

III. Problematyka teologiczno – pastoralna

Ks. Janusz Królikowski

Wydział Teologiczny PAT, Tarnów

PERSONALISTYCZNO-DUCHOWY OBRAZ KOŚCIOŁA Elementy wizji eklezjologicznej papieża Jana Pawła II

„Powszechny II Sobór Watykański był prawdziwym prorocstwem dla życia Kościoła i będzie nim jeszcze przez wiele lat trzeciego tysiąclecia, które niedawno się rozpoczęło. Kościół, bogaty w odwieczne prawdy, które zostały mu powierzone, będzie nadal przemawiał do świata, głosząc, że Jezus Chrystus jest jedynym prawdziwym Zbawicielem świata: wczoraj, dziś i na wieki!” – Jan Paweł II.¹

„Źródłem nadziei dla Europy i dla całego świata jest Chrystus, Słowo, które stało się ciałem, jedyny Pośrednik między Bogiem i człowiekiem. Kościół zaś jest jakby kanałem przenoszącym falę łaski, tryskającej z przebitego Serca Odkupiciela” – Jan Paweł II.²

I. „WIEK KOŚCIOŁA”

Romano Guardini, wrażliwy obserwator przemian dokonujących się w świecie nowożytnym i ich interpretator w duchu chrześcijańskim, zapowiadał w 1922 r., że wiek XX będzie „wiekiem Kościoła”. Wyprowadził taką zapowiedź ze stwierdzenia czegoś w rodzaju „budzenia się Kościoła” w duszach swoich współczesnych.³ Gdy ten burzliwy wiek dobiegł końca możemy stwierdzić, że ta zapowiedź pod wieloma względami się urzeczywistniła. W dziele II Soboru Watykańskiego jakby skoncentrowała się eklezjalność, której odnowieniu i ożywieniu poświęcili się liczni teologowie za pośrednictwem

¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników konferencji na temat realizacji nauczania Powszechnego II Soboru Watykańskiego* (27 lutego 2000), L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 21(2000), nr 4(222), s. 45.

² Tenże, *Homilia na zakończenie II Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie* (23 października 1999), L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 20(1999), nr 12(218), s. 48.

³ Por. R. Guardini, *Kościół Pana*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1988, s. 74-80.

swoich badań i refleksji oraz pasterze wprowadzający w życie wyniki odkryć i propozycji teologicznych. Dzieło soborowe spotyka się oczywiście z różną oceną, zależną od przyjętego punktu widzenia. Ten sam problem różnej oceny dotyczy także procesu recepcji eklezjologii soborowej, która jest dziełem papieża Pawła VI, a w ostatnich, już ponad dwudziestu latach papieża Jana Pawła II.⁴ Ze szczególnie ostrą krytyką spotyka się zarówno sama wizja eklezjologiczna Papieża z Krakowa, jak również jego dążenia zmierzające do aktualizowania w Kościele nauczania Soboru, który traktuje jako „dar Ducha dla Kościoła”⁵ i „doświadczenie wiary”⁶. Ta krytyka często opiera się na zbyt powierzchownych i arbitralnych założeniach, nie wchodzących w istotę zagadnienia i nie szukających głębszego zrozumienia tego, czym jest żywy Kościół, jaka jest jego tożsamość i jakie posłanie.

Niniejsze refleksje zamierzają być syntetyczną prezentacją eklezjologii papieża Jana Pawła II, realizowaną poprzez usytuowanie jej na szerokim tle przemian zachodzących w rozumieniu Kościoła, jakie nastąpiły w ciągu jego historii. Historię tę można podzielić na dwa zasadnicze okresy, których chronologię wyznacza zasadniczo przełom tysiącleci. Takie dość sumaryczne potraktowanie historii eklezjologii wydaje się w tym przypadku korzystniejsze niż analizowanie nawet wielu pojedynczych szczegółów, gdyż pozwala uchwycić to, co jest najbardziej oryginalne w eklezjologii papieskiej, a mianowicie kształtowanie *nowej perspektywy* we współczesnej świadomości Kościoła i w refleksji eklezjologicznej, jakiej dokonuje Papież w swoim nauczaniu i swoich działaniach duszpasterskich.⁷

II. Z HISTORII EKLEZJOLOGII

Święty Augustyn w ramach swoich wszechstronnych rozważań eklezjologicznych zwrócił między innymi uwagę na dwa ważne aspekty rzeczywistości Kościoła, które można zakwalifikować jako aspekty zasadnicze w perspektywie egzystencjalnej. Zauważa mianowicie, że jeśli patrzy się na chrześcijan jako na poszczególnych wierzących, to widzi się, iż wszyscy razem i każdy z osobna są dziećmi Kościoła, gdyż w pewnym sensie to on powołał je do istnienia i prowadzi je do osiągnięcia celu ich życia; jeśli jednak patrzy się na wierzących jako na wspólnotę, którą wszyscy oni tworzą – jako na *unitas*, której podsta-

⁴ Por. J. R a t z i n g e r, *L'ecclesiologia della Costituzione „Lumen gentium”*, L'Osservatore Romano, 4 marca 2000, s. 6-8.

⁵ J a n P a w e ł I I, *Przemówienie do uczestników konferencji na temat realizacji nauczania Powszechnego II Soboru Watykańskiego*, cyt., nr 1, s. 43.

⁶ Tamże, nr 2.

⁷ O niektórych aspektach eklezjologii Jana Pawła II w mojej książce: *Budzenie Kościoła. O misji Papieża Jana Pawła II po dwudziestu latach pontyfikatu*, Kraków 2000.

wową zasadą życia jest miłość, a duszą sam Duch Święty, to dostrzega się, że na mocy tej swojej szczególnej jedności jako wspólnota pełnią oni specyficzną i znaczącą rolę macierzyństwa duchowego w stosunku do każdego poszczególnego wierzącego w ramach tej wspólnoty oraz wobec nowych jej członków. To chrześcijanie jako jedna i organiczna wspólnota są podmiotem wszystkich działań spełnianych w Kościele. Wspólnota jest na przykład podmiotem dokonującym osądzenia grzechu i na mocy władzy kluczy odpuszczania grzechów, ponieważ to właśnie ich duchowa jedność jest tym miejscem, w którym mieszka i skutecznie działa Duch Święty. W tym ważnym dla najwcześniejszej tradycji chrześcijańskiej wątku eklezjologicznym, który ma kluczowe znaczenie dla uchwycenia tożsamości i posłania Kościoła, święty Augustyn poszedł bardzo daleko, chociaż trzeba tutaj zauważyć, że nie chodzi o wprowadzenie za pośrednictwem tego wątku jakiejś tendencji demokratycznej w Kościele, ale o pełny rozwój teologii jedności, która w gruncie rzeczy jest teologią Ducha Świętego. Eklezjologia Augustyna jest więc jego pneumatologią, a pneumatologia jego eklezjologią.⁸

Trzeba tu oczywiście zauważyć, że eklezjologia Augustyna nie stanowi jakiegoś szczególnego wyjątku w ramach tradycji chrześcijańskiej. Podobne ujęcia teologiczne znajdujemy w najwcześniejszej tradycji kościelnej,⁹ u świętego Grzegorza Wielkiego,¹⁰ świętego Bedy Czcigodnego,¹¹ u wielu autorów wczesnego, jak i późnego Średniowiecza. Święty Tomasz z Akwinu rozwinął w tym duchu ważną wizję Kościoła jako *una mystica persona*.¹²

Z biegiem czasu dokonało się jednak daleko idące zawężenie tej perspektywy eklezjologicznej, aż wreszcie nastąpił w eklezjologii znaczący zwrot. Chociaż nie ma on konkretnej daty i nie da się jednoznacznie określić czynników, które go wywołały, to jednak jest on ewidentny jako fakt. Aby uchwycić istotę tego zwrotu, można i trzeba wskazać na „miejsce” o charakterze duchowym, w którym dojrzewał i wreszcie się wyraził. Tym miejscem jest Średniowiecze, a w nim zwłaszcza ten jego moment, gdy zaczęły między sobą rywalizować dwie „władze”, to znaczy władza doczesna i władza

⁸ Por. J. R a t z i n g e r, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, w: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, red. C. H e i t m e n n, H. M ü h l e n, Hamburg – München 1974, s. 223-238.

