

## CZY PRAWOWIERNOŚĆ MOŻE BYĆ FUNDAMENTALISTYCZNA?

„Po 11 września 2001 roku nic nie będzie już takie, jak dotychczas”. Politycy wypowiadali to zdanie po strasznych atakach terrorystycznych na Nowy York i Waszyngton. Opinia publiczna przyjęła to stwierdzenie jako znamię zmiany epoki już na samym początku XXI wieku, kiedy to czyhały na ludzi niezliczone nieznanne niebezpieczeństwa. Uważano także, że islamski fundamentalizm jest powodem tysięcy ofiar śmiertelnych, licznych, bardzo groźnych zranień i okaleczeń, a także nieprzeliczonych cierpień i tragedii. Umiarkowani przedstawiciele islamu słusznie ukazywali, że *Koran* nawołuje w pewnych okolicznościach do wojny na rzecz islamu lub w celu rozszerzania wiary w Allacha, Boga jedyne go i prawdziwego, w żadnym jednak przypadku nie można usprawiedliwiać nieludzkich aktów terrorystycznych odwoływaniem się do woli Boga<sup>1</sup>. Z drugiej jednak strony w języku medialnym pojawiła się dążność do obciążania religijnego fanatyzmu, łącznie z jego fundamentami i ich uzasadnianiem, dogmatyczną interpretacją *Koranu* i innych źródeł tradycji muzułmańskiej.

Mówi się także o „prawowierności” i „poprawnej wierze” w naukowej literaturze na temat dziejów islamu. Na przykład znawcy praw islamskich uważają za wystarczającą mistyczną interpretację islamu, względnie jego wyjaśnienie dokonane na podstawie kryteriów zaczerpniętych z filozofii greckiej<sup>2</sup>. W islamie „prawowierność” polega w jakiejś mierze na odrzuceniu możliwości integrowania się, w charakterze muzułmanina, w system współczesnej demokracji, który gwarantuje wolność religijną.

Starając się zrozumieć islam i ukazać kryteria pozwalające odróżnić „gwałtowną” interpretację islamu od tolerancyjnie i pokojowo nastawionych muzułmanów zachodnich, zachodni interpretatorzy chrześcijańscy i świeccy utrzymują, że w każdej religii

<sup>1</sup> Por. Sura 9, 29: „Zwalczajcie tych, którzy nie wierzą w Boga i w Dzień Ostatni, którzy nie zakazują tego, co zakazał Bóg i Jego Posłaniec, i nie poddają się religii prawdy — spośród tych, którym została dana Księga — dopóki oni nie zapłacą daniny własną ręką i nie zostaną upokorzeni”. *Koran* (tłum. J. Bielawski), Warszawa 1986, s. 225.

<sup>2</sup> Por. P. Antes, *Islam, III. Mystik*, LThK 5 (1996<sup>3</sup>) kol. 624.

istnieje jakiś potencjał sprzyjający gwałtownemu propagowaniu własnej wiary i terrorystycznym atakom przeciwko tym, którzy mają inne wierzenia. W postawie samokrytycznej niektórzy autorzy katolicycy dochodzą nawet do wniosku, że można by także mówić o „katolickim terroryzmie” organizacji IRA w Irlandii Północnej lub baskijskiej ETA. Pojawiły się ponadto porównania średniowiecznych chrześcijańskich wypraw krzyżowych z propagowaniem islamu w krajach o dawnej tradycji chrześcijańskiej, jak choćby w Afryce Północnej, Azji Mniejszej i Egipcie, nie uwzględniające jednak tego istotnego faktu, że w wyprawach krzyżowych chodziło głównie o wyzwolenie Grobu Świętego i o ochronę ludności chrześcijańskiej, a przyjmujące za rzecz naturalną, iż wszelkie działania wojenne toczą się zgodnie z własnymi prawami niszczenia, co je oddala bardzo daleko od idei pierwotnej, a nawet całkowicie jej przeczy.

W wielkiej prośbie o przebaczenie, wypowiedzianej w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu roku 2000, papież Jan Paweł II błagał Boga i ludzi o wybaczenie gwałtownych działań dokonywanych przez chrześcijan, które mogły uchodzić ongiś za usprawiedliwione samą Ewangelią, a to głównie dlatego, że dominująca wówczas mentalność mogła doprowadzać ich uczestników do subiektywnego przeświadczenia, iż są one godziwe i dopuszczalne<sup>3</sup>.

Gdy chodzi o nieludzki i niegodziwy terror stosowany przez IRA i ETA, to trzeba z całą mocą stwierdzić, że jego sprawcami są formalnie w wielu przypadkach katolicy, przy czym zbrodnie przeciw ludzkości, popełniane przez katolików, którzy oddalili się w jakiś sposób od swej wiary, są faktycznym terroryzmem katolickim i że w tych organizacjach nikt nie działa na mocy wiary ani też nie pragnie szerzyć wiary takimi metodami. Przy takim założeniu można by bowiem traktować także Hitlera jako terrorystę katolickiego, Stalina jako terrorystę prawosławnego, Mao Tse-tunga — jako terrorystę konfucjańskiego, a Pol Pota — jako terrorystę buddyjskiego.

## 1. Czy chrześcijańska prawowierność jest fundamentalistyczna?

José Saramago, portugalski laureat nagrody Nobla, który marzył o szlachetnej humanizacji ludzkości za pośrednictwem komunizmu i o bezreligijnym raju na ziemi, obciążał odpowiedzialnością za terroryzm wiarę w istnienie Boga i w Jego sąd nad czło-

<sup>3</sup> Por. *Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej 2000*, Kraków 2000.

wiekami, stosowny do jego czynów: dobrych lub złych (niebo i piekło). Uważał mianowicie, że człowiek wierzący w Boga i wyjaśniający w sposób prawowierny swą wiarę powinien czuć się, siłą rzeczy, usprawiedliwiony za zadawanie największych nawet tortur tym, którzy myślą inaczej od niego. Prawowierność i humanizm, wiara w Boga i szacunek dla ludzkiej osoby są — według niego — tak niemożliwe do pogodzenia ze sobą, jak ogień i woda. Dla Saramago, kościelne trybunały inkwizycyjne, a zwłaszcza inkwizycja hiszpańska, są synonimem nieludzkiego terroru, wypływającego nieuchronnie z prawowiernej interpretacji religii i odwołania się do wyższej prawdy Bożej. Dopiero Oświecenie poskromiło terrorystyczny potencjał prawowierności i zobowiązało przedstawicieli Kościoła do pohamowania — chociaż uczynił on to niechętnie — swego gniewu wobec tych, którzy myślą inaczej, i wobec ateistów krytykujących religię, oraz do niestosowania wobec nich terroru pod żadną jego postacią<sup>4</sup>.

