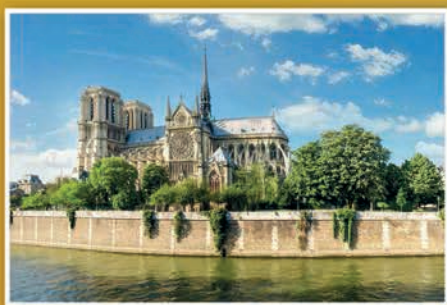


Rodzenie się Kościoła

Redakcja

Andrzej A. Napiórkowski OSPPE

Adam Sejbuk CM



Rodzenie się Kościoła

CRACOVIENSIS COGITATIO ECCLESIALIS • XVII

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Instytut Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu

Rodzenie się Kościoła

Redakcja

Andrzej A. Napiórkowski OSPPE

Adam Sejbuk CM

Wydawnictwo Biblos
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Tarnów–Kraków 2026

Kolegium redakcyjne
Michael Kahle, Andrzej A. Napiórkowski OSPPE,
Adam Sejbuk, Piotr Szczur, Damian Wąsek

Recenzje wydawnicze
ks. dr hab. Jacenty Mastej, prof. KUL,
Katolicki Uniwersytet Lubelski w Lublinie
prof. dr hab. Paweł Warchoń OFMconv,
Niepokalanów Kolbianum

Projekt okładki
Justyna Kastelik

Publikacja dofinansowana z subwencji
dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Copyright © 2026 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

This work is licensed under Creative Commons
Attribution 4.0 International



ISBN 978-83-8354-271-3 (druk)

ISBN 978-83-8370-139-4 (online)

<https://doi.org/10.15633/9788383701394>



Biblos
WYDAWNICTWO

Plac Katedralny 6
33-100 Tarnów
+48 510 812 311

biblos@biblos.pl
www.biblos.pl
[@wydawnictwobiblos](https://www.facebook.com/wydawnictwobiblos)



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ul. Bobrzyńskiego 10
31-348 Kraków

wydawnictwo@upjp2.edu.pl
<https://monografie.upjp2.edu.pl>

Druk: Poligrafia Wydawnictwa Biblos

Wprowadzenie teologiczne

Międzynarodowe sympozjum „Nieustanne rodzenie się Kościoła / L'engendrement permanent de l'Église”, jakie odbyło się w dniu 20 kwietnia 2026 roku w Paryżu, stanowiło bez wątpienia interesującą teologiczną podróż w serce tajemnicy Kościoła – żywego organizmu, nieustannie rodzonego tak przez Trójosobowego Boga, jak i przez wierzących w tajemnicy przyjmowania łaski Bożej i ich ludzkiej wolności.

Organizowane przez krakowski Uniwersytet Papieski Jana Pawła II we współpracy z Facultés Loyola Paris i Institut Catholique de Paris zgromadziło wybitnych teologów z Polski, Francji i Watykanu, aby wspólnie zgłębić nie tylko dynamikę eklezjogenezy, rozumianej nie jako mechaniczny proces instytucji, lecz jako mistyczne i sakramentalne wydarzenie, zakorzenione w paschalnej tajemnicy Zmartwychwstałego. Kościół jawił się jako lud Boży istniejący „przed Kościołem” – od Abła po eschatologiczne spełnienie, nieustannie odnawiany w Eucharystii. Chodziło też o prezentację sytuacji Kościoła katolickiego we Francji, który przez różne znaki daje współcześnie świadectwo swojej niezwykłej żywotności.

Trudno nie zachwycić się bogactwem intuicji, które otworzyły się podczas obrad. Od pierwszych Ojców Kościoła aż po Augustyna, Hieronima i Grzegorza Wielkiego, którzy opisywali misterium Logosu nieustanne ujawniające się w duszy wierzącego, przez średniowiecznych komentatorów *Pieśni nad Pieśniami*, aż po współczesne myśli Henri de Lubaca, Yvesa Congara, Karla Rahnera, Franciszka Blach-

nickiego, Jana Pawła II, Benedykta XVI. Jak przypomina św. Tomasz z Akwinu: *ecclesia fabricatur* – Kościół jest wciąż kształtowany. Ta wizja uwalnia teologię od technicystyczno-uitylitarne go spojrzenia na strukturę, funkcje czy ministeria, kierując uwagę ku najgłębszej naturze Kościoła: sakramentalnie i mistycznie rodzącego się, a nie jedynie horyzontalnie konstruowanego ludzkimi projektami.

Symposium podkreślało wyjątkowość chrześcijaństwa jako unikalnego daru Objawienia: nadprzyrodzony charakter prawdy, tajemnicę Trójcy Świętej, Wcielenie Syna Bożego, historyczny fakt Zmartwychwstania oraz cielesny wymiar zbawienia – wszystko to przeciwstawia się dualistycznym tendencjom filozoficznym i relatywizmowi współczesności. Te prawdy nie są abstrakcyjnymi dogmatami, lecz żywym źródłem nadziei teologicznej – cnoty nierozzerwalnie związanej z wiarą i miłością – w obliczu sekularyzacji, obojętności religijnej, nowych form ateizmu, podziałów ekumenicznych i kryzysów kulturowych.

Odrodzenie Kościoła dokonuje się przede wszystkim dzięki Duchowi Świętemu – duszy Kościoła, który ożywia Go i prowadzi ku pełni prawdy (por. J 16, 13). Duch ten działa poprzez sakramenty, zwłaszcza Eucharystię – źródło i szczyt życia chrześcijańskiego, gdzie Chrystus uobecnia swoją Ofiarę i jednoczy wierzących w jedno Ciało. Odrodzenie realizuje się także przez intensywne studium Pisma Świętego, regularne przyjmowanie sakramentów Pokuty i Eucharystii, bogactwo liturgii łączącej niebo z ziemią, modlitwę prywatną i wspólnotową, świadectwo świętych oraz działalność charytatywną – troskę o ubogich, migrantów i cierpiących, gdzie Kościół na nowo odkrywa swoje powołanie do bycia znakiem miłosierdzia Bożego.

Niniejsza książka, będąca owocem paryskiego sympozjum, gromadzi referaty prelegentów i pogłębione refleksje uczestników. Pragniemy, by stała się nie tylko zapisem naukowych obrad, lecz także inspiracją do praktycznego świadectwa. W konsekwencji pokazuje,

że nadzieja chrześcijańska, zakorzeniona w wyjątkowości Objawienia, jest siłą zdolną do prawdziwego odrodzenia się Kościoła w naszych czasach. Zapraszamy Czytelników do wspólnej kontemplacji tej tajemnicy – ku większej chwale Boga i pożytkowi Jego ludu.

Program tego międzynarodowego sympozjum w sposób harmonijny łączył historię z teraźniejszością i przyszłością. Spotkanie otworzył dr Adam Sejbuk CM, który przywitał uczestników, po czym prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE wygłosił teologiczne wprowadzenie w tematykę obrad. W części I, pierwszy referat poranny wygłosił ks. prof. dr hab. Piotr Szczur (KUL Lublin) pt. *Od arianizmu ku katolicyzmowi Gotów*, omawiając przemiany społeczne i eklezjalne w kontekście nawrócenia ludów germańskich. Po nim prof. Andrzej Napiórkowski (UPJPII) kontynuował obrady referatem *Dynamika eklezjogenezy a duchowa płodność Kościoła*, w którym ukazał proces powstawania Kościoła, w który wpisuje się jego nieustanne rodzenie jako żywego organizmu duchowego. Pierwsze francuskojęzyczne wystąpienie miała prof. Dominique Waymel CSJ (Institut Catholique de Paris), która zaprezentowała *Macierzyński wymiar Kościoła w świetle jego sakramentalnej natury*, łącząc refleksję sakramentalną z duchowością eklezjalną. Siostra Profesor przynależy do Zgromadzenia Sióstr Apostolskich św. Jana (*Sœurs apostoliques de Saint-Jean*), czyli żeńskiej gałęzi Wspólnoty św. Jana. Z kolei ks. dr hab. Antoni Nadbrzeżny, prof. KUL, w referacie *Kościół w procesie stawania się. Ujęcie personalistyczne* omówił w sposób nowatorski Kościół jako wspólnotę osób w dynamicznym jej rozwoju instytucjonalno-duchowym, akcentując ujęcie Boga i człowieka jako relacyjnej osoby. Po nim ks. prof. dr hab. Andrzej Proniewski (UwB Białystok) przedstawił temat *Piotrowo-maryjne macierzyństwo Kościoła*, łącząc perspektywę hierarchiczną i charyzmatyczną, gdzie te dwie zasady: Piotrowa i Maryjna nie tyle są sobie przeciwstawne, co wzajemnie się uzupełniają. Po tych wystąpieniach odbyła się dyskusja (10:35–11:05) oraz przerwa kawowa (11:05–11:35).

W części II, pierwszy przedpołudniowy referat wygłosił msgr dr Michael Kahle (Watykan, Dykasteria ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów). Niemiecki naukowiec ukazał *Liturgię jako źródło odnowy Kościoła*, wskazując jej sakramentalne znaczenie w procesie stawania i rodzenia się wspólnoty Bosko-ludzkiej. Po nim dr Adam Sejbuk ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy (UPJP II) ciekawie mówił o *Koncepcji rodzenia we współczesnej teologii francuskiej*, przywołując ważne inspiracje z kręgu francuskiej myśli teologicznej XX i XXI wieku. Następne przedłożenie uczynił ks. dr hab. Damian Wąsek, prof. UPJP II, który interesująco zaprezentował *Dialog Kościoła ze światem w świetle antropologii Soboru Watykańskiego II*, analizując aktualność soborowego przesłania. Wybitny polski ekumenista, ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser (UO Opole) przedstawił referat *Ekumenia szansą na ukazanie wyjątkowości chrześcijaństwa*. Wykład *Co tradycja chrześcijańska wnosi do pojęcia braterstwa?* podejmujący zagadnienie chrześcijańskiej tożsamości w dialogu z nowoczesnością, zaprezentował prof. dr Étienne Grieu SJ (Facultés Loyola Paris). Francuski teolog ukazał chrześcijańską wizję braterstwa, zachęcając, aby łączyć relację z Bogiem z przyjęciem najbardziej odrzuconych. Chodzi o unikanie w ten sposób braterstwa oderwanego od rzeczywistości lub zamkniętego; ma ono być żywą inspiracją, jaka skłania społeczeństwo do włączania każdego, otwierania się na obcych i do krytycznego spojrzenia na własną historię. Rektor Polskiej Misji Katolickiej w Paryżu, ks. Bogusław Brzyś z dużym doświadczeniem i rozeznanie omówił *Odnowę Kościoła w perspektywie duszpasterstwa parafialnego we Francji*. Na zakończenie, mgr lic. Jerzy Rutkowski CM (Institut Catholique de Paris) – który wydatnie zaangażował się w organizację całego paryskiego sympozjum – zaprezentował referat *Teologia polityczna: francuskie społeczeństwo a Kościół*, ukazując współczesne wyzwania religijno-społeczne. Wszystkim prelegentom oraz autorom artykułów należy wyrazić wielkie uznanie i podziękowanie za ich twórczy wysiłek badawczy i redakcję tekstów.

Warto wspomnieć siostrę dr Terezę Huspekową, gdyż również jej interesujące opracowanie *Kościół, który (nie) umiera: Eklezjologiczne inspiracje z twórczości Oto Mádra* znalazło się w tym tomie „Rodzenie się Kościoła”, a będącym już XVII. edycją *Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis* Katedry Eklezjologii, wchodzącej w skład Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu.

Zwieńczeniem były Eucharystie w pięknych duchowo i architektonicznie miejscach Paryża, czyli w kaplicy Matki Bożej od Cudownego Medalika, w odnowionej katedrze Notre-Dame, w kościele św. Wincentego a Paulo.

Symposium odbywało się pod patronatem Jego Eminencji ks. kard. Grzegorza Rysia, Wielkiego Kanclerza naszego Papieskiego Uniwersytetu oraz Jego Magnificencji ks. prof. dra hab. Roberta Tyrały. Również w łączności pozostawał z nami abp Rino Fisichella, prefekt watykańskiej Dykasterii ds. Ewangelizacji. Wdzięczność naszą kierujemy zatem nie tylko w stronę tych osób, ale ponadto do ks. prof. dra hab. Witolda Ostafńskiego, dziekana Wydziału Teologicznego naszego krakowskiego Uniwersytetu za jego słowa wstępu do niniejszej publikacji.

Andrzej A. Napiórkowski OSPPE
kierownik Katedry Eklezjologii
dyrektor Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu

Kraków, 1 marca 2026 roku



DICASTERIUM
DE CULTURA ET EDUCATIONE

Dal Vaticano, 4 marzo 2026

N. Prot. 01593/2026 - 1558/2023

Reverendissimo Monsignore,

faccio seguito alla lettera dove la Signoria Vostra mi informava circa il 17° Simposio Scientifico *L'engendrement permanent de l'Église*, organizzato dall'Istituto per la Teologia Fondamentale, Ecumenismo e il Dialogo della Pontificia Università Giovanni Paolo II di Cracovia, in programma il 20 aprile 2026 presso *l'Institut Catholique de Paris*.

Sono lieto di manifestare il mio compiacimento per la lodevole iniziativa scientifica e con grande piacere parteciperò un indirizzo di saluto ai relatori e a tutti partecipanti al Convegno.

Secondo la Costituzione dogmatica *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II “la Chiesa, alla quale tutti siamo chiamati in Cristo Gesù e nella quale per mezzo della grazia di Dio acquistiamo la santità, non avrà il suo compimento se non nella gloria celeste, quando verrà il tempo in cui tutte le cose saranno rinnovate (cfr. Ap 3,21) e col genere umano anche tutto l'universo, il quale è intimamente congiunto con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine, troverà nel Cristo la sua definitiva perfezione” (cfr. LG 48).

In questa prospettiva la Chiesa pellegrina si rinnova in Cristo e si trasforma in famiglia di Dio nel “tornare costantemente a Lui e al suo Vangelo, docili all'azione dello Spirito Santo” (S.S. Leone XIV, Discorso nella Basilica di San Giovanni in Laterano, 9 novembre 2025).

%

Reverendissimo
Mons. Michael KAHLE
Dicastero per il Culto Divino
e la Disciplina dei Sacramenti
=CITTÀ DEL VATICANO=

Auspico che questo Convegno possa essere un momento di ispirazione e di riflessione come di approfondimento sull'identità della Chiesa. Una Chiesa che sempre cresce e matura, ispirata dalla Tradizione e dal Magistero.

Infine, assicuro la mia vicinanza nella preghiera perché il Signore Vi benedica e auguro che il Vostro lavoro porti a tutti i relatori e ai partecipanti un contributo nella ricerca della missione della Chiesa che sempre si rinnova.

Profitto della circostanza per confermarvi con sensi di distinto ossequio

della Signoria Vostra Reverendissima
dev.mo nel Signore

José Tolentino Card. de Mendonça

José Tolentino Card. DE MENDONÇA
Prefetto



KARDYNAŁ GRZEGORZ RYŚ
ARCYBISKUP
METROPOLITA KRAKOWSKI

Kraków, dnia 20 stycznia 2026 r.

Abp-041-07/2026

Czcigodny Ojczy Profesorze,

Odpowiadając na prośbę zawartą w piśmie z dnia 18 stycznia br. obejmuję patronatem honorowym sympozjum naukowe zatytułowane „Renaissance de l'Église/odradzanie się Kościoła”, które odbędzie się w dniu 20 kwietnia 2026 r. w Paryżu.

Życzę, aby to wydarzenie przyczyniało się do budowania jedności w Kościele opartego na dialogu w prawdzie, szczerości i miłości i prowadziło do Jego odradzania się.

Z serdecznym pozdrowieniem i pasterskim błogosławieństwem

* kard. Grzegorz Rys
Arcybiskup Metropolita Krakowski

Przewielebny

O. prof. dr hab. Andrzej NAPIÓRKOWSKI
Dyrektor Instytutu Teologii Fundamentalnej,
Ekumenii i Dialogu UPJPII w Krakowie



DICASTERO PER L'EVANGELIZZAZIONE
SEZIONE PER LE QUESTIONI FONDAMENTALI
DELL'EVANGELIZZAZIONE NEL MONDO

Vatican City, 12 February 2026

Il Pro-Prefetto

Dear Professor,

Thank you for informing me about the Symposium that inaugurates the XVII edition of the Study: *L'Engendrement permanent de l'Église*.

I am particularly pleased to share with you and the participants the great relevance of the chosen theme. One of the issues the Church faces today in her pastoral activity is the need to address — especially in the Western world — the dramatic interruption in the transmission of the faith.

The Church, which by her very nature is called to evangelize, experiences this wound as an urgent reality that compels her, in the face of the challenges of contemporary culture, to rediscover the transmission of the faith. This dynamic directly involves the responsibility of theology, which is committed to finding new forms of expression that highlight how Tradition is in fact living, dynamic, and capable of generating an uninterrupted transmission — one that is grounded in the immutability of the kerygma while being enriched by doctrinal development and by the spirit of the times, which calls for communication that is active and effective.

In many respects, this involves rediscovering the great teaching of the Second Vatican Council which, in Chapter II of *Dei Verbum* — too often overlooked — still today bears its relevance and calls to be studied.

I therefore wish all participants fruitful days of the Symposium, marked by intelligent and profound dialogue, so that the issues common to all Christians may find unified paths of insight and resolution.

With these sentiments, I entrust the efforts and enthusiasm of these days to Mary, *Sedes Sapientiae*. la fatica e l'entusiasmo di questi giorni. I gladly take this opportunity to extend my cordial greetings and to renew the assurance of my sincere esteem."


✱ Rino Fisichella

Reverend Father
Prof. Andrzej NAPIÓRKOWSKI, O.S.P.E.
John Paul II Pontifical University
CRACOVIA (Poland)



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ks. dr hab. Witold Ostafiński, prof. UPJPII
dziekan Wydziału Teologicznego

Kraków, 25 stycznia 2026

Ecclesia semper nascens **Słowo wstępne**

Kościół nie jest rzeczywistością domknętą, ukończoną czy też raz na zawsze daną. Jego głębsza tożsamość nie odsłania się też w statycznych definicjach, lecz w dynamice, w procesie nieustannego rodzenia się – *Ecclesia semper nascens*. To napięcie pomiędzy darem a wydarzeniem, pomiędzy pamięcią a przyszłością, pomiędzy sakramentem a historią, stanowi jedno z najbardziej płodnych, a zarazem najbardziej wymagających miejsc współczesnej refleksji teologicznej.

Międzynarodowe sympozjum teologiczne „Nieustanne rodzenie się Kościoła / L'engendrement permanent de l'Église”, którego owocem jest niniejsza publikacja, zostało pomyślane właśnie jako próba wejścia w to dynamiczne „pomiędzy”. Organizatorom konferencji zapewne nie chodziło jedynie o opis zjawisk eklesjalnych,

ani o analizę procesów socjologicznych czy instytucjonalnych, lecz o pytanie bardziej fundamentalne: w jaki sposób Kościół dziś się rodzi teologicznie, sakramentalnie, duchowo i historycznie i jakie konsekwencje niesie to rodzenie się dla wiary, nadziei i odpowiedzialności chrześcijan?

Metafora rodzenia, tak głęboko zakorzeniona w Piśmie Świętym, tradycji patrystycznej oraz nowożytnej eklezjologii, prowadzi nas ku rozumieniu Kościoła jako rzeczywistości zarazem macierzyńskiej i paschalnej. Kościół rodzi, ponieważ sam nieustannie rodzi się w misterium Trójcy Świętej; jest płodny, ponieważ pozostaje wszczepiony w Paschę Pana i udzielany przez Ducha Świętego; jest kruchy, ponieważ jego życie dokonuje się w ludzkiej historii naznaczonej napięciami, grzechem i niedopełnieniem. Rodzenie się Kościoła nie jest więc triumfalnym procesem wzrostu, lecz często dramatem wiary, bólem odpowiedzialności, pytaniem o sens obecności chrześcijaństwa w świecie, który niejednokrotnie zdaje się obywać bez Boga.

W tym sensie refleksja eklezjologiczna staje się dziś zarazem refleksją egzystencjalną. Pytać o Kościół znaczy pytać o miejsce wiary w życiu człowieka. Pytać o jego przyszłość — znaczy zapytać o zdolność chrześcijaństwa do rodzenia nadziei. Czy Kościół jeszcze rodzi? A jeśli tak, to z jakich źródeł, z jakich ran, z jakiego słowa, z jakiej liturgii i dla kogo?

Szczególną wartością niniejszego tomu jest spotkanie dwóch wielkich tradycji teologicznych: polskiej i francuskiej. To spotkanie nie ma charakteru jedynie geograficznego czy instytucjonalnego. Jest spotkaniem wrażliwości, pytań i metod. Teologia francuska, z jej głęboką refleksją nad misterium Kościoła, sakramentalnością historii, relacją łaski i świata, od dziesięcioleci inspiruje sposób myślenia o eklezjalnej dynamice i duchowej płodności. Teologia polska, zakorzeniona w doświadczeniu wiary przeżywanej „wbrew” i „pomimo”, wnosi do tej refleksji szczególne wyczulenie na wymiar

świadectwa, cierpliwej obecności, paschalnej nadziei i służebności wobec ludu Bożego.

Dialog tych tradycji prowadzony w przestrzeni naukowej, a jednocześnie głęboko osadzony w doświadczeniu Kościoła, jawi się jako jeden z istotnych znaków czasu. Nie chodzi w nim o prostą wymianę stanowisk, lecz o wspólne myślenie Kościoła o sobie samym, w sytuacji kulturowych przemian, sekularyzacji, kryzysów instytucjonalnych i nowych pytań antropologicznych. W tym sensie sympozjum nie było jedynie wydarzeniem akademickim, lecz formą eklezjalnego rozeznania.

Jako dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie wyrażam głęboką radość i wdzięczność za to wspólne dzieło. Jest to radość płynąca ze spotkania teologów, którzy nie boją się stawiać pytań trudnych. Wdzięczność za klimat zaufania, intelektualnej odwagi i odpowiedzialności za Kościół, jaki towarzyszył obradom. Słowa uznania kieruję do o. prof. Andrzeja Napiórkowskiego, dyrektora Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu naszego Wydziału za organizację tej teologicznej debaty.

