

Ks. Józef MORAWA

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

WIARA KOŚCIOŁA JAKO FUNDAMENT JEGO JEDNOŚCI I TEOLOGII WEDŁUG JOSEPHA RATZINGERA

Pośród wielkiego bogactwa teologicznych rozważań na temat wiary u ks. Josepha Ratzingera, późniejszego biskupa Monachium, kardynała prefekta Kongregacji Nauki Wiary, a dzisiaj papieża Benedykta XVI¹, znajduje się tekst, który uważa się za jeden z najlepszych, jakie powstały w katolickiej teologii, logice i hermeneutyce, szczególnie zaś co o kościelnym pojmowaniu wiary zostało dotąd powiedziane, także z uwzględnieniem sytuacji podzielonego chrześcijaństwa². A chodzi o jego przedłożenie na forum Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Kościelność wiary i kościelny wykład wiary (Kirchlichkeit des Glaubens und die kirchliche Auslegung des Glaubens)*³, które nie jest bliżej znane w dotych-

¹ Można tu wskazać – spośród wielu – na wielokrotnie wznawiane w Niemczech i w tłumaczeniach na liczne języki pozycje: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, München 1960; *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960; *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968; *Glaube und Zukunft*, München 1970; *Dogma und Verkündigung*, München 1973; *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, München 1976; *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982; *Raport o stanie wiary*, Kraków–Warszawa 1986; *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe*, Freiburg 1989; *Ein neues Lied für den Herrn. Christusklaube und Liturgie in der Gegenwart*, Freiburg 1995; *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg im Breisgau 2003. Więcej w wykazie bibliograficznym wybranych dzieł dotyczących jego teologicznych rozważań na temat wiary w: J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten* (Redaktion: S. O. Horn, V. Pfnür, V. Twomey, S. Wiedenhofer, J. Zöhrer), Freiburg–Basel–Wien 1997², s. 294–298; także [w:] J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, s. 277 nn.

² Por. S. Wiedenhofer, *Einführung*, [w:] J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, Freiburg–Basel–Wien 1998², s. 125.

³ J. Ratzinger, *Kommentar zu These I–VIII. X–XII*, [w:] *Internationale Theologenkommission. Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (Sammlung Horizonte N.F. 7)*, Einsiedeln 1973, s. 11–51, 61–67. W niniejszej pracy korzystano z tekstu umieszczonego [w:] Tenże, *Vom Wiederauffinden...*, s. 158–173.

czasowych opracowaniach dotyczących jego myśli teologicznej⁴. Wiara – jak przypomina J. Ratzinger – jest drogą, którą podąża się w zaufaniu za daną obietnicą, na której z wielką odpowiedzialnością oraz zdecydowaniem musi się mijać błędne pobocza, nade wszystko oznacza stałą gotowość do pokuty z nadzieją przebaczenia. Takie spojrzenie na wiarę Kościoła będzie wpływać na duchowy charakter eklezjologii, przez co pozwoli się jej uniknąć zarówno absolutyzowania, jak i pozytywizowania Kościoła⁵. Jest to też fundamentalne dla rozumienia Kościoła w optyce ekumenicznej: w odnowie opartej na podstawach tradycji apostoelskiej, od istoty i od całości jej przekazywania pozwala się uwidocznić własna katolicka identyczność wiary, że tak można rzec, rozciągnięta na jej wewnętrzne przestrzenie i głębie, które w nowy i niespodziewany sposób czynią Kościół zdolnym do podejmowania ekumenicznego wysiłku. Treść wyznania wiary, powtarzana razem przez wszystkie odłamy chrześcijaństwa, ma stanowić podstawowe źródło ich wspólnego namysłu nad Kościołem, jego naturą i posłaniem. Tu będzie możliwe spotkanie z luterancko-reformowanym pojęciem Kościoła jako wspólnoty prawdziwie wierzących, tj. wspólnoty tych, którzy mają Ducha Chrystusa, a więc wspólnoty usprawiedliwionych. Obejmie także tak bliską prawosławiu pneumatologiczną i eucharystyczną eklezjologię bez zrywania z konkretną katolicką kontynuacją rozumienia Kościoła⁶.

W oparciu o wskazane opracowanie J. Ratzingera, zostaną przybliżone najpierw trzy fakty dotyczące związku wiary i Kościoła: Kościół jako podmiot jedności wiary, wiara Kościoła jako fundament jedności i różnorodności a także jako fundament i świadek prawdy. Zakończeniem będzie spojrzenie J. Ratzingera na opartym na wierze powiązaniu teologii i Kościoła.

KOŚCIÓŁ JAKO PODMIOT WIARY

Przeżywający swoją ludzką historię Kościół doświadcza napięcia między wynikającymi zmianami i wydarzeniami, jakie ta historia niesie, a pragnieniem zachowania wewnętrznej i ponadczasowej jedności wyznawanej przez siebie wiary. Napięcie to uwidacznia się najpierw w charakterze relacji pomiędzy dziedzictwem nowotestamentalnej teolo-

⁴ Nie wspomina o tym w swojej pracy habilitacyjnej J. Meyer zu Schlochtern w: *Die Kirche als Sakrament Jesu Christi: der Ursprung der Sakramentalität der Kirche in der eucharistischen Versammlung nach Joseph Ratzinger*, [w:] tenże, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handel der Menschen*, Freiburg–Basel–Wien 1992, s. 152–190.

⁵ Por. S. Wiedenhofer, *Einführung...*, s. 125.

⁶ Por. tamże.

gii, a całą następującą po niej różnorodną i skomplikowaną historią dogmatów. W tym napięciu powstającym pomiędzy historycznością Kościoła a jednością wiary na czoło wysuwają się następujące problemy: pytanie o uzasadnioną podstawę nowotestamentalnego pluralizmu, związek pomiędzy Kościołem a Nowym Testamentem i próba jego praktycznego określenia. Swoje rozważania J. Ratzinger otwiera przypomnieniem fundamentalnej tezy świadomości katolickiej, mianowicie, że

Kościół jest wszechobejmującym całość podmiotem, w którym zawiera się jedność nowotestamentalnych teologii, jak i jedność historii dogmatów. Jedność ta zakorzenia się na wyznaniu Jezusa Chrystusa, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, które Kościół świętuje i przepowiada w mocy Ducha Świętego⁷.

Tak sformułowana teza o Kościele jako podmiocie wiary, wyrażona w formule przekazu: *Ja Credo jest Kościołem* (*das Ich des Credo ist die Kirche*), jest w pewnej mierze obca współczesnemu, skierowanemu na indywidualizm sposobowi myślenia. Zawiera ona bowiem stwierdzenie, że pojedynczy człowiek nie wierzy z siebie samego, lecz współwierzy z całym Kościołem. Jest to jednak bliskie doświadczeniu wziętemu z życia społecznego, które dowodzi, że pojedynczy, indywidualny człowiek otrzymuje swój język, sposób myślenia, wyposażenie kulturowe, model swojej duchowej egzystencji z obszaru języka i historii, w których wzrasta i które stają się jego. Zdobywając nieustannie nowe wartości, jest on niesiony przez podmiot-wspólnotę, która tworzy jego „Ja” i włącza we wspólne podstawowe doświadczenie swojej historii i w zmieniających się nieustannie czasach pozwala mu zachować jedność z całym dziedzictwem swego narodu. W tym sensie „naród” jest dla pojedynczego człowieka konkretną i bezwzględnie konieczną wielkością, ale w sposób daleko większy i bogatszy niż abstrakcyjna suma indywidualuów⁸.

W podobny sposób język wiary i zachowana w nim jego historia tworzy duchową przestrzeń doświadczenia, która w swoim ostatecznym roszczeniu sięga jednak głębiej niż tylko w synchronicznym doświadczeniu teraźniejszości. Kto przyjmuje *Ja Credo*, czyli Kościół, wstępuje przez to także w jego sakramentalną realizację i duchowy charakter, które zachowuje i przedłuża. Kiedy podejmuje czysto empiryczne, wspólne podstawowe doświadczenia wierzących z Kościołem, jak przekaz słowa Bożego i celebrację liturgii, w swoim wymiarze diachronicznym wykracza ponad jego stulecia i przyjmuje jako pojedyncza osoba jego doświadczenia. Jest to podobne do tych doświadczeń, jakie ludzie przeżywają w swojej naro-

⁷ J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 158.