Saramago nie mówi nigdy o groteskowej wprost dysproporcji pomiędzy około trzystu wyrokami śmierci, wydanymi przez hiszpańską inkwizycję w ciągu trzech wieków<sup>5</sup>, a ponad 8000 bezbronnych ofiar wierzących w Boga, księży, zakonnic i wybitnych wiernych świeckich, zamordowanych w sposób bestialski przez Czerwone Brygady w latach 1931—1935 w imię wolności i postępu w samej tylko Hiszpanii. Nie wspomina także ani słowem o tym, że poza setkami tysięcy osób niewinnych, zamordowanych bestialsko podczas Rewolucji Francuskiej, poza ofiarami Auschwitz, sowieckiego Gułagu, chińskiej rewolucji kulturalnej i „killing fields” z Kambodży, istnieje świadomy i zdecydowany „humanizm bez Boga” i rozpętana na wielką skalę walka z „religią” jako wrogiem ludzkości<sup>6</sup>. Jakby nie było, w kręgach intelektualistów spotykamy niejedną tego typu okazję do negowania rzeczywistości, która wkracza tak brutalnie w czysty i nieposzlakowany świat ideałów i się potwierdza w świecie historycznym, nie wyprowadzając bynajmniej tychże ideałów z samych tylko pojęć umysłowych. Tutaj właśnie ktoś się oddaje, w sposób czysto estetyczny, radości pływ-

<sup>4</sup> Por. jego artykuł we *Frankfurter Allgemeine Zeitung* z 21 września 2001, s. 52, poświęcony kwestii: „W imię Boga wolno czynić rzeczy najgorsze”.

<sup>5</sup> Obiektywne ukazanie tego problemu, zob. V. Conzemius, *Die Inquisition als Chiffre für das Böse in der Kirche*, *Stimmen der Zeit* 217 (1999) s. 651-668.

<sup>6</sup> Por. m.in. S. Courtois i in. (red.), *Das Schwarzbuch des Kommunismus*, München 1998<sup>2</sup>.

nącej z demaskowania — z rzekomym poczuciem wstrętu — prawdziwych lub domniemyanych okrucieństw chrześcijaństwa.

W analizie religijnych korzeni terroru i fanatyzmu staje się coraz bardziej prawdopodobny paradygmat post-nowoczesności, wiązany na przykład z J. Derridą i J.-F. Lyotardem: „Jedynie pluralizm jest wiążący”<sup>7</sup>. Rozwijające się niby jakiś absolutny dogmat idea, jakoby roszczenie prawdy przez tzw. religie objawione: chrześcijaństwo, judaizm i islam, rozumiane w sposób prawowierny, wykluczało całkowicie pokojowe współistnienie ludzi. Paradoksalnie jednak myśli się także, że trzeba się trzymać tych właśnie religii dla dobra pragmatyzmu „etyki światowej” i złagodzenia fanatyzmu religijnego. Prawowierność i tolerancja, czyli uznanie wolności wierzeń i sumienia, nie mogą nigdy iść w parze ze sobą, chyba że prawowierność wyrzekła się swej prawowierności i swego roszczenia do prawdy.

## 2. Zarzut braku krytyki i rzymskiego zniewolenia do prawowierności

Ten paradygmat relatywizmu zawładnął także pluralistyczną teorią religii, wchodząc tym samym w wyraźną sprzeczność z własnym rzekomym otwarciem się na wszystkie stanowiska, z apodyktyczną wprost nieustępliwością<sup>8</sup>. Mówi się nawet, że należy odabsolutyzować przede wszystkim wiarę w Jezusa Chrystusa jako odwieczne Wcielone Słowo Boga, a tym samym jako jedyne Pośrednika ludzi wobec prawdy i zbawienia, jakie Bóg przygotował ludziom. Kto wierzy w rzeczywisty charakter grzechu Adama, w historyczność narodzin Chrystusa z Dziewicy Maryi mocą Ducha Bożego lub w cielesne zmartwychwstanie Chrystusa, odrzucając zarazem ich redukcjonistyczną interpretację jako czysto mityczne ubranie egzystencjalnych prawd ponadczasowych lub jako ich przybranie uwarunkowane na przykład czasem specyficznym dla Jezusa, ten zostaje nierzadko określony mianem fundamentalisty, także w łonie samej teologii. Prawowierność chrześcijańska, zwłaszcza w odniesieniu do tych soborów, które wyjaśniały w sposób wiążący wiarę w Trójcę Świętą i Wcielenie, powinna być

<sup>7</sup> Por. F. Wolfinger, *Postmoderner Pluralismus und die Pluralität der Theologien*, w: G. Risse i in. (red.), *Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. FS f. Hans Waldenfels*, Paderborn 1996, s. 89 (87-96), z odniesieniem do: J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1986, i J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Graz 1986.

<sup>8</sup> Por. G. L. Müller-M. Serreti (red.), *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen*, Einsiedeln etc. 2001.

zrekonstruowana wszelkimi środkami egzegetycznymi i historycznymi, i całkowicie zdemontowana celem wykluczenia już *a priori* wszelkich środków przemocy przeciwko heretykom i schizmatykom, którzy wywodzą się przeciw siłą rzeczy właśnie z roszczenia do „posiadania prawdy absolutnej” Jedyne metafizyczny agnostycyzm i epistemologiczny relatywizm wobec absolutnej zobowiązalności prawdy objawionej mogą zapewnić pokój religijny, a wraz z nim także pokój światowy. I dlatego stanowią one absolutny wymóg moralny. Obecnie — twierdzą oni w dalszym ciągu — prawowierny może być jedynie człowiek nierozważny i zapóźniony w epistemologii, lub też moralnie zagubiony.

Prawowierność, dogmatyczne wyjaśnianie prawdy objawionej, fanatyzm posuwający się aż do skrajnego terroryzmu w imię objawionej doktryny Boga — stanowią w świadomości politycznej, a także u wielu wierzących katolików i profesorów uniwersyteckich, amalgamat (mieszanie), który albo zostanie wyrwany u samych korzeni, albo też doprowadzi swoim jadem do całkowitej ruiny organizmu. Obejmuje się to wszystkim sloganem: „fundamentalizm”, względnie „dogmatyzm”, co miałyby oznaczać pragnienie jakiejś czystej nauki<sup>9</sup>.