Niniejszy tom nie zamyka tej refleksji — przeciwnie, pozostaje zaproszeniem do dalszego myślenia, do pogłębiania teologii, która nie obawia się dynamiki, napięcia i procesu. Jeśli Kościół rzeczywiście nieustannie się rodzi, to także teologia służąca temu Kościołowi musi nieustannie na nowo odnajdywać język, który potrafi opisać Bosko-ludzką tajemnicę rodzącą się pośród historii.

Niech ta publikacja stanie się jednym z takich miejsc.

ks. Witold Ostafiński

ks. Bogusław Brzyś
Polska Misja Katolicka we Francji

Odnowa Kościoła w perspektywie duszpasterstwa parafialnego we Francji

Wstęp

Tematem niniejszego opracowania jest zagadnienie nieustannego rodzenia się Kościoła z perspektywy duszpasterstwa parafialnego we Francji. Gdybyśmy jako punkt wyjścia wybrali widok zabytkowego kościoła, stojącego od setek lat w centrum prawie każdej francuskiej wioski, to z pewnością taki obraz nie nasuwałby spontanicznie skojarzeń związanych z narodzinami nowego życia. Dla wielu Francuzów, zwłaszcza niepraktykujących, jedyną okazją do kontaktu z Kościołem są celebracje po stracie kogoś bliskiego, co niewątpliwie nie wpływa korzystnie na poprawę tego wizerunku.

1. Dane statystyczne oraz znaki nadziei

Pojawiające się z roku na rok dane statystyczne dotyczące praktyk religijnych we Francji niestety tylko pogłębiają ten niekorzystny

obraz: 59% Francuzów deklaruje się jako niewierzący¹, 5,5% populacji deklaruje udział w niedzielnej mszy świętej przynajmniej raz w miesiącu². Przy czym są diecezje, gdzie praktyki sytuują się na poziomie 1%³, a 34% Francuzów odeszło od religii ich dzieciństwa⁴.

Jednak wyniki sondażowe, choć rzucają cenne światło na ewolucję praktyk religijnych w społeczeństwie francuskim, nie mogą dostarczyć pełnej prawdy na temat istoty Kościoła w jego wymiarze sakramentalnym. Kościół to coś więcej niż dane statystyczne i coś więcej niż zabytkowa świątynia w centrum wioski. Pod patyną wieków Kościół kryje w sobie ciągle odradzająca się zdolność do przekazywania życia, zdolność do rodzenia nowych uczniów dla Królestwa niebieskiego. Fenomen z roku na rok rosnącej liczby katechumenów jest tylko jednym z ostatnich i najbardziej spektakularnych przykładów tej nigdy niewygasłej, duchowej płodności. Tylko w ubiegłym roku chrzest przyjęło 17 tysięcy katechumenów. Integracja niespotykanej dotąd tak dużej liczby neofitów stanowi dla większości parafii poważne wyzwanie. W tym kontekście biskupi diecezji regionu paryskiego zapowiedzieli zwołanie soboru prowincjalnego, którego temat brzmi: „Katechumeni i neofici, nowe perspektywy dla Kościoła w naszych diecezjach”.

Na tym tle wypada stwierdzić, że nadzieje związane ze stale rosnącą liczbą katechumenów nie mogą przysłonić faktu, że w większości przypadków to nie duszpasterstwo parafialne czy dynamika misyjna parafii były powodem podjęcia decyzji o wejściu na drogę

1 Na podstawie badań Francuskiego Instytutu Opinii Publicznej *Ifop* opublikowanych 2 czerwca 2025 roku.

2 A. Bevilacqua, *Qui sont les catholiques engagés?*, „La Croix”, 8 décembre 2025, s. 2–3.

3 L. de Boissieu, *Les catholiques pratiquants français dans un paysage politique en mutation*, „La Croix”, <https://www.la-croix.com/religion/carte-les-catholiques-pratiquants-francais-dans-un-paysage-politique-en-mutation-20260123> (dostęp: 05.02.2026).

4 Pew Research Center, *Around the World, Many People Are Leaving Their Childhood Religions*, March 2025.

prowadzącą do wspólnoty Kościoła. Aż 50% ankietowanych stwierdziło, że odkryli wiarę w wyniku osobistych poszukiwań⁵, a 24% zadeklarowało, że nie spotkali nikogo, kto byłby dla nich wsparciem czy przewodnikiem na tej drodze⁶. Jak widać, to nie otwarcie ewangelizacyjne parafii, ale sam Duch Święty przyprowadza do Kościoła tysiące katechumenów. Abp Lyonu Olivier de Germay stwierdza: „To coś w rodzaju cudu, ewidentne działanie Ducha Świętego. Przez ostatnie lata robiliśmy przecież dokładnie to, co dotychczas”⁷.

W świetle zacytowanych powyżej danych nasuwa się pytanie, czy dzisiejsza parafia jest jeszcze miejscem nieustannego rodzenia i wzrastania Kościoła oraz czy istnieją modele czy doświadczenia duszpasterskie, które mogłyby zostać wdrożone, tak aby duszpaństwo parafialne ciągle realizowało zadanie wyrażone w ostatnich słowach ewangelii św. Mateusza: „Idąc, czyńcie uczniami wszystkie narody...” (Mt 28, 19).

2. Doświadczenie pierwszych wieków chrześcijaństwa

W poszukiwaniu odpowiedzi na tak postawione pytania, należy sięgnąć do początków chrześcijaństwa, a w szczególności do doświadczenia pierwszych trzech wieków Kościoła. To właśnie w tym okresie, powoli i w tajemniczy sposób Ewangelia torowała sobie drogę do serc ludzkich, przenikała do coraz szerszych warstw społecznych imperium rzymskiego aż do roku 380, kiedy chrześcijaństwo stało się oficjalną religią cesarstwa. Jakież zatem elementy doświadczenia Kościoła pierwszych chrześcijan odegrały w tym procesie decydują-

5 Dane opublikowane w 2025 roku przez serwis „Aleteia” oraz tygodnik „Famille Chrétienne”.

6 A. Kléan, *Les catéchumènes, des jeunes largement influencés par les réseaux sociaux*, „Aleteia”, <https://fr.aleteia.org/2025/04/09/enquete-des-catechumenes-tres-jeunes-et-largement-influences-par-les-reseaux-sociaux/> (dostęp: 09.02.2026).

7 M. Jakimowicz, *Francja nas zawstydza*, „Gość Niedzielny”, 8 lutego 2026 roku, nr 6, s. 29–31.

cą rolę oraz które z nich mogłyby zostać odwzorowane w aktualnym kontekście duszpasterstwa parafialnego? Z bogatego doświadczenia tego okresu wybrałem niezwykle interesujący – i moim zdaniem, istotny – element, jakim jest doświadczenie Kościoła w domu.

2.1. Kościół w domu

W wymiarze mistycznym Kościół narodził się „z boku umierającego na krzyżu Chrystusa”⁸. Natomiast w wymiarze pastoralnym owo rodzenie się, a jednocześnie wzrastanie Kościoła dokonywało się w domu. Już na kartach Ewangelii znajdziemy wiele świadectw wskazujących na to, że Chrystus formował uczniów do ewangelizacji w domu. W Ewangelii św. Łukasza w opisie posłania siedemdziesięciu dwóch uczniów słowo „dom” pojawia się aż pięć razy. Przesłanie Chrystusa skierowane do pierwszych głosicieli Ewangelii rozpoczyna się od słów: „Gdy do jakiego domu wejdziecie...” (Łk 10, 5). Ewangelia o Królestwie wchodzi w historię ludzkości nie przez drzwi świątyni, ale przez drzwi domu.

Naturalnym środowiskiem w tym procesie był *oikos*. W Ewangeliach termin *oikos* pojawia się w kontekście takich wydarzeń jak np. uzdrowienie ciężko chorego sługi urzędnika królewskiego, o którym ewangelista Jan powie, że „przyjął wiarę on sam z całym swoim domem” (J 4, 53). Św. Paweł w Liście do Rzymian pisze: „Pozdrówcie Pyskę i Akwilę, moich współpracowników (...). Pozdrówcie także Kościół gromadzący się w ich domu (Rz 16, 3.5). W Biblii *oikos* to środowisko, sieć relacji wynikających nie tylko z więzów krwi, ale z powiązań osób tworzących swoisty ekosystem wzajemnych zależności, nie tylko rodzinnych, ale również gospodarczych i społecznych. W tym sensie *oikos* wykracza znacznie poza krąg najbliższej rodziny czy domowników i obejmuje swoim zasięgiem sąsiadów, znajomych, przyjaciół i współpracowników. W ciągu trzech pierw-

8 Sobór Watykański II, Konstytucja o Liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 5.

szych wieków chrześcijaństwa ziarno Ewangelii wzrastało i pomnażało się nie dzięki zakrojonym na szeroką skalę kampaniom promocyjnym, lecz w ramach relacji międzyludzkich, w środowisku ogniska domowego, w mikroskali *oikosu*.

2.2. Nowy rodzaj relacji

Jednym z najbardziej charakterystycznych aspektów Kościoła w domu była jego zdolność do generowania bardzo silnych, głębokich relacji łączących członków danej wspólnoty. Wyrażała się ona w niespotykanej w ówczesnej kulturze postawie wzajemnej pomocy i troski o potrzebujących. Fundamentem porządku społecznego w imperium rzymskim było przekonanie, że bogowie wyznaczyli każdemu miejsce, lepsze lub gorsze, w hierarchii społecznej. Próby zmieniania tego porządku były postrzegane jako sprzeciw wobec ich odwiecznej woli. W tym kontekście głoszona przez chrześcijan nauka o powszechnym braterstwie i troska o najsłabszych była radykalnym zaprzeczeniem tej zasady. Zaangażowanie pierwszych wspólnot chrześcijańskich w pomoc ubogim budziło zdumienie pogan, a niekiedy było postrzegane jako szaleństwo. Znane powszechnie zdanie, cytowane przez Tertuliana, „Patrzcie, jak oni się miłują!”, nie było – jak się często uważa – wyrazem podziwu dla postawy chrześcijan, ale wyrazem zdumienia i po części drwiny⁹. Dodajmy, że zaangażowanie w pomoc potrzebującym obejmowało nie tylko chrześcijan, ale i pogan. Julian Apostata, cesarz, który w IV wieku podjął próbę restauracji religii pogańskiej jako religii państwowej pisał: „Hańbą jest bowiem dla nas, że z Żydów nikt nie żebrze i że niewierni Galilejczycy (tzn. chrześcijanie) oprócz swoich żywią także i naszych, nasi zaś nawet swoim proszącym pomocy nie udzielają”¹⁰.

9 Tertullien, *Apologétique*, 39, 7, éd. et trad. J.-P. Waltzing, Les Belles Lettres, Paris 1929.

10 F. Ruggiero, *Szaleństwo chrześcijan*, tłum. Ewa Łukaszyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 174.

Zaprezentowane wyżej doświadczenie Kościoła pierwszych wieków chrześcijaństwa, zwłaszcza w aspekcie relacyjności środowiska domowego, pozwala na sformułowanie kilku wniosków w odniesieniu do dzisiejszego duszpasterstwa parafialnego we Francji.

3. Powrót Kościoła do domu

Wywołana brakami kadrowymi, obserwowana od wielu dekad, tendencja do centralizacji duszpasterstwa wokół większych ośrodków może, i powinna, zostać zrównoważona przez siłę odśrodkową, jaką jest powrót do doświadczenia małej grupy domowej. Dziś to doświadczenie jest najczęściej „zarezerwowane” nielicznej grupie parafian będących członkami nowych ruchów czy wspólnot, podczas gdy w początkach przepowiadania ewangelicznego było zwyczajną, dostępną dla wszystkich formą życia i funkcjonowania wspólnoty Kościoła w domu. Działające w każdej parafii rozmaite ekipy pastoralne w obecnym kształcie nie mogą wypełnić tego zadania. Każda z nich istnieje jako odpowiedź na konkretne zapotrzebowanie duszpasterskie, podczas gdy małe grupy domowe nie mają innej racji bytu, jak ta wyrażona w słowach Pana Jezusa: „Gdyż tam, gdzie dwaj lub trzej zbierają się w moje imię, jestem pośród nich” (Mt 18, 20). Również rodzina chrześcijańska (domownicy) nie może być postrzegana jako proste przedłużenie doświadczenia *oikos*. Kontury małej grupy domowej powinny wykraczać poza krąg rodziny i obejmować inne osoby zaproszone do udziału w spotkaniach. Chrześcijaństwo – jak wiemy – nie jest religią rodzinną, ale wspólnotową.

3.1. Budowanie relacji

Pierwszym, dającym się zaobserwować owocem decentralizacji duszpasterstwa przez powrót do doświadczenia małych grup w domach jest pogłębienie relacji w ramach wspólnoty parafialnej. Niedzielna Eucharystia najczęściej, z oczywistych powodów, nie jest

miejszem budowania relacji. Im większa wspólnota, tym bardziej realne staje się ryzyko poczucia osamotnienia i izolacji. Natomiast spotkania w małej grupie, domowa atmosfera tworzą warunki do bliższego poznania się i umożliwiają wejście w zupełnie nowy typ relacji, jaką jest relacja w Chrystusie. Co więcej, nowa jakość relacji umożliwia bardziej spersonalizowane dotarcie z pomocą do osób potrzebujących wsparcia. W ten sposób, choć w innym kontekście kulturowym, istnieje możliwość odwzorowania budzącej kiedyś zdumienie pogan postawy wysokiej wrażliwości chrześcijan na potrzeby osób biorących udział w spotkaniach.

Podsumowanie

Refleksja nad zagadnieniem nieustannego rodzenia się Kościoła w perspektywie pastoralnej nie może ograniczyć się do analizy współczesnych trendów i wyzwań, jakie stoją przed duszpasterstwem parafialnym we Francji. Aby usłyszeć, co Duch Święty mówi dziś do Kościoła, należy sięgać do samych początków przepowiadania ewangelicznego. Fenomen Kościoła pierwszych wieków chrześcijaństwa polega na tym, że wszystkie okoliczności, jak brak infrastruktury, miejsc kultu oraz prześladowania, działały na niekorzyść chrześcijaństwa. Jak to możliwe, że w tak niesprzyjających warunkach mieliśmy do czynienia z ekspansją chrześcijaństwa, podczas gdy dziś, w epoce wolności religijnej, obserwujemy stagnację lub postępujące kurczenie się Kościoła? Doświadczenie Kościoła pierwszych trzech wieków chrześcijaństwa, a w szczególności Kościoła jako wspólnoty małych wspólnot domowych, jawi się jako ciągle aktualny model, możliwy do zastosowania również dziś.

We Francji konkretną realizacją tego postulatu są wdrażane w skali nie tylko parafii, ale również całych diecezji projekty pastoralne, których celem jest tworzenie małych wspólnot domowych, tzw. *fraternités*¹¹. Równolegle obserwujemy coraz większe zainte-

11 Jedną z takich form jest program *NewPastoral.net*.

resowanie tematyką transformacji pastoralnej. W ubiegłym roku odbył się pierwszy krajowy kongres „Transformacji Pastoralnej”, w którym wzięło udział kilkadziesiąt delegacji z całej Francji. Biskup Laurent Le Boulc’h z Lille w swoim wystąpieniu stwierdził: „Nie będzie żywego Kościoła bez autentycznych relacji między jego żywymi członkami”. Parafrazując te słowa moglibyśmy powiedzieć: Nie będzie żywego, nieustannie rodzącego nowych uczniów Kościoła, bez głębokich, żywych relacji w ramach naszych wspólnot parafialnych.

Doświadczenie Kościoła w domu jest kodem genetycznym chrześcijaństwa. Dzisiejsza parafia zachowuje ciągle żywy i aktualny potencjał nieustannego odradzania się Kościoła. Do takiej płodnej, przynoszącej owoce ewangelizacji formował Chrystus swoich uczniów w ramach pierwszej małej grupy złożonej z dwunastu apostołów. I tylko taka ewangelizacja została powiązana z obietnicą Jego stałej obecności: „Gdyż tam, gdzie dwaj lub trzej zbierają się w moje imię, jestem pośród nich” (Mt 18, 20).

Abstrakt

Odnowa Kościoła w perspektywie duszpasterstwa parafialnego we Francji

Refleksja nad pastoralnym „rodzeniem się” Kościoła wykracza poza współczesne wyzwania parafii we Francji (stagnacja, sekularyzacja). Kluczowe jest sięganie do początków ewangelizacji: w pierwszych trzech wiekach, mimo braku świątyń, infrastruktury i pod presją prześladowań (np. edykty Dioklecjana), chrześcijaństwo eksplodowało demograficznie – z kilkuset wiernych w I w. do milionów w IV w. Sekret? Model małych wspólnot domowych (*domus ecclesiae*), opartych na relacjach, agape i świadectwie życia. Dziś, w epoce wolności religijnej, ten kontrast prowokuje pytanie: dlaczego kurczenie się zamiast ekspansji? We Francji wdraża się ten model na skalę parafii i diecezji poprzez „*fraternités*” – małe grupy domowe (np. program NewPastoral.net), integrujące modlitwę, formację i misję. Rów-

nolegle dynamizuje temat transformacja pastoralna: w 2025 r. pierwszy krajowy kongres „Transformacji Pastoralnej” zgromadził delegacje z całej Francji. Bp Laurent Le Boulc’h (Lille) podkreślił: „Nie będzie żywego Kościoła bez autentycznych relacji między jego żywymi członkami”. Parafrazując to stwierdzenie, można powiedzieć, że bez głębokich więzi wspólnotowych nie ma Kościoła rodzącego nowych uczniów – to echo synodalności i *Amoris Laetitia*. Kościół domowy to „kod genetyczny” chrześcijaństwa: Chrystus formował Dwunastu jako prototyp małej wspólnoty (Mk 3, 14–15), łącząc nauczanie z misją. Obietnica stałej obecności (Mt 18, 20: „Gdzie dwaj lub trzej zbierają się w imię moje, jestem pośród nich”) gwarantuje owocność tylko takiej ewangelizacji. Parafie dziś, mimo biurokratycznych struktur, zachowują potencjał odrodzenia – poprzez decentralizację na małe grupy, gdzie relacje stają się „połączeniem z Duchem Świętym” (por. Dz 2, 42–47). Proponowany model nie jest powrotem do przeszłości, ale świadomie obraną drogą duszpasterską. Niewielkie wspólnoty domowe odpowiadają na problem anonimowości w parafiach, tworząc przestrzeń dla realnych, misyjnych relacji. We Francji funkcjonują już jako element życia diecezjalnego, a w skali międzynarodowej podobną dynamikę widać w ruchach takich jak Focolari czy Comunità di Sant’Egidio. Istotą tej wizji jest przejście od modelu „parafii terytorialnej” do „parafii relacyjnej” – takiej, w której Duch Święty przemawia poprzez żywe więzi między ludźmi.

Słowa kluczowe: Kościół, Francja, wspólnoty domowe, *fraternités*, transformacja pastoralna, parafia relacyjna, Duch Święty

Le renouveau de l’Église dans la perspective de la pastorale paroissiale en France

La réflexion sur la « naissance » pastorale de l’Église dépasse les défis contemporains des paroisses en France (stagnation, sécularisation). Il est essentiel de remonter aux origines de l’évangélisation: au cours des trois premiers siècles, malgré l’absence de temples, d’infrastructures et sous la pression des persécutions (par exemple, les édits de Dioclétien), le christianisme a connu une explosion démographique, passant de quelques centaines de fidèles au I^{er} siècle à des millions au IV^e siècle. Le secret? Le modèle des petites communautés domestiques (*domus ecclesiae*), fondées sur les relations, l’*agapè* et le témoignage de vie. Aujourd’hui, à l’ère de la

liberté religieuse, ce contraste soulève la question suivante : pourquoi un déclin plutôt qu'une expansion ? En France, ce modèle est mis en œuvre à l'échelle des paroisses et des diocèses à travers les « *fraternités* » – de petits groupes domestiques (par exemple, le programme NewPastoral.net) qui intègrent la prière, la formation et la mission. Parallèlement, le thème de la transformation pastorale est dynamisé : en 2025, le premier congrès national sur la « Transformation pastorale » a réuni des délégations de toute la France. Mgr Laurent Le Boulc'h (Lille) a souligné : « Il n'y aura pas d'Église vivante sans relations authentiques entre ses membres vivants ». Paraphrase : sans liens communautaires profonds, il n'y a pas d'Église qui engendre de nouveaux disciples – c'est l'écho de la synodalité et d'*Amoris Laetitia*. L'Église domestique est le « code génétique » du christianisme : le Christ a formé les Douze comme prototype d'une petite communauté (Mc 3, 14–15), associant l'enseignement à la mission. La promesse d'une présence constante (Mt 18, 20 : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux ») garantit la fécondité d'une telle évangélisation. Aujourd'hui, malgré leurs structures bureaucratiques, les paroisses conservent un potentiel de renouveau grâce à la décentralisation en petits groupes, où les relations deviennent une « communion avec le Saint-Esprit » (cf. Ac 2, 42–47). Le modèle proposé n'est pas une nostalgie, mais une stratégie : les petites communautés domestiques contrecarrent l'anonymat des paroisses en construisant d'authentiques communautés missionnaires. En France, c'est déjà une réalité diocésaine ; au niveau mondial, cela inspire par exemple des mouvements tels que les Focolares ou la Comunità di Sant'Egidio. La clé : passer d'une « paroisse territoriale » à une « paroisse relationnelle », où le Saint-Esprit parle à travers les relations.

