

RUCHY KOŚCIELNE I ICH TEOLOGICZNE MIEJSCE

W swojej wielkiej encyklice misyjnej *Redemptoris missio* Ojciec święty stwierdza: „Wewnątrz Kościoła stoją przed nami różne typy służb, funkcji, posług i form ożywiania życia chrześcijańskiego. Pragnę wspomnieć jako nowość, która wyłoniła się w ostatnich czasach w licznych Kościołach, wielki rozwój «ruchów kościelnych», obdarzonych ogromnym dynamizmem misyjnym. Ruchy te — jeśli włączają się z pokorą w życie Kościołów lokalnych i zostają przyjęte serdecznie przez Biskupów i kapłanów w strukturach diecezjalnych i parafialnych — stanowią prawdziwy dar Boży dla nowej ewangelizacji i dla działalności misyjnej we właściwym tego słowa znaczeniu. Zachęcam zatem gorąco, by szerzyć je i korzystać z nich dla przywrócenia żywotności, zwłaszcza wśród młodzieży, życiu chrześcijańskiemu i ewangelizacji, w pluralistycznej wizji form zrzeszania się i działania” (RM 72).

Dla mnie osobiście było to cudowne wprost przeżycie, kiedy na początku lat siedemdziesiątych zetknąłem się bliżej z takimi ruchami, jak neokatechumenat, *Comunione e Liberazione*, *Focolarini*, doświadczając tam zapału i zachwyty, z jakimi przeżywali oni swoją wiarę, odczuwając zarazem głęboką potrzebę dzielenia się z innymi płynącą z wiary radością, jaka stała się ich darmowym udziałem. Był to czas, kiedy Karl Rahner i inni mówili o okresie zimy w Kościele; w rzeczy samej, po tym wielkim zryw soborowym zamiast spodziewanej wiosny nastąpiło ochłodzenie i zamiast nowej dynamiki pojawiło się znużenie. Dynamika zdawała się znajdować wówczas zupełnie gdzie indziej — właśnie tam, gdzie własnymi siłami i bez odwoływania się do Boga starano się budować przyszły, lepszy świat. To, że bez Boga świat nie może być dobry, a coś dopiero lepszy, było zgoła jasne dla każdego patrzącego tak po prostu na te sprawy. Ale gdzie zapodział się Bóg? Czy Kościół po tylu debatach, zmęczony ponadto poszukiwaniem nowych struktur, nie stał się faktycznie znużony i bezduszny? Wypowiedź Rahnera była więc zrozumiała sama przez się, wyrażała bowiem doświadczenie, które stało się udziałem nas wszystkich. Ale oto pojawiło się nagle coś, czego nikt nie planował. Sam Duch Święty, by tak powiedzieć, przemówił do nas na nowo. Albowiem w młodych ludziach ukazała się innym wiara bez żadnego „o ile” lub „ale”, bez żadnych wybiegów czy wykrętów, doświadczana w swojej pełni i całości jako bardzo cenny

dar, który pozwala człowiekowi tak naprawdę żyć. Wielu czuło się oczywiście — w swoich intelektualnych debatach lub we własnych konstrukcyjnych wzorcach jakiegoś całkowicie nowego, utworzonego według swojego tylko schematu czy pomysłu, Kościoła — całkowicie podminowanymi lub załamany — czy mogło być zresztą inaczej? Duch Święty tam, gdzie Sam wkracza, niszczy na ogół zawsze nasze własne, czysto ludzkie plany. Ale były także i istnieją nadal o wiele większe trudności. Albowiem te właśnie ruchy ukazały dziecięce niemal choroby. Dało się w nich odczuć moc Ducha Świętego, który jednak działa przez ludzi i nie wyzwala ich tak łatwo, ani nazbyt szybko, z ich własnych słabości. Były więc dążenia do wyłączności, do zamykania się, do jednostronnego akcentowania czegoś, a tym samym i niezdolność lub przynajmniej nieumiejętność włączania się w życie Kościoła miejscowego. Ze swojego młodzieńczego zrywu wynosiły one bowiem przeświadczenie, że także Kościół lokalny trzeba upodobnić do ich własnej formy życia i działania, i wynieść na ich poziom, ale bynajmniej nie na odwrót, to znaczy że nie można go zostawić na pastwę losu w jego zaskorupiałych już niekiedy faktycznie spojeniach. Doszło tym samym do wielu poważnych nadużyć i grabieży, w których wina leżała, na różny sposób, po obydwu stronach. Należało przeto koniecznie przemyśleć, jakie te dwie rzeczywistości: ten nowy, uwarunkowany zaistniałą sytuacją zryw, oraz te stałe, dotychczasowe postacie życia kościelnego: parafia i diecezja, można byłoby wprowadzić w nowe, lepsze i właściwe relacje. Na szerszą skalę chodziło tutaj o bardzo praktyczne pytanie, które nie powinno się wznosić nazbyt wysoko w kierunku czystej teorii. Z drugiej jednak strony chodziło przecież o powracający w różnych postaciach w dziejach Kościoła znany fenomen. Istnieje bowiem stała, podstawowa forma życia kościelnego, w której się wyraża ciągłość jego historycznych ustaleń i przemyśleń. Ale istnieją także coraz to nowe wtargnięcia Ducha Świętego, które ożywiają wciąż na nowo te istniejące już struktury, z tym że to ich odnawianie nie obywa się bez boleści i grabieży. Dlatego też nie wolno zrezygnować z tego tak istotnego pytania, a mianowicie: jak można poprawnie określić teologiczne miejsce tychże „ruchów” w ciągłości praktyk, ustaleń i norm kościelnych?

1. Próby wyjaśnienia poprzez dialektykę zasad

a) *Instytucja i charyzmat*

W odpowiedzi na postawione pytanie nasuwa się najpierw podstawowy schemat dwoistości: instytucji i wydarzenia, insty-

tucji i charyzmatu. Kiedy jednak się pragnie wyjaśnić bliżej oba te pojęcia, aby dojść tym samym do miarodajnych reguł ich wzajemnego odniesienia, jawi się coś nieoczekiwanego. Pojęcie „instytucja” rozpada się bowiem natychmiast, kiedy tylko się staramy określić je bardziej dokładnie teologicznie. Czym są mianowicie trwałe, instytucjonalne elementy w Kościele, które naznaczają go jako stały tryb czy porządek jego życia? Przecież w ostatecznym rozrachunku to urząd sakramentalny w swoich różnych stopniach: biskupa, prezbitera i diakona, czyli sakrament, który nosi tak wymowne miano: *Ordo* (porządek), jest tą jedyną stałą i wiążącą strukturą, która — by tak powiedzieć — stanowi trwały porządek w Kościele i konstytuuje go jako „instytucję”. Dopiero jednak w naszym stuleciu, i to prawdopodobnie ze względów wyłącznie ekumenicznych, określono sakrament święceń bardzo prostym mianem „urzędu”, dzięki czemu jawi się on już wyłącznie z punktu widzenia instytucji, albo czegoś instytucjonalnego. A przecież ten właśnie „urząd” jest „sakramentem” i dlatego, jako taki, przełamuje wyraźnie zwyczajne, socjologiczne rozumienie instytucji. To, że ten jedyny trwały element struktury Kościoła jest sakramentem, oznacza równocześnie, iż musi on być wciąż na nowo tworzony przez Boga. Kościół sam sobie tu nie wystarcza i sam nim nie dysponuje, albowiem sakrament nie jest tak po prostu obecny lub sprawowany tu lub tam i nie wyłania się sam przez się z Kościoła. Głos Kościoła jest w nim raczej drugorzędny, pierwszorzędne natomiast jest wezwanie Boga, skierowane do tego właśnie człowieka, a zatem mające wymiar wyłącznie charyzmatyczno-pneumatologiczny. Może się przeto wciąż na nowo wyłaniać i być przeżywany tylko z nowości i w nowości powołania, z nierozporządzalności Pneumy. Skoro zaś rzeczy tak się mają, skoro Kościół nie może sam z siebie ustanawiać „urzędników”, ale musi czekać na wezwanie Boga, to — ostatecznie tylko dlatego — może także się pojawić brak kapłanów. Stąd też od początku miarodajna była i pozostaje nadal zasada, że urzędu tego nie da się stworzyć drogą ustanowienia, instytucji, lecz trzeba go wymodlać wciąż u Boga. Od początku miarodajne były słowa Jezusa: „Żniwo wprawdzie wielkie, ale robotników mało. Proście Pana żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwo” (Mt 9, 37-38). Stąd staje się także zrozumiałe, że powołanie Dwunastu było owocem całej nocy spędzonej na modlitwie przez Jezusa (por. Łk 6, 12nn).