Reakcje niektórych specjalistów oraz całych społeczności teologicznych na deklarację *Dominus Iesus* — które ją dyskredytowały jako nie wyrażającą żadnej idei teologicznej i pozbawioną cechy naukowości — ukazują dobitnie, jak dalece to pojęciowe zespolenie prawowierności z fundamentalistycznym brakiem tolerancji utrwaliło się już w niektórych kręgach teologów katolickich. Według informacji prasowych, na sesji Europejskiego Towarzystwa Teologicznego w Grazu w 2001 roku, wielu reagowało na tę deklarację współczującym uśmiechem. W różnych momentach historycznych sam brak zwrócenia uwagi na dane fakty prowadził do ich zmierzchu. W postawie Leonardo Boffa lub Hermana Häringa, ucznia Hansa Künga, nie dostrzegamy na przykład żadnej nowej idei odnośnie do obiektywnej problematyki jedności i uniwersalności Chrystusa i Kościoła. Na próżno szukalibyśmy dowodów niezgodności tekstu Deklaracji z Pismem świętym, Tradycją, a zwłaszcza z Soborem Watykańskim II, lub z oso-

<sup>9</sup> Znakomitą panoramę ukazującą narodziny, zmianę i aktualne znaczenie tego pojęcia wraz z następnymi procesami i jego zawartościami podaje K. Lehmann, *Fundamentalismus als Herausforderung. Versuch einer Antwort*, w: tenże, *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen*, Freiburg-Basel-Wien 1993, s. 603-617 (lit.). Por. także J. Werbick (red.), *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung*, Freiburg im Br. 1991.

bistą opinią Jana Pawła II. Kto jednak w takich ciasnych kręgach, na kongresach, sympozjach czy sesjach naukowych, nie podziela głośnego na ogół utyskiwania i nastawienia anty-rzymskiego, ten staje się podejrzany o poważne naruszanie jedności „niemieckiej teologii naukowej, przeciwnej przestarzałemu intelektualnie magisterium rzymskiemu”<sup>10</sup>.

Bolesnym punktem w tej kampanii anty-rzymskiej jest do dnia dzisiejszego bardzo zgryźliwa książeczka H. Häringa, skierowana przeciw kard. J. Ratzingerowi<sup>11</sup>. Nie zawiera ona bowiem żadnej sensownej i teologicznie użytecznej argumentacji, lecz jedynie czysto osobistą polemikę prowadzoną na poziomie zerowym z Prefektem Kongregacji Doktryny Wiary, w której to polemice brakuje całkowicie choćby odrobiny dobrych obyczajów, nie mówiąc już o chrześcijańskiej miłości bliźniego<sup>12</sup>.

Można często zauważyć na scenie kościelnej przyjmowanie postawy służalczej lub wątpliwej wobec ostrych ataków kierowanych z zewnątrz przeciwko Kościołowi, podczas gdy na wypowiedzi własnych sióstr i braci, traktujących poważnie swoją wiarę, a tym bardziej biskupów, a zwłaszcza papieża, reaguje się niepomowanym wprost gniewem, złością, bądź też retoryką zażenowania nacechowanego poczuciem wyższości; rzuca się na nie z lwią furją, oczywiście przy bardzo szerokim poparciu środków masowego przekazu, ukazujących taką reakcję jako w pełni „nowoczesną” i „krytyczną”. Szczególnie dotkliwie i boleśnie odbierane stają się dla tych ludzi gesty proszące o wybaczenie zniewag wyrażonych przez nielitościwy dogmatyzm, kierowane do chrześcijan ewangelickich, względnie do wyznawców innych religii. Zadanie teologów katolickich miałoby polegać na wyjaśnianiu w sposób przekonujący katolickiej koncepcji Kościoła lub cierpliwym

<sup>10</sup> Por. w tej kwestii tendencyjny zbiór artykułów pod red. M. J. Rainera, „*Dominus Iesus*”. *Anstössige Wahrheit oder anstössige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*, Münster-Hamburg-London 2001.

<sup>11</sup> Por. H. Häring, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Düsseldorf 2001.

<sup>12</sup> Sam tekst mówi dobitnie za siebie, jak świadczy o tym choćby takie stwierdzenie: (*Dominus Iesus*) „nie dałaby sobie rady na żadnym końcowym egzaminie z teologii na uniwersytecie języka niemieckiego”. A nieco dalej, na s. 77, autor nas zaskakuje stwierdzeniem, że teologia katolicka XX wieku odkryła Biblię jako jedyne źródło objawienia. Możliwe jest zatem zdanie egzaminu z teologii pod warunkiem, że się jest egzaminowanym nie ze swojej wiedzy teologicznej, ale ze swojego nastawienia. Kto chce uzyskać obiektywne informacje w tej kwestii, powinien sięgnąć do napisanego przez H. de Lubaca komentarza soborowego: *Die göttliche Offenbarung*, Einsiedeln-Freiburg im Br. 2001.

tłumaczeniu relacji zachodzącej pomiędzy wolą powszechnego zbawienia a narzędziową koniecznością zbawcą Kościoła oraz możliwością zbawienia osób należących do innych wyznań, które z własnej winy nie należą do Kościoła. Kto uważa, że deklaracja *Dominus Iesus* potępiła na serio ekumenizm, i nie dostrzega jej faktycznych uwarunkowań, ten dojdzie szybko do pomieszania jedności Kościoła z osobistymi sympatiami jego przedstawicieli, co stanie się niewątpliwie nazbyt kruchym fundamentem jedności Kościoła. Wrogie reakcje niektórych teologów katolickich na *Dominus Iesus* ukazały, w sposób — rzecz jasna — całkowicie niezamierzony, ich stan duchowy, wyrażający się w wewnętrznym poczuciu podwójnej lojalności: Kościołowi oraz współczesnemu dogmatowi powszechnego relatywizmu.