Mots clés : Église, France, communautés domestiques, Fraternités, transformation pastorale, paroisse relationnelle, Saint-Esprit

ks. Zygfryd Glaeser

 <https://orcid.org/0000-0002-8791-0175>

Uniwersytet Opolski  <https://ror.org/033rfce62>

Ekumenia jako szansa na ukazanie wyjątkowości chrześcijaństwa. Perspektywa teologiczna, historyczna i kulturowa

Wprowadzenie: problem podziału a wyjątkowość chrześcijaństwa

Wyjątkowość chrześcijaństwa w historii religii osadzona jest na jego fundamencie, tzn. na osobie Jezusa Chrystusa, rozumianego jako Wcielone Słowo Boże, Odkupiciela świata i Zbawiciela wszystkich ludzi. Orędzie Ewangelii – Dobrej Nowiny o miłości Boga, która jednoczy ludzkość przez krzyż i zmartwychwstanie, stanowi jego serce. Paradoxem w dziejach chrześcijaństwa jest jednak fakt, że – choć z założenia – jest religią głoszącą jedność¹, przez wieki doświadczała

1 „Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, że Ty Mnie posłałeś” (J 17, 21). Wszystkie cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia, wyd. 5, Poznań 2002.

i nadal doświadcza głębokich podziałów². Ich wynikiem jest powstanie mozaiki Kościołów i wspólnot, które – głosząc to samo orędzie zbawienia w Chrystusie – często ze sobą konkurują, wzajemnie się oskarżają, a nawet wykluczają.

W tym kontekście pytanie o wyjątkowość chrześcijaństwa staje się szczególnie ważne: jak świat ma uwierzyć w jednoczącą moc Chrystusa, gdy Jego wyznawcy pozostają podzieleni? Konstatacja ta stała się motorem powstania w XX wieku ruchu ekumenicznego³, którego kulminacją było utworzenie Światowej Rady Kościołów (1948)⁴ oraz Sobór Watykański II z jego ekumenicznym programem⁵. Przyznać należy, że pierwotne impulsy ekumeniczne pojawiające się w różnych denominacjach chrześcijańskich miały często charakter negatywny. Chodziło w pierwszej mierze o przewyżczeni-

-
- 2 Szerzej o historii podziałów w chrześcijaństwie zob. D. MacCulloch, *Historia chrześcijaństwa. Od Pawła z Tarsu do XXI wieku*, tłum. M. Ziółkowska, Warszawa 2022, s. 210–245; T. Śliwa, *Dzieje podziałów i dążeń zjednoczeniowych*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1996, s. 269–283; K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986, s. 14–21. Klasyczne ujęcie typologii podziałów przedstawia Y. Congar, *Zmartwychwstanie i jedność. Ekumenizm w perspektywie wiary*, tłum. L. Rutowska, Kraków 1968, s. 23–45.
 - 3 Zob. K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 22–395; K. Karski, *Początki ruchu ekumenicznego w Kościołach protestanckich*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, dz. cyt., s. 283–288; A. A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne*, Kraków 2001, s. 19–39; A. A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan*, Kraków 2011, s. 25–72; J. E. Vercruyse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, tłum. M. Stebart, Kraków 2001, s. 15–32; P. Jaskóła, *Ut unum sint. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Opole 2018, s. 21–48.
 - 4 Światowa Rada Kościołów (ŚRK) została oficjalnie założona w 1948 r. w Amsterdamie. Zob. W. A. Visser 't Hooft, *Geneza i powstanie Światowej Rady Kościołów*, tłum. A. Zieliński, „*Studia Oecumenica*” 1 (2001), s. 7–24; K. Karski, *Światowa Rada Kościołów*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, dz. cyt., s. 295–308; A. A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan*, dz. cyt., s. 36–43.
 - 5 Zob. przede wszystkim: Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2002, s. 193–208 [dalej = DE].

nie skandalu podziałów w Chrystusowym Kościele. Jednak w swej dojrzałej postaci ekumenia stała się ogromną szansą na ukazanie wiarygodności chrześcijaństwa⁶. Okazało się, że dążenie do jedności wśród chrześcijan nie musi oznaczać jedynie niwelowania różnic istniejących wewnątrz chrześcijaństwa w imię osiągnięcia jakiegoś minimalistycznego konsensusu. Przeciwnie, może prowadzić do pogłębionego odkrywania własnej tożsamości i pełni depozytu wiary. W tym sensie ekumenia nie jest zagrożeniem dla wyjątkowości chrześcijaństwa, ale kluczem do jej autentycznego ukazania. Należy więc postawić istotne pytanie badawcze: w jaki sposób proces ekumeniczny rozumiany w kontekście dialogicznym, umożliwia pełniejsze objawienie świata tego, co w chrześcijaństwie jedyne i niepowtarzalne?

1. Ekumenia jako hermeneutyka wiary i szkoła chrystocentryzmu

Ekumenia przestaje być dziś rozumiana wyłącznie jako forma kościelnej dyplomacji czy droga ku wypracowaniu jakiegoś, choćby najmniejszego wspólnego mianownika w doktrynie różnie rozumianej i prezentowanej przez poszczególne chrześcijańskie denominacje. Coraz częściej odkrywana jest jako przestrzeń głębokiej refleksji nad istotą samej wiary, a nawet jako specyficzna szkoła widzenia rzeczywistości zbawczej. Staje się więc swego rodzaju hermeneutyką wiary i szkołą chrześcijańskiego chrystocentryzmu. Proponuje spojrzenie na dialog między Kościołami nie tylko jako na metodę rozwiązywania sporów, ale jako na uprzywilejowane „miej-

6 Problem wiarygodności chrześcijaństwa w kontekście podziałów podejmuje m.in. W. Hryniewicz, *Nadzieja uczy inaczej. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1997, s. 55–58. Zob. także: G. Sala, *Teologia fundamentalna. Wiarygodność chrześcijaństwa*, tłum. L. Balter i in., Kraków 2003; J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005.

sce teologiczne” (*locus theologicus*). W tym kontekście staje się więc narzędziem interpretacji (hermeneutyką) samego Objawienia. Spotkanie z „innym” – chrześcijaninem spoza mojej własnej tradycji – konfrontuje nas z własnymi, często nieuświadomionymi założeniami i skłania do pogłębionej lektury Biblii oraz przekazu kościelnej Tradycji. W tej perspektywie pluriformizm tradycji liturgicznych, teologicznych i duchowych nie musi stanowić przeszkody w urzeczywistnianiu chrześcijańskiej jedności, ale wskazuje wewnętrzne bogactwo chrześcijańskiego depozytu i na różnorodność akcentów, które wzajemnie się uzupełniają i chronią przed jednostronnością w rozumieniu tajemnicy Boga.

Paradoksalnie, droga ku jedności prowadzi nie przez pomijanie Chrystusa na rzecz jakiejś abstrakcyjnej zgody, ale przez radykalne stawianie Go w centrum. Ekumenia okazuje się więc szkołą chrystocentryzmu. W świecie, który często spycha wiarę na margines, chrześcijanie różnych wyznań, stając przed Chrystusem, odkrywają, że to On jest jedynym obiektywnym kryterium prawdy i miłości. Dialog ekumeniczny uczy patrzeć na drugiego człowieka i na całą rzeczywistość kościelną przez pryzmat Chrystusa, który „jest naszym pokojem” (Ef 2, 14). To w Nim, a nie w naszych systemach teologicznych, podziały zostają ostatecznie przezwyciężone.

1.1. Dialog jako metoda pogłębionego poznawania siebie nawzajem

W demokratycznych a zarazem pluralistycznych społeczeństwach dialog stanowi powszechnie przyjęty i akceptowalny środek interpersonalnej i społecznej komunikacji. Bez dialogu nie ma ani międzyludzkiego zrozumienia, ani należytego poznania rzeczy. Dialog trzeba więc uznać za fundamentalną kategorię hermeneutyczną, w oparciu o którą należy kształtować poprawne relacje międzyosobowe i społeczne. Dialog uczy, buduje i poznawczo otwiera na nowość i inność. Oznacza to, że zwłaszcza tam, gdzie mamy do czy-

nienia z różnicą zdań, z konfliktem bądź też z podziałem, dialog powinien stanowić paradygmat, w oparciu o który możliwe jest wypracowanie oczekiwanego porozumienia. Dialog stanowi więc szansę, konieczność i wyzwanie o charakterze uniwersalistycznym⁷.

Dialog chrześcijański nie różni się w niczym od innych form dialogu. Jednakże, kiedy jest rozumiany jako postawa człowieka, znajduje swoje głębokie uzasadnienie w specyficznie teologicznych i religijnych motywach chrześcijańskich. Jest on jakby przedłużeniem dialogicznej formy Bożego objawienia i stanowi kontynuację odwiecznego dialogu, który Bóg prowadzi z ludzkością⁸. Warto zauważyć, że wszelkie zachowania i działania Jezusa cechowała głęboka postawa dialogiczna⁹.

Dialog Kościoła w najgłębszej swojej istocie ma więc charakter uniwersalny. Jest ze swej natury pozbawiony jakichkolwiek cech wykluczania kogokolwiek z obszaru swego oddziaływania¹⁰. Obejmuje najpierw dialog wewnętrzny w samym Kościele, dialog ekumeniczny z innymi Kościołami i chrześcijańskimi wspólnotami oraz dialog z religiami niechrześcijańskimi i wreszcie dialog z niewierzącymi i ze światem¹¹. Dialog chrześcijański nie ogranicza się więc

7 Zob. Z. Glaeser, *Dialogue as an Ecumenical Paradigm within the Context of Regulations of the "Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism (1993)"*, „Ecumeny and Law” 6 (2018), s. 65–82.

8 Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Bożym Objawieniu *Dei verbum*, nr 1, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 350–362 [dalej = KO].

9 Zob. np. J 3, 1–21: rozmowa z Nikodemem; J 4, 1–26: rozmowa z Samarytaną; J 7, 14–36: polemika z adwersarzami.

10 Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 92, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 526–606 [dalej = KDK].

11 W soborowym dekrete o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes* czytamy: „Wszyscy bowiem wyznawcy Chrystusa, gdziekolwiek się znajdują, są zobowiązani tak ukazywać świadectwem słowa i przykładem życia nowego człowieka, przyobleczonego przez chrzest i działanie Ducha Świętego, który umocnił ich w sakramencie bierzmowania, aby inni widząc ich dobre czyny, chwalili Ojca i pełniej pojęli prawdziwy sens życia ludzkiego i powszechną więź wspólno-

wyłącznie do wymiaru wewnątrzkościelnego. Nie ogranicza się nawet do wymiaru religijnego. Obejmuje cały obszar „dialogowania ze światem”, a więc ze współczesną kulturą, współpracę w dziedzinie humanitarnej, społecznej, ekonomicznej czy politycznej¹².

W wymiarze społecznym dialog jest podstawowym i niezbędnym warunkiem pokoju. Nierzadko jest on jedynym środkiem

ty ludzkiej. Aby mogli dawać skutecznie to świadectwo o Chrystusie, powinni tym ludziom okazywać miłość i szacunek, uważać się za członków społeczności ludzi, wśród których żyją, i brać udział w życiu kulturalnym i społecznym przez różne życiowe kontakty i zajęcia. Powinni też żyć się z ich narodowymi i religijnymi tradycjami; niech z radością i z szacunkiem odkrywają drżące w nich zarodki Słowa; równocześnie zaś niech zwracają uwagę na głębokie przemiany dokonujące się wśród narodów i starają się, aby ludzie naszej epoki, zafascynowani zbytnio nauką i techniką dzisiejszego świata, nie zaniedbywali spraw Bożych, lecz owszem, aby obudzili w sobie gorętsze pragnienie prawdy i miłości objawionej przez Boga. Jak Chrystus przenikał serca ludzi i przez prawdziwie ludzkie rozmowy doprowadzał ich do światła Bożego, tak niech i Jego uczniowie, przejęci głęboko duchem Chrystusowym, poznają ludzi, wśród których żyją, i niech tak z nimi przestają, aby się oni przez szczery i cierpliwy dialog dowiedzieli, jakimi bogactwami szczodroblivy Bóg obdarzył narody; równocześnie zaś niech usiłują owe bogactwa rozjaśnić światłem Ewangelii, wydobywać na wierzch i oddawać pod władzę Boga Zbawiciela. Obecność chrześcijan w społecznościach ludzkich powinna być ożywiona tą miłością, jaką umiłował nas Bóg, który chce, abyśmy i my tą samą miłością wzajemnie się miłowali. Przecież miłość chrześcijańska obejmuje wszystkich, bez względu na rasę, pochodzenie społeczne czy religię; nie oczekuje też żadnej korzyści czy wdzięczności. Jak bowiem Bóg umiłował nas miłością bezinteresowną, tak i wierni powinni z miłością troszczyć się o człowieka, okazując mu taką samą miłość, z jaką Bóg szukał człowieka. Jak więc Chrystus obchodził wszystkie miasta i wioski uzdrawiając wszelkie choroby i niemoce na znak, że nadeszło Królestwo Boże, tak i Kościół przez dzieci swoje łączy się z ludźmi każdego stanu, szczególnie zaś z biednymi i uciśnionymi i chętnie poświęca się dla nich. Uczestniczy bowiem w ich radościach i cierpieniach, zna ich pragnienia i tajemniki życia, współczuje im w śmiertelnych niepokojach. Tym, co szukają pokoju, pragnie wyjść naprzeciw z braterskim dialogiem, przynosząc im pokój i światło wypływające z Ewangelii”. Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes*, nr 11–12, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 433–471 [dalej = DM].

12 Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 38, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/centesimus_1.html [dalej = CA].

dojścia do porozumienia, do przewyższania antagonizmów, konfliktów i rozbieżnych interesów. W wypadku braku porozumienia, jedyną jego alternatywą bywa przemoc i wojna.

Ekumeniczny dialog teologiczny jest czymś zdecydowanie więcej niż negocjacjami¹³. Oznacza wspólne poszukiwanie prawdy, w którym partner nie jest przeciwnikiem, lecz „przesłuchiwcem” mojej własnej tradycji. Zmusza to do precyzyjnego formułowania własnych przekonań, sięgania do ich źródeł i odróżniania istoty wiary (*depositum fidei*) od jej historycznych i kulturowych sformułowań¹⁴. Protestant, tłumacząc katolikowi zasadę *sola Scriptura*, musi sam na nowo przemyśleć jej znaczenie w kontekście Tradycji wczesnego Kościoła. Katolik, wyjaśniając prymat Piotrowy, jest zmuszony odwołać się do jego służebnego charakteru (*servus servorum Dei*¹⁵) i eklezjologii komunii. W ten sposób ekumenia staje się

13 Por. K. Rahner, *Pisma wybrane. O ekumenizmie*, tłum. W. Szymona, t. 1, Kraków 2007, s. 112–115. Rahner określa dialog ekumeniczny jako „teologię na kolanach”, czyli akt modlitwy i pokory wobec prawdy.

14 Na temat metody rozróżniania między depozytem wiary (*depositum fidei*) a jego historycznymi formułacjami zob. Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია *Communione notio* (28 maja 1992), nr 9–11, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communione-notio_pl.html (dostęp: 15.02.2026). W związku z tym szerzej zob. F. Marinelli, *Hermeneutyka dogmatu*, tłum. T. Dzidek, Kraków 1999; A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1993; B. Sesboüé, *Jezus Chrystus w tradycji Kościoła*, tłum. P. Rak, Kraków 2010; B. Sesboüé, *Sola Scriptura? Pismo Święte i Tradycja*, tłum. A. Babuchowski, Poznań 2010; H. de Lubac, *Paradoks i tajemnica Kościoła*, tłum. S. Czerwik, Kraków 2008.

15 Sformułowanie *servus servorum Dei* (sługa sług Bożych) jest tytułem przyjętym przez papieża Grzegorza Wielkiego (590–604). W dialogu katolicko-prawosławnym zagadnienie prymatu jako posługi jedności porusza m.in. dokument z Rawenny pt. *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority* (2007), nr 40–46. Tekst polski: „Studia Oecumenica” 9 (2009), s. 309–328. Zob. także K. Koch, *Perspektywy dialogu ekumenicznego między Kościołem katolickim i Kościołami prawosławnymi*, w: *Ekumenizm dla ewangelizacji*, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, Lublin 2015, s. 72–76.

hermeneutyką (sztuką interpretacji) wiary, pozwalającą każdej ze stron lepiej zrozumieć i wyrazić jej depozyt.

1.2. Redyskusja fundamentów: powrót do Chrystusa

Podstawową zasadą hermeneutyczną teologii ekumenicznej jest metoda chrystocentryczna¹⁶. Spory historyczne często koncentrowały się na pochodzeniu Ducha Świętego (problem *Filioque*), na interpretacjach struktur władzy, na teologii sakramentów czy łaski. W dialogu ekumenicznym, chcąc znaleźć wspólną płaszczyznę dla możliwości spotkania się wszystkich chrześcijan, konsekwentnie dąży się ku koncentracji na tajemnicy Jezusa Chrystusa i Jego zbawczego przesłania dla świata. Okazuje się, że na tym właśnie, najbardziej fundamentalnym poziomie, istnieje głęboka i szeroka zgoda między głównymi tradycjami chrześcijańskimi: wyznanie nicejsko-konstantynopolitańskie, chrystologie soborów powszechnych stanowią wspólny fundament chrześcijańskiej wiary¹⁷. Ekumenia pokazuje więc, że istota wyjątkowości chrześcijaństwa nie jest osadzona na szczegółowych doktrynach kanonicznych czy liturgicznych, ale na osobie i dziele Jezusa Chrystusa. Koncentrując się na Nim, różne tradycje chrześcijańskie odkrywają wspólny korzeń, z którego wyrosły i wspólny fundament, na którym zostały osadzone. Owo „Centrum”, jakim jest dla chrześcijan Jezus Chrystus, jest silniejsze niż to wszystko, co ich dzieli. W ten sposób ekumenia służy oczyszczaniu i uwypuklaniu tego, co w chrześcijaństwie naprawdę wyjątkowe i zbawcze.

16 Zob. G. Wenz, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, tłum. P. Kaczmarek, Wrocław 2003, s. 89–92.

17 W dokumentach Wspólnej Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem Katolickim a Kościołem Prawosławnym strony konsekwentnie potwierdzają wspólne dziedzictwo pierwszych soborów powszechnych. Por. *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (Monachium, 1982), w: W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Warszawa 1993, s. 35–44.

1.3. Komplementarność tradycji jako obraz pełni

Dialog pokazuje również, że różnice teologiczne często wynikają z odmiennego stawiania akcentów w interpretacjach prawd wiary. Nie musi to mieć jednak charakteru wykluczających się kontradycji. Może stanowić szansę dla wypracowania komplementarnych rozwiązań. Przy zastosowaniu zasady „hierarchii prawd”¹⁸ można dostrzec, że na przykład:

- Akcent prawosławny na przeobóstwienie (*theosis*) człowieka przez łaskę¹⁹ uzupełnia zachodnie rozumienie usprawiedliwienia.
- Protestantcki nacisk na osobistą wiarę i pogłębioną lekturę Biblii stawia pytania o odpowiedzialność i wolność, które wzbogacają katolicką i prawosławną koncepcję wspólnoty.
- Katolicka i prawosławna teologia sakramentalna i eklezjologia komunii²⁰ przypomina o obiektywnym, wspólnotowym wymiarze zbawienia.

Ekumenia pozwala zatem dostrzec fakt, że pełnia objawienia w Chrystusie jest tak bogata, iż żadna pojedyncza tradycja historyczna nie jest w stanie jej wyczerpać²¹. Różnorodność połączona w miłość i skierowana na wspólne „Centrum”, może stać się świa-

18 O pojęciu „hierarchii prawd” w kontekście ekumenicznym zob. DE, nr 11. Por. także Komisja Wiara i Ustrój ŚRK, *Natura i misja Kościoła*, tłum. A. Maćkowska, Kraków 2012, s. 33–34. Szczegółowe opracowanie zob. W. Hryniewicz, *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej*, Lublin 1976. Zob. także W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Teologia ekumeniczna*, t. 1, Lublin 2018, s. 167–170.

19 Teologię przeobóstwienia (*theosis*) w perspektywie ekumenicznej omawia m.in. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2007, s. 210–220.

20 Szerzej o eklezjologii komunii jako perspektywie dla jedności chrześcijan zob. Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია, dz. cyt., nr 3–6; J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1990, s. 67–75; Z. Glaeser, *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych”*. Studium ekumeniczne, Opole 2000.

21 Zob. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Teologia ekumeniczna*, dz. cyt., s. 167–170.

dectwem wielowymiarowości Bożej prawdy. Wyjątkowość chrześcijaństwa ukazuje się wtedy nie jako monolit, ale jako harmonijna (choć wciąż nie w pełni zrealizowana) symfonia wiary.

2. Ekumenia jako powrót do źródeł i odkrywanie bogactwa pełni chrześcijańskiej Tradycji

Dojrzała i ciągle dojrzewająca ekumenia jawi się przede wszystkim jako wspólne i pełne pokory zwrócenie się ku źródłom (*ressourcement*) oraz jako dynamiczne odkrywanie bogactwa pełni chrześcijańskiej Tradycji. Powrót do źródeł w kontekście ekumenicznym oznacza przekraczanie granic wyznaniowych, teologicznych sporów i nawarstwień historycznych, by sięgnąć do tego, co pierwotne i fundamentalne: do Biblii, do nauczania Ojców Kościoła, do liturgii starożytnego Kościoła oraz do praktyki życia wspólnotowego pierwszych wieków. To spojrzenie wstecz nie ma charakteru archaicznego czy nostalgicznego. Jest raczej próbą dotarcia do źródeł wiary, aby zaczerpnąć z nich „żywą wodę”, która może oczyścić późniejsze podziały i uzdolnić chrześcijaństwo ku pełnej jedności. Im głębiej różne tradycje chrześcijańskie (prawosławna, katolicka, protestancka) zanurzają się we wspólne źródło – w Chrystusa i w doświadczenie Kościoła pierwotnego – tym bardziej będą się do siebie zbliżać, dając wobec świata wiarygodne świadectwo Ewangelii.

2.1. Krytyczne przepracowanie historii

Podziały chrześcijaństwa są obciążone stereotypami, uprzedzeniami i często zmitologizowanymi narracjami o „zdradzie” czy „błędzie” drugiej strony. Jednym z założeń ekumenicznego procesu jest konieczność wspólnego przepracowania historii. Badania historyków reprezentujących różne wyznania (tzw. „ekumeniczna hi-

storiografia”)²² pokazują, że rozłąmy rzadko da się zinterpretować prosto i jednoznacznie. Chodzi przecież o procesy uwarunkowane różnymi, często bardzo złożonymi czynnikami politycznymi, kulturowymi, językowymi, społecznymi i wielu innymi, które spletały się z przyczynami doktrynalnymi.