Kościół łaciński podkreślał ten ściśle charyzmatyczny charakter posługiwania kapłańskiego przez to, że — idąc za najstarszą tradycją kościelną — związał kapłaństwo z bezżennością, która

może być rozumiała wyłącznie jako charyzmat osobisty, a nie jako kwalifikacja urzędowa¹. Domaganie się odłączenia celibatu od kapłaństwa ministerialnego opiera się w ostatecznym rozrachunku na poglądzie, jakoby kapłaństwo to nie musiało być pojmowane charyzmatycznie, lecz ze względu na zabezpieczenie instytucji i jej potrzeb mogło być traktowane jako zwykły urząd przekazywany wyłącznie przez tę instytucję. Jeżeli jednak chce się traktować kapłaństwo jako włączone całkowicie, z instytucjonalną wprost pewnością, we własny swój zarząd, to jego wymiar charyzmatyczny, który polega właśnie na wymogu bezżenności, może być bardzo szybko podniesiony do rangi wyzwania, a nawet skandalu. W takim jednak przypadku również Kościół w swej całości traktowany jest jako czysto ludzka instytucja, natomiast osiągnięta tą drogą pewność, że to się faktycznie powiedzie, znika już całkowicie w obliczu pytania, jak można by to konkretnie osiągnąć. To, że Kościół nie jest n a s z ą instytucją, lecz wkroczeniem czegoś lub raczej kogoś innego, że w swej naturze jest on *iuris divini*, ma to następstwo, iż nie jesteśmy w stanie sami go uczynić. Oznacza to w konsekwencji, że nie możemy w odniesieniu do Kościoła stosować czysto instytucjonalnych kryteriów; oznacza to wreszcie, że Kościół jest ze swej natury już sam w pełni sobą, a miary i sposoby ludzkich instytucji zostały w nim całkowicie przełamane.

Oczywiście, istnieją w Kościele obok tego istotnego dla niego i dźwigającego go porządku — sakramentu — także instytucje prawa czysto ludzkiego, dotyczące różnorodnych form zarządzania, organizacji, koordynacji, które mogą i powinny wzrastać i się rozwijać zgodnie z wymogami czasu. Trzeba jednak jasno powiedzieć: Kościół potrzebuje takich własnych instytucji, ale kiedy stają się one nazbyt liczne i silne same w sobie, wówczas obciążają jedynie porządek i żywotność jego bytu duchowego. Kościół powinien więc wciąż na nowo rewidować swoje spoiwa instytucjonalne, aby przypadkiem nie stały się one nazbyt ciężkie — zahartowane w ogniu, jak dla jakiegoś wielkiego czołgu, który zdusi i zdławi swym ciężarem ich własne życie duchowe. Można oczywiście zrozumieć, że Kościół, jeśli przez dłuższy czas będzie mu brakowało powołań duchownych, popadnie dosyć łatwo w pokusę

¹ To, że celibat kapłański nie jest wynalazkiem średniowiecza, lecz sięga aż do bardzo wczesnych czasów Kościoła, wykazuje jasno i przekonywająco kard. A. M. Stickler, *Der Klerikerzölibat. Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen*, Abensberg Kral 1993. Por. także C. Cochini, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris—Namur 1981; St. Heid, *Zölibat in der frühen Kirche*, Paderborn 1997.

utworzenia sobie swego rodzaju duchowieństwa zastępczego na czysto ludzkich prawach². Musi przecież tworzyć wynikające z potrzeb rozwiązania doraźne i czynił to wciąż na misjach lub w sytuacjach podobnych do misyjnych. Wszystkie posługiwanie tego rodzaju zasługują na pełne uznania i wdzięczności ich potraktowanie, o ile tylko w tych trudnych sytuacjach Kościoła odpowiedzialne za nie osoby służyły i służą nadal wiernym jako głosiciele Ewangelii i przewodnicy modlitw wspólnotowych. Jeżeli jednak pojawia się tu i ówdzie życzenie, aby tego typu powołanie stało się na powrót sakramentem, i jeżeli Kościół zaczynałby w ten sposób sam sobie w danym miejscu wystarczać i czyniłby się, by tak powiedzieć, niezależny od daru Bożego, to postępowałby wówczas mniej więcej tak, jak Saul, który w swoim wielkim utrapieniu spowodowanym zagrożeniem ze strony Filistynów czekał wprawdzie dosyć długo na przybycie Samuela, ale gdy ten nie przychodził, a lud zaczął już od niego odchodzić, stracił cierpliwość i sam złożył ofiarę całopalną. Jemu to właśnie, który myślał, że w konieczności nie może postąpić inaczej i ma prawo, a nawet powinien, sprawy Boże wziąć we własne ręce, powiedziano teraz, że stracił wszystko: Posłuszeństwa pragnę, a nie ofiary! (por. 1 Sm 13, 8-14; 15, 22).

Powracamy do naszego pytania: Jak się rzecz ma ze zderzeniem stałych kościelnych formacji z nowymi wtargnięciami charyzmatycznymi? Schemat: instytucja — charyzmat, nie daje na to pytanie żadnej sensownej odpowiedzi, a to z tego względu, że przeciwstawianie ich sobie nawzajem nie ukazuje w sposób właściwy rzeczywistości Kościoła. Niemniej, możemy z tego, co dotąd powiedzieliśmy, wyprowadzić kilka zasad:

a) Ważne jest to, aby urząd duchowy, kapłaństwo jako takie było pojmowane i przeżywane charyzmatycznie. Kapłan powinien być „człowiekiem Ducha”, *homo spiritualis*, człowiekiem pobudzonym i wprawianym w ruch przez Dpucha Świętego. Zadanie Kościoła polega przeto na czuwaniu nad tym, aby ten właśnie charakter sakramentu był dostrzegany i poważnie traktowany. Kościół nie powinien z samej troski o rozwój swoich formacji stawiać na pierwszym miejscu liczby, a wymiar duchowy spychać na plan dalszy. W ten sposób bowiem czyniłby nierozpoznawalnym sens kapłaństwa jako takiego; źle wykonywana posługa bardziej szkodzi niż pomaga. Zamyka lub przynajmniej mocno zawęża drogę do kapłaństwa i do wiary. Kościół musi być wierny Jezuso-

² W wydanej w r. 1997 instrukcji o posługiwaniu wiernych świeckich w Kościele chodzi ostatecznie o ten właśnie problem.

wi i sobie samemu i uznawać Pana za Twórcę i Żywiciela Kościoła. Powinien także wspierać na wszelki możliwy sposób kandydatów do kapłaństwa, aby pozostali oni wierni swojemu pierwszemu zrywowi i nie popadali powoli w rutynę, lecz coraz to bardziej stawali się ludźmi prawdziwie duchowymi.

b) Tam, gdzie urząd duchowy jest przeżywany w taki właśnie sposób, a więc pneumatycznie i charyzmatycznie, nie ma tam żadnego skostnienia instytucjonalnego: istnieje wewnętrzne otwarcie się na charyzmat, swoista „aura” dla Ducha Świętego i Jego działania. Tam także charyzmat potrafi odkryć na nowo swój autentyczny początek w przedstawicielu urzędu i szybko się pojawia drogi owocnej współpracy w odróżnianiu duchów.

c) Kościół musi w sytuacjach koniecznych tworzyć formacje zastępcze. Powinny one jednak rozumieć siebie właściwie, z całą wewnętrzną otwartością na sakrament, do niego ludzi prowadzić, nigdy zaś nie oddalać. Ogólnie rzecz biorąc, Kościół powinien ograniczać do niezbędnego minimum tworzone przez siebie formacje administracyjne. Nie może bowiem przeinstytucjonalizować sam siebie, lecz powinien być ciągle otwarty na nieprzewidywalne i niezaplanowane wołania Pana.

b) *Chrystologia i pneumatologia*

Pojawia się jednak w tym miejscu pytanie: skoro instytucję i charyzmat można uważać za rzeczywistości stojące tylko częściowo naprzeciw siebie, a te dwa pojęcia dają na nasz problem jedynie częściową odpowiedź, to czy istnieją przypadkiem jakieś inne teologiczne punkty widzenia, które by lepiej pasowały do tej kwestii?

We współczesnej teologii wysuwa się wyraźnie na czoło przeciwstawianie chrystologicznego patrzenia na Kościół jego pneumatologicznej wizji. Z tego także punktu patrzenia się twierdzi, że sakrament jest przyporządkowany linii chrystologiczno-inkarnacyjnej, wobec której linia pneumatologiczno-charyzmatyczna musiałaby się usunąć na plan dalszy. Poprawne w tym ujęciu jest to, że należy odróżniać Chrystusa od *Pneuma*. Podobnie jednak jak trzech Osób z Trójcy Świętej nie wolno żadną miarą traktować jako jednej *communio* złożonej z trzech Bogów, lecz trzeba koniecznie widzieć w Niej tylko jedynego Boga w relacyjnej Troistości Osób, tak samo odróżnienie Chrystusa i Ducha jest tylko wtedy poprawne, kiedy dzięki Ich różnorodności uczymy się lepiej rozumieć Ich wzajemną jedność. Ducha nie da się właściwie i należycie pojąć bez Chrystusa, ale także Chrystusa bez Ducha Świę-

togo. „Pan jest Duchem” — mówi Paweł w 2 Kor 3, 17. To jednak nie oznacza, że Obydwaj są jednym i tym samym, albo że są tacy sami. Oznacza to natomiast, iż Chrystus jako Pan obecny pośród nas i dla nas tylko dlatego może być tutaj obecny, że Wcielenie nie było Jego ostatnim słowem. Dopełniło się ono w śmierci na krzyżu i w zmartwychwstaniu. Oznacza to: Chrystus może tylko dlatego wciąż na nowo do nas przychodzić, że wszedł jeszcze przed nami w porządek życia Ducha Świętego i nam się udziela w Nim i przez Niego. Pneumatologiczna chrystologia św. Pawła i pożegnalne mowy Jezusa z Ewangelii Janowej nie weszły jeszcze prawdopodobnie wystarczająco wyraźnie w nasze spojrzenie na chrystologię i pneumatologię. A przecież ta nowa obecność Chrystusa w Duchu stanowi istotną przesłankę do tego, że istnieje sakrament i sakramentalna obecność Pana.