Kiedy uważa się za niestosowne powtarzanie pierwotnej wiary kościelnej w Jezusa jako Pana (por. Rz 10, 9) w dokumencie kościelnym i jest się gotowym poświęcić ją w dyplomatycznych manewrach, oddziela się wówczas prawidłową wiarę potwierdzoną w jej wyznaniu chrzcielnym od centralnego wydarzenia samobjawienia się Boga jako Prawdy i Życia dla każdego człowieka. Całkowita i poprawna wiara degraduje się w ten sposób i wikła w gmatwaninie ujęć wewnątrzkościelnych, przeradzając się w coś w rodzaju środka dyskryminującego w samym wnętrzu Kościoła. Zarzut bycia fundamentalistą, skierowany przeciwko swoim braciom lub siostram w wierze, rozpętał obecnie wewnątrzkościelną dyskryminację „konserwatystyczną”, wywodzącą się z mentalności maja 1968 roku! Straciło poniekąd swój grunt określenie „reakcjonista”, zaczerpnięte ze słownictwa komunistycznego, którym niegdyś zarówno naziści, jak i komuniści, określali bez wyjątku chrześcijan, a które służyło przez długie lata wywoływaniu wrogości wobec przeciwników wewnątrzkościelnych. Używa się raczej obecnie pojęcia przeciwstawnego, kiedy to niektórzy opowiadają prawdziwe dziwy o swoim proboszczu „progresiście” który zaprasza wszystkich do komunii, niezależnie od tego, czy należą oni do Kościoła, czy też nie, a także od tego, czy wierzą w rzeczywistość, sakramentalną obecność ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa jako Pana i Pośrednika zbawienia, czy też traktują i przyjmują Hostię wyłącznie jako znak ludzkiej akceptacji, zakładając, iż wiedzą, że „dobry Jezus”, którego postać każdy sobie tworzy według własnych wyobrażeń, sam nikogo „nie wykluczał”

Norma, zgodnie z którą każdy chrześcijanin powinien się kierować nie swoimi własnymi, czysto prywatnymi spekulacjami filozoficznymi, względnie dominującymi w społeczeństwie „medialnym” nurtami, lecz jedynie wiarą, którą Kościół otrzymał od Apo-

stołów i która została powierzona Kościołowi, a zwłaszcza jego Urzędowi Nauczycielskiemu, aby ją wyjaśniał w sposób autentyczny, została odrzucona zgodnie z duchem liberalnego protestantyzmu kulturowego i modernizmu katolickiego — jako czcza ideologia — i zniesławiona jako środek służący do przypodobania się władzom kościelnym, które mogą rozdzielać stanowiska i zaszczyty. I dlatego „krytycy Rzymu”, „zdecydowani” krytycy władz kościelnych czują się w pełni usprawiedliwieni, podejmując walkę z fundamentalizmem i prawowiernością, oraz podłamując w ten sposób powołania do kapłaństwa lub kandydatury do katedr profesorskich tych wszystkich, którym przyklepiają samowolnie etykiety „fundamentalistów” Na etapie przygotowania lub weryfikacji zdarza się nierzadko, iż kandydaci muszą przejść przez test zdystansowania się od Rzymu. W tyglu opinii publicznej, wytwarzanej sztucznie przez środki masowego przekazu i podtrzymywanej następnie przez różnorodne gremia kościelne lub organizacje katolickie, nie sprawia zresztą wielkiego trudu zdystansowanie się od Rzymu. Trzeba natomiast wielkiego hartu ducha, aby się zdobyć na jawne podtrzymywanie lojalności w stosunku do pasterskiego i nauczycielskiego urzędu Kościoła (por. KK 25). Każdy, kto się nie przyznaje, że ma jakieś problemy z Soborem Chalcedońskim i że nie traktuje w „sposób tak bardzo dogmatyczny” Trójcy Świętej oraz wiary w Chrystusa, a także — rzecz zgoła oczywista — że nie rozumie w żaden sposób tego, iż „kobiety są wykluczone z przyjmowania sakramentu święceń” będzie lekceważąco traktowany jako „nazbyt” kościelny i nie będzie miał żadnej możliwości zdobycia danego stanowiska, o ile sam nie potrafi wznieść się ponad taką sytuację.

Niemiecka sekcja Europejskiego Towarzystwa Teologicznego tylko wtedy czuje się zobowiązana zająć stanowisko, kiedy rzymskie Magisterium nie może udzielić „Nihil obstat” danemu kandydatowi. Stara się wówczas na wszelkie możliwe sposoby przebadać, czy taka odmowa może mieć obiektywne uzasadnienie. Zespolecie teologii z Magisterium Kościoła jawi się jej jako skrepowanie jej wolnych dociekań, co z niemałym trudem dałoby się obronić w senatach uniwersyteckich. Nie pojmuje się ani trochę tego, że to właśnie Magisterium zapewnia teologii jako nauce solidny fundament, nadając jej zarazem aspekt formalno-obiektywny, w którym może ona się sytuować jako odrębna dyscyplina naukowa, różna od religiológii o nastawieniu czysto fenomenologicznym. Reakcja na *Dominus Iesus* ukazała wyraźnie, że uprawiana na uniwersytetach teologia nie ma, jak dotąd, siły nieodzownej do współpracy w odnowie Kościoła i w jego służeniu prawdzie, lecz



że to właśnie ona wymaga szczególnej odnowy od samych swych podstaw. Kto w pędzącym pociągu protestuje przeciwko celowi podróży twierdząc, że zdąża on wciąż w przeciwnym kierunku, ten kończy sam niekiedy wypadnięciem z pociągu.

Jeżeli wiara w Jezusa jako Pana — to znaczy jak najbardziej pierwotne wyznanie, z którego narodził się Kościół jako wspólnota wiary (por. Rz 10, 9; Mt 16, 16) — zostaje określona przez katolickich teologów jako fundamentalistyczna, prawowierna, ciasna, stanowiąca nawet duchowy terror dla tych, którzy przedstawiają Jezusa według własnego upodobania jako postać wzorcową, jako jednego z tak wielu proroków lub jako *homo religiosus*, to jasne jest, iż w takim przypadku pojęcie „fundamentalista” nie ma żadnej wartości jako kategoria teologiczna. Przekracza się nim bowiem historyczno-pojęciowe początki „fundamentalizmu” jako specyfiki egzegezy we wspólnotach protestanckich które podtrzymują nadal dawną teorię natchnienia dosłownego w sensie absolutnego utożsamienia słowa Pisma świętego ze słowem Bożym. W takiej formie wyjaśniania Pisma świętego nie uwzględniano jednak wcale znaczenia fundamentalnej hermeneutyki form i rodzajów literackich dla właściwego odczytywania Biblii. Przekracza się nim także „fundamentalizm” jako ocenę sekt religijnych, względnie odnoszenia wynikających stąd momentów pojęciowych (na przykład manipulowania wolnością sumienia) do wszystkich ugrupowań katolickich, które stają się tym samym podejrzone, poczynając od *Engelwerk*, poprzez *Communione e Liberazione*, aż po *Opus Dei*. Krótka jest droga pomiędzy stwierdzeniem, że istnieją także sekty katolickie, a zniesławieniem Kościoła jako sekty.