Takie wspólne spojrzenie na historię pozwala uwolnić się od toksycznego dziedzictwa wzajemnych anatem i przewyciężyć pamięć ran²³. Przebaczenie i pojednanie historyczne są nieodzownym elementem ukazywania wyjątkowości chrześcijaństwa, które głosi moc Krzyża do przewyciężenia nawet najgłębszych podziałów. Kościół, który potrafi uznać swoje historyczne błędy i przebaczać innym, staje się bardziej wiarygodnym świadkiem Ewangelii²⁴.

2.2. Wymiana duchowych darów

Ekumenia nie ma charakteru jedynie czysto teoretycznego. Obejmuje także wymianę duchowych darów²⁵, która wzbogaca wszystkie

22 Zagadnienie tzw. „ekumenicznej historiografii” podejmuje A. Birmelé, *Wspólna historia chrześcijaństwa. Ku ekumenicznemu odczytaniu przeszłości*, tłum. T. Kuliś, „Dialog Ekumeniczny” 12 (2015), s. 45–62. Zob. także Z. Glaeser, *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych”*, dz. cyt., s. 260–291; Z. Glaeser, A. Zellma, *Die ökumenische Pedagogik von Past Franziskus*, Göttingen 2021, s. 17–62.

23 Problem dekretów ekskomunikujących z 1054 r. (tzw. wielka schizma) został wspólnie przepracowany przez Pawła VI i patriarchę Atenagorasa, którzy 7 grudnia 1965 r. ogłosili równoczesne zdjęcie ich z pamięci Kościoła. Zob. *Wspólna Deklaracja Katolicka i Prawosławna z okazji usunięcia z pamięci Kościoła ekskomunik z 1054 roku*, w: *Z daleka i z bliska*, dz. cyt., s. 27–29. Wart zauważenia jest dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości* (2000), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memoiry-reconc-itc_pl.html (dostęp: 15.02.2026).

24 Por. A. Nichols, *Rzym a Kościoły Wschodnie*, tłum. M. Brzóstowicz, Poznań 2001, s. 156–160.

25 Wartość ekumenicznej „wymiany darów” mocno zaakcentował Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* (25 maja 1995), nr 28; 57, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html (dostęp: 15.02.2026) [dalej = UUS]. Zob. także P. Kantyka, Wy-

zaangażowane strony. Katolicy i protestanci odkrywają głębię duchowości prawosławnej: hezychazm, teologię ikony, bogactwo liturgii²⁶. Prawosławni i katolicy doceniają protestanckie akcentowanie osobistej lektury Biblii i wspólnotowej żywotności. Protestanci na nowo odkrywają wartość kontemplacji, Tradycji i ciągłości historycznej w prawosławiu i katolicyzmie²⁷. Ekumenia jest więc swego rodzaju procesem odzyskiwania zagubionych części własnego dziedzictwa. Wielkie tradycje chrześcijańskie, kierując się przez wieki logiką izolacjonizmu doprowadziły do wewnętrznego samozubożenia. Ekumenia stanowi drogę pozwalającą na nowo odzyskać pełnię pierwotnego depozytu, czy to w wymiarze duchowości, praktyki modlitewnej, czy rozumienia Biblii. Wyjątkowość chrześcijaństwa objawia się tu jako żywa, organiczna całość, której poszczególne tradycje wyznaniowe mogą się wzajemnie wspierać i ubogacać.

2.3. Wspólne męczennictwo i duchowość komunii

XX wiek naznaczony totalitaryzmami z ich brakiem poszanowania ludzkiej godności przyniósł światu wielu męczenników. Katolicy, prawosławni, protestanci ginęli razem w obozach koncentracyjnych i gułagach, wyznając wiarę w Chrystusa. To wspólne świadectwo krwi stanowi najgłębsze wezwanie do jedności²⁸ i ukazuje, co jest

miana darów duchowych katolików z chrześcijanami innych wyznań, w: *Ekumenizm dla ewangelizacji* red. P. Kantyka, S. Pawłowski, Lublin 2015, s. 33–46.

26 Zob. O. Clément, *Źródła. Duchowość prawosławna w perspektywie ekumenicznej*, tłum. L. Niewęgłowska, Kraków 2016, s. 220–235.

27 Por. T. Śpidlik, *My w Kościele – Kościół w nas. Duchowość ekumeniczna*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2003, s. 55–58.

28 Świadectwo męczenników jako „ekumenizm krwi” zostało szczególnie uwypuklone przez papieża Franciszka. Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), nr 246, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (dostęp: 15.02.2026) [dalej = EG]. Zob. także: Jan Paweł II, *List apostolski Tertio millennio adveniente* (10 listopada 1994), nr 37, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/

naprawdę istotne w chrześcijaństwie – wierność Chrystusowi aż do końca. Ekumenia czerpie z tego dziedzictwa, budując duchowość komunii, która przekracza granice wyznaniowe. Modlitwa o jedność (np. Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan)²⁹, pielgrzymki ekumeniczne – te praktyki kształtują postawę otwarcia i braterstwa, która sama w sobie jest świadectwem wyjątkowości chrześcijańskiej miłości (*agape*).

3. Ekumenia jako wiarygodna prezentacja chrześcijaństwa w świecie

We współczesnym świecie dotkniętym sekularyzacją, indywidualizmem i wielością ofert światopoglądowych skłócone chrześcijaństwo przestaje być wiarygodne³⁰. Należy więc postawić fundamentalne pytanie: jak głosić orędzie pojednania z Bogiem i ludźmi, będąc wewnętrznie podzielonym? Ekumenia staje się zatem warunkiem wstępnym wiarygodnej misji Kościoła wobec świata³¹.

tertio.html (dostęp: 15.02.2026) [dalej = TMA]. Zob. także P. Kopiec, *Ekumenizm męczenników*, w: *Ekumenizm dla ewangelizacji*, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, Lublin 2015, s. 129–143.

29 Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan (18–25 stycznia) jest praktykowany od 1908 r. Inicjatywa wywodzi się ze środowiska Paula Wattsona i o. Spencera Jonesa. Zob. J. F. Puglisi, *Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan. Historia i teologia*, tłum. E. Burska, Kraków 2008, s. 12–18.

30 Problem wiarygodności chrześcijaństwa w warunkach sekularyzacji podejmuje Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge (MA) 2007, s. 513–530. Ujęcie ekumeniczne: Ł. Kamykowski, *Wiarygodność chrześcijaństwa w kontekście pluralizmu religijnego*, Kraków 2005, s. 89–95.

31 Zob. Wspólna Grupa Robocza Kościoła Katolickiego i Światowej Rady Kościołów, *Misja i ewangelizacja w jedności* (1996), w: *Dokumenty ekumeniczne. Wybór*, red. W. Hanc, Lublin 2003, s. 220–225.

3.1. Wiarygodność świadectwa w zsekularyzowanym i spluralizowanym świecie

Wspólne działania chrześcijan reprezentujących różne wyznania w dziedzinie diakonii, promocji pokoju, sprawiedliwości społecznej i ochrony stworzenia stają się dla chrześcijaństwa szansą na to, aby dać wobec świata wiarygodne świadectwo prawdy Ewangelii. Pomimo różnic doktrynalnych, chrześcijanie, podejmując ekumeniczną współpracę we wskazanych obszarach, manifestują jedność w istotnym dla nich etosie miłości bliźniego. To „ekumenizm czynu”³² ukazuje praktyczną moc chrześcijaństwa do przemiany świata, co jest istotnym elementem jego wyjątkowości.

3.2. Ekumenia jako znak eschatologiczny

Jedność chrześcijan nie jest celem czysto pragmatycznym. Ma głęboki wymiar teologiczny – jest znakiem i sakramentem eschatologicznej jedności całej ludzkości w Chrystusie³³. Kościół jest zapowiedzią i zarazem antycypacją Królestwa Bożego³⁴, w którym „nie będzie już Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich [jest] Chrystus” (Kol 3, 11).

Dlatego każdy krok ku pojednaniu między chrześcijanami – od wspólnej modlitwy po podpisywanie deklaracji teologicznych – ma znaczenie symboliczne: Jest przedsmakiem i antycypacją ostatecznego spełnienia. W ten sposób ekumenia ukazuje najgłębszy wy-

32 O tzw. „ekumenizmie czynu” (*ecumenism of action*) pisał szeroko kard. W. Kasper, *Droga jedności. Perspektywy na przyszłość ekumenizmu*, tłum. J. Biernat, Poznań 2012, s. 140–146.

33 Koncepcja Kościoła jako sakramentu jedności całego rodzaju ludzkiego została rozwinięta w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (21 listopada 1964), nr 1; 9; 48, w: Sobór Watykański II, dz. cyt., s. 104–166.

34 Por. G. Greshake, *Ku teologii „bycia-ku-śmierci”*. *Eschatologia*, tłum. J. Tyrawa, Kraków 2008, s. 280–285.

miar wyjątkowości chrześcijaństwa. Nie jest ono tylko systemem etycznym czy religijnym, ale dynamiczną rzeczywistością zbawczą, która ciągle się urzeczywistnia i prowadzi historię ku jej celowi w Bogu³⁵.

3.3. Dialog z innymi religiami i światopoglądami

Silne, pojednane wewnętrznie (choć nie jednolite) chrześcijaństwo może też efektywniej prowadzić dialog międzyreligijny³⁶. Może w nim reprezentować swoją tożsamość z jasnością i pokorą, bez kompleksów wynikających z wewnętrznych podziałów. Ekumenia uczy bowiem, jak być wiernym wobec własnej tradycji, szanując innego. To doświadczenie jest bezcenne w kontaktach z islamem, judaizmem czy tradycjami azjatyckimi. Ukazuje chrześcijaństwo nie jako monolityczny blok, ale jako złożoną, refleksyjną i dojrzewającą wspólnotę wiary, zdolną do autokrytyki i rozwoju.

4. Wyzwania i perspektywy: ku dojrzałej ekumenii

Ruch ekumeniczny napotyka na poważne wyzwania³⁷. Radykalny liberalizm teologiczny w niektórych wspólnotach protestanckich utrudnia dialog z katolicyzmem i prawosławiem. Konserwatyzm i fundamentalizm we wszystkich tradycjach zamyka się na dialog

35 Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 2: *Pan i Ożywiciel*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1996, s. 345–350.

36 O relacji między dialogiem ekumenicznym a międzyreligijnym zob. Papieska Rada dla Popierania Jedności Chrześcijan, *Dialog w prawdzie i miłości. Perspektywy ekumeniczne*, red. E. Kasjaniuk, Warszawa 2010, s. 67–72. Zob. także: Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus* (6 sierpnia 2000), nr 22, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus_iesus.html (dostęp: 15.02.2026).

37 Szerzej o trudnościach współczesnego ekumenizmu zob. A. M. Kothgasser, *Kryzys ruchu ekumenicznego? Przyczyny – diagnozy – perspektywy*, tłum. R. Pierśkała, Opole 2011, s. 78–89; K. Koch, *Symfonia jedności. Z kardynałem Kurtem Kochem rozmawia ks. Robert Biel*, Lublin 2015, s. 63–147.

w obawie przed relatywizmem³⁸. Nierozwiązane kwestie doktrynalne (np. prymat i nieomylność papieska, sakramentalna natura Kościoła, kwestie moralne)³⁹ wciąż stanowią przeszkody do pełnej komunii.

Dojrzała ekumenia nie polega na pomijaniu trudności i różnic dzielących Kościoły. Wymaga cierpliwości, realizmu i stosowania „hierarchii prawd” (DE 11)⁴⁰, czyli umiejętności rozróżniania między prawdami centralnymi a pochodnymi w poszukiwaniu dróg ku pełnej widzialnej jedności w Kościele Jezusa Chrystusa. Wymaga też ekumenizmu duchowego – modlitwy i nawrócenia serca – jako fundamentu dla działań instytucjonalnych⁴¹ oraz permanentnej formacji⁴².

Najbardziej obiecującym modelem jest dzisiaj ekumenizm drogi (*ecumenism of the way*), zaproponowany przez papieża Franciszka⁴³. Zgodnie z jego założeniami nie należy biernie czekać na rozwiązanie wszystkich wewnątrzchrześcijańskich sporów i nieporozumień,

38 Problem relatywizmu jako zagrożenia dla dialogu podejmuje Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* (29 czerwca 2009), nr 26, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (dostęp: 12.02.2026).

39 Klasyczny dokument wykazujący różnice między Kościołami co do kwestii moralnych zob. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki małżeńskiej i rodzinnej *Persona humana* (29 grudnia 1975), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_pl.html (dostęp: 10.02.2026).

40 Zob. DE, nr 11; Papieska Rada dla Popierania jedności chrześcijan, *Ekumeniczny wymiar formacji pastoralnej* (1998), nr 29–31, tłum. J. Leśniewska, w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, red. S. C. Napiórkowski i in., Lublin 2000, s. 102–119.

41 Zob. UUS, nr 22–27.

42 Zob. Z. Glaeser, *Ekumeniczna formacja wyzwaniem i zadaniem Kościołów*, „Rocznik Teologiczny” LXII (2020) 3, s. 1013–1031.

43 Papież Franciszek wielokrotnie mówił o ekumenizmie jako „wspólnym kroczeniu”. Zob. EG, nr 244–246. Por. także: Franciszek, *W drodze z Chrystusem. Ekumenizm jako wspólne pielgrzymowanie*, tłum. J. Ożóg, Kraków 2015, s. 25–28; Z. Glaeser, A. Zellma, *Die ökumenische Pedagogik von Past Franziskus*, dz. cyt., s. 89–104.

ale trzeba wspólnie kroczyć naprzód w tych obszarach, gdzie już teraz możliwa jest współpraca, wspólna modlitwa i świadectwo. We wspólnym działaniu Duch Święty prowadzi do głębszego odkrywania prawdy i do lepszego wzajemnego zrozumienia.

Zakończenie

Ekumenia, rozumiana jako wielowymiarowy proces dążenia do jedności chrześcijan, okazuje się być nie jakimś marginalnym działaniem, ale kluczowym paradygmatem dla budowania samoświadomości chrześcijaństwa i prezentowania go we współczesnym świecie⁴⁴. Stanowi „imperatyw chrześcijańskiego sumienia oświeconego wiarą i kierowanego miłością”⁴⁵. Jest swoistą „pedagogią dialogu”, dzięki czemu ukazuje radykalnie chrystocentryczne zakorzenienie chrześcijaństwa. Stanowi również wyzwanie do przepracowania historii oraz zachętę do wymiany duchowych darów, co prowadzi ku pełniejszej jedności wśród chrześcijan i Kościołów. Chrześcijaństwo dające wspólne świadectwo wiary i służby człowiekowi zyskuje wiarygodność jako znak pojednania i nadziei dla świata.

Wyjątkowość chrześcijaństwa nie objawia się więc pomimo podziałów, ale paradoksalnie może objawić się w najgłębszy sposób właśnie poprzez żmudny, cierpliwy i pełen nadziei proces ich przewycięzania. W ekumenii chrześcijaństwo nie traci swej tożsamości, lecz odnajduje ją pogłębioną i oczyszczoną. Staje się bardziej sobą – wspólnotą uczniów, którzy mimo swej ludzkiej słabości, dają świadectwo o przemieniającej mocy Chrystusa, pragnącego zgromadzić w jedno rozproszone dzieci Boże. W tym właśnie tkwi najgłębsza wyjątkowość chrześcijaństwa, a ekumenia jest niezastąpioną szansą, by świat mógł na nowo usłyszeć Chrystusa, zbawczo go odczytać i przyjąć.

44 Por. W. Hryniewicz, *Mocą Ducha Świętego. Zarys ekumenicznej teologii nadziei*, Warszawa 2005, s. 200–205.

45 UUS, nr 8.

Bibliografia

- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (29 czerwca 2009), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (dostęp: 12.02.2026).
- Birmelé A., *Wspólna historia chrześcijaństwa. Ku ekumenicznemu odczytaniu przeszłości*, tłum. T. Kuliś, „Dialog Ekumeniczny” 12 (2015), s. 45–62.
- Clément O., *Źródła. Duchowość prawosławna w perspektywie ekumenicznej*, tłum. L. Niewęglowska, Kraków 2016.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 2: *Pan i Ożywiciel*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1996.
- Congar Y., *Zmartwychwstanie i jedność. Ekumenizm w perspektywie wiary*, tłum. L. Rutowska, Kraków 1968.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (dostęp: 15.02.2026).
- Franciszek, *W drodze z Chrystusem. Ekumenizm jako wspólne pielgrzymowanie*, tłum. J. Ożóg, Kraków 2015.
- Glaeser Z., *Dialogue as an Ecumenical Paradigm within the Context of Regulations of the “Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism (1993)”*, „Ecumeny and Law” 6 (2018), s. 65–82.
- Glaeser Z., *Ekumeniczna formacja wyzwaniem i zadaniem Kościołów*, „Rocznik Teologiczny” LXII (2020) 3, s. 1013–1031.
- Glaeser Z., *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych”. Studium ekumeniczne*, Opole 2000.
- Glaeser Z., Zellma A., *Die ökumenische Pedagogik von Past Franziskus*, Göttingen 2021.
- Greshake G., *Ku teologii „bycia-ku-śmierci”. Eschatologia*, tłum. J. Tyrawa, Kraków 2008.
- Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha. Teologia ekumeniczna*, t. 1, Lublin 2018.
- Hryniewicz W., *Mocą Ducha Świętego. Zarys ekumenicznej teologii nadziei*, Warszawa 2005.
- Hryniewicz W., *Nadzieja uczy inaczej. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1997.
- Hryniewicz W., *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej*, Lublin 1976.

- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* (25 maja 1995), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html (dostęp: 15.02.2026).
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/centesimus_1.html (12.04.2017).
- Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* (10 listopada 1994), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/tertio.html (dostęp: 15.02.2026).
- Jaskóła P., *Ut unum sint. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Opole 2018.
- Kamykowski Ł., *Wiarygodność chrześcijaństwa w kontekście pluralizmu religijnego*, Kraków 2005, s. 89–95.
- Kantyka P., *Wymiana darów duchowych katolików z chrześcijanami innych wyznań*, w: *Ekumenizm dla ewangelizacji*, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, Lublin 2015, s. 33–46.
- Karski K., *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986.
- Karski K., *Początki ruchu ekumenicznego w Kościołach protestanckich*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1996, s. 283–288.
- Karski K., *Światowa Rada Kościołów*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1996, s. 295–308.
- Kasper W., *Droga jedności. Perspektywy na przyszłość ekumenizmu*, tłum. J. Biernat, Poznań 2012.
- Koch K., *Perspektywy dialogu ekumenicznego między Kościołem katolickim i Kościołami prawosławnymi*, w: *Ekumenizm dla ewangelizacji*, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, Lublin 2015, s. 72–76.
- Koch K., *Symfonia jedności. Z kardynałem Kurtem Kochem rozmawia ks. Robert Biel*, Lublin 2015.
- Komisja Wiara i Ustrój ŚRK, *Natura i misja Kościoła*, tłum. A. Maćkowska, Kraków 2012.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus* (6 sierpnia 2000), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus_iesus.html (dostęp: 15.02.2026).

- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki małżeńskiej i rodzinnej *Persona humana* (29 grudnia 1975), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_pl.html (dostęp: 10.02.2026).
- Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია *Communio notio* (28 maja 1992), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communio-notio_pl.html (dostęp: 15.02.2026).
- Kopiec P., *Ekumenizm męczenników*, w: *Ekumenizm dla ewangelizacji*, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, Lublin 2015, s. 129–143.
- Lubac H. de, *Paradoks i tajemnica Kościoła*, tłum. S. Czerwik, Kraków 2008.
- MacCulloch D., *Historia chrześcijaństwa. Od Pawła z Tarsu do XXI wieku*, tłum. M. Ziółkowska, Warszawa 2022.
- Marinelli F., *Hermeneutyka dogmatu*, tłum. T. Dzidek, Kraków 1999.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2007.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości* (2000), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_pl.html (dostęp: 15.02.2026).
- Napiórkowski A. A., *Teologia jedności chrześcijan*, Kraków 2011.
- Napiórkowski A. A., *Zagadnienia ekumeniczne*, Kraków 2001.
- Nichols A., *Rzym a Kościoły Wschodnie*, tłum. M. Brzóstowicz, Poznań 2001.
- Nossol A., *Teologia na usługach wiary*, Opole 1993.
- Papieska Rada dla Popierania Jedności Chrześcijan, *Dialog w prawdzie i miłości. Perspektywy ekumeniczne*, red. E. Kasjaniuk, Warszawa 2010, s. 67–72.
- Papieska Rada dla Popierania jedności chrześcijan, *Ekumeniczny wymiar formacji pastoralnej* (1998), nr 29–31, tłum. J. Leśniewska, w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, red. S.C. Napiórkowski i in., Lublin 2000, s. 102–119.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2002.

- Puglisi J. F., *Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan. Historia i teologia*, tłum. E. Burska, Kraków 2008.
- Rahner K., *Pisma wybrane. O ekumenizmie*, tłum. W. Szymona, t. 1, Kraków 2007.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Kościół – ekumenizm – polityka*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1990.
- Sala G., *Teologia fundamentalna. Wiarygodność chrześcijaństwa*, tłum. L. Balter i in., Kraków 2003.
- Sesboüé B., *Jezus Chrystus w tradycji Kościoła*, tłum. P. Rak, Kraków 2010.
- Sesboüé B., *Sola Scriptura? Pismo Święte i Tradycja*, tłum. A. Babuchowski, Poznań 2010.
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (21 listopada 1964), w:
- Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2002, s. 193–208.
- Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 433–471.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Bożym Objawieniu *Dei verbum*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 350–362.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (21 listopada 1964), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–166.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.
- Špidlík T., *My w Kościele – Kościół w nas. Duchowość ekumeniczna*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2003.
- Šliwa T., *Dzieje podziałów i dążeń zjednoczeniowych*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1996, s. 269–283.
- Taylor Ch., *A Secular Age*, Cambridge (MA) 2007.

