



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Doświadczenie a teologia : studium przemian i rozwoju *scientia fidei* Josepha Ratzingera na podstawie *Opera omnia*

Author: Tomasz Samulnik

Citation style: Samulnik Tomasz. (2021). Doświadczenie a teologia : studium przemian i rozwoju *scientia fidei* Josepha Ratzingera na podstawie *Opera omnia*. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

UNIwersytet Śląski w Katowicach
WYDZIAŁ TEologiczny
Instytut Nauk Teologicznych

o. mgr lic. kan. Tomasz Samulnik OP

Nr albumu: 8263

Doświadczenie a teologia

Studium przemian i rozwoju *scientia fidei*
Josepha Ratzingera
na podstawie *Opera omnia*

PRACA DOKTORSKA

ks. prof. zw. dr hab. Jerzy Szymik

Katowice 2021

Słowa kluczowe: doświadczenie, *scientia fidei*, przemiana, rozwój, Joseph Ratzinger, Benedykt XVI

Oświadczenie autora pracy

Świadomy odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego ani stopnia naukowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

.....
Data

.....
Podpis autora pracy

SPIS TREŚCI

| | |
|---|-----------|
| Wykaz skrótów | 6 |
| Bibliografia | 8 |
| Wstęp..... | 16 |
| Rozdział I. <i>Quaestio veritatis</i>..... | 30 |
| I. 1. Kontekst historyczno-egzystencjalny..... | 30 |
| I. 1. 1. Doświadczenie domu rodzinnego..... | 32 |
| I. 1. 2. Doświadczenia nazizmu | 34 |
| I. 1. 3. Doświadczenie spotkania z mistrzami teologii..... | 36 |
| I. 1. 3. 1. Św. Bonawentura – <i>theologia ancilla veritatem</i> | 36 |
| I. 1. 3. 2. Romano Guardini – związek filozofii i teologii z prawdą..... | 38 |
| I. 1. 4. Doświadczenie Tübingen '68 | 39 |
| I. 2. Linia rozwoju | 44 |
| I. 2. 1. Prawda i mądrość..... | 44 |
| I. 2. 2. Natura prawdy | 46 |
| I. 2. 3. Prawda Objawienia..... | 48 |
| I. 2. 4. <i>Logos</i> i <i>ethos</i> | 53 |
| I. 2. 5. Prawda i uniwersytet..... | 55 |
| I. 2. 6. Prawda i wolność..... | 57 |
| I. 2. 7. Prawda chrześcijaństwa – w stronę <i>quaestio Dei</i> | 60 |
| I. 3. Ciągłość i przełom..... | 65 |
| I. 3. 1. Ku istnieniu prawdy..... | 65 |
| I. 3. 2. Ku wolności z prawdy | 66 |
| I. 3. 3. Ku Bogu..... | 67 |
| Rozdział II. <i>Quaestio Dei</i> | 69 |
| II. 1. Kontekst historyczno-egzystencjalny | 69 |
| II. 1. 1. Doświadczenie miłości ojcowskiej – doświadczenie Boga jako Ojca | 70 |
| II. 1. 2. Doświadczenie bożka totalitaryzmów | 72 |
| II. 1. 3. Doświadczenie spotkania z mistrzami teologii | 75 |
| II. 1. 3. 1. Św. Augustyn – serce spoczywające w Bogu | 75 |
| II. 1. 3. 2. Św. Benedykt z Nursji – <i>quaerere Deum</i> | 78 |
| II. 1. 3. 3. Romano Guardini – posłuszeństwo bytu..... | 80 |
| II. 2. Linia rozwoju | 84 |
| II. 2. 1. Kim Bóg nie jest – dezabsolutyzacja i odrzucenie Boga | 84 |
| II. 2. 2. Bóg jest Stwórcą..... | 89 |
| II. 2. 3. Bóg jest Miłością..... | 95 |
| II. 2. 4. Bóg jest Ojcem..... | 99 |
| II. 2. 5. Prymat Boga..... | 106 |

| | |
|---|------------|
| II. 2. 6. Zakład Ratzingera: <i>veluti si Deus daretur</i> | 109 |
| II. 2. 7. Ujrzeć oblicze Boga – w stronę <i>quaestio Christi</i> | 113 |
| II. 3. Ciągłość i przełom | 116 |
| II. 3. 1. Ku Bogu żywemu..... | 116 |
| II. 3. 2. Ku Bogu dobremu | 118 |
| II. 3. 3. Ku Chrystusowi..... | 120 |
| Rozdział III. <i>Quaestio Christi</i> | 122 |
| III. 1. Kontekst historyczno-egzystencjalny..... | 122 |
| III. 1. 1. Doświadczenie relatywizacji/abolicji (w) chrystologii | 123 |
| III. 1. 1. 1. Redukcjonizm historyczny Adolfa von Harnacka | 124 |
| III. 1. 1. 2. Redukcjonizm historyczny Rudolfa Bultmanna | 125 |
| III. 1. 1. 3. Chrystologia exodusu – dążenia teologii wyzwolenia..... | 126 |
| III. 1. 1. 4. John Hick i relatywistyczna teologia religii..... | 128 |
| III. 1. 2. Doświadczenie spotkania z mistrzami teologii | 130 |
| III. 1. 2. 1. Św. Paweł – chrystocentryzm | 130 |
| III. 1. 2. 2. Romano Guardini – prawda Jezusa Chrystusa..... | 133 |
| III. 1. 3. Doświadczenie lat 2013 + | 136 |
| III. 2. Linia rozwoju..... | 137 |
| III. 2. 1. Jezus Chrystus jako Syn..... | 138 |
| III. 2. 1. 1. Syn Boży..... | 139 |
| III. 2. 1. 2. Syn | 140 |
| III. 2. 1. 3. Syn Człowieczy | 142 |
| III. 2. 2. Jezus Chrystus jako odwieczny Logos – Sens (chrystologia logosu) | 145 |
| III. 2. 3. Jezus Chrystus jako Logos wcielony | 151 |
| III. 2. 4. Jezus Chrystus Ukrzyżowany | 155 |
| III. 2. 5. Jezus Chrystus Zmartwychwstały | 161 |
| III. 2. 5. 1. <i>Zmartwychwstał dnia trzeciego</i> | 161 |
| III. 2. 5. 2. <i>Wstąpił do nieba; siedzi po prawicy Ojca</i> | 162 |
| III. 2. 5. 1'. Chrystologia zmartwychwstania..... | 166 |
| III. 2. 5. 2'. Chrystologia wniebowstąpienia..... | 167 |
| III. 2. 6. Egzystencjalny chrystocentryzm: liturgia i życie | 169 |
| III. 2. 7. Jezus Chrystus i Jego Kościół. Chrystologiczne podstawy eklezjologii – w stronę <i>quaestio Ecclesiae</i> | 174 |
| III. 3. Ciągłość i przełom | 180 |
| III. 3. 1. Ku chrystologii integralnej..... | 181 |
| III. 3. 2. Ku personalizmowi dialogicznemu..... | 182 |
| III. 3. 3. Ku Kościołowi Pana | 183 |

| | |
|---|------------|
| Rozdział IV. <i>Quaestio Ecclesiae I – Concilium</i>..... | 185 |
| IV. 1. Kontekst historyczno-egzystencjalny | 185 |
| IV. 1. 1. Doświadczenie Kościoła połowy XX wieku | 186 |
| IV. 1. 2. Doświadczenie Vaticanum II – <i>peritus</i> | 188 |
| IV. 1. 3. Doświadczenie rozdroża: sobór czy wspólnota? | 195 |
| IV. 2. Linia rozwoju | 199 |
| IV. 2. 1. Duch Jezusa Chrystusa i Kościół..... | 199 |
| IV. 2. 2. Ekumenizm i dialog międzyreligijny – <i>Einheit durch Verschiedenheit</i> | 210 |
| IV. 2. 3. Kościół wobec ducha czasu | 223 |
| IV. 3. Ciągłość i przełom..... | 234 |
| IV. 3. 1. Ku prawdzie, istocie i interpretacji Soboru Watykańskiego II | 234 |
| IV. 3. 2. Ku „odświeżeniu” Kościoła | 236 |
| IV. 3. 3. Ku komunii | 237 |
| Rozdział V. <i>Quaestio Ecclesiae II – Communio</i> | 240 |
| V. 1. Kontekst historyczno-egzystencjalny | 241 |
| V. 1. 1. Doświadczenie spotkania z mistrzami teologii | 241 |
| V. 1. 1. 1. Św. Augustyn..... | 241 |
| V. 1. 1. 2. Romano Guardini..... | 245 |
| V. 1. 1. 3. Henri de Lubac i Hans Urs von Balthasar..... | 248 |
| V. 1. 2. Doświadczenie pracy w Kongregacji Nauki Wiary | 250 |
| V. 1. 3. Doświadczenie papieżstwa | 252 |
| V. 2. Linia rozwoju..... | 254 |
| V. 2. 1. Eklezjologia eucharystyczna | 254 |
| V. 2. 2. Prymat i kolegialność | 262 |
| V. 2. 3. <i>Extra Ecclesiam salus nulla est</i> | 274 |
| V. 3. Ciągłość i przełom | 286 |
| V. 3. 1. Ku współczesności | 286 |
| V. 3. 2. Ku wieczności | 287 |
| V. 3. 3. Ku prawdzie. <i>Quaestio veritatis</i> | 288 |
| Zakończenie | 291 |

Wykaz skrótów

- BJCh** J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- BnCh** Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, tł. W. Szymona, Poznań 2008.
- ChiJK** J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, tł. W. Szymona, Kraków 2005.
- CiV** Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (2009).
- DCE** Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (2005).
- DI** Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*. Tekst i komentarze, tł. z j. włoskiego J. Królikowski, Poznań 2006.
- DRN** Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*.
- EBBN** J. Ratzinger, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, tł. M. Rodkiewicz, Kraków 2005.
- EBwKK** J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tł. W. Dzieża, Częstochowa 2005.
- FZCh** J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, tł. W. Szymona, Poznań 2009.
- JROO I** J. Ratzinger, *Lud i Dom Boży w nauce świętego Augustyna. Opera Omnia*, t. I, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.
- JROO II** J. Ratzinger, *Rozumienie Objawienia i teologia historii według Bonawentury. Opera Omnia*, t. II, tł. J. Marecki, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.
- JROO IV** J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Opera Omnia*, t. IV, tł. R. Biel, M. Górecka, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017.
- JROO IX/2** J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Opera Omnia*, t. IX/2, tł. J. Merecki, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2018.
- JROO VI/1** J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Opera Omnia*, t. VI/1, tł. M. Górecka, W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2015.
- JROO VI/2** J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Opera Omnia*, t. VI/2, tł. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015.
- JROO VII/1** J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Opera Omnia*, t. VII/1, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2016.
- JROO VII/2** J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Opera Omnia*, t. VII/2, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2016.
- JROO VIII/1** J. Ratzinger, *Kościół – Znak wśród narodów. Opera Omnia*, t. VIII/1, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2013.
- JROO VIII/2** J. Ratzinger, *Kościół – Znak wśród narodów. Opera Omnia*, t. VIII/2, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2013.
- JROO IX/1** J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Opera Omnia*, t. IX/1, tł. J. Merecki, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2018.
- JROO X** J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne, Opera Omnia*, t. X, tł. J. Kobienia, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.
- JROO XI** Ratzinger, *Teologia liturgii, Opera Omnia*, t. XI, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012.
- JROO XII** J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i służby waszej radości, Opera Omnia*, t. XII, tł. M. Górecka, M. Radkiewicz, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012.
- JROO XIII/1** J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem. Opera Omnia*, t. XIII/1, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017.

| | |
|--------------------|--|
| JROO XIII/2 | J. Ratzinger, <i>W rozmowie z czasem. Opera Omnia</i> , t. XIII/2, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017. |
| KEP | J. Ratzinger, <i>Kościół – Ekumenizm – Polityka</i> , tł. L. Balter, Poznań–Warszawa 1990. |
| KPWW | J. Ratzinger, <i>Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary</i> , tł. W. Szymona, Kraków 2002. |
| LF | Franciszek, Encyklika <i>Lumen fidei</i> (2013). |
| LG | Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele <i>Lumen gentium</i> (1964). |
| MBP | G. Ratzinger, <i>Mój brat, Papież</i> , spisał M. Hesemann, tł. K. Markiewicz, Kraków 2012. |
| MBXVI | A. Nichols, <i>Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera</i> , tł. D. Chabrajska, Kraków 2006. |
| MD | Benedykt XVI, <i>Myśli duchowe</i> , tł. W. Szymona, Poznań 2008. |
| MFiD | Benedykt XVI, <i>Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy</i> , tł. L'Osservatore Romano, Poznań 2012. |
| MŻ | J. Ratzinger, <i>Moje życie</i> , opr. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005. |
| NPBS | J. Ratzinger, <i>Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie</i> , tł. J. Merecki, Kraków 2006. |
| NPdP | J. Ratzinger, <i>Nowa Pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj</i> , tł. J. Zychowicz, Kraków 2005. |
| OK | Benedykt XVI, <i>Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna</i> , tł. L'Osservatore Romano, Poznań 2008. |
| OR | Benedykt XVI, <i>Ostatnie rozmowy</i> , rozm. Peter Seewald, tł. J. Jurczyński, Kraków 2016. |
| PAN | Benedykt XVI, <i>Paweł. Apostoł narodów</i> , tł. B. Tomaszek, L'Osservatore Romano (wyd. pol.), Częstochowa 2008. |
| PBXVI | J.L. Allen Jr, <i>Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera</i> , tł. R. Bartoń, Poznań 2005. |
| PdP | Benedykt XVI, <i>Pielgrzymka do Polski 2006</i> , red. K. Kolenda-Zaleska, W. Bonowicz, tł. I. Jagocha, Kraków 2006. |
| PwT | J. Ratzinger, <i>Prawda w teologii</i> , Kraków 2005. |
| ŚP | E. Guerriero, <i>Świadek prawdy. Biografia Benedykta XVI</i> , tł. J. Tomaszek, Kraków 2018. |
| SSal | Benedykt XVI, Encyklika <i>Spe salvi</i> (2007). |
| STh | Tomasz z Akwinu, <i>Summa theologiae</i> , Turyn–Rzym 1952. |
| SzTCwG | J. Ratzinger, <i>Szukajcie tego, co w górze</i> , tł. M. Rodkiewicz, Kraków 2007. |
| TB I | J. Szymik, <i>Theologia benedicta</i> , t. I, Katowice 2010. |
| TB II | J. Szymik, <i>Theologia benedicta</i> , t. II, Katowice 2012. |
| TJCh | J. Ratzinger, <i>Tajemnica Jezusa Chrystusa</i> , tł. J. Płoska, Kielce 1994. |
| VD | Benedykt XVI, adhortacja apostołska <i>Verbum Domini. O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła</i> , Kraków 2010. |
| WB | J. Ratzinger, <i>Wykłady bawarskie z lat 1964–2004</i> , tł. A. Czarnocki, Warszawa 2009. |
| WDrdJCh | J. Ratzinger, <i>W drodze do Jezusa Chrystusa</i> , tł. J. Merecki, Kraków 2004. |
| WiTwNCz | J. Ratzinger, <i>Wiata i teologia w naszych czasach</i> , [w:] <i>Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei</i> , red. wyd. pol. H. Witczyk, Kielce 2000, s. 15–22. |
| WPT | J. Ratzinger, <i>Wiara – prawda – tolerancja</i> , tł. R. Zajączkowski, Kielce 2004. |
| WRiJP | J. Ratzinger, <i>Wielość religii i jedno Przymierze</i> , tł. E. Piecul, Poznań 2004. |
| WRTB | T. Rowland, <i>Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI</i> , tł. A. Gomola, Kraków 2010. |

Bibliografia

DOKUMENTY URZĘDU NAUCZYCIELSKIEGO I NAUCZANIA KOŚCIOŁA

- Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (1965), [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002.
- Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (1964), [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002.
- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei_pl.pdf [dostęp: 11 grudnia 2018].
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, Poznań 2006.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych „teologii wyzwolenia”*. *Libertatis nuntius*, 6 sierpnia 1984 r., [w:] Kongregacja Nauki Wiary, *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 215–235.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna na temat pewnych aspektów ewangelizacji*, 3 grudnia 2007 r.
- Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* (1965), [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964), [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gudium et spes* (1965), [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Jedność wiary i pluralizm teologiczny*, Watykan 1972, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1972_fede-pluralismo_pl.html [dostęp: 11 sierpnia 2020].
- Paweł VI, List apostolski motu proprio *Integrae servandae* (1965).

ŹRÓDŁA

- Benedikt XVI, *Die Kirche und der Skandal des sexuellen Mißbrauchs* <https://de.catholic-newsagency.com/story/die-kirche-und-der-skandal-des-sexuellen-missbrauchs-von-papst-benedikt-xvi-4498> [dostęp: 25 maja 2020]. Tożsamo: <https://www.gosc.pl/doc/5477292>. Benedykt-XVI-Kosciol-a-skandal-wykorzystywania-seksualnego oraz *O rewolucji seksualnej, homolobby i odejściu od Tradycji. Benedykt XVI o przyczynach kryzysu Kościoła*, <https://www.pch24.pl/benedykt-xvi-o-przyczynach-kryzysu-kosciola--pelny-tekst-po-polsku-,67491,i.html> [dostęp: 25 maja 2020] lub *Odnaleźć żywy Kościół*, *Nasz Dziennik* z 16 kwietnia 2019.
- Benedykt XVI o przyczynach kryzysu Kościoła*, tł. z ang. J.J. Franczak, <https://www.pch24.pl/benedykt-xvi-o-przyczynach-kryzysu-kosciola--pelny-tekst-po-polsku-,67491,i.html> [dostęp: 13 maja 2019].
- Benedykt XVI, A. Ambrogetti, *Rozmowy między Niebem a Ziemią*, tł. J. Jurczyński, Kraków 2019.
- Benedykt XVI, *Aby na nowo odkryć radość w wierze... Antologia papieskich wypowiedzi na temat wiary, wątplenia i ateizmu*, red. M. Sztaba, Warszawa 2014.

- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska Verbum Domini. O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, Kraków 2010.
- Benedykt XVI, *Blisko, najbliższej Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, tł. W. Szymona, Poznań 2008.
- Benedykt XVI, *Dialog między religiami musi się toczyć na różnych płaszczyznach*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 31 (2010), nr 10, s. 18–19.
- Benedykt XVI, *Dialog międzyreligijny i międzykulturowy jest niezbędny*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 27 (2006), nr 11, s. 39–40.
- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Watykan 2009.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Watykan 2005.
- Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Watykan 2007.
- Benedykt XVI, *Gościnność, dialog, szacunek*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 27 (2006) nr 9–10, s. 33–34.
- Benedykt XVI, *Homilia wygłoszona na Mszy Świętej w dniu inauguracji pontyfikatu 24 kwietnia 2005*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/inaug_piotra_24042005.html [dostęp: 21 maja 2019].
- Benedykt XVI, *Jan Paweł II. Mój umiłowany poprzednik*, Częstochowa 2007.
- Benedykt XVI, *Kapłan nigdy nie przechodzi na emeryturę. List do ks. kard. Gerharda Müllera*, <https://naszdziennik.pl/wiara-stolica-apostolska/193159,kaplan-nigdy-nie-przechodzi-na-emeryture.html> [dostęp: 15 maja 2018].
- Benedykt XVI, List apostolski w formie motu proprio *Porta fidei* ogłaszający Rok Wiary, 11 października 2011, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/motu/portafidei_lev_11102011.html [dostęp: 5 maja 2020].
- Benedykt XVI, *List do biskupów Kościoła katolickiego dotyczący zniesienia ekskomuniki z czterech biskupów wyświęconych przez abpa Lefebvre'a*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/listy/bpi_lefebvre_10032009.html [dostęp: 4 marca 2019].
- Benedykt XVI, *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, tł. L'Osservatore Romano, Poznań 2012.
- Benedykt XVI, *Musimy stanowić jedno, aby świat uwierzył*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 27 (2006), nr 11, s. 30–31.
- Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, tł. W. Szymona, Poznań 2008.
- Benedykt XVI, *Nigdy nie czułem się sam, audiencja generalna 27 lutego 2013 r.*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_27022013.html [dostęp: 27 listopada 2019].
- Benedykt XVI, *O sensie bycia chrześcijaninem*, tł. J. Merecki, Kraków 2006.
- Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, tł. L'Osservatore Romano, Poznań 2008.
- Benedykt XVI, *Orędzie na XXI Światowy Dzień Młodzieży, 22 lutego 2006*, <https://papiez.wiara.pl/doc/380211.Oredzie-Benedykta-XVI-na-XXI-Swiatowy-Dzien-Mlodziezy> [dostęp: 5 maja 2020].
- Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, rozm. Peter Seewald, tł. J. Jurczyński, Kraków 2016.
- Benedykt XVI, *Oświadczenie podczas Konsystorza Publicznego, 11 lutego 2013 r.*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/inne/rezygnacja_11022013.html [dostęp: 27 XI 2019].
- Benedykt XVI, *Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/lasapienza_17012008.html [dostęp: 29 grudnia 2018].
- Benedykt XVI, *Paweł. Apostoł Narodów*, tł. P. Pluta, Częstochowa 2008.
- Benedykt XVI, *Pielgrzymka do Polski 2006*, red. K. Kolenda-Zaleska, W. Bonowicz, tł. I. Jagocha, Kraków 2006.
- Benedykt XVI, *Pokój w prawdzie. Orędzie na XXXIX Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 2006 r.*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 27 (2006), nr 2, s. 4–7.

- Benedykt XVI, *Posłuszeństwo prawdzie umożliwia dialog*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 30 (2009), nr 7–8, s. 25–26.
- Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis. O Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła*, Kraków 2007.
- Benedykt XVI, *Prawdziwa autonomia uniwersytetu wyraża się w odpowiedzialności za wartość prawdy*. Spotkanie z przedstawicielami świata akademickiego w Pradze, 27 września 2009, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/czechy2009_uniwersytet_27092009.html [dostęp: 28 grudnia 2018].
- Benedykt XVI, Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Paryż, Kolegium Bernardynów, 12 września 2008 roku, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html [dostęp: 28 grudnia 2018].
- Benedykt XVI, Przemówienie wygłoszone na Uniwersytecie w Ratyźbonie, 12 września 2006, tłumaczenie robocze M. Górnicki, Fundacja Opoka, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbona_12092006.html [dostęp: 15 stycznia 2019].
- Benedykt XVI, *Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, Warszawa 2007.
- Benedykt XVI, *Tajemnica Wcielenia*, tł. L'Osservatore Romano, Kraków 2018.
- Benedykt XVI, *Uniwersytet miejscem dialogu i zgłębiania prawdy*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 30 (2009), nr 7–8, s. 11–12.
- Benedykt XVI, *Wolność religijna drogą do pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2011 r.*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 32 (2011), nr 1, s. 4–8.
- Benedykt XVI, *Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za sprawę pokoju*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 33 (2012), nr 1, s. 27–29.
- List pasterski Papieża Benedykta XVI do katolików Irlandii, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland.html [dostęp: 25 maja 2020].
- Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Christus – der Erlöser aller Menschen. Die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*. Vortrag über das Thema des Lehrschreibens „Dominus Iesus”, gehalten auf Einladung der Spanischen Bischofskonferenz während des Kongresses „Christus, Weg, Wahrheit und Leben” vom 28. November bis zum 1. Dezember an der katholischen Universität San Antonio von Murcia, 1.03.2003.
- Ratzinger J., *Chrystus i Jego Kościół*, tł. W. Szymona, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tł. M. Mijalska, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1972.
- Ratzinger J., *Die christliche Brüderlichkeit*, Ostern 1958. Kösel 1960, ²2006.
- Ratzinger J., *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1959.
- Ratzinger J., *Die Kirche als Geheimnis des Glaubens*, Lebendiges Zeugnis 4 (1956/57), s. 19–34.
- Ratzinger J., *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, tł. J. Adamska, W. Łukaszewski, Warszawa 1991.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, tł. E. Piecul, Poznań 2002.
- Ratzinger J., *Eklezjologia konstytucji dogmatycznej o Kościele Lumen gentium*, [w:] *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, tł. G. Sowiński; wybór, redakcja i komentarz E. Piotrowski i T. Węclawski, Poznań 2007, s. 683–704.
- Ratzinger J., *Eucharystia. Bóg blisko nas*, tł. M. Rodkiewicz, Kraków 2002.
- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tł. W. Dzieża, Częstochowa 2005.
- Ratzinger J., *Formalne zasady chrześcijaństwa*, tł. W. Szymona, Poznań 2009.
- Ratzinger J., *Głosiciele Słowa i służby waszej radości. Opera Omnia*, t. XII, tł. M. Górecka, M. Radkiewicz, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012.

- Ratzinger J., *Grundstanz-Reden aus fünf Jahrzehnten*, Regensburg 2005.
- Ratzinger J., *In Gott ist unsere Zukunft. Ansprachen & Predigten während seines Besuchs in Deutschland*, Leipzig 2011.
- Ratzinger J., *Jesus Christus heute*, Schlußvorlesung für den Sommerkurs 1989 der Universidad Complutense im Escorial bei Madrid.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tł. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Opera Omnia*, t. VI/1, tł. M. Górecka, W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2015.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Opera Omnia*, t. VI/2, tł. M. Górecka, W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2015.
- Ratzinger J., *Kirche und wissenschaftliche Theologie*; Sendung des BR vom 15.5.1978, des Hessischen Rundfunks am 29.10.1978.
- Ratzinger J., *Kościół – Znak wśród narodów. Opera Omnia*, t. VIII/1, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2013.
- Ratzinger J., *Kościół – znak wśród narodów. Opera Omnia*, t. VIII/2, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2013.
- Ratzinger J., *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, tł. L. Balter, Poznań–Warszawa 1990.
- Ratzinger J., *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tł. W. Szymona, Kraków 2002.
- Ratzinger J., *Lud i Dom Boży w nauce świętego Augustyna. Opera Omnia*, t. I, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tł. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *Moje życie*, oprac. i tł. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005.
- Ratzinger J., *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tł. J. Merecki, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *Nowa Pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Opera Omnia*, t. VII/1, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Opera Omnia*, t. VII/2, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *On the occasion of the first centenary of the death of card. John Henry Newman*, Rome, 28 kwietnia 1990, [http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/documents/rc_con_cfaith_doc_19900428_ratzinger-newman_en.html] [dostęp: 5 grudnia 2018].
- Ratzinger J., Rahner K., *Episkopat und Primat*, Freiburg–Basel–Wien 1961.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tł. M. Mijalska, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury*, tł. J. Merecki, *Opera omnia*, t. II, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, tł. A. Głos, red. M. Koza, Kraków 2011.
- Ratzinger J., *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984.
- Ratzinger J., *Szukajcie tego, co w górze*, tł. M. Rodkiewicz, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *Świętego Bonawentury teologia historii*, tł. E. I. Zieliński, Lublin 2010.
- Ratzinger J., *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tł. J. Merecki, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tł. J. Płoska, Kielce 1994.
- Ratzinger J., *Teologia liturgii. Opera Omnia*, t. XI, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012.
- Ratzinger J., *Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche, Humanitas Christiana*. Werkblatt für das Erzbischöfl. Abendgymnasium Collegium Marianum Neuß 6 (1962), s. 2–11.
- Ratzinger J., *W rozmowie z czasem. Opera Omnia*, t. XIII/1, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017.

- Ratzinger J., *W rozmowie z czasem. Opera Omnia*, t. XIII/2, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017.
- Ratzinger J., *Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv?*, [w:] *Mysterium der Gnade. FS für Johann Auer zum 65. Geburtstag*, hg. v. H. Roßmann, J. Ratzinger, Regensburg 1975, s. 11–19.
- Ratzinger J., *Wiara – Prawda – Tolerancja*, tł. R. Zajączkowski, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Wiara i przyszłość*, tł. J. Merecki, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *Wiara i teologia w naszych czasach*, [w:] *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, red. wyd. pol. H. Witczyk, Kielce 2000, s. 15–22.
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Opera Omnia*, t. IX/1, tł. J. Merecki, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2018.
- Ratzinger J., „*Wiem, że wybawca mój żyje*”. *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. odprawianej za śp. Hansa Ursa von Balthasara, 1 lipca 1988 r. w Lucernie*, *Communio* 1988, nr 6 (88), s. 30–34.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkova, Kraków 2012.
- Ratzinger J., *Wykłady bawarskie z lat 1964–2004*, tł. A. Czarnocki, Warszawa 2009.
- Ratzinger J., *Wystąpienie podczas uroczystości nadania tytułu doktora honoris causa na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1989 r.*, https://www.kul.pl/art_11699.html [dostęp: 10 marca 2019].
- Ratzinger J., *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Opera Omnia*, t. X, tł. J. Kobienia, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, tł. D. Chodyniecki, Kielce 2009.
- Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tł. J. Merecki, Kraków 2004.
- Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Opera Omnia*, t. IX/2, tł. J. Merecki, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2018.
- Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Opera Omnia*, t. IV, tł. R. Biel, M. Górecka, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017.

OPRACOWANIA

- Allen Jr J.L., *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, tł. R. Bartoń, Poznań 2005.
- Badde P., *Czas Benedykta. Osiem dramatycznych lat pontyfikatu z bliska*, tł. M. Masny, Bytom 2018.
- Chodkowski F.G., „*Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*”. *Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, Poznań 2007.
- Collins Ch.S., *The Word made Love. The dialogical theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, Collegeville, Minnesota 2013.
- Explorations in the theology of Benedict XVI*, red. J.C. Cavandi, Indiana 2012.
- Giertych W., *Dokąd zmierza Kościół Benedykta XVI? Papież o Vaticanum II*, *Teofil* 1 (27) 2008, s. 65–89.
- Gózdź K., *Logos i miłość. Teologia Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Lublin 2018.
- Gross Ch., *Beyond Tolerance: Benedict XVI's Fresh Approach to Interreligious Dialogue*: <https://dlib.bc.edu/islandora/object/bc-ir%3A102754/datastream/PDF/view> [dostęp: 20 maja 2020].
- Guerriero E., *Świadek prawdy. Biografia Benedykta XVI*, tł. J. Tomaszek, Kraków 2018.
- Heim M.H., *Joseph Ratzinger. Live in the Church and living theology. Fundamentals of Ecclesiology with Reference to Lumen Gentium*, tł. M.J. Miller, San Francisco 2007.
- Lekan J., *Jezus Chrystus, Zbawiciel człowieka. Teologia pośrednictwa Josepha Ratzingera*, *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 4/59 (2012), s. 73–97.

- Nichols A., *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tł. D. Chabrajska, Kraków 2005.
- Proniewski A., *Wiara jako postawa człowieka myślące w refleksji Benedykta XVI*, *Roczniki Teologii Katolickiej* XIII/1 (2014), s. 139–157.
- Ratzinger G., *Mój brat, Papież*, spisał M. Hesemann, tł. K. Markiewicz, Kraków 2012.
- Reinhartz A., *The Gospel according to Benedict: „Jesus of Nazareth” on Jews and Judaism*, [w:] *The Pope and Jesus of Nazareth: Christ, Scripture and the Church*, red. A. Pabst, A. Paddison, London 2009, s. 233–246.
- Rodari P., Tornielli A., *Atak na Ratzingera. Oskarżenia i skandale, przepowiednie i spiski wymierzone w Benedykta XVI*, tł. M. Dobosz, Częstochowa 2011.
- Rowland T., *Benedict’s Intellectual Mentors and Students*, <https://www.crisismagazine.com/2013/benedicts-intellectual-mentors-and-students> [dostęp: 7 lutego 2020].
- Rowland T., *Ratzinger on the timelessness of truth*, *Communio* 44 (Summer 2017).
- Rowland T., *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tł. A. Gomola, Kraków 2010.
- Sarto P., *Myśl teologiczna Josepha Ratzingera*, tł. J. Lekan, *Teologia w Polsce* 7,2 (2013), s. 24–43.
- Seewald P., *Benedykt XVI. Portret z bliska*, tł. G. Popek, Kraków 2006.
- Seewald P., *Ratzinger to współczesny Augustyn*, <https://www.niedziela.pl/artukul/28315/Ratzinger-to-wspolczesny-Augustyn> [dostęp: 3 lutego 2020].
- Słupek R., *Dialog międzyreligijny jako „życiowa konieczność” w nauczaniu Benedykta XVI*, *Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii* 4/59 (2012), s. 121–141.
- Szymik J., *Prawda i mądrość. Przewodnik po teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Kraków 2019.
- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. I, Katowice 2010.
- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. II, Katowice 2012.
- The Pope and Jesus of Nazareth: Christ, Scripture and the Church*, red. A. Pabst, A. Paddison, London 2009.
- The Ratzinger Reader: Mapping a Theological Journey*, red. L. Boeve, G. Mannion, London–New York 2010.
- Valente G., *Ratzinger al Vaticano II*, Cinisello Balsamo 2013.
- Valente G., *Ratzinger professore. Gli anni dello studio e dell’insegnamento nel ricordo dei colleghi e degli allievi (1946–1977)*, Milano 2008.
- Valli A. M., *Ratzinger na celowniku. Dlaczego go atakują? Dlaczego jest słuchany?*, tł. M. Masny, Kraków 2011.
- Weigel G., *Boży wybór. Papież Benedykt XVI i przyszłość Kościoła katolickiego*, tł. D. Chylińska, M. Romanek, R. Śmietana, Kraków 2006.
- Wójtowicz W., *Współczesne zagrożenia wiary według Kardynała Josepha Ratzingera*, <http://www.duszpasterstwonauczycieli.pl/index.php/czytelnia/13-inne/14-wspolczesne-zagrozenia-wiary-wg-kard-josepha-ratzingera> [dostęp: 8 lipca 2017].

LITERATURA POMOCNICZA

- Balter L., *Od wiary do teologii*, Kolekcja Communio, t. 6: *Podstawy wiary – teologia*, Poznań 1991.
- Balthasar H.U. von, *Romano Guardini: Reform from the Source*, San Francisco 1995.
- Balthasar H.U. von, *The Office of Peter and the Structure of the Church*, San Francisco 1986.
- Bayer O., *Wer ist Theologe?*, [w:] *Rechtfertigung und Erfahrung. Für Gerhard Sauter zum 60. Geburtstag*, red. M. Beintker, E. Maurer, H.G.U. Stoeve-Sandt, Gütersloh 1995.
- Boeve L., *Lyotard and Theology*, London 2014.

- Boeve L., *Theology at the crossroads of university, Church and society: dialogue, difference and catholic identity*, London 2017.
- Boeve L., Vedder B., *In memoriam Edward Schillebeeckx OP (1914–2009)*, [w:] *Edward Schillebeeckx and Contemporary Theology*, red. L. Boeve, F. Depoortere, S. van Erp, London 2012.
- Borgman E., *Edward Schillebeeckx: A theologian in his history*, vol. 1: *A catholic theology of culture (1914–1965)*, London 2004.
- Congar Y., *Mon journal du concile*, vol. I i II, Paris 2002.
- Davis Ch., *Theology and Praxis*, *Cross Currents* 23 (1973), s. 153–168.
- Duss-von Werdt J., *Theologie aus Glaubenserfahrung. Eine Skizze zur Grundlegung der theologischen Hermeneutik und Topik*, Zürich 1969.
- Edward Schillebeeckx and Contemporary Theology*, red. L. Boeve, F. Depoortere, S. van Erp, London 2012.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tł. B. Baran. Kraków 1993.
- Gibelini R., *Panorama de la théologie au XXe siècle*, trad. J. Mignon, Paris 1994.
- Guardini R., *Bóg daleki, Bóg bliski*, tł. I. Klimmer, Poznań 1991.
- Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych. Próba orientacji*, tł. Z. Włodkova, Kraków 1969.
- Guardini R., *Kościół Pana*, tł. K. Wierszyłowski, Warszawa 1988.
- Guardini R., *Świat i osoba. Próba ujęcia chrześcijańskiej nauki o człowieku*, tł. Z. Włodkova, Kraków 1969.
- Guerriero E., *Świadek Prawdy. Biografia Benedykta XVI*, tł. J. Tomaszek, Kraków 2018.
- Hick J., *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczenia – jako”*, „Znak” 46 (1994) 1, s. 66 - 80.
- Jossua J.-P., *Od teologii do teologa*, [w:] *Concilium. Materiały Kongresu „Przyszłość Kościoła”. Bruksela 12–17 września 1970*, Poznań–Warszawa 1971, s. 41–45.
- Kant I., *O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nie jest nic warte w praktyce*, tł. M. Żelazny, Toruń 1995
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tł. B. Bornstein, Kęty 2002.
- Kerr F., *Katolicy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki oblubieńczej*, tł. A. Wojtasik, Kraków 2011.
- Kijowski R., *Współczesne próby poszerzenia pojęcia „doświadczenie”*, *Studia Teologiczne Śląska Opolskiego* 8 (1980) s. 261–273.
- Kowalik K., *Funkcja doświadczenia w teologii. Próba oceny teologiczno-metodologicznej dyskusji we współczesnej literaturze niemieckojęzycznej*, Lublin 2003.
- Krieg R.A., *Romano Guardini on sacred integration*, <https://www.cardus.ca/comment/article/romano-guardini-on-sacred-integration/#-> [dostęp: 17 maja 2019].
- Krieg R.A., *Romano Guardini. A precursor of Vatican II*, Indiana 1997.
- Liturgia godzin z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI*, red. S. Dziwisz, J. Głowczyk, S. Nasiorowski, P. Ptasznik, Tarnów 2007.
- Mouroux J., *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie* (Collection Théologie), Paris 1952.
- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tł. J.W. Zielińska, Warszawa 1998.
- Nossol A., *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978.
- Osmański M., *Logos*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 496.
- Rahner K., *Doświadczenie katolickiego teologa*, „Znak” 44 (1992) 2, s. 72–82.
- Rahner K., *Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II*, *Theological Studies* 40 (1976), s. 716–728.
- Rowland T., *Catholic theology*, London–New York 2017.
- Szymik J., *Eseje o nadziei*, Wrocław 2001.
- Szymik J., *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006.

- Szymik J., *Teologia i co dalej...?*, komputeropis wykładu wygłoszonego 17 marca 2018 na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz 10 czerwca 2018 na KUL-u w Lublinie.
- Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tł. T. Bartoś, Kęty 2001.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, Turyn–Rzym 1952.
- Wojtyła K., *Wstęp ogólny*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, deklaracje, dekrety*, Poznań 2002, s. 9–21.

Wstęp

„[...] próba budowania chrześcijaństwa za pomocą formuł – przy biurku – jest drogą donikąd. Jedną z chorób dzisiejszego Kościoła są właśnie próby odnowy podejmowane w ten lub podobny sposób. Nic żywego w taki sposób nie powstało; dotyczy to oczywiście również Kościoła. Kościół powstał, gdyż Ktoś żył swoim słowem i za nie cierpiał; to przez Jego śmierć Jego słowo zostało pojęte jako Słowo, jako sens wszelkiego bytu, jako Logos. Również formuł dawnego Kościoła nie wymyślono najpierw przy biurku po to, by następnie je głosić – w przeciwnym razie owe formuły zapisane w ówczesnych rękopisach pokryłyby się kurzem równie szybko, jak dzisiejsze zapisane w książkach, które zazwyczaj zaraz stają się przestarzałe”.

Joseph Ratzinger, *Pojęcie i urzeczywistnienie wiary*,
JROO IX/1, s. 63–64

„To, co najgłębsze i najgłębiej we własnym życiu doświadczone, przemijalność ludzi, choroba, śmierć, marność opinii i poglądów, nie może być wyrażone w języku teologii, która od wielu stuleci zaokrąglą odpowiedzi w gładkie kule, łatwe do toczenia, ale jakby nieprzenikalne”.

Czesław Miłosz, *Pieśń przydrożny*, cytata za:
Jerzy Szymik, *Eseje o nadziei*, Wrocław 2001, s. 81

„Kto próbuje być tylko widzem, niczego się nie dowie”.

Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*

Przez wielu badaczy w Polsce i na całym świecie Joseph Ratzinger/Benedykt XVI został włączony w poczet największych teologów XX i XXI wieku. Jego twórczość inspiruje do badań zarówno adeptów teologii, jak też dojrzałych myślicieli. Wszyscy oni eksplorują wieloaspektowo myśl bawarskiego teologa. Ciągłe jednak zbyt mało uwagi poświęca się kontekstowi całego życia teologa oraz związanego z nim doświadczenia, które wywarło bezpośredni i głęboki wpływ na tworzoną teologię. Uzasadnieniem podjęcia niniejszej pracy badawczej jest brak wystarczającego opracowania opisanego problemu oraz przekonanie, że ten sposób przedstawienia twórczości teologicznej może stać się inspiracją dla badaczy innych myślicieli, nie tylko w dziedzinie teologii.

1. *Status quaestionis*

Celem dysertacji jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: W jaki sposób doświadczenie życia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI wpłynęło na uprawianą przez niego teologię? Innymi słowy: Czy oraz w jaki sposób osobiste doświadczenia teologa mogą stanowić *locus theologicus* jego twórczości, stając się dla niej czynnikiem dynamizującym, a tym samym

w jakim stopniu (pośrednio lub bezpośrednio) wpływają na jej przemianę i rozwój? Dotychczasowe prace przedstawiające analizę piśmiennictwa teologicznego Josepha Ratzingera/Benedykta XVI podejmowały badania najczęściej w oderwaniu od jego doświadczenia lub odnosiły się do niego w stopniu niezadowolającym. Stąd pomysł, aby przez studium i realizację opisywanego projektu badawczego wypełnić pewną lukę, odkrywając egzystencjalny kontekst myślenia teologicznego bawarskiego teologa.

2. Struktura pracy

Rodzą się w tym miejscu pytania natury metodologicznej: W jaki sposób uchwycić istotę przemiany/rozwoju myśli teologicznej Ratzingera/Benedykta? Na czym ta przemiana miałaby polegać? Do udzielenia odpowiedzi na te oraz na szereg innych pojawiających się w trakcie prowadzonych analiz pytań posłuży struktura planu pracy oraz zastosowana metoda badawcza.

Pięcioczęściowy korpus projektu, podyktowany przez plan badań, tworzą poszczególne rozdziały dysertacji. Składają się na nie cztery obszary, którym bawarski teolog poświęcił najwięcej miejsca oraz intelektualnych i duchowych sił. Są nimi kolejno: *quaestio veritatis* – Prawda, jako fundament życia i wiary; *quaestio Dei* – prymat Boga w życiu człowieka; *quaestio Christi* – Jezus Chrystus jako Logos-Sens; a także składająca się z dwóch części *quaestio Ecclesiae* – Kościół jako *Concilium* i *Communio*.

Porządek badań każdego rozdziału obejmuje trzy zakresy. Pierwszy stanowi kontekst historyczno-egzystencjalny, czyli przedstawienie różnego rodzaju doświadczeń, które wywarły wpływ na styl myślenia teologa w omawianej kwestii. Innymi słowy: Czy, dlaczego i w jakim stopniu doświadczenie Josepha Ratzingera, m.in. świadomość własnych korzeni, etapy osobistego rozwoju, doświadczenie konkretnego środowiska rodzinnego, spotkania ludzie, uwarunkowania geograficzne i społeczne, przebieg studiów, może determinować jego życie i myślenie. W drugiej części każdego z rozdziałów przebadana zostanie linia rozwoju refleksji teologicznej, tzn. jak poprzez lata twórczości kształtowała się myśl, która doprowadziła badane zagadnienie do właściwego, specyficznego dla myśli Ratzingera kształtu. Ta część pracy będzie się opierała na chronologicznej kwerendzie piśmiennictwa Bawarczyka w dziedzinie teologii dogmatycznej, fundamentalnej i moralnej. Trzecia część każdego z rozdziałów dysertacji będzie próbą uchwycenia istoty przełomu w myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, a także odpowiedzi na odpowiedzi pytania: W jaki sposób ów rozwój przebiegał? Jakiego typu narzędzia (oprócz doświadczenia; wynikłe z doświadczenia) zostały przez Ratzingera użyte w konstruowaniu myśli teologicznej? W którym momencie nastąpił zwrot, moment przełomu? Wreszcie – jak wyglądało aplikowanie doświadczenia do pracy naukowej i duszpasterskiej?

Tworząc metodologiczne przedpole pracy badawczej, warto przeanalizować i wyjaśnić terminy zawarte w tytule rozprawy. W pierwszym rzędzie zostanie wyjaśnione rozumienie teologii jako *scientia fidei*. Następnie wyodrębnione zostaną niektóre, istotne dla tworzenia dysertacji elementy teologicznej teorii doświadczenia. Następnie zostanie dookreślony i uzasadniony wybrany zakres zagadnień piśmiennictwa omawianego teologa. Na końcu będą wyeksplikowane i umotywowane metody badawcze zastosowane w pracy.

3. Teologia jako *scientia fidei*

Teologia jako dyscyplina naukowa kształtowała się przez wieki; ustalały się jej przedmiot, cel, źródła i metoda. Naukowego charakteru nabierała poprzez polemiki najpierw z herezjami, następnie z naukowymi bądź quasi-naukowymi teoriami i poglądami, próbującymi podważyć jej twierdzenia.

Również w teologicznej twórczości Josepha Ratzingera/Benedykta XVI stosunkowo często pojawia się pytanie: *Was ist das eigentlich – Theologie?* (Czym właściwie jest teologia?). Implikuje ono szereg podobnych interpelacji, którym daje wyraz w swoich dziełach: Na czym polega właściwa teologii oryginalność epistemologiczna i metodologiczna? Jaka jest jej natura? W jaki sposób wiara, rozum, filozofia mogą stanowić jej instrumentarium oraz jakie jest ich wzajemne powiązanie; innymi słowy: Czy, w jaki sposób i na jakich warunkach Bóg i ludzki intelekt mają szansę się spotkać? Czy też na nieco głębszym poziomie: Jaki jest sens uprawiania teologii? Jaka teologia jest dobrą teologią, to znaczy taką, na której można budować/o którą można oprzeć życie wiary? Czy i z jakiej teologii da się żyć?¹ Wyartykułowane pytania doprowadziły Bawarczyka do pojmowania teologii jako *scientiae fidei*².

Teologia rozumiana jako nauka wiary zakłada komplementarne wobec siebie dwa rodzaje poznania: przez rozum i przez wiarę³. Rozumiana w ten sposób epistemologiczna synteza czyni z obydwu elementów jedną drogę w poznaniu Prawdy⁴. Ratzinger już jako Benedykt XVI

¹ Por. TB I, s. 27.

² Tak ujęta definicja teologii pochodzi od papieża Leona Wielkiego (ca 390–461).

³ Wiarę przeżywaną nie jako hipoteza, lecz jako pewność stanowiąca fundament ludzkiego życia – por. J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tł. W. Szymona, Kraków 2005, s. 15. „Bez wiary nie ma teologii, ponieważ teologia to taki szczególny rodzaj «refleksyjnej wiary», która ma świadomość, iż cała nasza wiedza o Bogu jest ostatecznie wiedzą przez Boga. Wiara to (...) zasadniczy «organ poznawczy» teologii. Stąd przede wszystkim bierze się jej specyficzny charakter jako nauki swoistego rodzaju (*scientia sui generis*). (...) zatem powinna ona z istoty swej być zawsze na usługach wiary. I to nawet wtedy, kiedy mogłoby się wydawać, iż chodzi po samych krawędziach dogmatu. W praktyce więc autentyczna teologia nie może nigdy zadowolnić się samym tylko mówieniem o Bogu, musi bowiem równocześnie stale prowadzić do mówienia z Bogiem i do Boga” – A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 7; cytata za: J. Szymik, *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006, s. 241–242.

⁴ „Teologia chrześcijańska ze swej istoty należy do wielkiej rodziny nauk i jednocześnie dzięki swej istocie czymś «oryginalnie istotnym» się od nich różni. Jest ona słusznie *scientia* (nauką – należy do nauk, bo korzysta, jak one,

w proroczym tonie swojej wypowiedzi ponownie przypomina o tej zależności, ostrzegając tym samym o zgubnych i szkodliwych skutkach oddzielenia myślenia od wiary na różnych płaszczyznach ludzkiej egzystencji:

„W laicyzmie i fundamentalizmie zatracą się możliwości owocnego dialogu i pożytecznej współpracy między rozumem a wiarą religijną. Rozum zawsze potrzebuje oczyszczenia ze strony wiary, i odnosi się to także do rozumu politycznego, który nie powinien uważać się za wszechmogącego. Ze swej strony religia potrzebuje zawsze oczyszczenia przez rozum, by ukazać swoje autentyczne ludzkie oblicze. Przerwanie tego dialogu pociąga za sobą bardzo poważne ryzyko dla rozwoju ludzkości”⁵.

Rozumiana w taki sposób nauka wiary prowadzi do kolejnego, ważnego pytania dla ratzingerowskiej koncepcji teologii: Czy teologia bardziej *speculativa*, czy też bardziej *practica est*?⁶ Jest to pytanie o translację uprawianej *scientiae fidei* na duszpasterską praktykę.

Inspiracją, mistrzem i sojusznikiem w tej kwestii był dla Josepha Ratzingera o czterdzieści dwa lata starszy Romano Guardini (1885–1964), kapłan, duszpasterz, wykładowca, filozof, teolog, publicysta, który nigdy nie pozwolił zredukować uprawianej przez siebie teologii do wyłączanie do biurka, biblioteki i niszowych, hermetycznych tekstów, przeznaczonych dla wąskiej grupy specjalistów⁷. W książce pt. *Bóg daleki, Bóg bliski*, Guardini uzasadnia swoje podejście do uprawiania teologii następująco:

„Moja praca naukowa okazała się więc powtórką z życia. Tu też porzucałem jeden przedmiot, aby sięgnąć po inny, a nie chcąc zrezygnować całkowicie z pierwszego, zmuszony byłem szukać czegoś, co pogodziłoby obie rzeczy. Porzuciłem teologię systematyczną w poszukiwaniu «świata». Ale nie wolno mi jej było wszak porzucić na dobre. Tak powstała jedność spojrzenia, ujmującego żywą rzeczywistość świata od strony wiary”⁸.

Wyrażone przez Guardiniego oczekiwania wobec teologii, która stawia najbardziej aktualne pytania, fascynowały, a zarazem inspirowały Ratzingera. Oczywiście, aby odnosić teologię do życia, należy w pierwszym rzędzie poruszać się po jej historyczno-spekulatywnym wymiarze; tylko wtedy, gdy historyczny rozwój dogmatu zostanie przemyślany i zrozumiany, dopiero wówczas owa wiedza w połączeniu z osobistym doświadczeniem życia wiary pozwala na analizę i diagnozę kondycji człowieka i świata.

Skąd u Guardiniego (a za nim u Ratzingera) śmiałość bijąca ze sformułowanej tezy? Otóż aspiracja *scientiae fidei* do bycia pewnym drogowskazem dla wiary i życia człowieka płynie stąd, iż ma ona jako swój podmiot i przedmiot Boga – Prawdę, zaś w swoim epistemologiczno-metodologicznym instrumentarium posiada wiarę i rozum. Zatem nie pragmatyczne działanie,

z rozumu) *fidei* (wiary – jest nauką różną od nauk, bo korzysta, jak żadna z nich, z wiary nieusuwalnie i konstytutywnie współtworzącej teologiczną metodologię)” – J. Szymik, *O teologii dzisiaj...*, s. 240.

⁵ CiV 56. W innym miejscu encykliki stwierdza: „Rozum i wiara nawzajem się wspierają. Tylko razem zbawiają człowieka. Pociągany czystym działaniem technicznym, rozum bez wiary skazany jest na zagubienie w iluzji własnej wszechmocy. Wierze bez rozumu grozi wyobcowanie z konkretnego życia osób” – CiV 71.

⁶ Por. JROO IX/1, s. 257.

⁷ Por. TB I, s. 26.

⁸ R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*, tł. I. Klimmer, Poznań 1991, s. 13.

ale ortodoksja jest pierwsza – ten porządek pozwala teologii służyć odkrywaniu Prawdy i tym samym prawdziwie służyć *praxis fidei et vitae*. Z poznania prawdy wiemy jak żyć⁹. Teologia potrzebuje konkretnego życia, doświadczenia, aby móc na nie oddziaływać, jednak w pierwszym rzędzie doświadczenie życia potrzebuje teologii opartej na Prawdzie jako drogowskazu – stąd z Logosu ethos; z ortodoksji ortopraksja.

Najgłębsze uzasadnienie rozumienia teologii jako *scientia speculativa et scientia practica* stanowi hipostatyczna jedność Boga i człowieka objawiona we wcielonym Logosie – Jezusie Chrystusie. Dzięki temu wydarzeniu możliwe stało się dla człowieka spotkanie z bytem samego Boga – twierdzi za Guardinim Ratzinger¹⁰. I uzasadnia:

„Nowość Jezusa Chrystusa polega właśnie na tym, że umożliwił On spotkanie z Niedotykalnym, z dotąd Nieosiągalnym, z samym Ojcem, burząc nieprzekraczalny mur, który odgradzał ludzi od *bytu* Boga i od jego prawdy. Znaczy to, że z sensem chrystologii mijamy się właśnie wtedy, gdy zostaje ona w kręgu historyczno-antropologicznym, nie stając się właściwą teologią, w której do głosu dochodzi metafizyczna rzeczywistość samego Boga. Ale znaczy to również, że tylko dzięki teologii metafizyczne poszukiwanie może zostać otwarte. Jeśli teologia tego nie czyni, to również filozofia nie jest w stanie postawić pytania o podstawę bytu w całym jego radykalizmie”¹¹.

Według tej koncepcji Bóg jest właściwym gwarantem badanej przez teologa prawdy, a Wcielenie Syna Bożego, Logosu – ostatecznym argumentem za jej osiągnięciem i poznawalnością¹². Chrystocentryczna koncepcja *scientia fidei*, której przedmiotem i podmiotem jest Bóg, w pytaniu o prawdę ze strony teologa domaga się zaangażowania wiary, rozumu i w konsekwencji całego życia¹³. O jakiego typu zaangażowanie/praktykę tu chodzi? Czemu (oprócz poszukiwania prawdy, badania świata, krytycznego spojrzenia na kulturę) ma służyć teologia? Ratzingerowi nie chodziło nigdy o zwykłą ciekawość, chęć bycia erudyty czy zdobywanie kolejnych stopni naukowych. Jeśli pragnął włączyć całą swoją wiedzę oraz pisarsko-teologiczny talent w ramy wiary, to tylko dlatego, że wiedział, iż skarby te mogą zaowocować jedynie w nawróconym sercu; staną się natomiast druzgocącym ciężarem na barkach człowieka nienawróconego; wiedział też dobrze, że pełnia wiedzy przeobraża się w ból spowodowany ogromem niewiedzy i w gorycz na skutek naszej niemocy poznania tego, co

⁹ „Jeśli bowiem hasło ortopraksji zostanie podjęte radykalnie, to zakłada się, że prawda poprzedzająca praktykę nie istnieje, lecz raczej to właściwa praktyka ma wytworzyć prawdę – z tego, co nie ma sensu, i wbrew temu, co nie ma sensu, praktyka ma stworzyć sens. Teologia staje się wówczas instrukcją działania, która z refleksji nad praktyką każdorazowo rozwija dla niej nowe perspektywy” – JROO IX/1, s. 257–258. „Musimy dostrzegać pytania i potrzeby współczesności. Ale nie mogą one stawać się kryterium naszych wypowiedzi. Wychodząc od samej istoty tego, co chrześcijańskie, musimy raczej starać się integrować przeciwstawne czynniki, właściwie stawiać akcenty i uczyć się pojmować głębiej autentyczną obietnicę wiary” – JROO X, s. 45.

¹⁰ Por. JROO IX/1, s. 258.

¹¹ JROO IX/1, s. 259.

¹² Por. J. Szymik, *Prawda i mądrość. Przewodnik po teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Kraków 2019, s. 354.

¹³ Por. TB I, s. 38.

właściwe: bycia człowiekiem i życia samego¹⁴. W rozumieniu i uprawianiu *scientiae fidei* chodzi zatem o praktykę nawrócenia, a dokładniej i ostatecznie o świętość¹⁵. „Nikt nie staje się wielkim teologiem, bo potrafi zmierzyć się z drobiazgowymi i trudnymi szczegółami, ale dlatego, że jest w stanie przedstawić ostateczną jedność i prostotę wiary” – napisał Benedykt XVI do kard. Gerharda Müllera, byłego prefekta Kongregacji Nauki Wiary¹⁶. W koncepcji J. Ratzingera/Benedykta XVI teologia jest nierozzerwalnie (ontologicznie, etycznie, naukowo i egzystencjalnie) złączona ze świętością. Tak ujęte rozumienie *scientiae fidei* prowadzi nas bezpośrednio do kolejnego, istotnego dla rozprawy zagadnienia, tj. teologicznej teorii doświadczenia.

4. Doświadczenie i teologia

Teologia rezygnująca z takich terminów, jak „Bóg” czy „wiara” pozbawiłaby się faktycznie swoich istotnych elementów (zaprzeczyłaby praktycznie swojej istocie). Natomiast teologia rezygnująca z terminu „doświadczenie” (który jest poniekąd niejasny i niedookreślony, w pewnym sensie otwarty) może być jak najbardziej uzasadniona¹⁷. Jednakże gdzie jest Objawienie, tam zawsze mamy do czynienia z doświadczeniem. Nie ma Objawienia bez doświadczenia. Przyjęcie przez człowieka Bożego Objawienia (przekraczającego granice ludzkich możliwości poznawczych) dokonuje się pierwszorzędnie drogą doświadczenia. Konstytucja *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II wyraźnie daje do zrozumienia, że chrześcijańskie przepowiadanie wyrasta nie tylko z obiektywnego źródła, jakim jest Słowo Boże przekazywane przez Pismo i Tradycję, lecz także z wewnętrznego oglądu oraz duchowego doświadczenia, dlatego źródła te również należy zaklasyfikować jako źródła poznania teologicznego¹⁸. Również w konstytucji *Lumen gentium* wspomniany sobór dowartościował i doktrynalnie uściślił sygnalizowaną już przez Johna Henry’ego Newmana naukę o zmyśle wiary (*sensus fidei*). Ujęty w *Lumen gentium* wykład nawiązuje m.in. do wczesnochrześcijańskiego rozumienia *sensus fidei*, którego podmiotem nie jest jedynie

¹⁴ Por. J. Ratzinger, „Wiem, że wybawca mój żyje”. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. odprawianej za śp. Hansa Ursa von Balthasara, 1 lipca 1988 r. w Lucernie, „Communio” 1988, nr 6 (48), s. 30.

¹⁵ Por. J. Szymik, *Teologia i co dalej...?*, komputeropis wykładu wygłoszonego 17 marca 2018 na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz 10 czerwca 2018 na KUL-u w Lublinie.

¹⁶ Zob. Benedykt XVI, *Kapłan nigdy nie przechodzi na emeryturę. List do ks. kard. Gerharda Müllera* <https://naszdziennik.pl/wiara-stolica-apostolska/193159,kaplan-nigdy-nie-przechodzi-na-emeryture.html> [dostęp: 20 lipca 2018].

¹⁷ Jak zauważa Krzysztof Kowalik: „Zbyt często termin «doświadczenie» stanowi raczej rodzaj etykiety legitymującej oryginalność i aktualność danego ujęcia, aniżeli kluczową kategorię naświetlającą podstawowe treści doktryny wiary” – K. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii. Próba oceny teologiczno-metodologicznej dyskusji we współczesnej literaturze niemieckojęzycznej*, Lublin 2003, s. 33.

¹⁸ Por. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nr 8, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002.

jednostka, lecz także konkretna wspólnota wiary¹⁹. Przedstawiona wykładnia soboru jest wyrazem odwagi w dowartościowaniu doświadczenia wiary; sobór uprawomocnił posługiwanie się doświadczeniem jako kategorią teologiczną. Można zatem zaryzykować tezę, że skoro uświadomiono sobie, iż doświadczenie rzeczywiście służy samemu poznaniu oraz lepszemu zrozumieniu chrześcijańskiego orędzia, nie może ono już nie być uwzględniane jako źródło teologicznego poznania.

Jedną z największych zalet sięgania do doświadczenia okazuje się łączenie codzienności z naukowością. Być może był to główny powód, dla którego doświadczenie okazało się nie tylko atrakcyjne, lecz wręcz konstytutywne dla odnowionej teologii, w której naturze leży łączenie teorii z praktyką²⁰. Podążając tym śladem, niemiecki teolog Oswald Bayer przekonuje, że pytanie o teologię jest praktycznie pytaniem o samego teologa. Teolog dąży bowiem do ostatecznego zgłębienia doświadczanej rzeczywistości²¹. Zdaniem innego niemieckiego teologa, Duss-von Werdta, doświadczenie jest miejscem (źródłem), w którym dany oryginalny akt wskazuje na istotę teologii i zapewnia jej ewidentność bądź wgląd²².

Powyższe refleksje nad relacją między wiarą a doświadczeniem prowadzą do wniosku o źródłowej funkcji doświadczenia, a mianowicie, że właśnie na doświadczeniu opiera się biblijna wiara i do niego odwołuje się w swoim absolutnym roszczeniu do prawdy. Gdyby prawda w chrześcijańskim rozumieniu osiągalna była tylko w wierze, trudno byłoby odnaleźć jej związek z rzeczywistością. Zdaniem Duss-von Werdta, który analizując fragmenty Ewangelii o spotkaniu uczniów z Jezusem, zauważa, że wierzący przyjmują świadectwo apostołów i uczniów jako naocznych świadków, jako tych, którzy bezpośrednio doświadczyli obecności Pana, słuchając Jego nauczania. Niemniej apostołski przekaz nie abstrahuje od wiary, której żądano także od nich (J 6,29), co więcej, oni sami prosili o jej przymnożenie,

¹⁹ Por. LG 35.

²⁰ Por. L. Balter, *Od wiary do teologii*, Kolekcja Communio, t. 6: *Podstawy wiary – teologia*, Poznań 1991, s. 19. „Teologia ma w pierwszym rzędzie do czynienia z wiarą – jest refleksją nad wiarą [...]. Skoro zaś wiara konkretyzuje się w życiu (doświadczeniu) chrześcijańskim, nic nie stoi na przeszkodzie, a raczej wszystko wskazuje na to, iż to życie (doświadczenie) winno być także uwzględnione w poprawnej definicji teologii chrześcijańskiej. [...] istnieje tylko jedna teologia, która – z natury swej – jest refleksją nad wiarą i jej faktycznym przeżywaniem (doświadczeniem)” – tamże.

²¹ Por. O. Bayer, *Wer ist Theologe?*, [w:] *Rechtfertigung und Erfahrung. Für Gerhard Sauter zum 60. Geburtstag*, red. M. Beintker, E. Maurer, H.G.U. Stoeve-Sandt, Gütersloh 1995, s. 209–210. „Do horyzontu doświadczenia należy i ten, kto doświadcza. [...] egzystencja tego, który doświadcza, stanowi o sposobie odkrycia się tego, czego się doświadcza w ramach horyzontu doświadczenia” – R. Kijowski, *Współczesne próby poszerzenia pojęcia „doświadczenie”*, „Studia Teologiczne Śląska Opolskiego” 8 (1980), s. 270.

²² J. Duss-von Werdt, *Theologie aus Glaubenserfahrung. Eine Skizze zur Grundlegung der theologischen Hermeneutik und Topik*, Zürich 1969, s. 15: „Alle theologische Prädikation gründet genetisch auf der vorprädikativen Erfahrung des Glaubens. Diese ist jener ausgezeichnet «Ort» (Topos), wo ein «originär gebender Akt» die Sache der Theologie originär gibt, zur «Evidenz» oder «Anschauung» bringt”.

a Jezus modlił się, aby w niej wytrwali (J 17; Łk 22,32)²³. Doświadczenie wiary staje się przekazem zarówno wiary, jak i doświadczenia. Zatem Pismo Święte jako fundamentalny nośnik Objawienia (Słowa Bożego) jest zapisem pierwotnego doświadczenia chrześcijańskiego. Wyłania się tu specyficzna konfrontacja doświadczenia człowieka i świata z doświadczeniem Boga. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu jest historią doświadczenia, które Izrael i Nowy Lud Boży zdobywali w kontakcie z Bogiem Jahwe oraz z Jezusem Chrystusem w Duchu Świętym²⁴. Chodzi zatem o to, aby w uprawianej teologii nie ograniczać się wyłącznie do intelektualnego zrozumienia, wykładu, ścisłych interpretacji, myślowych abstrakcji, pomijając tym samym doświadczenie osobistej więzi z Bogiem; aby obiektywizm formuł nie przesłonił osobistego przeżycia, doświadczenia, „oglądania” i „dotykania” Boga²⁵. Teologia choćby Ojców Kościoła, Jana Kasjana, Benedykta z Nursji, Anzelma z Canterbury, Teresy z Lisieux, wyraża się w ramach doksologii i trzyma się z dala od wysublimowanych doktrynalnych sporów. Jej celem ma być przede wszystkim poznanie Chrystusa i zjednoczenie z Nim na drodze wyznawania i naśladowania.

Po refleksjach natury ogólnej, dotyczących teorii doświadczenia w teologii warto poświęcić nieco miejsca zagadnieniu doświadczenia i teologii w życiu i piśmiennictwie Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Teolog z Bawarii poświęcił *explicite* temuż zagadnieniu kilkanaście ważnych tekstów²⁶. Przyjrzyjmy się czterem podstawowym tezom na temat związku doświadczenia i wiary zawartym w tekście z 1982 roku, pt. *Wiara i doświadczenie*²⁷ (*Glaube und Erfahrung*).

Pierwsza z nich brzmi: doświadczenie jest warunkiem *sine qua non* wszelkiego poznania. Autor, wychodząc od arystotelesowskiego opisu procesu poznania zawartego w adagium: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*, wskazuje, iż proces ten nieodzownie łączy się z doświadczeniem i je zakłada. Pojmowany w ten sposób modus operandi odnosi się również do poznania Boga, które jest zapośredniczone przez spostrzeżenia i doświadczenia zmysłowe. Dlatego droga (do) wiary musi prowadzić przez zmysły. Dowodem tego są przypowieści

²³ Por. tamże, s. 60; tł. fragm. K. Kowalik.

²⁴ „Cała ta droga, jaką Bóg przeszedł wraz z nami, znalazła swoje odbicie w pismach Starego i Nowego Testamentu. Pisma te są, gdy się je dokładnie rozważy, relacjami o doświadczeniach poszczególnych osób i grup ludzkich, spisanych pod opieką Ducha Świętego, który sprawił, że przelano na papier to, czego ci ludzie doświadczyli w konkretnej, ówczesnej sytuacji z Bogiem. Mówią więc one nie tak zwyczajnie o Bogu, ale raczej o działaniu Boga z ludźmi, a zwłaszcza o tym, jak my, ludzie doświadczyliśmy i doświadczamy w różnorodnych sytuacjach życiowych działania Bożego” – H.J. Spital, *O zdolności dokonywania doświadczeń*, *Communio* 16 (1996) 5, s. 36–37.

²⁵ Por. tamże, s. 41.

²⁶ Zob. JROO IX/1, s. 99–345.

²⁷ JROO IX/1, s. 79–92.

Jezusa, które poprzez prostą, zmysłową interpretację codzienności wskazują na to, co przekracza ludzką codzienność²⁸.

Przy okazji swojego wywodu Ratzinger uwypukla poszczególne przymioty doświadczenia, takie jak: historyczność, otwartość, powszechność, dostępność. Z teologicznego punktu widzenia zawierają one w sobie prawdziwe bogactwo treści i otwierają na możliwość analizy życia wiary, jak też otwierają na wieloaspektową analizę pojęcia „doświadczenie” oraz jego miejsca i funkcji w teologicznej refleksji naukowej.

W drugiej z proponowanych tez teolog z Bawarii omawia granice doświadczenia. Za punkt wyjścia tym razem obiera obecną w tradycji chrześcijańskiej formułę: *Deus semper maior* (Bóg jest zawsze większy). Właśnie wtedy, gdy odkryjemy obecność Boga w świecie zmysłowym, musimy zawsze stwierdzić, że tylko Bóg jest boski i zawsze przekracza ludzkie doświadczenia, również doświadczenia Boga, dlatego droga wiary na ziemi nigdy nie wyczerpuje się i nie znajduje końca – wyjaśnia. I dodaje: „Znaczy to, że Bóg odsłania się tylko wtedy, gdy nie zatrzymuję się, ale widzę doświadczenie jako *drogę*, którą rozszerzam”²⁹. Droga wiary jest ciągłym wezwaniem dynamizującym doświadczenia człowieka poszukującego Boga. Na kanwie powyższego fragmentu wykładu jawią się kolejne przymioty doświadczenia: jego niewyczerpalność oraz dynamizujący doświadczenie wiary charakter.

W trzecim zagadnieniu Ratzinger przedstawia stopnie doświadczenia, podkreślając tym samym jego wieloaspektowość. Pierwszym jest doświadczenie początkowe i bezpośrednie, obarczone niedokładnością i możliwością błędu doświadczenie empiryczne, czyli zmysłowe. Drugim poziomem doświadczenia jest eksperyment. W odniesieniu do wiary polega na intelektualnej refleksji nad doświadczeniem zmysłowym, która nadaje mu wartość poznawczą, otwierając tym samym na nowe doświadczenie. Innymi słowy: arystotelesowski aksjomat empiryczny *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu* koryguje i uzupełnia aksjomat platoński *Nihil in sensu nisi in intellectu* (Niczego nie postrzegamy bez wcześniejszego zrozumienia)³⁰. Trzeci typ doświadczenia, na które wskazuje Ratzinger, to doświadczenie egzystencjalne. Obejmuje ono (podobnie jak doświadczenie eksperymentalne) zasadę

²⁸ Por. JROO IX/1, s. 81. „Przypowieść nie jest czymś zewnętrznym wobec doświadczenia ziemskiego, lecz to ona nadaje mu jego właściwą głębię, to ona dopiero mówi, co tkwi w rzeczach. Odpowiada to wewnętrznej dynamice materii ziemskiej. Rzeczywistość przekracza samą siebie, a kiedy człowieka prowadzi się do jej przekraczania, to pojmuje on nie tylko Boga, ale dopiero wówczas rozumie rzeczywistość i dopiero wówczas on sam i całe stworzenie stają się sobą. To dlatego, że stworzenie *jest* Bożą przypowieścią, może *stać się słowem* przypowieści” – tamże.

²⁹ JROO IX/1, s. 82.

³⁰ Por. JROO IX/1, s. 85. Ratzinger w omawianym przez siebie poziomie doświadczenia eksperymentalnego wykazuje także jego słabość i ograniczenie, zwłaszcza w kontekście doświadczenia wiary. Mówi tu o swoistym unicestwieniu przedmiotu eksperymentu, co w konsekwencji w odniesieniu do doświadczenia wiary prowadzi do „teologii śmierci Boga” – zob. JROO IX/1, s. 85–86.

duchową, jednak zostawia przy tym miejsce dla wolności. Jego specyfiką jest otwartość ku nieskończonej drodze; prowadzi ono człowieka poza to, co zaplanowane. W tym rodzaju doświadczenia kluczowa jest możliwość bycia prowadzonym³¹. Zatem doświadczenie religijne człowieka, poznawanie Boga musi rozpocząć się od konkretnej życiowej przestrzeni, konkretnej ascetycznej postawy rezygnacji, którą wyrażają słowa Jezusa z Kazania na Górze: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5,8). Możliwość widzenia Boga zależy zatem od czystości ludzkiego serca. Zakłada to ascetyczny proces stawania się coraz bardziej przejrzystym, czystym, bardziej wolnym – dopiero tak ukierunkowane dążenie pozwala według Ratzingera na widzenie, na prawdziwe doświadczenie religijne. Płyń stąd jeszcze jedna, godna uwagi intuicja: doświadczenia Boga nie można/nie da się przeżywać jako sporadyczne, pojedyncze, punktowe akty czy wydarzenia, ani – co ważne – samemu go sobie bądź innym „wyprodukować”. Doświadczenie chrześcijańskiej egzystencji, poznawanie Boga i więź z Nim obejmuje i angażuje wszystkie aspekty życia człowieka wierzącego. Przywołana intuicja, która urzeczywistniła się w życiu i twórczości Josepha Ratzingera/ Benedykta XVI, stanie się jednym z istotnych narzędzi badawczych niniejszej dysertacji.

Czwarta teza ujmuje specyfikę doświadczenia chrześcijańskiego, które rozpoczyna się od codzienności wspólnotowego przeżywania, ale w swojej drodze opiera się na historycznej przestrzeni doświadczenia i na jego bogactwie pochodzącym ze świata wiary, którego medium jest Kościół³². Wspomniane doświadczenie realizuje się w Kościele na trzy sposoby. Pierwszym z nich jest *experientia communio* rozumiana jako wspólnotowe przeżywanie wiary i liturgii, stanowiące egzystencjalne oparcie zarówno dla świętowania, jak i codzienności wierzącego. Drugim sposobem jest *testimonium suum fidei*, czyli dojrzewanie w wierze, będące tym samym światłem dla innych. Trzeci sposób (z)realizowania doświadczenia wiary w Kościele to *testimonium sanctitatis* – święci jako żywe postaci doświadczonej i trwającej wiary sami są swego rodzaju przestrzeniami życiowymi, w które można wprowadzać, w których wiara jako doświadczenie została zapisana, opracowana i przybliżona życiu

³¹ Aby uargumentować postawioną tezę, autor przywołuje fragment wypowiedzi szwajcarskiego teologa, Hansa Ursa von Balthasara: „Z pewnością można powiedzieć, że nie istnieje takie chrześcijańskie doświadczenie Boga, które nie płynęłoby z pokonania własnej woli lub przynajmniej z dążenia do niego. Do tej własnej woli trzeba też zaliczyć wszystkie te wysiłki, w których człowiek sam, za pomocą swoich własnych metod i technik, chce wywołać doświadczenia religijne. [...] Tylko z rezygnacji doświadczeń częściowych odsłania się przed nami całość bytu. Bóg potrzebuje bezinteresownych naczyń, w które będzie mógł wlać swoją istotową bezinteresowność” – H.U. von Balthasar, *Gotteserfahrung*, s. 500. 508; cyt. za: JROO IX/1, s. 87.

³² Por. JROO IX/1, s. 88. Chrześcijańskie doświadczenie zatem funkcjonuje i przekracza to, co zostało już dane oraz przekazane przez Tradycję wiary oraz przez przekraczanie własnych pytań („die eigene Nachfrage”) – por. *Glaube und Erfahrung*, [w:] *Glaube in Schrift und Tradition. Zur Theologischen Prinzipienlehre*, JROO IX/1 (niem.), Freiburg–Basel–Wien 2016, s. 95.

wierzącego. Tego typu doświadczenia są zachętą i umocnieniem, aby na nowo z wiarą w Jezusa Chrystusa i z Jego słowem iść w codzienność i aby zrozumieć, że „światło bliskości Boga jest tam, gdzie człowiek idzie przez życie wraz ze słowem”³³.

Przedstawiona teoria doświadczenia w teologii niesie ze sobą przekonanie graniczące z pewnością, że naukowo uprawiana teologia nie może ignorować danych płynących z doświadczenia wiary³⁴. Wyrażone przekonanie zdają się potwierdzać słowa św. Jana, który w swoich pismach, mówiąc o wydarzeniu Objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie, odwołuje się do kategorii osobistego i wspólnotowego doświadczenia: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy” (J 1,14); „[To wam oznajmiamy], co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy” (1 J 1,1–2)³⁵. Własne doświadczenie życia wiary teologa ubogaca i dynamizuje uprawianą przez niego teologię, chroniąc go tym samym od podejścia do teologii i jej źródeł jako wyłącznie do historii teologii, swoistej archeologii czy też historii idei. Teolog żyjący osobistym doświadczeniem własnej wiary w sposób spontaniczny będzie kierował się ku interpretacji *aggiornamento*, która (oprócz naukowej poprawności) będzie zdolna do tego, by być pomocna dla wierzących. O ten typ uprawiania teologii chodziło Josephowi Ratzingerowi³⁶.

Teologia jako wiedza duchowa powinna mieć najgłębsze z możliwych związki ze świętością – ontologiczne i etyczne, intelektualne i egzystencjalne. W pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI „świętość” jest jedną z kategorii absolutnie centralnych, konstytuujących tożsamość chrześcijaństwa i niezbędnych dla jego poprawnego rozumienia i hermeneutyki; jest ona decydującym kryterium katolickości³⁷.

³³ JROO IX/1, s. 90.

³⁴ Por. JROO IX/1, s. 90.

³⁵ Zob. opracowanie na temat doświadczenia na podstawie Pierwszego Listu Świętego Jana Apostoła: J. Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie* (Collection Théologie), Paris 1952, s. 166–189.

³⁶ „[...] próba budowania chrześcijaństwa za pomocą formuł – przy biurku – jest drogą donikąd. Jedną z chorób dzisiejszego Kościoła są właśnie próby odnowy podejmowane w ten lub podobny sposób. Nic żywego w taki sposób nie powstało; dotyczy to oczywiście również Kościoła. Kościół powstał, gdyż Ktoś żył swoim słowem i za nie cierpiał; to przez Jego śmierć Jego słowo zostało pojęte jako Słowo, jako sens wszelkiego bytu, jako Logos. Również formuł dawnego Kościoła nie wymyślono najpierw przy biurku po to, by następnie je głosić – w przeciwnym razie owe formuły zapisane w ówczesnych rękopisach pokryłyby się kurzem równie szybko, jak dzisiejsze zapisane w książkach, które zazwyczaj zaraz stają się przestarzałe” – JROO IX/1, s. 63–64.

³⁷ W jednym z monachijskich kazań z drugiej połowy lat 70. Ratzinger porównuje świętość do powietrza, dzięki któremu możliwe jest oddychanie i życie. Świętość jest w świetle tej analogii zyciodajnym darem Ducha Świętego, dzięki któremu w ogóle „może istnieć życie”. Tłumaczy: „tylko tam, gdzie się Nim oddycha, może istnieć człowieczeństwo”, „tylko tam, gdzie jest powietrze, płuca mają sens”. Mamy tu do czynienia ze świętością w znaczeniu najszerzym, najbardziej pierwotnym, a być może i najgłębszym, a na pewno najbardziej podstawowym: jest ona więzią z Bogiem, Dawcą życia, Jedynym Świętym, która to więź przemienia byt i etos człowieka ku życiu i spełnieniu, ocalając od śmierci. Świętość jest dla wszystkich i wszystkiego, co jest. Ale –

5. Metoda badań

Strukturę pracy narzuca przede wszystkim tematyka analizowanych źródeł i zastosowane metody. Proces badawczy przedłożonej dysertacji domaga się uwzględnienia szeregu metod, z których dominują: metoda historyczna, analiza źródeł, metoda porównawcza i metoda syntezy. Na metodologiczną stronę pracy złożyło się kilka etapów. Badania zostaną przeprowadzone w dwóch aspektach, wyznaczonych przez dwa poszczególne podrozdziały, tzn. w kontekście historyczno-egzystencjalnym oraz pod kątem rozwoju refleksji teologicznej w świetle opisanego doświadczenia. Trzeci, objętościowo najmniejszy podrozdział będzie zawierał wnioski dotyczące przemiany i rozwoju myśli teologicznej Ratzingera/Benedykta XVI w kontekście tematycznym wyznaczonym przez główny tytuł rozdziału.

Do rewizji części historyczno-egzystencjalnej posłużą głównie: autobiografia Josepha Ratzingera, przeprowadzone wywiady, sporządzone biografie oraz opracowania specjalistyczne (metody: historyczna i porównawcza). Prezentacja podejścia autorów wymienionych typów opracowań do osoby i dorobku w omawianym obszarze tematycznym prowadzić będzie do dalszego etapu badań nad rozwojem i przemianą myśli teologicznej Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Poprzez chronologiczną analizę źródeł oraz prezentację poglądów podyktowaną zagadnieniami wyznaczonymi przez tytuły poszczególnych rozdziałów pracy (*Quaestio veritatis*, *Quaestio Dei*, *Quaestio Christi*, *Quaestio Ecclesiae* I i II) otwiera się możliwość prześledzenia ich przemiany i rozwoju w obrębie konkretnej kwestii. Jest to następny etap podejmowanych w rozprawie zabiegów badawczych.

Analiza wypowiedzi w obrębie poszczególnego zagadnienia w porządku chronologicznym na przestrzeni piśmiennictwa teologa z Bawarii pozwoli na wydobycie zasadniczych z teologicznego punktu widzenia charakterystycznych cech twórczości teologicznej oraz umożliwi dookreślenie tego, na ile własne doświadczenie teologa wpłynęło na styl i charakter jego piśmiennictwa; innymi słowy: Czy i na ile szeroko rozumiane osobiste doświadczenie teologa stało się elementem jego metody teologicznej. Zarysowana w ten sposób perspektywa badań pozwoli na pełniejsze zrozumienie osobowości i twórczości omawianego autora. W końcowym etapie podejmiemy próbę wskazania najbardziej prawdopodobnych i pożądanych kierunków dalszych poszukiwań.

to interesuje nas na tym etapie refleksji szczególnie – też od „głębokości oddechu” zależy Kościół i jego teologia. Pod koniec lat 60., odpowiadając w Radiu Heskim na pytanie, jak będzie wyglądał Kościół XXI wieku, Ratzinger zaznaczył: „Powiedzmy to z nadzieją, jak zawsze, przyszłość Kościoła zależy od świętych, czyli od ludzi widzących więcej niż hasła, które w danej chwili są nowoczesne”. „Świętość widzi więcej – dostrzega Boga” – por. J. Szymik, *Teologia i co dalej...?*

6. Źródła

Badania nad rozwojem i przemianą myśli teologicznej Ratzingera/Benedykta będą opierały się na jego *Opera omnia*. Zwrot ten w swym znaczeniu obejmuje całość jego piśmiennictwa teologicznego, rozciągającego się od drugiej połowy lat 50. XX wieku aż po drugą dekadę XXI wieku. Główną i nieocenioną pomocą przy tworzeniu rozprawy będzie przetłumaczona seria: Joseph Ratzinger, *Opera Omnia* (2012–2020), wydawana przez Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego od 2012 roku. Oprócz wspomnianego wydawnictwa do tworzenia rozprawy posłużą także inne dzieła bawarskiego teologa, których nie obejmuje dotychczas wydana seria. Mając świadomość, że tłumaczenia najczęściej stanowią *lectio facillior* tekstu w języku oryginalnym (w tym wypadku głównie niemieckim), tym samym należy pokornie uznać, że przekład, nawet najlepszy, nigdy nie będzie oryginałem. Dlatego przy wyjaśnieniu niektórych tłumaczonych wyrażeń będą umieszczane w nawiasie ich rodzime odpowiedniki. W tym celu będę korzystał z serii Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, Herder, Freiburg im Breisgau wydawanej od 2005 roku.

Na koniec opisu metodologii niniejszej rozprawy uzasadnienia domaga się wybór poszczególnych *quaestio*, które wyznaczają tematykę poszczególnych pięciu rozdziałów. Najbardziej oczywistym, prozaicznym powodem jest ograniczenie związane z objętością rozprawy, które siłą rzeczy nakłania do pominięcia szeregu innych zagadnień teologicznych omawianego autora. Toteż decyzja podyktowana była motywacją, aby przedstawić kluczowe aspekty jego myśli w odniesieniu do zasadniczych zagadnień w obrębie doktryny chrześcijańskiej, którym poświęcił najwięcej teologicznego wysiłku: *Questio Dei, Quaestio Christi et Quaestio Ecclesiae*. Na tak postawionym od-Boskim, a więc pochodzącym z Prawdy (*Quaestio Veritatis*) fundamencie, zbudowana została cała myśl Bawarczyka. Ratzinger jako *cooperator Veritatis* (tak brzmi jego dewiza biskupia), w myśl patrona jego pontyfikatu – św. Benedykta z Nursji, pragnie wskazać poprzez swoje życie i służbę, której głównym wyrazem jest jego nauczanie, że całe życie i kultura Europy i świata muszą być oparte na Bogu Stwórcy, najpełniej objawionym w Jezusie Chrystusie, żyjącym w Kościele posłanym właśnie do świata.

* * *

Podsumujmy raz jeszcze.

Źródła, na których będzie oparta dysertacja są najwyższej próby, pochodzą z piśmiennictwa, którego autorem jest Joseph Ratzinger/Benedykt XVI. Jest to zarazem piśmiennictwo powstałe z wiary, mądrości, które cechuje teologiczna głębia, wyrosłe z długiego, płodnego i owocnego życia – śmiemy twierdzić – udanego życia. Stąd tytuł niniejszej rozprawy. Na tle relacji

doświadczenia i teologii niniejsza dysertacja podejmie próbę odpowiedzi na pytanie (i udzielenia ewentualnej, bodaj częściowej odpowiedzi) o przemianę i rozwój myśli bawarskiego teologa w oparciu o cztery elementy jego twórczości. Spośród nich pierwszym omawianym zagadnieniem jest *quaestio veritatis*.

Rozdział I. *Quaestio veritatis*

„Ci, którzy Mu zaufali, zrozumieją prawdę,
wierni w miłości będą przy Nim trwali”.

Mdr 3,9

„Is theology, as Edward Schillebeeckx says,
the critical self-consciousness of Christian praxis,
or is Leszek Kołakowski right when he says:

«For theology begins with the belief that truth has already been given to us,
and its intellectual effort consists not of attrition against reality
but of assimilation of something which is ready in its entirety»”

„Czy teologia, jak mówi Edward Schillebeeckx,
jest krytyczną samoświadomością chrześcijańskiej praxis,
czy też rację ma Leszek Kołakowski, kiedy mówi:

«Teologia zaczyna się od przekonania, że prawda już została nam dana,
a wysiłek intelektualny teologii nie polega na ścieraniu się przeciwko
rzeczywistości, ale na przyswojeniu czegoś, co jest gotowe w całej swojej istocie»”.

Charles Davis, *Theology and Praxis*, Cross Currents 2 (1973), s. 167

„Dlaczego teologia? Bo pierwsze ma być pierwsze.
A tym jest pojęcie prawdy (...)”.

Czesław Miłosz, *Traktat teologiczny*

I. 1. Kontekst historyczno-egzystencjalny

„Nadzieja chrześcijańska, szansa tej wiary sprowadza się ostatecznie i po prostu do tego, że mówi ona prawdę” – tą myślą Florian Schuller streszcza istotę przekonań Josepha Ratzingera¹. Choć metarefleksja na temat prawdy, choćby w stosunku do liczby pism z chrystologii czy eklezjologii, zajmuje relatywnie mniej miejsca, to jednak stałe odniesienie do zagadnienia prawdy (jej poszukiwania, odkrywania) w uprawianiu naukowej teologii z charakterystycznym dla Bawarczyka powiązaniem z chrześcijańską egzystencją daje się nieustannie zauważać w jego piśmiennictwie. Nieprzypadkowo jako dewizę posługi biskupiej wybrał słowa z Trzeciego Listu św. Jana: „współpracownicy prawdy”². Zwrot ten w zamyśle samego Ratzingera miał wyrażać pewną konsekwentną kontynuację między dotychczasowymi zadaniami: naukowca, teologa, duszpasterza, a obejmowaną w 1977 roku funkcją biskupa

¹ WB, s. 7–8.

² MŻ, s. 138–139.

diecezji Monachium–Fryzynga. Ciągłość ta, wyrażająca się w *stabilitas* na drodze poszukiwania prawdy, jest jedną z najbardziej charakterystycznych cech życia oraz teologicznej twórczości badanego autora. Jak sam stwierdzi: „Przy wszystkich różnicach zawsze chodzi o to samo: podążać za prawdą i być na jej usługach. Prawda zniknęła z dzisiejszego świata, ponieważ wydała się być za wielka dla ludzi, a tymczasem wszystko upada, gdy nie ma prawdy”³.

Jak brzmi definicja prawdy według Josepha Ratzingera? Jak rozumie prawdę na tle epoki, w której w kontekście pytań o najistotniejsze sprawy ludzkiej egzystencji dominującymi postawami są (najdelikatniej rzecz ujmując) sceptycyzm (wobec istnienia i możliwości poznania prawdy), subiektywność i relatywizacja?⁴ Ratzinger nie posługuje się jedynie filozoficzną kategorią prawdy, lecz wypełnia ją konkretną treścią: „Prawda to bowiem logos” – brzmi dojrzała odpowiedź Benedykta XVI, którą zawarł w encyklice *Caritas in veritate*⁵. Jezus Chrystus, Wcielony Boży Logos jest prawdą (por. J 1,17; 14,6). Syntetyczne uzasadnienie tak nakreślonej definicji zawarł Ratzinger w dziele pt. *Jezus z Nazaretu*: „«Odkupienie» w pełnym znaczeniu może polegać tylko na tym, że prawda staje się poznawalna. A poznawalna staje się wtedy, gdy poznawalny staje się Bóg. On zaś staje się poznawalny w Jezusie Chrystusie. W Nim Bóg wkroczył w świat i przez to pośrodku historii ustanowił kryterium prawdy”⁶. Z tego więc źródła pochodzi chrześcijańskie roszczenie do prawdy o Bogu i człowieku, życiu i śmierci, o wszystkim, co istnieje (por. J 16,7)⁷. Powyższe zdania stanowią uzasadnienie tak intensywnego zaangażowania bawarskiego teologa w kwestię poznawania i poszukiwania prawdy.

Zapytajmy z nieco innej perspektywy: Jakie fakty w biografii Josepha Ratzingera sprawiły, że on sam i jego piśmiennictwo stały się tak wrażliwe na kwestię prawdy? W jaki sposób owa *stabilitas* w podążaniu za prawdą znajduje swoje odzwierciedlenie w pismach Bawarczyka? Czy dokonuje się w tej kwestii przemiana i rozwój? Na czym one – jeśli są – polegają? Skąd bierze się u niego owa bezkompromisowość wobec prawdy w aspekcie społecznym oraz indywidualnym?

Przed podjęciem szczegółowej analizy piśmiennictwa teologicznego Josepha Ratzingera w tej kwestii warto prześledzić kontekst historyczno-egzystencjalny i przyjrzeć się niektórym ważniejszym doświadczeniom, które mogły wpłynąć na kształt jego myślenia o prawdzie.

³ MŻ, s. 139.

⁴ Por. PwT, s. 88-89; JROO XIII/2, s. 610–614. Wielostronnej i pogłębionej analizy piśmiennictwa Josepha Ratzingera/Benedykta XVI w tej sprawie dokonał ks. Jerzy Szymik w drugim tomie trylogii pt. *Theologia benedicta*, zob. TB II, s. 88–93.

⁵ CiV 4.

⁶ JROO VI/1, s. 516.

⁷ Por. TB II, s. 93.

I. 1. 1. Doświadczenie domu rodzinnego

Pierwszym i podstawowym miejscem kształtowania charakteru i osobowości oraz odkrywania wartości, które nadają kierunek ludzkiemu myśleniu i postępowaniu, jest dom rodzinny. Nie inaczej proces ten przebiegał w wypadku Josepha Ratzingera. Sam daje temu znaczący wyraz we wspomnieniach autobiograficznych oraz w wywiadach.

W jednym z nich wspomina:

„[...] musieliśmy prowadzić nader oszczędne i proste życie – za co jestem wdzięczny losowi. Właśnie w takich warunkach rodzą się bowiem radości, których nie znają ludzie bogaci. Często powracam myślą do tych pięknych czasów, gdy potrafilimy cieszyć się najmniejszymi drobiazgami i staraliśmy się coś zrobić jedni dla drugich. Gdy właśnie w tej skromnej, niekiedy napiętej finansowo sytuacji rodziła się wewnętrzna solidarność, która nas głęboko połączyła. [...] Właśnie dzięki aurze prostoty radość sprzęgła się z miłością [...] W ogóle nie przeszkadzał nam brak wygód, natomiast syciliśmy się aurą przygody, swobody i pięknem starego domu, przepelnionego wewnętrznym ciepłem”⁸.

Ze wspomnień Bawarczyka można wywnioskować, iż charakter jego rodzinnego środowiska ukształtował w nim naturalną otwartość i wrażliwość na prawdę. Prosta wiara współziomków, wyrażająca się m.in. w trzeźwej mentalności rolników żyjących rytmem roku kościelnego⁹ oraz pobożności maryjnej, która znajdowała swój wyraz w lokalnym sanktuarium Czarnej Madonny z Altötting, a także w kulcie św. brata Konrada z Parzham – obserwacja i uczestniczenie w tego typu doświadczeniach wpływały na charakter i osobowość młodego Josepha.

Najistotniejszym elementem doświadczenia środowiska domowego czasów dzieciństwa były więzi rodzinne. Przy różnych okazjach Ratzinger powraca do wspomnień, w których kreśli charakterystykę swoich rodziców oraz wpływ, jakim nazaczyli jego osobowość. „Matka (Maria) miała gorące serce i moc wewnętrzną, ojciec (Joseph) bardziej kierował się rozumem i wolą, był refleksyjnie nastawiony do wiary, szybko wyrabiał sobie jasny pogląd i zawsze prezentował zaskakująco trafne zdanie” – wspomina bawarski kardynał¹⁰. Joseph Ratzinger ojciec we wspomnieniach syna jawi się jako człowiek religijny, głęboko wierzący i uczciwy, sprawiedliwy, ale też dość surowy¹¹. Wymienione cechy wynikały z jego naturalnej dobroci: „Ojciec miał siłę przekonywania, której źródło stanowiła jego wewnętrzna uczciwość. Jego postawa stała się dla nas (rodzeństwa: Josepha, Georga i Marii) wzorem, choć przeciwstawiała

⁸ JROO XIII/1, s. 228, 230; zob. także: MŻ, s. 8–11; MBP, s. 23.

⁹ „Życie rolników znajdowało się w ścisłej symbiozie z wiarą Kościoła. Narodziny i śmierć, wesele i choroba, zasiew i żniwa – wszystko to było zatopione w wierze. Nawet wtedy, gdy myślenie i życie osobiste nie zawsze odpowiadało wierze Kościoła, nikt nie mógł sobie bez niego wyobrazić śmierci czy też ważnych wydarzeń życiowych. Życie popadłoby w pustkę i zatraciłoby swój sens. [...] W okresie Świąt Wielkanocnych również zamożni rolnicy, którzy właściwie byli dziedzicami, klęczeli zupełnie mali przy konfesjonale i musieli pokutować jako grzesznicy, nie inaczej jak ich parobkowie i służące. Ta chwila osobistego upokorzenia nie pozostawała z pewnością bez znaczenia. Zacierały się w niej wszystkie różnice klasowe. [...] Czas zyskiwał dzięki rokowi kościelnemu swój rytm, a ja, właśnie już jako dziecko odbierałem to z dużą wdzięcznością i radością” – MŻ, s. 7, 18–19.

¹⁰ JROO XIII/1, s. 229.

¹¹ Por. OR, s. 68.

się poglądom opinii publicznej”¹². To i szereg innych wspomnień potwierdzają, iż umiejętność wnikliwej obserwacji rzeczywistości (m.in. sytuacji społeczno-politycznej, szczególnie rozwijającego się i walczącego z chrześcijaństwem nazizmu) została ukształtowana przez Josepha Ratzingera ojca¹³. Wynikająca z zawodu wojskowego cecha bacznej i czujnej obserwacji coraz bardziej rozprzestrzeniającej się ideologii nazistowskiej, a także przekonania i decyzje związane z tą sytuacją (m.in. kupno domu i przeprowadzka, rezygnacja ze służby wojskowej), uwrażliwiały młode, nie w pełni jeszcze ukształtowane umysły i sumienia trójki rodzeństwa na niebezpieczne i pełne nienawistnej agresji manifestacje Hitlerjugend¹⁴. Przeżyte w młodości doświadczenia środowiska oraz domu rodzinnego pozwolą dojrzałemu Josephowi Ratzingerowi stwierdzić, iż zdrowy rozsądek i wiara prostych ludzi jest najlepszym antidotum na wewnętrzną pustkę i kłamstwo faszyzmu, przejawiające się w kulcie przemocy szerzonym i praktykowanym przez nazizm¹⁵.

Wrażliwość na prawdę kształtowało w Ratzingerze jego naturalne zamiłowanie do studium. W gimnazjum humanistycznym w Traunstein miał możliwość studiowania języków klasycznych: greki i łaciny, które otwierały przed nim bogaty i wciągający świat starożytnych kultur i cywilizacji. Również samotność czasu wojny paradoksalnie przyczyniła się do realizowania pasji poszukiwania prawdy. Młody Joseph wypełniał czas, rozwijając swoje zainteresowania, takie jak: zamiłowanie do literatury i poezji, świata przyrody, zachwyty liturgią wyrażaną w ludowej pobożności, tłumaczenie łacińskich tekstów liturgicznych oraz próby komponowania muzyki kościelnej. Elio Guerriero, biograf Josepha Ratzingera, odnotowuje, iż młody Joseph nie tylko zapamiętał czytał klasyków łacińskich i greckich oraz wielką literaturę niemiecką, ale również autorów współczesnych, zarówno z dziedziny literatury, jak i filozofii¹⁶. Pasja wiedzy, jaką przejawiał, pozwalała mu przetrwać bezsens wszechogarniającej wojny i trzymać się z dala od fałszu panującego reżimu, kształtując tym samym jego wrażliwość na prawdę¹⁷.

¹² JROO XIII/1, s. 234.

¹³ Por. MŻ, s. 11, 13–17. Ratzinger daje wyraz swojej wrażliwości wobec kłamstwa wyrażającego się w bałwochwalczo odrzucanym chrześcijaństwie za czasów tworzenia się nazizmu w jego ojczyźnie. Po latach wysnuwa następującą obserwację: „Gdy dzisiaj słyszę, jak krytykuje się w wielu częściach świata chrześcijaństwo jako niszczenie własnej tożsamości kulturowej i jako narzucanie europejskich wartości, to dziwię się, jak podobne są sposoby argumentowania i jak podobnie brzmią niektóre frazesy” – MŻ, s. 16–17.

¹⁴ Por. ŚP, s. 34.

¹⁵ Por. MŻ, s. 7–8, 17, 19.

¹⁶ Por. ŚP, s. 45.

¹⁷ ŚP, s. 25–26. W innym miejscu Ratzinger wspomina: „W nazistowskich czasach musiał się człowiek autentycznie ścierać z panującymi poglądami, co sprzyjało rozwojowi. Ludzie wiedzieli przecież: o, ten jest katolikiem, chodzi do kościoła, chce nawet zostać księdzem. Był człowiek wciągany w polemiczne dysputy i musiał się nauczyć szermierki na słowa. Poszukiwanie argumentów było frapującym zajęciem i stało się racjonalną przygodą, która, jeśli można tak powiedzieć, otwierała się na coraz odleglejsze regiony i odsłaniała coraz odleglejsze horyzonty. To połączenie fascynacji liturgią i racjonalnego myślenia wydawało się mi, jako człowiekowi, który chce zrozumieć świat, szczególnie piękną możliwością mojego życia” – JROO XIII/1, s. 233.

I. 1. 2. Doświadczenia nazizmu

W autobiografii z lat 1927–1977 Joseph Ratzinger nieco miejsca poświęca opisowi kształtowania się ideologii nazizmu, której absurdu doświadczył osobiście. Warto przy tym zauważyć, że lata dzieciństwa i wczesnej młodości, czyli czas, w którym kształtowała się osobowość Josepha, niemal pokrywają się z okresem istnienia Trzeciej Rzeszy. Gdy Hitler doszedł do władzy w 1933 roku, Ratzinger miał wówczas sześć lat, natomiast po zakończeniu II wojny światowej w maju 1945 roku – osiągnął pełnoletność.

Wojna, której tak bardzo obawiał się ojciec Josepha, w roku 1939 stała się faktem. Zachować życie i ludzką godność oraz ocalić wiarę – te zadania jawiły się w tym czasie dla rodziny Ratzingerów jako priorytetowe. Krytykowanie systemu totalitarnego przez Josepha – ojca (choć nigdy w sposób czynny) spowodowało, że rodzina Ratzingerów była zmuszona przeprowadzać się czterokrotnie (Marktl am Inn – Titmoning – Aschau am Inn – Traunstein). Tułaczka po Bawarii miała miejsce w pierwszych dziesięciu latach życia małego Josepha¹⁸.

W 1943 roku szesnastoletni Joseph jako uczeń chłopięcego seminarium w Traunstein został powołany do wojskowej służby obrony przeciwlotniczej, gdzie przydzielono go do łączności. Jak sam wyznaje, czas spędzony w służbie wojskowej postrzegał jako swoją krzywdę; było to sprzeczne z jego antymilitarnym usposobieniem¹⁹. Gdy we wrześniu 1944 roku został zwolniony z oddziału przeciwlotniczego, po powrocie do domu rodzinnego czekało na niego następne wezwanie do Służby Pracy Rzeszy. Podczas pobytu we wspomnianej organizacji miał okazję oglądać oraz doświadczać pełnego agresywnej przemocy absurdu fanatycznej ideologii nazizmu. Czas ten zaznaczył się w pamięci Bawarczyka jako przygnębiający. Po latach wspomina:

„Pewnej nocy wyciągnęli nas z łóżek i zgromadzili półśpiących na apelu. Oficer SS kazał każdemu z osobna wystąpić i wykorzystując zmęczenie, próbował wymusić «dobrowolne» zgłoszenie do oddziałów SS. Wielu dobrodusznych kolegów zostało wtłoczonych w ten sposób do tej przestępczej organizacji. Razem z kilkoma przyjaciółmi miałem szczęście móc powiedzieć, że noszę się z zamiarem zostania księdzem katolickim. Odsyłani byliśmy z szyderstwami i przekleństwami, ale wulgaryzmy te cudownie smakowały, ponieważ uwalniały nas od zagrożenia kłamliwą «dobrowolnością» z wszystkimi jej następstwami”²⁰.

Czynniki takie, jak pochodzenie i środowisko, a także wpływ rodziców (szczególnie ojca) oraz ich ustosunkowanie się do panującego wówczas ustroju najlepiej tłumaczą postawę, jaką Ratzinger i jemu podobni zajmowali wobec hitlerowskiego obłądu w ich ojczyźnie.

Jakie wnioski Joseph Ratzinger wyciągnął z doświadczenia wojny? W jaki sposób te tragiczne czasy ukształtowały jego sposób myślenia, szczególnie w kwestii postrzegania

¹⁸ Por. PBXVI, s. 27–36. Autor, korzystając z bogatych lokalnych źródeł historycznych, wnikliwie opisuje kontekst i atmosferę czasu i miejsc, w których dorastał młody Joseph Ratzinger.

¹⁹ Por. PBXVI, s. 34.

²⁰ PBXVI, s. 36.

prawdy? Przytoczony opis i podobne, związane z wojną, nacechowane kłamliwą ideologią fakty, które w swojej autobiografii przywołuje nasz autor, w znamienym stopniu wykształciły w nim czujność na obecność ideologicznych kłamstw, kształtując tym samym głęboką wrażliwość na prawdę, która będzie znajdowała swój wyraz w jego przenikliwie stawianej diagnozie współczesności²¹. Jednym z przykładów, potwierdzających i uwiarygadniających wpływ doświadczeń młodego Ratzingera, stanowi teologiczna refleksja na temat ludobójstwa czasów II wojny światowej wypowiedziana przez Benedykta XVI podczas wizyty w Auschwitz-Birkenau. Papież – pochodzący z narodu niemieckiego, w którym z inicjatywy grupy zbrodniarzy nazistowska ideologia terrorem i zastraszeniem pragnęła zbudować dobrobyt i honor Rzeszy – tenże papież swoją obecność we wspomnianych miejscach poczytuje jako „obowiązek wobec prawdy, wobec tych, którzy tu cierpieli, obowiązek wobec Boga”²². Jego obecność, modlitwa w intencji pomordowanych, prośba o przebaczenie i pojednanie, stanowią gesty bez precedensu w historii. Benedykt XVI wyraża przy tym prawdę o holokauście:

„[...] Władze Trzeciej Rzeszy chciały całkowicie zniżyć naród żydowski; wyeliminować go z grona narodów ziemi. Słowa Psalmu: «Przez wzgląd na Ciebie ciągle nas mordują, mają nas za owce na rzeź przeznaczone» w okrutny sposób się spełniają. W istocie, bezwzględni zbrodniarze, unicestwiając ten naród, zamierzali zabić Boga, który powołał Abrahama, a przemawiając na Górze Synaj, ustanowił zasadnicze kryteria postępowania ludzkości, obowiązujące na wieki. Skoro ten naród, przez sam fakt swojego istnienia stanowi świadectwo Boga, który przemówił do człowieka i wziął go pod swoją opiekę, to trzeba było, aby Bóg umarł, a cała władza spoczęła w rękach ludzi – w rękach tych, którzy uważali się za mocnych i chcieli zawładnąć światem. Wyniszczając Izrael, chcieli w rzeczywistości wyrwać korzenie wiary chrześcijańskiej i zastąpić ją przez siebie stworzoną wiarą w panowanie człowieka – człowieka mocnego”²³.

Przywołany fragment papieskiego przemówienia to jeden z najgłębszych wyrazów nieutożsamiania się z panującym wówczas w Niemczech systemem totalitarnym i jednocześnie jedna z najbardziej przenikliwych teologicznie interpretacji tragedii ludobójstwa dokonanej w czasie III Rzeszy.

W przemówieniu pochodzącego z Niemiec papieża zdumiewa wyrażona postawa solidarności i współczucia z ofiarami niszczycielskiej ideologii nazistowskiej dyktatury; postawa wynikająca z prawdy. Powyższe słowa świadczą o głębokiej, kształtowanej przez lata wrażliwości na kwestię prawdy – w tym wypadku – w obliczu ideologicznego zakłamania, które powoduje niewypowiedziane ludzkie cierpienia.

²¹ Notabene Georg Ratzinger, brat Josepha, przywołuje jeden z publicystycznych tekstów z 1932 r., autorstwa Fritza Michaela Gerlicha. Dziennikarz katolickiego czasopisma „Der gerade Weg” (Prosta droga) diagnozuje rodzący się wówczas system nazistowski: „Narodowy socjalizm to dżuma. [...] Oznacza wrogość wobec sąsiednich narodów, rządy terroru w kraju, wojnę domową i wojnę światową. Narodowy socjalizm to kłamstwo, nienawiść, bratobójcze walki i niezmierna nędza” – MBP, s. 27.

²² PdP, s. 120–122.

²³ Tamże.

I. 1. 3. Doświadczenie spotkania z mistrzami teologii

Aby pełniej zrozumieć sposób myślenia J. Ratzingera w kwestii prawdy, należy poznać jego mistrzów, których studium wywołało intelektualno-duchowy wpływ na kształt jego życia a także myśli teologicznej. Spośród nich warto wskazać szczególnie: żyjącego w czasach dojrzałej scholastyki franciszkanina, filozofa, teologa, doktora Kościoła – Bonawenturę z Bagnoregio (ca 1217–1274) oraz współczesnego filozofa i teologa żyjącego i tworzącego w Bawarii – Romano Guardiniego (1885–1968).

I. 1. 3. 1. Św. Bonawentura – *theologia ancilla veritatem*

Św. Bonawentura z Bagnoregio, jak zaznacza Benedykt XVI, wywarł niezwykle istotny wpływ na jego formację duchowo-intelektualną²⁴. Ratzinger jako młody naukowiec poświęcił swoją pracę habilitacyjną teologii historii według św. Bonawentury (*Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*), którą złożył w 1955 roku²⁵. Czego nauczył się młody Ratzinger w *quaestio veritatis* przy okazji spotkania z późnośredniowiecznym franciszkańskim teologiem? Jak odkryte w pismach Doktora Serafickiego i przeżyte doświadczenie badań teologiczno-hermeneutycznych nad rozumieniem pojęcia objawienia w historii ukształtowało jego myślenie, życie, teologię?

Celem wspomnianej rozprawy młodego, dwudziestoośmioletniego naukowca, było ukazanie, w oparciu o pisma franciszkańskiego teologa, związku teologii historii z pojęciem objawienia. Historycznym kontekstem, w którym powstały pisma Bonawentury, stał się podział w zakonie św. Franciszka na dwa stronnictwa: „spirytualistów”, skłaniających się ku joachinizmowi, oraz „realistów”, którzy preferowali tradycyjny model rozwoju życia zakonnego²⁶. Zatem do klasycznego teologicznego problemu współistnienia jedności prawdy i różnorodności jej historycznej komunikacji doszły nowe okoliczności historii w czasie sprawowania przez Bonawenturę funkcji generała niedawno powstałego zakonu serafickiego – siódmy następca św. Franciszka był zmuszony podjąć polemikę z Joachimem oraz

²⁴ MFiD, s. 39.

²⁵ JROO II, s. 375–576.

²⁶ Joahim z Fiore, cysterski teolog z XII w., podzielił dzieje świata na trzy okresy: epokę Ojca (*ordo coniugatorum*), obejmującą czasy starotestamentalnego Prawa, epokę Syna (*ordo clericorum*) zapoczątkowaną przez Nowy Testament i epokę Ducha Świętego (*ordo monachorum*) przypadającą na początek XIII w., w której wszyscy chrześcijanie będą żyć bezpośrednio w łasce i wolności bez potrzeby istnienia duchowych pośredników. Chodziło o zminimalizowanie roli Kościoła i jego hierarchicznych struktur i zastąpienia ich polityką. Epokę tę zapoczątkują powstające wówczas nowe zakony (szczególnie żebracze). Władze kościelne, które sprzeciwiały się powstawaniu nowych struktur zakonnych, w mniemaniu niektórych, zwłaszcza radykalnych franciszkanów, miały poprzez swoje decyzje opierać się działaniu Ducha Świętego. Kościół wraz z zakonem franciszkanów znalazł się wówczas na krawędzi schizmy. W swoim nauczaniu św. Bonawentura odpierał zaistniałe tendencje wpływające z pism Joachima.

zwolennikami jego nauki w zakonie franciszkańskim. Historyczno-teologiczny kontekst sporu dotyczył określenia relacji między wydarzeniem Chrystusa i działaniem Ducha Świętego w głoszonym przez Joachima z Fiore koncepcie trynitarnego rytmu historii²⁷. Studium Ratzingera na ten temat nie tylko wzbogaciło jego wiedzę o średniowiecznych sporach i teologii, ale zarazem pomogło w zrozumieniu współczesności²⁸. W jaki sposób?

Badania Josepha Ratzingera nad zawartym w pismach Bonawentury problemem związku historii zbawienia z prawdą objawienia dały mu rzetelne narzędzia, które wykorzystał głównie w procesie teologicznej polemiki z ruchem teologii wyzwolenia powstałym w Ameryce Łacińskiej. Jak zauważa Aidan Nichols: „Zanim w ogóle usłyszano termin «teologia wyzwolenia», Ratzinger osądził już tę niezwykłą antycypację wyzwoleniczej eschatologii»²⁹. Jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary ukazywał błąd myślenia teologów wyzwolenia, który polegał na próbie stworzenia królestwa niebieskiego na ziemi; środkiem do tego miałyby być pominięcie i w konsekwencji odrzucenie instytucjonalnego Kościoła oraz zastąpienia doktryny, liturgii i życia duchowego działaniami polityczno-wyzwoleniczymi. Według trafnej diagnozy kardynała Ratzingera były to te same tendencje, z którymi u schyłku średniowiecza polemizował św. Bonawentura.

Drugim znaczącym wymiarem studium myśli św. Bonawentury przez młodego wówczas Josepha Ratzingera było wypracowanie swoistego rodzaju zdrowej nieufności wobec dążącego do emancypacji ludzkiego rozumu, którego wyrazem staje się oddzielona od wiary filozofia. Tego typu „przemoc rozumu, który stroni od współpracy z wiarą; który wobec spraw Bożych mówi: *non serviam*, staje się w efekcie tworem antynaukowym i antyludzkim»³⁰. Ukształtowane w ten sposób przekonania w kwestii prawdy wpłyną w sposób istotny na teologiczną i egzystencjalną wrażliwość Bawarczyka.

²⁷ Marianne Schlosser, mediewistka, badaczka studiów Josepha Ratzingera nad św. Bonawenturą, wskazuje, iż bawarski teolog w prowadzonych badaniach ukazał przedstawiony przez Bonawenturę oczywisty związek historycznej jednorazowości wydarzenia Jezusa Chrystusa i danej wraz z Nim ponadczasowej niezmienności treści objawienia i każdorazowo nową aktualność objawionego zwracania się Boga do każdego wierzącego. Chrystus jako *medium et mediator* zajmuje nadal centralne miejsce w zawartym Nowym i Wiecznym Przymierzu, w obrębie którego Kościół musi zmierzać do swego spełnienia. Ratzinger wyraził to w stwierdzeniu, iż doktryna katolicka dopuszcza tylko jedną „nową epokę” – ponowne przyjście Chrystusa: „W pewnym sensie bowiem nowy, drugi «koniec» jest ustanowiony po Chrystusie. Chociaż Chrystus jest centrum, jest tym, który podtrzymuje i tworzy wszystko, nie mniej jednak nie jest już po prostu tym «telos», w którym wszystko płynie razem i w którym świat się kończy i zostaje przewyciężony” – por. JROO II, s. 27–28.

²⁸ „Są to nasze problemy, a ponieważ, jak wierzymy, nie są one tylko nasze, lecz są to problemy *chrześcijańskiego «objawienia»*, odpowiedzi na nie możemy oczekiwać od średniowiecznego teologa” – JROO II, s. 58n.

²⁹ JROO II, s. 95–96.

³⁰ Szczegółowa próba ukazania wpływu św. Bonawentury zostanie podjęta w drugiej części pierwszego rozdziału niniejszej dysertacji.

I. 1. 3. 2. Romano Guardini – związek filozofii i teologii z prawdą

Osoby znające Josepha Ratzingera twierdzą, że Romano Guardini jest jego ulubionym współczesnym teologiem³¹. Był to człowiek renesansu, którego zainteresowania oraz naukowe poszukiwania oprócz teologii obejmowały historię, filozofię i literaturę od starożytności po współczesność. Jako teolog nigdy nie pozwalał zredukować uprawianej przez siebie nauki do biurka, biblioteki i niszowych, hermetycznych tekstów, przeznaczonych dla wąskiej grupy specjalistów. Kapłan i duszpasterz, wychowawca i rekolekcjonista, wykładowca i nauczyciel, filozof i społecznik, pisarz i publicysta, znawca kultury i apologeta chrześcijaństwa – dokonywał nieustannej translacji treści teologicznych na pastoralną praktykę³², jak również spoglądał na żywą rzeczywistość świata od strony wiary³³, opisując ją tym samym językiem teologii. Pod wpływem osoby i myśli Romano Guardiniego oraz jego podejścia do teologii (rozumianej *de facto* jako styl życia, jako nieustanne poszukiwanie prawdy o Bogu w kulturze) kształtowało się w Ratzingerze teologiczne ujęcie harmonii prawdy i życia.

Poszukiwanie prawdy za pomocą filozoficzno-teologicznych narzędzi myśli obydwu teologów zdaje się wykraczać daleko poza wymiar uniwersytetu – wkracza w rejon najgłębszego z ludzkich pragnień – pragnienia i poszukiwania Boga. Guardiniego (a za nim Ratzingera) nie interesowała teologia rozumiana i uprawiana jako historia przebrzmiałych idei, jako archeologia myśli religijnej³⁴. Dla obydwu była to przygoda poszukiwania prawdy o żywym Bogu, która ma potencjał stać się skutecznym narzędziem służącym zmianie kształtu życia, tj. nawróceniu. Guardini „nie chciał być historykiem, lecz właśnie teologiem i filozofem – nie chciał dochodzić, jakie było niegdyś to lub owo, ale co z tego przeszłego i dzisiejszego żyje i dlatego ma dla nas znaczenie”³⁵. Chodzi o aktualność prawdy o człowieku: o „skąd” oraz „dokąd” jego bytu; tym samym o „jak” człowieczeństwa. Do odpowiedzi na powyższe kwestie związane z prawdą o ludzkim życiu w sposób najpełniejszy pretenduje teologia, ponieważ posiada ona w swoim epistemologicznym instrumentarium wiarę. Właśnie dzięki roszczeniu wiary do prawdy jest ona w stanie powiedzieć człowiekowi to, czego nie powie mu żadna inna nauka³⁶. O wpływie w tej kwestii Guardiniego na myśl Ratzingera świadczą słowa z jego dzieła pt. *Prawda w teologii*. Autor stwierdza w nim: „Znaczenie dzieła Guardiniego z dzisiejszego punktu widzenia wydaje się polegać na zdecydowaniu, z jakim wszelkiemu historycyzmowi i pragmatyzmowi przeciwstawia się ludzką zdolność do prawdy i związek filozofii i teologii z prawdą”³⁷.

³¹ PBXVI, s. 61.

³² Por. TB I, s. 26–27.

³³ Por. R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*, tł. I. Klimmer, Poznań 1991, s. 13.

³⁴ Por. TB I, s. 29.

³⁵ PwT, s. 90.

³⁶ Por. TB I, s. 31.

³⁷ PwT, s. 107.

To właśnie prymat logosu przed etosem, ortodoksji przed ortopraksją, bytu przed powinnością, kierunek wnioskowania prowadzący do prawdy – niepodległej nikomu i niczemu – do wynikającej z niej, niezawisłej konsekwencji – ten właśnie model myślenia wydaje się być istotą wpływu Romano Guardiniego na Ratzingera w *quaestio veritatis* oraz idącego za tym rozumienia filozofii i teologii, będących na usługach poszukiwania prawdy.

Wpływ myśli Guardiniego na teologiczną twórczość Ratzingera czyni ją zaangażowaną egzystencjalnie – bliską życiu; czyni ją teologią, będącą oparciem dla człowieka w jego drodze wiary. Trzeba mieć odwagę nieustannie poznawać oraz głosić poznaną prawdę, według niej wierzyć i kochać. Owo oparcie znajduje swoje uzasadnienie w przekonaniu o tym, że prawda istnieje oraz że jest dostępna człowiekowi³⁸. Osobista odpowiedzialność, samookreślenie i wewnętrzny autentyzm – tak zdefiniowane ideały Romano Guardini pogłębiał i rozwijał w sobie, jak również wokół siebie niemal przez całą posługę intelektualno-duszpasterską³⁹. Tego typu postawy, przejęte od starszego o półtora pokolenia Guardiniego, będą kształtować myślenie i działanie Ratzingera. W kwestii prawdy w sposób wyraźny zostaną one wieloaspektowo uwidocznione w jego teologicznym piśmiennictwie.

I. 1. 4. Doświadczenie Tübingen '68

Jednym z ważnych etapów życia omawianego autora stał się jego pobyt w Tübingen. Prześledzenie okresu niespełna trzech lat (kluczowych dla *quaestio veritatis*) pracy w tym mieście pozwoli dookreślić postawę, jaką charakteryzował się jako człowiek, wychowawca i wykładowca teologii.

W roku 1966 bawarski profesor Joseph Ratzinger po trzech latach pracy jako nauczyciel akademicki w Münster otrzymał nominację na funkcję wykładowcy na wydziale teologii katolickiej na Uniwersytecie w Tübingen. Włoski badacz życia i twórczości Josepha Ratzingera, Gianni Valente, zauważa, że dla każdego niemieckiego teologa Tybinga była szczególnym odniesieniem⁴⁰. Katholische Tübinger Schule w odniesieniu do teologii uprzywilejowała postawę historyczną, podejmując się badań nad rozwojem Tradycji, które następnie stały się pomocne podczas Soboru Watykańskiego II. Sam Ratzinger na jednej

³⁸ Por. TB I, s. 32.

³⁹ Por. WB, s. 269–270.

⁴⁰ G. Valente, *Ratzinger professore. Gli anni dello studio e dell'insegnamento nel ricordo dei colleghi e degli allievi (1946–1977)*, Milano 2008.

z konferencji w 2000 roku wspomniał o przeniesieniu się do Szwabii z „zamiarem bycia bliżej szkoły w Tybindze, która traktuje teologię w sposób historyczny i ekumeniczny”⁴¹.

Lata sześćdziesiąte XX wieku były burzliwym i bardzo dynamicznym czasem dla Kościoła powszechnego, w tym także dla Kościoła w Niemczech. Wprowadzanie reform Vaticanum II wiązało się z nieuniknionymi trudnościami i podziałami. Dodatkowym wydarzeniem było wydanie przez papieża Pawła VI w roku 1968 encykliki *Humanae vitae*, która wyartykułowała nauczanie Kościoła w kwestii współczesnych metod antykoncepcyjnych. Między innymi z tego powodu w Niemczech (oraz w całym Kościele) część kleru, w tym biskupi zdystansowali się wobec papieża.

Od roku 1960 na wydziale teologii katolickiej w Tybindze wykładał również Hans Küng, z którym Ratzinger zapoznał się w roku 1957 podczas konferencji teologów dogmatycznych w Innsbrucku. Natomiast od 1964 roku, z inicjatywy Künga, Ratzinger wraz z innymi teologami: Karlem Rahnerem, Edwardem Schillebeeckx'em, Jeanem Danielou, Yves Congarem, Rene Laurentinem założyli „Concilium”, międzynarodowe czasopismo teologów „jednego frontu”, w którym zamierzali przybliżać tematy i zagadnienia soboru⁴². Prekursorzy tej inicjatywy: Küng i Ratzinger mieli inne zdanie na temat tego, w jaki sposób mogłaby przebiegać recepcja Vaticanum II w życiu Kościoła. Jednak, jak wyjaśnia Ratzinger:

„Obaj traktowaliśmy to jako normalne różnice w poglądach teologicznych, które potrzebne są do owocnego myślenia, i nie odczuwaliśmy, aby te kontrowersje stanowiły zagrożenie dla obopólnej sympatii i zdolności do współpracy. W miarę dalszego rozwoju wydarzeń w sferze teologii i Kościoła odczuwałem, że drogi nasze rozchodzą się coraz bardziej. Sądziłem jednak, że to nie nadwyręży samych fundamentów jedynomyślności katolickich teologów”⁴³.

Przełom, który zaczął oddzielać Ratzingera od innych jego kolegów, dotknął poziomów bardziej newralgicznych. Ratzinger utrzymywał, że wszystkie nowości Vaticanum II, takie jak odnowa biblijna i patrystyczna, otwartość na świat, ruch ekumeniczny, uwolnienie Kościoła od całego blichtru, który przeszkadza w jego misji, nie miały nic wspólnego z niepokojem wielu kolegów. Jedynym stanowiskiem wobec zmian wynikłych z Soboru jest według niego

⁴¹ J. Ratzinger, *Discorso di presentazione alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 13 listopada 2000; cyt. za: G. Valente, *Ratzinger professore...*, s. 123.

⁴² Por. H. Küng, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, München–Zurich, 2002, vol. 1, s. 394–395, za: G. Valente, *Ratzinger professore...*, s. 1. Y. Congar w swoim dzienniku z Soboru relacjonuje, iż spotkanie miało na celu „przewidzieć z punktu widzenia teologicznego sytuację po soborze i stworzyć małe sprawozdanie” – zob. Y. Congar, *Mon journal du Concile*, Paris 2002, vol. II, s. 415. Na innych stronach swojego dziennika Congar manifestuje swój szacunek wobec Ratzingera i jego powściągliwą krytykę wobec Künga. Congar zaznacza, że spostrzeżenia Ratzingera podczas spotkania są „realne i przenikliwe”, podczas gdy Küng wydaje mu się zawsze bardzo radykalny. Mówi o rzeczach prawdziwych, ale w których badanie krytyczne prawdy nie jest wystarczająco powściągliwe z uwagi na konkretne sytuacje. Na spotkaniu 23 lutego 1965 r. Congar opowiedział także o ocenie Hansa Künga przez Pawła VI: „Papież jest zasmucony i trochę rozczarowany. Powiedział: Küng jest młody, miałem nadzieję, że mógłby stać się przewodnikiem teologicznym przyszłości. Ale nie ma miłości. Nie będzie mógł nim być” – Y. Congar, *Mon journal du Concile*, Paris 2002, vol. II, s. 279.

⁴³ MŻ, s. 116–117.

cierpliwość, „zwyczajna forma miłości”. Potrzeba wystrzegać się niebezpieczeństwa nowego triumfalizmu, w który popadają często właśnie oskarżyciele triumfalizmu przeszłego. Dopóki Kościół jest pielgrzymem na ziemi, nie ma prawa szczyścić się samym sobą. Ten nowy sposób szczycenia mógłby się stać bardziej zdradzieckim niż tiary i lektyki, a zatem bardziej powodem do uśmiechu niż do pychy⁴⁴.

Jeden ze studentów Ratzingera w Tübingen, świadek tamtego czasu, relacjonuje, iż na wykładach często wydawało się, jakby pomiędzy różnymi profesorami nie można było osiągnąć nawet najmniejszego porozumienia, także dotyczącego danych na temat wiary. Studentów wprowadzało to zamęt. Wystarczyło zawsze „zająć pozycję” w sprawie, która z początku wydawała się poza dyskusją, np.: diabeł istnieje czy nie? Sakramentów jest siedem czy tylko dwa? Nieczyści mogą celebrować Eucharystię czy nie? Czy biskup Rzymu jest jedynie dominującym despotą, którego należy obalić?⁴⁵ W obserwacji studentów dystans pomiędzy Künkiem a Ratzingerem stał się oczywisty. Ratzinger cytował w sposób precyzyjny źródła, z sercem podchodził do zgłębianych kwestii. U Künka struktura wykładu stawała się najczęściej wewnątrzkościelną polemiką polityczną. Ratzinger nie dostosowuje się do tych tendencji; przyjmuje postawę krytyczną wobec kolegów, nie chce wchodzić w bezpłodną dyskusję. Zgodnie ze swoją naturą stara się wyjść z tej sytuacji napięcia: nie jest bokserem, nie lubi rzucać rękawicy, unika bójek akademickich. Nie umie krzyczeć, jest niezdolny do podniesienia głosu wobec innych w sposób apodyktyczny⁴⁶.

Na marginesie warto zauważyć, że w tym czasie rodzi się bez wielu poprawek *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dzieło, które momentalnie staje się bestsellerem; osiągnęło dziesięć wydań w ciągu jednego roku, zostało przetłumaczone na ponad dwadzieścia języków⁴⁷.

W Niemczech neomarksistowska rewolta narodziła się na uniwersytetach we Frankfurcie i w Berlinie, przekształcając je tym samym w ośrodki ideologiczne. W Tybindze jednym

⁴⁴ Por. JROO XIII/1, s. 40; zob. także: G. Valente, *Ratzinger professore...*, s. 132–133.

⁴⁵ Por. G. Valente, *Ratzinger professore...*, s. 133–134.

⁴⁶ Por. G. Valente, *Ratzinger professore...*, s. 134–135. „Pewnego razu, w ogromnej auli odbyła się debata pomiędzy różnymi profesorami na temat prymatu papieża. Küng powiedział, że autentyczny typ papieża to ten reprezentowany przez Jana XXIII, ponieważ jego prymat i posługa miały charakter pastoralny, nie zaś jurysdykcyjny. Ratzinger nie wypowiedział się, a zatem studenci zaczęli skandować jego imię: «Rat-zin-ger! Rat-zin-ger!». Chcieli wiedzieć, co myśli. Odpowiedział spokojnie, że obraz opisany przez Künka wydawał się poprawny, ponieważ zdawał sobie sprawę ze wszystkich aspektów powiązanych z piotrową posługą. W innym razie, nalegając jedynie na aspekt pastoralny, ryzykuje się zobrazowaniem nie pasterza Kościoła powszechnego, ale uniwersalnej marionetki, którą porusza się wedle upodobań” – tamże, s. 136.

⁴⁷ Pierwszy sukces wydawniczy Ratzingera uzyskał krytyczną recenzję ze strony Waltera Kaspera, profesora teologii dogmatycznej w Münster: *Das Wesen des Christentums*, Theologische Revue, 65 (1969), s. 182–188 – cyt. za: G. Valente, *Ratzinger professore...*, s. 13. Merytoryczną odpowiedź na recenzję Kaspera odnaleźć można w tekście Ratzingera pt. *Wiara, historia i filozofia. Wobec oddźwięku na moje „Wprowadzenie do chrześcijaństwa”* – JROO IV, s. 283–300.

z punktów mobilizacji neomarksistowskiej stały się dwa wydziały teologii: protestanckiej i katolickiej. Rewolucja marksistowska, polegająca na złudnym oparciu na nadziei biblijnej, upolityczniając teologię, zdążyła w kierunku eliminacji Boga, zastępując Go polityczno-zbawczą działalnością człowieka⁴⁸. „Filozofia” ta z istoty jest „praktyką”, która nie zakłada „prawdy”, ale sama ją tworzy. Polityka, nie zaś wiara pełniła rolę siły zbawczej – wyjaśniał Ratzinger. – „[...] wybawienie człowieka stanowi owoc działalności politycznej i gospodarczej, które wyznaczają kształt przyszłości”⁴⁹.

Peter Kuhn, ówczesny student profesora Ratzingera, wspomina: „Ratzinger pochodził ze środowiska bardzo prostego, gdzie konflikty społeczne nie istniały i wszystko było oparte na głębokim sentymencie chrześcijańskim. Nie mógł właściwie tego pojąć, ponieważ to była rewolucja dzieci mieszczańskich. Aby zrozumieć teologię wolności, trzeba brać pod uwagę także swoje doświadczenia”⁵⁰. Czas i okoliczności, a także reakcje bawarskiego teologa w tej sprawie wykazały, że powyższa opinia okazała się nader zuchwałą.

W roku 1969 Joseph Ratzinger ogłosił wolę opuszczenia Tybingi, aby nauczać na nowo w powstałym wydziale teologicznym w Regensburgu. Przejście z Tybingi do Regensburga w ujęciu niektórych kolegów teologów oraz biografów Ratzingera rozumiane bywa jako czas głębokiej własnej przemiany z „progresywy” w „konserwatystę”; na tym etapie zrodziły się mity o pancernym tytanie Ratzingerze, ortodoksyjnej kontrofensywie w burzliwych i niepewnych czasach oraz o opozycyjnym kryptokonserwatywnym profesorze, który przybiera maskę teologa reformatora i odsłania własne odruchy reakcyjne. Etykieta „zdrajcy”, którą część

⁴⁸ Por. MŻ, s. 118–119.

⁴⁹ Zob. JROO IV, s. 34 - 40; „*Unter den Talaren der Muff von tausend Jahren*» krzykliwi studenci wydziałów teologicznych: pod sutannami księży brud tysiąca lat. Rewolucyjne podniecenie dociera do zwykłego życia wydziału, zakłóca i dezorganizuje relacje między profesorami i studentami. Buntownicy [...] kładą się na stopniach wydziału, uniemożliwiając nauczycielom wejście: «nie ma już czasu na słuchanie bezużytecznych wykładów, trzeba się przygotować na zbliżającą się rewolucję» – skandowali pretensjonalnie. Krzyżąc, przeszkadzali w zajęciach lub kładli się na katedrze i zmuszali profesorów do odpowiadania na «rewolucyjne» pytania. Ratzinger wielokrotnie znosił te niewielkie prowokacje ze strony studentów. Martin Trimpe wspomina: «Krzyżąc, przzerwali wykład, albo kładąc się na biurku, próbowali zmusić go do odpowiedzi na swoje «rewolucyjne» pytania. Inni wykładowcy próbowali «puszczać oko» do demonstrantów. Bawarski profesor odpowiadał w sposób logiczny i spokojny, ale jego słaby głos był często stłumiony krzykami studentów. Kiedy grupa demonstrantów usiłuje wtargnąć do senatu akademickiego, aby wziąć udział w dyskusjach wykładowców, jeden z profesorów reaguje śmiechem, ktoś inny się złości i denerwuje, inny jest przerażony. Jedyne Ratzinger zebrał swoje dokumenty, pożegnawszy się, wyszedł.

Również na wykładach, jak było jego zwyczajem, na początku brał na serio i oceniał wystąpienia krytyki marksistowskiej, które wyrażały oczekiwania prawdziwego historycznego zbawienia społecznego, nie zaś zamknięcia w getcie subiektywnej odrębności. Ale jego zaskoczenie było ogromne, gdy demonstracja stała się parodią zbliżoną do profanacji, buntem mieszczaństwa, korozją niszczącą rzeczy najcenniejsze. Były uczeń Ratzingera Werner Hülsbusch, proboszcz w Münster, wspomina: «[Ratzinger] Nie mógł już czytać manifestów, które opisywały Jezusa i św. Pawła jako frustratów seksualnych, słuchać przemówień tych, który wyśmiewali krzyż jako symbol sadomasochizmu. Był z tego powodu chory» – za: G. Valente, *Ratzinger professore...*, s. 139–140.

⁵⁰ Por. G. Valente, *Ratzinger professore...*, s. 136.

niemieckiego środowiska uniwersyteckiego teologów chciała go naznaczyć, ukazała młodego Ratzingera jako non-oportunistę, konsekwentnego w swoich gruntownie uargumentowanych poglądach. „To nie ja się zmieniłem, a oni” – stwierdził w roku 1984 o teologach, którzy początkowo współtworzyli z nim ruch *Concilium*⁵¹.

Opisane doświadczenia związane z życiem i pracą Ratzingera w Tybindze potwierdzają jego *stabilitas dispositio* wobec prawdy i związanymi z nią oddaniem i miłością do Kościoła. Opisane fakty ujawniły w pełniejszym świetle jego cechy osobowości, których wpływ pozwala przyrzeć się teologicznej twórczości uczonego w sposób pełniejszy i bardziej świadomy, co też zostanie ukazane w drugiej części niniejszego rozdziału.

„Być może przed depersonalizacją teologicznego wykładu chroni zakorzenienie w prostej religijności przodków; może pewien rodzaj pokory spokrewnionej z ofiarnością, która każe zaryzykować samym sobą, nieosłoniętym tarczą odległych dat i cudzych tez, postawić życie na szalę prawdy własnych poglądów i emocji. Dać własną twarz temu, co najważniejsze – to jest wiedza Ratzingera/Benedykta XVI wywiedziona z teologicznych szkół Guardiniego i Bonawentury [...]”