⁸ Na co wg J. Ratzingera dobitnie wskazał w swoich tekstach H. de Lubac. Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 158.

dowej historii. W tworzonym przez Eucharystię Kościele doświadczenie wierzącego sięga dalej i głębiej, bo w odniesieniu do zawsze żyjącego Chrystusa, wiąże we wspólnocie Kościoła całe jego bogactwo z tymi wszystkimi, którzy z nim od samych jego początków również do Niego przystąpili. To *Ja Chrystusa* buduje Kościół jako jedność, gromadzi rozproszone doświadczenia i czyni z rozproszonych jeden „podmiot”⁹. W doświadczeniu i przyjęciu jego empirycznego aspektu wierzący otrzymuje język i treść wiary, która pozwala mu przekroczyć tę empiryczność i czyni go wierzącym¹⁰.

Głębia tej podmiotowej jedności wiary, chociaż czysto empiryczna, jest jednak nie do zmierzenia socjologiczne. Spotykają się w niej bowiem dwa istotne procesy. Pierwszy wskazuje, że *świętowanie, celebrowanie, wyznawanie i przepowiadanie* Jezusa Chrystusa, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego buduje Kościół. Drugi zaś orzeka, że to *świętowanie, celebrowanie, wyznawanie i przepowiadanie* dokonuje się w mocy Ducha Świętego. Wypowiedzi: „wyznanie konstytuuje Kościół” i „Duch Święty konstytuuje go” oznaczają tym samym różne poziomy jednej i tej samej rzeczywistości. W oparciu o ten fakt można rozwiązać problem jedności i różnorodności nowotestamentalnego kanonu, jak i stosunek Kościoła i kanonu, a w końcu pytanie o jedność prawdy w wielości dogmatycznych wypowiedzi¹¹.

1. Wiara Kościoła jako podmiot jedności kanonu Nowego Testamentu

Powstawanie nowotestamentalnego kanonu, ujmowanego z wielością jego ksiąg, analizowane i oceniane historycznym kluczem interpretacyjnym mogłoby uzasadniać początkową wielość wyznań, a nie jedność Kościoła. Od takiej interpretacji nie można by niczego innego oczekiwać,

⁹ O podmiotowym charakterze Kościoła por. H. U. von Balthasar, *Wer ist die Kirche?*, [w:] *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1960, s. 148–160.

¹⁰ Dla J. Ratzingera Kościół jako wspólnota wiary ma wymiar nie tylko synchroniczny, związany z aktualną jednością w Kościele. W aspekcie diachronicznym Kościół jest wspólnotą ponad granicą śmierci, w której przenikają się wzajemnie przeszłość z teraźniejszością i przyszłością. „My” *Kościola* to nie tylko jego *teraz*, ale suma całych dziejów, „my” *Kościola* wszystkich czasów. Nawiązywanie do przeszłości w Kościele nie jest rodzajem archeologii, ale uobecnieniem wiary i świadectwa poprzednich pokoleń. „Jeśli w jakimś miejscu powstałaby większość przeciw wierze Kościoła, to w istocie nie będzie to większość, ponieważ w Kościele większość ma charakter diachroniczny, obejmuje wszystkie epoki i tylko przyjmując tę całkowitą większość pozostaje się «my» apostołskim. Wiara przejmując absolutyzację konkretnej współczesności; otwierając się w wierze na wszystkie czasy, wyzwała się jednocześnie z iluzji ideologicznych i zachowuje otwartość na przyszłość” (J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, Lublin 1993, s. 65).

¹¹ Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 159.

jak tylko stwierdzenia, że niejednorodność kanonu nowotestamentalnego nie uzasadniałaby jedności Kościoła. Wynika to jednoznacznie z przytoczonego przez J. Ratzingera pytania Ernsta Käsemanna: czy nowotestamentalny kanon uzasadnia jedność Kościoła? Tak postawiony problem jest dla J. Ratzingera nie do przyjęcia. Bowiem fundamentem tworzenia się Nowego Testamentu jest chrystologia, a w praktyce pierwotny apostołski Kościół zbierający się i świętujący paschalne tajemnice Jezusa Chrystusa. To nie kanon ma uzasadniać jedność Kościoła, ale jedność Kościoła w celebracji Jezusa Chrystusa ugruntowała kanon Nowego Testamentu jako jedność i pozostaje stałym założeniem dla tego, że kanon jest jednością i kanonem pozostaje¹². Kanon Nowego Testamentu, rozważany od zewnątrz, jest zbiorem literatury, która powstała w różnych czasach i całkowicie niezależnie od siebie. Jeden Kościół, w świadomości jednej, zakorzenionej w Jezusie Chrystusie własnej wiary, uznał tę Księgę za istotną do czytania. W oparciu o tę wiarę w Jezusa Chrystusa uznał też jedność Starego i Nowego Testamentu. Wiara ta jest więc jego hermeneutycznym punktem interpretacyjnym. Tylko tam, gdzie Nowy Testament czytany jest przez wiarę pierwotnego Kościoła, jest on w ogóle czytany jako Nowy Testament, gdyż tylko z fundamentu tej wiary jest on Nowym Testamentem. Jedynie i wyłącznie hermeneutyka wiary pierwotnego Kościoła tworzy go jako jedną Księgę¹³.

2. Relacja Kościoła i kanonu Nowego Testamentu

Kościół jednak bardzo poważnie, dla własnej świadomości bycia jednością i jej tworzenia, przyjmuje wyprzedzającą historię powstania różnych ksiąg Nowego Testamentu i proces ich jednoczenia w jeden kanon. J. Ratzinger zaznacza, że jest godne zauważenia, iż w wielkim Kościele zostały odrzucone próby stopienia wielości ksiąg Nowego Testamentu w jeden jednolity tekst¹⁴. Od samego początku uwidacznia się w Kościele dynamiczny i owocny kontrapunkt, wyrażający skomplikowaną strukturę

¹² Założenie, że to jakoś jedności kanonu Nowego Testamentu stanowi o jakości jedności Kościoła spowodowało, że gdzie Kościół nie jest jednością, usuwa z kanonu Nowego Testamentu te części, na których nie gruntuje, jak to wg J. Ratzingera stało się w szkole R. Bultmanna z jej anatemią pism Łukaszkowych i Listów pasterskich. Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 159 n.

¹³ Z tej racji staje się niezrozumiałe i bezsensowne powoływanie się na fundament założenia Kościoła w oparciu o jakąś wyizolowaną księgę Nowego Testamentu. Jest to bowiem już nie Nowy Testament, lecz część literatury bez historycznego kontekstu. Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 160.

¹⁴ Jak to miało miejsce w przypadku Tatiana Syryjczyka († ok. 185), ucznia św. Justyna. Por. P. Bruns, *Tatian der Syren (Das Diatessarion)*, *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 9, kol. 1275.

różnorodności i jedności w Kościele. Cała struktura kanonu oparta jest na jedności wiary pierwotnego Kościoła i z niej wynika, zaś wszystko to, co pojedyncze i rozważane w tejże wierze, tworzy miarę Kościoła. Ten punkt spojrzenia konieczny jest w wysiłku historyka, aby móc zrozumieć że Kościół nie może być zaprzeczany przez Nowy Testament, a Nowy Testament nie może być deformowany przez Kościół. Nowy Testament musi być czytany w Kościele, ale Kościół musi także nieustannie czerpać z jego pełni. Tylko tak można będzie się ustrzec przed poglądem, że rozstrzygnięcie pierwotnego Kościoła nie jest osadzone tylko na zewnętrznej formie nowotestamentalnych pism, lecz odpowiada jego własnym, najbardziej wewnętrznym perspektywom¹⁵.