Tak oto pada ponownie snop światła na „duchowy” urząd w Kościele i na jego miejsce teologiczne, które tradycja zespoliła z pojęciem *successio apostolica*. „Sukcesja apostolska” nie oznacza jednak, jak mogłoby się wydawać, tego, że dzięki ciągłemu łańcuchowi następstwa staniemy się, by tak powiedzieć, sami niezależni duchowo. Zespolenie na linii *successio* oznacza coś zgoła przeciwnego, a mianowicie, że urząd sakramentalny nie leży w naszej kompetencji ani dyspozycji, ale musi być wciąż na nowo podarowywany nam przez Ducha, co więcej: jest on sakramentem Ducha, a więc sakramentem, którego my sami nie tworzymy, ani nie jesteśmy w stanie ustanowić. Kompetencja funkcjonalna jako taka nie wystarcza bowiem do tego, aby go utworzyć, ale konieczny jest dar Pana. W sakramencie, w tym zastępczym działaniu Kościoła poprzez znaki, sam Chrystus zachował dla siebie stałe funkcjonowanie swojej posługi kapłańskiej. To zaś jak najbardziej specyficzne zespolenie „raz” i „zawsze”, które się odnosi do tajemnicy Chrystusa, staje się właśnie tutaj jak najbardziej widoczne. To „zawsze” sakramentu, ta urzeczywistniana duchowo obecność historycznego początku we wszystkich czasach Kościoła, zakłada powiązanie z *ἐφραπαξ*, z jednorazowym wydarzeniem początkowym. Zespolenie z początkiem, czyli ten wbity w ziemię pal jednorazowego i niepowtarzalnego wydarzenia jest po prostu nieodzowny. Nie możemy przeto uciekać w jakąś dowolnie się unoszącą pneumatologię, ani też porzucać gruntu Wcielenia, historycznego działania Boga. Ale i odwrotnie: ta jednorazowość uobecnia się właśnie w darze Ducha Świętego, który jest Duchem zmartwychwstałego Chrystusa. Nie zanurza się On całkowicie, ani nie zatapia w tym, co było, w tej niepowtarzalności wydarzenia dokonanego raz na zawsze, ale niesie w sobie samym moc

uobecniania, albowiem Chrystus przekroczył „zasłonę ciała” (Hbr 10, 20) i wprowadził w ten sposób w to, co jednorazowe, stałą Jego obecność. Wcielenie nie zatrzymuje się na historycznym Jezusie, na Jego *sarx* (por. 2 Kor 5, 16!). „Jezus historyczny” ma trwałe znaczenie przez to, że Jego „ciało” zostało przemienione w Zmartwychwstaniu, tak że może On być teraz obecny mocą Ducha Świętego we wszystkich miejscach i czasach, jak to cudownie ukazuje pożegnalna mowa Jezusa u Jana (por. zvl. J 14, 28: „Odchodzę i przyjdę znów do was”). Po tej właśnie chrystologiczno-pneumatologicznej syntezie można by chyba oczekiwać faktycznego pogłębienia pojęcia „następstwa apostołskiego” w nadziei, iż może być ono wielce pomocne w rozwiązywaniu naszego problemu.

c) *Hierarchia a prorocтво*

Zanim pogłębimy tę myśl, trzeba będzie rozważyć pokrótce trzecią możliwość wyjaśnienia przeciwstawności zachodzącej między stałymi instytucjami życia Kościoła a specyficznymi wtargnięciami charyzmatycznymi: W nawiązaniu do Lutrowego wyjaśniania Pisma świętego w dialektyce między Prawem a Ewangelią przeciwstawia się obecnie dosyć chętnie kapłańsko-kultyczną profetycznej linii historii zbawienia. Omawiane tutaj ruchy zaliczałyby się w tym przypadku do linii profetycznej. Również takie stanowisko, podobnie jak inne, dotąd rozważane, nie jest z gruntu fałszywe, ale jest ono znów skrajnie niewłaściwe i dlatego nie daje się stosować w takiej właśnie formie. Związany z nim zresztą problem jest nazbyt wielki, abyśmy go mogli bliżej tutaj omówić. Należy jednak najpierw stwierdzić, że samo Prawo ma charakter obietnicy. Tylko dlatego mogło być ono przez Chrystusa osobiście wypełnione i równocześnie doprowadzone do swego wypełnienia. Prorocy biblijni nie pozbawiali zresztą Tory mocy wiążącej, lecz wprost przeciwnie: wobec jej nadużywania i niewłaściwego rozumienia starali się ukazać i zapewnić prawdziwe jej znaczenie. W końcu zaś ważne jest i to, że posłannictwo prorockie wiązało się wciąż z pojedynczymi osobami i nie zostało nigdy zespolone na stałe z jakimś „stanem”. Kiedy natomiast pojawiało się prorocтво w formie „stanowej” (a tak się faktycznie zdarzało), biblijni prorocy krytykowali je nie mniej niż „stan” kapłański Starego Przymierza³. Nic w Piśmie świętym nie upo-

³ Klasyczne przeciwstawienie wysłanego przez Boga proroka ze stanem prorockim spotykamy u Amosa 7, 10-17. Podobna sytuacja ma miejsce w 1 Krl 22 pomiędzy Micheaszem a 400 prorokami; również u Jeremiasza,

ważnia nas do dzielenia Kościoła na prawą i lewą stronę, na profetyczny stan zakonów lub ruchów religijnych z jednej strony i na hierarchię z drugiej strony. Wprost przeciwnie, mamy tutaj konstrukcję sprzeciwiającą się całkowicie takim właśnie pomysłom. Kościół nie został bowiem ukształtowany dialektycznie, lecz organicznie. Poprawne jest więc tylko to, że są w nim różnorakie funkcje i że Bóg wzbudza wciąż na nowo profetyczne jednostki — ludzi świeckich, zakonników i zakonnice, chociaż mogą to być równie dobrze także biskupi i księża — przypominające mu właściwe słowo, które w normalnym biegu działań „instytucji” nie osiągnęło jeszcze należytej mocy. Sądzę, a jest to czymś zgoła oczywistym, że nie da się na tej tylko podstawie wskazać na istotę i zadanie ruchów jako takich. One same zresztą nie pojmują siebie także w taki sposób.

Owoc dotychczasowych dociekań jest co prawda skromny, ale przecież ważny. Nie dojdzie się mianowicie do celu, jeśli za punkt wyjścia przyjmie się dialektykę zasad. Zamiast zajmować się taką właśnie dialektyką trzeba więc będzie — zgodnie z moim przekonaniem — wybrać historyczną zasadę odpowiadającą historycznej istocie wiary i Kościoła.

2. Perspektywy historii: sukcesja apostołska a ruchy apostołskie

a) Urzędy powszechne i lokalne

Stawiamy przeto pytanie: Jak wygląda ten początek? Kto ma ograniczoną choćby tylko wiedzę na temat debat dotyczących kształtowania się Kościoła, którego pierwotną postacią wszystkie Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie starają się uzasadnić siebie, ten wie mimo wszystko, że wydaje się czymś beznadziejnym dochodzenie do konkretnych wniosków za pomocą tak ustawionego historycznie pytania. Jeżeli więc ośmielam się dążyć tą właśnie drogą do jakiegoś sensownego rozwiązania, to czynię to przy założeniu katolickiego patrzenia na Kościół i jego początki, które to patrzenie sytuuje nas z jednej strony w określonych z góry ramach, z drugiej zaś otwiera także nowe możliwości dalszych przemyśleń, które nie zostały, jak dotąd, jeszcze wyczerpane. Nie ma żadnej wątpliwości co do tego, że bezpośrednimi nosicielami misji Chrystusa jest od dnia zesłania Ducha Świętego tych *Dwunastu*, których zacznie się szybko określać mianem Apostołów. To im powierzono zanieść orędzie Chrystusa „aż na krańce ziemi” (Dz 1, 8),

iść do wszystkich narodów i wszystkich ludzi czynić uczniami Jezusa (Mt 28, 19). Przydzielonym im obszarem jest więc cały świat. Bez żadnych ograniczeń lokalnych służą oni zatem budowaniu jednego ciała Chrystusa, jednego Ludu Bożego, jednego Kościoła Chrystusowego. Apostołowie nie byli biskupami określonych Kościołów lokalnych, lecz po prostu „Apostołami” i jako tacy mieli przed sobą cały świat i kształtowany na nim cały Kościół: Kościół powszechny wyprzedza Kościoły lokalne, które stopniowo powstają jako jego konkretne przejawy czy urzeczywistnienia⁴. Aby wyrazić to jeszcze jaśniej i niedwuznacznie: św. Paweł nie był biskupem jakiegoś konkretnego miejsca i nie chciał być takim biskupem. Jedyny podział, jaki się pojawia na samym początku, Paweł opisuje w Ga 2, 9: My — Barnaba i ja — dla pogan, oni — Piotr, Jakub, Jan — dla żydów. Ale ten pierwotny podział poszedł szybko w zapomnienie. Również Piotr i Jan uświadomili sobie, że zostali posłani do pogan, i wkrótce przekroczyli granice Izraela. Brat Pański, Jakub, który po roku 42 stał się swego rodzaju prymasem Kościoła żydów, prawdopodobnie nie był apostołem.