– twierdzi książdź profesor Jerzy Szymik, badacz osoby i myśli bawarskiego teologa⁵². Mieć odwagę nieustannie poznawać oraz głosić poznaną prawdę, według niej wierzyć i kochać – te wnioski nasuwają się po prześledzeniu historyczno-egzystencjalnego kontekstu życia badanego autora. To, czego się doświadcza na przestrzeni własnego życia, oraz to, kogo się na tej drodze spotyka, ma decydujący wpływ na ukształtowanie ludzkiej wrażliwości, zwłaszcza na kwestię prawdy. W jaki sposób i za pomocą jakich narzędzi się jej szuka? Czego ona dotyczy? Jaki rodzaj odwagi towarzyszy jej głoszeniu? Wreszcie jak prawda może przemieniać i rozwijać myślenie, głoszenie i działanie? Próba odpowiedzi na tak postawione oraz podobne pytania zostanie podjęta w dalszej części rozprawy. Poszukiwanie to polegać będzie na chronologicznym studium (prześledzeniu) pod tym kątem teologicznej refleksji Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.

⁵¹ JROO XIII/1, s. 44.

⁵² TB I, s. 40.

I. 2. Linia rozwoju

I. 2. 1. Prawda i mądrość

We wrześniu 1955 roku dwudziestoosmioletni doktor Joseph Ratzinger składa na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Monachium rozprawę habilitacyjną pt. *Objawienie i historia zbawienia w nauce św. Bonawentury*. Ostatecznie drukiem ukazała się część tego studium pt. *Teologia historii Świętego Bonawentury*⁵³. Teologiczno-fundamentalna refleksja nad piśmiennictwem św. Bonawentury jest pomyślana jako łącznik między historią teologii i teologią systematyczną. Z perspektywy *quaestio veritatis* przyjrzyjmy się wnikliwiej jednej z części tego obszernego dzieła, w której bawarski teolog komentuje cztery obrazy opisujące relację rozumu (oraz służącej mu filozofii) i wiary (na której usługach jest teologia). Cztery alegorie wydobyte przez Ratzingera z *Collationes in Hexaemeron* św. Bonawentury w sposób znaczący wpłynęły na kształtowanie się wrażliwości młodego teologa w obszarze *questio veritatis*.

Pierwszy obraz, zaczerpnięty z Wj 8,14, ukazuje niepowodzenie czarowników faraona wobec znaku, jaki w imieniu Boga uczynili Mojżesz i Aaron. Ratzinger (za Bonawenturą) wskazuje na typologiczne niepowodzenie filozofów (których typami są czarownicy faraona) i ich naturalnego rozumu wobec tajemnicy Trójosobowego Boga. Rzeczonym filozofom brakowało tego, co decydujące: poznania Boga, który się objawił na podstawie Pisma. Magowie znali Go wyłącznie na podstawie stworzeń zmysłowych i duchowych, jednak nieznaną Słowa Objawiającego się Boga czyniła ich niezdolnymi do zrozumienia i przyjęcia z perspektywy wiary spraw decydujących dla ludzkiego życia: ukierunkowanie duszy na cel (ostateczny), oczyszczenie duchowych dążeń, uzdrowienie z chorób⁵⁴ – co do tych spraw pozostają w ciemności. Konkluzją Bonawentury, którą przywołuje Ratzinger, jest znamienne stwierdzenie pochodzące z Hexameronu: *Fides ergo sola divisit lucem a tenebris* – „Jedynie wiara jest zdolna oddzielić światło od ciemności”⁵⁵. Nasz autor kontynuuje podjętą typologię czarowników faraona, odnosząc się do dziesiątego znaku uczynionego przez Boga za pośrednictwem Mojżesza (Wj 12,29-36), wobec którego czarownicy-filozofowie stanęli bezradni. Mogli w prawdzie wyjaśnić dziewięć nauk, ale dziesiątej, która już nie jest nauką, lecz mądrością dającą szczęście, objaśnić nie mogli. Wobec tego typu uszczęśliwiającej

⁵³ *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Munchen 1959; wyd. pol. *Świętego Bonawentury teologia historii*, tł. E.I. Zieliński, Lublin 2010; całość studiów Josepha Ratzingera nad Bonawenturą w: JROO II, tł. J. Merecki, Lublin 2014.

⁵⁴ *Animam ordinare in finem—rectificare affectus animae – sanare morbos*. JROO II, s. 560.

⁵⁵ JROO II, s. 561.

mądrości – *sapientia nulliformis* – intelekt, otoczony mistyczną nocą Boskiej tajemnicy, jest zmuszony do zamknięcia i wycofania się. Tylko przez miłość intelekt może bezpośrednio dotknąć serca wiecznego Boga – wyjaśnia za Bonawenturą Ratzinger. Przez prezentowany obraz Bawarczyk wskazuje w sposób dobitny na niewystarczalność każdej filozofii w kwestii odnalezienia światła Bożej prawdy. Tę można poznać jedynie wiarą działającą przez miłość. Prawdziwą wiarą, której wyrażeniu się służy teologia.

Drugim z obrazów jest ujęcie filozofii jako *lignum scientiae boni et mali*: „Kto bowiem troszczy się tylko o wiedzę, ten kosztuje z drzewa poznania dobra i zła”. Ratzinger odnosi się tutaj do Kościoła pierwotnego, w którym tak jak niegdyś w raju stały dwa drzewa: drzewo życia i drzewo poznania dobra i zła. W duchowym rozumieniu drzewem życia określano samego Chrystusa, natomiast z drzewa poznania dobra i zła spożywa ten, kto Pismo Święte pojmuje wyłącznie literalnie. Następstwem tego jest wygnanie z raju zbawienia Chrystusowego (por. Rz 7,7). Wyjaśnia jednak: „Duchowe rozumienie nazywa się «drzewem życia», dosłowne rozumienie «drzewem poznania dobra i zła». Kto kocha Pismo Święte, kocha także filozofię, aby za jej pomocą umocnić wiarę, filozofia jednak jest drzewem poznania dobra i zła, ponieważ prawda jest w niej wymieszana z fałszem”⁵⁶. Dla Bonawentury oznacza to ni mniej, ni więcej, że kto nie posługuje się filozofią jako narzędziem (środkiem), lecz uznaje ją za ostateczny punkt widzenia, ten spożywa z drzewa poznania dobra i zła i odpada od wiary. Nie chodzi tu zatem o postawę antyfilozoficzną, ale o dorzucenie filozofii, która nie jest gotowa włączyć się do uporządkowanej struktury myśli chrześcijańskiej, innymi słowy: nie jest gotowa być *ancillam theologiae*.

Trzecim bonawenturiańskim obrazem wydobytym przez młodego Ratzingera jest ukazanie filozofii jako bestii z czeluści. Doktor Seraficki, używając przywołanego obrazu, krytykuje skrajnie ideologiczny arystotelizm niektórych wykładowców teologii Uniwersytetu Paryskiego, na którym sam wykładał. Ową postawę przyrównuje do apokaliptycznej bestii (Ap 13,11-18; 9,1 nn.). Merytoryczny sens odwołuje się do powyższych przedstawień, radykalizując je tym samym – wyjaśnia Ratzinger. Nie idzie tu o postawę antyarystotelesowską, ale o w gruncie rzeczy antyfilozoficzną perspektywę, skazującą na odpadnięcie od wiary.

Najbardziej nośnym obrazem wydaje się być czwarte przedstawienie rozumu sprostyowanego, rozumu-dziwki. Przedstawienie to określa usamodzielnioną filozofię jako „dziwkę”, chcącą nas wyrwać z rąk królewskiej narzeczonej – mądrości chrześcijańskiej:

„Żydzi nie chcieli słuchać mądrości z ust Mądrości; my zaś mamy Chrystusa w sobie, a nie chcemy słuchać Jego mądrości. Jest straszną okropnością, że najpiękniejszą córę królewską dają nam za

⁵⁶ JROO II, s. 563.

narzeczoną, my jednak wolimy wziąć za żonę szpetną służącą i z nią uprawiać nierząd, że wolimy wrócić do Egiptu, do najędźniejszych dań, aniżeli dać się nakarmić pokarmem niebiańskim”⁵⁷.

Bonawentura nie potępia w tym obrazie używania narzędzi, które daje filozofia (głównie myśl Arystotelesa). Widoczne jest tu stanowcze przekonanie (podobnie jak dają temu wyraz poprzednie obrazy) o niewystarczalności filozofii opartej wyłącznie na samej sobie; która nie jest na służbie wiary – doprecyzowuje Ratzinger⁵⁸.

Poprzez przesłedzenie drogi filozofii dążącej do autonomii młody bawarski teolog nauczył się roztropnej nieufności wobec emancypacji ludzkiego rozumu. Myśl filozoficzna, wymykająca się podporządkowaniu teologii, która wobec spraw Bożych mówi: *non serviam*, staje się w efekcie tworem antynaukowym i antyludzkim. Każdy system spekulatywno-filozoficzny, zwłaszcza teologiczny, oparty wyłącznie na rozumie, będzie miał swój nieuchronny koniec – prorokuje za Bonawenturą Ratzinger. Teologii, która nie służy rozwijaniu i umacnianiu wiary, a wręcz ją osłabia i deprecjonuje, grozi osunięcie się w obszar historii idei, sterylnej, naukowo poprawnej koncepcji, która nie służy rozwojowi oraz umacnianiu wiary jednostki, ani w ogóle konstruktywnemu budowaniu ludzkiej egzystencji. Bonawenturze chodzi o coś więcej niż sprzeciw wobec ideologizowania myśli Arystotelesa oraz filozofii w ogóle (postawa antyintelektualna była odeń daleka). Chodziło o umieszczenie filozofii w podporządkowanej, służebnej pozycji w hierarchicznej strukturze chrześcijańskiej mądrości – dopuszczenie i włączenie filozoficznego myślenia w służbie teologii⁵⁹. Studium pism św. Bonawentury, obok wspomnianej nieufności do (samo)emancypującego się rozumu, odcisnęło się na stylu podejścia i uprawiania teologii u Bawarczyka takimi cechami, jak: nadanie prymatu wierze w Boga, która jest fundamentalną prawdą o ludzkiej egzystencji; obok niekwestionowanej erudycji prześwituje również (miejscami dość wyraźnie dostrzegalny) pewien niespotykany współcześnie w teologii, płynący z poznawania prawdy o Bogu rodzaj mądrości i roztropności. Doświadczenie studium myśli św. Bonawentury sprawia, że tego typu charakterystyka jest znamieną dla całej teologicznej twórczości Josepha Ratzingera.

I. 2. 2. Natura prawdy

W 1982 roku Joseph Ratzinger opublikował książkę zatytułowaną *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, która później została przetłumaczona na

⁵⁷ JROO II, s. 565.

⁵⁸ Por. JROO II, s. 566.

⁵⁹ „Nie należy więc dolewać tak dużo filozoficznej wody do wina Pisma Świętego, że wino przemieni się w wodę. Byłby to bardzo kiepski cud, jako że czytamy, iż Chrystus przemienił wodę w wino, a nie na odwrót. [...] W końcu nie należy przemieniać chleba w kamienie” – Bonawentura, *Hexameron* XIX, 14; cyt. za JROO II, s. 571.

język polski i opublikowana jako *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*⁶⁰. Jedną z istotnych kwestii, które w *quaestio veritatis* porusza Joseph Ratzinger we wspomnianym dziele, jest refleksja nad podstawowym kryzysem naszych czasów: rolą historii w zakresie bycia⁶¹. Kryzys ten podważył pojęcie ponadczasowej, uniwersalnej natury ludzkiej. W takim kontekście badany autor stawia pytanie o to, czy istnieje ciągłość w byciu człowiekiem. Przy tej okazji warto również zapytać o jeszcze jedną, ważną dla tej części dysertacji kwestię: czy istnieje coś takiego jak wieczna prawda?

W poszukiwaniu odpowiedzi Ratzinger umieszcza ów decydujący historyczny zwrot w historii w filozofii Hegla, dla którego bycie jest teraz uważane za czas i logos, nieustannie istniejące w historii: „Prawda staje się funkcją czasu; prawdziwe nie jest po prostu prawdziwe, ponieważ sama prawda też nie jest zwyczajnie po prostu prawdą. Jest prawdziwe tylko w określonym czasie, dlatego, że stanowi część stawania się prawdy, która istnieje właśnie w swym powstawaniu”⁶². Stąd Bawarczyk wnioskuje:

„Znaczy to, oczywiście, że granica dzieląca prawdę od fałszu ulega zatarciu. Przede wszystkim znaczy to też, że zmianie musi ulec zasadnicza postawa człowieka wobec rzeczywistości i wobec siebie samego. W takim ujęciu wierność wobec wczorajszej prawdy polega na jej porzuceniu i włączeniu w terażniejszość. Włączanie to stanowi formę zachowania prawdy. To, co było konstytutywne wczoraj, pozostaje nim i dzisiaj, jako przewyciężone i włączone na wyższym poziomie”⁶³.

W myśli Marksa ta ideologia pojednania (jak można by ją nazwać) przemienia się w ideologię rewolucji; przewyciężenie staje się radykalnym przeobrażeniem. Pojęcie ciągłości bytu w stale przemijającym czasie umiejscawia się tu w ideologicznej nadbudowie, uwarunkowanej interesem tych, którzy za korzystne uważają zachowanie stanu dotychczasowego. Jest to więc przejaw reakcji sprzecznej z logiką historii, która domaga się postępu i zabrania uporczywego trwania w danej sytuacji. Idea prawdy jest krytykowana jako przejaw dążenia do władzy; jej miejsce zajmuje idea postępu: prawdziwe jest to, co służy postępowi, czyli jest zgodne z logiką historii⁶⁴.

Ratzinger zauważa, że dyskusje, w które włącza się głos teologa w tak opisanym kontekście, pozostają jedynie odosobnionymi i przegranymi potyczkami, jeśli nie zostaną uwzględnione następujące pytania: Czy w kolejnych fazach dziejów istnieje widoczna tożsamość człowieka ze sobą samym? Czy istnieje ludzka „natura”? Wreszcie najważniejsze: Czy istnieje prawda,

⁶⁰ Tł. Wiesław Szymona, Poznań 2009.

⁶¹ FZCh, s. 214–216.

⁶² FZCh, s. 15; zob. także: WRTB, s. 180–181.

⁶³ FZCh, s. 15.

⁶⁴ Por. tamże.

która w jej historycznym przekazie pozostaje prawdą w każdym czasie historii, ponieważ jest prawdą?⁶⁵

Biorąc pod uwagę wyeksponowaną przez Bawarczyka logikę heglowskiej filozofii historii, a także wywiedzione z jej analizy pytania, warto w tym kontekście przywołać za Tracey Rowland dwa stanowiska, które będą wskazywać kierunek refleksji na drodze przemiany i rozwoju ratzingerowskiej *scientiae fidei* w kwestii prawdy. Australijska badaczka zestawia dwa sposoby rozumienia teologii, które bezpośrednio wpływają na pojmowanie prawdy. Pytania owe brzmią następująco: czy teologia, jak mówi Edward Schillebeeckx, jest krytyczną samoświadomością chrześcijańskiej *praxis*, czy też rację ma Leszek Kołakowski, kiedy mówi: „Teologia zaczyna się od przekonania, że prawda już została nam dana, a wysiłek intelektualny teologii nie polega na ścieraniu się przeciwko rzeczywistości, ale na przyswojeniu czegoś, co jest gotowe w całej swojej istocie”?⁶⁶

Przedstawione powyżej dwa stanowiska (Schillebeeckxa i Kołakowskiego) są streszczeniem oraz wypadkową tego, co Joseph Ratzinger przeczuł, przemyślał i wyraził w swoim piśmiennictwie w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. Jasne jest, że opowiadał się on za stanowiskiem Kołakowskiego. W kontekście tak zarysowanych zadań teologii prześledzimy na kilku kolejnych stronach spór teologicznej szkoły Edwarda Schillebeeckxa ze stanowiskiem Josepha Ratzingera. Przeprowadzone badania pozwolą zapoznać się z poglądami bawarskiego teologa na temat prawdy, a także dostrzec ich przemianę i rozwój. Przy okazji stanie się widoczny zarówno wpływ doświadczenia życia analizowanego autora, jak również lekcji, które pobrał w szkole św. Bonawentury, Romano Guardiniego i innych.

I. 2. 3. Prawda Objawienia

Jedną z konsekwencji opcji promowanej przez Edwarda Schillebeeckxa i jego uczniów jest wprężenie teologii w krytykę dwóch tysiącleci tradycji chrześcijańskiej z perspektywy współczesnej teorii psychoanalitycznej. Polega ona na odrzuceniu zasady, że prawda jest czymś otrzymanym we wspólnocie, która utrzymuje swoją ciągłość i rozwój, a także swoje hermeneutyczne ramy w kontekście krytycznej świadomości danej epoki. Co to oznacza?

Zobaczmy, w jaki sposób swoje stanowisko wyraża Erik Borgman, były uczeń Schillebeeckxa. Według Borgmana:

⁶⁵ Por. FZCh, s. 16.

⁶⁶ T. Rowland, *Ratzinger on the timelessness of truth*, *Communio* 44 (Summer 2017), s. 244 (tł. własne). W artykule autorka formułuje pytanie, posiłkując się myślą brytyjskiego teologa Charlesa Davisa zawartą w jego tekście pt. *Theology and Praxis*, *Cross Currents* 2 (1973), s. 167.

„Teologowie muszą porzucić fikcję, że prawda tradycji i autorytet Kościoła stanowią mocną podstawę, na której mogą dalej budować, łącznie z ostatnimi pozostałościami i śladami. Teologia nie ma innego fundamentu niż Bóg zbawienia, którego tajemnicę może i musi nieustannie odkrywać i wyjaśniać. Jeśli potraktuje to całkowicie poważnie, to nieuchronnie zmieni się zasadniczo, raz po raz”⁶⁷.

Borgman twierdzi zatem, że chrześcijańska ortopraksja nie jest konsekwencją wcześniejszej, wspólnotowej jedności wiary, ale sposobu, w jaki urzeczywistnia się wspólna jedność i przekonanie; chrześcijańska wiara i tradycja są zawarte nie tylko w specyficznym kontekście historyczno-kulturowym, społeczno-gospodarczym i społeczno-politycznym, ale także są przezeń nieustannie kreowane oraz konstytuowane. Zatem implikacja teologii Schillebeeckxa i jego szkoły polega na tym, że teologowie „muszą stale oceniać Bożą obecność tu i teraz. Tradycja nie jest niezmienna, stale odnosi się do ducha czasów”⁶⁸. Przedstawiony kierunek myślenia, polegający na korelacji wiary z kulturą (po)nowoczesną, rodzi nowy projekt teologiczny, zwany „rekontekstualizacją”. Pod tym pojęciem szkoła Edwarda Schillebeeckxa (Borgman, Boeve, Vedder, Depoortere, van Erp) rozumie „nieprzerwany, nigdy nieukończony program teologiczny, który wymaga stałego dialogu z kontekstową świadomością krytyczną”⁶⁹. Zdaniem autorów koncepcji rekontekstualizacji, nieustający proces dialogu z krytyczną świadomością współczesnej kultury kształtuje poczucie katolickiej tożsamości. Jako taka tożsamość katolicka jest tym, co jest społecznie (s)konstruowane, nie jest czymś, co zostało przekazane w rodzinie lub we wspólnocie Kościoła. Potencjalnie istnieje tyle różnych katolickich tożsamości, ilu jest ochrzczonych katolików. Projekt „rekontekstualizacji” sprawia, że katolicka tożsamość postrzegana jest jako całkowicie płynna, nie uznaje ona punktu dla siebie centralnego. Rozumienie bycia katolikiem kształtuje *Zeitgeist*. Dla przykładu: doświadczenie rewolucji we Francji głęboko przeniknęło francuskie rozumienie tego, co to znaczy być katolikiem. Projekt „rekontekstualizacji” obejmuje również kwestię prawdy wyrażonej w teologii. Oznacza to, że każda dziedzina teologii musi odrzucić klasyczną metafizykę i tym samym zostać zmieniona i „przystosowana” do tego, aby była zdolna do obrony przed trybunałem ponowoczesnych filozofów, tzn. należy uprawiać teologię katolicką zgodnie z modnymi filozofiami, takimi jak teoria krytyczna, filozofia postmodernistyczna czy teoria psychoanalityczna⁷⁰. Ludzie ostatecznie budują swoją własną prawdę i własną tożsamość

⁶⁷ E. Borgman, *Edward Schillebeeckx: A theologian in his history*, vol 1: *A catholic theology of culture (1914–1965)*, London 2004, s. 381.

⁶⁸ L. Boeve, B. Vedder, *In memoriam Edward Schillebeeckx OP (1914–2009)*, [w:] *Edward Schillebeeckx and Contemporary Theology*, red. L. Boeve, F. Depoortere, S. van Erp, London 2012, s. X.

⁶⁹ L. Boeve, *Theology at the crossroads of university, Church and society: dialogue, difference and catholic identity*, London 2017, s. 2.

⁷⁰ Zob. L. Boeve, *Lyotard and Theology*, London 2014, s. 123. Lieven Boeve sugeruje, że jeśli teologia ma „odzyskać kontekstualną wiarygodność”, życie wiary celebrowane w sakramentach nie może być dłużej uważane za „uczestnictwo w boskiej istocie, ani jako antycypacja samospelniającego się rozwoju, ale jako uczestnictwo

w odniesieniu do mody panującej w kulturze. Wszystko, co wydaje się rozsądne według współczesnej świadomości krytycznej, może zostać połączone z fragmentami tradycji chrześcijańskiej, aby stworzyć nową narrację.

W tak zarysowanym rozumieniu projektu rekontekstualizacji istotny i kulminacyjny moment dla rozprawy stanowi akt oskarżenia wystosowany przez Boeve'a wobec teologii Ratzingera. Brzmi on następująco:

„Wraz z teologiczną teorią Ratzingera mamy podporządkowanie historii do wieczności, człowieka do boskości, natury do łaski. Powoduje to również «wysoką» chrystologię, sakramentologię i eklezjologię, w której dialektyka jest silniejsza niż dialog, a opozycja zyskuje więcej uwagi niż mediacja. Nigdy nie jest z historii, natury, rozumu czy człowieka, aby objawienie, łaskę, wiarę i boskość można było zrozumieć, ale zdecydowanie na odwrót”⁷¹.

W typowym dla siebie sposobie myślenia (ukształtowanym m.in. w szkole św. Bonawentury) Ratzinger uważa, że historia jest zrozumiała tylko na tle objawienia, ale też samo objawienie dokonuje się w historii; że wiara ma prawo i powinna być misyjna tylko wtedy, gdy wykracza poza wszystkie tradycje i jest zorientowana na prawdę. Jego pojęcie rozumu nie jest tym samym, co skrócona koncepcja typowa dla XVIII-wiecznego modelu filozofii Hegla – jego pojęcie rozumu obejmuje ideę mądrości, a zatem zawsze musi być otwarte na objawienie. Dlatego w odniesieniu do aktu oskarżenia, który wystosował Boeve, jedna z wersji odpowiedzi bawarskiego teologa brzmi: „Uważam, że kryzys Kościoła i kryzys ludzkości, który obecnie przeżywamy, wiąże się z wyrzuceniem tematu Boga z domeny rozumu, co teologię redukuje do historycyzmu i socjologii, a jednocześnie wyjaławia filozofię. Dlatego chciałbym wysunąć twierdzenie diametralnie sprzeczne z wyżej wysuniętym poglądem: dwie powyższe tezy wzajemnie się warunkują. Jeśli teologia zajmuje się przede wszystkim Bogiem, jeśli jej właściwym tematem nie jest ani historia zbawienia, ani Kościół czy społeczność wierzących, ale właśnie Bóg, wtedy musi ona myśleć filozoficznie. Z drugiej strony nie ma wątpliwości, że filozofia wyprzedza teologię oraz że nawet po Objawieniu nigdy nie staje się teologią, lecz nadal pozostaje autonomiczną drogą ludzkiego ducha – w ten jednak sposób, że myślenie filozoficzne może wejść w myślenie teologiczne, nie tracąc tym samym swej specyfiki myślenia filozoficznego”. Teologia zajmuje się Bogiem i w ten sposób wypełnia końcowe zadanie myśli filozoficznej⁷².

Dla Ratzingera prawda znajduje się w nauczaniu Chrystusa, tak jak uczniowie zapamiętali ją i przekazali w Słowie Bożym pod kierunkiem Ducha Świętego. Choć prawda ta jest

w napięciu wynikającym z przerwania boskiego Innego w naszej ludzkiej narracji”. Boeve dochodzi do wniosku, że „oczywiste jest, że taka rekontekstualizacja będzie miała poważne konsekwencje dla chrześcijańskiej samoświadomości i że taka sakramentalna struktura ludzkiej egzystencji ma implikacje wykraczające poza teologię sakramentów” – zob. tamże.

⁷¹ L. Boeve, *Theology at the crossroads of University...*, s. 229.

⁷² FZCh, s. 427.

ponadczasowa, w istocie niezmienna, jest „nie tylko beczasową prawdą – wieczną ideą unoszącą się niezależnie od sfery zmieniających się faktów”. Dzieje się tak dlatego, że akt wiary w nauczanie Chrystusa wprowadza osobę ludzką w dynamiczny krąg trynitarnej miłości. Ponieważ ta miłość „nie jest ani ślepą wolą, ani czystym uczuciem, lecz miłością jako znaczeniem i znaczeniem jako miłość, ponieważ jest twórczym powodem wszelkiej rzeczywistości, nie może być odwzajemniona bez logiki, bez myśli i słowa”⁷³.

Ponieważ Chrystus jest ten sam wczoraj, dziś i na wieki, odkąd jest Alfą i Omegą ludzkiej historii, odkąd Wcielenie jest najważniejszym punktem historii ludzkości, to, co znaczy być katolikiem, nie zmienia się zasadniczo przez jedno pokolenie, a nawet od jednego wieku do drugiego. Podstawę tożsamości stanowi sakramentalne włączenie do świętego Ciała Chrystusa, przez Niego jesteśmy wprowadzeni w krąg trynitarnej miłości i odtąd dana jest nam szczególna misja i charyzmat w służbie tego Ciała Chrystusa, którym jest Kościół. Misja ta będzie różnić się w zależności od osoby, a zatem istnieje miejsce na indywidualność w ramach członkostwa w Ciele Chrystusa. Niemniej jednak najgłębszym rdzeniem swojej tożsamości jako syna lub córki w Chrystusie jest coś, co jest dane podczas chrztu, nie jest czymś skonstruowanym w dialogu z czymkolwiek, filozoficzną tendencją, kulturową modą, czymś, co dzieje się z tzw. krytyczną świadomością epoki nazywaną przez niektórych *Zeitgeist*. Nawet osobista duchowa misja jest czymś, co jest (za)dane i dostrzegane przez modlitwę, a nie przez własny, autonomiczny indywidualizm. Przynajmniej takie jest ratzingerowskie rozumienie tożsamości katolickiej, która różni się w znacznym stopniu od poglądu „rekontekstualizacji”, skłaniającego do przyjęcia pewnego pakietu katolickich idei, wartości i praktyk kulturowych, aby zostać „współkonstytuowanym” w odniesieniu do współczesnych mód kulturowo-intelektualnych.

Ratzinger stwierdza:

„Środek grawitacji własnego «ja» człowiek znajduje nie w sobie samym, lecz poza sobą. Ma jakby miejsce swego zakotwiczenia nie w sobie, lecz poza sobą. Tutaj znajduje uzasadnienie owa ciemna jeszcze reszta, fragmentaryczny charakter wszystkich wysiłków zmierzających do uchwycenia jedności historii i istoty. Napięcie zachodzące między ontologią i historią ma ostatecznie podstawę w napięciu właściwym samej ludzkiej naturze, która jeśli chce być w sobie, musi być poza sobą. Ma podstawę w tajemnicy Boga, która jest wolnością i dlatego każdego jednego wzywa po imieniu, którego inni nie znają. W ten właśnie sposób w bycie partykularnym człowiek może posiadać całość”⁷⁴.

⁷³ FZCh, 28–29.

⁷⁴ FZCh, 230–231. W 1992 r., we wstępie do książki *Prawda w teologii* Ratzinger napisze: „Teologia – jak to widzi Urząd Nauczycielski – nie powstaje przez ustalenie, jaka część religii może się przydać człowiekowi i nie wykorzystuje do tego celu fragmentów przekazu chrześcijańskiego” – PwT, s. 6. Nader trafny i wnikliwy w tej kwestii jest komentarz ks. prof. J. Szymika: „Każdemu wolno, w ramach odpowiedzialności sumienia, myśleć i głosić, co uznaje za słuszne. Ale nie każde myślenie i głoszenie jest katolicką teologią – Kościół ma prawo «zastrzec markę», żeby teologia i niektóre z jej zadań wykonywanych poza środowiskiem wiary nie sprawiały wrażenia, że służą prawdzie wiary, kiedy w najlepszym razie służą bożkowi, któremu na imię *Zeigeist*, a który nie

W encyklice *Lumen fidei*, którą opracował Benedykt XVI (afirmował i podpisem zatwierdził Franciszek), znajdujemy stwierdzenie, że „teologia to coś więcej niż wysiłek ludzkiego rozumu do analizy i zrozumienia, zgodnie z naukami eksperymentalnymi. Boga nie można sprowadzić do przedmiotu. Jest podmiotem, który ujawnia się i postrzega w relacji międzyludzkiej”⁷⁵.

Logika stanowiska Ratzingera polega na tym, że przyjmowanie i rozumienie oraz przekazywanie wspomnianej „nie tylko ponadczasowej prawdy” wymaga szeregu czynników, takich jak: objawienie prawdy przez Chrystusa – Wcielonego Boga-Syna, odbiór prawdy przez apostołów, przechowywanie i wierny przekaz tej prawdy przez Magisterium Kościoła na przestrzeni wieków, otwartość członków Kościoła na przyjęcie tej prawdy i dzieło Ducha Świętego wspomagające proces jej recepcji i poznania.

Miejszem wiary w całej jej pełni jest więc pamięć Kościoła, Kościół jako pamięć. Nie może go zniszczyć czas, przeżywa wprawdzie momenty upadków i wzlotów, zawsze jednak pozostaje wspólną przestrzenią. Rzuca to raz jeszcze światło na problem treści wiary: bez tego podmiotu, bez tego obejmującego całość podmiotu, są one tylko dłuższym lub krótszym katalogiem treści; natomiast w tym podmiocie i dzięki niemu stanowią one jedno. Podmiot ten stanowi centrum jedności wszystkich treści. W pewnej mierze jaśniejszy staje się także problem historii. Są momenty upadku albo wzrostu, zapominania lub pogłębiania, nie dochodzi jednak do istotnej zmiany prawdy w czasie⁷⁶.

Jak nietrudno zauważyć, wspomniana zasada „nieprzekształcania prawdy w czasie” nie oznacza oczywiście jej skostnienia oraz tego, że wierne zrozumienie prawdy nie może być pogłębiane. Sposób, w jaki to pogłębienie się dokonywało, był przedmiotem badań cenionego przez Bawarczyka św. Johna Henry’ego Newmana, zawartym w eseju *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*⁷⁷. Newman identyfikuje siedem zasad pozwalających rozeznaczyć, kiedy nowy pomysł, nowa idea przyczynia się do uzasadnionego i poszerzonego zrozumienia pewnej fundamentalnej prawdy i kiedy stanowi ona zepsucie (niewłaściwe, a nawet błędne jej rozumienie). Nowe pomysły i wydarzenia nie są sprzeczne z poprzednią nauką, nie odrzucają jej. Zazwyczaj takie sytuacje pojawiają się w momencie kryzysu, gdy jakiś problem duszpasterski rodzi pytania, które nigdy wcześniej nie były rozważane. Można wówczas sięgnąć do historii Kościoła katolickiego, do podobnych przykładów danego zjawiska – jak ma to w zwyczaju Ratzinger. Zwykle wielki doktor Kościoła znajduje rozwiązanie, które prowadzi

często bywa tożsamy z Duchem Świętym”. Uleganie przez teologa tego typu tendencjom wyznaczonym przez współczesność jest odejściem od służby Prawdzie, odstąpieniem od Chrystusa, Kościoła... – TB I, s. 124.

⁷⁵ LF 36.

⁷⁶ FZCh, s. 24–25.

⁷⁷ Tł. J.W. Zielińska, Warszawa 1998.

do rozwoju Tradycji. Ratzinger opisuje Johna Henry'ego Newmana jako jednego z bohaterów swojej młodości, który pokazuje mu sposób „przekształcania myśli historycznej w teologię, co więcej, Newman nauczył nas myśleć historycznie w teologii i w ten sposób rozpoznać tożsamość wiary we wszystkich wydarzeniach”⁷⁸.

I. 2. 4. *Logos i ethos*

Kolejna konsekwencja teologicznej opcji promowanej przez Edwarda Schillebeeckxa i jego uczniów, ujmująca teologię jako krytyczną samoświadomość chrześcijańskiej praktyki, prowadzi jednoznacznie na drogę wszystkich odmian teologii wyzwolenia, która koncentruje się na kwestiach klas i ekonomii. W tej formie przyjęła ją głównie Ameryka Łacińska, czyli kraje będące niegdyś koloniami hiszpańskimi lub portugalskimi. Ratzinger prześledził współczesny problem priorytetu zasady *praxis*. Jej najbardziej skrajna forma wywodzi się właśnie z kierunku latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia, a w szczególności z jej ataków na Kongregację Nauki Wiary. Priorytetem zasady *praxis* jest „broń” zaprojektowana przez frakcję zawodowych teologów wyzwolenia do walki z inną grupą, szczególnie z teologami, którzy upierają się przy priorytecie logosu przed etosem, *theoria* przed *praxis*. Innymi słowy, jeśli wiodącą zasadą wszystkich form teologii wyzwolenia jest priorytet praktyki przed teorią, i jeśli ten styl myślenia jest zdecydowanie przeciwny teologom, którzy są krytyczni wobec marksizmu, to jest jeden sposób na legitymizację tego odejścia od priorytetu logosu lub rozumu – tą zasadą jest zaimplantowanie *praxis* w rzekomej cnocie epistemicznej tych, którzy są niewykształceni. Tracey Rowland w swojej analizie marksizmu propagowanego przez szkołę frankfurcką i jego wpływu na teologów wyzwolenia zauważa, że zamiast wdawać się w spory intelektualne z naukowcami z Kongregacji Doktryny Wiary, departamentu będącego w centrum krytyki ruchu teologii wyzwolenia, próbują oni negatywnie oceniać kongregację, argumentując, że jej członkowie nie mają epistemicznej pozycji, ponieważ pochodzą z rodzin mieszczańskich lub, co gorsza, z arystokratycznych, posiadają kilka tytułów uniwersyteckich i mówią wieloma językami. Argument szkoły frankfurckiej, że wszystkie systemy myśli są jedynie epifenomenami interesów klasowych promotorów systemu, skierowany jest przeciwko hierarchii Kościoła katolickiego, w szczególności Kongregacji Doktryny Wiary, w imię epistemicznej czystości osądu ubogich i zmarginalizowanych społecznie⁷⁹. Zatem tylko ci, którzy nie są zainteresowani obecnym łańcem gospodarczym i politycznym, w tym

⁷⁸ J. Ratzinger, *On the occasion of the first centenary of the death of card. John Henry Newman*, Rome, 28 kwietnia 1990, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900428_ratzinger-newman_en.html [dostęp: 5 grudnia 2018].

⁷⁹ Por. T. Rowland, *Ratzinger on the timelessness...*, s. 261–262.

hierarchicznym porządkiem Kościoła katolickiego, są w stanie w sposób autentycznie chrześcijański rozróżnić znaki. Na tym kończą się ich argumenty.

Kongregacja Doktryny Wiary kierowana wtedy przez kardynała Ratzingera zajmuje się opisaną powyżej mentalnością teologów wyzwolenia w rozdziale 10 dokumentu *Instrukcja na temat niektórych aspektów Teologii wyzwolenia*. W ustępie 1 tej sekcji czytamy:

„Partyjna koncepcja prawdy, ujawniająca się w rewolucyjnej *praxis*, potwierdza to stanowisko. Teologowie niepodzielający tez «teologii wyzwolenia», hierarchia, a zwłaszcza rzymski Urząd Nauczycielski są tym samym a priori dyskredytowani, jako zaliczający się do klasy uciskającej. Ich teologia jest teologią klasową. Ich argumenty i pouczenia nie mogą więc być rozpatrywane same w sobie, gdyż są tylko odbiciem interesów klasowych. Z tego powodu ich wywód jest z reguły uznawany za błędny»⁸⁰.

Ratzinger twierdzi, że mentalność, która chce nadać etosowi pierwszeństwo przed logosem, reprezentuje „hinduizację” wiary. Przez „hinduizację” rozumie on „sytuację, w której wiara nie ma już znaczenia, ponieważ ważną rzeczą jest kontakt z duchową atmosferą, która prowadzi poza wszystko, co można powiedzieć”. Bez ponadczasowych, wiążących twierdzeń wiary nie ma niczego, co mogłoby osądzać elementy w atmosferze duchowej, nic nie odróżnia elementów chrześcijańskich od elementów szkodzących chrześcijańskiemu myśleniu. Czytamy dalej:

„Jeśli bowiem zasadę ortopraksji ujmemy w sposób radykalny, wtedy trzeba będzie założyć, że prawda uprzedzająca praktykę w ogóle nie istnieje. Że prawda powstaje dopiero dzięki odpowiedniej praktyce, która musi tworzyć sens z rzeczywistości bezsensownej i przez przeciwstawia nie się temu bezsensowi. Teologia staje się wtedy sposobem działania, które, w każdym przypadku – wychodząc z refleksji nad praktyką – wypracowuje nowe perspektywy dla praktyki. Jeśli nie tylko odkupienie, lecz także prawdę przenosi się «na obszar przyszłości», wtedy prawda staje się wytworem człowieka. Wtedy człowiek, który nie jest już mierzony przez prawdę, lecz ją tworzy, sam staje się jej produktem»⁸¹.

Stanowisko Josepha Ratzingera jest jasne: człowiek, o ile chce żyć, nie może stać się producentem swojej własnej prawdy i własnej tożsamości w oparciu o mody panujące w kulturze. Wszystko, co wydaje się rozsądne według współczesnej świadomości krytycznej, może zostać połączone z fragmentami tradycji chrześcijańskiej, aby stworzyć nową „otwartą narrację”. Nie tędy wiedzie droga do integralnie budowanego człowieczeństwa i społeczeństwa. Teolog wyjaśnia:

„[...] wiara chrześcijańska jest wyznawaniem prawd mających określoną treść, której nie można dowolnie interpretować, gdyż jest ona niezmienna. Odnosi się to zarówno do historii, jak i do filozofii. Według wiary chrześcijańskiej ten Jezus żył w określonym czasie, umarł i zmartwychwstał. Ten sam Bóg, który w Chrystusie stał się człowiekiem, jest Stwórcą świata. Przez takie twierdzenia wiara chrześcijańska wychodzi poza obszar poznania symbolicznego i wkracza na obszar historycznego i filozoficznego rozumu. Jej twierdzenia są rozumne, dlatego apeluje przez nie bezpośrednio do rozumu, jemu chce powierzyć rolę motoru w akcji nawrócenia.

⁸⁰ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_pl.html [dostęp: 15 grudnia 2018].

⁸¹ FZCh, s. 429–430; na ten temat zob. także: WPT, s. 181–183.

[...] Przedstawia ona prawdy i fakty, dlatego nie może się ograniczać do przekazywania w zamkniętym kręgu. Od samego początku istnieje jako poddawanie się faktom i prawdom, które swych pierwszych wyznawców zmuszają do wyjścia z dotychczasowej sytuacji i do wzywania innych do przyłączenia się do nowej wspólnoty⁸².

Intelektualna analiza pułapki polegającej na daniu prymatu zasadzie *praxis* i postawie szkoły frankfurckiej oraz teologów wyzwolenia wobec prawdy i tradycji Kościoła stanowi jedno z największych teologicznych dokonań Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Pośrednio owo myślenie odnosi się także do teologicznej szkoły Edwarda Schillebeeckxa i postulowanego przez nią procesu rekontekstualizacji wiary.

„Tam, gdzie prawda nie jest wartością samą w sobie, docenianą bez względu na rezultaty jej zastosowania, tam do poznania przykłada się jedynie miarę użyteczności. Gdy tak się dzieje, nie jest ona wartością (*Rechtfertigung*) samą przez się, lecz wyłącznie z uwagi na cele, którym służy. Przynależy wówczas do obszaru celów i środków, a to oznacza, że przyporządkowana jest jakiejś formie panowania, jakiejś formie zdobywania władzy. Sformułujmy to jeszcze inaczej: Jeśli człowiek nie jest zdolny do poznawania prawdy samej w sobie, a tylko do poszukiwania użyteczności rzeczy z punktu widzenia takiego lub innego celu, wówczas używanie i konsumowanie staje się miarą wszelkiego działania i myślenia, a świat jest tylko «surowcem praktyki»⁸³.

Ratzinger chce przez to powiedzieć, iż chrześcijanin, teolog, kaznodzieja, nie tworzy nowych wizji prawdy o tym, jak powinien wyglądać porządek świata i zasady życia, ale jest na służbie prawdy, która pochodzi od Stwórcy i jest przekazywana w Kościele; jest na służbie prawdziwego wydarzenia Jezusa Chrystusa, Jego krzyża i zmartwychwstania. Dopiero wówczas prawda, również w teologii, przestaje być traktowana w sposób instrumentalny.

I. 2. 5. Prawda i uniwersytet

Jedną ze znamienitych cech myśli Josepha Ratzingera, wynikającą z obcowania z pismami Romano Guardiniego i Johna Henry'ego Newmana, była troska o kształt uniwersytetu rozumianego jako miejsce poszukiwania, poznawania oraz przekazywania prawdy. W jednym z odczytów poświęconych Guardiniemu z 2 lutego 1985 roku nadmienia znacząco, iż teolog ten

„[...] z pasją bronił uniwersytetu jako miejsca, gdzie szuka się prawdy; jako miejsca, gdzie ludzkie sprawy mierzy się kryteriami wielkiej przeszłości; jako miejsca dojrzałej odpowiedzialności za ogół spraw. Bronił niemieckiego uniwersytetu również dlatego, że przeżył jego upadek w III Rzeszy, do którego z wewnętrzną konsekwencją doszło z powodu pozornego powrotu do wykluczania założeń i usunięcia kwestii prawdy przez obowiązującą metodę akademicką⁸⁴.

Czym jest dzisiaj uniwersytet? Jakie jest jego zadanie? Pozornie oczywiste pytania stanowią w myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI nieodłączny element pytania o prawdę. W wielu refleksjach podejmował też próbę odpowiedzi. Oto niektóre jej warianty.

⁸² FZCh, s. 441–442.

⁸³ WB, s. 200.

⁸⁴ JROO VI/2, s. 678.

Zadanie poszukiwania i poznawania prawdy, której winien służyć uniwersytet, powinno cechować się w mniemaniu Ratzingera pełną wolnością i bezinteresownością. „Jeśli uniwersytet posiada wymiar duchowy – pisze bawarski teolog – to jest on taki, że jest on miejscem, w którym pyta się o prawdę, prawdę czystą, a nie dla jakiegoś celu, tylko dla niej samej dlatego, że jest prawdą”⁸⁵. Joseph Ratzinger niestrudzenie walczył o to, aby zachowywać prawo do prawdy ze względu na nią samą. Temu zasadniczo powinien służyć uniwersytet. Wolność akademicka jest wolnością ku prawdzie. Jej uzasadnieniem jest bezinteresowne istnienie dla prawdy, bez konieczności oglądania się na osiągnięte cele, bez względu na sukces. Tylko wówczas człowiek i świat wokół niego stają się prawdziwe i dobre zarazem⁸⁶; tylko wówczas uzasadnionymi stają się pytania postawione przez naszego autora: Czy opłaca się szukać prawdy? Czy jej poszukiwanie i poznawanie jako jedynej mistrzyni ludzkości nie jest wręcz jedynym naszym ratunkiem?⁸⁷

27 września 2009 roku papież Benedykt XVI spotkał się z przedstawicielami świata akademickiego w Uniwersytecie Karola w Pradze. W wygłoszonym przemówieniu wyraźnie przedstawił konkretne elementy, które współcześnie zagrażają docieraniu do prawdy. Papież z Bawarii wskazuje przede wszystkim na redukcjonistyczne ideologie materialistyczne i totalitarne, gromadzenie wiedzy czy umiejętności z pominięciem platońskiej *paidei*, tzn. kształtowania osobowości człowieka w bogactwie tradycji intelektualnej, ukierunkowanej na prawe życie. Benedykt XVI wspomina także o wszechobecnej dzisiaj tendencji do fragmentaryzacji wiedzy, co może skutkować pokusą oddzielenia rozumu od poszukiwania prawdy, wyjałowieniem go oraz zadowalaniem się tym, co częściowe i doraźne. Skutkiem tego typu postawy jest wszechobecny relatywizm. Coraz częstszym zagrożeniem, na które dobitnie wskazuje papież, jest poddawanie badań naukowych presjom ideologicznym grup interesu lub podporządkowanie ich krótkotrwałym, utylitarnym czy pragmatycznym celom i modom. W odniesieniu do przywołanego zagrożenia gorzka papieska diagnoza brzmi: „Nasze społeczeństwa nie będą ani mądrzejsze, ani bardziej tolerancyjne, ani też nie będą miały większej zdolności przystosowania się, lecz raczej staną się słabsze i bardziej zamknięte; będzie im coraz trudniej rozpoznawać to, co prawdziwe, szlachetne i dobre”⁸⁸.

Wypowiadając powyższe słowa, Benedykt XVI wskazał na niezbywalną funkcję społeczną uniwersytetów i uczelni wyższych. Stwierdził, iż ich prawdziwa autonomia wyraża się

⁸⁵ WB, s. 203; na ten temat zob. także: PwT, s. 42.

⁸⁶ Por. WB, s. 204.

⁸⁷ Por. WB, s. 200–201.

⁸⁸ Benedykt XVI, *Prawdziwa autonomia uniwersytetu wyraża się w odpowiedzialności za wartość prawdy*. Spotkanie z przedstawicielami świata akademickiego w Pradze, 27 września 2009, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/czechy2009_uniwersytet_27092009.html [dostęp: 28 grudnia 2018].

w odpowiedzialności za wartość, jaką jest prawda; wierność człowiekowi wymaga wierności prawdzie, która jako jedyna gwarantuje wolność⁸⁹. Ufnosć w ludzką zdolność do poszukiwania prawdy, jej znajdowania i zgodnego z nią życia była przyczyną powstania wielkich europejskich uniwersytetów – stwierdza papież⁹⁰.

W swoim przemówieniu Benedykt XVI nie poprzestaje na diagnozie (choćby najpełniejszej, najbardziej trafnej i wnikliwej). Wskazuje także na rozwiązania, do których zalicza: wobec fragmentaryzacji wiedzy – kształcenie integralne oparte na jedności wiedzy; wobec ideologizacji, utylitaryzmu, interesowności oraz skrajnego pragmatyzmu badań naukowych – akademickie prawo do wolności i odpowiedzialności za właściwe korzystanie z rozumu. Z właściwą sobie odwagą wskazuje także na integralność nauki z religią, która w istotny sposób stanowi odtrutkę na wymienione schorzenia. Za swoim wielkim poprzednikiem Janem Pawłem II kładzie mocny akcent na związek *fides et ratio*:

„Ci, którzy opowiadają się za tym pozytywistycznym wykluczeniem elementu Boskiego z uniwersalności rozumu, nie tylko negują coś, co stanowi jedno z najgłębszych przekonań wierzących, lecz udaremniają także prawdziwy dialog między kulturami, który zresztą sami proponują. Koncepcja rozumu głuchego na to, co Boskie, spychająca religie do sfery subkultury, nie mieści się w dialogu między kulturami, którego dzisiejszy świat pilnie potrzebuje”⁹¹.

Realizacji wskazanej recepty służą niezbywalne pragnienia ludzkiej natury, tj. dążenie do zdobywania wolności i poszukiwania prawdy. Realizacji tych pragnień ma pomagać właśnie uniwersytet i uprawiane tam dyscypliny naukowe, takie jak sztuka, filozofia, teologia – każda z nich na swój sposób, zarówno na płaszczyźnie rzetelnej refleksji, jak również roztropnej praktyki. Owa realizacja nie obędzie się jednak bez zintegrowania wspomnianego elementu Boskiego, który jest źródłem istnienia i prawdy.

I. 2. 6. Prawda i wolność

Powyższe analizy prowadzą do kolejnego istotnego zagadnienia obecnego w myśli badanego teologa, tj. nierozłącznego związku prawdy i wolności⁹². Na postrzeganie integralnej relacji wolności i prawdy wpłynęło bezpośrednio doświadczenie bezsensu systemu

⁸⁹ Por. tamże; zob. także: CiV 9. Znaczącym głosem w tej kwestii okazał się „milczący” (niewygłoszony, ale udostępniony) wykład z rzymskiej uczelni La Sapienza. Benedykt XVI wyjaśnił w nim, na czym zasada się autonomia prawdy. Wykład ten stanowi równocześnie zachętę dla świata uniwersyteckiego do jej odważnego poszukiwania w wolności od władzy politycznej i kościelnej. Treść wykładu: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/lasapienza_17012008.html [dostęp: 29 grudnia 2018].

⁹⁰ Por. tamże.

⁹¹ Tamże.

⁹² WB, s. 200.

nazistowskiego⁹³. Przewodnikiem Ratzingera w tej kwestii stał się Romano Guardini. W 1985 roku, w setną rocznicę urodzin bawarskiego myśliciela, Joseph Ratzinger w uniwersytecie monachijskim wygłasza laudację, której lwią część poświęca właśnie tej kwestii. Stwierdza w niej:

„Osobista odpowiedzialność, samookreślenie i wewnętrzny autentyzm – tak określone ideały Romano Guardini pogłębiał i rozwijał w sobie, a także wokół siebie niemal przez całą posługę intelektualno-duszpasterską. Na tej kanwie opierała się jego definicja wolności: wolny jest tylko ten, kto «całkowicie stał się tym, czym ze swej istoty być powinien». Stąd Guardini może stwierdzić: «Wolność jest prawdą». Prawdą człowieka jest jego tożsamość z własną istotą, adekwatność w stosunku do własnego bytu»⁹⁴.

W jaki sposób człowiek powinien rozwijać i pogłębiać tożsamość z własną istotą? Jaka jest droga do autentycznego człowieczeństwa i tym samym do wolności? Wolność rozumiana jako prawda według Guardiniego swój najgłębszy wyraz znajdowała w adoracji – posłuszeństwie naszego bytu wobec bytu Boga; bytowaniu w prawdzie. Adoracja rozumiana jako droga, która wiedzie w głąb prawdy – Boga, czyni człowieka prawdziwym. Prawda – twierdzi Ratzinger – była fundamentalną kategorią myśli Guardiniego i w związku z powyższym stawała się nierozdzielna z adoracją.

Jeśli w pełni rozważać istotę prawdy, dochodzi się do momentu, w którym pojawia się pojęcie Boga. Nie da się utrzymać bycia sobą i godności prawdy, od której z kolei zależy godność ludzi i świata, jeśli nie nauczy się dostrzegania w tym byciu sobą i godności żyjącego Boga. Dlatego czci dla prawdy nie da się oddzielić od takiej postawy czczenia, którą nazywamy adoracją. Prawda i kult pozostają w nierozdzielnym związku – jedno nie może naprawdę funkcjonować bez drugiego, nawet jeśli w historii często się one rozłączały⁹⁵.

W kosekwencji pytanie o prawdę, będące również pytaniem o wolność, zawiera zarazem pytanie o Boga, stając się tym samym konstytutywną kwestią wierzącego⁹⁶. W kolejnych latach piśmiennictwo teologiczne J. Ratzingera/Benedykta XVI w *quaestio veritatis* wyraźnie zmierza w kierunku teo- i chrystocentryzmu. „Zagłębiwszy się w istotę prawdy, docieramy do pojęcia Boga”⁹⁷ – stwierdza w jednym z wykładów bawarskich Ratzinger. Tak postawiona teza znajduje ukonkretnienie i rozwinięcie w jego chrystologii: Bóg z Boga, Bóg-Człowiek, Jezus

⁹³ Problematyka ta została opisana w pierwszej części tego rozdziału. Aby pełniej zrozumieć poruszane zagadnienie w kontekście osobistego doświadczenia Josepha Ratzingera, warto sięgnąć do: JROO XIII/1, Lublin 2018, s. 226–239; MŻ, s. 13–45; ŚP, s. 24–46.

⁹⁴ JROO VI/2, s. 670; WB, s. 269–270. „Wolność działania i wolność prawdy stały się głównym dylematem dzisiejszej doby. Nieograniczana przez prawdę wolność działania oznacza dyktaturę celów w świecie pozbawionym prawdy, a w konsekwencji zniewolenie człowieka pod pozorem jego wyzwolenia. Tylko wówczas, gdy prawda sama z siebie zachowuje swoje obowiązywanie i gdy ma pierwszeństwo przed wszelkimi innymi zdobyczami, tylko wtedy jesteśmy wolni. I dlatego tylko wolność prawdy jest prawdziwą wolnością” – WB, s. 202.

⁹⁵ PwT, s. 44; zob. także: JROO VI/2, s. 670–671.

⁹⁶ Por. TJCh, s. 32.

⁹⁷ WB, s. 206.

Chrystus jest Prawdą, która wyzwala! Łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa (J 1,17). Sens Wcielenia i Tajemnicy Paschalnej Chrystus wyraża słowami „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J, 18,37). Komentarz Ratzingera z przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych jest w tej kwestii przenikliwy i do głębi przejmujący:

„Pismo mówi o śmierci Sługi Bożego. Tym Sługą jest Jezus. Dlatego musi On okazywać posłuszeństwo Pismu, a tym samym Bogu, i umrzeć, ażeby wypełniły się Pisma. [...] prawda, która wyraża się w Piśmie, czyli: zachowanie nieuszczipionej prawdy o człowieku w kształcie określonym głosem centralnej tradycji domaga się w tej godzinie radykalnej miłości prawdy, posuniętej aż do śmiertelnego konfliktu z mocami, które tę prawdę zakrywają i zniekształcają. Jezus umiera, ponieważ przypuszczono atak na prawdę; Jego posłuszeństwo jest trwaniem przy prawdzie przeciw spiskowi kłamstwa. Okazując posłuszeństwo prawdzie, Jezus okazuje posłuszeństwo Ojcu i Pismu – temu Pismu, które czyta i interpretuje przez pryzmat swej bezpośredniej relacji z Bogiem, w jego najgłębszej treści i w nowym świetle; żyjąc jego słowami, napędza je nową rzeczywistością. Jego relacja do podstawy stanowiącej podstawę bytu jest relacją rzeczywistego zjednoczenia z podstawową prawdą: jest «synostwem»; w tej relacji z Bogiem litera staje się ciałem”⁹⁸.

Jezus Chrystus jako Bóg-Człowiek jest tym samym pełnią prawdy o Bogu i o człowieku. On staje się najprawdziwszym i najpełniejszym obrazem Boga-miłości. To dzięki Chrystusowi – Prawdzie Bóg dla człowieka staje się poznawalny i jemu najbliższy. Co więcej: „człowiek staje się prawdziwy, staje się sobą wtedy, gdy żyje na miarę Boga. Wtedy dochodzi do swej prawdziwej istoty. Bóg jest rzeczywistością dającą byt i sens”⁹⁹. W dziele pt. *Jezus z Nazaretu* Ratzinger wyjaśnia:

„«Odkupienie» w pełnym tego słowa znaczeniu może polegać na tym tylko, że prawda staje się poznawalna. A poznawalna staje się wtedy, gdy poznawalny staje się Bóg. On zaś staje się poznawalny w Jezusie Chrystusie. W Nim Bóg wkroczył w świat i przez to pośrodku historii wyznaczył kryterium prawdy¹⁰⁰.

Joseph Ratzinger uzmysławia nam, że cały los człowieka (doczesny i wieczny) zależy od poznania i przyjęcia w wierze Prawdy Boga objawionej w Jezusie Chrystusie. Prawda stała się epistemologicznie, jak również egzystencjalnie osiągalna dla człowieka. Ludzki rozum potrzebuje punktu odniesienia, czyli Boga, który mówi prawdę o człowieku i który mówi prawdę człowiekowi; prawdę, która daje pełnię wolności. Tylko prawda wyzwala¹⁰¹. Człowiek jest ukierunkowany na prawdę, ale prawda nie kryje się w jakimś bliżej nieokreślonym miejscu, lecz w żywym konkrezie, w postaci Jezusa Chrystusa. Ów żywy konkret okazuje się być prawdą właśnie dlatego, że jednoczy pozorne przeciwieństwa, że *logos* i *alolon* wchodzi w nim we wzajemny związek¹⁰². Od przyjęcia tej Prawdy uzależnione jest wszystko inne, a jej nieustanne odkrywanie czyni człowieka wolnym (por. J 8,32).

⁹⁸ FZCh, s. 128–129.

⁹⁹ JROO VI/1, s. 515.

¹⁰⁰ JROO VI/1, s. 516.

¹⁰¹ Por. WPT, s. 203–205.

¹⁰² Por. JROO VI/2, s. 676.

Na koniec warto przytoczyć jedno z kluczowych pytań pozostawionych przez naszego autora. Egzystencjalno-duchowy ciężar tego pytania pozostawia nieustannie otwartą kwestię chrześcijańskiego nawrócenia i tym samym ludzkiej wolności. Brzmi ono: Czy prawda, którą jest Jezus Chrystus może wejść w nasze myślenie i naszą wolę jako kryterium, jako miara – zarówno w życiu jednostki, jak i w życiu społeczności?¹⁰³

I. 2. 7. Prawda chrześcijaństwa – w stronę *quaestio Dei*

Jednym z największych problemów naszych czasów – stwierdza Ratzinger – jest pytanie Piłata, brzmiące: Cóż to jest prawda? Czy jest w ogóle możliwe udzielenie odpowiedzi na tak postawione pytanie? Czy tego typu jednorodna prawda w ogóle istnieje, czy też istnieje wiele prawd? A może prawdę powinna zastępować demokratyczna decyzja większości lub po prostu praktyka naszego życia codziennego. „Nie wiemy, co jest prawdą, lecz wiemy, co musimy zrobić: mamy stworzyć lepsze społeczeństwo”¹⁰⁴ – tymi i podobnymi słowami bawarski teolog opisuje i dookreśla tendencje współczesności. Zarysowaną w ten sposób dyktaturę relatywizmu Ratzinger uważa za groźną dla człowieka, dla religii i dla historii. W centrum własnej próby odpowiedzi stawia Kościół, ponieważ to on przechowuje autentyczne chrześcijaństwo; zaś chrześcijaństwo, będące syntezą wiary i rozumu, uważa niemiecki teolog za religię prawdziwą, religię prawdy. Jeśli chrześcijaństwo jest dziś w kryzysie, to dlatego, że chrześcijanie przestają wierzyć, że ich religia jest prawdziwa. Lękają się wysuwać chrześcijańskie roszczenie do prawdy¹⁰⁵ w obawie, że zostaną oskarżeni o nietolerancję, arogancję lub fanatyzm – brzmi diagnoza bawarskiego kardynała.

Po ogólnym streszczeniu argumentacji omawianego autora warto przyjrzeć się szczegółowym aspektom w *quaestio veritatis* chrześcijaństwa.

Czy pytanie o prawdę może dotyczyć religii, w tym religii chrześcijańskiej? Innymi słowy: czy prawda jest istotną składową religii?¹⁰⁶ Tak postawione pytanie jawi się jako istotne, ponieważ w imieniu filozofów (zwłaszcza analitycznych), historyków i przyrodznawców stawiał je sam Ludwig Wittgenstein podczas lektury Nowego Testamentu, gdy zastanawiał się, czy Chrystus dokonał rzeczy, o których mówią Ewangelie, a także czy w ogóle istniał. Wnioski, które wyprowadził wiedeński filozof w kwestii prawdy chrześcijaństwa, są następujące: nie ma czegoś takiego, jak pojęcie prawdy w religii. Wiarę religijną można porównać raczej z preferencjami człowieka, nie z przekonaniem, że coś jest prawdą bądź fałszem. Tezom

¹⁰³ Por. JROO VI/1, s. 514.

¹⁰⁴ WPT, s. 59.

¹⁰⁵ WPT, s. 179.

¹⁰⁶ Por. WPT, s. 172.

Wittgensteina wtórują mitologizujące poglądy Rudolfa Bultmanna, który twierdził, iż wiara w Boga, Stwórcę nieba i ziemi, nie oznacza jednak, że Bóg naprawdę stworzył niebo i ziemię, ale tylko, że człowiek określa siebie jako stworzenie Boże, aby w ten sposób usensownić swoje życie¹⁰⁷. Konfrontacja człowieka wierzącego z tego typu twierdzeniami może w nim wywoływać wątpliwość, czy aby nie jest on „religijnie” wdzony za nos.

Powyższe oraz podobne przekonania i wątpliwości, przenikające również do teologii katolickiej, sprowokowały Josepha Ratzingera do włączenia się do debaty i zajęcia stanowiska jako katolickiego teologa. Jego odpowiedź w nawiązaniu do tego języka filozoficznego Wittgensteina przyjmuje przenikliwy i głęboko egzystencjalny ton:

„Życie w pięknej fikcji może wystarczać teoretykom religii, jednak nie człowiekowi, który zadaje pytania: dlaczego i po co żyję i dlaczego mam umrzeć? Odejście od wymagania prawdy byłoby tu odejściem od samej istoty wiary chrześcijańskiej. Na osłodę pozostała by wiara jako rodzaj zauroczenia z pięknymi subiektywnymi pocieszeniami lub swoistą grą toczoną równoległe z życiem w realnym świecie. Wiara schodzi więc na płaszczyznę gry, podczas gdy do tej pory dotyczyła życia. W każdym razie gra w wiarę jest zupełnie czym innym niż przyjęcie wiary i życie nią. Jeśli wiarę potraktujemy jako grę, to nie da nam ona drogowskazów na drodze życia, lecz tylko ją przyozdobi. Nie pomoże nam ani w życiu, ani w śmierci. Przyniesie jedynie zmiany i trochę oświetli drogę – ale tylko trochę, więc nie wystarczy ani do życia, ani do umierania”¹⁰⁸.

Prawda w przekonaniu J. Ratzingera musi być obecna w religii, jeśli ta ma być drogą życia człowieka. Bez prawdy religijnej człowiek nie jest w stanie w sposób konstruktywny odpowiedzieć sobie na kluczowe pytania swojej egzystencji – doczesnej i wiecznej. To prawda zawarta w religii jest drogowskazem dla ludzkiego życia, które to życie nie jest ani grą, ani zabawą bądź teorią. Jeśli prawda zawarta w religii nie daje odpowiedzi w sprawie życia i śmierci, wówczas owa prawda staje się czymś zgoła niewystarczającym, mało istotnym ozdobnikiem, którym *de facto* nie warto się na poważnie interesować.

Powyższa argumentacja i odpowiedź J. Ratzingera kieruje bezpośrednio do kolejnych pytań: Skąd zrodziło się chrześcijańskie roszczenie do prawdy? Dlaczego religia chrześcijańska postrzega siebie jako *religio vera* / *religio veritatis*? Skąd płynie jej pewność w tej kwestii? Poniekąd odpowiedź została już nakreślona: chrześcijaństwo daje praktyczną i najpełniejszą odpowiedź na pytania o ostateczny cel życia człowieka i jego doczesną realizację (Dlaczego i po co żyję? Co będzie ze mną po śmierci? Jak w związku z tym winno wyglądać moje życie doczesne?). To jeden z istotnych elementów odpowiedzi. W uzasadnieniu roszczeń chrześcijaństwa do bycia *religio vera* Ratzinger wraca do pytania postawionego na początku tego paragrafu: Czy pojęcie prawdy może być sensowne na gruncie religii? Innymi słowy: Czy dane jest człowiekowi poznać właściwą prawdę o Bogu i o rzeczach Boskich?¹⁰⁹ W refleksji

¹⁰⁷ Por. WPT, s. 172.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ WPT, s. 130.

Bawarczyka pytanie to znajduje swoje uzasadnienie w doświadczeniach współczesności. W niewielkiej książce z 2003 roku pt. *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, będącej jednakowoż wielką, profetyczną wizją chrześcijańskiej kultury, diagnoza wynikająca z obserwacji bawarskiego teologa rysuje się zaskakująco gorzko. Chrześcijaństwo wydaje się być głupio-fanatyczne wobec współczesnych metod poznawczych. Także wobec rozwijających się nauk przyrodoznawczych i historyczno-krytycznych; religia chrześcijańska wraz ze swoją doktryną o stworzeniu, grzechu, realnym bóstwie i człowieczeństwie Chrystusa postrzegana jest jako anachronizm; religii chrześcijańskiej można co najwyżej przypisać miano prawdy symbolicznych mitów z historii religii: „To, co jako prawda było dla człowieka zobowiązującą siłą i niepodważalną obietnicą, stało się teraz kulturową formą wyrazu ogólnego religijnego odczucia, które jest nam bliskie przez przypadek naszego europejskiego pochodzenia”¹¹⁰. Po przeprowadzonej diagnozie Ratzinger proponuje receptę, która stanowi równocześnie próbę odpowiedzi na pytanie o prawdę chrześcijaństwa.

Kardynał sięga w tej sprawie do refleksji swojego pierwszego mistrza, św. Augustyna¹¹¹. Odpowiedź zawarta w argumentacji Doktora Łaski, na którą powołuje się bawarski teolog, wskazuje w pierwszym rzędzie na racjonalność chrześcijaństwa. Łączy ono w sobie wiarę i rozum, dookreślając w ten sposób spójny filozoficzny obraz Boga, Stwórcy natury, którego za pomocą rozumu możemy poznać w naturze i poprzez naturę, który stał się bliskim człowiekowi, stał się człowiekiem, aby człowiek mógł połączyć się z Bogiem¹¹².

Według Augustyna i miarodajnej według niego tradycji biblijnej chrześcijaństwo powołuje się nie na mityczne obrazy i przecucia, których uzasadnienie tkwi ostatecznie w ich przydatności politycznej, ale odnosi się do tego aspektu boskości, który może dostrzec

¹¹⁰ WPT, s. 130–131.

¹¹¹ Zob. WPT, s. 132–140. J. Ratzinger na podstawie czwartej księgi *De civitate Dei* przywołuje przedstawiony przez św. Augustyna stoicki obraz Boga i świata podzielany przez Varrona (116–27 a.Ch.n.). Varron określa Boga jako *animam motu ac rationem undum gubernantem* (duszę, która kieruje światem przez ruch i rozum), innymi słowy jako kosmos – duszę świata. W ten sposób rozumiany Bóg – dusza świata – niebędąca przedmiotem religii, nie odbiera kultu. W tak pojętym rozumieniu świata prawda i kult należą do dwóch różnych porządków. Świat religii, kultu należy do porządku obyczajów: to nie bogowie stworzyli państwo, ale państwo stworzyło bogów, których kult służy porządkowi państwa oraz właściwemu postępowaniu jego obywateli. Religia jawi się zatem jako fenomen polityczny, której państwo potrzebuje do swojego istnienia. Zgodnie z tym Varron prezentuje trzy rodzaje teologii służące rozumieniu i wyjaśnieniu boskości. Są to kolejno: teologia mityczna, której wyrazicielami są opowiadający o bogach poeci; teologia fizyczna (naturalna) właściwa filozofom badającym rzeczywistość i pytającym o prawdę oraz teologia polityczna – ludowa, podporządkowana opowieściom poetów. Teologia naturalna jest demitologizacją i racjonalizacją złudzeń teologii mitycznej i politycznej. Według wizji stoików poznanie rozumowe działa niszcząco na religię. Mityczny kult bogów (wytworów *polis*, których *de facto* nie ma) i poznanie racjonalne powinny być ze sobą rozdzielone. Kult jest pozytywnym porządkiem, któremu nie można przyznać kategorii prawdziwości.

Przedstawiliśmy za św. Augustynem rozważania Varrona, Ratzinger pyta: gdzie w teologicznej triadzie Varrona św. Augustyn umieszcza chrześcijaństwo? I odpowiada: Zdziwiałające jest to, że bez wahania przyznaje on chrześcijaństwu miejsce w obrębie „teologii fizycznej”; wskazuje na filozoficzny racjonalizm.

¹¹² Por. WPT, s. 137–139.

racjonalna, sensowna analiza rzeczywistości. Innymi słowy: Augustyn identyfikuje biblijny monoteizm z filozoficznymi poglądami na temat przyczyny świata, które w różnych wariantach zaistniały w filozofii antycznej¹¹³.

Religie politeistyczne jako ludzkie twory polityczne nie są statyczną realnością; podlegają procesowi historycznemu, z biegiem czasu coraz bardziej tracąc konkretność i wiarygodność. Wprowadzenie kryterium prawdy do świata bogów działa jak zapalnik. Ratzinger za Christianem Gnilką przytacza przykład rzymskiego sceptyka, Pontifexa Maximusa cesarza Aureliusza Cotty, zewnętrznie tylko broniącego pogańskiego kultu, jednak w domowym zaciszu zadającego sobie pytanie o prawdę: „Nie chciał być przekonany jedynie na podstawie przypuszczeń, lecz prawdy, i doszedł do wniosku, że istnienie bogów jest wątpliwe”. Zauważył na tym przykładzie, jak państwo może popierać fikcję: „dla niewtajemniczonych bogowie stali się koniecznością państwową, podczas gdy wtajemniczeni dostrzegli ich nicość”¹¹⁴. Chrześcijaństwo rozumiano jako zwycięstwo demitologizacji, jako zwycięstwo poznania, a więc prawdy, opierającej się pozorom oraz relatywizmowi wielobóstwa. Wiara chrześcijańska czci ten Byt, który tkwi u podstaw wszystkiego, co istnieje – prawdziwego Boga. Myślenie i wiara w chrześcijaństwie stanowią jedność.

Kolejnym znaczącym argumentem za przewagą chrześcijaństwa nad religiami pogan jest dla Ratzingera moralna powaga chrześcijaństwa wiążąca się z jego racjonalnością/rozumnością.

„Podobnie jak w dziedzinie religijnej chrześcijaństwo właśnie przez to przekracza granice akademickiej, filozoficznej mądrości, że Bóg filozofów staje się dla niego Bogiem żywym, tak również i tutaj dokonuje się przejście od teorii etycznej do wspólnie przeżytej i skonkretyzowanej praktyki moralnej, w której filozoficzna perspektywa została zdominowana przede wszystkim przez skoncentrowanie całej moralności na przykazaniu miłości Boga i bliźniego oraz przełożona na realne działanie. [...] Chrześcijaństwo stało się przekonujące, można powiedzieć z pewnym uproszczeniem, dzięki połączeniu wiary i rozumu oraz przez skierowanie działania na *caritas*, na pełną miłości troskę o cierpiących, biednych i słabych, bez względu na ich przynależność społeczną. [...] siła chrześcijaństwa, która pozwoliła mu stać się religią światową, polegała na syntezie rozumu, wiary i życia. Ta właśnie synteza streszcza się w określeniu *religio vera*”¹¹⁵.

Zasadniczą rolę w prowadzonej przez Ratzingera argumentacji odgrywają pisma św. Pawła, głównie List do Rzymian (2,14 n.). Św. Paweł wskazał, iż moralność chrześcijańska jest ściśle

¹¹³ WPT, s. 135–136.

¹¹⁴ Por. WPT, s. 175. W uzasadnieniu wiarygodności swojej tezy mówiącej o pojawieniu się prawdy w świecie bogów Ratzinger opiera swoje objaśnienia na uprzedniej analizie platońskiego dialogu pt. *Uczta*. Eutyfron, rozmówca Sokratesa, uwikławszy się w sprzeczności w swoim politeistyczno-mitycznym myśleniu, na pytanie Sokratesa: „No, więc i to, co zbożne i co bezbożne, byłoby też jednym i tym samym, Eutyfronie?”, zmuszony jest odpowiedzieć twierdząco. Dogłębne uzasadnienie chrześcijaństwa jako *religio vera* wraz z przykładami (m.in. Justyn Męczennik, Nicolaus Kabasilas) – zob. WPT, s. 135 nn, 175 nn. Nieco mocniej w innym miejscu: „Tam, gdzie użyteczność (użyteczność) zostaje postawiona ponad prawdę, tak jak dzieje się w przypadku podzielonej prawdy (wielobóstwo), człowiek staje się niewolnikiem użyteczności i tych, którzy decydują o tym, co użyteczne” – WPT, s. 181.

¹¹⁵ WPT, s. 139–140.

związana z rozumnością wiary chrześcijańskiej: „Tym, na co wskazuje Prawo, jest ukazane w świetle wiary chrześcijańskiej istotne żądanie jedyne Boga, skierowane do ludzkiego życia, zgodne z tym, co zapisane jest w sercu każdego człowieka, który je rozpoznaje jako własne dobro. Odpowiada to temu, co «zgodne z naturą»”¹¹⁶.

W celu skonfrontowania w tej kwestii chrześcijaństwa z politeizmem, Ratzinger przytacza opis wielobóstwa autorstwa Atanazego z Aleksandrii, który pisał, że w okresie, gdy czczono bogów, Grecy oraz narody barbarzyńskie staczały wojny, okazując brutalność wobec własnych ziomków. Praktycznie z powodu niekończących się wzajemnych walk nie można było podróżować po morzach i lądach bez miecza w dłoni. Całe ludzkie życie było podporządkowane broni, a miecz stał na miejscu laski, bo jedynie w ten sposób można było przetrwać. Wniosek Atanazego jest tu kluczowy: „Mimo że składano ofiary bogom, cześć im okazywana nie wpływała na poprawę mentalności”¹¹⁷. W tym miejscu został zdemitologizowany „pokojowy” świat bogów; utracili oni bezpowrotnie swą kłamliwą maskę boskości¹¹⁸.

Podsumowując: moralność chrześcijańska, będąca konsekwencją wyznawanej wiary opartej na rozumnej prawdzie o Bogu żywym, nie jest teorią etyczną, ale wspólnie przeżywaną moralnością; przeżywaną w praktyce realizacją przykazania miłości Boga i bliźniego. Ratzingerowska argumentacja na rzecz prawdy chrześcijaństwa, która znajduje swój wyraz w rozumnej moralności, implikuje zaangażowanie chrześcijańskiego życia w wymiarze wspólnotowym oraz indywidualnym¹¹⁹. Gwarantem wiarygodności chrześcijańskiego „eksperymentu” racjonalnej wiary są według Ratzingera święci¹²⁰. To w ich życiu uwidoczniły się komplementarność i prawdziwość koneksji *theoriae fidei z praxis vitae*.

Omawiane powyżej refleksje stanowią główną linię myślenia i argumentacji teologa z Bawarii na temat wiarygodności i prawdy chrześcijaństwa. Prawda zawierająca się w religii jest jej istotną składową. Rozumna wiara w jednego, prawdziwego, poznawalnego poprzez (samo)objawienie Boga poświadcza ową prawdę. Jedną z jej istotnych konsekwencji jest spójna, zgodna z ludzką naturą moralność, wyrażająca się w praktyce miłości Boga i bliźniego. Chrześcijaństwo, twierdzi Ratzinger, jest zatem religią prawdziwą; w niej spotyka się to, co Boskie, z tym, co ludzkie.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ WPT, s. 174.

¹¹⁸ Tamże. Wnikliwą analizę politeizmu w konfrontacji z prawdą wiary w jedyne Boga można odnaleźć w JROO IV, s. 100–118.

¹¹⁹ „Roszczenie prawdy wysuwane przez wiarę chrześcijańską nie odpowiada ustanowionej przez współczesną naukę normie pewności, ponieważ tutaj forma weryfikacji jest zupełnie inna niż w sferze eksperymentalnej; ponieważ rodzaj wymaganego eksperymentu – zaangażowanie całego życia – jest zupełnie innej natury” – WPT, s. 179–180.

¹²⁰ WPT, s. 180.

Chrześcijańska aspiracja do prawdy wynika z przekonania o rozumności natury Boga. Bóg stworzył świat logicznie i spójnie, w taki sam sposób w tym świecie działa i zbawia. Bóg działa Logosem (zob. J 1,1-14) – „Logos oznacza zarówno rozum, jak i słowo – rozum, który jest twórczy i zdolny do samo-komunikowania, właśnie jako rozum”¹²¹. „Demityzacja”, demaskacja prawdy o bogach i ukazanie prawdy o Bogu, który objawił się ludzkości; detronizacja bożków, przekształcenie kultu poprzez pytanie o prawdę – to zjawisko jest etapem drogi poszukiwania prawdziwego, jedyne Boga. Joseph Ratzinger jest jednym z tych, którzy nie tylko stawiają pytanie o prawdę, ale także próbują udzielić na nie odpowiedzi. Proponuje wyteżoną pracę rozumu, który ma nieustannie odkrywać prawdę i do niej dążyć. To, co chrześcijaństwo wniosło do kultury europejskiej, Ratzinger za św. Benedyktem z Nursji określa jako *querere (verum) Deum* – poszukiwanie (prawdziwego) Boga. Od początku bowiem religia chrześcijańska zwraca się ku poszukiwaniu prawdy i jedyne Boga. W drugim rozdziale dysertacji zostaną przebadane poglądy bawarskiego teologa dotyczące właśnie *quaestio Dei*, ponieważ bezpośrednio do tego zagadnienia przywiodła linia rozwoju refleksji teologicznej *quaestio veritatis*.

I. 3. Ciągłość i przełom

I. 3. 1. Ku istnieniu prawdy

W piśmiennictwie Josepha Ratzingera zagadnienie prawdy – nawet w historycznej i epistemologicznej metarefleksji – sprowadza się ostatecznie do praktycznego wymiaru chrześcijańskiej wiary i egzystencji. Każdy autentyczny wysiłek poszukiwania prawdy, zwłaszcza prawdy religii chrześcijańskiej (Objawionego Logosu – jak pojmował jej istotę) musi uwzględniać gotowość podjęcia ryzyka związanego ze stawianymi pytaniami oraz z poszukiwaniem na nie odpowiedzi, z którym wiąże się często podążanie w półmroku wiedzy i doświadczenia. Równie irracjonalne jest jednak wyobrażenie sobie, że możliwe jest poznanie prawdy, kiedy stoi się z boku, bez zaangażowania. Prawda, której poszukiwaniu i poznawaniu

¹²¹ Omawianej kwestii Benedykt XVI poświęca wykład wygłoszony na Uniwersytecie w Ratyźbonie, 12 września 2006: tłumaczenie robocze M. Górnickiego, Fundacja Opoka, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbona_12092006.html [dostęp: 15 stycznia 2019]. „Czy przekonanie, że działanie nierozumne sprzeciwia się Bożej naturze jest tylko grecką koncepcją, czy też jest ono zawsze i z natury prawdziwe? Sądzę, że możemy dojrzeć tu głęboką zgodność pomiędzy tym, co greckie – w najlepszym znaczeniu tego słowa – i biblijnym rozumieniem wiary w Boga. Modyfikując pierwszy wers księgi Rodzaju, Jan rozpoczął prolog Ewangelii tymi słowami: «Na początku było λόγος». Jest to to samo słowo, którego użył cesarz: Bóg działa logosem. Logos oznacza zarówno rozum, jak i słowo – rozum, który jest twórczy i zdolny do samo-komunikowania, właśnie jako rozum”- tamże.

nie towarzyszy odwaga i zaangażowanie, nie będzie w stanie zachwyć i stać się przewodniczką życia.

I. 3. 2. Ku wolności z prawdy

Doświadczenia pierwszych trzydziestu lat, tzn. postawa rodziców i ich spójne świadectwo życia zgodnego z wiarą katolicką¹²², doświadczenie nazizmu, dobór mistrzów intelektualnych ukształtowały w osobie oraz teologicznej myśli Ratzingera pewnego rodzaju wrażliwość na *quaestio veritatis*; jej szczególnymi rysami są jego nonkonformizm i nonirenizm. Inną ważną postawą, którą charakteryzuje się jego całe życie i teologiczna twórczość, jest *stabilitas*, nonoportunistyczna stałość, szczególnie wobec prawd zawartych w Objawieniu, co też jest szczególnie zauważalne w stale oraz konsekwentnie pogłębianym rozwoju jego refleksji.

W rozważaniach na temat zagadnienia prawdy Ratzinger udziela konkretnych odpowiedzi na dwa zestawy pytań. Z jednej strony, jak wieczna i uniwersalna prawda odnosi się do formy, w jakiej ukształtowała się w historii i jej kolejnych, zróżnicowanych kulturowo przekazach, a także jak powinna wyglądać odpowiedzialna hermeneutyka, która chce zachować specyfikę chrześcijaństwa? Z drugiej strony, jaka jest rola Kościoła, a w szczególności jego autorytetu nauczycielskiego w odniesieniu do tego problemu? Jakie jest w tym względzie szczególne zadanie teologii? Pierwszy wskazany zestaw pytań zajmował Ratzingera przede wszystkim we wczesnym okresie jego akademickiej drogi teologicznej. Również w stylu i charakterze uprawianej *scientiae fidei* w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych jego myśl cechowało podejście zaangażowanej polemiki, wchodzenia w intelektualne utarczki; w całej ostrości było to widoczne w dyskusji z teologami frakcji *Concilium*, szczególnie ze szkołą związaną z Edwardem Schillebeeckxem.

Od czasu nominacji biskupiej oraz nominacji na funkcję prefekta Kongregacji Nauki Wiary nastawienie Ratzingera się zmienia: z apologetyczno-polemicznego na apologetyczno-katechetyczny, tzn. w swoim nauczaniu zdaje się być szczególnie zainteresowany uświadamianiem i pogłębianiem wiary w podstawowe przekonanie, że chodzi o Prawdę zbawczą, która pochodzi od Boga, a nie oddaną do swobodnego i samowolnego kreowania i rozporządzania przez człowieka. Z tym zagadnieniem omawiany autor łączy świadomość (ukształtowaną głównie w szkole św. Bonawentury), że prawda religijna musi opierać się na większym autorytecie niż czyjś własny rozum¹²³. W koncepcji bawarskiego teologa prawda jest istotowo powiązana z Objawieniem, jawiąc się tym samym jako dar. Prawda, jeśli ma być

¹²² Por. MŻ, s. 111.

¹²³ Por. JROO VI/2, s. 866–868.

prawdą w swej istocie, nigdy nie jest wytworem „geniuszu” ludzkiego intelektu. Źródłem prawdy jest Trójjedyny Bóg – Stwórca i Zbawca człowieka. Od poznania prawdy i jej Źródła zależą wszystkie (doczesne i wieczne) sprawy ludzkiego życia. Tym samym bezinteresowne poszukiwanie, poznawanie i przekazywanie prawdy ze względu na nią samą jest według Josepha Ratzingera podstawowym zadaniem Kościoła, teologii, każdego człowieka.

I. 3. 3. Ku Bogu

Prawda pozostaje zawsze prawdą, niezależnie od tego, jaką cenę się za nią płaci – twierdził Romano Guardini¹²⁴. Idąc tym tropem, kardynał Joseph Ratzinger/Benedykt XVI podejmuje próbę uświadamiającą, jak cenną jest prawda, jak wiele może kosztować tego, kto się nazbyt „targuje”, a także jak wiele oprocentowanego (także na wieczność) zysku może przynieść jej poszukiwanie i życie zgodne z Prawdą. Z biegiem lat teksty bawarskiego teologa wydają się coraz wyraźniej zmierzać w tę stronę. Nigdy nie należy zapominać o tym, o co naprawdę chodzi: o zbawienie osoby wierzącej – twierdzi Ratzinger.

„Rezygnacja z prawdy jest właściwym sednem naszego kryzysu. Wiara chrześcijańska wyznaje prawdę i chroni ją, a pozostaje na linii Kazania na Górze, gdy tak wierzących ludzi prostych broni przed arogancją intelektualistów. To jest zadaniem Kościoła. Ma prawo czynić on to z mocą Chrystusa, którego słowa nie były w żadnym razie tak banalne, miłe i uprzejme, jak chce nam wmówić pewien nieprawdziwy, romantyczny obraz Jezusa. Miały rozcinającą ostrość prawdziwej miłości, która nie pozwala się oderwać od prawdy, i dlatego zaprowadziły Go na krzyż. Bo wiara w prawdę jest irytującym zakłóceniem pewności otwierającej drogę do dowolności”¹²⁵.

To szerokie, aczkolwiek jednoznaczne i spójne spektrum *theologiae veritatis* przeszło własny proces rozwoju, począwszy od późnych lat sześćdziesiątych poprzez kolejne dekady.

Ratzinger – jak sam wyznaje – w czasach profesury przeżył kryzys dotyczący chrześcijańskiej aspiracji do prawdy, uważając postawę chrześcijan w tym aspekcie za uzurpacyjną, nonszalancką i niepewną. Po zmierzeniu się i przewyciężeniu kryzysu stwierdził, iż jeśli chodzi o istotne pytania ludzkie, „Zgodnie ze swymi aspiracjami, chrześcijaństwo głosi, że ma nam coś do powiedzenia o Bogu, świecie i człowieku – coś, co jest prawdą i źródłem światła”¹²⁶. Dlatego też od początku swojej drogi akademickiej był tego świadomy, iż pozostając wiernym obranej koncepcji prawdy (por. J 14,8), nie można i nie da się jej wytworzyć; należy jej szukać z determinacją i pokorą – jest to według niego główne zadanie chrześcijaństwa, któremu poświęcił całe swoje życie.

¹²⁴ Por. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Próba orientacji*, tł. Z. Włodkowska, Kraków 1969, s. 93.

¹²⁵ JROO VI/2, s. 869–872.

¹²⁶ JROO XIII/2, s. 612.

„Zagłębiwszy się w istotę prawdy, docieramy do pojęcia Boga”¹²⁷. Powyższe wnioski, opierające się na uprzedniej eksplikacji i analizie, nakierowują i tym samym bezpośrednio wiążą teologiczną twórczość Josepha Ratzingera z badaniami w *questio Dei*. W rozwoju myśli Bawarczyka w *quaestio veritatis* wyłaniają się kolejne pytania: Czy życie człowieka może być jego własnym wytworem, tak, żeby nie trzeba było go odnosić i za nie dziękować żadnemu innemu Stwórcy? Czy uniezależnienie się człowieka od Boga Stwórcy może prowadzić do czegoś innego niż nieprawda? Doświadczenia wynikłe bezpośrednio ze studiów, a także obserwacji współczesnej rzeczywistości ukierunkowują jego teologię bezpośrednio ku *quaestio Dei*.

¹²⁷ WB, s. 206.

Rozdział II. *Quaestio Dei*

„To właśnie Bóg jest ową skałą śliską i urwistą, niedającą żadnego oparcia naszym rozumowaniom, skałą, którą Mojżesz w swych pouczeniach nazywa tak bardzo niedostępną, iż pomimo wszelkich wysiłków i starań umysł nasz nie potrafi tam wstąpić [...]”.
Grzegorz z Nyssy, Mowa 6, *O błogosławieństwach*

„Żadna ludzka mowa nie jest w stanie wypowiedzieć należycie tajemnicy Boga, a przecież nie możemy milczeć o tym, który sam jest Podstawą i Umożliwieniem naszego mówienia”.
Joseph Ratzinger, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*

II. 1. Kontekst historyczno-egzystencjalny

Pierwotnym i zarazem najobszerniejszym obszarem badań teologicznych Josepha Ratzingera jest eklezjologia¹. Kościół nie jest jednak celem samym w sobie; istnieje on, aby dzięki niemu wierzący mieli otwarty widok i przystęp do Boga². I właśnie w tym sensie Bóg znajduje się w centrum wysiłków badawczych Bawarczyka. Potwierdzeniem prawdziwości tej tezy są słowa zawarte w niewielkiej książce pt. *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym* z 1976 roku, gdzie autor ujmuje daną kwestię następująco: „W chrześcijaństwie na pierwszym miejscu nie stoi Kościół czy człowiek, lecz Bóg. Nie kieruje ono swojej uwagi głównie na nasze nadzieje, obawy i życzenia, lecz na Boga, jego majestat i moc. Pierwsze zdanie wiary chrześcijańskiej, podstawowa zasada chrześcijańskiego nawrócenia brzmi: Bóg jest”³.

Gdzie znajduje się naukowe, a także pozanaukowe źródło wyartykułowanych przekonań? Z jakich doświadczeń wypływa tak jednoznacznie sformułowana i przez lata rozwijana myśl? Próba udzielenia odpowiedzi na postawione pytania zostanie podjęta w niniejszej części drugiego rozdziału, gdzie przebadany zostanie kontekst historyczno-egzystencjalny myśli niemieckiego teologa. Przeprowadzone analizy będą stanowić fundament oraz klucz

¹ Zob. m.in. rozprawę doktorską pt. *Kościół jako lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele* – JROO I; jedno z pierwszych artykułów naukowych napisane w latach pięćdziesiątych noszą tytuły: *Die Kirche als Geheimnis des Glaubens*, *Lebendiges Zeugnis* 4 (1956/57), s. 19–34; *Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche*, *Humanitas Christiana. Werkblatt für das Erzbischöfl. Abendgymnasium Collegium Marianum Neuß* 6 (1962), s. 2–11.

² Por. JROO XIII/1, s. 245.

³ BJCh, s. 32.

hermeneutyczny do dalszych badań nad teologiczno-systematyczną twórczością Josepha Ratzingera w *quaestio Dei*.

II. 1. 1. Doświadczenie miłości ojcowskiej – doświadczenie Boga jako Ojca

Spośród wielu czynników, które ukształtowały osobowość przyszłego papieża w okresie dzieciństwa i młodości, zasadniczą rolę odgrywa zdrowa, prostolinijna religijność jego rodziców zakorzeniona w wolnej i głębokiej bawarskiej pobożności katolickiej. W autobiografii kardynał wspomina, iż ojciec bardziej kierował się rozumem i wolą, był refleksyjnie nastawiony do wiary, szybko wyrabiał sobie jasny pogląd i zawsze prezentował zaskakująco trafne zdanie⁴. Nie była to zatem wiara płytka, ale głęboko osadzona w rozumności, dająca siłę woli, by ta mogła sprzeciwiać się różnego rodzaju pokusom ze swej natury irracjonalnym.

Wiara Josepha Ratzingera seniora wyrażała się w wyważonej pobożności, tj. częstym uczestnictwie we Mszy św. i zaangażowaniu w codzienne życie Kościoła; należał także do męskiej Sodalitacji Mariańskiej, bractwa, które gromadziło się przy sanktuarium maryjnym w nieodległej od Markl miejscowości Altötting. Owo bractwo całkowicie poświęcało się oddawaniu czci Matce Bożej⁵. Bawarski teolog wspomina:

„Ojciec był głęboko wierzącym człowiekiem. W niedzielę szedł na Mszę o szóstej rano, potem o dziewiątej na nabożeństwo, i jeszcze raz po południu. Religia była składnikiem naszego życia. Już choćby dzięki wspólnej modlitwie. Modliliśmy się przed każdym posiłkiem. [...] codziennie chodziliśmy na Mszę. W niedzielę chodziliśmy razem do kościoła. W późniejszych czasach, gdy ojciec przeszedł na emeryturę, odmawialiśmy różaniec. [...] Ojciec kupował nam również lekturę religijną – na przykład czasopisma o treści religijnej na Pierwszą Komunię. Ale nie można powiedzieć, iż rodzice założyli sobie, że będą nas religijnie wychowywać – dokonywało się to dzięki rodzinnym modlitwom i kościelnym nabożeństwom”⁶.

Pobożność ojca, kształtowana przez nieustanną modlitwę, naznaczyła młodzieńczą wiarę przyszłego kardynała i papieża oraz charakter uprawianej przez niego teologii.

Jakie inne cechy – oprócz opisanej religijności – wyłaniające się z charakterystyki Josepha Ratzingera seniora, odziedziczyli jego synowie Joseph i Georg?

We wspomnieniach związanych z portretem psychologicznym ojca zarówno starszy Georg, jak też Joseph są niemalże jednogłośni. Joseph wskazuje: „Ojciec był sprawiedliwym, ale też

⁴ Por. JROO XIII/1, s. 229.

⁵ MBP, s. 19.

⁶ Por. JROO XIII/1, s. 231–232.

bardzo surowym człowiekiem. Zawsze jednak czuliśmy, że jego surowość miała swoje źródło w dobroci. Dlatego rzeczywiście dobrze ją przyjmowaliśmy”⁷.

Młodego Josefa łączyła z ojcem bardzo bliska więź. Podczas wspólnego spędzania wolnego czasu wypełnionego ojcowskimi opowieściami umacniała ich wzajemną zażyłość – wspomina – „Ojciec miał siłę przekonywania, której źródło stanowiła jego wewnętrzna uczciwość. Jego postawa stała się dla nas wzorem, choć przeciwstawiała się poglądom opinii publicznej”⁸.

Głęboko i serdecznie wierzący oficer policji, kochający, wrażliwy, pełen szacunku wobec bliźniego, uczciwy, odpowiedzialny za los swojej rodziny, rozmiłowany w muzyce (śpiewał w chórze, grał na cytrze⁹), wychowujący swoje dzieci w duchu miłości, karności i pobożności, w skromnych warunkach bytowych, przy częstych przenosinach związanych z zawodem żandarma – tak opisywane są (w ogromnym skrócie i uproszczeniu) cechy charakteru ojca we wspomnieniach braci Ratzingerów.

Jaki zatem wpływ wywarło doświadczenie zażyłości z ojcem na myśl teologiczną (szczególnie w *quaestio Dei*) Josepha Ratzingera? Odpowiedź wyłoni się w drugiej części rozdziału. Jednak jej przedsmak można odnaleźć w jednym z komentarzy do psalmu, z którego przebija charakterystyczny ślad doświadczenia ojca bawarskiego teologa:

„Znaczący jest fakt, że bojaźń – a więc szacunek połączony z miłością – budzi nie kara, lecz przebaczenie. Bardziej niż gniew Boga, powinna budzić w nas świętą bojaźń Jego wielka i rozbijająca wspaniałość. Bóg nie jest bowiem nieubłagalnym władcą, potępiającym winnego, lecz miłującym ojcem, którego powinniśmy kochać nie ze strachu przed karą, lecz za to, że jest dobry i gotowy przebaczać”¹⁰.

„[...] tak jak dziecko może otworzyć się z ufnością na miłość, jeśli czuje się kochane, i może rozwijać się i rosnać, jeśli czuje się otoczone spojrzeniem miłości swoich rodziców, podobnie i nam udaje się patrzeć na innych z szacunkiem dla ich godności jako osób, jeśli sami doświadczamy spojrzenia miłości Boga w nas – Boga, który nam objawia, jak bardzo cenna jest dla Niego nasza osoba”¹¹.

Powaga oraz wynikająca z niekłamanej miłości surowość ojca sprawiały, że głębokie odniesienie do Boga i Kościoła w myśli Ratzingera było nie sprawą drugorzędną, ale czymś niezwykle istotnym. Często zabiegi wychowawcze powodują zupełnie przeciwny efekt, jeśli rodzice próbują przeprowadzić je ze zbytnią surowością. To, że postawa ojca nie odstraszyła dzieci, nie spowodowała w nich buntu skutkującego odwróceniem się od Boga, ale przeciwnie – przyciągnęła i ugruntowała ich miłość do Boga i Kościoła, niewątpliwie było konsekwencją

⁷ JROO XIII/1, s. 230. Georg Ratzinger wspomina: „Ojciec był człowiekiem surowym, ale sprawiedliwym. Gdy na to naprawdę zasłużyliśmy, zawsze nas ganił, ale nigdy nie wybuchał bez powodu. Mimo że był niezwykle skromny i uprzejmy wobec innych, ludzie odczuwali w stosunku do niego respekt” – MBP, s. 29.

⁸ Por. JROO XIII/1, s. 234.

⁹ Zob. MBP, s. 28–29, 40.

¹⁰ *Liturgia godzin z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI*, red. S. Dziwisz, J. Głowczyk, S. Nasiorowski, P. Ptasznik, Tarnów 2007, s. 644.

¹¹ EBwKK, s. 91.

kochającego serca rodziców, szczególnie zaś ojca, gdyż „religijność była w pewien męski i całościowy sposób treścią jego życia” – jednogłośnie wspominają bracia Ratzingerowie¹².

II. 1. 2. Doświadczenie bożka totalitaryzmów

W analizie duchowego charakteru nazizmu spróbujemy odnieść się na wstępie do słów Ewangelii wg św. Jana oraz jej późnośredniowiecznego komentarza autorstwa św. Tomasza z Akwinu.

J 5,40-44: „A przecież nie chcecie przyjść do Mnie, aby mieć życie. Nie odbieram chwały od ludzi, ale wiem o was, że nie macie w sobie miłości Boga. Przyszedłem w imieniu Ojca mego, a nie przyjęliście Mnie. Gdyby jednak przybył kto inny we własnym imieniu, to byście go przyjęli. Jak możecie uwierzyć, skoro od siebie wzajemnie odbieracie chwałę, a nie szukacie chwały, która pochodzi od samego Boga?”

Przywołany fragment relacjonuje rozmowę Jezusa z Żydami, których przekonuje, iż przyszedł od Ojca, aby zbawić każdego człowieka. Zbawiciel stanowczo i odważnie demaskuje sposób myślenia i działania żydowskiej elity Jego czasów. Wyrzuca im niewiarę, brak miłości Boga, hipokryzję i zaślepienie. Komentarz św. Tomasza wydaje się być inspirujący dla dalszych rozważań w tej kwestii. Akwinata tak komentuje ów fragment:

„Znak dotyczący przyszłości odnosi się do przyjścia Antychrysta. Żydzi bowiem mogliby mówić: Choćbyś Ty przychodził w Jego imieniu, my jednak nie przyjmujemy Cię, ponieważ nie chcemy przyjmować nikogo poza samym Bogiem Ojcem. Przeciwno temu z kolei Pan powiada: Tak nie jest, ponieważ wy przyjmiecie innego, który nie przyjdzie w imieniu Ojca, lecz w imieniu siebie samego. Co więcej, przyjdzie w imieniu, nie Ojca, lecz swoim, ponieważ nie szuka chwały Ojca, lecz swojej własnej. A tego, czego dokona, nie przypisze Ojcu, lecz sobie, 2 Tes 2,4: Który się sprzeciwia i wynosi ponad wszystko, co nazywa się Bogiem lub tym, co odbiera cześć i go przyjmiecie, dlatego dodaje w tym samym miejscu w 2 Tes 2,11: Dlatego Bóg dopuszcza działanie na nich oszustwa, tak iż uwierzą kłamstwu. Będzie tak, ponieważ nie przyjęli nauki prawdy, która daje zbawienie. Stąd także Głosa powiada: «Żydzi nie chcieli przyjąć Chrystusa, dlatego słuszną za ten grzech karą było to, że przyjęli Antychrysta, tak, że ci, którzy nie chcieli wierzyć prawdzie, uwierzyli kłamstwu».

[...]

Jak możecie uwierzyć, skoro od siebie wzajemnie odbieracie chwałę, mianowicie chwałę ludzką. Tej zaś, która pochodzi od samego Boga nie szukacie, a ona przecież chwałą prawdziwą. Nie mogli więc wierzyć w Chrystusa, ponieważ ich pyszny umysł ciążył ku chwale i sławie i uważali się za wyniesionych ponad innych i uważali za hańbę wiarę w Chrystusa, którego uznawali za nikczemnego i nędznego. Nie mogli więc Mu wierzyć. Natomiast wierzyć w Niego może ten, kto ma serce pokorne, kto szuka jedynie chwały Bożej i pragnie Mu się podobać¹³.

Pyszny umysł ciążył ku chwale i sławie i uważający się za wyniesiony ponad innych, odrzucający Boga w imię... Boga (!) – *Gott mit uns* – głosi napis na sprzączkach pasów hitlerowskich wojsk. Wiara w głoszone kłamstwo znajduje tutaj wyraziście ekstremalny wydźwięk. Jak stwierdza św. Tomasz: Bóg dopuszcza działanie na nich oszustwa, tak iż

¹² Por. JROO XIII/1, s. 230, 234; MBP, s. 28–29; P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret z bliska*, tł. G. Popek, Kraków 2006, s. 204.

¹³ Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tł. T. Bartoś, Kęty 2001, nr 831. 832, s. 390–392.

uwierzą kłamstwu. Będzie tak, ponieważ nie przyjęli nauki prawdy, która daje zbawienie¹⁴. W świetle tych dociekań można uważać za uprawniony wniosek, iż nierozpoznanie bądź odrzucenie prawdy o Bogu skutkuje tym, że zaciera się różnica w spojrzeniu na to, co jest dobre i co złe. Wtedy tylko ten, kto jest silniejszym od drugiego, może się utrzymać. Wówczas argument siły staje się jedyną zasadą. Prawda się nie liczy; ona w rzeczywistości nie istnieje.

Pobożność i zdrowy rozsądek ojca, które fascynowały młodego Josepha Ratzingera, dawały mu także siłę do wewnętrznego sprzeciwu wobec ateistycznej dyktatury narodowego socjalizmu. Ratzingerowie utożsamiali się z linią polityki o bardzo głębokiej świadomości bawarsko-patriotycznej. Bawarska tożsamość, opierająca się na tradycyjnej mentalności, odcina się od powszechnego szowinizmu niemieckiego oraz ambicji wielkiego mocarstwa pruskiego cesarza. Joseph Ratzinger senior był zdeklarowanym przeciwnikiem Hitlera i wzdragał się na myśl, że jako żandarm będzie zmuszony przystąpić do nazistowskiej organizacji. Tego typu nastawienie, silnie ugruntowane w regionalnej tożsamości, pozwalało młodemu wówczas Josephowi z wielkim dystansem, a zarazem niepokojem spoglądać na rodzący się ruch nazistowski¹⁵. Rodzice Josepha wiedzieli, jak antyludzka i diabelska sprawą jest promowany przez Hitlera nazizm i zadbali o to, aby rozumiwały to ich dzieci¹⁶.

W badaniach nad myślą bawarskiego teologa często zapomina się o jego doświadczeniach z okresu totalitaryzmu, dyktatury posługującej się pseudoreligią, która z gruntu była antychrześcijańska i antyjudaistyczna; ów zaślepiony ruch społeczny który prowadzi donikąd, owa „rewolucja nihilizmu”¹⁷ – jak określał ją Ratzinger – chciała stworzyć nowego, idealnego

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Peter Seewald, biograf J. Ratzingera/Benedykta XVI, z właściwą sobie wnikliwością i syntezą pisze: „[Joseph Ratzinger] Pochodzi z kraju, w którym rozłam Kościoła zadał największą po dziś dzień ranę chrześcijaństwu; pęknięcie, które w ciągu następnych stuleci przebiegło przez całą kulę ziemską. Z kraju, którego ludność i tożsamość do dziś jest przez ten właśnie rozłam wewnętrznie rozdarta. Tu rodziły się wielkie prądy ateistyczne – czy to filozoficzne nurty Oświecenia z Kantem i Heglem, polityczne ideologie Marksa i Engelsa – czy też próba podboju świata przez faszyzm. Oczywiście nie można tych kierunków ze sobą porównywać. Wspólny dla nich wszystkich jest jednak «bunt przeciwko Bogu»” – P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret...*, s. 156; zob. też s. 199–201; por. także: MBP, s. 75–76.

¹⁶ Por. P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret...*, s. 199–207; JROO XIII/1, s. 229, 234. „Do 1937 roku ojciec pozostawał w służbie państwowej. W Tittmoning przeżyliśmy tak zwany «czas walki» – końcowy okres Republiki Weimarskiej. Byłem jeszcze małym dzieckiem, ale pamiętam, jak ojciec wówczas cierpiał. Prenumerował «Prostą drogę», antynazistowskie czasopismo, do dziś pamiętam drukowane tam karykatury Hitlera. Ojciec nie przebierał w słowach. Przejęcie władzy, które zresztą przewidział, stało się głównym powodem, dla którego wyjechaliśmy na wieś. Na wsi sytuacja była znacznie mniej napięta, choć, niestety, wśród chłopów było już sporo nazistów. Ojciec nie uprawiał publicznej opozycji, nawet na wsi nie byłoby to możliwe. Ale w domu, ilekroć czytał gazetę, dostawał nieomal napadu wściekłości. Długo dawał wyraz temu oburzeniu i mówił o nim wobec ludzi, którym mógł ufać. A przede wszystkim nie wstąpił do żadnej organizacji, mimo że był urzędnikiem państwowym” – JROO XIII/1, s. 234.

¹⁷ Por. KEP. Obserwacja i dorastanie w czasach i atmosferze nihilistycznego bezsensu nazizmu wydała swoje dobre owoce w diagnozie problemów współczesności. W jednym z tekstów trafnie przekłada swoje doświadczenie opisując współczesne mechanizmy: „[...] jeśli przyjrzeć się temu bliżej, jeśli nie dać się zaślepić frazesami, to dostrzeże się wystarczająco wiele podobieństw między tamtymi fatalnymi siłami, które dziś głoszą, że zbawieniem jest rewolucja sama w sobie, negowanie ładu samo w sobie. Sojusz tego nihilizmu z ideą socjalną i przejściem się

(nad)człowieka. Podczas jednego z wystąpień w Strasburgu w 1979 roku Ratzinger stwierdził, iż nazizm to:

„[...] najokrutniejsza i najbardziej przerażająca forma cofnięcia się przed chrześcijaństwo – to, co sami przeżyli i zademonstrowali ludzkości Niemcy w pierwszej połowie naszego wieku. Albowiem narodowy socjalizm był w swym podstawowym nurcie odrzuceniem chrześcijaństwa jako wyobcowania w odniesieniu do «piękna» germańskiej «dzikości» oraz dążeniem do cofnięcia się przed czasy judeochrześcijańskiego «wyobcowania» – ku dzikości celebrowanej jako prawdziwa kultura”¹⁸.

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku na bazie nieprzemysłanej i niewłaściwie zdiagnozowanej klęski faszyzmu zaczęła odradzać się lewicowość – marksizm, rodzaj religii dla intelektualistów. Pod koniec lat sześćdziesiątych, gdy w Niemczech nastąpiła kumulacja lewicowej rewolucji, Joseph Ratzinger jako 41-letni profesor wykladał wówczas w Tybindze. Doświadczenia tamtych wydarzeń oraz przenikliwe spojrzenie teologa pozwoliło mu wyciągnąć wniosek: podobnie jak w nazizmie, tak i w marksizmie przyczyną zła niszczącego człowieka jest odsunięcie Boga na bok lub wprost walka z Nim. Obserwacje oraz spór prowadzony z brunatną i czerwoną dyktaturą nauczył go, że antyteizm jest śmiercionośnym dla człowieka złem oraz źródłem grzechu; że w dziejach świata stale pojawiają się epoki i teorie, które są nie tylko wyzwaniem dla chrześcijaństwa, ale że chrześcijaństwa trzeba zwyczajnie bronić. Dojrzałym owocem werbalizacji przeżytego doświadczenia stała się analiza marksizmu w encyklice *Spe salvi*. Jeden ze znamienitych fragmentów wspomnianej analizy brzmi następująco:

„Marks nie tylko nie pomyślał o koniecznym porządku nowego świata – to miało już bowiem być niepotrzebne. To, że nic na ten temat nie mówił, było logicznym następstwem jego projektu. Błąd jego tkwi głębiej. Zapomniał, że człowiek pozostaje zawsze człowiekiem. Zapomniał o człowieku i o jego wolności. Zapomniał, że wolność pozostaje zawsze wolnością, nawet gdy wybiera zło. Wierzył, że gdy zostanie uporządkowana ekonomia, wszystko będzie uporządkowane. Jego prawdziwy błąd to materializm: człowiek nie jest bowiem tylko produktem warunków ekonomicznych i nie jest możliwe jego uzdrowienie wyłącznie od zewnątrz, przez stworzenie korzystnych warunków ekonomicznych”¹⁹.

Joseph Ratzinger jako dojrzały teolog, wychodząc od obserwacji i własnego doświadczenia kłamstwa nazistowskiej i komunistycznej dyktatury, poświęcił wiele stron swojej teologicznej twórczości na analizę oraz program przeciwstawiania się ateistycznej dyktaturze. Starł się przy tym przede wszystkim ukazać i uzasadnić nieodzowną konieczność prymatu Boga. Ze

nędzą milionów ludzi na tym świecie – ten sojusz nie jest mniej oszukańczy niż sojusz ówczesnego nihilizmu z idea narodową. Tylko gdy ktoś jest ślepy, albo chce być zły, bo mu tak wygodnie, nie dostrzega, że zagrożenie totalitaryzmem – to zagrożenie naszej chwili” – KEP, s. 214.

¹⁸ WB, s. 174–175.

¹⁹ SSaI 21. W książce pt. *W drodze do Jezusa Chrystusa* Ratzinger pisze w podobnym duchu: „Wielki błąd marksizmu polegał właśnie na twierdzeniu, że nazbyt długo zastanawiano się nad światem, i że teraz nadszedł wreszcie czas, aby go zmienić. Jeśli jednak nie wiemy, jak mamy go zmieniać, jeśli nie rozumiemy jego prawdziwego sensu i celu, to czysta zmiana staje się niszczeniem – co widzieliśmy i nadal widzimy” – WDrdJCh, s. 118.

wspomnianych obserwacji i doświadczeń wyniósł także przekonanie, że Kościół instytucjonalny swoją siłę wywodzi przede wszystkim z siły wiary swoich wiernych opartej na prymacie Boga i pokornej zależności od Niego.

Najbardziej dojrzałą syntezę myśli teologicznej Josepha Ratzingera/Benedykta XVI można odnaleźć m.in. w jego encyklice *Caritas in veritate* z 2009 roku. W przedstawionym nauczaniu znajduje się wyraźnie dostrzegalne odniesienie do jego doświadczeń związanych z obserwacją odrzucających Boga totalitaryzmów XX wieku. W zakończeniu encykliki papież pisze:

„Bez Boga człowiek nie wie, dokąd zmierza, i nie potrafi nawet zrozumieć tego, kim jest. Wobec olbrzymich problemów rozwoju narodów, które niemal zmuszają nas do zniechęcenia i rezygnacji, przychodzi nam z pomocą słowo Pana Jezusa Chrystusa, który uświadamia nam: «Beze Mnie nic nie możecie uczynić» (J 15,5), i dodaje odwagi: «A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata» (Mt 28,20). Wobec ogromu pracy, którą trzeba wykonać, podtrzymuje nas wiara w obecność Boga przy tych, którzy gromadzą się w Jego imię i pracują dla sprawiedliwości. [...] Dyspozycyjność wobec Boga otwiera na dyspozycyjność wobec braci oraz wobec życia, pojmowanego jako odpowiedzialne i radosne zadanie. I przeciwnie, ideologiczne zamknięcie się na Boga oraz ateizm obojętności, które prowadzą do zapominania o Stwórcy i stwarzają niebezpieczeństwo zapominania również o wartościach ludzkich, jawią się dziś pośród największych przeszkód w rozwoju. Humanizm wykluczający Boga jest humanizmem nieludzkim. Jedynie humanizm otwarty na Absolut może nam przewodzić w propagowaniu i urzeczywistnianiu form życia społecznego i obywatelskiego – w obrębie struktur, instytucji, kultury i etosu – chroniąc nas przed niebezpieczeństwem ulegania zniewoleniu przez przejściowe mody”²⁰.

Przeciwwaga wobec zła, które zagraża nam i całemu światu, może ostatecznie polegać tylko na powierzeniu się miłości Boga – podsumowuje papież. Moc zła wynika przede wszystkim z naszej odmowy kochania Boga. Kto powierza się miłości Boga, jest ocalony. Świat bez Boga nie może mieć żadnego celu ani sensu. Jedynie wtedy, gdy ludzkie sprawy mają odniesienie do Boga, gdy istnieje odniesienie do Boga Stwórcy i Zbawiciela, który jest Miłością, wówczas życie człowieka może być przeżywane jako twórcza odpowiedź wobec doświadczanej Miłości.

II. 1. 3. Doświadczenie spotkania z mistrzami teologii

II. 1. 3. 1. Św. Augustyn – serce spoczywające w Bogu

Teologiem, który pierwszorzędnie ukształtował myśl Josepha Ratzingera był św. Augustyn – człowiek pasji i wiary, o wielkiej inteligencji, niestrudzony w gorliwości duszpasterskiej, największy z ojców Kościoła łacińskiego²¹. W Doktorze Łaski zafascynowała Ratzingera przede wszystkim jego złożona osobowość, prowadzone spory ze światem oraz jego oddanie Bogu. Studium pism św. Augustyna towarzyszyło Ratzingerowi od początku drogi naukowej,

²⁰ CiV 87.

²¹ Por. OK, s. 212.

nigdy też nie przestał czerpać z żywotności jego myśli; było ono kuźnią jego duchowego życia i otwierało przed nim nowe horyzonty²². Augustyn był dla Ratzingera zarówno wielkim ojcem i nauczycielem Kościoła z przeszłości, a także kimś jak najbardziej żywym, bliskim i aktualnym, zdolnym odpowiedzieć na jego osobiste problemy i wyzwania czasu. Im bardziej otwierały się jego teologiczne horyzonty, tym bardziej angażował się w dialog z Augustynem, traktował go wręcz jak przyjaciela. Porównując dzieje życia Josepha Ratzingera ze św. Augustynem, można zauważyć zaskakujące paralele. Czy w przypadku Ratzingera możemy mówić o drugim Augustynie? Oczywiście nie są podobni ani w historii życia, ani osobowościowo. W przeciwieństwie do Ratzingera Augustyn prowadził burzliwe życie i był typem niezwykle emocjonalnym. Obaj jednak angażowali się w budowę Bożego dzieła, w coraz głębsze Jego poznanie, coraz bardziej też dostrzegali w rzeczywistości Logos Boga, wcielony w Jezusa Chrystusa – Odwieczne Słowo Boże. Obydwaj podzielają przekonanie, iż wyłącznie intelektualne próby ogarnięcia tajemnicy Boga nie wystarczą, potrzebny jest – równie ważny – język serca.

Ponadto zarówno Ratzinger, jak też Augustyn jako biskupi zawsze byli do dyspozycji Kościoła, pomimo że musieli podejmować obowiązki, których nie mieli w planach. Zawsze chcieli przede wszystkim poświęcić się realizacji swojego teologicznego dzieła... i zawsze składali swoje naukowe ambicje w ofierze Kościołowi – niezmordowanie pełniąc posługę pasterską, łączyli studia i duszpasterstwo. Zarówno jednemu, jak i drugiemu udało się napisać imponującą liczbę mniejszych i większych prac, z których na końcu powstało wielkie teologicznie i nośne intelektualnie dzieło. Ten styl życia właściwy obu postaciom owocował w obydwu przypadkach zwalczaniem tendencji religijnych powodujących podziały i oddalających od Kościoła, które zagrażały wierze w jedyne Boga (Augustyn: m.in. manicheizm, donatyzm, pelagianizm; Ratzinger: m.in. faszyzm, komunizm, teologia wyzwolenia, czyli *de facto* nowe odsłony dawnych herezji). Podobnie jak myśl św. Augustyna naznaczyła dzieje teologii i filozofii, tak też dziełem Ratzingera będziemy żyli przez następne wieki.

²² W 1969 r. napisał: „Augustyn towarzyszy mi już od ponad dwudziestu lat. W dialogu z nim rozwinąłem swoją teologię, chociaż naturalnie staram się prowadzić ten dialog jako człowiek dzisiejszej epoki” – cyt. za: MBXVI, s. 49. Natomiast w 1996 r. w jednym z wywiadów wyznaje: „O tyle też Augustyn jest dla mnie wzorem, ponieważ, choć tak bardzo tęsknił za medytacją, za pracą duchową, to jednak cały się poświęcił codziennym drobiazgom i chciał żyć dla ludzi. Poruszała mnie wówczas nie tyle forma, w jakiej Augustyn sprawował swój urząd pasterski, ile świeżość i żywość jego myślenia” – JROO XIII/1, s. 241. „Gdy czytam pisma św. Augustyna, nie odnoszę wrażenia, że mam do czynienia z człowiekiem, który umarł około tysiąca sześciuset lat temu, ale odbieram go jako człowieka dzisiejszego, jako przyjaciela, osobę współczesną, która mówi do mnie, przemawia swoją świeżą i aktualną wiarą. W św. Augustynie, mówiącym do nas, mówiącym do mnie w swoich pismach, dostrzegamy całą aktualność jego wiary; wiary, której źródłem jest Chrystus, Wcielone Odwieczne słowo, Syn Boży i Syn człowieczy” – OK, s. 224–225.

Niniejsze refleksje prowadzą do szczegółowych aspektów rozważanego zagadnienia: Czy w teologicznym piśmiennictwie Bawarczyka można dostrzec oddziaływanie osoby i myśli Augustyńskiej w interesującej nas *quaestio Dei*? Rzeczywiście, we wspomnianej kwestii można zauważyć przynajmniej kilka takich dróg oddziaływania.

Jedną z nich, jak zaznacza sam Benedykt XVI, jest poświęcenie uwagi tajemnicy Boga kryjącego się w świecie stworzonym, w sposób szczególny w człowieku. Jest to jedna z istotnych augustyńskich inspiracji myśli teologicznej Josepha Ratzingera, o czym świadczy choćby częste odnoszenie się do augustyńskich *Confessiones*.

Św. Augustyn przez całe swoje życie był namiętym poszukiwaczem prawdy, co ostatecznie doprowadziło go do poznania i ukochania Boga. Poszukiwanie prawdy i odnalezienie w ten sposób Boga – to następna wspólna cecha obydwu biskupów-teologów.

„Św. Augustyn odczuwał radykalne pragnienie prawdy i to ono sprawiło, że oddalił się od wiary katolickiej. Jego radykalizm był jednak tak wielki, że nie mógł zadowolić się również filozofiami, które nie prowadziły do sedna prawdy, które nie docierały aż do Boga. I to do Boga niebędącego tylko ostateczną hipotezą kosmologiczną, lecz Bogiem prawdziwym – Bogiem, który daje życie i wchodzi w nasze życie”²³.

Integralność wiary i rozumu w służbie prawdy, którą jest Bóg – oto kolejna istotna wspólna cecha św. Augustyna i Josepha Ratzingera:

„Harmonia wiary i rozumu oznacza przede wszystkim, że Bóg nie jest daleki od naszego rozumu i naszego życia. Jest bliski każdej ludzkiej istocie, jest bliski naszemu sercu i jest bliski naszemu rozumowi, jeśli rzeczywiście wyruszymy w drogę. Tę właśnie bliskość Boga w odniesieniu do człowieka z niezwykłą mocą dostrzegał Augustyn. Obecność Boga w człowieku jest głęboka, a zarazem tajemnicza, można ją jednak rozpoznać i odkryć we własnym wnętrzu. [...] Oddalić się od Boga znaczy oddalić się od samego siebie”²⁴.

Gdzie Bóg nie jest na pierwszym miejscu, tam nic nie może być dobre. Gdzie nie widzi się Boga, tam ginie człowiek, a wraz z nim rozpada się świat – pisze Ratzinger, trawestując myśl św. Augustyna²⁵. Człowiek, który jest daleko od Boga, jest również daleko od samego siebie, wyobcowany z samego siebie i może odnaleźć się tylko wtedy, gdy spotka Boga. W ten sposób znajduje również siebie, swoje prawdziwe ja, swoją prawdziwą tożsamość. W tym można dostrzec kolejny istotny wspólny punkt myślenia i życia Ratzingera i Augustyna: prymat i nieodzowność Boga w życiu – Bóg jest miłością, a spotkanie z Nim jest jedyną odpowiedzią na niepokój ludzkiego serca²⁶.

²³ OK, s. 227–228.

²⁴ OK, s. 227–229.

²⁵ Por. JROO VI/1, s. 230.

²⁶ Opisany styl myślenia wywodzący się z obcowania z pismami św. Augustyna istotnie wpłynął również na papieskie nauczanie. Benedykt XVI daje temu wyraz w słowach: „Encyklika ta, zwłaszcza jej pierwsza część, zawdzięcza bowiem bardzo wiele myśli św. Augustyna. Trzeba, by, podobnie jak w jego epoce, ludzkość również dzisiaj poznawała tę podstawową prawdę i nią żyła: Bóg jest miłością, a spotkanie z Nim jest jedyną odpowiedzią na niepokój ludzkiego serca. Serca, w którym gości nadzieja, być może niejasna i przez wielu naszych

Pokora wiary i idąca z nią nierozłącznie pokora intelektualna – to kolejna cecha obydwu teologów. Św. Augustyn – człowiek ogarnięty rozmiłowaniem i pasją Boga; pełen szczerości i intelektualnej pokory. „Przy całej swojej pokorze Augustyn z pewnością był świadomy swej pozycji intelektualnej. Jednak dla niego ważniejsze od tworzenia wielkich i wzniosłych dzieł teologicznych było niesienie chrześcijańskiego orędzia prostym ludziom. To jego największe pragnienie, którym kierował się przez całe życie. Tak więc, w jego przekonaniu, pożyteczniejsze było przekazywanie wiary w sposób zrozumiały dla wszystkich niż pisanie wielkich dzieł teologicznych”²⁷ – choć w twórczości jednego i drugiego nie brakuje również specjalistycznych pism w tej dziedzinie. Czy słowa Benedykta XVI opisujące intelektualno-duchową postawę Augustyna nie odnoszą się w znacznym stopniu do ich autora? Czy niepokój serca obydwu myślicieli i pasterzy nie odwołał ich od zajęcia się wyłącznie sobą, swoją pracą i swoimi własnymi sprawami? Owoce życia obydwu teologów mówią same za siebie. Wiara przeżywana i reflektowana w sposób właściwy pokorze uwidaczniała się tym, że zarówno życie Augustyna, jak i J. Ratzingera nie było życiem ani zasklepionym na sobie, ani rozproszonym na wiele spraw, lecz przeżywanym zasadniczo jako dialog z Bogiem, a tym samym jako życie z innymi w ofiarnej służbie Kościołowi. Wynika to stąd, że teologia obydwu nie powstawała przy biurku, lecz dojrzewała w odysei życia, nierzadko okupionej cierpieniem.

II. 1. 3. 2. Św. Benedykt z Nursji – *quaerere Deum*

Korzeniem osobowości, wielu postaw i myśli (ze szczególnym uwzględnieniem liturgii) niemieckiego papieża jest świat kultury i duchowości benedyktyńskiej. Bawarię, region w południowych Niemczech, ze względu na spore zagęszczenie klasztorów benedyktyńskich zwie się niekiedy *terra benedictina*. Przez samą obecność oraz właściwy monastycznej duchowości rytm życia kształtowały one kulturę autentycznego katolicyzmu w mieszkańcach

współczesnych nieuświadomiona, ale która nas chrześcijan otwiera już dziś na przyszłość, tak że św. Paweł mógł napisać: «w nadziei (...) już jesteście zbawieni» (Rz 8,24). Nadziei poświęciłem moją drugą encyklikę, *Spe salvi*, i ona również bardzo wiele zawdzięcza Augustynowi i jego spotkaniu z Bogiem” – por. OK, s. 247.

²⁷ OK, s. 245–246. „Ta głęboka pokora w obliczu jedyne Pana – Jezusa – nauczyła go również pokory intelektualnej. Augustyn, będący jedną z najwybitniejszych postaci w dziejach myśli, w ostatnich latach swego życia przenikliwie i krytycznie przeanalizował wszystkie swoje rozliczne dzieła. Jego naprawdę wielką myśl teologiczną została przez niego w ostatnim etapie życia przekształcona w pokorną i świętą wiarę Kościoła, który nazywa po prostu *Catholica*. «Pojąłem – pisze w tym właśnie bardzo oryginalnym dziele (I, 19, 1-3) – że tylko jeden jest naprawdę doskonały i że słowa z Kazania na Górze całkowicie urzeczywistniają się tylko w samym Jezusie Chrystusie. Natomiast cały Kościół – my wszyscy, łącznie z apostołami – musimy codziennie się modlić: «odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom»” – tamże.

„Mógłby być arystokratą ducha, jednak dla Chrystusa i dla ludzi, w których widział przychodzącego do niego Chrystusa, opuścił wieżę z kości słoniowej wzniosłej duchowości, by być człowiekiem pośród ludzi i sługą sług Bożych. Dla Chrystusa, który nie wstydził się pozostawić Boskiego majestatu, by być człowiekiem tak jak my, Augustyn poświęcił całe swoje wysokie wykształcenie i potrafił coraz prościej i skromniej głosić swoim słowo Boże. Dla Niego stawał się coraz bardziej prostym człowiekiem i sługą wszystkich, i właśnie w tym był prawdziwie świętym” – JROO I, s. 654.

tego regionu. Przyjrzyjmy się dwom zasadom pochodzącym z reguły św. Benedykta, które – jak wynika z pism bawarskiego teologa – ukształtowały jego wrażliwość oraz myślenie w kontekście *quaestio Dei*.

Joseph Ratzinger, pisząc o Bogu, zwłaszcza o potrzebie prymatu Boga niemal na każdym etapie swojej ponad sześćdziesięcioletniej twórczości teologicznej przywoływał słowa z Reguły św. Benedykta: *Operi Dei nihil praeponatur* – niczego nie należy przedkładać nad sprawy Boże. Choć w samej regule mniszey zasada ta odnosi się bezpośrednio do sprawowania świętego officium, to jednak nasz autor interpretuje ją i rozumie w szerszym kontekście. Zdanie z Reguły św. Benedykta jest fundamentem nie tylko reguły przeznaczonej mnichom, ale regułą życia każdego człowieka²⁸. W swoich pismach bawarski teolog uzasadnia benedyktyńską tezę następująco:

„Najgłębszym rdzeniem wszystkich pokus jest usuwanie na bok Boga, który obok wszystkich pilnych spraw naszego życia okazuje się kwestią drugorzędną. Zagrożająca nam nieustannie pokusa to uważanie siebie samego i wszelkich aktualnych potrzeb pragnień za ważniejsze od Niego. Przez to bowiem odmawiamy Bogu jego boskości i swoim Bogiem czynimy siebie samych albo raczej zagrażające nam Moce²⁹”.

Sprawa pierwszorzędnej obecności Boga w świecie, szczególnie w życiu chrześcijan, zdaje się być zasadniczą osią teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Próby jej wyeksplikowania oraz towarzyszące jej owoce zostaną przedstawione w drugiej części niniejszego rozdziału.

Druga ze wspomnianych zasad wywodzi się ze stylu życia, doświadczenia religijnego, moralnego i intelektualnego średniowiecznych mnichów. J. Ratzinger/Benedykt XVI często dotyka tematu, który jest zasadniczy w jego misji – *Quaerere Deum*, czyli poszukiwanie Boga. W swoim życiu mnisi poprzez *ora et labora* po prostu szukali Boga; od spraw drugorzędnych pragnęli przechodzić do rzeczywistości zasadniczej, do jedynej rzeczy naprawdę ważnej i pewnej. Mówi się, że ich życie cechowało permanentne nastawienie „eschatologiczne”. Nie należy jednak pojmować tego w sensie czasowym, tak jakby żyli oni, wyczekując końca świata czy własnej śmierci, ale w sensie egzystencjalnym: za tym, co przemijające, szukali tego, co ostateczne³⁰:

„*Quaerere Deum* – szukanie Boga i pozwalanie, by nas odnalazł, jest tak samo potrzebne dziś, jak i w przeszłości. Czysto pozytywistyczna kultura, dla której pytanie o Boga należałoby jedynie do dziedziny subiektywizmu, jako nienaukowe, byłaby kapitulacją rozumu, rezygnacją z jego najwyższych możliwości, a tym samym porażką humanizmu, i to o poważnych następstwach. To, co

²⁸ ChiJK, s. 215.

²⁹ JROO VI/2, s. 684.

³⁰ Por. Benedykt XVI, Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Paryż, Kolegium Bernardynów, 12 września 2008 roku, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html [dostęp: 28 grudnia 2018].

było podstawą kultury Europy, poszukiwanie Boga i gotowość, by Go słuchać, również dzisiaj pozostaje fundamentem każdej prawdziwej kultury³¹.

Temat poszukiwania Boga nie jest dla Ratzingera/Benedykta wyłącznie czystą spekulacją teologiczną. Wraz z poznawaniem angażującym ludzki intelekt dokonuje się autentyczne osobowe spotkanie. Sam odwieczny Logos stał się obecnością odwiecznego rozumu w ludzkim ciele, stąd też poszukiwanie oraz spotkanie Boga staje się aktem woliwytwno-racjonalnym. W swoich wypowiedziach, szczególnie jako papież, wielokrotnie wracał do stwierdzenia iż zaniedbanie poszukiwania Boga jest tożsame ze zubożeniem rozumu, nie zaś – jak twierdzą niektórzy – z jego emancypacją³².

Wpływ kultury monastycznej, szczególnie Reguły św. Benedykta, zaważy (pośrednio i bezpośrednio) w sposób znaczący na życiu, stylu myślenia, teologicznym piśmiennictwie, szczególnie zaś na posłudze piotrowej Benedykta XVI.

II. 1. 3. 3. Romano Guardini – posłuszeństwo bytu

Ostatnim omawianym w tej części mistrzem Josepha Ratzingera, który w istotny sposób wpłynął na jego myśl teologiczną, jest Romano Guardini. Młody student Ratzinger miał okazję nie tylko czytać, ale także osobiście słuchać Guardiniego podczas wykładów w Berlinie w latach 1946–1951. Jako teolog, kardynał oraz jako papież Ratzinger wielokrotnie podkreślał i potwierdzał w swoich książkach, że zamierza podążać ścieżkami otwartymi i uitorowanymi przez Guardiniego. Dowodem tego jest dzieło pt. *Jezus z Nazaretu*, wzorowane na *Der Herr* Guardiniego, a także *Duch liturgii* inspirowany dziełem tegoż autora pt. *O duchu liturgii*. Guardini zostaje określony przez papieża Benedykta XVI „wielką postacią, chrześcijańskim interpretatorem świata i jego czasów”.

Wpływ Guardiniego na Ratzingera jest bezpośrednio i wyraźnie widoczny w obszarze chrystologii, eklezjologii oraz teologii liturgii; służyło to ostatecznie *quaestio Dei*. Zarówno Guardini, jak i Ratzinger w uprawianej przez siebie filozofii i teologii nie zatrzymują się jedynie na dokumentach historycznych, trzymając się ściśle i wiernie dogmatu. Dogmat w ujęciu historyczno-pozytywnym stał się to dla nich czynnikiem inspirującym w postrzeganiu związku człowieka z Bogiem oraz ze światem współczesnym, jak również impulsem otwierającym na adorację i dialog z Bogiem, a także ukazywaniem Go we współczesnej kulturze. Obu teologom chodziło jednak przede wszystkim o wskazanie obecności Boga w życiu ludzkim: „Teza

³¹ Tamże.

³² Por. tamże.

włoskiego myśliciela Romano Guardiniego, że człowieka zna jedynie ten, kto zna Boga, znajduje wyraźne potwierdzenie w owym połączeniu antropologii z problemem Boga³³.

Akceptując sekularyzację zachodniego społeczeństwa, Ratzinger w ślad za Guardinim starał się pokazać, że *sacrum* jest aktywnie obecne w świecie. Obaj teologowie bezpośrednio kwestionowali sekularyzm i ateizm poprzez promowanie prymatu Boga, liturgii, modlitwy i kontemplacji. Ponadto obaj niemal jednogłośnie wyjaśniali powinność Kościoła, którą jest wyznaczanie w zsekularyzowanym świecie owej świętej przestrzeni i otwieranie człowieka na całkowicie Innego, żyjącego Boga. Dla Guardiniego – podkreśla Ratzinger – prawda o człowieku jest czymś niezbędnym, zgodnością z byciem, a nawet lepiej, posłuszeństwem wobec bycia, które jest przede wszystkim posłuszeństwem naszej istoty przed Bogiem: „Czym jest jednak adoracja? Posłuszeństwem bytu! [...] A więc adoracja jest czymś pierwszym, miarodajnym dla wszystkich innych podstawowych form posłuszeństwa: posłuszeństwo naszego bytu okazywane bytowi Boga³⁴.

Postawę adoracji rozumiał Guardini jako posłuszeństwo bytu wobec absolutnej rzeczywistości Boga Stwórcy, a także wobec obiecanego przez Niego życia wiecznego. W tak pojętej adoracji stykają się u Guardiniego wszystkie traktaty teologiczne, usiłujące opisać Boski plan zbawienia człowieka³⁵. Postawa adoracji zakłada posłuszeństwo Bogu jako Stwórcy, Panu stworzenia, które winno prowadzić do głębokiej z Nim zażyłości. Tylko wówczas człowiek może prawdziwie stawać się sobą oraz prawidłowo się rozwijać – w wymiarze indywidualnym i społecznym. Dopiero w posłuszeństwie Bogu – konkluduje Guardini – panowanie człowieka nad światem stworzonym jest usprawiedliwione i ostatecznie w ogóle możliwe³⁶.

Uprzywilejowanym miejscem wspomnianej adoracji wyrażającej prymarną niezbędną potrzebę Boga w ludzkim życiu jest według obu teologów Kościół i sprawowana w nim liturgia. Romano Guardini, a za nim Ratzinger twierdzili, iż tylko Kościół katolicki jest w stanie nadać pojęciu

³³ Benedykt XVI, *Jan Paweł II. Mój umiłowany poprzednik*, Częstochowa 2007, s. 46.