Obecnie rozważa się kwestię, czym jest prawowierność i czy ma ona za swoją podstawę fakt historycznego samoobjawienia się Boga każdemu człowiekowi, objawienia, którego przyjęcie, niezależnie od autorytatywnego jego pośredniczenia przez Kościół, jest nakazane (zalecane) osobistemu sumieniu jednostki. Tak więc Kościół mógłby się określać w stosunku do prawdy objawionej nieco inaczej w czasie, kiedy żyje w społeczeństwie pluralistycznym, dając tym samym oparcie państwu zbudowanemu na wartościach religijnej wolności jednostki i wolności niezbędnej do „uspołecznienia” każdego wyznania religijnego według typowych dla niego zasad. Czy możliwe jest jednak usłyszenie własnego samozrozumienia Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym? Czy samozwańczy stróż wartości pluralizmu i tolerancji są gotowi słuchać Kościoła katolickiego z punktu jego własnych postulatów, zamiast ciasno go zamykać w swoim własnym totalitarnym paradygmacie

pluralizmu? Przecież pluralizm oparty na stwierdzeniu apriorystycznej niezdolności człowieka do prawdy Bożej i niemożności samobjawienia się Bożej prawdy jest sam w sobie sprzeczny i sprowadza tolerancję wyłącznie do pragmatycznej zasady współistnienia różnych przekonań świadomości religijnej i filozoficznej. Tylko na płaszczyźnie kwestii prawdy i wolności sumienia wobec niej możliwa jest tolerancja. Nie osiągnie się tolerancji wychodząc z negacji prawdy. Jedynie uznanie absolutnie obowiązującego charakteru prawdy w sumieniu danej osoby umożliwia tolerancję jako pragmatyczną zasadę współżycia osób o różnych orientacjach podstawowych. Tylko nastawienie na prawdę może (eschatologicznie) umożliwić Bogu definitywne zakorzenienie prawdy i jest zdolne się wyrzec narzucania w dziejach prawdy jako dzieła ludzkiego, bez którego to wyrzeczenia fałszowałoby się okrutnie samą prawdę, degradując ją do kategorii totalności ideologicznej.

### 3. Prawowierność jako fundament Kościoła

Obrazowe pojęcie „fundament” pojawia się dosyć często w Piśmie świętym. Jeśli porównuje się Kościół ze świątynią, to budowla ta wymaga — rzecz jasna — fundamentu. Wobec podziałów chrześcijan kłócących się między sobą w Koryncie, św. Paweł stwierdza: „Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten, który jest położony, a którym jest Jezus Chrystus” (1 Kor 3, 11). Apostołowie współpracują ze sobą na polu, które sam Bóg uprawia, a są nim chrześcijanie, a zarazem w budowlu Bożej, która jest świątynią Boga żywego (por. 1 Kor 3, 9. 16n).

Fundamentem Kościoła nie jest jednak tak po prostu Jezus wraz ze swoimi doświadczeniami mistycznymi (o których Pismo święte ani słowem nie wspomina) czy też swoimi pouczeniami etycznymi — jako odległy w czasie założyciel nowej religii, ale właśnie Jezus taki, jakiego znają i uznają Jego uczniowie.

Kościół nie jest pojęciem zbiorczym, służącym na określenie wszelkiego rodzaju osób, które się gromadzą ze względu na swoje odniesienie do Jezusa, albo też dzięki swoim badaniom historycznym i żonglowaniu interpretacjami egzegetycznymi, tworząc w ten sposób swoistą wspólnotę religijną, która nadaje sobie własne formy organizacyjne, w których — jak wiadomo — nikt nie ma prawa przyznać wartości absolutnej swojej własnej subiektywnej interpretacji. Obecnie trzeba walczyć z tendencją przyjmowania w Kościele, jako czegoś nieuchronnego, faktycznego pluralizmu w przekonaniu, że sprawy materialne i możliwości szerszego dzia-

łania — związane ściśle z fiskalnym systemem Kościoła w Niemczech — mogłyby utrzymać Kościół wewnątrznie scalony pomimo odmiennych nastawień. Tym, co scala Kościół, jest sam jego fundament: Jezus Chrystus i wiara w Niego.

W wydarzeniu Jego samoobjawienia się, poprzez wiarę w Jezusa jako Syna Ojca, która stała się możliwa dzięki Jego Duchowi, Bóg zakłada swój Kościół, który jest także Kościołem Jego Syna i Kościołem Jego Ducha; to Duch objawia przecież tajemnicę jego założenia w życiu Jezusa (por. Mt 16, 13-20). Wiara w Jezusa Chrystusa została nie tylko objawiona przez samego Boga uczniom Jezusa, będąc tym samym dziełem Boga samego, ale jest także obecna w Jego *Medium*: w wyznaniu Piotra-Skały, na którym zostaje zbudowany Kościół jako wspólnota widzialna i któremu powierzone zostały klucze królestwa niebieskiego. Już tutaj staje się oczywiste to, że Kościół jest w Chrystusie sakramentem historycznej obecności i skuteczności królestwa Bożego. Kościół jest „Kościółem Boga żywego, filarem i podporą prawdy” (1 Tm 3, 15). Ale jakiej prawdy? Czy subiektywnej interpretacji Jezusa, historycznych dociekań nad sytuacją w czasach Jezusa, filozoficznej refleksji nad pojęciem „Boga” lub jakiejś idei logicznej, tematycznej bądź fizycznej?