Bez wnikania w dalsze szczegóły możemy już teraz powiedzieć: Urząd apostolski ma charakter powszechny, jest bowiem nastawiony na całą ludzkość i na cały jeden Kościół. Dzięki misyjnej pracy Apostołów powstawały Kościoły lokalne, które potrzebowały odpowiedzialnych przewodników. Zobowiązani są oni do zachowywania (strzeżenia) jedności wiary z całym Kościołem, kształtowania życia wewnętrznego Kościołów miejscowych i podtrzymywania swych wspólnot w takiej otwartości, aby dalej się rozrastały i były w stanie przekazywać dar Ewangelii niewierzącym wciąż jeszcze współmieszkańcom. Ten urząd lokalny, który pojawia się na początku pod różnymi nazwami, zyskuje z czasem stałe i wyraźne oblicze. Istnieją zatem w tworzącym się Kościele wyraźnie dwa porządki, między którymi możliwe są z pewnością przejścia w obie strony, a które dają się z łatwością rozróżnić: z jednej

⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List „Communione notio”*, Libreria Ed. Vaticana 1994, nr 9, 29 n, wraz z moim wprowadzeniem, s. 8 nn. Wyczerpująco ukazałem te powiązania w książce: *Zur Gemeinschaft gerufen*, (Herder) 1991, zwł. s. 40 n i 70-97. W rzeczy samej, w Piśmie świętym, podobnie zresztą jak u Ojców Kościoła, spotykamy się z tak mocnym akcentowaniem obecności samych początków Kościoła, oblubienicy Chrystusa, w dziedzictwie ludu Izraela, „siostry” i „oblubienicy” Syjonu, wbrew wszelkiemu empirycznemu konkretyzowaniu Ludu Bożego w Kościołach lokalnych, że trudno mi jest po prostu zrozumieć powtarzane jakże często zaprzeczenia tej tezy. Wystarczy przeczytać *Catholicisme* H. de Lubaca (r. 1938) lub też jego *Méditation sur l’Eglise* (r. 1954⁹), albo te wspaniałe teksty, jakie K. Rahner zebrał w książce *Mater Ecclesiae* (r. 1944).

strony dorastające powoli do stałych form miejscowe posługiwania kościelne, z drugiej natomiast urząd apostołowski, który nie będzie się już wkrótce ograniczał do samej tylko *Dwunastki*. U Pawła można jasno odróżnić dwa wymiary pojęcia „apostoł”: Z jednej strony uwypukla on z całą mocą wyjątkowość swojego apostołatu, który się opiera na jego osobistym spotkaniu z Panem zmartwychwstałym i ustawia go tym samym na równi z Dwunastoma. Z drugiej zaś strony postrzega on „apostołów”, jak choćby w 1 Kor 12, 28, jako urząd wykraczający daleko poza ten krąg ścisły; kiedy zaś w Rz 16, 7 określa mianem apostołów także Andronika i Juniasa (Junie), to ma oczywiście na uwadze to drugie znaczenie. Podobną terminologię spotykamy w Ef 2, 20, gdzie mówi się o apostołach i prorokach jako o fundamencie Kościoła, nie ograniczając z pewnością tego pojęcia do samej tylko Dwunastki. Prorocy, o jakich na początku II wieku mówi *Didachè*, są wyraźnie traktowani jako misyjny i nie związany ściśle z danym miejscem urząd. Jest to tym bardziej godne uwagi i interesujące z tego względu, że mówi się o nich: „Oni są waszymi arcykapłanami” (13, 3).

Powinniśmy zatem wyjść z tego, że wspomniane dwa typy urzędu — powszechny i lokalny — istniały niemal wszędzie już w II wieku, czyli w tym czasie, kiedy pojawiło się tak naprawdę pytanie, kto jest nosicielem sukcesji apostołowskiej. Różne teksty pozwalają nam stwierdzić, że to istnienie obok siebie tych dwóch rodzajów urzędu nie przebiegało zawsze bezkonfliktowo. *Trzeci list św. Jana* ukazuje nam bardzo wyraźnie taką właśnie sytuację konfliktową. Im bardziej jednak osiągnano dostępne wówczas „krańce ziemi”, tym trudniej było też przyznać „wędrującym” jakieś w pełni sensowne stałe miejsce; nadużywanie ich urzędu mogło wpływać także na stopniowe jego zanikanie. Sprawą wspólnot miejscowych i ich kierowników, którzy w międzyczasie uzyskali bardzo jasny profil trójkowy: biskupa — prezbitera — diakona, stało się odtąd rozszerzanie wiary poza obręb własnych Kościołów lokalnych. To, że za czasów cesarza Konstantyna chrześcijanie stanowili około 8% ogółu ludności cesarstwa, a przy końcu IV wieku byli wciąż jeszcze w mniejszości, ukazuje, jak wielkie było to zadanie. W tej sytuacji przewodniczący Kościołów lokalnych, biskupi, musieli uznać, że stali się następcami Apostołów i że apostołskie zadanie spoczywa całkowicie na ich barkach. Pogląd, że biskupi, ci odpowiedzialni kierownicy Kościołów lokalnych, są następcami Apostołów, znalazł swój jasny wyraz w połowie II wieku u Ireneusza z Lionu. To istotowe określenie urzędu biskupiego zawiera w sobie dwa główne elementy:

a) Sukcesja apostolska oznacza najpierw to, co stało się dla nas czymś obiegowym: gwarancję ciągłości i jedności wiary — w ciągłości, którą nazywamy sakramentalną.

b) Wiąże się z tym jednak konkretne zadanie przekraczające samą pieczę nad Kościołami lokalnymi: Biskupi muszą odtąd się troszczyć o dalszą realizację polecenia Jezusa, aby czynić wszystkie narody Jego uczniami i zanosić Ewangelię aż po krańce ziemi. Są odpowiedzialni za to — akcentuje to bardzo mocno Ireneusz — by Kościół nie był jakimś rodzajem federacji, czyli zrzeszenia Kościołów lokalnych, które jako takie stoją obok siebie, ale zachował typową dla siebie powszechność i jedność. Musieli więc kontynuować powszechną dynamikę apostolskości⁵.

O ile mówiliśmy na początku o niebezpieczeństwie czysto instytucjonalnego i biurokratycznego w końcu potraktowania urzędu kapłańskiego, przy całkowitym zapomnieniu o jego wymiarze charyzmatycznym, to teraz jawi się inne jeszcze niebezpieczeństwo: urząd sukcesji apostolskiej może się zacieśnić do samego tylko kierowniczego posługiwania Kościołowi lokalnemu, tracąc z pola widzenia i z serca powszechność misyjnego nakazu Chrystusa; trapiący nas niepokój, aby dar Chrystusa przekazywać innym, może spokojnie sobie umrzeć w ustabilizowanej sytuacji dobrze ukonstytuowanego Kościoła lokalnego. Chciałbym wyrazić to jeszcze drastycznie: W pojęciu sukcesji apostolskiej może się ukrywać przejście do czysto miejscowego urzędu kościelnego. A przecież pojęcie to nie może się w nim całkowicie zamknąć. Element powszechny, przekraczający posługiwania Kościoła lokalnego, pozostaje nadal koniecznością.

b) Ruchy apostolskie w dziejach Kościoła

Tę wyprzedzającą mój końcowy wniosek tezę musimy teraz pogłębić i skonkretyzować bardziej historycznie. Prowadzi nas bowiem ona bezpośrednio do kościelnego miejsca ruchów. Powiedziałem wyżej, że z różnych przyczyn zniknęły stopniowo w II wieku posługiwania ogólno-kościelne, a urząd biskupa przejął te wszystkie służby, włączając je do siebie. Był to rozwój pod wieloma względami nie tylko historycznie nieunikniony, ale także nieodzowny teologicznie, albowiem właśnie dzięki niemu uwydatniła się jedność sakramentu i wewnętrzna jedność posługiwania apostolskiego. Ale był to także — jak już powiedzieliśmy — rozwój niosący ze sobą poważne niebezpieczeństwa. Było przeto czymś

⁵ Por. w tej kwestii J. Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen*, s. 80 nn.

bardzo logicznym pojawienie się już w III wieku nowego elementu w życiu Kościoła, który można by z całym spokojem określić mianem „ruchu”: monastycyzmu. Można by jednak postawić w tym miejscu zarzut, że pierwotny monastycyzm nie miał bynajmniej charakteru apostołskiego ani misyjnego; wprost przeciwnie: był ucieczką od świata na jakieś wyspy czy też oazy świętości. Brak nastawienia misyjnego, ukierunkowanego na rozszerzenie wiary po całym świecie, jest w początkowym monastycyzmie faktem bezspornym. Głównym impulsem u św. Antoniego, który jawi się nam jako pierwsza uchwytna historycznie postać z samych początków życia mniszego, jest wola prowadzenia *vita evangelica* — wola życia Ewangelią radykalnie w jej całości⁶. Historia jego nawrócenia ma zdumiewające podobieństwo do nawrócenia św. Franciszka z Asyżu. W obu bowiem przypadkach spotykamy te same impulsy: należy brać dosłownie całą Ewangelię, naśladować Chrystusa w radykalnym ubóstwie i całe swoje życie kształtować według Niego. Ucieczka na pustynię jest wychodzeniem z ustalonych struktur Kościoła lokalnego, wychodzeniem z chrześcijaństwa dostosowującego się stopniowo, krok po kroku, coraz to bardziej, do potrzeb życia światowego, aby móc naśladować Jezusa bez żadnych „ale”, „kiedy” i „dlaczego”. Powstaje jednak tym samym nowe duchowe ojcostwo, które nie ma wprawdzie charakteru misyjnego, ale dopełnia ojcostwo biskupów i księży mocą uduchowionego całkowicie życia⁷.