Oczywiste jest też, że nie musi być na każdym miejscu i w każdym czasie realizowana w pełni cała treść wiary Kościoła. Dlatego staje się konieczne, żeby rozstrzygającym faktem w sposobie częściowych realizacji wiary było ukierunkowanie na całość wiary Kościoła. Bo tylko *cały* Kościół żyje *całą* wiarą. Gdzie by jednak została zaniedbana łączność z całym Kościołem, albo z istotną jego częścią, powstanie rozdarcie. Właśnie dlatego że tak jest, Kościół musi ciągle od nowa z całą możliwą dokładnością czytać Nowy Testament, z zachowaniem jego wewnętrznej hierarchii różnorodności, z wyważeniem ważności spraw, aby można było z nich czerpać jedność, pełnię i kierunek¹⁶. Przez to też będzie można zrozumieć problem stosunku kościelnego Urzędu Nauczycielskiego do wiedzy naukowej, jak i stosunek pomiędzy Pismem Świętym a Kościołem. Podstawą tego stosunku jest formuła: Pismo jest Pismem tylko w Kościele, nie przeciw Kościołowi. Kościół nie wynalazł Pisma, ale otrzymał¹⁷. Kościół, aby pozostać Kościołem, musi Pismo Święte zachować takim, jakim ono jest samo z siebie. Jego Urząd Nauczycielski „nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy”, nauczając tylko tego, co zostało przekazane, jak to stwierdza Konstytucja dogmatyczna o Bożym Objawieniu soboru watykańskiego II¹⁸. W tym wyraża się istota Kościoła, który nie posiada nic z siebie samego, a to, co ma najbardziej istotnego, nie należy do niego, lecz pochodzi z tego, co otrzymał¹⁹.

¹⁵ Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 162.

¹⁶ Por. tamże, s. 162.

¹⁷ J. Ratzinger wskazuje w tym kontekście na tekst Vaticanum I, *Constitutio Dei Filius*, rozdz. 2 *De revelatione*, „Kościół uważa te księgi [Starego i Nowego Testamentu] za święte i kanoniczne, ale nie dlatego, jakoby zostały ułożone tylko przez ludzi, a następnie jego autorytetem zaakceptowane, i również nie dlatego, że zawierają objawienie wolne od błędu, lecz przede wszystkim dlatego, że jako spisane pod natchnieniem Ducha Świętego, Boga mają za autora i jako takie zostały przekazane Kościołowi” (nr 26). Por. *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 162.

¹⁸ *Dei Verbum*, nr 10.

¹⁹ Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 162 n.

3. Praktyczne problemy relacji Kościoła z Pismem Świętym

Teoretycznie łatwo jest przedstawić zasadniczą obustronną relację pomiędzy Pismem Świętym a Kościołem, której istota pochodzi z nich samych. Trudniej jest natomiast sformułować praktyczne wskazania dla wypełnienia tej relacji i wynikających z niej stosunków wielości i jedności. J. Ratzinger zauważa, że jednym z niebezpieczeństw ostatnich wieków było przeakcentowanie episkopalnego (względnie papieskiego) urzędu nauczycielskiego, który wydawał się niekiedy wchłaniać inne możliwości ukazania tych relacji. Skutkiem zaś najbardziej widocznym, a przez to podkreślanym, było niszczenie samej formalnej zasady istnienia Urzędu Nauczycielskiego przez ludzi zań odpowiedzialnych. Przykładem może być tutaj pozycja katolicka zajęta w obliczu kontrowersji antyhusyckich, która streszczała się w formule: w wątpliwościach ważne jest to, co czyni Urząd Nauczycielski, a nie to, co można by wywnioskować z Biblii²⁰. Jest to widoczne i obecne w relacjach pomiędzy Urzędem Nauczycielskim a teologami²¹. To niszczenie Urzędu Nauczycielskiego następuje też ze strony teologów, gdy ich świadomość niezmienności kościelnej wiary jest stępiona, i to w tym punkcie, w którym pod pozorem decentralizacji wszystkie możliwe grupy powołują się na pewien rodzaj własnego urzędu nauczycielskiego teologów, gdzie samowola objawia to, co tylko odpowiada jej własnej „świadomości wspólnoty”²².

Należy, tytułem wyjaśnienia, przypomnieć, że Urząd Nauczycielski wyraża się najpierw w materialnym powiązaniu z *Credo* Kościoła powszechnego i w opartym na tym *Credo* odczytaniu Pisma²³. Bowiem tylko *Credo* tworzy Kościół jako własny podmiot; Urząd Nauczycielski jest autentycznym wyrazem tego podmiotu, ponieważ i o ile w mocy Ducha, który umożliwia zgodę na *Credo*, właśnie to *Credo* wyraża i zachowuje. Urząd Nauczycielski nie jest żadną czysto formalną zasadą, ale właśnie wyrazem materialnego związania: nie ma żadnej mocy wobec *Credo*, ale całą moc tylko w *Credo* i tylko z niego²⁴.

²⁰ Por. B. Duda, *Joannis St. de Ragusio doctrina de cognoscibilitate Ecclesiae*, Roma 1958, s. 58 n., za: J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 163.

²¹ Szerzej [w:] J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków 2005, s. 6. 71; tamże, *O „Instrukcji o kościelnym powołaniu teologa”*, s. 117–142.

²² Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 163; Tenże, *Prawda w teologii*, s. 53 n., 121 nn.

²³ Tenże zwiążek pomiędzy Urzędem Nauczycielskim a *Confessio* można wyraźnie zauważyć przykładowo u Leona Wielkiego. Por. *Die Indices in Léon le Grand, Sermons IV*, ed. R. Dolle (SC 200, Paris 1973, pod nazwą *Confession i Pierre*). Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 163.

²⁴ Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 164.

J. Ratzinger zauważa też, że w konkretnych sprawach episkopalny Urząd Nauczycielski ma prawo i obowiązek występować przeciw takiej interpretacji teologii, w której Biblia byłaby skierowana przeciwko Kościołowi i jego *Credo*. Powinien jednak pozwolić stworzyć swoją przestrzeń naukowemu pytaniu o różnorodność i przestrzeń własnych historycznych wypowiedzi Pisma Świętego, nawet wtedy, gdy ten wykład mógłby wydobyć na światło dzienne coś nieoczekiwanego i nowego. I odwrotnie, nauka teologiczna musi być świadoma, że jej wyniki zależą od jej hermeneutycznego podstawowego rozstrzygnięcia, którego logiczną koniecznością jest *a priori* Kościoła i jego *Credo*, a która odpowiada pierwotnemu historycznemu założeniu i wewnętrznemu ukierunkowaniu tychże Ksiąg i o tyle przedstawia jedyną pochodzącą z początków Kościoła hermeneutykę, jedyne rzeczywiste, idące przez wieki pośrednictwo dawnego z dzisiejszym²⁵.

JEDNOŚĆ I WIELOŚĆ KOŚCIELNEJ WIARY

Wskazanie na istotny związek pomiędzy Pismem Świętym a Urzędem Nauczycielskim, opartym na *Credo*, umożliwia postawienie pytania o konieczny wyraz tej jedności, a w tym także o granicę i przestrzeń możliwego pluralizmu. W pojęciu *Credo* zawarta jest treściowa oraz formalna jakość, oparta na ruchu *tendere in ipsum*, kierującym się nie na nieoznaczoną prawdę w sobie, ale na prawdę, która ma własną twarz: oblicze Jezusa Chrystusa, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. Tutaj, przypomina J. Ratzinger, odnajduje się treść wiary chrześcijańskiej w jedności i nierozdzielności *fides quae* i *fides qua*. I ta wiara Kościoła, wyrażona w organicznej całości jej normatywnych sformułowań, jest miarą, która umożliwia rozróżnianie pomiędzy prawdziwym a fałszywym pluralizmem. Podstawowym kryterium w tej mierze jest Pismo Święte w jego odniesieniu do wyznania wierzącego i modlącego się Kościoła. Zaś pośród sformułowań dogmatycznych pierwszeństwo mają te z Kościoła pierwotnego. Natomiast formuły wyrażające refleksję chrześcijańskiego myślenia są podporządkowane tym, które same oznaczają fakty wiary²⁶.

Teza, że „*Credo* Kościoła jest miarą rozróżniania” problemów jedności i wielości czy też pluralizmu, wymaga dalszego namysłu nad samym

²⁵ Por. tamże, s. 164; J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył ... Cztery kazania o stworzeniu i upadku*, Kraków 2006, s. 20 n.; J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 133 n.

²⁶ Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 164 n.