Niewątpliwie ten, kto utrzymuje już z góry (*a priori*), że objawienie nie jest możliwe, będzie uważał, iż przekonanie, jakoby miało ono faktycznie miejsce, nie przestaje być czystą ułudą lub — co najwyżej — hipotezą. W konsekwencji włączy chrześcijańskie świadectwo o rzeczywistości objawienia w subiektywne i nieudowodnialne opinie ludzkie na temat niepoznawalności transcendencji. Jeżeli jednak taki agnostyk jest człowiekiem rzeczywiście tolerancyjnym, jak to sam deklaruje, to nie będzie mógł wówczas wymagać od kogoś, kto wierzy w fakt objawienia, aby pozostał wierny swojej wierze — co dla agnostyka jest już pomysłką lub egzystencjalnym kłamstwem — i podzielał zarazem jego agnostyczny punkt widzenia. W takiej bowiem sytuacji człowiek wierzący musiałby równocześnie uważać się za naiwnie wierzącego i za oświeconego sceptyka. Gdyż albo jest sceptykiem z założenia, a wówczas będzie także sceptykiem odnośnie do własnego punktu widzenia, albo też podtrzymuje w sposób dogmatyczny, to znaczy wraz z roszczeniem prawdy, swój sceptycyzm; w tym ostatnim jednak przypadku porzucił już swój sceptyczny punkt patrzenia i staje się winny przynajmniej pewnej sprzeczności w swoim postępowaniu praktycznym odnośnie do tych, którzy wierzą w fakt samoobjawienia się Bożej prawdy, gwałci więc wolność wiary i sumienie innych. Chrześcijanin ma prawo — którego nikt

nie może mu zakwestionować ani w imię jakiegoś wyższego poznania, ani z racji postulatu religijnego pokoju społecznego, którego sceptyk się domaga w sposób bezwzględny — wierzyć w fakt i prawdę tego, że Bóg sam się objawił człowiekowi, stając się tym samym fundamentem jego poznania i pośrednikiem wśród ludzi. Słusznie także uważa, że jego przekonania nie wynikają z jego własnej refleksji, ani z jakichś dowolnych spekulacji pojęciowych, ani wreszcie z domniemanych jego doświadczeń religijnych, lecz jedynie z tego Bożego światła, jakie samoobjawiający się Bóg rozświetlił nad nim w darze swego Ducha: „Wielka tajemnica naszej wiary” (1 Tm 3, 16) polega właśnie na tym, że Jezus, który jest Chrystusem, Panem i jedynym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, jedynym, który daje nam dostęp do zbawienia i prawdy (por. 1 Tm 2, 5), objawił się w ciele (Wcielenie) został usprawiedliwiony w Duchu (por. Rz 8, 11), to znaczy w zmartwychwstaniu spośród umarłych, że był oglądany przez aniołów (wywyższenie na prawicę Ojca — Wniebowstąpienie), że był głoszony poganom (zadanie powszechnego nauczania i zbawcza misja Kościoła), że znalazł wiare w świecie (wolność w przyjmowaniu wiary i został przyjęty do chwały (*Christus preasens* i paruzja).

Tak oto wiara w Jezusa Pana, czyli w zbawczą obecność jedynego i prawdziwego Boga, Stworzyciela wszystkich ludzi w *Verbum Incarnatum*, ugruntowana przez Boga samego za pośrednictwem Jezusa i rozlana przez Ducha Świętego, jest fundamentem Kościoła i egzystencji każdego chrześcijanina jako członka Ciała Chrystusowego, którym jest Kościół — „Pełnia Tego, który wypełnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1, 23).

Ten konkretny fakt objawienia oraz samo ustanowienie Kościoła zakładają i zawierają w sobie epistemologiczny wymóg, że mianowicie Bóg może się objawić, a umysł ludzki jest zdolny poznać Boga wiarą wspomaganą przez Ducha Świętego.

Zakładana uprzednio przez optymizm poznawczy lub agnostycyzm działalność filozoficzna nie może rościć sobie pretensji do określenia (zdeterminowania) interpretacji świadectwa Kościoła apostołskiego. A tak właśnie się dzieje, kiedy mamy na przykład do czynienia z całkowicie nie udowodnionym przeświadczeniem podstawowym, jakoby uprzednie założenia filozoficzne, wywodzące się z ówczesnego judaizmu i kultury hellenistycznej, miały doprowadzić do wiary w Trójcę Świętą, we Wcielenie, prymat łaski, itd. W rzeczy samej natomiast ludzie towarzyszący Jezusowi byli pierwszymi świadkami samoobjawienia się Boga w Nim (pierwszeństwo wydarzenia!). Konkretnie bowiem tam, gdzie zaczyna istnieć coś z niczego, a Bóg wskrzesza z martwych Jezusa,

Bóg się objawia w sposób niezaprzeczalny (por. Rz 4, 17) w swoim bóstwie. W tym zaś wydarzeniu objawienia człowiek, jako stworzenie Boże, pozwala się całkowicie i bez zastrzeżeń określić tak co do treści, jak i co do formy przyjęcia, poprzez słowo Boże, które go poucza i całkowicie mu się oddaje swoją niepodzielną wolą: „Dostąpiwszy więc usprawiedliwienia przez wiarę, zachowajmy pokój z Bogiem przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu uzyskaliśmy przez wiarę dostęp do tej łaski, w której trwamy i chlubiśmy się nadzieją chwały Bożej” (Rz 5, 1-2).

Wiara, jako dobrowolne otwarcie się człowieka, zapoczątkowane i podtrzymywane przez Boga ze względu na *Verbum Incarnatum*, umożliwia prawdziwy udział w tym poznaniu Bożym, z jakim On sam się objawia od całej wieczności, i zespolenie naszej woli z wolą Boga, którą pragnie On siebie samego i z miłością potwierdza od całej wieczności. I dlatego nie było dziełem przypadku to, że w dziejach liturgii człowiek wierzący otrzymywał chrzest w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego, i że wraz z nim zostawał wewnątrz i całkowicie nastawiony na poznawanie i szukanie komunii z Bogiem Trójjedynym, która się objawia odwiecznie w Jego relacyjnej samorealizacji w odniesieniu: Ojciec-Syn-Duch, które się objawia dzięki zbawczej historii, a eschatologicznie we wcieleniu Słowa i w wylaniu Ducha do serc osób wierzących w Chrystusa, i się przekazuje jako to, kim On sam jest.

Poprawna wiara nie zaczyna się dopiero wtedy, gdy ktoś zamierza zbadać spójność i wewnętrzną zgodność formuł doktrynalnych, związanych ze zwycięskim potwierdzeniem faktu historycznego samoobjawienia się, jakby chodziło o jakiś rodzaj wyższej matematyki.

Twierdzi się więc na przykład, że Nowy Testament nie zna Trójcy Świętej lub że Jezus nie mógł założyć Kościoła, względnie ustanowić sakramentu święceń w jego trzech stopniach. W głębi tych krytycznych zarzutów pod adresem prawowierności kryje się pozytywistyczna koncepcja objawienia, która wymaga ukazania dla każdego faktu fundacyjnych aktów notarialnych lub autoryzowanych informacji pochodzących od założyciela danej religii.