³⁴ Cyt. za: JROO VI/2, s. 670; por. także: NPBS, s. 36–37. Myśl Guardiniego na temat adoracji (rozumianej jako należyty sposób odnoszenia się do Boga – Anbetung: das heißt die richtige Weise des Verhaltens zu Gott) Ratzinger podejmuje i rozwija w kontekście modlitwy liturgicznej: „Oddawanie czci Bogu (Anbetung – adoracja, uwielbienie), czyli należyty sposób sprawowania kultu i odnoszenia się do Niego, jest konstytutywne dla poprawnej egzystencji człowieka w świecie. Jest tak dlatego właśnie, że sięga ona dalej niż życie codzienne – w tym sensie, że czyni nas uczestnikami sposobu egzystowania „nieba”, świata Boga, i tym samym umożliwia padanie światła świata Bożego na nasz świat. [...] Czym właściwie jest wielbienie Boga (Anbetung)? Co stanowi jego treść? [...] Oznacza ona wyjście ze stanu odłączenia, z pozornej autonomii i bycia wyłącznie dla siebie i w sobie. Oznacza ona takie stracenie siebie samego, które jest jedynym sposobem znalezienia siebie (zob. Mk 8,35; Mt 10,39). Dlatego Augustyn mógł powiedzieć, że rzeczywistą ofiarą jest *civitas Dei*, czyli ludzkość przemieniona w miłość przebóstwiająca stworzenie i wszystko oddająca na własność Bogu. Bóg wszystkim we wszystkim (zob. 1 Kor 15,28) – oto cel świata oraz istota ofiary i kultu” – JROO XI, s. 32; 36–37; wyd. niem. s. 38–42.

³⁵ Zob. R. Guardini, *Świat i osoba. Próba ujęcia chrześcijańskiej nauki o człowieku*, tł. Z. Włodkowska, Kraków 1969, zwł. s. 91–133; 195–210.

³⁶ Por. R. Guardini, *Świat i osoba...*, s. 97.

„Boga” obiektywne znaczenie – „Jeśli ktoś ma na myśli tylko Boga, to może on powiedzieć «Bóg» i mieć na myśli tylko samego siebie. Musi istnieć obiektywne odniesienie (...)”³⁷. Kościół katolicki ze swoim autorytetem i pewnością w teologii dla obu myślicieli stał się miejscem zbawiennego odniesienia Boga do człowieka i człowieka do Boga – obaj tej sprawie poświęcili swoje życie³⁸.

Teologiczna refleksja Guardiniego o Kościele jako miejscu spotkania i doświadczenia Boga przez człowieka stała się dla Ratzingera inspiracją do utworzenia koncepcji *communio*, rozumianej jako więź człowieka z Bogiem oraz ludzi między sobą. Guardini, wykorzystując myśl Martina Bubera na temat interpersonalnego charakteru ludzkiego życia – „Ja–Ty” – używał języka dialogicznego personalizmu. W tym duchu wyjaśniał biblijną prawdę, iż Bóg stworzył każdego człowieka, jako swój obraz (zob. Rdz 1,26-27) i tym samym każda istota ludzka jest interpersonalna, ponieważ Bóg w najgłębszej swej tajemnicy jest Trójjedyny – to znaczy interpersonalny, relacyjny. Z buberowskiego konceptu Guardini wyprowadził teologiczny wniosek, który wskazywał, iż Trójjedyny Bóg zamierzył ustanowić relację „Ja–Ty” z każdą z osób indywidualnie, jak również ze społecznością rozumianą jako Boża rodzina, jako Kościół. Zastanawiając się w 1925 roku nad wspólnotowym charakterem ludzkiego życia w odniesieniu do Trójjedynego Boga, Guardini napisał:

„Osoba ludzka nie jest wyłącznie indywidualną jednostką, nie tylko prywatną rzeczywistością. Wraz z posiadaniem autonomii każdy człowiek istnieje w stosunku do innych ludzi. Dla chrześcijanina społeczny aspekt życia ludzkiego wynika z faktu, że prawdziwa lub właściwa «osoba», Bóg – którego istota ludzka jest obrazem – jest zarówno indywidualna, jak i społeczna. Bóg objawił nam, że Jego osobista istota istnieje w rzeczywistości wspólnotowej”³⁹.

Tego typu komunijno-dialogiczny sposób myślenia zainspirował Ratzingera (oprócz wspomnianej koncepcji *communio*) do prowadzenia konstruktywnego dialogu teologicznego wiary chrześcijańskiej ze światem i kulturą.

Kolejnym wątkiem, który ukazuje wpływ Romano Guardiniego na myślenie i teologię Josepha Ratzingera w *quaestio Dei*, jest temat sumienia. Według Guardiniego ludzkie sumienie samo w sobie jest świętą przestrzenią, w której Bóg spotyka człowieka. Rozwijając ten temat w 1928 roku, w duchu św. Augustyna, Guardini argumentował:

„Bóg przemawia do nas zarówno z naszego wnętrza, głosem naszego sumienia, jak i spoza nas, w pozornym zbiegu ludzi i wydarzeń. Boskie słowo z wewnątrz wyjaśnia boskie słowo spoza nas i vice versa. Życie etyczne człowieka powstaje z ciągle nowych wyzwań wynikających ze wzajemnego oddziaływania słowa wewnętrznego i świata zewnętrznego... Wzajemne oddziaływanie

³⁷ Cyt. za: PBXVI, s. 63.

³⁸ W osiemdziesiąte urodziny Guardiniego Karl Rahner zauważył, że Guardini poświęcił swoje życie oświeceniu dwóch rzeczywistości, „niewypowiedzianej tajemnicy, którą nazywamy Bogiem” i „odwiecznej istoty ludzkiej” – zob. R.A. Krieg, *Romano Guardini. A precursor of Vatican II*, Indiana 1997, s. 184.

³⁹ Cyt. za: tamże, s. 35–36.

słowa wewnątrz nas i słowa na zewnątrz nas jednocześnie angażuje najgłębsze elementy naszej ludzkiej egzystencji i bogactwa Bożego objawienia⁴⁰.

Na ten sam temat, z niemal identycznym teo-centrycznym nachyleniem Ratzinger pisał:

„Sumienie – właściwie rozumiane – nie jest apoteozą niepodlegającą kwestionowaniu subiektywizmu; jest uświadomieniem sobie przez każdego człowieka, że w swoim bycie jest on zdany na Boga. Dlatego też sumienie jest, z jednej strony, istotnym organem wolności człowieka, ponieważ zawiera w sobie bezpośrednią więź człowieka z Bogiem i – przez związanie z ideą stworzenia człowieka przez Boga, związanie z wolą Bożą dającą byt – zakreśla granice wszelkich autorytetów zewnętrznych. [...] Zadaniem Kościoła jest ostatecznie nie co innego, jak słuzenie czujnemu odbieraniu woli Bożej przez sumienie; sprawianie, by sumienie słuchało, było czyste i wolne, i by człowiek wniknął w siebie, prowadzony przez Kościół do Boga⁴¹.”

Według Ratzingera człowiek w sumieniu uznaje siebie samego i innych za stworzenia pochodzące od Boga Stwórcy, stąd też jego apel o szacunek przede wszystkim wobec własnego sumienia, które winno być sanktuarium Stwórcy⁴². W rozumieniu obydwu teologów ludzkie sumienie jest miejscem świętym, miejscem spotkania Boga z człowiekiem; miejscem, w którym (jeśli ma właściwie funkcjonować) prawo Boże winno być przestrzegane absolutnie i prymarnie. Kościół natomiast, poprzez wykładnię objawienia, w odniesieniu do sumienia pełni funkcję troszczącego się sługi oraz nauczyciela-przewodnika.

Wyszczególnione obszary inspiracji Josepha Ratzingera myślą Romano Guardiniego w interesującej nas *quaestio Dei* wskazują (oczywiście w sposób niewyczerpujący), jak wielkie miały one dla niego znaczenie. Temat może wydawać się jeszcze bardziej frapujący, gdy uświadomimy sobie, że wpływ ten dotyczył nie tylko intelektu. Teologów łączyło również środowisko, w którym żyli i pracowali, wrażliwość na doświadczenie obecności Boga w życiu indywidualnym, duszpasterskim i społecznym, umiłowanie prawdy i piękna, których źródeł upatrywali właśnie w Bogu, a które wyrażało się w liturgii Kościoła rozumianej jako adoracja. Wraz z opisem kolejnych *quaestio* niniejszego opracowania kontekst wpływu osoby i myśli Romano Guardiniego będzie się systematycznie poszerzał.

* * *

Po przebadaniu wybranych elementów tła historyczno-egzystencjalnego życia Josepha Ratzingera, przywołując również mistrzów, na których myśleniu i życiu wzorował się omawiany teolog, czas przyjrzeć się jego systematycznej twórczości. Na które zagadnienia w interesującej nas *quaestio Dei* Joseph Ratzinger/Benedykt XVI kładł szczególny akcent? Jak myślenie i nauczanie o Bogu – źródle i celu życia – wyglądało na przestrzeni ponad sześćdziesięciu lat aktywnej intelektualno-pastoralnej pracy? Jaką ewolucję w tej kwestii

⁴⁰ Cyt. za: tamże, s. 39; por. także: R. Guardini, *Świat i osoba...*, s. 195–210.

⁴¹ KEP, s. 240.

⁴² Por. KEP, s. 216.

przebył Ratzinger, a wraz z nim jego myśl teologiczna? Wreszcie: Co w *quaestio Dei* wspomniana teologia ma do powiedzenia (egzystencjalnie, duchowo) nam, żyjącym w XXI wieku? Tak postawione pytania będą wyznaczać kierunek badań oraz refleksji w dwóch kolejnych częściach tego rozdziału.

II. 2. Linia rozwoju

Teologia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, podejmowane przez nią tematy, stawiane diagnozy trafiają w najbardziej gorące punkty Kościoła i świata XX i XXI wieku. Ratzinger nie bał się mówić o sprawach niepopularnych, idąc pod prąd różnej maści intelektualnym modom, krytykując ideologie, tropiąc ich źródła. Odwaga bawarskiego teologa wynikała stąd, iż chodziło mu o sprawę największą i najważniejszą – chodziło o Boga, który pragnie zbawienia człowieka – na niczym innym bardziej mu nie zależało. Teologia jako nauka o Bogu w zamierzeniu jej autora powinna prowadzić do postawienia *quaestio Dei* na właściwym dla niej, czyli na pierwszym miejscu. Wiedzieć, kim jest Bóg, to zarazem wiedzieć, kim jest człowiek, stąd centralne miejsce tej *quaestio*. Teologia Ratzingera/Benedykta XVI realizuje tak postawiony cel w dwóch uzupełniających się aspektach. Po pierwsze: diagnozuje fałszywy obraz Boga, badając różnorodne przyczyny zniekształcające postrzeganie Boga i Jego działania na rzecz świata i człowieka. Po drugie: dogłębnie reflektuje i eksplikuje prawdę o Bogu zawartą w Objawieniu, kształtując tym samym właściwy obraz Boga jako Ojca, Stwórcy, Boga, który jest Miłością, Boga, który najpełniej objawił Siebie w Jezusie Chrystusie. W poniższych paragrafach zostanie podjęta próba przebadania przemiany i rozwoju myśli niemieckiego teologa w powyżej podanych aspektach.

II. 2. 1. Kim Bóg nie jest – dezabsolutyzacja i odrzucenie Boga

Egzystencjalny problem odsunięcia Boga na bok, posunięty aż do całkowitego zaprzeczenia i odrzucenia Jego istnienia, zdaje się stanowić punkt wyjścia dla *quaestio Dei* w teologii Josepha Ratzingera. Bliska życiu myśl teologiczna prowokuje do zadania istotnych pytań: Skąd wypływają źródła (w świecie, w człowieku) myślenia i działania, które powodują odrzucenie Boga? Jakie obszary ludzkiej historii i egzystencji zdają się być najbardziej zagrożone dezabsolutyzacją i odrzuceniem Boga? Gdzie tego typu postawy są widoczne z pełną ostrością, a w których miejscach są obecne w sposób niejednoznaczny i zakamuflowany? Jakie były, są

i mogą być skutki wyrugowania Boga z przestrzeni ludzkiego życia? Wreszcie: Jaka jest według Ratzingera/Benedykta XVI recepta, której zastosowanie ratuje życie od popadnięcia w paranoję i beznadzieję związaną z odrzuceniem Boga? Bawarski teolog z pełną wiary profetyczną wrażliwością oraz intelektualną głębią właściwą jego diagnozie podejmuje próbę odpowiedzi na tego typu pytania.

Niewiedza dotycząca poznania Boga jako jedna z ran pozostałych po grzechu pierwotnym odciska piętno na ludzkim intelekcie i woli; nie jesteśmy w stanie pojąć, kim jest Bóg jako Osoba, żyjemy niejako w stanie duchowego sieroctwa, nie znając Stwórcy i tym samym nie jesteśmy w stanie wystarczająco zbliżyć się do Niego⁴³. Ranę człowieka, polegającą na wybrakowanym sposobie poznania Boga i tym samym graniczące z pewnością wątpliwość o Jego osobowym istnieniu⁴⁴, człowiek może w łatwy sposób „wytłumaczyć” sobie własną intelektualną niemocą epistemiczną. Stąd już tylko niewielki krok do kształtowania życia w taki sposób, jak gdyby Bóg nie istniał. Jednak usunięcie Boga z horyzontu poznawczego jest tylko pozorem realizmu i obiektywizmu naukowego – twierdzi Ratzinger⁴⁵. Człowiek zaś jako istota nieuleczalnie religijna, po akcie dezabsolutyzacji i w konsekwencji odrzuceniu osobowego Boga – Stwórcy i Odkupiciela⁴⁶, gotów jest uwierzyć we wszystko, nawet w to, że sam jest w stanie wejść w rolę Boga, i tym samym żyć tak, jakby był totalnie niezależny, upoważniony do wymyślania m.in. tego, czym jest wolność i życie⁴⁷.

Pod koniec lat sześćdziesiątych Ratzinger stawia jedną z pierwszych diagnoz opisujących zjawisko odrzucenia Boga i zastąpienia Go bóstwami na ludzką miarę. Jako czterdziestojednoletni wykładowca teologii dogmatycznej i fundamentalnej w uniwersytecie w Tybindze pisze jedno z największych swoich dzieł pt. *Einführung in das Christentum* (*Wprowadzenie w chrześcijaństwo*). Na treść tej pozycji składają się głównie autorsko zredagowane jego wykłady z teologii dogmatycznej i fundamentalnej. Warto przy tym pamiętać, że nie jest w tym miejscu bez znaczenia bezpośrednio przeżyte przez niemieckiego

⁴³ Por. Tomasz z Akwinu, STh, q. 85, a. 3; q. 86, a. 2.

⁴⁴ „Musimy przyznać, że oddalenie od Boga, ciemności i wątpliwości co do Jego istnienia są dzisiaj większe niż kiedykolwiek [...]. Nieraz mamy wrażenie, że rzeczywistość Boga wymyka nam się z rąk” – Benedykt XVI, *O sensie bycia chrześcijaninem*, tł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 24–25.

⁴⁵ Konieczność przeciwstawiania się współczesnym (choć nie tylko) próbom negowania możliwości poznania Boga, a także zniekształcania Jego obrazu zajmują istotne miejsce w myśli teologicznej J. Ratzingera. W *Duchu liturgii* stwierdza z odwagą: „jeśli ktoś z pojęcia rzeczywistości usuwa Boga, jest tylko z pozoru realistą. Abstrahuje on od tego, w czym «żyjemy, poruszamy się i jesteśmy» (Dz 17,28)” – JROO XI, s. 32.

⁴⁶ J. Ratzinger/Benedykt XVI, dookreśla, że mówi o Bogu, „który mówił na Synaju” oraz „którego oblicze rozpoznajemy w miłości, która daje się do końca – w Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym” – Benedykt XVI, *List do biskupów Kościoła katolickiego dotyczący zniesienia ekskomuniki z czterech biskupów wyświęconych przez abpa Lefebvre’a*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/listy/bpi_lefebvre_10032009.html [dostęp: 6 maja 2019].

⁴⁷ Por. MD, s. 113–114.

teologa doświadczenie przewrotu roku '68. We wspomnianym dziele Ratzinger stawia tezę, która głosi, iż wszystkie postaci politeizmu wynikłe z odrzucenia Boga dadzą się sprowadzić do trojakiego ubóstwienia: chleba, erosa i władzy:

„Gdy się przyjmie, że głód, miłość i władza są siłami władającymi ludzkością, to można – idąc dalej – twierdzić, że trzy główne postaci politeizmu są uwielbieniem chleba, uwielbieniem erosa i ubóstwieniem władzy. Wszystkie te trzy drogi są błędne, uznają za absolut to, co nie jest absolutem, i przez to biorą człowieka w niewolę. Oczywiście, w tych błędnych poszukiwaniach przeczuwa się coś z owej mocy, która dźwiga wszechświat”⁴⁸.

Zdiagnozowane przez niego bóstwa, a także pokusa absolutyzowania każdego z nich zagrażają człowiekowi dziś, podobnie jak ludziom w starożytności⁴⁹.

Ratzinger tropi pychę oraz wynikającą z niej bezbożność (dobitniej: antyteizm), demaskując również systemy polityczne i społeczne. Twierdził, że stare ideologie jeszcze nie całkiem umarły, ale przybierają nowe, groźne dla człowieka oblicza. Krytykował nazizm, marksizm i wszelkiego rodzaju ich współczesne niszcząco-klamliwe ekwiwalenty: niektóre nurty teologii wyzwolenia, irracjonalizm ateizmu i agnostycyzmu, przede wszystkim dążenie człowieka do absolutnej autonomii oraz (pozornej) samowystarczalności. Niemiecki teolog szczegółowo identyfikuje nowe oblicza tych zjawisk w dominujących tendencjach filozofii przełomu XIX i XX wieku; dla zgubnych ideologii zdaje się być bezlitosny. Precyzyjnie poddając je analizie, odsłania przyczynę oraz z możliwie wnikliwą i pełną ostrością ukazuje skutki zgubnego myślenia. Według niego w sposób najbardziej znamieny przyczyniły się do tego: Kantowskie *sapere aude* rozumiane jako wyłamanie się jednostkowego rozumu z zobowiązań wobec autorytetu⁵⁰, utopijne postulaty dotyczące ludzkiej wolności Karola Marksa i jego następców, psychoanaliza Zygmunta Freuda, skrajnie antropocentryczne projekty Ludwika Fauerbacha oraz krytyka religii i ogłoszenie śmierci Boga przez Fryderyka Nietzschego⁵¹. Detronizacja

⁴⁸ JROO IV, s. 101.

⁴⁹ JROO IV, s. 103.

⁵⁰ Immanuel Kant twierdził, iż w fenomenach (rzeczach, które postrzegamy, które jawią się naszym zmysłom) nie oglądamy rzeczy takimi, jakie są same w sobie, lecz widzimy je tak, jak nam się jawią dzięki naszemu sposobowi ich postrzegania; rozum poznaje tylko to, co praktyczne, dostrzeżone zmysłami; to, co metafizyczne (jeśli w ogóle istnieje), jest dla człowieka niepoznawalne. Według Kanta z samej natury ludzkiego poznania, jego względnej struktury, Absolut staje się niepoznawalny (historycznie, realnie), a skutkiem tego wszystkie twierdzenia wiary chrześcijańskiej w tym kontekście stają się iluzją. Dlatego też jeden z głównych postulatów Kanta głosi, iż wiare należy zastąpić etyką i/lub polityką i ekonomią. Skutkiem rozwoju tego typu filozofii jest formuła głoszona przez Kanta iż *utilitas, non veritas facit pacem* (I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, [w:] *O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nie jest nic warte w praktyce*, tł. M. Żelazny, Toruń 1995), dając tym samym podwaliny pod filozofię materializmu praktycznego Karola Marksa. Ratzinger z całą ostrością dyskredytuje tego typu myślenie, twierdząc, że „z punktu widzenia egoizmu pokój jest użyteczniejszy od wojny. Czas po Kancie w wystarczającym stopniu pokazał, że sam egoizm jednak nie wystarczy, by zbudować wieczny pokój” – J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tł. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 44–45; zob. także: WiTWNcz, s. 14; J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, tł. J. Merecki, Kraków 2007, s. 40–41.

⁵¹ JROO XIII/1, s. 90; WPT, s. 184–205; SSal 42–44; CiV 29. Z właściwą sobie odwagą i przenikliwością, przywołując myśl F. Nietzschego, J. Ratzinger/Benedykt XVI poddaje analizie przypowieść o dzierżawcach winnicy (Mt 21,33–45; Mk 12,1–11; Łk 20,9–18): „[...] Pan zawsze mówi w czasie teraźniejszym i w odniesieniu do przyszłości. Toteż mówi także z nami i o nas. Gdy otworzymy oczy, czy wtedy to, co zostało powiedziane, nie

Boga w ludzkim sercu najwięcej kosztuje człowieka i jego sprawy⁵². Gdzie nie widzi się Boga, tam rozpada się człowiek i rozpada się świat⁵³. Gdy człowiek ukrywa się przed Bogiem i tym samym zaczyna polegać jedynie na sobie, wówczas wspomniane bożki dosięgają człowieka z całą siłą swojej pseudoboskości – twierdzi Ratzinger.

Poleganie jedynie na sobie, pretensja i dążenie do własnej absolutnej autonomii, przekonanie o samowładztwie własnych dokonań – oto skutki wyparcia Boga z horyzontu ludzkiej świadomości. Wówczas dokonuje się rozpad świata i człowieka w obrębie jego osobowości i podmiotowości. „Nic nie jest dobre, jeśli nie jest dobra nasza relacja do Boga”⁵⁴ – człowiek może być sobą dopiero wtedy, gdy zda sobie sprawę, że jest stworzony i powołany przez Boga. W całej swojej przygodności zarówno świat stworzony, a w nim człowiek istnieją z łaski Boga. Podjęta myśl o samowystarczalności człowieka jako skutku lekceważenia i odrzucenia Boga znajduje ilustrację-dopełnienie w komentarzu bawarskiego teologa do historii o faryzeuszu i celniku, którzy modlą się w świątyni (Łk 18,9-14)⁵⁵. Poprzez refleksję nad dwoma odmiennymi postawami wobec Boga: faryzeusza i celnika wyrażonymi w ich modlitwie, bawarski teolog pragnie ukazać współczesnemu człowiekowi alternatywę, która z jednej strony polega na życiu zależnym od Boga, z drugiej zaś na (subtelny) odrzuceniu Go w imię samozadowolenia pochodzącego z własnej doskonałości. W analizie tej ukazane są również skutki obydwu postaw. Wybór pozostawia gestii osobistej wolności każdego. Ratzinger uświadamia przy tym, jak trudną do wytropienia we własnym sercu jest postawa pychy oraz wszystkiego, co się z nią wiąże.

jest w rzeczywistości obrazem naszej terażniejszości? Czy nie taka właśnie jest logika nowożytności, naszych czasów? Ogłoszmy, że Bóg umarł, a wtedy my sami staniemy się bogiem! W końcu nie jesteśmy przecież własnością Drugiego, jesteśmy właścicielami siebie samych i świata. Możemy wreszcie robić to, co się nam podoba. Pozbywamy się Boga; nie ma nad nami żadnej miary, my sami jesteśmy dla siebie miarą. «Winnica» należy do nas. Co się wtedy stanie z człowiekiem i ze światem, zaczynamy to już widzieć” – JROO VI/1, s. 309–310.

⁵² Por. TB I, s. 170.

⁵³ Por. JROO VI/1, s. 230.

⁵⁴ JROO VI/1, s. 222.

⁵⁵ „Obydwaj modlą się w świątyni, każdy jednak zupełnie inaczej. Faryzeusz przechwala się swymi wielkimi cnotami; opowiada Bogu tylko o sobie i myśli, że chwali Boga, wychwalając siebie samego. Celnik jest świadom własnych grzechów, wie, że nie może się chlubić przed Bogiem i ze świadomością swojej winy prosi o łaskę. Czy znaczy to, że jeden uosabia etos, a drugi łaskę bez etosu czy wręcz wbrew etosowi? W rzeczywistości nie chodzi tu o kwestię: etos lub brak etosu, lecz o dwie odmienne postawy wobec Boga i siebie samego. Jeden właściwie wcale nie widzi Boga, lecz tylko siebie; nie potrzebuje właściwie Boga, gdyż sam robi wszystko dobrze. Nie ma tutaj prawdziwej relacji do Boga, który ostatecznie jest zbyteczny – wystarczy własne działanie. Człowiek sam siebie czyni sprawiedliwym. Drugi natomiast patrzy na siebie z Bożej perspektywy. Spojrzał na Boga i w tym spojrzeniu zrozumiał siebie samego. A zatem potrzebuje Boga i żyje z Jego dobroci, której nie może ani wymusić, ani osiągnąć własnymi siłami. Wie, że potrzebuje miłosierdzia, a ono go nauczy, że także on ma być miłosierny i przez to upodobnić się do Boga. Żyje z relacji, z bycia obdarowanym; zawsze będzie potrzebował daru dobroci, przebaczenia; ale zawsze będzie się dzięki temu uczył, przekazywać to dalej. Łaska, o którą prosi, nie zwalnia go z etosu. Ona go uzdalnia do prawdziwego czynienia dobra. Potrzebuje Boga, i ponieważ to uznaje, czerpiąc z Bożej dobroci, sam zaczyna być dobry. Etos nie jest tu negowany, tylko wyzwolony ze skrupowania moralizmem i umiejscowiony w kontekście relacji miłości – relacji do Boga; tak staje się prawdziwie sobą” – JROO VI/1, s. 170.

Przemiana i towarzyszący jej rozwój *scientiae fidei* w kwestii dezabsolutyzacji Boga jest widoczny w kolejnych, późniejszych dziełach Ratzingera. Wprost demaskuje on postawę ludzkiej pychy jako źródła bezbożności, której rewersem jest ubóstwienie i absolutyzacja własnego „ja” w kontekście postępu zawdzięczanemu samemu sobie. Jako przykład tego typu demaskacji posłuży historia, którą niemiecki teolog przywołał w książce *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt (Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata)* wydanej po raz pierwszy w 1991 roku. W przywołanej opowieści, zdążając tropem myślenia Karola Marksa, autor definiuje postęp dokonujący się przez realizację pragnienia zapewnienia sobie rajy na ziemi przy jednoczesnym odrzuceniu wiary w Boga. Poglądy wyrażone przy tej okazji przez Ratzingera znamionuje profetyczna odwaga i egzystencjalny realizm:

„Przypominam sobie pewną dysputę, którą prowadziłem wraz z kilkoma przyjaciółmi w domu Ernesta Blocha. Dyskusja zesła przypadkowo na temat narkotyków, który wtedy – pod koniec lat sześćdziesiątych – właśnie zaczynał się pojawiać. Stawiano sobie pytanie, dlaczego ta pokusa właśnie teraz nagle przybrała takie rozmiary i dlaczego na przykład w średniowieczu najwyraźniej w ogóle nie istniała. Wszyscy zgadzali się, że niewystarczająca jest odpowiedź, jakoby obszary uprawy były wtedy zbyt oddalone. Takich zjawisk jak pojawienie się narkotyków nie można wytłumaczyć za pomocą tak zewnętrznych uwarunkowań; wpływają one z głębszych potrzeb albo braków, z nimi wiąże się następnie sposób radzenia sobie z konkretnymi problemami zaopatrzenia. Wysunąłem zatem tezę, że najwidoczniej nie istniała wówczas ta duchowa pustka, na którą próbuje się odpowiedzieć narkotykiem; inaczej mówiąc: tęsknota duszy wewnętrznego człowieka znalazła taką odpowiedź, która czyniła narkotyk zbędnym”⁵⁶.

Tam, gdzie zostaje odrzucona wiara w Boga i jej konsekwencje, tam wyrusza się w podróż w poszukiwaniu lepszego świata; w miejsce niedającego się wytrzymać realizmu życia postrzeganego jako więzienie. Podejmowana jest pseudomistyczna próba „rozszerzenia w nieskończoność granic własnego bytu” oczywiście z pominięciem Boga.

Ratzinger tropi pyszną bezbożność nie tylko tam, gdzie przybiera ona postać jawnie antykościelną. Piętnuje ją także we wnętrzu Kościoła – pycha powiązana z bezbożnością dotyka szczególnie odpowiedzialnych za służbę w Kościele. Swoją diagnozę sprowadza do triady, na którą składa się: karierowiczostwo, przerost ambicji i pokusa władzy. Mamy do czynienia z dezabsolutyzacją Boga, siejącą duchowe spustoszenie zarówno w samym kapłanie, jak również w ludzie Bożym⁵⁷. Postawioną przez siebie diagnozę nie zostawia jednak bez recepty i drogowskazu. Już jako papież pisze: „Działalność Kościoła jest wiarygodna i skuteczna tylko w takiej mierze, w jakiej ci, którzy do niego należą, są gotowi w każdej sytuacji osobiście ponieść konsekwencje swej wierności Chrystusowi. Tam, gdzie nie ma takiej gotowości, brak też decydującego dla istnienia Kościoła argumentu prawdy”⁵⁸.

⁵⁶ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie...*, s. 14–16.

⁵⁷ JROO XII, s. 578–579, 604–605, 628–632, 636–637, 644–646.

⁵⁸ PAN, s. 19.

Joseph Ratzinger/Benedykt XVI nigdy nie stchórzył przed atakującymi go przeciwnikami; jasno mówił prawdę, która krzyżowała szyki całym grupom społecznym, żyjącym tak, jakby Boga nie było. Tematem, który zagwarantował mu niepopularność oraz sprawił, że ostatecznie został odrzucony, było demaskowanie bezbożności, a zwłaszcza leżącej u jej korzeni pychy. Robił to w imię Prawdy. Badania myśli teologicznej i nauczania Ratzingera/Benedykta XVI wskazują na jego konsekwencję wynikającą z wiary w to, że Bóg nigdy, w żadnym miejscu i w żadnej kulturze nie zapomina o swoim stworzeniu. Bóg nigdy nie był nieobecny, był On także wtedy, kiedy ludzie kłaniali się bożkom⁵⁹. Recepta bawarskiego teologa w tej sprawie jest następująca: „Odkupionymi, to jest wolnymi i prawdziwymi możemy być tylko wtedy, gdy przestaniemy chcieć być bogiem, gdy zrezygnujemy z szaleństwa autonomii i samowystarczalności”⁶⁰.

Zagadnienia dezabsolutyzacji i w konsekwencji odrzucenia Boga będą się pojawiały w różnych odsłonach przy okazji namysłu nad *quaestio Dei*. Powyższe refleksje, ujmujące zagadnienie punktowo i fragmentarycznie, dotyczą głównie zranionego grzechem ludzkiego serca. W dalszych passusach problem odrzucenia Boga zostanie przedstawiony w teologii Josepha Ratzingera w szerszych i bardziej zróżnicowanych kontekstach.

II. 2. 2. Bóg jest Stwórcą

„[...] kto nie potrafi dostrzec, że nawet w świecie, w którym panuje zło, jednak prześwituje postać Stwórcy, ten właściwie nie potrafi już egzystować, staje się cynikiem albo w ogóle musi się rozstać z życiem”⁶¹ – to dość przewrotne stwierdzenie Rudolfa Bultmanna można przedstawić w formie pytania: Czy wiara w Boga, Stwórcę nieba i ziemi oznacza, że Bóg *naprawdę* (!) stworzył niebo i ziemię, czy też człowiek sam określa przez to siebie jako stworzenie Boże, aby nadać sens swojemu życiu?⁶² Czy człowiek wierzący nie jest w tej sprawie (i tym samym w wielu innych sprawach wiary) poddany pewnym złudzeniom?

Naprzeciw tym pytaniom wychodzi postulat Romano Guardiniego, który w jednym ze swoich filozoficzno-teologicznych dzieł pt. *Koniec czasów nowożytnych* stwierdza:

„Współczesny sposób pojmowania istnienia podważa sens i treść Objawienia. Przede wszystkim nie bierze się pod uwagę twierdzenia zawartego w Piśmie Świętym, które leży u podstaw chrześcijańskiej kreatologii: że świat został stworzony. Aby nadać tej prawdzie pełnię jej znaczenia dla wiary katolickiej, należy przede wszystkim samemu pojęciu boskiego stwarzania przywrócić czysty sens oraz przypomnieć treść owej prawdy. Chodzi tutaj – ni mniej, ni więcej – o powrót do

⁵⁹ Por. JROO VIII/1, s. 367.

⁶⁰ NPBS, s. 76–77.

⁶¹ Cyt. za: JROO XIII/1, s. 248.

⁶² PWT, s. 172.

wiary w Boga Stwórcę, który swój kształt i swoje prawa nosi w sobie samym i mocą własnej inicjatywy ustanawia swoje dzieło”⁶³.

Problem teologii stworzenia w swojej pracy naukowo-duszpasterskiej podjął także Joseph Ratzinger. Zainspirowany myślą Guardiniego – swojego intelektualnego mistrza – w sposób systematyczny czyni to dwukrotnie: w latach siedemdziesiątych w książce pt *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*⁶⁴; rozwinięciem myśli tam zawartych stał się cykl katechez napisanych i wygłoszonych w latach 1979–1981 w katedrze w Monachium, które doczekały się wydania zatytułowanego *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*⁶⁵. Oczywiście zagadnienia Boga Stwórcy i teologii stworzenia powracały w różnych wariantach w teologicznych wypowiedziach Bawarczyka. Jednakże w naszych badaniach skupimy się na szczegółowej analizie dwóch wyżej wymienionych pism przede wszystkim ze względu na ich aspekt kwalitatywny, tj. treściowy i metodologiczny ciężar gatunkowy w obrębie interesującej nas *quaestio Dei-Creatoris*.

Co to znaczy, że Bóg jest Stwórcą? Jakie są tego szeroko pojęte konsekwencje (dla ludzkiego myślenia i działania, dla człowieczej wiary i nadziei)? Jak bawarski teolog pojmuje i teologicznie interpretuje wymienione zagadnienia?

W teologii Josepha Ratzingera prawda wiary mówiąca o Bogu jako Stwórcy świata posiada dwa uzupełniające się wymiary. Po pierwsze oznacza to, że wiara chrześcijańska ma do czynienia z całą rzeczywistością⁶⁶. Po drugie: stwórcze dzieło Boga jest logiczne i rozumne⁶⁷. W jaki sposób badany autor to uzasadnia?

W pierwszym przypadku z prawdy mówiącej, że Bóg jest Stwórcą świata, wynika, że całe stworzenie staje się epistemicznym źródłem w sprawie Boga. W procesie poznania rzeczywistości w całej jej głębi oraz towarzyszącego mu zachwytu nie można pominąć pytania o Boga rozumianego jako centralny porządek utrzymujący rzeczywistość. Ratzinger, przywołując słowa Heisenberga, stwierdza: „Czy potrafisz albo czy da się stanąć wobec centralnego porządku rzeczy lub zdarzeń, wejść z nim w tak bezpośredni kontakt, jak to jest

⁶³ Por. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Próba orientacji*, tł. Z. Włodkowska, Kraków 1969, s. 94; zob. na ten temat: JROO IV, s. 133–134.

⁶⁴ Wyd. pol., Kraków 2005.

⁶⁵ Wyd. pol., Kraków 2006.

⁶⁶ Por. BJCh, s. 35. „Jako Stwórca nieba i ziemi Bóg jest Ojcem wszystkich ludzi. Wiara w stworzenie jest najpewniejszą podstawą wiary w jedność ludzi i w ich braterską więź” – JROO I, s. 588.

⁶⁷ „Rozumność stworzenia płynie z rozumu Boga: nie istnieje żadna inna rzeczywistość przekonująca odpowiedź” – NPBS, s. 18, zob. także: NPBS, s. 24, 26–27, 32–35; JROO IV, s. 129–136; BJCh, s. 35; KEP, s. 71–73. „Wierzę, że świat i moje życie nie są dziełem przypadku, lecz ich źródłem są wieczny Rozum i wieczna Miłość, pochodzące od Boga Wszechmogącego” – cyt. w: K. Góźdz, *Logos i miłość. Teologia Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Lublin 2018, s. 267.

możliwe wobec duszy innego człowieka? [...] Jeśli tak spytałbyś, odpowiedziałbym twierdząco”⁶⁸.

Istotnym wymiarem wiary chrześcijańskiej jest dostrzeżenie tego porządku świata i w konsekwencji przyjęcie wobec niego postawy zaufania. Bóg Stwórca jawi się tu jako kompas, drogowskaz, kryterium w drodze przez życie. „Gdyby kiedyś całkowicie wygasła siła magnetyczna kierująca tym kompasem – a siła ta może przecież pochodzić tylko od centralnego porządku – to obawiam się, że mogłyby wydarzyć się rzeczy jeszcze straszniejsze niż obozy koncentracyjne i bomby atomowe” – twierdzi przywoływany przez Ratzingera Werner Heisenberg⁶⁹.

Idąc tą drogą, dotykamy drugiego aspektu: niemiecki teolog stawia tezę, iż wiara chrześcijańska nie przeciwstawia się w tej kwestii rozumowi, postępowi technicznemu i badaniom naukowym. W swojej spójnej rozumności wiara chroni rozum w jego pytaniach przed autoabsolutyzacją i technicyzacją, wspierając go tym samym w poszukiwaniu twórczych odpowiedzi⁷⁰. Owa twórcza odpowiedź wynika wprost z nakazu Stwórcy: czyńcie sobie ziemię poddaną (Rdz 1,28). Wiara w Boga Stwórcę, „podpatrywanie” Boga w Jego panowaniu nad światem kształtuje postawę przeciwną niepohamowanemu pędowi do opanowania i wyzysku ziemi – twierdzi Ratzinger⁷¹.

To prawda, że wiara oddaje człowiekowi we władanie świat i w tym sensie umożliwia epokę nowożytną. Zawsze jednak wiąże ona problem panowania nad światem z problemem stworzenia go przez Boga i z sensem tego aktu stworzenia. Umożliwia badania natury technologicznej i stawianie pytań w tym zakresie, ponieważ głosi racjonalność świata i jego przyporządkowanie człowiekowi; jest jednak jak najbardziej przeciwna zacieśnieniu horyzontu myślowego do problemu funkcjonowania i problemu przyszłości⁷².

Kształt odpowiedzialności człowieka za siebie i za świat, cała zdolność tworzenia ma swój początek w uznaniu prawdy o tym, że jesteśmy bytami stworzonymi oraz o naszym uczestnictwie w stwórczym działaniu Boga⁷³. Fakt, że człowiek może świat poznać i opanować i w ten sposób uczestniczyć w dziele *creatio continua*, wiąże się z jego odpowiedzialnością za cały stworzony przez Boga świat, w tym także za siebie. Człowiek w stosunku do świata winien nabywać postawę coraz większej dojrzałości tzn. widzieć świat ostrzej oraz bystrzej

⁶⁸ BJCh, s. 37.

⁶⁹ BJCh, s. 38. W innym miejscu: „Zwracamy się tu do Tego, który jest najgłębszym fundamentem naszego bym, bez którego nie byłoby mnie. Ten fundament mojego bym utożsamia się z fundamentem całego bytu. On jest samym Bytem, Tym, bez którego nic nie mogłoby istnieć” – FZCh, s. 94.

⁷⁰ Por. BJCh, s. 38.

⁷¹ Por. tamże.

⁷² BJCh, s. 39.

⁷³ Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, tł. D. Chodyniecki, Kielce 2009, s. 138.

i wnikliwiej śledzić jego realność, a także coraz bardziej dostrzegać możliwości i granice swoich sił oraz jaśniej uzmysławiać sobie swoją odpowiedzialność. Przed chrześcijaninem staje pewne istotne zadanie, które można określić jako ponoszenie odpowiedzialności przed Bogiem za świat stworzony; każdy człowiek winien się troszczyć o to, by świat był sprawiedliwy przed Bogiem. Wynika to wprost z wiary w Boga jako Stwórcę świata.

Wiara w Boga Stwórcę w teologii Josepha Ratzingera ma również wymiar głęboko egzystencjalny: „Dla chrześcijańskiej wiary w stworzenie świata jest sprawą zasadniczą, że Stwórca i Zbawiciel, Bóg początku i Bóg końca, jest kimś jednym i tym samym”⁷⁴. W taki sposób integralnie ujęta prawda jest podstawą kształtu wiary. Natomiast pojawiające się na przestrzeni wieków herezje zaburzające ową jedność zbierają plon w postaci często totalnej demoralizacji połączonej z ateizmem rozumianym jako nienawiść do stworzenia i do Boga⁷⁵. Jako przykład wysublimowanej formy wspomnianej herezji Ratzinger przywołuje skrajność charakterystyczną dla współczesności: z jednej strony ascetyczna pogarda wobec ciała, z drugiej natomiast cyniczna rozwiązłość, która w gruncie rzeczy jest również nienawiścią do ciała, do człowieka, do świata; „kult” wyrażony w „liturgii” rozwiązłości oraz nieludzkiej ascezy widzi w ciele jedynie przedmiot, rzecz⁷⁶. „Wyłączenie [ciała] ze sfery moralności, duchowej odpowiedzialności jest jego wyłączeniem z ludzkiej sfery człowieka, z godności ducha. Staje się ono jedynie obiektem, rzeczą, a wraz z nim życie człowieka staje się tanie i pospolite”⁷⁷. Poprzez sposób myślenia nakazujący znieważać swoje ciało człowiek hańbi i ostatecznie niszczy sam siebie – uruchamia nienawiść wobec własnego życia i wobec stworzenia – twierdzi Ratzinger⁷⁸. Za wyraz tego typu myślenia można z pewnością uznać negatywną utopię Aldousa Huxley’a napisaną w 1932 roku pt. *Nowy wspaniały świat*. W jego całkowicie i w pełni naukowym świecie staje się oczywiste, że ludzie mogą być hodowani już

⁷⁴ BJCh, s. 39.

⁷⁵ Joseph Ratzinger, począwszy od pierwszych wieków chrześcijaństwa, wykazuje różnorakie odsłony herezji oddzielającej Boga Stwórcę od Boga, który jest Zbawicielem człowieka. Jej sztandarowymi formami są: herezja Marcjona, gnostycyzm, (Neo)Marksizm – zob. BJCh, s. 39–40.

⁷⁶ Por. BJCh, s. 41.

⁷⁷ BJCh, s. 41. Jednym z mocnych głosów proroka Ratzingera w tej kwestii było jego wystąpienie podczas uroczystości nadania mu tytułu doktora honoris causa na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1989 r. Oto jeden ze znamienitych fragmentów wystąpienia: „Człowiek wyemancypował się ostatecznie ze swej natury; nie chce być więcej istotą naturalną. Każdy będzie – według potrzeby – tworzony w laboratorium w zależności od funkcji, jaką będzie spełniał. Seksualność już od dawna nie ma nic wspólnego z przekazywaniem życia; samo przypomnienie, iż niegdyś tak było, jest niemal obrazą dla zaplanowanego człowieka. Zamiast tego seksualność staje się środkiem oszołomienia, dzięki któremu życie jest znośniejsze, staje się sui generis pozytywną barierą, która chroni świadomość człowieka, oszczędzając mu niepokojących pytań dotyczących istoty bytu. Stąd seksualność nie powinna mieć również nic wspólnego z więziami osobowymi, z wiernością i miłością – to wprowadziłoby człowieka z powrotem w dawne kręgi jego osobowej egzystencji. W tym świecie nie ma też już bólu, żadnych trosk, jest tylko racjonalność i oszołomienie: wszystko dla wszystkich jest z góry zaplanowane” – źródło: https://www.kul.pl/art_11699.html [dostęp: 10 marca 2019].

⁷⁸ Por. JROO XIII/1, s. 457–458; BJCh, s. 42.

tylko w laboratorium. Innym wymownym przykładem wołania o lepszy świat (ponieważ ten jest już nie do zniesienia) jest system filozofii Jeana-Paula Sartre'a, z którego przebija wściekła złość na samą rzeczywistość, którą człowiek we własnej nieudanej egzystencji nauczył się nienawidzić. Tego typu filozofia odrzucająca Jednego Boga: Stwórcę i Zbawiciela niesie ze sobą kolejne skutki destrukcyjne dla człowieka:

„Kiedy rodziny, ojcostwo i macierzyństwo człowieka zostają uznane za przeszkodę dla wolności, kiedy szacunek, posłuszeństwo, wierność, cierpliwość, dobroć, ufność są przeciwstawiane jako wynalazki ciemnych, a nienawiść, nieufność, nieposłuszeństwo są wpajane naszym dzieciom jako prawdziwe cnoty wyzwajające się człowieka, wówczas w grę wchodzi tu sam Stwórca i stworzone przezeń dzieło. [...] Tam bowiem, gdzie jest spotwarzana cała rzeczywistość, gdzie lżony jest Stwórca, człowiek odcina swoje własne korzenie”⁷⁹.

Prawo naturalne, dzieło stworzenia według wyżej opisanej logiki, przestaje być źródłem prawa i staje się niezasadne. Nadrzędnym jest ustawodawstwo człowieka, tzn. wszystko, co ludziom przychodzi do głowy, może stać się prawem⁸⁰. Przykładem tego – stwierdza z mocą Ratzinger – jest sankcjonowane prawem zabijanie niewinnych istot ludzkich⁸¹. Człowiek, który zaprzecza faktowi bycia stworzonym, uważa miarę i granice dane przez Stwórcę za zniewolenie własnej natury. Czyni z bezprawia prawo swojego życia i postępowania; okłamując samego siebie, pragnie „wyzwolenia” z zależności od Boga Stworzyciela⁸². Odrzucając sens dany przez Stwórcę i Odkupiciela, czyni on swoje życie nonsensownym, co więcej – tym sposobem myślenia „zaraża” innych – twierdzi niemiecki teolog⁸³. Jego gorzka diagnoza brzmi:

„[...] utraciliśmy poczucie danego z góry sensu; daje o sobie znać zwątpienie we własne życie i wynikająca stąd niechęć do narażania innych na niepewny ludzki los. Obok tego występuje tu jednak również po prostu obawa przed konkurencją – przed ograniczeniem, jakie ten drugi musiałby dla mnie oznaczać. Ten drugi, niemający przyszłości, staje się niebezpieczeństwem. Prawdziwa miłość jest wydarzeniem śmierci, ustąpieniem przed drugim i na rzecz drugiego. Otóż nie chcemy tego wydarzenia śmierci. Chcemy pozostać sami, czerpać z życia w sposób tak niepodzielny, tak niczym

⁷⁹ BJCh, s. 42–43.

⁸⁰ Por. NPBS, s. 67–68.

⁸¹ Por. BJCh, s. 44.

⁸² Por. NPBS, s. 73. „Fabrykowanie człowieka i czynienie zeń produktu naszych umiejętności chemicznych lub jakiegokolwiek innej technologii to fundamentalny atak na godność człowieka, który przestaje być postrzegany jako bezpośrednie stworzenie Boga posiadające nieśmiertelne powołanie. (...) Sprawą zasadniczej wagi jest szanować jedyną w swoim rodzaju godność każdego człowieka, upragnionego i stworzonego przez Boga, przez nowy cud stworzenia. [Przez klonowanie] osoba ludzka staje się dla nas produktem, produktem naszej sztuki, a tym samym jej godność jako osoby ludzkiej zostaje pogwałcona już na samym początku” – kard. J. Ratzinger, audycja w Radio watykańskim, 7 marca 1997, cyt. za: WRTB, s. 132.

⁸³ Por. NPBS, s. 42–43. J. Ratzinger w tego typu myśleniu oraz wynikającym z niego działaniu dostrzega w prostej linii wpływ filozofii marksistowskiej: „To [Karol Marks] powiedział człowiekowi, że nie powinien on pytać o swoje pochodzenie, o swoje źródło. Pytanie to jest bezsensowne. W ten sposób chciano odsunąć na bok to pytanie rozumu dotyczące pochodzenia świata i jego projektu [...] gdyż stworzenie i jego wewnętrzna rozumność jest najsilniejszym i niemożliwym do zignorowania przesłaniem o Stworzycielu, od którego nie możemy się uwolnić. Ponieważ na pytanie o stworzenie nie możemy ostatecznie odpowiedzieć inaczej, jak tylko przez wskazanie na Ducha-Stworzyciela, dlatego teraz uznaje się je za bezsensowne. Tym, co się liczy, nie jest już stworzenie; to dopiero człowiek musi stworzyć rzeczywistość, która będzie mogła się na coś przydać. Dlatego przekształcenie jest podstawowym zadaniem człowieka, postęp jest właściwą prawdą, a materia materiałem, z którego człowiek tworzy świat będący wart tego, aby w nim żyć” – tamże; por. także: BJCh, s. 45.

niezakłócony, jak to tylko możliwe. Że właśnie przez taką chciwość życia niszczymy własną przyszłość, wydajemy swoje życie w ręce śmierci – tego nie dostrzegamy, nie chcemy dostrzec”⁸⁴.

Ambiwalencja oraz związana z nią alogiczność ludzkiej natury, która nie uznaje Boga – Stwórcy i Zbawiciela jest oparta na niszczącym człowieka kłamstwie zniekształconego sumienia; kłamstwie, które głosi, iż człowiek jest w stanie wytworzonym przez siebie sensem wypełnić całe swoje życie. Korzystając z życia w sposób nieograniczony i niczym niesankcjonowany, człowiek staje się sam dla siebie zagrożeniem. Zapominając o tym, że jest obrazem Boga, tym samym podeptał siebie i świat – stwierdza Ratzinger⁸⁵ – „Człowiek może być zdrowy tylko wówczas, gdy żyje w prawdzie, gdy przestaje ją wypierać i niszczyć”⁸⁶. Bawarski teolog jest przekonany, iż jest to kolejny dowód na to, że ludzie utracili wiarę w stworzenie, a bez zrozumienia życia ludzkiego jako daru stworzonego przez Boga otwiera się droga do postrzegania życia ludzkiego jako towaru: „Nie jesteśmy przypadkowym i pozbawionym sensu wytworem ewolucji. Każdy z nas jest owocem myśli Bożej. Każdy z nas jest chciany, każdy jest kochany, każdy jest niezbędny”⁸⁷.

Herezja Marcjona posiada swoją wysublimowaną formę również w teologii. Pogarda i uprzedmiotowienie ciała (wypaczona asceza vs. rozwiązłość) oraz finalnie odrzucenie cielesności przybiera tendencyjną formę myślenia, że „Bóg nie może już mieć nic wspólnego z ciałem, że każde dotknięcie sfery cielesności przy problemie narodzenia z dziewicy i przy wyznaniu wiary w zmartwychwstanie Pana jest zbywane jako naiwność, a myśl, że Bóg mógłby być tak konkretny, tak materialny, jest odrzucana ze zgorszonym zmarszczeniem czoła”⁸⁸ – twierdzi bawarski teolog. Komentując chrystologiczny hymn św. Pawła z Listu do Filipian (2,5-11), Ratzinger wskazuje na przyjęcie przez Boga w pełni naszej ludzkiej miary, naszej formy życia po to, aby na nowo przyprowadzić nas do nas samych. Ugruntowanie i powrót do pełni człowieczeństwa możliwy jest wyłącznie przez Jezusa Chrystusa.

Operi Dei nihil praeponatur – niczego nie przedkładać nad dzieła Boga, nad służbę Bogu. Człowiek prawdziwie twórczy i spełniony to ten, który pozostaje w żywej zażyłości ze Stwórcą świata; który pokłada swoją ufność w Nim i jego pełnym miłości projekcie. Tylko wówczas –

⁸⁴ BJCh, s. 45.

⁸⁵ Por. NPBS, s. 40. „W ten sposób nie naprawimy jednak świata; sprzeciwiamy się bowiem Stwórcy również wówczas, gdy nie chcemy człowieka, którego On chciał. W taki sposób nie uzdrowimy przyrody, lecz raczej zniszczymy siebie, a z nami również stworzenie. Zabierzemy mu nadzieję, która jest w nim, i wielkość, do której jest powołane” – NPBS, s. 44, 73.

⁸⁶ NPBS, s. 68. „[...] proponuje się człowiekowi, aby nie przyjmował granicy swojej istoty, aby granicy między dobrem a złem, granicy moralności nie traktował jako granicy, lecz by ją odrzucił, uzyskując w ten sposób wolność” – NPBS, s. 71.

⁸⁷ Benedykt XVI, Homilia wygłoszona na Mszy Świętej w dniu inauguracji pontyfikatu 24 kwietnia 2005, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/inaug_piotra_24042005.html [dostęp: 21 maja 2019].

⁸⁸ BJCh, s. 41; zob. także systematyczne studium J. Ratzingera natury historyczno-antropologiczno-eschatologicznej na temat rozumienia ciała i cielesności w: JROO X, s. 171–175, 183–186.

twierdzi Ratzinger – człowiek może pozostawać sobą, czyli obrazem Boga⁸⁹. Stworzony świat nie jest wytworem ciemności i bezsensu, lecz pochodzi z wolnego, pełnego piękna i miłości aktu Stwórczego Logosu, gdyż „Wszystko przez Niego się stało” (J 1,3). Dostrzeżenie i przyjęcie tej prawdy daje odwagę pozwalającą pojmować życie jako twórczą, sensowną i posiadającą swój cel przygodę.

II. 2. 3. Bóg jest Miłością

Inspirację oraz narzędzia do głoszenia prawdy o Bogu Miłości (dojrzałym tego owocem stała się wydana przez Benedykta XVI w 2005 roku programowa encyklika pt. *Deus caritas est*) Ratzinger czerpał wprost z pism św. Jana Ewangelisty⁹⁰, jak również z myśli teologicznej św. Augustyna⁹¹.

Bóg stworzył świat, aby wejść w relację miłości z człowiekiem; aby mógł nas nią obdarowywać i zaprosić do jej odwzajemniania. Stworzony świat, a także cała historia zbawienia, z jej centralnym wydarzeniem – Wcieleniem Syna Bożego, Drugiej Osoby Trójcy Przenajświętszej – jest świadectwem owej solidarnej miłości. Logos, geometra wszechświata, pramyśl stwórcza, cel świata jest miłością⁹². Ratzinger podkreśla, że jest to prawdziwa nowość, którą wnosi chrześcijaństwo w pojmowaniu Boga oraz całej stworzonej rzeczywistości: „właściwe przekroczenie przez chrześcijaństwo antycznego pojęcia Boga leży w przekonaniu, że Bóg jest miłością”⁹³. Przyjrzyjmy się zatem zawartej w piśmiennictwie teologicznym linii myślenia Benedykta XVI, której dojrzałą syntezą stała się wspomniana encyklika.

Warto na początku postawić pytania, które wydają się istotne dla tej części pracy: Jak przełożyć objawioną prawdę o Bogu Trójjedynym (przy koniecznym, związanym z misterium Boga, wyznaczeniu granic dla ludzkiego rozumu) na prawdę o Bogu Miłości? W jaki sposób

⁸⁹ „Tak, człowiek jest projektem Boga. Tylko Stwórczy Duch był na tyle mocny, wielki i śmiały, aby móc wymyślić taki projekt. Człowiek nie jest błędem, lecz jest chciany, jest owocem miłości. W sobie samym, w śmiałym projekcie, którym jest on sam, człowiek może odkryć język Stwórcy, który do niego mówi i który daje mu odwagę do powiedzenia: Tak, Ojcze, Ty mnie chciałeś” – NPBS, s. 61.

⁹⁰ „Jeśli jakiś charakterystyczny temat wyłania się z pism Jana, to jest nim miłość. Nieprzypadkowo zacząłem moją pierwszą encyklikę słowami tego apostoła: Bóg jest miłością (*Deus caritas est*): kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim (1 J 4,16)” – Benedykt XVI, *Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, tł. Warszawa 2007, s. 120.

⁹¹ JROO I, s. 645–648; OK, s. 247. „Jeśli widzisz miłość, widzisz Trójcę” – cyt. za: DCE 19.

⁹² „[...] myśl jest stwórcza, gdyż jest jako myśl miłością, a jako miłość myślą. Ukazuje się tu prątożsamość prawdy i miłości, które tam, gdzie są w pełni urzeczywistniane, nie są dwiema rzeczywistościami stojącymi obok siebie czy na przeciwko sobie, tylko są jednym jedynym Absolutem” – JROO IV, s. 126.

⁹³ TJCh, s. 57; zob. także: TB I, s. 209.

wspomniana prawda może kształtować naszą egzystencję (odnoszenia się człowieka do Boga, do siebie nawzajem)?⁹⁴

Pod koniec lat sześćdziesiątych, podczas pobytu w Tybindze, Joseph Ratzinger w swoim dziele pt. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* po raz pierwszy w sposób systematyczny opisuje zagadnienie *De Deo Uno Trinoquae*. Przyjrzyjmy się interesującym nas fragmentom na temat Boga Miłości⁹⁵. W sformułowanych trzech tezach na temat doktryny Trójcy Świętej, stwierdza:

„Najwyższą jednością dla kogoś, kto wierzy w Boga Trójjedynego, nie jest jakaś skostniała jedność. Modelem jedności, do której należy dążyć, nie jest zatem niepodzielność na wzór atomu, niepodzielnej w sobie najmniejszej jedności; miarodajną, najwyższą formą jedności jest ta jedność, którą tworzy miłość. Wielojedność, która wzrasta w miłości, jest głębsza, prawdziwsza, niż jedność «atomu». [...]

Wiara chrześcijańska, wyznając Boga, myśl stwórczą, jako osobę, wyznaje Go jako poznanie, słowo i miłość. W wyznaniu Boga jako Osoby mieści się z konieczności zarazem to, że Bóg jest relacją, że można się do Niego zwracać, że jest płodnością. Co nie ma i mieć nie może relacji, nie mogłoby być osobą. Osoba w absolutnej liczbie pojedynczej nie istnieje⁹⁶.

Ratzinger zauważa, że owa niepodzielna, substancjalna jedność w Bogu jest wynikiem miłości. Jedność i miłość przenikają się wzajemnie. Następnie niemiecki teolog łączy to stanowisko z personalistycznym spojrzeniem na Boga: relacyjność jest tu warunkiem *sine qua non*. Osobowy Bóg, będąc w relacji, jest poznawalny (jest wewnętrznie i zewnętrznie inteligibilny), komunikuje się słowem, prowadzi pełen miłości dialog. Można zatem stwierdzić, że skoro Absolut jest osobą w wyżej opisanym sensie, nie może być liczbą pojedynczą. Ratzinger podkreśla, że to miłość tworzy substancjalno-relacyjną wielo-jedność w Bogu, wyrażającą się w wewnątrztrynitarnym dialogu – „trzy Osoby» w Bogu są rzeczywistością słowa i miłości w ich wewnętrznym wzajemnym zwracaniu się ku sobie⁹⁷. Miłość i Osoba

⁹⁴ Tego typu pytania wyłaniają się ze studium linii myślenia teologicznego J. Ratzingera na przestrzeni sześćdziesięciu lat jego piśmiennictwa. Najtrafniej wyraża je myśl autora: „Bóg jest taki, jaki sam się nam okazuje; Bóg nie okazuje się w taki sposób, w jaki nie istnieje. Na tym stwierdzeniu opiera się chrześcijański stosunek do Boga, na nim polega nauka o Trójcy Świętej, więcej, ona jest tą nauką” – JROO IV, s. 139.

⁹⁵ Przeprowadzając swoją refleksję nt. tajemnicy Boga Trójjedynego, Ratzinger zaznacza, iż tajemnica ta przewyższa możliwość ludzkiego poznania i rozumienia; również instrumentarium języka (np. pojęcia, analogie, porównania) okazują się być niedostateczne i niewystarczające: „dotykamy dziedziny, w której chrześcijańska teologia, bardziej niż to dotychczas bywało, musi uświadomić sobie swe granice; [...] jest to dziedzina, w której prawdziwą wiedzę o Bogu może być tylko pokorne przyznanie się do niewiedzy i postawa pełna podziwu wobec niepojętej tajemnicy [...]”.

Jeżeli mozolna historia ludzkich i chrześcijańskich zmagania czegoś dowodzi, to tylko tego, że wszelka próba, aby Boga ująć w pojęcia naszego pojęciowania, prowadzi do absurdu. Prawdziwie możemy o Nim mówić tylko wtedy, gdy rezygnujemy z chęci zrozumienia i stwierdzamy, że Boga nie da się pojąć. Nauka o Trójcy Świętej nie może więc chcieć uchwycić pojęciowo Boga. Nauka ta stanowi dla nas granicę, jest gestem ostrzegawczym, wskazującym na coś, czego nie da się nazwać. Nie jest ona definicją, która daną rzecz umieszcza na półkach ludzkiej wiedzy, nie jest pojęciem, które rzecz wprowadza do dorobku umysłu ludzkiego” – JROO IV, s. 136, 144.

⁹⁶ JROO IV, s. 150.

⁹⁷ JROO IV, s. 153. Za św. Augustynem Ratzinger wyraża tę prawdę następująco: „Ojciec nazywa się Ojcem nie ze względu na siebie, lecz ze względu na Syna, odnośnie do siebie jest po prostu Bogiem”. W innym miejscu, wyrażając prostotę Boga, Ratzinger stwierdza za św. Augustynem: „W Bogu nie ma żadnych przypadłości, jest tylko substancja i relacja (stosunek)”. Również słowo „Syn”, bycie synem zawiera w sobie relację, która jest treścią tego słowa – JROO IV, s. 153–155.

w Bogu stają się niejako tożsame – są czystą relacją i tym samym są absolutną jednością. Przykład, którym posłużył się Ratzinger, by zilustrować chrześcijańską prawdę o Bogu Miłości, jest postać Jezusa z Nazaretu. Zawarte w Ewangelii wg św. Jana opisy odniesienia Jezusa do Ojca, które można wyrazić w słowach: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30) – są dla bawarskiego teologa dowodem najwyższej próby: „Syn jako Syn i o ile jest Synem, nie jest niczym sam z siebie, a zatem jest całkowicie czymś jednym z Ojcem”⁹⁸.

Zarówno we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo*, jak też w powstałym niespełna dekadę po nim dziele pt. *Bóg Jezusa Chrystusa* (1977), w którym Ratzinger powrócił do tematyki Trójjedynego Boga Miłości, wyraźnie wskazany jest kontekst egzystencjalny omawianej prawdy wiary. Odnosząc się do miłości wewnątrztrynitarniej relacji Boga Ojca i Boga Syna, Ratzinger pyta o chrześcijańską miłość rodzącą pełne zaufanie wobec Boga, o jedność w miłości między ludźmi, o ludzkie ojcostwo, macierzyństwo i braterstwo⁹⁹.

W tekstach z lat osiemdziesiątych Ratzinger powraca do tematu Boga, który jest miłością w sposób, jak się wydaje, nieco bardziej dojrzały. Niemiecki teolog łączy dwa stanowiska: refleksji systematycznej z płaszczyzną życia wiary. W swoim eseju z 1984 pt. *Głoszenie Boga – dzisiaj*, stwierdza: „Bóg jest jako miłość [...] jest On zawsze, w sobie samym i w swej istocie owocnym spotkaniem «Ja» i «Ty», a tym samym największą jednością”¹⁰⁰. Natomiast w książce z 1982 roku pt. *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, jako teolog duszpasterz teologiczną prawdę o Bogu Miłości w sposób dobitnie egzystencjalny wyraził następująco:

„Treść chrześcijańskiej Ewangelii jest następująca: Człowiek ma taką wartość dla Boga, że On sam cierpiał dla niego. Krzyż, dla Nietzschedo najobrzydliwszy wyraz negatywnego charakteru religii chrześcijańskiej, stanowi w rzeczywistości centrum Ewangelii, jest dobrą nowiną. Dobrze, że jesteś – nie: konieczne jest, żebyś był. Krzyż jest aprobatą naszej egzystencji, dokonaną nie słowami, lecz w akcie tak doskonale radykalnym, że skłonił Boga do wcielenia się i do wejścia w ciało, aż wreszcie do zezwolenia na śmierć wcielonemu Synu. Tak wielką wartość ma człowiek w oczach Boga! Kto jest kochany tak bardzo, że drugi utożsamia swe życie z miłością i nie potrafi już żyć bez tej miłości; kto jest kochany aż do śmierci – ten nie ma już wątpliwości, że jest kochany. Jeżeli jednak Bóg tak

⁹⁸ JROO IV, s. 155.

⁹⁹ „Do istoty Jezusa należy modlitewna komunikacja z Bogiem. [...] Do istoty Ojca należy wypowiedane przezeń słowo «Syn», jak do istoty Jezusa wypowiedane przezeń słowo «Ojciec» [...] Jezus nie styka się z Nim tylko od zewnątrz, lecz jest elementem boskości Boga jako Syn. Zanim jeszcze zostaje stworzony świat, Bóg jest już miłością między Ojcem a Synem” – BJCh, s. 31. „Stać się chrześcijaninem znaczy mówić wraz z Nim: Ojcze, i tym samym stać się dzieckiem, synem bożym – Bogiem – w jedności Ducha, który pozwala nam być samymi sobą i właśnie w ten sposób włącza nas w Bożą jedność. Być chrześcijaninem znaczy: z tej perspektywy spoglądać na świat i dzięki temu stawać się wolnym, pełnym nadziei, zdecydowania i pociechy. [...] Jeśli chrzest przesądza o umiłowaniu nas przez odwieczną Miłość, to jakąż łaska może być od tego cenniejsza i czystsza?. [...] musimy się chyba najpierw nauczyć ponownie przyjmować bycie chrześcijaninem z perspektywy Boga – jako wiarę w Jego miłość i jako wiarę w to, że jest on Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Tylko w ten sposób zdanie, że On jest miłością, ma w ogóle sens. Jeśli bowiem nie jest On tym w sobie, to nie jest tym w ogóle. Jeśli zaś jest tym w sobie to musi obejmować «Ja» i «Ty» jako jedno: musi być Trójjedyny” – BJCh, s. 34; por. także: KEP 67–69; JROO I, s. 588–603.

¹⁰⁰ KEP, s. 68.

bardzo nas kocha, znaczy to, że rzeczywiście jesteśmy kochani. Że miłość jest prawdą, a prawda miłością”¹⁰¹.

Wieloaspektowa teologicznie głębia powyższej wypowiedzi Ratzingera wskazuje, że największy i najpełniejszy sens i znaczenie miłości odnaleźć można nie gdzie indziej, tylko w oblubieńczej tajemnicy Trójcy Świętej; sposób, w który miłuje Trójjedyny Bóg – aż po dobrowolne i z miłości oddanie życia – staje się wzorcem i miarą ludzkiej miłości. Boski Logos – Syn Boży jest Słowem Ojca wypowiedzianym wewnątrz Trójcy Świętej; wcielony Logos jest Słowem Ojca, wypowiedzianym posłaniem do świata. Obydwa te posłania: wewnątrztrynitarnie i historiozbawcze są wyrazem nieskończonej miłości Bożej. Wydarzenie Jezusa Chrystusa stanowi odsłonięcie prawdziwej tajemnicy wyjścia Boga do człowieka i odpowiedzi doskonałego Człowieka – Jezusa Chrystusa – Bogu Ojcu. Na temat tak rozumianej miłości w ostatnich słowach *Jezusa z Nazaretu* Ratzinger stwierdził, iż „ostatnim słowem historii świata będzie zwycięstwo miłości”¹⁰² – Boga Miłości.

Podpisana w 2005 roku pierwsza programowa encyklika Benedykta XVI nosi tytuł *Deus caritas est*. Dokument ten jest bez wątpienia szczytowym osiągnięciem i kwintesencją teologicznej myśli Ratzingera na temat Boga Miłości; idee myślenia, wiary i życia we wspomnianym kontekście osiągnęły w tym dokumencie jedyną w swoim rodzaju głębię, przejrzystość, plastyczność ujęcia¹⁰³. Spogląda on na miłość w jej trzech integralnych aspektach, tj. jako *eros* (miłość oblubieńczą, erotyczną; uczucie, namiętność), *agape* (wyłączna, stała, służebna troska o osobę kochaną) oraz *caritas* (konkretyzująca się w czynach miłość wobec braci). Benedykt XVI wskazuje, iż nowość, którą wnosi wiara biblijna, a za nią chrześcijaństwo, polega na ukazaniu integralności *erosa* i *agape*. Ich obrazem jest „zazdrosna miłość” Boga wobec Izraela. Natomiast w Nowym Przymierzu ich synonimem stał się Ukrzyżowany i Zmartwychwstały – wcielony i wiernie kochający Bóg-Człowiek. Ratzinger łączy to stanowisko aspektem miłości określanym jako *caritas*, która winna być wypadkową refleksji nad doświadczeniem miłości Boga wobec człowieka i wobec Kościoła. *Caritas* w myśli bawarskiego teologa dopełnia walory miłości, jakimi są *eros* i *agape*. Ratzinger łączy to stanowisko z drugą częścią przykazania miłości. Dzięki temu, że Bóg objawił nam swoją miłość w Chrystusie oraz że owa miłość stała się dla człowieka osiągalna, miłość bliźniego, której uczy Chrystus, staje się dla wierzącego możliwa i wskazana. Miłość bliźniego polega właśnie na tym, że „kocham w Bogu i z Bogiem również innego człowieka, którego w danym

¹⁰¹ FZCh, s. 105.

¹⁰² JROO VI/1, s. 579.

¹⁰³ Por. J. Szymik, *Prawda i mądrość. Przewodnik po teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Kraków 2019, s. 88.

momencie może nawet nie znam lub do którego nie czuję sympatii. Każdy człowiek, ze względu na akt stwórczy Boga oraz dar zbawienia w Chrystusie winien jawić się jako brat, jako bliźni¹⁰⁴ – podkreśla Benedykt XVI. W encyklice czytamy: „[...] Przenikając to, co zewnętrzne w drugim człowieku, dostrzegam jego głębokie wewnętrzne oczekiwanie na gest miłości, na poświęcenie uwagi, czego nie mogę mu dać jedynie za pośrednictwem przeznaczonych do tego organizacji, akceptując to, być może, jedynie jako konieczność polityczną”¹⁰⁵. Miłość wobec człowieka zakorzeniona w miłości Boga – w tym współdziałaniu Benedykt XVI upatruje możliwość realizacji Chrystusowego przykazania miłości opisanego przez św. Jana w jego Pierwszym Liście (1 J 4,16).

W tym zasadniczym dla niniejszego zagadnienia tekście teologicznym papieża warto postawić syntetyzujące pytanie, które dotyczy miłości w trzech opisanych przez papieża odmianach: Czy naprawdę można kochać Boga, nie widząc Go i czy można nakazać miłość? Przecież Boga nikt nigdy nie widział, jak więc moglibyśmy Go kochać?¹⁰⁶ W odpowiedzi Benedykt XVI stwierdza, iż Bóg Ojciec stał się widzialny w swoim Synu – Jezusie Chrystusie – najdoskonalszym obrazie Boga. W rzeczywistości jednak istnieje wiele innych możliwości oglądania Boga. Bawarczyk wymienia następujące: historię miłości zawartą w Biblii, w której Bóg wychodzi naprzeciw człowiekowi, a której owocem jest głoszenie Zmartwychwstałego i rodzący się Kościół. Dalej, w historii Kościoła Bóg był i jest obecny w głoszonym Słowie, w sakramentach, w liturgii, szczególnie w Eucharystii, na modlitwie, w żywej wspólnocie wierzących, w ogólnoludzkiej solidarności na rzecz szeroko pojętego dobra. We wszystkich tych miejscach i momentach doświadczamy obecności i miłości Boga – stwierdza papież¹⁰⁷. Przeżywane w ten sposób doświadczenie staje się szkołą, w której człowiek uczy się rozpoznawać Boga jako Miłość oraz świadczyć o niej wobec innych.

II. 2. 4. Bóg jest Ojcem

Postkantowski (antytrynitarny) personalizm współczesności gloryfikuje autonomię woli jednostki jako jedyną prawdziwą wartość, której wszystko inne musi zostać podporządkowane; według filozofa z Królewca „ojcostwo to najgorsza wyobrażalna forma despotyzmu, zaś synostwo to najgorsze niewolnictwo”¹⁰⁸. Wbrew tego typu poglądom Ratzinger w swoim piśmiennictwie za św. Janem Ewangelistą Boga nazywa kochającym Ojcem. Co więcej: ludzka

¹⁰⁴ Por. DCE 9.

¹⁰⁵ DCE 17, 18.

¹⁰⁶ Por. DCE 16.

¹⁰⁷ Por. DCE 17.

¹⁰⁸ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tł. B. Bornstein, Kęty 2002, s. 49.

godność, zakorzeniona w paradygmacie trynitarnym oraz wyrażonym w akcie stwórczym Trójjedynego, staje się najpełniej zrozumiała jedynie w relacji wzajemnego daru z siebie; najdoskonalszym wzorcem tak pojętej więzi jest wewnątrztrynitarna, od-Boska relacja: Ojciec – Syn. Jakie szczegółowe treści na temat Boga jako Ojca możemy znaleźć w piśmiennictwie Ratzingera na przestrzeni sześćdziesięciu lat jego teologicznej twórczości? Jak jego teologia w *Quaestio Dei* może stać się bliska życiu człowieka wierzącego i tym samym je kształtować?

Pierwsza pozycja, w której Joseph Ratzinger w sposób pogłębiony podejmuje temat Bożego Ojcostwa nosi tytuł *Die christliche Brüderlichkeit*¹⁰⁹ (*Braterstwo chrześcijańskie*). Powstała u schyłku lat pięćdziesiątych XX wieku, natomiast pierwszego niemieckiego wydania doczekała się w roku 1960. Ratzinger w prowadzonej refleksji wychodzi od fragmentu Ewangelii wg św. Mateusza: „Otóż wy nie pozwalajcie nazywać się Rabbi, albowiem jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy braćmi jesteście. Nikogo też na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem; jeden bowiem jest Ojciec wasz, Ten w niebie” (Mt 23,8-9)¹¹⁰. Idea Bożego ojcostwa znajduje wyraz w historiozbowczym działaniu Boga pośród Izraela. Działanie Boga w historii zbawienia umacnia w ludzie Izraela przekonanie, że Bóg jest Bogiem, Stwórcą i Panem wszystkich ludzi. Oczywiście, „[...] istnieje szczególne ojcostwo Boga względem Izraela: podczas gdy Bóg jest ojcem wszystkich narodów świata tylko z racji stworzenia, ojcem Izraela jest oprócz tego z tytułu jego wybrania”¹¹¹.

Wynikające z mateuszowej perykopy nauczanie Jezusa dobitnie potwierdza i uświadamia prawdę o braterstwie wszystkich ludzi. „Jest to braterstwo wynikające z posiadania wspólnego Ojca – Boga, który to jednak jest Bogiem nie tylko samego Izraela, lecz także jedynym Bogiem w ogóle, i dlatego jest On Ojcem nie samego Izraela, lecz wszystkich ludzi”¹¹². Pogłębione teologicznie chrześcijańskie pojęcie „brat”, oprócz wydarzenia wybrania Izraela, Ratzinger widzi w relacji wewnątrztrynitarniej. Swoje rozumowanie uzasadnia stwierdzeniem, iż ojcostwo Boga odnosi się najpierw do Syna, Jezusa Chrystusa, a przez Niego stało się naszym, ponieważ Jego Duch jest w nas i mówi w nas: Ojcze. Ojcostwo Boga otrzymujemy więc przez Chrystusa w Duchu. Bóg jest przede wszystkim Ojcem Chrystusa, my zaś jesteśmy „w Chrystusie” i przez Ducha Świętego¹¹³. Wzajemne braterstwo chrześcijan i ich braterstwo przez wiarę w Chrystusa jest w prezentowanej teologii ściśle powiązane z ojcostwem Boga. Pokrewieństwo jest tu

¹⁰⁹ *Die christliche Brüderlichkeit*, Ostern 1958. Kösel 1960, ²2006.

¹¹⁰ Innym znaczącym fragmentem a propos idei Boga jako Ojca są zdania z Listu do Hebrajczyków: „Ten, który uświęca, jak ci, którzy mają być uświęceni, od Jednego wszyscy pochodzą. Z tej to przyczyny nie wstydy się nazywać ich braćmi swymi” (Hbr 2,11).

¹¹¹ JROO VIII/1, s. 35.

¹¹² JROO VIII/1, s. 34.

¹¹³ Por. JROO VIII/1, s. 51–52.

rozumiane nie na sposób naturalistyczny, lecz opiera się na duchowej decyzji, polegającej na pozytywnej odpowiedzi wiary wobec woli Bożej. W taki sposób wyraża się wspólnota woli z Ojcem – rozumiana jako przyjęcie wiary chrześcijańskiej¹¹⁴. To właśnie od Chrystusa Kościół wie, że jest tylko jeden Bóg, Ojciec wszystkich ludzi oraz że w słowie „Ojciec” zawiera się jest fakt naszego prawdziwego dzieciństwa w Chrystusie Jezusie (por. Ga 4,6; Rz 8,15n).

W przywoływanym kilkakrotnie dziele powstałym pod koniec lat sześćdziesiątych pt. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*¹¹⁵ Joseph Ratzinger na nowo i w sposób pogłębiony podejmuje temat Boga jako Ojca w podobnym, trynitarno-chrystologicznym kontekście. W omawianym zagadnieniu personalistyczne ujęcie Boga jako Ojca, ujawnia się w słowach Biblii i jest poznawalne wyłącznie oczami wiary. Przewodnikiem również stał się św. Jan Ewangelista, który wyraził konkretność Boga Ojca i osobowy wymiar Jego relacji do Syna – Jezusa Chrystusa.

W Ewangelii św. Jana Chrystus mówi o sobie: „Syn nie może nic uczynić sam od siebie” (J 5,19). Wydaje się, że jest to całkowite odmawianie Synowi władzy; nie ma On nic własnego, lecz ponieważ jest Synem, może działać tylko mocą Tego, przez którego istnieje. Widzimy tu przede wszystkim, że pojęcie „Syn” jest pojęciem relacji. Św. Jan, nazywając Pana Jezusa „Synem”, daje Mu nazwę, która zawsze wskazuje kogoś poza i ponad Nim; stosuje takie wyrażenie, które z istoty swej zakłada relatywność. W ten sposób całą swoją chrystologię wiąże z pojęciem relacji. Sformułowania wyżej wspomniane tylko podkreślają to; wydobywają tylko to, co się zawiera w słowie „syn” mianowicie relację, która jest jego treścią. Pozornie sprzeciwia się temu, co ten sam Chrystus mówi o sobie według Jana (10,30): „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”. Bliżej się przypatrując, widzimy, że w rzeczywistości oba zdania się ze sobą godzą i jedno domaga się drugiego. Przez to, że Jezus zostaje nazwany Synem, staje „w relacji” do Ojca, a skoro chrystologia staje się wypowiedzią o relacji, wynika stąd samo przez się wzajemne, całkowite oddanie się Chrystusa Ojcu. Właśnie dlatego, że nie jest On w sobie, jest On w Nim, stanowiąc z Nim jedno¹¹⁶.

¹¹⁴ Por. JROO VIII/1, s. 48. „Bo tylko *Jeden* ma prawo mówić do Boga «mój Ojciec»: sam Jezus Chrystus, Syn Jednorodzony. Wszyscy inni ludzie *muszą* mówić «Ojciec nasz». Bóg jest bowiem naszym Ojcem tylko dlatego, że należymy do wspólnoty Jego dzieci. Dla «mnie» staje się Ojcem przez to jedynie, że znajduję się w «my» Jego dzieci. Chrześcijańska modlitwa do Ojca «nie jest wołaniem duszy, która zna tylko Boga i siebie», lecz jest związana ze wspólnotą braci, z którymi razem jesteśmy jednym Chrystusem, w którym i przez którego dopiero możemy i wolno nam mówić «Ojciec», ponieważ tylko w Nim i przez Niego jesteśmy dziećmi. Dlatego ściśle rzecz biorąc, nie należy mówić, że Chrystus nauczył ludzi mówić do Boga «Ojciec», ale trzeba to sformułować dokładniej i powiedzieć: nauczył nas mówić „Ojciec *nasz*», przy czym to «nasz» jest nie mniej ważne od słowa «Ojciec». To daje konkretne umiejscowienie wiary i modlitwy – jej chrystologiczne komponenty” – JROO VIII/1, s. 68; por. także: s. 59–60, 101.

¹¹⁵ *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel 1-5 1968, 6-9 1969, 10-11 1970, 12 1977.

¹¹⁶ JROO IV, s. 154.

Refleksja Ratzingera stanowi (anty)ilustrację poglądów Immanuela Kanta. Według królewieckiego filozofa rodzina, ojcostwo i macierzyństwo są uznane za przeszkodę dla wolności i w pełni przeżywanego człowieczeństwa, a wartości takie jak szacunek, posłuszeństwo, wierność, cierpliwość, dobroć, ufność są ukazane jako wynalazki ciemnych, natomiast nienawiść, nieufność, nieposłuszeństwo są uznawane za prawdziwe cnoty wyzwalamy się człowieka. W byciu synem w odniesieniu do Boga, tak jak ukazał to Chrystus, zawierają się przede wszystkim postawy zaufania i miłości, nie zaś postawa niewolnika wobec despotycznego, zniewalającego ojca – jak widzi to Kant. Bóg, który w Chrystusie przyjął nas za dzieci, w ten sposób stał się naszym Ojcem, jest Bogiem absolutnie wiernym i niezawodnym, bezgranicznie i bezwarunkowo kochającym. W Chrystusie Jezusie Bóg nie tylko przemówił do ludzi, lecz także definitywnie i radykalnie sam stał się Tym, do którego oni mogą się zwracać. W Chrystusie Bóg stał się człowiekiem i jako człowiek definitywnie wyszedł ze swego bycia Innym, wchodząc tym samym w dialogiczną oraz pełną miłości relację z człowiekiem. Bóg w Chrystusie staje się jedno z ludźmi – „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30); „Syn nie może uczynić sam z siebie” (J 15,5). Te stwierdzenia Jezusa uzupełnia zdanie skierowane do Jego uczniów: „[...] beze mnie nic nie możecie uczynić” (J 15,5). Życie chrześcijanina zostaje umieszczone wraz z Chrystusem w kategorii najgłębszej zażyłości: „Do istoty egzystencji chrześcijanina należy przyjęcie swojego istnienia jako relacji i życie w ten sposób, by wejść w ową jedność, która jest podstawą wszelkiej rzeczywistości”¹¹⁷.

We wspomnianym już dziele pt. *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym* z drugiej połowy lat siedemdziesiątych Ratzinger ponownie podejmuje zagadnienie Boga jako Ojca. Niemiecki teolog podchodzi tu do tematu niejako z perspektywy oddolnej, stawiając pytanie: Czy ojcostwo ludzkie mogłoby dać pewne wyobrażenie o ojcostwie Boga? Czy dziś, gdy doświadczenie ojcostwa zredukowane jest do wymiaru wyłącznie biologicznego przy niemal całkowitym zaniku pierwiastka osobowego, duchowego, mówienie o Bogu Ojcu nie jest czymś pustym?¹¹⁸ Odpowiedź teologa na tak sformułowane pytania brzmi następująco: Przy przeżywanym dziś kryzysie ojcostwa –

„Takie ojcostwo możliwe jest oczywiście tylko pod warunkiem przyjęcia faktu własnego dziecięctwa. Akceptacja słów Jezusa «jeden [...] jest Ojciec wasz, Ten w niebie» (Mt 23,9), jest wewnętrznym warunkiem tego, by człowiek mógł być we właściwy sposób Ojcem: nie we władztwie nad innymi ludźmi, lecz w poczuciu odpowiedzialności za prawdę, która sama otwarła się na Boga i przez to może kogoś drugiego wyzwolić ku sobie – bez egoizmu, dla Boga, w którym on siebie odnajdzie”¹¹⁹.

¹¹⁷ JROO IV, s. 154–155.

¹¹⁸ Por. BJCh, s. 27.

¹¹⁹ Tamże.

Postrzeganie Boga jako Ojca oraz przyjęcie na wzór Chrystusa postawy syna wobec Boga jest według Ratzingera warunkiem *sine qua non* spełnionego ojcostwa ludzkiego: „Ojciec biblijny nie jest niebiańską repliką ojcostwa ludzkiego, lecz stanowi coś nowego, jest Boską krytyką ludzkiego ojcostwa. Bóg ustanawia własną miarę. [...] Może On dlatego stać się naszym Ojcem i miarą wszelkiego ojcostwa, że odwiecznie sam jest Ojcem”¹²⁰.

W byciu synem w odniesieniu do Boga i tym samym w byciu ojcem na gruncie relacji międzyludzkich odzwierciedla się w najbardziej praktycznym sensie podobieństwo człowieka do Boga. Właśnie od Boga wiemy, czym jest ojcostwo i macierzyństwo, czym jest bycie synem, córką, bratem, siostrą. W ojcostwie Boga znajdujemy właściwą miarę ojcostwa, którą ukazują takie cechy, jak: odpowiedzialność za drugiego człowieka, która nim nie włada, lecz pozwala mu być w możliwie najpełniejszy sposób sobą; niezawłaszczająca, pełna wolności miłość; pragnienie najgłębszej prawdy dla drugiego. Bóg w swojej dobroci wbrew wszelkim pozorom nie bawi się światem, lecz prawdziwie go kocha. Dowiódł tej prawdy w sposób najpełniejszy, ukazując swoje oblicze we wcieleniu odwiecznego Logosu, swojego Syna Jezusa Chrystusa:

„Dopiero poznając tego Syna, dowiadujemy się naprawdę, kim jest Ojciec. [...] Bez Jezusa nie wiedzielibyśmy, kim «Ojciec» naprawdę jest. [...] Zanim jeszcze zostaje stworzony świat, Bóg jest już miłością między Ojcem a Synem. Może on dlatego stać się naszym Ojcem i miarą wszelkiego ojcostwa, że odwiecznie sam jest Ojcem”

– konkluduje Ratzinger¹²¹.

W jednym z istotnych tekstów powstałych na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku pt. *Głoszenie Boga – dzisiaj*¹²² bawarski teolog w pierwszej z siedmiu zaproponowanych tez pt. *Boga należy głosić jako Ojca, Syna i Ducha Świętego* powraca do opisanego powyżej zagadnienia tym razem w kontekście trynitologicznym. Wymiar egzystencjalny wyrażonej dogmatycznie prawdy nabiera głębszego wymiaru:

„Bóg jest Ojcem. Doświadczenie ludzkiego ojcostwa pozwala tu odczuć, kim jest sam Bóg i kim On jest dla nas. Gdzie nie ma już ojcostwa, gdzie nie doświadcza się prawdziwego ojcostwa w samym jego wnętrzu: męskiej siły, sprawiedliwości, pewności siebie, niezawodności, a także serdecznej dobroci, tam czcza i pusta staje się również mowa o Bogu; na tym polega prawdopodobnie istotny kryzys naszego obrazu Boga, iż brakuje nam właściwego analogonu, który by pozwalał coś o Nim powiedzieć. Niemniej chrzest wskazujący na Ojca i Syna wraz z Duchem staje się bardzo konkretnym wyzwaniem w tym właśnie kierunku: chodzi o otwarcie się na możliwości takiego budowania ludzkiej egzystencji, że będzie ona mogła być analogią Boga. [...] trzeba stać się na wzór tego Ojca także ojcem lub matką, aby w ten sposób czynić Go dostrzegalnym i poznawalnym w świecie; utworzyć podstawową jedność społeczną – rodzinę, będącą pierwszym Imieniem Boga”¹²³.

¹²⁰ BJCh, s. 30.

¹²¹ BJCh, s. 30–31. „Do istoty Jezusa należy nieodłącznie modlitewna komunikacja z Bogiem. [...] Do istoty Ojca należy tak samo wypowiedziane przezeń słowo «Syn», jak do istoty Jezusa wypowiedziane przezeń słowo «Ojciec». Jezus nie styka się z Nim tylko od zewnątrz, lecz jest elementem boskości jako Syn” – BJCh, s. 30.

¹²² Zob. KEP, s. 67–81.

¹²³ KEP, s. 68.

Wydaje się, że Ratzinger w swoich rozważaniach dość silnie odnosi analogiczną prawdę o ojcostwie Boga do ludzkiej egzystencji. Ukazanie przez niego wewnątrztrynitarnej Bożej dynamiki: Syn prowadzi do Ojca w Duchu Świętym, umożliwia zrozumienie istoty chrześcijańskiej tajemnicy ojcostwa jako dialogu między Bogiem a człowiekiem. Narracja o Bogu Ojcu staje się w pełni zrozumiała poprzez mowę o Wcielonym w konkretnie historii Logosie – Synu Bożym. Tak pojęta dialogiczna zależność Ojca i Syna pozwala mieć przybliżone wyobrażenie o tym, czym jest ziemskie ojcostwo, jaki jest jego ideał i jego miara. Jednakże należy przy tym założyć, że w odniesieniu do relacji Ojciec–Syn w Bogu zawsze cechy ziemskiego ojcostwa pozostaną mniej lub bardziej dwuznaczne¹²⁴.

W wywiadzie udzielonym Peterowi Seewaldowi w lutym 2000 roku pt. *Bóg i świat: wiara i życie w dzisiejszych czasach* Ratzinger wielokrotnie nawiązuje do Boga jako Ojca wprost bądź pośrednio, opisując przymioty Boga, których, jako Stwórca udziela stworzeniu. Jedną z charakterystycznych odpowiedzi Bawarczyka, ukazująca Ojcostwo Boga objawione w Synu brzmi:

„Rzeczywiście, dlaczego Pismo Święte ściśle ogranicza się do słowa «Ojciec». I kolejne pytanie, które jeszcze radykalizuje tę kwestię: Dlaczego Bóg przybył do nas jako „Syn”? Dlaczego Bóg wcielił się w postać mężczyzny? I dlaczego Syn Boży uczy nas, byśmy wspólnie z Nim zwracali się do Boga «Ojczce», tak i zwrot ten nie jest już tylko symbolem, który w toku dziejów wiary mógłby się zestarzeć, lecz słowem, które w usta włożył nam sam Syn Boży?”¹²⁵.

Ratzinger ponownie buduje swoją narrację o Bogu jako Ojcu w oparciu o relacyjny, wewnątrztrynitarne personalizm¹²⁶. Złożona z szeregu pytań odpowiedź kardynała dookreśla linię myślenia teologicznego w *quaestio Dei sive Patri*.

Interesujący dla niniejszych analiz wydaje się być charakterystyczny opis Boga Stwórcy i Ojca wyrażony w starożytnym symbolu Oka Opatrzności. Oznacza ono, że kochający i wierny Bóg jest Bogiem spoglądającym na człowieka, natomiast człowiek jest w tej zależności kimś widzianym. Prawda wyrażona w tej symbolice może jawić się jako dwuznaczna. Zagrożenie i niebezpieczeństwo wynikające z bycia obserwowanym przez Boga może prowadzić do obsesji ucieczki i uwolnienia się spod zniewalającego spojrzenia. Interpretacja bawarskiego teologa, wynikająca z osobistego doświadczenia Boga jako pełnego miłości Ojca, jest zgoła inna. „Symbol opatrności jest właściwie rozumiany tylko wtedy, gdy obrazuje wieczne skierowanie Boga ku człowiekowi, gdy mówi mi: Nigdy nie jesteś sam, zawsze jest ktoś, kto cię kocha, kto cię podtrzymuje i prowadzi” – stwierdza Ratzinger¹²⁷. W przytoczonej

¹²⁴ Por. KEP, s. 69.

¹²⁵ JROO XIII/2, s. 495–496.

¹²⁶ [Rzeczywisty Bóg] „jest istotą, która może myśleć, mówić, kochać, słuchać. I, jak mówi nasza wiara, z całej swej istoty jest odniesieniem. To mamy na myśli, gdy nazywamy Go trynitarne, trójjedynym” – JROO XIII/2, s. 492.

¹²⁷ JROO XIII/2, s. 493.

wypowiedzi wyłaniają się kolejne cechy ojcostwa Boga wywiedzione zarówno z wcześniejszych refleksji teologicznych, jak również (i przede wszystkim) z osobistego doświadczenia obecności ojca – Josepha Ratzingera seniora w dzieciństwie i okresie młodości

Myśl teologiczna Ratzingera o Bogu jako Ojcu znalazła swój najbardziej dojrzały i najpełniejszy wyraz w trylogii pt. *Jeżus z Nazaretu*. Owo *opus magnum* niemieckiego teologa wydane zostało w 2007 roku, a więc wtedy, gdy jako papież Benedykt XVI kierował Kościołem katolickim. W komentarzu do pierwszej prośby z Modlitwy Pańskiej, w idei „Ojca” łączy element braterstwa wszystkich ludzi: wolno nam mówić do Boga „Ojcze”, ponieważ Syn stał się naszym bratem i objawił nam Ojca; przez wydarzenie Jezusa Chrystusa staliśmy się na powrót dziećmi Bożymi¹²⁸. Papież ponownie przywołuje powtarzaną wielokrotnie myśl, która mówi o tym, iż to dzięki Jezusowi i jego zażyłości z Ojcem uzyskujemy wzorcowe źródło znaczenia ojcostwa, tak często przyćmionego ziemskim doświadczeniem człowieka¹²⁹. Omawiając temat Bożego Ojcostwa objawionego w pełni przez wydarzenie Syna (szczególnie w wydarzeniu krzyża), Ratzinger wskazuje na ukazanie istoty Ojca, który jest Stwórczą Miłością¹³⁰, którego słońce wschodzi nad złymi i nad dobrymi i który daje to, co dobre (czyli *de facto* Siebie Samego) tym, którzy Go proszą (por. Łk 11,13). To współistotny Ojcu Syn najpełniej objawia człowiekowi Boga jako Ojca (por. J 14,8n), włączając nas tym samym w swoje synostwo, w pełną przynależność do Boga¹³¹.

Naśladowanie Chrystusa w postawie bycia dzieckiem Boga niesie według Benedykta XVI konkretne konsekwencje dla ludzkiej egzystencji. Życie w pełnej miłości dziecięcej zależności od Ojca pozwala przezwyciężyć urojoną emancypację człowieka, polegającą na chęci bycia bogiem i tym samym zniesienia potrzeby żywego Boga w ludzkim życiu¹³². Zwracanie się do Boga „Ojcze” we wspólnocie z Jezusem Chrystusem zobowiązuje również do włączenia w braterską wspólnotę miłości innych dzieci Bożych, co wiąże się z wyeliminowaniem własnego egoizmu, otwartości serca, wyjścia z okopów własnego „ja” i akceptacji innego:

„Tak więc *Ojcze nasz* jest modlitwą osobistą, a zarazem z gruntu kościelną. Mówiąc *Ojcze nasz*, modlimy się naszym własnym sercem, jednocześnie jednak modlimy się razem ze społecznością

¹²⁸ Por. JROO VI/1, s. 223.

¹²⁹ Por. tamże.

¹³⁰ „Bóg jest naszym Ojcem, dlatego że jest naszym Stwórcą. Ponieważ nas stworzył, przynależymy do Niego: byt jako taki w Nim ma swe źródło i dlatego jest dobry, pochodzi od Boga. W odniesieniu do człowieka ma to szczególne znaczenie. Psalm 33,15 według łacińskiego przekładu mówi: «On, który ukształtował każdemu z nich serce, On, który zważa na wszystkie ich czyny». Myśl, że Bóg stworzył każdego człowieka, należy do biblijnego obrazu człowieka. Każdy człowiek jest wyłączny i jako taki chciany przez Boga. On zna każdego. W tym znaczeniu, ze względu na stworzenie, człowiek jest w szczególny sposób «dzieckiem» Boga, a Bóg jest jego prawdziwym Ojcem. Mówiąc, że człowiek jest obrazem Boga, wyrażamy tę samą myśl w inny sposób. [...] Miłość posuwająca się «aż do końca» (J 13,1), której Pan dopełnił na Krzyżu w modlitwie za swych nieprzyjaciół, ukazuje nam istotę Ojca. Jest On tą Miłością” – JROO VI/1, s. 224, 225.

¹³¹ Por. JROO VI/1, s. 225.

¹³² Por. tamże.

całej rodziny Bożej, z żyjącymi i zmarłymi, z ludźmi wszystkich stanów, wszystkich kultur i wszystkich ras. Ona czyni z nas jedną rodzinę ponad wszelkimi granicami”¹³³.

Ojcostwo Boga w dojrzałej refleksji Ratzingera¹³⁴ przedstawione jest jako miara, pewnego rodzaju wzorcowy i realny model dla ojcostwa znanego doświadczeniu człowieka, ponieważ od Boga jako Ojca pochodzi i zależy byt doczesny oraz wieczny każdego z ludzi, których wcześniej On sam miał w swoim zamyśle. Ojcostwo Boga (w przeciwieństwie do ojcostwa ziemskiego) łączy ludzi w pełnym miłości postrzeganiu innych jako braci, z którymi zmierzamy do spełnienia w Bogu w wieczności.

II. 2. 5. Prymat Boga

Zagadnienie prymatu Boga jest najczęściej podejmowaną kwestią, stanowiąc tym samym zasadniczą oś, punkt ciężkości teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Oprócz naturalnego doświadczenia związanego z przekazaniem oraz świadomym wzrastaniem w wierze w środowisku rodzinnym, na *quaestio primatio Dei* nałożyła się również troska o *quaestio veritatis*. Istotnym źródłem zabiegania o prymat Boga stały się doświadczenia rewolucji roku 1968 (zob. I. 4). Emancypacyjny, neomarksistowski przewrót intelektualny, który na podstawie „wyprodukowanej” ideologicznie prawdy ostatecznie miał na celu eliminację Boga, zastępując Go polityczno-zbawczą działalnością człowieka. Na praktyczne owoce tego typu myślenia nie trzeba było długo czekać. Rewolucja moralna, znajdujący swój wyraz w m.in. powszechnej, nieuznającej norm wolności seksualnej, stała się dla młodego profesora teologii wystarczającym naocznym dowodem pograżania się człowieczeństwa. Często podkreślana w teologii Ratzingera kwestia prymatu Boga wynika z autentycznej troski o zachowanie prawdziwego człowieczeństwa, o nieustanne wskazywanie drogi miłości, będącej zarazem drogą nawrócenia.

Na przestrzeni sześćdziesięciu lat jego piśmiennictwa niemal w każdym poruszonym zagadnieniu obecne jest warunkowe odniesienie do prymatu Boga. Temat ten stanowi maksymalistyczną i podstawową tezę proponowanej przez Ratzingera teologii oraz wizji rzeczywistości, z której ta myśl wyrasta i którą propaguje¹³⁵.

Pod koniec lat sześćdziesiątych we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* profesor Ratzinger stawia tezę, iż pytanie o Boga jest pytaniem centralnym i najważniejszą kwestią ludzkiej

¹³³ JROO VI/1, s. 227.

¹³⁴ Refleksja nad Ojcostwem Boga (wprost bądź pośrednio) znajduje swój wyraz również w wielu papieskich wystąpieniach (katechezach, przemówieniach, orędziach) – zob. Benedykt XVI, *Aby na nowo odkryć radość w wierze... Antologia papieskich wypowiedzi na temat wiary, wątplenia i ateizmu*, red. M. Sztaba, Warszawa 2014.

¹³⁵ Por. J. Szymik, *Prawda i mądrość...*, s. 66.

egzystencji¹³⁶. Wyznawana w wierze jedyność Boga, a także Jego prymat chronią człowieka przed zagrażającym mu politeizmem. Jego trzy formy, z czasem absolutyzujące same siebie, wyrażają się według Ratzingera w ubóstwieniu chleba, erosa i władzy. Uwielbienie tego, co „swojskie”, jest równoważne z egzystencjalnie (etycznie, moralnie) kłamliwym stwierdzeniem, iż ostatecznie ludzie nie potrzebują Boga. Okazuje się jednak, że „śmierć Boga” skutkuje w człowieku duchową atrofią i pustką serca. Bez Boga człowiek jest samotny, a społeczeństwo zagubione. W rzeczywistości „śmierć Boga” w społeczeństwie, w kulturze oznacza także koniec wolności, ponieważ Bóg, który zapewnia orientację, sens i cel oraz dzięki któremu człowiek uczy się odróżniania dobra od zła – jest uśmiercany. W znalezieniu Boga pomaga prawdziwa pokora i autentyczna odwaga. „Gdy [człowiek] ukrywa się przed Bogiem – twierdzi Ratzinger – dosięgają go owe bóstwa i wyzwoli się dopiero, gdy pozwoli się wyzwolić i gdy przestanie polegać jedynie na sobie”¹³⁷. Egzystencjalna decyzja wierzącego o primacie Boga jest równoznaczna z wyrzeczeniem się bożków¹³⁸. Prymat Boga jest więc w rozumieniu Bawarczyka czymś dobitnie egzystencjalnym, mającym decydujący wpływ na życie, jego kształt i kierunek, porządkującym rzeczywistość i tym samym uzdrawiającym¹³⁹.

Pod koniec lat siedemdziesiątych w medytacjach zatytułowanych *Bóg Jezusa Chrystusa* bawarski teolog powróci do wskazania wprost na prymarne miejsce Boga w nieco rozleglejszym kontekście teologiczno-egzystencjalnym: „W chrześcijaństwie na pierwszym miejscu nie stoi Kościół czy człowiek, lecz Bóg. Nie kieruje ono swojej uwagi głównie na nasze nadzieje, obawy i życzenia, lecz na Boga, Jego majestat i moc. Pierwsze zdanie wiary chrześcijańskiej, podstawowa zasada chrześcijańskiego nawrócenia brzmi: Bóg jest”¹⁴⁰.

Ratzinger skłania wierzącego do uświadomienia sobie, że z prymatu teologii (nauki o Bogu) wynika eklezjologia, a także właściwa, tzn. służąca rozwojowi człowieka teologiczna antropologia. Wyraźny ślad uszczegółowienia powyższej myśli znajdujemy w tekście z początku z początku XXI wieku pt. *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium* (2002). Niemiecki teolog pisze następująco:

„Kościół nie istnieje sam dla siebie, lecz ma być narzędziem Boga, służącym gromadzeniu ludzi i prowadzeniu ich do Niego oraz przygotowywaniu chwili, w której «Bóg będzie wszystkim we wszystkim» (1 Kor 15,28). W zachwycie nad przywołanym zwrotem zapomniano właśnie o Bogu

¹³⁶ JROO IV, s. 95.

¹³⁷ JROO IV, s. 103.

¹³⁸ Uznanie wiary w Jedyne Boga jest według Ratzingera „wyrzeczeniem się tego, co istotne w politeizmie: własnych bóstw lub, mówiąc inaczej, ubóstwiania tego, co swojskie. Mieści się w tym rezygnacja z poczucia bezpieczeństwa, jakie daje to, co swojskie, porzucenie twógi, w której chce się ułagodzić to, co budzi grozę, przez oddawanie mu czci, a zarazem wyznanie Boga niebios jako mocy, która ogarnia wszystko. Jest to akt odwagi: nie biorąc w ręce tego co boskie, powierzać się mocy rządzącej całym światem” – JROO IV, s. 101.

¹³⁹ Por. TB I, s. 163.

¹⁴⁰ BJCh, s. 32.

i tym samym zupełnie pozbawiono go jego sensu. Kościół istniejący tylko dla siebie jest niepotrzebny i ludzie to natychmiast zauważają¹⁴¹.

W ten sposób zachowana kolejność w porządku myślenia jest według Ratzingera warunkiem koniecznym zdrowej teologii *sensu largo* oraz wynikającemu z niej ukierunkowaniu życia wiary. Tym samym zdanie „Bóg jest” ostatecznie zamienia ludzką egzystencję właśnie dlatego, że jest On czymś więcej niż rozumieniem, ponieważ stwarza miłość i sam jest miłością¹⁴².

W latach dziewięćdziesiątych w publikacji pt. *W drodze do Jezusa Chrystusa*, w zawartym w niej eseju pt. *Widzieć Chrystusa. Postać Chrystusa w zwierciadle opowieści o kuszeniu* myśl kardynała przybrała następujący kształt:

„Tym, co decydujące, najważniejsze jest prymat Boga. Sednem wszystkich pokus jest odsunięcie na bok Boga, który pośród różnych ważnych spraw naszego życia okazuje się kwestią drugorzędną. Uznanie siebie samego, własnych potrzeb i chwilowych pragnień za ważniejsze od Niego – to jest właśnie pokusa, która zawsze nam zagraża, wówczas bowiem odmawiamy Bogu należnego Mu miejsca, a naszym Bogiem czynimy siebie lub zagrażające nam moce¹⁴³.”

Natomiast w książce *Jezus z Nazaretu* z roku 2007 także w kontekście przypowieści o kuszeniu Jezusa pisał w podobnych słowach:

„[...] najgłębszym rdzeniem wszelkich pokus jest odsunięcie Boga, który – obok tego wszystkiego, co w naszym życiu ukazuje się jako pierwszoplanowe – jawi się jako coś drugorzędnego, a nawet niepotrzebnego i przeszkadzającego. Tworzenie ładu w świecie samemu bez Boga, na fundamencie własnych przesłanek i zasad, uznawanie za jedyną rzeczywistość spraw politycznych i materialnych i odrzucanie Boga jako iluzji – oto pokusa, która nam zagraża w różnych odmianach¹⁴⁴.”

W obydwu próbach zaczerpniętych z tekstów z różnych okresów twórczości teologicznej, konsekwentnie prowadzona linia myślenia dogłębnie demaskuje pokusę, w której sprawa Boga jawi się jako drugorzędna. Aby precyzyjnie ująć istotę omawianej pokusy, Ratzinger posiłkuje się fragmentem *Krótkiej opowieści o Antychryście* Włodzimierza Sołowiowa. Według rosyjskiego pisarza perwersyjne kłamstwo Antychrysta polega właśnie na tym, że wydaje się on „niewiarygodnie podobnym” do Chrystusa; „Antychryst wierzył w Boga... ale w głębi swojej duszy stawiał przed nim siebie¹⁴⁵.”

Na tym jednak nie koniec. Pokusa detronizacji Boga z różnych wymiarów ludzkiego życia rodzi przede wszystkim pychę, której przejawem jest usiłowanie zaprowadzania porządku w świecie w oparciu wyłącznie o własne siły, na własnych zasadach, bez uwzględnienia Boga; i tym samym uznawanie spraw politycznych i materialnych za nadrzędną rzeczywistość¹⁴⁶.

¹⁴¹ JROO VIII/1, s. 531.

¹⁴² Por. JROO XIII/2, s. 496 - 503.

¹⁴³ WDrdJCh, s. 93.

¹⁴⁴ JROO VI/1, s. 147.

¹⁴⁵ WDrdJCh, s. 99.

¹⁴⁶ Por. JROO VI/1, s. 147. „Pokusa stwarza pozory, że ukazuje coś lepszego: porzucenie wreszcie iluzji i zabranie się z całą energią do ulepszenia świata. Przystępuje do tego pod pretekstem autentycznego realizmu: realne jest to, co namacalne: władza i chleb; natomiast rzeczy Boże jawią się w obliczu tego jako irracjonalne, jako świat drugoplanowy, który właściwie nie jest potrzebny” – tamże.

Dlatego pytanie o Boga jest według J. Ratzingera pytaniem fundamentalnym, stawiającym nas na rozdrożu ludzkiej egzystencji¹⁴⁷. Bez Boga człowiek jest samotny, a społeczeństwo zagubione. Usiłowanie wyeliminowania Boga, aby człowiek mógł żyć, jest absurdalne – stwierdzi po wielokroć, już jako papież w swoich katechezach Benedykt XVI¹⁴⁸. Sprawa Boga – jak na to wskazują jego refleksje – nie może stać się prywatną sprawą mniejszości. Każdy z wierzących musi nauczyć się ponownie uznać Boga za fundament życia, nie zaś zostawiać Go na boku jako w jakiś sposób nieskuteczne wyrażenie, jako temat nierealny, daleki od rzeczy, które nas zajmują. Istotą nawrócenia jest zatem uznanie prymatu Boga, uznanie Go za centrum myśli, słów i działań, ponieważ:

„Społeczeństwo bez Boga – społeczeństwo, które nie zna Go i traktuje Go jako nieistniejącego – jest społeczeństwem, które gubi swoją miarę. W naszych czasach ukuto powiedzenie: Bóg umarł. Kiedy Bóg faktycznie umiera w społeczeństwie, staje się ono wolne – zapewniano nas. W rzeczywistości śmierć Boga w społeczeństwie także oznacza koniec wolności, ponieważ to, co umiera jest celem, który zapewnia orientację. I ponieważ znika busola, która wskazuje nam właściwy kierunek, ucząc nas odróżniania dobra od zła. Społeczeństwo Zachodu jest społeczeństwem, w którym Bóg jest nieobecny w sferze publicznej i nie ma nic, co mógłby mu zaoferować. I dlatego jest to społeczeństwo, w którym miara człowieczeństwa jest coraz bardziej gubiona. W indywidualnych punktach staje się nagle jasne, że to, co złe i niszczy człowieka, stało się rzeczą naturalną”¹⁴⁹.

Na antypodach tego typu chrześcijańskiej perspektywy stoją słowa (i życie) filozofa, którego celem było pozbawienie ludzi „złudzeń i pozornych prawd”. W tym kontekście Nietzsche (bo o nim mowa) pytał: Może Bóg umarł? Może moralność to fałszerstwo? Może pojęcia metafizyki to tylko złudzenia języka? Przecież nadczłowiek siłą woli mocy posiada własną moc rozwojowego dążenia i ostatecznie (samo)ustanowienia porządku świata oraz samodzielnego udźwignięcia ciężaru własnej wolności. Ścieranie się wizji apollońskiej z dionizyjską jest nieustannie kontynuowana. Zmazany gąbką widnokrąg, kreśli na nowo wyrażony w myśli Ratzingera oparty na wierze prymat Boga.

II. 2. 6. Zakład Ratzingera: *veluti si Deus daretur*

Za jeden z istotnych punktów wyjścia do sformułowania i uzasadnienia przez Josepha Ratzingera adagium: *veluti si Deus daretur* (żyć tak, jakby Bóg istniał) była przeprowadzona przez niego analiza filozofii pozytywistycznej¹⁵⁰. Epoka oświecenia z jej skrajnie racjonalistyczną (przy tym antymetafizyczną) myślą filozoficzną, która sprowadzała rozumowanie niemal wyłącznie do wymiaru technicznego, nie znajdowała miejsca dla Boga Stwórcy i Jego prawa.

¹⁴⁷ Por. tamże.

¹⁴⁸ Por. SSal 1; zob. także: Benedykt XVI, *Aby na nowo odkryć...*, m.in. s. 141, 160–162.

¹⁴⁹ *Benedykt XVI o przyczynach kryzysu Kościoła*, tł. z ang. J.J. Franczak, <https://www.pch24.pl/benedykt-xvi-o-przyczynach-kryzysu-kosciola--pelny-tekst-po-polsku-,67491,i.html> [dostęp: 13 maja 2019].

¹⁵⁰ Por. szerzej: EBwKK, s. 97 - 141.

Najkrócej: naukowy racjonalizm oświecenia wyklucza Boga z ludzkiej świadomości, uznając tym samym Jego istnienie niemożliwe do udowodnienia drogą eksperymentu oraz intelektualnych dociekań i tym samym za skrajnie niepewne. W ten sposób, według tej filozofii sprawa Boga wchodzi w zakres subiektywnego wyboru, stając się tym samym kwestią nieistotną w życiu społecznym. Teza Dostojewskiego mówiąca, że postanowiono nie myśleć o tym, czy człowiek stworzył Boga, czy Bóg człowieka, coraz wyraźniej dążyła do wyrażenia skrajnej tezy głoszącej, że „Jeśli Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone”. Teza intelektualisty Iwana Karamazowa coraz bardziej zaczyna być pojmowana dosłownie, w stylu prostego Smierdiakowa. Wyrugowanie Boga z życia (czy też w ogóle aspektu religijnego), w zamian za to uznanie możliwości (technicznych, intelektualnych) człowieka za ostateczną miarę działania i porządku świata spowodowało, jak wskazuje Ratzinger, redukcjonistyczne okaleczenie człowieka. Konsekwentne podążanie tym tokiem rozumowania dowodzi, iż Bóg nie ma nic wspólnego z życiem jednostki, społeczności, a także z państwowym prawodawstwem. W kulturze oświecenia postawa ta wyraża się nieskrępowanym prawem do wolności, szczególnie w wymiarze indywidualnym, co z kolei skutkuje skrajnym relatywizmem moralnym, innymi słowy relatywizacją kategorii dobra i zła (nic nie jest samo w sobie dobre albo złe, wszystko zależy od następstw działania, które można przewidzieć – jak wcześniej postulował Kant). Ów dogmat destrukcyjnego dla osoby, podjętego w imię ludzkiej wolności relatywizmu, w uproszczonej i skrótowej formie wyraża adagium: „należy żyć tak, jak gdyby Bóg nie istniał” – *vivere est Deus non daretur*.

Po przeprowadzonej przez bawarskiego teologa diagnozie oświecenia i jego wpływu na współczesność (diagnozie popartej doświadczeniem i obserwacją m.in. totalitaryzmów XX w.) formułuje on jednoznaczna w swej wymowie tezę, towarzyszącą jego myśli od lat pięćdziesiątych, a którą można wyrazić w słowach: Nie możemy pozwolić na zupełne wymazanie Boga z życia publicznego ludzkości i umieszczenie Go w subiektywnym kręgu. Potrzebujemy korzeni, aby przeżyć i nie możemy stracić Boga z pola widzenia, jeśli chcemy, aby godność człowieka nie znikła¹⁵¹.

Jakie zatem rozwiązanie w tej sprawie proponuje niemiecki teolog dla tych, którzy chcą ocalić ludzką godność oraz naśladować i ukazywać Boga w życiu społecznym, osobistym? Jaką propozycję kieruje do poszukujących, do tych, którzy osobiście doświadczyli niespójności i utopii skutków pozytywistycznego stylu życia i myślenia, pozbawiającego ich skutecznie wrażliwości wiary? Od czego zacząć, aby podjąć uzdrawiającą decyzję w *quaestio Dei*?

¹⁵¹ Por. EBwKK, s. 62–63.

Jako propozycję, kryterium i oparcie dla niewierzących, przeżywających kryzys wiary i poszukujących Boga Ratzinger, odwracając pozytywistyczny aksjomat, wskazuje, aby ukierunkować swoje życie tak, jak gdyby Bóg istniał – *veluti si Deus daretur*¹⁵². Inspiracją dla niego stał się Blaise Pascal, który w słynnym zakładzie wypowiedział to z niesamowitą niemal jasnością w możliwie najostrzejszy sposób. W przywoływanym wcześniej *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* bawarski teolog przytacza fragment z *Myśli* Pascala:

„Czy nie ma żadnego sposobu, by ciemność rozjaśnić i usunąć niepewność gry?» – «Owszem, istnieje sposób i to więcej niż jeden: Pismo św. i wszystkie inne świadectwa religii». – «Ale ja mam ręce związane, usta są nieme... Tak już jestem stworzony, że wierzyć nie mogę. Więc co mam robić?» – «Przyznaje pan zatem, że niemożność wierzenia nie pochodzi u Pana z rozumu, przeciwnie rozum prowadzi pana do wiary; pańskie wahanie ma więc inną przyczynę. Dlatego też nie warto przekonywać pana, gromadząc argumenty na istnienie Boga, musi pan przede wszystkim zwalczać swe namiętności. Chce pan dojść do wiary, a nie zna pan drogi? Chce pan być uzdrowiony z niewiary i nie zna na to lekarstwa? Niech się pan uczy od tych, którzy pierwsi niż pan byli dręczeni zwątpieniem... Trzeba naśladować ich sposób postępowania, czynić wszystko, czego wymaga wiara, tak jakby pan już wierzył. Trzeba chodzić na Mszę św., używać wody święconej itd. — to pana bez wątpienia uczyni prostym i doprowadzi do wiary»¹⁵³.

Życie i wiara przeżywane bez zaangażowania w poznanie Boga pozostają na dłuższą metę jałowe. „W tym niezwykłym tekście jest co najmniej to słuszne, że sama prosta ciekawość człowieka, który nie chce osobiście brać udziału w grze, nigdy nie pozwoli mu widzieć jasno, nawet jeśli chodzi o stosunek do drugiego człowieka, a tym bardziej do Boga. Eksperyment z Bogiem nie odbywa się bez udziału człowieka” – komentuje Ratzinger. – „Kto próbuje być tylko widzem, niczego się nie dowie. Także rzeczywistość, jaką jest Bóg, może wejść w pole widzenia tylko tego, kto angażuje się w doświadczenie Boga, które nazywamy wiarą”¹⁵⁴.

Kardynał powraca do tematu w pierwszych latach XXI wieku. W refleksjach pt. *Europa Benedykta w kryzysie kultur* odnosi się do naszkicowanych powyżej filozoficznych źródeł kryzysu kultury europejskiej, stawiając diagnozę na podstawie skutków wywołanych kantowską i postkantowską myślą pozytywistyczną (emancypacja rozumu, redukcjonizm antropologiczny, relatywizm moralny i jego skutki dotyczące głównie człowieka, odcięcie chrześcijańskich korzeni starego kontynentu i wymazania Boga z życia)¹⁵⁵, daje receptę, aby powrócić do uznania Rozumu Stwórczego, objawionego w Ukrzyżowanym Bogu jako miłości – tylko tak rozumiane nawrócenie może wskazać właściwą – czyli dobrą dla rozwoju człowieka – drogę¹⁵⁶. Dla braci niewierzących ponawia swoją propozycję, aby spróbować żyć tak, *veluti*

¹⁵² Por. EBwKK, s. 33–34.

¹⁵³ B. Pascal, *Pensées*, fragm. 233, cyt. za: JROO IV, s. 147–148.

¹⁵⁴ JROO IV, s. 148, 147.

¹⁵⁵ EBwKK, s. 41–63.

¹⁵⁶ Por. EBwKK, s. 67.

si Deus daretur. Ten styl życia z jednej strony nie ogranicza nikogo w jego wolności, z drugiej natomiast może stać się kryterium i oparciem dla wszystkich ludzkich spraw¹⁵⁷.

Dodatkowo osobom wierzącym w Boga Ratzinger przypomina, że wbrew antyświadectwu życia niektórych chrześcijan, pierwszorzędną rolę oraz wielką wagę posiada świadectwo życia wierzących, które czyni Boga wiarygodnym w świecie:

„Potrzebujemy ludzi, którzy mieliby spojrzenie skierowane ku Bogu, ucząc się od Niego prawdziwego człowieczeństwa. Potrzebujemy ludzi, których umysł byłby oświecony światłem Bożym i którym Bóg otwierałby serce tak, aby ich intelekt mógł przemówić do intelektu innych, a ich serce mogłoby otworzyć serca innych. Tylko poprzez ludzi, którzy zostali dotknięci przez Boga, Bóg może zwracać się do ludzi”

– stwierdza kard. Ratzinger¹⁵⁸.

Benedykt XVI często wracał w swoich przemówieniach i katechezach do sformułowanej i przemyślanej propozycji kształtowania życia z założeniem, jak gdyby Bóg istniał. W jednej z katechez stwierdza:

„Pragnienie, by rzeczywiście poznać Boga, a zatem, by zobaczyć oblicze Boga, nosi w sobie każdy człowiek, również ateści. Żywimy być może nieświadomie to pragnienie, by po prostu zobaczyć, kim On jest, czym On jest, kim jest dla nas. To pragnienie zaspokaja się, idąc za Chrystusem, wtedy widzimy Go z tyłu i w końcu widzimy też Boga jako przyjaciela, a Jego oblicze w obliczu Chrystusa”¹⁵⁹.

Dla nieuleczalnie religijnego, poszukującego Boga człowieka chrześcijaństwo ma pewną propozycję – życie chrześcijanina, które zachęca do ryzyka wiary, do próby uformowania życia otwartego na doświadczenie Boga. W powyższym przesłaniu milczącym, aczkolwiek wyrazistym założeniem jest postawa otwartości na dialog agnostyków, ateistów z wierzącymi. Benedykt XVI zauważa, że tego typu dyskusja jest w znacznej mierze realizacją „Dziedzińca pogan”, zaproponowanego przez niego w przemówieniu do Kurii Rzymskiej z okazji Świąt Bożego Narodzenia w 2009 roku. W przemówieniu inauguracyjnym tę inicjatywę w Paryżu, podkreślając potrzebę braterskiego i intelektualnego dialogu wierzących z niewierzącymi powiedział:

„Wierzący i niewierzący, obecni na tym dziedzińcu Nieznanego, jesteście zaproszeni do wejścia również w przestrzeń świętą, do przekroczenia wspaniałego portalu katedry Notre-Dame i wejścia do niej na chwilę modlitwy. Dla niektórych z was będzie to modlitwa do Boga, którego znacie poprzez wiarę, ale dla innych może to być również modlitwa do Boga Nieznanego. Drodzy młodzi niewierzący, dołączając do tych, którzy modlą się w katedrze Notre-Dame w tę uroczystość Zwiastowania Pańskiego, otwórzcie wasze serca na teksty święte, niech was poruszy piękno śpiewów, a jeśli tego chcecie, pozwólcie, by wasze najgłębsze uczucia popłynęły ku Nieznanemu Bogu”¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Por. EBwKK, s. 70.

¹⁵⁸ EBwKK, s. 70–71.

¹⁵⁹ Benedykt XVI, *Nawet ci, którzy nie wierzą, szukają oblicza Boga*, katecheza podczas audiencji generalnej, 16 stycznia 2013, [w:] *Aby na nowo odkryć...*, s. 208–210.

¹⁶⁰ Tenże, *Miejsce braterskiego dialogu wierzących z niewierzącymi*, papieskie przesłanie z okazji inauguracji Dziedzińca Pogan w Paryżu, 25 marca 2011, [w:] *Aby na nowo odkryć...*, s. 254–255.

Wierzący i niewierzący, agnostyk, ateista potrzebują siebie nawzajem. Nie można się zadowolić wyłącznie brakiem wiedzy na temat istnienia bądź nieistnienia Boga i Jego spraw. Poszukiwanie odpowiedzi, z uwzględnieniem wielkiego dziedzictwa kulturotwórczego aspektu wiary, nie pozwala spocząć na laurach. Podobnie osoba wierząca w Boga nie może zadowalać się tym, że wierzy, ale musi jeszcze bardziej szukać Boga i w dialogu z innymi na nowo uczyć się Go w głębszy sposób. To właśnie dialog intelektualny, etyczny, ludzki, jest według Benedykta XVI pierwszą płaszczyzną poszukiwania Boga. Kolejną stanowi świadectwo człowieka wierzącego, które winno stawać się skuteczną zachętą do życia *veluti si Deus daretur*.

II. 2. 7. Ujrzyć oblicze Boga – w stronę *quaestio Christi*

Podążanie linią myślenia teologicznego Josepha Ratzingera/Benedykta XVI doprowadziło nas w pewnym sensie do pytania w formie prośby, którą apostoł Filip skierował do Jezusa; brzmi ona: „Panie, pokaż nam Ojca”. W odpowiedzi Zbawiciel wprost i jednoznacznie odpowiedział Filipowi: „Kto mnie widzi, widzi także i Ojca” (J 14,9). Dobra nowina wypowiedziana przez Jezusa i przekazana w wersji Ewangelii Jana mówi do każdego wierzącego mniej więcej to, że w sprawie widzenia i poznania Boga nie jesteśmy jak ślepcy idący w ciemności, po omacku. Wiara chrześcijańska, wiara w Jezusa Chrystusa umożliwi każdemu człowiekowi zobaczenie Ojca, którego Jezus jest obrazem, a wszystkie Jego słowa i czyny wypływają z bezpośredniej relacji z Ojcem. W ten sposób mamy przystęp do Boga jako Ojca, Stwórcy; do Boga, który jest Miłością. Bodaj najczęściej formułowanym przez Josepha Ratzingera/Benedykta XVI zwrotem konkretyzującym rzeczywistość Boga jest *Logos*, Rozum Stwórcy objawiający się na Synaju oraz w Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym.

W latach pięćdziesiątych, w przywoływanym już dziele pt. *Braterstwo chrześcijańskie*, młody profesor Ratzinger pisze:

„W Chrystusie Jezusie Bóg nie tylko przemówił do ludzi, lecz także definitywnie i radykalnie sam stał się Tym, do którego oni mogą mówić. W Nim bowiem Bóg stał się człowiekiem i jako człowiek definitywnie wyszedł ze swego bycia Innym, wszedł w dialogową relację wszystkich ludzi. Człowiek Jezus znajduje się jako taki w dialogowej wspólnoty, ściśle łączącej ze sobą wszystkich ludzi jako istoty tej samej rangi. Do Człowieka Jezusa może się zwracać każdy człowiek, jednak zwracając się do Niego, mówi do Boga. W ten sposób straciło w końcu sens pytanie, jak zmienny człowiek może mówić coś do zupełnie innego, niezmiennego Boga. W Chrystusie Bóg wziął w swe ręce i przyciągnął ku sobie jakąś część czasu tego świata i zmiennego stworzenia i tym samym definitywnie otworzył bramę oddzielającą Go od stworzeń. W Chrystusie Bóg stał się jak najbardziej konkretnym i osobowym Bogiem, «Partnerem człowieka», do którego można się więc zwracać”¹⁶¹.

¹⁶¹ JROO VIII/1, s. 59–60.

Dzięki Chrystusowi oraz Jego historiozbawczej misji wiadomo, kim jest Bóg, który stając się ze względu na nas konkretnym człowiekiem, który posiada twarz, patrzy człowiekowi w oczy, staje się poznawalny zmysłowo; jest to Bóg, z którym można wejść w dialog, do którego można się modlić, dla którego i z którym można żyć¹⁶².

We wstępie do *Wprowadzenia w chrześcijaństwo* napisanego ponownie w roku 2000 kardynał Ratzinger wskazuje na nierozdzielność teocentryzmu i chrystocentryzmu. Podkreśla z mocą tezę głoszoną blisko czterdzieści lat temu, iż istotową cechą chrześcijaństwa stanowi „nierozdzielność wiary w Boga i wiary w Jezusa Chrystusa, Jego wcielonego Syna”. Stwierdza dobitnie:

„Gdy ktoś rozłącza Chrystusa i Boga, za tego rodzaju ujęciem, często kryje się też wątpliwość, czy Bóg jest w ogóle zdolny tak się przybliżyć do ludzi, czy może się tak nisko schylić. Wydaje się przejawem pokory, że ktoś nie przyjmuje takiej ewentualności. Ale Romano Guardini słusznie wskazuje, że istnieje też inna, wyższa pokora – pokora kogoś, kto nie dziwi się, że Bóg czyni rzeczy, które nam zdają się wręcz niesłychane, kto chyli czoła przed tym, co czyni Bóg, a nie przed tym, co my jesteśmy zdolni wymyślić o Nim i dla Niego”¹⁶³.

Symbioza teocentryzmu i chrystocentryzmu (Chrystus jest Bogiem) wyrażona została według Bawarczyka w często niemożliwej do pojęcia dla człowieka pokorze Boga ujawnionej w wydarzeniu Wcielenia odwiecznego Logosu – Jezusa Chrystusa. „Akcent chrystocentryczny jako taki jest zawsze akcentem trynitarnym”¹⁶⁴, w sposób niewymowny i solidarnie bliski ludzkiej egzystencji.

W latach siedemdziesiątych, w książce o znamienym dla tego paragrafu tytule: *Bóg Jezusa Chrystusa*, Ratzinger konsekwentnie kontynuuje obroną przez siebie linię refleksji teologicznej, tym samym ją pogłębiając. W rozważaniach na temat imienia objawiającego się Boga stwierdza:

„[...] Bóg ma imię i wzywa po imieniu. Jest osobą i szuka osoby. Ma oblicze i szuka naszej twarzy. Ma serce i szuka naszego serca. Dla Niego nie jesteśmy funkcją w maszynarii świata. Imię oznacza możliwość wezwania, oznacza wspólnotę. Dlatego Chrystus [...] sam jest obliczem Boga; sam jest imieniem Boga, możliwością zwracania się do Boga jako do «Ty», jako do Osoby, jako do serca. Jego imię własne: Jezus, kładzie kres zagadkowemu imieniu z krzewu ognistego; teraz staje się widoczne, że Bóg nie wypowiedział jeszcze wszystkiego do końca, lecz chwilowo przerwał swoją mowę. Imię Jezus zawiera bowiem w sobie słowo «Jahwe» w jego hebrajskiej formie i dodaje do niego jeszcze dalsze: Bóg zbawia, «Jestem, który jestem» oznacza teraz: Jestem tym, który was zbawia. Jego bycie jest zbawieniem”¹⁶⁵.

Prowadzoną refleksję teologiczną o objawiającym się Bogu, który pragnie udzielać się człowiekowi kardynał zgłębia w aspekcie personalistyczno-relacyjnym. Imię i oblicze Boga najkonkretniej historycznie i osobowo objawione w Jego Synu Jezusie Chrystusie wskazuje na

¹⁶² Por. OK, kat. 5.

¹⁶³ JROO IV, s. 47.

¹⁶⁴ WDrdJCh, s. 144.

¹⁶⁵ BJCh, s. 21.

aspekt związany ze zbawieniem człowieka, aspekt kluczowy oraz najistotniejszy, będący celem Bożego objawienia. Ratzinger w refleksji teologicznej idzie jednak o krok dalej.

W latach osiemdziesiątych, w jednym z jego ważniejszych tekstów teologicznych tamtego czasu pt. *Głoszenie Boga – dzisiaj*, postuluje, aby głosić imię Boga jako Stwórczy Logos, a także aby Je głosić w Jezusie Chrystusie¹⁶⁶. Odwieczne Słowo – Stwórczy Logos wychodzi na spotkanie człowiekowi w również w ludzkim obliczu – w postaci Jezusa z Nazaretu – pisze i dodaje:

„W Jezusie z Nazaretu wychodzi mi naprzeciw to, co najistotniejsze we mnie samym i dlatego mogę z Nim rozmawiać, mogę Go rozumieć, mogę stać się ciałem, czyli jedną jedyną egzystencją wraz z Nim i z tymi, którzy są Jego. Ale dlatego także pozostaję wciąż w drodze ku Niemu, albowiem On jest zawsze nieskończenie większy. [...] W nazwie Logosu wyznanie Stwórcy przechodzi w wyznanie Jezusa Chrystusa. W Nim widzimy Ojca (J 14,9). Tego, kim jest Bóg, doświadczamy przede wszystkim i zasadniczo, patrząc na Jezusa Chrystusa. Syn pozwala nam równocześnie rozpoznać rysy Ojca. Dlatego to Jezus Ewangelii wchodzi bezpośrednio w chrześcijańskie mówienie o Bogu: innego, historycznego Jezusa nie ma w ogóle. Kim jest Bóg, opowiedział nam to Ten, który pochodzi z łona Ojca (J 1,18). Istotne dla obrazu Boga są przy tym, w pierwszym rzędzie, centralne momenty historii Jezusa: Wcielenie – Krzyż – Zmartwychwstanie – Wywyższenie – Wylanie Ducha. A jedno i drugie oznacza: jak bliska jest istota-człowiek Bogu, że Bóg może być Człowiekiem, że mówi, myśli i kocha jak człowiek. Ale i jak daleka jest od Boga, skoro sam człowiek nie umie poznać swego Boga w tak wielkiej bliskości”¹⁶⁷.

Bawarski teolog konsekwentnie uzmysławia wierzącym rudymentalną prawdę wiary, która mówi, iż to w odwiecznym Logosie mowa o Bogu Ojcu staje się zrozumiała i pełna dopiero poprzez odniesienie do Boga Syna. Syna zaś nie określa się inaczej, jak w Jego Wcieleniu – Jezusie Chrystusie. To, kim jest Bóg, staje się w pełni jawne, zrozumiałe i nieodwołalne w Jezusie Chrystusie. Bóg – jak sugeruje niemiecki teolog – posuwa się o wiele dalej: wchodzi z człowiekiem w pełną miłości relację: „Kto wkracza w jedność z Jezusem Chrystusem, ten wkracza w sam środek rzeczywistości Boga”¹⁶⁸. Kto odkrył dzięki Chrystusowi miłość Boga, pragnie lepiej poznać Tego, przez którego jest kochany i którego kocha. Bóg w swojej prostocie i stałości pozostaje zawsze ten sam, a jednak pozostaje wciąż nowy, dlatego też proces poznawania Boga w Jezusie Chrystusie i przez Chrystusa towarzyszy człowiekowi do końca jego dni – twierdzi Ratzinger¹⁶⁹.

Dojrzałą syntezę ukazującą istotę związku teo-logii z chrystologią w kontekście historycznym wraz z nachyleniem soteriologicznym znajdujemy w *Jezusie z Nazaretu*. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI w kontekście *quaestio Dei* stawia prowokująco odważne oraz egzystencjalnie nośne pytanie, które brzmi: „Co takiego właściwie dał nam Chrystus, jeśli nie zbudował światowego pokoju, powszechnego dobrobytu, lepszego świata? Co nam przyniósł?”.

¹⁶⁶ Por. KEP, s. 71–75.

¹⁶⁷ KEP, s. 73.

¹⁶⁸ KEP, s. 75.

¹⁶⁹ Por. tamże.

Odpowiedź jego zdaniem wydaje się być całkiem prosta:

„Boga. Przyniósł nam Boga, którego oblicze powoli odsłaniało się, poczynając od Abrahama, poprzez Mojżesza i Proroków, aż do piśmiennictwa dydaktycznego – Boga, który ukazał swe oblicze tylko w Izraelu i którego narody całego świata czciły w różnorodnych znakach będących cieniem rzeczywistości – tego Boga nam przyniósł, Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, prawdziwego Boga dał ludom całej ziemi. Przyniósł Boga: teraz znamy Jego oblicze, teraz możemy Go wzywać. Znamy drogę, którą jako ludzie mamy kroczyć na tym świecie. Jezus przyniósł Boga, a tym samym prawdę naszego «dokąd?» i «skąd?». Dał nam wiarę, nadzieję i miłość. Jeśli uważamy, że to mało, to tylko z powodu zatwardziałości naszego serca»¹⁷⁰.