Credo. Struktura *Credo* jest trynitarna, związana z sakramentalną posługą Kościoła (por. Mt 28, 19)²⁷. Wiara ta uwidacznia się we wstąpieniu we wspólne *Ja Credo Kościoła*, gdzie otrzymuje swoją obiektywną i subiektywną jedność: obiektywną, że jest wiarą w Boga; subiektywną, że wierzący chce wierzyć z całym Kościołem jedną wiarą jednego Kościoła. Nie istnieje wyznanie wiary bez Kościoła, ani Kościół bez wyznania wiary. Często dzisiaj rozróżnianie pomiędzy wiarą a Kościołem (wiara obok Kościoła) nie jest ani uprawnione teologicznie, ani też nie przynosi spodziewanego odciążenia i wyzwolenia od balastu historii przez stawianie na subiektywnie mierzone możliwości tworzenia własnego kanonu wiary,²⁸. Skazuje się raczej na nieustanny wybór tego, co się chce zachować, co należy podejmować na wyłącznie własną odpowiedzialność, według własnego rozeznania, a przez to na krytykę samego *Credo*. To pozorne upraszczanie wyznania wiary, rozpoczynające się najpierw od pomijania zdawałoby się mniej znaczących jego treści, z wewnętrzną koniecznością postawi w końcu pod znakiem zapytania samą oś *Credo* – bycie Boga Bogiem. J. Ratzinger chce podpowiedzieć, że pojedynczemu człowiekowi jest bardzo trudno, wręcz jest to niemożliwe, wziąć na własne ramiona całe *Ja Credo*. Prawdziwą prostotę w wyznawaniu wiary wskazuje sprawdzona pierwotna maksyma: nie „wiele” do wierzenia, ale wierzyć z całym Kościołem i oprzeć na nim swój akt wiary. Dotyczy to nie tylko osobistych wyborów poszczególnych ludzi, ale także zrywających jedność wiary z dużym Kościołem większych czy mniejszych grup, kierujących się odnowicielskimi zamiarami²⁹.

Tak widziana w organicznej jedności wiara Kościoła pozwala odszukać i wyróżnić podstawowe i tworzące ją elementy, które stanowią fundament wewnętrznej formy aktu wiary, jak i jej ogólnego kształtu w Kościele, co objawia się w istniejącej w jej treści tzw. „hierarchii prawd”. Wyrazi się to w stwierdzeniu, że jakaś wypowiedź jest bardziej uniwersalna i poświadczona przez całe *Ja Kościoła* niepodzielonego i Kościoła tworzącego początek, i dlatego posiada większą ważność, bo jest wyrazem uniwersalnej jedności, której „co” (treść) jest wyrażone w wielości. Z tego widać, że to Biblia jest najbardziej wiążącą Księgą chrześcijaństwa, ponieważ jest przyjmowana przez cały Kościół uniwersalny jako jedyna uniwersalna Księga, która związana jest w swoim powstaniu

²⁷ Por. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, s. 54 nn.

²⁸ Por. J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, Kraków 2006, s. 66 nn; Tenże, *Patrząc na Chrystusa*, Kraków 2005, s. 65 nn.

²⁹ Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 166; Tenże, *Patrząc na Chrystusa*, s. 34 n.

z rodzącym się Kościołem. Treściowo zaś, zgodnie z zasadą „hierarchii prawd” można powiedzieć, że dana wypowiedź jest tym istotniejsza, im znajduje się bliżej centralnego wyznania Trójjedynego Boga i pierwotnego wyznania Kościoła, tj. Chrystusa Jezusa, Jego krzyża i zmartwychwstania. Przez nawiązanie do tych prawd i w oparciu o to centralne wyznanie rozwinęły się jego dalsze treści³⁰. Granicę jedności i różnorodności wiary, rozróżnienie pomiędzy prawdziwym a fałszywym pluralizmem wyznacza to najbardziej uniwersalne (*Bekennnis-Mitte*) wyznanie Trynitarycznego Boga i Objawienia wypełnionego w krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa³¹. Z takiego spojrzenia na historyczne dokumenty wiary wynika, że:

a) Istnieje podstawowe pierwszeństwo Pisma Świętego czytanego w kontekście kościelnego *Credo*. Osią kościelnej wiary jest zawsze podstawowa jedność Starego i Nowego Testamentu oraz *Credo*. Ten wyjątkowy charakter Pisma Świętego i *Credo* objawia się w formie liturgicznej służby słowu Bożemu, w którym, oprócz treści wyrażonych w pieśniach, wszystkie inne teksty, oprócz Biblii i *Credo* są wykluczone. Również teksty soborowe nie należą do liturgii eucharystycznej³².

J. Ratzinger podkreśla z naciskiem, że podstawowym tekstem kościelnego *Credo* jest pochodzący z liturgii chrzcielnej Kościoła w Rzymie Skład Apostolski, sięgający najstarszej tradycji Kościoła, a zakorzeniony w słowach samego Jezusa (por. Mt 28, 19)³³. Tekst ten znalazł także prawie powszechne zastosowanie w codziennych modlitwach chrześcijan, jak też i w popularnych wykładniach wiary. Nauka wiary w wydanym po Vaticanum II *Katechizmie Kościoła Katolickiego* oparta jest też na Symbolu Apostolskim („najstarszym katechizmie rzymskim”), uzupełnionym przez odniesienia do Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego³⁴. Symbol Apostolski, jak zauważa J. Ratzinger,

³⁰ Por. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1985, s. 54 n.

³¹ Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 166 n.

³² W nawiązaniu do tych myśli i w tak często wyrażanej trosce o właściwy model odnowy liturgicznej J. Ratzinger dodaje, „że tym bardziej drastyczna staje się miara niedoceniań liturgii, co dzisiaj uwidacznia się w samowoli i złego obyczaju patroszenia czytań biblijnych”, J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 167. Por. także o liturgii [w:] Tenże, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 30 n.; Tenże, *Święto wiary. O teologii Mszy świętej*, Kraków 2006; Tenże, *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 1999, s. 82 nn.

³³ Por. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, s. 54 n.; Tenże, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 167; Tenże, *Unruhe um das Glaubensbekenntnis. Dokumentation*, „Concilium” 6:1970, s. 63–74; A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Kraków 2005, s. 151; A. Adam, R. Berger, *Glaubensbekenntnis*, [w:] *Pastoral-Liturgisches Handlexikon*, Freiburg–Basel–Wien 1980, s. 176; D. Sattler, *Apostolisches Glaubensbekenntnis*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 1, kol. 878 nn.

³⁴ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 194 nn.

wyraża ponad wszelkimi rozłamami i napięciami, wspólną postawę wiary w Trójjedynego Boga. Jest odpowiedzią na wezwanie pochodzące od Jezusa z Nazaretu: „Nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu”. Jest wyznaniem Jego jako bliskości Boga, jako prawdziwej przyszłości człowieka³⁵.

Symbol Apostolski jest dokładnym echem wiary pierwotnego Kościoła, który w swej istocie jest wiernym odbiciem orędzia Nowego Testamentu, „podstawowym tekstem Ewangelii”, która powinna być czytana ze swojej struktury *Credo* i na *Credo*³⁶. Zachował się w historii Kościoła w jego zmaganiach jako jednoczący faktor i dlatego powinien być uważany za konkretną miarę wszystkich symboli.

b) W układaniu ważności wypowiedzi kościelnych na pierwszym miejscu i jako porządkujące centrum powinno stać *Credo*, także i przed tekstami soborów pierwotnego Kościoła. Z soborów Kościoła pierwszego tysiąclecia pierwszeństwo mają te, które zajęły się uniwersalnością treściowej struktury wiary. Zaś wyróżniające się sobory starożytności mają pierwszeństwo przed średniowiecznymi³⁷.

Powyższe rozróżnienie wprowadza zasadę porządkującą, która najpierw relatywizuje pogląd, że im starsze teksty i wypowiedzi, im bliższe źródeł apostoelskich czy nawet samego Jezusa, tym lepsze³⁸. Teologia bowiem nie kieruje się miarą archeologii czy progresizmu, które wskazywałyby albo tylko na wszystko, co najstarsze, albo na współczesne jako kryterium prawdziwości i ważności. Starość, jak i nowość jako takie nie są w chrześcijaństwie kryterium prawdy. O prawdzie danych tekstów decyduje zawsze kryterium ich uniwersalności, mające swoje zakorzenienie w trynitarnym *Credo* i w jego chrytologicznym centrum. Jakość nawiązania do tego centrum będzie wskazywać na rangę poszczególnych wypowiedzi. Dlatego też sobory w Nicei i Chalcedonie są uważane za podstawowe, ze względu na miarę uniwersalności ich rozstrzygnięć. Na tym tle należy widzieć rangę ważności soborów średniowiecza. Prawną ekumeniczność zapewnia im powiązanie z prymatem. Lecz nieobecność na nich Kościołów wschodnich oznacza sięgający głęboko brak faktycznej uniwersalności, co ogranicza ich rangę dla chrześcijańskiej ekumenii. Pełną ekumeniczność może gwarantować tylko spotkanie wszystkich tradycji. Nie oznacza to jednak, że sobory drugiego tysiąclecia mogą być zaszkladkowane jako tylko partykularne synody: realność urzędu Piotra jest tutaj podstawowa i zakorzenienia je głęboko w pierwotność Kościoła.