To pewne, że Jezus nie używał słowa „Trójca”, ani się nie nazywał Wcielonym Słowem Bożym, a tym samym Drugą Hipostazą boską, która przyjęła do swej boskiej natury naturę ludzką; niemniej sam Jezus przedstawia się w sposób wybitnie własny i niepowtarzalny, jako Syn Ojca. Bóg zaś Go „uzasadnił”, a Kościół obwieszczał od samego początku — w chrzcie — Boże zbawienie: Ojca, Syna i Ducha.

Gdy chodzi o ustanowienie Kościoła przez Chrystusa, to trzeba by powiedzieć, że Kościół jest ludem Bożym, przygotowanym i odnowionym w Chrystusie, ludem, któremu sam Jezus powierzył udział w swojej własnej misji i który obecnie jest, w imię Chrystusa, historycznym pośrednictwem zbawienia przekazywanego mocą swej własnej sakramentalnej natury. Innymi słowy możemy powiedzieć, że Chrystus nie przepisał, ani nie ustalił szczegółowo i do końca, co jest zgoła naturalne, późniejszego posługiwania ministerialnego w Kościele. Podstawowy (fundamentalny) jest sam dar uczestnictwa w Jego misji i władzy, jaki On sam powierzył apostołom, którzy ze swej strony przekazali go swoim następcom. Gdy chodzi z kolei o Kościoły lokalne, które miały stopniowo powstawać, to wykonują one tę władzę w sposób kolegialny, zgodnie z zasadą jedności w pochodzeniu i — mającego różne stopnie — uczestnictwa w tej jedynej władzy i misji apostołskiej<sup>13</sup>.

Poważnym błędem krytyki stanowiska prawowiernego wobec Trójcy Świętej, unii hipostatycznej, Kościoła i sukcesji apostołskiej, są w fundamentalizmie właśnie egzegeza i patrystyka, albowiem pragnie się udowodnić naukę prawowierną jakimś dokumentem objawienia, poświadczonym na sposób pozytywistyczny i historyczny, nie biorąc pod uwagę historycznego z konieczności charakteru objawienia i historycznej formy jego zakorzenienia<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Gdy chodzi o współczesne dyskusje na ten temat, zob. G. L. Müller, *Priestertum und Diakonat. Der Emphänger des Weihsakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive*, Freiburg im Br. 2000.

<sup>14</sup> Brakuje współczesnej hermeneutyki dogmatów w ocenie źródeł biblijnych i patrystycznych u takich autorów, jak J. Rius-Campos, R. Joly, R. M. Hübner i inni. Wychodząc z fałszywego teologicznie założenia, jakoby zewnętrzny wygląd nie miał nic wspólnego z sakramentalną naturą Kościoła, R. M. Hübner wyjaśnia np. konkretne fazy kształtowania się trójstopniowej posługi jako przypadkowe utrwalenie jednej z wielu możliwych form organizacyjnych (różnych i przeciwstawnych) Kościoła, które mogłyby także dzisiaj podlegać zmianie. Por. R. M. Hübner, *Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirchen*, w: A. Rauch-P. Imhof (red.), *Das Priestertum in der Einen Kirche*, Regensburg 1987, s. 45-89. Wychodzi on zresztą z fałszywych założeń systematycznych, albowiem nie wystarczy sama chronologia pism nowotestamentalnych i pierwszych Ojców Kościoła, gdy chodzi o fakty i dowody historyczne, ale trzeba brać pod uwagę jej związek z tym, o czym w danym momencie myślano lub nie. Gdy chodzi o teologię Trójcy Świętej, nie da się — według Hübnera — uzyskać teologicznych twierdzeń racjonalnie i odpowiedzialnie wskazujących na troistość Boga. „Pojmuje się w ten sposób, że nie da się ująć za pomocą kategorii filozofii klasycznej ani pojęcia *ousia* Boża, ani *hypostasis*. I dlatego wszelkie starożytne i średnio-wieczne próby wyjaśnienia, opierające się zasadniczo na podstawie starożytnej logiki, musiały prowadzić z konieczności do aporii...” R. M. Hübner,

Jeżeli jednak się przyjmuje historyczność objawienia i jego pośredniczenia, to nie wolno wówczas go spłaszczać i przekształcać w niepowiązaną garść istotnych prawd ponadhistorycznych, bądź też ujmować w takie formy historyczne, które kapryśnie się zmieniają. Co więcej, sam Kościół w swej postaci historycznej jest środkiem i znakiem objawienia, które — w swym definitywnym i niezmiennym charakterze — przyjmuje historyczno-ludzką postać Kościoła i jego świadomości wiary, i jest dalej przekazywane miarodajnie za pomocą tych stałych sformułowań, w niepowtarzalny sposób.

We wszystkich współczesnych konfrontacjach dotyczących relacji wiary do rozumu, dogmatu do historii, ortodoksji i ortopraksji, widać wyraźnie brak teologicznej hermeneutyki historycznego objawienia<sup>15</sup>, który to brak człowiek współczesny odziedziczył po ukrytej dominacji metafizyki esensjalnej w nominalizmie. To wypaczenie dotyczące pojmowania rzeczywistości, w którym na plan pierwszy wysuwają się pojęcia zamiast osób i wydarzeń, niepomernie utrudnia, jeśli nie uniemożliwia wielu ludziom współczesnym dojście do wiary żywej, osłabianej tyloma rodzajami różnych subtelności. Można by w tej sytuacji ulec łatwo pokusie woluntarystycznego rzucenia się w otwartą przez racjonalizm przepaść między wiarą a rozumem, podejmując na ślepo decyzję przypisania Magisterium Kościoła roli wyłącznego arbitra w walce teologów, i starać się następnie wydobyć z tego arbitrażu pewność treści wiary. Aż do dzisiaj jednak nikomu się nie udało zrealizować projektu zbudowania, na podstawie samych tylko pojęć, autentycznej wiary w Jezusa, ze wszystkimi wynikającymi z niej treściami.

Życiodajne spotkanie z Jezusem, takim, jakim Go poznali Jego uczniowie w swoim żywym historycznym doświadczeniu, lub też jakim Go spotkali w żywej tradycji i życiodajnym świadectwie Kościoła apostołskiego (nauczaniu, liturgii, naśladowaniu Jezusa)

*Zur Genese des trinitarischen Formel bei Basilius von Caesarea*, w: M. Weitlauff-P. Neuer (red.), *Für euch — Bischof mit euch Christ. FS Friedrich Wetter*, St. Ottilien 1998, s. 156 (123-156). O tym, że można całkowicie odmiennie wyjaśniać same świadectwa historyczne, także z historycznego punktu widzenia, za pomocą wyważonej hermeneutyki historycznej i teologicznej, świadczy przekonująco w odniesieniu do Ignacego Antiocheńskiego publikacja J. J. Ayána, *Ontroducción a la edición greco-española de las cartas de Ignacio*, w: *Fuentes Patristicas*, II, Madrid 1991, s. 32-100.