- Vercruysse J. E., *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, tłum. M. Stebart, Kraków 2001.
- Visser 't Hooft W. A., *Geneza i powstanie Światowej Rady Kościołów*, tłum. A. Zieliński, „*Studia Oecumenica*” 1 (2001), s. 7–24.
- Wenz G., *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, tłum. P. Kaczmarek, Wrocław 2003.
- Wspólna Grupa Robocza Kościoła Katolickiego i Światowej Rady Kościołów, *Misja i ewangelizacja w jedności* (1996), w: *Dokumenty ekumeniczne. Wybór*, red. W. Hanc, Lublin 2003, s. 220–225.
- Wspólna Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (Monachium, 1982), w: W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Warszawa 1993, s. 35–44.

Abstrakt

Ekumenia jako szansa na ukazanie wyjątkowości chrześcijaństwa. Perspektywa teologiczna, historyczna i kulturowa

Współczesny ruch ekumeniczny, będący odpowiedzią na historyczne podziały w chrześcijaństwie, często postrzegany jest wyłącznie jako dążenie do instytucjonalnej jedności Kościołów. Niniejsze opracowanie to propozycja szerszego spojrzenia na wskazany problem, zgodnie z którym ekumenia stanowi wyjątkową szansę na głębsze i pełniejsze ukazanie istoty i wyjątkowości chrześcijaństwa. Wewnątrzchrześcijański dialog prowadzony z poszanowaniem inności oraz wspólne świadectwo chrześcijan stają się wyjątkową szansą na pogłębienie wspólnego dla nich depozytu wiary, którego Centrum jest Osoba Jezusa Chrystusa i Jego zbawcze dzieło. Zaprezentowane zagadnienie zostanie poddane analizie w trzech jego wymiarach: teologicznym (ekumenia jako hermeneutyka wiary i szkoła chrystocentryzmu), historyczno-duchowym (ekumenia jako powrót do źródeł ku zbudowaniu pełnej widzialnej jedności między Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi) oraz misyjno-ewangelizacyjnym (ekumenia jako wiarygodna prezentacja chrześcijaństwa w spluralizowanym

świecie). Przeprowadzone badania pozwalają na wyciągnięcie wniosku, że autentyczny dialog ekumeniczny jest najlepszym sposobem prowadzącym ku pogłębieniu świadomości własnej tożsamości, a przez służbę pojednaniu staje się żywym znakiem eschatologicznej jedności, która stanowi o wyjątkowości chrześcijańskiego orędzia.

Słowa kluczowe: ekumenizm, jedność chrześcijan, dialog międzywyznaniowy, teologia ekumeniczna, chrześcijaństwo, tożsamość chrześcijańska, świadectwo, pojednanie

Résumé

L'œcuménisme comme occasion de montrer le caractère unique du christianisme. Perspective théologique, historique et culturelle

Le mouvement œcuménique contemporain, réponse aux divisions historiques au sein du christianisme, est souvent perçu uniquement comme une quête d'unité institutionnelle entre les Églises. Cette étude propose une vision plus large de la question, selon laquelle l'œcuménisme constitue une occasion unique de présenter de manière plus approfondie et plus complète l'essence et le caractère unique du christianisme. Le dialogue intra-chrétien mené dans le respect de l'altérité, associé au témoignage commun des chrétiens, devient une chance unique d'approfondir le dépôt commun de la foi, dont le centre est la personne de Jésus-Christ et son œuvre salvifique. La question présentée sera analysée sous trois angles : théologique (l'œcuménisme comme herméneutique de la foi et école du christocentrisme), historico-spirituel (l'œcuménisme comme retour aux sources en vue de la construction d'une unité visible et pleine entre les Églises et communautés chrétiennes) et missionnaire-évangéliste (l'œcuménisme comme présentation crédible du christianisme dans un monde pluralisé). Les recherches menées permettent de conclure que le dialogue œcuménique authentique est le meilleur moyen d'approfondir la conscience de sa propre identité et, à travers le service de la réconciliation, il devient un signe vivant de l'unité eschatologique qui constitue l'unicité du message chrétien.

Mots clés : dialogue interconfessionnel, identité chrétienne, œcuménisme, réconciliation, théologie œcuménique, témoignage, unité des chrétiens

Abstract

Ecumenism as an Opportunity to Reveal the Uniqueness of Christianity. A Theological, Historical, and Cultural Perspective

The contemporary ecumenical movement, a response to the historical divisions within Christianity, is often perceived solely as a quest for the institutional unity of the Churches. This study offers a proposal for a broader view of the indicated issue, according to which ecumenism constitutes a unique opportunity for a deeper and more complete presentation of the essence and uniqueness of Christianity. Intra-Christian dialogue conducted with respect for otherness, together with the common witness of Christians, becomes a unique chance to deepen the shared deposit of faith, whose Center is the Person of Jesus Christ and His salvific work. The presented issue will be analyzed in three dimensions: theological (ecumenism as a hermeneutic of faith and a school of Christocentrism), historical-spiritual (ecumenism as a return to the sources towards the building of full visible unity among Christian Churches and Communities), and missionary-evangelizing (ecumenism as a credible presentation of Christianity in a pluralized world). The conducted research allows for the conclusion that authentic ecumenical dialogue is the best way towards deepening the awareness of one's own identity, and through the service of reconciliation, it becomes a living sign of eschatological unity, which constitutes the uniqueness of the Christian message.

Keywords: ecumenism, unity of Christians, interdenominational dialogue, ecumenical theology, Christianity, Christian identity, witness, reconciliation

Étienne Grieu SJ

 <https://orcid.org/0009-0001-4650-2159>

Facultés Loyola Paris (France)  <https://ror.org/0274qx383>

Quels apports de la tradition chrétienne pour penser la « fraternité » ?

Status quaestionis

Il est d'usage de remarquer que, dans la devise républicaine, les trois termes, « liberté, égalité, fraternité », tout en se présentant tout à fait liés entre eux, ne se situent pas sur le même plan. La fraternité n'est pas un droit et elle n'est pas non plus source de droit¹. Son rôle se situe donc ailleurs ; peut-être dans la force symbolique qui

-
- 1 Voir D. Balmary, *La fraternité*, „Études” 2 (2019), p. 31–41. Pour l'auteur, avec la fraternité « on quitte le domaine du droit pour entrer dans celui de la morale, les constituants renvoient à chacun le soin, non seulement de faire vivre le troisième principe [de la devise républicaine], mais plus encore le soin de définir ce 'bien'. La conséquence de cela est que nous sommes avec la fraternité en dehors de toute possibilité de régulation collective, juridique, légale ou judiciaire : elle relève de la responsabilité de chacun » (p. 35). Plus loin, il ajoute : « A la différence de la liberté et de l'égalité, la fraternité ne peut produire d'effet qu'associée aux deux autres principes (...). Mais après tout, pourquoi la fraternité, pour exister, ne devrait pas se concrétiser, s'enraciner dans la liberté et l'égalité ? Ainsi, pas de fraternité sans liberté ni égalité ? » (p. 37).

l'habite, qui oblige à envisager un peu autrement la liberté et l'égalité, voire même leur apporte un correctif en les préservant d'une violence toujours possible lorsque ces principes sont absolutisés². Ce que produit l'appel à la fraternité de la devise républicaine, c'est peut-être tout simplement de nous remettre devant la réalité de la présence d'autres êtres humains, en nous proposant de les regarder comme des frères. Il permet donc aussi à la devise républicaine d'atterrir, si l'on peut dire, au niveau de l'expérience la plus banale de chacun.

Mais que signifie regarder l'autre comme un frère, une sœur ? Et qui est l'autre en question ? Le compatriote ? Celui qui, bien qu'étranger, est sur notre territoire ? Ou bien tout être humain ? On sent qu'il y a ici différentes compréhensions possibles de cette notion de fraternité.

Pour éclairer ces questions, je propose de se demander quelle contribution la tradition chrétienne a pu – et donc, peut encore – apporter pour comprendre ce terme de « fraternité », afin d'en esquisser les contours possibles.

Pour cela je m'appuierai sur le travail de Michel Dujarier (prêtre et théologien, longtemps au service de l'Eglise du Bénin, chercheur à l'Institut des Sources Chrétiennes), à travers son ouvrage en plusieurs volumes, *Eglise-Fraternité*³. L'auteur s'est attaché à décrypter les différents emplois du mot *adephotès* (fraternité) dans les textes des Pères de l'Eglise des huit premiers siècles. Je commence donc

-
- 2 D. Balmay, *La fraternité*, *op. cit.* : « les trois principes ne doivent et ne peuvent fonctionner qu'ensemble et les détacher ne va pas sans risque » (p. 39). Et plus loin sur la même page : « (...) dans l'histoire de la devise, la fraternité est arrivée la dernière, peut-être parce qu'on s'était aperçu des risques qu'il y avait à laisser voisiner sans régulateur les deux puissants mais très envahissants principes que sont la liberté et l'égalité (...). Or liberté et égalité, laissées à elles-mêmes, peuvent constituer des réservoirs de violence ».
- 3 M. Dujarier, *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles*. Tome I : *L'Église s'appelle « Fraternité » (Ier–IIIe siècles)*, Cerf, Paris 2013; Tome II : *L'Église est fraternité en Christ (IVe–Ve siècles)*, Cerf, Paris 2016.

par présenter sa thèse. Puis, dans un deuxième temps, j'apporterai un tout petit complément, simplement pour signaler qu'aux oreilles des chrétiens de cette époque, *adelphotès*, dans leur mémoire biblique, n'est pas un lien idyllique, mais une réalité qui attend des réconciliations, des retrouvailles après qu'on soit passé par la violence entre frères.

1. *Adelphotès* – notion clé du premier christianisme

S'intéresser de près au vocabulaire nous permettra de saisir les nuances et les traits spécifiques qu'on peut associer aux différents termes employés pour évoquer la fraternité.

1.1. La thèse de Michel Dujarier

L'élément majeur de la thèse de Dujarier pourrait s'énoncer ainsi : dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, « fraternité » est tout simplement le nom propre de l'Eglise. C'est dire son importance cruciale : « (...) le mot 'fraternité' (*adelphotès*), au sens de 'communauté de frères', est employé tout au long des trois premiers siècles pour désigner l'Eglise. Il est même le nom propre de celle-ci, car il n'a été utilisé par aucun autre groupe religieux, philosophique ou social, alors que 'église' (*ekklèsia*) était un nom commun, couramment employé par les assemblées civiles »⁴.

L'auteur en donne pour preuve des écrits de l'époque du Nouveau Testament où ce terme apparaît pour désigner – c'est tout à fait nouveau alors – une personnalité collective à qui l'on peut s'adresser et qui réagit⁵ : 1^{ère} lettre de Pierre (2 occurrences) et la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens. Regardons de plus près

4 M. Dujarier, *Église-Fraternité*, Tome I, *op. cit.*, p. 18.

5 Pour être tout à fait précis le mot « *adelphotès* » fait son apparition dans la langue grecque, dans le premier livre des Maccabées, où il désigne les liens – supposés de sang – entre juifs et spartiates (1 Mc 12).

les passages de la lettre de Pierre où « *adelphotès* » intervient : « tous les humains, honorez-les, la Fraternité (*adelphotèta*) aimez-la, Dieu craignez-le, le roi honorez-le » (v. 2, 17). A noter que, dans la Traduction œcuménique de la Bible, on a écrit, « vos frères, aimez-les », de même que dans la Bible de Jérusalem, alors qu'il existe un autre terme pour dire « frère » – *adelphos* – qui a dû se révéler insuffisant aux yeux du rédacteur puisqu'il n'a pas eu recours à lui. Les traducteurs, donc, ont été embarrassés et sont ici pris en défaut. Dans un deuxième passage du même texte, on trouve : « Soyez sobres, veillez ! Votre adversaire, le Diviseur, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer. Résistez-lui, fermes dans la foi, sachant que les mêmes souffrances atteignent votre Fraternité (*adelphotèti*) dans le monde » (v. 5, 9). Dans la Traduction œcuménique on a traduit « vos frères » avec une note disant que littéralement c'est « votre fraternité » ; et dans la Bible de Jérusalem : « la communauté des frères ». Ici, le texte oblige à comprendre « *adelphotès* » dans le sens d'une personnalité collective.

De fait, dans ces deux extraits, on voit qu'*adelphotès*, mis en parallèle dans la syntaxe avec d'autres instances personnelles (« tous les humains », « Dieu », « le roi ») doit désigner un acteur ; d'un type certes spécial, puisque c'est un acteur collectif. Il apparaît en tout cas qu'on peut s'adresser à lui pour l'honorer (2, 17) ou pour lui nuire (5, 9). Et il semble aussi que cet acteur collectif soit capable d'éprouver des choses, par exemple de la souffrance (5, 9).

Adelphotès est donc un nom collectif que l'on pourrait traduire « Communauté de frères » ou, mieux, « Fraternité » avec un grand F pour souligner qu'il s'agit d'une entité collective doté d'une personnalité. Quelle serait l'originalité de ce terme *adelphotès* (*fraternitas* dans sa traduction latine) au moment où il apparaît, aussi bien dans la culture greco-romaine que par rapport aux auteurs juifs du 1^{er} siècle ?

1.2. Harmoniques du terme « *adelphotès* » dans la culture grecque du début de notre ère

Dans le monde grec on dispose de trois termes qui semblent proches de l'idée de fraternité⁶ :

philia (amitié), que l'on trouve dans *philanthropia* (la bonté, l'humanité) et *philadelphia* (amour fraternel). Ce sont des termes qui désignent des exigences de comportement, une vertu,

sungenia, il s'agit alors des liens du sang,

phratría (ou *phatria*) qui désigne les membres d'un clan ou d'une association. Ce terme évoluera vers un sens péjoratif pour désigner une faction. Il existe, de fait, de nombreux groupes ou associations qui parfois développent une sociabilité forte – on dirait aujourd'hui, des clubs – avec tout un vocabulaire pour les désigner (*thiasos*, *eranos*, *hetaireia*, *phratría*, et en latin, *collegium*, *sodalitas* ou *sodalitium*) mais leurs membres ne vont pas jusqu'à se désigner les uns les autres comme frères.

Par rapport à ces termes, *adelphotès* a la particularité de désigner des *liens concrets* qui ont une consistance sociale (cela le distingue de *philia*), sans se réduire pour autant à des liens de sang (cela le distingue de *sungenia*) et qui, enfin, ne fonctionnent pas non plus pour isoler un groupe par rapport au reste, mais se présente comme les prémices de ce qui est promis à tous (cela le distingue de *phratría*).

1.3. La tradition juive

Si l'on s'intéresse maintenant à la tradition juive, on trouve chez les auteurs du premier siècle trois thèmes qui se déploient autour de la fraternité : *Adelphotès* peut être employé au sens de fraternité de sang (sans que cela ait le sens de communauté), comme dans le premier livre des Maccabées 12, 10-17. Chez Philon d'Alexandrie, on trouve l'idée d'une fraternité universelle entre les hommes, du

6 M. Dujarier, *Église-Fraternité*, Tome 1, *op. cit.*, p. 93–94.

fait qu'ils sont créés à l'image de Dieu (sans pour autant qu'on ait recours à *adelphotès*, terme qui serait sans doute apparu trop fort pour désigner ce qui était ainsi visé). Enfin, il y a une fraternité vis-à-vis du coreligionnaire et du compatriote (envers qui l'on a des obligations spéciales), ou au sein d'un groupe de piété (chez les Esséniens par ex). On s'appelle alors volontiers frères. Mais alors, par rapport à l'*adelphotès* des chrétiens, manque ici le fait que cette fraternité soit accessible à tous et proposée à tous.

Donc aussi bien dans la culture gréco-latine que dans la tradition juive, on a des termes pour désigner

- soit un groupe limité avec des liens très forts (liens familiaux, l'appartenance à un même peuple, ou encore liens d'options communes fortes, par exemple religieuse),

- soit une fraternité universelle, mais qui ne se traduit pas par des liens concrets (une sorte de potentialité de liens).

Avec l'*adelphotès* des chrétiens, apparaît donc un nouveau concept qui permet d'envisager que des liens aussi forts que les liens du sang soient établis en dehors d'une consanguinité, sans pour autant se limiter à un groupe aux frontières fermées.

2. L'arrière-fond théologiques de l'*adelphotès* des chrétiens

Penser une telle réalité – nouvelle pour l'époque – est possible à cause d'une mutation assez profonde dans la manière de se représenter les liens possibles entre les humains du fait d'une manière nouvelle d'envisager la relation à Dieu. A partir de l'épître aux Romains (chap. 8) et de l'épître aux Hébreux, Dujarier relève les trois éléments suivants :

- Si les chrétiens se reconnaissent frères – pas seulement entre eux, mais aussi frères de tout être humain – c'est parce que le Christ s'est fait le frère de tout homme (He 2, 10-18 : celui qui voulait

conduire à la gloire une multitude de fils (...) il ne rougit pas de les appeler frères (v. 10-11) ; et il est devenu en tout point semblable à ses frères afin de devenir un grand prêtre miséricordieux). Autrement dit, pour l'auteur de la lettre aux Hébreux, le Fils de Dieu, en s'incarnant, se fait le frère de tous, permettant ainsi une profonde et totale solidarité entre lui et les hommes⁷. C'est ici que s'énonce la dimension universelle de cette fraternité (par opposition à tous les emplois qui la limitent à un groupe aux frontières précises).

– Ceux qui accueillent le message du Christ deviennent frères et sœurs adoptifs du Fils unique, premier né ; ils sont adoptés comme enfants du Père en étant adoptés comme frères par le Christ.

NB : dans le monde Mésopotamien, existait la possibilité outre l'adoption filiale, d'une « adoption en fraternité » ; elle confère à l'adopté la possession des biens de l'adoptant (y compris l'héritage qu'il recevra de son père)⁸ ; d'où le titre de « cohéritier du Christ ».

– Le signe tangible de cette fraternité, c'est l'Esprit Saint, qui atteste que les croyants sont frères et sœurs du Christ, orientés grâce à lui vers le Père (Rm 8). Et l'Esprit Saint travaille en nous et nous conforme au Christ. Notre vocation humaine d'être à l'image de Dieu trouve ici son accomplissement (on voit que la fraternité dont il est question est ce qui nous introduit dans la vie divine).

L'auteur peut conclure au terme de son exposé : « la fraternité chrétienne est proprement le lien vital qui unit tout homme au Fils de Dieu incarné (...) qui permet aux croyants de devenir réellement, dans l'Esprit, les frères et sœurs du Christ ressuscité en qui ils sont pleinement enfants du Père⁹ ». Mais il apporte une précision importante : « Bref, en logique théologique, ce n'est pas parce que nous sommes fils du Père que nous devenons frères du Christ, mais l'inverse. C'est parce que le Fils incarné nous a adoptés en sa fraternité, grâce à l'Esprit-Saint reçu au baptême, que nous sommes les

7 M. Dujarier, *Église-Fraternité*, Tome 1, op. cit., p. 130.

8 M. Dujarier, *Église-Fraternité*, Tome 1, op. cit., p. 136-137.

9 M. Dujarier, *Église-Fraternité*, Tome 1, op. cit., p. 128.

fil du Père »¹⁰. Ce point est tout sauf anodin car cela indique que la fraternité, dans sa déclinaison chrétienne, tourne nos yeux non pas d'abord vers une origine commune que nous avons en partage, mais vers ceux que l'on est appelé à reconnaître comme des frères (ce qui n'est pas toujours simple...). Impossible, dans ces conditions, de penser un « être ensemble » qui fasse abstraction des difficultés à se supporter les uns les autres.

3. Résonances bibliques de la fraternité

Arrivé ici, il me semble important de développer ce sillon. La fraternité, dans la tradition biblique, est tout sauf idyllique.

3.1. La Bible présente surtout le versant conflictuel, voire violent de la fraternité

Certes la Bible contient quelques passages qui chantent la merveille qu'elle est (par ex. le Ps 132–133, v. 1 : « Qu'il est bon qu'il est doux pour des frères, de vivre ensemble et d'être unis »). Mais il faut bien reconnaître que cette tonalité est assez rare, en tout cas beaucoup moins fréquente que les récits qui disent les tensions et conflits entre frères. Ce qui semble indiquer que dans la Bible la fraternité est tout sauf simple.

Dans les récits des origines, jouxtant la relation fraternelle, on y trouve la rivalité et la violence. Caïn et Abel (Gn 4), Jacob et Esau (Gn 25–33), Joseph et ses frères (Gn 37–50) en sont quelques exemples. Sans oublier, du côté des sœurs, les relations compliquées entre Léa et Rachel (Gn 29, 31–30,24). Dans le deuxième livre de Samuel, sont racontées les violences qui eurent lieu entre demi-frères Ammon, Absalon (Ammon a violé sa demi sœur Tamar, celle-ci sera vengée par son frère Absalon qui tuera le coupable, son

¹⁰ M. Dujarier, *Église-Fraternité*, Tome 1, op. cit., p. 144.

demi-frère). Et même dans le Nouveau Testament : la parabole du fils prodigue (Lc 15) raconte les relations difficiles entre les deux frères après le retour du cadet. Et puis, l'on pourrait ajouter encore les relations tendues entre Marthe et Marie (Lc 10).

Bref, il semble que dans la Bible, on insiste beaucoup sur la difficulté des relations fraternelles, plus que sur l'idéal qu'elles pourraient représenter. On pourrait comprendre l'insistance à souligner les difficultés de la coexistence pacifique entre frères, au sens où la difficulté constatée dans les relations entre frères est le signe du caractère potentiellement violent de toutes les relations entre les êtres humains. Le récit du meurtre d'Abel, par exemple va clairement en ce sens. Sans doute les relations entre frères, du fait de la grande proximité entre eux, font-elles un effet de loupe pour dire la réalité des relations entre tous les humains.

En même temps, le simple fait de raconter toutes ces histoires semble indiquer qu'autour de la fraternité, il y a comme un rendez-vous, quelque chose à dénouer. D'emblée est indiqué qu'il s'agit d'un lieu difficile, et qu'il y a dès lors, quelque chose ici à guérir.