³⁵ J. Ratzinger, *Einführung...*, s. 54.

³⁶ Por. tamże, s. 55; H. Schlier, *Die Anfänge des christologischen Credo*, [w:] B. Welte, *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg 1970, s. 13–58, cytat s. 57.

³⁷ Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 168.

³⁸ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 111.

Mimo wszystko oznacza to, że forma ich wypowiedzi znamionuje brak uniwersalności, przez co zwiększa się znacznie dystans pomiędzy treścią a formą ekumenii. Zauważenie tych spraw otwiera jednak nowe możliwości rozmowy ekumenicznej na bazie nowej jakości prawomocnego wewnątrzkościelnego pluralizmu³⁹.

c) Z tej treściowo centralnej i uniwersalnej miary *Credo* Kościoła wynika trzeci czynnik: dana wypowiedź jest tym bardziej wiążąca dla całego Kościoła, im bardziej przytacza konkretne fakty zbawczego Bożego działania. Wniosek z tego jest podobny, jak z dwóch poprzednich stwierdzeń: te sobory są bardziej uniwersalne, które swoje wypowiedzi wiążą w prosty sposób z centralną i uniwersalną miarą *Credo*. Natomiast te, które bardziej oddają się refleksji mają mniejszą wartość: mogą wprowadzić być drogowskazami refleksji i poniekąd muszą nimi być w określonych warunkach, ale nie mogą powiedzieć, jak ta refleksja powinna pozytywnie rozwijać się w poszczególnych sprawach. Swoje zadanie mają natomiast tam, gdzie refleksja, zamiast rozjaśniać fakt, staje się w cichości jego likwidacją, staje się niepostrzeżenie z refleksji negacją. Debata powinna zajmować się samym faktem, a przez to sprawą wiary, która jest powierzona Kościołowi⁴⁰.

KOŚCIELNA WIARA JAKO ŚWIADEK PRAWDY

Dotychczasowe teoretyczne, historyczno-teologiczne rozważania na temat Kościoła jako podmiotu wiary kierują się według logiki jego życia i posłania ku spojrzeniu na ich praktyczne zastosowanie, związane z nowymi wyzwaniem, wobec których postawione jest obecnie wyznawanie jego wiary⁴¹. Wynika to z jego świadomości, że choć współczesna sytuacja w wewnętrznym obszarze Kościoła poszerza pluralizm⁴², to jednak

³⁹ Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 168; Tenże, *Aktualna sytuacja ruchu ekumenicznego*, [w:] Tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, s. 231 nn.

⁴⁰ Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 169 n.; Tenże, *Aktualna sytuacja...*, s. 240 n.

⁴¹ Obszar wyzwań stawianych przed wyznawaną przez Kościół wiarą *ad intra* poszerzył sam Kościół *ad extra*, kiedy przez Vaticanum II otwarł rozległe pola dialogu konstytucją *Gaudium et spes*, dekretami *Unitatis redintegratio* i *Ad gentes* czy deklaracjami *Nostra aetate* i *Dignitatis humanae*. Nadto Kościół stanął wobec spraw związanych z polityką, i to w wymiarze światowym, a ostatnio na czoło wysuwa się problematyka spotkania wiary Kościoła z wielkimi kulturami w wymiarze globalnym, jak i próba nowego spojrzenia na religie niechrześcijańskie. Por. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987; Tenże, *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2005.

⁴² Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 83–114.

musi on mieć swoje wyraźne granice w fakcie, że to wiara tworzy społeczność ludzką w prawdzie, która staje się przystępna w Jezusie Chrystusie. Przedstawianie wiary, które redukuje ją do czysto pragmatycznej współpracy bez komunikacji w prawdzie, jest nie do przyjęcia. Prawda bowiem nie jest związana z jakąś teologiczną formą systematyzacji, choć wyraża się w normatywnych sformułowaniach wiary. W wyjątkowej sytuacji, gdy nauka chrześcijańska przedstawiana jest w chwiejnej i dwuznacznej formie albo w ogóle nie nawiązuje do jego wiary, Kościół ma prawo oznaczyć ten błąd jako taki i ma obowiązek usunięcia go, aż do – jako ostatniego środka – formalnego odrzucenia herezji, aby chronić wiarę ludu Bożego⁴³.

Powyższe stwierdzenie wydaje się być oczywiste, zaś odpowiedzią nań będzie dokładne obserwowanie zachodzących procesów zarówno unifikacji, jak i pluralizmu na zewnątrz i wewnątrz Kościoła, aby w ten sposób móc łatwiej podejmować wyzwania, jakie stawiają objawianej przez wiarę Kościoła prawdzie. Niniejszym, bez podejmowania dokładnej analizy tej tematyki u J. Ratzingera⁴⁴, będzie przypomniana jego zasadnicza myśl teologiczna, a jest nią bezwarunkowy postulat prawdy w życiu wiary Kościoła⁴⁵. Można tutaj wskazać – wychodząc od G. Vico czy A. Comta – na przybierający na sile odwrót od pytania o prawdę⁴⁶. Proces ten, uzasadniany na wiele sposobów, może pomóc Kościołowi w przemyśleniu doświadczeń własnej historii w zmaganiu się z prawdą i jej pojmowaniem, a także i w jego posłaniu do świata z nauką wiary, mającą swoje źródło w prawdzie, którą jest osoba Jezusa Chrystusa. Istotą problemu stało się i jest w dalszym ciągu fundamentalne przeciwstawianie metody prawdy. Pytanie o prawdę przestało być czynnikiem pozytywnym i ostatecznie staje się nienaukowe, a w przestrzeni życia społeczno-politycznego wprost szkodliwe⁴⁷. Bez sensu staje się bowiem pytanie o to, co jest;

⁴³ Por. tamże, s. 97 nn.

⁴⁴ Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 170 n.; Tenże, *Prawda w teologii*, A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Kraków 2005, s. 295 nn.

⁴⁵ Według niego u podłoża wszystkich dzisiejszych trudności teologicznych, jak i przekazu Ewangelii w Kościele jest istota procesu historycznego w relacji do transcendencji Boga i Jego prawdy. Por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI...*, s. 295; J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 41 n.

⁴⁶ Por. J. Ratzinger, *Einführung...*, s. 35 n.; Tenże, *Wiara, prawda, tolerancja...*, s. 148 nn.

⁴⁷ J. Ratzinger wskazuje przykładowo na włoskiego filozofa Paolo Flores d'Arcais, stwierdzającego, że encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*, kładąca nacisk na konieczność prawdy, nie ma nic do powiedzenia współczesnej kulturze, jest przez to zarozumiała, arogancka i pogardliwa wobec człowieka z morderczymi konsekwencjami dla demokracji. Stawianie prawdy identyfikuje jej naukę z fundamentalistycznym typem islamu. Por. J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja...*, s. 152.

właściwe zaś może być pytanie o praktykę, o to, co można zrobić z rzeczami, o sposób panowania nad nimi dla określonych korzyści. Z tym formalnym procesem związana jest także istotna zmiana treści: gdy pytanie o byt (*Seinsfrage*) i wynikające z niego równanie pomiędzy *ens* i *verum* zanika, gdy *ens* rozważane jest jako czysta rzeczywistość, która nie ma w sobie żadnej prawdy, to o prawdę nie można już więcej pytać dlatego, bo nie ma na to żadnej metody – prawdy po prostu nie ma. Podobne tendencje, choć może nie wprost, wspierane przez ogólny klimat, stają się widoczne także w Kościele. J. Ratzinger zauważa to choćby w nieskończoności ekumenicznych rozmów, w coraz bardziej mglistych dysputach teologicznych, domagających się z uzasadnionych powodów (*mit „guten Gründen“*) rewizji doktrynalnych rozstrzygnięć Urzędu Nauczycielskiego i w jego nieustannej krytyce. Powstaje wrażenie, jakoby nie było faktu ostatecznej prawdy, na której można by oprzeć świadomość bycia wierzącym. Zaś doświadczenie wiary i jej praktyki we wspólnotach chce się opierać na wzajemnym powiązaniu, jednak bez próby uznania roszczenia predykatu „prawda” w starym sensie⁴⁸.