U Bazylego, który nadał wschodniemu monastycyzmowi trwałe oblicze, widzimy bardzo wyraźnie tę problematykę, z jaką się spotykają liczne ruchy. Nie zamierzał on bowiem tworzyć jakiejś osobnej instytucji obok zwyczajnego Kościoła. Pierwsza i właściwa reguła, jaką napisał, nie miała być — jak to podkreśla H. U. von Balthasar⁸ — regułą zakonu, ale regułą kościelną, „*enchiridionem* zdecydowanych chrześcijan”. Tak się rzecz ma także na początku wszystkich ruchów, również w naszym stuleciu: Nie chodzi o tworzenie jakiejś szczególnej wspólnoty, ale o całe chrześcijaństwo, o posłuszny Ewangeli i żyjący nią Kościół. Bazyli, który sam był najpierw mnichem, przyjął urząd biskupi i w ten sposób mocno uwypuklił w swoim własnym życiu charyzmatyczny cha-

⁶ Zob. Athanase d'Alexandrie, *Vie D'Antoine* (SC 400), Paris 1994; we wprowadzeniu zwł. ustęp: *L'exemple de la vie évangélique et apostolique*, s. 52 n.

⁷ Gdy chodzi o kwestię ojcostwa duchowego, chciałbym wskazać na napisaną z wielkim wyczuciem niewielką książeczkę: G. Bunge, *Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos*, Regensburg 1988.

⁸ *Die großen Ordensregeln*, Einsiedeln 1994⁷, s. 47.

rakter urzędu biskupiego, a także wewnętrzną jedność Kościoła. Bazyli postąpił więc podobnie, jak czynią to ruchy dzisiejsze: Musiał uznać, że nie da się bez reszty zespolić ruchu radykalnego naśladowania Jezusa z Kościołem lokalnym. W drugim swym podejściu do napisania reguły, którą J. Gribomont⁹ nazywa „małym Ascetikonem”, pojawia się idea ruchu jako „formy przejściowej między otwartą na cały Kościół grupą zdecydowanych chrześcijan a tworzącym się właśnie i organizującym instytucjonalnie zakonem mniszym”. Ten sam Gribomont dostrzega w utworzonej przez Bazylego wspólnocie mniszej „małą grupę dla ożywienia całości” i nie lęka się mówić o Bazylim „jako o patronie nie tylko zakonów nauczycielskich i szpitalnych, ale także nowych wspólnot nie mających ślubów”¹⁰.

Jasne jest więc to, że ruch mniszy tworzy nowe ośrodki życia, które nie likwidują bynajmniej struktury Kościoła lokalnego czasów poapostolskich, ale też się z nią nie pokrywają, przy czym działa w nich ożywcza moc, stanowiąca zarazem ten swoisty zbiornik (rezerwuar), z którego mogą się faktycznie wywodzić niezbędni dla Kościoła lokalnego duchowi-duchowni, w których znów zespalają się ze sobą: instytucja i charyzmat. Znamienne przy tym jest to, że Kościół lokalny dobiera sobie biskupów spośród mniichów i dlatego właśnie określa urząd biskupi charyzmatycznie — jako, by tak powiedzieć, odnawiający się wciąż na nowo dzięki sięganiu do zasobów apostoelskich.

Jeżeli się spojrzy na dzieje Kościoła w sposób całościowy, to się okaże, że z jednej strony określona w nim przez urząd biskupi konkretna forma Kościoła lokalnego stanowi trwałe i nośne przez wszystkie wieki rusztowanie. Jednak wciąż przechodzą przez nie fale różnych ruchów, które przywracają na nowo istotne znaczenie uniwersalistycznemu aspektowi posłannictwa apostoelskiego i radykalizmowi ewangelicznemu, służąc w ten sposób także duchowej żywotności i prawdzie Kościołów lokalnych. Chciałbym pokrótce wymienić pięć takich właśnie fal po monastycyzmie pierwotnego Kościoła, w których coraz to wyraźniej się ukazuje jego duchowa istota, którą moglibyśmy także nazwać „ruchem”, a tym samym uwypuklić przysługujące im właściwe miejsce eklezjologiczne.

⁹ *Les Règles Morales de S. Basile et le Nouveau Testament*, w: Aland-Cross, *Studia Patristica* 2 (1957) 416-426. Por. H. U. v. Balthasar, dz. cyt., s. 48 n.

¹⁰ J. Gribomont, *Obéissance et Evangile selon S. Basile le Grand*, *La Vie Spir. Suppl.* 21 (1952) 192 (192-215). Por. H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 57.

1) Mianem pierwszej fali chciałbym określić monastycyzm misyjny, który od papieża Grzegorza Wielkiego (590—604) po Grzegorza II (715—731) i Grzegorza III (731—741) przeżywał swój wielki rozkwit. Papież Grzegorz Wielki dostrzegł te wielkie możliwości misyjne, jakie kryją się w życiu mniszym, i wykorzystał je, posyłając Augustyna — późniejszego arcybiskupa Canterbury — wraz z jego towarzyszami do pogańskich osad na wyspach brytyjskich. Poprzedziła już tę wyprawę misja św. Patryka w Irlandii, który był zresztą także duchowo zakorzeniony w monastycyzmie. Tak więc monastycyzm stał się odtąd wielkim ruchem, który doprowadzał do Kościoła katolickiego ludy germańskie, budując zarazem nową, chrześcijańską Europę. Zespalałając razem Wschód i Zachód, bracia mnisi Cyryl i Metody zanieśli w IX wieku wiarę chrześcijańską do świata słowiańskiego. W tym wszystkim uwypuklają się bardzo mocno dwa konstytutywne elementy rzeczywistości „ruchu”:

a) Papiestwo nie tworzyło ruchów, było natomiast istotnym dla nich oparciem w strukturze Kościoła, ich kościelnym zapleczem. Przez to także ukazuje się prawdopodobnie najgłębszy sens i prawdziwa istota urzędu papieskiego: Biskup Rzymu nie jest tylko biskupem Kościoła lokalnego; jego urząd odnosi się wciąż do całego Kościoła. Ma więc w specyficznym znaczeniu charakter apostołowski. Powinien podtrzymywać wciąż żywą dynamikę posłannictwa na zewnątrz i do wnętrza. W Kościele Wschodnim najpierw cesarz przywłaszczył sobie pewien rodzaj urzędu jedności i powszechności; nie było to bowiem sprawą przypadku, że Konstantyna Wielkiego określano na zewnątrz mianem „biskupa” i człowieka „równego Apostołom”. Mogła być to jednak, co najwyżej, zastępcza funkcja czasowa, której niebezpieczeństwo widniało jak na dłoni. Nie był to także przypadek, że od połowy II wieku, wraz z końcem dawnych posług powszechnych, wysuwały się na czoło coraz to wyraźniej roszczenia papieży do poważnego potraktowania w szczególny sposób tych właśnie komponentów ich misji apostołskiej. Ruchy, które przekraczają ramy i strukturę Kościoła lokalnego, idą ramię w ramię z papiestwem, i to zupełnie nieprzypadkowo.

b) Motyw życia ewangelicznego, który spotykamy już u początków ruchu mniszego, a więc u Antoniego z Egiptu, pozostaje wciąż niezmienny. Teraz jednak się okazuje, że *vita evangelica* zawiera w sobie służbę Ewangelii: Ubóstwo i wolność życia Ewangelią są warunkami przekraczającej własną ojczyznę i wspólnotę służby Ewangelii, która to służba staje się ze swej strony celem

i wewnętrzną podstawą dla *vita evangelica*, jak to za chwilę dokładniej prześledzimy.

2) Tylko krótko chciałbym teraz wskazać na sięgający X wieku ruch odnowy z Cluny, który znów w oparciu o papieństwo doprowadził do wyzwolenia *vita religiosa* z samej istoty feudalizmu i spod panowania nad zakonami biskupich feudałów. Dzięki zespoleniu poszczególnych klasztorów w kongregację stał się on ruchem wielkiej pobożności i odnowy, tego specyficznego klimatu, w jakim się kształtowała myśl europejska¹¹. Z reformatorskiej siły płynącej z Cluny wyrosła w XI wieku reforma gregoriańska¹², która wydobyla papieństwo z zanurzenia w rzymskich sporach rodów szlacheckich i związanego z nimi zeświecczenia oraz podjęła walkę o wolność Kościoła, o jego własną istotę duchową, która została zdegenerowana na skutek wieloletniej walki o władzę pomiędzy cesarzem a papieżem.

3) Aż do naszej godziny działa duchowa moc ruchu ewangelicznego, jaki się pojawił w XIII wieku wraz ze św. Franciszkiem z Asyżu i św. Dominikiem. U Franciszka jasne jest to, że nie zamierzał on tworzyć jakiegoś nowego zakonu, odrębnej wspólnoty. Postanowił jedynie przywołać na nowo cały Kościół do Ewangelii w jej całości, zgromadzić „nowy lud”, odnowić Kościół Ewangelią. Dwa znaczenia pojęcia „życie ewangeliczne” zespalają się ściśle ze sobą: Kto żyje Ewangelią w ubóstwie polegającym na wyrzuceniu się posiadania jakichkolwiek rzeczy i potomstwa, ten musi tym samym głosić także Ewangelię. Istniało wówczas wielkie zapotrzebowanie na Ewangelię i Franciszek uznał za swoje istotne zadanie głoszenie, wraz ze swymi braćmi, ludziom samego jądra orędzia Chrystusowego. On i ci jego bracia chcieli być ewangelistami. W ten sposób ukazało się jakby samo przez się to, że muszą oni przekroczyć granice chrześcijaństwa, gdyż Ewangelię trzeba koniecznie zanieść aż na krańce ziemi¹³.