Jezus Chrystus, będąc najpełniejszym, bo współistotnym obrazem Boga, przynosi człowiekowi sens, stanowiący najgłębsze spełnienie ludzkiej tęsknoty; odpowiedź na najważniejsze ludzkie pytania: „dokąd?” i „skąd?”. Odpowiedź, którą przynosi Jezus Chrystus i którą jest On sam, ma możliwość stać się dla każdego człowieka życiodajną i sensotwórczą, ponieważ On sam stanowi jedno z Bogiem; ponieważ jest Synem Ojca i Stwórcy będącego Miłością¹⁷¹. Teocentryczna refleksja Josepha Ratzingera jest ewidentnie chrystologiczna/chrystocentryczna. Bóg nie jest zdepersonalizowany – Jezus Chrystus, Bóg Syn, wcielony i odwieczny Logos ukazuje pełne miłości oblicze Trójjedynego Boga. „Właśnie w takim połączeniu i sformułowaniach obejmuje ona nie tylko treści, ale i rozłożenie akcentów bliskie J. Ratzingerowi/Benedyktowi XVI, istotne dla *theologiae benedictae*: Teocentryzm. Bóg jest i jest Bogiem Jezusa Chrystusa. Teocentryzm jako chrystocentryzm»¹⁷² – brzmi w tej kwestii synteza ks. Jerzego Szymika, wieloletniego badacza tej myśli teologicznej.

II. 3. Ciągłość i przełom

II. 3. 1. Ku Bogu żywemu

Bóg, którego pod wpływem doświadczenia poznaje i opisuje w *scientie fidei* Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, jawi się jako Bóg żywy. Co to znaczy?

Przede wszystkim Bóg jest stale obecny i objawiający się w dziejach historii. Dzięki terminowaniu w szkole św. Bonawentury Ratzinger w swojej teologii odwołuje się do zasady, która mówi, że gdy Bóg objawia swoje Słowo w ludzkich słowach, czyni to zawsze w konkretnych okolicznościach historii: „mądrość jest nie do pomyślenia i niezrozumiała bez odniesienia do historycznej sytuacji, w której ma ona swoje miejsce»¹⁷³. Tylko z konkretnego

¹⁷⁰ JROO VI/1, s. 158–159.

¹⁷¹ Por. JROO VI/1, s. 377.

¹⁷² TB I, 284.

¹⁷³ M.H. Heim, *Joseph Ratzinger. Live in the Church and living theology. Fundamentals of Ecclesiology with Reference to Lumen Gentium*, tł. M.J. Miller, San Francisco 2007, s. 2.

historycznego „miejsca” może rozwinąć się wydarzenie spotkania z Bogiem, który zaprasza człowieka do relacji ze Sobą. Boski Logos wypowiedziany w historii stanowi istotę i pełnię tajemnicy dialogu między Bogiem a człowiekiem, między dwoma istotnymi partnerami: Odwiecznym „Ja” przemawiającym do historycznego „ty” ludzkości i historyczne „ja” ludzkości, odpowiadające Odwiecznemu „Ty”.

Bóg żywy, Stwórca i Zbawca, objawiający się w historii, Ten, który towarzyszy ludzkim losom jest narażony na zdeprecjonowanie i ostatecznie odrzucenie przez ludzi. Joseph Ratzinger jako wielki myśliciel naszych czasów oraz przenikliwy analityk, który pomaga w zagmatwanej i skomplikowanej epoce odnajdywać i utrzymywać się na drodze ku bardziej cywilizowanemu i humanistycznemu społeczeństwu, zachęca, aby człowiek nigdy nie deprecjonował, a przede wszystkim nigdy nie dezabsolutyzował Boga, Stwórcy i Zbawcy. W swoim teologicznym piśmiennictwie na przestrzeni ponad sześćdziesięciu lat sprzeciwiał się rozmywaniu wiary, relatywizmowi, pokusom ulegania współczesnym świętościom – ateizmowi, przybierającemu coraz to nowe formy szczególnie w XX i XXI wieku. W jego myśli teologicznej powraca nieustannie w tym kontekście wspomniany wątek prymatu Boga. Precyzyjnie, z żelazną konsekwencją, a także z mocną, wnikliwą argumentacją pokazuje, że brak Boga i walka z Nim to największa katastrofa dla człowieka i dla świata. Owa profetyczna wierność, stałość i konsekwencja głoszonych prawd stanowią niewątpliwy atut myśli teologicznej Ratzingera w *quaestio Dei*. Dzięki rozumowaniu wyprowadzonemu z osobistego doświadczenia (życie w systemie totalitarnym, doświadczenie rodzinnej, szczególnie ojcowskiej miłości) oraz popartemu niekwestionowanym talentem wykorzystanym w studiowaniu (głównie myśli św. Augustyna, Romano Guardiniego) wyrażonym w tworzonej teologii, Ratzinger konsekwentnie powtarza za św. Benedykiem z Nursji: *operi Dei nihil praeponatur* – nikogo ani niczego nie należy przedkładać nad sprawę Boga. Widzi on, że człowiek pragnie stawać się bogiem sam dla siebie lub sam siebie postawić w miejsce Boga. Stąd jego teologia ma szansę przyjść z pomocą człowiekowi, uwolnić go od roszczeń wobec własnej pseudoboskości i przekonać do nawrócenia, którego wyrazem będzie uznanie prymatu Boga Stwórcy i Zbawcy człowieka. Obserwacja pism Josepha Ratzingera pozwala stwierdzić, iż na przestrzeni lat zagadnienie prymatu Boga przechodzi swoistą ewolucję z płaszczyzny czysto teoretycznej, intelektualnej do rozważań i wskazówek duszpasterskich, bliskich ludzkiemu życiu. Szczególnie wyraźnie jest to dostrzegalne w dwóch ostatnich dekadach piśmiennictwa i nauczania, gdzie w sposób wieloaspektowy autor łączy zagadnienia dezabsolutyzacji i prymatu Boga z szeroko pojętą ochroną ludzkiego życia – ochroną człowieka przed jego destrukcyjnym działaniem, wynikającym z postawienia siebie w miejsce Boga.

II. 3. 2. Ku Bogu dobremu

Przymiot Boga dobrego jest ukazany w myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI w obrazie Boga jako Ojca oraz ściśle z nim związanej tajemnicy Boga Miłości. Ojcostwo Boga objawia się pierwszorzędnie we wzajemnej miłości Ojca i Syna w Duchu Świętym. Teksty bawarskiego teologa w tym temacie prowokują pytanie: Skąd jako wierzący, jako chrześcijanie, czerpiemy pewność, że Bóg jest miłością, a tym samym miarą ojcostwa? W odpowiedzi Ratzinger konfrontuje obraz ludzkiego ojca z ideą Bożego ojcostwa. Rzeczą najciekawszą i zarazem odkrywczą w myśli teologicznej Bawarczyka jest transpozycja i aktualizacja myśli o Bogu Miłości z wewnątrztrynitarnej relacji na problem ojcostwa, szczególnie we współczesnym kontekście. Ratzinger wielokrotnie i na różne sposoby podkreśla, iż dokonało się to przez Bożego Syna, Jezusa Chrystusa, którego całe życie było skierowane w modlitewno-relacyjnym odniesieniu do Ojca. To Chrystus przyniósł i w pełni ukazał nam Boga Miłość jako kochającego Ojca. Dzięki wydarzeniu Jezusa Chrystusa i Jego odniesieniu do Ojca wiemy, jaki jest wzorcowy punkt odniesienia, analogon dla niedoskonałego, skażonego grzechem ludzkiego ojcostwa: „Na plan pierwszy nie wysuwa się ludzkie ojcostwo, które daje jakieś przybliżone wyobrażenie o tym, czym jest Bóg, lecz odwrotnie: to dialog Boga jako Ojca i Syna określa, czym jest ojcostwo, ustalając właściwą mu miarę”¹⁷⁴.

Omawiana kwestia Boga dobrego w myśli teologa przybiera również gorzki posmak. W *quaestio Dei bonum* jego refleksje kierują się w niezwykle oryginalną stronę. Joseph Ratzinger jest przekonany, że podłożem obecnego kryzysu kultury (zwłaszcza euroatlantyckiej) jest niezdolność do odpowiedzi na pytanie: Czy Bóg jest jedynie wymysłem ludzkiego intelektu, czy też właśnie dzięki Bogu człowiek może stawać się człowiekiem?¹⁷⁵ Jego diagnoza brzmi w tej sprawie gorzko: Społeczeństwo Zachodu jest społeczeństwem, w którym Bóg jest nieobecny w sferze publicznej i nie ma nic, co mógłby mu zaoferować. I dlatego jest to społeczeństwo, w którym zatracana jest coraz bardziej miara człowieczeństwa. Ratzinger interpretuje wspomniany kryzys raczej jako porażkę miłości wobec Boga (niezdolności do kochania i bycia kochanym, zwyrodniałą, ponieważ pozbawioną Boga miłość) niż porażkę intelektu¹⁷⁶. Przywołany problem w sposób wyraźny uwidacznia różnicę w poglądach

¹⁷⁴ KEP, s. 69.

¹⁷⁵ „Czy jest On kimś rzeczywistym, samą rzeczywistością, czy też nią nie jest? Czy jest Kimś dobrym, czy też sami musimy wynaleźć dobro? [...] Co zbawca świata musi uczynić lub czego nie czynić? – JROO VI/1, s. 147.

¹⁷⁶ „*Peter Seewald*: Ksiądz Kardynał napisał kiedyś: «Dzieje są naznaczone sporem pomiędzy miłością i niezdolnością do miłości – owym spustoszeniem dusz, do którego dochodzi, gdy człowiek za wartości i za rzeczywistość jest w stanie uznać już tylko wartości kwantyfikowalne [...] Ta destrukcja zdolności do miłości owocuje śmiertelną nudą. Nuda jest trucizną. Gdyby nuda zatryumfowała, człowiek, a wraz z nim świat, uległby zniszczeniu».

początkującego i dojrzałego teologa. Polega ona – jedynie i aż – na przeniesieniu akcentu z prawdy o Bogu na miłość do Boga. Analiza piśmiennictwa Bawarczyka wskazuje, że początkowo jego teologia koncentrowała się wokół pojęcia Boga, Jego Logosu, Jego Ducha, jednak w dojrzałej myśli dochodzi on do przekonania, iż kwestii Boga nie można podporządkować jedynie badaniom naukowym w dosłownym tego słowa znaczeniu. Jednym z głównych celów teologii Ratzingera jest obrona realizmu wiary przeciwko ekstrawagancji wyłącznie akademickich konstrukcji. Najwymowniejszym dowodem słuszności tej tezy w aspekcie opisanego problemu jest programowa encyklika Benedykta XVI z 2005 roku pt. *Deus caritas est*. Miłość nadająca sens i wartość ludzkiemu życiu to miłość pochodząca od Boga, zarówno jeśli chodzi o jej źródło, jak i formę. Miłość Boga, która przychodzi do człowieka w osobie Jezusa Chrystusa i tajemnicach Jego życia, czyni człowieka sposobnym do życia na obraz i logikę Jego życia. Dzięki uprzedzającej, bezinteresownej, poszukującej człowieka miłości Bożej człowiek może przeżywać swoje życie jako pożądane i umiłowane przez Boga. Jest to miłość, która ogarnia i angażuje człowieka we wszystkich istotnych wymiarach jego egzystencji. Człowiek, spotykając miłość Bożą, odpowiada miłością Bogu i ona jednocześnie otwiera go na drugiego, na bliźniego¹⁷⁷.

Bóg jako dobry, Bóg Miłość nie jest w teologii Bawarczyka czysto teoretyczną ideą. Wprost przeciwnie, sprawa Boga jawi się jako problem praktyczny, głęboko egzystencjalny, posiadający swoje następstwa w niemal wszystkich obszarach ludzkiego życia¹⁷⁸. W tym sensie każdy człowiek jest wezwany do decyzji, do wyboru między dwiema alternatywami: żyć tak, jakby Bóg nie istniał, albo żyć tak, jakby Bóg istniał i tym samym był decydującym kryterium

Joseph Ratzinger: Nawiązałem tu do Augustyna, który z kolei odwołuje się do wcześniejszych tradycji katechetycznych chrześcijaństwa, ujmujących całą historię jako spór dwu państw, dwu zbiorowości. Ideę tę podjął Goethe, który mówi, że dzieje są walką między wiarą i brakiem wiary. Augustyn widział to nieco inaczej i głosił, że dzieje są walką między dwojaką miłością: miłością człowieka do Boga, w której człowiek dochodzi do samowyrzeczenia, i miłością człowieka do samego siebie, w której człowiek dochodzi do zaprzeczenia Boga. Augustyn przedstawia więc dzieje jako dramat walki między dwoma rodzajami miłości. Ideę tę starałem się nieco doprecyzować, stwierdzając, że przeciwieństwem nie jest jakaś inna miłość, lecz odmowa miłości. Dzieje są walką między miłością i niezdolnością do miłości, między miłością i rezygnacją z miłości. Obserwujemy to równie dzisiaj, gdy człowiek posuwa się w swej niezależności tak daleko, że mówi: Nie chcę nikogo kochać, bo bym się uzależnił, a to pozostawałoby w sprzeczności z moją wolnością. Rzeczywiście, kochać to tyle, co być zależnym od kogoś, kogo mogę stracić, dlatego miłość wnosi w me życie ogromne ryzyko – ryzyko cierpienia. Stąd wysłowiona bądź niewysłowiona odmowa: Wolę sobie dać spokój z miłością, by nie dźwigać ciągle tego ryzyka, by nie ograniczyć swej autonomii, by nie uzależnić się od kogoś, by nie pogрузić się nagle w nicości. Natomiast decyzja, której punktem wyjścia jest Chrystus, wygląda zupełnie inaczej: jest afirmacją miłości, bo tylko miłość, właśnie ze swym ryzykiem cierpienia i samozatrzy, przybliża człowieka do samego siebie i czyni go istotą, którą człowiek ma być. Myślę, że właściwym dramatem dziejów rzeczywiście jest to, że bezlik frontów w ostateczności daje się sprowadzić do jednej formuły: «tak» bądź «nie» wobec miłości – JROO XIII/1, s. 414–415.

¹⁷⁷ „On pierwszy nas ukochał i nadal nas kocha jako pierwszy; dlatego my również możemy odpowiedzieć miłością. Bóg nie nakazuje nam uczucia, którego nie możemy w sobie wzbudzić. On nas kocha, pozwala, że możemy zobaczyć i odczuć Jego miłość i z tego «pierwszeństwa» miłowania ze strony Boga może, jako odpowiedź, narodzić się miłość również w nas” – DCE 17.

¹⁷⁸ Por. JROO IV, s. 38–39.

i miarą rzeczywistości. Konsekwencje wynikające z tego wyboru oddziałują aż po najdrobniejsze szczegóły życia człowieka¹⁷⁹. W pierwszym przypadku Ratzinger stawia pytanie: czy możemy zadowolić się życiem w postaci hipotetycznej, „jak gdyby Bóg nie istniał”, gdy tymczasem być może On istnieje naprawdę? Wysiłek i linia myślenia niemieckiego teologa niezmiennie i konsekwentnie na przestrzeni ponad sześćdziesięciu lat zmierza do teologiczno-egzystencjalnego uzasadnienia drugiej opcji: *vivere veluti sit Deus daretur*. „[...] jeśli ktoś z pojęcia rzeczywistości usuwa Boga, jest tylko z pozoru realistą. Abstrahuje on od Tego, w którym żyjemy, poruszamy się i jesteśmy (Dz 17,28)” – dowodzi Ratzinger¹⁸⁰.

II. 3. 3. Ku Chrystusowi

Teo-logia zawarta w pismach Josepha Ratzingera jest ukierunkowana na chrystologię; w niej też znajduje swoje dopełnienie¹⁸¹. Po pierwsze badania *quaestio Dei* wykazały obecność aspektu chrystologicznego w teologii historii zorientowanej na Logos. Niemiecki teolog konsekwentnie odwołuje się do Logosu jako zasady spójności dla wyjaśnienia, w jaki sposób Bóg objawia się ludziom w historii: począwszy od boskiego Logosu stwórczego wypowiedzianego בראשית (na początku; Rdz 1,1), zmierzającego do Logosu Wcielonego – Jezusa Chrystusa (J 1,1), Teologia Benedykta XVI stanowi próbę opisu w nurcie personalistycznym objawiającego się Trójjedynego, Odwiecznego Boga jako Stwórcy świata i człowieka, który następnie jako kochający Ojciec najpełniej objawia się w swoim Synu, Wcielonym Logosie – Jezusie Chrystusie. Według Josepha Ratzingera jedynie wtedy możliwe jest zrozumienie istoty chrześcijańskiej tajemnicy (samo)objawienia się Boga oraz bosko-ludzkiego dialogu. W tym miejscu ujawnia się kolejna cecha jego teologii, tj. personalizm dialogiczny, zwany niekiedy personalizmem relacyjnym. Trójjedyny Bóg objawia się jako komunikujący się; jako Stwórca, jako Ojciec wchodzi w relację z człowiekiem. Poprzez wcielonego Syna Bożego, który jest żywym Słowem Boga, ukazuje swoją twarz, swoje Ciało i Krew; Jezus Chrystus najpełniej objawia osobowego Trójjedynego Boga poprzez wskazanie wewnątrztrynitarnego dialogu miłości. Personalizm relacyjny, który Ratzinger

¹⁷⁹ „Jeśli chodzi o kwestię Boga, człowiek nie ma komfortu, aby pozostać neutralnym” – EBwKK, s. 112.

¹⁸⁰ JROO XI, s. 32. „Dzisiaj nie potrafimy już na ogół zrozumieć, że sprawa z Bogiem jest czymś jak najbardziej realnym, a więc stanowi właściwy klucz do naszych największych potrzeb. Ukazuje to jednak całą powagę schorzenia naszej cywilizacji. Jeśli Boga nie uznamy za element konstytutywny naszej egzystencji, to naprawdę nie nastąpi żadne uzdrowienie. Życie ludzkie jest prawdziwym życiem tylko w bliskiej relacji z Bogiem. Bez Niego pozostaje poniżej swego własnego progu i niszczy samo siebie” – JROO VI/2, s. 903.

¹⁸¹ Por. JROO IV, s. 46–47.

przejął od Romano Guardiniego¹⁸² i zastosował w swojej teologii, jest przez niego twórczo konsekwentnie rozwijany również w chrystologii, co też będzie wyraźnie widoczne w kolejnym rozdziale.

Jeśli można mówić o przełomie w teo-logii Josepha Ratzingera, to podyktowany jest on głównie przez doświadczenie zmiany funkcji w Kościele. Do objęcia funkcji biskupa diecezji Monachium–Fryzyinga w 1977 roku w pismach Bawarczyka na temat *quaestio Dei* przeważa definitywnie styl naukowy. Przemiana następuje po nominacji biskupiej, a także po objęciu funkcji prefekta Kongregacji Nauki Wiary; wówczas charakter piśmiennictwa staje się ewidentnie pastoralny, nie rezygnując przy tym z głęboko erudycyjnego charakteru.

* * *

Przeprowadzone badania wykazują, iż przywołane kluczowe doświadczenia z życia Josepha Ratzingera ukształtowały jego teo-logię, pośrednio przyczyniając się do jej przemiany i rozwoju. Doświadczenie środowiska domu rodzinnego, w tym miłości ojca, a także spotkania intelektualno-duchowe z mistrzami życia duchowego i teologii stanowiły istotne filary, na których opiera się refleksja o Bogu jako Stwórcy, Ojcu, Miłości. Teocentryzm z jego chrystocentrycznym nachyleniem, ukazany w drugim rozdziale, prowadzi bezpośrednio do kolejnego etapu badań. W trzecim rozdziale dysertacji zostaną przeanalizowane doświadczenia oraz wynikająca z jego piśmiennictwa linia myślenia dotycząca właśnie *quaestio Christi* – centralnego i najistotniejszego punktu refleksji niemieckiego teologa: „Tego, kim jest Bóg, doświadczamy przede wszystkim i zasadniczo patrząc na Jezusa Chrystusa”¹⁸³. Wcielony Logos – Syn Boży, Druga Osoba Trójcy Przenajświętszej, pozwala równocześnie rozpoznać rysy Ojca. Kim jest Bóg, opowiedział nam to Ten, który pochodzi z łona Ojca (J 1,18); Ten, który stając się człowiekiem, który myśli, mówi, kocha tak jak każdy z ludzi, ukazuje jak bardzo bliski stał się Bóg dla człowieka, a tym samym jak (bez)cenny jest człowiek dla Boga.

¹⁸² Por. JROO IV, s. 47.

¹⁸³ KEP, s. 73.

Rozdział III. *Quaestio Christi*

„Zjawił się twarzy człecznej wizerunek
Żrenice w niego wpoilem z zachwytem
Jak geometra wykreśla rysunek
Na kwadraturę koła i zestawia
Z nieupewnionych danych swój rachunek,
Tak mnie zjawienie nowe zastanawia:
Podpatrzyć chciałem, jako się sprzymierza
Figura z kręgiem i jak się weń wjawia.
Lecz nie wystarczał lot ziemskiego pierza...
Wtem grom mię raził; myśl w cudo się grąży,
Czułem, że wola Jego w nią uderza.
Dalej fantazja moja nie nadąży.
— A już wtórzyła pragnieniu i woli
Jak koło, które w parze z kołem krąży,
Miłość, co wprawia w ruch słońce i gwiazdy”.

Dante Alighieri, *Boska komedia*, tł. E. Porębowicz,
„Raj”, Pieśń XXXIII, Warszawa 1965, s. 487–488

III. 1. Kontekst historyczno-egzystencjalny

Jedną z fundamentalnych trosk teologa Josepha Ratzingera/papieża Benedykta XVI było ukazanie w sposób integralny Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka, Słowa wcielonego, jako jedynej osobowej odpowiedzi na ludzkie pytania o sens życia i o zbawienie. Zarówno w wymiarze naukowym, jak i egzystencjalnym dał wyraz temu dążeniu m.in. w słowach:

„Jezus, który przyznaje rację wszystkim, jest zjawą, snem, a nie kimś rzeczywistym. Jezus Ewangelii nie jest z pewnością kimś dla nas wygodnym. Ale właśnie w ten sposób odpowiada na najgłębsze pytanie naszego życia, które – czy tego chcemy, czy nie – poszukuje Boga, poszukuje nieskończoności, poszukuje zaspokojenia, które przekracza wszelkie granice. Musimy powrócić do tego rzeczywistego Jezusa”¹.

Tak wyrażonego przekonania niemiecki teolog trzymał się od początku swojej drogi naukowej. Dlaczego? Jakie doświadczenia wpłynęły na tak konsekwentnie utrzymywane i pogłębiane stanowisko w chrystologii? Na podstawie pism, opracowań oraz danych biograficznych spróbujemy wyartykułować bodaj po części przyczynę tego stanu rzeczy.

¹ WDrdJCh, s. 6.

III. 1. 1. Doświadczenie relatywizacji/abolicji (w) chrystologii

Joseph Ratzinger niemalże we wszystkich swoich pracach i studiach teologicznych poświęca dużo uwagi wydarzeniu Jezusa Chrystusa, jego precyzacji oraz integralnemu ujęciu. Historyczny człowiek Jezus, będący Chrystusem (pomazańcem, wybranym) Boga, stanowi ośrodek i rozstrzygający moment w całej historii. W drugim artykule *Credo* chrześcijanie wyznają, że Logos, myśl, będąca podstawą wszelkiego bytu, stała się ciałem, czyli weszła w historię i stała się jedną z jej postaci, obejmując równocześnie historię i stanowiąc jej podstawę. Jezus Chrystus jest więc tajemnicą jedyne w dziejach historii połączenia „Logos i sarx”, odwiecznego sensu i osoby historycznej. Podczas gdy filozofia szukała sensu zawsze ponad tym, co jednostkowe, a więc w tym, co ogólne, w świecie idei, wiara chrześcijańska każe nam go widzieć w konkretności, w czasie, w obliczu jednego Człowieka. To decydujące połączenie Logos i sarx, Słowa i ciała, wiary i historii ma oczywiście rację bytu jedynie dlatego, że historyczny człowiek Jezus jest Synem Boga, a Syn Boży jest człowiekiem Jezusem. Jako taki stanowi podstawę, na której opiera się świat. W Chrystusie objawienie osiągnęło swój cel. W człowieku Jezusie wypowiedział się Bóg ostatecznie: Jezus jest Jego Słowem. Objawienie kończy się na Chrystusie nie dlatego, że Bóg je zamyka, lecz tylko dlatego, że właśnie w Jezusie Chrystusie, będącym zjednoczeniem bóstwa i człowieczeństwa, osiągnęło ono swój cel². O tak integralnie rozumiany kształt chrystologii, na którym od wieków opierała się wiara katolicka, zabiegał Ratzinger.

Zdawał sobie również sprawę, że jego zadaniem jako teologa oraz uczestnika Soboru Watykańskiego II jest zmierzenie się z dotkniętą kryzysem chrystologią posoborową, polegającym na subiektywnym ujęciu osoby Jezusa, który różnił się zasadniczo od Jego obrazu zawartego w Ewangeliach³. Stąd też bierze się jego zainteresowanie, determinacja i zdecydowana reakcja w tej kwestii. Z jakimi przeszkodami, stanowiskami i odchyleniami musiał zmierzyć się przy tej okazji? Przedstawmy pokrótce poglądy najwyraźniej wyartykułowane przez bawarskiego teologa.

² Por. JROO IV, s. 159.

³ Ks. prof. Janusz Lekan opisuje diagnozę wylaniającą się z chrystologicznych pism Ratzingera następująco: „Z jednej strony chciano pod powierzchnią dogmatu na nowo odkryć człowieka-Jezusa, okazało się jednak, że opisanej w Ewangeliach postaci Jezusa nie da się zredukować do łagodnego, nic niewymagającego przyjaciela ludzi. Z drugiej strony zaczęto dokonywać rozróżnień w samych Ewangeliach, stąd rozpowszechnił się dziś, również wśród ludzi wierzących, obraz Jezusa, który niczego nie wymaga i na wszystkie, widziane subiektywnie, aspiracje człowieka mówi «tak», co jawi się jako doskonałe przeciwieństwo wymagającego Kościoła” – J. Lekan, *Jezus Chrystus, Zbawiciel człowieka. Teologia pośrednictwa Josepha Ratzingera*, Roczniki Teologii Dogmatycznej 4/59 (2012), s. 74; „Czy wtedy możemy w ogóle chrystologię (naukę o Chrystusie) zamieniać na teologię (naukę o Bogu)? Czy nie powinniśmy raczej namiętnie reklamować Jezusa jako człowieka, chrystologię traktować jako humanizm i antropologię?” – JROO IV, s. 173.

W drugiej połowie lat sześćdziesiątych we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* autor wskazuje na najbardziej charakterystyczną dychotomię w kwestii Jezusa Chrystusa. Jest nią koncepcja wyrażająca się w podziale między Chrystusem wiary a Jezusem historii: „z jednej strony, by chrystologię przekształcić w historię lub ją do niej zredukować, a z drugiej – by całkowicie uciec od historii jako zbyt ciężkiej dla wiary [...]”⁴ – diagnozuje Ratzinger. Czołowymi reprezentantami dwóch opisanych powyżej redukcjonistycznych nurtów są dwaj niemieccy teolodzy: Adolf von Harnack oraz Rudolf Bultmann.

III. 1. 1. 1. Redukcjonizm historyczny Adolfa von Harnacka

Przykład redukcjonizmu chrystologii wyłącznie do historii znalazł swój wyraz w nurcie teologii liberalnej. Jej sztandarowym przykładem stała się książka Adolfa von Harnacka z 1908 roku pt. *Wesen des Christentums (Istota chrześcijaństwa)*. Główną tezę wspomnianego dzieła Ratzinger określa następująco: „Nie Syn, tylko sam Ojciec należy do Ewangelii, jak ją Jezus opowiadał”⁵. Ponadto według Harnacka istotne jest to, że Jezus miejsce kultu zastępuje moralnością, a miejsce wspólnoty jednostką: „Jezus ma na oku tylko jednostkę, a stałym usposobieniem Jego serca jest miłość”, „Ewangelia sprowadza się do tych cech charakterystycznych, które wymieniliśmy we wcześniejszych wykładach i nic obcego nie powinno do niej przenikać: Bóg i dusza, dusza i jej Bóg”⁶. Apologetycznie dogłębny komentarz Ratzingera brzmi w tej kwestii następująco:

„Jakie się to wydaje proste, jakże wyzwalające! Podczas gdy wyznanie wiary w Syna dzieliło chrześcijan i niechrześcijan oraz chrześcijan różnych odcieni, to znajomość Ojca może łączyć. Syn należy tylko do niewielu – Ojciec należy do wszystkich i wszyscy należą do Niego. Gdzie wiara dzieliła, tam miłość może połączyć. Jezus przeciwko Chrystusowi znaczy: precz z dogmatem, ku miłości. To, że Jezusa nauczającego, który wszystkim ludziom głosił wspólnego Ojca i w ten sposób czynił ich braćmi, ogłoszono Chrystusem, który domagał się wiary i stał się dogmatem – to, zdaniem Harnacka rozstrzygnęło o rozłamie: Jezus głosił posłannictwo miłości bez doktryny i na tym polegała wielka rewolucja, przez którą rozerwał pancerz faryzejskiej ortodoksji, w miejsce nietolerancyjnej prawowierności wprowadzając prostotę zaufania Ojcu, braterstwa ludzi i powołania do jednej miłości. W miejsce tego postawiono doktrynę o Bogu-człowieku, o Synu i tak w miejsce tolerancji i braterstwa, które jest zbawieniem, wprowadzono zbawczą naukę, która może oznaczać tylko nieszczęście i która wywoływała wojny za wojnami, rozłam za rozłamek. Stąd oczywiście powstało hasło: cofnijmy się poza głoszenie Chrystusa, będącego przedmiotem wiary, która dzieli, do Jezusa nauczającego, do wezwania do jednoczącej potęgi miłości przy jednym Ojcu, wraz z wielu braćmi”⁷.

Trudno się dziwić zdecydowanej reakcji Ratzingera na tego typu (hipisowską?) teologię Adolfa von Harnacka, która podkopując fundamenty wiary chrystologicznej pierwszych wieków – wiary w Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, fałszowała

⁴ JROO IV, s. 163.

⁵ Tamże.

⁶ Por. JROO VI/2, s. 908.

⁷ JROO IV, s. 163–164.

przy okazji naukę o Ojcu, którego Jezus Chrystus, jako Bóg-Człowiek jest najdoskonalszym obrazem.

III. 1. 1. 2. Redukcjonizm historyczny Rudolfa Bultmanna

Przedstawicielem drugiego, egzystencjalistycznego kierunku był niemiecki teolog biblijny Rudolf Bultmann. Stworzony przez niego redukcjonizm opierał się na wyrugowaniu historii jako całkowicie zbytecznej dla wiary. W przypadku postaci Jezusa z Nazaretu najważniejsze jest tylko to, że istniał. Ostatecznie jednak fakt ten nie jest istotny dla wiary; dla wiary ważny jest kerygmat, przepowiadane słowo kształtujące ludzką egzystencję⁸. W koncepcji Bultmanna postać Jezusa jawi się jako najpełniej ludzka spośród ludzi, którego „człowieczeństwo w świecie pozbawionym Boga ukazuje się im jako ostatni promyk boskości, jako powstał po «śmierci Boga»”.

„W tym sensie Jezusowa idea Boga jest odhistoryczniona; i człowiek widziany w aspekcie tej idei Boga jest odhistoryczniony, to znaczy, że relacja między Bogiem i człowiekiem jest wolna od powiązań z historią świata. [...] Dla Jezusa [...] człowiek jest wyalienowany od świata przez odnoszące się bezpośrednio do niego roszczenie Boga, pozbawiające go jakiegokolwiek pewności i stawiające go wobec końca. Bóg zaś jest wyalienowany ze świata poprzez to, że Jego działanie jest rozumiane jako działanie eschatologiczne: uwalnia człowieka od światowych uwarunkowań i stawia go bezpośrednio przed sobą”⁹

– twierdzi Bultmann.

Jezus zatem jest najdoskonalszym z ludzi, oświeconym i oświecającym, przewodnikiem dodającym otuchy, aby iść dalej. Jego człowieczeństwo, które cechuje szczególne doświadczenie Boga, ma w sposób najpełniej ludzki reprezentować obecność Boga w świecie; Boga, którego ostatecznie nie można odnaleźć¹⁰. Wszystko to, co w postaci Jezusa z Nazaretu jest naznaczone nadprzyrodzonością, z punktu widzenia nauki jest niewytłumaczalne i w konsekwencji również niehistoryczne; dokonywane przez Jezusa czyny wymagałyby posiadania Bożej mocy, co z punktu widzenia nauki obala ogólny porządek przyczynowości i jest tym samym niemożliwe do wyjaśnienia – zdaje się mówić Bultmann, a za nim Moltmann

⁸ Por. JROO IV, s. 164–165.

⁹ JROO VI/2, s. 908.

¹⁰ Por. JROO IV, s. 165; JROO VI/2, s. 912. Źródłem koncepcji R. Bultmanna Ratzinger upatruje w historiozofii Hegla, który postulował uczynienie zbędnym aspektu historycznego: „Jakkolwiek dzieło Bultmanna bardzo różni się od dzieła Hegla, to jednak kierunek ten jest im wspólny. Nie jest wprawdzie tym samym odwołać się do idei i do kerygmatu, jednak różnica nie jest tak całkowita, jak zdają się przyjmować przedstawiciele teologii kerygmatycznej” – JROO IV, s. 204. „Ponieważ przy tym założeniu [ostatecznie Jezus nie może być Bogiem, ponieważ nie można tego obiektywnie udowodnić – T. S.] nie istnieje rzeczywiste działanie Boga w świecie, w następstwie czego nie ma również rzeczywistego mówienia Boga, czyli «objawienia» we właściwym sensie tego słowa. Istnieją wtedy tylko (subiektywne) doświadczenia ludzi o szczególnej wrażliwości religijnej i zagadkowe, fragmentaryczne refleksy rzeczywistości, której usiłujemy się trzymać, która to jednak nie może być ingerencją samej tej rzeczywistości. Istnieją światła, ale nie istnieje Światło; jest wiele słów, ale nie ma Słowa. W tej sytuacji nieunikniony staje się relatywizm religijny” – JROO VI/2, s. 911.

oraz marksści. Typ naukowości, wykluczający Boga, który przekracza zwyczajne ludzkie doświadczenia, ostatecznie zakazuje Bogu dostępu do stworzonego przezeń świata – konkluduje Ratzinger¹¹.

III. 1. 1. 3. Chrystologia exodusu – dążenia teologii wyzwolenia

Próby dekonstrukcji chrystologii dokonywał się również w nurcie teologii wyzwolenia, która swoje apogeum osiągnęła w latach osiemdziesiątych XX wieku (choć po trzydziestu latach następuje jej zmutowane odrodzenie w postaci amazońskiej, „zmodyfikowanej ekologicznie”). Ten typ teologicznego myślenia upatrywał swój cel w pragmatycznej odpowiedzi na podstawowy problem chrześcijaństwa, którym jest odkupienie, któremu we wspomnianej koncepcji odpowiadało pojęcie „wyzwolenie”¹². Jaką zatem chrystologię

¹¹ Por. JROO VI/2, s. 910–911. Amerykańska badaczka teologicznego dzieła Josepha Ratzingera, Adele Reinhartz zauważa iż: „The failings of historical criticism are threefold: it emphasizes the differences among the Gospels rather than their commonalities; it relegates the Gospel events to the past rather than ascribing to them an ongoing reality through history and into the present; and it investigates Scripture as human words. For these reasons, argues Benedict, historical criticism uninformed by Christian faith and conviction is unable to bring us to an understanding of Jesus of Nazareth. By contrast, his own approach is to view the Gospels as historical texts in harmony with one another, to understand history as a present reality rather than an ancient era, and to believe that Scripture is the divine word. In this sense, then, theology, with focuses on the belief in Jesus as God's son, is not separated from history but is actually part of history. The result, he believes, is understanding of Jesus that is more plausible and more historically convincing than the efforts of historical Jesus research” – A. Reinhartz, *The Gospel according to Benedict: „Jesus of Nazareth” on Jews and Judaism*, [w:] *The Pope and Jesus of Nazareth: Christ, Scripture and the Church*, red. A. Pabst, A. Paddison, London 2009, s. 234. Niepowodzenia krytyki historycznej są potrójne: podkreśla różnice między Ewangeliąmi, a nie ich podobieństwa; odwołuje wydarzenia ewangeliczne do przeszłości, a nie przypisuje im trwałą rzeczywistość poprzez historię do terażniejszości; bada Pismo Święte jako słowa wyłącznie ludzkie. Z tych powodów, argumentuje Benedykt XVI, krytyka historyczna, niedoinformowana przez wiarę i przekonanie chrześcijańskie, nie jest w stanie doprowadzić nas do zrozumienia Jezusa z Nazaretu. W przeciwieństwie do tego jego własne podejście polega na postrzeganiu Ewangelii jako tekstów historycznych w harmonii ze sobą, na zrozumieniu historii jako terażniejszej rzeczywistości, a nie starożytnej epoki i na uwierzeniu, że Pismo Święte jest słowem Bożym. W tym sensie teologia ta, koncentrująca się na wierze w Jezusa jako Syna Bożego, nie jest oddzielona od historii, ale jest częścią historii. W rezultacie, jego zdaniem, zrozumienie Jezusa jest bardziej wiarygodne i historycznie bardziej przekonujące niż wysiłki podejmowane w ramach badań nad Jezusem historii.

¹² Dla pełniejszego zrozumienia aspektu chrystologicznego w teologii wyzwolenia – jej charakterystyka oraz główne założenia opisane przez J. Ratzingera zawarte są w: *WiTwnCz*, s. 13–15. Przy tej okazji warto zacytować fragment wypowiedzi bawarskiego kardynała: „Podstawowy problem pozostaje tak naprawdę wciąż ten sam: żyjemy w świecie, który powinien odpowiadać dobroci Boga, ale taki nie jest. Bieda, ucisk, wszelkiego rodzaju krzywdy, cierpienie sprawiedliwych i niewinnych – oto znaki czasu, każdego czasu. [...] Wobec tych naszych doświadczeń teologia wyzwolenia zajmowała następującą postawę: taki stan, który nie powinien trwać, może być przezwyciężony tylko przez radykalną zmianę struktur naszej rzeczywistości, które są strukturami grzechu, strukturami zła. Jeśli zatem grzech daje odczuć swą moc nad strukturami, a od nich przecież pochodzi stan nędzy, możemy go zwyciężyć nie poprzez osobiste nawrócenie, ale tylko walcząc przeciw niesprawiedliwym strukturom. Walka ta jednak – jak mówiono – miała być polityczna, ponieważ struktury utwierdzają się i podtrzymują dzięki polityce. I tak odkupienie stawało się procesem politycznym, któremu głębokich wskazówek dostarczała filozofia marksistowska. Stało się ono zadaniem, które ludzie mogli (co więcej – musieli) podjąć bezpośrednio, a więc przemieniało się ono w nadzieję całkowicie praktyczną: wiara z «teorii» przekształcała się w praxis, w konkretne i wyzwalające działanie, w proces wyzwolenia. [...] Marksizm był ostatnią próbą dostarczenia poprawnej formuły ogólnej, która miała zamiar nadać właściwy kształt biegowi dziejów. Uważał on, iż wie, jakie jest założenie powszechnej historii, i dlatego może uczyć, jak można tę historię prowadzić po prostej drodze. Jego ogromny urok czerpał swą atrakcyjność z faktu opierania się na metodach na pierwszy rzut oka ściśle naukowych i z zastąpienia wiary nauką, przemieniając naukę w praktyczne działanie. Wszystkie obietnice religii wydawały się realizować

zakładała teologia wyzwolenia? W jednym z tekstów z 1989 roku, pt. *Jesus Christus heute (Jezus Chrystus dzisiaj)*¹³, Ratzinger opisuje teologiczno-wyzwoleńczą ideę Jezusa Chrystusa jako „wyzwoliciele, przywódcy nowego exodusu z niewoli do wolności”. Następnie – „opcja na rzecz ubogich”: ubogi Chrystus jest uosobieniem tej Bożej opcji. I wreszcie, jest to w świecie przemocy, cierpienia i śmierci wołanie o życie – o tego, który może życie dać „w obfitości”¹⁴. Autor diagnozuje rysy postaci Zbawiciela/Wyzwoliciele/Ubogiego/Przywódcy przedstawione w nurcie teologii wyzwolenia jako współczesne „tytuły” chrystologiczne. W innym ze znaczących tekstów z 2003 roku, pt. *Christus – der Erlöser aller Menschen. Die Einzigkeit und Universalität Jesu Christi und der Kirche (Chrystus – Odkupiciel wszystkich ludzi. Jedyność i powszechność Chrystusa oraz Jego Kościoła)*¹⁵ Ratzinger powie o wykreowanym obrazie Jezusa marksistowskiego, Jezusa rewolucjonisty, który umiera jako bojownik walczący o polityczne i społeczne wyzwolenie; Jezus zostaje pomyłony z Barabaszem czy Bar Kochbą¹⁶. Ważna jego teza w tej sprawie brzmi następująco: „Pytanie o Chrystusa wyzwoliciele jest przede wszystkim pytaniem naszej współczesności. Wiąże ono historyczną postać Jezusa z naszym «dzisiaj», zawiera relację między obecnym doświadczeniem człowieczeństwa a słowami Biblii”¹⁷. Według bawarskiego teologa istotny błąd niektórych nurtów teologii wyzwolenia polegał na tym, że:

„odczytywały one tę historię (biblijną) wstecz, to znaczy: zamiast postępować z historią wyzwolenia, jaką przedstawia Biblia, w jej właściwym kierunku, czyli naprzód, od Mojżesza do Chrystusa i z Chrystusem ku królestwu Bożemu, szły one w kierunku odwrotnym. Nie widziały Mojżesza w jego ruchu ku Chrystusowi, lecz postrzegały ruch dziejowy odwrotnie, podporządkowując Chrystusa kryteriom politycznym”¹⁸

– innymi słowy: nie krzyż, ale exodus stał się zasadniczym kierunkiem myślenia i działania wyznaczonym przez doktrynę skonstruowaną przez latynoamerykańskich teologów wyzwolenia. Odpowiedzią Ratzingera jest zatem powrót do spojrzenia na postać Jezusa Chrystusa naszej wiary, znanej ze źródła historycznego, którym jest Biblia. W ujęciu związków

poprzez uzasadnioną naukowo praxis polityczną” – WiTWNcz, s. 13. Na ten temat zob. także: *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*. *Libertatis nuntius*, 6 sierpnia 1984 r., [w:] Kongregacja Nauki Wiary, *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 215–235.

¹³ J. Ratzinger, *Jesus Christus heute*, Schlußvorlesung für den Sommerkurs 1989 der Universidad Complutense im Escorial bei Madrid; najnowsze wyd. pol. *Jezus Chrystus dzisiaj*, JROO VI/2, s. 884–904; pełniejszą, bo opatrzoną wstępem (pt. *Uwagi na temat powstania i celu tego artykułu*) wersję wspomnianego tekstu można odnaleźć w: NPdP, s. 11–50.

¹⁴ NPdP, s. 12.

¹⁵ J. Ratzinger, *Christus – der Erlöser aller Menschen. Die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*. Vortrag über das Thema des Lehrschreibens „Dominus Iesus”, gehalten auf Einladung der Spanischen Bischofskonferenz während des Kongresses „Christus, Weg, Wahrheit und Leben” vom 28. November bis zum 1. Dezember an der katholischen Universität San Antonio von Murcia, 1.03.2003; wyd. pol. JROO VI/2, s. 905–921.

¹⁶ Por. JROO VI/2, s. 908–909.

¹⁷ NPdP, s. 14.

¹⁸ NPdP, s. 14.

między owym „wczoraj” historii i „dzisiaj” wiary kluczowa dla Ratzingera jest triada z Ewangelii według św. Jana, w której Jezus określa siebie jako droga, prawda i życie. Próba zrozumienia kontekstualności Jezusowych określeń i ich *aggiornamento* (czyli próba zrozumienia i przede wszystkim naśladowania) mogą stanowić, zdaniem bawarskiego teologa, odpowiedź dla współczesnej tradycyjnej ortodoksji i ortopraksji.

III. 1. 1. 4. John Hick i relatywistyczna teologia religii

Kolejnym istotnym nurtem relatywizującym prawdy wiary (w tym głównie chrystologię) jest tzw. pluralistyczna teologia religii. Pojawiła się na początku lat pięćdziesiątych, jednak swoje apogeum osiągnęła w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. Jak twierdzi Ratzinger: „Ze względu na znaczenie poruszanej przez nią problematyki oraz ze względu na jej obecność w różnych dziedzinach kultury zajmuje ona miejsce, jakie w poprzednim dziesięcioleciu należało do teologii wyzwolenia. Często powołuje się na nią, próbując ukazać nowsze i bardziej aktualne oblicze”¹⁹. Jej założycielem i zarazem głównym reprezentantem był amerykański prezbiterianin John Hick. Ratzinger przedstawia, jaką wizję osoby Jezusa Chrystusa proponuje relatywistyczna teologia religii według Hicka:

„Identyfikacja jedynej i historycznie unikalnej postaci Jezusa z Nazaretu z samą «rzeczywistością», czyli z wcielonym Bogiem, zostaje odrzucona jako ponowne pogrążenie się w mit. Jezus zostaje «zrelatywizowany», sprowadzony do poziomu jednego z wielu geniuszy religijnych. To, co jest absolutne, lub ten, który jest absolutny, nie może zaistnieć w historii, gdzie istnieją jedynie wzory (modele), jedynie idealne postaci, odsyłające nas do kogoś zupełnie innego, kogo nie da się realnie uchwycić w historii. Jest jasne, że również Kościół, dogmat czy sakramenty nie mogą już być wartością absolutnie konieczną. Przypisywanie tym skończonym środkom charakteru absolutnego, co więcej, uznawanie ich za rzeczywisty kontakt z ważną dla wszystkich prawdą objawiającego się Boga, oznaczałoby wynoszenie na poziom absolutny tego, co jest szczególne, a zatem byłoby wypaczeniem nieskończoności Boga, który jest całkowicie odmienny”²⁰.

¹⁹ WiTwNCz, s. 14. Warto przywołać bodaj niewielki fragment cytowanego tekstu, w którym nasz autor charakteryzuje nurt pluralistycznej teologii religii: „Jej formy są tak zróżnicowane, dlatego nie można jej zawęzić do jednej formuły i ująć systematycznie istotne treści. Z jednej strony jest ona typowym produktem świata zachodniego i jego filozofii, ale z drugiej stawia się w relacji stawia się do filozoficznych i religijnych systemów Azji, zwłaszcza zaś do tych o pochodzeniu indyjskim, co więcej – właśnie owa łączność między tymi dwoma światami jest tym, co determinuje jej szczególnie wpływ na moment dziejów, w który żyjemy” – tamże.

²⁰ WiTwNCz, s. 14. Jak doprecyzowuje J. Ratzinger, bazą dla myśli Johna Hicka była filozoficzna teoria poznania Immanuela Kanta. Królewiecki filozof rozróżniał noumeny, czyli rzeczy same w sobie oraz fenomeny, czyli rzeczy takie, jaki nam się jawią dzięki naszemu sposobowi ich postrzegania. „Wszystko, co postrzegamy, nie jest prawdziwą rzeczywistością, taką jaka jest sama w sobie, ale tylko odbiciem w naszym systemie ocen”. Relatywistyczna teologia religii opiera się ostatecznie na kantowskim racjonalizmie, który twierdzi, że rozum nie może poznać tego, co metafizyczne. „Hick zapewnia nas, że Kant miał wykazać niezbicie, iż absolut (lub Ten, który jest Absolutem) nie może być poznany w historii, więc nie może się też w niej znaleźć. Z samej struktury naszego poznania wynika, że nie może być możliwe to, co głosi wiara chrześcijańska: cuda, tajemnice i narzędzia łaski (sakramenty) są tylko iluzją, jak wyjaśnia Kant w swoim dziele *Religia w obrębie samego rozumu*” – zob. WiTwNCz, s. 14, 16, 17.

Relatywnizacja chrystologii, a w ślad za nią eklezjologii, winna zdaniem Hicka uchronić wiarę od fanatyzmu i partykularyzmu, a także od rozdziału między wiarą a miłością. Natomiast wierność doktrynie mówiącej o Chrystusie, prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku, jawi się w jego myśli jako fundamentalistyczny anachronizm, godzący w tolerancję i wolność „ducha nowoczesności”²¹. Myśl relatywistycznej teologii religii postrzega historycznego Jezusa wyłącznie jako doskonałego człowieka i religijnego reformatora, którego sposób życia ewentualnie (!) odsyła do Absolutu; nie jest on jednak odwiecznym Logosem. Aby usprawiedliwić i uprawomocnić dekonstrukcję chrystologii, przedstawiciele relatywistycznej teologii religii (głównie Hick i Knitter) odwołują się do biblijnej egzegezy. Według nich egzegeza miałaby rzekomo wykazywać, że Jezus nie uznawał siebie za Syna Bożego; uczynili Go takim Jego apostołowie. Zdaniem Ratzingera w ten sposób postawiona teza w świetle współczesnych badań biblijnych wydaje się niepewna czy wręcz niemożliwa do obronienia: „Jeśli wiem a priori (mówiąc jak Kant), że Jezus nie może być Bogiem, że cuda, tajemnice i narzędzia łaski to trzy formy iluzji, wtedy nie mogę nawet wyciągnąć z tekstów świętych dowodu, że może tak nie być”²². Po przeprowadzonych analizach Ratzinger konfrontuje zasady wiary chrześcijańskiej ze stanowiskiem teologii relatywnej, formułując następujący wniosek:

„Fakt, że relatywizm przedstawia się w spotkaniu kultur, jakby prawdziwa filozofia ludzkości obdarzyła go wielką siłą perswazji, która nie dopuszcza rywali. Kto mu się sprzeciwia, nie zajmuje tylko stanowiska przeciwnego demokracji i tolerancji, które są podstawowymi zasadami międzyludzkiego współżycia, ale zastyga uparcie w wyższości własnej kultury, kultury zachodniej, a odrzuca spotkanie między innymi kulturami, które jest dzisiaj najbardziej palącym imperatywem. Kto chce pozostać w wierze Biblii i Kościoła, skazany jest na zesłanie przede wszystkim na ziemię niczyją; musi na nowo widzieć mądrość tego świata jako «głupstwo u Boga» (1 Kor 1,18), a w wierze chrześcijańskiej odkrywać na nowo prawdziwą mądrość. [...] W rzeczywistości jednak poprzez Boże objawienie On, Żyjący i Prawdziwy, wdiera się w ten świat, wyłamując więzienne kraty naszych teorii, za którymi próbujemy się bronić przed wejściem Boga w naszą historię”²³.

Zdaniem Ratzingera, chrystologii nie da się ustrukturyzować w wyżej opisanych redukcjonistycznych dychotomiach. Potrzebna jest raczej głębsza i szersza wizja tajemnicy Syna Bożego. W czasach, gdy teologie Chrystusa i Jezusa nie znalazły rozwiązania, bawarski teolog utrzymuje, że boskość Jezusa Chrystusa powinna leżeć w sercu chrześcijańskiej wiary i teologii. W odpowiedzi na dychotomię „Jezus tak, Chrystus nie” Ratzinger przypomina wzajemną komplementarność obydwu stanowisk. Wyznanie wiary w boskość Jezusa Chrystusa i centralna rola Jego zbawczego dzieła wymagają przezwycięzenia podziału między Jezusem historii a Chrystusem wiary, co powoduje powrót do *homousios* i boskości Jezusa Chrystusa, jak zdefiniowano w Nicei (325) i Konstantynopolu III (680–681). Chrystologia

²¹ Por. tamże.

²² Por. tamże, s. 17.

²³ WiTWNcz, s. 15, 18.

wyartykułowana w Chalcedonie (451) ma również kluczowe znaczenie w tym kontekście: obrona jedności substancji lub osoby oraz rozróżnienie między osobami. Ta terminologia jest wciąż aktualna i użyteczna; zapewnia wyważoną oraz komplementarną równowagę między dwiema naturami Wcielonego Logosu. Warunki te prowadzą Ratzingera do potwierdzenia centralnej roli odkupieńczej postaci Chrystusa jako jedyne go pośrednika zbawienia. Tylko On zbawia, ponieważ jest Bogiem; w innym wypadku nie mógłby nas zbawić ani przebóstwić. Chrystus nie jest wyłącznie jednym z proroków, najdoskonalszym człowiekiem lub awatarem boskości (za jakich są uważani Budda, Konfucjusz czy Mahomet), jest Synem Bożym, który stał się człowiekiem „dla nas” i „dla naszego zbawienia”, jak głosi katolickie *Credo*. Jezus z Nazaretu ma „niepowtarzalną i niepodważalną osobliwość”; tylko on może być pośrednikiem i odkupicielem człowieka²⁴.

III. 1. 2. Doświadczenie spotkania z mistrzami teologii

III. 1. 2. 1. Św. Paweł – chrystocentryzm

Św. Paweł, „sługa Chrystusa Jezusa, z powołania apostoła” (Rz 1,1) stał się dla życia i myśli teologicznej Josepha Ratzingera/Benedykta XVI głęboką inspiracją, niekwestionowanym autorytetem oraz pewnym przewodnikiem²⁵. W pismach Apostoła Narodów bawarski teolog

²⁴ We wprowadzeniu do deklaracji zatytułowanym „Kontekst i znaczenie deklaracji *Dominus Iesus*” nasz autor pisze: „Co jest najważniejszą konsekwencją tego sposobu myślenia i odczuwania w odniesieniu do centralnych treści i do istoty wiary chrześcijańskiej? Jest nią zasadniczo odmowa utożsamiania konkretnej postaci historycznej, Jezusa z Nazaretu, z rzeczywistością samego Boga, Boga Żywego. To, co jest Absolutem, czy też raczej Ten, który jest Absolutem, nie może nigdy objawić się w dziejach w sposób pełny i ostateczny. W historii pojawiają się tylko pewne postaci wzorcowe, idealne, wskazujące nam Tego, który jest całkowicie Inny, ale którego nie można jako takiego znaleźć w rzeczywistości historycznej. Niektórzy bardziej umiarkowani teolodzy wyznają, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, ale utrzymują, że ze względu na ograniczoność ludzkiej natury Jezusa objawienie się Boga w Nim nie może uchodzić za całkowite i ostateczne, ale winno być zawsze rozpatrywane w kontekście innych możliwych objawień Bożych, które wyrażają się poprzez różne religie ludzkości i przez postaci założycieli religii świata. Mówiąc obiektywnie, wprowadza się w ten sposób błędne przekonanie, jakoby światowe religie były komplementarne wobec objawienia chrześcijańskiego. Oczywiście tego konsekwencją jest pogląd, że także Kościół, dogmaty i sakramenty nie mogą być uważane za absolutnie konieczne. Przypisywanie zaś tym ograniczonym środkom charakteru absolutnego czy wręcz traktowanie ich jako drogi do rzeczywistego spotkania z prawdą Bożą, mającą walor uniwersalny, oznaczałoby umieszczenie na płaszczyźnie absolutu tego, co jest partykularne, i przesłonięcie nieskończonej rzeczywistości Boga całkowicie Innego” – DI, s. 8.

²⁵ W homilii w Bazylice św. Pawła za Murami, 28 czerwca 2007, podczas nieśporów rozpoczynających rok św. Pawła, Benedykt XVI koncentruje się na znaczeniu słowa „sługa”, którym w Rz 1,1 Paweł przedstawia się jako קדש-משרת (*ewed hamaszijah*), sługa Mesjasza. W języku greckim słowo „sługa” – δούλος (*duolos*) wyraża relację całkowitej i bezwarunkowej przynależności do Jezusa. Natomiast hebrajski odpowiednik tego słowa: עֶבֶד (*'ebed*) nawiązuje do postaci wielkich sług, których Bóg wybrał i powołał do pełnienia ważnej misji. „Paweł zdaje sobie sprawę z tego, że jest «apostolem z powołania», czyli nie z własnej inicjatywy czy polecenia ludzkiego, lecz jedynie na mocy Bożego powołania i wybrania. W swych listach Apostoła Narodów wiele razy stwierdza, że w jego życiu wszystko jest owocem bezinteresownej i miłosiernej inicjatywy Boga (por. 1 Kor 15,9-10; 2 Kor 4,1; Ga 1,15). Został on wybrany «do głoszenia Ewangelii Bożej» (Rz 1,1), do szerzenia orędzia łaski Bożej, która w Chrystusie jedna człowieka z Bogiem, z samym sobą i z innymi” – por. PAN, s. 18. Powyższą charakterystykę można również zastosować wobec Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.

odnajduje odpowiedzi na zasadnicze pytania dotyczące chrześcijańskiej egzystencji, mianowicie: w jaki sposób dochodzi do spotkania człowieka z Chrystusem? Na czym polega wynikająca z tego spotkania relacja? Do jakiego stopnia Jezus Chrystus może wkroczyć w życie człowieka?

Jak daleko postać i niekwestionowany chrystocentryzm trzynastego apostoła stały się inspiracją dla życia i piśmiennictwa Benedykta XVI? Podejmijmy próbę zbadania i wyeksplikowania kilku wspólnych cech właściwych doświadczeniu życia i myśli teologicznej obydwu.

Niemiecki kardynał podobnie jak św. Paweł, nie zważając na słowa krytyki ani nie zabiegając o ludzkie względy, nieustannie poznawał bogactwo Jezusa Chrystusa oraz w sposób jasny i zdecydowany głosił Jego orędzie. Jako teolog, czerpiąc natchnienie z postawy apostoła i jego nauczania, uzasadnia, iż chrześcijańska droga nie jest doktryną mniej lub bardziej porywającą, której głoszeniem można robić wrażenie podczas salonowych spekulacji, ale jest propozycją dla człowieka, którego życie zostało przemienione łaską Chrystusa przez wiarę; który biegnie, aby spotkać się z Tym, przez którego został pochwycony.

J. Ratzinger/Benedykt XVI podobnie jak Apostoł Narodów jest gorliwym wysłannikiem Chrystusa i niestrudzonym pielgrzymem w Jego sprawie, zwłaszcza w odniesieniu do ludzkich dusz i sumień – „Obdarzeni różnymi charyzmatami, służyli tej samej sprawie: budowie Kościoła Chrystusowego”²⁶. Tak samo jak Paweł po spotkaniu z Chrystusem również on nieustannie głosi z osobistym zaangażowaniem tajemnicę Boga jako Miłości, która objawia się i ofiarowuje w Jezusie Chrystusie. Papież stwierdza:

„[...] tym, co się naprawdę liczy, jest umieszczenie w centrum własnego życia Jezusa Chrystusa, tak żeby nasza tożsamość była w swej najgłębszej treści określona przez spotkanie i komunie z Chrystusem i Jego słowem. W Jego świetle wszystkie pozostałe wartości zostają odzyskane, a jednocześnie uwolnione od ewentualnych zanieczyszczeń”²⁷.

Gorliwość misyjna z całkowitym oddaniem się Chrystusowi, miłość do jedności i powszechności Kościoła – oto kolejne cechy, które są owocem Ducha Świętego w sercach obydwu teologów²⁸. Joseph Ratzinger, opisując głoszonego przez św. Pawła ducha chrześcijańskiego uniwersalizmu i związanej z nim misji głoszenia orędzia Jezusa Chrystusa stwierdza, iż św. Paweł –

„Mając ostrą świadomość problemu dostępu narodów, czyli pogan, do Boga, który w Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, ofiaruje zbawienie wszystkim bez wyjątku, poświęcił się głoszeniu tej Ewangelii – dosłownie «dobrej nowiny» – czyli zwiastowaniu łaski

²⁶ PAN, s. 16.

²⁷ BnCh, s. 130.

²⁸ W tym miejscu warto wskazać na ideę przymierza, jedną z ważniejszych inspiracji teologicznych, którą J. Ratzinger zaczerpnął od św. Pawła; zob. PAN, s. 9–10.

dokonującej pojednania człowieka z Bogiem, ze sobą samym i z innymi. Od pierwszej chwili rozumiał, że jest to rzeczywistość, która dotyczy nie tylko Żydów czy jakiejś innej grupy ludzi, lecz ma wartość powszechną i dotyczy wszystkich, ponieważ Bóg jest Bogiem wszystkich”²⁹.

Obydwaj dają również świadectwo temu, iż „Działalność Kościoła jest wiarygodna i skuteczna tylko w takiej mierze, w jakiej ci, którzy do niego należą, są gotowi w każdej sytuacji osobiście ponieść konsekwencje wierności Chrystusowi. Tam, gdzie nie ma takiej gotowości, brak też decydującego dla istnienia Kościoła argumentu prawdy”³⁰. Poświęcić całego siebie, tzn. żyć, pracować, wyniszczać się i umierać dla Chrystusa (1 Kor 11,1) – takiej lekcji udzielają dzisiejszemu chrześcijaninowi św. Paweł i Joseph Ratzinger. Dla obydwu miłość wobec Jezusa Chrystusa oraz głoszenie Jego Ewangelii miały wartość absolutną. Wyrażało się to w przynagleniu głoszenia doświadczanej miłości innym, „aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał” (2 Kor 5,14-15). Tym samym apostolska działalność obydwu nie była wolna od trudności³¹.

Powróćmy do pytania z początku paragrafu, które z punktu opisu doświadczenia spotkania J. Ratzingera z teologią św. Pawła wydaje się istotne: do jakiego stopnia Jezus Chrystus może wkroczyć w życie człowieka?

Apostoł Paweł został zdobyty przez Jezusa Chrystusa (Flp 3,12) i w jednej chwili spotkanie ze Zmartwychwstałym przemieniło całe jego życie, nadając mu nowy kierunek i nową jakość, równocześnie powołuje go na świadka Żyjącego Pana:

„Zatem Paweł nie żyje już dla siebie, dla swej własnej sprawiedliwości. Żyje Chrystusem i z Chrystusem, dając samego siebie, nie szukając już ani nie tworząc siebie samego. To jest ta nowa sprawiedliwość, nowy kierunek nadany nam przez Pana, dany przez wiarę. Stojąc wobec krzyża Chrystusa, krańcowego wyrazu Jego oddania siebie samego, nikt nie może się chlubić ze siebie samego, ze swej własnej sprawiedliwości, budowanej przez siebie i dla siebie! W innym miejscu Paweł wyraża tę myśl pisząc: «Co do mnie, to nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego, Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata» (Ga 6,14)”³².

Opisany powyżej wymiar mistyczno-egzystencjalny polega na utożsamieniu życia chrześcijanina z Chrystusem, często aż po wymiar cierpienia i śmierci (2 Kor 4,10). Kardynał Ratzinger wyjaśnia ową tożsamość, nawiązując wprost do Listu do Galatów:

„w którym Paweł opisuje chrześcijaństwo jako zarazem wywrotowe doświadczenie osobiste i obiektywną rzeczywistość: «Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus» (Ga 2,20). [...] stawanie się chrześcijaninem i bycie chrześcijaninem opiera się na nawróceniu. Ale nawrócenie w znaczeniu pawłowym jest czymś o wiele bardziej radykalnym niż tylko rewizja niektórych opinii

²⁹ BnCh, s. 130.

³⁰ PAN, s. 19.

³¹ W przypadku św. Pawła: m.in. 2 Kor 11,23-28; w wypadku Josepha Ratzingera/Benedykta XVI zob. P. Rodari, A. Tornielli, *Atak na Ratzingera. Oskarżenia i skandale, przepowiednie i spiski wymierzone w Benedykta XVI*, tł. M. Dobosz, Częstochowa 2011; A.-M. Valli, *Ratzinger na celowniku. Dlaczego go atakują? Dlaczego jest słuchany?*, tł. M. Masny, Kraków 2011.

³² BnCh, s. 135.

i postaw. Jest wydarzeniem śmierci. Innymi słowy: jest zmianą podmiotu. «Ja» przestaje być autonomicznym, trwającym w samym sobie podmiotem. Zostaje oderwane od samego siebie i wprowadzone w nowy podmiot. «Ja» nie zanika po prostu, ale rzeczywiście musi zostać całkowicie powalone, by następnie na nowo otrzymać siebie w większym «Ja», razem z nim [...]»³³.

Utożsamienie się z Chrystusem w rozumieniu św. Pawła oznacza: nie szukać siebie samego, lecz otrzymywać siebie od Chrystusa i dawać siebie razem z Chrystusem, w ten sposób uczestniczyć osobiście w egzystencji samego Chrystusa, aż do całkowitego utożsamienia się z Nim, dzieląc Jego śmierć i Jego życie (por. Rz 6,3.4.5.11). Niezachwiana pewność, że chrześcijańska egzystencja jest oparta na najbardziej stałym i pewnym fundamencie, jaki można sobie wyobrazić, prowadzi św. Pawła do stwierdzenia nazwanego w teologii podmianą podmiotów, która wyraża się w słowach: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20), ponieważ „wiem, komu zawierzyłem” (2 Tm 1,12) – podkreśla Benedykt XVI³⁴. Wielki duchowy dynamizm św. Pawła, radykalna przynależność do Chrystusa utrzymują życie wiary chrześcijanina w postawie pokory i bojaźni Bożej; w ufnej i radosnej postawie modlitwy i uwielbienia, a także przekonania, że wszystko, czym jesteśmy i co posiadamy, zawdzięczamy samemu Bogu i Jego łasce. Oto pobrana u św. Pawła lekcja chrystocentryzmu, którą w swoim życiu odrobił i której udziela w swoim nauczaniu Joseph Ratzinger/Benedykt XVI.

III. 1. 2. 2. Romano Guardini – prawda Jezusa Chrystusa

W poprzednich rozdziałach staraliśmy się dowieść, iż dla Josepha Ratzingera wieloaspektowa fascynacja postacią Romano Guardiniego była niekwestionowana i tym samym silnie wpływała na jego własną intelektualną perspektywę. Jako teolog, kardynał, a także jako papież wielokrotnie potwierdzał w swoich książkach, że zamierza podążać wyznaczonymi przez niego ścieżkami. W teologicznej myśli Guardiniego (chrześcijańskiego interpretatora świata i czasów współczesnych) pociągało Ratzingera owo specyficzne podejście, wykraczające poza czystą „naukowość”, w którym można także dzisiaj szukać

³³ PWT, s. 56–57. Wyjaśnienie podmiany podmiotów możemy odnaleźć w jednym z tekstów J. Ratzingera, w którym doprecyzowuje on teologię sakramentu chrztu; stwierdza: „Chrzest oznacza otrzymanie na własność imienia Chrystusa, stawanie się Synem z Nim i w Nim. Wymogi imienia, w które wchodzimy, są bardziej radykalne niż wymogi jakiegokolwiek ludzkiego imienia. Głębiej podcinają korzenie naszej poprzedniej egzystencji, niż mogą to uczynić najgłębsze ludzkie powiązania. Nasza egzystencja ma się od tego momentu stawać egzystencją «synowską», co znaczy, że powinniśmy odtąd do tego stopnia należeć do Boga, żebyśmy się stali «atrybutem» Boga. Jako synowie mamy się czuć do tego stopnia związani z Chrystusem, żebyśmy razem ze wszystkimi braćmi stanowili z Nim «jedno Ciało». Chrzest znaczy więc, że wyrzekamy się siebie samych jako odizolowanego, autonomicznego «ja» i odnajdujemy siebie w nowym «ja». Jest on sakramentem śmierci i właśnie dlatego, tylko w ten sposób, jest także sakramentem zmartwychwstania” – FZCh, s. 38.

³⁴ Por. BnCh, s. 136. Znakomity i ciekawy komentarz do tego tekstu odnajdujemy w piśmiennictwie ks. prof. Jerzego Szymika: „Jezus Chrystus, nowy podmiot, musi zostać w wolności człowiekowi podarowany, a przez człowieka w wolności – przyjęty. «Już nie ja» zostaje człowiekowi podarowane przez «nie-ja», a przez «ja» przyjęte – w ten sposób powstaje eschatyczna przestrzeń chrześcijańskiej obietnicy; jak daleko sięga przemiana, której dokonuje w człowieku i świecie chrześcijaństwo; po krańce bytu – TB I, s. 80.

wzorów w orientacji życiowej umotywowanej wiarą chrześcijańską³⁵. W *Jezusie z Nazaretu* oświadcza, że inspiracją do napisania tego dzieła jest *Der Herr (Pan nasz Jezus Chrystus)*, jedno ze znaczących dzieł jego mistrza³⁶. Przyjrzyjmy się więc konkretnym inspiracjom płynącym z chrystologii Romano Guardiniego, które w znaczący sposób wpłynęły na myśl Josepha Ratzingera.

Obaj teolodzy mierzyli się z wpływem redukcjonistycznej egzegezy liberalnej, która „tworząc kolejne obrazy dogmatu, chciała na nowo odkryć «historycznego Jezusa», mogącego być oczywiście samym tylko człowiekiem”³⁷ – swoistym produktem historyków – jak to określił Albert Schweitzer. Zmagali się również z pytaniem: Jakie znaczenie może posiadać wiara w Jezusa Chrystusa, Syna Boga żywego, jeżeli Człowiek Jezus zupełnie różnił się od Tego, którego ukazują ewangelisci i na podstawie Ewangelii głosi Kościół? Wysiłki obydwu zmierzały do tego, aby na podstawie najnowszych badań oraz (i przede wszystkim) doświadczenia własnej wiary, głównie przeżywanej w liturgii Kościoła, ukazać tworzony na podstawie Ewangelii, możliwie najpełniejszy obraz Jezusa Chrystusa: Człowieka żyjącego na ziemi, który jednak – będąc w pełni człowiekiem – jednocześnie przynosił ludziom Boga, stanowiąc z Nim jako Syn jedno. W ten sposób przez Człowieka Jezusa stał się widzialny Bóg, a w Bogu – obraz autentycznego człowieka³⁸. Ów nurt chrystologii ujętej w sposób integralny, który swe źródło ma przede wszystkim w osobistym doświadczeniu nawrócenia, odkrywaniu wiary biblijnej wyrażonej w liturgii, stanowią najmocniejszy punkt styczny w myśli obydwu teologów.

W badaniach chrystologicznych dla obu teologów istotnym było odniesienie do egzegezy biblijnej oraz historii teologii. Były to jednak wyłącznie narzędzia służące dotarciu do istoty rzeczy zawartej nie w formułach, lecz w prawdzie o żywym doświadczeniu Jezusa Chrystusa:

³⁵ Por. WB, s. 192, 250. Ratzinger obrał Guardiniego za swojego szerokopojętego mistrza, ponieważ, jak sam to uzasadnia: „Skoro bowiem ktoś nie tylko pisał książki, ale w swoim czasie zdołał odcisnąć piętno na całym pokoleniu, to jest to – samo w sobie – czymś, co trwa. I odwrotnie, oddziaływać na przyszłość nie da się przez samo tylko pisanie dzieł, a jedynie przez żywych pośredników, którzy odkrywają aktualność w słowie należącym już do przeszłości, i którzy są w stanie na nowo je pojmować i na nowo przeżywać. Słowo człowieka osadzone jest w jego czasie i zawiera w sobie ograniczenia tego czasu. Pytanie więc sprowadza się do tego, czy za tym słowem stoi to, czego ktoś doświadczył i co wycierpiał, a więc sama rzeczywistość docierająca do istoty naszego bytu, a przez to zdolna pobudzić nowe doświadczenia i nowe pojmowania. To, co w ogóle liczy się u autora, to nie tak zwana ponadczasowość. Tak zwany ponadczasowy ekstrakt, wyodrębniany przez niektórych interpretatorów z dzieł filozofów i teologów przeszłości, a następnie oferowany czytelnikom jako trwała wartość, zawsze był dla mnie czymś najnudniejszym w świecie, ponieważ sprowadzał się do nic nie mówiących banałów. Z im większą mocą człowiek staje wobec wyzwań własnego czasu i zanurzony w nim przechodzi próbę bytu, tym trwalsze jest jego przesłanie, nawet jeśli przeżyte przezeń spotkanie z kimś lub czymś będzie w stosunku do mnie czymś innym” – WB, s. 251–252.

³⁶ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tł. W. Szymona, Kraków 2007, s. 5; zob. także: J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tł. E. Piecul, Poznań 2002, s. 9.

³⁷ JROO VI/2, s. 988.

³⁸ Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 5–15.

„[...] Chrystus zbawił świat nie przez rozum czy kulturę, lecz przez śmierć Skazańca powieszonoego na drzewie. «To, co działa i buduje [...] to cierpienie prześladowanych, ofiara zapomnianych, trud wzgardzonych [...] I tam, gdzie nic już więcej nie może pomóc, żadna dobra rada, żadna kultura i żadna książka, tam może jeszcze pomóc cierpienie w ukryciu zanoszone Bogu». [...] Człowiek jest ukierunkowany na prawdę, ale prawda nie kryje się w jakimś bliżej nieokreślonym miejscu, lecz w żywym konkrety, w postaci Jezusa Chrystusa. Ów żywy konkret okazuje się być prawdą właśnie dlatego, że jednoczy pozorne przeciwieństwa, że logos i alogon wchodzą w nim we wzajemny związek. Prawda jest tylko w całości, a całość musi obejmować przeciwieństwa»³⁹.

Powyżej przedstawiona przez Ratzingera chrystologiczna i chrystocentryczna synteza myśli Romano Guardiniego przekracza ramy zwykłego teoretyzowania, choć nie można jej odmówić filozoficzno-teologicznej powagi i zaangażowania. Ten typ uprawiania przez Guardiniego teologii (głęboki, pełny wiary intelekt połączony z praktyką modlitwy i życia) pociągał Ratzingera najbardziej. Dał on temu wyraz we wstępie do amerykańskiego wydania *The Lord (Der Herr)* z 1996 roku. Znajdujemy tam znamienne słowa:

„Jedno z ulubionych powiedzeń Guardiniego brzmiało: «Stać się istotnie, wyjść z różnorodnych rozprożeń naszego bytu i naszego chrześcijaństwa, i odnaleźć to, co istotne». A istoty chrześcijaństwa – jak nas uczy Guardini – nie stanowi idea ani system myśli, ani program działania. Istotą chrześcijaństwa stanowi osoba: sam Jezus Chrystus. Tym, co istotne, jest Ktoś istotny. Stać się istotnie znaczy: poznać Chrystusa i od niego uczyć się człowieczeństwa»⁴⁰.

W myśli obu teologów widać wyraźnie, że poznanie i naśladowanie Jezusa Chrystusa są w życiu chrześcijanina czymś nierozłącznym. Innymi słowy: niedopuszczalne jest kształtowanie Jezusa według kryteriów wyłącznie historycznych, politycznych etc. Ważne jest naśladowanie; postrzeganie Chrystusa tylko na miarę ludzkich wyobrażeń w konsekwencji uniemożliwia Jego naśladowanie i tym samym nie pozwala odnaleźć drogi, prawdy i sensu naszego życia – zdają się mówić jednogłośnie Guardini i Ratzinger.

Romano Guardini twierdził, iż jedną z dróg zorientowania przez człowieka jego osobistej wolności może być powierzenie siebie Jezusowi Chrystusowi, który nie zniewala swoich naśladowców, ale uwalnia i uzdalnia ich do życia w prawdzie. Jezus Chrystus jest transcendentną, żywą osobą, która może spotkać się z nami w sposób podobny do sposobu, w jakim Pan przemawiał do św. Pawła na drodze do Damaszku. Esencja wiary chrześcijańskiej, którą nauczał Guardini, nie jest li tylko zbiorem nauk, ale podprowadza ostatecznie do

³⁹ WB, s. 278–279. „Dla chrystologii oznacza to, że żaden obraz Chrystusa, polegający na selekcji, redukcji, na dzieleniu i wydzielaniu źródeł, już nie wystarcza. Zmierzający bowiem w tym kierunku tok myślenia w ostatecznym rozrachunku nie jest dość krytyczny. Sam siebie uznaje za kryterium. Tymczasem to nie nasze myślenie jest początkiem ustanawiającym kryteria, lecz Ten, który przekracza wszelkie kryteria i który nie daje się zamknąć w żadnej stworzonej przez nas jedności. On sam jest początkiem, a przez to właśnie początkiem się okazuje, że nie można go skonstruować jako jednorodnej postaci, ani te psychologicznie objaśnić. Kto chce zobaczyć Chrystusa, musi się «nawrócić»; musi po rzucić autonomię samowładnego myślenia na rzecz gotowości otwartej na słuchanie, która przyjmuje to, co jest. Wymóg filozofii fenomenologicznej odnoszący się do posłuszeństwa myśli wobec bytu, wobec tego, co się ujawnia i co jest, stapia się tutaj z pod stawową ideą wiary, którą jest nawrócenie życia po zwałającego sobie nadać nowe kryterium i na jego gruncie pojmować wszystko w nowy sposób» – tamże.

⁴⁰ JROO VI/2, s. 990.

spotkania ze zmartwychwstałym Panem. Rzeczywiście, żywy Chrystus jest prawdą, rzeczywistością samą w sobie, która spotyka się z nami, gdy dążymy do osiągnięcia sensu. Używając zwrotów „żywy Chrystus”, Guardini starał się wydobyć prawdę na światło dzienne⁴¹.

III. 1. 3. Doświadczenie lat 2013 +

11 lutego 2013 roku, we wspomnienie Matki Bożej z Lourdes, papież Benedykt XVI składa rezygnację z swego urzędu. W swoim oświadczeniu zaznacza, że choć psychicznie i duchowo jest całkowicie trzeźwy i sprawny, to jednak siły fizyczne coraz bardziej go opuszczały, nie pozwalając na posługę sprawowaną w dotychczasowej formie, jednakże zamierza ją pełnić nadal w inny sposób, tzn. poprzez cierpienie i modlitwę w intencji Kościoła⁴².

Rezygnuje, bo zabrakło mu sił, nie zaś dlatego, że się rozczarował, pomylił, zawiódł. Swoją decyzję przemyślał gruntownie, bez oglądania się na cudze opinie. Jak pisze watykański dziennikarz i felietonista Paul Badde: [Benedykt XVI] „Wydobył na nowo znamiennej cechę chrześcijaństwa – oblicze Boga w twarzy Jezusa z Nazaretu. To jest doprawdy pieczęć jego pontyfikatu”⁴³. Rezygnacja i przejście w sferę pokuty, modlitwy jest świadectwem, które nabierze mocy, im mniej będzie szukać własnej sławy (por. Flp 2,5-11) „Nie porzucam krzyża, lecz pozostaję w nowy sposób przy ukrzyżowanym Panu”⁴⁴ – mówi Benedykt XVI. Powodowane miłością oddanie życia Kościołowi i za Kościół – oto motywy, które towarzyszyły całemu jego życiu i posłudze; stanowiły zarazem przyczynę decyzji o formalnej abdykacji. W odniesieniu do naśladowania Chrystusa rodzą się przy tej okazji pytania: Czy jest to wyłącznie abdykacja? Może warto pokusić się o spojrzenie w kontekście kenozy; w kontekście logiki pszenicznego ziarna; w kontekście ukrzyżowania? Po ludzku: miał przegrać... i przegrał.

⁴¹ Pisząc swoje wspomnienia w połowie lat czterdziestych, Guardini wspominał czasy Trzeciej Rzeszy. W szczególności zauważył, że „prawda” spokojnie i dyskretnie była obecna z ludźmi podczas nazistowskiego terroru. Na przykład w styczniu 1939 r., gdy Guardini wezwany stanął przed ministrem d.s. edukacji Rzeszy, usłyszał, że nie może już wykładać na berlińskim Uniwersytecie Humboldta. Agent Hitlera oświadczył, że Rzesza pozbawia Guardiniego jego profesury, ponieważ nauczał chrześcijańskiego światopoglądu, kiedy powinien nauczać światopoglądu nazistowskiego. Gdy Guardini słuchał pustych wypowiedzi nazisty, wyczuł, że Chrystus, sama prawda, w tej absurdałnej sytuacji milcząco go wspiera. Zastanawiając się nad tą chwilą i innymi, podobnymi do niej momentami, Guardini napisał: „Prawda jest potęgą, szczególnie wtedy, gdy nie wymagamy jej natychmiastowego działania, ale mamy cierpliwość i umiejętność długiego oczekiwania. Jeszcze lepiej, prawda jest mocą, kiedy nie myślimy ogólnie o jej skutkach, ale staramy się ją przedstawić dla jej własnej korzyści, dla jej świętej, boskiej wielkości... Czasami, zwłaszcza w ostatnich latach, miałem poczucie, że prawda stoi jak rzeczywistość w pokoju” – R.A. Krieg, *Romano Guardini on sacred integration* za: <https://www.cardus.ca/comment/article/romano-guardini-on-sacred-integration/#-> [dostęp: 17 maja 2019].

⁴² https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/inne/rezygnacja_11022013.html [dostęp: 27 listopada 2019].

⁴³ P. Badde, *Czas Benedykta. Osiem dramatycznych lat pontyfikatu z bliska*, tł. M. Masny, Bytom 2018, s. 278.

⁴⁴ https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_27022013.html [dostęp: 27 listopada 2019].

Tak jak „historia Jezusa jest pełnym objawieniem wiarygodności Boga”⁴⁵, tak życie, posługa i rezygnacja z urzędu Benedykta XVI są rękojmią wiarygodności jego wiary głoszonej w teologii. Chrystologiczne uzasadnienie tego wydarzenia bez wątpienia stanowią słowa zawarte we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* z 1968 roku. Ratzinger, jako młody profesor, kończy swoją refleksję na temat artykułów *Credo* dotyczących Jezusa Chrystusa:

„Spojrzenie na Omegę historii świata, w której wszystko się wypełni, wynika z wewnętrzną koniecznością z wiary w Boga, który sam na krzyżu chciał stać się Omegą świata, jego ostatnią literą. W ten sposób Omega stała się Jego *własnym* punktem, tak że pewnego dnia miłość staje się definitywnie silniejszą niż śmierć i wraz z kompleksją «biosu» przez miłość pojawia się to, co definitywnie jest rezultatem kompleksyfikacji: definitywność osoby i definitywność jedności, które pochodzą z miłości. Dlatego, że Bóg sam stał się robakiem, ostatnią literą w alfabecie stworzenia, stała się ona Jego literą, a przez to historia została nastawiona na ostateczne zwycięstwo miłości: krzyż jest naprawdę zbawieniem świata”⁴⁶.

Czy jest to interpretacja nazbyt uwznioślona, nieprzystająca do sytuacji, pompatyczna...? Czy ten, który w swoich pismach często podkreślał, że wiara wyrażona w naśladowaniu Chrystusa daje do Niego rzeczywisty dostęp, przez swoją posługę zwieńczoną w ten sposób nie uwiarygadnia uprawianej przez siebie chrystologii?... Wiara, nadzieja i miłość wobec Chrystusa i Kościoła, które biją niemal z każdego wersu pism bawarskiego teologa, a także jego życie wiarą stanowią w tym względzie wystarczająco mocny argument.

* * *

W powyższych paragrafach zostało przywołane kilka elementów należących do kontekstu historyczno-egzystencjalnego Josepha Ratzingera/Benedykta XVI w *quaestio Christi*. Opisane doświadczenia i inspiracje znacząco determinowały chrystologię omawianego przez nas teologa. W jaki sposób rozwijała się jego myśl chrystologiczna? Jakie drogi wytycza on dla współczesnej chrystologii? W poszukiwaniu odpowiedzi na postawione pytania zostaną przebadane wiodące nurty *quaestio Christi* na przestrzeni ponad sześćdziesięciu lat piśmiennictwa bawarskiego teologa.

III. 2. Linia rozwoju

Kluczem hermeneutycznym w badaniach teologicznej twórczości Josepha Ratzingera/Benedykta XVI w aspekcie *quaestio Christi* jest charakterystyczne dla niego ujęcie integralne osoby/wydarzenia Jezusa Chrystusa. Porządek badań (oprócz chronologii) wyznaczyły

⁴⁵ LF 15.

⁴⁶ JROO IV, s. 266.

poszczególne tytuły podrozdziałów *Wprowadzenia w chrześcijaństwo*, dotyczące bezpośrednio naszego Pana i Zbawiciela, które nasz autor oparł na artykułach katolickiego *Credo*. Warto zwrócić uwagę na oryginalne, najczęściej powtarzające się, właściwe dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI aspekty, w obrębie których kształtuje się jego chrystologia. Są nimi m.in: Odwieczny Logos – Sens, Syn/Syn Boży/Syn Człowieczy, Logos Wcielony, Ukrzyżowany, Zmartwychwstały etc. Oprócz tego przyjrzymy się dwóm ważnym kwestiom, które wyraźnie i istotnie są obecne w myśli chrystologicznej Josepha Ratzingera, tj. rozumieniu chrystocentryzmu w liturgii Kościoła, a także w chrystologicznych podstawach eklezjologii. Ostatnie zagadnienie stanowi wprowadzenie do kolejnej części dysertacji.

III. 2. 1. Jezus Chrystus jako Syn

„Wierzę w jednego Pana Jezusa Chrystusa,
Syna Bożego Jednorodzonego”

„Tego, kim jest Bóg, doświadczamy przede wszystkim i zasadniczo, patrząc na Jezusa Chrystusa. Syn pozwala nam równocześnie rozpoznać rysy Ojca. [...] Kim jest Bóg opowiedział nam to ten, który pochodzi z łona Ojca (J 1,18)”⁴⁷. Tak brzmi zasadnicza teza chrystologii Josepha Ratzingera: Chrystus po to przyszedł na ziemię i stał się człowiekiem, aby w sposób możliwie najpełniejszy objawić człowiekowi, kim i jaki jest Bóg. Obserwacje, studia oraz doświadczenia związane z abolicją i dezintegracją chrystologii XIX i XX wieku stają się dla teologa z Bawarii inspiracją do podjęcia próby streszczenia integralnej tajemnicy Jezusa Chrystusa w tytułach objaśniających Jego istotę i posłannictwo. Najbardziej charakterystycznymi i najczęściej używanymi przez niego tytułami chrystologicznymi są: „Syn Boży”, „Syn”, „Syn Człowieczy”. Wspomniane (pokrewne, aczkolwiek starannie odróżnione) formuły⁴⁸ wyrażają jego zdaniem w sposób najbliższy ludzkiemu doświadczeniu prawdę Wcielonego Boga. Przyjrzymy się trzem sztandarowym tekstom odnoszącym się do wspomnianych tytułów. Są nimi (w kolejności chronologicznej): *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* – podrozdział: *Jezus Chrystus – prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek* z 1968 roku, *Prawomocność dogmatu chrystologicznego*⁴⁹ z roku 1972, a także dojrzałe dzieło refleksji chrystologicznej Ratzingera z 2007 roku pt. *Jezus z Nazaretu*⁵⁰.

⁴⁷ KEP, s. 73.

⁴⁸ Por. JROO VI/2, s. 763.

⁴⁹ JROO VI/2, s. 760–775.

⁵⁰ JROO VI/1, s. 353–370.

Porządek analizy trzech przywołanych tytułów jest taki sam, jaki przyjął Ratzinger. W każdym z przywołanych tekstów rozpoczyna on badania wspomnianych formuł chrystologicznych od szczegółowych analiz źródeł biblijnych.

III. 2. 1. 1. Syn Boży

Rozpoczynając od określenia „Syn Boży”, Ratzinger podkreśla, iż w Nowym Testamencie nie padło ono ani razu z ust samego Jezusa. Oprócz wołania demonów w czasie ich wypędzania przez Zbawiciela tytuł ten spotykamy, słuchając głosu Boga Ojca w czasie chrztu w Jordanie oraz podczas przemienienia:

„Nazwanie Jezusa «Synem Bożym» nie wywodzi się z «ciała i krwi», czyli z własnych przemyśleń człowieka, lecz ze słów Ojca, który chce ludziom przedstawić swego Syna. Także przenikliwość demonów i ich sług rozpoznaje w Jezusie Pana; dla nich jednak poznanie to staje się nie zbawienne, lecz osądzące. Formuła „Syn Boży” jest więc odpowiedzią wiary na postać Jezusa, której danie może umożliwić ostatecznie tylko sam Bóg”

– stwierdza Ratzinger⁵¹. Świadectwem wierności Tradycji Kościoła stało się również użycie tytułu „Syn Boży” przez redaktorów Ewangelii synoptycznych. Wskazują na to: wyznanie Piotra (Mt 16,13-20; Mk 8,27-30; Łk 9,18-21)⁵², drwina przeciwników Jezusa pod krzyżem (Mt 27,42n)⁵³, wyznanie wiary setnika pod krzyżem (Mk 15,39)⁵⁴. Na podstawie przywołanych rezultatów badań autor formułuje tezę: odpowiedź wiary wobec historycznej postaci Jezusa jako Syna Bożego stanowi owoc chrystologicznej lektury Starego Testamentu⁵⁵ –

„Kiedy więc najstarsze chrześcijaństwo nadaje Jezusowi starotestamentalny tytuł «Syna Bożego», wkomponowuje Go w oczekiwania wiary Izraela. Uważa Jezusa za prawdziwego spadkobiercę obietnic, w którym idea Izraela, idea królestwa Dawidowego otrzymała pełną i realną treść, która do tego czasu nieskończenie przewyższała konkretnych nosicieli tego imienia. [...] Teksty te, które bez Niego robiły wrażenie pustego schematu, w Nim nabierają ciała i krwi. Uwidacznia się, że to o Nim mówi cały Stary Testament. [...] Do Niego zmierza cała historia. On, który umarł jako opuszczony sługa, jest Panem, przed którym pochyla się cały kosmos”⁵⁶.

Starotestamentalna idea synostwa i królowania nabiera nowego znaczenia odnośnie Jezusa Chrystusa: Król, Syn Boży, całkowicie solidarny z rodzajem ludzkim, oddany i ogołcony do

⁵¹ JROO VI/2, s. 763. Zob. na ten temat: JROO VI/1, s. 343–352, zwł. 350 n.

⁵² Zob. JROO VI/1, s. 331–343.

⁵³ Zob. JROO VI/1, s. 526–529.

⁵⁴ Zob. JROO VI/1, s. 537. W tym wydarzeniu wyznania wiary przez rzymskiego setnika Ratzinger dostrzega istotny element eklezjotwórczy: „Jeszcze bardziej istotny niż znak kosmiczny jest proces wiary. Setnik rzymski – dowódca oddziału egzekucyjnego, wstrząśnięty tym, co się wydarzyło, wyznaje wiarę w Jezusa jako Syna Bożego: «Istotnie, ten człowiek był synem Bożym». Pod Krzyżem ma początek Kościół pogan. Z Krzyża Pan gromadzi ludzi w nową wspólnotę Kościoła na całym świecie. Patrząc na cierpiącego Syna, poznają prawdziwego Boga” – tamże.

⁵⁵ Por. JROO VI/2, s. 760–775; zob. także wnikliwe badania na ten temat: JROO IV, s. 176–181. „Teologia pierwotnego Kościoła oparła swoją wiarę w Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego na Psalmach 2,7 oraz 42,1. Do tego dochodzi teologia przymierza traktująca o Izraelu jako o narodzie szczególnego wybrania, usynowionym przez Boga, którego miłość czyni go «dzieckiem». Ratzinger wskazuje szczególnie na tekst Wj 4,22, gdzie Izrael jest wprost nazwany «Synem Bożym»” – JROO VI/2, s. 764.

⁵⁶ JROO VI/2, s. 764–765.

końca (por Flp 2,5-11) z miłością i w duchu służby władający z wysokości krzyża, dla pojednania człowieka z Bogiem – właśnie taki Bóg objawia się w Jezusie Chrystusie Synu Bożym.

III. 2. 1. 2. Syn

Drugim tytułem chrystologicznym jest określenie „Syn”. W tekstach Ewangelii formułę „Syn” można spotkać wyłącznie w ustach Jezusa. W Ewangelii wg św. Jana formuła ta stanowi główne świadectwo Jezusa o sobie. Ratzinger, opierając się na badaniach Joachima Jeremiasa, zauważa, iż:

„Wewnętrzny odpowiednikiem tego prostego określenia «Syn» jest «Abba», słowo stanowiące element modlitewnego życia Jezusa i wyrażający absolutnie nowy, jedyny rodzaj Jego relacji do Boga. [...] Zwracanie się do Boga słowem «Abba» nie ma paraleli w literaturze późnego judaizmu. [...] Wolno powiedzieć, że te dwa znaki charakterystyczne *ipsissima vox* Jezusa zawierają *in nuce* Jezusowe przepowiadanie i Jego samoświadomość. Słowo «Abba», któremu odpowiada i z którym występuje «Syn», pozwala językowo ująć nową relację do Boga”⁵⁷

– relację Syna wobec Ojca, serdeczną, zażyłą, pełną miłości i bezpieczeństwa⁵⁸. W kluczu personalizmu relacyjnego: „Słowo «Syn», jak i słowo «Ojciec» są pojęciami relacyjnymi”. Istotą Syna *ex definitione* jest relacja z Ojcem, substancjalne ukierunkowanie na Ojca – „Syn nie może niczego czynić sam z siebie” (J 5,19.30); „Ja i Ojciec jedno jesteśmy (J 10,30)”⁵⁹.

„Jeśli ktoś jest nazwany synem, znaczy to, że nie jest definiowany sam w sobie i w odniesieniu do siebie, lecz przez relację do kogoś innego. Będąc synem, nie pochodzi się od siebie samego. Jeśli ktoś ma swe synostwo nie jako przypadkową właściwość obok innych właściwości, lecz całkowicie, w samej istocie swej egzystencji, nie jest niczym innym jak tylko synem, wtedy cała ta istota jest opisana jako relacja. Relacja nie jest wtedy dla niego tylko przypadłością tkwiącą w jakiejś substancji, lecz jego substancją jest relacja. Ewangelia Jana nie jest oczywiście przemyślana w takich pojęciach, ale kwestia ta ukazuje się w niej bardzo jasno: Nazywanie Jezusa Synem mówi właśnie to, że Jezus nie jest istotą obstającą przy autarkii, zamkniętą w sobie, samowystarczalną i zamykającą się w sobie, lecz jest cały ukierunkowany na Drugiego, na Ojca; w tym urzeczywistnia się relacja do Niego”⁶⁰.

Posiłkując się głównie Ewangelią wg św. Jana oraz jej komentarzem napisanym przez swojego największego mistrza – św. Augustyna, Ratzinger w sposób niezwykle głęboki i zachwycający wykazuje, iż pojęcie „Logos” – Słowo, podobnie jak „Abba” i „Syn” są pojęciami relacyjnymi. Punktem wyjścia dla jego myśli w badaniu tego zagadnienia stały się pozornie sprzeczne ze sobą zdania wypowiedziane przez Jezusa zawarte w Ewangelii wg św. Jana. Brzmiały one: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30) oraz: „Ojciec większy jest ode mnie” (J 14,28). W tym kontekście Jezus wypowiada także zdanie „Moja nauka nie jest moja”

⁵⁷ JROO VI/2, s. 765.

⁵⁸ Por. JROO VI/2, s. 766.

⁵⁹ Por. JROO VI/2, s. 768.

⁶⁰ JROO VI/2, s. 768.

(J 7,16). W komentarzu Augustyna do ostatniego przywołanego tu zdania Ratzinger odnajduje odpowiedź wyjaśniającą ową pozorną sprzeczność. Doktor Łaski zadaje retoryczne pytanie: Czyja jest więc nauka Chrystusa? I odpowiada: „Jego nauka jest słowem Ojca, które Jezus przekazuje dalej, i którym jednocześnie jest On sam. [...] A ta formuła powiada tak: Ja sam nie jestem od siebie samego. Moje «Ja» nie jest moim własnym, lecz pochodzi od «Ty». «Co należy do Ciebie tak bardzo jak Ty sam i co należy do ciebie tak mało jak Ty sam do siebie»⁶¹. Oryginalne wnioski, a także komentarze teologa z Bawarii na ten temat są historycznie i teologicznie głębokie i zachwycające. Oto jeden z nich:

„[Św. Jan Ewangelista] Zajmując jednak taką pozycję, wszedł niewątpliwie poza sferę myślenia ukierunkowanego czysto historiozbawczo i do chrystologii włączył wymiar ontologii. Czyniąc to, nie przekreślił sensu historii zbawienia, lecz dopiero nadał jej charakter w pełni radykalny. Nadzieja Izraela znalazła swą najczystsza formę w przeobrażeniu oczekiwania króla na ideę sługi Bożego, który niesie cierpienia innych i w ten sposób staje się światłem narodów; jego wybranie nie dokonuje się kosztem innych, lecz na ich korzyść. Jego chwała ma podstawę w Jego służbie. Ta czysta wielkość oczekiwania, która została dana Izraelowi w największej głębi jego własnego cierpienia, nie została usunięta w Janowym pojęciu Syna, lecz dopiero nabrała swej pełnej treści. Służba nie jest już tutaj przypadłościowym dodatkiem, za którym za którym służący może gdzieś jeszcze zachować nienaruszoną substancję własnego «Ja»; teraz stwierdza się, że Jezus jest czystą relacją, że Jego egzystencja polega na «pochodzeniu od» i na «byciu dla» oraz że właśnie w tym jest «Synem». Ukazały się w całej pełni jedność chwały i posłannictwa⁶².

Trójjedyny Bóg w Jezusie Chrystusie wychodzi do człowieka w sposób możliwie najbardziej przystępny dla ludzkiego poznania i przyjęcia: jako Logos – Słowo wypowiedziane przez Boga w osobie Syna; w relacji rodzicielskiej, w dialogu – formach zrozumiałych oraz przyswajalnych dla człowieka.

Tak nowatorsko i dobitnie sformułowaną tezę chrystologiczną Joseph Ratzinger aplikuje do teologii duchowości oraz sakramentologii. W obrębie teologii modlitwy wprowadzona przez niego teza konsekwentnie pozwala na stwierdzenie, iż Jezus, jedyny „Syn” Ojca we właściwym, pełnym znaczeniu tego tytułu, włącza wszystkich wierzących w jakościową nową relację do Boga:

„On jeden jest «Synem» i dlatego tylko On może mówić «*mój* Ojcie», gdy tymczasem Jego uczniowie mogą właściwie mówić do Boga «Ojcie», wypowiadając «Ojcie nasz» tylko wtedy, gdy włączają się w «My» wszystkich wierzących, włączając się również w Syna, który obejmuje i jednoczy wszystkich. I tylko włączając się w Syna, możemy razem z Nim mówić «Ojcie». Dlatego chrześcijańskie «Ojcie nasz», włączające chrześcijanina w modlitwę Jezusa, zawsze zawiera komponent chrystologiczny i eklezjologiczny: zakłada zjednoczenie przez wiarę z «Ja» Jezusa, Syna, i tym samym mówienie «Tak» wobec «My» tych wszystkich, którzy włączają się w ten ruch w wierze⁶³.

Jezus, ucząc modlitwy *Ojcie nasz* tych, którzy do Niego należą, pragnie włączyć ich do zwracania się w Nim i przez Niego do Boga „Abba”; do zażyłej relacji z Bogiem, dzięki której

⁶¹ JROO VI/2, s. 768.

⁶² JROO VI/2, s. 769.

⁶³ JROO VI/2, s. 766.

wierzący staje się synem i córką w jedynym Synu. Tak budowana więź pozwala w jakimś sensie, poprzez modlitwę, stawać się uczestnikiem dialogu, który Jezus prowadzi z Ojcem: „w Synu jest słyszalny i widzialny Ojciec, podobnie jak ze strony Ojca Syn jest poznawalny jako Syn. [...] Tutaj ukazuje się z naciskiem, co dla rozumienia Jezusa oznacza, że najgłębszą istotę Jego egzystencji, Jego właściwą formę urzeczywistnienia, stanowi dialog z Ojcem”⁶⁴.

Aby tego typu relacja mogła w ogóle zaistnieć, chrześcijanin winien wcześniej zostać wszczepiony w życie Boga na mocy sakramentu chrztu świętego. Ratzinger opisuje ten wymiar w kluczu chrystologicznym w swoim tekście pt. *Prawomocność dogmatu chrystologicznego* z 1976 roku:

„Chrzest oznacza otrzymanie na własność imienia Chrystusa, stawanie się Synem z Nim i w Nim. Wymogi imienia, w które wchodzimy, są bardziej radykalne niż wymogi jakiegokolwiek ludzkiego imienia. Głębiej podcinają korzenie naszej poprzedniej egzystencji, niż mogą to uczynić najgłębsze ludzkie powiązania. Nasza egzystencja ma się od tego momentu stawać egzystencją «synowską», co znaczy, że powinniśmy odtąd do tego stopnia należeć do Boga, żebyśmy się stali «atrybutem» Boga. Jako synowie mamy się czuć do tego stopnia związani z Chrystusem, żebyśmy razem ze wszystkimi braćmi stanowili z Nim «jedno Ciało». Chrzest znaczy więc, że wyrzekamy się siebie samych jako odizolowanego, autonomicznego «ja» i odnajdujemy siebie w nowym «ja». Jest on sakramentem śmierci i właśnie dlatego, tylko w ten sposób, jest także sakramentem zmartwychwstania”⁶⁵.

Stanie się córką i synem Boga w Chrystusie przez chrzest niesie dla chrześcijanina pewne konkretne konsekwencje „synowskiej egzystencji”, która, jak możemy wywnioskować z przywołanego fragmentu, ma polegać na naśladowaniu „Syna” przejawiającym się w osobistym nawróceniu, wychodzeniu z własnego egoizmu. Owocem tego winien być nowy odrodzony człowiek na wzór Syna Bożego – Jezusa Chrystusa.

III. 2. 1. 3. Syn Człowieczy

Ostatnim z omawianych tu tytułów chrystologicznych jest „Syn Człowieczy”. Refleksję na temat tego określenia, będącą wyrazem rozwoju *scientiae fidei* teologa z Bawarii, znajdujemy w dziele *Jezus z Nazaretu* (2007), które pochodzi z dojrzałego etapu jego twórczości. Tytuł „Syn Człowieczy” pada najczęściej z ust samego Jezusa, zwłaszcza wtedy, gdy mówił o sobie. Ratzinger przytacza klasyfikację ewangelicznych wypowiedzi o Synu Człowieczym, które dzieli na trzy grupy: „Do pierwszej należą słowa o przychodzącym Synu Człowieczym, w których Jezus nie nazywa jednak siebie sam Synem Człowieczym, lecz tego przychodzącego odróżnia od siebie (np. Mk 13,24-27; Mt 25,31-46). Drugą grupę tworzą słowa o ziemskiej działalności Syna Człowieczego (np. Mt 12,8; Mk 2,5; Łk 6,5), wreszcie trzecia mówi o Jego Męce i Zmartwychwstaniu (np. Mk 10,45)”⁶⁶. Przy okazji egzegezy oraz teologicznej

⁶⁴ JROO VI/2, s. 767.

⁶⁵ FZCh, s. 38.

⁶⁶ JROO VI/1, s. 355.

interpretacji poszczególnych grup wypowiedzi omawianego tytułu Ratzinger pozostawia istotną uwagę:

„Wyrażenie *Syn Człowieczy*, w którym Jezus ukrywał swą tajemnicę, a zarazem powoli w nią wprowadzał, było nowe i zaskakujące. Nie był to utarty tytuł wyrażający nadzieję mesjańską. Doskonale wpisuje się on w sposób przepowiadania Jezusa, który mówi w zagadkowych słowach i w przypowieściach i w ten sposób stopniowo próbuje doprowadzić do ukrytej tajemnicy, którą można naprawdę zrozumieć dopiero na drodze naśladowania. W hebrajskim i aramejskim wyrażenie «syn człowieczy» znaczy po prostu człowiek»⁶⁷.

Wskazuje, badając wypowiedzi Jezusa zawarte w Ewangeliach synoptycznych, że w wypadku Jezusa dokonuje się przejście w rozumieniu zwykłego słowa „człowiek” do zapowiedzi nowej świadomości posłannictwa, która uwidacznia się właśnie w wyrażeniu „syn człowieczy” (np. Mk 2,27; Mt 12,8; Łk 6,5)⁶⁸.

Istotniejszym jednak wnioskiem wydaje się być ten, iż tytuł „Syn Człowieczy” w odniesieniu do Jezusa służy Ratzingerowi do uzasadnienia chrystologii oddolnej. Jako reprezentant chrystologii integralnej w tytule „Syn Człowieczy” pragnie ukazać Jezusa właśnie jako wzór – człowieka doskonałego. W „Synu Człowieczym”, idąc za wzorem Jezusa, człowiek staje się taki, jaki właściwie powinien być. „[Jezus] Przychodzi od Boga i przez to tworzy prawdziwe człowieczeństwo” – przyjmując człowieczeństwo – przynosi prawdziwy humanitaryzm⁶⁹.

Dalej: Syn Człowieczy objawił Boga, który do końca utożsamia się i jest do końca solidarny z człowiekiem, zwłaszcza cierpiącym i odrzuconym. Zostało to w sposób skrajny wyrażone w kenozie Boga: we Wcieleniu i na krzyżu⁷⁰. Odwieczny Bóg, stając się człowiekiem, podzielił do końca ludzki los.

Wszystkie wypowiedzi Jezusa odwołujące się do tytułu „Syn Człowieczy” nabierają sensu tylko na podstawie utożsamienia ontologicznego. W sposób szczególny wskazują na to słowa Zbawiciela dotyczące przyszłego sądu nad światem (Mt 25,31-46) oraz te, odnoszące się do świadectwa uczniów o Jezusie: „Kto się Mnie zaprze przed ludźmi, tego zaprę się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie” (Mt 10,32n).

⁶⁷ JROO VI/1, s. 357.

⁶⁸ Por. tamże.

⁶⁹ Por. tamże. „Miano «Syn Człowieczy» jest i pozostanie zastrzeżone dla samego Jezusa, natomiast wyrażająca się w nim nowa wizja jedności Boga i człowieka przenika cały Nowy Testament i wyciska na nim swe piętno. Oto nowe, od Boga pochodzące człowieczeństwo, chodzi właśnie w naśladowaniu Jezusa Chrystusa” – JROO VI/1, s. 364.

⁷⁰ Por. JROO VI/1, s. 359. Ratzinger, poddając refleksji fragment Mt 25,31–46, stwierdza m.in.: „We Wcieleniu Jezus to utożsamienie ukonkretnił do ostateczności. [...] To utożsamienie się sprawującego Sąd nad światem Syna Człowieczego z wszelkiego rodzaju cierpiącymi zakłada utożsamienie się Sędziego z ziemskim Jezusem i ukazuje wewnętrzną jedność Krzyża i chwały, ziemskiego życia w unізieniu i przyszłej pełnej władzy sądenia świata. Syn Człowieczy jest tylko jeden, Jezus”.

Jego nauka była pełna mocy i budziła lęk, ponieważ nie nauczał jak uczeni w Piśmie, lecz jak mający władzę. Również w kwestii wypełniania przepisów Prawa nie był wyłącznie ich interpretatorem, lecz stawiał siebie po stronie Prawodawcy – Boga; mówił o sobie jako o Panu. Podobnie pełna mocy władza Syna Człowieczego w kwestii odpuszczania grzechów (por. Mk 2,5.10n), ukazuje prawa Jezusa do godności należnej Bogu i tą też mocą działa⁷¹. Owe roszczenia Syna Człowieczego do bycia Synem Bożym, poświadczone cudami i znakami, stają się ostatecznie przyczyną męki Jezusa. Sam Jezus był tego świadom. Świadczą o tym Jego zapowiedzi wobec uczniów: „Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie jako okup za wielu” (Mk 10,45). Komentarz Ratzingera na ten temat jest następujący:

„W cierpieniu i w śmierci życie Syna Człowieczego jest w całości «proegzystencją»; staje się On zbawicielem i Dawcą zbawienia dla «wielu» – nie tylko dla rozproszonych owiec Izraela, lecz także dla rozproszonych dzieci Bożych w ogóle (J 11,52), dla ludzkości. W swojej śmierci «za wielu» przekracza On granice miejsca i czasu; wypełnia się w niej uniwersalny charakter Jego posłannictwa”⁷².

Proegzystencja Syna Człowieczego, wyrażona do końca w Jego męce i śmierci, przejawia cechy właściwe Bogu. Wysłużony w wolności dar zbawienia, którego udziela „wielu”, uniwersalnie (transtemporalnie i translokalnie) pochodzić może jedynie od Boga, którym jest Jezus Chrystus – Syn Boży i Syn Człowieczy.

Z przywołanej refleksji chrystologicznej wyłania się kolejna odważna i oryginalna teza: zwrot „Syn” odsłania istotę relacji Jezusa do Boga; konstytuuje byt i tożsamość Jezusa Chrystusa – Boga-Człowieka. *Homousios* – współistotny Ojcu, owa integralna jedność, ontologiczne utożsamienie Jezusa z Ojcem według Ratzingera wyraża się właśnie w byciu Synem:

„Sens dogmatów nicejskiego i chalcedońskiego staje się jasny; nie chciały one bowiem wyrazić niczego jak tylko tę tożsamość służby i bytu, w której ujawnia się cała treść określonego w modlitwie stosunku między Ojcem – Abba – i Synem. Owe dogmatyczne sformułowania ze swoją tak zwaną ontologiczną chrystologią nie są jakimś przedłużeniem mitycznych koncepcji płodzenia. Kto by tak sądził, dowiódłby tylko, że nie ma pojęcia o chalcedońskim dogmacie ani o prawdziwym znaczeniu ontologii, ani o mitycznych wypowiedziach, które są tej koncepcji przeciwne. Wypowiedzi te rozwinęły się nie z mitycznych koncepcji płodzenia, tylko ze świadectwa Janowego, które ze swej strony jest po prostu przedłużeniem rozmów Jezusa z Ojcem i bytu Jezusa dla ludzi aż do ofiary na krzyżu”⁷³.

⁷¹ Por. JROO VI/1, s. 361.

⁷² JROO VI/1, s. 362; zob. także: JROO IV, s. 184.

⁷³ JROO IV, s. 185.

III. 2. 2. Jezus Chrystus jako odwieczny Logos – Sens (chrystologia logosu)

„Wierzę w Jezusa Chrystusa, [...] który z Ojca jest zrodzony przed wszystkimi wiekami. Bóg z Boga, światłość ze światłości. Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego. Zrodzony, a nie stworzony, współistotny Ojcu, a przez Niego wszystko się stało”

Ideę Jezusa Chrystusa jako wcielonego Logosu – odwiecznego Słowa Bożego – Joseph Ratzinger/Benedykt XVI dookreśla jako Sens. W jakim kierunku zmierza przemiana i rozwój ratzingerowskiej chrystologii sensu? Jaki kształt na różnych etapach jego piśmiennictwa⁷⁴ przybiera myśl o Bogu, „który jest udzielającym się sensem, i który udziela się, sam stając się człowiekiem”⁷⁵

Podczas gdy u Greków Logos oznaczał głębię wszelkiego rozumienia⁷⁶, a u Żydów słowo to wyrażone przez termin חכמה (*hochma*) personifikujące Bożą mądrość, chrześcijaństwo powiązało grecki Logos z Chrystusem i wyraziło jako: mądrość, logiczność, rozumność. Logosem jest więc Jezus Chrystus jako boski i stwórczy Rozum⁷⁷, jako osobowa Stwórcza myśl, jako Założenie i Podstawa wszelkiego bytu, jako byt, który wszystko obejmuje i podtrzymuje w istnieniu, będąc tym samym świadomością, wolnością i miłością⁷⁸.

Podstawowym punktem odniesienia w tym zagadnieniu stała się dla Ratzingera tradycja Janowa. W prologu Ewangelii autor wyraża dobitnie wyjątkową koncepcję wcielonego Logosu – Słowa objawiającego Boga Ojca. Słowo to jest Słowem osobowym, odwiecznie istniejącym Bogiem, Jednorodnym Synem Ojca, który poprzez Wcielenie obdarza rodzaj ludzki

⁷⁴ Oczywiście w kolejnych paragrafach zostaną szczegółowo przebadane konkretne przejawy/egzemplifikacje zbawczego działania Jezusa Chrystusa w chrystologii J. Ratzingera (Logos Wcielony, Logos Ukrzyżowany, Logos Zmartwychwstały, Logos jako droga, prawda i życie etc.).

⁷⁵ JROO XI, s. 506.

⁷⁶ Logos pochodzi od λογείν (*logein*) (zbierać, mówić, myśleć) i oznacza – najpierw słowo, mowę, rozum ludzki; następnie zasadę metafizyczną kierującą światem i człowiekiem; wreszcie byt i rozum Boski (ST) albo też – pośrednik między Bogiem a człowiekiem i światem, co ostatecznie chrześcijaństwo przyjęło na oznaczenie Chrystusa, Syna Bożego, drugiej osoby Trójcy Świętej – por. M. Osmański, *Logos*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 496.

⁷⁷ Por. JROO XI, s. 522.

⁷⁸ Por. JROO IV, s. 159–161. „W micie Logos znajduje się poza historią, a wydarzenie mityczne jest czymś ponadhistorycznym, czymś, co dzieje się w sferze ponad-ludzkiej. Tajemnica Chrystusa natomiast słusznie domaga się weryfikacji historycznej” – FZCh, s. 234.

szczególnym darem Bożym, którym jest On sam. Teologiczny komentarz Josepha Ratzingera zawarty we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* brzmi w tej kwestii następująco:

„[...] wiara rozumie coraz lepiej, że ten Jezus nie tylko czegoś dokonał i coś powiedział, ale że w Nim posłannictwo i osoba są tożsame, że On zawsze jest tym, co sam mówi. Św. Jan wyprowadził stąd tylko ostatnią konsekwencję: jeśli tak jest – stanowi to zasadniczą chrystologiczną myśl jego Ewangelii – to ten Jezus Chrystus jest Słowem; jest jednak osobą, która nie tylko posiada słowa, lecz jest swoim słowem i swoim czynem, jest samym Logosem (= słowem, myślą); jest zawsze i na zawsze; jest podstawą na której świat się opiera – gdyż gdziekolwiek spotykamy taką Osobę, jest ona ową myślą, która nas wszystkich utrzymuje i przez którą my wszyscy jesteśmy utrzymywani⁷⁹.”

Tak rozumiany Logos nie jest w niczym niższy od Boga; nie jest symbolem Boga, lecz jest Jego prawdziwym Synem, współistotnym Ojcu i dlatego w sposób możliwie najpełniejszy może uobecniać Boga Ojca, być Jego obrazem (por. Kol 1,15) w świecie, do którego został przez Niego posłany. Najkrócej: Logos – Słowo Przedwieczne, Sens wszystkiego co istnieje, odwiecznie istniejący w Bożym Synu, stał się Bogiem-Człowiekiem przez przyjęcie natury ludzkiej. Tak Logos Stwórczy, Logos w człowieku i prawdziwy Logos wcielony, odwieczny Logos – Syn Boży – schodzą się ze sobą⁸⁰. Ratzinger wyraża tę właśnie tajemnicę Logosu przez pryzmat sensu historii zbawienia, tj. tajemnicy stworzenia, odkupienia i uświęcenia.

Niezwykle interesujący kierunek przemiany i rozwoju przybiera chrystologia Logosu Josepha Ratzingera w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych⁸¹. Skupmy uwagę na dwóch fragmentach. W jednym z nich, zatytułowanym *Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv? (Element konstytutywny wiary chrześcijańskiej dzisiaj)*⁸², pochodzącym z 1975 roku, Ratzinger napisze:

„Bez przeprowadzania dłuższych analiz powinno być też oczywiste, że fałszywym tropem podąża ten, kto chrześcijaństwo chce oprzeć na formułach wypracowanych przy biurku. Jedną z chorób dzisiejszego Kościoła są właśnie częste próby dokonania jego odnowy z pomocą takich lub

⁷⁹ JROO IV, s. 169.

⁸⁰ Por. JROO XI, s. 53. Por. także: F.G. Chodkowski, „*Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*”. *Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, Poznań 2007, s. 88–89.

⁸¹ W programowym tekście z 1972 roku pt. *Głoszenie Boga dzisiaj*, w jednej z podanych tez Ratzinger napisze, iż „*Boga należy głosić jako Logos: [...] wszystko, co istnieje, pochodzi od «Słowa». «Słowo» jest mocniejsze od tak zwanych faktów. Albo raczej: jest Ono faktem wszystkich faktów. To nie relacje tworzą Ducha, ale Duch jest Tym, który tworzy rzeczy. On jest Mocą. Czym jest jednak ten Logos? Słowo Logos oznacza najpierw tyle, co sens. Świat pochodzi od Logosu, a więc: Świat jest pełen sensu, jest stworzeniem sensu, jaki sam wyraża. Zanim jeszcze zaczniemy działać sensownie, sens już istnieje. On nas otacza. My się w nim znajdujemy. Sens nie jest funkcją naszego tworzenia, ale uprzedzającym je umożliwieniem, tzn. na pytanie o nasze *dlaczego* odpowiedź tkwi w naszym *skąd*. To «skąd» jest już samym «dlaczego», po co. Stworzenie jest nie tylko informacją o jednorazowym wydarzeniu, ale wyrażeniem tego, czym Świat jest tu i teraz, oraz wypowiedzią o tym, jaka będzie jego przyszłość. To *skąd* Świata jest równocześnie podstawą jego nadziei. Bóg jest Stwórcą, Świat jest stworzeniem, ja zostałem stworzony: zdanie to nie stanowi wcale hipotezy, przypuszczenia co do po wstania Świata i ewolucji człowieka – to wszystko traci na znaczeniu wobec przeciwdziałania wypowiedzi streszczającej całą relację o stworzeniu: na początku był, Logos. Poznanie Stwórcy sprowadza się tu ostatecznie do jednej wypowiedzi wskazującej na to, kim w swej istocie jest człowiek i Świat: owocem stwórczego sensu, uzdolnionym siłą faktu do twórczego przekazywania tego sensu we współbytowaniu z sensem, który tu po prostu *jest*” – KEP, s. 72.*

⁸² *Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv? Mysterium der Gnade. FS für Johann Auer zum 65. Geburtstag*, [w:] *Theologische Prinzipienlehre*, s. 15–27; wyd. pol. FZCh, s. 13–29.

podobnych do nich środków. Żaden żywy organizm nie powstał w taki sposób – tym bardziej Kościół. Narodził się on dlatego, że ktoś był swym słowem i za nie cierpiał, a w następstwie jego śmierci jego słowo zostało uznane za Słowo *par excellence*, za Sens całego bytu – za Logos. [...] Jeszcze ważniejsza niż podawane w katechizmach krótkie odpowiedzi jest logika wiary, w której mogłyby znaleźć miejsce odpowiedzi cząstkowe. Formuły żyją podtrzymującą je logiką, sama logika natomiast czerpie życie od Logosu, z sensu, który odsłania się tylko w kontekście życia – w powiązaniu z «kręgiem» *c o m m u n i o*, do którego dostęp umożliwia jedynie wzajemne przenikanie się myśli i życia⁸³.

Autor, we właściwym sobie duchu apologii żywej wiary przeżywanej w żywym Kościele, wskazuje na pochodzącą od Logosu jej logiczność i rozumność. Dlatego też odpowiedź człowieka wobec daru wiary nie może być pozbawiona refleksji i logiki wyrażonej w słowie oraz rozumnym życiu. Według Ratzingera autentyczna rozumność przejawia się nie w myślowych abstrakcjach, lecz w rozumnej, opartej na wierze egzystencji, która jest związana z drogą Odwiecznego Logosu, a która wyraża się w unizieniu związanym z wcieleniem, ze śmiercią i zmartwychwstaniem.

W drugim z zaproponowanych fragmentów, pt. *Kirche und wissenschaftliche Theologie (Kościół a teologia naukowa)*⁸⁴, pochodzącym z lat 1978–1980, Ratzinger jako apologeta dogmatu chalcedońskiego dobitnie dookreśla przedmiot wiary drugiego artykułu katolickiego *Credo*. Stwierdza m.in.:

„W rozumieniu Nowego Testamentu wiara to coś więcej niż radykalne zaufanie; jest ona przyłgnięciem do określonej treści, która mnie upoważnia do zaufania jej. Posiadanie określonej treści należy do samej struktury wiary chrześcijańskiej. To z kolei uzasadnione jest faktem, że Ten, w którego wierzymy, nie jest pierwszym lepszym człowiekiem, lecz jest Logosem, Słowem Boga, w którym zawarty jest sens świata, jego prawda. Wiara chrześcijańska jest ściśle związana ze słowem i to ją odróżnia od twierdzenia wielu gnostyków, że ostatnią rzeczą nie jest słowo, lecz milczenie, że do ostatecznej, najgłębszej rzeczywistości nie mamy dostępu. W rzeczywistości wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa jako Logos (Słowo) znaczy, że w Nim objawia się sam Bóg, prawda wszystkich rzeczy⁸⁵.

Ten właśnie Logos, w Którym w sposób najpełniejszy objawił się Bóg i dzięki Któremu mamy przystęp do Ojca, jest obecny w Jezusie Chrystusie. Bóg wchodzi w świat, prowadząc pełen miłości dialog z człowiekiem; aby nas przemienić, przebóstwić, uczynić nas zdolnymi do wspólnoty Trójcy Osób. Bez unizenia się Odwiecznego Logosu – Boga-Człowieka nie mielibyśmy przystępu do Boga – rozumnej prawdy i udzielającego się sensu wszystkich rzeczy. Trójjedyny Bóg, Odwieczny Stwórca i sens wchodzi w pełen miłości oraz bezpośredniości dialog z człowiekiem – jest to istotna prawda, odróżniająca chrześcijaństwo od innych wierzeń religijnych.

⁸³ FZCh, s. 28.

⁸⁴ *Kirche und wissenschaftliche Theologie*; Sendung des BR vom 15.5.1978, des Hessischen Rundfunks am 29.10.1978 [w:] *Theologische Prinzipienlehre*, s. 339–348; wyd. pol. FZCh, s. 435–446.

⁸⁵ FZCh, s. 453 - 454.

Swoją myśl na ten temat bawarski teolog konsekwentnie kontynuuje i rozwija w kolejnych latach. Na przykład w tekście z 1984 roku pt. *Communio, Eucharystia – wspólnota – posłanie*⁸⁶ Ratzinger, odnosząc się do zagadnień III Soboru Konstantynopolitańskiego (680–681), podejmuje próbę uzasadnienia istoty duchowości eucharystycznej i duchowości Kościoła. Pytanie bawarskiego teologa zdaje się wybrzmiewać następująco: w jaki sposób Jezus Chrystus otwiera drogę do tego, co wydaje się niemożliwe, tzn. do komunii Boga z człowiekiem? I odpowiada: dlatego, że Jezus Chrystus jako wcielony Logos – On sam jest tą komunią. Na kanwie rozwiązań Soboru in Trullo, na którym rozwiązywano kwestię monoteletyzmu, Ratzinger stwierdza:

„Model trynitarny (rozumiany tu analogicznie) Sobór w rzeczywistości odnosi tu do chrystologii. Najdoskonalsza jedność, jaka istnieje – jedność Boga – nie jest jednością pozbawioną odrębnych członów, lecz stanowi jedność będącą komunią – jedność, którą tworzy miłość i która jest miłością. W ten sposób Logos przyjmuje byt Człowieka Jezusa do swego własnego i swym własnym «Ja» mówi o tym: «z nieba zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał» (J 6,38). W posłuszeństwie Syna, w zjednoczeniu obydwu woli w jednym «tak» wobec woli Ojca, realizuje się komuniam bytów ludzkiego i Bożego»⁸⁷.

Zatem w modelu wewnątrztrynitarniej jedności zaaplikowanym do modelu zjednoczenia dwóch woli w Chrystusie – Wcielonym Logosie, możliwe staje się zrozumienie, w jaki sposób realizuje się komuniam bytów ludzkiego i Bożego, która staje się komunią Stwórcy ze stworzeniem. Tutaj rodzi się wspólnota; tutaj powstaje Kościół; takie jest również najgłębsze uzasadnienie duchowych treści Eucharystii: „Jeżeli nie będziecie jedli Ciała Syna Człowieczego ani pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie” (J 6,53). Wcielenie Syna tworzy komuniam Boga z człowiekiem i tym samym otwiera możliwość nowej jakościowo komunii między ludźmi⁸⁸. Wszystkie przywołane tutaj prawdy zakładają integralne uchwycenie duchowego napięcia zachodzącego między tym, co Boskie, i tym, co ludzkie w Chrystusie – wcielonym Logosie.

W latach dziewięćdziesiątych oraz na przełomie XX i XXI wieku Joseph Ratzinger konsekwentnie wyklada chrystologię wcielonego Logosu, aplikując ją szczególnie w teologii liturgii. Szczegółowo poświęcimy tej kwestii jedną z części niniejszego rozdziału (III. 2. 6.),

⁸⁶ JROO VIII/1, s. 283–304.

⁸⁷ JROO VIII/1, s. 298–299. „[...] ontologiczne zjednoczenie dwóch autonomicznych woli w jedności osoby na planie egzystencjalnym oznacza komuniam dwóch woli. Dając interpretację zjednoczenia jako komunii, Sobór szkicuje ontologię wolności. Obydwie «wole» są ze sobą zjednoczone w ten sposób, że jedna i druga wola mogą się zjednoczyć ze sobą w jednym wspólnym «tak» wobec jakiejś wspólnej wartości. Inaczej to wyrażając, można powiedzieć: obydwie wole są zjednoczone w «tak» ludzkiej woli Chrystusa wypowiedzanym wobec Boskiej woli Logosu. Konkretnie więc – «egzystencjalnie» – obydwie wole stanowią jedną tylko wolę, mimo i ontologicznie pozostają nadal dwiema autonomicznymi rzeczywistościami. Sobór dodaje jeszcze: Jak ciało Pana można nazywać ciałem Słowa, tak te Jego ludzką wolę można nazywać własną wolą Logosu” – tamże.

⁸⁸ Por. JROO VIII/1, s. 299–300.

jednak dla ukazania szerokiego zastosowania omawianego typu chrystologii warto przywołać bodaj fragment wypowiedzi z dzieła pt. *Duch liturgii*, opublikowanego w roku 2000:

„Idea ofiary za pośrednictwem *logosu* pełnię osiąga dopiero w Logosie *wcielonym*, w Słowie, które stało się ciałem i przyciąga «wszelkie ciało» do oddawania chwały Bogu. Logos nie jest już teraz tylko «sensem» istniejącym poza rzeczami i nad nimi. Teraz On sam wszedł w ciało i ucieleśnił się. Bierze za swoje nasze cierpienia, bierze nadzieje i oczekiwania stworzeń i zanosi je przed Boga»⁸⁹.

W roku 2000 chrystologia Logosu Josepha Ratzingera znalazła swój ważny wyraz w deklaracji *Dominus Iesus* (6 sierpnia 2000). Dokument ten, o doniosłej wartości doktrynalnej, powstał w celu jasnego wyrażenia doktryny dotyczącej jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła. Pośrednio wspomniana deklaracja stała się odpowiedzią na relatywizację i dezintegrację chrystologii i soteriologii, a także niewłaściwie rozumiany pluralizm religijny wspierany przez ideologię dialogu oraz relatywizację i subiektywizację prawdy o zbawieniu⁹⁰. Jako apologeta symbolu chalcedońskiego, odnosząc się do Pisma i Tradycji Kościoła, kardynał Ratzinger stwierdza:

„Dlatego nie jest zgodna z nauką Kościoła teoria, która przypisuje zbawczą aktywność Logosowi jako takiemu w Jego boskości, która miałaby się dokonywać «poza» i «ponad» ludzką naturą Chrystusa, także po wcieleniu. Należy więc stanowczo wyznawać naukę wiary o jedyności zbawczej ekonomii zamierzonej przez Boga Trójjedynego, mającej swoje źródło i centrum w tajemnicy wcielenia Słowa, które jest pośrednikiem Bożej łaski na płaszczyźnie stwórczej i zbawczej (por. Kol 1,15-20), na nowo jednoczy wszystko w sobie (por. Ef 1,10) i «stało się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem» (por. 1 Kor 1,30). Tajemnica Chrystusa odznacza się bowiem wewnętrzną jednością, która sięga od wiecznego wybrania w Bogu aż do paruzji: «W Nim bowiem [Ojciec] wybrał nas przed założeniem świata, abysmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem» (Ef 1,4)»⁹¹.

Tak jak w powyższym fragmencie, podobnie cały dokument wyraża niezwykle rozwiniętą, przemyślaną, i konsekwentnie spójną chrystologię również w odniesieniu do teo-logii, soteriologii, pneumatologii, eklezjologii, a także filozofii i teologii religii.

Dojrzały kształt teo- oraz chrysto-logii Logosu w wydaniu Ratzingera można wyczytać w wywiadzie rzece pt. *Bóg i świat*, który przeprowadził z ówczesnym prefektem Kongregacji Nauki Wiary niemiecki dziennikarz Peter Seewald na Monte Cassino w 2002 roku. Ratzinger wiernie i konsekwentnie obstaje za pochodzeniem stworzenia od Słowa: Logos jest zasadą stwórczą wszystkich rzeczy, pierwotną przyczyną⁹². Prymat Logosu wyraża się w wierze w rzeczywistość stwórczej myśli, która wszystko wyprzedza i utrzymuje. Ten właśnie Logos, jako stwórczy sens, z którego powstał świat, jest obecny w Jezusie Chrystusie:

„Pierwsze słowa Ewangelii Janowej stanowią pomost, który łączy historię stworzenia, prapodstawę wszechrzeczy, i wydarzenie w Palestynie. Pokazują, że ów Logos, ów stwórczy sens, z którego

⁸⁹ JROO XI, s. 55.

⁹⁰ Por. DI, s. 5–16.

⁹¹ DI 10–11.

⁹² Por. JROO XIII/2, s. m.in. 504–505, 522.

powstał świat, jest obecny w człowieku imieniem Jezus. Owa siła, która stworzyła świat, sama wstępuje w świat i rozmawia z nami. [...] Bóg wpisał się w konkretny kontekst historyczny, który jest drogą ku Niemu. Drogą, na której Bóg jest oczekiwany. I na której możemy posłyszeć Jego przesłanie”⁹³.

Logos stworzenia, Logos w człowieku i prawdziwy Logos wcielony, odwieczny Logos – Syn Boży – schodzą się ze sobą⁹⁴; w tak rozumianym Logosie możliwym staje się odczytanie sensu całej rzeczywistości.

Szczytowym osiągnięciem i tym samym w pełni dojrzałym ujęciem chrystologii Logosu jest bez wątpienia adhortacja apostołska *Verbum Domini. O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła* z 2010 roku. Idea myślenia, wiary i życia w paradygmacie Logosu – Słowa wypowiedzianego przez Boga do człowieka osiąga we wskazanym dokumencie niezwykle syntetyczną głębię, wydając tym samym w pełni dojrzały owoc wieloletniej pracy i rozwoju. Dla uzasadnienia wieńczącego nasze badania, przywołajmy bodaj fragment wspomnianego tekstu:

„W rzeczywistości to samo Słowo Boże, przez które «wszystko się stało» (J 1,3) i które «stało się ciałem» (J 1,14), jest «na początku» (J 1,1). Choć dostrzegamy tu aluzję do początku Księgi Rodzaju (por. 1,1), to w rzeczywistości mowa jest o początku o charakterze absolutnym, który nam opowiada o wewnętrznym życiu Boga. Janowy Prolog mówi nam, że Logos jest rzeczywiście od zawsze, i od zawsze On jest Bogiem. Tak więc nigdy nie było w Bogu czasu, w którym nie było Logosu. Słowo istniało przed stworzeniem. Dlatego w centrum życia Bożego jest komunია, jest absolutny dar. «Bóg jest miłością» (1 J 4,16) – powie w innym miejscu ten sam Apostoł, wskazując tymi słowami na «chrześcijański obraz Boga, a także wynikający z niego obraz człowieka i jego drogi». Bóg daje się nam poznać jako tajemnica nieskończonej miłości, w której Ojciec wyraża odwiecznie swoje Słowo w Duchu Świętym. Dlatego Słowo, które od początku jest u Boga i jest Bogiem, objawia nam samego Boga w dialogu miłości między Osobami Boskimi i zaprasza nas do uczestnictwa w nim”⁹⁵.

Oparta na wierze i Tradycji Kościoła teologia Logosu, jej stałość oraz właściwa J. Ratzingerowi/Benedyktowi XVI logiczna konsekwencja, stają się bliskie i użyteczne wobec doświadczenia wiary i egzystencji chrześcijanina; staje się myślą na jej usługach. Logos rozumiany jako Sens znajduje w przywołanej myśli najgłębsze – od Bożych tajemnic pochodzące – uzasadnienie. W kolejnych podrozdziałach przebadany zostanie rozwój i przemiana integralnej chrystologii Logosu w poszczególnych jej odmianach, które dookreśla katolickie *Credo*⁹⁶.

⁹³ JROO XIII/2, s. 570.

⁹⁴ Por. JROO XI, s. 53.

⁹⁵ VD 6, zob. także nr 7, 11; por. także: DCE 10–11.

⁹⁶ Inspiracja do badań w porządku wyznaczonym przez poszczególne artykuły Wyznania wiary pochodzi od tekstów Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, obecnych szczególnie we *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa*.

III. 2. 3. Jezus Chrystus jako Logos wcielony

„On to dla nas, ludzi, i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba. I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy, i stał się człowiekiem”.

Konstruowana na przestrzeni ponad sześćdziesięciu lat *christologia incarnata* Josepha Ratzingera/Benedykta XVI opiera się na prawdzie o tajemnicy Wcielenia Boga. Wobec tego wydarzenia Bóg i człowiek w Jezusie Chrystusie stają się kimś jednym; spotkanie się Boga i człowieka jest sprawą rozstrzygającą, zbawczą, ku której wszystko na tym świecie musi się kierować – twierdzi bawarski teolog. Chrystologia wcielenia „wczesnego” Ratzingera stanowi twórcze oraz pogłębione, a przy tym soteriologicznie ukierunkowane rozwinięcie myśli soborów Nicejskiego, Konstantynopolańskiego I oraz finalnie soboru w Chalcedonie, będącym samym apologią dogmatu chrystologicznego, m.in. poprzez uzasadnione wyrugowanie (także współczesnych wersji) myślenia mitologizującego, ariańskiego i apolinarystycznego o Bogu Wcielonym⁹⁷.