O wiele trudniejszą kwestią staje się żądanie pluralizmu wewnątrz Kościoła, uzasadnionego w życiu społecznym, i w tym wymiarze ocenianie go przez niektórych jako odpowiedniego, a nawet koniecznego dla jego wiary⁴⁹. J. Ratzinger ma wyraźne wątpliwości co do możliwości przeniesienia reguł pluralizmu wewnątrz-państwowego i wewnątrz-społecznego na wewnętrzne relacje w Kościele. Kościół nie byłby już określany przez wewnętrzną świadomość ponadczasowego wyznania swojej wiary. Stałby się raczej sposobem współżycia przeróżnych grup z całkiem odmiennymi doświadczeniami wiary, jednoczącymi się jedynie w czysto pragmatycznej współpracy, wzmacnianej niejasnym mianownikiem „sprawy Jezusa” i dalekim horyzontem chrześcijańskiej tradycji. Odsunięcie i zniszczenie idei prawdy, która by się przez to dokonała, stałaby się nie tylko filozoficzną kłótnią na obrzeżach wiary, ale uderzeniem w sam środek chrześcijaństwa, a więc w Tego, który powiedział o sobie: „Ja jestem prawdą” (J 14, 6). Wierzyć w Boga oznacza wierzyć w prawdę; wierzyć w Chrystusa oznacza wierzyć w przystępność prawdy i we wspólnotę, która po-

⁴⁸ Tutaj jest wg J. Ratzingera właściwy punkt problemu, o który chodzi w nagłośnionej dyspacie o tezie H. Künga na temat nieomyślności, które przedstawiają przedziwną płataninę, zwłaszcza przez pomieszanie istoty prawdy i pewności. Por. H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Einsiedeln 1970; K. Rahner (wyd.), *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von H. Küng*, Freiburg 1971; H. Küng (wyd.), *Fehlbar? Eine Bilanz*, Einsiedeln 1973.

⁴⁹ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 95; tenże, H. Maier, *Demokracja w Kościele*, Kraków 2005, s. 26 nn.

chodzi z prawdy i przez to czyni wolnym od samowolnych ustaleń ludzkich przemyśleń, według których człowiek uważa się za stwórcę samego siebie, a nawet stwórcę swego Boga, a w konsekwencji staje się niewolnikiem samego siebie⁵⁰.

Gdy prawda jest przystępna, wtedy i nieprawda może być jako taka rozpoznana. Jednakże z zastosowaniem tego prostego spostrzeżenia Kościół miał spore trudności w swoich dziejach. Nikt nie zaprzecza dzisiaj, że działanie cenzury kościelnej było nadużyciem. Także i niechęć wobec Urzędu Nauczycielskiego może mieć uzasadnienie, a świadomość tego będzie skłaniać go do najwyższej staranności w wypowiedziach i rozstrzygnięciach. Jeśli jednak zaangażowanie teologa, oparte na emocjach i niechęci wobec Magisterium kościelnego, próbuje podważać fundamentalne sprawy i czyni niemożliwym rozróżnianie chrześcijańskości, wystawia na ryzyko samo wyznanie wiary. Chrześcijaństwo, które w końcu nie byłoby w stanie powiedzieć, co jest, a co nie jest prawdą, gdzie granice prawdy stałyby się płynne, nie mogłoby już nic powiedzieć ani światu, ani swoim członkom. Dlatego też podkreśla z naciskiem J. Ratzinger, że tak wczoraj, jak i dzisiaj Kościołowi, względnie jego Urzędowi Nauczycielskiemu, pozostaje obowiązek rozpoznawania prawdy chrześcijańskiej, jej przedstawianie i bronienie przeciw zaciemnianiu. I choć prawo teologa do głoszenia swoich racji jest ważnym dobrem, nie może być przedkładane ponad prawo prostej wspólnoty wierzących, która musi być strzeżona przed intelektualnymi gierkami tych, którzy korzystając z przewagi swego wykształcenia są uprzywilejowani i chcą wepchnąć ludziom własne przekonania zamiast wiary Kościoła. Prawo do ochrony tych, którzy chcą wyznawać wiarę Kościoła, wiąże się z wewnętrznym prawem prawdy jako takiej, która jest powierzonym Kościołowi dobrem, a które bez miłości jest unicestwiane. Teolog ma kierować się miłością prawdy i miłością ludzi, którym tę prawdę chce objaśniać. Teza ta akcentuje przeto z całym naciskiem, że apostołska funkcja anatemy (por. 1 Kor 16, 22; Ga 1, 8 n.; 1 Kor 5, 2–5; 2 J 10 itd.) także i dzisiaj jest prawem nosicieli kościelnego urzędu i może stać się ich obowiązkiem⁵¹.

Powyższe stwierdzenie nie zawiera jedynie elementu negatywnego, oddzielającego, eliminującego i tylko dyscyplinującego. Wspomniana potrzeba pluralizmu w życiu społecznym i politycznym ma swoją analogię także i w Kościele, jednakże z istotnym rozróżnieniem opartym na poję-

⁵⁰ Por. tamże, s. 96; J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 172; Tenże, *Patrzeć na Chrystusa...*, s. 2 n.

⁵¹ Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens...*, s. 173.

ciu wolności. O ile bowiem członkiem danej społeczności świeckiej czy państwa jest się z konieczności i stąd też pluralizm jest sposobem równoważenia wszelkich koniecznych tam przymusów, o tyle Kościół jest wspólnotą dobrowolną, opartą na wolnym wyborze, o określonej, wyraziściej treści, bez której byłby pozbawiony sensu⁵². Kościół ma pewną doktrynę, określa się przez wyraźną treściowo wiarę i może objąć tylko tych, którzy chcą i mogą ją uznać za własną wartość. Jaka jest więc przestrzeń myślenia i wyrażania w nim własnej opinii? Pytanie to, postawione już w pierwotnym Kościele, znalazło odpowiedź w „symfonicznym ujęciu prawdy”, wyrażającej syntezę jedności z wielością, jaka obowiązuje we wnętrzu wspólnoty kościelnej⁵³. W oparciu o naukę ojców Kościoła J. Ratzinger wskazuje na jej cztery poziomy, wyrażające strukturę wewnątrzkościelnej jedności w wielości.

1) Prawda wiary odsłania się nie jako monofonia, ale symfonia, powstająca z zestawienia Starego i Nowego Testamentu, jedności Prawa i Ewangelii, proroków i apostołów, wewnętrznej jedności pism biblijnych. Odrzucenie jednego z elementów tej symfonii jest przez ojców Kościoła uważane za herezję, ponieważ prawda związana jest z całością i w napięciu pomiędzy poszczególnymi elementami tej całości.

2) Pojęcie symfonii opisuje jedność chrześcijan pomiędzy sobą, a przez to formę jedności wewnątrzkościelnej. Wskazuje to na fakt, że dla tej jedności nie wystarczy żaden czynnik empiryczny: może być skomponowana, jak i stale utrzymywana jedynie przez Ducha Świętego⁵⁴.

3) Jedność człowieka z Bogiem, która prowadzi równocześnie do jedności z innymi ludźmi i jedności z całym stworzeniem, a w ten sposób do jedności Stwórcy i stworzenia, nosi też miano symfonii.

4) W pojęciu ojców Kościoła także i sam człowiek jest istotą pluralną, utworzony nie tylko z ciała i duszy, ale i innych elementów, które niezjednoczone w harmonii powodują jego cierpienie z powodu ich rozdarcia. Dlatego też szuka swojej tożsamości, w której mógłby zintegrować przeciwstawne siły jego własnego „ja”, a przez to stać się wyzwoleniem. Jedność wszystkich istotnych elementów osoby ludzkiej, której człowiek sam nie może osiągnąć, lecz tylko otrzymać od Tego, który jest dla niego bardziej wewnętrzny niż on sam dla siebie, jest też opisywana jako symfonia. Nie znosi ona wielości wymiarów ludzkiego bytu, lecz formuje jedność z ich dynamicznego napięcia⁵⁵.