⁹ Por. K. D e l a h a y e, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Paris 1964.

¹⁰ Por. ś w. G r z e g o r z W i e l k i, *XL homiliarum in Evangelia* 3, 2: PL 76, 1086D: „Sciendum nobis est quia qui Christi frater et soror est credendo, mater efficitur praedicando. Quasi enim parit Dominum, quem cordi audientis infuderit. Et mater eius efficitur, si per eius vocem amor Domini in proximi mente generatur”.

¹¹ Por. ś w. B e d a C z c i g o d n y, *Explanatio Apocalypsis* 2, 12: PL 93, 166D: „Nam et Ecclesia quotidie gignit Ecclesiam, mundum in Christo regentem”.

¹² Por. H. M ü h l e n, *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen: eine Person in vielen Personen*, Paderborn 19672.

religijna. Władcy i możni tego świata podjęli dość zdecydowane i zakrojone na szeroką skalę działania zmierzające do podporządkowania sobie Kościoła i jego ludzi. Aby ocalić wolność Kościoła oraz podkreślić jego wyższość nad porządkiem doczesnym, którą widziano jako gwarancję tej wolności, biskupi i teologowie zaczęli coraz częściej interpretować Kościół Oblubienicę Chrystusa i Matkę wierzących w sensie prawnym, przez co określenia „Oblubienica” i „Matka” zaczęły w coraz mniejszym stopniu, wbrew pierwotnej tradycji, odnosić się do rodzenia i formowania chrześcijan, koncentrując się na problemie władzy kościelnej i jej nadrzędnym znaczeniu, co wyraziło się z kolei w wprowadzeniu do eklezjologii jednostronnie rozumianych określeń, takich jak *Mater et Magistra* czy *Domina*, które zostały szczególnie szeroko zastosowane i wprowadzone do świadomości eklezjalnej przez papieża Grzegorza VII.¹³ Papież Bonifacy VIII dokonał dalszego zawężenia zagadnienia, dokonując utożsamienia władzy w Kościele z władzą papieża, któremu poddanie się jest konieczne do zbawienia, oraz przenosząc na niego zasadnicze prerogatywy dotyczące macierzyńskości Kościoła.¹⁴

To eklezjologiczne przejście z poziomu ściśle teologiczno-antropologicznego, czyli dotyczącego życia chrześcijańskiego i jego integralności, na poziom prawny, czyli dotyczący władzy, można by ukazać, odwołując się do różnych form, w jakich wyrażała się tożsamość i misja Kościoła od Średniowiecza do II Soboru Watykańskiego. Z punktu widzenia naszych rozważań jest najważniejsze, iż takie przejście rzeczywiście dokonało się i że Kościół pozostawał pod jego wpływem praktycznie przez całe drugie tysiąclecie. Wykazał to bardzo przekonująco Yves Congar, który w swoich poszukiwaniach teologicznych wielokrotnie podkreślał z naciskiem, iż to przejście jest najważniejszym faktem w rozwoju koncepcji eklezjologicznych, ponieważ wyznacza konkretną linię podziału między uniwersalistyczną eklezjologią patrystyczną i ekskluzywną eklezjologią prawną, która zdominowała drugie tysiąclecie chrześcijaństwa, znajdując swój wyraz praktycznie na wszystkich obszarach życia Kościoła.¹⁵

¹³ Por. A. L. M a y e r – P f a n n h o l z, *Das Bild der Mater Ecclesia in Wandel der Geschichte*, „Pastor Bonus” 53 (1942), s. 33-47; t e n ż e, *Die Kirchenbild des späten Mittelalters und seine Beziehungen zur Liturgiegeschichte*, w: *Vom christlichen Mysterium*, Düsseldorf 1951, s. 247-302.

¹⁴ Por. B o n i f a c y V I I I, Bulla *Unam sanctam*: DH 870-875. W tej bulli papież stwierdza: „Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis” (DH 875). O znaczeniu i kontekście tego stwierdzenia, por. J. I. G o n z a l e s F a u s, *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesiastico*, Barcelona 1996, s. 44-52.

¹⁵ Por. Y. M. -J. C o n g a r, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Age. De saint Grégoire le Grand a la désunion entre Byzance et Rome*, Paris 1968.

III. KOŚCIÓŁ NIE JEST „NADBUDOWĄ”

Ojcowie Kościoła w swoich rozważaniach poświęconych misterium Kościoła nieustannie podkreślali, iż stanowi on „my” chrześcijan, które ma pierwszeństwo przed każdym poszczególnym „ja”. Święty Hieronim zauważa na przykład: „Kościół Chrystusa nie jest niczym innym, jak duszą tych, którzy wierzą w Chrystusa”¹⁶. W drugim tysiącleciu ta wizja Kościoła, według której jest on *utworzony* z wiernych, uległa ograniczeniu i powolnemu zapomnieniu na rzecz takiej wizji, według której Kościół jest *twórcą* wiernych. W takim ujęciu jest on widziany jako rzeczywistość w pewnym sensie „ponadosobowa”, która przekazuje ludziom zbawienie wysłużone przez Jezusa Chrystusa. Stanowi on jakby „nadbudowę” w stosunku do tego, czym są i czym żyją poszczególni wierzący. Wierni są owocem działalności Kościoła, który rozciąga nad nimi swoje panowanie, oraz przedmiotem, do którego zwraca się w swoich działaniach. Z dwóch komplementarnych momentów dialektycznych, w których Ojcowie widzieli urzeczywistnianie się macierzyństwa Kościoła, został zapomniany ten drugi, w którym wierni jawią się jako ci, którzy rodzą Kościół poprzez swoją organiczną i duchową jedność w Duchu Świętym. Jeśli natomiast Kościół nie jest już traktowany jako złożony z wiernych, ale jako coś w rodzaju zewnętrznego narzędzia pośredniczącego, to jego posłanie i jego macierzyństwo sprowadzają się już tylko do zewnętrznych aktów prawnych i traci on swoją zasadniczą cechę charakterystyczną, którą konstytuuje miłość i modlitwa, będące źródłem życia dla wszystkich wierzących. Praktyczne zastosowanie tego pryncypium w Kościele można na przykład widzieć w zakazach dotyczących „oddolnego” angażowania się katolików w rodzący się ruch ekumeniczny.