<sup>15</sup> Odnośnie do hermeneutyki objawienia historycznego i zasad jego tłumaczenia, zob. W. Löser-K. Lehmann — M. Lutz-Bachmann (red.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985; G. L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Br. 2000<sup>4</sup>, s. 2-94.

ludzie żyjący potem, wywołuje zawsze wiarę, przekazuje ją rozumnie i z miłością, a dopiero później także w teologicznej refleksji nad *Logosem* naszych nadziei, nad Chrystusem (por. 1 P 3, 15), który daje nam możliwość służenia prawdzie poza wszelką, całkowicie dowolną, akrobacją myślowo-pojęciową czy też czysto ideologiczną konstrukcją danych, realizowaną także poprzez odkurzanie jakichś resztek czy pozostałości archeologicznych. Raduje człowieka wierzącego tak wielka osobista bezpośredniość z Chrystusem, dzięki której także on, opierając się na Chrystusie, wyraża swoje zaufanie do historycznej tradycji objawienia, i na odwrót.

Niekiedy trzeba koniecznie w jakiś sposób niektóre pomocnicze konstrukcje pojęciowe, starając się pogodzić pojęcie „prawowierności” (ortodoksji) z „ortopraktyką”, bądź też przeciwstawiając wiarę jako akt zaufania jego treściom, albowiem wydaje się czymś nieprawdopodobnym, a nawet śmiesznym, gdy się słyszy, jak niektórzy teologowie mówią, iż dzięki śmierci Jezusa można mieć w Nim nadzieję w życiu i śmierci, poddając w ten sposób pod rozwagę zbawczy wymiar Jego śmierci. Poprawna wiara i właściwe postępowanie moralne nie są cząstkowymi elementami naszego odniesienia do Jezusa Chrystusa, albowiem wiara nie jest bynajmniej jakimś teoretycznym odniesieniem do Chrystusa, które należałoby później, w następnym niejako etapie, przełożyć na to, co się nazywa praktyką. Wiara jest, z samej swej istoty, aktualizowaniem pełnego samo-wydania się Boga i uznaniem, że już teraz, w mojej postawie wobec Boga i bliźniego, zawdzięczam wszystko łasce Bożej, i że właśnie dlatego poprawna wiara w Chrystusa utożsamia się z miłowaniem Chrystusa i wszystkich, za których oddał On swoje życie jako „okup za wielu” (Mk 10, 45). Nikt nie może powiedzieć. „wierzę w Chrystusa” jeśli Go nie miłuje; a kto Go miłuje, ten w Niego wierzy.

Slogan pochodzący z oświeceniowego dystansu wobec wiary chrześcijańskiej, zgodnie z którym nie chodzi tak bardzo o „doktrynę prowokującą dysputy”, co o chrześcijaństwo czynne, w działaniu, wpłynął dogłębnie na samozrozumienie wielu chrześcijan aż do XX wieku i skonsolidował dominujący wówczas przesąd, jakoby chrześcijaństwo było jedynie dodatkiem do moralności burżuazyjnej i ozdobą „religii cywilnej”. Tymczasem przesiąknięte burżuazyjnym stylem życia i myślenia chrześcijaństwo nie ma nic wspólnego z samoobjawieniem się Boga w swoim Słowie, ani z nieodzownym zbawczo posłuszeństwem wiary, to znaczy z samoddaniem się człowieka Bogu całym swoim sercem, całą swoją duszą i wszystkimi swoimi siłami.



Również w średniowieczu ludzie nie byli uodpornieni na niebezpieczeństwo traktowania Kościoła nie na mocy Ewangelii, lecz wysługiwali się nim niekiedy celem uświętlenia własnych uroczystości rodzinnych lub jako instancją moralną, ważną na przykład w zwalczaniu ksenofobii, ale nie w mordowaniu dzieci nie narodzonych. Również obecne konkordaty nie zapewniają z reguły Kościołowi znaczenia społecznego, uwypuklając jedynie jego korzenie tkwiące w Ewangelii; podobnie też biskupa nie określa się za pomocą jego rangi społecznej, jak na przykład ministra państwowego, ale jako wysłannika Chrystusowego.

W tzw. Celebracji Wieczery podczas Dnia Kościoła Ewangelickiego we Fankfurcie (2001 r.) określono jako fundamentalistyczną i ortodoksyjną wiarę Kościoła katolickiego w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii, albowiem ludzie dzisiejsi nie są już w stanie zrozumieć wyrażenia: „Kto pożywa moje ciało...” Zamiast dać się prowadzić w swej fizycznej egzystencji wiarą w realizm Wcielenia i nadzieją na cielesne dopełnienie się człowieka dzięki uczestnictwu w Chrystusie zamknięto się w okopach płytkiego, i już niemożliwego do przyjęcia racjonalizmu. Z przedziwnej obecności miłości Boga Wcielonego czyni się coś w rodzaju religijnego festiwalu z zabawnymi elementami psychoterapeutycznymi i socjopedagogicznymi.

Wobec tej krytyki dotyczącej banalizowania Kościoła i sakramentów niektórzy się uodparniają, kontratakując ją stwierdzeniem, jakoby wiara w rzeczywistą obecność Chrystusa była uwarunkowana konkretną epoką, która była przesadnie teoretyczna i dlatego nic nie daje człowiekowi współczesnemu. Pojmują tym samym już z góry wiarę i liturgię jako arsenał różnorodnych rekwizytów, których niekiedy się używa, odpowiednio je modelując wedle aktualnych potrzeb, na Kościół zaś patrzą jako na coś w rodzaju łodzi holowanej na linie ideologii emancypacji, podtrzymywanej przez opóźnione myślenie lewicowców.

Poprawna wiara jest fundamentem Kościoła i źródłem jego życia w Jezusie jako Mesjaszu, Synu Boga, w którym — poprzez wiarę w Jego imię — otrzymaliśmy życie (por. J 20, 31), łaskę i prawdę (por. J 1, 18).

tlum. ks. Lucjan Balter SAC