⁵² Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 96.

⁵³ Por. tamże, s. 95 n.; J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja...*, s. 184–205.

⁵⁴ Por. J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca...*, s. 242.

⁵⁵ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 97 n.

KOŚCIÓŁ I TEOLOGIA

Opisana przez wyznanie wiary, sobory i dogmaty struktura Kościoła w swoim rdzeniu wydaje się być w ich treści pewna i *ad intra* wewnętrznie zjednoczona zaś *laus theologiae* wynika według J. Ratzingera z jej istotnego powiązania z Kościołem⁵⁶. Kościół potrzebuje teologii, by wyrazić swoją naturę w coraz większym swoim bogactwie odkrywanego Objawienia i w nowych wyzwaniach, przed jakimi stoi w swojej misji wobec człowieka i świata. Bez niej ubożeje i staje się ślepy. Teologia zaś koniecznie potrzebuje Kościoła dla siebie jako naturalnego obszaru rozwoju, jak i zabezpieczenia swojej wolności, bez którego zmienia się w dowolność religioznawczą. Ten wzajemny i istotowy związek, doświadczający jednak nieustannych napięć, domaga się odnowionego przemyślenia i doprowadzenia go do pełnej jasności ze względu na rzetelność teologii, a przez to ostatecznie ze względu na pewność wiary, którą teologia interpretuje⁵⁷. I w tym wypadku, jak to jest wskazane powyżej, problem ześrodkowany jest nie na podziale wpływów, ale na wyznawanej przez Kościół wierze, która jako *Ja* Kościoła jest tym samym własnym i najgłębszym *Ja* teologii.

J. Ratzinger nie chce bagatelizować napięć pomiędzy poszczególnymi teologami czy określonymi grupami teologów a Urzędem Nauczycielskim Kościoła. Jedna i druga strona musi podjąć podstawową refleksję dotyczącą swojej posługi w Kościele. Niejednokrotnie wskazuje na popełniane błędy czy też niezręczności ze strony Magisterium Nauczycielskiego. Niezmiennie jedna uzasadnia jego rolę i konieczność, zarzucając jego oponentom w podejmowanej krytyce lub polemice ucieczkę od istoty sprawy związanej z posługą teologii i jej odpowiedzialności⁵⁸. Pośród wielu diskutowanych tematów związanych z teologią i Kościołem J. Ratzinger uwypukla ten związany z określeniem związku teologa z Chrystusem i Kościołem. Posługa teologa ma według niego swoje korzenie w osobistym wyznaniu św. Pawła: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Przepowiadanie Pawła oparte jest na nawróceniu, w którym jego własne *ja* jest „całkowicie powalone, by następnie na nowo otrzymać siebie w większym *Ja*, razem z nim”.⁵⁹ Podmiotem

⁵⁶ Por. tamże, s. 80.

⁵⁷ Por. tamże, s. 53.

⁵⁸ Por. J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja...*, s. 199 n.

⁵⁹ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 57. „Teologia zakłada nowy początek w myśleniu, niebędący produktem własnej refleksji, ale pochodzący ze spotkania ze Słowem, które nas zawsze poprzedza. Decyzję na ten nowy początek nazywamy «nawróceniem»”, tamże, s. 64.

teologii, a także i teologa jest Chrystus żyjący w Kościele, z którym przez chrzest następuje pełne zjednoczenie.

Postawionym naprzeciw podmiotem nie jest Kościół, bo według Pawła nie stanowi on w żadnym stopniu oddzielnego i samodzielnego podmiotu. Nowym podmiotem jest sam Chrystus, a Kościół nie jest niczym innym jak przestrzenią nowej jednostki podmiotowej, która tym samym jest czymś więcej niż tylko interakcją społeczną⁶⁰.

Ta chrystologiczna liczba pojedyncza, zapoczątkowana w chrzcie, swoją pełnię i szczyt osiąga w Eucharystii, która w swojej jedności zawiera wielość i różnorodność członków (por. 1 Kor 10, 17).

Wskazaną tutaj świadomość Pawła jako teologa, zakorzenioną w wierze, w swojej analizie J. Ratzinger uzupełnia wyznaniem Janowym, opartym na prawidłowym rozumieniu prawdy. Jan przestrzega, że mówienie o Jezusie tylko empirycznie i historycznie zawsze ugrzęźnie „w absurdalnym wręcz kłębowisku nieporozumień”⁶¹. Według Jana zrozumieć kogoś można tylko przez niego samego. Jezusa można przyjmować i pojmować tylko przez Parakleta, który jest Duchem Ojca i Syna. On to bowiem obdarza przypomnieniem, w którym pojedyncze elementy łączą się w całość i te elementy otrzymują swój własny sens. Duch ten nie mówi od siebie, ale słucha i uczy słuchać, a przez to wprowadza w Słowo. To Duch, jednocząc w słuchaniu i przyjmowaniu, stwarza przestrzeń słuchania i pamięci *my*, co biblijnie oznacza Kościół. W tej przestrzeni Kościoła, opartego na wierze, jak i na wiedzy, może właściwie rozwinąć się teologia, co zostało dobitnie przypomniane przez Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio*⁶². I choć może wydawać się to nawet sprzecznością, to jednak w tym napięciu pomiędzy *fides et ratio*, rozumianym jako owocny paradoks, ujawnia się szczególnie rodzaj chrześcijańskiego przekonania o prawdziwości, sama istota chrześcijaństwa i jego teologii w całej historii religii. Bo teologia w ścisłym znaczeniu jest zjawiskiem wyłącznie chrześcijańskim, które nie występuje nigdzie indziej⁶³. Dla teologa i teologii Kościół jest w swoim diachronicznym i synchronicznym wymiarze wiary podstawą egzystencji i warunkiem działania⁶⁴. Jest żywym podmiotem i konkretną treścią. Podmiot ten jest w swojej istocie zawsze większy od pojedynczej osoby czy pokolenia. Wiara bowiem, która jest *Ja Kościoła*, otwiera się na każde *ja wiary* i wprowadza w swoją rozległą przestrzeń.

⁶⁰ Tamże, s. 60.

⁶¹ J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja...*, s. 147.

⁶² Por. refleksje nt. wiary, prawdy i kultury [w:] J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja...*, s. 147 nn.

⁶³ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 63.

⁶⁴ Por. J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, Lublin 1993, s. 65 n.

I co jest ważne, Kościół ten nie jest nieuchwytną przestrzenią duchową, w której każdy mógłby dowolnie dokonywać wyborów według subiektywnych kryteriów. Kościół jest konkretny, oparty na zobowiązującym słowie wiary, który w żywy sposób przemawia przez organy wiary⁶⁵.

Doświadczenie Kościoła z ostatnich dziesięcioleci, związane z napięciami pomiędzy poszczególnymi teologami a jego Urzędem Nauczycielskim, pośród wielu argumentów z tym związanych, kazało J. Ratzingerowi przytoczyć argument z tzw. faktu demokratyczności wiary. A mówi on o fundamentalnym darze wiary dla wszystkich chrześcijan, o czym z wyraźną przestrogą wspomina błogosławieństwo Jezusa skierowane do prostaczków, którzy mogą lepiej rozumieć Boże tajemnice od uczonych egzegetów (por. Łk 10, 21 n.)⁶⁶. Nie ma bowiem dwóch rodzajów chrześcijan, tych nielicznych wtajemniczonych, przenikających mowę i tych wielu naiwnych i nierozumiejących. Chodzi tutaj o zaznaczenie, że wiara i jej wykładnia ma swoje wyraźnie nazwane punkty odniesienia, aby wszyscy chrześcijanie we wszystkich czasach mogli naprawdę wierzyć, tj. aby byli pewni tej samej prawdy objawionej. Nie ma chrześcijaństwa bez wyrazistości, bez konturów wyznaczonych przez wiarę. Proces tzw. „hinduizacji chrześcijaństwa”, któremu nie chodzi o zdania wiary, ale o poruszenie atmosferą duchową, wyprowadzającą poza to, co da się wypowiedzieć, jest sprzeczny z istotą chrześcijaństwa i jego historycznym charakterem⁶⁷. Bez wchodzenia w szerszą analizę tego zagadnienia należy dodać, że właśnie jedność oparta na wierze jest fundamentem wielości dla teologii i jej pluralizmu. A może nią być, bo wiara wskazuje na prawdę. Zaś odebranie wierze jej roszczeń do prawdy, i to wypowiedzianej i rozumiałej, oznacza skazanie samej teologii na własne jej zaprzeczenie i pozbawienie fundamentu; nie ma bowiem wtedy za sobą żadnego autorytetu poza samym formułującym ją teologiem. W takiej sytuacji teologia staje się jakąś formą filozofii religii czy archeologii. Nie ubogacą Kościół swoim wykładem wiary także teologowie powtarzający wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego. Tacy mali duchem repetytorzy mogą tworzyć tylko wielką ilość „literatury do kosza”, nienaznaczonej pożyteczną kreatywnością⁶⁸.