Jedną z istotnych dróg uzasadniania przez Josepha Ratzingera teo/chrystopologii wcielenia stanowi teologia posłania Syna, w którym Bóg, rodząc się z Maryi Dziewicy, poprzez własną kenozę (przybierającą kształt uniżenia i służby) wychodzi naprzeciw człowiekowi⁹⁸. „Nauka Kościoła o synostwie Bożym nie jest dalszym ciągiem historii o narodzeniu z Dziewicy, tylko dalszym ciągiem dialogu *Abba-Syn* oraz relacji Słowa i Miłości, która, jak widzieliśmy, tutaj się otwiera”⁹⁹ – ten aspekt omawiany autor konsekwentnie rozwinię i pogłębi w kolejnych latach swojej twórczości, gdzie ważnym elementem inkarnacyjnej chrystologii jest podkreślenie osoby Maryi. Egzemplifikacja Jej wiary w zbawcze działanie Boga w historii ludzkości wyraża się w pełnej ufności, otwartości wobec opatrnościowego Bożego działania, zgodzie na bycie *Theotokos*¹⁰⁰.

⁹⁷ „[...] dla wiary zawsze było czymś podstawowym, iż Jezus jest *całkowicie* Bogiem i *całkowicie* człowiekiem. To, iż jest Bogiem, nie znaczy, że coś zostało odjęte Jego człowieczeństwu; taką drogą poszli Ariusz i Apolinary, wielcy głosiciele błędnej nauki w dawnym Kościele. Przeciwno nim z całym naciskiem broniono niepodzielnej całości człowieczeństwa Jezusa, a przez to usunięto przeróbkę biblijnego opowiadania na pogański mit o półbogu, który został zrodzony przez bóstwo. Synostwo Boże Jezusa nie polega według wiary Kościoła na tym, że Jezus nie miał człowieka za ojca. Nauka o bóstwie Jezusa pozostałaby nienaruszona, choćby pochodził On z normalnego ludzkiego małżeństwa. Synostwo Boże, o którym mówi wiara, nie jest bowiem faktem biologicznym, tylko ontologicznym, nie jest zdarzeniem w czasie, tylko w wieczności Boga. Bóg jest zawsze Ojcem, Synem i Duchem; poczęcie Jezusa nie znaczy, że powstaje nowy Bóg-Syn, tylko że Bóg jako Syn w człowieku Jezusie przybiera sobie człowieczeństwo, tak i sam je stał się człowiekiem” – JROO IV, s. 221–222.

⁹⁸ Por. JROO IV, s. 186–187.

⁹⁹ JROO IV, s. 223.

¹⁰⁰ Tamże. „Jako prawdziwa «córka Syjonu», jest Maria obrazem Kościoła, obrazem człowieka wierzącego, który nie inaczej, jak tylko przez dar miłości – przez łaskę – może dojść do zbawienia i stać się sobą samym. Owe słowa, którymi Bernanos kończy *Pamiętnik wiejskiego proboszcza*: «wszystko jest łaską» – owe słowa, w których żywot pozornie słaby i niepotrzebny, okazuje się pełnym bogactwa i pełni, stały się w Marii, «łaski pełnej» (Łk 1,28)

Teologiczne wnioski dotyczące pełnej wiary postawy Maryi Ratzinger aplikuje we właściwym sobie stylu do wymiaru egzystencjalno-duchowego:

„Sens zaś tego, co się dokonało, jest zawsze ten sam: zbawienie świata nie pochodzi od człowieka i jego własnej mocy; człowiek musi pozwolić, by mu to zostało darowane i tylko jako dar może je przyjąć. Narodzenie z Dziewicy nie jest ani rozdziałem ascetyki, ani też nie należy bezpośrednio do nauki o synostwie Boskim Jezusa; jest ono przede wszystkim i ostatecznie teologią łaski, wieścią o tym, w jaki sposób przychodzi do nas zbawienie, mianowicie w prostocie przyjęcia go jako nie wymuszonego daru miłości, która zbawia świat”¹⁰¹.

W ten sposób ujęta teologia wcielenia (obejmująca chrystologię, soteriologię, mariologię, charytologię, eklezjologię) stanowi bliski wierze i chrześcijańskiej egzystencji nadziejnorodny drogowskaz życia, który ukazuje zarazem świeżość chrześcijańskiego orędzia: logikę daru łaski Boga, logikę miłości: „[...] Jezus jest prawdziwie czymś nowym, co nie pochodzi z tego, co właściwe ludzkości, lecz z Ducha Bożego. [...] wraz z Nim rozpoczyna się nowe stawanie się człowieka”¹⁰². Warunkiem *sine qua non* przyjęcia tak dookreślonych prawd jest wiara w Jezusa Chrystusa – Boga-Człowieka – zastrzega teolog¹⁰³.

Na początku lat siedemdziesiątych Joseph Ratzinger rozwija swoją chrystologię inkarnacyjną, podejmując zagadnienie wcielonego posłuszeństwa Syna. Punkt wyjścia tej refleksji stanowi List do Hebrajczyków (10,5): „...ale przygotowałeś Mi ciało...”. Autor listu, cytując wskazany fragment w wersji Septuaginty, wkłada go w usta Chrystusa i interpretuje jako zapowiedź Wcielenia Syna Bożego. W tekście pt. *Jesus Christus*, którego pierwsze wydanie pochodzi z 1976¹⁰⁴, roku bawarski teolog komentuje wspomniany werset następująco:

„Dla autora Listu do Hebrajczyków te słowa Psalmu są donośnym głosem owego dialogu Ojca z Synem, jakim jest wcielenie. Wcielenie jest w nim ukazane jako proces wewnątrztrynitarny, duchowy. W świetle jego spełnienia zmienione zostało tutaj tylko *jedno* słowo. Miejsce uszu, słuchania, zajęło ciało: utworzyłeś Mi ciało. Przez «ciało» jest przy tym rozumiane samo człowieczeństwo współistotne z *natura humana*. Posłuszeństwo zostaje wcielone. W swym

rzeczywistym zdarzeniem. Maria nie jest zaprzeczeniem albo zagrożeniem wyłączności zbawienia przez Chrystusa. Ona tylko na nie wskazuje. Maria przedstawia ludzkość, która cała jest oczekiwaniem i tym bardziej potrzebuje jej obrazu, im bardziej grozi jej niebezpieczeństwo, że porzuci oczekiwanie i powierzy się wyłącznie wytwarzaniu, które – chociaż konieczne – nigdy nie może wypełnić pustki, jaka grozi człowiekowi, jeśli nie znajdzie owej absolutnej miłości, która mu na daje sens, zbawienie, to co naprawdę konieczne dla życia” – JROO, IV, s. 226.

¹⁰¹ JROO IV, s. 224; zob. także: J. Ratzinger, *Mariologia – antropologia – wiara stworzenia*, [w:] *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, tł. J. Adamska, W. Łukaszewski, Warszawa 1991, s. 23–25.

¹⁰² JROO IV, s. 224.

¹⁰³ „[...] wszystkie te wypowiedzi mają znaczenie tylko wówczas, gdy się przyjmuje, że to, czego sens staramy się wyjaśnić, zdarzyło się rzeczywiście. Wypowiedzi te wskazują na pewne zdarzenie: jeśli się to zdarzenie odrzuci, będą pustą gadaniną, którą trzeba by określić nie tylko jako niewłaściwą, ale także jako nieuczciwą. Lecz wiara chrześcijańska naprawdę oznacza właśnie wyznanie, że Bóg nie jest więźniem swej wieczności i nie jest ograniczony do tego, co duchowe, tylko tutaj i dzisiaj, pośród tego świata może działać i działał w nim przez Jezusa, nowego Adama, narodzonego z Marii Dziewicy stwórczą mocą Boga, którego Duch na początku unosił się nad wodami i który z niczego stworzył byt” – JROO IV, s. 225.

¹⁰⁴ Tekst ten, kilkakrotnie wznawiany, stał się częścią książki pt. *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen uber den Dreieinen Gott*, Munchen 1976, s. 47–84; wyd. pol. *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2006, s. 57–103; zob. także: JROO VI/2, s. 719–748.

najwyższym spełnieniu nie jest już samym słuchaniem, lecz wcieleniem. Teologia słowa staje się teologią wcielenia. Oddanie się Syna Ojcu wynika z wewnątrzboskiego dialogu, staje się przyjęciem i jednocześnie oddaniem streszczającego się w człowieku stworzonego świata. To ciało – dokładniej: człowieczeństwo Jezusa – stanowi owoc posłuszeństwa i odpowiadającej miłości Syna; jest niejako ukonkretnioną modlitwą. W tym sensie człowieczeństwo Jezusa jest już całkowicie duchową rzeczywistością, z racji swego pochodzenia jest «boskie»¹⁰⁵.

Wcielenie Syna Bożego jest w swej istocie wewnątrztrynitarnym aktem duchowym, który polega na pełnym miłości dialogu Osób Trójcy; owocem prowadzonego dialogu jest przyjęcie ciała przez Syna posłusznego woli Ojca.

Rozwój przywołanej myśli w teologii inkarnacyjnej Josepha Ratzingera możemy zauważyć w tekście z 1995 roku pt. *Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*. Ujmuje swoją myśl w następujących słowach:

„Proces wcielenia List do Hebrajczyków zinterpretował na podstawie psalmów jako wewnątrzboski realny dialog. Przygotowałeś mi ciało, mówi Ojcu Syn. Jednak to przygotowanie ciała dokonuje się w ten sposób, że również Maryja mówi: Nie chciałeś ofiar i darów, przygotowałeś mi ciało..., Oto przychodzę pełnić Twoją wolę (Hbr 10,5-7; Ps 40,6-8). Przygotowanie ciała Synowi dokonuje się przez to, że Maryja zgadza się całkowicie na wolę Bożą i w ten sposób udostępnia swe ciało jako namiot Ducha Świętego”¹⁰⁶.

Wewnątrzboski akt duchowy wcielonego posłuszeństwa Syna rozciąga się (znajduje swoje przedłużenie) w życiu Maryi; Jej pełne pokornego posłuszeństwa *fiat* wobec woli Boga staje się niekwestionowaną inspiracją dla wszystkich wierzących.

Inny, teologicznie i duchowo płodny kierunek rozwoju inkarnacyjnej chrystologii pokory według Ratzingera, obok wewnątrzboskiego wcielonego posłuszeństwa wyraża się kategorii „maleńkości Boga”. Jedne z pierwszych śladów tak ujętej teologii znaleźć można w jego pismach z przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych¹⁰⁷. Konsekwentnie i wiernie rozwija tę myśl w kolejnych latach¹⁰⁸, również jako głowa Kościoła¹⁰⁹. Syntetyczne oraz dojrzałe ujęcie tej kategorii teologicznej autor wyraził w słowach odpowiedzi Peterowi Seewaldowi, w wywiadzie pt. *Bóg i świat* przeprowadzonym w 2000 roku. Na temat tajemnicy Wcielenia, jej okoliczności i duchowej głębi kard. Ratzinger mówi następująco:

„Ten charakterystyczny rys dostrzegamy już w fakcie, że widownią boskiego działania staje się Ziemia, ten pyłek w niezmiernym wszechświecie; że na Ziemi filarem Jego historii staje się Izrael,

¹⁰⁵ JROO VI/2, s. 725.

¹⁰⁶ JROO VI/2, s. 799; Benedykt XVI, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tł. W. Szymona, Kraków 2007, s. 73.

¹⁰⁷ Np. w tekście z lat 1969/70 *Heil und Geschichte*, składającym się na pozycję pt. *Wort und Wahrheit*, komentując myśl Karla Rahnera, Ratzinger pisze: „Dlatego z istoty człowieka można wywnioskować człowieka-Boga, jako rzeczywistego Zbawiciela człowieka. Wcielenie Boga stanowi szczytowy przypadek istotnego procesu stawania się rzeczywistości człowieka, najtrafniejszą, doskonałą samotranscendencję. Jako szczęśliwy przypadek przekraczania siebie samego przez człowieka, albo inaczej: jako zrealizowane w jednym skończonym podmiocie przyzwolenie Boga, Zbawiciel – Chrystus – jest ukazaniem i urzeczywistnieniem tego, co jest wspólne wszystkim ludziom” – FZCh, s. 221–222.

¹⁰⁸ Zob. 1976 – JROO VI/2, s. 725; 1985 – SzTCwG, s. 26, 28; 1995 – JROO VI/2, s. 804.

¹⁰⁹ Zob. m.in.: 2005 – Benedykt XVI, *Tajemnica Wcielenia*, tł. L'Osservatore Romano, Kraków 2018, s. 13–21, 57–64, 103–110.

lud w praktyce zupełnie pozbawiony siły; że Jego macierzą staje się Nazaret, zupełnie nieznaną miejscowość; wreszcie, że Syn Boży rodzi się w stajence betlejemskiej, za miastem. Wszystko to wskazuje na pewną tendencję. Bóg całą swą miarę, mianowicie miłość, przeciwstawia ludzkiej pysze. W istocie jest ona sednem, pierwotną treścią wszelkiego grzechu, mianowicie pragnienia, by uczynić siebie Bogiem. W przeciwieństwie do pychy miłość się nie wynosi, lecz unża. Miłość dowodzi, że naprawdę wznosi się ten, kto się właśnie unża. Że sięgamy wysokości, gdy zstępujemy w dół, gdy stajemy się prości, gdy się pochylamy ku ubogim, ku niskim. Bóg czyni siebie maleńkim, by wyniosłemu człowiekowi przywrócić właściwą miarę. Prawo bycia maleńkim stanowi, można rzec, podstawowy wzorzec Bożego działania. Ukazuje nam coś z istoty Boga, a także z naszej własnej istoty. O tyle te zawiera w sobie wzniosłą logikę i wskazuje na prawdę¹¹⁰.

Fakt, że jedyny Syn Boży, Druga Osoba Trójcy Przenajświętszej decyduje się zostać człowiekiem na ziemi; Ten, który jest Stwórcą, który jest wiecznym Logosem, zstępuje w ludzki byt i łączy się z nim, tak, iż on sam jest tym Człowiekiem, zdaniem bawarskiego teologa wyznacza zupełnie inną jakość człowieczeństwa przypominając zarazem, iż

„Bogiem stajemy się nie przez samowystarczalność, a także nie przez szukanie nieograniczonej autonomii człowieka całkowicie wyemancypowanego. Takie próby skazane są na porażkę na skutek swej wewnętrznej sprzeczności i głębokiej nieprawdziwości. [...] Stajemy się Bogiem, gdy stajemy się «dzieckiem» – «Synem»; to oznacza, że stajemy się Nim przez włączenie się w dialog Jezusa z Ojcem i przez przenikanie tego naszego dialogu z Ojcem do tkanki naszego codziennego życia...”¹¹¹.

Ratzinger zdaje sobie sprawę z tego, że „są takie postawy ludzkie i takie rejony człowieczego serca, dla których mowa o Bogu pokornym, maleńkim i bliskim jest mową twardą. Wcielenie Boga okazuje się wtedy – dla takich postaw i rejonów – niesłychanym skandalem (*der Skandal der Menschwerdung Gottes* – powtarza za Romano Guardinim), naruszającym strukturę świata, tego świata, który «Leży w mocy złego» (1 J 5,19)”¹¹². Tak wyrażona inkarnacyjna chrystologia pokory jest na to skutecznym lekarstwem. Przywraca człowiekowi jego własną miarę, nobilitując człowieczeństwo¹¹³; stanowi ona również konkretny drogowskaz dla chrześcijańskiego życia duchowego, podsuwając przy tym wiarygodne wzorce w postaci świętych Kościoła (z Maryją na czele¹¹⁴), którzy potrafili przyjąć w otwartości i prostocie dziecka samoograniczającego się Boga.

¹¹⁰ JROO XIII/2, s. 575.

¹¹¹ JROO VI/2, s. 725.

¹¹² TB II, s. 40.

¹¹³ Por. JROO IV, s. 224.

¹¹⁴ „Jako «prawdziwa córka Syjonu», jest Maryja obrazem Kościoła, obrazem człowieka wierzącego, który nie inaczej, jak tylko przez dar miłości – przez łaskę – może dojść do zbawienia i stać się sobą samym. [...] Maria nie jest zaprzeczeniem albo zagrożeniem wyłączności zbawienia przez Chrystusa. Ona tylko na nie wskazuje. Maria przedstawia ludzkość, która cała jest oczekiwaniem i tym bardziej potrzebuje jej obrazu, im bardziej grozi jej niebezpieczeństwo, że porzuci oczekiwanie i powierzy się wyłącznie wytwarzaniu, które chociaż konieczne – nigdy nie może wypełnić pustki, jaka grozi człowiekowi, jeśli nie znajduje owej absolutnej miłości, która mu na daje sens, zbawienie, to, co naprawdę konieczne dla życia” – JROO IV, s. 226.

III. 2. 4. Jezus Chrystus Ukrzyżowany

„Ukrzyżowany również za nas,
pod Poncjuszem Piłatem został umęczony i pogrzebany”

Drugą formą świadomości chrześcijańskiej (obok tajemnicy Wcielenia Syna Bożego) jest tajemnica męki, śmierci krzyżowej naszego Pana Jezusa Chrystusa¹¹⁵. Wyjściowe i zarazem kluczowe pytanie brzmi: Jakie miejsce zajmuje właściwie krzyż w wierze w Jezusa jako Chrystusa? Komentując w latach sześćdziesiątych artykuł katolickiego Credo, dotyczący męki i śmierci Jezusa Chrystusa¹¹⁶, Ratzinger stwierdza, iż teologia krzyża jest integralnie związana z teologią inkarnacyjną: Boski byt Jezusa Chrystusa, stając się Emmanuelem, jest aktem bytu Tego, który został posłany, bytu służby Syna Bożego. Stąd chrystologia bytu i wcielenia musi przejść przez teologię krzyża, która w całej swej rozciągłości winna stać się chrystologią synostwa i chrystologią bytu. W śmierci oraz wywyższeniu na krzyżu (por. J 12,32) Ratzinger za św. Janem Ewangelistą dostrzega totalne otwarcie się Chrystusa, w którym rozproszona ludzkość zostaje oddana w Jego objęcia, aby wraz ze Zbawicielem osiągnąć swój cel. Chrystus w ratzingerowskiej teologii krzyża dzięki swej totalnej otwartości przedstawiony jest jako człowiek będący całkowicie dla drugich. Tajemnicę totalnego otwarcia egzystencji Syna Bożego, owe bycia „dla” wyraża według Bawarczyka symbolika otwartych ramion Ukrzyżowanego Zbawiciela¹¹⁷ oraz przebitego boku Chrystusa na krzyżu¹¹⁸.

¹¹⁵ „W obydwu podstawowych formach strukturalnych, teologii wcielenia i teologii krzyża, ujawniły się dwa bieguny, ponad które nie można się wznieść w czystej syntezie, nie tracąc tego, co w nich zasadnicze. Muszą pozostać oba biegunami, które nawzajem się korygują i tylko w sprzężeniu wskazują na całość” – JROO IV, s. 186–187; zob. także JROO IX/1, s. 217–218.

¹¹⁶ JROO IV, s. 226 - 236. Pierwsze teologiczno-systematyczne wzmianki nt. teologii krzyża znajdują się w tekście Ratzingera z 1960 R. pt. *Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie*, 1960; wyd. pol.: *Theologia perennis? O aktualności i ponadczasowości teologii*, JROO IX/2, s. 208–222, szczególnie s. 217–219. Jedną z istotnych tez tego tekstu brzmi: „[...] Krzyż jest jest decydującym wydarzeniem zbawczym. Dlatego w chrześcijaństwie nie może chodzić o zakorzenie Boga w świecie, lecz dokładnie odwrotnie—o wykorzenie świata dla Boga” – JROO IX/2, s. 217.

¹¹⁷ „Otwarte ramiona ukrzyżowanego Zbawiciela wyrażają pełne oddanie się ludziom, są gestem bezkompromisowego braterskiego objęcia – w tak rozumianym geście modlitwy Jezusa zespała się w jedno nierozłączność służby dla ludzkości i wielbienie Boga” – stwierdza bawarski teolog. „Tego typu postawa przyjęcia i naśladowania egzystencji Chrystusa, ukrzyżowanie własnego «ja» i bycie dla drugich, staje się dla chrześcijanina wzorcową miarą jego egzystencji. Być człowiekiem dla drugich, być otwartym, znaczy być człowiekiem ofiary, być ofiarowanym. Przyszłość człowieka zawisała na krzyżu – odkupieniem człowieka jest krzyż. I nie inaczej człowiek staje się sobą, niż gdy pozwala zburzyć ściany swojej egzystencji, gdy patrzy na Tego, którego przebili (J 19,37), gdy naśladuje Tego, który włóczęgą przebył, otwarty, stworzył drogę nadziei ku przyszłości. Chrześcijaństwo dające prymat stwórczemu Logosowi, początkowi i źródłu, w szczególnie sposób wierzy w Niego jako w swój cel, jako w spełnienie nadziei” – por. JROO IV, s. 195, 203–205.

¹¹⁸ „Otwarty bok nowego Adama jest powtórzeniem «otwartego boku» męczyzny z tajemnicy stworzenia: jest on początkiem nowej, ostatecznej wspólnoty ludzi między sobą. Symbolami jej są tutaj krew i woda, przez co Jan wskazuje na podstawowe sakramenty chrześcijaństwa, chrzest i Eucharystię, a poprzez nie na Kościół jako znak nowej, ludzkiej wspólnoty. Ten, który się całkowicie otworzył, który swój byt realizuje w przyjęciu i przekazywaniu dalej, okazuje się tym, czym zawsze był najgłębiej, Synem. W ten sposób Jezus na krzyżu prawdziwie przeżył swoją godzinę, jak to znów św. Jan mówi” – JROO IV, s. 195.

Refleksja bawarskiego teologa nt. proegzystencji Jezusa Chrystusa Ukrzyżowanego znajduje również swoje soteriologiczne pogłębienie, ukazując przy tym właściwy kierunek dla chrześcijańskiego życia, wiary rozumianej jako pełnej dyspozycyjności na przyjęcie ofiarowanego przez Boga zbawienia. Chrystologia krzyża Ratzingera przełamuje zbyt silnie i jednostronnie rozumianą anzelmiańską koncepcję zadośćuczynienia, która traktuje o przejednaniu przez Boga-Człowieka nieskończenie obrażanej sprawiedliwości Boga Ojca.

Podkreślając swoistą fikcję tego typu soteriologii, Ratzinger proponuje inną drogę. Jego rozwiązanie polega na patrzeniu na Ukrzyżowanego jako na proegzystencję, będącą wyrazem największej miłości, której uwiarygodnieniem jest całkowite utożsamienie się Syna Bożego ze swoim posłannictwem: „jest tym, co czyni, a czyni to, czym jest”. To Bóg pierwszy wychodzi do człowieka w potęgze swej miłości wobec niego (inaczej niż we wszystkich innych religiach, w których człowiek składa ofiary, aby przejednując bóstwo, usunąć poczucie winy), usprawiedliwiając w swym stwórczym miłosierdziu grzesznego człowieka, daje mu nowe życie. Zatem usprawiedliwienie człowieka przez Boga jest łaską, czyli bezinteresownym (bo z miłości) samoudzielaniem się Boga człowiekowi (por. Łk 15). W myśl tej koncepcji ofiara chrześcijanina polegająca na decyzji otwarcia się (na wzór Chrystusa) pozwala Bogu na całkowite działanie w jego egzystencji. Oto punkt zwrotny, jaki chrześcijaństwo wniosło w historię oraz w rozumienie religii – puentuje Ratzinger¹¹⁹.

Aby nakreślić inny kierunek rozwoju teologii męki, śmierci i ukrzyżowania Jezusa Chrystusa, powróćmy do początkowego pytania, które brzmi: Jakie miejsce zajmuje właściwie krzyż w wierze w Jezusa jako Chrystusa?

Inną próbą odpowiedzi, która stanowi spójną kontynuację z omówioną powyżej koncepcją, jest przywołanie przez Ratzingera modelu trynitarnego. Owo relacyjne otwarcie Pana Jezusa między „od” i „dla” pozwala na wgląd w tajemnicę relacji czystej miłości w Trójjedynym Bogu. Krzyż rozdarcia i cierpienia, który Ukrzyżowany przyjął na siebie i jednocześnie pragnie dzielić z człowiekiem, jest spowodowany brakiem wystarczającej pojemności naszych serc, aby pomieścić miłość Trójjedynego Boga oraz miłość świata, dla którego Trójjedyny Bóg jest obcy – stwierdza

¹¹⁹ Por. JROO IV, s. 226–228. Krzyż Chrystusa zarówno dla apostołów, czyli tych, którzy bezpośrednio Mu towarzyszyli, jak również często dla chrześcijan (po dziś dzień) jest znakiem końca, niepowodzenia. Dopiero w świetle wydarzenia zmartwychwstania można uczyć się rozumieć, do czego służy krzyż. W pogłębionym (teologicznie, duchowo, liturgicznie, egzystencjalnie) rozumieniu tajemnicy krzyżowej śmierci naszego Pana przewodnikiem stał się dla Ratzingera List do Hebrajczyków. Opisana w nim ofiara Syna Bożego, który oddaje w ofierze samego siebie i przez własną krew jedna ludzi z Bogiem jest niewyczerpalną i bez miary konkretyzacją miłości, o której Ewangelia wg św. Jana mówi, że trwa do końca (zob. J 13,1). Miłość płynąca z krzyża jest wyrazem całkowitego oddania i służby Syna Bożego – Jezus Chrystus daje nam Siebie. Jedyna ofiara Jezusa Chrystusa jest uobecniata podczas liturgii Eucharystii; uczestnik tej liturgii ma szansę otworzyć się na Boga i Jego jednoczącą inicjatywę miłości – por. JROO IV, s. 231.

autor. Chrystus na krzyżu, kierujący się miłością do (odrzucającego go *de facto*) świata, usunął ową przepaść, ponieważ „Tylko miłość nadaje cierpieniu właściwy kierunek i sens”¹²⁰.

„Gdy Chrystus oddaje Bogu swe człowieczeństwo, wnosi je zarazem w swoje zbawienie. Dlatego krzyż jest chlebem życia «za wielu», gdyż Ukrzyżowany przemienił ciało ludzkości w «tak» adoracji. Ukrzyżowany jest całkowicie «antropocentryczny», całkowicie zwrócony do człowieka, ponieważ był zupełnie teocentryczny, oddał Bogu siebie, a przez to istotę ludzką”¹²¹

– Ratzinger odnosi powyższy koncept odnosi do życia duchowego chrześcijanina. Twierdzi: „o ile ów *exodus* miłości jest wyjściem człowieka z samego siebie, ekstazą, w której wychodzi on daleko poza swe granice, zostaje niejako wyrwany poza swe pozorne możliwości rozprzestrzeniania się, o tyle adoracja (ofiara) jest zawsze zarazem krzyżem, cierpieniem rozdarcia, śmiercią ziarna pszenicznego, które może owocować tylko w śmierci”¹²². Następnie dodaje: „Zasadą konstytuującą ofiarę nie jest zniszczenie, lecz miłość. I tylko o ile ona otwiera, krzyżuje, rozdziera – o tyle i to wszystko przynależy również do ofiary, jako forma miłości w świecie nacechowanym przez śmierć i egoizm”¹²³. W jaki sposób dokonało się to w Ukrzyżowanym? Mówi o tym w następujących słowach:

„Krzyż jest objawieniem. Nie objawia czegokolwiek, objawia Boga i człowieka. Odśłania, kim jest Bóg i jaki jest człowiek. [...] Doskonale sprawiedliwy człowiek, który się pojawił i został ukrzyżowany, przez sąd na śmierć wydany, objawia z całą bezwzględnością, jaki jest człowiek: taki jesteś, człowieku, że nie możesz znieść sprawiedliwego; że ten, kto kocha, uważany jest za głupca, bije się go i odpycha. Taki jesteś, bo sam będąc niesprawiedliwym, potrzebujesz niejako niesprawiedliwości innych, by czuć się usprawiedliwiony, i dlatego nie chcesz nic widzieć o sprawiedliwym, który niejako odbiera ci możliwość usprawiedliwienia się. Taki jesteś. [...] Prawdą człowieka jest, że nie ma w nim prawdy. [...] Prawdą o człowieku jest to, że nieustannie potyka się na prawdzie; toteż sprawiedliwy Ukrzyżowany jest dla niego zwierciadłem, w którym może ujrzeć swój obraz bez obłonek. Ale krzyż objawia nie tylko człowieka, objawia także Boga. Bóg jest taki, że utożsamia się z człowiekiem aż do samego dna tej otchłani, że sądząc, ratuje go. W głębi upadku człowieka objawia się niewyczerpana głębia miłości Bożej. A zatem krzyż jest naprawdę centrum objawienia...”¹²⁴.

W niedostrzeżalności (dla świata) Ukrzyżowanego, w którym ukrył się Bóg, w zniszczonej egzystencji Bożego Syna chrześcijanin, dzięki swej wierze może Boga dotknąć, starać się zrozumieć, przyjąć i w konsekwencji naśladować. Głównie na tego typu postawie według Ratzingera polega chrześcijańska egzystencja; rozumienie miłości i otwartości na dzieło zbawienia: pozwolić się Bogu obdarować i wzorem Chrystusa być w pełni „dla” Boga i tym samym dla drugiego człowieka. Ofiara Eucharystyczna jest tego najdoskonalszą egemplifikacją.

Przedstawiona w ten sposób przez Ratzingera teologia Jezusa Chrystusa Ukrzyżowanego znajdzie swoje rozszerzenie, rozwinięcie i uzupełnienia w wielu pismach w kolejnych dekadach.

¹²⁰ Por. JROO IV, s. 232–233.

¹²¹ JROO IV, s. 232.

¹²² Tamże.

¹²³ JROO IV, s. 233.

¹²⁴ JROO IV, s. 234–235.

Teologię ofiary i cierpienia autor zastosuje i rozwinie, rozciągając ją na kontekst egzystencjalny w *Eschatologie – Tod und ewiges Leben (Eschatologia – Śmierć i życie wieczne)*, w dziele, którego pierwsze wydanie ukazało się w 1977 roku. W konkluzji rozdziału poświęconego teologii śmierci nasz autor wyraźnie zaznacza, iż wiara i życie bez cierpienia, bez męki wzorem Jezusa Chrystusa nie dojdzie do swojej pełni, a jedynie z nich zrezygnuje. „Ucieczka przed cierpieniem jest ucieczką przed życiem. Kryzys zachodniego świata wynika w dużej mierze z takiego wychowania i takiej filozofii, które chcą zbawić człowieka, omijając krzyż, wbrew krzyżowi, a zatem wbrew prawdzie” – konkluduje w swej diagnozie bawarski teolog¹²⁵.

Chrystologia krzyża Josepha Ratzingera znajduje rozwinięcie również w aspekcie jej duchowej przydatności. Świadectwami wspomnianego rozwoju są dwa teksty pochodzące kolejno z lat 1973 i 1981; częściowo pokrywające się ze sobą. W pierwszej części tekstu pt. *Karfreitag. Gekreuzigt, gestorben und begraben*¹²⁶, medytując nad tajemnicą Wielkiego Piątku podkreśla, iż Jezus przeżywaną mękę i śmierć przemienia w modlitwę, stając się tym samym solidarnym z najmniejszymi i odrzuconymi tego świata. Do tej myśli powrócimy, analizując tekst z lat osiemdziesiątych. Zwróćmy tymczasem uwagę na podejmowany przez Ratzingera w sposób niezwykle interesujący wątek soteriologiczny odnoszący się do teologii krzyża. Jezus Chrystus wybrał drogę zbawienia człowieka przez cierpienie. Zbawienie przychodzi przez krzyż i cierpienie (nie zaś pomimo krzyża i pomimo cierpienia) – brzmi główna teza tego tekstu. Niestety świat, szczególnie współczesny, odczuwa głęboki sceptycyzm wobec tak rozumianego zbawienia, dlatego współcześnie wybiera on drogę rewolucyjnego ulepszania świata proponowaną m.in. w myśli filozoficznej Karola Marksa oraz jej filozoficznych, teologizujących i psychologizujących mutacjach. Ratzinger uzasadnia przywołaną tezę opierając się na dwóch wielkich dziełach z malarstwa sakralnego przedstawiających

¹²⁵ *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tł. M. Węclawski, Poznań 1984. Warszawa 1986, ²2000, ³2005; JROO X, tł. J. Kobienia, Lublin 2014, s. 27–260. „Człowiek odnajduje siebie samego w tej mierze, w jakiej przyjmuje prawdę i sprawiedliwość jako miejsce prawdziwego życia, nawet jeśli takie pełne otwarcie życia przybiera stałe w ludzkich dziejach charakter martyrium. Wiara nie szuka cierpienia, ale wie, że bez męki życie nie dojdzie do swojej pełni, a jedynie odgrodzi się od drzwi do własnej pełni. Jeżeli wyżyny życia domagają się pasji, oznacza to, że wiara odrzuca próbę osiągnięcia «apatii», unikania cierpienia, jako rzeczy sprzecznej z istotą człowieka. [...] Chrystus [...] umiera, krzycząc, kiedy najpierw zakosztował całej trwogi osamotnienia. Hybrydzie chęci zrównania z Bogiem przeciwstawia się tu przyjęcie ludzkiego istnienia aż do ostatka (Flp 2,6-11). Temat unikania cierpienia w obliczu nowych możliwości, które stanęły dziś przed człowiekiem, zyskał na znaczeniu jak rzadko wcześniej. Podejmowane próby, aby przez medycynę, psychologię, pedagogikę, doktryny społeczne wyeliminować cierpienie, przybrały rozmiary gigantycznych starań ostatecznego wybawienia ludzkości. Naturalnie, można i powinno się na tych wszystkich drogach łagodzić ludzkie cierpienie. Jednakże zamiar całkowitej jego likwidacji byłby tożsamy z banicją miłości, a przez to z destrukcją samego człowieka. Takie próby są pseudoteologią, mogą przynieść tylko pustą śmierć i puste życie. Człowiek, który nie stawia czoła cierpieniu, odmawia sobie życia. Ucieczka przed cierpieniem jest ucieczką przed życiem. Kryzys zachodniego świata wynika w dużej mierze z takiego wychowania i takiej filozofii, które chcą zbawić człowieka, omijając krzyż, wbrew krzyżowi, a zatem wbrew prawdzie” – JROO X, s. 112–113.

¹²⁶ Najnowsze wyd. pol. *Patrząc na Przebitego. Tajemnica Paschalna Chrystusa*, JROO VI/2, s. 585–611.

Ukrzyżowanego: ołtarz Matthiasa Grünewalda oraz obraz pt. *Rewolucja* Marca Chagalla¹²⁷.

Bliski życiu chrześcijanina istotny sens prezentowanych myśli brzmi następująco:

„Zbawienie świata dokonuje się ostatecznie nie przez jego przeobrażenie i przez podniesioną do rangi Absolutu i Boga politykę. Nad przeobrażeniem świata trzeba, rzecz jasna, nieustannie pracować – w sposób trzeźwy, realistyczny, cierpliwy i ludzki. Są jednak problemy i pragnienia człowieka, które sięgają dalej niż możliwości i polityki i ekonomii. Odpowiedzieć może na nie jedynie ukrzyżowany Chrystus – Człowiek, w którym nasze cierpienie porusza serce Boga i wieczną miłość. Jej bowiem pragnie człowiek, bez niej – mimo wszelkich możliwych i potrzebnych ulepszeń – nadal pozostaje absurdalnym eksperymentem. Pocięcha płynąca od Tego, który nosi nasze blizny, jest nam potrzebna również dzisiaj – szczególnie dzisiaj”¹²⁸.

Tylko Chrystus, który zniósł z miłości do człowieka cierpienie krzyża, jest w stanie zrozumieć w pełni każdego z ludzi. Męka Chrystusa uczy również tego, że Królestwo Boże wchodzi w ten świat jedynie drogą cierpienia – mówi bawarski teolog.

W tekście pt. *Główne prawdy dotyczące tajemnicy Chrystusa*, powstałym w 1981 roku, a opublikowanym po raz pierwszy w 1984 roku¹²⁹, autor rozwija tezę obecną we wspomnianym tekście z 1973 roku; w dojrzałszej wersji brzmi ona: „Jezus umarł, modląc się. Podczas ostatniej wieczerzy zapowiedział swoją śmierć, ofiarując siebie samego, i w ten sposób, niejako od środka, przemienił śmierć w czyn miłości, w uwielbienie Boga”¹³⁰. Jezus uczynił ze swojego konania i śmierci akt modlitwy, uwielbienia i adoracji wobec Ojca i ostatecznie – oddał się na własność Ojcu. W Jezusowej modlitwie Psalmem 22, który jednocześnie jest modlitwą cierpienia i nadziei Izraela, Ratzinger upatruje wyrażoną przez Zbawiciela nadzieję na nawrócenie całej ludzkości¹³¹. Wyrażona w ten sposób modlitwa Jezusa stanowi również akt zbawczej komunikacji: miłość zwycięża śmierć, która po zmartwychwstaniu Jezusa stała się miejscem przychodzącego w darze sensu. W ten sposób, mając udział w modlitwie Jezusa, chrześcijanin może Go pełniej poznawać, zrozumieć i naśladować.

¹²⁷ Maestria J. Ratzingera w tym względzie polega na tym, iż z wnikliwością historyka sztuki opisuje w swojej pracy wspomniane dzieła, kontekst ich powstania, aplikując teologiczną treść samych dzieł oraz kontekst życia twórców do wyrażanej przez siebie myśli – zob. JROO VI/2, s. 588–592.

¹²⁸ JROO VI/2, s. 591–592. Przywołaną myśl wyrazi Ratzinger jako papież Benedykt XVI w encyklikach: *Deus caritas est* z 2005 r., 6, 18, 34; *Spe salvi* z 2007 r., nr 31; *Caritas in veritate* z 2009 r., 11, 78.

¹²⁹ *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie* 1984; wyd. pol. TJCh, s. 13–41. Teologiczną doniosłość i znaczenie przywołanego tekstu potwierdza fakt, iż został on napisany w 1600-lecie soboru w Konstantynopolu oraz 1550 lecie Soboru Efeskiego – zob. wstęp, s. 9–10.

¹³⁰ TJCh, s. 21.

¹³¹ „To tego psalmu przynależy tak teologia krzyża, jak i obietnica. Przez wypełnienie tej obietnicy słowa tego psalmu okazują się prawdą i stają się własnymi słowami Jezusa, które w nikim innym nie miały bardziej wiarygodnego wyraziciela niż w Nim – opuszczonym, wyszydzonym i właśnie dlatego przygarniętym i uwielbionym przez Ojca. Należy przyjąć, że cała historia męki oparta jest na kanwie tego psalmu, tak że słowa i rzeczywistość przechodzą tu stale jedno w drugie: archetypiczne cierpienie, bezimiennie przedstawione w tym psalmie, staje się tutaj konkretną rzeczywistością; ma tu miejsce pra-cierpienie Sprawiedliwego i pozornie porzuconego przez Boga. Staje się oczywiste, że Jezus jest prawdziwym modlącym się, ukazany w psalmie i że On zniósł to cierpienie, z którego bierze się «pokarm ubogich» i zwrócenie się narodów ku wielbieniu Boga Izraela” – TJCh, s. 21–22.

Ratzingerowska chrystologia krzyża swój najbardziej dojrzały kształt osiągnęła w dziele *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, napisanym w latach 2007–2012. Sam autor zaznacza, że praca ta jest owocem długiej wewnętrznej drogi w osobistym odkrywaniu postaci Jezusa z Nazaretu. W części poświęconej ukrzyżowaniu i złożeniu Jezusa do grobu można dostrzec zebrane dotychczasowe owoce jego teologicznej myśli, dotyczące również chrystologii krzyża. Ponadto świadectwem rozwoju tej teologii jest odczytanie i interpretacja biblijnych tekstów na temat ukrzyżowania i śmierci Chrystusa w kontekście całej Biblii w kluczu chrystologicznym; autor czyni to w klimacie wiary, która każe mu widzieć Jezusa Chrystusa w realizacji wydarzenia krzyża, jako od wieków zapowiadanego Zbawiciela świata. Oprócz teologicznej refleksji w oparciu o rezultaty badań współczesnej biblistyki (na którą patrzy on w sposób krytyczny, zastanawiając się nad jej przydatnością w życiu Kościoła) oraz w nawiązaniu do Tradycji Kościoła, Ratzinger przedstawia perspektywę obejmującą m.in. soteriologię, eklezjologię, sakramentologię i teologię liturgii, przenosząc ją do chrześcijańskiej codzienności¹³². W duchu głębokiego realizmu wiary podsumowuje swoje rozważania w słowach:

„W życiu i cierpliwym znoszeniu Ewangelii Kościół pod przewodnictwem orędzia apostoelskiego coraz bardziej uczył rozumieć tajemnicę Krzyża, także wtedy, gdy ostatecznie nie dało się jej rozłożyć na formuły ludzkiego rozumu. Ciemność i nielogiczność grzechu spotykają się w Krzyżu z nazbyt wielką dla naszych oczu świętością Boga, to zaś wykracza poza ramy naszej logiki. Niemniej jednak w orędziu Nowego Testamentu i w jego weryfikacji w życiu świętych cała ta wielka Tajemnica stała się światłem.

Tajemnica prześlągania nie może być powierzona wszechwiedzącemu racjonalizmowi. Odpowiedź Pana na prośbę synów Zebedeusza w sprawie zasiadania na tronach obok Niego, pozostanie na zawsze kluczowym słowem dla wiary chrześcijańskiej w ogóle: «Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie jako okup za wielu» (Mk 10,45)»¹³³.

Powyższa refleksja przechodzi z opisu wewnętrznego aktu krzyża, aktu, który odbywa się w ten sposób, że Jezus Chrystus Bóg-Człowiek przekształca przemoc i drwiny wobec Niego w akt ofiary z Siebie dla ludzkości, tzn. ma tutaj miejsce wspólnota krwi między Bogiem i ludźmi. Droga Jezusa wiedzie przez mierzenie się z banalnością i bezsilnością wobec zła aż po śmierć. Natomiast chrześcijanie jako uczniowie Zbawiciela winni zrozumieć, że Królestwo Boże urzeczywistniane w chrześcijańskiej egzystencji, przychodzi do tego świata właśnie drogą cierpienia i krzyża¹³⁴.

¹³² Zob. zwł. JROO VI/1, s. 540–547.

¹³³ JROO VI/1, s. 547.

¹³⁴ Por. JROO XIII/2, s. 658–659.

III. 2. 5. Jezus Chrystus Zmartwychwstały

„I zmartwychwstał dnia trzeciego, jak oznajmia Pismo.
I wstąpił do nieba; siedzi po prawicy Ojca”

III. 2. 5. 1. *Zmartwychwstał dnia trzeciego*

Kolejne artykuły katolickiego *Credo*, na których budowana jest teologia Josepha Ratzingera w *questio Christi*, dotyczą tajemnic zmartwychwstania i wniebowstąpienia naszego Pana¹³⁵. We *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* prawdę zmartwychwstania ujmuje on jako zwycięstwo siły miłości, która jest mocniejsza od śmierci (por. Pnp 8,6). W duchu personalizmu relacyjnego stwierdza, iż nowotestamentalne sformułowania „Jezus zmartwychwstał” i „Bóg Ojciec wskrzesił Jezusa z martwych” łączą się w fakcie, „że pełna miłość Jezusa do ludzi, która Go doprowadziła do krzyża, dokonuje się w całkowitym oddaniu się Ojcu i przez to staje się silniejsza niż śmierć, gdyż jest zarazem całkowicie przez Niego ogarnięta”¹³⁶. Wniosek teologiczno-egzystencjalny z takiego ujęcia prawdy o zmartwychwstaniu brzmi:

„[...] nieśmiertelność *zawsze* wynika z miłości, a nigdy z autarkii, która wyznacza sobie samej. Musimy także odważyć się powiedzieć, że to zdanie, właściwie rozumiane, odnosi się także do Boga, tak jak Go widzi chrześcijańska wiara. Dlatego Bóg pośród wszystkiego, co przemija, jest trwaniem i istnieniem, bo jest odniesieniem do siebie Trzech Osób, ich otwarciem na wzajemność miłości, jest aktem-substancją miłości absolutnej, i to całkowicie «relatywnej», żyjącej jedynie we wzajemnym odniesieniu osób. Czymś boskim, jak to już powiedzieliśmy, nie jest autarkia, która uznaje tylko siebie. Rewolucja, jaką stanowił w starożytności chrześcijański obraz świata i Boga, polegała na tym, iż nauczyła pojmować Absolut jako absolutną «relatywność», jako *relatio subsistens*”¹³⁷.

Życie i nieśmiertelność mogą pochodzić jedynie z wewnątrztrynitarniej relacji Osób Boskich, dlatego jedynie w takim rozumieniu człowiek żyje wiecznie. Tylko w oparciu o odwiecznego, nieprzemijalnego i żywego Boga, w trwaniu w Tym, który „jest” i który kocha, miłość i życie okazują się mocniejsze od śmierci, która nigdy nie ma ostatniego słowa; wyłącznie na Jego miłości możemy oprzeć naszą nieśmiertelność, ponieważ ostatecznie „W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” – twierdzi za św. Pawłem Ratzinger¹³⁸.

¹³⁵ W latach 50. oraz na początku lat 60. XX w. młody J. Ratzinger w swoim piśmiennictwie często podejmował tematykę zmartwychwstania i wniebowstąpienia, z którą łączył chrystologię i eschatologię. Na uwagę zasługują redagowane przez Bawarczyka artykuły encyklopedyczne – zob. m.in: *Zmartwychwstanie ciała* [1957, 1957, 1967], JROO X, s. 261–269, 332–337; *Wieczność* [1959], JROO X, s. 302–304; *Niebo* [1960], JROO X, s. 305–308; *Piekło* [1960], JROO X, s. 309–313; *Wniebowstąpienie Chrystusa* [1960, 1968], JROO VI/2, s. 782–798; *Zbawienie* [1960], JROO VI/2, s. 823–827; *Pośrednik* [1962], JROO VI/2, s. 828–832; *Zastępstwo* [1963], JROO VI/2, s. 833–844; *Zadośćuczynienie* [1964], JROO VI/2, s. 845–847.

¹³⁶ JROO IV, s. 244.

¹³⁷ JROO IV, s. 245.

¹³⁸ Por. JROO IV, s. 242, 245.

W Chrystusie Zmartwychwstałym potęga miłości okazała się rzeczywiście o wiele silniejsza od potęgi śmierci.

III. 2. 5. 2. *Wstąpił do nieba; siedzi po prawicy Ojca*

Na początku analizy tej części artykułu wiary Joseph Ratzinger poświęca sporo miejsca na wyjaśnienie i ostateczne zdefiniowanie eschatologicznej rzeczywistości piekła i nieba. Pokróćce: „Otchłań, którą nazywamy piekłem, może człowiek tylko sam sobie otworzyć. [...] polega ona formalnie na tym, że człowiek nie chce niczego przyjmować i chce być całkowicie samowystarczalny. Jest wyrazem zamknięcia się wyłącznie w tym, co własne”. Natomiast

„istotą tego, co w górze, a co nazwalibyśmy niebem, jest to, że można je tylko otrzymać [...]. Niebo z istoty swej jest czymś, czego sami nie uczyniliśmy ani uczynić nie możemy; w języku scholastycznym powiedziano, że jako łaska jest ono *donum indebitum et superadditum nature*. Niebo jako pełne miłości, zawsze może być człowiekowi tylko darowane; piekłem zaś dla człowieka jest samotność wynikająca stąd, że nie chciał tego przyjąć, że odrzucił sytuację żebraka i w sobie samym się zamknął”¹³⁹.

Na kanwie tak ujętych metafizycznie definicji piekła i nieba bawarski teolog buduje chrystologię zmartwychwstania i wniebowstąpienia. Chrystus jako „nowy Adam”, zstępując do piekieł, stał się w pełni solidarny z ludzką naturą. Sięgając w przepaść ludzkiej egzystencji, strefy niedostępnej samotności, odrzuconej miłości, nie chciał, aby ten stan był mu obcy i nieznany. Dzięki zstąpieniu Jezusa do piekła wyżej opisany stan możliwy jest do zobaczenia przez człowieka z pełną wyrazistością – stwierdza Ratzinger¹⁴⁰. Przeciwnym biegunem stanu piekła jest niebo – możliwość koegzystencji z innymi ludźmi w bezpośrednim doświadczeniu Bożej miłości. Dlatego dzięki Chrystusowi, dzięki Jego wejściu w ludzką naturę, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu, „Niebo należy określić jako zetknięcie się istoty człowieka z istotą Boga. To zejście się Boga i człowieka dokonało się w Chrystusie i przez to, że przekroczył on życie (*bios*) przez śmierć i wszedł ostatecznie do nowego życia”¹⁴¹. Odwieczny Bóg, stając się człowiekiem w czasie, w Jezusie Chrystusie stał się miejscem, „bramą” (J 10,9) między Bogiem a człowiekiem. Niebo otwarte przez Jezusa Chrystusa wydaje się w tej teologii opartym na uzasadnionej nadziei celem dążeń poszczególnego wierzącego¹⁴².

Lata siedemdziesiąte w piśmiennictwie Josepha Ratzingera zaowocowały przede wszystkim wspomnianym wcześniej dziele pt. *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne* (1977). Podobnie jak

¹³⁹ JROO IV, s. 250.

¹⁴⁰ Por. JROO IV, s. 249–250.

¹⁴¹ JROO IV, s. 251. „Wraz z przekroczeniem granicy śmierci otworzył się wymiar przyszłości ludzkiej, przyszłość ludzkości rzeczywiście się już zaczęła. A zatem staje się również widoczne, jak nadzieja nieśmiertelności poszczególnego człowieka i możliwość wiecznego trwania ludzkości razem się schodzą i spotykają się w Chrystusie, którego można nazwać zarówno «ośrodkiem», jak i w należyтым znaczeniu «końcem» historii” – JROO IV, s. 252.

¹⁴² Por. JROO IV, s. 253–254.

chrystologia krzyża, tak też chrystologia zmartwychwstania i wniebowstąpienia znalazła w tym podręczniku szerokie i dojrzałe zastosowanie. Kontynuując badania nad rozwojem i przemianą myśli teologicznej Ratzingera, warto jednak sięgnąć do mniejszych objętościowo tekstów, które odnoszą się bezpośrednio do chrystologii zmartwychwstania. Spośród kilku z nich wybierzmy dwa.

Pierwszy, o charakterze apologetyczno-katechetycznym, pochodzi z 1972 roku i nosi tytuł *Zmartwychwstanie Chrystusa i chrześcijańska nadzieja tamtego świata*¹⁴³. W odpowiedzi na pytanie o chrześcijańskie wyobrażenie w kwestii śmierci oraz o rozumienie nieba i piekła, a także znaczenia nadziei świata pozagrobowego, Ratzinger, odwołując się do artykułów *Credo* o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa i zmartwychwstaniu ciała na końcu czasów, wskazuje, iż zasadniczym punktem odniesienia wierzącego są doświadczenia chrystofanii: przed uczniami staje żyjący Pan jako ten, który należy do nowego świata, a jednak zarazem pozostał sobą i naprawdę znowu żył¹⁴⁴. Wierzący potwierdzają, że

„ten Człowiek Jezus stanął przed uczniami znowu jako żyjący. To konkretne doświadczenie dało im bezpośrednią pewność, że istnieje życie po śmierci, wskreszenie ze świata śmierci, w którym rozpoznali obietnicę ich własnego wskreszenia. Z tą obietnicą opartą na doświadczeniu wyszli potem do ludzi. W tym sensie także dzisiaj jeszcze chrześcijańska wiara żyje ze świadectwa świadków tamtych czasów i przez to świadectwo ma pewność, że istnieje dla człowieka przyszłość poza śmiercią”¹⁴⁵.

Myśl ta wyraża kilka egzystencjalnych konsekwencji: że odwieczny i nieśmiertelny Bóg z miłości do człowieka obdarowuje go darem nieśmiertelności; że historia ludzkości oraz świat materialny dopełni się, osiągając swój kres w Bogu; że nie jest bez znaczenia to, w jaki sposób przebiega ziemskie życie konkretnego człowieka oraz że spełni się ono w personalnej odpowiedzialności przed Bogiem Sędzią¹⁴⁶. Swoją myśl autor kończy przepelnioną realizmem wiary konkluzją:

„[...] ważne dla myśli chrześcijańskiej jest to, że Bóg, który przyjmuje człowieka i przed którym zdaje on sprawę z tej odpowiedzialności, nie jest jakimś mechanizmem prawnym, ale chociaż odpowiedzialność człowieka bierze się bardzo poważnie, choć ważne pozostaje opowiedzenie się w wolności za tak lub nie, to jest On przecież stojącym ponad prawem i kochającym Bogiem, naprzeciw którego człowiek po winien stanąć nie w duchu lęku przed paragrafami, ale w duchu nadziei. Z tego właśnie powodu nadzieja świata pozagrobowego dla człowieka, chrześcijanina z jednej strony oznacza odpowiedzialność przed Bogiem w tym świecie, gdy jego życie przeznaczone jest na wieczność, a z drugiej strony dokonuje się w swobodnej nadziei, ponieważ Ten, któremu jesteśmy winni odpowiedzialność, jest większy od naszego serca, jak to wyraża Biblia”¹⁴⁷.

Powyższa ortodoksyjna interpretacja prawd wiary o zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Chrystusa w jej konsekwencji o zmartwychwstaniu ludzkiego ciała ukazuje, iż chrześcijanin

¹⁴³ JROO X, s. 344–348.

¹⁴⁴ Por. JROO X, s. 344.

¹⁴⁵ JROO X, s. 344–345.

¹⁴⁶ Por. JROO X, s. 345–346.

¹⁴⁷ JROO X, s. 346.

w wyznaniu wiary ma fundament i pewną wytyczną, niejako drogowskaz w swojej doczesności.

Drugi z interesujących nas tekstów nosi tytuł *Zmartwychwstał, jak oznajmia Pismo*; zamieszczony jest on w książce *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, wydanej po raz pierwszy w 1977 roku. Ratzinger włącza się tym tekstem w dyskusję egzegetyczną na temat teologicznej aktualności biblijnych świadectw o wydarzeniu zmartwychwstania. Dzieli on typy przekazu prawdy o zmartwychwstaniu na tradycję wyznania wiary (np. 1 Kor 15,3-8) oraz tradycję opowieści wyrażoną w czterech Ewangeliach¹⁴⁸. Stwierdza, że tradycja wyznania wiary, której intencją jest „zachowanie tego, co w chrześcijaństwie najistotniejsze, a bez czego chrześcijańskie nauczanie i wiara byłyby próżne i daremne”, stanowi kryterium wszelkiej egzegezy. Natomiast tradycja opowieści wyrasta z pragnienia bliskości, znajomości szczegółów: wyznawcy Chrystusa chcą wiedzieć, jak to było¹⁴⁹. W kontekście naszkicowanej typologii świadectw o zmartwychwstaniu autor stawia szereg pytań nurtujących współczesną chrystologię śmierci i zmartwychwstania. Stawia je jako człowiek wiary i mocą tego faktu mogą one być pomocne w jej reinterpretacji. Brzmia one:

„Czy grób odgrywa jakąś rolę w odniesieniu do wiary? Czy ma się jakoś do faktu zmartwychwstania Pana? [...] Co ma znaczyć ten dziwny cud z przywróconymi do życia zwłokami? Komu to do czego potrzebne? Czy ten konflikt z prawami przyrody jest godny Bożego Słowa? Czy zwyczajnie nie rozmija się on z tym, co teraz i dzisiaj mogłoby nas obchodzić? [...] Czy wyobrażenia, że wydarzenie zmartwychwstania należy rozumieć jako poznanie misji, trwającego nadal zadania, trwałego doniosłego znaczenia Jezusa, nie są wyłącznie unikami, które wierze w zmartwychwstanie odbierają znamię rzeczywistości? Czy w pogardliwym odrzucaniu tego, co nazywane jest dziwnym cudem z przywróconymi do życia zwłokami, nie kryje się w gruncie rzeczy pogarda dla ciała, która jest równie niechrześcijańska, jak niesłuszna z ludzkiego punktu widzenia? Czy nie ukrywa się za tym tajony sceptycyzm, odbierający Bogu możliwość działania w świecie? O jakiej obietnicy możemy właściwie mówić, skoro ludzkiemu ciału najwyraźniej nic nie jest obiecane?”¹⁵⁰.

Odpowiedzi Ratzingera na powyższe pytania charakteryzują się wiarą wyrażoną w ortodoksji, bliską chrześcijańskiej egzystencji różnobarwnością i nowością ujęcia. W katolickim *Credo* nie ma mowy o pustym grobie, ponieważ istotą grobu jest to, że Jezus został w nim złożony. Dalej: zmartwychwstania naszego Pana nie należy rozumieć jako wskrzeszenia w takim sensie jak Łazarza albo młodzieńca z Nain, po którym w ich życiu nastąpiła śmierć ostateczna. Nie należy zmartwychwstania rozumieć również jako powrotu ze śmierci klinicznej, po której następuje po czasie ponownie śmierć biologiczna.

„Jezus po zmartwychwstaniu należy do pewnej sfery rzeczywistości, która normalnie nie jest dostępna naszym zmysłom. Tylko tym można sobie tłumaczyć niemożność rozpoznania Jezusa, o której mówią zgodnie wszystkie Ewangelie. Nie należy On już do świata postrzeganego zmysłami,

¹⁴⁸ Por. BJCh, s. 94–95. Szczegółowe rozwinięcie wspomnianych dwóch typów świadectw o zmartwychwstaniu można odnaleźć w *Jezusie z Nazaretu* – JROO VI/1, s. 552–569.

¹⁴⁹ Por BJCh, s. 95.

¹⁵⁰ BJCh, s. 97 - 98.

lecz do świata Bożego. Dlatego może Go widzieć tylko ten, komu On sam daje się widzieć. A widzenie takie angażuje równie serce, ducha, wewnętrzną otwartość człowieka”

– wyjaśnia Ratzinger¹⁵¹.

Wniosek, który można wysnuć z powyższego ujęcia, zdaje się brzmieć: ujrzenie Zmartwychwstałego i spotkać się z Nim można tylko w wierze, która jest nadprzyrodzoną cnotą człowieka sięgającym poza sferę zmysłową, ponad to, co mierzalne i obliczalne przy pomocy nauk ścisłych.

Następnie bawarski teolog w oryginalny sposób rozwija chrystologię zmartwychwstania w kontekście trynitarno-antropologicznym; w duchu personalizmu relacyjnego.

Zmartwychwstanie

„jest [...] wydarzeniem dotyczącym samego Jezusa, które zaszło między Ojcem a Nim mocą Ducha Świętego; potem to wydarzenie, które dokonało się w stosunku do samego Jezusa, staje się dostępne ludziom, ponieważ On czyni je im dostępnym. I w ten sposób powróciliśmy do słów mówiących o grobie, na które zaczyna się teraz rysować odpowiedź. Grób nie jest centralnym punktem wieści o zmartwychwstaniu; punktem tym jest Pan w swoim nowym życiu”¹⁵².

Rozwój ujętej w ten sposób chrystologii zmartwychwstania uwidacznia się w sformułowanych wnioskach, mających fundament biblijny, zapewniających tym samym ich egzystencjalną nośność:

„[...] śmierć Jezusa prowadzi do grobu, ale nie do skażenia. Jest ona śmiercią śmierci. Śmiercią, włączoną w słowo Boże, a tym samym w kontekst życia, które śmierci odbiera moc tam, gdzie niszcząca ciało, powoduje ona rozpląnięcie się człowieka w prochu ziemi. To przewyżczenie mocy śmierci właśnie tam, gdzie manifestuje ona swoją nieodwołalność, stanowi centralny element biblijnego świadectwa – pomijając fakt, że byłoby czystą niemożliwością głosić zmartwychwstanie Jezusa, kiedy każdy mógł wiedzieć i stwierdzić, że leżał On w grobie.

[...] Zmartwychwstanie Jezusa mówi, że przewyżczenie takie jest w rzeczy samej możliwe, że śmierć nie należy w sposób zasadniczy i nieodwołalny do struktury tego, co stworzone – materii. Mówi ono zarazem, że przewyżczenie granicy śmierci nie może się w gruncie rzeczy dokonać za pomocą udoskonalonych metod klinicznych, za pomocą techniki. Następuje ono dzięki twórczej mocy słowa i miłości”¹⁵³.

Wiara w zmartwychwstanie naszego Pana wiąże się zatem z uznaniem istnienia Boga, Jego stwórczej i życiodajnej mocy, miłości, odpowiedzialności wobec stworzonego świata. Tak rozumiana chrystologia zmartwychwstania implikuje prawdę o tym, że życie człowieka ma swój sens i cel, który uruchamia w nim współodpowiedzialność za kształt własnej egzystencji oraz świata, w którym przyszło mu żyć.

Wzorem poprzednich zagadnień, dojrzałą syntezę chrystologii zmartwychwstania i wniebowstąpienia odnajdujemy w dziele *Jezus z Nazaretu* z lat 2007–2012. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI szeroko i szczegółowo rozwija wyłożone w latach siedemdziesiątych rozróżnienie dwóch różnych typów świadectw o zmartwychwstaniu. W tym celu, oprócz

¹⁵¹ BJCh, s. 99; zob. także: JROO XIII/2, s. 677.

¹⁵² BJCh, s. 100–101.

¹⁵³ BJCh, s. 101–102; podobne ujęcie zob. także: JROO VI/2, s. 815–820.

szeroko stosowanej metody relektury Biblii (szczególnie pism Nowego Testamentu), sięga również do pism z Tradycji Kościoła oraz do wyników badań egzegetów i teologów biblijnych, zwłaszcza niemieckojęzycznych. Podobnie jak w poprzednich zagadnieniach, autor pozostaje wierny obranej przez siebie metodzie teologicznej, tzn. nie poprzestaje jedynie na wnioskach egzegezy biblijnej, ale konsekwentnie, z właściwą sobie maestrią i głębią, aplikuje owoce badań do chrześcijańskiej duchowości i egzystencji.

Na jakie szczególne elementy uwydatniające przemianę i rozwój chrystologii zmartwychwstania i wniebowstąpienia warto zwrócić uwagę w dziele *Jezus z Nazaretu*?

III. 2. 5. 1'. Chrystologia zmartwychwstania

Ratzinger jednoznacznie podkreśla za św. Pawłem, że wiara w zmartwychwstanie konstytuuje chrześcijaństwo (1 Kor 15,14); bez tej prawdy religia chrześcijańska staje się wyłącznie jedną z filozofii życia, a „Jezus pozostaje wtedy nadal religijną osobowością, która poniosła porażkę, ale nawet w swej porażce będzie wielka, może nas skłonić do refleksji. Pozostaje On jednak w sensie jedynie ludzkim, a jego autorytet będzie sięgał tak daleko, na ile przekonująca będzie siła Jego orędzia. Nie stanowi On już żadnego kryterium [...]”¹⁵⁴. Ujmując zagadnienie od strony pozytywnej: wydarzenie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa może przemieniać świat i ludzkie życie tylko wówczas, jeśli nasz Pan rzeczywiście zmartwychwstał i żyje. „To, czy Jezus tylko *był*, czy też również *jest* zależy od zmartwychwstania”¹⁵⁵ – podkreśla Ratzinger. Podobnie jak uczniowie, którzy doświadczali chrystofanii, tak chrześcijanin powinien starać się pogłębiać swoją wiarę w Zmartwychwstałego poprzez nieustanne próby kontemplacji i zrozumienia świadectw o Nim, ponieważ „W zmartwychwstaniu Jezusa została osiągnięta nowa możliwość człowieczeństwa, która dotyczy wszystkich i otwiera dla ludzkości przyszłość, nowy rodzaj przyszłości”¹⁵⁶. Zmartwychwstanie Chrystusa było dla uczniów doświadczeniem jedynym w swoim rodzaju, przekraczającym horyzonty zwykłych doświadczeń, a jednak – niezaprzeczone¹⁵⁷.

Dojrzały kształt przybiera w omawianym tekście teza, łącząca chrystologię krzyża z chrystologią zmartwychwstania:

„Proces stawania się wierzącym dokonuje się analogicznie jak w przypadku Krzyża. O Mesjaszu ukrzyżowanym nikt nie myślał. Ale teraz był to fakt i z perspektywy tego faktu Pismo trzeba było odczytać w nowy sposób. [...] Nowa lektura Pisma mogła, rzecz jasna, zacząć się dopiero po Zmartwychwstaniu, ponieważ dopiero przez nie Jezus został uwierzytelniony jako Połaniec Boga.

¹⁵⁴ JROO VI/1, s. 548.

¹⁵⁵ JROO VI/1, s. 548–549.

¹⁵⁶ Por. JROO VI/1, s. 549–550.

¹⁵⁷ Por. JROO VI/1, s. 551.

Teraz trzeba było szukać w Piśmie i Krzyża, i Zmartwychwstania, wyjaśnić je w nowy sposób i tą drogą dochodzić do wiary w Jezusa jako Syna Bożego¹⁵⁸.

W tak opisanym, prowadzącym do wiary spojrzeniu na Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego Pana, Ratzinger wskazuje na prawdę mówiącą, iż między Jezusem historii i Chrystusem wiary zachodzi ontologiczna tożsamość. Dodatkowo w swym ujęciu chrystologii integralnej wskazuje on, że naukowo-przyrodniczy obraz świata, ze względu na zakrojone granice jego normatywności, nigdy nie będzie w stanie udzielić pełnej, zamkniętej odpowiedzi na wymiar tajemnicy doświadczenia, jakim jest zmartwychwstanie¹⁵⁹.

W podsumowaniu autor stwierdza, iż poprzez historyczne wydarzenie zmartwychwstania, wydarzenie nowe i bez precedensu, „dokonał się ontologiczny skok dotyczący bytu jako takiego, zapoczątkowany został wymiar, który dotyczy nas wszystkich i który stworzył dla nas wszystkich nowy obszar życia – współbycie z Bogiem¹⁶⁰. Doświadczenie dynamizmu tego wydarzenia konstytuuje i umacnia wiarę, uzdalniając chrześcijanina do wiarygodnego świadectwa i głoszenia orędzia o żywym Jezusie Chrystusie Synu Bożym.

III. 2. 5. 2'. Chrystologia wniebowstąpienia

W *Jezusie z Nazaretu* również chrystologia wniebowstąpienia osiąga swój dojrzały kształt wyrażony w konsekwentnej stałości oraz w prostocie przekazu teologicznej prawdy. Ratzinger, sięgając do Biblii oraz pism Tradycji Kościoła, wyjaśnia sens chrystofanii:

„Chodzi przede wszystkim o to, by zgromadzić uczniów, którzy mogą poświadczyć, że Jezus nie pozostał w grobie, lecz żyje. Ich świadectwo jest ze swej istoty posłannictwem: muszą oni głosić światu (najpierw Żydom, następnie wszystkim narodom), że Jezus jest Żyjącym – jest samym Życiem. [...] dzięki któremu również my stajemy się żyjącymi¹⁶¹.”

Owo silnie egzystencjalne odniesienie świadczy o niewątpliwym rozwoju ratzingerowskiej chrystologii wniebowstąpienia. Dodatkowym tego dowodem są postawione przez autora dzieła, duchowo inspirujące pytania dotyczące kwestii życia udzielanego mu przez Zmartwychwstałego Pana. Brzmią one następująco:

„Jak się to jednak dokonuje? Gdzie Go znajdujemy? Czy On, Zmartwychwstały, «wyniesiony na miejsce po prawicy Boga» (Dz 2,33), nie jest tym samym całkowicie nieobecny? A może jest w pewnym sensie dostępny? Czy możemy dotrzeć aż do «miejsca po prawicy Boga»? Czy w tej

¹⁵⁸ JROO VI/1, s. 551. „Jako Zmartwychwstały Jezus jest Panem, a Panem jest dlatego, że powstał z martwych. Jednak z wyznaniem wiary w Zmartwychwstanie z konieczności łączy się wyznaniem wiary w Krzyż. W jednym i drugim wątku widoczny jest wynikający z wewnętrznej konieczności rozwój. Jeśli wyznaje się wiarę w Zmartwychwstanie, wtedy najpierw i z konieczności wyznajemy wydarzenie, które miało miejsce w przeszłości” – FZCh, s. 19; zob. także: JROO XIII/2, s. 668–669.

¹⁵⁹ Por. JROO VI/1, s. 551–552.

¹⁶⁰ JROO VI/1, s. 571.

¹⁶¹ JROO VI/1, s. 573–574.

nieobecności istnieje równocześnie prawdziwa obecność? Czy nie przyjdzie do nas dopiero w nieznanym nam dniu Ostatecznym? Czy może przyjść także dzisiaj?”¹⁶².

Odpowiedź Ratzingera na powyższe pytania można w skrócie wyartykułować w kilku punktach. Po pierwsze: świadectwem tego, że Jezus żyje i Jego trwałej, doświadczonej przez uczniów bliskości jest głęboka i nieprzemijająca radość pochodząca od Ducha Świętego (Łk 24,50-53)¹⁶³. Po drugie: moc otrzymana od Ducha Świętego czyni uczniów świadkami Zmartwychwstałego Pana: „Postawa uczniów nie polega na historycznej spekulacji ani na wypatrywaniu nadchodzącej przyszłości. Chrześcijaństwo jest terażniejszością: darem i misją, byciem obdarowanym wewnętrzną bliskością Boga i – z jej pomocą – działaniem w świadczeniu za Jezusem Chrystusem”¹⁶⁴. Po trzecie: Bóg nie istnieje w jakiejś alternatywnej, odrębnej przestrzeni. „Bóg jest Bogiem – jest warunkiem wstępnym i podstawą wszelkiej przestrzenności, która istnieje, ale nie jest żadną z nich. Bóg jest wobec wszystkich przestrzeni jako Pan i Stwórca”¹⁶⁵. Stąd też:

„Odchodzący Jezus nie udaje się na jakąś odległą gwiazdę. On wchodzi we wspólnotę władzy i wspólnotę życia z Bogiem żywym, w przestrzenną dominację Boga. Dlatego nie «odszedł», lecz mocą samego Boga pozostaje zawsze obecny z nami i dla nas. [...] Ponieważ Jezus jest u Ojca, to nie jest daleko; jest blisko nas. Teraz nie znajduje się już w jednym tylko miejscu świata, jak przed «Wniebowstąpieniem»; teraz – mocą górującą nad wszelką przestrzennością – jest obecny przy wszystkich i wszyscy mogą Go wzywać – w całej historii i we wszystkich miejscach”¹⁶⁶.

Bliskość Żyjącego we wspólnocie z Ojcem Chrystusa z człowiekiem jest zapoczątkowana i tym samym wyraża się w życiu łaską sakramentów chrztu i Eucharystii. Innymi słowy: kształt chrześcijańskiej egzystencji winien się coraz bardziej upodabniać do naśladowania Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego Pana¹⁶⁷.

Zakrojona w ten sposób chrystologia zmartwychwstania i wniebowstąpienia zostanie wykorzystana przez Ratzingera w jego piotrowym nauczaniu. Spośród wielu miejsc warto wskazać zasadnicze: encyklikę *Spe salvi*, w której Benedykt XVI wskazuje i szeroko wyjaśnia, iż źródłem życia i nadziei chrześcijanina jest żyjący Jezus Chrystus i Jego nauka, żywo obecna

¹⁶² JROO VI/1, s. 574.

¹⁶³ Por. JROO VI/1, s. 574–575.

¹⁶⁴ Por. JROO VI/1, s. 575.

¹⁶⁵ JROO VI/1, s. 576.

¹⁶⁶ JROO VI/1, s. 576.

¹⁶⁷ Por. JROO VI/1, s. 578, 580. „Ta nowa dostępność zakłada pewną nowość równie z naszej strony. Przez chrzest nasze życie jest już odąd ukryte z Chrystusem w Bogu; w naszej rzeczywistej egzystencji jesteśmy już «w górze», u Niego, po prawicy Ojca (zob. Kol 3,1 n.n). Jeśli wzrastamy w istotnej treści naszej chrześcijańskiej egzystencji, wtedy dotykamy Zmartwychwstałego: tam jesteśmy w pełni sobą. Dotykanie Chrystusa i wznoszenie się są wewnętrznie ze sobą powiązane. I pamiętajmy o tym, że według Jana miejscem «podwyższenia» Chrystusa jest Jego Krzyż, i że nasze ciągle konieczne «wstępowanie do nieba», nasze wznoszenie się, aby Go dotknąć, musi być wspólnym kroczeniem z Ukrzyżowanym. Chrystus przebywający u Ojca nie jest daleko od nas; co najwyżej my jesteśmy daleko od Niego; ale droga prowadząca do siebie jest zawsze otwarta. Chodzi tu nie o drogę lotu w przestrzeń kosmiczną, lecz drogę «lotu w przestrzeni» serca: od wymiaru zamykania się w sobie do nowego wymiaru Boskiej miłości, ogarniającej cały świat” – JROO VI/1, s. 578.

w Kościele. Tylko dlatego i tylko w Nim chrześcijanin ma prawo do nadziei. Benedykt XVI naucza:

„Prawdziwą, wielką nadzieją człowieka, która przetrwa wszelkie zawody, może być tylko Bóg – Bóg, który nas umiłował i wciąż nas miłuje «aż do końca», do ostatecznego «wykonało się!» (por. J 13,1; 19,30). Kogo dotyka miłość, ten zaczyna intuicyjnie pojmować, czym właściwie jest «życie». Zaczyna przeczekać, co znaczy słowo nadziei, które napotkaliśmy w obrzędzie Chrztu: od wiary oczekuję «życia wiecznego» – prawdziwego życia, które całkowicie i bez zagrożeń, w całej pełni, po prostu jest życiem. Jezus, który powiedział o sobie, że przyszedł na świat, abyśmy mieli życie i mieli je w pełni, w obfitości (por. J 10,10), wyjaśnił nam także, co oznacza «życie»: «A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa» (J 17,3). Życia we właściwym znaczeniu nie mamy dla siebie ani wyłącznie z samych siebie: jest ono relacją. Życie w swojej pełni jest relacją z Tym, który jest źródłem życia. Jeśli pozostajemy w relacji z Tym, który nie umiera, który sam jest Życiem i Miłością, wówczas mamy życie. Wówczas «żyjemy»¹⁶⁸.

Osoba ludzka zawsze pozostaje wolna, aby przyjąć tę życiodajną miłość; usłyszeć słowo miłości wypowiedziane przez Boga i pozwolić, aby mogło ją ono przemieniać lub je odrzucić. Jest to dialog niezwykle intymny, rozgrywający się w ludzkim sumieniu; dialog prowadzony z samym Słowem, które jest wypowiedzane jako miłość, w obliczu śmierci, na krzyżu. Podstawę nadziei na życie wieczne, owego potencjału do życia wiecznego stanowi fakt, że nasza egzystencja jest w Bogu i w relacji z Bogiem – „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17,2). Ten potencjał, na który Jezus wskazuje w swoim nauczaniu, staje się możliwy i otwarty dla wszystkich dzięki Jego męce, śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu¹⁶⁹.

III. 2. 6. Egzystencjalny chrystocentryzm: liturgia i życie

„A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże,
abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną,
jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej”

Rz 12,1

Dla Josepha Ratzingera chrześcijanin o tyle ma udział w eschatologicznym spełnieniu i wewnętrznej dynamice nowego stworzenia, o ile uczestniczy w Paschalnym Misterium Chrystusa. Uczestnictwo w liturgii każdego z członków Kościoła jest *par excellence* wejściem w dialogiczną relację między Bogiem i człowiekiem. Chodzi o wejście w historię tej rozwijającej się relacji, jak to miało miejsce w całej narracji historii zbawienia, której spełnieniem jest męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Chrystologia kultu, według Josepha Ratzingera podkreśla tę dynamikę dialogu.

¹⁶⁸ SSal 27.

¹⁶⁹ Por. Ch.S. Collins, *The Word made Love. The dialogical theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, Collegeville, Minnesota 2013, s. 160–161.

We *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* znajdujemy dwa szczególnie ważne momenty refleksji teologicznej, poprzez które bawarski teolog wskazuje istotę chrześcijańskiego kultu w odniesieniu do osoby i zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. W pierwszej części przemyśleń na tle chrystologii krzyża wskazuje ostateczne uzasadnienie chrześcijańskiego kultu, którym jest miłość, „jaką mógł dać tylko ten, w którym Boska miłość stała się miłością ludzką”¹⁷⁰. Przyjęcie przez człowieka poręczającej za nas miłości Chrystusa, która jako jedyna jest zdolna zjednoczyć nas z Bogiem, uzasadnia chrześcijański kult, przynaglaając tym samym do uwielbienia Boga z Chrystusem i w Chrystusie w Jego Kościele. Ofiara Chrystusa jest w tej teologii rozumiana jako motywowany przezwyjętą siebie miłością „*exodus dla*”, tzn.:

„ku Bogu i ku bliźniemu. Chrystus oddając Bogu swe człowieczeństwo, wnosi je zarazem w swoje zbawienie. Dlatego wydarzenie krzyża jest chlebem życia «za wielu» (Łk 22,19), gdyż Ukrzyżowany przemienił ciało ludzkości w «tak» adoracji. Ono jest całkowicie «antropocentryczne», całkowicie zwrócone ku człowiekowi, ponieważ było radykalnie teocentryczne, skierowaniem «ja», a przez to istoty ludzkiej na Boga. Otóż o ile *exodus miłości* jest wyjściem z samego siebie, ekstazą, którą wychodzi on daleko poza swe granice, zostaje niejako wyrwany poza swe pozorne możliwości rozszerzania się, o tyle adoracja (ofiara) jest zawsze zarazem krzyżem, cierpieniem rozdarcia, śmiercią ziarna pszenicznego, które może owocować tylko w śmierci. [...] Zasadą konstytuującą ofiarę nie jest zniszczenie, lecz miłość. I tylko o ile ona otwiera, krzyżuje, rozdziera – o tyle i to wszystko przynależy również do ofiary, jako forma miłości w świecie nacechowanym przez śmierć i egoizm”¹⁷¹.

Oto najgłębsze uzasadnienie chrześcijańskiego kultu wyrażanego w adoracji: modlitwie i sakramentach. Objawienie miłości Boga wobec rodzaju ludzkiego w ofierze Ukrzyżowanego, w sposób szczególny uobecnia się w Eucharystii, gdzie sam Bóg utożsamia się ze swoim stworzeniem; odsłania jednocześnie, „kim jest Bóg i jaki jest człowiek”¹⁷². Solidarna miłość Boga wobec stworzenia wyrażona w wydarzeniu zbawczym Jezusa Chrystusa stanowi fundamentalny motyw chrześcijańskiego kultu – twierdzi Ratzinger.

Punktem wyjścia drugiej refleksji nad chrystologią liturgii stała się scena spotkania Zmartwychwstałego Jezusa z uczniami zdążającymi do Emaus¹⁷³.

„Gdy zaczął wędrowcom wyklądać Pismo, sprawił, że serce ich pałało, a przez łamanie chleba otworzył im oczy. Wskazuje nam to na dwa zasadnicze elementy służby Bożej we wczesnym chrześcijaństwie, mianowicie na czytanie i tłumaczenie Pisma oraz na eucharystyczne łamanie chleba. W ten sposób Ewangelista wykazuje, że spotkanie z Zmartwychwstałym dokonuje się obecnie na innej płaszczyźnie. Za pomocą wydarzeń liturgicznych stara się on opisać to, czego nie da się wypowiedzieć. Tym samym podaje teologię zmartwychwstania i teologię liturgii. Ze Zmartwychwstałym można się spotkać w słowie i w sakramencie; służba Boża jest tym sposobem, w jaki staje się On dla nas dotykalny, przez który poznajemy, że jest On żywy. I na odwrót: liturgia opiera się na tajemnicy Wielkiej Nocy, należy ją rozumieć jako przyłączenie się Pana do nas; staje się On wtedy naszym towarzyszem w drodze, sprawia, że nasze serca nieskore do wierzenia pałają

¹⁷⁰ JROO IV, s. 231.

¹⁷¹ JROO IV, s. 232–233. Podobna myśl pojawia się wielokrotnie w różnych latach w piśmiennictwie Ratzingera; zob. m.in.: [1988] – JROO XI, s. 377–390; [2001] – JROO XI, s. 288–298; [2002/3] – JROO XI, s. 402–403.

¹⁷² JROO IV, s. 234.

¹⁷³ Por. JROO IV, s. 247.

i oczy się otwierają. Towarzyszy nam zawsze, spotyka nas zawsze mędrkujących i zniechęconych i jeszcze zawsze ma siłę otwarcia nam oczu”¹⁷⁴.

Chrześcijańska liturgia jest niejako zaproszeniem samego Boga-Człowieka do spotkania z Nim i udziału w Jego zbawczym dziele – uobecniania go i głoszenia. Tego typu działanie dokonuje się głównie w sprawowanej liturgii Eucharystii; z niej bierze swój początek i uzasadnienie, które winno się wyrażać w całej chrześcijańskiej egzystencji.

Rozwój powyższych myśli z drugiej połowy lat sześćdziesiątych uwidacznia się m.in. w tekście pt. *Komunia, wspólnota, posłannictwo* z roku 1984¹⁷⁵. Ratzinger analizuje rozwój dogmatu chrystologicznego od Soboru w Nicei do Soboru Konstantynopolitańskiego III. Refleksja wspomnianych soborów podejmowała próbę dookreślenia formuły o dwóch naturach zawartych w jednej osobie naszego Pana, pytając przy tym o jej skutki w życiu chrześcijanina, tzn. w jaki sposób możemy żyć jako ochrzczeni w rozumieniu św. Pawła. Innymi słowy: w jaki sposób może nastąpić owa wymiana podmiotów wyrażona w stwierdzeniu: „teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (por. Ga 2,20)?¹⁷⁶. Rozwiązanie Soboru Konstantynopolitańskiego III w tej kwestii brzmi następująco: ontologiczny związek dwóch istniejących niezależnie od siebie woli w jedność osoby oznacza na płaszczyźnie istnienia komunię (κοινωνία) dwóch woli – dwa rodzaje woli (boska i ludzka) połączone „tak” w posłuszeństwie Syna – „Zstąpiłem z nieba nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który mnie posłał” (J 6,38). Wnioski uzasadniające chrześcijański kult są tym samym wytycznymi dla chrześcijańskiego życia. W wydaniu Josepha Ratzingera brzmią następująco:

„Syn, który przyjął na siebie ciało, jest komunią pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Być chrześcijaninem jest w rzeczywistości niczym innym, jak udziałem w tajemnicy wcielenia, lub, według formuły św. Pawła: Kościół jest «Ciałem Chrystusa» (tzn. właśnie udziałem człowieka w komunii pomiędzy człowiekiem a Bogiem, w komunii, która jest wcieleniem Słowa). Jeżeli się to zrozumie, to również staje się dla człowieka oczywisty fakt nierozdzielności Kościoła i Eucharystii, sakramentalnej komunii i wspólnej «communio»”¹⁷⁷.

Sformułowane teologiczno-egzystencjalne wnioski przedstawiają się tutaj niezwykle spójne. Wydarzenie wcielenia stwarza możliwość komunii między Bogiem a człowiekiem, a ta z kolei otwiera drogę do nowej, eucharystycznej komunii między ludźmi, komunii, która tworzy Kościół – Ciało Chrystusa¹⁷⁸. Bóg i wynikające z Jego miłości działanie wobec człowieka stają się uzasadnieniem chrześcijańskiej egzystencji rozumianej jako kult oddawany Bogu, w permanentnej adoracji przeżywanej w *communio* Kościoła.

¹⁷⁴ JROO IV, s. 247.

¹⁷⁵ JROO VIII/1, s. 295–304.

¹⁷⁶ Por. JROO VIII/1, s. 298–299.

¹⁷⁷ JROO VIII/1, s. 296.

¹⁷⁸ Por. JROO VIII/1, s. 299–300.

Innym ze znaczących tekstów Ratzingera na temat chrystologii liturgii jest *Eucharystia i misja* z 1988 roku. Autor w oparciu o teksty św. Pawła oraz List do Hebrajczyków usiłuje ująć związek Eucharystii z wiarą. Proponuje następującą hermeneutykę¹⁷⁹: 1) interpretuje mękę i śmierć Chrystusa na krzyżu w kategoriach liturgii kosmicznej (interpretacja stanowi wewnętrzne uwarunkowanie teologii eucharystycznej)¹⁸⁰; 2) wskazuje, iż interpretacja wydarzenia krzyżowej męki Chrystusa w kontekście kultu ma swoje uzasadnienie w nauczaniu samego Jezusa, które ma swoje zakorzenienie w Starym Testamencie¹⁸¹; 3) dzięki wydarzeniu Chrystusowego krzyża liturgia eucharystyczna nie ogranicza się wyłącznie do wymiaru obrzędowo symbolicznego, ale wychodząc poza obszar kultu, realizuje się w chrześcijańskiej egzystencji (męczeństwo, codzienność, głoszenie wiary)¹⁸².

We wskazanym ujęciu zachwyca przede wszystkim jego odważna, głęboka i holistyczna perspektywa chrystologii uzasadniającej kult chrześcijański. Ratzinger ukazuje w nim spójność działania Boga w historii zbawienia oraz w charakterystyczny dla siebie sposób wiąże ją z *praxis* chrześcijańskiego życia. Badając nieco wnikliwiej przywołane stanowisko bawarskiego teologa, nasuwa się wniosek (poświadczony w późniejszych tekstach), że tego typu ujęcie wyraża chrystologię integralną – właściwą dla badanego autora postawę apologetyczną¹⁸³.

¹⁷⁹ JROO XI, s. 377–381.

¹⁸⁰ „Możliwe było to tylko dlatego, że sam Jezus w czasie Ostatniej Wieczerzy na zasadzie antycypacji przyjął i przeżył swą śmierć oraz od wewnątrz przemienił ją w wydarzenie oddania siebie samego i miłości. Na tej podstawie Paweł mógł Jezusa nazwać *hilasterion* – terminem, który w kultowym języku Starego Testamentu wskazywał na najważniejsze miejsce świątyni, wieko przykrywające Arkę Przymierza. Było ono nazywane *kapporeth* – w przekładzie na grecki właśnie *hilasterion* – i uważane za miejsce, na którym ukazywał się w obłoku Jahwe. Tę *kapporeth* skrapiano krwią przebłągalną, która w ten sposób miała się znaleźć możliwie najbliżej Boga. Jeśli Paweł mówi: Chrystus jest tym centrum świątyni zaginionym od czasu wygnania, rzeczywistym miejscem ekspiacji, rzeczywistą *kapporeth*, nowożytna egzegeza uznała to twierdzenie za uduchowioną reinterpretację starożytnego kultu i tym samym w istocie za zniesienie kultu, za zastąpienie go treścią duchową i etyczną. W rzeczywistości jest przeciwnie. Dla Pawła autentyczną rzeczywistością kultu nie jest świątynia, a rzeczywistość Boska nie jest rodzajem alegorii, lecz jest odwrotnie. Ludzkie kultury, ze starotestamentowym włącznie, są tylko obrazami, cieniem rzeczywistego kultu Bożego, który nie dokonuje się przez składanie ofiar ze zwierząt. [...] Dlatego dla Pawła, podobnie jak dla całej chrześcijańskiej tradycji, jasne jest, że dobrowolna ofiara Jezusa nie jest alegorycznym zniesieniem pojęcia kultu; że tutaj intencje Dnia Przebłągania stają się wreszcie rzeczywistością – co potem zostało obszernie opisane w Liście do Hebrajczyków” – JROO XI, s. 377–378.

¹⁸¹ „W Wieczerniku Jezus pogłębia to jeszcze przez połączenie teologii Synaju z teologią proroków, z tego narodzi się następnie sakrament, w którym przyjmuje swą śmierć, antycypuje ją i jednocześnie umożliwia jej uobecnia niejako świętego kultu we wszystkich czasach. Bez tego istotnego zakotwiczenia w życiu i działalności samego Jezusa ta nowa interpretacja Krzyża byłaby niewyobrażalna i nikt nie mógłby jej później niejako dodać do Krzyża. W ten sposób Krzyż staje się także syntezą świąt starotestamentalnych, Dniem Pojednania i Paschy jednocześnie, inauguracją Nowego Przymierza. W konsekwencji można powiedzieć, że teologia Krzyża jest teologią eucharystyczną i na odwrót. Bez Krzyża Eucharystia byłaby pustym obrzędem, a bez Eucharystii Krzyż byłby straszliwym świeckim wydarzeniem” – JROO XI, s. 379–380.

¹⁸² Por. JROO XI, s. 380; zob. także: s. 390–399.

¹⁸³ Wymowne świadectwo uzupełniająca przywołaną myśl, tym samym świadczące o rozwoju integralnej chrystologii w aspekcie kultu, stanowi tekst wydany w 2001 r. (choć jego geneza sięga 1978 r.) pt. *Eucharystia – centrum Kościoła* – JROO XI, s. 287–337. Ratzinger, odnosząc się do tez R. Bultmanna zawartych w jego książce pt. *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, pisze m.in.: „Dlatego słowa

Kolejne świadectwo rozwoju chrystologii liturgii *sensu largo* stanowi tekst powstały w roku 1995 pt. *Zmartwychwstanie jako podstawa chrześcijańskiej liturgii. O znaczeniu niedzieli dla modlitwy i życia chrześcijan*¹⁸⁴. Sens dnia Pańskiego wskazuje „na sakrament Pana, na Jego zmartwychwstanie i Jego obecność w Eucharystii”¹⁸⁵, a także: „Za niedzielą, pierwszym dniem, stoi przede wszystkim inna data nowotestamentowa, która znalazła się również w *Credo* Kościoła: «Zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem» (1 Kor 15,4)”¹⁸⁶. Chrystologiczna puenta, odnosząca się do związku pomiędzy zmartwychwstaniem, niedzielą i Eucharystią w odniesieniu do chrześcijańskiego życia, brzmi w wydaniu Ratzingera następująco:

„[...] Zmartwychwstanie nie jest jakimś sobie wydarzeniem, po którym następują inne i które stopniowo odchodzi coraz dalej w przeszłość. Zmartwychwstanie jest wtedy początkiem teraźniejszości, która nie ma już kresu. Często żyjemy bardzo daleko od tej teraźniejszości. Oddalamy się od niej tym bardziej, im bardziej czepiamy się tego, co przemija, im dalej żyjemy od tego, co na krzyżu i w zmartwychwstaniu okazało się prawdziwym trwaniem pośrodku zjawisk przemijających: od miłości, która w zatraceniu siebie odnajduje siebie. To właśnie ona pozostaje czymś trwałym. Eucharystia jest obecnością Zmartwychwstałego, która pod znakami ofiary z siebie nieustannie daje siebie samego i przez to jest naszym życiem. Dlatego Eucharystia sama i jako taka jest dniem Pańskim [...]”¹⁸⁷.

Powyższy tekst w kontekście całej jego wypowiedzi pragnie ukazać, w jak doniosłej rzeczywistości chrześcijanin ma udział dzięki uczestnictwu w paschalnym misterium Jezusa Chrystusa; rzeczywistości rozciągającej się na wieczność, na którą wpływają także losy doczesne każdego człowieka.

Swoistą, niezwykle dojrzałą syntezę dotychczasowej chrystologii liturgii będącej jednocześnie uzasadnieniem chrześcijańskiego kultu znajdujemy po raz kolejny w *Jezusie z Nazaretu*. W części pt. *Ukrzyżowanie i złożenie Jezusa do grobu* Ratzinger na tle soteriologii oraz w odniesieniu do teologii ofiary ukazuje prawdę krzyża Chrystusa jako miejsca „nowego kultu, prawdziwego prześlągania i prawdziwego oczyszczenia zbrukanego świata”¹⁸⁸. Wypracowana przez niego interpretacja ofiary krzyża oraz na jej podstawie, najważniejszych sakramentów chrześcijańskiego kultu, dotyka z całą mocą również wymiaru egzystencjalnego. Ratzinger pyta: Co to oznacza dla mnie? Jakie ma to znaczenie dla mojej drogi jako człowieka?

Ostatniej Wieczerzy stanowią odpowiedź na pytanie Bultmanna o sposób, w jaki Jezus przeżywał swą śmierć. W nich dokonuje się duchowy proces śmierci albo, mówiąc poprawniej, Jezus przemienia w nich śmierć na duchowy akt swego «tak», na akt miłości, która siebie samą rozdaje, na akt adoracji, przez który oddaje siebie samego Bogu i ze względu na Boga ludziom. Obydwie te rzeczy są ściśle ze sobą związane: słowa Ostatniej Wieczerzy byłyby bez śmierci – można powiedzieć – walutą bez pokrycia, a z drugiej strony śmierć bez tych słów byłaby zwyczajnym wykonaniem skazującego wyroku, bez rozpoznawalnego sensu” – JROO XI, s. 289–290.

¹⁸⁴ NPdP, s. 95–124.

¹⁸⁵ NPdP, s. 96.

¹⁸⁶ NPdP, s. 100.

¹⁸⁷ NPdP, s. 103–104.

¹⁸⁸ JROO VI/1, s. 541.

W odpowiedzi stwierdza: „Wcielone posłuszeństwo Chrystusa jest bowiem ukazane jako otwarta przestrzeń, w którą jesteśmy włączeni i przez którą nasze własne życie odnajduje nowy kontekst. Tajemnica Krzyża nie tylko po prostu jest przed nami – ona nas obejmuje i nadaje naszemu życiu nową rangę”¹⁸⁹.

Linia dalszej odpowiedzi na wcześniejsze pytania jest skierowana w stronę Rz 12,1. Autor, komentując tekst św. Pawła, stwierdza: „Pojęcie uwielbienia Boga w słowie (λογικῆ λατρεία – logikē latreia) jest tu przyjęte i oznacza ofiarowanie Bogu całej naszej egzystencji, w którym, niejako, cały człowiek staje się na wzór słowa i według Boga. Jest przy tym podkreślony wymiar cielesny; właśnie nasza cielesna egzystencja winna być przeniknięta przez słowo i stać się darem dla Boga”¹⁹⁰. Chrześcijański kult, adoracja i uwielbienie Boga, liturgia i życie, stawanie się „żywą i świętą ofiarą” są możliwe jedynie jako uczestnictwo we wcielonej miłości Jezusa Chrystusa, która naszą niedoskonałość przewyżcza mocą Jego świętości: „wielkość miłości Chrystusa okazuje się właśnie w tym, że mimo całej naszej nędzy, On nas przyjmuje do siebie, włącza w swą żywą i świętą ofiarę, tak, że rzeczywiście stajemy się «Jego ciałem»”¹⁹¹.

Dojrzewanie, rozwój i przemiana *scientiae fidei* Josepha Ratzingera/Benedykta XVI są wyraźnie widoczne, a chrystocentryczna teologia kultu, oparta głównie na danych biblijnych, zmierza w kierunku egzystencjalnym – niesie sensotwórczą treść oraz pewny drogowskaz dla chrześcijańskiego życia.

III. 2. 7. Jezus Chrystus i Jego Kościół.

Chrystologiczne podstawy eklezjologii – w stronę *quaestio Ecclesiae*

„I powtórnie przyjdzie w chwale sędzić żywych i umarłych:
a królestwu Jego nie będzie końca”

Skąd bije źródło tożsamości Kościoła? Skąd we wszystkich czasach i miejscach czerpie on odwagę bycia tym samym Kościołem i w dobie mobilności pomaga człowiekowi w określaniu własnej tożsamości? Jedną z ważnych inspiracji do poszukiwań odpowiedzi na tego typu pytania stał się dla Josepha Ratzingera ostatni chrystologiczny artykuł *Credo*, dotyczący powtórnego przyjścia Chrystusa i Jego sądu nad ludzkością. Artykuł ten w teologii autora

¹⁸⁹ JROO VI/1, s. 545.

¹⁹⁰ Tamże; zob. także FZCh, s. 380.

¹⁹¹ JROO VI/1, s. 545; „W udrękach życia jesteśmy powoli wypalani w ogniu i możemy stać się niejako chlebem, o ile w naszym życiu i w naszych cierpieniach urzeczywistnia się tajemnica Chrystusa, a Jego miłość czyni nas samych darem dla Boga i ludzi” – JROO VI/1, s. 547.

stanowi pomost łączący chrystologię z eklezjologią. W sposób zwięzły wyraża chrystologiczno-eschatologiczną wizję łączącą tożsamość odwiecznego wcielonego Logosu z jego historyczną identyfikacją: z Kościołem. Tym, którzy zostali zgromadzeni przez Chrystusa w Kościele, jest powierzona konkretna misja: do orędzia świadków Zmartwychwstałego należy zapowiedź, że Jezus przyjdzie ponownie, żeby osądzić żywych i umarłych oraz ostatecznie ustanowić królestwo Boże w świecie. Na tym polega istota apostołskiego przepowiadania przez wieki¹⁹². Zbadajmy zatem, w jaki sposób bawarski teolog wyraził ową syntezę chrystologii, eklezjologii i eschatologii, głównie w oparciu o ostatni chrystologiczny artykuł wyznania wiary.

W przywoływanym wielokrotnie komentarzu do *Credo* zawartym we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* (1968) Joseph Ratzinger dookreśla kierunek, w jakim winna zdążać szeroko rozumiana teologia: „nauka o Kościele musi znaleźć swój punkt wyjścia w nauce o Duchu Świętym i Jego darach. Ale celem jej jest nauka o historii Boga i ludzi bądź nauka o funkcji historii Chrystusa dla ludzkości jako całości”¹⁹³. Integracja pneumatologii z sakramentologią jak również chrystologii oraz historii zbawienia pozwala w sposób możliwie najpełniejszy myśleć o Kościele jako zjednoczonym ze Zmartwychwstałym Panem ludzkie Bożym, który otrzymał uświęcającą moc jednego Ducha Świętego. W myśli bawarskiego teologa uwydatniona jest wewnętrzna spójność artykułów wiary. Sakrament Kościoła przedstawiony jest w tej teologii jako dar dla człowieka oraz jako miejsce zbawczej ekonomii Bożej prowadzonej przez Ducha Jezusa Chrystusa. Warto przy tym zauważyć, iż po raz kolejny badany autor staje się apologetą integralnej chrystologii: podkreśla Jezusa objawiającego Boga w konkretnie i na przestrzeni historii, oraz (w kontekście trynitarnym) Chrystusa działającego w Kościele w mocy Ducha Świętego przez wiarę.

W kontekście chrystologiczno-eschatologicznego artykułu *Credo*, o doprowadzeniu świata do pełni przy powtórny przyjsciu Chrystusa oraz o przyszłym sądzie (kontekst ów zakłada obecność Kościoła), Ratzinger wskazuje na moralne konsekwencje egzystencji chrześcijanina. Porusza zagadnienie odpowiedzialności, która opiera się na wolności. Słowo Boże, obok orędzia o łasce, głosi stanowczo: ludzie będą sądzeni ze swych uczynków; każdy będzie musiał zdać sprawę przed Bogiem z własnego życia. Owszem – powiada teolog – złożoność doświadczenia życia z wiary zakłada zarówno działanie łaski Bożej, która wyzwala człowieka z bezładu, a także powagę odpowiedzialności, która codziennie stawia człowiekowi wymagania¹⁹⁴. Egzystencjalno-eschatologiczna konkluzja tej teologii jawi się następująco:

¹⁹² Por. JROO VI/1, s. 573.

¹⁹³ JROO IV, s. 263–264.

¹⁹⁴ Por. JROO IV, s. 259.

„Sam w sobie posiada człowiek straszną świadomość, że jego zdolność burzenia jest nieskończenie większa niż jego moc budowania, ale ten sam człowiek wie również, że w Chrystusie moc budowania okazała się przecież nieskończenie silniejsza. Stąd pochodzi głęboka wolność, świadomość wolnej od żalu miłości Boga do nas, który mimo wszelkiego naszego błędzenia jest zawsze naszym dobrem. Staje się możliwe czynienie bez obawy tego, co do nas należy; straciło to swą grozę, bo straciło swą moc niszczyielską, koniec świata nie zależy od nas, tylko znajduje się w ręku Boga. Z drugiej jednak strony chrześcijanin wie, że nie może prowadzić życia, jak mu się podoba, że to, co robi, nie jest zabawą, na którą mu Bóg pozwala, nie biorąc jej na serio. Wie, że musi odpowiadać, że musi jak zarządca zdać sprawę z tego, co mu zostało powierzone. Odpowiedzialność jest tylko tam, gdzie jest ktoś, kto zapyta. Artykuł wiary o sądzie mówi nam o tym, że o nasze życie ktoś nas zapyta i niepodobna będzie tego pytania nie dosłyszeć. Nic i nikt nie upoważnia nas do tego, by lekceważyć sobie niezmierną powagę tkwiącą w takiej świadomości. Wskazuje ona, że życie nasze jest sprawą poważną i właśnie przez to nadaje mu godność”¹⁹⁵.

Miłosierna miłość Zmartwychwstałego Jezusa, połączona z doświadczeniem wolności wyrażonej w odpowiedzialności człowieka przed Sędzią, łączy myśl o wydarzeniu powtórnego przyjścia Chrystusa z właściwą chrześcijaństwu nadzieją; nadzieją zbawienia obecną i głoszoną w Kościele Chrystusa.

Na początku lat siedemdziesiątych Joseph Ratzinger pisze medytację w uroczystość św. Augustyna pod znamienym i oryginalnym tytułem: *Niespokojne jest nasze serce, dopóki nie spocznie w Tobie, Boże. Augustyn – pierwszy nowoczesny człowiek* (1974). W tekście tym, stanowiącym dojrzały efekt studiów nad myślą św. Augustyna, znajdujemy wymowny przykład połączenia chrystologii z eklezjologią w kontekście komentowanej przez Doktora Łaski Pieśni nad pieśniami. Ratzinger, analizując moment podjęcia przez św. Augustyna posługi biskupa, z właściwym sobie egzystencjalnym nachyleniem pisze:

„[Augustyn] rozważa słowa z Pieśni nad pieśniami, w których czytamy, że oblubieniec puka późno w nocy do oblubienicy, ta zaś nie chciała otworzyć i mówiła: Nie chcę już wstawać, brudzić sobie nóg; położyłam się już i nie mam już czasu. Augustyn mówi: Oblubieniec i oblubienica, to przecież symbol Kościoła i Chrystusa. Jak to jednak możliwe, by Oblubienica otwierająca drzwi Chrystusowi zabrudziła sobie nogi? Jak to możliwe, by Kościół nie miał ochoty otworzyć drzwi Chrystusowi? I przychodzi mu do głowy taka myśl: Kościół, który udaje się na spoczynek i nie chce, by mu przeszkadzano, jest obrazem tych wiernych, którzy chrześcijaństwo chcą zachować tylko dla siebie, którzy w sobie samych chcą kosztować radości ze słowa Bożego i nie chcieliby, by ją zakłócał brud tego świata.

Chrystus nie pozostawia nam jednak takiego spokoju. We wszystkich szukających, błędzących i cierpiących ludziach Chrystus puka do drzwi naszego życia i woła: «Aperi mihi et predica me! – Otwórz mi i zajmij się mną!» Uczyń to dla Chrystusa, który w ludziach, w ich niedoli, w ich zwyczajności i banalności do nas przychodzi, na nas czeka, w nich puka do naszych drzwi. I ze względu na Niego musimy ciągle mieć odwagę pobrudzenia sobie nóg brudem tego świata; dla Niego musimy być zawsze gotowi wyrzec się radowania się słowem i prywatnego rozkoszowania się swym chrześcijaństwem, po to, by słowo Pana dotarło także do innych”¹⁹⁶.

Chrystus, który żyje w swoim Kościele, nieustannie wrywa chrześcijan z ich strefy komfortu „nie dając spokoju” w sprawie misji głoszenia Ewangelii. Przykładem utożsamienia życia z misją jest sam Jezus Chrystus. Chrześcijanin na wzór Pana (wymownym tego przykładem był

¹⁹⁵ JROO IV, s. 259–260.

¹⁹⁶ JROO I, s. 654.

według Ratzingera św. Augustyn) winien opuścić „wieżę z kości słoniowej” własnego samozadowolenia i duchowego komfortu i stać się sługą w sprawie Boga pośród ludzi.

Świadectwem rozwoju chrystologiczno-eklezjologicznej myśli Ratzingera jest tekst opublikowany w 1984 roku (powstały w roku 1981), pt. *Główne prawdy dotyczące tajemnic Chrystusa*. Czwarta z siedmiu zasadniczych tez tego tekstu brzmi:

„Udział w modlitwie Jezusa zawiera w sobie wspólnotę ze wszystkimi Jego braćmi. Współzycie z Jego osobą, wynikające z udziału w Jego modlitwie, buduje ten rozległy obszar współistnienia, który Paweł określa słowem «Ciało Chrystusa». Dlatego też Kościół – «Ciało Chrystusa» – jest prawdziwym podmiotem poznania Jezusa. W pamięci Kościoła obecne jest to, co minione, ponieważ w nim obecny jest i żyje Chrystus»¹⁹⁷.

W prowadzonej refleksji, w oparciu o historię Objawienia, Ratzinger stawia tezę, iż „człowiek nie jest w stanie sam z siebie nawiązać łączności z Bogiem. Wie, że nie może zmusić Boga do kontaktu z samym sobą”¹⁹⁸. Historia zbawienia wskazuje poprzez niezaprzeczalne fakty, że Bóg inicjuje na różne sposoby kontakt z jednostkami oraz wspólnotą narodu izraelskiego. Także Jezus będąc Bogiem, współistotnym Ojcu, przeżywał swoje życie religijne będąc zakorzeniony w wierze ludu Izraela. Przekroczył czy też dopełnił literę Prawa Starego Testamentu (nie burząc jej tym samym) i objawił Ojca w Duchu. W kontekście prowadzonych rozważań autor formułuje stwierdzenie w formie pytania: „[...] pytanie, czy Jezus chciał założyć Kościół, jest błędne, bo postawione ahistorycznie. Prawidłowo postawione pytanie powinno brzmieć: czy Jezus chciał pozbyć się ludu Bożego, czy też chciał go odnowić?”¹⁹⁹. Jego odpowiedź w tej kwestii jest jasna:

„Jezus uczynił stary lud Boży nowym ludem przez to, że grupę wierzących w Niego włączył we wspólnotę z sobą samym (wspólnotę swojego «Ciała»). Uczynił to, przemieniając swoją śmierć w akt modlitwy, w czyn miłości, przez co otworzył do siebie powszechny dostęp. [...] Jezus wchodzi ze swoim posłannictwem i z całą swoją osobą w istniejącą już, tradycyjną formułę – w lud Boży, Izrael, aby tam uczynić możliwym współuczestnictwo w najintymniejszym akcie swego własnego bytu – w dialogu z Ojcem”²⁰⁰.

Z poznania Boga i bycia z Nim, wynika łączność z Kościołem – pośredniczącym podmiotem życiodajnej komunii człowieka z Bogiem oraz ludzi między sobą; lub też, jak określa go badany autor: podmiotem wiedzy i pamięci zawartej w wierze pozwalającym na zachowanie jego (Kościola) tożsamości.

W roku 1995 ukazał się tekst kardynała Ratzingera pt. *Władza Boga naszą nadzieją*²⁰¹. Jest to przeredagowany wykład wygłoszony w 1987 roku w Dreźnie. Zasadnicze pytanie tego tekstu brzmi: W jaki sposób wiara w Chrystusa staje się odkupieniem, zbawieniem w naszym

¹⁹⁷ TJCh, s. 25–26.

¹⁹⁸ TJCh, s. 27.

¹⁹⁹ TJCh, 28.

²⁰⁰ TJCh, s. 28.

²⁰¹ JROO X, s. 403–423.

osobistym życiu? Ratzinger udziela odpowiedzi w kontekście soteriologicznej chrystologii połączonej z eklezjologią. Odnajdujemy tu niezwykle oryginalnie i rzetelnie uzasadnioną chrystologicznie istotę sprawowania władzy w Kościele. Punkt wyjścia w tych rozważaniach stanowi nowotestamentowy termin *exousia*, który w skrócie oznacza pełnomocnictwo, zezwolenie, wolność – chodzi o władzę nadaną. Jest to władza pochodząca z posłuszeństwa, władza będąca podmiotem w wewnętrznym porządku i odpowiedzialna przed nim²⁰². Wyjaśnienie znaczenia tego terminu jest istotne, ponieważ odnosi się do Jezusa: „Władza Boga ukazuje się w świecie konkretnie we władzy Jezusa Chrystusa, która pochodzi z jedności woli Jezusa z Ojcem i dlatego w krzyżu ma swoje najwyższe ustanowienie. Ta władza Jezusa stworzyła sobie w nadanej Kościołowi pełnej władzy konkretne miejsce w świecie”²⁰³ – uzasadnia Ratzinger. Jest to władza pokorna, która pochodzi z pełnego miłości i jedności posłuszeństwa Chrystusa wobec Ojca (Flp 2,5-11)²⁰⁴. W odniesieniu do Kościoła autor zauważa, iż: „[...] Jezus dał swemu Kościołowi to, co nazywamy *exousia*. Kościół uczestniczy we władzy Jezusa: wszelka władza w Kościele nie jest więc niczym innym jak uczestnictwem w Jego władzy, a tym samym musi być zgodna z jej miarą i istotą”²⁰⁵.

Władza Jezusa ujawnia się w świecie w postaci pełnomocnictwa, zezwolenia przekazanego Kościołowi. Z takiego stanu rzeczy wynika posłuszeństwo przeżywane w miłości, wolności i odpowiedzialności wobec Boga²⁰⁶. Tak rozumiany chrystologiczny element eklezjologii stanowi podporę chrześcijańskiej nadziei podarowanej przez Boga w Jezusie Chrystusie oraz obecnej i realizowanej w Kościele i przez Kościół. Pełna nadziei konkluzja Ratzingera brzmi:

„Kościółowi można na tym świecie wiele odebrać, może on ponosić wielkie i bolesne klęski. Również w nim samym jest zawsze wiele czegoś, co go oddala od tego, czym on właściwie jest. Ale on sam nie ginie – wręcz przeciwnie: to, co stanowi jego istotę, ukazuje się w skutek tego na nowo i zyskuje nową moc. Łódź Kościoła jest nawą nadziei. Możemy wstąpić na nią z ufnością. Pan świata sam nią kieruje i strzeże jej”²⁰⁷.

W pierwszej dekadzie XXI wieku znajdujemy w jego pismach szereg tekstów stanowiących niejako syntezę jego myśli dotyczącej eklezjologii w kontekście chrystologii. Jednym z nich

²⁰² Por. JROO X, s. 408–409.

²⁰³ JROO X, s. 409.

²⁰⁴ W uzasadnieniu Ratzinger odwołuje się do myśli Romano Guardiniego: „Cała ziemská egzystencja Jezusa jest transpozycją władzy w pokorę... w posłuszeństwo woli Ojca. Posłuszeństwo nie jest dla Jezusa czymś wtórnym, lecz stanowi sedno Jego istoty...”. Tak więc Jego władza nie ma żadnej granicy zewnętrznej, lecz jedynie granicę pochodzącą z wewnątrz, którą jest „przyjęta w wolności woła Ojca”. Władza ta tak doskonale panuje nad samą sobą, „że jest zdolna z siebie zrezygnować” – JROO X, s. 408–409 + przypisy.

²⁰⁵ JROO X, s. 409.

²⁰⁶ Ponownie przywołana myśl R. Guardiniego: „Człowiek jest panem na podstawie otrzymanej łaski i swoje panowanie powinien sprawować w duchu odpowiedzialności wobec Tego, który jest Panem ze swej istoty... Panowanie nie polega więc na tym, że człowiek narzuca swoją wolę temu, co jest dane przez naturę, lecz że posiadanie i kształtowanie tego odbywa się na podstawie poznania; owo poznanie zaś przyjmuje to, czym jest byt sam w sobie” – JROO X, s. 411 + przypis.

²⁰⁷ JROO X, s. 412.

jest Deklaracja *Dominus Iesus*, wydana w roku 2000 przez Kongregację Nauki Wiary pod prefekturą Josepha kardynała Ratzingera. Treść rzonego dokumentu w wielu momentach przypomina i uzasadnia, iż Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, jest obecny w Kościele jako swoim Ciele i Oblubienicy. Stąd też wypływa przekonanie o zbawczej jedności i powszechności chrześcijaństwa²⁰⁸. W wywiadzie z Christianem Geyerem, zapytany o wyłączność Kościoła Rzymskokatolickiego jako Kościoła Jezusa Chrystusa, Ratzinger dopowiada:

„Byłem przy tym, gdy w czasie Soboru Watykańskiego II użyto wyrażenia *subsistit*, i mogę powiedzieć, że znam je dobrze. [...] Pius XII w swojej encyklice *Mystici Corporis* stwierdził: rzymski Kościół katolicki «jest» jedynym Kościołem Jezusa Chrystusa. Zdaje się to wyrażać całkowitą tożsamość, według której poza wspólnotą katolicką nie było Kościoła. Jednak tak nie jest – według doktryny katolickiej, podzielanej oczywiście także przez Piusa XII, Kościoły partykularne w Kościele wschodnim oddzielonym od Rzymu są prawdziwymi kościołami partykularnymi; Wspólnoty, które wyłoniły się z reformacji, są – jak już wcześniej powiedziałem – ukonstytuowane w inny sposób. W nich Kościół istnieje wtedy, kiedy urzeczywistnia się wydarzenie”²⁰⁹.

Jednak wówczas ów subiektywny i indywidualistyczny „patchwork” eklezjalny stałby się uświęceniem relatywizmu wyrażonego w indywidualnych upodobaniach i gustach; niezauważalnie stałby się tym samym z czasem instytucją czysto ludzką – człowiek budowałby chwałę Boga na własną miarę, obraz i podobieństwo. Takie rozumienie Kościoła nie da się pogodzić z obietnicą Chrystusa i z wiernością w odniesieniu do Niego. Dlatego, wyjaśnia dalej:

„Kościół Chrystusa rzeczywiście istnieje i to niepokawałkowy. Nie jest on nieosiągalną utopią, ale konkretną rzeczywistością. *Subsistit* wyraża właśnie to przekonanie. Chrystus zapewnia istnienie Kościoła wbrew wszystkim naszym błędom i grzechom, które niewątpliwie w sposób oczywisty są w nim obecne. Za pośrednictwem *subsistit* chciano powiedzieć także to, że – chociaż Pan dotrzymuje obietnicy – rzeczywistość eklezjalna istnieje także poza wspólnotą katolicką i że właśnie ta sprzeczność jest najsilniejszą zachętą do dążenia do jedności”²¹⁰.

Ratzinger zdaje się sugerować, iż tajemnicy działania Ducha Jezusa Chrystusa nie można zacieśnić wyłącznie do Kościoła rzymskiego. Rodzi się w tym miejscu pytanie: W jaki sposób określone grupy chrześcijan uczestniczą w zbawieniu danym przez Jezusa Chrystusa i obecnym w Kościele? Poszukiwaniu odpowiedzi na tak postawione pytanie posłuży część kolejnego rozdziału rozprawy.

Przy wskazaniu drugiego istotnego miejsca chrystologicznej eklezjologii powróćmy do pytań postawionych na początku tej części, mianowicie: Gdzie jest źródło tożsamości Kościoła? Skąd we wszystkich czasach i we wszystkich miejscach czerpie on odwagę bycia

²⁰⁸ DI 5–8.

²⁰⁹ *Wielość wyznań nie relatywizuje wymogu prawdy*. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Christian Geyer, DI, s. 190.

²¹⁰ Tamże, s. 190–191.

tym samym Kościołem i w dobie globalizacji pomaga człowiekowi w określaniu własnej tożsamości?²¹¹

Na tak postawione pytania badany autor odpowiada wprost w dziele *Jezus z Nazaretu*. W analizie artykułu wiary nt. powtórnego przyjścia Chrystusa, odnosząc się do metafory Kościoła jako łodzi na wzburzonym oceanie świata wskazuje on, iż Pan sam siada razem z uczniami w łodzi i umożliwia im dotarcie do celu. Dlatego w każdej chwili możemy Go wzywać i mieć pewność, że nas widzi i słyszy. „Odchodzę i przyjdę znów do was” – te słowa Mistrza są uzasadnieniem ufnej radości chrześcijan – stwierdza bawarski teolog²¹².

Drugi ważny element analizy tego artykułu wiary stanowi określenie Kościoła jako *adventus medius*, co można rozumieć jako czas eschatologii terażniejszej; innymi słowy jest to czas między wydarzeniem Wcielenia a paruzją²¹³. Owa terażniejsza eschatologia chrześcijańskiej egzystencji zakłada postawę czuwania, którą Ratzinger definiuje jako: otwartość na dobro, prawdę i Boga pośród niezrozumiałego często świata i pośród mocy zła. Wzorem eschatologicznych przypowieści Jezusa (np. Łk 12,42-48; Mt 25,1-13) trzeźwo myślący chrześcijanin winien starać się czynić to, co słuszne, nie kierując się w życiu własnymi egoistycznymi pragnieniami, lecz drogowskazami wiary. Chrystus żyjący w swoim Kościele towarzyszy wierze i czuwaniu chrześcijan; przychodzi przez swoje słowo; przychodzi w sakramentach, szczególnie w Eucharystii; przychodzi za pośrednictwem poszczególnych słów i wydarzeń codzienności. Eklezjologia oraz chrześcijańska egzystencja fundowana na tak rozumianej chrystologii wtedy, i tylko wtedy ma prawo mieć nadzieję na pełnię życia w wieczności; tylko wówczas stanowi ona uzasadniony i trwały powód chrześcijańskiej radości²¹⁴. Zatem źródeł komunikacji i komunii pomiędzy Bogiem a człowiekiem możemy szukać w chrystologii. Tylko z wiary w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, Kościół wie, dokąd ostatecznie zmierza i w tym kontekście ma prawo do uzasadnionej nadziei.

III. 3. Ciągłość i przełom

Joseph Ratzinger/Benedykt XVI jako jeden z najwybitniejszych teologów w historii oraz głowa i nauczyciel współczesnego Kościoła ukazuje nam w sposób wybitny, na nowo Jezusa w Jego pełni: Chrystusa wiary i Jezusa historii, który jest cały czas aktualnym orędziem Boga

²¹¹ Por. JROO VIII/1, s. 101.

²¹² Por. JROO VI/1, s. 577.

²¹³ Por. JROO VI/1, s. 581.

²¹⁴ Por. JROO VI/1, s. 579–582.

dla przyszłości świata i każdego człowieka. Przeprowadzone badania nad tworzoną przez niego na przestrzeni ponad sześćdziesięciu lat chrystologią prowokują do sformułowania pewnych wniosków i spostrzeżeń, które pozwolą na wskazanie charakterystycznych cech oraz na uchwycenie kierunków jej przemiany i rozwoju.

III. 3. 1. Ku chrystologii integralnej

Wszystkie parcjalne koncepcje chrystologiczne, jakie pojawiały się we współczesnej teologii, uznawane były przez Ratzingera za redukcjonistyczne i tym samym zagrażające integralności chrystologii. Obca dla niego jest wiara i budowana na niej chrystologia wyłącznie w wydaniu dogmatycznym (głównie R. Bultmann)²¹⁵ lub oparta jedynie na danych historycznych (głównie A. Von Harnack)²¹⁶. Widać to dobrze również na przykładzie teologii wyzwolenia, która przedstawiała Jezusa jedynie jako człowieka i to w kluczu politycznym. Ówczesny Prefekt Kongregacji Nauki Wiary zwraca wówczas uwagę na to, że taki obraz Chrystusa jest sprzeczny z jednością, jaka istnieje w Chrystusie: uwypuklony jednostronnie aspekt człowieczeństwa Chrystusa zaciemnia prawdę o Jego bóstwie. By uniknąć nowego rodzaju nestorianizmu czy arianizmu, Ratzinger na nowo przywoływał znaczenie nauki pierwszych soborów i wskazywał na Jezusa Chrystusa, Syna Bożego wcielonego, jako jedyne go pośrednika zbawienia człowieka. Wiara wyrażana w *Credo* nie jest „rekonstrukcją, tylko obecnością, nie teorią, tylko rzeczywistością żywej egzystencji”²¹⁷. Ratzinger na przestrzeni sześćdziesięciu lat teologicznej twórczości konsekwentnie wskazuje, iż Jezus historii i Chrystus wiary nie mogą bez siebie nawzajem egzystować; nie można u Jezusa rozdzielić urzędu od osoby, w Jego wypadku to rozróżnienie traci ragę bytu. Chrystologia Ratzingera ukazuje tę prawdę w oryginalny sposób jako chrystologię jedności w Chrystusie. Jest to wewnętrzna, nierozdzielna jedność Jezusa i Chrystusa, którą odzwierciedla jedność Kościoła i historii. Ontologiczna jedność dwóch natur w Chrystusie (w znaczeniu „chrystologia immanentna”) jest głęboko powiązana ze zbawieniem i istnieniem Kościoła (w znaczeniu „chrystologia ekonomiczna”).

W chrystologii Ratzingera, opartej na mocnym fundamencie biblijnym, zwłaszcza w odniesieniu do teologii zawartej w pismach św. Jana, Jezus ukazany jest w permanentnej jedności z Ojcem. Świadczy o tym wielokrotnie przywoływany i opisywany przez Ratzingera tytuł „Syn”. Rozważając tytułowe słowo, wnika on w doświadczenie modlitwy Jezusa, w Jego

²¹⁵ JROO IV, s. 164–165.

²¹⁶ JROO IV, s. 163–164.

²¹⁷ JROO IV, s. 165.

bliskość z Ojcem, do której Chrystus zaprasza każdego ze swoich uczniów. Tak rozumiana intymna rozmowa Ojca i Syna prowadzi do podkreślenia obecnej kolejnej istotnej w chrystologii bawarczyka kwestii.

III. 3. 2. Ku personalizmowi dialogicznemu

Ratzinger wskazuje na model trynitarny jako narzędzie hermeneutyczne, posługując się nim na zasadzie analogii w odniesieniu do osoby Chrystusa. Jedność Boga, będąca najpełniejszą istniejącą jednością, nie jest komunią rzeczywistości monolitycznych, nieodróżnicowanych, lecz jest jednością realizującą się na sposób komunii – jednością, która w istocie swej jest miłością. W ten sposób odwieczny Logos przyjmuje *esse* Człowieka Jezusa do swego własnego *esse* i w swoim własnym „Ja” mówi o tym: „Z nieba zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał” (J 6,38). Tak więc w posłuszeństwie Syna, które jest zjednoczeniem obydwu woli w jednym „tak” wobec woli Ojca, realizuje się komunია Bosko-ludzkiego zjednoczenia. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI widzi w Jezusie Chrystusie klucz do właściwego zrozumienia całej tajemnicy chrześcijaństwa: od momentu stworzenia aż po życie wieczne w eschatonie. Cała historia ludzkości jest bowiem obecna w kontekście dialogu, który odbywa się odwiecznie w Trójjedynym Bogu, a ludzkości został najpełniej objawiona we Wcielonym Logosie – Jezusie Chrystusie. Badając analizę tego teologa głównie w odniesieniu do chrystologicznych części wyznania wiary, możemy bez trudu zauważyć zasadę dialogu. Po pierwsze, za wydarzeniem zmartwychwstania stoi boskie działanie na rzecz ludzkości. Śmierć Jezusa na krzyżu jest najdoskonalszym słowem miłującego Boga wobec ludzkości; wiarygodna siła tej miłości ujawnia się w zmartwychwstaniu Chrystusa. Zmartwychwstanie jest więc wypełnieniem historii zbawienia, która wcześniej została naznaczona nieposłuszeństwem ludzkości. W pełnym posłuszeństwie Jezusa Chrystusa i Jego pełnym wolności zjednoczeniu z wolą Ojca nastąpiła całkowita naprawa pękniętej relacji między Bogiem a ludźmi. Zmartwychwstanie jest owocem tego posłuszeństwa i tym samym reprezentuje moment nowego stworzenia, które jest również eschatologicznym spełnieniem całej historii zbawienia. Tylko w tym przypadku doskonałego dialogu między Bogiem a ludzkością wcześniejsze przerwanie tego dialogu przez człowieka (oznaczałoby śmierć) jest przezwyciężone przez Boga-Człowieka. Tajemnica Wcielonego Logosu jest więc wydarzeniem relacyjnym. A jeśli jest to dialog, to jest to komunikacja między dwiema stronami – Bogiem i ludzkością.

III. 3. 3. Ku Kościołowi Pana

Chrystologia integralna Josepha Ratzingera tłumaczy relacje pomiędzy wyjątkowością zbawczą Chrystusa a zbawczą obecnością Jego mistycznego Ciała – Kościoła. Zdaje on sobie sprawę z tego, że dzisiejszy człowiek nie rozumie już chrześcijańskiej nauki o zbawieniu. Nie poprzestaje jednak na diagnozie, lecz wskazuje na konkretne środki zaradcze: postać Chrystusa powinna być przedstawiana w całej swej wzniosłości i głębi, ponieważ z perspektywy Jezusa Chrystusa poznajemy Boga, z perspektywy Boga poznajemy Chrystusa, i dopiero wtedy poznajemy siebie samych, znajdujemy odpowiedź na pytanie: Co znaczy być człowiekiem? Odkrycie tej prawdy w sposób konsekwentny prowadzi do poznania Kościoła. Jeśli bowiem rozpoznamy i uznamy wyjątkowość Jezusa Chrystusa, to droga ku Kościołowi staje się oczywista. Ratzinger konsekwentnie uzasadnia: Jeśli prawdą jest także to, że wszelkie zbawienie ma z Nim coś wspólnego i że Kościoła nie da się oddzielić od Chrystusa, to staje się jasne, że Kościół ma udział w Jego uniwersalnym pośrednictwie i że w każdej relacji do Chrystusa w jakiś sposób obecny jest również Kościół²¹⁸. Myśl Josepha Ratzingera wskazuje na fakt, iż w Bożym darze zbawienia w Chrystusie po raz kolejny ujawnia się z całą mocą dialogiczny charakter relacji Bóg – człowiek. Chrystus w sposób wolny, z miłości „ofiaruje siebie dla” zbawienia ludzkiego i pozostawia Siebie w Kościele, w którym działa Jego Święty Duch. Człowiek ma możliwość otrzymać tę łaskę jako wolny dar. W jaki sposób? Realizację tej komunii w historii stanowi Kościół oraz obecna w nim liturgia sakramentów, a przede wszystkim Eucharystia. Droga do komunii pomiędzy ludźmi prowadzi przez komunie z Bogiem. W konsekwencji spotkanie z Chrystusem w sakramentach, szczególnie zaś przyjęcie Go w Eucharystii oznacza wejście w ontyczną wspólnotę z Chrystusem; w otwarcie poprzez dialog ludzkiego bytu na Boga, stanowi zarazem najgłębszy warunek wzajemnego otwarcia się ludzi na siebie. Ta nowa komunie pomiędzy samymi ludźmi, urzeczywistniająca się w Osobie Jezusa Chrystusa, otwiera się i staje się dostępna dla innych przez wydarzenia paschalne, czyli przez śmierć i zmartwychwstanie Pana. Eucharystia jest naszym udziałem w tajemnicy paschalnej i przez to samo konstytuuje Kościół, Ciało Chrystusa (por. Mt 28,20). Stąd wynika konieczność Eucharystii do zbawienia, która utożsamia się z koniecznością Kościoła i na odwrót. Dla Ratzingera płynie z tego wyraźna konsekwencja teologiczna i zarazem metodologiczna: źródeł *communio* trzeba szukać w chrystologii. Pomostem, Komunie między Bogiem i ludźmi jest wcielony Syn. Być chrześcijaninem to mieć udział w zbawieniu osiągalnym w Kościele, który jest Ciałem Chrystusa.

²¹⁸ Por. WDrđJCh, s. 82.

Chrystologia (obok eklezjologii) zajmuje najwięcej miejsca w piśmiennictwie Josepha Ratzingera. Obszerny rozmiar podjętej refleksji wynika z próby integralnego ujęcia Osoby naszego Pana Jezusa Chrystusa. Stąd też wybór klucza przeprowadzonych badań chrystologicznych, którym były poszczególne artykuły chrześcijańskiego *Credo*. Dodatkowo zbadane zostały dwa zagadnienia bezpośrednio związane z uobecnianiem tajemnicy Zbawiciela – chrystocentrycznie pojmowana liturgia sprawowana w Kościele, na którego chrystologiczne podstawy w sposób często oryginalny wskazuje myśl tego teologa. Hipostatyczna jedność dwóch natur w Jezusie Chrystusie stanowi jedną z zasadniczych kategorii rzeczywistości Kościoła opisywanej jako *communio*, którą najpełniej wyraża Ofiara Eucharystyczna, łącząca człowieka z Bogiem oraz ludzi między sobą. Wynikająca z ontycznej jedności Chrystusa z Kościołem chrześcijańska egzystencja swoje źródło odnajduje w Eucharystii, która tym samym tworzy Kościół. W dwóch kolejnych rozdziałach, które składają się na *quaestio Ecclesiae*, zostaną przebadane najważniejsze elementy eklezjologii bawarskiego teologa. W części pt. *Concilium* skupimy się na doświadczeniach oraz rozwoju zagadnień obecnych w teologicznej refleksji czasu około Vaticanum II.

Rozdział IV.

Quaestio Ecclesiae I – Concilium

„*Pulchra ut luna, propter ejus claritatem, et propter ejus obscurationem. Claritas lunae est a sole; sic claritas Ecclesiae est a Christo: Jo. 1: erat lux vera quae illuminat et cetera. Item medius lunae globus est clarus, et medius obscurus; sic in Ecclesia aliqui sunt clari, aliqui obscuri. Obscuratur autem luna, secundum Glossam, quandoque per revolutionem, et sic fit obscura: quandoque per eclypsim, et tunc in sanguinem convertitur: quandoque per interpositionem nubis, et tunc fit nigra*”.

„Księżycem jest Kościół: Pnp 6: *piękna jak księżyc*, z powodu jego jasności i jego zaciemnienia. Jak bowiem jasność księżyca pochodzi od słońca, tak jasność Kościoła od Chrystusa: J 1: *była światłość prawdziwa, która oświeca* etc. Dlatego jedna półkula księżyca jest jasna, a druga pozostaje ciemna; tak w Kościele niektórzy są w jasności, inni w ciemnościach. Zaciemnienie księżyca, jak wyjaśnia Głosa, dokonuje się niekiedy poprzez ruch, w ten sposób staje się on ciemny [*obscura*]; innym razem przez zaćmienie, a wówczas niejako zmienia się w krew [jego kolor]; innym razem przez zasłonięcie przez chmury i wówczas jest czarny [*nigra*]”.

Św. Tomasz z Akwinu, *Postilla super Psalmos*, Ps 11(10), n. 1

IV. 1. Kontekst historyczno-egzystencjalny

Od samego początku życia Josepha Ratzingera (środowisko katolickiej Bawarii, dom rodzinny), jak również jego teologicznej drogi (m.in. rozprawa doktorska), Boża Opatrzność kształtowała w nim *sensus Ecclesiae*. Uformowana przez łaskę wrażliwa wiara, we współpracy z teologicznym talentem i mądrością przybierała kształt coraz bardziej dojrzałej refleksji o Kościele. „Kościół – pisze bawarski kardynał – narodził się na modlitwie, w której Jezus oddaje się swemu Ojcu, a Ojciec wszystko przekazuje Synowi. W tej najgłębszej komunikacji Syna z Ojcem kryje się prawdziwe i zawsze nowe źródło Kościoła, będące jednocześnie jego niezawodnym fundamentem (Łk 6,12-17)”¹.

Głębia, spójność i konsekwencja tej teologii opiera się na prawdzie, iż na wewnątrztrynitarniej Komunii Ojca z Synem fundowany jest Kościół – tam znajduje się jego

¹ JROO VI/2, s. 635–636.

od-Boski fundament oraz niewyczerpalne źródło jego trwałości i świętości. *Quaestio veritatis*, *quaestio Dei* i *quaestio Christi* konsekwentnie prowadzą w tej teologii do *quaestio Ecclesiae*.

Ta część rozprawy mówiąca o Kościele – ze względu na charakter doświadczeń, a także na liczbę i objętość omawianych zagadnień – została podzielona na dwa rozdziały. W pierwszym, pt. *Concilium* zostaną przebadane doświadczenia Josepha Ratzingera obejmujące czasy lat młodszych, początki jego teologicznej drogi: od wczesnych lat pięćdziesiątych, poprzez kluczowe doświadczenie uczestnictwa w Vaticanum II, aż do końca lat sześćdziesiątych XX wieku. Pomimo ram czasowych opisanych doświadczeń, obejmujących pierwszą połowę życia bawarskiego teologa, badania inii rozwoju trzech zagadnień eklezjologicznych oraz towarzyszące im wnioski będą miały charakter przekrojowy, tzn. opierać się będą (podobnie jak w poprzednich częściach pracy) na całości ponad sześćdziesięcioletniego okresu piśmiennictwa omawianego autora.

IV. 1. 1. Doświadczenie Kościoła połowy XX wieku

Doświadczenie Kościoła młodego Josepha Ratzingera w pierwszych trzech dekadach jego życia kształtowały okoliczności związane z życiem w katolickiej Bawarii oraz studia w seminarium duchownym.