¹¹ Na związek zachodzący między reformą cluniacką a ukształtowaniem się myśli europejskiej wskazuje B. Senger w LThK II², 1239, który zwraca także uwagę na znaczenie „prawnej niezależności znaków i okazywanej im pomocy przez papieży”.

¹² Chociaż P. Engelbert, LThK, II², 1236, słusznie może stwierdzić: „Trudno jest ustalić bezpośredni wpływ R. C. (reformy cluniackiej) na reformę gregoriańską”, to miarodajna w pełni pozostaje uwaga B. Sengera (dz. cyt., 1240), zgodnie z którą reforma cluniacka wytworzyła odpowiedni klimat dla reformy gregoriańskiej.

¹³ Miarodajne dla zrozumienia św. Franciszka są bardzo wzorowe i wzorcze poniekąd *Fonti francescane*, wydane przez Movimento Francese w Asyżu w 1978 roku, ubogacone pogłębionymi wprowadzeniami i bibliografiami. Wielce pouczającym dla samorozumienia zakonów żebraczych jest

Tomasz z Akwinu w polemice z księżmi diecezjalnymi Uniwersytetu Paryskiego, którzy jako zwolennicy małodusznej, zamkniętej w sobie samej, struktury Kościoła lokalnego walczyli z ruchem ewangelizacyjnym, ukazał całościowo nowość, a zarazem pierwotny charakter tych dwóch ruchów i ustalonej przez nie formy życia zakonnego. Księża diecezjalni gotowi byli uznać za miarodajny kluniacki typ życia mniszego w ukształtowanej z biegiem czasu jego formie końcowej: oddzielone od Kościoła lokalnego, zamknięte same w sobie i poświęcające się wyłącznie kontemplacji klasztory. Takie bowiem klasztory nie mogły naruszać, ani tym bardziej burzyć porządku Kościoła lokalnego, gdy tymczasem wraz z nowymi kaznodziejami dochodziło nieuchronnie do obopólnego ich zderzenia. Przeciwwstawiając się takiemu nastawieniu, Tomasz z Akwinu podawał samego Chrystusa jako wzór i na tej podstawie bronił wyższości życia apostołskiego nad czysto kontemplacyjnym stylem życia. „Życie czynne, poświęcone przekazywaniu komuś poznanych prawd i nauczaniu innych, jest doskonalsze od życia poświęconego wyłącznie kontemplacji”¹⁴. Tomasz traktuje także siebie samego jako spuściznę powtarzających się często odrodzeń życia monastycznego, które powoływały się wciąż na *vita apostolica*¹⁵. Jednak w samym wykładzie tegoż życia apostołskiego — wychodząc z doświadczeń zakonów żebraczych — uczynił on ważny nowy krok, który był co prawda obecny praktycznie w dotychczasowej tradycji monastycznej, ale nie został dotąd jeszcze należycie przemyślany. Wszyscy powoływali się bowiem na *vita apostolica* Kościoła pierwotnego; św. Augustyn na przykład nakreślił całą swoją regułę, wychodząc z jednego tylko zdania z *Dziejów Apostolskich* (4, 32): „Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących”¹⁶. Do tego zasadniczego obrazu Tomasz z Akwinu dodaje jednak jeszcze misyjną mowę Jezusa do Apo-

przyczynek A. Jotischky, *Some mendicant views of the Origins of the Monastic Profession*, *Cristianesimo nella storia* 19 (1998) nr 1, s. 31-49. Autor ten pokazuje mianowicie, że pisarze należący do zakonów żebraczych odwoływali się do Kościoła pierwotnego, a zwłaszcza do Ojców pustyni, aby ukazywać Kościołowi jego początki i ich wielkie znaczenie.

¹⁴ S. Theol., III, q. 40, a. 1 ad 2. Przekład polski ks. S. Piotrowicza: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 26: *Droga Zbawiciela*, London 1968, s. 40. Por. J.-P. Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, (Herder) 1998, zwł. s. 102-114, gdzie autor ukazuje jasno i wyraźnie stanowisko św. Tomasza w sporze o zakony żebracze.

¹⁵ Tak J.-P. Torrel, dz. cyt., s. 108.

¹⁶ Por. A. Zumkeller, w: H. U. von Balthasar, *Die großen Ordensregeln*, s. 150-157. Na temat miejsca reguły w życiu i dziele Augustyna, zob. G. Vigni, *Agostino d'Ippona. L'avventura della grazia e della carità*, Ciniello Balsamo 1988, s. 91-109.

stołów u Mt 10, 5-15: Prawdziwe życie apostołskie to to, które idzie za pouczeniami Dz 4 i Mt 10: „Życie apostołskie polega na tym, że Apostołowie, opuściwszy najpierw wszystko, szli przez świat, głosząc i przepowiadając Ewangelię, jak wynika to z Mt 10, kiedy to otrzymali własną regułę”¹⁷. Mt 10 jawi się tu zatem jako reguła zakonna, albo lepiej się wyrażając: Reguła życia i posłannictwa, podana uczniom przez samego Pana, pozostaje nadal miarodajna jako reguła życia apostołskiego, którego Kościół wciąż potrzebuje. Tą właśnie regułą uzasadnia swoją rację bytu nowy ruch ewangelizacyjny.

Paryski spór pomiędzy klerem świeckim a przedstawicielami nowych ruchów, w ramach którego powstały te właśnie wypowiedzi, ma trwałe znaczenie. Zacieśniona i zubożona idea Kościoła, zgodnie z którą struktura Kościoła lokalnego ma charakter absolutny, nie jest w stanie ścierpieć żadnego nowego stanu głosicieli Ewangelii, którzy ze swej strony znajdowali nieodzowne dla siebie oparcie w nosicielu urzędu ogólnokościelnego, w papieżu jako poręczycielu posłannictwa misyjnego i budowania jednego Kościoła. Było więc rzeczą logiczną, że właśnie stąd wypłynął nowy wielki impuls do rozwoju nauki o papieżstwie, która — niezależnie od kolorytu i zabarwienia związanego z określoną epoką historyczną — została przy tym ujęta na nowo na podstawie jego apostołskich korzeni¹⁸.

4) Ponieważ nie chodzi tutaj o historię Kościoła, ale o spojrzenie na formy życia w Kościele, muszę się zadowolić krótkim tylko wzmiankowaniem nowych ruchów ewangelizacyjnych w XVI wieku. Wśród nich wysuwają się na czoło jezuici, którzy podejmują teraz misję światową w nowo odkrytej Ameryce, w Afryce i w Azji, gdzie nie ustępują im w pracy dominikanie i franciszkanie dzięki żywemu wciąż u nich pierwotnemu impulsowi.

5) Zdumiewa w końcu nas wszystkich ten nowy zryw ruchów, jaki miał miejsce w XIX wieku. Powstają wtedy ściśle misyjne

¹⁷ *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, 4; cyt. za: J.-P. Torrell, dz cyt., s. 109.

¹⁸ Omówiłem już związek zachodzący między sporem o zakony żebracze a nauką o prymacie w studium zamieszczonym najpierw w książce wydanej na cześć M. Schmausa (*Theologie in Geschichte und Gegenwart*, 1957), które opublikowałem ponownie, po wprowadzeniu niewielkich poprawek i uzupełnień, w moim dziele: *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, s. 49-71. Y. Congar przejął moją pracę wychodzącą zasadniczo od Bonawentury i jego rozmówców i rozwinął to zagadnienie, wykorzystując odpowiednio wszystkie dostępne źródła: *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e*, AHD 28 (1961) 35-151.

zgromadzenia zakonne, które zakładają z góry nie tyle odnowę wewnętrzną, co misje na dopiero co zdobytych przez chrześcijaństwo kontynentach. Dlatego też zderzenie z porządkiem typowym dla Kościołów lokalnych jest tutaj o wiele łagodniejsze i rodzi się owocna współpraca, z której także dawne, historyczne Kościoły lokalne czerpią nową siłę, albowiem ożywia je od wewnątrz impuls rozszerzania Ewangelii i służenia dziełu miłości. Ukazuje się też tutaj z wielką wyrazistością nowy element, którego brakowało w ruchach dotychczasowych, a który łatwo można by nawet przeoczyć: Apostolski ruch XIX wieku stał się głównie ruchem kobiecym, w którym — z jednej strony — kładzie się wielki akcent na *caritas*, czyli na troskę o cierpiących i ubogich. Wiemy, jak wielkie znaczenie miały i mają nadal te nowe zgromadzenia żeńskie dla chorych przebywających w szpitalach i dla osób znajdujących się w różnych potrzebach. Ale również szkoła i wychowanie zajmują miejsce centralne, tak że służba Ewangelii uobecnia się w całej swej rozpiętości w powiązaniu nauki, wychowania i miłości. Kiedy patrzy się z perspektywy XIX wieku wstecz, dostrzega się wyraźnie, że kobiety stanowiły zawsze istotny element ruchów apostolskich. Wystarczy pomyśleć o odważnych niewiastach z XVI wieku, takich jak Maria Ward, czy też — z drugiej strony — Teresa z Avili, o średniowiecznych postaciach niewieścich Hildegardy z Bingen i Katarzyny Sieneńskiej, o kobietach związanych ze św. Bonifacym, o siostrach Ojców Kościoła, a w końcu o niewiastach z listów św. Pawła i z otoczenia Jezusa. Kobiety nie były biskupami ani księżmi, niemniej dźwigały razem z mężczyznami ciężary życia apostolskiego i jego powszechnego wymiaru.