Jednostronnie prawna mentalność zastosowana w eklezjologii wywarła swój wpływ na wielu wymiarach życia i działalności Kościoła, prowadząc zasadniczo do zawężonych interpretacji poszczególnych elementów jego natury i życia. Jest na przykład charakterystyczne, że wychodząc z koncepcji prawnej misje zostały zdefiniowane jako *plantatio Ecclesiae* – zakładanie Kościoła. Wprawdzie taka definicja nie jest błędna, ale dalece niewystarczająca, gdyż – co zresztą wyraźnie pokazuje historia misji – ogranicza działalność misyjną do zaprowadzenia administracji kościelnej, bez należytej troski o konkretną formację świadomości kościelnej i troski o życie chrześcijańskie na bazie organicznie rozwijanej *inkulturacji*. Wyrazem eklezjologii prawnej w dziedzinie sakramentologii, jeszcze dzisiaj szeroko obecnym w teologii katolickiej,

¹⁶ Ś w. H i e r o n i m, *Breviarium in Psalmos* 86: PL 26, 1084: „Vera Ecclesia verum templum Christi non est, nisi anima humana. Ecclesia Christi non est alia, nisi anima credentium in Christum”

jest tendencja do określania każdego aktu posługi ministerialnej za pośrednictwem warunków kanonicznych dotyczących jego ważności oraz konkretnej chwili, w której urzeczywistnia się ta ważność.¹⁷

Najbardziej problematyczna redukcja, jaką wywołał typ eklezjologii prawnej, dotyczy żywej świadomości wewnętrznego związku chrześcijan z Kościołem oraz bycia żywą częścią Kościoła na mocy wyznawanej wiary. Jeśli dzisiaj ubolewamy, że chrześcijanie traktują Kościół jako coś zewnętrznego w stosunku do swojego życia wiary, jeśli utożsamiają Kościół z hierarchią, jeśli nawet widzą Kościół jako przeszkodę dla swojej wiary, to jest to wszystko wynikiem dominowania przez tysiąc lat tego typu eklezjologii, w której Kościół jest przede wszystkim „nadbudową” w stosunku do wiary poszczególnego wierzącego. Wydaje się, że w ramach tej eklezjologii szczególnie negatywny wpływ wywierały na wierzących dwa czynniki, a mianowicie zwracanie jednostronnej uwagi na określenie przynależności do Kościoła za pośrednictwem systemu posłuszeństwa doktrynalnego oraz usiłowanie nastawione na kształtowanie życia chrześcijańskiego za pośrednictwem systemu norm (rubryk), w których chciano zamknąć życie sakramentalne, stanowiące przecież podstawę konkretnego i osobowego urzeczywistniania wiary i życia chrześcijańskiego.

1. System posłuszeństwa doktrynalnego

W ciągu tych wieków, w których w Kościele dominowała eklezjologia prawna, starano się przede wszystkim i za wszelką cenę określić stopień autorytetu prawnego, a co za tym idzie obowiązywania wypowiedzi będących wynikiem różnych form nauczania kościelnego oraz warunków formalnych dotyczących ważności wypowiedzi: definicji *ex cathedra*, encyklik, praw, rubryk liturgicznych... Teologia została zdominowana przez *Denzinger*, który mimo iż stanowił nieodzowne wprost narzędzie jej uprawiania, to równocześnie stał się dla niej realnym zagrożeniem, gdyż czynił ją raczej systemem logiczno-mechanicznym niż nauką realnie żyjącą i mogącą oddziaływać na konkretne życie i wiarę. Metoda teologii oparta jednostronnie na tym narzędziu wyrządziła duże szkody innym źródłom teologii (np. Biblii, Ojcom Kościoła, pismom mistycznym), a co z tym się wiąże także tym źródłom (np. liturgia, doświadczenie wspólnoty), z których czerpie życie duchowe, a które nie mogły być sprecyzowane w sposób prawny, gdyż wymykają się systematyzacji tego typu. W ten sposób została znacznie zachwiana równowaga w praktyce eklezjalnej, a zwłaszcza w tym jej najważniejszym elemencie, jakim jest

¹⁷ Dzisiaj widać już zdecydowane odejście od ujęć tego typu; por. A. H a q u i n, *Sacrament et sacramentalité. Une évolution en cours*, Revue Théologique de Louvain 32 (2001), s. 513-528.

liturgia. W tym kontekście wystarczy wspomnieć, jaką burzę wywołało w okresie międzywojennym stwierdzenie M.-D. Chenu, wychodzące oczywiście poza utarte schematy teologiczne, iż życie wspólnoty wierzących stanowi *locus theologicus* w sensie ścisłym, kończąc się nałożeniem na niego rozmaitych sankcji.¹⁸

W działaniach Kościoła starano się więc nie tyle o ożywienie i kształtowanie duchowego doświadczenia chrześcijańskiego, co raczej o ustalenie i utrwalenie systemu posłuszeństwa dogmatycznego, mającego wszystkie znamiona systemu politycznego, a niekiedy także ideologicznego, a nie autentycznie religijnego. Rozmaite postulaty pod adresem wiary i duchowości chrześcijańskiej, jakie były formułowane na gruncie filozofii, literatury, refleksji nad kulturą i życiem ludzkim, były uważane za nieistotne i należące do dziedziny refleksji mądrościowej i estetycznej, a nie do teologii w sensie ścisłym. Co więcej, były one pomijane przede wszystkim dlatego, że zajmowali się nimi świeccy. Tymczasem – jak pokazuje doświadczenie – każda dziedzina wiedzy i doświadczenia ludzkiego może stanowić zarówno żywe miejsce dla dialogu wierzącego z łaską, jak również ważne źródło inspiracji, a nawet pewien rodzaj apologetyki, dla życia duchowego; co więcej – często w o wiele większym stopniu niż arbitralne działania hierarchii kościelnej.

2. System norm (rubryki)

Zwracając w teologii jednostronną uwagę na problem ważności rubryk oraz dążąc do niemal mechanicznego określenia chwili, w której następuje *opus operatum* sakramentów, zagubiono sens celebracji liturgicznej rozumianej przede wszystkim jako integralna całość. Tymczasem ten właśnie czynnik stanowi jej najwyższą „jakość”, gdyż konstytuuje najgłębsze prawo całej liturgii oraz określa jej najbardziej wewnętrzny ducha. Liturgia rzeczywiście ma podstawowe znaczenie dla życia chrześcijańskiego jako jej „pokarm”, gdyż w sposób istotny jest syntezą wiary i życia – łączy ze sobą w jedną i spójną całość elementy doktrynalne, symboliczne i artystyczne wiary, elementy osobowe i wspólnotowe, elementy hierarchiczne i ludowe. Aspekty symboliczne są w niej tak samo ważne, jak aspekty dotyczące jej skuteczności. Integralność wiary w uprzywilejowany sposób nakłada się na integralność ludzkiej osobowości i na złożoność konkretnej egzystencji w historii.