We wspomnieniach autobiograficznych, a także w udzielonych wywiadach Joseph Ratzinger wyraźnie nawiązuje do kościelności katolickiej Bawarii, w której się wychował. Relacja zarówno Josepha, jak również jego brata Georga skłania do przekonania, że Kościołem oddychało się tam niemal tak samo, jak powietrzem; wiara chrześcijańska wyznawana z wewnętrznego przekonania mieszkańców stanowiła podstawę bawarskiej kultury, gdzie budynek kościoła był również symbolicznym ośrodkiem przynależności duchowej. Naturalny rytm życia był zintegrowany z uroczystościami wyznaczanymi przez rok liturgiczny². Również sięgająca epoki Karolingów obecność sanktuarium maryjnego w Altotting, do którego wraz z rodzicami i rodzeństwem pielgrzymował młody Joseph, niewątpliwie kształtowała jego prostą i serdeczną pobożność i tym samym ufne (na wzór Maryi) odniesienie do Kościoła, które wielokrotnie znajdzie wyraz w jego piśmiennictwie. Z miejscowością Altotting był również związany brat Konrad z Parzham, beatyfikowany i kanonizowany w czasach międzywojnia. Postać prostego świętego furtiana ukształtowała w Ratzingerze wrażliwość na to, co istotne w Kościele: autentyczną świętość oraz nauczyło wyważonego spojrzenia na naukę i czasy postoświeceniowe. We autobiograficznych wspomnieniach pisze:

² Por. MŻ, s. 9, 16, 18–19.

„Później często zastanawiałem się nad tym dziwnym zrzędzeniem losu, iż Kościół w wieku postępu i zawierzenia nauce sam najczęściej reprezentowany był przez zupełnie prostych ludzi, jak Bernadetta z Lourdes lub brat Konrad, którzy nie wydawali się być uległymi wobec tendencji tego okresu. Czy znaczy to, że Kościół stracił swoją decydującą siłę w kształtowaniu kultury i znalazł się poza właściwym biegiem historii? Lub może jest to znak, że jasne rozumienie tego co istotne, również dzisiaj powierzone jest tym «małym», obdarzonym spojrzeniem, którego często brakuje «mądrym i inteligentnym» (por. Mt 11,25)? Myślę, że właśnie ci «mali» święci są wielkim znakiem naszych czasów, a przekonanie to umacnia się we mnie i porusza mnie tym głębiej, im bliżej stykam się z wielkimi wydarzeniami współczesności”³.

Doświadczenie zetknięcia się z prostotą i pokorą wiary wyrażonymi w maryjności oraz życiu świętych silnie naznaczy osobę oraz piśmiennictwo Josepha Ratzingera; trzeźwe, pełne pokornej wiary, zdroworozsądkowe i skupione na tym, co naprawdę istotne, myślenie teologiczne stanie się charakterystyczne dla jego twórczości.

Innym, bodaj najczęściej podkreślanym we wspomnieniach autobiograficznych elementem kościelno-inicjacyjnym młodego Josepha była fascynacja tajemnicą świata liturgii⁴. Najpierw dzięki rodzicom, później poprzez osobiste uczestnictwo coraz głębiej, z coraz większą fascynacją i przejęciem przeżywał tajemniczą strukturę tekstu i akcji wyrosłej i kształtowanej przez stulecia z wiary Kościoła⁵. Jak sam wyznaje:

„Stawało się dla mnie coraz bardziej jasne, że spotykałem tam rzeczywistość, której nikt nie zamyślił, której nie stworzył ani jakiś urzędnik, ani wielka jednostka. [...] Oczywiście jako dziecko nie rozumiałem szczegółów, ale moje obcowanie z liturgią było postępującym procesem dorastania do rzeczywistości, która przewyższała wszelkie indywidualności i pokolenia i dawała ciągle okazję do nowych przeżyć i odkryć”⁶.

Niewyczerpalność i bogactwo tego doświadczenia towarzyszyły autorowi przez wszystkie etapy życia; chwała Boga wyrażana w liturgii była istotnym punktem odniesienia dla jego eklezjologii, co też znalazło swój wyraz m.in. w pismach z czasów Vaticanum II oraz w kolejnych dekadach⁷.

Wychowanie w duchu wiary chrześcijańskiej rozwijającej się w naturalnym środowisku Kościoła w Bawarii (wypróbowanej i zahartowanej w czasach nazistowskiej dyktatury) w wypadku obydwu braci Ratzingerów zaowocowała pragnieniem służenia Chrystusowi w Jego Kościele. Doświadczenia bezsensu faszyzmu oraz II wojny światowej paradoksalnie umocniły świadomość i miłość wobec Kościoła, którego nie przemogły bramy piekła tego świata; pozostał niewzruszony, gdyż jego siła pochodzi z wieczności – konkluduje bawarski teolog⁸. Dlatego też bezpośrednio po zakończeniu wojny w 1945 roku Joseph wraz z Georgiem

³ MŻ, s. 8.

⁴ Por. P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret z bliska*, tł. G. Popek, Kraków 2006, s. 278.

⁵ Por. MŻ, s. 20–21, 51–52.

⁶ MŻ, s. 20–21.

⁷ Por. MŻ, s. 66.

⁸ Por. MŻ, s. 48.

wstępują do seminarium duchownego. Ze wspomnień na temat procesu kształcenia warto zwrócić uwagę na dwa opisane doświadczenia. Młody student Ratzinger daje wyraz przeświadczeniu o komplementarnej spójności wszystkich wykładanych dziedzin teologii⁹. Począwszy od egzegezy Starego i Nowego Testamentu, poprzez teologię fundamentalną, dogmatyczną, moralną, pastoralną, na prawie kanonicznym skończywszy – wskazane dziedziny jawią się młodemu studentowi jako spójne narzędzia na usługach wiary. Tego typu styl jest ewidentnie widoczny również w jego piśmiennictwie, zwłaszcza w eklezjologii.

Drugim charakterystycznym doświadczeniem Bawarczyka jest charakter uprawianej teologii wywołany doświadczeniami niedawno zakończonej II wojny światowej: „Wobec tragicznych doświadczeń nastąpił zwrot ku temu, co wcześniej uważano za przestarzałe: ku Kościołowi, liturgii, sakramentom – i to nie tylko na gruncie katolickim, ale również w świecie protestanckim. *List do Rzymian* Karla Bartha stał się zapowiedzią walki z liberalizmem i dziełem programowym nowej, świadomie «kościelnej» teologii”¹⁰. Opisane doświadczenie uprawiania teologii dotyczącej pytania o prawdę i aktualność tego, w co i w jaki sposób się wierzy będą stanowić dla młodego Ratzingera nieocenioną lekcję, którą przyjdzie mu odrobić w niedalekiej przyszłości, choćby w konfrontacji z liberalnym odłamek ruchu *Concilium* czy też w latach osiemdziesiątych z teologią wyzwolenia.

Przywołane powyżej wybrane opisy doświadczeń Kościoła związane z trzema pierwszymi dekadami życia Josepha Ratzingera naznaczyły i ukształtowały jego wiarę oraz wrażliwość, które sukcesywnie były wyrażane i rozwijane w *scientiae fidei* w służbie Kościołowi.

IV. 1. 2. Doświadczenie Vaticanum II – *peritus*

Jan XXIII w trzy miesiące po wyborze na głowę Kościoła katolickiego, 25 stycznia 1959 roku, ogłasza zwołanie soboru ekumenicznego. Jak wspomina Joseph Ratzinger: ogólna atmosfera przełomu wieków, a także doświadczenie przerwanej przez wydarzenie wojny Soboru Watykańskiego I, skłaniały do tego, aby doprowadzić do końca eklezjologiczną syntezę, którą zapoczątkował i fragmentarycznie opracował poprzedni sobór. W całym Kościele katolickim przeważała opinia, że głównym tematem soborowych obrad winien być Kościół. Jednym z wymownych świadectw opisanych tendencji eklezjologicznych jest tekst Ratzingera pt. *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”* z roku 2000. Przywołuje w nim

⁹ Por. MŻ, s. 53–72.

¹⁰ MŻ, s. 63.

szereg stanowisk teologów katolickich i protestanckich na ten temat¹¹. W innym tekście, powstałym niemalże w „przededniu soboru”, w roku 1961, pisał: „Jeśli dana historyczna godzina jest w każdym wypadku również wyrazem jakiegoś szczególnego wezwania Bożego, jakiegoś *kairosu*, który mamy dostrzec, jasne jest wtedy, że szczególnym zadaniem dzisiejszego Kościoła jest otwarcie oczu na całość ludzkości. W jeszcze pełniejszym sensie niż dotychczas musi on stać się Kościołem całego świata”¹². Przywołane słowa oraz stanowisko wyrażone w wykładzie wygłoszonym przez Ratzingera w Banską Štepiu¹³, a także jego pełne pasji i pracowitości zaangażowanie się w przedsoborowe dyskusje zgadzały się z *sentire cum Ecclesia* – linią myślenia papieża Jana XXIII, aby przedstawić w nowym świetle sprawę zbawienia ofiarowanego ludzkości w Chrystusie, zarówno w kontekście doczesności, jak również życia wiecznego¹⁴. Z dzisiejszej perspektywy można z pewnością stwierdzić, iż dla Ratzingera miejsce w gronie ojców soborowych winno stać się naturalną konsekwencją. Tak też się stało.

Joseph Ratzinger uczestniczył we wszystkich sesjach Soboru Watykańskiego II, miał wówczas 35 lat i pełnił funkcję osobistego teologa siedemdziesięciosześcioletniego Josepha Fringsa, kardynała, arcybiskupa Kolonii, niegdyś wybitnego teologa biblijnego, jednego z bardziej szacownych uczestników Soboru¹⁵. Jak wspomina Vittorio Messori, młody Ratzinger zdobywał szacunek i zrozumienie tych, którzy w tym historycznym wydarzeniu dostrzegali cenną okazję, by dostosować do czasów praktykę duszpasterską Kościoła¹⁶. Jak przyszły papież rozumiał istotę soboru, a także jak postrzegał w nim swój czynny udział?

¹¹ Por. KPWW, s. 113. „Nie tylko Romano Guardini mówił o przebudzeniu się Kościoła w duszach; ewangelicki biskup Otto Dibelius wystąpił z formułą «wieku Kościoła», a Karl Barth nadał swej dogmatyce, która opierała się na tradycji reformowanej, programowy tytuł *Dogmatyka kościelna*. Wyjściowym założeniem dogmatyki jest Kościół, deklaruje Barth, bez Kościoła nie ma dogmatyki. Dlatego członkowie Niemieckiej Konferencji Biskupów byli zgodni, że sam Kościół powinien stanowić temat soborowych obrad” – J. Ratzinger, *Eklezjologia Soborowej Konstytucji Dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”*, [w:] *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, tł. G. Sowiński; wybór, redakcja i komentarz E. Piotrowski, T. Węclawski, Poznań 2007, s. 684.

¹² JROO VII/1, s. 70.

¹³ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1972.

¹⁴ Szerzej na ten temat: ŚP, s. 115–120; zob. także: G. Valente, *Ratzinger al Vaticano II*, Cinisello Balsamo 2013, s. 23–33.

¹⁵ Por. F. Kerr, *Katolicy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki obłubieńczej*, tł. A. Wojtasik, Kraków 2011, s. 216; zob. także: ŚP, s. 118–119, 121. „W kwietniu 1962 roku [kard. Frings] oficjalnie mianował Ratzingera swoim soborowym współpracownikiem teologicznym, dzięki czemu zapewnił mu regularny dostęp do wszystkich schematów wyprodukowanych w Rzymie. Młody teolog miał je przestudiować i sformułować propozycje poprawek” – ŚP, s. 121; zob. także szczegółowe studia: G. Valente, *Ratzinger al Vaticano II*.

¹⁶ Por. JROO XIII/1, s. 44. Podczas prac przygotowawczych nad szkicami soborowych dokumentów bliskim współpracownikiem Ratzingera był mody niemiecki jezuita Karl Rahner. Jednak po trzydziestu pięciu latach Ratzinger uzmysławia sobie, że żyli oni na zupełnie obcych płaszczyznach teologicznych – por. MŻ, s. 108. Australijska teolog Tracey Rowland w swojej książce pt. *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI* na podstawie wypowiedzi obydwu teologów wykazuje istotne różnice w ich poglądach. W swojej hermeneutyce Vaticanum II Rahner, mówiąc o „decydującym zerwaniu”, dzieli czas Kościoła na „przed” i „po” soborze, przyrównując zaistniałą sytuację do przejścia od judeochrześcijaństwa do chrześcijaństwa z dominacją dawnych pogan, jakie

Próbie dookreślenia istoty soboru, jego definicji można znaleźć stosunkowo często w piśmiennictwie bawarskiego teologa. „Sobór – pisał młody Ratzinger w 1961 roku – jest ze swej istoty zgromadzeniem (συνέδριον) doradczym i podejmującym decyzje, pełni zadanie kierowania, ma funkcję porządkowania i kształtowania. Służy ziemskiemu Kościołowi na tym świecie, zawsze w szczególnej sytuacji ziemskich czasów. To, co doradził i postanowił, przeminie wtedy, gdy przeminie ten świat, a wiele rzeczy nawet dużo wcześniej”. Dla odróżnienia: „Kościół natomiast nie jest zgromadzeniem doradczym; ze swej istoty jest zgromadzeniem (ἐκκλησία) poświęconym słowu i Panu, który stał się pokarmem, jest antycypacją uczestnictwa w weselnej uczcie Bożej. To, czym jest on w swej istocie – wspólnym świątecznym stołem Boga – nie przemija, lecz wskazuje dalej niż ten świat i dopełni się dopiero wtedy, gdy ten świat przeminie; wtedy, gdy cała ludzkość będzie jedynym miastem Boga, gdy «wielu» zasiądzie za stołem z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem”¹⁷.

Wynika stąd, że *synedrionu*, czyli zgromadzenia doradczo-kierowniczego nie powinno się utożsamiać z *Ekklesia*, a *Ekklesii* sprowadzać do poziomu *synedrionu*. Owszem, *Ekklesia* jako *semper reformanda* w tym znaczeniu może być rozumiana jako model soboru, jednak sobór nie jest Kościołem¹⁸. Stąd też wnikało rozumienie przez Ratzingera roli teologa, która polega na „udzielaniu pomocy rozwojowi poprawnej doktryny tak, by stawał się nową siłą dla głosicieli Ewangelii”, jak również na strzeżeniu czystości wiary, a poprzez to jej promocji¹⁹. Teolodzy i duszpasterze są powołani przede wszystkim nie do tego, aby tworzyć rodzaj awangardy kierującej wiernymi w zmieniających się czasach, lecz do bycia sługami słowa i sakramentów, które są prawdziwym skarbem, z których Kościół korzysta przez wieki, by karmić wiarę tych, którzy ze szczerym i pokornym sercem powierzają się jego opiece; w którym to Kościele miliony osób widziały duchową matkę, na której łonie znajdowały wsparcie dla swojego życia

nastąpiło na Soborze Jerozolimskim (rok 49). Ratzinger, jak wykazuje Rowland, jest daleki od tego typu dychotomii; stwierdził, że „w historii tej nie ma skoków ani pęknięć – nie ma rozwiązań innych niż ciągłość. Sobór absolutnie nie zamierzał ingerować w ciągłość czasową Kościoła”; odnowie zaproponowanej przez Sobór towarzyszył dwojaki cel: „jej punktem odniesienia jest współczesny człowiek w swojej rzeczywistości i świecie, takim, jaki jest. Jednak miarą dla jego odnowy jest Chrystus, taki, jak zaświadcza o Nim Pismo” – por. WRTB, s. 60–61; zob. także: W. Giertych, *Dokąd zmierza Kościół Benedykta XVI? Papież o Vaticanum II*, Teofil 1 (27) 2008, s. 68–72.

¹⁷ JROO VII/1, s. 96; zob. także: s. 97–100; JROO XIII/1, s. 57–61.

¹⁸ „Żaden sobór, nawet niosący wielkie inspiracje, sam z siebie nie może dokonać odnowy chrześcijaństwa. Jest impulsem, który wskazuje dalej niż on sam na dzień powszedni codziennej służby chrześcijańskiej. Kończy się nie inaczej jak w codziennej wierze, nadziei i miłości każdego z nas” – JROO VII/1, s. 358.

¹⁹ JROO XIII/1, s. 46–47. W innym miejscu *Raportu o stanie wiary* Ratzinger stwierdza: „Nie należy zapominać, że dla Kościoła wiara jest «wspólnym dobrem», bogactwem należącym do wszystkich, poczynając od biednych, najbardziej bezbronnych wobec wypaczeń: zatem Kościół musi bronić ortodoksji dla dobra wszystkich wierzących. W tej perspektywie, jeśli znajdziemy się w obliczu błędu – nie należy zapominać o ochronie i prawach pojedynczego teologa, ale też nie należy zapominać o prawach całej wspólnoty. Naturalnie wszystko trzeba widzieć w świetle wielkiego wezwania ewangelicznego «prawda w miłości»” – JROO XIII/1, s. 49.

i śmierci²⁰. Ratzinger dzięki własnemu doświadczeniu rodzinnej Bawarii doskonale rozumiał, że ubodzy i prostego serca są najcenniejszym skarbem Kościoła, a służenie ich wierze to najlepsze, co można zrobić dla jego odnowy²¹.

Włoski badacz Gianni Valente również wskazuje na tekst, który Ratzinger sporządził po łacinie, na polecenie kard. Fringsa, na kilka miesięcy przed rozpoczęciem Soboru. Bawarski teolog nawiązuje w nim do tożsamości Soboru Watykańskiego II, w kluczu globalnym i perspektywicznym, w formie krótkiej ekspozycji jego misji²². Cel oraz intencje soboru – pisał – nie różnią się od celu istnienia samego Kościoła. „Sobór ma podjąć pragnienie Boga ukryte w człowieku, szczególnie w czasach tak trudnych jak obecne, i skierować je ku Jezusowi Chrystusowi. Reforma Kościoła jest funkcją wewnętrzną odnowy, której może dokonać tylko Chrystus, Oblubieniec i Pan Kościoła” – streszcza stanowisko Ratzingera jego biograf Elio Guerriero²³.

W których dokumentach soboru dotyczących *stricte quaestio Ecclesiae* Joseph Ratzinger szczególnie zaznaczył swój ślad? Poszukując odpowiedzi, przyjrzyjmy się w wielkim skrócie zaangażowaniu Ratzingera w kolejne cztery sesje Soboru Watykańskiego Drugiego.

W pierwszej bawarski teolog pozostawił swój znaczący ślad w dwóch dokumentach: Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* oraz Konstytucji o źródłach Objawienia *De fontibus* (przemianowaną ostatecznie na Konstytucję dogmatyczną o Objawieniu Bożym *Dei verbum*). Zasadnicza tematyka niniejszego rozdziału kieruje naszą uwagę na pierwszy z dokumentów. Ratzinger uważał, że decyzja o rozpoczęciu prac nad schematem o liturgii była trafna, ponieważ „liturgia stanowi prawdziwe źródło życia Kościoła i tym samym właściwy punkt wyjścia wszelkiej odnowy”²⁴. W swoim sprawozdaniu Bawarczyk podkreślił następujące zalety schematu wyjściowego konstytucji *Sacrosanctum concilium*: powrót do źródeł dowartościowujących miejsce niedzieli podkreślającej tajemnicę paschalną; zestawienie stołu słowa i stołu eucharystycznego; bardziej aktywny udział świeckich; decentralizacja legislacji liturgicznej; przyznanie liturgii języków narodowych²⁵.

²⁰ Por. ŚP, s. 148.

²¹ Por. JROO VII/1, s. 503; zob. także: ŚP, s. 136–137.

²² „Il Concilio imminente punta solo a favorire, con l'aiuto di Dio, il rinnovamento della vita interiore della Chiesa, in modo che essa, come sposa di Cristo, «sia da Lui stesso rinnovata di giorno in giorno (2 Cor 4,16)». A questo cammino di rinnovamento possono contribuire sia la perdita di sicurezze terrene, sia l'adattamento del proprio ordine disciplinare alle circostanze contemporanee. Un aggiornamento che non è cedimento esteriore ai conformismi del mondo, ma risponde alia natura stessa della Chiesa e al suo dovere di uniformarsi alia volontà di Dio, che parla anche attraverso le urgenze del tempo” – G. Valente, *Ratzinger al Vaticano II*, s. 38.

²³ ŚP, s. 122–123.

²⁴ JROO VII/1, s. 265.

²⁵ JROO VII/1, s. 266–269.

Na początku drugiej sesji Vaticanum II, w 1963 roku grupa teologów belgijskich pod przewodnictwem Gerarda Philipsa przy znaczącym wsparciu bpa Leona-Josepha Suenensa przygotowała projekt Konstytucji o Kościele (początkowo zatytułowanej *De Ecclesiae*). Podczas dyskusji kardynał Frings, doceniwszy w pierwszym rzędzie liczne atuty projektu diskutowanego dokumentu, postulował dopracowanie części teologicznej w odniesieniu do biskupów oraz do perspektywy eschatologicznej²⁶. Praca nad poprawkami została zlecona m.in. Ratzingerowi jako członkowi V podkomisji. Bawarski teolog wspólnie z Karlem Rahnerem i Gustavem Marteletem spędził wiele tygodni nad szkicem i poprawkami do oficjalnego dokumentu na temat Kościoła; zorientowaniu tekstu na kwestię historiozbowczą i eschatologiczną²⁷ oraz przedstawieniu Kościoła jako znaku sakramentalnego²⁸. Takie ujęcie prowadzi wprost do dookreślenia posługi struktury hierarchicznej Kościoła: wezwani do posługi kościelnej winni uważać siebie za sługi świętego znaku Boga w świecie²⁹. Dodatkowym owocem pracy Ratzingera i Rahnera stała się książka na temat związku między episkopatem a papieżem³⁰. Refleksja teologów zaowocowała ostatecznym szkicem do części Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* pt. *Prymat i kolegium biskupów w kierowaniu całego Kościoła*³¹. Jak podaje w swoim dzienniku Yves Congar, z powodu tekstu o kolegialności Joseph Ratzinger był postrzegany na soborze jako jeden z „niebezpiecznych” i rewolucyjnych ekspertów³². Inny istotny element wypracowany przez Ratzingera to sprawa dookreślenia znaczenia i godności laikatu. Bawarski teolog podkreślał kwestię powszechnego powołania do świętości, co z biegiem czasu wpłynie na rozumienie godności pojedynczego wiernego³³.

Jak wynika ze sprawozdań i refleksji dotyczących trzeciej sesji Vaticanum II (odnoszących się *stricto* do *quaestio Ecclesiae*) kierunek pracy Ratzingera był podyktowany koniecznością

²⁶ ŚP, s. 133.

²⁷ Por. JROO VII/1, s. 326–328. „Kościół nie jest bowiem rzeczywistością zamkniętą w sobie, zdefiniowaną raz na zawsze, ale pozostaje w drodze, reprezentuje historię Boga z ludźmi. Jeśli Kościół ujmowany jest w tych kategoriach, [...] wynika z tego wizja eschatologiczna, która uwalnia go od niepokoju i z pokusy doskonałości i dlatego jawi się on jako bardziej ludzki, ziemski, grzeszny, podatny na krytykę, potrzebujący odnowy i nade wszystko nieprzerwanego miłosierdzia Boga” – ŚP, s. 133.

²⁸ Por. JROO VII/1, s. 328–329. „To oznacza, że odsyła on do Boga, stanowi jednak znak wśród ludzi. Jest tym bardziej skuteczny, im bardziej odsyła poza siebie, im bardziej jest przejrzysty na Boga i Chrystusa” – ŚP, s. 133.

²⁹ Por. JROO VII/1, s. 329–338; zob. także: ŚP, s. 134–135.

³⁰ J. Ratzinger, K. Rahner, *Episkopat und Primat*, Freiburg–Basel–Wien 1961.

³¹ JROO VII/1, s. 189–194.

³² Por. Y. Congar, *Mon journal du concile*, vol I, Paris 2002, s. 490; oto fragment: „Dans le tram par lequel je me rends au Vatican pour la Commission théologique, je me trouve avec Medina (puis Mgr Garrone). Medina me dit (le tenant de McGrath) que la congrégation des religieux aurait communiqué aux Supérieurs généraux une liste des experts dangereux... (à ce sujet les trois experts épinglés l'autre jour par le cardinal Ottaviani seraient Rahner, Ratzinger, Martelet : il s'agit du papier qu'ils ont fait sur la collégialité, en fin duquel il y a trois lignes sur le diaconat, SANS ALLUSION AU CELIBAT. Donc, la protestation du cardinal Ottaviani est sans objet et fausse)”.
³³ Por. JROO VII/1, s. 334–336; zob. także: ŚP, s. 135.

ukończenia rozpoczętych na poprzedniej sesji prac nad Konstytucją dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*. Dyskusje koncentrują się wokół następujących zagadnień: problemu liturgii³⁴, posługi biskupów i Kościelnego „centralizmu”³⁵, kwestii ekumenicznych³⁶ i relacji z chrześcijanami niekatolikami, postawy w relacjach między Kościołem a państwem³⁷. Uwaga Ratzingera koncentrowała się wokół kwestii relacji między Kościołem Rzymskokatolickim a papieżem, z ich powszechnym prymatem, a innymi Kościołami, tworzącymi jedną *Catholica*. Jak zauważa angielski badacz myśli Bawarczyka, Aidan Nichols, relacja z trzeciej sesji soboru stanowi apogeum tzw. progresizmu Ratzingera³⁸. W następnych latach zauważalna staje się zmiana i zwrot skutkujący zdystansowaniem się wobec poglądów dotychczasowych bliskich współpracowników ze współtworzonej przez bawarskiego teologa grupy *Concilium*; wśród nich m.in. Karl Rahner, Hans Küng, Edward Schillebeeckx.

Podczas czwartej sesji Vaticanum II Ratzinger wywarł znaczący wpływ na dwa soborowe dokumenty. Pierwszym z nich był Dekret o misyjnej działalności Kościoła. Bawarski teolog (m.in. z Y. Congarem) został dołączony jako ekspert do komisji mającej przepracować szkic tego dokumentu. Choć Ratzinger nie był obecny na pierwszym (z dwóch) spotkaniu komisji, wysłał jednak swój tekst o „doniosłym przesłaniu teologicznym”, osadzający myślenie i działania misyjne Kościoła na trynitarnym fundamencie³⁹. Drugi dokument, w redakcję

³⁴ JROO VII/1, s. 369–373. Obserwując pierwsze próby zastosowania reform Vaticanum II, Ratzinger dostrzegał nadużycia na polu liturgii w wielu wspólnotach katolickich, które to były ze szkodą dla kultu i przyczyniały się do jego banalizacji. Świadczą o tym choćby późniejsze pisma Ratzingera dotyczące m.in. teologii muzyki w liturgii.

³⁵ JROO VII/1, s. 373–376, 388–412. Konstytucja o Kościele podkreśla służebność hierarchii, która winna wyrażać się w głoszeniu słowa i służbie Eucharystii. Ratzinger włącza się również w dyskusję, w której podkreśla sakramentalną naturę konsekracji/święceń biskupich. W swoim stanowisku bawarski teolog poprzez podkreślenie sakramentalnej natury Kościoła, który jest znakiem zbawienia, pragnie wskazać, iż biskupi jako następcy dwunastu apostołów uczestniczą w jego (Kościoła) sakramentalnej naturze, która jest im udzielona w momencie święceń biskupich. Wynika z tego, iż biskup (podobnie jak apostołowie) nie jest wyświęcony wyłącznie dla Kościoła lokalnego, ale przez swoją konsekrację przynależy do kolegium biskupów. Kościół, na który składają się poszczególne wspólnoty sprawujące kult, na których czele stoją biskupi należący do wspólnoty (kolegium), spośród których jeden – biskup Rzymu jako następca św. Piotra – pełni posługę jednoczenia.

³⁶ JROO VII/1, s. 376–378. Ratzinger postuluje wobec zaangażowanych w działania ekumeniczne, aby trzymali się biblijnych fundamentów.

³⁷ JROO VII/1, s. 378–383. Jak zauważa Elio Guerriero: „Co do relacji Kościół–świat [Ratzinger] ogranicza się do przedstawienia dwóch poglądów, które ścierały się na soborze: pierwszy, nastawiony optymistycznie, opierał się na teologii wcielenia; drugi, skłaniający się do bardziej krytycznego podejścia, oparty był na teologii krzyża. W owym czasie Ratzinger nie miał jeszcze jasnego stanowiska w tej sprawie, z biegiem lat z coraz większą determinacją opowiadać się będzie po stronie drugiego nurtu” – ŚP, s. 139.

³⁸ Por. MBXVI, s. 135–137. „O jego [Ratzingera] poglądach decydował nie tyle imperatyw modernizacji czy dostosowania, *aggiornamento*, ale raczej potrzeba powrotu do biblijnych, patrystycznych i wielkich średniowiecznych źródeł, *ressourcement*. Jego postawa wyrażała to, co ojciec Congar określał jako «katolicyzm 'powrotu do źródeł'», który tym samym jest katolicyzmem całkowicie skupiającym się na Chrystusie, a zarazem katolicyzmem biblijnym, liturgicznym, paschalnym, wspólnotowym, ekumenicznym i misyjnym” – MBXVI, s. 137.

³⁹ Por. JROO VII/1, s. 492 - 495; E. Guerriero w biografii Ratzingera streszcza jego myśl następująco: „Wychodząc od Ewangelii Janowej, zgodnie z którą Syn jest posłany od Ojca, teolog stwierdzał, że Kościół nie podejmuje działalności misyjnej własną mocą. To sam Chrystus, otrzymawszy od Ojca pełnię nadprzyrodzonej

którego zaangażował się Ratzinger, to Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Z inicjatywy H. de Lubaca Ratzinger został dołączony do czwartej podkomisji, która pracowała nad rozdziałem trzecim pierwszej części dokumentu. Kreślił on pewien rodzaj antropologii chrześcijańskiej w kontekście soteriologicznym, która wyrażała się w pytaniu: „O co w takim razie chodzi w zbawieniu? Jaki sens dla człowieka ma zupełność zbawienia, jeśli i bez niego może on zostać doskonale opisany i w rezultacie uzyskać swój dokładny i wierny portret?”. Zatem jedynie wiara w żywego Chrystusa zaaplikowana do ludzkiego życia może – według bawarskiego teologa – adekwatnie opisać człowieka i dać właściwą odpowiedź na zasadnicze pytania ludzkiej egzystencji. *A propos* – jak zauważają badacze – najbardziej znaczący wkład niemieckiego teologa zaznaczył się w samym wprowadzeniu do dokumentu. Styl (charakteryzujący się łączeniem poszukiwania prawdy i współczesnego kontekstu) i stanowisko Ratzingera są zauważalne m.in. w odwiecznych pytaniach zaaplikowanych do współczesności: Czym jest człowiek; jaki jest sens cierpienia, zła, śmierci, które istnieją nadal, choć dokonał się tak wielki postęp?⁴⁰ I odpowiada: „Kościół zaś wierzy, że Chrystus, który za wszystkich umarł i zmartwychwstał, może człowiekowi przez Ducha swego udzielić światła i siły, aby zdolny był odpowiedzieć najwyższemu swemu powołaniu; oraz że nie dano ludziom innego pod niebem imienia, w którym by mieli być zbawieni”⁴¹.

miłości, działa przez Kościół i pociąga do siebie i Ojca ludzkie serca. Dzieło to jest dopełnione przez Ducha Świętego, który swoją mocą wspiera zarówno misyjne przepowiadanie, jak i przyjmowanie ludzkiego ziarna oraz *plantatio Ecclesiae*, rozrastanie się Kościoła, czego celem nie jest kościelna instytucja, ale – znowu – zwiastowanie słowa Bożego” – ŚP, s. 141.

⁴⁰ Jak zauważa A. Nichols, podczas dyskusji nad *Gaudium et spes* sprzeciw Ratzingera wzbudzało również rozumienie kluczowego pojęcia tego dokumentu „dialog ze światem”. Ratzinger: „Przyjęto w niej taki sposób mówienia, że wiara wydaje się rodzajem niejasnej filozofii, zajmującej się sprawami, o których człowiek na prawdę nic nie wie, chociaż pragnąłby, a być może powinien coś wiedzieć, ponieważ dotyczą one w końcu jego przeznaczenia”. Tymczasem istota wiary – oponuje Ratzinger – „polega na tym, aby dać ludziom solidną podstawę, na której mogą się opierać w życiu właśnie w tych kwestiach, w których inne drogi uzyskiwania wiedzy prowadzą co najwyżej do prawdopodobieństwa” – MBXVI, s. 140–142.

⁴¹ Por. KDK 9, 10; zob. także: G. Valente, *Ratzinger al Vaticano II*, s. 158–159. Włoski badacz, komentując wypowiedzi Ratzingera, w przywołanych fragmentach artykułuje charakterystyczny dla Bawarczyka augustyńsko-diagnostyczny styl wypowiedzi: „Il breve scritto, redatto in latino e consegnato a Hautmann il 17 ottobre, suggerisce di prendere le mosse dalla fragilità propria della condizione umana ferita dal peccato originale. Gli uomini «percepiscono oscuramente ehe la buona volontà di per se non e sufficiente» a fare in modo che le forze da essi suscitate producano davvero vantaggio e non oppressione e rovina. Con tali forze, nel tempo della modernità, gli uomini sembrano a poco a poco prendere il comando su tutte le cose. Ma anche nelle impennate di compiacimento davanti alle nuove invenzioni – nota Ratzinger – rimangono le domande di sempre: «Quale e il senso del dolore, del male, della morte, ehe permangono a dispetto di tutto questo progresso? Cosa viene dopo questa vita? Qual e lo scopo di tutto?». Nella revisione proposta da Ratzinger si fa cenno con evidente allusione ai movimenti storici d’ispirazione marxista – a quanti «sperano ehe una vera e completa redenzione del genere umano sorgerà dalle stesse conquiste dell’uomo» e attendono da un futuro regno tempo rale il compimento delle promesse che la fede attribuisce al regno di Dio. Alcune parole vengono dedicate alia prospettiva esistenzialista, ehe esalta il coraggio di vivere in un orizzonte privo di valori e ideali rassicuranti. Poi, il testo proposto delinea con tratti agostiniani lo sguardo proprio della fede sulla condizione degli uomini nel mondo moderno. Ratzinger richiama il fatto che «gli esseri umani, la cui vocazione trascende infinitamente la loro stessa essenza, non possono trovare equilibrio in se stessi, perche i loro desideri sono sempre più grandi delle realtà finite e non trovano mai

Fragmenty sprawozdań i przyczynków bawarskiego teologa dotyczących soboru, jak też dzienniki Y. Congara czy H. de Lubaca, a także wnioski badaczy historii soboru oraz działalności Bawarczyka z tamtego czasu (G. Valente, E. Guerriero, G. Alberigo, A. Komonchak) świadczą o nietuzinkowym zaangażowaniu Ratzingera w sam sobór i jego promocję w środowiskach akademickich i kościelnych w Niemczech. Czas przed i po oraz samego Vaticanum II były dla niemieckiego teologa okresem przemiany wewnętrznej postawy, za którą idzie częściowa przemiana poglądów oraz sposób ich wyrażania. Po przeprowadzeniu analizy okołosoborowych pism Bawarczyka można również rozpoznać jedność założeń, którym pozostanie wierny w latach swojej pracy akademickiej, jako biskup Monachium, prefekt Kongregacji Nauki Wiary oraz jako następca św. Piotra.

Jak doświadczenia związane z Vaticanum II wpłynęły na postawę Ratzingera jako teologa? W jakich obszarach *quaestio Ecclesiae* można zauważyć szczególne zmiany? Odpowiedzi na tego typu kwestie udziela dalsze badania *scientiae fidei* Bawarczyka.

IV. 1. 3. Doświadczenie rozdroża: sobór czy wspólnota?

„Teksty soborowe są nie po to, by zaoszczędzić pracy teologom. Przeciwnie, powinny one stymulować taką pracę, otwierać nowe horyzonty [i] jeśli to konieczne, powinny wyznaczać granicę tam, gdzie kończy się pewny grunt, a zaczyna grząski”⁴². Naturalną konsekwencją wypracowanych przez sobór dokumentów jest ich recepcja w Kościele. Aby propagować teologiczne prace soboru i przysłużyć się jego recepcji, po zakończeniu obrad drugiej sesji Vaticanum II dwaj holenderscy wydawcy Anton van den Boogaard i Paul Brand podjęli ideę założenia periodyku, mającego być nośnikiem różnych szkół teologicznych, których przedstawiciele aktywnie uczestniczyli w obradach soborze. W roku 1965 wychodzi pismo pt. „Concilium”, publikowane w wielu językach i krajach Europy. Najbardziej zaangażowanymi w tę inicjatywę teologami byli Karl Rahner i Edward Schillebeeckx. Dołączyli do nich: Walter Kasper, Johann Baptist Metz, Hans Küng, Henri de Lubac, Marie-Joseph Le Guillou i Joseph Ratzinger. W pierwszym numerze periodyku ukazał się tekst bawarskiego teologa pt. *Duszpasterskie implikacje doktryny o kolegialności biskupów*. Entuzjazm i utożsamienie się Ratzingera oraz części teologów (m.in. de Lubaca, von Balthasara) z grupą *Concilium* dość szybko osłabło; czuli się coraz mniej komfortowo w zwarciu z agresywną teologią, która stopniowo oddalała się od Tradycji, nie biorąc pod uwagę nauczania Ojców Kościoła. Ich

compimento in esse». Nel volto di Cristo la Chiesa «riconosce anche che essi sono feriti dalia loro stessa infedeltà, dalia quale vengono allontanati da Dio per cercare il loro tornaconto fino a mordersi e divorarsi gli uni gli altri»”; zob. również: ŚP, s. 144.

⁴² J. Ratzinger, *Theological highlights of Vatican II*, New York 1966, s. 68, cyt. za: WRTB, s. 61.

rozumienie i poszukiwanie teologicznego *aggiornamento* zachęcało wiernych do wybierania szerokiej drogi upodabniania się do świata. Co było tego powodem? Jego zdaniem teolodzy nurtu *Concilium* dążyli do stworzenia (niemalże autorytarnego) centrum nauczania i nauczycieli w Kościele⁴³.

Kongres ruchu *Concilium* w Brukseli w 1970 ujawnił z całą mocą pęknięcia zauważalne już wcześniej między soborowymi teologami⁴⁴. Po zakończeniu kongresu Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger i Marie-Joseph Le Guillou OP planowali założyć alternatywne pismo. Czasopismo o nazwie „*Communio*” powstało w 1972 r. z Balthasarem, Ratzingerem i Henri de Lubakiem jako kluczowymi członkami fundacji – grupą naukowców, która będzie uprawiała teologię w oparciu o jej źródła i metody⁴⁵. Teolodzy opcji *Communio*: „Nie myślą w pierwszej kolejności o polemice z *Concilium*. W swoich artykułach chcą jednak mówić szczerze, z odwagą przyjmować za punkt wyjścia komunie sakramentów i wiary, dzieloną z biskupami, a także z ludem Bożym, z prostymi wiernymi, którzy zgodnie ze słowami Jezusa są powiernikami Ojca (Mt 11,25n.). Z tego punktu widzenia nowy przegląd teologiczny chce popularyzować i rozwijać nową eklezjologię opartą na soborowej Konstytucji o Kościele” – stwierdza Elio Guerriero⁴⁶.

Dlaczego grupa teologów, w tym Ratzinger, nie utożsamiała się i ostatecznie odłączyła od nurtu *Concilium*? Jakie teologiczne i egzystencjalne wnioski wyciągnął stosunkowo jeszcze młody profesor Ratzinger z przeżytego doświadczenia? Jakie cechy osobowości i kierunki myślenia bawarskiego teologa (obecne konsekwentnie w jego dalszej twórczości) ukazało to doświadczenie?

Jeden z istotnych elementów odpowiedzi na wyżej postawione pytania odnajdujemy w *Raporcie o stanie wiary*. Ówczesny prefekt Świętego Oficjum oznajmia:

„To nie ja się zmieniłem, to oni się zmienili. Już podczas naszych pierwszych zebrań przedstawiłem kolegom dwa wymagania. Po pierwsze: nasza grupa nie powinna być sekciarska, arogancka, jak

⁴³ „Trzeciej oznaki dopatruję się w kongresie, który w roku 1970 w Brukseli zorganizowali redaktorzy «*Concilium*» z okazji pięciolecia czasopisma. Kongres miał być wyraźnie antytezą rzymskiego kongresu teologicznego w roku 1966, zainicjowanego przez papieża i wspieranego przez licznych kardynałów, arcybiskupów i biskupów, przez który Rzym próbował zachować jedność na nowo pobudzonej teologii z hierarchią. Miał być jednak także swoistą antytezą wobec założonej w roku 1969 Międzynarodowej Papieskiej Komisji Teologicznej. «*Concilium*» chciało potwierdzić się jako spadkobierca dawnych praw Sorbony, jako właściwa instancja nauczania i uczonych w Kościele. Chciało okazać się prawdziwym punktem zbornym teologów z całego świata. Mimo to Bruksela stała się punktem zwrotnym, od którego na autorytecie zjednoczonego postępu zaczęły pojawiać się rysy. Wielcy nauczyciele «*Concilium*» – Rahner, Congar, Schillebeeckx, Küng – nie byli tak jednomyślni, jak jeszcze całkiem niedawno. Uczestnicy czuli się po wielokroć urażeni przez sposób, w jaki mieli być pozyskani dla wyników, w rozpowszechnianiu których nie mieli żadnego udziału. Czego wcześniej wielu z nich sobie nie uświadamiało, tego nie dało się już przeoczyć: «postęp» nie miał już niczego istotnego do powiedzenia i że właśnie zaczynał się oddalać od istoty Tradycji chrześcijańskiej” – JROO VII/2, s. 936–937; por. także: JROO XIII/1, s. 44–45.

⁴⁴ Zob. na ten temat: T. Rowland, *Catholic theology*, London–New York 2017, s. 91–93, 139–143.

⁴⁵ MŻ, s. 127 n.

⁴⁶ ŚP, s. 182.

gdybyśmy to my tworzyli nowy, prawdziwy Kościół z alternatywnym nauczaniem o prawdziwym chrześcijaństwie. Po drugie: należy konfrontować nasze poczynania z rzeczywistością Soboru Watykańskiego II, z jego literą i prawdziwym duchem, z autentycznym Vaticanum II, a nie z wymyślonym Vaticanum III; bez samotnych ucieczek w przyszłość. Wymaganiom tym coraz mniej czyniono zadość, aż gdzieś około 1973 roku nastąpił zwrot. Zaczęto mówić, że dokumenty Vaticanum II nie mogą być dłużej odniesieniem dla teologii katolickiej, gdyż Sobór był jeszcze znakiem «tradycjonalistycznego, klerykalnego» Kościoła, a więc należy te tendencje przewyciężyć; w sumie dość prosty punkt wyjścia. Ale wtedy byłem już od dawna poróżniony z kierownictwem i ze współpracownikami pisma. Jeśli o mnie chodzi, to zawsze usiłowałem zachować wierność Vaticanum II, temu dzisiaj Kościoła, bez nostalgii za wczoraj bezpowrotnie minionym i bez niecierplivej tęsknoty do jutra, które nie jest nasze⁴⁷.

Ratzinger wraz z grupą *Communio* uważali za fałszywe, a w konsekwencji niszczące rozumienie soborowego „otwarcia na świat”, które teologowie *Concilium* pojmowali jako utożsamienie się ze światem czy też uświadomienia sobie znaków czasu i prowadzenia dialogu ze światem wyłącznie na warunkach światowych, pozbawiając tym samym chrześcijan „bycia życiodajną duszą tego świata”⁴⁸. Wspomniany fałsz według Ratzingera miał wyrażać się w „pobłogosławionej” przez Sobór Watykański II otwartości na wszelkiego rodzaju nowe idee. Ratzinger (za Rahnerem) nazwał ten typ myślenia „hermeneutyką zerwania”. Autorzy *Concilium* mieli tendencję do omawiania nauczania Kościoła w odniesieniu do „ducha czasu”, rozumianego zazwyczaj jako *Zeitgeist* lat sześćdziesiątych, uważając tym samym dotychczasowe nauczanie za wykolejone, niepotrzebne, skostniałe. Chodziło o interpretację Soboru jako radykalnego zerwania w historii Kościoła, dla którego, według Karla Rahnera, jedynym precedensem był Sobór Jerozolimski w 49 roku⁴⁹. Natomiast Ratzinger i jego koledzy z nurtu *Communio* (odczytujący Sobór w nurcie chrystocentrycznym i trynitarnym; którzy wskazywali, iż to Chrystus mówił swoim uczniom, aby byli świadomi, że On był znakiem ich czasów) opowiadali się za „hermeneutyką reformy” bądź „hermeneutyką ciągłości” (nie zaś rewolucją czy zerwaniem). Oba wyrażenia odnoszą się do interpretacji dokumentów soborowych, która postrzega je jako jedynie reformę pewnych aspektów intelektualnego przedstawiania wiary w celu umiejscowienia teologii na podstawach biblijnych i chrystologicznych, z nastawieniem na szacunek dla Tradycji zawierającej całą historię intelektualnej doktryny lub praktyki od czasów patrystycznych do współczesności. Dodatkowo kontrast między dwoma omawianymi nurtami wyrażał się w tym, iż nurt *Concilium* opierał swoją hermeneutykę niemal wyłącznie na autorytecie i opinii teologów, odrzucając przy tym całkowicie ocenę sytuacji Magisterium Kościoła, co dla teologów związanych z *Communio*

⁴⁷ JROO XIII/1, s. 44–45.

⁴⁸ Por. FZCh, s. 518–520.

⁴⁹ Por. K. Rahner, *Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II*, *Theological Studies* 40 (1976), s. 716–728.

było nie do pomyślenia⁵⁰; tak pojmowana hermeneutyka soboru niesie ze sobą rezygnację z odniesienia do „naziemnego centrum kontroli” (jak Ratzinger nazywał Magisterium Kościoła) w interpretacji i recepcji Vaticanum II. Prowadzi to, jak stwierdził Gianni Valente, „do uświatowienia Kościoła i skazuje ewangeliczny zacyzn na nieistotność”⁵¹.

Hermeneutyka Vaticanum II, a także sposób uprawiania teologii przez Ratzingera i cały nurt *Communio*, były wyjątkowym połączeniem *aggiornamento z ressourcement*, tzn. odnowy Kościoła poprzez powrót do źródeł chrześcijaństwa, polegający na wydobywaniu ze skarbcza Tradycji⁵² (liturgii, pism Ojców Kościoła etc.). *Accomodata renovatio* – jak określił ten proces kard. Wojtyła – oznacza odnowę przystosowaną do świadomości osiągniętej aktualnie przez Kościół⁵³.

Doświadczenie soboru oraz uczestnictwa w nurcie *Concilium*, następnie *Communio* pozwoliło młodemu podówczas profesorowi Ratzingerowi na dookreślenie i ugruntowanie jego eklezjologii, ukierunkowując tym samym realizację odnowy Kościoła zapoczątkowanej przez Vaticanum II.

Na koniec warto przywołać zespół cech osobowości bawarskiego teologa, które odzwierciedlają się w tematyce, nachyleniu i charakterze jego pism związanych z eklezjologią. Mowa tutaj w pierwszym rzędzie o pokorze rozumianej jako stronięcie od kościelnego karierowiczostwa, triumfalizmu oraz teologicznego elitaryzmu. Ratzinger nigdy nie wykaże samozadowolenia z kościelnego sukcesu zespołu teologicznego *Communio*, którego działanie uzna za „właściwy” wyraz teologii posoborowej, i którą należy wywyższyć w przeciwieństwie do „ekstremistów” *Concilium*. Do wymienionych cech Bawarczyka należy dodać odwagę⁵⁴, wyrażaną konsekwentnie w nietolerancji wobec przesadnego intelektualizowania oraz wszelkich pretensji elitarnych środowisk teologicznych (niezależnie od ich orientacji). W maju 1992 roku, podczas uroczystych obchodów dwudziestolecia istnienia pisma, kardynał Ratzinger stwierdził:

⁵⁰ Por. JROO XIII/1, s. 43–45. W tym aspekcie Tracey Rowland tak charakteryzuje obydwie nurty: „Fundamentally, whatever their specific academic interests, they all begin from the same baseline, which accepts Revelation as a gift received from membership within a transnational, supernatural Church. While they accept that the human understanding of Revelation may deepen in various ways throughout salvation history and that a development of doctrine is possible and may even be given impetus by changing historical conditions insofar as the new conditions raise questions never before imagined, they do not believe that theologians should treat the Catholic Tradition as something like a work of art to which they may legitimately add their own embellishments or new panels, drawing inspiration from sources outside the original deposit of the faith” – T. Rowland, *Catholic theology*, s. 112.

⁵¹ G. Valente, *Ratzinger al Vaticano II*, s. 182.

⁵² Na ten temat: G. Weigel, *Boży wybór. Papież Benedykt XVI i przeszłość Kościoła katolickiego*, tł. D. Chylińska, M. Romanek, R. Śmietana, Kraków 2006, s. 230 n, 235.

⁵³ K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, [w:] Sobór Watykański II. *Konstytucje, deklaracje, dekrety*, Poznań 2002, s. 16.

⁵⁴ Por. ŚP, s. 185.

„Wciąż płonie w mej duszy zdanie Hansa Ursa von Balthasara: «To nie jest kwestia brawury, ale – teraz jak zawsze – chrześcijańskiej odwagi, która ryzykuje lub się naraża». Czy mamy dość odwagi, czy zaszyliśmy się raczej za teologiczną erudycją, aby nieco przesadnie, że my też stoimy na wysokości zadań podyktowanych przez obecne czasy? Czy naprawdę skierowaliśmy do zgłodniałego świata w sposób zrozumiały i trafiający do serca słowo wiary? Czyż nie pozostaliśmy też w środku większego kręgu tych, którzy specjalistycznym językiem bawią się ze sobą, rzucając piłeczkę?»⁵⁵.

IV. 2. Linia rozwoju

IV. 2. 1. Duch Jezusa Chrystusa i Kościół

Chrystologia Josepha Ratzingera w sposób naturalny prowadzi ku pneumatologii, a dokładniej: pneumatologicznej eklezjologii. Początki tej refleksji zawiera studium eklezjologii w myśli św. Augustyna oraz badania nad myślą prekursorów północno-afrykańskiej eklezjologii: Tertuliana, św. Cypriana i Opata z Milewy, które młody Ratzinger zawarł w rozprawie doktorskiej.

W studiach nad katolickim biegunem pism Tertuliana (ca 160–220), sprzed okresu jego przystąpienia do montanistów, młody Ratzinger znajduje rozumienie zbawczego działania Ducha Świętego w odniesieniu do dwóch sakramentów Kościoła: chrztu i Eucharystii⁵⁶. Eklezjologiczne wnioski, bazujące na myśli Tertuliana, nasz autor ujął następująco:

„Ukazywaną tu treścią sakramentu nie jest wspólnota z historiozbawczym faktem śmierci Chrystusa, lecz pneumatyczna wspólnota z Bogiem. Pełne znaczenie tego, co przez to powiedziano, stanie się dla nas jasne dopiero po przeanalizowaniu znajdującego się w tym miejscu pojęcia Kościoła jako *corpus trium*»⁵⁷.

Chrześcijanin, który pragnie żyć wiecznie w Chrystusie, nie może być odłączony od Jego Kościoła, w którym wraz ze współbraćmi w wierze spotyka się z Panem w Jego słowie i sakramentach. *Corpus Christi* należy zatem rozumieć dwojako: w sensie eucharystycznym oraz eklezjologicznie, i dodaje, iż obecnie jednak istotne znaczenie ma fakt, że obok nakreślonego rozumienia Chrystusa i Jego Kościoła jest jeszcze inne, nadrzędne dla niego, w którym decydująca jest wewnętrzna ożywiająca moc Ducha Chrystusa⁵⁸.

W zaprezentowanych koncepcjach sakramentów chrztu i Eucharystii, przyjmowanych we wspólnocie Kościoła ożywianego przez Ducha Jezusa Chrystusa, oraz we wyprowadzonych

⁵⁵ Cyt. za: G. Valente, *Ratzinger al Vaticano II*, s. 184–185; zob. także: JROO XIII/1, s. 45.

⁵⁶ JROO I, s. 104–105; por. JROO I, s. 123–125.

⁵⁷ JROO I, 124–125.

⁵⁸ Por. JROO I, s. 127–128.

wnioskach możemy dostrzec istotne elementy rozwiniętej przez Ratzingera eklezjologii *communio*⁵⁹.

Twórczy, wielowymiarowy i ortodoksyjny rozwój refleksji teologicznej Ratzingera uwidacznia się w jego studiach nad eklezjologią św. Augustyna. Jak wykazuje w swojej rozprawie doktorskiej Ratzinger, podstawę refleksji Doktora Łaski o *Corpus Christi spiritualis* stanowi osoba Jezusa Chrystusa: Jego wcielenie i ofiara krzyża. Chrystus, nosząc swe Ciało, czyli Kościół, ofiarował je Ojcu na krzyżu: „Na krzyżu byliśmy także i my”⁶⁰. Ratzinger na podstawie pism Augustyna ukazuje wewnętrzne włączenie relacji „ja – Ty”, człowieka i jego Boga w „My” Kościoła, które dokonuje się przez/w Ducha/Duchu Chrystusa. Do relacji jedności z Nim człowiek może zostać przyjęty poprzez otrzymanie Ducha Chrystusa, czyli przez uwierzenie: „Wierzyć to znaczy wznieść się ponad wzajemne fizyczne dotknięcie i jako człowiek wewnętrzny dotknąć istotnej rzeczywistości Chrystusa – Jego Ducha. [...] nasze bycie (*habitare*) w Chrystusie realizuje się rzeczywiście w naszej wierze”⁶¹.

Tego typu konkluzja rodzi kolejne pytanie: Co jest znakiem, po którym można rozpoznać, kto ma Ducha Chrystusa i należy tym samym do Jego Ciała? Jaka rzeczywistość jest *sacrum signum/sacramentum corporis Christi*? Innymi słowy: Co sprawia, że wyrażenie „Gdzie jest Ciało Chrystusa, tam jest zawsze również Duch Chrystusa” jest adekwatne z rzeczywistością? Ratzinger odpowiada: Kościół widzialny (*verum corpus Christi*) i Eucharystia (*sacramentum corporis Christi*) są tu dla Augustyna równoznaczne. Katolik otrzymuje *sacramentum corporis Christi in vero Christi corpore*⁶². Stanowi to warunek jedności z Duchem Chrystusa – *caritas*. W ten sposób nakreślona trójstopniowa jedność (*sacramentum corporis Christi – corpus Christi – caritas*) wyraża to, w jaki sposób wszyscy razem stanowimy jedno w Chrystusie.

Badania pism Doktora Łaski umocniły fundament, stając się wielowektorową inspiracją eklezjologii *communio*. Za sprawą owej *caritas* rozlanej w sercach, czyli ostatecznie samego Ducha Jezusa Chrystusa, jedność struktury Jego Ciała – Kościoła jest rzeczywistością. W jej ramach Bawarczyk rozwinię również teologię chrześcijańskiego braterstwa⁶³, teologię liturgii

⁵⁹ Por. JROO I, s. 128–130; 152–157.

⁶⁰ JROO I, s. 268. Augustyn dochodzi tu do niezwykle istotnego teologicznie momentu przejścia od jednostki do wspólnoty Kościoła, dokonującego się dzięki *caritas*: „Zjednoczenie człowieka z Chrystusem następuje więc nie po prostu jako zjednoczenie wierzącego z Bogiem, drogi do Ducha Chrystusa *nigdy* nie przechodzi się bezpośrednio, lecz kroczy się nią przez wejście do Ciała Chrystusa, do Kościoła. Właściwy sposób, w który człowiek staje się jedno z Chrystusem, jest więc następujący: przez to, że staje się jedno z Kościołem” – JROO I, s. 272.

⁶¹ JROO I, s. 270–271.

⁶² JROO I, s. 273.

⁶³ Tak ujęta eklezjologia wyrażona w trójmianie: *sacramentum corporis Christi – corpus Christi – caritas*, „Mówi w ten sposób jednocześnie o sposobie oddawania czci Bogu przez chrześcijan i składania Mu ofiary – jedynego prawdziwego *sacrificium* «Hoc est sacrificium christianorum: Multi unum corpus in Christo». Zauważmy: Eucharystyczny sakrament rzeczywiście ukazuje się tu jako autentyczna ofiara chrześcijan – albo raczej: jako

powiązaną z teologiczno-egzystencjalną teologią ofiary chrześcijańskiej, gdzie kwestia kultu kościelnego i życia otrzymaną w darze *caritas* tworzą wewnętrzną jedność⁶⁴.

Proces przemiany i rozwoju pneumatyczno-eklezjologicznej refleksji możemy odnaleźć we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* z 1968 roku. Autor, analizując artykuł wyznania wiary o Duchu Świętym, mówi o Bogu udzielającym się w historii Kościoła i świata. W tym kontekście zauważa, iż formuła wyznania wiary uświadamia i wyznacza chrześcijaństwu konkretny kierunek myślenia: nauka o Kościele musi znaleźć swój punkt wyjścia w nauce o Duchu Świętym i Jego darach⁶⁵. Innymi słowy: jeśli naukę o Trójjedynym udzielającym się w historii przez Swego Ducha oddzieli się od nauki o Kościele, wówczas Kościół pojmowany będzie jako ograniczony do tego, co ziemskie, wyłącznie jako instytucja sprawująca bądź wpływająca na władzę⁶⁶, nie zaś jako wspólnota służby Bożej; jako wspólnota stołu Eucharystycznego, zgromadzona w imię i wokół Zmartwychwstałego, jednocząca wszystkich, którzy otrzymali jednego Ducha i jego życiodajną moc. Takie rozumienie Kościoła rozszerza się na wszystkie czasy, poza granice śmierci.

Drugim punktem węzłowym działania Ducha Świętego w Kościele i poprzez Kościół jest sakrament chrztu, który Ratzinger przywołuje w swojej refleksji o dopełniającej się wzajemnie roli sakramentów chrztu i pokuty („wyznaję jeden chrzest na odpuszczenie grzechów”)⁶⁷. Chrzest – pisze Ratzinger – jako początek nawrócenia, które ma trwać przez całe życie, pozostaje podstawowym znakiem chrześcijańskiej egzystencji, właściwej wierzącemu życiowej postawy, o czym ma przypominać „grzechów odpuszczenie”⁶⁸. Z eklezjologii ujętej w *Einführung in das Christentum* emanuje odwaga odniesionego do chrześcijańskiej codzienności ewangelicznego radykalizmu. Kościół, który jest miejscem działania Ducha

«sakrament» (*signum sanctum*) tej ofiary. W głębszej warstwie ofiara ta jest dla świętych wewnętrznym i rzeczywistym byciem Ciałem Chrystusa. W sensie najbardziej wewnętrznym ofiarą tą jest *caritas* tych świętych – dlatego że owa *caritas* to ostatecznie sam Duch Chrystusa, za sprawą którego cała struktura Ciała jest w ogóle rzeczywistością. Tutaj jednak mamy odwrócenie w radykalną konkretność, bo miłość nie jest mistycznym wnętrzem niemającym nic wspólnego z ludzkim urzeczywistnieniem, lecz jest jednością Kościoła – i więcej nawet: jest realną, prozaiczną i skuteczną miłością chrześcijańskiego serca. Znaczy to, że każdy czyn szczerzej, chrześcijańskiej miłości, każde dzieło miłosierdzia jest w prawdziwym i właściwym sensie ofiarą, składaniem jedynego *sacrificium christianorum*” – JROO I, s. 275.

⁶⁴ Por. JROO I, s. 275–276.

⁶⁵ Por. JROO IV, s. 263.

⁶⁶ „Chrystus pozostaje obecny przez Ducha Świętego w swym otwarciu, wielkości i wolności, która w prawdzie nie wyklucza formy instytucjonalnej, ale ogranicza jej roszczenia i nie dozwala, by stała się podobna do instytucji świeckich” – JROO IV, s. 264.

⁶⁷ „Z początku chrzest był uważany za wielki sakrament przebaczenia, za moment nawrócenia. Powoli dopiero musiano się nauczyć na podstawie bolesnego doświadczenia, że chrześcijanin, chociaż ochrzczony, potrzebuje przebaczenia; coraz częściej ponawiane odpuszczenie grzechów w sakramencie pokuty wysuwało się na plan pierwszy, zwłaszcza odkąd chrzest był udzielany na początku życia i przestał być wyrazem aktywnego nawrócenia” – JROO IV, s. 265.

⁶⁸ Por. tamże.

Bożego w świecie, jawi się jako dar (który *ex definitione* można wyłącznie przyjąć); dzięki Chrystusowi działającemu w sakramentalnych znakach możliwe jest wejście w nowe życie⁶⁹.

Działanie Ducha Świętego poprzez sakramenty chrztu, pokuty i Eucharystii w sakramentalno-pneumatycznej eklezjologii Ratzingera jawi się jako punkt konstrukcyjny Kościoła, jego istotna treść i sposób istnienia. Istotnymi owocami obecności i działania Ducha Świętego w Kościele są jego (Kościoła) przymioty: świętość, jedność, powszechność. Ten typ teocentrycznej narracji, rozwijający wiarę w działanie w Kościele Ducha Świętego i Jego przeobrażającą moc, tak dobitnie zabiegający o doczesny i wieczny los człowieka, niespotykany dotąd w poprzednich częściach tego dzieła, wyraźnie świadczy o głębokiej przemianie oraz egzystencjalnie zapodmiotowanej myśli autora.

Ważny element eklezjologii Josepha Ratzingera, odnoszący się wprost do omawianego zagadnienia, stanowi napisany roku 1974 tekst pt. *Duch Święty jako Communio*⁷⁰. W przedstawionych badaniach nauki św. Augustyna o Duchu Świętym (w nawiązaniu do przekazanych przez Tradycję Jego imion: Duch Święty, Światło, Miłość), autor ukazuje w ortodoksyjny i zarazem nowatorski sposób istotne elementy pneumatycznej eklezjologii Doktora Łaski. Przedzałożeniem tekstu jest stwierdzenie, iż Duch Święty działa w wierzącym, kształtując jego życie; w ten sposób Duch staje się poznawalny. Doświadczenie to winno zostać potwierdzone przez Kościół – dzieło Ducha Świętego – tylko wówczas jest ono wiarygodne⁷¹. Na jakie momenty przejściowe z pneumatologii do eklezjologii wskazuje (za św. Augustynem) Ratzinger?

Pierwszą właściwością Trzeciej Osoby Trójcy jest jedność/wspólność – bycie *communio* Ojca i Syna; nie jako ogólna ontyczna bezosobowa *consubstantialitas*, lecz – zgodnie z istotą Boga – jako osobowa *communio*: „Duch jest osobą jako jedność i jednością jako osoba”⁷². Pojęcie Ducha w z perspektywy dynamizmu miłującej jedności Ojca i Syna w tak ujętej treści ulega personalizacji⁷³. Życ na sposób Ducha Świętego, być *communio*, oznacza współtworzyć Kościół – wspólnotę jedności, którą *de facto* tworzy i spaja Duch Święty.

⁶⁹ Ratzinger wskazuje również na to, jak należy otrzymaną łaskę pielęgnować oraz (pośrednio), jak łatwo można ją utracić: „[...] przebaczenie udziela nowego istnienia, prowadzi do współbycia z tymi, którzy żyją dzięki przebaczeniu; przebaczenie stwarza wspólnotę, a wspólnota z Chrystusem w Eucharystii prowadzi z konieczności do wspólnoty nawróconych, którzy spożywają wszyscy ten sam chleb, aby w Nim stać się «jednym ciałem» (1 Kor 10,17), a nawet «jednym nowym człowiekiem» (por. Ef 2,15)” – JROO IV, s. 265–266.

⁷⁰ JROO I, s. 495–511.

⁷¹ Por. JROO I, s. 495–496.

⁷² Por. JROO I, s. 497–498.

⁷³ „Definicja Ducha jako *communio*, którą Augustyn wyprowadza ze słowa «Duch Święty», ma już dla niego – co znajdzie potwierdzenie w przypadku innych imion Ducha Świętego – fundamentalne znaczenie eklezjologiczne; otwiera pneumatologię na eklezjologię, albo na odwrót, mówiąc inaczej: otwiera powiązanie eklezjologii z teologią: stać się chrześcijaninem znaczy stać się *communio* i tym samym wejść w sposób istnienia Ducha Świętego” – JROO I, s. 498.

W dalszym etapie analizowanej przez Ratzingera biblijnej pneumatologii św. Augustyna pojawiają się kolejne dwa imiona, które Doktor Łaski odnosi do Ducha Świętego: „miłość” (*caritas*) i „dar” (*donum*)⁷⁴. W analizie określenia Ducha Świętego jako „miłość”, bawarski teolog przedstawia linię myślenia Augustyna, przytaczając szereg argumentów skrypturystycznych (m.in. w oparciu o fragmenty 1 J 4 oraz Rz 5,5) wyprowadzając z nich następujące wnioski:

„Obecność Ducha Świętego przejawia się ze swej istoty na sposób miłości. Miłość stanowi kryterium obecności Ducha Świętego jako przeciwieństwa ducha nieświętego; jest ona wręcz obecnością samego Ducha Świętego, a tym samym obecnością Boga. Istotnym i najważniejszym całościowym ujęciem, czym jest Duch Święty i czego On dokonuje, jest ostatecznie nie «poznanie», lecz miłość»⁷⁵.

Co oznacza miłość jako kryterium Ducha Świętego, a tym samym również jako kryterium bycia chrześcijaninem i bycia Kościoła?⁷⁶ Odpowiedź jest tyle ciekawa, co głęboka i egzystencjalnie nośna. Pierwszorzędnym skutkiem obecności i działania Ducha Świętego jako miłości jest trwanie, pewna twórcza stałość na wzór wieczności Boga. Wówczas – stwierdza Ratzinger – miłość staje się prawdziwa i wiarygodna⁷⁷.

Dalej, teolog używa określenia Ducha Świętego jako „dar”. Argumentując, odnosi się do połączenia chrystologii (teologii krzyża) z pneumatologią. Chrystus ukrzyżowany jawi się jako życiodajne źródło wody, które użyźnia świat; jako Ukrzyżowany jest On źródłem Ducha. Za Jego sprawą, poprzez wszczepienie w Niego, źródłem Ducha staje się każdy chrześcijanin.

W kolejnym kroku prowadzonych rozważań Ratzinger podejmuje próbę połączenia pojęć: „miłość” i „dar” oraz ich konsekwencji dla eklezjologii. Za punkt wyjścia w procesie syntezy służą słowa z dwóch listów apostoelskich: 1 Kor 13,1-3 oraz Jk 2,19. Wniosek, jaki ukazują obie biblijne wypowiedzi, brzmi: bez miłości wiara może istnieć, jednak nie może zbawić (*esse, non prodesse*); bez miłości ani wiara, ani uczynki nie mają żadnej wartości. *Caritas* konstytuuje Kościół i Jego zbawcze działanie (głoszenie, sakramenty), będąc tym samym elementem *sine qua non* jego *unitas*:

„Jako twór Ducha, jako zbudowane przez Ducha Ciało Pana – które staje się przecież Ciałem Chrystusa przez to, że z ludzi czyni «communio» – jako twór Ducha jest więc «darem» Boga dla świata, a tym «darem» jest miłość. Jednak ta dogmatyczna teza ma dla niego jednocześnie jak najbardziej konkretny charakter: bycia chrześcijaninem nie można budować w sekcie, w odłączeniu się od innych. [...] Bycie chrześcijaninem wymaga właśnie przyjęcia całej wspólnoty wierzących, pokory (*humilitas*), miłości (*caritas*) i «znoszenia siebie wzajemnie» – kiedy tego brak, wtedy nie ma właśnie Ducha Świętego, który jest jednoczeniem»⁷⁸.

⁷⁴ Por. JROO I, s. 499.

⁷⁵ JROO I, s. 500.

⁷⁶ JROO I, s. 500.

⁷⁷ Por. JROO I, s. 500.

⁷⁸ JROO I, s. 505–506.

Tak przedstawionej i uzasadnionej przez Ratzingera augustyńskiej tezy: Kościół jest *caritas*, nie należy sprowadzać jedynie do obszaru dogmatyczno-doktrynalnego. Wskazuje ona na prawdę, iż dynamizm Ducha Świętego, który żyje i działa w Kościele, może nadawać konkretny i twórczy kształt egzystencji wierzącego – cierpliwe trwanie w stałej miłości Boga i bliźniego. Utożsamienie Kościoła z *caritas* nie jest też wolne od zagrożeń, stwierdza Ratzinger⁷⁹. Jeśli Kościół widzialny, Kościół „urzędowy”, „empiryczny Kościół katolicki” jawi się w pojęciu człowieka wierzącego jako antypody dla Ducha, wówczas mamy do czynienia z błędnym rozumieniem Kościoła. Kościoła udzielającego sakramentów, głoszącego słowo Boże nie można rozłożyć na wa odrębne elementy: „Ducha” i „instytucję”. Kościół widzialny, poprzez głoszenie słowa, sprawowanie sakramentów i posługę *caritas* jest świątynią ożywianą przez Ducha Świętego, którego kryterium obecności stanowi łącząca i czynna miłość – głosi jeden z istotnych wniosków Bawarczyka⁸⁰.

W ostatnim etapie badań i interpretacji pneumatycznej eklezjologii św. Augustyna Ratzinger przytacza jego interpretację Ef 4,7-12. W tekście tym św. Paweł wskazuje na Dar Ducha Świętego dla Kościoła, który udziela się w poszczególnych charyzmatkach, w celu budowania Ciała Chrystusowego (por. Ef 4,12). Pawłowy tekst przywoływany w tym miejscu przez Augustyna według jego niemieckiego interpretatora jest nauką łączącą chrystologię z pneumatologią: dary Ducha – czyli ostatecznie sam Duch Święty (jeden Dar w wielu postaciach) – są darami zwycięskiego Chrystusa, owocem Jego zwycięstwa i wstąpienia do

⁷⁹ Przeciwnieństwo tak rozumianej *caritas* i ostateczne jej odrzucenie (zarówno w wypadku jednostki, jak również instytucji) przejawia się w pysze rozumianej jako przekonanie o własnej doskonałości. Rodzi ona nasycony nienawiścią podział, skutkujący odejściem od wspólnoty miłości. Przykładem tego typu postaw są choćby sekty głoszące swoją naukę o zbawieniu, niekiedy zaś karykaturalną wersję Ewangelii – to aspekt *ad extra*. Ciekawą obserwację w tej kwestii przedstawia Ratzinger w kierunku *ad intra Ecclesiae*: „[...] Wynikające stąd ukościelnienie (Verklichung) Ducha i miłości niewątpliwie ujmuje jedną stronę rzeczywistości, może jednak też prowadzić do niebezpiecznych redukcji, jeśli nazywanie Kościoła miłością nie ukazuje już jego powiązania z Duchem jako rzeczywistej miary Kościoła i jako praktycznego wymogu, lecz występuje jako zrozumiała sama z siebie treść instytucji. Dochodzi wtedy do skostnienia, którego oznaki widać już u późnego Augustyna i które z upływem czasu doprowadziły do niebezpiecznych usztywnień, o których niejedno może powiedzieć historia Kościoła czasów średniowiecza i czasów nowożytnych” – JROO I, s. 507.

⁸⁰ Por. JROO I, s. 508. Prawdę tę Ratzinger wyraził m.in. w tekście z roku 1978, pt. *To, co w Kościele zmienne i niezienne* – JROO IX/1, s. 577–580. Pisząc o diachronicznej i synchronicznej tożsamości Kościoła Ratzinger stawia pytania: Co konstytuuje Kościół jako podmiot? Co czyni go tym, czym jest? Spójna oraz teologicznie wielobarwna linia odpowiedzi przedstawia się następująco: „Z amorficznej masy ludzi Kościół staje się podmiotem, dzięki Temu, kogo Paweł nazywa «Głową»: Chrystusowi. Znaczy to: Kościół jest spójną całością tylko dzięki Niemu. Istnieje jako Kościół dzięki skierowaniu ku Niemu. [...] Skierowanie ku Chrystusowi może praktycznie oznaczać tylko to, że Kościół zarówno jako całość, jak i w swoich poszczególnych członkach modli się do Chrystusa i z Chrystusem. Staje się Kościołem dzięki liturgii, w której włącza się w modlitwę Jezusa i w ten sposób wraz z Nim znajduje się w sferze Ducha Świętego, mówi do Ojca. Staje się Kościołem dzięki adoracji, a adoracja, przez odniesienie do Chrystusa jest trynitarna. Tu właśnie tkwi żywotny nerw Kościoła, bez którego wyczerpuje się przepływ życia w Kościele” – JROO IX/1, s. 579; KEP, s. 112–113.

Ojca: „Kościół to Chrystus, który zstąpił, kontynuacja człowieczeństwa Jezusa Chrystusa”⁸¹.

Wniosek, jaki przedstawia bawarski teolog, jest następujący:

„Wobec tego, Augustyn w tym kontekście okazuje szczególne zainteresowanie widocznemu w tym tekście powiązaniu Chrystusa, Ducha i Kościoła. Przedmiotem tego zainteresowania nie są pojedyncze dary jako takie, wymieniane w tekście Nowego Testamentu. Istotne jest raczej to, że we wszystkich tych darach został dany Dar *par excellence* – Duch Święty. [...] Jeżeli te dary ostatecznie są jednak jednym Darem w wielu postaciach, czyli Duchem Boga, i jeśli Duch jest Darem Jezusa Chrystusa, który On daje i które w ludziach otrzymuje, znaczy to, że najgłębszy cel wszystkich darów stanowi jedność. [...] Augustyn wraca tym samym do drogiej mu idei eklezjologicznej i pneumatologicznej, do idei budowania, trwania, jedności i miłości”⁸².

Według przedstawionej idei Dar Ducha Świętego, czyli Chrystusa dla Kościoła jest tym, który, udzielając charyzmatów, buduje Kościół w taki sposób, aby mógł on stawać się domem dla człowieka wracającego z niewoli⁸³.

Przedstawiona linia myślenia, oparta na nauce św. Augustyna, stanowi cenne ogniwo w badaniach nad eklezjologią Josepha Ratzingera. Dlaczego? Analizowany tekst został napisany po istotnych doświadczeniach teologa, m.in. związanych z Vaticanum II, rewolucją '68, wykładach na uniwersytetach w Bonn, Tybindze. Wobec tych okoliczności nie bez znaczenia jest fakt, że tak wszechstronny teolog, uważany przez czas swojej teologicznej młodości za progresistę, tak wyraźnie i zdecydowanie wraca do Tradycji, do swoich teologicznych korzeni. Co więcej: tekst ten stanowi ważny wgląd w źródła eklezjologicznych idei Bawarczyka; niejako mapę ukazującą kierunki rozwoju refleksji, które już w jakiejś części zreflektował i które dopiero staną się charakterystycznymi elementami jego eklezjologii *communio*, znajdując swój wyraz szczególnie w eklezjologii eucharystycznej i teologii liturgii; teologii chrześcijańskiego braterstwa i jej przedłużenia w ekumenizmie; zagadnieniach związanych z kolegialnością w Kościele. Cennym i charakterystycznym elementem przedstawionej eklezjologii (jak również całego stylu Ratzingera) jest jej wymiar erudycyjno-egzystencjalny, tzn. dokonanie poprzez twórczą refleksję trawestacji idei autora żyjącego na przełomie IV i V wieku oraz finalnie ich aplikacja do sytuacji współczesnego Kościoła.

Kontynuację pneumatycznej eklezjologii zawartej w omówionym *Der Helige Geist als communio* Ratzinger podejmuje w innym, nieco mniejszym wymiarze w książce z lat 1976–1977 pt. *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*. Punktem wyjścia jest refleksja nad Trójcą: immanentną i ekonomiczną. Duch jest tchnieniem Syna. Otrzymujemy Go, zbliżając się do Syna na bliskość tchnienia, pozwalając, by Jezus w nas tchnął (por. J 20,19-

⁸¹ JROO I, s. 508.

⁸² JROO I, s. 509.

⁸³ Por. JROO I, s. 510. Ratzinger dodaje ponadto: „Wolność pozostaje w nierozłącznej relacji do prawdy, która jest prawdziwym mieszkaniem człowieka. Człowiek jest więc wolny dopiero wtedy, gdy jest w domu, to znaczy: kiedy żyje w prawdzie” – tamże.

23). Opierając się na teologii św. Ireneusza z Lyonu, Ratzinger wskazuje właściwy kierunek rozumowania i życia wiary (niwelując przy okazji błędy m.in. Manesa, montanistów, Joachima z Fiore). Logika ta polega na wznoszeniu się od Ojca ku Synowi, a w końcu ku wyzwoleniu w Duchu⁸⁴. „Tajemnica trynitarna – twierdzi bawarski teolog – przekłada się w świecie na tajemnicę krzyża: tam jest owa płodność, z której pochodzi Duch Święty”⁸⁵, który mówi do Kościoła, który go ożywia. Można Go poznać po tym, iż przekonuje nas o Prawdzie – Jezusie Chrystusie, a także po wierności raz wypowiedzianemu słowu⁸⁶.

W kolejnych dekadach teologiczne teksty Ratzingera ukazują w różnorodnych kontekstach interesujące kierunki rozwoju pneumatycznej eklezjologii. W jednym z nich z lat osiemdziesiątych (1985–1987) pt. *Eklezjologia II Soboru Watykańskiego*⁸⁷, z perspektywy dwudziestu lat od zakończenia Vaticanum II, jako Prefekt Kongregacji Nauki Wiary konstruuje wykładnię soborowej eklezjologii, którą sam aktywnie współtworzył. Obierając za punkt wyjścia sformułowanie Romano Guardiniego „Kościół budzi się w duszach”, bawarski teolog nakreśla i doprecyzowuje nowe rozumienie Kościoła:

„Kościół jest czymś więcej niż organizacją, jest organizmem Ducha Świętego – czymś żywym, co wszystkich nas obejmuje od wewnątrz. Ta nowa świadomość Kościoła znalazła swoją językową formę w słowach «Mistyczne Ciało Chrystusa». W tej formule zostało wyrażone nowe, wyzwalające doświadczenie Kościoła, które Romano Guardini u schyłku swego życia, w roku ogłoszenia konstytucji o Kościele Soboru Watykańskiego II, ponownie sformułował w następujący sposób: Kościół «nie jest wymyśloną i skonstruowaną instytucją [...] lecz jest żywą istotą. [...] Żyje przez wieki nadal, stając się jak każda żywa istota; zmienia się [...], lecz w swej istocie jest zawsze ten sam, a jego najgłębszą treścią jest Chrystus» [...] (*Die Kirche des Herrn*, s. 41)”⁸⁸.

⁸⁴ Por. BJCh, s. 111.

⁸⁵ BJCh, s. 113–114.

⁸⁶ „Istota Ducha Świętego jako jedności Ojca i Syna jest bezinteresownością przypomnienia, stanowiącą prawdziwe odnowienie. Kościół pneumatyczny jest Kościołem, który w przypomnieniu głębiej pojmuje, głębiej wchodzi w słowo i w ten sposób staje się żywszy i bogatszy. Prawdziwa bezinteresowność więc, odwrócenie się od siebie samego ku całości – oto znak Ducha jako odbicie Jego trynitarniej istoty” – BJCh, s. 115.

⁸⁷ JROO VIII/1, s. 235–257.

⁸⁸ JROO VIII/1, s. 235–236. Na temat różnorodnych aspektów doświadczenia odnowy Kościoła w Duchu Świętym Ratzinger wypowiada się w wywiadzie pt. *Raport o stanie wiary*, którego udzielił Vittorio Messoriemu w 1984 r.: „Należy przede wszystkim zachowywać równowagę, wystrzegać się przesadnego eksponowania roli Ducha Świętego, zgodnie ze słowami Jezusa, który powiedział, że Duch Święty, nie mówi «od siebie», ale żyje we wnętrzu życia trynitarnego. Podobna zasada mogłaby doprowadzić do przeciwstawiania Kościołowi hierarchicznemu (opartemu na Chrystusie) Kościoła «charyzmatycznego», a więc Kościoła opartego wyłącznie na «wolności ducha», Kościoła, który by uznał sam siebie za wydarzenie wciąż się odnawiające. Zachowanie równowagi polega na utrzymaniu właściwego stosunku między instytucją a charyzmatem, między wspólnotową wiarą Kościoła a osobistym doświadczeniem. Wiara dogmatyczna – bez osobistego doświadczenia – pozostaje pusta: samo doświadczenie osobiste bez związku z wiarą Kościoła jest ślepe” – JROO XIII/1, s. 149. Na ten temat zob. tegóż: *Ruchy kościelne i ich teologiczne miejsce* – JROO VIII/1, s. 333–357. Do podobnej refleksji Ratzinger powraca w 2002 r. w tekście pt. *Wspólnota w drodze. Kościół i jego nieustanne odnawianie się*: w Kościele „Im bardziej rozbudowujemy aparat – nawet najbardziej nowoczesny – tym mniej jest miejsca dla Ducha, tym mniej jest miejsca dla Pana i tym mniej jest wolności. [...] Kościół nie jest przecież po to, żeby nas absorbował, jak światowe stowarzyszenie, i żeby «się utrzymał», lecz po to, żeby wszystkich był zaczątkiem życia wiecznego” – JROO VIII/2.

Powyższy komentarz Ratzingera, wsparty myślą Guardiniego, ukazuje Kościół jako organizm, ożywiany przez Ducha Jezusa Chrystusa; to dzięki aktualizującemu działaniu Ducha Kościół jest Mistycznym Ciałem Chrystusa – Chrystus jest w nim żywą terażniejszością i przyszłością. Każdy ochrzczony jako poszczególny element tego organizmu jest za niego współodpowiedzialny na właściwy sobie sposób – Kościół wzrasta o tyle, o ile (każdy) wierzący stanowią wspólnotę z Chrystusem przez modlitwę i sakramenty, przez które dociera do wierzącego modlitwa Kościoła. Struktura organizacyjna jest w tej eklezjologii pojmowana jako służba wobec Ciała Mistycznego⁸⁹. Kościoła nie można i nie da się wytwarzać, Kościołem winniśmy być; jesteśmy nim w takiej mierze, w jakiej Duch Święty kształtuje w nas wiarę w Chrystusa. Maryja z jej *fiat* jest w tej sprawie modelowym wzorem i pewnym drogowskazem dla Kościoła – podkreśla bawarski teolog⁹⁰.

Omówiony fragment piśmiennictwa wskazuje na stałość i konsekwencję jego teologicznej postawy. Charakterystycznym elementem tej teologii jest również merytoryczna oraz egzystencjalna tawestacja wiedzy nabytej podczas pisania rozprawy doktorskiej w latach pięćdziesiątych.

Eklezjologia pneumatyczna Josepha Ratzingera, zawarta w jego pismach z lat dziewięćdziesiątych, konsekwentnie kontynuuje i twórczo interpretuje nauczanie Soboru Watykańskiego II. W ostatecznie zredagowanym i opublikowanym w 1997 roku wykładzie pt. *Kościół jako świątynia Ducha Świętego*⁹¹ rozważa problem znaczenia Ducha Świętego dla nauki o Kościele. W kontekście odkrycia przez Vaticanum II chrześcijańskiego Wschodu i jego teologii w ogóle, a w jej obrębie silnie położonego akcentu na pneumatologię⁹², teologia zachodnia, z jej redukcjonistycznym nachyleniem ku chrystologii (rozumienia Kościoła głównie w kluczu chrystologicznym) oraz brakiem wymiaru pneumatycznego⁹³, naraża ją na

⁸⁹ Por. JROO VIII/1, s. 236–239.

⁹⁰ Por. JROO VIII/1 s. 251.

⁹¹ JROO VIII/1, s. 306–315.

⁹² „W duchu natomiast granice są płynne, ma miejsce przenikanie się, także do mojego ducha może wejść świat i jest w nim obecny jako duch, jako przedmiot poznania; w duchu może więc mieszkać Bóg, przy czym w tej immanencji nie traci niczego ze swej transcendencji. Dlatego wydaje się, że w przeciwieństwie do rozumienia chrystologicznego, które przez swą cielesność jest rozumieniem ograniczającym i wykluczającym, rozumienie pneumatologiczne, które wychodzi nie od ciała, lecz od ducha, umożliwia zupełnie inny typ eklezjologii, a mianowicie eklezjologię otwartą, do której odnoszą się słowa: Duch tchnie, kędy chce; gdzie jest Duch, tam też wolność” – JROO VIII/1, s. 307.

⁹³ „Chrystologiczne rozumienie Kościoła, wyrażające się w nazywaniu go Ciałem Chrystusa, wydaje się podkreślać strukturę inkarnacyjną, cielesność i instytucjonalność Kościoła. Jeśli do tej pory mówiono o Ciele Chrystusa, to patrzono na to głównie z perspektywy Wcielenia, pomijając właściwie Zmartwychwstanie: Kościół jawi się jako kontynuacja tego, że kiedyś, w historii, Bóg stał się ciałem i dla tego idea Ciała Chrystusa mogła służyć legitymizacji konkretnego, cielesnego, prawniczego i instytucjonalnego ujmowania struktury Kościoła. Ponieważ *corpus* znaczy przede wszystkim cielesność, wstępne rozumienie Kościoła pociąga za sobą tak że jego ściśle ograniczenie. Ciało w rzeczywistości nie jest przecież tylko narzędziem komunikowania się; ono nim oczywiście również jest, nasze ciało stanowi niewątpliwie sposób komunikowania się z innymi, zapewnia nam

skostnienie oraz dalekie od rzeczywistości wiary przeintelektualizowanie. Ratzinger nie chce pozostawiać tak nakreślonych antytez w obecnym kształcie. Jakże zatem propozycje rozwiązań przedstawia? Stara się być w tej kwestii zwolennikiem unikającej ograniczeń i podziałów otwartości oraz właściwej jego teologii równowagi dążącej do syntezy. Optuje za eklezjologią

„spotkania i wolności, w której akcent spoczywa nie tyle na instytucji i jej ciągłości, ile raczej na wydarzeniu Ducha działającego według własnej woli; eklezjologia, w której znaczenie ma nie jednostronnie i wyłącznie urząd – znowu jako wyraz instytucji – lecz na pierwszy plan wysuwa się charyzmatyczna struktura Kościoła, a wraz z nią na przekór tendencji do jednostajności i do ustalania wszystkiego normami prawa, co z konieczności prowadzi do jednolitości, znaczenia nabiera różnorodność będąca owocem wolności”⁹⁴.

Jaką drogą poprowadzić *scientiae fidei*, aby dokonać pogodzenia pneumatycznej eklezjologii Wschodu i Zachodu?

Za punkt wyjścia bawarski teolog obiera biblijne rozumienie wyrażenia ciało (σώμα) w kontekście ostatniej wieczerzy i zmartwychwstania, a także jego późniejszego zastosowania przez św. Pawła do określenia Kościoła jako ciała Chrystusa (σώμα Χριστού)⁹⁵. Z podjętych przez Ratzingera rozważań wynika, iż słowo „ciało” (σώμα) jest na Zachodzie najczęściej rozumiane błędnie, ponieważ jest zredukowane do ciała fizycznego (niem. Körper, Fleisch, gr. σαρξ), w sensie fizyczności wewnątrzhistorycznej. Natomiast w rozumieniu semickim, a w konsekwencji w terminologii Nowego Testamentu σώμα (niem. Leib) jest desygnatem człowieka jako osoby, tym, co należy do jego „Ja”⁹⁶. W tak dookreślonym kontekście słowa Jezusa wypowiedziane podczas ostatniej wieczerzy: „To jest Ciało moje, które za Was będzie wydane”⁹⁷, która prowadzi do nowego postrzegania ciała Jezusa po wydarzeniu zmartwychwstania, stwarzają zupełnie nowe perspektywy rozwiązania kwestii przynależności do Kościoła – wyjaśnia Ratzinger⁹⁸. Semicki oraz nowotestamentowy sposób rozumienia

możność łączności z nimi, jednak stanowi także pewną granicę, która nas od siebie wzajemnie oddziela i nie pozwala być jakby wzajemnie w sobie” – JROO VIII/1, s. 306–307.

⁹⁴ JROO VIII/1, s. 307.

⁹⁵ Por. JROO VIII/1, s. 308–310.

⁹⁶ Por. JROO VIII/1, s. 308–311.

⁹⁷ „Zgodnie z tym w opisach Ostatniej Wieczerzy słowo σώμα μου, moje ciało, oznacza całą rzeczywistość Pana, a nie samo ciało, pojęciowo lub rzeczowo odłączone od duszy. Oznacza więc Jego samego, Tego, który jest obecny z tym, co do Niego należy i co należy do Jego «Ja», a więc w całej swej rzeczywistości, i jako cały, jeden i niepodzielny zwraca się do «Ja» człowieka. Słowa z Ostatniej Wieczerzy: «To jest Ciało moje, które za was będzie wydane» znaczą nie tyle, co tu: otrzymujecie moje ciało (*Körper*), lecz: w tym chlebie daję siebie – taki jest sens terminu σώμα – daję wam siebie samego, przez nie jestem pośród was i dla was, przy czym to «dla was» wyraża najgłębszą treść «Ja» Jezusa, jakby właściwą substancję, sedno rzeczywistości Jezusa, która tutaj się uobecnia, i określa bliżej, oraz precyzuje Jego własną egzystencję. «Ja» Jezusa w swej najgłębszej rzeczywistości jest właśnie aktem oddania się, służby, otwarcia się na wszystkich. Akt i substancja przenikają się tu wzajemnie” – JROO VIII/1, s. 308–309.

⁹⁸ „Teksty o Ostatniej Wieczerzy zakładają jednak, że Jezus, ponieważ został ukrzyżowany i zmartwychwstał – nie istnieje już w postaci σαρξ, lecz że ten historyczny kształt egzystencji pozostawił za sobą i teraz jest już w pełni Otwartym. [...] Bok Jezusa jest otwarty, wypływają z niego krew i woda, czyli dwa podstawowe sakramenty, chrzest i Eucharystia, a w nich – Kościół. Z tego otwartego boku wynika, że Jezus istnieje teraz tak, jak może istnieć tylko Duch, czyli jako ten, który jest otwarty, ten, który w każdym czasie może być i jest dla

„ciała” rzuca nowe światło na korporatywne pojmowanie idei Ciała Chrystusa, otwierając przy tym nowe rozwiązania w kwestii przynależności do Kościoła. Według prezentowanej pneumatycznej i chrystologicznej eklezjologii w Mistycznym Ciele Chrystusa wszyscy żyją dzięki sobie wzajemnie, a wszyscy ostatecznie dzięki Chrystusowi. Kryterium pełnej przynależności do Kościoła stał się element pneumatyczny (w porządku łaski); innymi słowy: o byciu członkiem Kościoła stanowi już nie element jurydyczny czy instytucjonalny, ale kategoria łaski – członkiem Kościoła jest w pełni ten, kto ma Ducha Chrystusa. Czy ten typ teologii nie jest nadmierną spirytualizacją pojęcia Kościoła? Ratzinger (za Vaticanum II) podkreśla, iż cielesność i grzeszność Kościoła stanowczo przeczą pojmowaniu Go wyłącznie spirytualistycznie. Fakt przynależności grzeszników do Kościoła, który stanowi wyraz miłości Boga w Chrystusie, świadczy o tym, że świętość Kościoła nie jest wykluczająca i zamykająca, lecz jest świętością otwartą (otwierającą) i zbawiającą – Chrystus dał temu wyraz głównie przez krzyż⁹⁹.

Na szeroko zakrojony i konsekwentny rozwój *scientiae fidei* bawarskiego teologa wskazuje nakreślona powyżej zrównoważona, o nachyleniu ekumenicznym linia myślenia o Kościele – Ciele Chrystusa, w którym wymiar pneumatyczny (interpretowany w kluczu chrystologicznym) stanowi ściśle zespolenie z wymiarem instytucjonalnym. Kościół nie jest wymysłem ludzkim, choć składa się z poszczególnych (grup) wiernych. Kościół jest zamysłem i ostatecznie dziełem Trójjedynego Boga; jednością, której przyczyną i realizatorem jest posłany od Ojca Duch Jezusa Chrystusa, któremu winniśmy posłuszeństwo wyrażające się m.in. w nawróceniu. Dążenie do widzialnej jedności chrześcijan sprawia, że według tej teologii Kościół staje się ikoną Trójjedynego, wskazując na wewnątrztrynitarną jedność i miłość.

Doświadczenie powszechnego nauczania jako głowy Kościoła Katolickiego skłania do stawiania istotnych egzystencjalnych pytań współczesności oraz odpowiedzi w oparciu o Tradycję. W jaki sposób głowa Kościoła tłumaczy w niełatwych warunkach współczesności najistotniejszą prawdę o Kościele, tę mianowicie, że Kościół stanowi pierwszą ideę Boga, ożywianą przez Ducha Jezusa Chrystusa, od urzeczywistnienia której zależą losy świata?¹⁰⁰

wszystkich. W terminologii biblijnej znaczy to, że σώμα Jezusa, czyli formą Jego cielesności, jest πνεῦμα. [...] I kiedy mówi, że Jego σώμα jest πνεῦμα, jest Duchem, znaczy to, że Jego ciało istnieje już nie w formie wewnątrz-historycznej, która jest zamknięciem się w sobie, lecz że istnieje na nowy sposób – jako prawdziwe komunikowanie się, jako całkowite otwarcie, jako całkowite *hiper*, czyli bycie dla innych. Ponieważ tak ma się rzecz z σώμα Chrystusa, z Jego samym «Ja», z Jego właściwą substancją, σώμα nie jest już σαρξ, lecz πνεῦμα, jest otwartością, nie zaś tylko zamknięciem się w sobie i dlatego może istnieć na sposób Eucharystii i być obecne dla wszystkich wierzących” – JROO VIII/1, s. 309–310.

⁹⁹ Por. JROO VIII/1, s. 314–315. Ratzinger powołuje się w uzasadnieniu na myśl św. Augustyna: „Chcesz mieć Ducha Chrystusa? Bądź więc w Ciele Chrystusa! Nie możesz mieć Ducha jakby oddzielnie, swobodnie się unoszącego, lecz jest to Duch Ciała Chrystusa; jeśli więc chcesz mieć Ducha, jeśli chcesz być pneumatykiem, musisz najpierw doświadczyć upokorzenia σώμα” – JROO VIII/1, s. 311–312; zob. także: s. 466–473.

¹⁰⁰ Por. NPdP, s. 98.

Dojrzały głos syntezy pneumatologicznej eklezjologii Benedykt XVI zawarł w pierwszej encyklice z 2005 roku, pt. *Deus caritas est*. Bóg Ojciec, poruszony miłością wobec rodzaju ludzkiego, posłał Jednorodzonego Syna na świat, aby Ten odkupił człowieka:

„Umierając na krzyżu – jak relacjonuje Ewangelista – Jezus «oddął Ducha» (por. J 19,30), zadatek tego daru Ducha Świętego, którego miał udzielić po zmartwychwstaniu (por. J 20,22). W ten sposób miała się zrealizować obietnica o strumieniach wody żywej, które – dzięki wylaniu Ducha Świętego – wypływają z serc wierzących (por. J 7,38-39). Duch bowiem objawia się jako wewnętrzna moc, która harmonizuje ich serca z Sercem Chrystusa i uzdalnia ich do miłowania braci, tak jak On ich miłował, kiedy pochylał się, aby umywać nogi uczniom (por. J 13,1-13), a zwłaszcza, gdy oddał za nas życie (por. J 13,1; 15,13). Duch jest także mocą, która przemienia serce wspólnoty kościelnej, aby była w świecie świadkiem miłości Ojca, który chce uczynić z ludzkości jedną rodzinę w swoim Synu. Cała działalność Kościoła jest wyrazem miłości, która pragnie całkowitego dobra człowieka: pragnie jego ewangelizacji przez Słowo i Sakramenty, co jest dziełem często heroicznym w jego historycznej realizacji [...]”¹⁰¹.

Eklezjologia Benedykta XVI jest pneumatologiczna, a w konsekwencji również w pełni trynitarna, chrystologiczna, egzystencjalnie konkretna i osobowa. Ukazuje ona dynamizm działania Ducha Świętego w Kościele poprzez wskazanie (wzorem Chrystusa – Boga-Człowieka) na pełną pokory i uniżenia posługę *caritas* – która stanowi charakterystyczny znak Kościoła w świecie¹⁰². Jako środowisko działania Ducha Świętego winien stawać się w świecie źródłem nadziei nowego życia. Drogowskaz w tej kwestii stanowią Maryja i święci – to w ich życiu najwyraźniej można dostrzec różnorodność działania Ducha Świętego. Poprzez ich zażyłość z Chrystusem nastąpiła ostatecznie zamiana podmiotów („Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” – Ga 2,20) i którzy w życiu i w śmierci należą do Pana (por. Rz 14,8). Oto dojrzała kulminacja pneumatycznej eklezjologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.

Analiza pneumatyczno-eklezjologicznej linii myślenia teologa z Bawarii prowadzi bezpośrednio do wymiaru eucharystycznej eklezjologii *communio* (której rozwój zostanie przebadany w V rozdziale) – wspólnoty Kościoła, którą jednoczy Duch Jezusa Chrystusa.

IV. 2. 2. Ekumenizm i dialog międzyreligijny –

Einheit durch Verschiedenheit

Idea chrześcijańskiego braterstwa jako istotna składowa eklezjologii *communio* posłuży omawianemu autorowi za narzędzie w konstruowaniu teologii ekumenicznej oraz w prowadzeniu dialogu międzyreligijnego. W niniejszym podrozdziale naszą uwagę skupimy

¹⁰¹ DCE 19.

¹⁰² Zob. także: encyklika *Caritas in veritate*, w której papież stwierdza: „*Caritas* to miłość przyjęta i darowana. Jest ona «łaską» (*châris*). Jej źródłem jest krystaliczna miłość Ojca do Syna, w Duchu Świętym. To miłość, którą Syn wylewa na nas. To miłość stwórcza, dzięki której istniejemy; to miłość odkupieńcza, dzięki której jesteśmy nowym stworzeniem. Miłość objawiona i urzeczywistniona przez Chrystusa (por. J 13,1) oraz «rozlana w sercach naszych przez Ducha Świętego» (Rz 5,5). Miłowani przez Boga, ludzie stają się podmiotami miłości i sami mają być narzędziami łaski, by szerzyć miłość Bożą i rozbudowywać «sieć miłości»” – CiV 5.

na opisie przemian i rozwoju jego piśmiennictwa na ten temat. Jakie pytania Ratzinger stawia Kościołowi oraz na jakie elementy kładzie akcent odnośnie ruchu ekumenicznego i dialogu między religiami? W jakiej pozycji sytuuje Kościół katolicki względem innych konfesji i wierzeń?

α) ekumenizm

Charakterystyka teologii ekumenicznej młodego profesora Josepha Ratzingera rysuje się wyraźnie w tekstach tworzonych głównie podczas czynnego udziału w Vaticanum II, a także bezpośrednio po nim. W szkicu przemówienia odnoszącego się do części ekumenicznej schematu *De ecclesia* z 1962¹⁰³, autor, kreśląc krytyczne poprawki, postuluje utworzenie jednoznacznego i autentycznie katolickiego (tzn. powszechnego) charakteru doktryny o Kościele, która winna cechować się zastosowaniem nauczania zawartego w Tradycji, a co za tym idzie, również sposobu myślenia oraz idącego za tym rodzaju języka biblijnego i patrystycznego, co oznaczałoby wyrugowanie języka wyłącznie prawnego bądź podręcznikowego. Wskazane postulaty dotyczyć mają głównie pojmowania Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, refleksji nt. urzędu biskupa, urzędu Piotrowego oraz prawa Kościoła do misji. Swoją wypowiedź uzasadnia następująco:

„Kościół katolicki nie ma dwóch doktryn o Kościele, jednej dla siebie, a drugiej dla innych; tę doktrynę o Kościele należy raczej tak opracować, aby była prawdziwie katolicka i prawdziwie ekumeniczna – co zgodnie z etymologią tych słów, jak i z prawdą rzeczy, jest jednym i tym samym. Im bardziej doktryna jest katolicka, tym bardziej jest ekumeniczna, i na odwrót [...] ponieważ «katolickie» jest z samej definicji to, co dotyczy całości i ją obejmuje [...] tym samym [Kościół] powinien stać się bardziej ekumeniczny, teologiczny i duszpasterski”¹⁰⁴.

W nakreślonym uzasadnieniu ujęciu katolickość rozumiana jako dotycząca całości jest tożsama z postawą ekumeniczną. Podkreślenie katolickich źródeł i tożsamości Kościoła dążącego do jedności nie przekreśla samej jedności, ale stanowi jej warunek *sine qua non*.

W obszernej pracy pt. *Sobór w drodze*¹⁰⁵ z 1963 roku, będącej retrospekcją dokonań drugiej sesji Vaticanum II, autor poświęca sporo miejsca zagadnieniom soborowej teologii ekumenicznej zawartej w schemacie konstytucji *De ecclesia*, z częściowym odniesieniem do dekretu *De oecumenismo*. W tekście, stanowiącym niejako *résumé* dotychczasowych prac i osiągnięć Vaticanum II, odnaleźć można gruntowną oraz polemiczną analizę trzech schematów dekretu. Profesor Ratzinger, wskazując zarówno aspekty pozytywne schematu

¹⁰³ JROO VII/1, s. 215–219.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ JROO VII/1, s. 313–358; zagadnienia ekumeniczne, s. 342–357.

o Kościele¹⁰⁶, nie omieszka wykazać również ograniczeń¹⁰⁷, wobec których wytycza kierunek zmiany i reinterpretacji.

Jakie istotne założenia ekumenicznej konkretyzacji dekretu wyszczególnia i komentuje Ratzinger? Na pierwszym miejscu podkreślona zostaje zmiana paradygmatu myślenia o odniesieniu Kościoła do innych wyznań chrześcijańskich: Kościół nie występuje *przeciw* komuś, lecz odwołuje się do wspólnych źródeł; do całej Tradycji¹⁰⁸. Dalej Ratzinger za soborem odwołuje się do elementów łączących chrześcijan w jeden Kościół Boży, takich jak wspólne posiadanie Pisma Świętego, wspólna, wewnętrzna więź w Duchu Świętym, który swoją mocą działa w ochrzczonych, oraz uznawanie przez chrześcijan niekatolików innych (poza chrztem) sakramentów¹⁰⁹.

Ważne pytanie, które wraca w ekumenicznej teologii Ratzingera, zachęcając tym samym do dyskusji, brzmi: Co właściwie oznacza rzymskokatolicki ekumenizm? Czy nie jest on jedynie kontynuowaniem kontrreformacji nieco innymi metodami, tzn. wchłonięciem chrześcijan przez Kościół katolicki lub jeden z istniejących Kościołów?¹¹⁰ Idąc za ciosem, autor prowokuje kolejny problem wyrażony w pytaniu: Który z istniejących Kościołów jest prawdziwym Kościołem, tożsamym z Kościołem Jezusa Chrystusa? A może taki jedyny Kościół po prostu nie istnieje? Tego poglądu katolik nie może podzielać – twierdzi Ratzinger, i dodaje: „Dla katolika [...] istnieje jeden Kościół, który on widzi jako dany w historycznej ciągłości Kościoła katolickiego. Nie będzie jednak, nie ma nawet prawa domagać się, żeby inne Kościoły podały się do dymisji, a ich zwolennicy zostali wtopieni w katolicyzm”¹¹¹.

Kościół katolicki nie może przyjąć w jednakowej praktyce uprawnienia wszystkich istniejących Kościołów. Ratzinger zaznacza, że aby być Kościołem, nie można istnieć niezależnie, w odizolowaniu od innych, należy pozostawać we wspólnocie z innymi wspólnotami, które razem są jednym Kościołem – taki jest sens użycia przez św. Pawła określenia „Kościoły” – nieodłączone od siebie wyznaniowo wspólnoty, ale liczne gminy, które

¹⁰⁶ Por. JROO VII/1, s. 342–345.

¹⁰⁷ Por. JROO VII/1, s. 345–352.

¹⁰⁸ Por. JROO VII/1, s. 342.

¹⁰⁹ Por. JROO VII/1, s. 343–345.

¹¹⁰ Por. JROO VII/1, s. 348.

¹¹¹ JROO VII/1, s. 351. W recenzji książki autorstwa Lieselotte Höfer pt. *Mysterium Unitatis. Pastoraltheologisches zum Oekumene-Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils (Mysterium unitatis. Teologiczno-pastoralne spojrzenie na Dekret ekumeniczny Soboru Watykańskiego II)* z 1967 Ratzinger zwraca uwagę na doniosłość doktrynalnego problemu, który znajduje swój wyraz w języku, mianowicie w przyporządkowaniu określeń „Kościół” i „Kościoły”: „Za tym kryje się jeszcze raczej kwestia określenia poszczególnych relacji pomiędzy widocznym, mającym konkretną formę ukonstytuowanym Kościołem z jednej strony i kategorią teologiczną «Kościół» – z drugiej strony. W kwestii tego, jaką relację przyjmuje się pomiędzy obydwoma tymi kategoriami, tkwi chyba najważniejszy problem eklezjologii ekumenicznej, który w dokumentach soborowych zaznacza się w sposób niezbyt wyraźny i niewystarczający w pojęciu elementów eklezjalnych” – JROO VII/2, s. 1022.

razem stanowią jedno we wspólnocie słowa i Ciała Chrystusa. Katolicki system centralistyczny z jednej strony jest przyczyną podziałów Kościoła, z drugiej są też pozytywne przesłanki do budowania jedności¹¹². Fakt, że Kościoły wschodnie i pochodzące z reformacji wspólnoty kościelne zostały przedstawione w sposób pozytywny, jest doniosłym krokiem naprzód w tej kwestii¹¹³. Zwrot *Vaticanum II* polegający na przyjęciu odmiennej i zróżnicowanej samoświadomości poreformacyjnych wspólnot eklesjalnych (*communiones ecclesiales*), bez zniewalania ich, stanowi ważne zadanie dla soboru; na tym również polega, w przekonaniu Ratzingera, ekumeniczna przyszłość chrześcijan.

W tym duchu bawarski teolog formułuje ważną, ortodoksyjną i zarazem nowatorską uwagę, iż: „Miejsce idei konwersji, które nadal zachowuje swój sens dla jednostki, jeśli nakazuje to jej sumienie, zastąpi zasadniczo idea jedności Kościołów, które pozostają nadal *Kościołami*, a mimo to stają się *jednym* Kościołem”¹¹⁴. Przywołane zdanie, które podkreśla wolność wyboru każdego z wierzących, a także wyraża dążenie do jedności chrześcijan poprzez ukazanie jedności Kościoła Chrystusa, wskazuje na te same charakterystyczne cechy Ratzingera, a także na dalekowzroczość, dialogiczność, szerokość teologicznych i osobowościowych horyzontów; nie narzuca innym sposobu, w jaki mają wierzyć, głosi prawdę w sposób zdecydowany i pełen szacunku¹¹⁵. Soborowe wypowiedzi młodego teologa charakteryzuje wybijająca się ponad przeciętność merytoryczna otwartość, wyrażona w postawie odwagi prowadzenia dialogu i połączona z katolicką ortodoksyjnością oraz *sentire cum ecclesia et Spiritu Sancto*. Istotnym elementem osobowości młodego profesora jest również zdolność słuchania głosu Kościoła katolickiego, obserwatorów niekatolickich oraz wyznawców innych religii, co znajduje swój wyraz w szkicach dokumentu, propozycjach poprawek, jak również w samych tekstach dokumentów: *De Ecclesiae (Lumen gentium)* oraz uzupełniającym go dekretem *De oecumenismo (Unitatis redintegratio)*.

Dalekowzroczość, pokora oraz swoisty duch proroczy będą uwidaczniały się w kolejnych etapach drogi *Vaticanum II*. W sprawozdaniu pt. *Osiągnięcia i problemy trzeciej sesji*¹¹⁶ z roku

¹¹² Jednolitość i jedność – mówi dalej Ratzinger – nie są ze sobą tożsame i nie mogą się jawić w myśleniu i działaniu katolika w odniesieniu do chrześcijanina niekatolickiego; zrozumienie tej prawdy wymaga czasu, pokory i cierpliwości. Toteż sobór przygotowuje się do uznania liczby mnogiej „Kościoły” również poza obrębem Kościoła katolickiego, w odniesieniu do chrześcijańskich wspólnot niekatolickich.

¹¹³ Por. JROO VII/1, s. 350–351, 376; JROO VII/2, s. 909.

¹¹⁴ JROO VII/1, s. 351.

¹¹⁵ „[...] im doskonalszy byłby teraz tekst, tym bardziej odbierano by go w przyszłości jako zamknięty i zawężony. Można to potwierdzić wieloma dowodami z historii. [...] Ostrożnie z teologiczną perfekcją! Łatwo prowadzi ona do tego, że schemat nie będzie miał długiej przyszłości. Tekst soborowy nie powstaje po to, żeby odbierać pracę teologom; ma ich raczej pobudzać do pracy i otwierać nowe horyzonty; może również (jeśli wyda się to konieczne) wyznaczać szlaki i ograniczenia oddzielające obszary nadające się i nienadające do przejścia” – JROO VII/1, s. 346–347.

¹¹⁶ JROO VII/1, s. 364–412.

1964, w kwestii ekumenicznej autor, komentując dokonania soboru, podkreśla nowe zagadnienia.

Istotne i wyjątkowe miejsce w obradach soboru zajmuje kwestia mariologii jako problemu ekumenicznego. Co ważne: włączenie schematu maryjnego do nauki o Kościele (*De ecclesia*) było intencjonalnie głosowaniem ekumenicznym. Głos teologicznego komentarza Ratzingera brzmi w tej kwestii następująco: „[...] na Maryję trzeba patrzeć jako na członka Kościoła, który w odróżnieniu od Chrystusa nie stoi *naprzeciw* Kościoła, ale razem z nami po naszej stronie ma swoje miejsce przed Panem jako obraz wierzącej egzystencji chrześcijanina w świecie”¹¹⁷.

Proponowana przez szkic soborowy pozytywno-biblijna mariologia uwydatnia dane historii zbawienia, przysługując się pełniejszemu rozumieniu wiary – twierdzi profesor Ratzinger. Celem soboru – wyjaśnia – nie była stopniowa dekonstrukcja pobożności maryjnej i poprzez to upodobnienie się do protestantyzmu. „Celem musiało być na pewno – w odpowiedzi na pytania braci odłączonych – odejście o zapominającej o Piśmie teologii spekulatywnej i trzeźwe, zdecydowane trwanie na gruncie świadectwa biblijnego”¹¹⁸.

W referacie wygłoszonym w 1966 roku (opublikowanym w 1969), pt. *Katolicyzm po soborze*¹¹⁹, obok elementów pozytywnych omówionych powyżej autor zwraca uwagę na szereg czynników utrudniających recepcję nauczania soboru w kwestii ekumenizmu. Dostrzega pewien mechanizm *circulum vitiosum*, polegający na nieufności strony ewangelickiej oraz irytację strony katolickiej na ewangelicką z powodu niewystarczającego dostrzegania dobrej woli katolików¹²⁰. Inną postawą wśród niektórych katolików (również teologów katolickich) jest swego rodzaju naiwność, wyrażająca się w bagatelizującym, upraszczającym i progresistycznym twierdzeniu, iż właściwie nie ma już żadnych różnic¹²¹. Wskazania bawarskiego teologa formułowane wobec strony katolickiej to przede wszystkim ostrzeżenie przed fałszywym triumfalizmem oraz wzywanie do wdzięczności Bogu za ten stan, ponieważ jedność jako taka wykracza poza ludzkie siły; ostatecznie pochodzi od Pana i zależy od Jego łaski, dzięki której Kościół żyje i którą ma za zadanie głosić. Ów powściągliwy optymizm i entuzjazm we wnioskach Ratzinger konkluduje następująco:

„Dopóki Kościół pielgrzymuje na Ziemi, dopóty nie ma powodu, by szczyił się swoim własnym dziełem. To przechwalanie się mogłoby być jeszcze bardziej niebezpieczne niż pawi ogon i tiara, które są dla nas bardziej powodem do uśmiechu niż do dumy. [...] Dopóki świat jest światem, dopóty

¹¹⁷ JROO VII/1, s. 376.

¹¹⁸ JROO VII/1, s. 378.

¹¹⁹ JROO VII/2, s. 892–911.

¹²⁰ Por. JROO VII/2, s. 909.

¹²¹ Por. tamże.

Kościół jest w drodze do Pana. Sobór nie jest schroniskiem, w którym można by odpocząć i zapomnieć o drodze, lecz jest nowym przełomem, wyruszeniem naprzód: ku Panu¹²².

Powyższa wypowiedź uwydatnia przede wszystkim próbę naświetlenia przez niespełna czterdziestoletniego profesora teologii duchowego kierunku i misji teologiczno-pastoralnej soborowych osiągnięć ekumenicznych, które mają na celu stopniowe osiągnięcie widocznej jedności Kościoła.

Myśl teologiczno-ekumeniczna wypracowana przez Sobór Watykański II przy współudziale młodego profesora Josepha Ratzingera miała szansę być eksplorowana i konfrontowana w kolejnych dekadach. Podczas międzynarodowego spotkania Ekumenicznej Rady Kościołów w Lowanium w 1971 roku dziewięciu katolickich teologów, w tym Joseph Ratzinger i Walter Kasper, po raz pierwszy otrzymali zaproszenie do współtworzenia komisji Wiara i Ustrój wspomnianej Rady. Sprawozdanie z obrad pt. *Jedność Kościoła – jedność ludzkości*¹²³, obok treści merytorycznych, pozwala na przyjrzenie się cechom osobowości bawarskiego teologa w podejściu do omawianych tam zagadnień ekumenicznych, co z kolei pozwoli prześledzić przemianę i rozwój jego myśli w tym aspekcie. Wśród złożoności i wielowarstwowości tematów opracowywanych przez komisję¹²⁴ autor wskazuje na fakt, że różnorodność konfesyjna i wielonarodowość powodowały z czasem postępującą relatywizację własnego sposobu myślenia jej uczestników. Choć z drugiej strony: „Na szczęście nigdzie nie można było odczuć śladu coraz powszechniejszej ostatnio pseudodemokratycznej postawy, w której nieufność czyni się istotą demokracji” – zauważa młody podówczas teolog¹²⁵.

Kolejnym z istotnych tematów teologicznych, na który Bawarczyk był szczególnie wyczulony, była „herezja moralna”, polegająca na rozumieniu granic Kościołów z perspektywy prymatu ortopraksji, przy niemal totalnym lekceważeniu ortodoksji¹²⁶. Stąd Ratzinger poczytuje

¹²² JROO VII/2, s. 911. „Któż jeszcze przed dziesięcioma laty odważyłby się mieć nadzieję, że cały Kościół katolicki ogarnie tak palące uczucie jego niedoskonałości pozostawania w tyle z jego powołaniem pochodzącym od Pana, które było konieczne, by wyzwolić impuls ekumeniczny. Któż odważyłby się mieć nadzieję, że rozpoczną się tak intensywne poszukiwania możliwości bliskości i wzajemnego zrozumienia, żywotna gotowość zrewidowania tego, co wydawałoby się dotychczas oczywiste, aby przybliżyć się do zjednoczenia, które nie będzie absorpcją, lecz rzeczywistym, wolnym od uprzedzeń i fanatyzmu spotkaniem w prawdzie i miłości Pana, obejmującej i niosącej nas wszystkich?” – tamże.

¹²³ JROO VIII/2, s. 641–648.

¹²⁴ „Sekcje omawiały tak zwany główny temat «Jedność Kościoła a jedność ludzkości», który był podzielony na pięć następujących zagadnień: jedność Kościoła a walka o sprawiedliwość w społeczeństwie; jedność Kościoła a spotkanie z religiami naszych czasów; jedność Kościoła a walka z rasizmem; jedność Kościoła a niepełnosprawni w społeczeństwie; jedność Kościoła a różnice kulturowe. Komitety natomiast zajmowały się ściśle wewnętrznymi kwestiami teologicznymi, zwłaszcza problemami kontrowersyjnymi: autorytet Biblii; katolickość i apostołskość; chrzest – bierzmowanie – ordynacja – interkomunia; wspólne świadectwo a prozelityzm; sobór Chalcedoński; kwestia prowadzonych przez Kościoły rozmów dwustronnych” – JROO VIII/2, s. 642.

¹²⁵ JROO VIII/2, s. 643.

¹²⁶ Por. JROO VIII/2 s. 644. „Zawsze wiadomo było, że wiara chrześcijańska implikuje równie zasady moralne i moralne postępowanie (dopiero przejawem najnowszej mody stało się odrzucanie moralnego *proprium*

jako sukces utworzenie komisji, która miała zająć się odpowiedzią na pytanie, czy jest możliwe wspólne sformułowanie wiary¹²⁷. Postulat dotyczący powstania rzeczony komisji sprowokowały dodatkowe zagadnienia, m.in. odniesienie Pisma Świętego do Tradycji w Kościołach niekatolickich, a co za tym idzie: znalezienia podstawy chronologicznej granicy kanonu i jego absolutnej nadrzędności wobec powstałych później pism Tradycji¹²⁸, stosunek do ordynacji i związanego z nią urzędu¹²⁹. Grupa teologów katolickich (po części z powodu liczebności, po części z powodu nowości doświadczenia obrad Ekumenicznej Rady Kościołów) zajęła niejako stanowisko pośrednie pomiędzy prawosławiem a reformacją – zauważa z zakłopotaniem Ratzinger i dodaje, iż „w obecnej sytuacji Kościołowi katolickiemu często brakuje chyba odwagi, a także koniecznej w całości postawy rezerwy”¹³⁰. Tego typu przeżyte doświadczenie, jak ukażą to pisma z kolejnych lat, wpłynie na przyjęcie bardziej (auto)krytycznej i zdecydowanej w kwestii prawdy postawy profesora z Bawarii.

Niezwykle oryginalnym fenomenem myśli ekumenicznej Josepha Ratzingera jest praca pt. *Znak chrześcijańskiej jedności*¹³¹ z 1982 roku, powstała w związku z 1600. rocznicą ogłoszenia konstantynopolitańskiego *Credo*¹³². Jako poszukiwacz i sługa prawdy na podstawie historii i pism Tradycji pragnie ukazać, że formalna jedność chrześcijan posiada mocny, doktrynalny fundament i tym samym jest o wiele bliżej niż się wydaje, co też z mocą podkreśla

chrześcijaństwa), tutaj jednak chodzi o coś więcej. Tendencja do uważania wiary za coś niemożliwego do zdefiniowania, i stąd do szukania jedności chrześcijan we wspólnych programach aktywności, jest niemożliwa do ogarnięcia. Zbyt łatwo może ona doprowadzić do przekształcenia Kościoła w partię” – tamże.

¹²⁷ Por. JROO VIII/2, s. 646.

¹²⁸ Por. JROO VIII/2, s. 645. „Stałe działanie Ducha Świętego w Kościele do tego stopnia zdominowało ich punkt widzenia, że powiązanie z konkretnym czasem i jego literackim wyrazem było już trudne do zrozumienia. [...] Sentencja reformatorów twierdząca, że głoszenie Słowa jest słowem Boga (*praedicatio verbi Dei verbum Dei est*), dochodziła tu z całą mocą do głosu” – tamże.

¹²⁹ „Ordynacja daje władzę (*exousia*), która nie jest własnością samego piastującego urząd, lecz wyraża autorytet Boga, w którym partycypuje wspólnota”. Jako „niemal jednomyślnie” przyjęte określa się twierdzenie, „że (a) ordynację należy uważać za ustanowioną przez Boga i (b) modlitwa Kościoła towarzysząca ordynacji skutecznie przyzywa na ordynowanych moc Ducha Świętego”. Wobec tego oświadcza się również, że urząd biskupa, jako „szczególny znak sukcesji apostoelskiej [...] powinien zostać wprowadzony tam, gdzie go nie ma” – JROO VIII/2, s. 646. „Ewangelickich chrześcijan trzeba tu prosić o zrozumienie, że dla nich problem ten jest względnie łatwy, w wypadku Kościołów «katolickich» w grę wchodzi tu jednak cała ich egzystencja” – JROO VIII/2, s. 647. Bardziej zdecydowane stanowisko wyraził w tej sprawie prawosławny teolog John Meyendorff: „W dyskusji oświadczył on, że dokument sprawia wrażenie niemal zaproszenia prawosławnych i katolików do przejścia na protestantyzm. Dlatego postawa prawosławnych, tutaj i wobec łączącej się z tym bezpośrednio kwestii interkomunii, była twarda i jasna” – JROO VIII/2, s. 646.

¹³⁰ JROO VIII/2, s. 648.

¹³¹ JROO VIII/2, s. 649–660.

¹³² Celem tego tekstu było ukazanie historii najgłębszych korzeni wiary chrześcijańskiej, aby tym samym uświadomić, iż starożytne *Credo* jest w swej istocie drogowskazem jedności rozłączonych i podzielonych chrześcijan. Spośród szczegółowych zagadnień Ratzinger wskazuje m.in. na: 1) gruntowną znajomość historii powstawania doktryny chrześcijańskiej, zwłaszcza dogmatu chrystologicznego i trynitarnego; 2) filozofię, która jest wyłącznie narzędziem w interpretowaniu dogmatów jako specyficznych treści chrześcijaństwa; 3) przestrzega przed fundamentalistyczną lekturą Biblii, czyli przed tzw. biblicyzmem (łączonym niekiedy z filozoficzną i polityczną poprawnością), który wyklucza głos Kościoła w interpretacji słów Pisma.

w podsumowaniu: „Równie dzisiaj Kościoła nie można ratować na drodze kompromisów i dostosowywania się czy też samych teorii, lecz konieczna jest autorefleksja i głęboka wiara, otwierająca drogę Duchowi Świętemu i Jego jednoczącej mocy. [...] jedności Kościoła nie potrafią zapewnić ludzie [...] jej twórcą może być tylko Duch Święty”¹³³. Owszem, Duch Święty towarzyszy ludzkim wysiłkom w budowaniu jedności Kościoła i od Jego mocy zależy ostateczny efekt jednoczącego dążenia; nie wyklucza przy tym i nie neguje współpracy ludzi, lecz twórczo z nią współdziała.

W latach osiemdziesiątych odnajdujemy jeszcze jedno znamienne świadectwo rozwoju myśli ekumenicznej Josepha Ratzingera. Jest nim list do wydawanego w Tybindze czasopisma „Theologische Quartalschrift” z 1986 roku, napisany na prośbę Maxa Secklera, ówczesnego redaktora naczelnego periodyku; list nosi tytuł *O rozwoju ruchu ekumenicznego*¹³⁴. Obok elementów świadczących o trafności i stałości jego poglądów¹³⁵ odnaleźć można również takie, które świadczą o ich rozwoju. W dwadzieścia lat po soborze Ratzinger rozpoczyna opis swojego stanowiska od retrospekcji postaw i zmagania, wskazując na kilka tendencji w myśleniu i działaniach ekumenicznych minionego czasu. Po wygaśnięciu nadziei związanej z posoborowym entuzjazmem na szybkie i całkowite zażegnanie podziału chrześcijan pojawił się model „ekumenizmu bazowego”, który wobec niepowodzeń zinstytucjonalizowanych „odgórnych” działań „zwierzchności” Kościoła, dążył do przywrócenia jedności poprzez działania „oddolne”¹³⁶. Jak łatwo można się domyślić, bardzo szybko nastąpił podział na tradycjonalistyczny „Kościół urzędowy” oraz postępowy i zaangażowany „Kościół bazowy”, na który składały się odizolowane ugrupowania dzielące Kościół. Wniosek Ratzingera obserwującego zaistniały fenomen brzmi:

„Bycie chrześcijaninem, które swą istotę określa, posługując się kryteriami «zaangażowania», ma zbyt niewyraźne kontury, żeby mogło doprowadzić do trwałej jedności i zaowocować stałością wspólnego życia kościelnego. Ludzie pozostają na stałe w Kościele nie dlatego, że mogą w nim razem świętować i znajdują w nim grupki aktywistów, lecz dlatego, że spodziewają się w nim znaleźć odpowiedzi na niezależne od nich życiowe konieczności, które nie zostały wynalezione przez proboszczów i innych zwierzchników, lecz pochodzą od wyższego autorytetu, a proboszczowie są ich wiernymi zarządcami. Ludzie cierpią również dzisiaj – może nawet więcej niż dawniej; odpowiedź, która wyszła tylko z głowy proboszcza lub od jakiejś «grupy z inicjatywą», im nie wystarcza. Religia zawsze pojawia się w życiu ludzi, szczególnie wtedy, kiedy w ich życie wkracza coś, czym oni sami i wszyscy inni nie mogą rozporządzać; kiedy zaś pomaga jedynie odpowiedź przychodząca od Tego, kim człowiek nie może rozporządzać. Gdzie proboszcz lub biskupi nie występują już jako rzecznicy Tego, kim sami nie mogą rozporządzać, lecz proponują tylko własne działania, tam stają się «Kościołem urzędowym» i tym samym przestają być potrzebni”¹³⁷.

¹³³ JROO VIII/2, s. 660.

¹³⁴ JROO VIII/2, s. 674–681.

¹³⁵ Zob. JROO VIII/2, s. 679–680.

¹³⁶ Por. JROO VIII/2, s. 675.

¹³⁷ JROO VIII/2, s. 675–676.

Skuteczna praca na rzecz jedności chrześcijan zakłada wzajemną współpracę, wewnętrzną jedność władzy z autentycznym życiem wiary Kościoła, z jego Tradycją i strukturami. W innych wypadkach będzie to jedność osiągnięta wyłącznie przez ludzką dyplomację oraz graniczące z oportunizmem zawieranie kompromisów; jedność, która ma niewiele wspólnego z jednością ukazaną przez Chrystusa – twierdzi bawarski teolog.

Innym, krytycznie wyartykułowanym przez Ratzingera podobnym modelem wysiłków ekumenicznych jest „ekumenizm negocjacyjny”¹³⁸. We wskazanym modelu jest on traktowany politycznie jako zabieg dyplomatyczny, w którym „od dobrych negocjatorów oczekuje się, że po pewnym czasie dojdą do wspólnego, dla wszystkich możliwego do zaakceptowania układu [...]”¹³⁹. Teologia jest w tym modelu zamieniana na dyplomację i kompromis, a wiara na „zaangażowanie”.

„Co jednak powinniśmy czynić, jeśli sprawy tak właśnie się przedstawiają?” – pyta teolog i wysuwa propozycję modelu Oscara Cullmanna wyrażoną w adagium: „jedność przez różnorodność”¹⁴⁰. Model ten polega na zaakceptowaniu tego, co w podziałach jest owocne, z nadzieją, że podział ostatecznie przestanie być podziałem i wolną od sprzeczności „dwubiegunowością”¹⁴¹. Temu procesowi winno towarzyszyć założenie, że nie jest możliwe osiągnięcie autentycznej jedności wyłącznie ludzkim wysiłkiem, należy ją pozostawić Bogu, ponieważ zależy ona wyłącznie do Niego¹⁴².

Po upływie trzydziestu lat od Vaticanum II, w tekście *Aktualna sytuacja ekumenizmu*¹⁴³ z 1995 roku, Joseph Ratzinger przeprowadza badania kondycji ruchu ekumenicznego. We wskazanym tekście uwidacznia się w niezwykle ostry sposób rozwój *scientiae fidei* omawianego autora. Refleksję rozpoczyna od pytania: Dlaczego właściwie, pomimo dokonanego zbliżenia wyznań chrześcijańskich, przy wszystkich działaniach i nadziejach ekumenicznych do ostatecznego zbliżenia nie doszło? Jaki jako chrześcijanie popełniliśmy błąd? Czy w związku z tym potrzebne są nowe metody i nowe wzorce? Jeśli tak, to jakie?¹⁴⁴ Przypomina prawdę o Kościele, iż nie jest on produktem celowych ludzkich zabiegów, lecz jest od-Boską inicjatywą, w której Bóg spotyka się z człowiekiem¹⁴⁵. Teo-logiczne rozumienie tej

¹³⁸ Por. JROO VIII/2, s. 677.

¹³⁹ Tamże.

¹⁴⁰ Por. tamże.

¹⁴¹ Por. JROO VIII/2, s. 678; elementy modelu Cullmanna rozwinięte i opisane przez Ratzingera – zob. przypis 54.

¹⁴² JROO VIII/2, s. 678. Do zadań człowieka przynależą modlitwa i pokuta, aktywność i cierpliwość, działanie i cierpienie. Dopiero w właściwie proporcjonalnej zależności opisanych dwóch nieodzownych elementów chrześcijanie będą w stanie owocnie budować jedność – twierdzi Ratzinger – por. tamże.

¹⁴³ JROO VIII/2, s. 682–695.

¹⁴⁴ Por. JROO VIII/2, s. 682.

¹⁴⁵ Por. JROO VIII/2, s. 683.

prawdy jest kluczowe dla ekumenizmu, który pragnie zażegnać podziały, gdyż rdzeniem podziału, który zagraża istocie Kościoła jest „[...] rysa w samym wyznaniu wiary i sprawowaniu sakramentów, wszystkie inne różnice właściwie się nie liczą, można ich nie brać pod uwagę, gdy nie powodują istotnego podziału Kościoła”¹⁴⁶. Z tego rozumienia rodzą się według kardynała Ratzingera dwa główne zadania ekumenizmu.

Po pierwsze: szukając fundamentalnych przyczyn podziału, należy jako zasadnicze kryterium obrać *Credo* Kościoła i sakramenty, nie zaś ludzkie tradycje¹⁴⁷. Po drugie: dążenie do jedności nie może opierać się na prawdzie polegającej na wypracowaniu i znalezieniu kompromisowych stanowisk osiągniętych w pertraktacjach i dialogu¹⁴⁸. Stąd też kolejny krok w refleksji Ratzingera, w którym odrzuca nowy „paradygmat ekumeniczny”, który jako kryterium prawdy w poszukiwaniu jedności obiera *praxis*, odwracając tym samym relację między prawdą a praktyką¹⁴⁹ – ethos poprzedza (niekiedy wręcz odrzuca) logos¹⁵⁰. Tego typu kierunki myślenia, oprócz relatywizmu rodzą często antyteizm prowadzący ostatecznie do niewiary w Boga – Prawdę¹⁵¹, stwarzając płaszczyznę dla tendencji sekciarskich i synkretystycznych¹⁵².

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Por. JROO VIII/2, s. 683–684. „Okazuje się nieraz, że odmienności wcale nie trzeba usuwać, ponieważ nie narusza ona istoty Kościoła. Każdy może wtedy pozostać przy swoim, zachować odrębność, nie wolno ich jednak narzucać wszystkim pozostałym. Trzeba było uczyć się takiej tolerancji wobec drugiego, która opiera się nie na obojętności wobec prawdy, lecz na odróżnianiu prawdy od wyłącznie ludzkiej tradycji” – JROO VIII/2, s. 684.

¹⁴⁸ „Przypadki najgłębszych podziałów pojawiają się przede wszystkim tam, gdzie jeden partner lub wielu partnerów jest pewnych, że nie bronią własnych idei, lecz opowiadają się za tym, co otrzymali z Objawienia i dlatego nie mogą tym manipulować. [...] Prawda nie jest kwestią większości. Ona jest albo jej nie ma [...]. Nie konsens stanowi podstawę prawdy, lecz prawda jest podstawą konsensu. W jedności tak wielu osób zawsze widziano coś, co jest po ludzku niemożliwe. Jeśli się ona pojawia, jest to oznaką zniewalającej mocy samej prawdy. Jedność nie jest podstawą mocy wiążącej, lecz stanowi znak ukazującej się prawdy, a z niej dopiero rodzi się ta wiążąca moc” – JROO VIII/2, s. 685.

¹⁴⁹ „Praktyka staje się też właściwą hermeneutyką ekumenizmu. Tym samym ekumenizm przekracza granice wyznań i staje się ekumenizmem religii. W tej optyce wartość chrześcijaństwa i wszystkich pozostałych religii należy oceniać według tego, w jakim stopniu przyczyniają się do wyzwolenia człowieka, czyli na podstawie ich «wyzwalającej praktyki». Za prawdziwy rdzeń *Credo* uważa się teraz sprawiedliwość, pokój i ochronę przyrody. Służenie tym wartościom jest ukazywane jako wspólny cel wszystkich religii” – JROO VIII/2, s. 687–688.

¹⁵⁰ Por. JROO VIII/2, s. 688. „Jeżeli dla jedności nie jest już istotne nawet to, czy Bóg jest osobą w znaczeniu chrześcijańskiej wiary trynitarniej, czy te można Go opisywać zgodnie z tradycjami buddyzmu, za pomocą znaku nirwany, to pluralizm – zarówno na płaszczyźnie przekonań religijnych, jak i obrzędów liturgicznych – może obejmować w zasadzie wszystko. Ten nowy «paradygmat» ekumeniczny nie jest oczywiście jednolitym, precyzyjnie opracowanym zwartym poglądem; dadzą się w nim pomieścić stanowiska bardzo odmienne, radykalne i bardziej umiarkowane. Decydujący jest tu nadrzędny charakter praktyki” – JROO VIII/2, s. 688.

¹⁵¹ JROO VIII/2, s. 687–690.

¹⁵² JROO VIII/2, s. 691. „Od modelu prakseologicznego – jeśli można go tak nazwać – powinniśmy się uczyć dogmatycznej cierpliwości, bez popadania w obojętność wobec prawdy i jej słownych sformułowań. Powinniśmy od niego przejmować gotowość akceptowania daleko idących form różnorodności, jednak bez utwierdzania się w samowystarczalności i zadowoleniu z samych siebie” – JROO VIII/2, s. 692.

β) dialog międzyreligijny

Piśmiennictwo Josepha Ratzingera na temat dialogu między religiami świata jest wyraźnie rozgraniczone i podzielone. Oprócz zagadnień metadialogu badany autor w obrębie samych religii dzieli swoje wypowiedzi na dwie części: dialog chrześcijan i Żydów oraz dyskurs z hinduizmem i buddyzmem.