c) Zakres pojęcia sukcesji apostolskiej

Po tym krótkim przejściu przez wielkie ruchy apostolskie w dziejach Kościoła wracamy z powrotem do tezy, którą sformułowałem tuż po krótkiej analizie danych biblijnych: Pojęcie sukcesji apostolskiej należy koniecznie poszerzyć i pogłębić, o ile chcemy uświadomić sobie całe zawarte w nim wyzwanie. Co to oznacza? Przede wszystkim samo jądro tego pojęcia stanowi sakramentalna struktura Kościoła, w której wciąż na nowo się poczyna dziedzictwo Apostołów, dziedzictwo samego Chrystusa. Z racji sakramentu, w którym Chrystus działa przez Ducha Świętego, różni się ona od wszystkich innych instytucji. Sakrament bowiem oznacza, że wywodząc się od Pana jako „dzieło Ducha Świętego” żyje jako wciąż na nowo tworzony. Przed oczyma na-

leży mieć przy tym dwa nierozdzielnie zespolone ze sobą składniki sakramentu, o których już mówiliśmy: Jest to najpierw element inkarnacyjno-chrystologiczny, polegający na włączeniu Kościoła w „jednorazowość” Wcielenia i Tajemnicy Wielkanocnej, zespoleniu go z historycznym działaniem Boga. Ale obok tego mamy także uobecnianie tegoż wydarzenia mocą Ducha Świętego, czyli składnik chrystologiczno-pneumatologiczny, który zapewnia nowość, ale i ciągłość zarazem, Kościoła żywego.

W ten sposób ujęliśmy całościowo to, czego wciąż nauczano w Kościele o samej istocie sukcesji apostoelskiej, czyli o tym właściwym jądrze sakramentalnego pojmowania Kościoła. Jednak jądro to zostaje zubożone, a nawet zniszczone wówczas, gdy ma się na uwadze wyłącznie strukturę Kościoła lokalnego. Urząd sukcesji Piotrowej rozsadza bowiem czysto lokalne struktury kościelne; następca Piotra jest nie tylko miejscowym biskupem Rzymu, ale biskupem dla całego Kościoła i w całym Kościele. Ucieleśnia on w ten sposób samą istotę zadania apostoelskiego, którego nie może nigdy zabraknąć w Kościele. Sam jednak urząd Piotrowy nie byłby należycie rozumiany i zostałby zniekształcony do jakiejś monstrualnej, wyjątkowej postaci, gdyby jego nosiciela obciążono tylko i wyłącznie realizacją powszechnego wymiaru sukcesji apostoelskiej¹⁹. W Kościele muszą być zawsze obecne i czynne te posługiwanie i misje, które nie mają czysto lokalno-kościelnej natury, lecz służą zadaniom dotyczącym całości oraz rozkrzewianiu Ewangelii. Papież jest niejako skazany na te właśnie posługi, a one na niego, aby w harmonijnej współpracy obydwu tych posłańnictw urzeczywistniała się symfonia życia kościelnego. Normatywny czas apostoelski wskazuje wyraźnie na każdy z tych dwóch komponentów jako na nieodzowny dla życia Kościoła. Sakrament święceń, sakrament sukcesji jest oczywiście konieczny w tej strukturze, jest jednak — jeszcze bardziej niż w Kościołach lokalnych — otoczony różnorodnymi posługami; i tutaj właśnie udział kobiet w apostołacie Kościoła nie może być nie dostrzegany. Moglibyśmy, ujmując rzecz całościowo, powiedzieć, co następuje: Prymat następcy Piotra jest po to, aby gwarantować te istotne komponenty życia kościelnego i doprowadzać

¹⁹ Awersja do prymatu i zagubienie sensu Kościoła powszechnego wiąże się zapewne z tym, że zspala się pojęcie Kościoła powszechnego z samym tylko papieżem, które odizolowane od reszty i pozbawione żywej więzi z całym Kościołem powszechnym — jawi się jako skandaliczny monolit, niszczący obraz Kościoła, zredukowanego wyłącznie do posług wykonywanych w Kościele lokalnym i do zwykłego bycia tych wspólnot lokalnych obok siebie.

je do jednej uporządkowanej całości wraz ze strukturami kościelno-lokalnymi.

Aby uniknąć wszelkich niejasności, muszę tutaj jasno stwierdzić: Ruchy apostołskie pojawiają się w dziejach wciąż w nowych postaciach — i to z konieczności, albowiem są one odpowiedzią Ducha Świętego na zmieniające się sytuacje, w jakich Kościół żyje. Podobnie więc jak powołań do kapłaństwa nie da się spowodować ani ustalić drogą administracyjną, tak też niemożliwe jest organizacyjnie zaplanowane przez konkretną władzę wprowadzenie tychże ruchów. Muszą być one darem — połączonym z darem odróżniania i przyjmowania tego, co właściwe, i uczenia się przewyciężenia tego, co nieużyteczne i niewłaściwe. Spojrzenie wstecz na dzieje Kościoła pozwala dostrzec z wdzięcznością i ustalić, że udawało się zawsze tworzyć, pomimo wszelkich trudności, odpowiednią przestrzeń w Kościele dla nowych wielkich wtargnięć. Nie należy jednak zapominać o całym łańcuchu tych wszystkich ruchów, które same się rozbiły, albo też doprowadziły do trwałych rozłamów: montaniści, katarzy, waldensi, husyci, ruch reformacyjny z XVI wieku. Trzeba przy tym mówić chyba także o winie po obydwu stronach, skoro rozłam w końcu pozostał.

3. Rozróżnienia i miary

Ostatnim nieuniknionym zadaniem niniejszej refleksji jest odpowiedź na pytanie o kryteria rozróżnienia. Aby móc na nie dobrze odpowiedzieć, trzeba najpierw określić nieco dokładniej pojęcie „ruchu”, starając się poniekąd zarazem o zarysowanie typologii ruchów. Tego jednak się nie da, rzecz jasna, tutaj uczynić. Powinno się zresztą wystrzegać podawania zbyt ciasnej definicji, albowiem Duch Święty jest gotów wciąż nas zaskakiwać, i dopiero patrząc wstecz rozpoznajemy, że w tych wielkich różnorodnościach kryje się ta sama istota. Chciałbym jednak w formie skromnego przyczynku do wyjaśnienia tego pojęcia w kilku słowach odróżnić nawzajem od siebie trzy różne typy, jakie można dostrzec w najnowszych dziejach Kościoła. Określę je słowami: ruch, nurt, akcja. Ruch liturgiczny z pierwszej połowy naszego stulecia, podobnie jak przybierający wciąż na sile od XIX wieku w Kościele ruch maryjny, scharakteryzowałbym raczej nie jako ruchy, ale jako nurty, które mogły się zgęszczać w konkretnych ruchach, takich jak Kongregacja Maryjna lub też grupy młodzieży katolickiej, ale w nich samych całkowicie się nie mieściły ani nie wyczerpywały. Akcje zbierania podpisów za ogłoszeniem jakiegoś dogmatu, albo też za wprowadzeniem zmian w Kościele, jak to

bywa dzisiaj w zwyczaju, nie są także ruchami, ale właśnie akcjami. Czym jest więc ruch jako taki, można chyba najlepiej dostrzec, przyglądając się franciszkańskiemu wtargnięciu w Kościół w XIII wieku: Ruchy wywodzą się zazwyczaj od charyzmatycznej osobowości przywódcy, znajdują swój kształt w konkretnych wspólnotach, które na bazie tego wspólnego dla nich wszystkich początku żyją na nowo całą Ewangelią, uznają bez jakichkolwiek żartów czy figli Kościół jako swoją podstawę życiową, bez której nie są w stanie się utrzymać²⁰.