Jako przykład możemy poddać odpuszczenie grzechów. W wyniku jednostronności prawnych w interpretacji tego sakramentu w Tradycji łacińskiej, ukształtował się uproszczony, ale bardzo rozpowszechniony sposób

¹⁸ Por. M.-D. C h e n u, *Le Saulchoir. Una scuola di Teologia*, Casale Monferrato 1982, s. 34.

wiązania odpuszczenia grzechów *tylko* z rozgrzeszeniem sakramentalnym. Zostały w ten sposób pomniejszone inne ważne stwierdzenia dotyczące odpuszczenia grzechów, jakie są szeroko obecne w Tradycji Kościoła. Według tej Tradycji stałym źródłem odpuszczenia grzechów lekkich jest przyjęcie Komunii świętej, przebaczenie tym, którzy nam zawinili, każdy uczynek miłosierdzia, życie w Chrystusie i wszelkie uczynione dobro. Wynagrodzenie za grzechy jest związane z całym kompleksem życia chrześcijańskiego, w które są na stałe włączeni nasi bliźni. Jeśli dodamy do tego „zastępczy” charakter wymienionych wyżej elementów życia chrześcijańskiego, na przykład w stosunku do zatwardziałych grzeszników, to już w tym miejscu ukazuje się nam możliwość kształtowania eklezjalności w najbardziej konkretnym życiu wiary.

IV. NIEKTÓRE POSTULATY ODNOWY EKLEZJALNOŚCI WIARY

Aby ukazać aktualność i uniwersalność eklezjologicznej wizji papieża Jana Pawła II, trzeba tutaj zwrócić jeszcze uwagę na ważniejsze postulaty, jakie pojawiają się w ramach dzisiejszej zdrowej eklezjologii, zwłaszcza w ramach – że tak powiem – eklezjologii duszpasterskiej.

Mając na uwadze autentyczny rozwój życia chrześcijańskiego, eklezjologia proponuje więc dzisiaj, by powrócić w niej do ujęć całościowych, nastawionych na odnawianie i rozwijanie najbardziej podstawowych rzeczywistości należących do tożsamości i posłania Kościoła. Liturgia w swojej złożoności powinna zostać dowartościowana jako celebracja, którą urzeczywistnia cały Kościół i w której Jezus Chrystus dokonuje zbawienia całego Kościoła. Kompleks życia moralnego i dotyczącej go refleksji chrześcijan powinien być widziany jako źródło, które ożywia Kościół odkrywaną prawdą i doświadczeniem oraz przygotowuje go do przyjęcia odradzającej i przebóstwiającej łaski. Trzeba pokazać, iż w działaniach podejmowanych przez chrześcijan, to Kościół w swojej całości jest tym, który działa, i to działa całym swoim życiem. Trzeba dokonać uspołecznienia działań, poprzez które wierzący otwierają się na udzielane im darmowo zbawienie. W każde działanie duszpasterskie Kościoła, ponad poszczególnym określonym aktem i ponad tą szczególną chwilą, powinno się zawsze widzieć i ukazywać całe życie eklezjalne, widziane zarówno jako „środek”, jak i „środowisko”, w którym działa Jezus Chrystus – „wczoraj, dziś i na wieki”. Musimy także odzyskać szeroki zmysł pośredniczenia eklezjalnego, aby przywrócić Kościołowi jego autentyczne, to znaczy uniwersalistyczne wymiary.

Wydaje się, iż działania eklezjalne, jeśli będą rozwijane w duchu tych postulatów, będą kształtować skuteczniej eklezjalność wiary chrześcijańskiej oraz będą mogły uchronić nas od pewnego zniechęcenia i znużenia, jakie pojawiają się, gdy stwierdzamy mizerny skutek takiego czy innego aktu

religijnego. Liczy się całość Kościoła – to ona działa. Nasze osobiste działania są podejmowane i prowadzone dalej przez działanie rodzin, kapłanów, biskupów i tych wszystkich, którzy są włączeni w kształtowanie całości życia eklezjalnego.

Warto tu zwrócić uwagę na jeszcze inną tendencję, jaka przyczyniła się do zachwiania równowagi w ramach Kościoła widzianego jako jedności życia i działania. Ta tendencja polega na rozdzielonym traktowaniu różnych rodzajów pośredniczenia, które są widziane nawet jako samowystarczalne i samouzasadniające się. Urzeczywistnienie tej tendencji widać między innymi w jednostronnym związaniu pośredniczenia eklezjalnego z hierarchią, a tym samym z jego klerykalizacją.

Trzeba tymczasem zauważyć, iż w Kościele pierwotnym pasterze – przewodnicy – nie byli oddzieleni od swoich wspólnot. Można to łatwo stwierdzić, biorąc pod uwagę trzy zasadnicze obszary działania Kościoła: nauczanie, urząd kapłański i urząd pasterski. Na przykład wiele z listów, jakie zachowały się z pierwszych wieków chrześcijaństwa, są dziełem wspólnot, a zarazem jej przewodników. Euzebiusz podaje, iż list Dionizego z Koryntu o chrzcie został adresowany przez niego i przez wspólnotę, którą on kierował, do papieża Sotera i do Kościoła rzymskiego.¹⁹ Jeśli chodzi o celebrację liturgiczną, to była ona spełniana zasadniczo przez głowę wspólnoty, jak przekazuje już święty Justyn w swojej *Apologii*, ale było to przewodniczenie oparte na szczególnej świadomości eklezjalnej. Starożytna liturgia nie знаła żadnego „ja” oddzielonego od „my” wspólnoty. Opierała się ona na dogłębnym przekonaniu, że akt liturgiczny jest aktem Kościoła w takim znaczeniu, o jakim zostało wcześniej wspomniane.²⁰ Prowadzenie wspólnoty eklezjalnej było równocześnie hierarchiczne i wspólnotowe. Święty Cyprian, w którym można widzieć oczywisty przykład zwolennika silnej władzy biskupiej, w liście do kapłanów i diakonów stwierdza odnośnie do sposobu sprawowania swojej posługi: „Postanowiłem bowiem na początku moich rządów biskupich nic nie robić bez waszej wiedzy i zgody ludu, oraz nie kierować się swoim zdaniem osobistym”²¹. A w innym miejscu daje takie wskazanie odnośnie do rozstrzygnięcia ponownego przyjmowania do Kościoła tych, którzy zaparli się wiary (*lapsi*): „Należy zbadać sprawę poszczególnych jak najstaranniej i rozstrzygnąć nie tyle z moimi kolegami, co raczej z całym ludem, aby dać przykład na

¹⁹ Por. E u z e b i u s z z C e z a r e i, *Historia ecclesiastica* IV, 25: PG 20, 388.

²⁰ Por. Y.M.-J. C o n g a r, *L'„Ecclesia” ou communauté chrétienne sujet intégral de l'action liturgique w: La liturgie apres le Vatican II. Bilan, études, perspective*, red. J.-P. J o s s u a, Y.M.-J. C o n g a r, Paris 1967, s. 241-282.

²¹ Św. C y p r i a n, *Epistola* 14, 4; tłumaczenie polskie według: T e n ż e, *Listy*, tłum. W. Szolński, Warszawa 1969, s. 63.

przyszłość postępowania ze sługami Kościoła”²². Starożytność pozostawiła nam w dziedzictwie wiele podobnych dokumentów. Innym ważnym elementem wspólnej troski o wspólnotę w starożytności było angażowanie całych wspólnot w wybieranie dla nich przewodników – biskupów i kapłanów.