C'est à partir de cette perspective que nous pouvons nous demander comment le Christ se fait notre frère.

3.2. La fraternité en Christ passe par l'accueil de l'infra-humain

A ce sujet nous pouvons remarquer que les seules fois où le Christ désigne ses disciples comme de ses frères, c'est après la passion (l'épisode avec Marie Madeleine Jn 20,17 et son parallèle en Mt 28,10)¹¹.

On peut le comprendre au sens où c'est la Pâque du Christ qui fait des disciples véritablement ses frères. Or dans la Pâque du

11 On pourrait certes ici invoquer la parole de Jésus : « Qui est ma mère et mes frères ? (...) Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là m'est un frère et une sœur et une mère » (Mc 4, 33 et 35). Mais cela reste un discours général, autre chose donc que d'appeler nommément ses disciples par le terme de « frères ».

Christ, celui-ci a été ramené à l'infra-humain, à celui qui ne fait plus partie de la famille humaine. Ce passage par l'infra-humain semble indiquer qu'il n'y a pas de vraie fraternité qui s'affirmerait dans l'oubli de ce qui en nous, juxte l'infra-humain, du fait de la violence subie ou répercutée. De même qu'il n'y a pas de vraie fraternité qui laisserait de côté les membres de la famille humaine repoussés dans l'infra-humain.

Voilà qui campe la fraternité tout autrement qu'à partir d'un patrimoine que nous aurions en partage. Au contraire, face à Jésus, ce que nous avons en commun est d'être descendu aux enfers du fait de notre violence, du fait de ce qui en nous n'a plus visage humain. Et le Christ en allant jusqu'à nos enfers, peut se faire le frère du plus misérable des hommes et ainsi n'en laisser aucun de côté.

Si tout cela est exact, on pourrait énoncer quelques caractéristiques de la fraternité dans sa déclinaison chrétienne.

- Ce n'est pas une fraternité qui nous vient d'en haut, comme un universel à portée de main (la tradition biblique n'est pas naïve, comme on l'a vue, pour penser qu'il suffise de se reconnaître une origine commune pour vivre une fraternité heureuse).

- Ce n'est pas non plus une fraternité fermée, un entre soi dans un cercle où seuls peuvent pénétrer ceux qui souscrivent à des conditions bien précises.

- C'est une réalité offerte à tous, du fait du Christ qui s'est fait le frère de tous, ne laissant personne hors-champ.

- Dès que nous le reconnaissons comme notre frère, tous les hommes, ses frères nous sont redonnés comme les nôtres.

- Ces retrouvailles passent par un regard lucide sur notre promptitude à rejeter certains dans l'infra-humain, autrement dit, sur notre violence. En démasquant cette tendance à ostraciser ceux qui ne seraient pas dignes de la famille, nous sommes libérés aussi de ce qui pèse sur nous, cette tendance à ajouter des conditions pour être vraiment à la hauteur des frères. Le Christ a dénoué cette

hypothèque qui pèse sur tous les liens humains en allant prendre la place du dernier, de celui dont personne ne veut plus. Dès lors, cet infra-humain cesse de nous faire peur et de nous séparer. Au contraire, accepter le Christ comme frère nous fait à la fois reconnaître et accepter notre propension à rejeter l'infra-humain, et ce faisant, nous dispose à renouer avec ceux qui à nos yeux, ne sont plus dignes de la famille. Cela constitue un antidote à la réduction de la fraternité à un groupe fermé qui s'auto-gratifie.

Conclusion : cette vision de la fraternité peut-elle être inspirante aujourd'hui ?

L'intérêt de la notion chrétienne de fraternité est de la situer dans une double altérité : par rapport à Dieu, d'une part, et par rapport aux êtres humains les moins présentable, d'autre part. Elle tient fermement ces deux bouts ensemble. Autrement dit, la fraternité doit toujours se rejouer en se confrontant *dans le même mouvement* à notre origine qui nous échappe radicalement (Dieu) et à celui en qui j'ai toutes les peines du monde à reconnaître un semblable (l'humanité rejetée hors de notre monde commun). Tenir ce double rendez-vous aide à éviter que la fraternité tombe soit dans l'abstraction ou bien l'enfermement.

Une telle notion de fraternité ne se présente pas non plus comme un acquis de départ (encore moins comme un patrimoine), mais comme une visée : la famille humaine est à rassembler, par-delà toutes les déchirures et les violences qui la marquent. Dire qu'il s'agit d'une visée, c'est aussi dire que cette fraternité doit se construire, et cela ne peut se faire sans parole, sans avoir à s'expliquer. C'est ainsi que fraternité et délibération deviennent pensables ensemble (lorsqu'on ne la regarde pas comme un donné massif qui s'impose sans parole).

Il me semble qu'à partir de là, ce symbole de la fraternité pourra jouer pour la société non pas comme un étendard, mais comme un triple défi lancé à un pays et à un Etat dans sa manière d'organiser la vie ensemble :

- fait-on place à chacun, y compris à ceux qu'on est très tenté de ne plus considérer comme membres de la famille ?

- Comment cette fraternité est-elle encouragée à s'ouvrir aux étrangers ? (même si en même temps, évidemment, il faudra s'expliquer avec eux)

- Comment cette visée de fraternité nous incite à relire notre histoire, y compris dans les phases où elle est allée vers l'infra-humain ?

Résumé

Quels apports de la tradition chrétienne pour penser la « fraternité » ?

Ce travail examine la contribution de la tradition chrétienne à la compréhension de la notion de « fraternité ». Alors que, dans la devise républicaine, la fraternité ne constitue ni un droit ni une source de droit, elle possède une forte portée symbolique : elle invite à considérer les autres comme des frères et à modérer les possibles dérives de la liberté et de l'égalité lorsqu'elles sont absolutisées. En s'appuyant sur les travaux de Michel Dujarier, l'auteur rappelle que, dans les premiers siècles du christianisme, le terme grec *adelphotès* (« fraternité ») désignait la communauté chrétienne elle-même. Cette notion introduit une conception originale : elle évoque des liens aussi forts que ceux du sang, mais ouverts à tous et non limités à un groupe fermé. La fraternité chrétienne trouve son fondement théologique dans le Christ, qui s'est fait le frère de tous les hommes. Par son incarnation et sa Pâque, il établit une solidarité universelle et ouvre aux croyants une relation filiale avec Dieu. Cependant, la tradition biblique ne présente pas la fraternité comme une réalité idyllique : les récits de rivalités et de violences entre frères soulignent la fragilité des relations humaines. La fraternité chrétienne doit donc se construire à partir de la

reconnnaissance de cette violence et de l'accueil de ceux que la société rejette vers l'« infra-humain ». Parce que le Christ a rejoint jusqu'au bout la condition humaine, y compris dans son abaissement, il peut devenir le frère de tous, sans exclure personne. Ainsi comprise, la fraternité n'est pas un donné mais une visée : un appel à rassembler la famille humaine au-delà des divisions. Elle constitue aujourd'hui un défi éthique et politique, invitant les sociétés à s'interroger sur leur capacité à accueillir chacun, y compris les plus marginalisés et les étrangers, et à relire leur propre histoire à la lumière de cette exigence.

Mots clés : fraternité, *adelphotès*, Église, ecclésiologie, relations humaines

Abstrakt

Jaki wkład wnosi tradycja chrześcijańska w myślenie o „braterstwie”?

Niniejszy tekst analizuje wkład tradycji chrześcijańskiej w rozumienie pojęcia „braterstwa”. W dewizie republikańskiej braterstwo nie stanowi ani prawa, ani źródła prawa, posiada jednak silny wymiar symboliczny: zachęca do postrzegania innych jako braci oraz do łagodzenia możliwych wypaczeń wolności i równości wówczas, gdy są one absolutyzowane. Odwołując się do badań Michela Dujariera, autor przypomina, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa grecki termin *adelphotès* („braterstwo”) oznaczał samą wspólnotę chrześcijańską. Pojęcie to wprowadza oryginalną wizję relacji: wskazuje na więzi równie silne jak więzy krwi, lecz otwarte dla wszystkich i nienależące do zamkniętej grupy. Teologiczny fundament braterstwa chrześcijańskiego znajduje się w Chrystusie, który stał się bratem wszystkich ludzi. Przez swoje wcielenie i Paschę ustanawia On powszechną solidarność i otwiera wierzącym synowską relację z Bogiem. Tradycja biblijna nie przedstawia jednak braterstwa jako rzeczywistości idyllicznej: opowieści o rywalizacji i przemocy między braćmi ukazują kruchość relacji międzyludzkich. Braterstwo chrześcijańskie musi więc rodzić się z uznania tej przemocy oraz z przyjęcia tych, których społeczeństwo spycha ku temu, co „podludzkie”. Ponieważ Chrystus do końca wszedł w ludzką kondycję, także w jej poniżenie, może stać się bratem wszystkich, nikogo nie wykluczając. W tym sensie braterstwo nie jest danym faktem, lecz zadaniem: wezwaniem do gromadzenia ludzkiej rodziny ponad podziałami. Stanowi

ono dziś wyzwanie etyczne i polityczne, skłaniając społeczeństwa do refleksji nad ich zdolnością do przyjęcia każdego – także najbardziej zmarginalizowanych i cudzoziemców – oraz do ponownego odczytywania własnej historii w świetle tej wymagającej perspektywy.

Słowa kluczowe: braterstwo, *adelphotès*, eklezjologia, Kościół, relacje międzyludzkie.

Tereza Huspeková CHR

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-5331-8763>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie ~~ORCID~~ <https://ror.org/0583g9182>

Kościół, który (nie) umiera. Eklezjologiczne inspiracje z twórczości Oto Mádra

Wprowadzenie

Od starożytności jednym z symboli Kościoła jest obraz łodzi, w której ludzie znajdują wybawienie z fal wzburzonego morza oraz schronienie przed zagładą. W kulturze europejskiej w ostatnich dekadach takie spojrzenie na Kościół zostało jednak mocno zachwiane. Kościół instytucjonalny – i jest to doświadczenie obecne w różnych denominacjach, nie tylko w Kościele katolickim – cieszy się coraz mniejszym zaufaniem. W obszarach, które jeszcze całkiem niedawno kształtowane były przez chrześcijaństwo, maleje liczba osób identyfikujących się z Kościołem jako konkretnym, widzialnym organizmem. Brakuje powołań kapłańskich i zakonnych, zmniejsza się ilość chrztów dzieci, pojawia się zjawisko formalnych apostazji. Może się wydawać, że owa łódź, która miała ratować ludzi z odmętów chaosu, zwątpienia i moralnej dezorientacji, dziś sama się zmagą z falami skandali, kryzysów i podziałów. W środowiskach

szczególnie dotkniętych procesami sekularyzacyjnymi wierni zadają sobie czasami pytanie, czy Kościół – przynajmniej w swojej lokalnej postaci – rzeczywiście umrze.

Doświadczenie zamierania Kościoła nie jest w historii chrześcijaństwa niczym nowym. Pytanie o możliwą śmierć swoich Kościołów zadawali sobie wierni już w pierwszych wiekach, w obliczu prześladowania i zagrożenia poprzez czynniki zewnętrzne. Zjawisko to było w historii tematyzowane w różny sposób, niemniej w drugiej połowie XX wieku zostało wyrażone w postaci tak zwanej „teologii Kościoła umierającego”, jak określa się nurt refleksji podejmowanej przez teologów z czeskiego „Kościół podziemny”¹. Do owego kręgu należał także Oto Mádr (1917–2011), któremu poświęcone jest niniejsze opracowanie. Temat umierania i rodzenia się Kościoła odegrał w jego twórczości ważną rolę, dlatego celem tego eseju jest wydobywanie głównych wątków eklezjologicznych z jego twórczości oraz zastanowienie się nad tym, w jaki sposób mogłyby one stanowić inspirację w aktualnej sytuacji Kościoła. Pierwsza część tekstu przedstawia kontekst „Kościół podziemny” oraz historię życia Mádra, który był jednym z najdłużej więzionych czeskich duchownych w czasach prześladowań komunistycznych. Druga część omawia zasadnicze aspekty charakterystycznego kształtu jego teologii „Kościół, który (nie) umiera”. Trzecia część odnosi się do wątków eklezjologicznych z twórczości Mádra, które mogą okazać się szczególnie aktualne dla specyficznego kontekstu współczesnej Europy, w szczególności zaś Kościoła w Polsce.

1 Na temat nurtu „teologii Kościoła umierającego” w języku czeskim zob. V. Novotný, *České teologie umírající církve sedmdesátých let 20. století*, „Teologické texty” 1 (2004), s. 7–14; V. Novotný, *Christologická založení teologií umírající církve*, „Teologické texty” 3 (2005), s. 93–95. W języku polskim dostępna jest publikacja mojego autorstwa, zob. T. Huspeková, *Przyjąć śmierć, a nie umrzeć. Czego możemy się nauczyć od czeskich „teologii Kościoła umierającego”?*, w: *Apostazja wczoraj i dziś*, Sz. Drzyżdżyk, M. Gilski, D. Wąsek (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2024, s. 147–166.

1. Kontekst życia Oto Mádra – „Przyjąć śmierć, a nie umrzeć”

Dla zrozumienia specyfiki twórczości Mádra kluczowe jest odniesienie do jego życia, w tym także do kontekstu historyczno-kulturowego. Można wręcz stwierdzić, że osobista historia Mádra jest pewnego rodzaju „miniaturą” losów Kościoła katolickiego w Czechach, dlatego prześledzimy ją w sposób bardziej szczegółowy. XX wiek był w Czechosłowacji okresem burzliwych przemian zarówno w aspekcie społeczno-kulturowym, jak i religijnym. Po II wojnie światowej, kiedy władzę zdobyła partia komunistyczna i Czechosłowacja stała się częścią Bloku Wschodniego, struktury państwowe podejmowały zorganizowaną działalność, która miała na celu likwidację zinstytucjonalizowanych form życia religijnego. W latach pięćdziesiątych prześladowania były otwarte i nierzadko dosyć brutalne. W latach siedemdziesiątych represje stały się bardziej wyrafinowane i zmierzały do cichej, stopniowej erozji życia duchowego i moralnego wierzących.

Paweł Boryszewski pisze o „sowieckim modelu walki z Kościołem” w Czechosłowacji, która dotyczyła kilku aspektów. Obejmowała walkę z religią jako taką, wdrażanie nowej, socjalistycznej moralności, zerwanie międzypokoleniowego dziedzictwa religijnego przez systematyczną ateizację młodzieży oraz ograniczenie wszelkich przejawów kultu religijnego². W latach pięćdziesiątych niszczone struktury edukacji katolickiej, likwidowano zakony i zakazywano wszelkich publicznych form życia religijnego oprócz sprawowania sakramentów. Funkcjonowanie oficjalnego Kościoła katolickiego sprowadzało się właściwie do działalności księży posiadających zgodę na wykonywanie „czynności kapłańskich”, którzy albo otwarcie współpracowali z partią komunistyczną, albo decydowali się na bierną koegzystencję z systemem, bez możliwości dzia-

2 Zob. P. Boryszewski, *Kościół, którego nie było – Kościół katolicki w Czechosłowacji w dobie komunizmu*, „*Saeculum Christianum*: pismo historyczno-społeczne” 8 (2001) 1, s. 238–241.

łalności duszpasterskiej. W opozycji do oficjalnych struktur działań tzw. „Kościół podziemny”, tworzony przez duchownych bez zgody państwowej oraz zaangażowanych katolików żyjących w konspiracji i postrzeganych jako wrogowie systemu³.

Choć Boryszewski opisuje proces ateizacji społeczeństwa czechosłowackiego jako następstwo systematycznych działań sowieckiej propagandy, warto zauważyć, że grunt pod taki rozwój religijności w Czechach przygotowały już wcześniejsze wydarzenia historyczne. Jak zaznacza Vojtěch Novotný, jawna niechęć wobec Kościoła katolickiego i pierwsze fale apostazji miały w Czechach miejsce już w czasach międzywojennych ze względu na mariaż katolicyzmu z wcześniejszym ustrojem monarchii austro-węgierskiej⁴. Czeskie odrodzenie narodowe odwoływało się przeważnie do dziedzictwa husyckiego, a dla wielu chrześcijan-patriotów po I wojnie światowej hasłem przewodnim stało się motto „Precz od Wiednia! Precz od Rzymu!”⁵. Novotný opisuje transformację czeskiego „krajobrazu” religijnego po II wojnie światowej mianem „paradygmatycznej przemiany czeskiego katolicyzmu”. Kościół katolicki został ogołoceny i pozbawiony środków, przestrzeni do otwartej działalności ewangelizacyjnej i przekazywania wiary, a wierni musieli zacząć szukać nowych sposobów „bycia Kościołem”⁶.

W kontekście owych przemian toczyło się całe życie Oto Mádra⁷. Urodził się on w 1917 roku w prostej, niezamożnej rodzinie (niektó-

3 Na temat szczegółowego przedstawienia różnych form funkcjonowania Kościoła w Czechosłowacji zob. P. Boryszewski, *Kościół, którego nie było*, dz. cyt., s. 244–256.

4 Por. V. Novotný, *Paradygmatyczna przemiana czeskiego katolicyzmu w latach 50. i 60. XX wieku*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 46 (2013) 2, s. 417.

5 F. Kolouch, *Pryč od Vidně, pryč od Říma! Katolická církev v období první republiky (1918 – 1938)*, <https://www.moderni-dejiny.cz/clanek/pryc-od-vidne-pryc-od-ri-ma-katolicka-cirkev-v-obdobi-prvni-republiky-1918-1938/> (dostęp: 18.02.2026).

6 Por. V. Novotný, *Paradygmatyczna przemiana czeskiego katolicyzmu w latach 50. i 60. XX wieku*, dz. cyt., s. 429.

7 Wspomnienia Mádra w formie autobiografii zostały wydane w książce *V zápa-sech za Boží věč*, która stanowi punkt odniesienia dla niniejszej części opracowa-

rzy ze współpracowników z „Kościoła podziemnego” później łączyli ten fakt z jego ascetycznym, surowym sposobem życia⁸). Wstąpił do seminarium diecezjalnego, kilka razy przedłużano mu formację ze względu na słaby stan zdrowia, aż w końcu, w 1942 roku, dopuszczono go do święceń prezbiteratu. Później otrzymał propozycję wykładania na praskim wydziale teologicznym. Zdążył jeszcze wyjechać do Rzymu, gdzie uzyskał licencjat kościelny, a po powrocie w 1949 roku obronił doktorat z teologii moralnej. Na początku lat pięćdziesiątych Mádr był już jedną z wiodących postaci praskiego środowiska katolickiego, gromadząc młodych katolików na pogłębianym studium Biblii i fundamentów wiary chrześcijańskiej.

W związku z tym Mádrzem szybko zainteresowała się służba bezpieczeństwa. Został aresztowany w 1951 roku i wraz z grupą współpracowników oskarżono go o zdradę stanu i szpiegostwo. Groziła mu kara śmierci, a podczas sfingowanego procesu skazano go w końcu na dożywocie jako przywódcę zorganizowanej grupy dywersyjnej. Mádr jednak dalej kontynuował swoją działalność, nawet w warunkach więzienia. Stał się jednym z twórców tzw. „uniwersytetu więziennego”, w którym osadzeni – należący często do elit intelektualnych narodu – dzielili się swoją wiedzą z różnych dziedzin. Mádr wspominał później, że podczas niewymagających uwagi prac mechanicznych odbywały się wykłady akademickie, a w konspiracji powstawały nawet teksty pisane. Relację Mádra na ten temat warto przytoczyć w całości:

Davídek napisał związane dzieje filozofii oraz solidne studium egzystencjalizmu, profesor seminarium diecezjalnego w Hradcu Králové Josef Hájek – ogólne dzieje Kościoła, jezuita Vašíček – tomistyczne ujęcie logiki, ontologii, etyki i kosmologii, dominikanin Reginald Dacík – rozdziały z dogmatyki i ascetyki, słowacki jezuita

nia (zob. O. Mádr, *V zápasech za Boží věc. Vzpomínky, texty a rozhovory*, Vyšehrad, Praha 2007, s. 7–76).

8 Por. T. Halík, *To že byl život? Z podzemní církve do labyrintu svobody*, Lidové noviny, Praha 2018, s. 61.

Valerián Zavarský, który studiował malarstwo w Paryżu, przedstawił przegląd dziejów sztuki, Bárta napisał dla laików z innych oddziałów popularne wprowadzenie do filozofii chrześcijańskiej, a następnie także do teologii. Ja napisałem metodykę pracy naukowej – wiele rzeczy stało się dla mnie przy tym trwale jasne – oraz teologię fundamentalną dla wydziałów dla laików⁹.

W tych okolicznościach tajnie wydawano nawet tygodnik przepisywany ręcznie aż w dziewięciu egzemplarzach, który docierał do 200–300 więźniów¹⁰. Widać więc wyraźnie, że doświadczenie więzienia nie złamało Mádra, lecz wydobyło z niego jeszcze większą gorliwość dla pracy duszpasterskiej i teologicznej.

Mádr wyszedł na wolność dopiero podczas amnestii w 1966 roku – jako jeden z ostatnich z całej grupy, po 15 latach od momentu aresztowania¹¹. Po wyjściu z więzienia nie otrzymał on państwowej zgody na wykonywanie posługi kapłańskiej i pracował najpierw jako sanitariusz w szpitalu, a następnie w archiwum miejskiego muzeum. W czasie Praskiej Wiosny stał się jednym z inicjatorów Dzieła Odnowy Soborowej, które miało zastąpić zdyskredytowane struktury księży-kolaborantów i stać się ruchem jednoczącym zaangażowanych katolików w duchu Soboru Watykańskiego II¹². Mádr próbował też organizować otwarte kursy edukacyjne, które miały uzupełnić poważne braki w formacji teologicznej duchowieństwa i laików, jego wysiłki przerwała jednak inwazja wojsk radzieckich w 1968 roku¹³.