Podczas drugiej sesji Vaticanum II Ratzinger w krótkim szkicu przemówienia pt. *Rozdział poświęcony tematowi De Iudaeis powinien pozostać!*¹⁵³ (1963), odnoszącym się do czwartego rozdziału dekretu *De oecumenismo*, uzasadnia tezę zamieszczoną w tytule wystąpienia. Argumenty bawarskiego teologa dotyczą w pierwszym rzędzie wyjaśnienia kwestia pozycji Izraela w historii zbawienia, ponieważ historia zawarta w natchnionych księgach Starego Testamentu jest również historią zbawienia chrześcijan¹⁵⁴; po drugie: jako chrześcijanie dzięki Chrystusowi jesteśmy synami Abrahama, nowym Izraelem, duchowym bratem Izraela, z którym mamy wspólnych ojców; trzeci argument wzywa do uznania prawdy o prześladowaniach ludu Izraela przy współudziale chrześcijan w czasach średniowiecza oraz podczas II wojny światowej. Ten typ argumentacji ma służyć usunięciu przeszkód do jedności obydwu wyznań i oczyścić pole wzajemnego dialogu.

Naczelny argument Ratzingera w odniesieniu do powyższych (i innych tez¹⁵⁵) pochodzi z Listu św. Pawła do Efezjan (Ef 2,14-17) – o jedności pogan i żydów w jednym Ciele Chrystusa. Ta teologia wprost woła o pojednanie – uzasadnia Ratzinger¹⁵⁶.

Charakter teologii dialogu w odniesieniu do wielkich tradycji religijnych świata pokrywa się u Bawarczyka z nauczaniem Soboru Watykańskiego II. W tekście pt. *Wypowiedzi Soboru o misjach poza Dekretem misyjnym z roku 1967*¹⁵⁷. Ratzinger skupia się w nim na omówieniu *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*. Oto fragment z jego wypowiedzi dotyczący hinduizmu i buddyzmu:

„W hinduizmie napotyamy, z jednej strony, nieprzebrane bogactwo mitów, a z drugiej – radykalne odejście od bogactwa obrazów ku jedności myśli filozoficznej, wykraczającą ponad wszelką różnorodność ku absolutnej jedności i tożsamości. Znajdujemy tam niespotykane formy ascezy, które zdają się wykraczać poza granice ludzkich możliwości, głęboką medytację pozwalającą zagłębić się w jedność bytu, lecz także zwykłe zawierzenie Bogu z ufną miłością”¹⁵⁸.

Ratzinger, komentując nauczanie Vaticanum II, wskazuje na właściwe chrześcijaństwu i hinduizmowi elementy wspólne w sposobach poszukiwania Boga przez człowieka (mity,

¹⁵³ JROO VII/1, s. 235–241.

¹⁵⁴ Zob. także: JROO VII/1, s. 380–381.

¹⁵⁵ JROO VII/1, s. 239; zob. także: JROO VII/1, s. 380–381 (1964).

¹⁵⁶ JROO VII/1, s. 238–240; zob. także: JROO VIII/2, s. 1049–1051.

¹⁵⁷ JROO VII/2, s. 837–846.

¹⁵⁸ JROO VII/2, s. 841–842.

filozofia, asceza) oraz próby wyrażenia podejmowanych poszukiwań. W podobnym charakterze mówi o buddyzmie: „[...] który zakłada przede wszystkim «negatywną» teologię niedoskonałości świata, a w samym pozytywnym aspekcie formułuje ideę «drogi», mającej prowadzić do oświecenia i wolności»¹⁵⁹.

Wskazując elementy łączące, autor podkreśla charakterystyczną dla buddyzmu teologię apofatyczną, która w pewnym stopniu dotyczy również chrześcijan. Dba jednak o to, aby chrześcijaństwo nie przekształciło się w synkretyzm religijny lub, co gorsza, w chrześcijaństwo bezreligijne. Dlatego też wiele miejsca w swoim nauczaniu poświęcił na wyjaśnienie rozumienia osobowego Boga, który objawił się nam najpełniej w Jezusie Chrystusie¹⁶⁰.

Na koniec wróćmy do analizowanego tekstu z 1967 roku. W komentarzu do jednego ze zdań Soboru: „Kościół katolicki nie odrzuca niczego, co w tych religiach jest prawdziwe i święte”¹⁶¹, czytamy: „[...] nawrócenie na wiarę chrześcijańską nie tylko stanowi odwrócenie się od Bożków i zwrócenie się ku jednemu Bogu, lecz za pomocą gestu oczyszczenia oznacza jednocześnie przyjęcie tego, co w pogaństwie oznacza tajemnicze pragnienie, które w ten sposób nabiera właściwego sensu”¹⁶². Ratzinger (za Vaticanum II) wskazuje na wspólne pochodzenie wszystkich ludzi od Boga Stwórcy – owa rzeczywistość stworzenia stanowi podstawę postrzegania i szacunku wobec wszystkich religii; co więcej, na tej podstawie Ratzinger aplikuje do innych religii czynnik chrystologiczny – religie oświecone są tym światłem, które oświeca każdego człowieka przychodzącego na świat¹⁶³.

Papież Benedykt XVI zachowuje również konsekwentną postawę w dialogu z innymi religiami niechrześcijańskimi. W dokumencie *Verbum Domini* podkreśla, iż chrześcijaństwo podziela wartości wyrażone także w ich księgach religijnych, takie jak na przykład szacunek dla życia, kontemplacja, milczenie i prostota w buddyzmie; poczucie sacrum, ofiary i postu w hinduizmie; a także wartości rodzinne i społeczne w konfucjanizmie. Ważnym elementem

¹⁵⁹ JROO VII/2, s. 842.

¹⁶⁰ „Ale co właściwie mamy na myśli, mówiąc o imieniu Boga, o osobowym bycie Boga? Właśnie to, że nie tylko możemy Go doświadczyć poza wszelkim doświadczeniem, lecz że On sam może się wypowiadać, komunikować. Gdzie Bóg, jak w buddyzmie, nie ma nic wspólnego z bytem osobowym, lecz stanowi czyste zaprzeczenie wszystkiego, co nam się rzeczywiście ukazuje i jawi, tam nie ma pozytywnej relacji «Boga» do świata. Tam świat jako źródło cierpienia należy przezwycięzać, a nie kształtować. Religia wskazuje drogi przezwycięzania świata, uwolnienia się od ciężaru jego pozoru, ale nie pokazuje kryteriów, według których mamy w świecie żyć, nie pokazuje form wspólnotowej odpowiedzialności. Nieco inaczej przedstawia się to w hinduizmie. Istotne jest tam doświadczenie tożsamości: W moim fundamencie stanowią jedno z ukrytym fundamentem rzeczywistości – sławne «*tat tvam asi*» w *Upaniszadach*. Zbawienie tkwi w wyzwoleniu z indywidualności, z bytu osobowego, na przezwyciężeniu ugruntowanego w bycie osobowym odróżnienia się indywidualium od wszelkiego bytu: złudzenie o sobie samym musi być wyeliminowane – JROO IV, s. 43.

¹⁶¹ DRN 2, 2.

¹⁶² JROO VII/2, s. 843.

¹⁶³ Por. JROO VII/2, s. 843.

w innych religiach jest przywiązanie wagi do transcendencji Boga uznawanego za Stwórcę, a także do szacunku dla życia, małżeństwa i rodziny oraz silnego poczucia solidarności¹⁶⁴.

W nauczaniu Benedykta XVI, oprócz konsekwencji i stałości jego wcześniej wystudiuwanej myśli, jest widoczny pewien rodzaj syntezy, obejmujący dwa aspekty: określanie podstawowych zasad praktykowania autentycznego i owocnego dialogu oraz przeszkody na drodze dialogu. Spośród głównych zasad międzyreligijnego dialogu, które odnajdujemy w papieskim nauczaniu, można wymienić: zasadę wzajemności, która polega na budowaniu relacji opartych na wzajemnym poznawaniu się i szacunku¹⁶⁵, uznanie tożsamości współuczestnika dialogu przy zachowaniu własnej tożsamości¹⁶⁶, szacunek dla godności każdego człowieka z poszanowaniem wolności religijnej¹⁶⁷, oraz wynikający z tych zasad dialogiczny charakter chrześcijańskiego przepowiadania Ewangelii, któremu Kongregacja Nauki Wiary poświęca odrębny dokument dookreślający *modus procedenti*¹⁶⁸.

Natomiast przeszkody, jakie Benedykt XVI zauważa na drodze do dialogu, to m.in.: relatywizm w odniesieniu do prawdy¹⁶⁹, fundamentalizm wyznaniowy¹⁷⁰, instrumentalizacja religii, która bywa traktowana jako pretekst do przemocy i prywatnych interesów w imię Boga¹⁷¹ (ten aspekt jest wezwaniem do nieustannego oczyszczania się chrześcijaństwa „od środka” – podkreśla papież¹⁷²).

Jak to zauważa Roman Słupek, badacz myśli ekumenicznej i dialogu międzyreligijnego Benedykta XVI, tym, co jest pewnym twórczym wkładem papieża z Bawarii w materii dialogu międzyreligijnego jest jego łączenie z dialogiem międzykulturowym¹⁷³.

Z kolei amerykański teolog Christoph Gross stwierdza, iż według Benedykta XVI owocny dialog chrześcijaństwa z innymi religiami jako głównego narzędzia potrzebuje wspólnego

¹⁶⁴ Por. VD 119.

¹⁶⁵ Por. Benedykt XVI, *Gościnność, dialog, szacunek*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 27 (2006), nr 9–10, s. 33–34; tenże, *Dialog między religiami musi się toczyć na różnych płaszczyznach*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 31 (2010), nr 10, s. 18–19.

¹⁶⁶ Por. tenże, *Dialog międzyreligijny i międzykulturowy jest niezbędny*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 27 (2006) nr 11, s. 39–40; por. tenże, *Musimy stanowić jedno, aby świat uwierzył*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 27 (2006), nr 11, s. 30–31.

¹⁶⁷ Por. VD 120; por. Benedykt XVI, *Wolność religijna drogą do pokoju*, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2011 r., L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 32 (2011), nr 1, s. 4–8.

¹⁶⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna na temat pewnych aspektów ewangelizacji*, 3 grudnia 2007 r.

¹⁶⁹ Por. Benedykt XVI, *Posłuszeństwo prawdzie umożliwia dialog*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 30 (2009) nr 7–8, s. 25–26.

¹⁷⁰ Tenże, *Pokój w prawdzie*, Orędzie na XXXIX Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 2006 r. L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 27 (2006), nr 2, s. 4–7.

¹⁷¹ Por. Benedykt XVI, *Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za sprawę pokoju*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 33 (2012), nr 1, s. 27–29.

¹⁷² Por. Benedykt XVI, *Uniwersytet miejscem dialogu i zgłębiania prawdy*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 30 (2009), nr 7–8, s. 11–12.

¹⁷³ Por. R. Słupek, *Dialog międzyreligijny jako „życiowa konieczność” w nauczaniu Benedykta XVI*, *Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii* 4/59 (2012), s. 125.

poszukiwania prawdy i porozumienia na płaszczyźnie czysto rozumowej przeniesionej na grunt kulturowo-etyczny. W swojej ocenie amerykański teolog zaznacza:

„Benedykt XVI opowiada się za tym, by wspólnej podstawy dla dialogu szukać nie w doktrynie (teologii), ale w mocnej koncepcji rozumu. Odwołując się do klasycznego pojęcia rozumu, intelekt ludzki pojmuję jako uczestniczący w boskim intelekcie; ten fakt odróżnia ludzi od zwierząt. Zgodnie z tym istnieją pewne moralne zasady prawa naturalnego, dające się poznać przez rozum, a tym samym są one do przyjęcia przez wszystkich ludzi. Jak stwierdził Benedykt XVI w Orędziu na Światowy Dzień Pokoju 2007: «Uznanie i poszanowanie prawa naturalnego stanowi zatem również dziś podstawę dla dialogu między wyznawcami różnych religii, jak też dialogu wierzących z niewierzącymi»¹⁷⁴.

Na kanwie przywołanej wypowiedzi Grossa można wyprowadzić wniosek, iż w dialogu międzyreligijnym Benedykt XVI kładzie akcent na aspekt kultury i intelektu niż wiary wyrażanej przez teologię. Czyżby chrześcijaństwo od innych religii dzieliło aż tak wiele, że należało nieco zmienić front i wykluczyć z prowadzonego dialogu element teologiczny? Joseph Ratzinger/Benedykt XVI od początku ukazuje, że autentyczny, tzn. oparty na prawdzie dialog międzyreligijny nie może polegać na nawracaniu „innych” na „naszą” religię, nie znaczy to jednak, że w prowadzonym dialogu nie chodzi o nawrócenie. W dialogu idzie o nawrócenie rozumiane jako wzajemne kierowanie się ku Rzeczywistości Ostatecznej, do Boga – „dialog religijny powinien być coraz bardziej wsłuchiowaniem się w głos Logosu, który wskazuje nam jedność pośród naszych podziałów i sprzeczności”¹⁷⁵ – w tym wypadku teologia, która jest na usługach prawd wiary, staje się nieodzowna.

IV. 2. 3. Kościół wobec ducha czasu

Omówione zagadnienia, zwłaszcza w dwóch powyższych podrozdziałach, prowadzą do pytania o przyszły kształt Kościoła: Jaki będzie Kościół przyszłości? Z jakiego typu zagrożeniami będzie musiał się zmierzyć? Jak miałyby wyglądać relacja Kościoła do świata? Jak powinna wyglądać ewangelizacyjna misja Kościoła? Na kilku kolejnych stronach spróbujemy przyjrzeć się w tej kwestii głównym punktom na linii myślenia teologa z Bawarii.

W roku 1958 jako trzydziestojednolatek młody profesor Ratzinger w tekście *Neopoganie a Kościół*¹⁷⁶ dokonał wnikliwej analizy sytuacji Kościoła, który w ówczesnej Europie zdawał się być głęboko zakorzeniony w chrześcijaństwie. Diagnoza młodego profesora teologii jest odmienna:

¹⁷⁴ Ch. Gross, *Beyond Tolerance: Benedict XVI's Fresh Approach to Interreligious Dialogue*: <https://dlib.bc.edu/islandora/object/bc-ir%3A102754/datastream/PDF/view> [dostęp: 20 maja 2020].

¹⁷⁵ JROO VIII/2, s. 1055.

¹⁷⁶ JROO VIII/2, s. 1061–1074; zob. także inne tłumaczenie: Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, rozm. Peter Seewald, tł. J. Jurczyński, Kraków, 2016, s. 297–307 – z tego wydania korzystam.

„Ta z nazwy chrześcijańska Europa od około czterech wieków stała się kolebką nowego pogaństwa, które w samym sercu Kościoła nieustannie się powiększa i zagraża mu od wewnątrz. Wizerunek Kościoła nowożytności charakteryzuje się w swej istocie tym, że na zupełnie nowy sposób stał się Kościołem pogan i coraz bardziej się nim staje – nie takim, jaki niegdyś był Kościół z pogan, którzy stali się chrześcijanami, lecz Kościołem pogan, którzy jeszcze nazywają siebie chrześcijanami, a w rzeczywistości stali się poganami”¹⁷⁷.

Zasadniczą przyczyną stopniowej utraty wiary jest utożsamienie się Kościoła ze światem. Innymi słowy: Kościół przestał być wspólnotą przekonanych osób, które podjęły określoną, świadomą, duchową, konsekwentną decyzję o przynależności do Kościoła, która odróżniałaby ich od tych, którzy z podjęcia takowej zrezygnowali. Neopogaństwo, które Ratzinger pojmuje jako drenaż Kościoła od wewnątrz, cechuje przede wszystkim zanik wiary w nadprzyrodzoność, tzn. w zbawczą Bożą łaskę, która działa przez Kościół, szczególnie w sakramentach, czego skutkiem jest niewiara, a w konsekwencji odrzucenie drogi zbawienia w Chrystusie i Jego Kościele; drugą charakterystyczną cechą neopogan jest subtelne utożsamianie się ze światem, czego przejawem stało się bogactwo i pozorna pozycja gwarantowana przez zewnętrzne godności i przywileje. Jak stwierdza młody bawarski profesor: Kościół, aby zachować swoją misjonarską skuteczność przepowiadania wiary, sam musi zrezygnować z „flirtu” ze światem; jeśli jednak sam tego nie dokona, nie zostanie mu to oszczędzone – pisze Ratzinger. Ten stan pociąga za sobą pewne istotne konsekwencje w życiu wspólnoty świadomie wierzących: stanie się ona *pasillus grex* – małą trzodą z ugruntowaną tożsamością, wspólnotą, która podjęła wolną decyzję miłości Boga, która stanie się solą dla świata poprzez kontynuację i głoszenie misji Chrystusa.

Diagnoza i wskazania młodego teologa zawarte w tekście zaskakują swoją odwagą, głębią i dojrzałością. Co więcej, sytuacje proroczo w nim opisane spełniły się i spełniają zarówno w Europie zachodniej, jak i w Polsce. Przy zmierzchu życia obecnego papieża emeryta, a także po przebytej drodze jawiącej się w jego tekstach, okazuje się, że *Neopoganie i Kościół* nie był jedynie gwiazdorskim zagranem erudycyjnym młodego adepta teologii, ale wypływał z autentycznego *sensi et amor Ecclesiae*, stwarzając szansę oraz narzędzia służące autorefleksji m.in. przez pytanie: Jak chrześcijanin powinien funkcjonować w świecie niewierzących lub tych, którzy się jeszcze łudzą, że wierzą? Idea braterstwa, tak często przywoływana przez bawarskiego teologa z pewnością nie pozwala chrześcijanom trwać w sekciarskiej izolacji wobec braci niewierzących. W jaki zatem sposób Kościół powinien być obecny we współczesnym świecie?

¹⁷⁷ JROO VIII/2, s. 1061.

Poszukiwaniem szczegółowych odpowiedzi *peritus* Joseph Ratzinger zajmował się w latach sześćdziesiątych podczas Soboru Watykańskiego II oraz po jego zakończeniu¹⁷⁸. Szczególnie godnymi uwagi są refleksje nad Konstytucją duszpasterską Vaticanum II pt. *Chrześcijanin a świat współczesny*¹⁷⁹, powstałe w roku 1965. Zasadniczym motywem wspomnianego tekstu jest pojęcie „świat” w powiązaniu z refleksją wynikającą z soborowego przekonania, że chrześcijanin musi być „otwarty na świat”. Refleksje – jak zaznacza ich autor – mają na celu zdefiniowanie pojęć, ażeby na podstawie wypracowanych definicji wskazać kierunek myślenia, wiary i działania¹⁸⁰.

Pierwszym istotnym elementem jest podjęta przez Ratzingera próba zdefiniowania tego, co właściwie znaczy „świat”. Bawarski teolog wysuwa cztery komplementarne znaczenia tego terminu: 1) świat jako stworzony przez Boga i dany człowiekowi istniejący kosmos¹⁸¹; 2) świat może znaczyć również rzeczywistość zastaną jako już ukształtowaną przez człowieka¹⁸²; 3) świat można również zdefiniować także jako całość ludzkich sposobów zachowania się, w których człowiek odnosi się do kształtowania swoich ziemskich form egzystencji. Według tej definicji nie można świata całkowicie odłączać od Kościoła i od chrześcijaństwa, ani też przeciwstawiać¹⁸³; 4) termin „świat” ma także znaczenie, jakie podaje Ewangelia wg św. Jana, czyli „kompleks przeciwnych wierze sposobów postępowania człowieka”¹⁸⁴. Tak sprecyzowana definicja świata rozciąga się nie tylko na niewierzących, lecz również na Kościół¹⁸⁵. Podjęta przez bawarskiego teologa próba komplementarnej definicji „świata”

¹⁷⁸ Zob. m.in: *Kościół otwarty na świat? Refleksje nad strukturą Soboru Watykańskiego II* (1966–’7), JROO VII/2 s. 871–891; *Katolicyzm po soborze* (1966), JROO VII/2 s. 892–911; *Na czym polega odnowa Kościoła* (1965), JROO VIII/2, s. 1099–1113.

¹⁷⁹ JROO VII/1, s. 419–460.

¹⁸⁰ Por. JROO VII/1, s. 424.

¹⁸¹ Por. JROO VII/1, s. 426–430. „To, co pochodzi ze świadomości i myśli Boga, ma również przenikać do świadomości i myśli człowieka i w ten sposób doprowadzić do jego pełnego i duchowego sensu. [...] Chrześcijańska rewolucja w całym swym wymiarze uwidacznia się zaś wtedy, gdy w Ewangelii Jana Chrystus, w obronie swej «działalności» w szabat, wskazuje na Ojca, Boga Stwórcę który «działa aż do tej chwili i Ja działam» (J 5,17). Za tym kryje się jako ostatecznie niezrozumiały dla starożytności skandal, że Chrystus, który według wiary jest Synem Bożym, żył na świecie jako syn robotnika (tekton), ba! – jako robotnik (Mk 6,3; por. Mt 13,55), i dlatego jego własny lud miał Go w pogardzie” – JROO VII/1, s. 427, 428.

¹⁸² Por. JROO VII/1, s. 430–432. Ratzinger na przykładzie opowieści o Kainie oraz Wieży Babel wskazuje na zagrożenia, jakie może nieść nakreślona definicja świata, tzn. postrzeganie rzeczywistości ukształtowane przez ludzką samowolę i pychę człowieka, który chce sobie poradzić bez Boga. Z drugiej jednak strony takie rozumienie świata zaprasza do kształtowania kultury ducha. W swoim opisie Biblia nie jest jednoznaczna i ambiwalentna; ukazuje zarówno obietnice spełnienia, jak i zagrożenia techniki i cywilizacji – por. JROO VII/1, s. 431–432.

¹⁸³ Por. JROO VII/1, s. 433–434. Ta definicja łączy się z pytaniem o relację chrześcijanina do świata oraz o sposób funkcjonowania w świecie, ponieważ chrześcijaństwo nie istnieje całkowicie bez świata; ukazuje swój konkretny powiązanie ze światem – por. JROO VII/1, s. 433–434.

¹⁸⁴ Por. JROO VII/1, s. 435.

¹⁸⁵ „[...] samowola i tendencja uwolnienia się od Boga, pomijania Go, istnieje także w nas [...] w wierzących, w Kościele. I na odwrót – na ile u niechrześcijan istnieją prostota posłuszeństwa, cierpliwość wzajemnego znoszenia się, prawdomówność nieszukająca własnej korzyści i prostota prawdziwej miłości, to obecny jest tam nie świat, lecz istota tego, czym Kościół winien ostatecznie być” – JROO VII/1, s. 436.

pozwala na szerokie spojrzenie, które nie pozwala zbagatelizować atakowania wiary przez świat, albo trwać w niestosownym pesymizmie, albo wreszcie mieszać obydwie stanowiska¹⁸⁶.

W kolejnym etapie prowadzonej refleksji autor podejmuje się zadania charakterystyki „dzisiejszego” świata. Wymienia propozycje dwóch płynących z doświadczenia cech: 1) jedności świata i jego zasadniczej świeckości; 2) doświadczenia „wykonalności świata”¹⁸⁷. O co właściwie chodzi?

W pierwszym przypadku mamy do czynienia z demitologizacją stworzonego świata, głównie przez Kolumba i Kopernika, świata, który przed nowożytnymi odkryciami przechodził dla każdego w sferę metafizyki i wieczności – a dziś jawi się tylko jako świat, w którym nie ma już miejsca na czas przed grzechem pierworodnym i po nim, przed odkupieniem i po odkupieniu, „[...] świat stał się jednym tożsamym światem”. Żaden jednak z powyższych faktów „nie unieważnia wiary, ale zmienia w sposób zasadniczy założenia, w świetle których musi się ona rozwijać i być interpretowana”¹⁸⁸. Pod określeniem „wykonalności świata” bawarski teolog rozumie technokratyczny zwrot w historii, w której człowiek nie dostrzega *ars Dei*, lecz tylko *techne* jako bezpośrednią przestrzeń życia¹⁸⁹. Taki stan rzeczy niesie ze sobą dalekosiężne konsekwencje w duchowej postawie człowieka. Po pierwsze: zmienił się stosunek człowieka do pracy, obowiązków i odpoczynku – „współczesny człowiek służbę wobec świata postrzega jako coś w rodzaju żartu”¹⁹⁰. Po drugie: zmienił się stosunek do kultury i nauki. Ratzinger dostrzega tę zmianę w przeniesieniu akcentów w zaniku *curiositas* rozumianego jako pragnienie wiedzy w celu wzrastania w rozumieniu świata i w mądrości, a postrzeganiu „świata nauki” wyłącznie utylitarnie lub jako *kunst der kunst*. W takim paradygmacie staje się niemożliwe w pośpiesznie dokonanej radosnej syntezie połączyć głupstwa krzyża i mądrości świata – jest to główna trudność odnalezienia się chrześcijaństwa w świecie nauki – stwierdza bawarski teolog¹⁹¹. Trzecią konsekwencją jest zmiana nastawienia do ludzkiej wspólnoty. To zjawisko ukazuje zdekonstruowana *caritas*, rozumiana jako solidarność w miłości bliźniego¹⁹².

¹⁸⁶ Por. JROO VII/1, s. 437–438.

¹⁸⁷ Por. JROO VII/1, s. 438.

¹⁸⁸ JROO VII/1, s. 442–444.

¹⁸⁹ Por. JROO VII/1, s. 444–445.

¹⁹⁰ JROO VII/1, s. 445. „[...] rozwój techniczny zbliża się do punktu „nasylenia, mogącego doprowadzić do samounicestwienia, jeśli ponownie nie przyjmie owoców i ograniczeń ze strony od dawna odrzuconych wartości. [...] Po tym jak techniczny komfort osiąga szczyt swego rozwoju, wzrasta tęsknota za prostotą pierwotnego stanu; otaczający zewsząd człowieka świat wykonany przez niego samego staje się więzieniem prowokującym wołanie o wolność, o coś całkowicie innego” – JROO VII/1, s. 448–449.

¹⁹¹ Por. JROO VII/1, s. 446–447. „Tak więc nauka pozbawiona wartości staje się czczym koszmarem i właściwym oskarżonym całego rozwoju; ideologia jest atutem tam, gdzie nie pojawia się znowu nieśmiałe wołanie o mądrość, o kontemplację i o wewnętrzną wolność, którą ona daje” – JROO VII/1, s. 449.

¹⁹² Por. JROO VII/1, s. 447–448. „[...] miłość, która miałaby zastępować sprawiedliwość nie jest już miłością; jednak to, że sprawiedliwość odrzucająca miłość jako zbyt dużą jest szatańską uludą, jest jeszcze jaśniejsze tam,

W jaki sposób w całej tej złożoności, której wyrazem jest nakreślona diagnoza, ma się odnaleźć chrześcijanin? Czy ma się on możliwie najszybciej, solidarnie i z całym zaangażowaniem włączyć w ten nurt nowożytności z jego ideałami wolności i humanizowania świata potęgą intelektu i w duchu sprawiedliwości? Czy zadaniem chrześcijanina nie jest jednak korygowanie i obrona ludzkości przed nią samą?¹⁹³ – pyta profesor Joseph Ratzinger. W odpowiedzi zauważa, iż jedyną drogą prowadzącą do zrozumienia, jak należy dalej postępować, jest chyba jednak wspólne wycierpienie tej sytuacji¹⁹⁴. Bawarski teolog nie rezygnuje mimo to ze wskazań, które wynikają z nakreślonej diagnozy. Na relację do świata, z którym chrześcijanin ma do czynienia, składają się etos pracy, nauki i dążenia do sprawiedliwości społecznej. Postawa chrześcijanina wobec świata (przy założeniu wpływu świata Janowego, czyli elementu ludzkiej samowoli i odrzucenia Boga) domaga czujności i krytycznego zmysłu wiary, to znaczy:

„[...] stwarzanie takich samych możliwości dla każdego człowieka, jakie mamy my sami; umniejszanie każdemu człowiekowi ciężaru jego egzystencji; umożliwienie wykorzystania danych mu przez Stwórcę darów; doprowadzenie do jedności podzielonych ze sobą ludzi – z pewnością nie stanowią jedyne impulsy współczesnego świata nauki i pracy, w którym nie tylko krytyka marksistowska może pod pięknymi maskami realizować brudne interesy; jednak impuls ten jest obecny i oczyszczanie «interesów» dokonywane z jego perspektywy, powinno być konkretną, twórczą krytyką chrześcijańską «współczesnego świata»»¹⁹⁵.

Tym postawom towarzyszyć musi pełna, świadoma (a nie połowiczna) *curiositas* i *caritas christiana*, czyli wiara wyrażająca się w służbie pełnej miłości, daleka od naiwnego optymizmu postępu. Wolność realizuje się w pełni dopiero wówczas, gdy obecna jest perspektywa wieczności; gdy dominuje perspektywa *techné* – taki stan staje się ukrytą niewolą¹⁹⁶.

Jeśli chodzi o „dostosowanie się” Kościoła, niemiecki teolog wskazuje, iż niezbędna jest zmiana perspektywy pojmowania Kościoła w świecie. Współcześnie, w przeciwieństwie do średniowiecznej *christianitas*, „[...] teraz już nie świat jest włączany w Kościół, lecz odwrotnie, sam Kościół musi zostać włączony w ruch sekularyzacji...”, jednakże –

„W świetle Ewangelii można bez trudu powiedzieć, że zadaniem Kościoła jako Kościoła nie może być zakorzenienie w rzeczach ziemskich, tytułem którego próbowałby on niejako na własną rękę rozbudować coś w rodzaju odrębnego świata katolickiego. Świat dla wszystkich jest tylko jeden; zadaniem chrześcijanina nie może być tworzenie sobie własnego, odrębnego świata. Jego zadaniem jest raczej przenikanie jednego świata wszystkich ludzi duchem Jezusa Chrystusa”¹⁹⁷.

gdzie widzi się społeczeństwa, które chcą przemienić ludzi poprzez sam system i w ten sposób moralność chcą zamienić na fanatyczną obietnicę przyszłości, niszcząc jednak człowieka od wewnątrz” – JROO VII/1, s. 449–450.

¹⁹³ Por. JROO VII/1, s. 450.

¹⁹⁴ Por. JROO VII/1, s. 450–451.

¹⁹⁵ JROO VII/1, s. 453.

¹⁹⁶ Por. JROO VII/1, s. 455–456.

¹⁹⁷ JROO VII/1, s. 457–458.

Jak właściwie ma wyglądać wspomniane „przenikanie”? Jej bazę stanowi świadomość, iż dwujednia cielesno-duchowa posiada tym samym dwa rodzaje głodu: ciała i ducha. Zadaniem Kościoła jest odpowiadać na ten głód¹⁹⁸.

Oprócz przedstawionej pokrótce treści merytorycznej przeprowadzonych refleksji i naszkicowanej wizji (które są obszernym i wnikliwym rozwinięciem omówionych powyżej tez z lat pięćdziesiątych), przyczynkiem ten jest także świadectwem przemiany *scientiae fidei* uwidocznionej w rozwoju eklezjologii czasów współczesnych lub (jak często określa autor) teologii sekularyzacji. Jak wynika z przypisów oraz z liczby zawartych w tekście cytatów, w przeprowadzoną refleksję młody profesor Ratzinger zaangażował cały teologiczny sztafaż swoich mistrzów wiedzy i mądrości: Tertuliana, św. Augustyna, św. Bonawenturę, Romano Guardiniego oraz Hansa Ursa von Balthasara. Przybliżona powyżej praca stanowi również świadectwo zaangażowania młodego *peritusa* we właściwą recepcję soboru, która wyznacza kierunki pracy teologów na najbliższe dekady. Warto też zauważyć, że Ratzinger jako Benedykt XVI poświęcił omawianym kwestiom dwie encykliki: *Deus caritas est* oraz *Caritas in veritate*.

*Jaki będzie Kościół w roku 2000?*¹⁹⁹ z 1970 roku to niezwykle oryginalny tekst na temat Kościoła wobec ducha czasu. Autor zaskakuje głównie dwiema rzeczami: metodą narracji oraz wizją Kościoła w kontekście współczesności.

Metodą bawarskiego teologa w prowadzeniu narracji w nieproporcjonalnie większej objętościowo części tekstu jest refleksja nad historią. Zastanawianie się nad przeszłością może na pierwszy rzut oka wydawać się dziwne i nieadekwatne w zestawieniu z tytułem pracy. Jak zatem autor uzasadnia swoje zamierzenie?

„[...] człowiek potrzebuje refleksji nad historią, które jego nierealnie powiększonemu spojrzeniu przywróci należyte wymiary, ponownie włączy go w to, co się dzieje i co nigdy się nie powtarza, ale też nigdy nie traci swej jedności i powiązań. [...] poprawnie rozumiana refleksja nad historią obejmuje jedno i drugie: spojrzenie wstecz na to, co było i rozważenie z tej perspektywy możliwości podejmowania zadań w przyszłości, które wtedy tylko będą wyraźne, kiedy ogarniamy wzrokiem większy odcinek drogi i nie zamykamy się naiwnie w dzisiejszych czasach. [...] W różnicy między tym, co było kiedyś, a tym, co jest teraz, leży przyczyna niepewności naszych wypowiedzi i nowość naszych zadań, a w tożsamości jest możliwość nadawania kierunku i korygowania”²⁰⁰.

Choć patrzenie wstecz nie pozwoli przygotować się na przyszłość Kościoła, daje ono jednak możliwość dostrzeżenia porównywalnych sytuacji oraz pozwala uświadomić sobie własne ograniczenia.

¹⁹⁸ JROO VII/1, s. 459.

¹⁹⁹ JROO VIII/2, s. 1075–1083.

²⁰⁰ JROO VIII/2, s. 1076.

Nie wglębiając się w szczegóły, zaznaczmy, iż Ratzinger, wykorzystując obraną metodę, konsekwentnie ukazuje znane i mniej znane karty z historii Kościoła zwłaszcza doby oświecenia, aby ukazać analogię tamtej epoki i dzisiejszych czasów oraz wyciągnąć odpowiednią lekcję²⁰¹. Bawarski teolog przywołuje przykłady dwuznacznych wydarzeń i osobowości (głównie hierarchów Kościoła), którzy jakkolwiek wykształceni, teologicznie wrażliwi, podejmujący szlachetne, eklezjotwórcze inicjatywy, dali się porwać prądom epoki takim jak antyrzymski progresizm, skrajny racjonalizm, naiwna wiara w postęp, głosząc przy tym hasła rewolucji w imię reformy Kościoła²⁰². Niespodziewany zwrot w narracji stanowi przywołanie postaci Klemensa Marii Hofbauera, czeskiego terminatora piekarskiego, który został świętym. Jest on całkowitym przeciwieństwem opisywanych dotychczas osób, postaw i sytuacji. „W ostatecznym rozrachunku – stwierdza Ratzinger – wiara tego ubogiego terminatora piekarskiego okazywała się bardziej humanistyczna i rozumna niż akademicka racjonalność oświeceniowców”²⁰³. Dlaczego? Ponieważ „dzięki niemu ludzie mogli na nowo odkrywać Boga, tak jak on w Bogu odkrywał ludzi i wiedział, że potrzebują czegoś więcej niż nauki uprawy drzew owocowych i hodowli zwierząt”²⁰⁴. Przykład św. Klemensa Marii służy Ratzingerowi z jednej strony do ukazania wewnętrznej siły i płodności wiary i Kościoła oraz jego rozwoju w XIX wieku, z drugiej zaś stanowi on pewien łącznik prowadzący do odpowiedzi na pytanie zawarte w tytule tekstu: *Jaki będzie Kościół w roku 2000?*, która brzmi: „Kościół przyszłości będzie Kościołem świętych, którzy mają głębokie korzenie i żyją pełnią wiary na drodze codziennych wyrzeczeń, nie podążając za modą”²⁰⁵.

Kościół przyszłości będzie stanowić mała, ale silna w swoich przekonaniach wspólnota z własnego wyboru. Natomiast będą potrzebni kapłani, którzy będą pełnić wyłącznie im właściwą posługę duszpasterską. Ewangeliczna jednoznaczność i radykalizm sprawi, że Kościół przyszłości stanie się miejscem oazy dla technicznie osamotnionego i głęboko wynędzniałego duchowo świata. Będzie tak dlatego, że owa mała trzódka będzie odnajdywała

²⁰¹ Pierwszą analogią zauważoną przez Ratzingera jest lekceważące odniesienie do historii tak charakterystyczne dla w epoki oświecenia: „[...] zdecydowane odwrócenie się od historii, uważanej już tylko za rupiecarnię wczorajszego dnia, która nic pożytecznego nie może wnieść do zupełnie nowego dnia dzisiejszego; niewątpliwa w sukces pewność, która teraz nie kieruje się już tradycją, lecz tylko rozumem i w ogóle rola takich słów, jak rozumny, przewidywalny itp. – wszystko to jest wtedy i dzisiaj zdumiewająco podobne do siebie” – JROO VIII/2, s. 1077.

²⁰² Por. JROO VIII/2, s. 1077–1080.

²⁰³ JROO VIII/2, s. 1081.

²⁰⁴ Tamże.

²⁰⁵ Pozostańmy Kościołem Jezusa Chrystusa – apeluje bawarski teolog. Kościołem wierzącym w Boga, który stał się człowiekiem i przyrzeka nam życie po śmierci. Tak samo kapłana, który jest tylko społecznym działaczem, mogą zastąpić psychoterapeuci i inni specjaliści. Ale kapłana, który nie jest żadnym specjalistą, który nie oszczędza siebie w pełnieniu swych funkcji urzędowych, lecz ze względu na Boga oddaje się ludziom do dyspozycji i jest z nimi w ich smutkach i radościach, w trwodze i nadziei – taki kapłan nadal będzie potrzebny – JROO VIII/2, s. 1082.

swoją istotę: „w wierze w Trójjedynego Boga, w Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, w pomoc Ducha Świętego, której mu nigdy nie zabraknie. W wierze i modlitwie będzie na nowo rozpoznawał swe właściwe centrum, a sakramenty będzie przeżywał nie jako problem formy liturgicznej, lecz jako kult”²⁰⁶.

Rozmach przemiany i rozwoju *scientiae fidei ecclesiae* Josepha Ratzingera absolutnie zaskakuje. Obok cech występujących wcześniej, takich jak głęboka erudycja, niebagatelna odwaga, *amor et sensus ecclesiae* występuje tu zdawałoby się pierwiastek nadprzyrodzony połączenia pokory i teologicznego geniuszu. Wszystkie wymienione i połączone ze sobą czynniki nadają eklezjologii Ratzingera jedyne w swoim rodzaju, wiarygodnego rysu erudycji i pełnej pokory mądrości.

W wywiadzie pt. *Raport o stanie wiary*²⁰⁷, udzielonym Vittorio Messoriemu w 1984 roku, kardynał Ratzinger nie obniża poprzeczki. Z jego wypowiedzi wynika jednoznacznie, iż chrześcijanin, który ma prawo żyć w tym świecie podobnie jak inni, powinien być znakiem sprzeciwu, tzn. nonkonformistą w świecie dobrobytu.

Zwłaszcza dzisiaj – twierdzi Ratzinger – chrześcijanin musi być świadomy, iż należy do mniejszości i że powinien być w opozycji do tego, co „duchowi świata” – jak go nazywa Nowy Testament – wydaje się oczywiste, dobre, logiczne. Jednym z najpilniejszych zadań chrześcijanina jest odzyskanie zdolności do stawiania oporu temu, co niesie obiegowa kultura. A także niesolidaryzowanie się ze zbyt euforycznym posoborowym nastawieniem do świata²⁰⁸.

W dalszej części swojej wypowiedzi ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary sygnalizuje zanikanie elementów chrześcijańskiej duchowości, która (w pozytywnym senie) „odsuwa chrześcijanina od świata”. Choroba teologii, która rezygnując z wymiaru duchowego, bądź też pojmując duchowość jako „nową”, „wspólnotową”, „otwartą na świat”, „niesakralną”, „świecką”, „solidarną ze światem”, staje się sztuką dla sztuki i *de facto* nieprzydatną dla życia prawdziwie chrześcijańskiego, które pod jej wpływem traci swój smak²⁰⁹. Zadaniem chrześcijaństwa i Kościoła jest postawić tamę „duchowi tego świata”, czyli przeciwnym wierze sposobom myślenia i postępowania.

W podobnym, pogłębionym tonie kardynał Ratzinger wypowiada się w latach dziewięćdziesiątych²¹⁰ i na początku nowego milenium²¹¹. Pogłębioną linię myślenia wyraża pytanie: „Dlaczego Kościół nie podoba się tak wielu ludziom, także wierzącym, także takim,

²⁰⁶ JROO VIII/2, s. 1082–1083.

²⁰⁷ JROO XIII/1, s. 31–186; zwł. s. 119–121.

²⁰⁸ JROO XIII/1, s. 120.

²⁰⁹ Por. JROO XIII/1, s. 120–121.

²¹⁰ JROO XIII/1, s. 189–415.

²¹¹ JROO VIII/2, s. 1126–1139.

których jeszcze wczoraj można było zaliczać do najwierniejszych i którzy – co prawda z bólem – są jeszcze nimi także dzisiaj?”²¹². Kwestia dotyczy dwóch zaangażowanych przeciwstawnych stanowisk w pojmowaniu Kościoła: jedni cierpią z powodu nadmiernego dostosowania się Kościoła do światowych kryteriów, drudzy natomiast dlatego, że Kościołowi do świata wciąż jest jeszcze bardzo daleko. Jednak – diagnozuje kardynał Ratzinger – największy powód niezadowolenia większości wynika postrzegania Kościoła jako jednej z wielu instytucji, która jako taka ogranicza wolność, stanowiącą fundamentalną i intymną sferę człowieka²¹³. Dlatego też, według jednej ze stron, Kościół winien być pełen humanitarności, napełniony sensem braterstwa, o wspaniałomyślnej kreatywności, powinien być miejscem pojednania wszystkiego i dla wszystkich – twierdzą naiwnie pyszni racjonalistyczni reformatorzy. Będzie on wyzutym z misterium wiary tworem, zawężonym na ludzką miarę; jego postać będzie uchwałać odpowiedzialna większość; opinia zastąpi w nim wiarę, a „wierzę” zostanie zastąpione przez „uwazamy” – diagnozuje Ratzinger²¹⁴. Jednakże o bezskuteczności tego typu reformatorskiej wizji świadczy postawa wiary wielu ludzi, którzy również dziś w wierze Kościoła odnajdują drogę życia; wierni, którzy mimo doktryn głoszących śmierć chrześcijaństwa ocalili wiarę i przyczynili się do jej głoszenia. Wiara chrześcijańska ma przed sobą znaczenie pewniejszą przyszłość niż reformy i ideologie, które (często w sposób zakamuflowany) zapraszają ją do samolikwidacji²¹⁵.

Jak zatem dziś, w społeczeństwie, które uległo dechrystianizacji, winien funkcjonować Kościół? Na czym ma polegać istota jego autentycznej reformy?

W pierwszym rzędzie Kościół, aby być autentyczny, powinien zawsze pozostawać sobą, tzn.

„[...] musi być pomostem wiary i nie wolno mu – szczególnie działalności społecznej na świecie – czynić celem samym w sobie. [...] Podstawowe wyzwolenie, którą może nam dać Kościół, jest trwaniem w horyzoncie wieczności, wyrwaniem się z ograniczeń naszej wiedzy i potencjalności. Dlatego sama wiara w całej swej wielkości i szerokości nadal pozostaje istotną reformą, której potrzebujemy; w jej świetle musimy ciągle na nowo weryfikować struktury utworzone w Kościele przez nas samych²¹⁶.

²¹² JROO VIII/2, s. 1126.

²¹³ Por. JROO VIII/2, s. 1126–1127. Ratzinger powody złości i niezadowolenia i ostatecznie buntu wobec Kościoła wyraża następująco: „Rozporządzenie kościelne regulujące nasze życie to przecie coś o wiele więcej niż pewnego rodzaju przepisy ruchu drogowego, pozwalające ludziom żyjącym obok siebie unikać zderzenia się ze sobą. Dotyczą mojej wewnętrznej drogi i mówią mi, jak mam rozumieć wolność i jak ją kształtować. Domagają się ode mnie decyzji, których nie można podejmować bez bolesnej rezygnacji z czegoś. Czy mają one na celu pozbawianie nas najpiękniejszych owoców w ogrodzie życia? Czy to nagromadzenie nakazów i zakazów nie zamyka nam drogi w szeroki świat? Czy myśl w swojej wielkości nie jest zagrożona w tej samej mierze co nasze pragnienia? Czy wyzwolenie nie musi polegać na wyrwaniu się z takiej duchowej nadopiekuńczości? Czy zrzucenie z siebie tego wszystkiego nie byłoby jedyną rzeczywistą reformą?” – JROO VIII/2, s. 1127.

²¹⁴ Por. JROO VIII/1, s. 1129; zob. także: JROO XIII/1, s. 406–407.

²¹⁵ Por. JROO XIII/1, s. 397.

²¹⁶ JROO VIII/2, s. 1132; zob. także: JROO XIII/1, s. 407–408.

Dalej, jako Kościół, który będzie stawał się w świecie małą trzódką, potrzebuje wewnętrznej solidarności między wierzącymi, wzajemnego wsparcia w wierze²¹⁷. Owszem, tylko przez głęboką odnowę jednostki odradza się Kościół, tworzy się wspólnota, która łączy wierzących, podtrzymując w życiu i w śmierci w perspektywie wieczności. Dlatego wielokrotnie bawarski teolog przypomina o prawdzie świętych obcowania – doczesny przykład ich życia wiary umacnia Kościół jako wspólnotę wierzących w drodze do wieczności²¹⁸.

Ostatnim elementem, który zgodnie wskazują omawiane teksty, jest niezwykle twórcza i ewangeliczna krytyka Ratzingera wobec wspomnianych wcześniej, nadmiernie rozbudowanych struktur Kościoła, które siłą rzeczy ułatwiają wprowadzanie do Niego „światowych zależności i nawyków”²¹⁹. W Kościele, w którym struktury są rozbudowane ponad konieczność, a urzędnicy zapominają o tym, że mają działać i głosić w imieniu Chrystusa, robi się ciasno i duszno – stwierdza bawarski kardynał. Traci on swoją czytelność i zapomina, że jest Kościołem grzeszników żyjących z miłosiernej łaski Boga.

Ostatni proponowany element badań niniejszego podrozdziału na temat relacji Kościoła i „świata” w myśli Josepha Ratzingera stanowi list Benedykta XVI (papieża emeryta) z 11 kwietnia 2019 roku, pierwotnie opublikowany w bawarskim katolickim piśmie „Klerusblatt”, pt. *Die Kirche und der Skandal des sexuellen Mißbrauchs*. W polskim tłumaczeniu tekst ten nosi tytuł: *Kościół a skandal wykorzystywania seksualnego*²²⁰. W swojej diagnozie Ratzinger wskazuje dwie uzupełniające się kwestie: pierwsza z nich to erotyzacja społeczeństwa, będąca skutkiem rewolucji ’68, drugą stanowi choroba teologii, zwłaszcza teologii moralnej

²¹⁷ Por. JROO XIII/1, s. 401.

²¹⁸ Por. JROO VIII/2, s. 1136–1139; JROO XIII/1, s. 405.

²¹⁹ „„Pan zaś – to Duch» (2 Kor 3,17). Im bardziej rozbudowujemy aparat – nawet najbardziej nowoczesny – tym mniej jest miejsca dla Ducha, tym mniej jest miejsca dla Pana i tym mniej jest wolności. Myślę, że z tego punktu widzenia powinniśmy w Kościele na wszystkich jego płaszczyznach zacząć robić bezlitosny rachunek sumienia” – JROO VIII/2, s. 1132; zob. także JROO XIII/1, s. 408. „Może się zdarzyć, że ktoś tylko po prostu żyje Słowem i Sakramentem i czyni miłość płynącą z wiary, nie należąc do żadnego kościelnego gremium, nie zajmując się polityczno-kościelnymi nowinkami, nie będąc członkiem synodów i nie głosując w nich, a jednak jest prawdziwym chrześcijaninem. Nie potrzebujemy Kościoła bardziej ludzkiego, lecz bardziej Bożego; jeśli będzie bardziej Boży, będzie też bardziej ludzki. Dlatego wszystko, co w Kościele jest robione przez ludzi, musi uznać swój całkowicie służebny charakter i zrobić miejsce Temu Właściwemu” – JROO VIII/2, s. 1133.

²²⁰ W pracy, obok tekstu niemieckiego: <https://de.catholicnewsagency.com/story/die-kirche-und-der-skandal-des-sexuellen-missbrauchs-von-papst-benedikt-xvi-4498> wykorzystuję tłumaczenie, które opublikował Gość Niedzielny: <https://www.gosc.pl/doc/5477292.Benedykt-XVI-Kosciol-a-skandal-wykorzystywania-seksualnego>; zaznaczam ten fakt, ponieważ w wersji polskiej ukazał się ten tekst tłumaczony z języka angielskiego pt. *O rewolucji seksualnej, homolobby i odejściu od Tradycji. Benedykt XVI o przyczynach kryzysu Kościoła*: <https://www.pch24.pl/benedykt-xvi-o-przyczynach-kryzysu-kosciola--pelny-tekst-po-polsku-67491,i.html> lub *Odnaleźć żywy Kościół*, *Nasz Dziennik* z 16 kwietnia 2019 [do trzech tekstów dostęp: 25 maja 2020]. Na marginesie warto w tym miejscu przytoczyć słowa Benedykta XVI z jego Listu pasterskiego do Kościoła w Irlandii z 19 marca 2010, w którym opisując skalę problemu, stwierdził, że nadużycia seksualne duchownych wobec nieletnich „spowodowały tak tragiczne następstwa w życiu ofiar nadużyć i ich rodzin, a także przysłoniły światło Ewangelii takim mrokiem, jakiego nie znaly nawet wieki prześladowań” – *List pasterski Papieża Benedykta XVI do katolików Irlandii*, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland.html [dostęp: 25 maja 2020].

(rezygnacja z kategorii prawa naturalnego oraz kategorii wewnętrznych celów natury ludzkiej, przyjęcie zasady proporcjonalizmu i relatywizmu moralnego przy wykorzystaniu Biblii etc.)²²¹. Następstwami tej sytuacji jest zjawisko zagnieżdżenia się grzechu w Kościele. Jako główny przykład papież podaje tworzenie się klik homoseksualnych w strukturach Kościoła, również w seminariach duchownych. Drugim fenomenem jest utrata poczucia znaczenia wiary (głównie dewaluacja wiary w Eucharystię, deprecjacja prymatu Boga)²²². Zatem co należy robić? „Jedynie posłuszeństwo i miłość do naszego Pana Jezusa Chrystusa mogą wskazać właściwą drogę” – twierdzi Benedykt XVI. Podaje przy tym kilka wytycznych, które układają się w spójną receptę. Pierwsza wskazówka zaleca wyjście z ateizmu i tym samym przywrócenie prymatu Boga w życiu jednostek i społeczeństw, ponieważ moc zła wynika z ateizmu, z naszej niewiary i idącej za nią odmowy kochania Boga. Świat bez Boga może być co najwyżej światem pozbawionym znaczenia – stwierdza Benedykt XVI²²³. „Dzisiejszy Kościół jest bardziej niż kiedykolwiek Kościołem męczenników i w ten sposób świadkiem Boga żywego”.

Prześledzony w niniejszym rozdziale rozwój *scientiae fidei* w wybranych aspektach eklezjologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI z jednej strony stanowi pewny, bo ugruntowany w wierze i Tradycji Kościoła drogowskaz, z drugiej zaś zaprasza do dalszych badań jego myśli. Skierujmy zatem wektor dalszych poszukiwań w kierunku drugiej części *quaestio Ecclesiae*, będącym niemalże naturalnym wynikaniem z omawianych zagadnień części pierwszej. Zanim jednak to nastąpi, spróbujmy w kilku krótkich wnioskach podsumować i opisać drogę przemiany i rozwoju *scientiae fidei* w *quaestio Ecclesiae I*.

²²¹ Ks. prof. Jerzy Szymik, interpretuje następująco: „Istotą Kościoła, który sam w sobie jest dobry, nie jest to, że sam się psuje od wewnątrz, lecz że pod wpływem błędnie rozumianego *aggiornamento* nie postawił odpowiedniej tamy i pozwolił wlać się ściekowi świata (rozumianego w sensie pism św. Jana) do rzeki Kościoła; odpowiedzialnymi za to są choroby teologii nabyte opisaną drogą” – źródło wypowiedzi: notatki własne z seminarium naukowego prowadzonego przez księdza profesora, z 25 kwietnia 2019.

²²² „W ogólnej świadomości prawa, wiara nie okazuje się już mieć rangi dobra wymagającego ochrony. [...] Istotnie, ważne jest dostrzeżenie, że takie złe prowadzenie się duchownych ostatecznie szkodzi wierze: tylko tam, gdzie wiara nie określa już działania człowieka, takie wykroczenia są możliwe”.

²²³ „Dlaczego pedofilia mogła osiągnąć takie rozmiary? Ostatecznie powodem jest brak Boga. Także my, chrześcijanie i księża, wolimy nie mówić o Bogu, ponieważ taka mowa nie wydaje się praktyczna. Po wstrząsie drugiej wojny światowej, my, w Niemczech, zaznaczyliśmy w naszej Konstytucji jeszcze bardziej stanowczo odpowiedzialność przed Bogiem będącym zasadą przewodnią. Pół wieku później nie było już możliwe przyjęcie w konstytucji europejskiej odpowiedzialności przed Bogiem jako zasadą przewodnią. Bóg jest postrzegany jako partyjna sprawa małej grupy i nie może już stanowić zasady przewodniej dla wspólnoty jako całości. W tej decyzji odzwierciedla się sytuacja Zachodu, gdzie Bóg stał się prywatną sprawą mniejszości”.

IV. 3. Ciągłość i przełom

Sobór Watykański II (a w jego duchu Benedykt XVI) chciał wyrazić koncepcję Kościoła odkrywaną już przez Sobór Watykański I, Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. Pragnął wyrazić i zrozumieć, że Kościół nie jest tylko organizacją w wymiarze wyłącznie instytucjonalnym, ale przede wszystkim jest organizmem, żywą rzeczywistością, która wchodzi w duszę wierzącego w ten sposób, że każdy chrześcijanin ze swoją wierzącą duszą jest elementem tworzącym Kościół jako taki; wszyscy razem jesteśmy żywą strukturą Kościoła, wszczepieni w wielkie „My” wierzących wszystkich czasów i miejsc. Jakie są zatem charakterystyczne cechy omówionej eklezjologii? W jakich okolicznościach dokonywała się jej przemiana i rozwój? Jaki kierunek ostatecznie obrała? Czy może ona być pomocną w budowaniu wiary służącej tożsamości oraz świadomości Kościoła?

IV. 3. 1. Ku prawdzie, istocie i interpretacji Soboru Watykańskiego II

Hermeneutyce Vaticanum II, której Ratzinger poświęcił wiele wysiłku w swoim piśmiennictwie, towarzyszyła świadomość, iż przekaz prac soboru odbywał się dwutorowo, tzn. jako prawdziwy sobór ojców i sobór mediów, sobór dziennikarzy, który jako taki, poza wiarą, z odmienną hermeneutyką (zerwania), odpowiadającą światu w skuteczny sposób został przyjęty przez ludzi. Sobór wirtualny był silniejszy niż sobór realny. Podczas gdy sobór ojców był soborem wiary poszukującej zrozumienia, próbującym odczytać w kontekście Słowa Bożego znaki, jakie Bóg dawał w danym momencie historii, sobór mediów nie rozgrywał się w kontekście wiary, lecz w logice współczesnych kategorii medialnych, czyli głównie jako walka o wpływy i o władzę wewnątrz Kościoła. Media lansowały to, co odpowiadało ich tendencjom, choćby decentralizację Kościoła, suwerenną władzę biskupów oraz osób świeckich²²⁴.

Eklezjologia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jest na pierwszym miejscu wypływającą z wiary „eklezjologią teo-logiczną”, która przekracza wszelką wizję czysto socjologiczną i horyzontalną i zmierza od tajemnicy Trójcy do ludzkości. Kościół jest tu ludem Bożym, jak przypomniał Sobór Watykański II. Niemiecki teolog podkreśla prawdę o boskim pochodzeniu Kościoła – poprzez misje Chrystusa i Ducha. Idea Kościoła jako Ciała Mistycznego, która w latach czterdziestych i pięćdziesiątych podlega krytyce teologów z tego powodu, że

²²⁴ Rzeczywistość „dwóch soborów” Benedykt XVI nakreślił w przemówieniu podczas spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej, które towarzyszyło ogłoszeniu jego abdykacji 14 II 2013 r.

dookreślała Kościół jako rzeczywistość niedostępną, zbyt odległą dla wierzących, stąd w latach sześćdziesiątych zaczyna dominować idea Kościoła jako Ludu Bożego, a po zakończeniu Vaticanum II na bazie teologii trynitarniej i chrystologii wykształca się idea Kościoła jako *Communio*. Eklezjologia Josepha Ratzingera integruje oraz twórczo rozwija wszystkie powyższe koncepcje.

Kościół w omawianej myśli jest misterium i sakramentem komunii. W swojej eklezjologii Joseph Ratzinger/Benedykt XVI buduje pełny ontyczny realizm wyrażany w pojęciach teologicznych: nie ogranicza się do pustych terminów i koncepcji, ale poprzez nie opisuje realność, które one oznaczają. Nie sprowadza eklezjologii do samych pojęć bez właściwej im treści. W ten sposób odcina się od idealizmu czy teologii lingwistycznej, która ogranicza się wyłącznie do terminów i pojęć, nie dosięgając rzeczywistości przez nie oznaczanej. Dla przykładu: Ratzinger wyraża istotę Kościoła, definiując go jako Lud Boży przez Ciało Chrystusa. Lud Boży (aspekt *ad extra*) oznacza konkretną wspólnotę ludzi wierzących w Chrystusa, która jest tworzona przez uobecnianie się w niej niewidzialnego Ciała Chrystusa poprzez tajemnicę Eucharystii (aspekt *ad intra*) – wymiar misteryjny i sakramentalny (na wzór bóstwa i człowieczeństwa w osobie Jezusa Chrystusa) łączą się w eklezjologii *communio*. Ten typ eklezjologii łączy teorię z człowieczym doświadczeniem wiary, stąd istotną cechą tej teologii jest bliska życiu egzystencjalna nośność.

W celu budowania właściwego, tzn. zgodnego z duchem Vaticanum II rozumienia Kościoła, bawarski teolog niezwykle szeroko omawia istotne z punktu widzenia katolicyzmu zagadnienie prymatu i kolegialności. Ratzingerowi zależało na jedności Kościoła zgromadzonego wokół następcy św. Piotra, po to, aby Kościół Jezusa Chrystusa był wiarygodnym znakiem jedności dla świata – „czy Chrystus jest podzielony?”. Posługę papieża jako głowy Kościoła rozumiał jako brata wśród braci, jako *servo servorum Dei*. Źródło prymatu w służbie Ratzinger upatrywał w biblijnych świadectwach na ten temat. Wskazywał równocześnie, że różne formy kolegialności stwarzają możliwość dążenia do osiągnięcia pluralizmu w jedności, nie negując przy tym jedności w różnorodności. Teologia prymatu i synodalności biskupiej tworzy w paradygmacie funkcji i zadań pochodzących od Chrystusa, który udziela poszczególnym ludziom swojego autorytetu, aby Go reprezentowali; ta teologia mówi o pełnionej przez duchownych władzy przedstawicielskiej w kategoriach nadprzyrodzonych, broniąc jej tym samym przed zsekularyzowaniem, tzn. osunięciem tej służby do sfery socjalnej, pojmowaniem władzy jako służby akceptowalnej przez większość demokratycznego, laickiego i pluralistycznego społeczeństwa. Innymi słowy teologia ta broni przed odejściem od wiary w ustanowioną przez Chrystusa hierarchiczną strukturę, w kierunku struktury czysto ludzkiej, która nie ma nic wspólnego z wiarą. Wiara w misteryjno-sakramentalną *communio*; prawda

o pewnych, dostępnych każdemu, środkach zbawienia w Kościele katolickim; jego widzialne od-Boskie elementy, jakimi są prymat i kolegialność – dookreślają tożsamość Kościoła katolickiego, który jako taki jest zdolny do wejścia w dialog ekumeniczny i międzyreligijny z innymi konfesjami. Węzłowe punkty jawią się następująco. Po pierwsze omawiany autor podkreśla możliwość zbawienia, która wykracza poza Kościół, mocą ogarniającej wszystko zbawczej woli Boga (por. LG 16)²²⁵. Po drugie: idea współpracy w dążeniu do jedności, w tym także szukaniu elementów służących jej budowaniu oraz idea dialogu, której nie można utożsamiać lub przekształcać w ideologię dialogu²²⁶. Chrześcijanie szukają jedności, którą ostatecznie może zapewnić jedynie Bóg. Trzecim elementem jest idea misji – orędzie o łasce zbawczej musi być głoszone wszystkim, wszędzie i na wszelkie sposoby, gdyż ostatecznie łaska jest czynnikiem zbawczym²²⁷. Finalnie dwa pierwsze czynniki sprowadzają się do nadrzędnego motywu misji przepowiadania, co podkreśla dynamiczną jedność wyartykułowanego trójmianu. Wskazane elementy będą towarzyszyć chrześcijanom w tym przejściowym miejscu i czasie, czyli podczas pobytu na tym świecie, aż do momentu osiągnięcia nowego nieba i nowej ziemi – podsumowuje Ratzinger²²⁸. Dodatkowo warto podkreślić, iż wskazanymi przez teologa charakterystycznymi cechami podczas prowadzenia ekumenicznego bądź międzyreligijnego dialogu są: konsekwencja, wierność i stałość w poglądach wyrażonych w doktrynie katolickiej oraz bezkompromisowość wobec prawdy.

IV. 3. 2. Ku „odświatowieniu” Kościoła

Eklezjologia Josepha Ratzingera opiera się na wierze w to, że Kościół jest darem Boga dla ludzkości, że jest miejscem Jego obecności i zbawczego działania dzięki słuchaniu Słowa oraz sprawowanej liturgii we wspólnocie wierzących; wiara i doświadczenie rzeczywistości

²²⁵ „Oczywiście, nigdzie nie odnosi się ta możliwość zbawienia bezpośrednio do religii niechrześcijańskich *jako takich*, choćby w takim znaczeniu, że stanowią one zastępcze drogi zbawienia. Jest ona powiązana z obydwoma komponentami zbawczej łaski Bożej z jednej strony, a z drugiej – z posłuszeństwem wobec sumienia. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, by przyjąć, że w proponowanych przez religie formach owo posłuszeństwo wobec sumienia może wystąpić. Oczywiście kwestią znaczącą pozostaje, że nie te religie, lecz właśnie posłuszeństwo i umożliwiająca je łaskę wymienia się jako drogę zbawienia” – JROO VII/2, s. 845.

²²⁶ „«Dialog» i «współpraca» nie mogą pozostać ostatecznym celem, gdyż są one jedynie preludium jedności, która pochodzi nie od ludzi, lecz od Boga” – JROO VII/2, s. 845.

²²⁷ Wola i wysiłek posługi misyjnej oraz narzędzie, jakie w tej posłudze stanowi dialog określa Ratzinger następująco: „[...] dialog zajmuje właściwe miejsce w głębi pracy misyjnej: w wierze, która samą siebie chce lepiej rozumieć, uczyć się rozumienia innych, a przez to uczyć się rozróżniania własnej woli i przyjętego orędzia. Im mniej misjonarz przekazuje samego siebie, im bardziej przybliży po prostu do Chrystusa, tym bardziej zanika dylemat pomiędzy dialogiem a przepowiadaniem, tym szerzej przepowiadanie otwiera drzwi bardziej zdecydowanemu dialogowi, wobec którego wszystkie inne formy dialogu stanowią jedynie preludium dialogu ludzkości ze swoim Stwórcą, a uwielbienie Go jest najwyższym nakazem i jednocześnie największą szansą” – JROO VII/2, s. 486.

²²⁸ Por. JROO VII/2, s. 845–846.

Kościół stanowi podstawę i siłę jego obecności i misji w świecie. Od początku swojej teologicznej drogi, poprzez Sobór Watykański II i jego recepcję w kolejnych dekadach bawarski teolog pragnął wyjaśnić w sposób możliwie najpełniejszy różnorakie aspekty tajemnicy Kościoła po to, aby budować w wierzących silną, nieulegającą presji zsekularyzowanego świata tożsamość. Między innymi taki cel miała opisana w powyższym paragrafie oparta na wierze hermeneutyka nauczania Vaticanum II. Co jeszcze ponad to?

Joseph Ratzinger/Benedykt XVI wzorem św. Pawła oraz swoich wielkich poprzedników chciał przekazać duchowy ładunek Ewangelii Kościołowi (zwłaszcza w Europie), który zdawał się być niezdolny do wyjścia z otępienia obojętności prowadzącej do popłynięcia z nurtem świata i ostatecznie do niewiary. Korzystając ze zdobytego w dzieciństwie i wczesnej młodości doświadczenia prostej wiary wyrażonej w pobożności i świętości zwykłego ludu (por. IV. 1. 1.), niemiecki teolog przez dekady konsekwentnie w swoich pismach wskazuje tę samą drogę. Apeluje, aby wierzący pozostali Kościołem Jezusa Chrystusa; Kościołem wierzącym w Boga, który stał się człowiekiem i przyrzeka nam życie po śmierci.

Skuteczny środek „odświatowienia” Kościoła stanowi według Ratzingera idea służby. To, co najbardziej go niepokoiło, to rosnący dystans między klerem a świeckimi. Jako biskup, kardynał, prefekt i głowa Kościoła wielokrotnie zachęcał księży i biskupów do rozważenia tej idei i pasienia małej trzódki, nie zaś skupiania się na rozwijaniu własnej kariery i dążeniu do materialnego dobrobytu. Ratzingerowi/Benedyktowi XVI chodzi zatem o Kościół nieustannie się nawracający i oczyszczający, o Kościół modlący się i solidarny w wierze; o Kościół, który nie jest celem samym w sobie, ale (w perspektywie wieczności) pozostaje pomostem wiary między Bogiem a światem.

Wyrażona doktryna, cechy osobowości, erudycja połączona ze współpracą z Bożą łaską, zwłaszcza z mądrością, pozwalają tej teologii – oprócz ugruntowania tożsamości wierzących w Kościele – stawać się skutecznym narzędziem diagnostycznym i opartym na wierze drogowskazem w wiarygodnym życiu i misji Kościoła w świecie. Kościół może pozostać sobą, rozwijać się duchowo i stanowić wiarygodny drogowskaz dla tych, którzy chcą w Nim być.

IV. 3. 3. Ku komunii

Przemianę Josepha Ratzingera z nowoczesnego, błyskotliwego erudyty, ostrożnego reformatora w zdecydowanego, posłusznego Kościołowi, dalekowzrocznego konserwatystę można dostrzec zwłaszcza przez pryzmat jego doświadczenia w Soborze Watykańskim II. Spoglądając wstecz, można z dużą dozą pewności stwierdzić, że na taką przemianę wywarły wpływ wcześniejsze studia nad eklezjologią św. Augustyna oraz teologią historii

św. Bonawentury. Ratzinger przez pierwsze niespełna czterdzieści lat swojego życia szedł wspólną drogą m.in. z Karlem Rahnerem, Hansem Küngiem, współtworząc do pewnego etapu wraz z nimi soborowe komisje. Dlaczego nagle stało się im nie po drodze? Wyjaśnienie tej kwestii wychodzi poza ramy naukowe. „Postępowi” teolodzy XX wieku za punkt wyjścia, punkt oparcia dla konstruowanej przez nich teologii brali nie tyle Kościół i jego nauczanie, ale „znaki czasu” w świecie. Ratzinger natomiast postulował rozpatrywanie „znaków czasu” w kontekście wiary Kościoła, w odniesieniu do Pisma Świętego i Tradycji. Tak ujęta różnica znalazła swój wyraz w dwóch momentach: w odłączeniu się Ratzingera i jego kolegów od frakcji *Concilium* i utworzenie alternatywnej grupy *Communio*, a także w jego reakcji zawartej w komentarzu do ostatniego wielkiego osiągnięcia Soboru, czyli konstytucji *Gaudium et spes*. Wydaje się, że żaden tekst nie ujawnia tak wyraźnie teologicznych przekonań Ratzingera, którym *de facto* pozostał wierny i które konsekwentnie w swoim piśmiennictwie rozwijał (por. IV. 2. 3.)²²⁹. Ratzingerowski punkt widzenia stanie się bardziej zrozumiały w świetle pewnej analogii, otóż: tak jak teologia, która w poszukiwaniu prawdy rezygnuje z boskiego światła wiary i tym samym staje się jałowa, tak Kościół, który wyalienował (w znaczeniu, jakie nadał temu pojęciu Fauerbach) czynnik nadprzyrodzony (Boga, zbawienie, łaskę, grzech) i otwiera się optymistycznie na „świat” w imię fałszywej tolerancji dla różnorodności, staje się kolejnym, godnym pożałowania, krótkotrwałym ludzkim tworem politycznym, nie zaś Kościołem Jezusa Chrystusa.

Joseph Ratzinger/Benedykt XVI pozostał do końca wierny swoim fundamentalnym przekonaniom teologicznym w *quaestio Ecclesiae*. Owa wierność oraz konsekwentne pogłębianie soborowych zagadnień w duchu wiary oraz w kontekście „znaków czasu” świadczą o wiarygodności i perswazyjnej sile tej teologii. Czy miał rację? Odpowiedź znajdziemy, analizując aktualną sytuację Kościoła choćby w Europie oraz tendencje współczesnej teologii.

* * *

Zamykając czwarty rozdział dysertacji, podsumujmy przeprowadzone badania. Chrześcijaństwo rozumiane jako komunია, której wzorcowym źródłem jest wewnątrztrynitarna relacja miłości oraz teandryczność w Osobie Jezusa Chrystusa, realizowane jest w Kościele za sprawą zbawczej obecności Ducha Świętego. Określona w ten sposób prawda o Kościele, wyrażająca jego najgłębszą tożsamość, pozwala jego poszczególnym członkom dążyć do braterskiej jedności w Duchu Jezusa Chrystusa, jak również prowadzić konstruktywny dialog z innymi religiami. Kościół dzięki poznaniu swojej od-Boskiej tożsamości stanowi dla świata

²²⁹ Zob. tekst pt. *Ostatnia sesja soboru*, JROO VII/1, s. 461–503.

zbawczą propozycję. Choć człowiek światowy poprzez swoje postępowanie sprzeciwia się wierze, to jednak zadaniem każdego z przynależących do Kościoła (rozumianego jako pomost przez wiarę ku wieczności) jest zaproszony do głoszenia zbawczego orędzia Chrystusa obecnego i dostępnego w Kościele. Rozwojowi oraz pogłębieniu tych zagadnień Joseph Ratzinger/Benedykt XVI poświęcił wiele miejsca w swojej refleksji.

W piątym, ostatnim rozdziale, który stanowi kontynuację badań w *quaestio Ecclesiae*, przeanalizowane zostaną kolejne doświadczenia, a w ich świetle rozwój i przemiana trzech istotnych aspektów eklezjologii Josepha Ratzingera, tj. eklezjologii *communio*, prymatu i kolegialności oraz doktryny dotyczącej zbawienia w Kościele i poza nim.

Rozdział V.

Quaestio Ecclesiae II – Communio

„Wierzmy sercem i wyznajemy usty, że niewidzialna moc Chrystusowa, działająca za pośrednictwem widzialnego posługiwania kapłanów, przemienia chleb materialny w ciało samego Chrystusa... Wierzmy również i w to, że wszyscy odrodzeni z wody i z Ducha, przyjmując ten pokarm, zostają włączeni w Ciało samego Chrystusa. «Bo – mówi nam św. Paweł – tak jak ciało jest jedno, chociaż posiada dużo członków, i tak jak wszystkie członki ciała, choć jest ich wiele, tworzą tylko jedno ciało, podobnie rzecz ma się z Chrystusem» (1 Kor 12,12). Odnosi się to z pewnością do owego człowieka, o którym św. Paweł uczy w innym miejscu: «Dopóki nie dojdziemy wszyscy do jedności w wierze... póki nie rozwiniemy się w męża doskonałego» (Ef 4,13). Głową owego człowieka jest Ten, który narodził się z Dziewicy Maryi, umarł i zmartwychwstał. członkami zaś jego są wybrani żyjący od początku aż do końca świata”.

Adelman z Brescii (ca 1060), *Wzrost Ciała Chrystusowego*
(PL 143, 1279)

Peritus Joseph Ratzinger, najmłodszy uczestnik Vaticanum II, dał się poznać jako wybitny myśliciel i kochający Kościół teolog. Był do tej roli znakomicie przygotowany, ponieważ jego rozprawa doktorska traktowała o Kościele w nauczaniu św. Augustyna, natomiast pracę habilitacyjną napisał na temat Objawienia w ujęciu św. Bonawentury. Objawienie i Kościół stanowiły dwa filary teologii, na których opierał się sobór. Otrzymane wykształcenie połączone z mądrością i miłością wobec Kościoła znalazły swój wraz we współtworzonych przez bawarskiego teologa dokumentach soboru (m.in. *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Dei Verbum*), a także ich późniejszej recepcji, której wyrazem są liczne wykłady oraz pisane w kolejnych dekadach komentarze. Zabierając głos, bawarski teolog w wystąpieniach pragnął wyłożyć zarówno merytoryczną treść danego dokumentu, bądź szczegółowego zagadnienia, jak również pragnął wyrazić ducha soboru poprzez głębokie eklezjologiczne uzasadnienie przeprowadzanej reformy (np. reformy liturgicznej) czy kierunku myślenia (np. na temat prymatu i episkopatu). Fenomen jego teologii wyraża się w oryginalnym i nowatorskim (przy czym zakorzenionym w kościelnej Tradycji) dopełnieniu myśli Soboru Watykańskiego II. W niniejszym rozdziale przebadane zostaną trzy wybrane zagadnienia – ich przemiana i rozwój na przestrzeni sześćdziesięciu lat piśmiennictwa: prymat i kolegialność, możliwość zbawienia w Kościele i poza nim, a także model eklezjologii *communio*.

V. 1. Kontekst historyczno-egzystencjalny

Josephowi Ratzingerowi/Benedyktowi XVI na każdym etapie życia i w różnych jego okolicznościach towarzyszyło silne przekonanie o potrzebie nieustannego świadczenia o Bogu. Jako kardynał, prefekt, wreszcie jako papież realizował swoje przeświadczenie głównie przez troskę o rozwój doktryny chrześcijańskiej; umacniał wiarę Kościoła, broniąc jej tym samym przed zamętem i fałszem.

Kontynuacja badań nad kolejnymi etapami życia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI oraz związanych z nimi doświadczeń będzie stanowić treść pierwszej części niniejszego rozdziału. W pierwszym rzędzie przyjrzymy się intelektualno-duchowemu wpływowi mistrzów teologii na eklezjologię omawianego autora.

V. 1. 1. Doświadczenie spotkania z mistrzami teologii

V. 1. 1. 1. Św. Augustyn

Martin Heidegger lubił cytować przysłowie Hölderlinga, „jak zacząłeś, tak i pozostaniesz”. Przywołanym adagium filozof chce wskazać na zjawisko myślenia krążącego wokół uczonego (odpowiadającego danej osobowości), którego myśl studiował na początku, która nazaczyła pewien styl uprawiania nauki i której pogłębianie towarzyszy niemal do końca pracy naukowej. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI w ciągu swojej całej pracy teologa zwraca się ku Doktorowi Łaski jako do mistrza, którego model teologicznego myślenia najbardziej mu odpowiadał¹. Czego w *quaestio Ecclesiae* Joseph Ratzinger nauczył się od św. Augustyna? Co dla swojej eklezjologii wydobywa z Augustyńskiego bogactwa? Okazuje się, że płaszczyzny intelektualnego oraz duchowego oddziaływania biskupa Hippony na teologa z Bawarii są niezwykle bogate i różnorodne.

Zanim przejdziemy do opisu szczegółowych kwestii, podejmiemy próbę spojrzenia na korelację cech osobowości obydwu myślicieli. Z jakich powodów postać oraz eklezjologiczna postawa (*sensus Ecclesiae*; niem. *Kirchlichkeit*) św. Augustyna tak bardzo odpowiadała osobowości Bawarczyka?

¹ W 1969 r. Ratzinger pisze: „Augustyn towarzyszy mi już od ponad dwudziestu lat. W dialogu z nim rozwinąłem swoją teologię, chociaż naturalnie staram się prowadzić ten dialog jako człowiek dzisiejszej epoki” – *Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf „Einführung in das Christentum”*, „Hochland”, t. 61 (1969), s. 543, cyt. za: MBXVI, s. 49.

Ratzinger uczył się od Augustyna przede wszystkim pokory zgłębiania wiary. Wiara teologa nie wznosi się wyżej niż wiara prosta, ale raczej się nią opiekuje i do niej dąży. Daje to horyzont interpretacji słynnej formuły Augustyna, do której Ratzinger zobowiązuje się bez zastrzeżeń: *credo ut intelligas, intelligo ut credas*. Cała teologia, bez względu na to, jak wysoki poziom intelektualny reprezentuje, jest tylko wyrazem wiary poszukującej. A jeśli teolog podejmuje się takiego poszukiwania zrozumienia, to czyni to dla Kościoła, ponieważ wiara jako dar należy do Kościoła, a ostatecznie do Chrystusa². Wymownym wyrazem opisanego zjawiska są katechezy Benedykt XVI na temat św. Augustyna. Papież w augustyńskich *Komentarzach do Psalmów* upatrywał nie tylko najdłuższy komentarz biblijny, ale także jako tekst o modlitwie, jej konieczności, możliwości i aktualności; modlitwy która jest konstytuuje Kościół³.

„Jako lud Boży i dom Boży w wizji Augustyna Kościół jest więc ściśle związany z pojęciem Ciała Chrystusa, a jego podstawą jest chrystologiczna interpretacja Starego Testamentu i życie sakramentalne skupione wokół Eucharystii, w której Pan daje nam swoje Ciało i przemienia nas w swoje Ciało. Jest zatem rzeczą fundamentalną, by Kościół, lud Boży w sensie chrystologicznym, a nie w sensie socjologicznym, był wszczepiony w Chrystusa, który – jak stwierdza Augustyn w jednym ze swych pięknych pism – «modli się za nas, modli się w nas, a my modlimy się do Niego; modli się za nas jako nasz kapłan; modli się w nas jako nasza głowa; a my modlimy się do Niego jako do naszego Boga: stąd rozpoznajemy w Nim nasz głos, a Jego głos w nas» (*Enarrationes in Psalmos*, 85, 1)»⁴.

Powyższy fragment pozwala na płynne przejście do odpowiedzi na pytanie: Co z bogactwa eklezjologii Augustyna wydobywa Ratzinger? Inspirowany eklezjologią lat pięćdziesiątych, głównie myślą Romano Guardiniego, o budzącym się w duszach Kościele, bawarski teolog postanowił dokonać analizy pism Augustyna pod kątem jego wglądu w naturę chrześcijańskiej wspólnoty wiary, którą jest Kościół. Prześledził zatem dwa powiązane ze sobą tematy eklezjologii: Ludu i Domu Bożego⁵. Wzorując się na duszpasterskim doświadczeniu północnoafrykańskim, katolicyzmu epoki Augustyna, oraz towarzyszącym mu studiom pism Tertuliana, Cypriana z Kartaginy i Opatu z Milewy, Ratzinger upatruje wartość w historyczno-systematycznych studiach pism biskupa z Hippony, które pozwolą mu na wgląd w istotę Kościoła czasów współczesnych⁶. Augustyńska eklezjologia uświadomi Ratzingerowi, iż na ludzką słabość w Kościele, wyrażającą się w pysze niewiary (także w Kościele), obecne jest lekarstwo w postaci przykładu Bożej pokory; wszyscy wierzący muszą przyjąć i zrozumieć triadę: *credere, auctoritas, humilitas*, jeśli mają ujrzyć piękno Bożej Mądrości.

² Por. OK, s. 224–225.

³ OK, s. 239–240.

⁴ OK, s. 230–231.

⁵ Por. JROO I, s. 40.

⁶ Wnikliwą analizę wpływu eklezjologii św. Augustyna na J. Ratzingera przeprowadził A. Nichols, zob. MBXVI, s. 54–78.

Studium pism Augustyna stanowi fundament myśli Ratzingera o „wewnętrznej” i „zewnątrznej” jedności Kościoła, tj. jego świętości, której źródło stanowi posłany od Ojca Duch Jezusa Chrystusa z widzialną strukturą kapłaństwa powszechnego (w tym służebnego). Kluczem do właściwego rozumienia i przeżywania tej jedności jest Eucharystia. Stąd też bierze początek eklezjologia *communio* Ratzingera. Jak zauważa Aidan Nichols: centralna rola Eucharystii sprawia, iż chrześcijanin to *communicator*, złączony z Chrystusem w jedności Ciała Chrystusa, będącego zarazem Kościołem i eucharystycznym sakramentem⁷. Dzięki tym studiom rys *communio* w eklezjologii Bawarczyka stanie się najbardziej charakterystycznym i dynamicznie rozwijanym na przestrzeni ponad sześćdziesięciu lat jego piśmiennictwa.

Analiza pism Doktora Łaski (zwłaszcza jego polemiki z donatystami) daje Ratzingerowi biblijno-dogmatyczne narzędzie w myśleniu o Kościele jako o *ecclesia omnium gentium*. Prawda o katolickości Kościoła (*Tatsachenwahrheit*) jest prawdą o Jego istocie (*Wasenwahrheit*)⁸. „[...] możemy więc stwierdzić, że w walce z donatystami u Augustyna pojawiły się pierwsze przesłanki rozumienia Kościoła jako Ludu Bożego (*unitas unius gentis; communio omnium gentium*), mające źródło w uzasadnieniu motywu *catholica* w świetle rozumianej w duchu chrześcijańskim obietnicy danej Abrahamowi” – tego typu rozumienie katolickości daje Kościół i którą jest sam Kościół, jest to zarazem *adequatio* pojęcia z rzeczywistością⁹. Przywołany aspekt stanie się istotnym elementem w kształtowanej przez Ratzingera eklezjologii *communio* oraz w jego soteriologii¹⁰.

Wystudiowane z augustyńskich pism rozumienie Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa również znajdzie szerokie zastosowanie w teologii Bawarczyka. Kościół jest Oblubienicą Chrystusa jako Lud Boży; wzorem żony proroka Ozeasza, Oblubienica ta może okazać się niewierną, jednak nadal pozostaje jedyną Oblubienicą. Każdy, kto należy do Kościoła, uczestniczy w Jego *caritas*. Jak podkreśla Nichols, niektóre terminy eklezjologiczne i ich zakres znaczeniowy (*ecclesia sancta/ecclesia sanctorum; corpus premixtum*) nie są klarownie ujęte tak w eklezjologii św. Augustyna, jak również w myśli jego XX-wiecznego ucznia. Augustyn nie wyjaśnia ostatecznie, czy Kościół stanowią wyłącznie święci (oraz co to określenie dla niego znaczy) i czy jest w nim miejsce dla grzeszników (nawracających się, czyli dążących do świętości)¹¹. Konkluduje, iż chwast i pszenica rosną razem, aż do nadejścia Królestwa. Badania pism bawarskiego teologa wykażą, iż myśl ta zostanie rozwinięta, przechodząc przy tym znaczną przemianę.

⁷ Por. MBXVI, s. 62–63.

⁸ Por. JROO I, s. 192–196; por. także: MBXVI, s. 67–68.

⁹ Por. JROO I, s. 192, 195.

¹⁰ Por. JROO I, s. 83–90, 163–165, zwł. 188–196.

¹¹ Por. JROO I, s. STRONA; por. także: MBXVI, s. 69–70.

Kolejnym istotnym zagadnieniem eklezjologii dojrzałego Augustyna jest *caritas*. Doktor Łaski wyjaśnia ją jako „moc wewnętrznej jedności istoty Boga, która stała się osobą w Duchu Świętym”. Jedność tę odzwierciedla jedność Kościoła, w którym wierni są prowadzeni przez Ducha Świętego – *vinculum amoris* – ku jedności Ciała Chrystusa. Kościół jako trwanie w jednej miłości, według Augustyna, objawia Niewidzialnego w tym świecie¹². Dodatkowo Augustyn przeciwstawił starożytnemu rzymskiemu państwu bogów i ich kultowi państwo Boże, objawione w Kościele, który jest miejscem posłuszeństwa prawu i zbawczego uwielbienia Boga; w państwie tym konstytutywna jest miłość, która spaja je od środka. Co więcej, sens adoracji i uwielbienia Boga polega według Augustyna na ofiarowaniu ludzkiego życia w taki sposób, aby było ono przeżyte zgodnie z prawem Bożym. Chrześcijanin zjednoczony z Chrystusem przez wiarę, dzięki której zamieszkuje w nim Duch Chrystusa, jest napełniany przez tegoż Ducha łaską Chrystusa – *caritas*, którą Duch Święty rozlewa w sercach. Na mocy tego faktu każdy wierzący staje się Domem Bożym. W ten sposób tworzymy jeden Kościół – *Corpus Christi*. Sakrament Eucharystii jest tej prawdy eklezjalnym uobecnieniem. Oznacza to, iż liturgia/kult, a także każdy akt chrześcijańskiej miłości, każde dzieło miłosierdzia są rzeczywistą i autentyczną ofiarą, uwielbieniem i poniekąd urzeczywistnieniem jedynej *sacrificium christianorum*. Tak pojęte: liturgia Kościoła i chrześcijańska egzystencja stają się jednością. W konsekwencji wskazane kwestie codziennego życia Kościoła odnoszą się do eschatologii. Analiza idei Kościoła w pismach Augustyna pozwala na stwierdzenie, iż z jednej strony Kościół jest konkretną historyczną formą rzeczywistości chrześcijańskiej: „historyczne i zbawcze działanie Boga i Jego żywa obecność w Kościele [...] całkowicie należą do tymczasowej i przemijającej sfery *mundus hic*”¹³; z drugiej zaś Augustyn dookreśli Kościół, pielgrzymujący Lud Boży jako *mundus intelligibilis, regnum Christi* i *civitas Dei* rzeczywistości ostatecznej¹⁴.

W przeprowadzonej przez Ratzingera analizie eklezjologicznej pism św. Augustyna można dostrzec podstawy budowanej przez lata eucharystycznej eklezjologii *communio*. Z niej też pośrednio wynika prymat Boga (prymat miłości i adoracji), chrystocentryzm oraz silnie położony akcent na kult i jego egzystencjalną implikację. W tym miejscu uwidacznia się ścisły związek zachodzący pomiędzy pojęciem *communio* i rozumieniem Kościoła jako „Ciała Chrystusa”. W podkreślonej jedności wywodzącej się z wewnątrztrynitarnego źródła, urzeczywistnionego w Kościele (Ludzie Bożym, Oblubienicy Chrystusa, Jego Ciele) przebija wyraźnie kwestia kolegalności oraz papieskiego prymatu. Eklezjologia św. Augustyna wpływa

¹² Por. MBXVI, s. 70.

¹³ Por. JROO I, s. 68–72, 88–90.

¹⁴ Por. JROO I, s. 71–72.

również na eschatologię: wyznacza i uświadamia kierunek i ostateczny cel pielgrzymującego Ludu Bożego. Przeprowadzone badania pism Josepha Ratzingera na temat eklezjologii św. Augustyna, a także wnioski z nich płynące wykazują, że myśl Doktora Łaski oddziaływała na eklezjologię Bawarczyka w sposób bardziej znamienity niż na inne elementy jego teologii.

V. 1. 1. 2. Romano Guardini

W przypadku Josepha Ratzingera i Romano Guardiniego wydaje się, że można mówić w Wittgensteinowskich kategoriach „pokrewieństwa duchowego” (die Familienähnlichkeit). Wiedeński filozof dookreślał tym terminem wspólnie wyznawany świat wartości, podobną wrażliwość, zbliżony sposób postrzegania człowieka i świata. W postawie i twórczości obu myślicieli odnajdujemy głębokie umiłowanie prawdy, szczerą wiarę, wierną miłość do Kościoła katolickiego, otwartość na szeroko rozumianą kulturę. Jednoczy ich także geniusz i czar osobowości. W *quaestio Ecclesiae* pokrewieństwo duchowe i intelektualne między Guardinim i Ratzingerem wyraża się w kilku istotnych aspektach.

W pierwszym rzędzie Ratzinger uczył się od Guardiniego *sentire cum Ecclesiae*. W laudacji z okazji setnej rocznicy urodzin niemieckiego myśliciela przywołuje opis jego osobistego nawrócenia. Guardini, dogłębnie poruszony słowami Chrystusa: „Kto chce znaleźć swą duszę, straci ją, a kto odda swą duszę z mego powodu, znajdzie ją” (Mt 10,39) dochodzi do wniosku, że: „Musi to więc być jakaś obiektywna instancja, która może wydobyć moją odpowiedź z każdego zakamarka autoafirmacji. Kościół katolicki ze swym autorytetem i dokładnością. Kwestia zachowania swej duszy lub jej oddania rozstrzyga się w ostatecznym rozrachunku nie przed Bogiem, lecz przed Kościołem”¹⁵. Guardini, jak stwierdza Ratzinger, oddał duszę Kościołowi. Fakt „eklezyjalnego nawrócenia” w jego życiu niesie kolejne konsekwencje. Ratzinger pisał, że Guardini był przekonany, że tylko myślenie w zgodzie z Kościołem prowadzi do wolności, a przede wszystkim umożliwia teologię. Dodał również, że takie podejście posiada nowe znaczenie i powinno być brane pod uwagę w najgłębszy możliwy sposób, jako wymóg nowoczesnej teologii. Uwagi te zostały wzmocnione: dla Guardiniego nie może być konstruktywnego teologicznego zrozumienia tak długo, jak długo Kościół i dogmat jawią się tylko jako „granica i ograniczenie”. To doprowadziło do prowokacyjnego (z teologicznego punktu widzenia) hasła: „My byliśmy stanowczo nieliberalni” – motto, które nawiązuje do faktu, że dla Guardiniego Objawienie Boże jawiło się jako ostateczne kryterium, element wyjściowy rozumienia teologicznego, a Kościół był jego nośnikiem¹⁶.

¹⁵ JROO VI/2, s. 666–667.

¹⁶ Por. JROO VI/2, s. 667–668.

W *questio Ecclesiae* Guardini inspirowuje Ratzingera swoim spojrzeniem na liturgię. Bawarski teolog, podobnie jak jego nauczyciel, jako *homo Ecclesiasticus*, podążali dwoma drogami: drogą rozumu i drogą piękna celebracji. Dla Ratzingera liturgia nie jest jedynie nostalgicznym wspomnieniem, lecz stanowi jeden z istotnych punktów wyjścia jego myśli, poczynając od przeczytanej w 1946 roku książki Guardiniego *Duch liturgii* (1918)¹⁷.

„Przyczyniła się ona w sposób istotny do ponownego odkrycia liturgii z całym jej pięknem, ukrytym bogactwem i znaczeniem, które miała w ciągu wieków jako inspirujące centrum Kościoła i ośrodek życia chrześcijańskiego. Doprowadziła ona do bardziej autentycznego (*wesentlich* – ulubione słowo Guardiniego) sprawowania liturgii oraz usiłowania pełniejszego jej rozumienia w wewnętrznych intencjach i głębokiej strukturze jako pochodzącej z natchnienia Ducha Świętego i przez Niego kierowanej modlitwy Kościoła, w której Chrystus ciągle na nowo staje się obecny i wkracza w nasze życie”¹⁸.

Ratzinger pisał później, że Guardini uczył go, iż liturgia jest prawdziwym, żywym środowiskiem dla Biblii i że Biblia może być właściwie zrozumiana tylko w tym żywym kontekście, z którego się ona po raz pierwszy wyłoniła. Teksty Biblii, tej wielkiej księgi Chrystusa, nie powinny być postrzegane jako produkt literacki niektórych uczonych w Piśmie Świętym, ale raczej jako słowa samego Chrystusa wypowiedziane podczas odprawiania mszy świętej¹⁹. W konsekwencji prezentowanej linii myślenia Kościół jawi się jako miejsce wprowadzenia i pośredniczenia w osobistej relacji chrześcijanina z Bogiem, w której język liturgii Kościoła staje się naszym językiem²⁰. Guardiniemu (a za nim Ratzingerowi) chodziło zatem o człowieka (przede wszystkim prostego) i jego możliwość wiary; natomiast najgłębszą motywacją uprawianej przez niego teologii było przywoływane powyżej pytanie Jezusa: „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?” (Mt 18,8). Jak uzasadnia Ratzinger: Guardini tego typu motywację i związany z nią niepokój odnosił do swojej tezy o końcu czasów nowożytnych, polegających na drugorzędym świecie tworzonym przez samego człowieka. Wiązało się to z zagrożeniem aktu religijnego – taka zmiana orientacji dotykała Guardiniego coraz głębiej. Stąd też chodziło mu o powrót do liturgii jako do tego, co najważniejsze, co najbardziej istotne (*wesentlich*)²¹.

„Liturgiczna idea Guardiniego jest osadzona najpierw całkowicie w tym kontekście: ponowne odkrycie liturgii jest ponownym odkryciem jedności ducha i ciała w całości człowieka, bowiem

¹⁷ Por. JROO XI, s. 24. W innym miejscu bawarski teolog w sposób znamieny wciela w życie lekcję pobraną u Guardiniego. W książce pt. *Święto wiary* pisze: W obliczu politycznych i społecznych kryzysów współczesności oraz moralnego wyzwania rozważanie problemów liturgii i modlitwy może się wydawać drugorzędne. Pytań o to, czy miary moralne zostaną rozpoznane i czy zostaną obudzone duchowe siły, które są niezbędne do przetrwania kryzysu, nie da się jednak oddzielić od kwestii liturgii. Ludzka godność zabezpieczona jest tylko wówczas, gdy człowiek, każdy człowiek, staje przed obliczem Boga i słyszy Jego wezwanie (ponosi przed Nim odpowiedzialność). Z tego właśnie powodu troska o właściwą postać liturgii nie istnieje obok troski o człowieka, lecz jest jej ośrodkiem” – J. Ratzinger, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 5.

¹⁸ JROO XI, s. 24.

¹⁹ Por. JROO VI/2, s. 988.

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Święto wiary...*, s. 28.

²¹ JROO VI/2, s. 659–664.

liturgiczna postawa (*liturgisches Verhalten* – akcja liturgiczna) jest postawą cielesno-duchową, przejściem od pobożności trzymającej się wyłącznie ducha do modlitwy, która w czynności cielesnej i wspólnotowej stanowi jedność wszelkiej rzeczywistości. Stąd postawa liturgiczna jest postawą symboliczną, która może świat i własny byt uważać za symbol, ponieważ symbol stanowi kwintesencję jedności rzeczywistości duchowej i materialnej. Tam, gdzie one się rozpadają, nie ma już symbolu, kończy się też wtedy możliwość liturgii, ponieważ świat zostaje dualistycznie rozłożony na ducha i ciało, na podmiot i przedmiot. Jeśli jednak chrześcijaństwo realizuje się ze swej istoty w liturgii, jeśli jego rozumienie rzeczywistości widoczne jest zwłaszcza w symbolu, to walka o symbol i liturgię buduje istotną tożsamość człowieka (*das Wesentlich-Werden des Menschen* – ulubione sformułowanie Guardiniego). Wynika stąd, że kwestia przewyciężenia czasów nowożytnych stanowi samo serce jego myślenia – a wręcz całej jego osobowej egzystencji jako człowieka i jako chrześcijanina”

– stwierdza Ratzinger²².

Jak wynika z powyższego, to głównie wpływowi Guardiniego zawdzięcza Ratzinger holistyczne (chrystocentryczne, biblijne, pneumatologiczne, duchowe i egzystencjalne) myślenie o liturgii jako źródle i kulminacji w centrum życia Kościoła oraz jej oddziałujące współprzenikanie się z codziennością chrześcijanina.

Doświadczenie spotkania z myślą Romano Guardiniego wpłynęło na eklezjologiczną myśl Ratzingera w kwestii rozumienia Kościoła jako „Mistycznego Ciała Chrystusa”. Koncept pochodzący wprost od św. Pawła dla Guardiniego był wyrazem tego, że wszystkie członki Ciała – Kościoła, tak duchowni, jak i świeccy, powinni czynnie uczestniczyć w Jego życiu. Przywołanie oraz twórcze rozwinięcie Pawłowej koncepcji pozwalało uniknąć dwóch skrajności: z jednej strony postrzegania Kościoła w sposób wyłącznie instytucjonalny, z drugiej natomiast (jak chcieli niektórzy liberalni protestanci) jako umowy społecznej²³. Kościół zatem jawi się jako powołany do tego, by umożliwić oddanie się człowieka Bogu i tym samym znalezienie jego własnej tożsamości i prawdziwej wolności. Lekcję pobraną u Guardiniego, Ratzinger wykorzystał m.in. redagując dokumenty (głównie *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*) podczas Vaticanum II²⁴.

Na koniec warto przywołać pytanie Ratzingera w odniesieniu do osoby i myśli teologicznej Romano Guardiniego; pytanie, które w *quaestio Ecclesiae* staje się szczególnie aktualne: „A może Romano Guardini jest także głosem terazniejszym, który musimy uczynić tylko ponownie słyszalnym?”²⁵. Eklezjologia Josepha Ratzingera dowodzi, że myśl Romano Guardiniego działa inspirująco, stymulując do odkrywania i zobaczenia w nowym świetle oraz do przeżywania w nowy i twórczy sposób terazniejszości Kościoła.

²² JROO VI/2, s. 660–661.

²³ Por. R. Guardini, *Kościół Pana*, tł. K. Wierszyłowski, Warszawa 1988, s. 130–131.

²⁴ Por. M.H. Heim, *Joseph Ratzinger. Live in the Church and living theology. Fundamentals of Ecclesiology with Reference to Lumen Gentium*, tł. M.J. Miller, San Francisco 2007, s. 22–23.

²⁵ JROO VI/2, s. 658.

V. 1. 1. 3. Henri de Lubac i Hans Urs von Balthasar

Henri de Lubac urodził się w arystokratycznej rodzinie we Francji. Podczas I wojny światowej służył w armii francuskiej i został ranny w głowę, ale przeżył. Podczas II wojny światowej pracował dla francuskiego ruchu oporu, pomagając w publikacji podziemnego czasopisma „Témoignage chrétien” lub „Christian Witness”, które miało na celu przekonanie francuskich katolików o całkowitej niezgodności ideologii nazistowskiej z chrześcijaństwem. Biorąc pod uwagę fakt, że niektórzy z przywódców kościelnych zachęcali ich do wspierania reżimu Vichy, było to dość ważne²⁶. Joseph Ratzinger znalazł się pod wpływem myśli de Lubaca poprzez studium jego prac jako seminarzysta pod koniec lat czterdziestych. Napisał on później, że czytanie *Katolicyzmu* de Lubaca było dla niego kluczowym wydarzeniem intelektualno-duchowym, które dało mu nie tylko nowy i głębszy związek z myślą ojców, ale także „nowy sposób patrzenia na teologię i wiarę jako takie”²⁷. Ratzinger przeczytał także jego *Corpus Mysticum*, w którym odnalazł nowe zrozumienie jedności Kościoła i Eucharystii, a to z kolei pomogło mu lepiej zrozumieć eklezjologię św. Augustyna. Obaj teolodzy znaleźli się razem w roli *periti* podczas Soboru Watykańskiego II, a następnie w 1972 r. wraz z Hansem Ursem von Balthasarem założyli Międzynarodowy Przegląd Katolicki „Communio”. Ratzinger zauważył kiedyś, że nie jest w stanie powiedzieć, ile jest winien de Lubacowi i von Balthasarowi jako swym intelektualnym mentorom²⁸.

W eklezjologicznej refleksji Josepha Ratzingera Kościół będzie przede wszystkim Ludem Bożym i Ciałem Chrystusa. Kościół jest misterium i sakramentem komunii. Eklezjologii eucharystycznej bawarski teolog nauczył się u św. Augustyna i ze studiów historyczno-teologicznych Henriego de Lubaca²⁹. Kościół jest Ludem Bożym, który żyje dzięki ciału i słowu Chrystusa; dlatego i on jest ciałem (mistycznym) Chrystusa. Eklezjologia *communio*, której Ratzinger uczył się także od de Lubaca i von Balthasara, nawiązuje do eklezjologii papieża Piusa XII zawartej w encyklice *Mystici Corporis Christi* z 1943 roku. Zgodnie z tym nauczaniem nie istnieje w Kościele dychotomia pomiędzy elementem aktywnym (duchowieństwo) i pasywnym (świeccy katolicy), ale raczej wszyscy członkowie Kościoła są powołani do pracy nad doskonałością Ciała Chrystusa. Aby zgłębić tę ideę Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, zarówno de Lubac, jak i von Balthasar skupili się na rozwijaniu

²⁶ Por. T. Rowland, *Benedict's Intellectual Mentors and Students*: <https://www.crisismagazine.com/2013/benedicts-intellectual-mentors-and-students> [dostęp: 7 lutego 2020].

²⁷ Por. F. Kerr, *Katolicycy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki oblubieńczej*, tł. A. Wojtasik, Kraków 2011, s. 214.

²⁸ Por. MŻ, s. 127.

²⁹ Por. MBXVI, s. 75–77.

głębszego zrozumienia relacji duchowych wewnątrz tego Ciała. W tak ujętej eklezjologii odniesienie do Trójcy Świętej ma pierwszorzędne znaczenie, wyjaśnia relacje zarówno wewnątrz Kościoła, jak i pomiędzy jego członkami i tymi, którzy nim nie zarządzają. W odniesieniu do więzi wewnątrztrynitarnych istotną kwestią jest to, że Osoby Boskie nie znajdują się w hierarchii³⁰. Bóg Ojciec nie jest nadrzędny wobec Boga Syna czy Boga Ducha Świętego. Różnica polega na tym, że poszczególne Osoby czerpią swoją tożsamość z własnych misji duchowych. Odnosząc się do pojęcia relacji sakramentalnych, de Lubac podkreślił, iż sakramentalna forma relacji to taka, która łączy Kościół jako Ciało Mistyczne Chrystusa z Kościołem jako historycznym ludem Bożym. Argumentował przy tym, że „jeśli Chrystus jest sakramentem Boga, to Kościół jest dla nas sakramentem Chrystusa: reprezentuje Go w pełnym i starożytnym znaczeniu tego terminu, rzeczywiście czyni Go obecnym”³¹. Co więcej, Kościół łączy nie tylko to, co widzialne, z tym, co niewidzialne, czas z wiecznością, ale także to, co uniwersalne i szczegółowe, Stare i Nowe Przymierze. Związek pomiędzy elementami komunii kościelnej sprawia, że Kościół jest sakramentem zbawienia³².

Płynie stąd kolejna lekcja pobrana u obydwu teologów, którą Ratzinger wielokrotnie wykorzysta. Bawarski teolog za Henri de Lubakiem uzna, że Kościół partykularny jest zawsze uniwersalistyczny. Kościół lokalny nie jest jedynie administracyjnym podziałem Kościoła powszechnego, jak np. prowincja czy państwo w unii federalnej. Raczej w sercu każdego Kościoła partykularnego jest w zasadzie obecny cały Kościół powszechny. Tego typu eklezjologia ustala właściwe miejsce kapłaństwa służebnego, a także uzasadnia szacunek wobec Urzędu Piotrowego. Kapłani, pełniąc funkcję służebną wobec powszechnego kapłaństwa królewskiego wszystkich wiernych nie są zwykłymi pasterzami, ale *alter Christus*. Biuro Piotrowe jest czymś więcej niż tylko domem rozrachunkowym dla nowych idei i projektów duszpasterskich. Ratzinger, za de Lubakiem i Balthasarem, odczytuje kapłaństwo służebne w kluczu chrystologicznym. Tym samym postrzega relację między kapłanami a Kościołem jako oblubieńca wobec oblubienicy, potwierdzając tym samym praktykę zarezerwowania kapłaństwa dla mężczyzn.

Wpływ francuskiego i szwajcarskiego teologa na eklezjologię Bawarczyka pozwala odnaleźć źródło jednej z istotnych metafor w tej dziedzinie, którą się posługiwał. Cechą charakterystyczną eklezjologii *communio* jest zatem myśl, że Ciało Mistyczne Chrystusa jest

³⁰ Por. Zgodnie z LG 11, dwa kapłaństwa – kapłaństwo służebne i królewskie wszystkich wierzących – różnią się od siebie rodzajem kapłaństwa, a nie tylko stopniem. Różnica opiera się na święceniach sakramentalnych. Jest to ważne rozróżnienie, które oczywiście odróżnia katolicką formę chrześcijaństwa od większości wersji protestantyzmu.

³¹ T. Rowland, *Catholic theology*, London–New York 2017, s. 134.

³² Por. T. Rowland, *Catholic theology*, London–New York 2017, s. 134–135. Ratzinger będzie niezwykle konsekwentny w swojej eklezjologii, przedstawiając Kościół jako sakrament zbawienia.

wspólnotą lub symfonią różnych misji duchowych, które są od siebie zależne. Jak zauważa Tracey Rowland, badaczka myśli teologów grupy *Communio*: Baltazar argumentował, że kiedy czyta się Ewangelię, można dostrzec, że przyjaciele i uczniowie Chrystusa tworzą coś, co nazwał „konstelacją chrystologiczną” o typologicznym charakterze, z których każdy reprezentuje inną misję duchową w życiu Kościoła. Każda misja jest zależna od innych i działa w harmonii symfonicznej; wszystkie poszczególne misje Kościołów partykularnych uczestniczą w całości misji Kościoła, uzupełniając się i służąc sobie wzajemnie³³. Wpływ eklezjologii obydwu teologów oraz twórcza współpraca z nimi zaznaczy się szczególnie w pracy Ratzingera podczas sporządzania dokumentów soborowych.

V. 1. 2. Doświadczenie pracy w Kongregacji Nauki Wiary

W listopadzie 1981 roku jako biskup diecezji München–Freising Joseph Ratzinger zostaje wezwany do Rzymu, aby objąć obowiązki prefekta Kongregacji Nauki Wiary (KNW). Jak zauważa jego biograf Peter Seewald:

„Ratzinger zawsze daleki był od robienia kościelnej kariery. Obejmowanie urzędów było dla niego czymś okropnym. Najważniejsze było rozwijanie teologicznego dzieła i nauczania. Gdy dostał propozycję objęcia arcybiskupstwa Monachium i Fryzycji, tłumaczył się, że nie ma zdrowia do sprawowania tej funkcji. Podobnie było z powołaniem go do Rzymu. Już jako prefekt kongregacji, co najmniej trzy razy prosił Jana Pawła II, aby zwolnił go z tego urzędu. Za każdym razem otrzymywał odpowiedź odmowną. Gdy minęła trzecia pięcioletnia kadencja sprawowania tego urzędu, papież powiedział mu, żeby nie pisał już żadnych podań o zwolnienie, gdyż i tak nie zostaną one przyjęte”³⁴.

Sam o sobie powiedział w *Światłości świata*: „Nie jestem żadnym księciem Kościoła, lecz sługą Kościoła, «brygadzystą»”³⁵.

Jak zauważa m.in. Aidan Nichols, Ratzinger jako sługa i zwierzchnik głównego organu nauczycielskiego powszechnego prymatu łączył dwojaką rolę: prefekta i prywatnego teologa. Tego typu nowatorskie działanie wzbudzało w Watykanie wiele kontrowersji określanych niekiedy jako nieroztropne innowacje, zaś krytyk(ant)om jego osoby i teologii dostarczało kolejnych argumentów. Czego dotyczyły wątpliwości (graniczące niekiedy z oburzeniem) w kwestii wspomnianych innowacji? Jaki kierunek obierały argumenty formułowane przez adwersarzy? W jaki sposób doświadczenie związane z pełnieniem funkcji prefekta KNW wpłynęło na eklezjologię Ratzingera? Jaki wpływ w pełnieniu tej funkcji miały dotychczasowe studia o Kościele bawarskiego teologa? Dwa ostatnie pytania dotyczą raczej drugiej części

³³ Por. H.U. von Balthasar, *The Office of Peter and the Structure of the Church*, San Francisco 1986, s. 310; por. T. Rowland, *Catholic theology*, s. 135–136.

³⁴ P. Seewald, *Ratzinger to współczesny Augustyn*, <https://www.niedziela.pl/arttykul/28315/Ratzinger-to-wspolczesny-Augustyn> [dostęp: 3 lutego 2020].

³⁵ JROO XIII/2, s. 764, por. s. 815.

niniejszego rozdziału. W naszych badaniach spróbujmy przyjrzeć się wątpliwościom i obawom dotyczącym postawy Ratzingera jako prefekta.

Podstawowy (nieco ironiczny, a także niedorzeczny) zarzut wobec Ratzingera oraz koncepcji jego teologii sformułował Hans Küng – główny odpowiedzialny za jego negatywny wizerunek. Szwajcarski teolog twierdził, że podporządkował on sobie współczesną teologię, aby robić kościelną karierę. Miałby rzekomo (jako teolog, a zarazem prefekt) narzucać prywatną teologię dookreślającą (w sposób monopolistyczny) wspólną wiarę Kościoła³⁶. Jak zauważa Aidan Nichols: reforma Kongregacji Nauki Wiary przez papieża Pawła VI w roku 1965 polegała na zmianie modelu funkcjonowania tej instytucji jako wyłącznie inkwizycji (odwodzenie od niewłaściwej teologii), poprzez nałożenie na nią obowiązku wspierania rozwoju i posługiwania się dobrą teologią³⁷. Ten nowy model działania KNW implikował dookreślanie nowych tematów i prądów myślowych w teologii (szczególnie w eklezjologii) po to, aby diagnozować współczesność w świetle wiary i objawienia, opierając się na dostępnej Tradycji myślenia teologicznego. Według papieża Jana Pawła II do roli strażnika jedności, ciągłości i spójności wiary Kościoła najlepiej nadawał się Ratzinger, którego miał okazję poznać podczas obrad Vaticanum II³⁸. Jak pokazują przeprowadzone przez Ratzingera doktrynalne interwencje (wydawane w formie pisemnej i publicznej – było to *novum*, które wprowadził Ratzinger) – ówczesny papież nie mylił się. Teologiczne, filozoficzne, duchowe, społeczne horyzonty myślowe prefekta, jego dialogiczna postawa – wszystkie wymienione cechy sprzyjały rozwojowi pluralizmu teologicznego w Kościele. Tego typu postawa przyczyniała się również do pełniejszego oddania bogactwa Objawienia i nauczania Kościoła. „Można by powiedzieć, że orkiestra prawdy chrześcijaństwa dysponuje wieloma instrumentami, ale wszystkie one uczestniczą w harmonijnym wykonywaniu tego samego utworu muzycznego” – stwierdza Nichols³⁹.

³⁶ Por. MBXVI, s. 316.

³⁷ Por. JROO XIII/1, s. 46; zob. także: Paweł VI, List apostolski motu proprio *Integrae servandae* 1965.

³⁸ W 1985 r. Ratzinger powiedział: „Nie należy zapominać, że dla Kościoła wiara jest «wspólnym dobrem», bogactwem należącym do wszystkich, poczynając od biednych, najbardziej bezbronnych wobec wypaczeń: zatem Kościół musi bronić ortodoksji dla dobra wszystkich wierzących. W tej perspektywie, jeśli znajdziemy się w obliczu błędu – nie należy zapominać o ochronie i prawach pojedynczego teologa, ale też nie należy zapominać o ochronie i prawach całej wspólnoty. Naturalnie, wszystko trzeba widzieć w świetle wielkiego wyzwania ewangelicznego: «prawda w miłości»” – JROO XIII/1, s. 49.

³⁹ Por. MBXVI, s. 318. Metafora symfonii, zwłaszcza w odniesieniu do prawdy, Kościoła i teologii jest jedną z ulubionych oraz najczęściej używanych przez Ratzingera: „Pojawia się jednak pytanie: jak wygląda sam ów wymiar wewnętrzny [Kościoła]. Czy panuje tu monizm dogmatu, Urzędu Nauczycielskiego, czy istnieje równie i tu przestrzeń wynikająca z różnorodności? Po tym, co do tej pory przemyśleliśmy, musimy z całą pewnością uznać za błędne te ujęcia, które traktują Kościół jak państwo, którego roszczenia w możliwie największym stopniu muszą zostać ograniczone przez przeciwstawione im organizacje i przez prawa jednostki. Bo w przeciwieństwie do państwa, którego obywatelem jestem niezapytany, Kościół jest wspólnotą dobrowolną o określonej, wyrazistej treści, bez której byłby pozbawiony sensu. [...] Na razie zakładamy, że Kościół ma pewną treść, definiuje się przez określoną treściowo wiarę i dlatego może objąć tylko tych, którzy chcą i mogą uznać tę treść za własną. Pozostaje

Posługa Ratzingera jako teologa i prefekta KNW ukształtowana przez jego dotychczasowe doświadczenia (prosta wiara rodziców, doktorat, habilitacja, Vaticanum II, współpraca z teologami *Concilium* oraz *Communio*) połączone z cechami osobowości, pozwalają określić jego myśl teologiczną jako ortodoksyjną w swej nowości.

V. 1. 3. Doświadczenie papieżstwa

19 kwietnia 2005 roku kardynał Joseph Ratzinger został wybrany 265. następcą św. Piotra. Jednymi z pierwszych słów nowo wybranego papieża, „prostego robotnika w winnicy Pana” – jak mówił sam o sobie – brzmiały: „[...] módlcie się za mnie, abym nauczył się bardziej miłować Pana. Módlcie się za mnie, abym się nauczył bardziej miłować Jego trzodę – ciebie, Kościele święty, każdego z was z osobna i wszystkich razem. Módlcie się za mnie, abym nie uciekał z obawy przed wilkami. Módlmy się nawzajem za siebie, aby Pan nas niósł, a my, byśmy nauczyli się nieść jedni drugich”⁴⁰. Jakie zatem były najważniejsze punkty programu pontyfikatu Benedykta XVI w *quaestio Ecclesiae*? Co było przedmiotem jego największej troski – doktrynalnej, duszpasterskiej, praktycznej? Co się powiodło? Jakie przyszły rozczarowania? Czy zasadnicze idee eklezjologii Bawarczyka uległy rozwojowi? Przemianie? Weryfikacji?

„Moim prawdziwym programem jest to, by nie realizować swojej własnej woli, nie kierować się swoimi ideami, ale wsłuchiwać się z całym Kościołem w słowo i w wolę Pana oraz pozwolić się Jemu kierować, aby On sam prowadził Kościół w tej godzinie naszej historii” – mówił Benedykt XVI w homilii wygłoszonej w dniu inauguracji pontyfikatu 24 kwietnia 2005 roku⁴¹. Misją nowego papieża jest „zachowanie Słowa Bożego w wielkości i czystości – wbrew i przeciwko wszelkim próbom dostosowywania i rozładniania”. Kościół nie jest instytucją wyłącznie ludzką, będącą na usługach polityki, ale jest Kościołem Zmartwychwstałego Pana, On w Nim żyje przez swego Ducha Świętego. Kościół jest Pana, jest dla wszystkich, którzy wierzą i pragną uwierzyć.

Nowo wybrany papież wyznacza linię swojego pontyfikatu, wprowadzając w życie nauczanie Vaticanum II. Poprzez teologiczno-duszpasterską interpretację symboliki oraz

jeszcze pytanie: jaka przestrzeń dla myślenia, działania, kształtowania porządku istnieje w obrębie tej podstawowej decyzji? Pytanie to zostało postawione już we wczesnym Kościele, który oczywiście nie mówił jeszcze o pluralizmie, lecz w którym odcisnęło się pojęcie «symfonii», wyrażające jego wyobrażenie o syntezie między jednością a wielością, jaka obowiązuje we wnętrzu wspólnoty kościelnej” – PwT, s. 96.

⁴⁰ <https://papiez.wiara.pl/doc/371839.Homilia-Benedykta-XVI-podczas-inauguracji-pontyfikatu-Caly-tekst> [dostęp: 1 czerwca 2020].

⁴¹ Tamże. Cytaty w niniejszym podrozdziale pochodzą z tej homilii, chyba że zaznaczono inaczej.

funkcji paliusza i pierścienia rybaka⁴² pragnie ukazać istotny, charakterystyczny dla Kościoła katolickiego aspekt, jakim jest prymat papieża, „któremu Pan pragnął powierzyć misję związywania i rozwiązywania”. Przy okazji wskazał na obecny w konklawe element biskupiej kolegialności, gdzie 115 biskupów pochodzących z różnych kultur i krajów, poddając się prowadzeniu Ducha Świętego, dokonało wyboru następcy Piotra.

Innymi charakterystycznymi elementami dla pontyfikatu Benedykta XVI jest nakierowanie wierzących świętość jako na dar Boga; świętość przeżywaną w *communio* w wymiarze wertykalnym (Bóg udzielający się w Kościele i przez Kościół; tajemnica obcowania świętych) i horyzontalnym (chrześcijańskie braterstwo)⁴³. Mówił na ten temat: „My wszyscy jesteśmy wspólnotą świętych, my ochrzczeni w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, my którzy żyjemy darem Ciała i Krwi Chrystusa, poprzez który pragnie nas przemienić i uczynić podobnymi sobie. Tak, Kościół żyje, to jest przedziwne doświadczenie tych dni”. Znamienny jest również fakt, że Benedykt XVI swoją posługę rozpoczyna w roku dedykowanym Eucharystii, stąd podkreśla, iż katolicy karmieni i podtrzymywani pokarmem eucharystycznym winni w naturalny sposób dążyć do pełnej jedności z Bogiem i braćmi, gdyż o taką modlił się Chrystus w Wieczerniku: „[...] my wszyscy jesteśmy prowadzeni przez Chrystusa, ale równocześnie stanowi on zachętę do wzajemnego wspierania się na tej drodze”. Stąd również wynika akcent położony na promowanie ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego w celu odbudowania jedności wszystkich uczniów Chrystusa⁴⁴.

Obok wspomnianej jedności i świętości Kościoła, papież podkreśla również aspekt jego powszechności i apostołowości. Różnorodność form życia i głoszenia oraz dróg do świętości również jest widzialnym przejawem działania Ducha Świętego, gdyż „Nie ma nic piękniejszego niż wpaść w sieci ewangelii Chrystusa. Nie ma nic piękniejszego jak poznać Go i opowiadać innym o przyjaźni z Nim”.

Zarówno w treści programowej homilii, jak też w posłudze Piotrowej Benedykta XVI jest położony wyraźny akcent na chrystocentryzm. Pasterze w swojej służbie, w trosce o powierzone im owce winni kierować się „świętym niepokojem Chrystusa”, czyli pragnieniem przyprowadzenia ich do źródła życia, do spotkania z Bogiem. Stąd m.in. powstała w czasach pontyfikatu książka *Jezus z Nazaretu*; stąd również tak pieczołowita dbałość o liturgię, gdzie

⁴² Por. ŚP, s. 393.

⁴³ Por. ŚP, s. 443–454.

⁴⁴ Zarówno z obrazu pasterza, jak i rybaka wyłania się w sposób jednoznaczny wezwanie do jedności. „«Mam także inne owce, które nie są z tej owczarni. I te muszę przyprowadzić i będą słuchać głosu mego, i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz» (J 10,16) – rzecze Jezus na zakończenie mowy o Dobrym Pasterzu. [...] Uczynimy co tylko możliwe na drodze ku jedności, którą obiecał! Wspominajmy o niej w modlitwie do Pana jak żebracy: tak Panie, pamiętaj, co przyrzekłeś, spraw, byśmy byli jednym pasterzem i jedną trzodą! Nie dozwól, by Twa sieć się porwała i pomóż nam być sługami jedności!» – tamże.

Kościół spotyka się i poznaje żywego Chrystusa, składając Ojcu wraz z Nim w najświętszej ofierze samego siebie. Pełna głębokiej wiary, erudycyjnie rzetelna i tym samym wiarygodna wykładnia życia i nauczania Jezusa miała na celu podtrzymanie i oczyszczenie wewnętrznej tożsamości Kościoła: „upada sam Kościół, jeśli nie poznamy Jezusa”⁴⁵ – twierdzi papież emeryt.

Program pontyfikatu Benedykta XVI (a w zasadzie jego formalny brak) zakłada realizację pragnienia pełnienia woli Bożej (por J 4,34), która nie ciemieży, jednak często w bolesny sposób uwalnia i oczyszcza, prowadząc do samych siebie, do naszego przeznaczenia⁴⁶. Dlatego ostatecznie rezygnacja z urzędu biskupa Rzymu wynikała – jak sam uzasadnia – z rozpoznania *infirmitatem suam*. Co mogło okazać się najbardziej rozczarowujące podczas tego pontyfikatu? Odpowiedzi na to pytanie można się tylko domyślać. Benedykt XVI wielokrotnie poprzez własne doświadczenie, a także w swojej postawie i nauczaniu dowiódł znajomości realiów Kościoła w świecie i wiedział, czego można oczekiwać, a czego nie. Jako *cooperator veritatis* często był słuchany, lecz także odrzucany nie tchórzył przed wilkami (choćby reakcja na przemówienie w sprawie antykoncepcji w Afryce, doświadczenia z lefebrystami, bojkot na rzymskim uniwersytecie La Sapienza etc.). Choć w ludzkim rozumieniu doznał odrzucenia, nigdy nie wycofał się z głoszonych tez. Niemniej tego typu zmagania z pewnością osłabiły jego ludzkie siły. Benedykt XVI swym świadectwem i nauczaniem towarzyszył i nadal towarzyszy Kościołowi, uświadamiając, że Kościół nie jest samowystarczalny, nie wierzy w samego siebie, w swoje możliwości, lecz wszystko musi otrzymać od Boga, stając się tym samym miejscem, w którym dochodzi do spotkania Boga z ludźmi.

V. 2. Linia rozwoju

V. 2. 1. Eklezjologia eucharystyczna

Centralny motyw własnej, autorskiej eklezjologii Ratzingera stanowi eucharystyczna eklezjologia *communio*. Initium, pierwotny kształt tej teologii znajduje się w studiach nad myślą św. Augustyna. Jak zauważa Tracey Rowland, eklezjologia *communio* nawiązuje do eklezjologii papieża Piusa XII zawartej w encyklice *Mystici Corporis Christi* z 1943 roku. Zgodnie z tą encykliką nie istnieje w Kościele dychotomia pomiędzy elementem aktywnym i pasywnym (na przykład duchowny jako element aktywny, świecki jako element bierny), ale

⁴⁵ OR, s. 240.

⁴⁶ Por. ŚP, s. 393.

raczej wszyscy członkowie Kościoła są powołani do pracy nad doskonałością Ciała Chrystusa. Aby zgłębić tę ideę, teologowie z kręgu *Communio* (H. de Lubac, H.U. von Balthasar, J. Ratzinger) skupili się na rozwijaniu głębszego zrozumienia relacji duchowych wewnątrz tego Ciała. Tutaj relacje z Trójcą Świętą mają znaczenie nadrzędne wraz z typologicznymi relacjami zawartymi w Piśmie Świętym, relacjami sakramentalnymi, relacjami historycznymi pomiędzy Starym i Nowym Testamentem oraz relacjami społecznymi zarówno wewnątrz Kościoła, jak i pomiędzy jego członkami i tymi, którzy nim nie zarządzają.

W odniesieniu do relacji trynitarnych istotną kwestią jest prawda, iż pomiędzy Osobami w Trójcy nie zachodzi relacja hierarchii; Bóg Ojciec nie jest nadrzędny wobec Boga Syna czy Boga Ducha Świętego. Różnica polega na tym, że poszczególne Osoby czerpią swoją tożsamość z własnych misji duchowych⁴⁷. Szczegółowe badania myśli Doktora Łaski przez Josepha Ratzingera w latach pięćdziesiątych można w tym aspekcie streścić następująco: Jesteśmy zjednoczeni z Chrystusem przez wiarę, dzięki której zamieszkał w nas Jego Duch (rozumiany w swej istocie jako to, co Boskie w Bogu, jako *communio* Ojca i Syna⁴⁸); Duch Chrystusa jest niczym innym jak łaską Chrystusa, Jego miłością, która rozlewa się w naszych sercach. W ten sposób przekroczone są indywidualne granice; otwiera się zaś wejście do wspólnoty Kościoła będącego Ciałem Chrystusa. Istnienie Ciała Chrystusa (*Leib-Christi-Sein*) zależy od spajającej go od wewnątrz *caritas*, która w istocie jest Duchem Jezusa Chrystusa. Kościół będący w sferze rzeczywistości niewidzialno-duchowych posiada swój święty znak, *sacrum signum*, tj. *sacramentum* – Eucharystię; odpowiednikiem *corporis Christi* jest *sacramentum corporis Christi*⁴⁹. Kościół widzialny i Eucharystia są tutaj wyraźnie jednoznaczne. Jak wskazuje za Augustynem Ratzinger, to, co najbardziej wewnętrzne, mistyczne, uwidacznia się na zewnątrz w swojej zwyczajności: w miłości miłosiernej, która jest „jednością Kościoła – nawet więcej, jest realną, prozaiczną i skuteczną miłością chrześcijańskiego serca. Znaczy to, że każdy czyn szczerzej chrześcijańskiej miłości, każde dzieło miłosierdzia jest w prawdziwym i właściwym sensie ofiarą, składaniem jedyne *sacrificium christianorum*”⁵⁰. Każdy uczynek chrześcijańskiej miłości, zapodmiotowany w kulcie i liturgii, staje się egzystencjalnym przedłużeniem wspólnoty eucharystycznej⁵¹.

⁴⁷ Por. T. Rowland, *Catholic theology*, s. 134–135.

⁴⁸ Por. JROO I, s. 273, 497.

⁴⁹ Por. JROO I, s. 273.

⁵⁰ JROO I, s. 275. *Caritas*, rozumiana jako Duch Chrystusa, jest czynnikiem kształtującym Ciało Chrystusa (*corpus Christi verum*) poprzez tworzenie jedno (utożsamianie się) z Eucharystią – *sacramentum corporis Christi* – która tworzy Kościół – por. JROO I, s. 280.

⁵¹ A. Nichols wskazuje ponadto, iż podkreśleniu centralnego charakteru miłości miłosiernej zarówno jako serca Kościoła, jak i Eucharystii służy w myśli Augustyna przeciwstawienie dwóch miast: *civitas terrena* z charakterystycznym dla niej rodzajem miłości jakim jest *cupido*, z *civitas Dei* z od-Boskim darem miłości –

Podsumowując: podstawy eucharystycznej eklezjologii *communio* Josepha Ratzingera pochodzą z nierozzerwalnego trójmianu wydedukowanego z myśli Doktora Łaski: *corpus Christi* (Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa) – *sacramentum corporis Christi* (sakrament Eucharystii – oznaczający niewidzialną rzeczywistość Kościoła) – *caritas* (Duch Święty, Duch Jezusa Chrystusa pojmowany jako *causa unitas* Kościoła, oraz jako miłość – *caritas*, dzięki której każdy akt chrześcijańskiej miłości – *agape* – staje się miłą Bogu ofiarą).

Eucharystycznej eklezjologii *communio* niemiecki teolog nauczył się w latach pięćdziesiątych u św. Augustyna oraz innych Ojców Kościoła oraz ze studiów historyczno-teologicznych Henriego de Lubaca⁵² – co wykorzystał w pracy podczas Vaticanum II. W sprawozdaniu z prac komisji nad schematem konstytucji *De Ecclesia* z 1963 roku (przemianowaną w trakcie prac soboru na Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*) Ratzinger zaznacza, iż próba rozdzielenia lub przeciwstawienia pojęć określających Kościół jako Lud Boży i Mistyczne Ciało Chrystusa ukaże się jako zabieg niewłaściwy i nieco sztuczny. W uzasadnieniu bawarski teolog stwierdza, iż określenie Kościoła jako Ciała Chrystusa wyraża jego eucharystyczny charakter, który żyje wspólnotą stołu z Wywyższonym i w ten sposób tworzony jest jako lud Boży: „[...] Kościół jest ludem Bożym jako Ciało Chrystusa, obydwie pojęcia wcale nie przeciwstawiają się sobie, lecz dopiero obydwie razem wyrażają jedną istotę Kościoła”⁵³.

W innym tekście z czasu Vaticanum II, pt. *Sentire ecclesiam* (1963), będącym dopowiedzeniem do pracy soboru w objaśnieniu tajemnicy Kościoła, bawarski teolog stawia tezę, iż „sakramenty stanowią wyraz tego, że religia chrześcijańska nie jest tylko wspólnotą Boga z jednostką, lecz jest wspólnotą ludzi złączonych między sobą przed Bogiem”⁵⁴. Aby ukazać głębiej komunijny, oparty na wierze wymiar przywołanej rzeczywistości, Ratzinger wzorem św. Pawła odwołuje się do sakramentu Eucharystii. Komentując słowa Apostoła Narodów: „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało” (1 Kor 10,17), niemiecki autor wyjaśnia, iż Chrystus pragnie włączyć się we wspólnotę z tymi, którzy tego pragną i którzy w Niego wierzą; w Eucharystii człowiek wchodzi we wspólnotę z Chrystusem oraz jednoczy się z wszystkimi, którzy przystępują do tej samej Komunii⁵⁵. Świadectwo

caritas. Civitas Dei posiada swoją „pielgrzymią kolonię na ziemi”, czyli Kościół, który przez *communio caritatis*, będącą wyrazem miłości i ofiary z siebie, staje przed Bogiem w sakramencie Ciała Chrystusa – por. MBXVI, s. 76–77.

⁵² W 1949 r. ukazało się niemieckojęzyczne tłumaczenie wydanego w 1944 r. dzieła H. de Lubaca pt. *Corpus mysticum: Essai sur L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*. Studia francuskiego jezuita okazały się jedną z kluczowych lektur wywierającą wpływ na eklezjologię Ratzingera – zob. JROO VIII/1, s. 239, 245; MŻ, s. 127.

⁵³ JROO VII/1, s. 295–296.

⁵⁴ JROO VII/1, s. 282.

⁵⁵ Por. JROO VII/1, s. 282–283.

przemiany i rozwoju eklezjologii *communio* Bawarczyka wyraża zaaplikowanie jej do teologii liturgii oraz jej związku z kapłaństwem powszechnym⁵⁶. Ratzinger stawia tezę, iż „Kapłaństwo wspólne nie jest konkurencją dla liturgicznego posłannictwa kapłanów, lecz jest rozszerzeniem kultu na cały świat i ludzkość, dla której wspólnota chrześcijan jest powołana do posługi kapłańskiej”⁵⁷. Przedstawia się w tych słowach inny, interesujący wymiar eucharystycznej eklezjologii *communio*: każdy chrześcijanin przez wiarę, na mocy sakramentu chrztu, składając siebie w ofierze poprzez kult chrześcijański, winien stawać się sługą (gr. *leitourgon*) Chrystusa wobec pogan, sprawując świętą czynność głoszenia Ewangelii Bożej po to, by poganie stali się ofiarą Bogu przyjemną, uświęconą przez Ducha Świętego (por. Rz 15,16). Chrześcijanin przygotowuje dla Boga żywą hostię ludzkości; trzodzi się, aby wznieść żywą świątynię Bożą wierzącej, ufającej i kochającej ludzkości, czyniąc ją (ludzkość) tym samym ofiarą i całkowitym uwielbieniem Boga. W tym miejscu Ratzinger przypomina za św. Augustynem, że *corpus Christi verum* (Kościół pielgrzymujący) i *corpus Christi mysticum* przechodzą jedno w drugie⁵⁸. Kościół jest misterium i sakramentem komunii. Powyższe ujęcie zachwyca szeroko zakrojonym horyzontem teologicznym oraz spójnością wynikającą z dojrzałości *scientie fidei* i *sensuum Ecclesiae* bawarskiego teologa. Opisane powyżej idee m.in. za sprawą Josepha Ratzingera znalazły stałe miejsce w nauczaniu Vaticanum II (konstytucja *De Ecclesia* – późniejsza *Lumen gentium*⁵⁹, dekret *De missionibus* – późniejszy dekret *Apostolicam auctositatem*⁶⁰, dekret *Ad gentes divinitus* – konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*).

W kolejnych dekadach Ratzinger poświęcił wiele wysiłku interpretacji i recepcji eklezjologii Vaticanum II. W tekście pt. *Eklezjologia II Soboru Watykańskiego*⁶¹, datowanym na lata 1985–1987, w konsekwentnym współbrzmieniu z Konstytucją dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*, bawarski teolog ukazuje wymiar eucharystyczno-komunijny Kościoła. „Idea Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa była nierozzerwalnie związana z ideą Eucharystii, w której Chrystus jest obecny w swym Ciele i daje nam je za pokarm”⁶² – stwierdza w punkcie wyjścia. Jak należy w szerokim i szczegółowym sensie rozumieć tę prawdę, która – jak wskazuje – jest sercem nauki Vaticanum II o Kościele? Przede wszystkim wydarzenie Ostatniej Wieczerzy, antycypujące i uobecniające liturgię Paschy Chrystusa, zostaje uznane za akt założenia Kościoła:

⁵⁶ Tego typu próby młody Ratzinger skutecznie już w swojej dysertacji doktorskiej (zob. m.in. JROO I, s. 273–276), jednak po dekadzie przybierają one dojrzałą i bardziej syntetyczną formę.

⁵⁷ JROO VII/1, s. 286–287.

⁵⁸ Por. JROO VII/1, s. 286; zob. na ten temat: JROO VIII/1, s. 143–153.

⁵⁹ Por. JROO VII/2, s. 569–582.

⁶⁰ Por. JROO VII/2, s. 830–836.

⁶¹ JROO VIII/1, s. 235–257.

⁶² JROO VIII/1, s. 239.