Począwszy od ósmego wieku zaczęto rozważać oddzielnie różne prerogatywy i traktować w sposób wyizolowany przywileje związane z różnymi formami pośredniczenia ministerialnego istniejącymi w ramach ludu Bożego. W dużym stopniu taki proces został zapoczątkowany przez szczególną sytuację kulturową. Lud nie rozumiał już łaciny i kler, który w tej sytuacji zachował monopol kulturowy, znalazł się na wyższej pozycji, z której zdawał sobie sprawę i którą zaczął wykorzystywać do swoich partykularnych celów. Jest to także okres, w którym pod wpływem Ambrożego Autperta, a potem Paschazjusza Radberta zaczęto na Zachodzie rozwijać autonomiczną refleksję o Maryi, która już nie była włączona w ogólną ekonomię zbawienia oraz nastąpił rozwój i rozpowszechnianie się doktryny mariologicznej skoncentrowanej na jej różnych przywilejach.²³ Przemiany o podobnym charakterze zaczęły następować także w eklezjologii. Coraz bardziej zaczęto zwracać uwagę na prerogatywy i przywileje duchowieństwa, przede wszystkim w klimacie konkurencji i konfliktu między duchowieństwem i papieżem. Także różne wydarzenia historyczne w ciągu drugiego tysiąclecia, chociaż w odmienny sposób, przyczyniły się do umocnienia władzy papieskiej. Wystarczy uwzględnić zwycięstwo papieża nad władcami niemieckimi, nad kryzysem koncyliarystycznym i galikańskim, nad rewolucją francuską i Napoleonem, a w końcu nad nowożytnym racjonalizmem.²⁴ Podobnie jak Maryja, także papież często był stawiany *ponad* Kościołem, między Chrystusem i Kościołem, a w ten sposób *de facto* wyłączony ze wspólnoty kościelnej. Dzisiaj obserwujemy zarówno w mariologii, jak i w eklezjologii, ruch sprzyjający przywróceniu urzędu pośredniczenia wspólnocie jako takiej. Jest to ruch autentyczny i właściwy, pod warunkiem że przyzna się Maryi i papieżowi te przywileje, jakie posiadają nie od dołu, ale jedynie od Boga.

V. GŁÓWNE PROPOZYCJE EKLEZJOLOGICZNE JANA PAWŁA II

Wizja duszpasterstwa opiera się zasadniczo na wizji, jaką przyjmie się odnośnie do Kościoła. Będąc świadomy tego faktu, papież Jan Paweł II od

²² T e n ż e, *Epistula*, 34, 4; tłum. jw., s. 104; tutaj zmodyfikowane (*tractanda... non tantum cum collegis meis, sed cum ipsa plebe universa*).

²³ Por. H. C o a t h a l e m, *Le Parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu'à la fin du IXe siècle*, Roma 1954.

²⁴ Por. Y. M-J. C o n g a r, *L'ecclesiologie de la Révolution Française au Concile Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, *Revue de Sciences Religieuses* 34 (1960), s. 77-114.

początku swego pontyfikatu dokonuje odnowy duszpasterstwa w Kościele w oparciu o solidną wizję eklezjologiczną oraz poprzez kształtowanie nowej świadomości odnośnie do tego, czym jest Kościół i jakie jest jego właściwe i specyficzne posłanie. Trzeba tu zauważyć rzecz, którą warto wyrazić w oparciu o podwójną perspektywę: negatywną i pozytywną. Mówiąc negatywnie, Kościół na pewno nie jest dla Papieża rzeczywistością ponadosobową; nie jest nadbudową, w której administruje się wierzącym „środki zbawienia”, to znaczy nauczanie, sakramenty, dyscyplinę życia chrześcijańskiego, prawo kanoniczne itd. Ujmując rzecz pozytywnie, Kościół jest dla niego przede wszystkim wspólnotą wiernych utworzoną z ludzi – *communio personarum*, którzy przyjęli Ewangelię i starają się pociągnąć do niej także innych²⁵. Papież stosuje w ramach swojej eklezjologii wyraźną i stałą perspektywę personalistyczną. U podstaw tej wizji znajdują się ważne założenia eklezjologiczne, które wyrastają ze znajomości przemian w historii eklezjologii, a które stanowią o ważnym wkładzie Papieża w kształtowanie eklezjalności wiary u chrześcijan na przełomie tysiącleci oraz o autentyczności ewangelicznej jego eklezjologii.

1. Wspólnota wierzących

Kościół, w ścisłej łączności z tradycją Ojców Kościoła i liturgii, jest dla Papieża wspólnotą wierzących – stanowi on jedno, wielkie i organiczne „my” wszystkich ochrzczonych. Dostrzeganie różnorodności oraz złożoności kulturowej tej wspólnoty jest uznaniem jej duchowego bogactwa i duchowych możliwości, jakie są i mogą być w pełni wyrażone przez każdego, kto wejdzie do tej wspólnoty i zostanie wsparty przez całość. W bulli *Incarnationis mysterium* ogłaszającej Wielki Jubileusz Roku 2000 Jan Paweł II tak streścił ten ważny element swojej wizji eklezjologicznej, nadając jej także mistyczne znaczenie przez wprowadzenie do niej ważnego z biblijnego i teologicznego punktu widzenia pojęcia „zastępstwa”: „Objawienie poucza (...), że chrześcijanin nie idzie samotnie drogą nawrócenia. W Chrystusie i przez Chrystusa jego życie zostaje złączone tajemniczą więzią z życiem innych chrześcijan w nadprzyrodzonej jedności Mistycznego Ciała. Dzięki temu między wiernymi dokonuje się przedziwna wymiana darów duchowych, która sprawia, że świętość jednego wspomaga innych w znacznie większej mierze niż grzech jednego może zaszkodzić innym. Niektórzy ludzie pozostawiają po sobie jak gdyby nadmiar miłości, poniesionych cierpień, czystości i prawdy, który

²⁵ Por. J. K r ó l i k o w s k i, *Budzenie Kościoła*, dz. cyt., s. 11-27.

ogarnia i wspiera innych. Na tym właśnie polega rzeczywistość zastępstwa (*vicarietas*), na której opiera się cała tajemnica Chrystusa”²⁶.

Eklezjologia papieska jest soteriologią i zarazem antropologią chrześcijańską, gdyż koncentruje się na zbawieniu konkretnego człowieka widzianego w jego duchowo-cieleśnej całości. Zostaje ona wyrażona poprzez nawiązania do postaci biblijnych, które dogłębnie przeżyły misterium wiary i zbawienia. Nie dziwi więc, że tak wielkie znaczenie nadaje Papież nauczaniu o Maryi, która najdoskonalej przyjęła udzielanie się Boga człowiekowi i najdoskonalej przeżyła je w wierze w imieniu całego rodzaju ludzkiego i ze względu na wszystkich. Stąd też Papież dokonuje stałego utożsamienia teologicznego między Maryją i Kościołem. Wyraził to na przykład w czasie spotkania ekumenicznego w Kairze, w czasie niedawnej pielgrzymki do Egiptu: „Ona (Maryja) – istota stworzona całkowicie czysta, piękna i święta – potrafi «być Kościołem» tak jak nigdy nie zdoła nim być żadne inne stworzenie”²⁷. W takiej samej perspektywie Papież bardzo szeroko rozwija nauczanie o świętych i męczennikach w Kościele w ramach rozlicznych beatyfikacji i kanonizacji; są oni dla niego przede wszystkim urzeczywistnieniem utożsamienia się z Kościołem, do którego są powołani wszyscy wierzący na mocy przyjętego chrztu i wyznawanej wiary. Eklezjologia papieska jest soteriologią, która opiera się na chrzcie i wierze. Chrzest konstytuuje „wiernego”, to znaczy członka ludu Bożego – ludu prorockiego, kapłańskiego i królewskiego, powołanego do przedłużania w Kościele funkcji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej Jezusa Chrystusa Zbawiciela.