W latach siedemdziesiątych, w okresie tzw. „normalizacji”, działalność inteligencji katolickiej w znacznej mierze powróciła do podziemia. Mádr wprawdzie otrzymał zgodę na wykonywanie po-

9 O. Mádr, *V zápasech za Boží věc*, dz. cyt., s. 40–41. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie tekstu pochodzi od autorki.

10 Zob. O. Mádr, *V zápasech za Boží věc*, dz. cyt., s. 42.

11 *Oto Mádr (1917–2011)*, „Paměť národa”, <https://www.pametnaroda.cz/cs/madr-oto-1917> (dostęp: 19.02.2026).

12 Por. O. Mádr, *V zápasech za Boží věc*, dz. cyt. s. 53.

13 Zob. tamże, s. 58.

sługi kapłańskiej, ale dosyć szybko odesłano go na wiejską parafię w Sudetach, daleko od Pragi, by utrudnić mu kontakt ze środowiskiem katolickich intelektualistów. W 1978 roku przeszedł na emeryturę, wrócił do Pragi i aż do „rewolucji aksamitnej” w 1989 roku wytrwale pracował nad tłumaczeniem tekstów soborowych oraz pisał i uczestniczył w wydawaniu samizdatu¹⁴.

W latach dziewięćdziesiątych Mádr wreszcie mógł całkowicie poświęcić się uprawianiu teologii i brać udział w sympozjach teologicznych w różnych krajach Europy. Władze wydziału teologicznego nie pozwoliły mu jednak wrócić do wykładania, dodając komentarz, że w „Rzymie mają coś przeciwko niemu” (Mádr zapisał w swoich wspomnieniach, że zadzwonił wtedy do kard. Waltera Kaspera, swego przyjaciela, by dopytać, o co chodzi, a ten go zapewnił, że Kongregacja Nauki Wiary nie ma na jego temat żadnych negatywnych opinii). Prowadzenie zajęć na wydziale Mádr podjął więc dopiero w wieku 83 lat, na trzy semestry¹⁵. Pozostał jednak aktywny właściwie aż do swej śmierci w 2011 roku.

Historia Mádra wskazuje na pewien charakterystyczny rys jego osobistego powołania. Po ludzku całe jego życie było serią niepowodzeń i bolesnych prób, które mogłyby się przerodzić w załamanie i frustrację. Mádr był świadkiem „obumierania” Kościoła w czasach komunizmu, a doświadczył przeszkód i odrzucenia nawet w czasach wolności, po zakończeniu prześladowań. Jego odpowiedzią była jednak tym większa gorliwość i zdecydowane zaangażowanie na rzecz odnowy Kościoła. Korzystając z motta jednego z kluczowych tekstów Mádra, można powiedzieć, że jego życie było swego rodzaju etiudą ukazującą, jak „przyjąć śmierć, a nie umrzeć”. W tę perspektywę wpisuje się również jego specyficzne spojrzenie na Kościół.

14 Działalność Mádra w tym okresie została szczegółowo opisana w artykule J. Brodniewicz, „Wydobyć z siebie to, co po ludzku najcenniejsze” – przypadek Oto Mádra (1968–1989), „Bohemistyka” 17 (2017) 1, s. 59–74.

15 O. Mádr, *V zápasech za Boží věc*, dz. cyt., s. 74.

2. Mádr i teologia odradzania się Kościoła – „Jak Kościół nie umiera”

Jak wspomniano, w kontekście eklezjologii twórczość Mádra wpisuje się w nurt „teologii Kościoła umierającego”¹⁶. Ten kierunek refleksji rzekomo pojawił się jako odpowiedź na stwierdzenie watykańskiego dyplomaty Agostina Casaroliego, który – komentując sytuację Kościoła katolickiego w państwach Bloku Wschodniego – miał powiedzieć, że podczas negocjacji w Polsce chodzi o określenie *modus vivendi*, na Węgrzech o *modus vivendi vel moriendi*, a w Czechosłowacji już tylko o *modus moriendi* Kościoła¹⁷.

Kluczowy tekst Mádra poświęcony temu tematowi został opublikowany pod tytułem *Modus moriendi církve* („*Modus moriendi* Kościoła”) w 1977 roku, ale jego idee dojrzewały prawdopodobnie już od lat pięćdziesiątych, kiedy Mádr po aresztowaniu spodziewał się kary śmierci¹⁸. W tym esejú Mádr zastanawia się nad sytuacją wiernych żyjących w środowisku Kościoła skrajnie zagrożonego, który rzeczywiście w najbliższych latach w danym kontekście geograficznym może przestać istnieć. Zaznacza, że choć wierzymy, że Kościół jako organizm duchowy będzie trwał aż do końca czasów, trzeba przyjąć jako fakt, że Kościoły lokalne czasami umierają i że powstawanie, rozkwit i obumieranie są naturalnymi, nieodzownymi pro-

16 Najważniejsze teksty Mádra poruszające kwestie eklezjologiczne zostały wydane w książce *Slovo o této době* (zob. O. Mádr, *Slovo o této době*, Zvon – České katolické nakladatelství, Praha 1992, s. 209–289). Dane bibliograficzne jego krótszych esejów można znaleźć na stronie *Bibliografie*, <https://www.oto-madr.cz/Bibliografie> (dostęp: 19.02.2026).

17 V. Novotný, *České teologie umírající církve sedmdesátých let 20. století*, dz. cyt., s. 7.

18 Zob. uwaga edytora w: O. Mádr, *Modus moriendi církve*, w: O. Mádr, *Slovo o této době*, Zvon – České katolické nakladatelství, Praha 1992, s. 237–243, s. 243. Tekst pojawił się pierwszy raz w języku niemieckim pod pseudonimem: F. Markus, *Modus moriendi der Kirche*, „*Diakonia*” 8 (1977) 2, s. 115–119. Polskie tłumaczenie: O. Mádr, *Modus moriendi Kościoła*, tłum. M. Jankowiak, „*Znak*” 624 (2007), <https://www miesiecznik.znak.com.pl/6242007oto-madrmodus-moriendi-kosciola/> (dostęp: 19.02.2026).

cesami w życiu Kościoła¹⁹. Przytacza w tym kontekście siedemnastowieczny traktat Jana Amosa Komeńskiego *Testament umierającej matki Jednoty braterskiej*, którego autor, będąc świadkiem zaniku swojej wspólnoty eklezjalnej w Czechach, udziela rady osieroconym kaznodziejom i zachęca ich do dzielenia się duchowym dziedzictwem Jednoty gdziekolwiek będą głosić ludziom Chrystusa²⁰.

Mogłoby się wydawać, że „teologia Kościoła umierającego” będzie refleksją mroczną i pesymistyczną, ale tonacja wypowiedzi Mádra jest zupełnie inna. Już jego wczesny tekst *Slovo o této době* („Słowo o tej dobie”), ukończony tuż przed aresztowaniem w 1951 roku, zaskakuje nadzieją i determinacją, aby w pełni żyć powołaniem chrześcijańskim. Mádr stwierdza, że zatrzymania księży i biskupów są okazją, by wrogom Kościoła pokazać, że nawet w takich okolicznościach Chrystus będzie żył i głosił Ewangelię w swoich wiernych²¹. Według Mádra ludzie prawdziwie pokorni nie powinni prosić Boga o lepsze czasy, ponieważ każda epoka jest darem od Boga i każda sytuacja jest sposobnością do tego, by Boga kochać. W obliczu prześladowań Mádr zauważa, że – a pisał te słowa ze świadomością, że w przypadku aresztowania może otrzymać karę śmierci – „jeżeli kiedykolwiek możliwe było doświadczenie wspólnoty Mistycznego Ciała Chrystusa, to właśnie dziś”²².

Zaskakująca jest także otwartość Mádra na przyszły rozwój i dostrzeżenie duchowego bogactwa, którym Kościół dysponuje nawet w sytuacji skrajnego zagrożenia. We wspomnianym manifeście *Slovo o této době* Mádr pisze: „Nie wolno ograniczać się jedynie do obro-ny – Kościół musi wzrastać. Pomagajcie poszukującym, nauczajcie ich. Nawet gdyby zabrakło nam wszystkiego innego, pozostają nam do dyspozycji chrzest i żal doskonały”²³. Nawet chrześcijanie zagro-

19 Por. O. Mádr, *Modus moriendi církve*, dz. cyt., s. 237–238.

20 Zob. tamże, s. 239.

21 Zob. O. Mádr, *Slovo o této době*, w: O. Mádr, *Slovo o této době*, dz. cyt., s. 209.

22 O. Mádr, *Slovo o této době*, dz. cyt., s. 210.

23 Tamże.

zeni przez czynniki zewnętrzne są więc wezwani do pielęgnowania duchowych skarbów, którymi Bóg obdarzył mistyczne Ciało Chrystusa, i do towarzyszenia poszukującym.

W latach siedemdziesiątych Mádr formułuje podobną diagnozę, wskazując na konieczność przemian, które – jego zdaniem – powinny nastąpić w obliczu kryzysu, z jakim mierzył się Sobór Watykański II. Teolog patrzy na zmiany posoborowe bez lęku, jako na kryzys wzrostu będący pewnego rodzaju „duchową adolescencją”, przez którą trzeba przejść do bardziej dojrzałego poziomu chrześcijańskiej wiary, nadziei i miłości – to jest dla niego jedyny sens i cel soboru²⁴. Charakterystyczna otwartość Mádra na reformy *Vaticanum II* może się wydawać wręcz zdumiewająca, jeśli bierzemy pod uwagę skalę zachwiania struktur oraz braku bezpieczeństwa, jakich doświadczał Kościół w Czechach – szczególnie w zestawieniu ze współczesnymi ruchami tradycjonalistycznymi kwestionującymi sobór, które przeważnie funkcjonują w warunkach dobrobytu, pokoju i wolności religijnej. Warto jednak pamiętać, że teologowie „Kościoła podziemnego” działali w sytuacji, która domagała się nieustannego kwestionowania tego, co znane i oswojone, dlatego poszukiwanie nowych sposobów „bycia Kościołem” stanowiło naturalny sposób ich chrześcijańskiej egzystencji.

Ponadto przekonanie Mádra o konieczności stałego rozwoju, a jednocześnie trwałości Kościoła, miało głębokie fundamenty chrystologiczne: „Dlaczego się lękamy, ludzie małej wiary – pisze Mádr na temat obaw przed zmianami w Kościele – skoro Niezmienny zmienia dla nas sposoby, w jakie się okazuje, aby stać się dla nadchodzącej ludzkości równie bliskim, jak był bliski naszej młodości, naszym przodkom przed tysiącami lat, palestyńskim słuchaczom w pierwszym wieku?”²⁵ Czeskie teologie „Kościoła umierającego”

24 Zob. O. Mádr, *Církev dnes i zítra*, w: O. Mádr, *Slovo o této době*, dz. cyt., s. 235.

25 O. Mádr, *Církev dnes i zítra*, dz. cyt., s. 215.

były więc paradoksalnie teologiami podkreślającymi wewnętrzną siłę i elastyczność Kościoła jako organizmu.

Konkretne wskazówki dla chrześcijan ze wspólnot w stadium „Kościoła umierającego” zostały przedstawione we wspomnianym już tekście *Modus moriendi církve*. Esej zawiera cztery proste reguły, których powinni trzymać się wierni w zagrożonych wspólnotach: 1. *Przyjąć śmierć* – należy odrzucić wszelkie okłamywanie się i fałszywe pocieszanie, a spojrzeć na swoją sytuację jako na zadanie; 2. *Intensywnie żyć* – trzeba skupić wszelką energię na sprawach najważniejszych, czyli osobistej wierze i żywej wspólnotcie, i budować Kościół przez modlitwę i ofiarę; 3. *Wydobyć z siebie to, co najlepsze* – warto się zastanowić, jakie dziedzictwo „umierające Kościoły” przekażą przyszłym pokoleniom; 4. *Nie umrzeć* – Mádr zaznacza, że bierne samobójstwo nie jest męczeństwem, że każdy, kto umiera, jeszcze żyje, i że czasami nawet ostatnia iskierka życia może znowu stać się płomieniem²⁶. Zestawienie „przyjąć śmierć” a „nie umrzeć” jest dla Mádra symbolem zderzenia się z lękiem przed śmiercią, które może stanowić początek nowego życia – dla jednostki, ale także dla społeczeństw. Warto zresztą zauważyć, że całe życie Mádra stało się świadectwem owej paradoksalnej dynamiki.

Szczegółowy program dla „Kościoła, który (nie) umiera” Mádr opisał w swoim późniejszym, bo opublikowanym w 1986 roku, i nieco dłuższym artykule *Jak církev neumírá*. Teolog przedstawia w nim analizę różnych aspektów zagrożenia Kościoła wraz z właściwymi strategiami odpowiedzi²⁷. Wciąż chodzi przede wszystkim o rozważania nad sytuacją Kościoła skrajnie zagrożonego, dlatego mogłoby się wydawać, że dla współczesnej Europy, gdzie na ogół nie ma zewnętrznych, systemowych prześladowań, myśl Mádra może być świadectwem interesującym, lecz niezbyt aktualnym. Mádr

26 Por. O. Mádr, *Modus moriendi církve*, dz. cyt., s. 241–242.

27 Zob. O. Mádr, *Jak církev neumírá*, w: O. Mádr, *Slovo o této době*, dz. cyt., s. 244–289. Skrócona wersja tego eseju pojawiła się w języku niemieckim w 1991 roku – zob. O. Mádr, *Ars non moriendi der Kirche*, „Diakonia” 22 (1991) 4, s. 233–244.

sam jednak zaznaczył, że woli mówić raczej o *zagrożeniu* Kościoła niż o prześladowaniu, ponieważ czynniki niszczące Kościół mogą przyjmować różną postać i przychodzić z różnych stron. W tekstach Mádra znajdujemy w kilku miejscach refleksję nad obumieraniem Kościoła, które przychodzi „od wewnątrz”, nie tylko ze względu na ucisk zewnętrzny, co można uznać za temat jak najbardziej aktualny. Tą kwestią zajmiemy się w następnej, ostatniej części niniejszego tekstu.

3. Rzeczywiste zagrożenie Kościoła a Mádra lekcja (nie)umierania

Już w *Modus moriendi církve* Mádr pisał o tym, że Kościół prześladowany lub zachwiany wewnętrznie wcale nie musi być Kościołem na etapie zamierania²⁸. Kościoły męczenników mogą tętnić charyzmatami, a wspólnoty przeżywające napięcia związane z próbą rozwiązania poważnych sporów i kryzysów mogą być na drodze oczyszczenia i wzrostu. Według Mádra „Kościół zaczyna obumierać wtedy, gdy trwale maleje pod względem ilości, ale przede wszystkim wtedy, gdy słabnie intensywność życia z wiary. (...) Kościół... umiera w każdym, kto sam siebie sprzedaje, a w sposób najbardziej bolesny w każdym dziecku, w którego duszy ktoś zdeptał dobre ziarno”²⁹. W teologii „Kościła umierającego” zagrożenia związane z zanikiem wewnętrznej żywotności i osłabieniem troski o duchowe bogactwo Kościoła są więc o wiele bardziej niebezpieczne niż jakiekolwiek prześladowania zewnętrzne.

Ten sam wątek Mádr podejmuje później przy okazji refleksji nad „Kościółem, który (nie) umiera”. Według czeskiego teologa największym zagrożeniem jest sytuacja utraty przez Kościół własnej tożsamości: „Kościół, który jest silny wewnętrznie – pisze Mádr – jest

28 Zob. O. Mádr, *Modus moriendi církve*, dz. cyt., s. 237–238.

29 Tamże, s. 238.

w gruncie rzeczy niezniszczalny z zewnątrz; może jednak śmiertelnie zagrozić samemu sobie od wewnątrz, jeśli przestanie być sobą. Albowiem to jemu zostało powierzone samo jądro jego tożsamości – to on może zniekształcić lub opróżnić swoją wiarę, to on buduje albo rozkłada swoją wspólnotę”³⁰. Rzeczywiste zamieranie Kościoła nie polega więc na prześladowaniach lub niszczeniu struktur, lecz na marnowaniu duchowych skarbów, których Kościół miał strzec i które miał przekazywać. Te procesy możemy z pewnością obserwować także współcześnie, w Kościołach działających w warunkach pokoju i wolności – w takiej sytuacji znajdują się wspólnoty z dobrze funkcjonującymi strukturami, dysponujące zasobami materialnymi i ludzkimi, ale w których płomień wiary i miłości chrześcijańskiej zaczyna gasnąć (co może się na zewnątrz przejawiać, na przykład, odejściami lub brakiem powołań do różnych posług).

Mádr w jednym miejscu szczegółowo omawia sposób, jak można Kościół niszczyć pośrednio, od wewnątrz. Zakłada, że chodzi o systematyczną czynność mającą na celu „samolikwidację” Kościoła i jego wewnętrzny rozkład. Ów opis można jednak odnieść także do sytuacji, w której nie dochodzi do żadnego intencjonalnego działania szkodzącego Kościołowi, a która jest następstwem niezamierzonego, lecz trwałego osłabienia zaangażowania ludzi Kościoła w to, co istotne. Mádr opisuje proces stopniowego wzmaganie się duchowej pustki, kiedy wierni powoli przestają się angażować, a struktury zanikają. Nie ma tu żadnej przemocy ani ucisku z zewnątrz, ludzie Kościół i chrześcijaństwo po prostu przestają interesować. Do tego stanu rzeczy przyczyniają się: duszpasterze, którzy poprzez brak troski uśmiercają życie swoich parafii i diecezji; teologowie zbyt mocno akcentujący swoje prywatne poglądy prowadzące albo do skostnienia, albo do zachwiania wiary; grupy próbujące ratować się kosztem ogółu; oraz ci wszyscy, którzy szerzą lęk, sceptycyzm i bezlitosną krytykę. Jak zauważa Mádr, „brak wiary i słabość miłości, w połą-

30 O. Mádr, *Jak církev neumírá*, dz. cyt., s. 258.

czeniu z nadmiarem pewności siebie i miłości własnej – to śmiertelnie niebezpieczna infekcja nawet bez wsparcia z zewnątrz”³¹. Inne wątki z refleksji eklezjologicznej Mádra mogą być ściśle związane ze środowiskiem prześladowanych wspólnot i, jako takie, są nieprzekładalne na pokojowe warunki; ale opisany powyżej obraz „Kościoła letniego” z pewnością będzie się wydawał znajomy wielu chrześcijanom żyjącym współcześnie w krajach europejskich.

Jeśli przyjmiemy, że zamieraniem Kościoła, które opisuje Mádr, mogą być dotknięte także wspólnoty żyjące w warunkach pokoju i bezpieczeństwa, warto się zastanowić, w jaki sposób można takim procesom zapobiegać. Sam Mádr zresztą w jednym miejscu zadaje pytanie, czy także Kościoły wewnętrznie zagrożone nie powinny wypracować systematycznej teologii odnoszącej się do ich specyficznej sytuacji w celu bardziej skutecznej obrony – w analogiczny sposób do opracowania teologii Kościoła skrajnie zagrożonego z zewnątrz³². Takie przedsięwzięcie domagałoby się z pewnością dużego wysiłku i pogłębionej refleksji, niemniej jednak dla wyznaczenia kierunku rozważań warto skorzystać ze wskazówek Mádra dla prześladowanych Kościołów przynajmniej w kilku aspektach.

Po pierwsze, wydaje się, że wspomniane wcześniej cztery reguły dla chrześcijan prześladowanych są do zastosowania także w przypadku Kościołów „umierających od wewnątrz”. Hasło „przyjąć śmierć” staje się w tej sytuacji uznaniem stanu rzeczy bez złudzeń, nostalgii za jakąś „złotą erą” i nieproduktywnym zabieganiem o zachowanie aktualnego stanu. Nazwanie rzeczy po imieniu – „moja parafia umiera”, „moje zgromadzenie zakonne umiera”, „kiedy wyświęcimy diakonów, seminarium będzie puste” – może paradoksalnie prowadzić do zmobilizowania sił duchowych i oparcia się na Chrystusie. Zachęta, by „intensywnie żyć” i „wydobyć z siebie to, co najlepsze” może stać się punktem wyjścia do oddzielenia „jądra”

31 O. Mádr, *Jak církev neumírá*, dz. cyt., s. 258.

32 Zob. O. Mádr, *Jak církev neumírá*, dz. cyt., s. 251.

życia Kościoła – czyli, jak twierdził Mádr, osobistej wiary i żywej wspólnoty – od spraw marginalnych. Wezwanie, by „nie umrzeć”, może być z kolei traktowane jako punkt wyjścia do nowej nadziei – ze śmierci rodzi się nowe życie, a nawet wtedy, gdy dana wspólnota chrześcijańska rzeczywiście zanika, jej członkowie mogą z dziękczynieniem przekazać jej duchowe dziedzictwo tym, którym będzie ono potrzebne. Motto „przyjąć śmierć, a nie umrzeć”, może zatem odnosić się do chrześcijan w Kościołach umierających od wewnątrz.

Po drugie, warto zwrócić uwagę na chrystologiczny fundament perspektywy umierania i odradzania się Kościoła. Jak wskazywał Mádr, wszelkie przemiany struktury Kościoła zakorzenione są w stałości obietnic Bożych, udzielonych ludziom przez Chrystusa. Ta świadomość trwałości fundamentu Kościoła ma swoje korzenie w tajemnicy paschalnej. Novotný, komentując chrystologiczne założenia teologii Mádra, zauważa, że w takiej perspektywie życie, wzrastanie i umieranie Kościoła nie dokonuje się samo z siebie, lecz dzięki temu, że Kościół jest Kościołem wcielonego Słowa, które wzięło na siebie prawa natury ustanowione przez Boga i obejmujące całe stworzenie³³. Życie Kościoła ma charakter paschalny, ponieważ życie wszechświata ma charakter paschalny. Według Novotnego życie Chrystusa staje się wewnętrzną normą życia Kościoła i właśnie z tego powodu Mádr łączy procesy istnienia Kościoła z rozwojem życia Chrystusa³⁴. Kościół umierający jest zawsze Kościołem umierającym w Chrystusie i dla Chrystusa, co też oznacza nadzieję przyszłego zmartwychwstania. Choć Mádr jeszcze nie pisze o tym wprost – wątki te zostały bardziej rozwinięte przez innego teologa „Kościoła podziemnego”, Josefa Zvěřinę – w perspektywie chrystologicznej „teologia Kościoła umierającego” staje się jednocześnie „teologią zmartwychwstania Kościoła”. Takie spojrzenie może być źródłem nadziei także dla chrześcijan obecnie żyjących w społe-

33 Zob. V. Novotný, *Christologická založení teologie umírající církve*, dz. cyt., s. 93.

34 Zob. tamże, s. 93.

czeństwach zsekularyzowanych. Dawny kształt ich wspólnot może obumrzeć, ale jeśli zachowają i przekażą to, co należy do najgłębszej tożsamości chrześcijańskiej, mogą oczekiwać „zmartwychwstania Kościoła” przez Chrystusa w odnowionym kształcie, a może nawet w formie, której się nie spodziewali.