Dobrym przykładem pluralizmu teologicznego opartego na wierze jako gwarancie prawdy jest dla J. Ratzingera świadectwo wielkich teologów i nauczycieli chrześcijaństwa ostatnich czasów, począwszy od

⁶⁵ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 69. Szersza analiza problematyki wiary i teologii [w:] Tenże, *Wiara, prawda, tolerancja...*, s. 93 nn.

⁶⁶ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 104.

⁶⁷ Por. tamże, s. 106.

⁶⁸ Por. tamże, s. 113.

J. A. Möhlera, przez J. H. Newmana, J. Scheebena, A. Rosminiego, E. Przywarę, R. Guardiniego do H. de Lubaca, Y. Congara czy H. U. von Balthasara. Ich wielkość polega na tym, że w bogactwie postaci i treści wiary w jedności Starego i Nowego Testamentu oraz tradycji dogmatycznej poszukiwali – każdy na swój sposób – jej wewnętrznej jedności i całości. Ich przykład uwydatnia, że

pluralizm powstaje nie dlatego, że się tego chce, ale właśnie dlatego, że każdy z całych sił i w swoim czasie nie chce nic innego niż prawda. Jednak jej pragnienie wymaga tego, że się nie czyni samego siebie miarą, lecz przyjmuje szersze spojrzenie, dane w wierze Kościoła, jako głos i drogę prawdy⁶⁹.

Na tej bazie mogą zrodzić się nowe wielkie teologie w Kościele afrykańskim, latynoamerykańskim czy azjatyckim. Najwięcej teologia i teologowie osiągnęli wtedy, gdy następowało zbliżenie do prawdy, która nigdy nie jest ani nudna, ani jednokształtna i jako taka jest jedynym gwarantem wolności. Ona tylko może jednoczyć i na niej można budować pluralizm, który odnosi się do niej jako jedności⁷⁰.

DER GLAUBE DER KIRCHE ALS FUNDAMENT IHRER EINHEIT UND IHRER THEOLOGIE NACH JOSEPH RATZINGER

Zusammenfassung

Der theologische Text von Joseph Ratzinger unter dem Titel *Kirchlichkeit des Glaubens und die kirchliche Auslegung des Glaubens* weist auf die Identität des katholischen Glaubens in seiner ekklesiologischen Breite und Tiefe. Er soll helfen, den Sinn des Glaubens der Kirche zu verstehen und auch eine richtige Dimension für den ökumenischen Dialog schaffen. Der Inhalt der Glaubensbekenntnisses, das allen christlichen Kirchen gemeinsam ist, bildet nämlich die Hauptquelle für ihre gemeinsame Überlegung über die Kirche, über ihre Natur und über ihre Mission. In der Analyse des behandelten Problems verweist J. Ratzinger auf drei Tatsachen, die den Glauben und die Kirche binden, auf den Glauben als die Grundlage der Einheit und Pluralität zugleich und als Grundlage und Zeuge der Wahrheit. Das hilft, die immer aktuelle und dynamische Beziehung der Theologie zur Kirche zu formulieren.

Die Kirche Jesu Christi in der Welt erfährt ständig die Spannung zwischen den geschichtlich verursachten Veränderungen und der überzeitlichen Einheit des Glaubens, zu der die Kirche sich bekennt. Das ist besonders gut sichtbar in der Relation zwischen der neutestamentlichen Theologie und der nach ihr folgenden Geschichte der Dogmen. Die Antwort von J. Ratzinger steckt in der Feststellung, dass diese Einheit im Bekenntnis zu dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus wurzelt, die von der Kirche gefeiert wird und in der Kraft des Heiligen Geistes prophzeit ist. Ihre Einheit der Existenz und der Geschichte, ihr „Ich“ findet

⁶⁹ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 114.

⁷⁰ Por. tamże, s. 114; J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja...*, s. 184 nn.

die Kirche im Glaubensbekenntnis. Auf diesem Glaubensbekenntnis beruht die Einheit des Neuen Testaments und auch seine Einheit mit dem Alten Testament. Nur dort, wo die Heilige Schrift durch den Glauben der Urkirche gelesen wird, wird sie als die Heilige Schrift gelesen. Die Vielfalt, der Reichtum und die Geschichte der Entstehung der Heiligen Schrift stehen in keinem Widerspruch zur Einheit der Kirche und die Heilige Schrift darf nicht von der Kirche selbst deformiert werden. Die Kirche, um Kirche zu bleiben, muss die Heilige Schrift so bewahren, wie sie in sich selbst ist. Das betrifft besonders die Tätigkeit des kirchlichen Lehramts, das in seiner Mission mit dem Credo der Kirche, über der keine Macht mehr steht und die ihre ganze Kraft aus dem Credo ableitet und im Credo findet, verbunden sein muss.

Wird die Verbindung zwischen der Heiligen Schrift und dem kirchlichen Lehramt auf dem Credo aufgebaut, darf die Frage nach der Hierarchie der Wahrheiten gestellt werden. Im Wesen des Credo ist die inhaltliche und auch die formale Regel grundgelegt, die sich auf die Bewegung *tendere in ipsum* stützt, und die die ganze Vielfältigkeit und den Reichtum des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Erfahrungen auf die konkret gekennzeichnete Wahrheit richtet: das Gesicht Jesu Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen. Diese besondere Einheit der Heiligen Schrift und des *Credos*, die die Vielheit der von der Kirche erlebten Erfahrungen vereinigt, wird vor allem in der Form der Liturgie umgesetzt, wo außer den aus der Bibel, aus dem Credo und aus den Liedern kommenden Inhalten alle anderen Texte – auch die Texte der Konzilien – ausgeschlossen bleiben. Die trinitarische Struktur des Credo mit seinem christologischen Zentrum bildet auch die Regel, die die Bedeutung von Konzilien und Konzilsaussagen ordnet.

Um die Offenbarung zum Ausdruck zu bringen und zu entdecken und neuen Herausforderungen nachzukommen, die auf die Kirche zukommen, braucht es eine damit verbundene Theologie. Diese Theologie lebt vom kirchlichen Glaubensbekenntnis im Credo, und ihr Subjekt ist Jesus Christus, der in der Kirche lebt. Die Mission des Theologen hat ihre Quelle in der Erfahrung des hl. Paulus und der Kirche selbst: *nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir* (Ga 2, 20). Die Prophezeiung des Apostels, der auch Theologe ist, stützt sich auf die Bekehrung, in der sein Ich sich in dem größeren Ich Christi und der Kirche wiederfindet. Das geschieht, nach Johannes, nur dank dem christlichen Geist, der die Erinnerung an die Worte der Belehrung in der Sphäre der Gemeinschaft, die die Kirche ist, schenkt. In ihrer diachronischen und synchronischen Glaubensdimension ist die Kirche für die Theologie und für die Theologen die Grundlage der Existenz und die Bedingung ihrer Tätigkeit. Die Theologen und die Theologie haben die größten Erfolge erzielt, wenn sie sich der Wahrheit näherten, die als der einzige Garant der Vielfalt und der Freiheit zu verstehen ist. Auf dieser Basis können neue großen Theologien in der afrikanischen Kirche, in der lateinamerikanischen Kirche oder auch in der asiatischen Kirche entstehen. Nur die Wahrheit besitzt die einigende Kraft und nur auf ihr als Basis kann der Pluralismus aufgebaut werden.