Warto tu zauważyć, iż jest to perspektywa dogłębnie zakorzeniona w Biblii. Pojęcia, przy pomocy których Pismo Święte mówi o funkcjach zbawczych ludu Bożego i każdego wierzącego, są pojęciami silnie naznaczonymi znaczeniem wspólnotowym i społecznym. Wyrażają one jakość i godność, jaka przysługuje całości wszystkich chrześcijan – jest to jakość i godność ludu konsekrowanego ze względu na wypełnienie dzieła Bożego w świecie.²⁸ Ta jakość i godność określa również konkretne powołanie każdego ochrzczonego i kryteria jego realizacji.

W nauczaniu papieskim doktryna o charakterze prorockim, kapłańskim i królewskim oraz konsekracji całej wspólnoty – doktryna, która została odkryta

²⁶ Jan Paweł II, Bulla *Incarnationis mysterium* (29 listopada 1998), 10.

²⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie spotkania ekumenicznego w katedrze Matki Bożej Patronki Egiptu* (25 lutego 2000), „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 21 (2000), nr 4(222), s. 17. Na temat eklezjalnego wymiaru mariologii papieskiej por. A. Fusi, *Ha creduto meglio degli altri. Maria modello della Chiesa nell’insegnamento di Giovanni Paolo II*, Milano 1999.

²⁸ Por. L. Cerfaux, *Regale sacerdotium*, *Revue Sciences Philosophiques et Théologiques* 28 (1939) s. 5-39.

w naszym wieku i szeroko zastosowana w eklezjologii II Soboru Watykańskiego – jest podstawą całego duszpasterstwa papieskiego, gdy pokazuje, że wszyscy wierni, w łączności ze swymi pasterzami, tworzą jeden podmiot działań duchowego kultu, za pośrednictwem których buduje się mistyczne Ciało Chrystusa.

W ramach silnego nacisku kładzionego na wspólnotę kościelną i jej zadania należy także umiejscowić papieskie zaangażowanie osobiste na rzecz ekumenizmu oraz zachęty kierowane do wszystkich, by wnosili swój wkład w to ważne dzieło, które Jan Paweł II zalicza obok ewangelizacji do dwóch najważniejszych zadań Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. Jak pokazuje historia ostatnich dwóch dekad dzieło ekumeniczne w znacznym stopniu przyczyniło się do pogłębienia świadomości wspólnotowej w Kościele i do ożywienia jego misji w świecie²⁹. Nie bez znaczenia dla prowadzonego dzisiaj dzieła zjednoczenia pozostaje na pewno papieski ekumenizm wyrastający z jego osobistego cierpienia, jak często podkreśla kard. Joseph Ratzinger, interpretujący uważnie obecny pontyfikat³⁰.

2. Budowanie Ciała Chrystusa

Konsekwencją reform gregoriańskich na końcu jedenastego wieku oraz walk między cesarstwem i papiestwem było przejście od eklezjologii antropologicznej do eklezjologii władz, przywilejów i praw Kościoła, to znaczy duchowieństwa i hierarchii. Większość traktatów *De Ecclesia*, jakie zostały opracowane po Średniowieczu, wśród których wybija się znany i mający przełomowe znaczenie traktat eklezjologiczny kardynała Torquemady, są w gruncie rzeczy traktatami o prawie kanonicznym, w którym najszersza uwaga została poświęcona hierarchii. Nie zachodzi oczywiście dzisiaj potrzeba odrzucenia rzeczywistych osiągnięć tego typu eklezjologii, które są zresztą bardzo znaczące, ale trzeba podejmować prace nad ich harmonijnym połączeniem z tym, co już wcześniej osiągnęła uniwersalistyczna eklezjologia patrystyczna. Nie ma mowy też o pomniejszeniu znaczenia struktury hierarchicznej Kościoła ani znaczenia obiektywnych środków zbawienia, których rozdzielanie jest powierzone hierarchii kościelnej. Chodzi o uporządkowanie tych rzeczywistości i usytuowanie ich na należnym im miejscu. Eklezjalność nie redukuje się do hierarchii – także hierarchia ma jako swoje pierwszorzędne

²⁹ Na temat wizji ekumenicznej papieża Jana Pawła II, por. A. C a z z a g o, *Cristianesimo d'Oriente e d'Occidente in Giovanni Paolo II*, Milano 1996; G. B r u n i, *Servizio di comunione. L'ecumenismo nel magistero di Giovanni Paolo II*, Magnano 1997.

³⁰ Por. J. R a t z i n g e r, „Teologia mądrościowa”. *Troska papieża Jana Pawła II o trzecie tysiąclecie*, w: *Wdzięczność i zobowiązanie. Pontyfikat Jana Pawła II w oczach środowiska naukowego KUL*, praca zbior., Lublin 1999, s. 29-30.

i uprzywilejowane zadanie pracować na rzecz eklezjalności, budując porządek hierarchiczny nie wokół swojej władzy, ale wokół Eucharystii. Wychodząc z tych założeń, a szczególnie z centralnego znaczenia Eucharystii w życiu Kościoła komunii, Papież widzi aspekt hierarchiczny Kościoła nie jako coś autonomicznego i wyizolowanego, ale jako należący do całości życia chrześcijańskiego ujmowanego w ramach czegoś w rodzaju ontologii i antropologii chrześcijańskiej. Dopiero w tym kontekście struktura hierarchiczna Kościoła nabiera swojego właściwego znaczenia i wpisuje się w tę antropologię jako jej element integrujący i służebny. Takie ustawienie teologiczne tego zagadnienia ma także podstawowe znaczenie dla duchowości hierarchii, o której święty Bernard z Clairvaux pisał do papieża Eugeniusza III: *Forma apostolica haec est: dominatio interdicitur, indicitur ministratio*³¹. W cytowanym już przemówieniu do uczestników konferencji na temat realizacji nauczania soborowego papież Jan Paweł II tak stwierdzał na ten temat: „Wspólnota jest fundamentem, na którym opiera się rzeczywistość Kościoła. Ta *koinonia* ma źródło w samej tajemnicy Boga Trójjedynego i ogarnia wszystkich ochrzczonych, którzy zostają tym samym powołani do pełnej jedności w Chrystusie. Wyrazem tej komunii są różne formy instytucjonalne, w których sprawowana jest posługa kościelna, oraz funkcja Następcy Piotra jako widzialnego znaku jedności wszystkich chrześcijan”³².