„Podczas Ostatniej Wieczerzy odnawia się przymierze synajskie albo raczej: to, co tam było tylko zainicjowaniem i znakiem, teraz staje się w pełni rzeczywistością – wspólnotą krwi i życia między Bogiem a człowiekiem. Gdy to mówimy, oczywiste jest, że Ostatnia Wieczerza antycypuje krzyż i zmartwychwstanie, a jednocześnie je z konieczności zakłada, w przeciwnym razie bowiem byłaby pustym gestem. Dlatego Ojcowie Kościoła, posługując się tu pięknym obrazem, mogli mówić, że Kościół wyszedł z otwartego boku Pana, z którego wypłynęły krew i woda. Zawsze znaczy to bowiem, że Eucharystia łączy ludzi nie tylko ze sobą wzajemnie, lecz także z Chrystusem, i że w ten sposób czyni ludzi Kościołem. Tym samym mamy tu już daną podstawową strukturę Kościoła: Kościół żyje we wspólnotach eucharystycznych. Jego kult stanowi jego strukturę, ponieważ on sam jest w swej istocie kultem i dlatego jest służbą ludzkości, służbą przeobrażania świata”⁶³.

W sprawowanej liturgii, zwłaszcza liturgii Eucharystii, obecny jest żywy, cały i niepodzielny Chrystus. W liturgicznym zgromadzeniu wiernych pod przewodnictwem prawowitych pasterzy uobecnia się Kościół: jeden, święty, katolicki i apostołski, zjednoczony mocą Ducha Jezusa Chrystusa – naucza za konstytucją *Lumen gentium* kardynał Ratzinger (por. LG 26). W procesie wyjaśniania nauki Vaticanum II wskazuje na pewne, wynikające z eklezjologii *communio* niuanse, istotne dla rozumienia istoty Kościoła, szczególnie w dialogu ekumenicznym. Problem pojawia się w stwierdzeniu: jedność Kościoła ukazuje na zewnątrz pełnię obecności Chrystusa, której niczego nie można dodać⁶⁴. Czy zatem Kościół/Kościóły należy rozumieć jako autokefalie (jak pojmują je bracia prawosławni), czy może Kościół należy sprowadzić wyłącznie do wspólnoty gromadzącej się w konkretnym miejscu i czasie w celu słuchania słowa Bożego (jak uznają nurty chrześcijańskie powstałe z reformacji)?⁶⁵ Jak zatem myśleć w świetle nauczania *Lumen gentium* o konstytutywnej dla Kościoła Rzymskokatolickiego jedności z Rzymem? Rozwiązaniem tej kwestii przez sobór jest, jak wskazuje Ratzinger, zawarte w konstytucji dogmatycznej sformułowanie, iż Kościół jest *prawowitym* zgromadzeniem, o ile trwa *przy swoich pasterzach*. W rozwinięciu nauczania bawarski kardynał wskazuje na prawdę, że nikt nie może sam siebie bądź powołanej przez siebie grupy uczynić Kościołem. Kościół, podobnie jak wiarę czy sakrament, można wyłącznie przyjąć⁶⁶. Tak samo rzecz ma się z Kościołem, którego nie można uczynić sobie samemu, można go wyłącznie przyjąć stamtąd, gdzie jest on obecny w kroczącej przez historię sakramentalnej wspólnoty jego Ciała w sakramencie Eucharystii. Zatem *communio* wspólnot celebrujących Eucharystię jest wewnętrznym warunkiem *sine qua non* eklezjologii eucharystycznej. Podsumowując w tej kwestii nauczanie Vaticanum II, bawarski teolog

⁶³ JROO VIII/1, s. 239–240; zob. także: EBBN, s. 137–148.

⁶⁴ Por. JROO VIII/1, s. 240–241.

⁶⁵ Zob. dogłębna analiza przez bawarskiego teologa wspomnianego zagadnienia w oparciu o pisma M. Lutra – FZCh, s. 348–355.

⁶⁶ „[...] istota sakramentu polega na tym, że jest on *przyjmowany* i nikt nie może go sobie sam podać. Nikt nie może sam siebie ochrzcić, nikt nie może sobie udzielić święceń kapłańskich ani odpuścić sobie grzechów. [...] Dlatego udzielenie sobie i przyjęcie Eucharystii nie jest tylko naruszeniem zewnętrznych przepisów prawa kościelnego, lecz stanowi także naruszenie wewnętrznej struktury sakramentu” – JROO VIII/1, s. 241–242; zob. także: JROO XIII/1, s. 133–134.

wskazuje na aspekt samoodpowiedzialności z wykluczeniem samowystarczalności Kościołów lokalnych.

W jednym z najpopularniejszych tekstów pt. *Komunia – wspólnota – misja. O powiązaniu między wspólnotą i misją w Kościele*, którego ostateczna redakcja została dokonana w 1990 roku, autor rozważa różnorodne aspekty eklezjologii *communio*; jej istotę sprowadza ostatecznie do wspólnoty z wcielonym Słowem Boga, które przez swą śmierć czyni nas uczestnikami swego życia i tym samym chce nas prowadzić do wzajemnego służenia sobie, do wspólnoty widzialnej i sprawdzającej się w życiu⁶⁷. Poprzez powyższą syntezę, której źródło znajduje się w Dz 2,42, Ratzinger wskazuje, iż wiara w Chrystusa i tylko ona stanowi podstawę komunii; wyłącznie dzięki trwaniu w jedności z Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym Panem Kościół może być apostołski (trwać w nauce apostołów, głosić Ewangelię i służyć ubogim). Określa również eklezjalną rzeczywistość jako eucharystyczny dynamizm wspólnoty Kościoła, wychodzący poza czynności kultowe. Tym samym – „Słowo *communio* ma więc w tym miejscu pełną chrześcijańską treść i znaczenie, obejmujące zarówno wymiar sakramentalny i duchowy, jak i instytucjonalny i osobowy”⁶⁸.

Ważnym kierunkiem w rozwoju eucharystycznej eklezjologii jest zwrócenie się do Jezusa Chrystusa – źródła i centrum chrześcijańskiej *communio*. W wydarzeniu Jezusa Chrystusa, w tajemnicy Wcielenia, śmierci i zmartwychwstania idea *communio* przekracza swoje rozumienie ograniczone pojmowaniem nieprzekraczalnej transcendencji Boga: „Kościół *jest* komunią – i nie tylko wzajemną komunią ludzi między sobą, lecz przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa – komunią z Chrystusem, Synem Wcielonym i tym samym komunią z wiekuistą trójjedyną miłością Boga”⁶⁹. W tajemnicy Wcielenia, w której boska i ludzka natura w osobie Jezusa Chrystusa (niezmieszane i nierozdzielne) przenikają się wzajemnie, Bóg w sposób nowy i jedyny w swoim rodzaju nawiązuje komunię z rodzajem ludzkim, otwierając drogę do tego, co niemożliwe. Realizuje się ona w Kościele i poprzez Kościół: Kościół jako Kościół i jak dalece jest Kościołem, jest „Ciałem Chrystusa”⁷⁰. Natomiast być chrześcijaninem to uczestniczyć w tak rozumianej komunii – „Jeśli to

⁶⁷ Por. JROO VIII/1, s. 290.

⁶⁸ JROO VIII/1, s. 288.

⁶⁹ JROO VIII/1, s. 294. „Nie jest to bowiem wynik nowej syntezy *myślenia*, lecz owoc nowej przed tym nieistniejącej *rzeczywistości*. Jeden transcendentny Bóg Starego Testamentu odsłania swe najgłębsze życie wewnętrzne i ukazuje, że sam w sobie jest dialogiem odwiecznej miłości. Ponieważ sam w sobie jest relacją – Słowem i Miłością – dlatego może mówić, czuć, odpowiadać, kochać. Ponieważ jest relacją, może się otworzyć i stworzyć relację swego stworzenia do samego siebie. We Wcieleniu Słowa Przedwiecznego powstaje ta komunია między Bogiem i bytem człowieka, Jego stworzenia, która przedtem wydawała się niezgodna z transcendencją jedynego Boga” – JROO VIII/1, s. 294–295.

⁷⁰ JROO VIII/1, s. 296.

zrozumiemy, to oczywista staje się także nieodłączność Kościoła i Eucharystii, Komunii sakramentalnej i komunii wspólnotowej (por. 1 Kor 10,16-17)⁷¹. Kościół jest w swej istocie relacją stworzoną przez miłość Chrystusa, a dzięki temu stanowi fundament nowej wzajemnej relacji między wierzącymi. W Eucharystii – dodaje uzupełniająco Ratzinger – dokonuje się uzdrawianie naszej ludzkiej miłości, zatem konieczność Eucharystii utożsamia się z koniecznością Kościoła i na odwrót. W tym sensie należy rozumieć słowa Pana: „Jeżeli nie będziecie jedli Ciała Syna Człowieczego ani pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie” (J 6,53)⁷².

Eucharystyczna eklezjologia *communio* Josepha Ratzingera osiąga swój dojrzały kształt po roku 2000. W ramach badań jej przemiany i rozwoju zostaną poddane analizie dwa teksty. Pierwszy, pt. *Eucharystia, komunია, solidarność*⁷³, pochodzi z 2002 roku. Był to odczyt podczas kongresu eucharystycznego diecezji Benewentu. Ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary powziął sobie za cel dokładnie przemyśleć i zreferować powiązania istniejące między najgłębszą tajemnicą Kościoła – sakramentem Eucharystii, a jej najbardziej konkretnym zadaniem, wynikającą z niej posługą jednania i służby bliźniemu. Źródłem i wzorem staje się Jezus Chrystus, który podczas Ostatniej Wieczerzy przez słowa ustanowienia przemienił swoją śmierć w dar z samego siebie. Śmierć Zbawiciela i w konsekwencji śmierć każdego wierzącego została przez ten akt miłości przemieniona w dar życia. Eucharystia jest błogosławieństwem tego daru oraz dziękczynieniem stanowiącym najgłębszy rdzeń tej ofiary duchowej. Owoce Jego męki, śmierci i zmartwychwstania stają się nowym pokarmem, prefiguracją zmartwychwstania i uczyty weselnej w wieczności – naucza Ratzinger⁷⁴. Dlatego też według bawarskiego teologa określenie *communio* „wskazuje na eucharystyczne centrum Kościoła, zakotwicząc w ten sposób jego rozumienie w najbardziej wewnętrznym miejscu spotkania Jezusa z ludźmi, w akcie Jego oddania się nam”⁷⁵. Aby w pogłębiony sposób wyjaśnić owo wychodzenie Boga do ludzi i spotkanie z Nim w sakramencie Eucharystii,

⁷¹ Tamże. „Następstwo tego poglądu jest jasne. Eucharystia nigdy nie jest wydarzeniem tylko między dwoma, dialogiem między Chrystusem i mną. Komunია eucharystyczna zmierza do całkowitego przekształcenia własnego życia. Otwiera całe «ja» człowieka i tworzy nowe «my». Komunია z Chrystusem jest z konieczności komunikowaniem się także ze wszystkimi, którzy do Niego należą. Stają się przez to samą częścią owego nowego chleba, który On tworzy w przeistaczaniu całej ziemskiej rzeczywistości” – JROO VIII/1, s. 296–297.

⁷² Por. JROO VIII/1, s. 297, 300. „Przyjąć Pana w Eucharystii znaczy więc: wejść w ontyczną wspólnotę z Chrystusem, wejść w to otwarcie ludzkiego bytu na Boga, które stanowi jednocześnie warunek najgłębszego wzajemnego otwierania się ludzi na siebie. Droga do wzajemnej komunii ludzi ze sobą prowadzi przez komunię z Bogiem” – JROO VIII/1, s. 297; zob. także wyjaśnienie zjednoczenia natur i wól w Chrystusie na podstawie nauczania Soboru Konstancynopolitańskiego III, które w dalszej części tekstu przeprowadza i interpretuje Ratzinger – JROO VIII/1, s. 297–300.

⁷³ JROO XI, s. 400–415.

⁷⁴ Por. JROO XI, s. 402–403.

⁷⁵ JROO XI, s. 405.

Ratzinger sięga do przywoływanego wcześniej fragmentu 1 Kor 10,16-17, w którym uzmysławia wierzącym, co oznacza mieć udział w Krwi Chrystusa lub innymi słowy: jakie są dla wierzącego egzystencjalne konsekwencje wejścia we wspólnotę Krwi z Jezusem:

„[...] zgodnie z duchem języka hebrajskiego Krew oznacza życie, a więc mówi się tu o współprzenikaniu się życia Chrystusa i naszego życia. Jednak w kontekście Eucharystii «krew» wskazuje również na dawanie siebie samego, na egzystencję, która niejako rozdaje siebie, jako dar dla nas i za nas. Dlatego wspólnota krwi jest także włączaniem się w dynamizm tego życia, tej «przelanej Krwi», jest dynamizowaniem naszej egzystencji, dzięki której ona sama powinna się stać byciem dla drugiego, tak jak widzimy to z całą oczywistością w przebitym sercu Chrystusa»⁷⁶.

Ratzinger za św. Pawłem wskazuje na cielesną wspólnotę z Chrystusem – jednego i tego samego Chrystusa przyjmujemy Eucharystii (1 Kor 6,17-18; Ef 5,26-32); natomiast za św. Augustynem poucza, iż poprzez przyjmowanie w sakramencie Eucharystii Chrystusa stajemy się członkami Jego Ciała, stanowimy z Nim jedno, a On upodabnia nas do Siebie – w Nim i dzięki Niemu stajemy się dla drugich⁷⁷. Eucharystyczna eklezjologia *communio* przybiera tu zarówno chrystologiczny, jak i społeczny charakter, tzn. chrystostształność (*christusförmig*) życia chrześcijanina uświadamia, iż jest on we wspólnocie z całym Kościołem, zobowiązując tym samym do codziennej miłości wobec drugiego: „Gdy Eucharystia jest rozumiana w całej głębi zjednoczenia każdej jednostki z Panem, wtedy właśnie staje się w najwyższym stopniu sakramentem społecznym»⁷⁸. Miłość Boga i bliźniego, której źródłem jest Bóg udzielający się człowiekowi poprzez Kościół w Eucharystii, jest w tym rozumieniu komunikatem chrześcijanina do świata.

Drugim wspomnianym tekstem jest posynodalna adhortacja apostolska Benedykta XVI pt. *Sacramentum caritatis. O Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła* z 2007 roku. Ksiądz Jerzy Szymik w drugim tomie trylogii pt. *Theologia benedicta* stwierdza, iż: „w punktach 14 i 15 zawiera treści, które teologicznie i parenetycznie reflektują przestrzeń utworzoną przez wzajemne relacje pojęć: Chrystus – Miłość – Eucharystia – Kościół – Komunia»⁷⁹. Jest to tekst, w którym syntetycznie wyraża się najdojrzalsza forma eucharystycznej eklezjologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, będącej owocem jego studiów, poczynawszy od lat pięćdziesiątych, eklezjologii, która weszła w obieg najnowszego języka Kościoła. Jeśli Chrystus staje się rzeczywiście obecny w celebracji Eucharystii, to ta staje się źródłem Kościoła. Będzie to *ekklesia*, zgromadzenie wokół Słowa i Ciała, i Krwi Chrystusa. Idąc po tej linii, Ratzinger stwierdza, iż Eucharystia czyni Kościół. We wspomnianych dwóch punktach

⁷⁶ JROO XI, s. 406.

⁷⁷ JROO XI, s. 407.

⁷⁸ JROO XI, s. 408.

⁷⁹ TB II, s. 256. „Widać w tych gęstych zdaniach adhortacji całą teologiczną maestrię i językową kunsztowność, służące wyrażeniu bogactwa treści, które są skutkiem splotu i oddziaływań wyżej wymienionych pięciu pojęć. Widać wielkość teologii, owoce jej drogi przez wieki, owoce sześćdziesięciu lat pracy Papieża w tworzeniu teologii, w jej myśli i słowie” – tamże.

adhortacji, obok teologicznej syntezy, której studium dojrzewania zostało ukazane w niniejszym podrozdziale, warto przytoczyć fragment, który będzie stanowił przejście do kolejnego istotnego wątku eklezjologii Bawarczyka – prymatu i kolegialności. Benedykt XVI w punkcie 15 adhortacji, zatytułowanym *Eucharystia i komunია eklezjalna*, stwierdza:

„Jedność komunii kościelnej objawia się konkretnie we wspólnotach chrześcijańskich i odnawia się w akcie eucharystycznym, który je jednoczy i charakteryzuje jako Kościoły partykularne, *in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*. Właśnie rzeczywistość jednej Eucharystii, sprawowanej w każdej diecezji wokół własnego biskupa, pozwala zrozumieć, jak Kościoły partykularne trwają *in* i *ex Ecclesia*. W rzeczywistości «z jedyności i niepodzielności eucharystycznego Ciała Pana wynika jedność Jego Ciała mistycznego, którym jest jeden i niepodzielny Kościół. Z eucharystycznego centrum wypływa – jako konieczna konsekwencja – otwartość każdej celebrującej wspólnoty, każdego Kościoła partykularnego: kto pozwala, by objęły go otwarte ramiona Pana, zostaje włączony w Jego jedyne i niepodzielne Ciało». Z tej racji w celebracji Eucharystii każdy wierny znajduje się w *swoim* Kościele, to znaczy w Kościele Chrystusowym. W tej perspektywie eucharystycznej pojętej właściwie, komunია kościelna jawi się jako rzeczywistość z natury swej katolicka”⁸⁰.

Powszechność Kościoła, wyrażoną przez termin „katolicki”, wskazuje na jedność, która wynika ze sprawowanej Eucharystii w każdym Kościele lokalnym. Dzięki temu objawia się różnorodność Kościołów partykularnych w Kościele powszechnym, w jedności ze Stolicą Piotrową. Kościół lokalny nie jest jedynie administracyjnym podziałem Kościoła całkowitego, jak odrębna prowincja. Raczej w sercu każdego Kościoła partykularnego jest w zasadzie obecny cały Kościół powszechny, a między nimi istnieje wzajemna jedność. Cechą charakterystyczną eklezjologii *communio* jest zatem myśl, że Ciało Mistyczne Chrystusa jest (używając określeń H.U. von Balthasara oraz Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, por. nr 48 i 49) wspólnotą lub symfonią różnych misji duchowych, które są od siebie zależne; każda misja jest zależna od innych i działa w harmonii symfonicznej, a wszystkie poszczególne misje uczestniczą w całości.

W kolejnym podrozdziale zostanie przeprowadzone badanie dotyczące tego, w jaki sposób przebiegała linia myślenia eklezjalnej katolickości wspólnoty eucharystycznej wraz jej wewnątrznie koniecznym komponentem kolegialności i prymatu biskupa Rzymu, który jest warunkiem jego prawowitości (por. LG 26).

V. 2. 2. Prymat i kolegialność

Kościół posiada swój wymiar chrystologiczny i pneumatologiczny (Chrystus jest jego założycielem i fundamentem; Duch Święty jest jego duszą), wraz ze swoim jednoczesnym charakterem sakramentalnym i charyzmatycznym, ludzkim i boskim. Ta teologiczno-

⁸⁰ Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis. O Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła*, Kraków 2007, nr 15.

sakramentalna wizja zawiera nie tylko Eucharystię i pozostałe sakramenty, lecz także apostołskość reprezentowaną w prymacie, kolegalności biskupiej i posłudze kapłańskiej. Jest to wymiar horyzontalny Kościoła, współegzystujący z wertykalnym i na nim oparty. Poprzez dopełniające się instancje prymatu i kolegalności Kościoła jest także apostołski⁸¹. Idea Kościoła jako wspólnoty wyrażonej w eucharystycznej eklezjologii *communio* (powiązanych ze sobą Kościołów lokalnych) w sposób naturalny prowadzi Josepha Ratzingera do podjęcia tematu pełniejszego rozumienia kolegalności biskupiej oraz prymatu Piotrowego.

Najwięcej teologicznych refleksji Bawarczyka na ten temat powstało w latach sześćdziesiątych, co było podyktowane koniecznością udziału w Vaticanum II, oraz w latach osiemdziesiątych: teksty z tego czasu stanowią poniekąd bilans oraz bardziej dojrzałe i syntetyczne spojrzenie na nauczanie soboru we wspomnianych kwestiach.

W tekście pt. *Teologia soboru z roku 1961, w okolicznościach trwającego Vaticanum II*, młody Ratzinger stawia pytanie natury teologiczno-prawnej: W jaki sposób wraz z prymatem może współistnieć sobór, mający niezależne znaczenie jako rzeczywistość samoistna? Innymi słowy: „czy i jak mogą istnieć obydwa razem, prymat biskupa rzymskiego, dający mu władzę podejmowania wiążących decyzji niezależnie od kolegium, oraz władza kolegium, którą również, zgodnie ze starokościelną tradycją, przyznaje mu nad całym Kościołem kościelna księga prawa, a jeszcze bardziej stanowczo Konstytucja o Kościele Soboru Watykańskiego II?”⁸². W odpowiedzi autor, stosując klasyczną typologię trzech stopni urzędu nauczycielskiego Kościoła⁸³, odpowiada głosem Vaticanum II, przeprowadzając jego ortodoksyjną interpretację.

Na podstawie przeprowadzonej analizy⁸⁴ autor stwierdza, iż „biskupi nie są ustanowionymi przez papieża administratorami, ale że także episkopat jest bezpośrednio z prawa Bożego, że papież żadną miarą nie może go znieść, ponieważ w sukcesji kolegium apostołów należy on do powołanej przez samego Chrystusa stałej struktury Kościoła”⁸⁵. Zatem kolegalności biskupów i autonomii papieża nie należy traktować jako wyraźnie sobie przeciwstawnych, lecz pozostają one we wzajemnej, dopełniającej się jedności. Innymi słowy: niemożliwe jest, aby nauczanie

⁸¹ Por. JROO VIII/1, s. 478.

⁸² JROO VII/1, s. 100, 101.

⁸³ Por. JROO VII/1, s. 101. Przedstawiona typologia urzędu nauczycielskiego Kościoła jest następująca: 1) prosty Urząd Nauczycielski, którego zwyczajną formą jest nauczanie biskupów diecezjalnych oraz prezbiterium pod jurysdykcją biskupa. Formę nadzwyczajną prostego Urzędu Nauczycielskiego stanowią synody diecezjalne lub prowincjalne; 2) zwyczajny i powszechny Urząd Nauczycielski – jednomyślne (nieomyślne w sprawach wiary i moralności) przepowiadanie biskupów związanych z papieżem, którego dwie formy nadzwyczajne stanowią: a) sobór, b) papież nauczający *ex cathedra*.

⁸⁴ Zob. JROO VII/1, s. 102–104.

⁸⁵ JROO VII/1, s. 104.

papieskie nie wyrażało wiary całego chrześcijaństwa wyrażonej w jednomyślnym przepowiadaniu biskupów. Papież nie byłby wówczas papieżem⁸⁶. Natomiast orzeczenie soboru obradującego bez papieża z punktu widzenia prawa byłoby nieważne i bez zatwierdzenia papieża pozostałoby niewiążące, ponieważ kolegium biskupów jest niepełne bez biskupa Rzymu⁸⁷. Ratzinger odnosi się do błędów popełnionych w historii Kościoła, tj. do episkopalizmu (koncyliaryzmu) i papizmu (kurializmu), które zostały ostatecznie uznane za herezje przez Vaticanum I. Bawarski teolog jako 34-letni *peritus* charakteryzował się nieprzeciętną, dalekowzroczną, stroniącą od karierowiczostwa dojrzałością ludzką i teologiczną oraz głębokim zmysłem katolickiej kościelności. W dalszej refleksji związanej z pracami Vaticanum II Ratzinger w oparciu o dane biblijne oraz pochodzące z Tradycji kreśli podstawy nauki o kolegialności oraz wynikającej z posłania Jezusa potrójnej misji nauczania, uświęcania i kierowania⁸⁸, podkreślając komplementarność prymatu i kolegium w sposobie wykonywania tej samej władzy⁸⁹.

Rozwój teologicznej refleksji Bawarczyka nt. prymatu i kolegialności przejawiał się w merytoryczno-duchowym pogłębianiu zagadnień, również poprzez „odideologizowanie” rodzące się na płaszczyźnie pewnych polemicznych uproszczeń, będących wynikiem pomieszania celów pragmatycznych (mających oparcie głównie w socjologii) i zagadnień teologicznych. Teologia kolegialności służyła w dyskusjach soborowych jako nadbudowa, nadająca wysoką kwalifikację teologiczną kwestiom pragmatycznym, czyniąc je tym samym nietykalnymi poprzez sytuowanie ich w obszarze prawa Bożego⁹⁰. Rozwój refleksji teologicznej Ratzingera uwidaczniał się w pracach nad takimi szczegółowymi zagadnieniami,

⁸⁶ „W tym «faktum», że wcielają oni (biskupi) Kościół oraz że papież bez biskupów i bez Kościoła nie jest już katolicki, a więc nie byłby już także papieżem, jest zawarta niedająca się unieważnić powaga biskupów, która także po roku 1870 dopuszcza realną możliwość autentycznego soboru. Na soborze mogą rzucić na szalę powagę swej «zwyczajności», do której musi dojść «nadzwyczajność», w przeciwnym bowiem razie zaprzeczy swej własnej istocie i w ten sposób sam pozbawi się jakiegokolwiek sensu” – JROO VII/1, s. 106.

⁸⁷ „Wszelkie błędy na tym obszarze mają w końcu źródło w fakcie, że do Kościoła zastosowano świecki model konstytucji i tym samym zniekształcono tę niepowtarzalność, którą ma on w sobie ze względu na swe boskie źródło. Kościół nie jest parlamentem, a biskupi nie są posłami, którzy władzę i zadania mają wyłącznie od ludu, który ich wybrał. Są oni przedstawicielami nie ludu, lecz Chrystusa, od którego otrzymują misję i święcenia. Dlatego też – tam gdzie chodzi o to, co najważniejsze w Kościele, a więc o zachowanie pochodzącego od Boga słowa – mówią nie zamiast i z polecenia ludu, lecz zamiast i z polecenia Jezusa Chrystusa”. Na temat służebnego urzędu papieża Ratzinger nie zmienia tonu: „Z kolei papież nie jest tylko rzecznikiem biskupów, niejako organem, który sami sobie wybrali i który pozostał całkowicie do ich dyspozycji; jest on ustanowiony jako bezpośrednio ustanowiony przed Panem, po to, by wciełał i zapewniał jedność Chrystusowego słowa i dzieła, tak jak od początku powierzył jednemu Piotrowi to samo zadanie, co wspólnocie Dwunastu, i od początku ustanowił obok siebie organ monarchiczny i kolegialny, ażeby wyrazić jednocześnie jedność i wszechogarniającą pełnię swego dzieła” – JROO VII/1, s. 106–107.

⁸⁸ JROO VII/1, s. 189–194.

⁸⁹ JROO VII/1, s. 191.

⁹⁰ Por. JROO VII/1, s. 304.

jak: podwójne (sakramentalne i prawne) źródło kolegalności biskupiej⁹¹, relacja *collegium episcoporum* do kurii rzymskiej⁹², relacja rady biskupiej do kolegium biskupiego?⁹³ oraz teologiczna klasyfikacja konferencji episkopatu jako elementu synodalnego⁹⁴. Przemiana i rozwój myśli teologicznej polegają głównie na przeprowadzeniu biblijnej i teologicznej syntezy zagadnień prymatu i kolegalności biskupiej⁹⁵, historycznych oraz teologiczno-prawnych wyjaśnień zagadnień z nimi związanych wraz z uporządkowaniem historyczno-doktrynalnym. W swoich pracach Ratzinger z właściwą sobie wnikliwą świadomością ukazuje całą złożoność i wielowarstwowość omawianych problemów oraz wzajemność ich powiązań. Wysuwa przy tym nowatorskie propozycje, posiadające znaczenie ekumeniczne, jednakże te nie były zbyt brane pod uwagę i tym samym nie doczekały się realizacji.

Teologia prymatu i kolegalności przemyślana i wypracowana przez niego w latach sześćdziesiątych (szczególnie podczas Vaticanum II) znajduje swój renesans w pismach z lat osiemdziesiątych. W dwadzieścia lat po soborze autor z jednej strony dokonuje weryfikacji myśli soborowej, z drugiej natomiast przedstawia kolejne argumenty służące teologicznej recepcji soboru.

W *Raporcie o stanie wiary* (1984) Ratzinger, zapytany przez Vittorio Messori o kondycję soborowego nauczania nt. prymatu i kolegalności, odpowiada:

„W dokumentach soborowych zostało to uporządkowane, natomiast w praktyce – nie. Po soborze nastąpił jeden z paradoksalnych efektów. [...] Wzmocnienie roli biskupów (przez Sobór Watykański II) zostało w praktyce przytłumione a czasem nawet zagrożone przez włączenie biskupów do coraz bardziej zbiurokratyzowanych Konferencji Biskupów”. W dalszym wyjaśnieniu Kardynał stwierdza: «Kolektyw nie może zastąpić osoby biskupa», który – jak przypomina prawo kanoniczne za Soborem Watykańskim II – «jest autentycznym nauczycielem wiary dla wiernych, wobec których sprawuje służebną funkcję» (KPK, kan. 753)⁹⁶.

⁹¹ JROO VII/1, s. 359–363: *Rozwój schematu De Ecclesia. Wykład dla niemieckojęzycznych publicystów soborowych we wrześniu 1964 roku w Rzymie*; na temat urzędu biskupa, prymatu i kolegalności: s. 361–363; zob. także: JROO VII/1, s. 364–412.

⁹² Por. JROO VII/1, s. 305–307. „Zgodnie z powyższymi stwierdzeniami można więc pomieszać ze sobą obszary – rzymski Kościół lokalny i Kościół powszechny, prymat i patriarchat – oddzielić bez naruszenia prymatu i przywrócić organizmowi Kościołów lokalnych żywotny charakter. Podobnie można zlikwidować patriarchat łaciński w jego obecnej rozciągłości i zastąpić go większą liczbą obszarów patriarchalnych [...] sprawowanie kierownictwa nad nimi można by powierzyć poszczególnym konferencjom episkopatu, które oczywiście byłyby podporządkowane całemu kolegium biskupów i papieżowi” – JROO VII/1, s. 307–308; zob. także JROO I, s. 611–617.

⁹³ Por. JROO VII/1, s. 309–310.

⁹⁴ „Ponieważ konferencja episkopatu nawiązuje do swego wzorca do starożytnej synodalnej struktury Kościoła, również ona może i musi być pojmowana jako wyraz kolegalnego elementu strukturalnego [...] jest jednak zasadniczo wyrazem i formą jednego z podstawowych faktów w Kościele, a mianowicie kolegalnego powiązania biskupów, stanowiący istotny element ich urzędu” – JROO VII/1, s. 311.

⁹⁵ Por. JROO VII/1, s. 330; JROO VIII/1, s. 579–606.

⁹⁶ JROO XIII/1, s. 76–77.

Prefektowi Kongregacji Nauki Wiary chodzi zasadniczo o ochronę samej istoty Kościoła katolickiego, opartego na strukturze episkopalnej⁹⁷. Podobnie w artykule opublikowanym w latach 1985–1987 pt. *Eklezjologia II Soboru Watykańskiego*⁹⁸, w paragrafie zatytułowanym *Kolegialność biskupów*, przywołując kolejne argumenty, ugruntowuje soborową doktrynę kolegialności. Zauważa, iż biskup jest zawsze biskupem dla katolickiej społeczności oraz, że ta społeczność istnieje w czasie – biskup nie jest więc biskupem, którego posługa jest odizolowana od rzeczywistości wspólnoty, mającej swoją kontynuację w historii: „Kościół nie jest czymś, co tworzymy dzisiaj, lecz jest rzeczywistością, którą otrzymujemy od historii wierzących, i którą – jako ciągle oczekującą dopełnienia – przekazujemy dalej, aż osiągniemy pełnię dopiero wtedy, kiedy Pan powtórnie przyjdzie”⁹⁹. Tak oto w teologii Bawarczyka kolegialność nie jest kategorią wyłącznie prawniczą, lecz również (i przede wszystkim) przesłanką teologiczno-pastoralną¹⁰⁰.

Z kolei w opracowaniu z 1987 roku pt. *Pytania dotyczące struktury i zadań synodu biskupów* Ratzinger (na wyraźne polecenie Jana Pawła II) zastanawia się nad prawnym i teologicznym modelem synodu według nowo promulgowanego Kodeksu Prawa Kanonicznego. Rozważania bawarskiego teologa zmierzają w kierunku zintegrowania dwóch obszarów: prawno-kanonicznego z teologiczno-pastoralnym¹⁰¹. Kierunek myślenia, który wskazuje kardynał jest następujący:

„Istotny eklezjologiczny sens kolegium polega nie na wprowadzeniu centralnego zarządzania Kościołem, lecz – dokładnie na odwrót – na służeniu pomocą w budowaniu Kościoła jako żywego organizmu, który rośnie w żywych komórkach i stanowi jedność. Poszczególni biskupi uczestniczą w kierowaniu całym Kościołem nie przez to, że są reprezentowani w jakimś centralnym organie, lecz przez to, że jako pasterze kierują swoim stanowiącym całość i przez nich podtrzymywanym Kościołem partykularnym i w nim kierują całym Kościołem, którego stan zdrowia i właściwe zarządzanie nie zależy po prostu od władzy centralnej, lecz od dobrego życia poszczególnych komórek, w nich samych i przez ich wpływ na całość. Kierując Kościołem partykularnym, biskupi kierują całym Kościołem – nie inaczej. Przekonanie, że znaczenie dla całości mieliby dopiero wtedy,

⁹⁷ Por JROO XIII/1, s. 77. „Powinno na nowo stać się jasne, że w każdej diecezji jest tylko jeden nauczyciel i pasterz wiary, który pozostaje w łączności z innymi pasterzami i nauczycielami oraz z Namiestnikiem Chrystusa. Kościół katolicki opiera się na zasadzie równowagi między *wspólnotą* a *osobą*. W tym wypadku na zasadzie równowagi między *wspólnotą* pojedynczych, lokalnych Kościołów (zjednoczonych w Kościół powszechny) a *osobą* odpowiedzialną za diecezję” – JROO XIII/1, s. 77. Na uwagę zasługuje fragment umieszczony kilka passusów dalej, w którym ówczesny Prefekt KNW opisuje, jaki powinien być biskup; opis ten niewątpliwie wnika z głębokiej wiary oraz niełatwego osobistego doświadczenia oraz historii ostatnich ostatnich dziesięcioleci – zob. JROO XIII/1, s. 81–82.

⁹⁸ JROO VIII/1, s. 235–257.

⁹⁹ JROO VIII/1, s. 244.

¹⁰⁰ JROO VIII/1, s. 244–245.

¹⁰¹ „W twierdzeniach teologicznych pojawia się nie tylko prymacjalny aspekt ustroju Kościoła, lecz także intencja powiązania kolegium biskupów z papieżem, jak również odniesienie do odpowiedzialności Kościoła za świat. Z punktu widzenia prawa natomiast synod należy w całości do obszaru praw prymatu; synod *doradza* papieżowi, a ewentualne prawa wydawania decyzji nie należą do samego kolegium, lecz są mu delegowane przez papieża” – JROO VIII/1, s. 515.

kiedy byliby reprezentowani w centrum, jest głęboko sprzeczne z istotą Kościoła, jest ono wyrazem centralizmu, z którym Sobór Watykański II chciał właśnie się uporać”¹⁰².

Według Ratzingera przewyciężenie centralizmu zawartego w kanonach KPK winno iść w kierunku współbrzmienia władzy prymatu, która reprezentuje jedność Kościoła z wielością i różnorodnością Kościołów lokalnych, którymi zarządza jako Kościołem powszechnym biskup – *episcopus Ecclesiae catholicae*. Kierować Kościołem znaczy uznać, że ostatecznie kieruje nim Chrystus, natomiast wszelkie struktury są Jego narzędziami. W przeciwnym wypadku, „Jeśli zbyt wiele robimy sami i sami zbyt często kierujemy, może się zdarzyć, że będziemy zagradzać drogę Duchowi Świętemu i przeciwstawiać Mu nasze własne dzieła. [...] Ale może właśnie dzisiaj nie będzie całkiem od rzeczy wskazywać na granice, a także na zagrożenia naszego aktywizmu, który może niekiedy zamykać drzwi także Duchowi”¹⁰³.

Wyniki powyższych badań wskazują na pogłębioną przemianę i rozwój teologii prymatu i synodalności. Oprócz wnikliwej analizy oraz weryfikacji prawnej nowo powstałych kanonów badany autor na kanwie wcześniej wypracowanej teologii wprowadza, odnoszące się do sumienia i prawdy, elementy teologii moralnej; natomiast aspekty egzystencjalno-duchowe (nadmierny, blokujący działania Ducha Świętego aktywizm duchownych; cel synodu biskupów jakim jest budzenie wiary, nadziei i miłości za pomocą trzech narzędzi: „informować, korygować, rozwijać”) nadają jego teologii rys oryginalności, opartej na bliskiej życiu wrażliwej pobożności.

W prowadzonych badaniach i refleksji bawarski teolog wyjaśnia i rozwija soborową teologię papieskiego prymatu¹⁰⁴. Opierając się na stwierdzeniu, iż wiara chrześcijańska od początku w swojej strukturze posiada charakter społeczny (lud Boży, powołanie Dwunastu), którego najgłębszą podstawę stanowi Bóg Trójjedyny¹⁰⁵, stawia pytanie: Jak pogodzić jedność ludu Bożego z prymatem papieża? W jaki sposób myśleć o prymacie papieskim, aby uniknąć błędu łączenia wyznania wiary z polityką (kościelną), prowadzącą w efekcie do osłabienia więzi ekumenicznych?¹⁰⁶ Proponowaną przez Ratzingera drogą rozwiązania jest „klarowne powiązanie teologii wspólnoty, która się rozwinęła z idei kolegalności, z teologią personalistyczną, która w Biblii ma nie mniejsze znaczenie. W strukturze Biblii mieści się nie

¹⁰² JROO VIII/1, s. 516.

¹⁰³ JROO VIII/1, s. 524.

¹⁰⁴ JROO VIII/1, s. 607–621.

¹⁰⁵ „Bóg, którego wyznaje chrześcijańskie *Credo*, nie jest samą ideą osamotnionej idei, nie jest absolutnym i niepodzielnym, zamkniętym w sobie «Ja», lecz jest jednością w trynitarnej relacji «Ja»–«Ty»–«My». Ten wspólnotowy «wymiar» «My», będący zasadniczą formą istnienia Boga, uprzedza wszelkie rodzaje wspólnot w świecie i «bycie na obraz Boga» wskazuje od samego początku na taki wspólnotowy wymiar” – JROO VIII/1, s. 608–609.

¹⁰⁶ Por. JROO VIII/1, s. 610.

tylko wspólnotowy charakter stworzonej przez Boga historii, lecz także osobista odpowiedzialność osoby. «My» nie jest likwidacją «Ja» i «Ty», lecz ich definitywnym potwierdzeniem i umocnieniem¹⁰⁷. Tak rozumiany personalistyczno-egzystencjalny charakter przeżywanej wiary pozwala kardynałowi Ratzingerowi na wyprowadzenie wniosku, iż w ten sposób rozumianej strukturze odpowiada również to, że w Kościele nigdy nie istniało anonimowe kierownictwo wspólnoty¹⁰⁸. W odniesieniu do przedstawionej sytuacji teolog stawia pytanie: „Czy Piotr jest fundamentem Kościoła jako *osoba*, czy też fundamentem tym jest *wyznanie wiary*?”¹⁰⁹. Jego odpowiedź w tej kwestii brzmi: „[...] wyznania nie ma bez osobistej odpowiedzialności i dlatego jest ono związane z osobą. I na odwrót: fundamentem jest nie osoba widziana metafizycznie-neutralnie, lecz osoba jako podmiot wyznania wiary – jedno bez drugiego zafałszowałoby sens tej rzeczywistości”¹¹⁰.

Na osobie Piotra, jego świadectwie wiary i osobistej odpowiedzialności zasadza się wspólnotowa jedność (*Wir-Einheit*) chrześcijan, którą Bóg ustanowił w Chrystusie przez Ducha Świętego, pod imieniem Jezusa Chrystusa i przez Jego uwiarygodnione w śmierci i zmartwychwstaniu¹¹¹ – konkluduje Ratzinger. Piotr otrzymuje nowe imię i tym samym zostaje mu nadana misja umacniania braci; zostaje on wyniesiony łaską Chrystusa ponad własne możliwości, aby być *vicarius Christi*.

Rodzi się przy tym kolejna grupa pytań, których kardynał nie omieszka wyartykułować, mianowicie: Czy wyznaczone przez Chrystusa zadanie nie przekracza całkowicie miary jednego człowieka? Czy (ewentualnie jaką drogą) wskazane wymogi obarczenia Piotra osobistą odpowiedzialnością można uzasadnić antropologicznie lub w perspektywie biblijnej? Czy teologia prymatu Piotra nie jest sprzeczna z podstawowymi twierdzeniami Nowego Testamentu? A może należy ją uznać za odstępstwo? W odpowiedzi Ratzinger stwierdza, iż całościowa perspektywa Nowego Testamentu, która implikuje szczegółowe dane egzegetyczne

¹⁰⁷ JROO VIII/1, s. 610.

¹⁰⁸ Por. JROO VIII/1, s. 611. Niezwykle głębokie jest w tym miejscu podane przez Ratzingera uzasadnienie: „Tym samym zasada ta jest jednak zakorzeniona w samej trynitarniej wierze w Boga, ponieważ Trójca ma dla nas znaczenie i jest w ogóle poznawalna przez to, że Bóg w swym Synu sam jako człowiek stał się świadkiem siebie samego i w ten sposób Jego osobowość nabrała konkretnego charakteru a po radykalny antropomorfizm «postaci sługi», «postaci człowieka» (μορφήν δούλου, ὁμοιωμάτι ἀνθρώπων: Flp 2,7)” – JROO VIII/1, s. 612.

¹⁰⁹ JROO VIII/1, s. 613. „Piotr jest Opoką Kościoła jako wypowiadający swe *Credo*, swą wiarę w Boga, która konkretnie jest wiarą w Chrystusa jako Syna i tym samym jest właśnie wiarą w Ojca, a przez to – wiarą trynitarną, której może udzielić jedynie Duch Boży [...] mówienie *Credo* nigdy nie jest własnym dziełem człowieka i dlatego ten, kto w posłuszeństwie wyznawania mówi to, czego nie może sam z siebie powiedzieć, może również czynić to, czego sam z siebie nie mógłby uczynić, i stać się tym, czym sam z siebie nie mógłby się stać” – JROO VIII/1, s. 612.

¹¹⁰ JROO VIII/1, s. 613.

¹¹¹ Por. tamże.

poszczególnych fragmentów, zdaje się przemawiać za trwałą strukturą teologii urzędu prymatu Piotra¹¹².

Kolejnym krokiem w rozwoju refleksji nad papieskim prymatem są pytania: Czym powinien charakteryzować się prymat? Jak powinna wyglądać struktura świadectwa sukcesji Piotra w biskupie Rzymu? Jaka jest treść teologii prymatu? Odpowiedź bawarskiego teologa jest tyle oryginalna, co zaskakująca: „Wikariat Chrystusa jest wikariatem posłuszeństwa i krzyża. Jest on odpowiedni dla człowieka, a jednocześnie przerasta go w tej samej mierze, w jakiej przerasta go chrześcijaństwo”¹¹³. Papież powinien naśladować Chrystusa w Jego pokorze i uniżeniu¹¹⁴ oraz w odpowiedniej, nieodwracalnej do nich relacji tytułów godnościowych¹¹⁵, ponieważ „Tytuły godnościowe przysługują Chrystusowi z samej Jego istoty, jako *Bogu*, w swym *człowieczeństwie* otrzymuje je jednak dopiero *po* swym uniżeniu się”¹¹⁶. *Per analogiam* odnosi się to do wikariusza Chrystusa – konkluduje Ratzinger:

„Uczestniczenie w chwale Chrystusa jest możliwe nie inaczej jak tylko przez uczestniczenie w Jego uniżeniu, które stanowi jedyny możliwy sposób uobecniania i reprezentowania w obecnym czasie Jego chwały. Dlatego właściwym dla wikariusza Chrystusa miejscem jest krzyż. Zastępowanie Chrystusa jest życiem w posłuszeństwie krzyża. Takie ma być *repraesentatio Christi* w czasie tego świata, takie też uobecnianie Jego potęgi jako przeciwieństwa potęgi tego świata...”¹¹⁷.

Troska o wszystkie Kościoły, zakładająca osobistą, wiążącą odpowiedzialność wiary, jest na ziemi krzyżem najcięższym z możliwych, stanowiącym najwłaściwszy i konkretny przejaw *humilitas christiana*. Jedność całego Kościoła, skuteczność jej świadectwa jest wprost proporcjonalna do uniżenia i podjęcia w wierności i otwartości oraz na przyzwolenie w kształtowaniu siebie przez teologię krzyża¹¹⁸.

Podsumowując, trzeba zwrócić uwagę, iż pisma bawarskiego teologa z lat osiemdziesiątych stanowią niebywale pogłębiony komentarz do nauczania Vaticanum II w kwestii prymatu

¹¹² JROO VIII/1, s. 614.

¹¹³ JROO VIII/1, s. 617.

¹¹⁴ *Parvulus natus, filius datus, principatus super humerum*; „[...] w perspektywie chrystologicznej znaczy, że Pan się dla nas uniżył, że jest posłuszny Ojcu i przez Niego został posłany. Chrystus, największy, stał się dla nas *parvulus*, najmniejszy. Z perspektywy obowiązującego papieża naśladowania znaczy to: «Jeśli słyszysz, że Chrystus narodził się i dany nam został jako dziecko, w przypadku Jego wikarego odnieś to do jego wybrania: jest ono w pewnym sensie jego narodzeniem się. Znaczy to: musisz być przekonany, że nie dla siebie samego tak się narodził i nie dla siebie samego został wybrany, lecz dla nas, czyli dla całej trzody [...]. Na urzędzie pasterza musi się zachowywać i postępować jak zupełnie mały, wyznawać, że nie wie nic innego jak tylko to jedno, czego nauczył go Bóg Ojciec przez Chrystusa (zob. 1 Kor 2,2)»” – JROO VIII/1, s. 618.

¹¹⁵ *Admirabilis Consiliarius, Deus fortis, Pater aeternitatis, Princeps pacis*; „«Na Jego barkach spoczęła władza» w rozumieniu Pole’a wskazują na Chrystusa, który ze względu na nas wziął na siebie ciężkie brzemię. Dominujący element w tym obrazie stanowi dla niego nie słowo «władza», lecz dźwiganie nadludzkiego brzemienia na ludzkich ramionach. [...] Potęga, w której wikariusz Chrystusa musi się upodabniać do swego Pana, jest potęgą gotowej na męczeństwo miłości” – JROO VIII/1, s. 618.

¹¹⁶ JROO VIII/1, s. 619.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Por. JROO VIII/1, s. 620–621.

i biskupiej kolegialności. O teologicznej wadze i doniosłości refleksji Ratzingera treści stanowią ich biblijne podstawy, zakorzenienie w Tradycji i historii Kościoła; o ich oryginalności natomiast świadczy właściwe autorowi, pełne wiary i prostoty *sentire cum Ecclesia*, połączone z teologiczną maestrią wraz z wrażliwością na problemy współczesności.

Pisma Josepha Ratzingera z lat dziewięćdziesiątych są wyrazem koherencji oraz szeroko rozumianej syntezy eklezjologii prymatu i kolegialności. W pracy pt. *Kościół powszechny i Kościół partykularny. Posłannictwo biskupa*, z roku 1991¹¹⁹, bawarski teolog łączy eucharystyczną eklezjologię *communio* z teologią urzędu biskupa i doktryną prymatu. Świadectwo rozwoju *scientiae fidei* Bawarczyka oraz teologiczną siłę prezentowanego tekstu stanowi połączenie dwóch aspektów rozumienia Kościoła, tj. jako Eucharystii oraz jako Ludu Bożego, których syntezę określa słowo *communio*¹²⁰ – ten kierunek rozumowania stanowi teologiczną bazę dla ukazania związku między jednością i powszechnością Kościoła a urzędem posługi biskupa. Kardynał Ratzinger, w oparciu o nauczanie zawarte w Piśmie Świętym (głównie teksty św. Pawła) i Tradycji (św. Ignacy z Antiochii, św. Augustyn, Ireneusz z Lyonu), w nawiązaniu do faktów z historii Kościoła oraz w kontekście ekumenicznym wykazuje, iż z Eucharystią – obrzędem publicznym całego Kościoła i jednego Chrystusa – związany jest nierozzerwalnie urząd biskupa, który w konkretnym miejscu troszczy się o to, aby Kościół był jeden dla wszystkich, ponieważ dla wszystkich jest jeden Bóg¹²¹.

Ważny aspekt ekumeniczny omawianego tekstu stanowi konfrontacja dwóch stanowisk eklezjologicznych, tj. Kościoła Prawosławnego, którego eklezjologia jest niemalże wyłącznie eucharystyczna¹²², oraz Kościołów Poreformacyjnych, który jest rozumiany nie w relacji do biskupa, ale jako „oddolne”, samo siebie tworzące zgromadzenie, powołujące się w większości na ekskluzywny charakter słowa Bożego. Według Ratzingera integralna wizja jedności i synodalności obecna jest w pełni w Kościele Katolickim. Wyartykułował ją synod biskupów w 1985, wskazując na „*communio* jako przewodnią w rozumieniu Kościoła, a jednocześnie domagał się pogłębienia eklezjologii eucharystycznej, w której różne zadania papieża, biskupa,

¹¹⁹ JROO VIII/1, s. 477–493.

¹²⁰ Por. JROO VIII/1, s. 477–478. „Kościół jest komunią; jest komunią słowa i ciała Chrystusa i dlatego jest wzajemną komunią ludzi, którzy dzięki tej zespalającej ich od góry i od wewnątrz komunii stają się jednym ludem, a nawet jednym Ciałem” – JROO VIII/1, s. 478.

¹²¹ Por. JROO VIII/1, s. 478–479. „Utożsamienie Kościoła z Eucharystią wskazało nam najpierw na zgromadzenie lokalne, jednocześnie dowiedzieliśmy się, że z Eucharystią jest w sposób istotny związany urząd biskupa jako posługa jedności, która z konieczności wynika z ofiarniczego i pojednawczego charakteru Eucharystii. Kościół rozumiany eucharystycznie jest Kościołem z istoty biskupim” – JROO VIII/1, s. 479.

¹²² „W każdym Kościele lokalnym – mówią oni – wraz z Eucharystią obecna jest cała tajemnica Kościoła, ponieważ obecny jest cały Chrystus, i nie można tu nic więcej dodać. Ich końcowy wniosek brzmi: dlatego idea urzędu Piotra jest sprzecznością, gdy zawiera w sobie postulat światowej postaci jedności, który przeciwstawia się sakramentalnej jedności ukazującej się w strukturze eucharystycznej” – JROO VIII/1, s. 480.

prezbitera i świeckich zostałyby w należyty sposób omówione z perspektywy Sakramentu Ciała Pańskiego¹²³. Pewien krok, jaki proponuje bawarski teolog w zarysowanym powyżej eklezyjalnym i ekumenicznym kontekście, brzmi:

„Kościół jest komunią, i to z całym Ciałem Chrystusa. Inaczej mówiąc: w Eucharystii nie mogę pozostawać w komunii z samym tylko Jezusem. Ma On swe Ciało i kto z Nim nawiązuje komunię, ten z konieczności jest w komunii z Jego braćmi i siostrami, którzy stali się członkami Jego Ciała. Ze względu na cały wymiar tajemnicy Chrystusa komunია zawiera w sobie wymiar powszechności. Komunია jest powszechna albo jej w ogóle nie ma¹²⁴.”

Proponowane przez Bawarczyka rozwiązanie rozpościera dla uznających sakrament Eucharystii szeroki i przede wszystkim głęboko ewangeliczny horyzont myślenia o powszechnej braterskiej jedności z każdym z ludzi, szczególnie między chrześcijanami.

Dość okrojona analiza przywołanego artykułu pozwala stwierdzić, iż Ratzinger nieustannie lokuje teologiczną posługę myślenia we właściwe zrozumienie i recepcję dokumentów Vaticanum II – na tym też opiera się rozwój jego *scientiae fidei*. Chrystocentryzm, ugruntowanie w Biblii, Tradycji i historii Kościoła, dbałość o spójność przeprowadzanego uzasadnienia, zabieganie o ekumeniczną jedność chrześcijan różnych wyznań, bliskość wobec spraw codziennych Kościoła – to charakterystyczne cechy, które opisują i współtworzą rozwijającą się teologię prymatu i biskupiej kolegialności.

Teologia papieskiego prymatu i biskupiej kolegialności została wyraźnie zaznaczona w deklaracji *Dominus Iesus* (2000), którą Joseph Ratzinger jako ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary sygnował swoim podpisem. W czwartej, eklezyjologicznej części dokumentu zatytułowanej *Jedyność i jedność Kościoła*, w punkcie 16 czytamy:

„Wierni zobowiązani są wyznawać, że istnieje historyczna ciągłość – zakorzeniona w sukcesji apostoelskiej – pomiędzy Kościołem założonym przez Chrystusa i Kościołem katolickim: «To jest jedyny Kościół Chrystusowy [...], który Zbawiciel nasz po zmartwychwstaniu swoim powierzył do pasienia Piotrowi (por. J 21,17), zlecając jemu i pozostałym apostołom, aby go krzewili i nim kierowali (por. Mt 28,18 nn.), i który założył na wieki jako 'filar i podwalinę prawdy' (1 Tm 3,15). Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa w (*subsistit in*) Kościele katolickim, rządzone przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*)»¹²⁵.”

Deklaracja potwierdza (jako prawdę wiary) ciągłość historyczną zakorzenioną w sukcesji Kościoła założonego przez Chrystusa, która realizuje się w Kościele katolickim. Owa ciągłość historyczna jest tu ukazana jako jeden z istotnych elementów Tradycji Kościoła, która stanowi istotny filar wiary i jej przekazywania. Tradycja wyrażona m.in. w ciągłości to historia działającego w dziejach Kościoła Ducha Jezusa Chrystusa, który, dzięki pośrednictwu apostołów i ich następców wiernie kontynuuje początkowe (tzn. pochodzące od samego

¹²³ JROO VIII/1, s. 481.

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ DI 16.

Chrystusa) doświadczenie Kościoła. Apostołowie i ich następcy, biskupi i papież – ich sukcesja i posługa – są integralnymi elementami Kościoła; realizując się w Kościele katolickim, świadczą o jego jedności i jedyności¹²⁶.

Eucharystia, nauka o prymacie i kolegialności – wskazane istotowe elementy, podkreślając wymiar misteryjno-sakramentalny Kościoła, oznaczają i urzeczywistniają jedność, *communio* z Kościołem i w Kościele. W tekście deklaracji ujawnia się w sposób skondensowany kiludziesięcioletnia praca Josepha Ratzingera nad teologią prymatu i kolegialności jako istotowymi elementami Kościoła katolickiego. Warto przy tej okazji wskazać na styl głoszenia kardynała, który znamionuje odwaga i bezkompromisowość wobec prawdy; styl bez wątplenia zgodny z charakterystycznymi cechami jego osobowości.

Publikacja w 2000 roku deklaracji *Dominus Iesus*, doświadczenia związane z jej recepcją oraz szeroko pojętą dyskusją na tematy w niej zawarte skłaniają kardynała Ratzingera do napisania tekstu, który stanowi istotny głos wyjaśniający w obrębie zagadnienia prymatu w kontekście ekumenicznym. Praca opublikowana w 2005 roku nosi tytuł *Prymat Piotra a jedność Kościoła*¹²⁷. Problematykę, w obrębie której autor artykułu będzie się poruszał, sygnalizują pytania zawarte w początkowym paragrafie: Czy w ogóle istniał prymat Piotra? Jak w ogóle należy rozumieć pierwszeństwo Piotra, które na rozmaite sposoby poświadczą Nowy Testament? Czy sukcesję Piotra można naprawdę uzasadnić na podstawie tekstów Nowego Testamentu? Czy one ją postulują, czy też wykluczają? A jeśli istnieje sukcesja, to czy słuszne są roszczenia Rzymu do bycia jej stolicą?¹²⁸

Ze sformułowanych pytań wynika, iż propozycje odpowiedzi bawarskiego teologa zostały już wyartykułowane we wcześniejszych tekstach na ten temat. Przyjrzyjmy się jednak nowym elementom, ukazującym rozwój jego myśli. W pierwszej części artykułu autor skupia się na omówieniu możliwie wszystkich tekstów Nowego Testamentu na temat Piotra i jego pozycji wśród pozostałych apostołów¹²⁹, o czym świadczy imię „Skała” (aram. Kefas; gr. πέτρος) nadane mu przez Jezusa. Ratzinger odnajduje rabiniczne i starotestamentalne odniesienia wprost do Abrahama jako ojca wiary¹³⁰. Podobnej metody hermeneutycznej użył omawiany teolog w odniesieniu do słów posłannictwa Piotra (Mt 16,17-19). Warto dodać, iż Ratzinger

¹²⁶ DI 17.

¹²⁷ JROO VIII/1, s. 562–578.

¹²⁸ JROO VIII/1, s. 562.

¹²⁹ Por. JROO VIII/1, s. 463–466.

¹³⁰ Por. JROO VIII/1, s. 566–567. „Określenie «Skała» nie ma żadnego znaczenia pedagogicznego ani psychologicznego, można je zrozumieć tylko w aspekcie misterium, czyli chrystologicznie i eklezjologicznie. [...] Szymon, który najpierw wyznał wiarę w Jezusa jako Chrystusa i jest pierwszym świadkiem Zmartwychwstania, teraz przez swą chrystologicznie odnowioną wiarę Abrahama staje się skałą, która stawia opór brudnej fali niewiary i jej sile niszczącej człowieka” – JROO VIII/1, s. 567.

prowadzi na ten temat dyskusję z liberalną teologią protestancką (głównie z Adolphem von Harnackiem i Rudolfem Bultmannem) oraz niektórymi nurtami posoborowej egzegezy katolickiej – zarówno jedni, jak i drudzy w różnym stopniu zaprzeczali pochodzeniu wspomnianych słów od Jezusa.

Trzymając się konsekwentnie obranej metody, bawarski teolog w odniesieniu do fragmentu Iz 22,22 uzasadnia piotrową władzę kluczy. Chrystologiczna egzegeza Izajaszewego wersetu „po pierwsze, oznacza władzę podejmowania decyzji doktrynalnych, a po drugie, władzę w sprawach dyscyplinarnych, a więc prawo nakładania ekskomuniki lub jej cofnięcia”¹³¹. Ostatni w tej kwestii ważny element stanowi paralelizm „na ziemi – w niebie”, którego znaczenie autor wyjaśnia w ten sposób, iż „przez władzę wiązania i rozwiązywania należy w gruncie rzeczy rozumieć daną w Piotrze Kościołowi władzę odpuszczania grzechów” (zob. także Mt 18,15-18)¹³². Przebaczenie, na którym Kościół jest zbudowany, stanowi jego (Kościola) konstytutywny element. Piotr, który wielokrotnie wyznał wiarę, potykał się, doświadczył przebaczenia, które zaowocowało nawróceniem, jest przedstawicielem Kościoła i może dzierżyć klucze – konkluduje Ratzinger¹³³.

Dalej teolog ukazuje napięcie pomiędzy darem Boga, na mocy którego Piotr wyznaje wiarę i tym samym ma być Opoką, a możliwościami jego ludzkiej natury, owego „ciała i krwi”, myślenia w kategoriach ludzkich, co wywołuje u Jezusa słowa: „Zejdź mi z oczu, Szatanie! Jesteś mi zawadą”. Wniosek Bawarczyka jest tu niezwykle interesujący:

„Jest to niejako antycypacja całego dramatu dziejów papieżstwa, w którym ciągle się powtarza jedno i drugie: papieżstwo pozostaje fundamentem Kościoła nie dzięki swej własnej mocy, a jednocześnie poszczególne papieże – jeśli polegają tylko na swych ludzkich możliwościach – ciągle na nowo stają się zgorznięciem, ponieważ chcą wyprzedzać Chrystusa, nie zaś Go naśladować; ponieważ są przekonani, że muszą się kierować własną logiką w ukazywaniu drogi, którą wyznaczać może przecież tylko On sam: «Nie myślisz po Bożemu, lecz po ludzku» (Mt 16,23)”¹³⁴.

Przywołana konkluzja posłuży Ratzingerowi również jako jeden z argumentów w uzasadnieniu prymatu i sukcesji. Szymon Piotr – twierdzi bawarski teolog – nie uczynił sam siebie Opoką. Człowiek jako taki nie dorasta do tej funkcji. Fakty z historii Kościoła świadczą o tym, iż to nie ludzie podtrzymują Kościół, lecz Bóg, bardziej mimo ludzi niż poprzez nich.

¹³¹ JROO VIII/1, s. 571.

¹³² JROO VIII/2, s. 572.

¹³³ „Kościół jest w swej istocie miejscem przebaczenia i w ten sposób jest z niego usuwany chaos. Przebaczenie zapewnia mu jedność, a Piotr to obrazuje. Kościół nie jest wspólnotą doskonałych, lecz społecznością grzeszników, którzy potrzebują przebaczenia i szukają go. Za słowami o władzy widać moc Boga jako zmiłowanie i tym samym jako kamień węgielny Kościoła. W ich tle słyszymy słowa Pana: «Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy źle się mają. Nie przyszedłem, aby powołać sprawiedliwych, ale grzeszników» (Mk 2,17)” – JROO VIII/1, s. 572; zob. także: J. Szymik, *Prawda i mądrość. Przewodnik po teologii Benedykta XVI*, Kraków 2019, s. 209–213.

¹³⁴ JROO VIII/1, s. 570.

Stąd tak bardzo w historii prymatu widoczna staje się tajemnica Chrystusowego Krzyża. Bóg w paradoksie ludzkiej bezsilności ukazuje siłę swej miłości i tym samym dochowuje wierności prawu historii zbawienia – puentuje bawarski kardynał¹³⁵.

W omawianym tekście powyżej opisany argument i jego rozwinięcie jest swego rodzaju oryginalnym *novum* w tej problematyce. Typ wyszczególnionej argumentacji autora ukazuje pewną przemianę i postęp jego *scientiae fidei*; polega on na oparciu się na wierze Kościoła, która nie przywiązuje się do hipotez różnego rodzaju interpretatorów i komentatorów. Pismo i przesłanki Tradycji są prawdziwe, ponieważ są podane przez Kościół jako słowa i czyny Jezusa Chrystusa – w tym sensie stanowią one bezpieczny grunt życia wiary.

Wypracowana i przemyślna w ciągu ponad pięćdziesięciu lat doktryna o prymacie i kolegialności zawarta została w środowiskach katechezach wygłoszonych przez Benedykta XVI od 15 marca do 18 października 2006 roku, które zawierają dotychczas przebadaną i wyłożoną doktrynę prymatu i kolegialności. Warto zwrócić uwagę na formę, gatunek literacki, jakim jest katecheza, gdyż jako taka ukazuje ona przebyte doświadczenie studium, ukazując przy tym podstawy i linię rozwoju wskazanego aspektu eklezjologii. Papież w przystępnej dla odbiorcy formie prezentuje kolejno doktrynę prymatu i kolegialności z propozycją ich aplikacja do życia wiary odbiorcy katechetycznych treści. Między innymi w tego typu warunkach powszechnego nauczania i umacniania wiary tych, którym z nadania Pana w wierze się przewodzi, okazuje się cały efekt wcześniejszej pracy, tj. erudycyjne bogactwo i postawa pokory teologa w odniesieniu do głoszonej doktryny.

V. 2. 3. *Extra Ecclesiam salus nulla est*

Niemal od początku swojej drogi naukowej Joseph Ratzinger brał czynny udział w niezwykle dynamicznej i owocnej debacie, toczącej się w obrębie filozofii religii i teologii na temat znaczenia pluralizmu religijnego i soteriologicznej wartości różnych religii¹³⁶. Z jednej strony zarówno wśród laików, jak i teologów przeważa opinia o możliwości dostąpienia zbawienia poza widzialnymi granicami Kościoła, z drugiej strony Kościół nigdy

¹³⁵ Por. JROO VIII/1, s. 576–577. „Z tym samym bowiem realizmem, z jakim dziś wyznajemy grzechy papieży, ich niewspółmierność z wielkością otrzymanego zadania, musimy jednocześnie uznać, że Piotr zawsze się okazywał Opoką na przekór ideologii, na przekór rozmywaniu słowa przez uleganie gustom czasu, na przekór uleganiu możliwym tego świata. Widząc to w faktach historycznych, nie chwalimy ludzi, lecz wysławiamy Pana, który nie opuszcza Kościoła i który chciał być jego opoką w Piotrze, małym kamieniu obrazy. Ocalają nie «ciało i krew», lecz Pan ocala przez tych, którzy są z ciała i krwi. Negowanie tego nie jest oznaką większej wiary ani większej pokory, lecz równa się odrzucaniu pokory, która uznaje wolę Boga taką, jaka ona jest” – JROO VIII/1, s. 577–578.

¹³⁶ Por. R. Gibellini, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, trad. J. Mignon, Paris 1994, s. 584–598.

nie odstąpił *explicite* od głoszonej przez wieki doktryny streszczającej się w formule: *extra Ecclesiam nulla salus* (Poza Kościołem nie ma zbawienia)¹³⁷. Jak przebiega eklezjologiczna linia myślenia bawarskiego teologa w tej kwestii? Jakie były jej inspiracje i źródła?

Dla porządku warto zaznaczyć, że z zagadnieniem zbawienia w i *poza* Kościołem omawiany autor zetknął się w latach pięćdziesiątych, przygotowując dysertację doktorską. Zagadnienie *extra Ecclesiam...* wyłania się podczas prowadzonych badań nad eklezjologią św. Augustyna i jego poprzedników, zwłaszcza Tertuliana. Afrykański teolog z II wieku polemizował z bliżej nieokreśloną grupą, która odrzucała konieczność chrztu do zbawienia, a finalnie również konieczność całej struktury Kościoła; twierdzili oni, iż do zbawienia wymagana jest jedynie *nuda fides* rozumiana jako relacja Bogiem a człowiekiem. Argumentując wyłącznie zbawczą moc wiary bez udziału sakramentów, wspomniana grupa powoływała się na wiarę Abrahama oraz wiarę Apostołów¹³⁸.

W tak nakreślonym kontekście młody Ratzinger, badając istotę Kościoła według Tertuliana, natrafia na ślad doktryny o konieczności Kościoła do zbawienia. Afrykański teolog określa ideę Kościoła jako związek *sacramenta* (sens kultowy) i *disciplina* (sens jurydyczno-moralny). Z tak pojętej eklezjologii Ratzinger wyprowadza następujący wniosek:

„W tym sakramentalno-jurydycznym pojęciu wyraźnie dochodzi o głosu historyczny wymiar zbawienia Chrystusowego. Łaska Pana jest nam udzielana nie tylko tylko jako idea czy jako γνῶσις, anu też jako wynik czynności kultowych w indywidualistycznym διάσος, któremu obojętne jest prywatne życie jego kultowych braci, lecz w konkretnym włączeniu w zbawczą wspólnotę, którą postrzega się jako prawną strukturę całego życia, opartą oczywiście na prawie pneumatycznym, jej wewnętrzną treścią są «sakramenty» oraz ich siła kształtująca życie przez Ducha Świętego”¹³⁹.

Zdaniem Ratzingera afrykański teolog wskazuje *implicite* problem widzialnego Kościoła w ogóle; Kościoła, który jest włączony w proces zbawczej ekonomii Bożej (*sacramentum*). *Sacramenta* (rozumiane jako poszczególne obrzędy; szczególnie chrzest) oraz *disciplina* wraz z historyczną postacią Kościoła służą przemianie chrześcijanina polegającej na przywracaniu podobieństwa do Chrystusa¹⁴⁰.

¹³⁷ W ramach rozumienia tego sformułowania, które pochodzi od Orygenesa i Cypriana z Kartaginy, filozofia religii i teologia wyróżnia trzy paradygmaty określające odniesienie chrześcijaństwa do innych religii: 1) paradygmat ekskluzywistyczny – głosi wyłączność zbawienia w danej, konkretnej wspólnocie religijnej; ekskluzywizm może przybierać różne formy: może być wyłącznie katolicki lub ogólnie chrześcijański, buddyjski, hinduistyczny etc.; 2) paradygmat inkluzywistyczny – próbuje pogodzić dwie tezy: powszechną wolę zbawczą Boga i jedyne pośrednictwo Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 2,4–6); 3) paradygmat pluralistyczny – z zasady odrzuca formułę *extra Ecclesiam nulla salus*; według tego ujęcia systemy religijne są ludzkimi sposobami odpowiedzi (za pomocą mitów, symboli, pojęć, teorii) na objawienie Transcendencji jako takiej; w tym ujęciu każda religia jest prawdziwa o ile kieruje jej wyznawcę ku zbawieniu, które jest rozumiane jako przejście z koncentracji na sobie do skupienia się na Boskiej rzeczywistości.

¹³⁸ Por. JROO I, s. 113.

¹³⁹ JROO I, s. 112.

¹⁴⁰ Por. JROO I, s. 113–115.

Wyraźne tropy nauczania na temat zbawienia w Kościele Ratzinger natrafił w swoich studiach nad św. Augustynem. Jedno z takich miejsc stanowi dział dysertacji doktorskiej, w której badał jego apologetyczną polemikę z donatystami. Odnaleźć tam można przekształcenie idei Boga w nowe postrzeganie Kościoła jako drogi zbawienia. *Caritas*, którą Doktor Łaski utożsamia z samym Bogiem – „jako moc wewnętrznej istotnej jedności Boga, która stała się osobą w Duchu Świętym”¹⁴¹ – owa *caritas*, jedność Boga odzwierciedla się w jedności całego Kościoła – twierdzi Ratzinger – przyjmując w tymże Kościele konkretny zbawczy kształt. Dlatego też Kościół jako Matka rodzi wierzącego na nowo; owo nowe życie polega na przebywaniu w wierzącym Duchu Świętym, aby ten mógł w Kościele poznawać i kochać Boga – prawdę. Wewnętrzny cud nowego życia, głęboka wewnętrzna przemiana wiąże się z przynależnością do Kościoła, ponieważ wyłącznie w Kościele i dzięki niemu staje się ona możliwa – *unitas caritatis in ecclesia*¹⁴². Prowadzi to bawarskiego teologa do następującego wniosku: „Pojawia się tu niewątpliwie nowe rozumienie zbawienia. Wcześniej zbawienie utożsamiane było z odpowiednim stopniem poznania umysłowego. Teraz polega na miłości, która jest w dużej mierze niezależna od tego poznania. Najgłębszym celem człowieka jest teraz – przez bycie w Kościele – trwanie w miłości, ponieważ miłość jest Bogiem”¹⁴³.

Zbawienie staje się udziałem człowieka, jego bezpośrednim doświadczeniem. Jest ono możliwe w Kościele i przez Kościół, a dokonuje się dzięki *purgatio*¹⁴⁴ i *humilitas*¹⁴⁵ wiary, które w powyższym kontekście nabierają nowego, szerszego znaczenia. Ratzinger wyciąga wniosek, że zdaniem Augustyna żydzi i poganie żyjący po narodzeniu Chrystusa, ale niemający możliwości poznania Ewangelii, są wykluczeni ze zbawienia. W stosunku do poprzedzających Augustyna teologów (Tertuliana, Orygenes, Cypriana z Kartaginy) zastrza on stanowisko, ponieważ jego poprzednicy mieli na myśli pogan i żydów, którzy znali chrześcijaństwo, ale nie zdecydowali się go przyjąć. Wzięta explicite formuła „Poza Kościołem nie ma zbawienia” jest używana w ramach polemiki Augustyna z heretykami i schizmatykami, a w szczególności ze schizmą donatystów. W odróżnieniu od św. Cypriana uznaje on ważność chrztu i innych sakramentów w Kościele schizmatyckim. Uważa jednak, że sakramenty te nie przynoszą schizmatykom owoców zbawienia. Chrzest udzielony przez donatystów jest ważny, ale stanie się on owocny dopiero przez powrót do Kościoła katolickiego. Poza Kościołem katolickim

¹⁴¹ JROO I, s. 210–211.

¹⁴² Por. JROO I, s. 211–212.

¹⁴³ JROO I, s. 212.

¹⁴⁴ *Purgatio* polega zarówno na oczyszczeniu jednostki, jak też na oczyszczeniu Kościoła, w którym w dniu ostatecznym Pan odłączy ziarno od plew – por. JROO I, s. 212.

¹⁴⁵ *Humilitas* to pochylenie się nad własną słabością oraz włączenie się w postawę słabości Kościoła, którego obraz zaciemniają należący do niego grzesznicy. „Wymogiem zbawczej pokory jest cierpliwe znoszenie owych grzeszników i wtopienie się w ten Kościół” – JROO I, s. 212–213.

donatysta może wierzyć w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, może praktykować, a nawet dostąpić zaszczytu biskupstwa; może mieć wszystko z wyjątkiem zbawienia, twierdził Augustyn. Donatyści zgrzeszyli, ponieważ wystąpili przeciwko jedności Kościoła. Oznacza to, że wiara donatystów jest złą wiarą, jest odrzuceniem prawdziwego Kościoła i odrzuceniem miłości. Właśnie utożsamienie wspólnoty, która jest więzią jedności w Kościele z cnotą miłości jest kluczem do zrozumienia tak rygorystycznego wykluczenia heretyków i schizmatyków ze zbawienia. Na tej podstawie Augustyn wnioskował, że każdy, kto złamał jedność z Kościołem, winny był ciężkiego grzechu przeciwko miłości. I ten stan grzechu trwa do momentu, dopóki nie pojedna się z Kościołem katolickim. *Superbia* donatystów polega właśnie na odmowie włączenia się w *caritas et humilitas ecclesiae* – twierdzi za św. Augustynem Ratzinger¹⁴⁶.

W prowadzonych badaniach nad teologią św. Augustyna i jego poprzedników bawarski teolog zetknął się z interpretacją formuły „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, której nie sposób pomyśleć poza paradygmatem ekskluzywistycznym, tzn. głoszącym wyłączność zbawienia w danej, konkretnej wspólnotie religijnej, w tym wypadku w Kościele katolickim. Jakie stanowisko przyjmuje profesor Ratzinger, współautor m.in. deklaracji Soboru Watykańskiego II o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*? Innymi słowy, nieco głębiej: Czy możliwa jest taka interpretacja wspomnianej powyżej starożytnej formuły, aby była ona do pogodzenia z paradygmatem inkluzywistycznym (próbującym pogodzić dwie tezy: powszechną wolę zbawczą Boga i jedyne pośrednictwo Jezusa Chrystusa); interpretację, która nie byłaby zmianą nauczania Kościoła oraz rezygnacją z roszczenia do absolutnego charakteru chrześcijaństwa? Aby w sposób pełny zrozumieć ujęcie nakreślonego problemu, należy spojrzeć na bodaj krótkie ujęcie istoty Kościoła w rozumieniu Ratzingera.

„Do istoty Kościoła należy bycie znakiem – pisze on – oczywiście znakiem, który jest jednocześnie właściwym źródłem oznaczanej przez siebie rzeczywistości, czyli jest tym, na co wskazuje, a wskazuje na to, czym jest”¹⁴⁷. Kościół jest znakiem, rozumianym jako „sakrament”, to znaczy reprezentuje w świecie Chrystusa i jednocześnie czyni Go w świecie obecnym¹⁴⁸. Wskazuje na Niego i uobecnia przez sprawowanie sakramentów, wśród których Eucharystia zajmuje miejsce centralne, oraz przez głoszenie Ewangelii. Jednakże wskazując na Chrystusa jako na źródło Kościoła, wskazuje jednocześnie na siebie. Aby zrozumieć to twierdzenie, należy przywołać eklezjologię św. Pawła, który mówił o Kościele jako o Ciele Chrystusa. Metafora ta nie odnosi się do określenia „ludu Bożego”. Właśnie tym, co odróżnia nowy lud

¹⁴⁶ Por. JROO I, s. 213.

¹⁴⁷ JROO VIII/1, s. 228-229; zob. także: JROO VII/1, s. 328-329.

¹⁴⁸ JROO VIII/1, s. 198.

Boży – Kościół – od społeczności pogańskich i ludu starożytnego Izraela, jego *differentia specifica*, jest fakt, że jest on Ciałem Chrystusa¹⁴⁹. Jest Ciałem Chrystusa, ponieważ miejscem, w którym Kościół jest najbardziej samym sobą, w którym się konstytuuje, jest sprawowanie Eucharystii, podczas której Chrystus daje Siebie samego, swoje Ciało, czyniąc wierzących jednym Ciałem, którego On jest Głową¹⁵⁰. Chrystus nie jest jakąś ideą czy postacią z przeszłości, ale istnieje On tylko w swoim Ciele, które jest ponadczasową wspólnotą – Kościołem. Kościół w tym rozumieniu jest teraźniejszością Chrystusa, naszą wzajemną z nim jednoczesnością.

Po zapoznaniu się z nakreślonym powyżej ujęciem istoty Kościoła spróbujemy prześledzić interpretację formuły *extra ecclesiam nulla salus*, której podjął się Joseph Ratzinger. W artykule pt. *Braterstwo*¹⁵¹ z 1964 roku, uzasadniając ontologiczne podstawy braterstwa w odniesieniu do wszystkich ludzi, autor przytacza argument kreacjonistyczny w duchu personalizmu relacyjnego (Bóg – człowiek; osoba – osoba), który z kolei implikuje wymiar eschatologiczny ludzkiego losu – powołanie do wiecznej wspólnoty z Bogiem¹⁵². W tym miejscu Ratzinger zaznacza, iż: „Bóg pragnie zbawienia wszystkich ludzi (zob. 1 Tm 2,4), wszyscy są zaproszeni na ucztę niebiańską i mają kiedyś, jako obywatele niebiańskiego Jeruzalem, być członkami wspólnoty świętych”¹⁵³. Tak wyznaczony jeden wspólny cel dla wszystkich jest uzasadnieniem prawdziwego braterstwa między ludźmi. Szczególną rolę mają w tym względzie do odegrania chrześcijanie, powołani do budowania *communio sanctorum* w biegu historii:

„Podobnie jak znaczenie ma historia jako całość (a nie tylko życie każdej jednostki), tak też Kościół nie jest tylko zewnętrznym zbiorczym pojemnikiem służącym do zapewnienia zbawienia jednostek jako takich, lecz ma znaczenie jako całość, ponieważ ma do spełnienia jakąś posługę w organizmie ludzkości, w toczącej się w historii wielkiej walce między wiarą a niewiarą. Bóg może zbawić jednostkę również bez jej widzialnej przynależności do Kościoła; kiedy jednak powołuje człowieka do Kościoła, ma to znaczenie zawsze przekraczające indywidualne przeznaczenie tego człowieka. Zostaje on włączony w historyczne posłannictwo ludu Bożego”¹⁵⁴.

W przywołanej refleksji Ratzinger wskazuje na profetyczny wymiar chrześcijańskiego braterstwa przeżywanego we wspólnocie Kościoła. Posługa chrześcijan powołanych do Kościoła winna wskazywać na powszechną wolę zbawczą Boga, która przejawia się w realnej możliwości zbawienia każdego człowieka; także tego, który pozostaje poza widzialnymi granicami Kościoła.

¹⁴⁹ JROO VIII/1, s. 192.

¹⁵⁰ JROO VIII/1, s. 215.

¹⁵¹ JROO I, s. 568–603.

¹⁵² Por. JROO I, s. 588–590.

¹⁵³ JROO I, s. 590.

¹⁵⁴ JROO I, s. 594.

W latach siedemdziesiątych, w tekście pt. *Poza Kościołem nie ma zbawienia?*¹⁵⁵, bawarski teolog dookreślił swój pogląd; nie dotyczy on teoretycznie rozważanej możliwości zbawienia tych, którzy pozostają poza widzialnymi granicami Kościoła. Autorowi chodzi raczej o: „określenie pozycji i misji Kościoła w nowy sposób, taki, który nam pozwala wierzyć w powszechność Bożej oferty zbawienia, jak też w nieodzowność zbawczej służby Kościoła”¹⁵⁶. Autor stawia więc pytanie o to, jak w kontekście powszechnej woli zbawczej Boga i realnej możliwości zbawienia każdego człowieka rozumieć zbawczą posługę Kościoła. Posługę, która ma umożliwić realizację zbawczej woli Boga także w stosunku do niechrześcijan.

Ratzinger podkreśla podobieństwo między sytuacją chrześcijan pierwszych wieków i chrześcijan współczesnych. W tym kontekście stawia pytanie: Dlaczego mamy pozostać w Kościele w obliczu współczesnych trudności wiary? Dlaczego nie wybrać pozornie łatwiejszej drogi, pozostawić obowiązki chrześcijanina i stać się na przykład „anonimowym chrześcijaninem”? Bawarczykowi nie chodzi o to, aby konstruować teorie na temat niechrześcijan, ale ukazać, na czym polega wezwanie skierowane do chrześcijan: nie opuszczajcie Kościoła, ponieważ poza Kościołem nie ma zbawienia¹⁵⁷.

Dalsze refleksje niemieckiego teologa stanowią próbę odpowiedzi na pytanie, które najogólniej można sformułować: Co to znaczy, że zbawienie jest w Kościele? Autor wyróżnia tutaj dwa aspekty: subiektywny i obiektywny.

Aspekt subiektywny dotyczy indywidualnej, podmiotowej postawy. Co właściwie musi mieć człowiek, żeby być chrześcijaninem? – pyta Ratzinger¹⁵⁸. Nowy Testament daje na to pytanie dwie uzupełniające się odpowiedzi: pierwszą jest miłość, drugą – wiara.

Jezus nazywa miłość najważniejszym przykazaniem, dla św. Pawła jest ona wypełnieniem Prawa. W kontekście przypowieści o sędzie ostatecznym powraca w sposób pogłębiony refleksja na temat chrześcijańskiego braterstwa; sądzonej według miary *agape*. „«Sakrament brata» – pisze Bawarczyk – ukazuje się tutaj jedyną wystarczającą drogą zbawienia, a bliźniowym «*incognito* Boga», w spotkaniu z którym decyduje się los każdego człowieka: od człowieka nie wymaga się, aby znał imię Pana (zob. Mt 7,21), lecz żeby na «ludzki» sposób spotkał ukrytego w człowieku Boga”¹⁵⁹.

Kto ma miłość, ten jest ocalony i nie potrzebuje niczego więcej. Tej nowinie przeciwstawione jest ze strony człowieka pewne zagrażające zbawieniu „ale”. Owo „ale”

¹⁵⁵ JROO VIII/2, s. 975–999.

¹⁵⁶ JROO VIII/2, s. 990.

¹⁵⁷ Por. JROO VIII/2, s. 990–991.

¹⁵⁸ Por. JROO VIII/2, s. 991.

¹⁵⁹ JROO VIII/2, s. 992.

świadczy ostatecznie o braku miłości (zob. Rz 3,23), gdyż jest ona nieustannie wypaczana i nadwątlana przez egoizm niosący ryzyko potępienia. Dalej, Ratzinger uzupełnia, iż elementem kształtującym miłość jest wiara rozumiana tutaj jako otwarcie na zastępczą miłość Chrystusa. Píše w tej sprawie: „Ze względu na Prawo wszyscy zasługujemy na potępienie, jednak Chrystus nadmiarem swej zastępczej miłości zasłania braki naszego życia. Jedno tylko jest konieczne: musimy otwierać dłonie i przyjmować dar jego łaskawości”¹⁶⁰. Owo „otwieranie dłoni” to wiara w miłość, którą Bóg ma ku nam. Zatem miłość i wiara oznaczają postawę przekraczania samego siebie, pozbywania się egoizmu i wychodzenia ku drugiemu. W „ty” brata przychodzi do człowieka *incognito* „Ty” Boga.

Refleksja nad egoizmem, z którym łączy się każda forma ludzkiej miłości, czyniąc ją niewystarczającą, prowadzi autora do dookreślenia czynnika obiektywnego. Wobec uznania przez człowieka własnej niewystarczalności konieczna jest zastępcza posługa Jezusa Chrystusa. „Cała ludzkość żyje dzięki czynowi miłości Jezusa Chrystusa – pisze Ratzinger – dzięki jego «dla nas», któremu podporządkował swoje życie. Kościół jest powołany do włączenia się w tę zastępczą służbę Chrystusa, którą chciał On pełnić jako «cały Chrystus, Głowa i członki»”¹⁶¹.

Niemiecki teolog nazywa tę ideę włączenia Kościoła w zastępczą posługę Chrystusa koniecznością Kościoła do zbawienia. Zgodnie z wiarą chrześcijańską, gdzie jest zbawienie, tam zawsze działa Chrystus, a gdzie działa Chrystus, tam zawsze uczestniczy także Kościół. Chrystus włącza Kościół w swoją służbę. Sens wyrażenia „Ciało Chrystusa” oznacza uczestniczenie ludzi w służbie Chrystusa, stają się oni jakby jego narzędziami/członkami/przedłużeniem, tak iż nie można myśleć o Chrystusie w oderwaniu od żywego Kościoła. Chrystus zbawia sam, osobiście i własną mocą, ale nigdy nie jest w tym działaniu sam; drugiego człowieka nie czyni tylko biernym odbiorcą gotowego daru, ale włącza go w swoje działanie. Egzystencję Chrystusa Ratzinger scharakteryzował określeniem „egzystencja dla” – jeżeli zbawienie polega na upodobnieniu się do Niego, to musi być konkretnie uczestniczeniem w tym „dla”. Dlaczego zatem powinno się pozostać chrześcijaninem? Kościół, odpowiada Ratzinger, pełni swoją służbę dla wszystkich, chociaż nie wszyscy przynależą do Kościoła:

„Ludzkość żyje z tego, że istnieje taka służba [...]. Gdyby Kościół nie istniał, gdyby w Kościele nie było już ludzi traktujących na serio wiarę, świat wyglądałby inaczej. Gdyby wygasła wiara

¹⁶⁰ Tamże.

¹⁶¹ Tamże.

chrześcijan, naprawdę – można to powiedzieć bez przesady – «niebo by runęło» na świat. Następnym byłoby nie jego wyzwolenie, lecz zniszczenie»¹⁶².

Chrześcijaninem staje się człowiek nie dla siebie, ale dla innych, a nawet można powiedzieć, iż jest się nim dla siebie wtedy, gdy jest się nim dla innych. Chrześcijanin nie zazdrości innym ich rzekomo lepszej drogi, nie cieszy się tym, że on sam będzie zbawiony, a inni potępieni; chrześcijanin cieszy się tym, że dzięki niemu zostaną zbawieni także inni. Istota Kościoła, nawet jeśli składa się on z mniejszości, polega na naśladowaniu Tego, który wziął na swoje ramiona całą ludzkość, nawet wtedy gdy liczbowo może on być (w różnych momentach historii) małą trzódką lub w miarę upływu historii stawać się coraz mniejszy: „Kościół nie jest wszystkim, ale jest dla wszystkich. Jest wyrazem tego, że Bóg tworzy historię przez wzajemne zastępowanie się ludzi w Chrystusie»¹⁶³.

Powyższe refleksje z początku lat siedemdziesiątych warto podsumować słowami pochodzącymi z początku analizowanego tekstu; słowami, które są prawdziwe i od tamtego czasu nie straciły swej aktualności także dziś, choć odczytujemy je w nieco innym kontekście społecznym i teologicznym. Ratzinger stwierdza:

„We współczesnej świadomości pewność Bożego miłosierdzia, rozciągającego się także poza prawnie ustanowione granice Kościoła, narzuca się z tak elementarną natarczywością, że nie widzi się już w nim żadnego problemu; tym bardziej jednak problematyczny wydaje się Kościół, który przez ponad półtora tysiąca lat nie tylko tolerował roszczenie do wyłączności w zapewnianiu zbawienia, lecz także – jak się wydaje – wyniósł je na poziom istotnego elementu swej samoświadomości i istotnego składnika swej wiary. Gdyby zrezygnować z tego roszczenia, a nikt już poważnie go nie wysuwa, zakwestionowany wydaje się sam Kościół»¹⁶⁴.

Przedstawiona linia myślenia Josepha Ratzingera, odnosząca się do formuły *extra Ecclesiam nulla salus* w paradygmacie inkluzywistycznym, bez naruszenia nauczania Kościoła oraz wycofania się z roszczenia do absolutnego charakteru chrześcijaństwa, nakreśla niezwykle ważny, przyszłościowy kierunek dla Kościoła XX/XXI wieku w myśleniu o jego istocie i misji wobec świata.

W roku 1984 ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary, zapytany przez Vittorio Messoriego o kondycję pracy misyjnej Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim II, wyraził swoją troskę o stan misji wynikający z nadinterpretacji przez niektórych teologów tradycyjnej nauki Kościoła o powołaniu każdego człowieka do zbawienia¹⁶⁵. Droga prowadzącą donikąd stanowi proponowana przez Karla Rahnera teoria „anonimowego chrześcijaństwa”; inną błędną i niezasadną teorią jest łaska zbawienia wyłącznie na mocy zaakceptowania własnego człowieczeństwa, nobilitując tym samym religie niechrześcijańskie

¹⁶² JROO VIII/2, s. 997; podobny kierunek myślenia młodego prof. Ratzingera jest widoczny w jego szkicach do dekretu *Ad gentes* Vaticanum II – zob. JROO VII/1, s. 199–205.

¹⁶³ JROO VIII/2, s. 998.

¹⁶⁴ JROO VIII/2, s. 975.

¹⁶⁵ Por. JROO XIII/1, s. 186.

oraz poprzez to deprecjonując łaskę chrztu. Wówczas, tłumaczy Ratzinger, tracąc motywację do głoszenia, niektórzy zadają pytanie: „Po co przeszkadzać niechrześcijanom, chrzcząc ich i wprowadzając w wiarę Chrystusową, skoro ich religia jest ich drogą zbawienia w ich kulturze i w ich części świata?”¹⁶⁶. Nowy Testament, odpowiada bawarski teolog, daje na to pytanie dwie uzupełniające się odpowiedzi: 1) „Zbawiciel nasz Bóg [...] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy”; 2) „jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich” (1 Tm 2,4-7). Organiczny, implikujący prawdę związek pomiędzy tymi twierdzeniami św. Pawła, potwierdzony przez pokolenia wierzących, stanowi fundamentalną motywację do głoszenia przez chrześcijan każdemu z ludzi prawdy o zbawieniu w Chrystusie poprzez Kościół.

Podobny charakter ma wypowiedź kardynała Ratzingera w wywiadzie-rzece pt. *Bóg i świat*. Na pytanie Petera Seewalda: „Czy drogę do Boga, do Kościoła można w ogóle znaleźć samemu?”, bawarski teolog odpowiada: „Jako ludzie jesteśmy po to, żeby Bóg poprzez ludzi przychodził do ludzi. Bóg zawsze przychodzi do ludzi przez ludzi. Również my przychodzimy do Niego przez ludzi, których On prowadzi, w których Go spotykamy i którzy otwierają nas ku Niemu”¹⁶⁷.

Podkreślając fundamentalne zadanie Kościoła – poprzez głoszenie Ewangelii wprowadzanie Boga w struktury tego świata – Ratzinger podtrzymuje inkluzywistyczny paradygmat odczytywania formuły „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. Chrześcijanin – w duchu personalizmu relacyjnego, który Ratzinger w wymiarze wertykalnym nazywa: moim „ja” i Bożym „Ty”, natomiast w wymiarze horyzontalnym określa jako chrześcijańskie braterstwo – jest zobowiązany wzorem Chrystusa głosić innym jedyną drogę zbawienia w Chrystusie, której nie można oddzielać od Kościoła. Choć wywiad posiada o wiele mniejszą rangę niż artykuł naukowy czy też oficjalny dokument ważnej instancji kościelnej, niemniej jednak wskazane wypowiedzi-syntezy stanowią świadectwo stałości oraz dojrzałości poglądów Josepha Ratzingera.

W roku milenijnym w dokumencie *Dominus Iesus* kardynał Ratzinger ponownie podejmuje temat stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. Pomimo upływu czasu poglądy prefekta Kongregacji Nauki Wiary nie różnią się w istotny sposób od poglądów młodego

¹⁶⁶ Tamże. W książce pt. *Wiara – Prawda – Tolerancja* z 2000 r. Ratzinger sprzeciwia się uniformizacji religii, a więc tendencji do traktowania wszystkich religii jako jednostek tego samego rodzaju, w którym poszczególne religie byłyby jego różnymi gatunkami i podgatunkami. Tego typu tendencja zapoczątkowana została przez oświeceniowych encyklopedystów, którzy chrześcijaństwo, nazywane dotychczas „drogą”, zaliczyli do wspólnego zbioru „religii” – por. WPT, s. 14–46; zob także: JROO VIII/2, s. 961.

¹⁶⁷ JROO XIII/2, s. 473.

profesora. Inny natomiast jest styl dokumentu i jego ranga. Jednak również dokument Kongregacji Nauki Wiary przedstawia tezę o konieczności Kościoła do zbawienia, o której badany autor pisał już wcześniej. Warto nadmienić, iż w ścisłym sformułowaniu zdanie „Poza Kościołem nie ma zbawienia” nie zostało użyte w dokumencie. W jaki sposób przedstawia on tezy przemawiające na rzecz możliwości rozumienia formuły „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, które umożliwiałyby umieszczenie jej w kontekście paradygmatu inkluzywistycznego?

Przede wszystkim należy podkreślić wyartykułowany w nim związek powszechnej woli zbawczej z jedynym pośrednictwem Chrystusa¹⁶⁸. Powszechna wola zbawcza została ofiarowana i spełniona raz na zawsze w tajemnicy śmierci, wcielenia i zmartwychwstania Syna Bożego. Jezus Chrystus doprowadził do końca historię zbawienia. Jedyne pośrednictwo Chrystusa nie wyklucza, lecz prowokuje u innych istot współdziałanie, dlatego należy dążyć do coraz pełniejszego rozumienia, na czym polega współdziałanie w pośrednictwie (oczywiście teologia powinna badać znaczenie innych doświadczeń religijnych w powszechnym planie Boga). Musi ono być jednak podporządkowane jednemu pośrednictwu Jezusa Chrystusa. Przeciwnie wierze chrześcijańskiej i katolickiej są rozwiązania, które przyjmują możliwość zbawczego działania poza obrębem jedynego pośrednictwa Chrystusa. Nie można tych pośrednictw traktować jako równoległych i uzupełniających, czyli działających poza jedynym pośrednictwem Chrystusa. Deklaracja *Dominus Iesus* traktuje na ten temat następująco: „Jezus Chrystus ma szczególne i jedyne, Jemu tylko właściwe, wyłączone, powszechne i absolutne znaczenie i wartość dla rodzaju ludzkiego i jego dziejów”¹⁶⁹.

Po drugie istnieje nierozdzielna, o charakterze zbawczym więź między Chrystusem i Kościołem. Zbawiciel nie założył zwyczajnej wspólnoty uczniów i naśladowców, ale Kościół, w którym w sposób tajemniczy dokonuje się dzieło zbawienia¹⁷⁰. Z tego powodu Jezus Chrystus jest nierozdzielnie związany z Kościołem, On sam jest w Kościele, a Kościół w Nim. Jezus Chrystus jest obecny w Kościele i prowadzi swoje dzieło odkupienia przez Kościół, który jest jego ciałem. Chrystusa i Kościoła nie można utożsamić – tak jak różne są członki jednego ciała, ale nie można także oddzielić – ponieważ stanowią jednego „całego Chrystusa”.

Dokument zauważa także, iż Kościół nie jest celem samym w sobie, ale jest znakiem i narzędziem Królestwa Bożego, powołanym do jego głoszenia i ustanawiania¹⁷¹. Jest Królestwem Chrystusowym już teraz tajemniczo obecnym; Kościół stanowi jego początek. Jest

¹⁶⁸ DI 13.

¹⁶⁹ DI 15.

¹⁷⁰ DI 16.

¹⁷¹ DI 18.

także sakramentem, czyli znakiem i narzędziem zjednoczenia całego rodzaju ludzkiego z Bogiem. Królestwo Boże jest już obecne w czasie, ale także ma wymiar eschatologiczny i w pełni zaistnieje dopiero wraz z wypełnieniem się historii.

Ponieważ Królestwo Boże nie jest tożsame z Kościołem jako rzeczywistością widzialną i społeczną, dlatego też nie można wykluczyć działania Ducha Świętego, Ducha Jezusa Chrystusa, także poza Kościołem. Królestwo Boże – jak głosi Kościół – dotyczy wszystkich ludzi, całego świata i społeczeństwa; jest wyrazem i urzeczywistnieniem w pełni zbawczego planu Boga. Człowiek, który spotkał Chrystusa i przynależy do Kościoła, winien jako chrześcijanin udzielać się dla Królestwa Bożego, tzn. popierać dynamizm Boży, który jest obecny w historii ludzkiej i ją przekształca, oraz pracować na rzecz wyzwolenia ze zła we wszelkich jego formach. Dokument wskazuje ponadto, iż nie można przekreślić wewnętrznego (jedynego w swoim rodzaju) związku między Chrystusem, Królestwem i Kościołem. Nie można odłączyć Królestwa od Chrystusa – Zbawiciela, bo to On głosił jego nadejście; nie można również odłączać Królestwa od Kościoła, bo on jest załącznikiem Królestwa i tym samym jest nierozzerwalnie z nim złączony.

Ratzinger wyraźnie podkreśla, iż pielgrzymujący Kościół jest konieczny do zbawienia, ponieważ Jezus Chrystus jest jedynym pośrednikiem i drogą zbawienia, a On staje się dla nas obecny w swoim ciele, którym jest Kościół¹⁷². Trzeba koniecznie łączyć te dwie prawdy: rzeczywistą możliwość zbawienia w Chrystusie dla wszystkich ludzi oraz konieczność Kościoła w porządku zbawienia. Kościół, z racji swojego istotowego i szczególnego związku z Chrystusem, nie może być postrzegany jako jedna z wielu, równoległych dróg zbawienia. Kościół jest powszechnym sakramentem zbawienia, jest nierozdzielnie związany z Chrystusem i w planie Bożym służy zbawieniu każdego człowieka.

Deklaracja (za Vaticanum II) przypomina, że dla tych, którzy formalnie i widzialnie nie są członkami Kościoła, zbawienie dostępne jest mocą łaski, która choć ma tajemniczy związek z Kościołem, nie wprowadza do niego formalnie: „Mówiąc o sposobie, w jaki zbawcza łaska Boża – udzielana zawsze za pośrednictwem Chrystusa w Duchu Świętym – dociera do poszczególnych niechrześcijan, Sobór Watykański II ogranicza się do stwierdzenia, że Bóg udziela jej «wiadomymi tylko sobie drogami»¹⁷³. Łaska zbawienia ma związek z Kościołem, ponieważ jest owocem ofiary Chrystusa i zostaje udzielona przez Ducha Świętego. Nawet pomimo możliwości działania łaski poza Kościołem, Kościół nie jest jedną z wielu równorzędnych dróg, ale jedyną drogą zbawienia.

¹⁷² DI 20.

¹⁷³ DI 21.

Choć jest prawdą, że wyznawcy religii niechrześcijańskich mogą otrzymać łaskę Bożą, jest również prawdą, że obiektywnie znajdują się oni w sytuacji niekorzystnej w porównaniu z tymi, którzy posiadają w Kościele pełnię środków zbawczych¹⁷⁴. Każdy chrześcijanin winien jednak pamiętać, że swój status zawdzięcza nie własnym zasługom, ale szczególnej łasce Boga. Jeżeli chrześcijanie całym swoim życiem z łaską nie współpracują, nie tylko nie będą zbawieni, ale jeszcze surowiej będą osądzeni¹⁷⁵.

Umieszczając starożytną formułę „Poza Kościołem nie ma zbawienia” w ramach paradygmatu inkluzywistycznego, Ratzinger dokonuje pozornie nieznaczącej przemiany jej rozumienia. Jednak ta relokacja zmienia radykalnie sposób pojmowania wskazanej formuły. Kościół jest źródłem zbawienia i zaczynem Królestwa Bożego w świecie, a nie wąską grupą ocalonych w arce¹⁷⁶.

Dlaczego zatem być chrześcijaninem, dlaczego pozostać w Kościele? – by powrócić do pytania młodego profesora teologii, a przyszłego papieża Benedykta XVI. Istotnym elementem posłania Chrystusa była Jego pro-egzystencja – „egzystencja dla”. Kościół istnieje *dla* zbawienia każdego człowieka, *dla* niego ma spełniać posługę braterskiej miłości, głosić, że zbawienie jest w Chrystusie i w Jego Kościele.

Do doktryny o zbawieniu w Kościele i przez Kościół Joseph Ratzinger jako papież Benedykt XVI nawiązuje w bardzo wielu miejscach (choć często *implicite*) swojego przepowiadania i nauczania. Jednym z przykładów jest list apostolski w formie *motu proprio* pt. *Porta fidei*, ogłaszający rok wiary z 2011 roku. Benedykt XVI dostrzega, iż:

„w naszym kontekście kulturowym wielu ludzi, choć nie rozpoznają w sobie daru wiary, szczerze poszukuje ostatecznego sensu i definitywnej prawdy o swym istnieniu i świecie. To poszukiwanie jest autentyczną «preambułą» wiary, gdyż kieruje ludzi na drogę, która prowadzi do tajemnicy Boga. Sam ludzki rozum nosi w istocie wrodzoną potrzebę tego, «co wartościowe, nieprzemijalne». Wymóg ten stanowi nieustannie zachętę, trwale wpisaną w serce człowieka, aby wyruszyć w drogę i znaleźć Tego, którego byśmy nie poszukiwali, gdyby nie wyszedł już nam na spotkanie. Wiara zaprasza nas właśnie na to spotkanie i w pełni otwiera”¹⁷⁷.

Powyższymi słowami papież zaprasza człowieka „nieuleczalnego religijnie”, poszukującego „egzystencjału nadprzyrodzonego” na drogę przygody wiary w Chrystusa, który jako pierwszy wychodzi do człowieka. Pojawia się tu nowy uniwersalizm. Polega on na tym, że Kościół w ogóle i każdy z jego żywych kamieni, każdy chrześcijanin, jest winny świadectwo wiary bliźniemu, który potrzebuje usłyszeć Ewangelię – chodzi bowiem o stawkę najwyższą –

¹⁷⁴ Por. DI 22.

¹⁷⁵ Por. JROO XIII/2, s. 472–473; zob. także: JROO VIII/1, s. 280–282.

¹⁷⁶ Por. JROO XIII/2, s. 471.

¹⁷⁷ Benedykt XVI, List apostolski w formie motu proprio *Porta fidei* ogłaszający Rok Wiary, 11 października 2011, nr 10, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/motu/portafidei_lev_11102011.html [dostęp: 5 maja 2020].

o wieczne zbawienie w Chrystusie. Chrześcijanin ze swojego wewnętrznego przekonania staje się bratem wszystkich, których spotyka. Uzupełnieniem oraz potwierdzeniem opisywanej linii myślenia jest orędzie Benedykta XVI na XXI Światowy Dzień Młodzieży.

Ogłasza w nim m.in.: „Apostołowie przyjęli słowo zbawienia i przekazali je następcom jako cenny klejnot, przechowywany w bezpiecznej szkatule Kościoła. Bez Kościoła perle tej grozi, że się zagubi bądź pokruszy”¹⁷⁸. To obrazowe sformułowanie doskonale streszcza myślenie Ratzingera o Kościele głoszącym zbawienie. W obu wypadkach teolog podkreśla, iż Kościół nie jest dla samego siebie, chrześcijaństwo nie może koncentrować się wyłącznie na instytucjach. Kościół ma służyć ochronie wspomnianej perły, zbawieniu świata. Jeszcze jedna intuicja Ratzingera/Benedykta XVI zdaje się być następująca: prawdą jest nie tylko prawda, iż poza Kościołem nie ma zbawienia (*extra Ecclesiam nulla salus*), oznacza to, że Kościół jest wybranym przez samego Chrystusa sposobem zbawiania świata. To stwierdzenie implikuje kolejne: poza światem nie ma zbawienia (*extra mundum nulla salus*)¹⁷⁹, przynajmniej w tym sensie, że Bóg nie działa w abstrakcji, ale historiozbawczo, a to z kolei oznacza, iż zbawienie może dokonać się w konkretnej historii każdego człowieka, który – jak to określił Jan Paweł II – jest drogą Kościoła.

V. 3. Ciągłość i przełom

V. 3. 1. Ku współczesności

Joseph Ratzinger od początku pojmował *scientiae fidei* jako środek, jako narzędzie na usługach wiary dzisiaj. Kościół „nie jest czymś, co tworzymy dzisiaj, lecz jest rzeczywistością, którą otrzymujemy od historii wierzących, i którą – jako ciągle oczekującą dopełnienia – przekazujemy dalej, aż osiągnie pełnię dopiero wtedy, kiedy Pan powtórnie przyjdzie”¹⁸⁰. Nie interesowało go studiowanie teologii wyłącznie od strony historycznej, a jeśli już, to po to, aby dokonywać trawestacji dokonań chrześcijańskiej tradycji na współczesność – tym aspekcie okazał się być niedościgły. Troską, zadaniem, celem towarzyszącym uprawianej teologii było ukazanie głębokiej i świadomej tożsamości współczesnego Kościoła, która swoje najgłębsze

¹⁷⁸ Tenże, Orędzie na XXI Światowy Dzień Młodzieży, 22 lutego 2006, <https://papiez.wiara.pl/doc/380211.Oredzie-Benedykta-XVI-na-XXI-Swiatowy-Dzien-Mlodziezy> [dostęp: 5 maja 2020].

¹⁷⁹ „Pragnienie zajmowania jako chrześcijanin pozytywnej postawy wobec świata, postrzeganie go nie jako zakresu władzy «księcia tego świata», lecz jako stworzonej przez Boga przestrzeni działania człowieka ze względu na Niego – w naszych czasach należy bez wątpienia wręcz do najwyraźniejszych cech charakterystycznych chrześcijańskiej świadomości” – JROO VII/1, s. 284–285.

¹⁸⁰ JROO VIII/1, s. 244.

podstawy posiada w Biblii i Tradycji. Rys tego typu myślenia jest wyraźnie widoczny w zagadnieniu dotyczącym papieskiego prymatu. Bawarski teolog, poczynawszy od Vaticanum II i przez kolejne dekady, w sposób niezwykle konsekwentny wieloaspektowo rozwijał i uzasadniał teologię prymatu i kolegialności: wyartykułowaniu i zrozumieniu ich funkcji oraz wzajemnej korelacji w służbie wiary Kościoła. Przestrzega przy tym przed popadnięciem w rodzaje uproszczenia błędy, które miały miejsce w historii Kościoła (np. koncyliaryzm, kurializm etc.), a także wnosząc własne, uzasadnione historycznie propozycje różnych form kolegialności, które stwarzają możliwość dążenia do osiągnięcia pluralizmu w jedności w wierze; jedności w różnorodności (np. likwidacja patriarchatu łacińskiego w jego obecnym kształcie i zastąpienie lokalnymi patriarchatami, gdzie kierownictwo nad nimi można by powierzyć poszczególnym konferencjom episkopatu, które byłyby podporządkowane całemu kolegium biskupów i papieżowi). Charakter *scientiae fidei* Ratzingera jest również naznaczony zagadnieniami pastoralnymi (które pytają o owocność życia wiary Kościoła) i ekumenicznymi (budującymi jedność chrześcijan w niepodzielnej wierze) – tak bardzo istotnymi dla „dzisiaj” Kościoła. Stąd przebyte doświadczenia uczestnictwa w Soborze Watykańskim II oraz spotkania z myślą takich teologów, jak Henri de Lubac, Yves Congar czy Hans Urs von Balthasar, wpłynęły i ukształtowały rozumienie Kościoła jako żywego organizmu, który rośnie w żywych komórkach Kościołów lokalnych, stanowiąc jedność całego Mistycznego Ciała. Ratzinger (w myśl Vaticanum II) optował za zdążaniem w kierunku współbrzmienia władzy prymatu papieża, która reprezentuje jedność Kościoła z wielością i różnorodnością Kościołów lokalnych, którymi zarządza jako Kościołem powszechnym; do sformułowania tego typu wniosków posłużyło również integralne rozumienie eklezjologicznych koncepcji *Mysticum Corporis Christi*, *Populum Dei* oraz *Communio*.

V. 3. 2. Ku wieczności

Definicja Kościoła rozumianego jako znak – „sakrament”, który reprezentuje w świecie Chrystusa i jednocześnie czyni Go w świecie obecnym, w połączeniu z doświadczeniami ekumenicznymi oraz prowadzonym dialogiem międzyreligijnym nadają eklezjologii Ratzingera oryginalny sztych eschatologiczny. Ożywiany pragnieniem Chrystusa, aby przyprowadzić wszystkich ludzi do zbawienia (por. J 10,16; 1 Tm 2,4) bawarski teolog odkrywa eklezjologiczne ścieżki, które mają posłużyć pełnemu i jasnemu zrozumieniu dla tych braci i siostr, którzy (jeszcze) „nie są z tej owczarni”, a których (wzorem Chrystusa) pragnie on do niej przyprowadzić. W tej też sprawie teologia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI stanowi pewny drogowskaz dla chrześcijan; kształtując ich oparte na Ewangelii myślenie,

dookreśla tym samym ich postawę i zadania: kiedy Bóg powołuje człowieka do Kościoła, wówczas daje mu do spełnienia jakąś konkretną posługę w organizmie ludzkości, w toczącej się w historii wielkiej walce między wiarą a niewiarą. Posługę, która ma umożliwić realizację zbawczej woli Boga także w stosunku do niechrześcijan po to, aby wszyscy poznali jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłał, Jezusa Chrystusa (por. J 17,3). Postawa chrześcijanina winna inspirować i uruchamiać do poszukiwania obrazu Boga w tych, którzy są poza widzialnym obrębem Kościoła, ponieważ gra toczy się tu o najwyższą stawkę – o zbawienie każdego z ludzi. Stąd też Kościół – według ratzingerowskiej eklezjologii – pełni swoją służbę wobec wszystkich, chociaż nie wszyscy przynależą do Kościoła. Chrześcijaninem nie jest się jedynie dla siebie. Głoszenie Ewangelii jest dla chrześcijanina źródłem radości, ponieważ dzięki jego głoszeniu zostaną zbawieni także inni. Ratzinger łączy rzeczywistą możliwość zbawienia w Chrystusie dla wszystkich ludzi oraz konieczność Kościoła w sprawie zbawienia. Tego typu eklezjologia, oparta na ideach braterstwa oraz *communio*, może posłużyć jako skuteczne narzędzie, które w perspektywie doczesności może posłużyć jako rzetelna mapa ku wieczności.

V. 3. 3. Ku prawdzie. *Quaestio veritatis*

Quaestio Ecclesiae w teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jest zintegrowana z *quaestio veritatis* i na niej się opiera. Kościół jako podmiot wiary tworzy społeczność ludzką, głosząc, rozwijając i chroniąc prawdę o Bogu Żywym objawioną w sposób możliwie najpełniejszy w Jego Synu Jezusie Chrystusie. Bezwarunkowy postulat prawdy w życiu wiary Kościoła ma za zadanie przede wszystkim chronić wiarę ludu Bożego; może również stać się pomocną dla Kościoła w przemyśleniu doświadczeń własnej historii w zmaganiu się z prawdą i jej rozumieniem, a także w jego posłaniu do świata jako świadka wiary, mającej swoje źródło w prawdzie, którą jest Jezus Chrystus Syn Boga Żywego. Wiara Kościoła wyrażona w Jego nauczaniu jest tego prawdziwym i wiarygodnym od-Boskim kryterium¹⁸¹. Całe życiowe doświadczenie i wyniki z niego piśmiennictwo Josepha Ratzingera służyło nakreślonymu celowi. Wierzyć w Boga oznacza wierzyć w prawdę i oprzeć na niej całą egzystencję; wierzyć w Chrystusa oznacza wierzyć w przystępność prawdy i we wspólnotę Kościoła, która pochodzi z prawdy i do niej prowadzi, będąc jej służką i depozytariuszem. Wszystkie wysiłki bawarskiego teologa zmierzały do budzenia świadomości, iż każdy człowiek jest zaproszony, aby z tą

¹⁸¹ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Jedność wiary i pluralizm teologiczny*, Watykan 1972, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1972_fede-pluralismo_pl.html [dostęp: 11 sierpnia 2020].

prawdą spotkać się i poznać ją, aby wyzwalać się od uzurpacji do własnej pseudo-boskości, stwarzając Boga na swój obraz, stając się tym samym niewolnikiem własnego kłamstwa na swój temat. Tylko spotkanie w wierze z Prawdą, którą jest Bóg objawiony w Chrystusie i żyjący przez Ducha Świętego w swoim Kościele, jest w stanie wyzwolić człowieka i nadać sensotwórczą perspektywę jego życiu. Ratzinger doskonale rozumiał wzajemny i istotowy związek Kościoła, który „potrzebuje teologii, by wyrazić swoją naturę w coraz większym swoim bogactwie odkrywanego Objawienia i nowych wyzwań, przed jakimi stoi jego misja wobec człowieka i świata. Teologia zaś koniecznie potrzebuje dla siebie Kościoła jako naturalnego obszaru rozwoju i zabezpieczenia swojej wolności, bez którego rozpłaszcza się w dowolność religioznawczą”¹⁸². Związek ten jest nieodzownie konieczny ze względu na pewność wiary, którą teologia interpretuje, zwłaszcza (w wypadku Bawarczyka) wiary prostej wspólnoty wierzących, która musi być strzeżona przed intelektualnymi gierkami tych, którzy korzystając z przewagi swego wykształcenia, przedkładają własne przekonania i interpretacje ponad wykładnię wiary Kościoła. Dla Ratzingera jako teologa Kościół jest podstawowym środowiskiem funkcjonowania i warunkiem głoszenia wiary, która wskazuje na prawdę. Kościół może się rodzić tylko tam, gdzie człowiek poznaje prawdę objawiającego się Boga, otwiera się na relację z Nim i w tym świetle dochodzi do prawdy o sobie – Kościół jest komunią międzyludzką wtedy tylko, gdy jest pierwszorzędnie komunią z Bogiem. Kościół jest koniecznym dla świata znakiem prawdy tej zależności¹⁸³.

Na koniec warto przywołać jeszcze jeden, wynikający z doświadczeń bawarskiego teologa, niezwykle istotny i często podkreślany aspekt. W eklezjologii *communio* Josepha Ratzingera/Benedykta XVI prawda o Kościele jest integralnie powiązana z miłością wobec niego. Ratzinger za św. Augustynem powtarza: „Każdy ma Ducha Świętego w takim stopniu, w jakim kocha Kościół Chrystusowy”¹⁸⁴. Zatem „żeby poznać Kościół, trzeba go najpierw pokochać”¹⁸⁵. Jak zauważa ks. Jerzy Szymik:

„Miłość Kościoła jest [...] bez wątpienia kwintesencją eklezjologicznej refleksji i eklezjologicznego nauczania J. Ratzingera/Benedykta XVI. Oczywiście, jest to miłość odwzajemniona, podkreśla, bo i tu, jak we wszystkich kwestiach bosko-ludzkiej *communio*, pierwszeństwo i inicjatywa należą do Boga: Kościół, «Oblubienica Chrystusa» (por. Ef 5,21-33) jest «przedmiotem najbardziej czulej miłości swojego Pana»”¹⁸⁶.

¹⁸² PwT, s. 53.

¹⁸³ Por. NPdP, s. 129; RoSW, s. 45; FZCh, s. 176, 396; zob. także: TB II, s. 234–235.

¹⁸⁴ J. Ratzinger, *In Gott ist unsere Zukunft. Ansprachen & Predigten während seines Besuchs in Deutschland*, Leipzig 2011, s. 54.

¹⁸⁵ WB, s. 165.

¹⁸⁶ TB II, s. 241.

Człowiek wierzący, żyjący w integralnej więzi z Kościołem, otwiera Bogu oraz sobie drogę do poznania najwyższej prawdy i największej od-Boskiej mądrości, przewyższającej mądrość świata. Dzieje się tak między innymi dlatego, że Kościół, stróż drogi do Prawdy, wytycza krytycznie granice myśleniu i w ten sposób ukazuje rozumowi właściwą drogę do objawionej prawdy o Bogu, o świecie, o nim samym¹⁸⁷.

* * *

„Kościół jest ludem Bożym przez Ciało Chrystusa” – ten cytat umieszczony jako motto na okładce ósmego tomu *Opera Omnia* Josepha Ratzingera stanowi podsumowanie ostatniego rozdziału niniejszej dysertacji. Nie można wierzyć osobno i sam z siebie, bo komunijna jedność ludzi wypływa z trynitarnego życia Boga. Wspólna wiara dzieci jednego Boga i współbraci Chrystusa urzeczywistnia się w sposób najpełniejszy w sprawowanej w Kościele Eucharystii. Bawarski teolog na przestrzeni ponad sześćdziesięciu lat konsekwentnie i twórczo rozwijał ujętą w ten sposób eucharystyczną eklezjologię *communio*.

Za komunijną strukturę Kościoła w pierwszym rzędzie i osobiście odpowiedzialni są biskupi, a zwłaszcza biskup Rzymu. Rozwój eklezjologicznej refleksji prymatu i episkopatu w służbie kościelnej komunii polegał głównie na uzasadnieniu tych rzeczywistości w oparciu o Biblię i Tradycję w celu pogłębionego ich zrozumienia we współczesnym Kościele.

Niezwykle oryginalną koncepcją eklezjologicznej myśli Ratzingera/Benedykta XVI stał się model inkluzywistyczny, który uzasadnia konieczność Kościoła do uniwersalnego zbawienia: Kościół wstawia się za światem, jest mniejszością w służbie większości. Profetyczny wymiar chrześcijańskiego braterstwa przeżywanego we wspólnocie Kościoła (który jest urzeczywistnieniem *communio* w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym) winien wskazywać na powszechną wolę zbawczą Boga, która przejawia się w realnej możliwości zbawienia każdego człowieka; także tego, który pozostaje poza widzialnymi granicami Kościoła, ponieważ Bóg pragnie zbawienia wszystkich ludzi (por. 1 Tm 2,4).

Przemiana i rozwój przebadanych trzech aspektów myśli eklezjologicznej Ratzingera oraz płynące z nich wnioski wskazują na prawdę o Kościele jako domu samego Boga, w który każdy z ludzi ma możliwość zamieszkania tu, na ziemi, a także aby był on dla wszystkich początkiem życia wiecznego.

¹⁸⁷ Por. TB II, s. 242; zob. także: J. Ratzinger, *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, tł. A. Głos, red. M. Koza, Kraków 2011, s. 53.

Zakończenie

„Prawda się nie zmienia, ona wzrasta”.

Henri-Dominique Lacordaire OP

„[...] moje podstawowe cechy osobowości i idee podlegały rozwojowi, jednak w tym, co zasadnicze, pozostały niezmiennie, i to mnie cieszy”.

Benedykt XVI (9 września 2006)

W czasach, gdy mentalność ponowoczesna (obecna również w Kościele) dystansuje się od autorytetu bądź odrzuca autorytet jako taki, stawiając w centrum własne doświadczenie rozumiane jako kryterium ostateczne i bezwzględnie rozstrzygające, a następnie wyszukuje sobie kogoś, kto potwierdzi owe przekonania swoim nauczaniem, postawa oraz nauczanie Josepha Ratzingera/Benedykta XVI ukazują coś zupełnie przeciwnego. Ukształtowane w doświadczeniu głębokiej wiary życie Bawarczyka, podporządkowane opartemu na prawdzie autorytetowi Kościoła, stanowi przekonującą siłę dla jego *scientiae fidei*.

Zasadniczym celem podjętych badań było poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: W jakim stopniu egzystencjalny kontekst doświadczeń Josepha Ratzingera/Benedykta XVI wpłynął na uprawianą przez niego teologię, dynamizując tym samym jej przemianę i rozwój? Struktura pracy, dobór literatury przedmiotu oraz zastosowane metody pozwoliły zrealizować to zamierzenie.

Ponowne przywoływanie szczegółowych, wynikających z badań wniosków, opisujących charakter oraz drogę przemiany i rozwoju *scientiae fidei* Josepha Ratzingera/Benedykta XVI mija się w tym miejscu z celem. Pośrednio wynikają one z treści drugiej części, natomiast wyszczególnione zostały w części trzeciej każdego z rozdziałów pracy. Dla porządku ujmijmy owe kierunki w krótkiej syntezie. *Quaestio veritatis* stanowi nieodzowny fundament życia i teologii; bez niej w każdej dziedzinie życia tworzy się bagno relatywizmu; człowiek skazuje się na egzystencjalną ciemność. W *quaestio Dei*, prawdy Boga, prawdy o Bogu: Ratzinger ukazuje Go jako Stwórcę, Ojca i Miłość, którą to prawdę odsłania Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek. W *quaestio Christi* i prawdy o Nim: bawarski teolog ukazuje Go przede wszystkim jako Syna. Jako Wcielony Logos, Ukrzyżowany, Zmartwychwstały jest Alfą i Omegą rzeczywistości. W *quaestio Ecclesiae* i prawdy o nim: Kościół jest wspólnotą pierwszorzędnie z Bogiem i po wtóre z siostrami i braćmi. Sobór, Urząd Nauczycielski Kościoła, prymat i episkopat nie są celami samymi w sobie, ale drogą i narzędziami do Kościoła – *Communio*.

W ostatecznym podsumowaniu warto w tym miejscu przywołać ponownie słowa Josepha Ratzingera z połowy lat osiemdziesiątych: „Kościół rodzi się na modlitwie, w której Jezus oddaje się Ojcu, a Ojciec wszystko przekazuje Synowi. W tej najgłębszej łączności Syna z Ojcem ukryte jest prawdziwe i wciąż nowe źródło Kościoła, które jest jednocześnie jego zasadniczym fundamentem”¹. Przywołane zdania podkreślają, iż chrystocentryzm stanowi serce teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Również z tego względu trzeci rozdział niniejszej rozprawy – *quaestio Christi* – stanowi centrum badań nad teologiczną refleksją omawianego autora. Inkarnacja odwiecznego Logosu, będąca konsekwencją wewnątrztrynitarniej relacji miłości, jest zarazem wydarzeniem Objawienia i zbawienia. Konsekwencją tych wydarzeń i znakiem i przedłużeniem zbawczej obecności Boga w świecie jest Kościół i sakramenty. Wszystko to wypływa z dokonanego z miłości do Ojca gestu Syna. Tak rozumiany chrystocentryczny kształt i oraz porządek teologii proponuje Joseph Ratzinger/Benedykt XVI.

Przyjrzyjmy się teraz ogólnym, finalnym wnioskowi wynikającym z przeprowadzonych badań.

Podsumowanie warto rozpocząć od pytania: Czy doświadczenie może pełnić funkcję bezpośredniego źródła i weryfikującego kryterium dla badacza myśli bawarskiego teologa? Koherentne ujęcie teologii i życiowego doświadczenia oraz wykazanie przemiany i rozwoju *scientiae fidei* Josepha Ratzingera/Benedykta XVI okazało się być niełatwym zadaniem badawczym. Nie udało się w pełni i zadowalająco rozwinąć zagadnienia roli doświadczenia jako bezpośredniego źródła i weryfikującego kryterium teologii. Jego walor źródłowy ogranicza się praktycznie do roli implikatywnej, tzn. wskazującej problemy, którymi zajmuje się bawarski teolog. Doświadczenie okazuje się jakby (jedynie i aż) przewodnikiem po rozległym obszarze zagadnień omawianego teologa.

W każdym razie w świetle przeprowadzonych badań okazuje się, że klucz do pełniejszego zrozumienia osobowości oraz twórczości badanego teologa stanowi poznanie jego życia oraz przebytych doświadczeń. W wypadku Josepha Ratzingera pierwszą składową jest jego skromne pochodzenie. Jak podkreśla jego biograf, Peter Seewald: „stale czuje się on zobowiązany względem swego pochodzenia, ono też jest źródłem swego własnego «dogmatu», który brzmi: «zachować umiar»”². Jego proste życie, obarczone wieloma ograniczeniami, nie przeszkodziło mu poznać natury rzeczy oraz służyć Kościołowi w funkcjach, które Bóg dla niego wybrał.

Drugim istotnym aspektem jest przejmujące doświadczenie nazizmu, wojny i ludobójstwa. Przeżycia te stanowią empiryczny fundament, gwarantujący aksjologiczną stałość jego teologii

¹ TJCh, s. 17.

² P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret z bliska*, tł. G. Popek, Kraków 2006, s. 262.

(szczególnie w *quaestio veritatis*, *quaestio Dei*, a także pośrednio w *quaestio Ecclesiae*) oraz późniejszej postawy, opierania się naciskowi ducha czasu (chodzi tu głównie o pytanie, czy prawda jest obiektywnym elementem stworzenia, czy podlega negocjacjom, czy też jest określana na nowo w zależności od mody, głosów często zmanipulowanej większości etc).

Kolejnym, trzecim elementem jego doświadczenia, stanowiącym niezwykle mocny fundament jego życia jest edukacja. Jego talent wsparty łaską od-Boskiej mądrości oraz tytaniczną pracowitością pozwoliły objąć rozległe dziedziny teologii, ale też godzić ze sobą pozorne sprzeczności – teologię, która pochodziła z Pisma Świętego i dzieł ojców Kościoła, a więc opartą na Objawieniu samego Boga z naukową świeżością *aggiornamento*: wydobyć ze starych struktur istotę wiary, by nadać jej siłę i dynamizm. Największy wpływ wywarł na Ratzingera św. Augustyn, który stanowił swego rodzaju jego *alter ego*, pokrewną duszę, drugie „ja”. Augustyn był człowiekiem o dużej wrażliwości artystycznej, wszechstronnych zdolnościach i dociekliwym umyśle. Obok św. Augustyna w znacznym stopniu duchowo i intelektualnie ukształtowało go spotkanie z myślą Romano Guardiniego, Martina Bubera, a także przyjaźń i współpraca m.in. z Henri de Lubakiem, Hansem Ursem von Balthasarem, Karolem Wojtyłą.

Cnota umiaru, która wykształciła w bawarskim teologu mądrość i zdrowy rozsądek, przejawiała się również w postrzeganiu teologii jako ważnego rzemiosła i szlachetnego narzędzia. Sprzeciwiał się jednak teologii, która zatracą proporcje, czyli (używając scholastycznego rozróżnienia) staje się wysublinowaną *theologiae doctorum* lub abstrahującą od naukowego namysłu *theologiae pastorum*.

Czwartym komponentem, pozwalającym zrozumieć osobowość i myśl Josepha Ratzingera, jest jego uczestnictwo w przełomowym dla Kościoła wydarzeniu, jakim był Vaticanum II. Choć w pewnym stopniu przyczynił się do zmian wprowadzonych przez sobór, jednak nie akceptował niektórych następstw (np. banalizacja liturgii, droga ekumeniczna charakteryzująca się niekiedy oportunistycznym i ignorancją, problematyka prymatu i kolegialności). W tych oraz wielu innych kwestiach zabierał głos w swoich pismach w kolejnych dekadach po soborze.

Dlaczego warto podejmować badania nad wpływem doświadczenia na refleksję teologiczną konkretnego uczonego? Czego może nauczyć w ten sposób ukierunkowana praca badawcza?

Po pierwsze: metodycznie zreflektowane i uporządkowane badania wpływu życiowego doświadczenia na myśl teologiczną (oprócz pogłębionego jej zrozumienia) mogą stanowić jej uwiarygodnienie. Dla przykładu: przeżyte doświadczenia ideologii nazizmu i komunizmu, które odcisnęły swoje piętno na wszystkich szczegółach jego życia, stają się dla Josepha Ratzingera wiarygodnym, niezbitym fundamentem pytania o prawdę Boga w świecie i złączonego z nim losu człowieka. Ponadto uprawiana teologia i jej zaplecze narzędziowe (na czele z wiarą) połączone z zaaplikowanym osobistym egzystencjalnym doświadczeniem stanowi instrument

diagnostyczny dla współczesności, a w wypadku Ratzingera nierzadko odległej przyszłości – myśl uwiarygodniona doświadczeniem jest pewnym drogowskazem dla wiary.

Po drugie: poprzez badania nad doświadczeniem oraz jego wpływem na przemianę i rozwój teologicznej twórczości Josepha Ratzingera dostrzegalnym i niejako namacalnym staje się działanie Bożej łaski w życiu i twórczości teologa. Obecność elementu boskiego, który prowadzi czynnik ludzki, widoczna jest u niego w konsekwentnym posłuszeństwie Kościołowi, stałości poglądów (przy ortodoksyjnym ich pogłębianiu), pokornej wierze podkreślającej we wszystkim prymat Boga, odwadze objawiającej się w permanentnym i bezkompromisowym głoszeniu prawdy. Wiara teologa, wyrażająca się we współpracy z Bożą łaską sprawia, że jego teologia staje się egzystencjalnie nośna i atrakcyjna dla wiary. Komplementarne zestawienie i zachowanie w całości bieguny ludzkiego z determinantą bieguny boskiego (bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia) powoduje, że jest to teologia bliska życiu, tzn. angażująca antropologiczny, personalistyczny, realny, doświadczalny, historyczny, prakseologiczny aspekt wiary z jednej strony. Z drugiej zaś jest to przede wszystkim teologia na usługach wiary, tzn. obejmująca determinujący dla niej aspekt transcendentny, Boski. Dlatego też istotna funkcja teologii Bawarczyka polega na świadczeniu o wierze, a gwarancją jej żywotności i aktualności jest stałe odniesienie do rzeczywistości oraz wrażliwość na egzystencjalne pytania i doświadczenia człowieka, ludzkiej społeczności, Kościoła.

Dla chrześcijanina, który sięga po literaturę teologiczną nie tyle dla zdobycia specjalistycznej wiedzy szczegółowej, co raczej w poszukiwaniu odpowiedzi na otwarte kwestie swej egzystencji, dzieła *stricte* teologiczne bywają często rozczarowujące. Dostarczają co prawda wielorakich informacji dotyczących przeróżnych szczegółów, rekonstruują historyczną sytuację danego tekstu we wszystkich możliwych detalach, jednakże nie ukierunkowują odpowiedzi na decydujące pytanie o aktualne problemy ludzkiej egzystencji. Teologiczne dzieło Josepha Ratzingera, tworzone na przestrzeni ponad sześćdziesięciu lat, stanowi pod tym względem ewenement. W samej jego strukturze, nawiązując bezpośrednio do pytań egzystencjalnych, łączy w sobie wejście w sferę historyczną tradycji chrześcijańskiej (jak również filozoficzną, kulturową i innych religii), aby następnie przemyślane treści umieścić w chrześcijańskiej teraźniejszości. J. Ratzinger/Benedykt XVI doskonale zdawał sobie sprawę z tego, iż wielkie egzystencjalne pytania są nieodzowne dla autentycznej teologii, dla jej tożsamości; wiedział także to, że ani rzemiosło egzegetyczno-historyczne, ani erudycja nie wystarczają, aby zaistniała służąca wierze i bliska życiu teologia³. Ratzinger stosunkowo

³ Por. PwT, s. 13, 29–30.

wcześniej pojął, iż fundamentem i punktem wyjścia jest doświadczenie egzystencjalnie przeżywanej wiary, której teologiczna refleksja winna ostatecznie służyć.

Po trzecie: przeprowadzone badania pozwoliły uwydatnić kościelny charakter omawianej teologii wynikającej poniekąd z cech osobowości Bawarczyka. Ratzinger jako teolog – współpracownik prawdy, z właściwą sobie odwagą odwoływał się (wprost bądź pośrednio) do doświadczeń, które go ukształtowały (dom rodzinny, Vaticanum II, studiowani mistrzowie, kontakt z szeroko pojętą nauką etc.). Jednakże nigdy nie absolutyzował swojego stanowiska, w przeciwieństwie do teologów liberalnych (takich jak Hans Küng czy Edward Schillebeeckx i jego uczniowie), którzy motywowani dostosowaniem Kościoła do świata, eskalowali napięcie między własnym nauczaniem a Urzędem Nauczycielskim Kościoła. Natomiast dla Ratzingera doświadczenie osobiste oraz współczesny kontekst, w którym prowadził refleksję teologiczną, nigdy nie przeciwstawiły się temu, by Pismo i Tradycję uczynić wiążącym, obiektywnym i zarazem twórczym kryterium weryfikacji wszelkich teologicznych poglądów. Dzięki pokorze, posłuszeństwu oraz szczerzej miłości wobec Boga i Kościoła Josephowi Ratzingerowi jak mało komu udało się zharmonizować subiektywny i indywidualny wymiar doświadczenia z obiektywnością i ogólnością teologicznej doktryny i nauczania Magisterium Kościoła.

* * *

Przestudiowanie bogatej literatury teologicznej autorstwa Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, o najwyższym poziomie merytorycznym, okazało się niełatwym zadaniem. Literatura ta tchnie pasją poszukiwania nowych dróg i obszarów teologii bliskiej zwykłym życiowym problemom człowieka. Ogrom literatury oraz jej niezwykle angażujący, w wielu miejscach charakter, każą samokrytycznie stwierdzić autorowi przedłożonej dysertacji, że dotyka ona jedynie części ważniejszych zagadnień zawartych w twórczości omawianego teologa. Należy ją traktować jako zachętę do dalszych badań, których kontynuacja wydaje się nieunikniona, wręcz niezbędna. Tym samym niniejsza rozprawa nie rości sobie pretensji do wyczerpania tematu. Konieczne są dalsze badania. Można żywić uzasadnioną nadzieję, że przedłożona praca stanie się skromnym narzędziem metodologicznym oraz trwałą zachętą do tego, aby w badaniach teologicznych (analizach, opiniach, interpelacjach) częściej i głębiej uwzględniać tzw. doświadczenie egzystencjalne teologa, które bez wątpienia ma wpływ na kształt kreowanej przez niego *scientiae fidei*.