Wraz z tym niewystarczającym z pewnością podejściem do swego rodzaju definicji dotarliśmy mimo wszystko do kryteriów, które — by tak powiedzieć — zajmują miejsce definicji. Istotną miarą narzuca się więc już sama przez się: jest nią zakorzenienie w wierze Kościoła. Kto nie podziela wiary apostoelskiej, ten nie może rościć pretensji do działań apostoelskich. Skoro zaś wiara jest jedna i ta sama dla całego Kościoła, tworząc jego jedność, to z wiarą apostoelską jest też nieodzownie związana wola jedności, trwania w żywej wspólnotcie całego Kościoła, a zupełnie konkretnie: trwania w łączności z następcami Apostołów i z następcą Piotra, który ponosi odpowiedzialność za współpracę Kościołów lokalnych z Kościołem powszechnym jako jednym Ludem Bożym. A ponieważ „to, co apostoelskie”, jest miejscem ruchów w Kościele, dlatego też pragnienie *vita apostolica* jest dla nich podstawowe we wszystkich epokach. Rezygnacja z posiadania, z własności, potomstwa, z preforsowywania własnego obrazu Kościoła, czyli pełne posłuszeństwo w naśladowaniu Chrystusa, uważane były we wszystkich epokach za istotne elementy życia apostoelskiego, które — rzecz jasna — nie muszą być jednakowo ważne dla wszystkich członków danego ruchu, stanowią jednak orientacyjne punkty własnego życia na różny sposób dla wszystkich. Życie apostoelskie — powtórzmy to raz jeszcze — nie jest celem samym w sobie, ale daje wolność posługiwania. Życie apostoelskie wymaga apostoelskiego działania: Na pierwszym miejscu stoi tutaj — znów na różne sposoby — głoszenie Ewangelii jako element misyjny. W naśladowaniu Chrystusa ewangelizacja jest zawsze pierwszoplanowa: *evangelizare pauperibus* — głoszenie Ewangelii ubogim. Ale dokonuje się ono nie tylko poprzez słowa; miłość, stanowiąca samo jej centrum, sprawdzian jej prawdziwości, a zarazem samo sedno jej aktualizowania, musi być autentycznie przeżywana

²⁰ Wielce pomocny do takiego określenia istoty ruchów okazał się A. Cattaneo, *I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologicali*, *Annales Theologici* 11 (1997) nr 2, s. 401-427, a zwł. 406-409.

i w ten sposób sama stawać się przepowiadaniem. Również posługiwanie społeczne jest zawsze związane, w takiej czy innej formie, z ewangelizacją. Wszystko to zakłada — przeważnie dzięki rozpłomieniającej mocy charyzmatu pierwotnego — głębokie osobiste spotkanie z Chrystusem. Bycie wspólnotą i budowanie wspólnoty nie wyklucza żadną miarą elementu osobistego, ale go wymaga. Tylko tam, gdzie osoba w swej największej głębi została dotknięta i rozerwana wprost przez Chrystusa, może także ktoś inny zostać dotknięty wewnętrznie, i tylko tam może się dokonać prawdziwe pojednanie w Duchu Świętym, tylko tam także może się kształtować i rozwijać prawdziwa wspólnota. W ramach tego chrystologiczno-pneumatologicznego i egzystencjalnego głównego spojenia mogą występować bardzo różnorodne rozłożenia akcentów i wag, w których się pojawia wciąż na nowo autentyczna nowość chrześcijaństwa, gdyż Duch Kościoła ciągle „odnawia młodość twoją jak orła” (Ps 103, 5).

Patrząc z tego punktu widzenia, dostrzeże się wyraźnie zarówno obciążenia, jakie wiążą się z ruchami, jak i drogi wiodące do ich uzdrowienia. Zagrożeniem może być na przykład przesadne akcentowanie specyficznego zadania własnego, wynikającego z charyzmatu lub też związanego z duchem czasu. To, że się traktuje takie duchowe wkroczenie nie jako jedną z wielu form chrześcijańskiej egzystencji, ale jako dogłębne poruszenie całego orędzia chrześcijańskiego jako takiego, może prowadzić do absolutyzacji danego ruchu, który rozumie siebie po prostu jako Kościół, jako jedyną drogę dla wszystkich, gdy tymczasem droga ta może wyglądać bardzo różnorako i nie musi być żadną miarą jednakowa dla wszystkich. Świeżość takiego wtargnięcia wraz z typowym dla niego roszczeniem całkowitości, prowadzi zatem niemalże nieuchronnie do zderzenia i starcia ze wspólnotą lokalną, przy czym wina może leżeć równie dobrze po obydwu stronach i obie strony powinny odpowiednio sprostać temu wyzwaniu. Kościoły lokalne mogły bowiem z biegiem czasu popaść w wygodny kompromis ze światem, sól mogła zwietrzeć, jak to S. Kierkegaard ukazał z typową dla siebie kąśliwą ostrością w swojej krytyce chrześcijaństwa. Ale również tam, gdzie odejście od radykalizmu Ewangelii nie osiągnęło tego chłostanego przez Kierkegarda punktu, wkroczenie takiej czy innej nowości może zostać odczute jako burzące aktualny stan posiadania, zwłaszcza wtedy, kiedy cechują go infantylne wprost choroby i zgoła błędne absolutyzowanie takich lub innych wartości, jak to się przecież dosyć często zdarza.

Obydwie strony powinny w takiej sytuacji poddać się dobrowolnie wychowaniu przez Ducha Świętego, a także przez władzę

kościelną, nauczyć się bezinteresowności, bez której wewnętrzna zgoda na wielopostaciowość przeżywanej wiary jest zgoła niemożliwa. Obydwie strony muszą także się uczyć nawzajem od siebie pozwalać wzajemnie się oczyszczać, znosić się nawzajem i starać się o takie nastawienia, o jakich św. Paweł mówi w hymnie o miłości (1 Kor 13, 4nn). Dlatego też w ruchach powinno się wyrabiać przekonanie, że — jeżeli nawet znalazły one na swojej drodze całość wiary i ją dalej przekazują — są one w swej całości darem dla całego Kościoła i dlatego powinny się podporządkować wymaganiom tej całości oraz pozostać wierne jej własnej drodze²¹. Ale trzeba także przypominać Kościołom lokalnym, wraz z ich biskupami, że nie powinny się skłaniać, ani tym bardziej hołdować jednolitości form i planów duszpasterskich. Nie powinny swoich własnych planów duszpasterskich uważać za normę czy miarę tego, co wolno jest urzeczywistniać Duchowi Świętemu: Głośne i krzykliwe plany mogą spowodować, że Kościoły staną się zamknięte na działanie Ducha Świętego, nieprzepuszczalne dla Jego mocy, którą przecież żyje²². Nie może być tak, że wszystko będzie podlegało jakiejś jednej ogarniającej całość organizacji; o wiele lepiej dzieje się wówczas, kiedy jest mniej organizacji, a więcej Ducha! Przede wszystkim zaś nie można się posługiwać takim ujęciem słowa *communio*, w którym największą wartością duszpasterską staje się zmniejszenie konfliktów. Wiara jest zawsze także mieczem i orężem, może więc wzmacniać konflikt w imię prawdy i miłości (por. Mt 10, 34). Pojęcie jedności Kościoła, w którym już z góry likwiduje się konflikty jako polaryzację stanowisk i chce się kupić spokój wewnętrzny za cenę wyrzeczenia się całości świadectwa, okaże się bardzo szybko jako mylne i zwodnicze. W końcu, nie można przecież żadną miarą usankcjonować zblazowanego już dawno przeświadczenia, które zapał ludzi przenikniętych Duchem Świętym i ich bezgraniczną wiarę w Słowo Boże obkłada natychmiast anatema fundamentalizmu, dopuszczając jedynie taką wiarę, dla której o wiele ważniejsze są: „dlaczego”, „ale”, „po co”, aniżeli sama istota i treść tej wiary. Ostatecznie wszyscy powinni dawać się mierzyć umiłowaniem jedności *jednego* Kościoła, który we wszystkich Kościołach lokalnych jest zawsze jeden i ten sam, i jako taki jawi się wciąż na nowo w ruchach apostołskich. Kościoły lokalne i ruchy apostołskie będą musiały wciąż na nowo uznawać się wzajemnie i akceptować, albo-

²¹ Por. A. Cattaneo, dz. cyt., s. 423-425.

²² Por. tamże, s. 413 n i 417, gdzie autor bardzo mocno te fakty podkreśla.

wiem do nich obydwu odnosi się równocześnie zasada: *ubi Petrus, ibi ecclesia* — *ubi episcopus, ibi ecclesia*. Prymat i episkopat, struktura Kościoła lokalnego i ruchy apostołskie potrzebują siebie nawzajem: Prymat może być jedynie z żywym episkopatem i przez niego, episkopat może zachować swoją dynamiczną i apostołską jedność tylko w przyporządkowaniu prymatowi. Gdzie jedno z dwojga szwankuje, tam cierpi Kościół jako całość.

Po tych wszystkich rozważaniach pozostaje nam w końcu jedynie wdzięczność i radość. Wdzięczność za to, że Duch Święty tak wyraźnie działa także obecnie w Kościele i daje mu wciąż nowe dary, którymi ożywia wciąż na nowo radość jego młodości (por. Ps 43, 4). Wdzięczność za tylu ludzi, młodych i starych, którzy poddają się wołaniu Ducha i bez oglądania się za siebie oddają się z radością służbie Ewangelii. Wdzięczność za biskupów, którzy otwierają nowe drogi, tworzą dla nich odpowiednią przestrzeń w swoich Kościołach lokalnych, cierpliwie z nimi się potykają, aby przewycięzać ich jednostronności i doprowadzać je do właściwej postaci. Przede wszystkim jednak dziękujemy w tym miejscu i w tej godzinie dziejowej za papieża Jana Pawła II, który wyprzedza nas wszystkich w umiejętności zachwyty, w płynącej z wiary mocy wewnętrznego odmładzania się, w odróżnianiu duchów, w ustawicznej, znoej walce o pełnię posług dla Ewangelii, w słuchającej i wskazującej zarazem jedności z biskupami całego globu, będąc dla nas wszystkich prawdziwym przewodnikiem do Chrystusa. Chrystus żyje i posyła nam od Ojca Ducha Świętego — jest to przynoszące wielką radość i ożywcze doświadczenie, które staje się naszym udziałem właśnie w spotkaniu z kościelnymi ruchami naszych czasów.

Tłum. ks. Lucjan Balter SAC