Na potrzebę takiego ujęcia zagadnienia wskazuje eklezjologia nowotestamentalna. Święty Paweł traktuje instytucję apostołów, proroków, ewangelistów, pasterzy, nauczycieli jako środek ukierunkowany na „budowanie Ciała Chrystusowego” (por. Ef 4, 12). Takie dzieło posługi, jakie opisuje Paweł w odniesieniu do jego celu, jakim jest budowanie Ciała Chrystusa, jest przypisane i powierzone wszystkim „świętym”. Nie jest zarezerwowane tylko hierarchii, gdyż jej właściwym i pierwszorzędnym zadaniem jest zorganizowanie struktury posług i form służby, by w ten sposób wszyscy mogli owocnie włączyć się w to, co jest pierwszym zadaniem wszystkich wierzących, czyli w budowanie Ciała Chrystusa, gdyż albo Kościół będzie takim Ciałem albo w ogóle go nie będzie.

W tym budowaniu Ciała Chrystusa Papież zwraca uwagę na szczególne znaczenie *słowa*. Można by powiedzieć, że pod wieloma względami, sytuując się niejako na linii eklezjologicznej odnowionej przez Lutera na początku

³¹ Ś w. Bernard z Clairvaux, *De consideratione* 2, 6, 11, w: *Sancti Bernardi Opera*, ed. J. Leclercq, H.M. Rochais, t. 3, Romae 1963, s. 418.

³² Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników konferencji na temat realizacji nauczania Powszechnego II Soboru Watykańskiego*, cyt., nr 7, s. 44.

czasów nowożytnych,³³ widzi on Kościół jako *creatura Verbi*, to znaczy jako rodzący się ze Słowa, czyli Jezusa Chrystusa, i ze słów będących Jego echem, które wypowiadają wierzący.

Wydaje się, iż w postawie Ojca Świętego znajduje się ważna odpowiedź na problem, jaki dyskutowano w teologii w XVI wieku, o którym świadczy na przykład wielki teolog scholastyczny Kajetan. Ówczesni teologowie stawiali sobie następujące pytanie: „Dla biskupa jest czymś lepszym być wykształconym teologiem oraz – w szczególności – być karmionym Pismem Świętym, czy też lepiej, aby był doktorem prawa kanonicznego”? (to znaczy, aby dobrze znał normy i problemy administrowania w Kościele). Wielu szesnastowiecznych teologów z głębokim przekonaniem odpowiadało w następujący sposób: „W pierwszych wiekach zachodziła potrzeba, aby byli biskupi zdolni do katechizowania, gdyż było konieczne rozpowszechnianie wiary i wprowadzanie obyczajów chrześcijańskich, teraz natomiast (tzn. w XVI wieku) sytuacja uległa zmianie, gdyż Ewangelia jest znana, dlatego najważniejszy i najpilniejszy nie jest już problem wiary, ale administrowania”. Kajetan z gniewem odrzucał taki pogląd, mówiąc: „*Sed hi longe aberrant* – ci, którzy tak uważają bardzo błędzą”.

Papież przypomina swoją postawą i swoimi wskazaniem, aby dzisiaj w Kościele nie popełniano podobnego błędu, wyżej stawiając administrowanie niż głoszenie słowa; chodzi mu o to, aby radykalnie i wszechstronnie poświęcono się w Kościele słowu wypływającemu z wiary i do niej prowadzącemu. Głoszenie słowa jest pierwszym zadaniem biskupów, kapłanów i wszystkich wierzących odpowiednio do ich powołań i wypełnianych obowiązków. Ojciec Święty może w tym względzie za świętym Pawłem powiedzieć o sobie: *Plus omnibus laboravi*. Powaga tego zadania i zobowiązania wynika z faktu, że „wiara rodzi się ze słuchania”, a tym, co się słyszy powinno być słowo Boże, jak z naciskiem przypomina święty Paweł w Liście do Rzymian (por. Rz 10, 17). Na słowie opiera się więc aktualność i przyszłość Kościoła w świecie, a więc konkretny wzrost Ciała Chrystusa.

3. Zjednoczeni z całą ludzkością

Rozwijając zasadnicze wątki eklezjologii patrystycznej, papież Jan Paweł II zwraca uwagę na niezwykle ważną rolę Kościoła w ramach życia i rozwoju ludzkości. Patrząc na eklezjologię drugiego tysiąclecia, musimy przyznać, że ten ważny wątek eklezjologiczny został w niej prawie całkowicie zapomniany, gdyż teologia w przeważającej mierze skoncentrowała się na wewnętrznych

³³ Por. B. Gherardini, *Creatura Verbi. La Chiesa nella teologia di Martin Lutero*, Roma 1994.

problemach Kościoła. Jeśli chodzi o jego problemy zewnętrzne, to zajmowano się nimi zasadniczo tylko przy okazji omawiania, zresztą redukcyjnego, starożytnej zasady: *extra Ecclesiam nulla salus*, interpretowanej w sposób ekskluzywny³⁴. Trzeba było dopiero II Soboru Watykańskiego, by ta zasada została zinterpretowana pozytywnie i by zostało pokazane, że nie tylko Kościół jest zwrócony do wszystkich ludzi w oparciu o misyjny nakaz Jezusa Chrystusa, ale że także wszyscy ludzie są już zwrócenii do Kościoła, gdyż wszyscy objęci są Jego zbawczym dziełem. To, że wszyscy są zwrócenii do Kościoła nie oznacza oczywiście, że już do niego należą, jak niekiedy błędnie interpretuje się wypowiedzi soborowe, zapominając, że to chrzest jest sakramentem przynależności eklezjalnej.

Ojcowie Kościoła w swoich uniwersalistycznych rozważaniach eklezjologicznych zwracali uwagę na bardzo podstawowy fakt jedności rodzaju ludzkiego. Trzeba jednak zauważyć, iż ta jedność nie była przez nich interpretowana jako dana o charakterze statycznym i naturalnym, ale przede wszystkim jako imperatyw, który powinien być nieustannie odnawiany ze względu na pełne objawienie się Kościoła w świecie³⁵. Biorąc pod uwagę ten wątek eklezjologiczny, Ojciec Święty widzi Kościół jako istotnie *otwarty* na wszystkich ludzi. Co więcej, interpretuje tę otwartość w sposób dynamiczny, widząc w niej konkretne możliwości urzeczywistnienia pełnego objawienia się Kościoła w świecie. Proponuje więc poszczególnym wspólnotom kościelnym, by poszukiwały konkretnych form jednoczenia się ze wspólnotami ludzkimi – przede wszystkim wspólnotami kulturowymi, a także ze wspólnotami o charakterze religijnym, by ze względu na miłość wobec jednego Boga *być razem* w sprawach ludzkich (rozwój kultury, przemiany cywilizacyjne, wzajemna pomoc w trudnościach, obrona praw ludzkich)³⁶. Papieżowi chodzi o uznanie za istotny i nieredukowalny element katolicyzmu tej jedności horyzontalnej Kościoła i całej ludzkości oraz realizowanie jej ponad istniejącymi różnicami i podziałami. Chodzi o to, by Kościół czuł swoją braterską odpowiedzialność za wszystkich ludzi.

³⁴ Por. J. R a t z i n g e r, J. K r ó l i k o w s k i, *Z Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne*, Kraków 1999, s. 59-69.

³⁵ Por. J. R a t z i n g e r, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Salzburg – München 1971.

³⁶ Do tematu dialogu z religiami powrócił Papież w przemówieniu do uczestników Zgromadzenia Międzyreligijnego (28 października 1999), jakie odbyło się w Rzymie w dniach 25-28 października 1999 r.; por. *L'Osservatore Romano* (wyd. pol.) 21 (2000), nr 1(219), s. 34-35. Program bycia razem Kościoła z ludzkością na progu trzeciego tysiąclecia zawarł Papież w przemówieniu do korpusu dyplomatycznego w czasie spotkania noworocznego, 10 stycznia 2000 r.; por. *L'Osservatore Romano* (wyd. pol.) 21 (2000), nr 3(221), s. 24-26.

W ramach uniwersalistycznych działań Papieża szczególną rolę odgrywają dwa, które stanowią dla niego dwa ważne imperatywy, które jako takie przekazuje całemu Kościołowi, a mianowicie *dialog z kulturami* oraz *dialog z religiami* (przede wszystkim z judaizmem)³⁷. Jest to nawiązanie do ważnej intuicji eklezjologicznej Ojców Kościoła. Działając w ramach rodzącego się chrześcijaństwa nie atakowali oni wprost instytucji społeczno-kulturowych swoich czasów (np. niewolnictwo), ale przede wszystkim położyli nacisk na rozwijanie na gruncie wspólnej prawdy *nowej etyki*, by poprzez nią, jakby od wewnątrz, dokonywać przekształceń w ramach zastanego porządku, a w ten sposób tworzyć klimat duchowy, który bezkonfliktowo miał doprowadzić do zaniknięcia lub pozytywnej zmiany instytucji pogańskich. Święty Augustyn tak streścił to pryncypium Ojców Kościoła: „Kierujemy się taką regułą apostolską przekazaną nam przez Ojców: jeśli znajdujemy coś prawdziwego także u ludzi niegodziwych, to korygujemy ich niegodziwość, nie naruszając tego, co w nich jest słusznego. W ten sposób, w tej samej osobie, odrzucamy błędy w oparciu o prawdę, którą ona uznaje, unikając niszczenia rzeczy prawdziwych poprzez krytykę tych fałszywych”³⁸. Trzeba przyznać, że w bardzo wielu przypadkach Ojcowie odnieśli sukcesy, czego wymownym dowodem jest IV wiek, nazywany „złotym wiekiem” Kościoła.³⁹

Tu znajduje się wyjaśnienie nie tylko nacisku, jaki Papież kładzie na dialog z kulturami i religiami, ale także dlaczego często, ku zdumieniu misjologów i kulturologów, nazywa te dwie formy dialogu pierwszym momentem ewangelizacji. Chodzi mu po prostu o znalezienie, jak podkreśla ostatni sobór, najpierw tego, co łączy chrześcijan z innymi ludźmi, a tym samym, co z kolei otwiera perspektywy owocnego spotkania z nimi. Możliwość spotkania z innymi w jakiegokolwiek kwestii domaga się podstawowego określenia tego, co wspólne⁴⁰.

VI. KOŚCIÓŁ DLA WSZYSTKICH

Z wizji pasterskiej i teologicznej papieża Jana Pawła II wyrasta odnowiony obraz Kościoła, na którym spoczywa odnowiona misja ewangelizacji i nowej ewangelizacji na progu trzeciego tysiąclecia. Jest to obraz, który pokrywa się z propozycjami wielu pasterzy współczesnego Kościoła, wyrażo-

³⁷ O znaczeniu zagadnień, por. J. Ratzinger, *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, Cinisello Balsamo 2000.

³⁸ Św. Augustyn, *De unico baptismo* 5, 7: PL 43, 598.

³⁹ Por. R. Cantalamessa, *Cristianesimo e valori terreni. Sessualita, politica e cultura*, Milano 19782, s. 142-169.

⁴⁰ Ważne propozycje w tym względzie można znaleźć w liście, jaki Papież skierował do artystów; por. *L'Osservatore Romano* (wyd. pol.) 20 (1999), nr 5-6(213), s. 4-11.

nymi min. w czasie II Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie (1-23 października 1999 r.). Dlatego w zakończeniu przytaczam kilka uwag o Kościele, jakie w czasie tego synodu przedstawił w swoim wystąpieniu kard. J. Ratzinger: „Kościół sprawia, że jesteśmy współcześni Jezusowi. Wiara jest komunią z Jezusem w Kościele., nie jest wymysłem jakiejś grupy, jest darem Ducha Świętego, który jednoczy Kościół. Uczniowie, którzy widzieli Jezusa pogrążonego w modlitwie, w rozmowie z Ojcem, uznają Go za Syna. Prawdziwa chrystologia jest teo-logią, odpowiedzią na pytania: Kim jest Bóg? Skąd przyszliśmy? Dokąd idziemy? Fakt, że to Piotr wypowiada w imieniu Dwunastu wyznanie wiary, ukazuje, iż komunია z Piotrem jest czynnikiem formującym «my» uczniów Chrystusa, czyli Jego Kościół. Różnica między «ludźmi» a «my» uczniów utrzyma się prawdopodobnie aż do końca czasów. Kościół jednak nie jest strukturą zamkniętą w sobie, jego granice są zawsze otwarte. Całą swoją istotą Kościół powinien być zaproszeniem do wejścia, a chociaż nie obejmuje wszystkich ludzi, istnieje jednak dla wszystkich, jest bowiem solą ziemi i światłością świata”⁴¹.

L'IMMAGINE PERSONALE E SPIRITUALE DELLA CHIESA Elementi della visione ecclesiologica di Giovanni Paolo II

R i a s s u n t o

La pastorale nella Chiesa dipende strettamente dalla visione ecclesiologica vigente in un dato momento storico. Oggi questa visione è determinata dai documenti del Concilio Vaticano II e come tale viene accolta dal Papa Giovanni Paolo II nel suo ministero pastorale e nel suo insegnamento. Possiamo notare nel suo pontificato un grande sforzo orientato alla ricezione della dottrina conciliare e al rinnovamento dell'immagine della Chiesa per formare poi secondo tale immagine l'attività pastorale.

La caratteristica principale della visione ecclesiologica di Giovanni Paolo II è legata alla dimensione personale e spirituale della Chiesa. Essa ha la sua origine nell'ecclesiologia patristica che fu sviluppata dai Padri in stretto legame con queste due dimensioni. Il Papa nel suo insegnamento e nella sua attività mette quindi l'accento sulla Chiesa intesa come comunità dei fedeli, permettendogli di valorizzare la dimensione comunionale della vita e del culto ecclesiale. Su questa base può, di seguito, proporre l'edificazione del Corpo di Cristo come compito comune a tutti i credenti, sia ai ministri ordinati che ai laici. La Chiesa edificata come Corpo di Cristo non può chiudersi in se stessa, ma deve essere rivolta all'umanità tutta intera in quanto essa è sacramento universale della salvezza. Per questo motivo il Papa vede la Chiesa impegnata attivamente nel dialogo con le altre religioni e con le culture.

La visione ecclesiologica di Giovanni Paolo II ha un carattere profondamente universalistico: la Chiesa Corpo di Cristo è „Chiesa per tutti”.

⁴¹ J. R a t z i n g e r, *Wiara w Chrystusa*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 20 (1999), nr 12(218), s. 44.