Trzecim aspektem podejścia Mádra do teologii jest jego gotowość do przyjmowania zmian i otwartość na przyszły rozwój. Życie pełne niepewności, ucisku i prześladowań zmusiło Mádra do poszukiwania nowych rozwiązań zarówno w przestrzeni duszpastersko-organizacyjnej, jak i w refleksji teologicznej. Doświadczenie „Kościoła umierającego” nie doprowadziło go do zamknięcia się, ucieczki ani „okopywania się” w bezpiecznych, oswojonych strategiach działania, lecz otworzyło go na nowy, dynamiczny sposób chrześcijańskiej egzystencji. Także ten rys spojrzenia Mádra na tajemnicę Kościoła może stanowić inspirację dla ludzi, którzy zmagają się z erozją klasycznych struktur i form „bycia Kościołem” w świecie ponowoczesnym. Wątek ten może się wydawać szczególnie aktualny w środowiskach, w których nasilają się tendencje tradycjonalistyczne, kwestionujące nauczanie ostatniego soboru. Podejście Mádra pokazuje, że na osłabienie tradycyjnych wzorców i wartości można odpowiedzieć nie poprzez lęk i rozpaczliwe trzymanie się schematów, lecz przez odważne zmierzenie się z kryzysem i poszukiwanie nowych dróg w ramach tej jedynej, wielkiej Drogi, którą jest Chrystus.

Podsumowanie

Treści przedstawione w tym rozdziale skupiały się wokół tematu umierania i odradzania się Kościoła. Zarówno osobista historia Oto Mádra, jak i jego refleksja teologiczna stanowią świadectwo żywotności wiary chrześcijańskiej oraz jej wspólnotowej realizacji w życiu Kościoła, którego fundamentem jest sam żywy Chrystus. Z refleksji

Mádra nad tajemnicą umierania Kościoła możemy wynieść przede wszystkim świadomość tego, że jakikolwiek kryzys Kościoła może stanowić punkt wyjścia do jego odrodzenia i że – jak pisał Mádr – „ludzie prawdziwie pokorni” nie powinni prosić Boga o lepsze czasy, ponieważ każda epoka jest darem od Boga. Niech więc podsumowaniem tego opracowania będą słowa samego Mádra z eseju *Jak církev neumírá* mówiące o umieraniu i odradzaniu się Kościoła:

Gdyby mnie poproszono o najzwięźlejszą odpowiedź na pytanie, jak Kościół nie umiera, powiedziałbym, że sam na nie odpowiada tym, iż żyje. Słowo „życie” na poprzednich stronach niemal samo narzucało się na przestrzeni całego wywodu. Nieprzypadkowo. Życie broni się samo. Kościół będzie żył nie z łaski przyjaciół lub wrogów, lecz nadmiarem własnej żywotności, własną wewnętrzną mocą Ducha, której nie sposób zadeptać. „Jako umierający, a oto żyjemy” (2 Kor 6,9)³⁵.

Bibliografia

- Bibliografie*, <https://www.oto-madr.cz/Bibliografie> (dostęp: 19.02.2026).
- Boryszewski P., *Kościół, którego nie było – Kościół katolicki w Czechosłowacji w dobie komunizmu*, „*Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne*” 8 (2001) 1, s. 235–258.
- Brodniewicz J., „*Wydobyć z siebie to, co po ludzku najcenniejsze*” – przypadek Oto Mádra (1968–1989), „*Bohemistyka*” (2017) 1, s. 59–74, <https://doi.org/10.14746/bo.2017.1.5>.
- Halík T., *To že byl život? Z podzemní církve do labyrintu svobody*, Praha 2018.
- Huspeková T., *Przyjąć śmierć, a nie umrzeć. Czego możemy się nauczyć od czeskich „teologii Kościoła umierającego”?*, w: *Apostazja wczoraj i dziś*, Sz. Drzyżdżyk, M. Gilski, D. Wąsek (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2024, s. 147–166.

³⁵ O. Mádr, *Jak církev neumírá*, dz. cyt., s. 288.

- Kolouch F., *Pryč od Vídně, pryč od Říma! Katolická církev v období první republiky (1918 – 1938)*, <https://www.moderni-dejiny.cz/clanek/pryc-od-vidne-pryc-od-rima-katolicka-cirkev-v-obdobi-prvni-republiky-1918-1938/> (dostup: 18.02.2026).
- Mádr O., *Ars non moriendi der Kirche*. „Diakonia” 22 (1991) 4, s. 233–244.
- Mádr O., *Církev dnes i zítra*, w: O. Mádr, *Slovo o této době*, Zvon – České katolické nakladatelství, Praha 1992, s. 213–236.
- Mádr O., *Jak církev neumírá*, w: O. Mádr, *Slovo o této době*, Zvon – České katolické nakladatelství, Praha 1992, s. 244–289.
- Mádr O., *Modus moriendi církve*, w: O. Mádr, *Slovo o této době*, Praha 1992, s. 237–243 [F. Markus (pseudonim), *Modus moriendi der Kirche*, „Diakonia” 8 (1977) 2, s. 115–119; polskie tłumaczenie: O. Mádr, *Modus moriendi Kościoła*, tłum. M. Jankowiak, „Znak” 624 (2007), <https://www miesiecznik.znak.com.pl/6242007oto-madrmodus-moriendi-kosciola/> (dostup: 19.02.2026)].
- Mádr O., *Slovo o této době*, w: O. Mádr, *Slovo o této době*, Zvon – České katolické nakladatelství, Praha 1992, s. 209–211.
- Mádr O., *V zápasech za Boží věc: Vzpomínky, texty a rozhovory*, Vyšehrad, Praha 2007.
- Novotný V., *České teologie umírající církve sedmdesátých let 20. století*, „Teologické texty” (2004) 1, s. 7–14.
- Novotný V., *Christologická založení teologií umírající církve*, „Teologické texty” (2005) 3, s. 93–95.
- Novotný V., *Paradygmatyczna przemiana czeskiego katolicyzmu w latach 50. i 60. XX wieku*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 46 (2013) 2, s. 415–430.
- Oto Mádr (1917–2011), „Paměť národa“, <https://www.pametnaroda.cz/cs/madr-oto-1917> (dostup: 19.02.2026).

Abstrakt

Kościół, który (nie) umiera. Eklezjologiczne inspiracje z twórczości Oto Mádra

Niniejszy rozdział przedstawia główne wątki eklezjologiczne obecne w twórczości czeskiego teologa Oto Mádra (1917–2011), ukazując ich znaczenie jako możliwego źródła inspiracji dla współczesnej refleksji nad naturą i misją Kościoła. Punktem odniesienia jest doświadczenie czeskiego „Kościoła podziemnego” oraz charakterystyczna dla Mádra teologia „Kościoła, który (nie) umiera”, akcentująca duchową żywotność, zakorzenienie w działaniu Ducha Świętego oraz niezależność od zewnętrznych warunkowań historycznych i społecznych. Tekst ma na celu rekonstrukcję zasadniczych elementów tej wizji eklezjologicznej oraz ukazanie ich teologicznego znaczenia. Pierwsza część opisuje kontekst historyczny i biograficzny refleksji Mádra. Druga część omawia kluczowe aspekty jego „teologii Kościoła umierającego”. Trzecia część pokazuje wybrane intuicje jego myśli, które mogą stanowić inspirację dla interpretacji współczesnej sytuacji Kościoła oraz dla pogłębionego rozumienia jego tożsamości i misji.

Słowa kluczowe: eklezjologia, Oto Mádr, Kościół podziemny, Czechosłowacja, prześladowania

Abstract

The Church that (does not) die. Ecclesiological inspirations from the works of Oto Mádr

This chapter presents the main ecclesiological themes found in the work of the Czech theologian Oto Mádr (1917–2011), showing their significance as a potential source of inspiration for contemporary reflection on the nature and mission of the Church. The key point of reference is the experience of the Czech “underground Church” and Mádr’s distinctive theology of the “dying Church,” which emphasizes its spiritual vitality, its rootedness in the action of the Holy Spirit, and its independence from external historical and social conditions. The aim of the essay is to reconstruct the essential elements of this ecclesiological vision and to demonstrate their theological significance. The first part outlines the historical

and biographical context of Mádr's thought. The second part examines the key aspects of his "theology of the dying Church." The third part identifies selected insights from his work that may serve as inspiration for interpreting the contemporary situation of the Church and for gaining a deeper understanding of its identity and mission.

Keywords: ecclesiology, Oto Mádr, underground Church, Czechoslovakia, persecution

Mons. Michael Kahle

Dicastero per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti (Vaticano)

Die Liturgie als Feier der einzigartigen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und Quelle kirchlicher Erneuerung

Einführung

Während der Restaurierungsarbeiten an der Pariser Kathedrale Notre-Dame steht diese am Abend des 15. April 2019 lichterloh in Flammen.¹ Der Dachstuhl und der Vierungsturm, der sich über dem Altar erhebt, stürzen ein. Der Journalist Georg Blume (*1963) spricht von einem „Menschheitsereignis“² und bringt damit die weltweite Erschütterung zum Ausdruck, die der Brand auslöst. Notre-Dame ist nicht nur nationaler Orientierungspunkt, sondern besitzt darüber hinaus eine kulturhistorische Bedeutung.³ Vor al-

1 Vgl. A. Poirier, *15. April 2019 – Der Abend, an dem das Feuer ausbrach*, in: *Notre Dame. Die Seele Frankreichs*, Berlin 2020, s. 25–49.

2 G. Blume, *Notre-Dame, Europas Chance!*, <https://www.spiegel.de/politik/ausland/notre-dame-in-paris-europas-chance-kommentar-a-1263342.html> (29.01.2026).

3 Vgl. A. Zamojski, *Napoleon. Ein Leben*, 3. Aufl., München 2024, s. 445–449.

lem ist das Gotteshaus ein bis ins 3. Jahrhundert zurückreichendes geistliches Zentrum, von dem aus das Frankenreich missioniert wurde.⁴

So verwundert es nicht, dass der Brand rasch als symbolisches Ereignis gedeutet wird. Robert Treichler (*1968) sieht in ihm einen Brennpunkt der Debatte um die Identität Europas und fragt, ob sich in der teilweisen Zerstörung der Kirche nicht die „Demontage der letzten christlichen Bollwerke“⁵ spiegele. Blume geht noch einen Schritt weiter, wenn er ebenfalls fragt: „War es nicht das westliche Abendland, das brannte?“⁶ Zugleich eröffnet er eine gegenläufige Deutungsperspektive: „Dabei könnte Notre-Dame zum Symbol eines europäischen Neustarts werden“⁷. Dies ist sicherlich kulturell wie religiös-kirchlich denkbar.

1. Paul Claudels Bekehrung als Paradigma der kirchlichen Erneuerung durch die Liturgie

Der aktuelle Blick auf die Kathedrale von Paris rückt ein anderes historisches Ereignis ins Zentrum, das sich 140 Jahre zuvor am selben Ort ereignet hat: Es ist der „außergewöhnliche Augenblick“⁸ der Bekehrung des französischen Diplomaten, Dichters und Dramatikers Paul Claudel⁹ (1868–1955). Trotz einer ausgeprägt klerikalen Familiengenealogie und des Empfangs der Taufe wie der

4 Vgl. J. Hubert, *Les Origins de Notre-Dame de Paris*, in: „Revue d’histoire de l’Église de France“ (1964), S. 5–26

5 R. Treichler, *Historiker Philipp Blom über Notre Dame: „Dinge gehen verloren“*, <https://www.philipp-blom.eu/de-news/historiker-philipp-blom-ueber-notre-dame-dinge-gehen-verloren> (29.01.2026)

6 G. Blume, *Notre-Dame*.

7 Ebd.

8 L. Chaigne, *Paul Claudel. Leben und Werk*, Heidelberg 1963, S. 45–53, hier S. 45.

9 Vgl. P. Claudel, *Meine Bekehrung*, in: Paul Claudel, *Ausgewählte Prosa, herausgegeben und eingeleitet von A. Blanchet*, Einsiedeln, Zürich, Köln, 1949, 252–257, wie auch in: „Der Krystall. Literarische Beilage“, Nr. 37, 09.09.1950, S. 1–2f.

Erstkommunion bleibt die geistliche Einbindung des jungen Paul äußerlich; sie trägt keine dauerhafte religiöse Praxis. Mit der 1882 erfolgten Übersiedlung seiner Familie nach Paris vermerkt er, dass diese von da an „allem gegenüber, was den Glauben betraf, ausgesprochen feindlich gesinnt“¹⁰ war. Der Eintritt in das Pariser Lycée Louis-le-Grand fällt in eine Phase, in der Claudel sich ganz vom Glauben verabschiedet, da er ihm „unvereinbar erschien mit der Vorstellung von der Pluralität der Welten“¹¹. Seine geistige Entwicklung vollzieht sich damit paradigmatisch im Horizont der 1880er Jahre in Frankreich, die von Positivismus, Materialismus und religiösem Rationalismus bestimmt sind und den traditionellen Offenbarungsglauben zunehmend unter Rechtfertigungsdruck setzen.¹² Claudel erscheint hier als exemplarische Gestalt eines intellektuell radikalisierten Unglaubens. Ferdinando Castelli (1920–2013) charakterisiert den achtzehnjährigen Claudel als einen Menschen, der „sich mit seinem Unglauben ‚abgefunden‘“¹³ hat.

Louis Chaigne (1899–1973) bemerkt jedoch: „Von Stufe zu Stufe wird der junge Paul Claudel, das ‚unglückliche Kind‘, jenem ‚außergewöhnlichen Augenblick des Weihnachtsnachmittags entgegengehen, an dem er angerührt wird und glaubt.“¹⁴ Claudel berichtet über den 25. Dezember 1886, dass er, „von der Menge gestoßen und gedrückt“¹⁵, mit mäßigem Gefallen dem Hochamt am Vormittag beigewohnt hat. Am Nachmittag kehrt er zur zweiten Vesper des Weihnachtsfestes zurück.¹⁶ Er steht „nahe dem zweiten Pfeiler beim Choranfang, rechts auf der Seite der Sakristei“¹⁷ und lauscht

10 Ebd., s. 252.

11 Ebd.

12 Vgl. F. Castelli, *Un atteso ritorno: Paul Claudel. L'esperienza del Dio vivente*, in: „La Civiltà Cattolica“ 139 (1988), s. 219f.

13 Ebd., s. 219, dt. Übersetzung MK.

14 L. Chaigne, *Paul Claudel*, s. 45.

15 P. Claudel, *Meine Bekehrung*, s. 253.

16 Vgl. ebd.; L. Chaigne, *Paul Claudel*, s. 47.

17 P. Claudel, *Meine Bekehrung*, s. 253.

aufmerksam dem Psalmengesang.¹⁸ Die Knaben der Singschule und die Schüler des kleinen Seminars Saint-Nicolas-du-Chardonnet lasen gerade das *Magnificat* erklingen. In diesem Augenblick ereignet sich, das für den Glauben Claudes Entscheidende:

„In einem Nu wurde mein Herz ergriffen und *ich glaubte*. Ich glaubte mit einer so mächtigen inneren Zustimmung, mit einem so gewaltsamen Emporgerissenwerden meines ganzen Seins, mit einer so starken Überzeugung, mit solch unerschütterlicher Gewißheit, dass keinerlei Platz auch nur für den leisesten Zweifel offenblieb, dass von diesem Tage an alle Bücher, alles Klügeln, alle Zufälle eines bewegten Lebens meinen Glauben nicht zu erschüttern, ja auch nur anzutasten vermochte.“¹⁹

Chaigne deutet das Ereignis aus, wenn er über Claudel sagt: „Er ist nicht etwas Abstraktem begegnet, nicht einem neuen Gefühl, das er in sich entdeckt hat. Er hat sich in Gegenwart eines Lebendigen, eines Seienden, *des Seins*, befunden.“²⁰ Claudel bekennt in seinem Werk *L'Épée et le Miroir*²¹: „Wie klein doch Gott sich zu Beginn einer Bekehrung bei uns stellt, so klein, dass er unsichtbar ist und beinahe unbemerkt.“²² Auch wenn Claudel seinem später verfassten Bericht, den Titel „Bekehrung“ gibt, ist Chaigne in der Einordnung des Geschehens vorsichtiger und spricht von jenem außergewöhnlichen Augenblick²³, in dem Gott ihn heimgesucht hat: „Es entspricht eher der Wahrheit, wenn wir sagen, dass er (Anm.: Paul Claudel, MK) sich nun in einer Verfassung befand, die erst eine Bekehrung möglich machte.“²⁴ Der Glaube wurde Claudel verlebendigt. Claudel erklärt rückblickend: „Die wenigen Stunden hatten genügt, um mir

18 Vgl. L. Chaigne, *Paul Claudel*, s. 48.

19 P. Claudel, *Meine Bekehrung*, s. 253. (Hervorhebung im Text)

20 L. Chaigne, *Paul Claudel*, s. 50. (Hervorhebung im Text)

21 Vgl. P. Claudel, *L'Épée et le Miroir*, Paris 1944.

22 P. Claudel, *Ausgewählte Prosa*, s. 259.

23 Vgl. L. Chaigne, *Paul Claudel*, s. 50.

24 Ebd.

zu zeigen, dass die Hölle überall dort ist, wo Jesus Christus nicht ist. (...) Der neue Mensch in mir sprach so, aber der alte leistete mit allen ihm zu Gebote stehenden Kräften Widerstand und wollte nichts von dem Leben aufgeben, das ihm offenstand.“²⁵ An die mit dem Glauben verbundene Praxis denkt er noch nicht. „Vielerlei Hindernisse halten ihn zurück.“²⁶ 1909 schreibt Claudel an Jacques Rivière (1886–1925): „Ich, (...) so überzeugt, als hätte ich Christus leibhaftigen Auges gesehen, habe gleichwohl vier Jahre gebraucht, nur um der Menschenscheu Herr zu werden, obwohl ich vom ersten Augenblick an einen ebenso vollständigen Glauben besaß wie heute.“²⁷

Das Ereignis des Weihnachtsabends war erst der Anfang. Es öffnete sich der Weg seiner Bekehrung. Von Notre-Dame aus kehrt er zurück nach Hause. Dort greift er nach einer Bibel und bekennt im Rückblick: „zum ersten Mal vernahm ich den Klang jener so sanften und doch unbeugsamen Stimme, die seitdem unablässig in meinem Herzen nachhallt“²⁸. Im Horizont geistlicher Anthropologie bedeutet dies:

„Die Begegnung Gottes mit dem Menschen findet im tiefsten Innern unseres Wesens statt, wo *Anima* und *Animus* ihren Sitz haben. Die erste ist der bevorzugte und stille Bereich der geistlichen Begegnung, der Mittelpunkt, in dem die Rufe aus der Höhe zusammenlaufen, die Realität, die die Stimme des Bräutigams wahrnimmt und sich ihm hingibt, um geläutert und verwandelt zu werden.“²⁹

Die Jahre von 1886 bis 1890 sind für Claudel Jahre geistlicher und intellektueller Entwicklung: „Das große Buch, das vor mir aufgeschlagen war und in dem ich zur Schule ging, war die Kirche“³⁰, so

25 P. Claudel, *Meine Bekehrung*, s. 255.

26 Ebd.

27 P. Claudel, *Ausgewählte Prosa*, s. 272.

28 P. Claudel, *Meine Bekehrung*, s. 255.

29 F. Castelli, *Un atteso ritorno: Paul Claudel*, s. 223, dt. Übersetzung, MK.

30 P. Claudel, *Meine Bekehrung*, s. 256.

bekannt er. Den Abschluss dieser inneren Etappe bildet der Empfang des Sakramentes der Versöhnung und der Eucharistie. Castelli erklärt: „Das entscheidende Element, das Claudel zur Eucharistie führt, ist die Entdeckung der Gegenwart Jesu Christi in seinem Leben: eine lebendige, unbestreitbare, verwandelnde Gegenwart. Die persönliche Begegnung mit Jesus (...) leitet den Prozess der Evangelisierung von Claudel ein, dank des Hörens auf das göttliche Wort, das ihm das Evangelium schenkt.“³¹

2. Claudels Bekehrung als Weg für die neuen Heiden nach Ratzinger

Während Claudel in den 1950er Jahren seinen Bekehrungsweg niederschreibt und veröffentlicht, reflektiert Joseph Ratzinger (1927–2022) über die Situation und Lage der Kirche in Europa und fasst sukzessive seine Beiträge „Die neuen Heiden und die Kirche“³² und „Wie wird die Kirche im Jahr 2000 aussehen?“³³.

Ausgehend von den sich seit den 1950er Jahren abzeichnenden Entwicklungen, die sich in den 1960er Jahren in einer „weichen Zäsur“³⁴ verdichten, vollzieht sich ein tiefgreifender sozialer, politischer, ökonomischer und nicht zuletzt religiöser Wandel. Ratzinger erklärt: „Das Erscheinungsbild der Kirche der Neuzeit ist wesentlich davon bestimmt, dass sie auf eine ganz neue Weise zur Kirche der Heiden geworden ist und noch immer wird: nicht mehr wie einst Kirche aus den Heiden, die zu Christen geworden sind, sondern Kirche von Heiden, die sich Christen nennen, aber in Wahr-

31 F. Castelli, *Un atteso ritorno: Paul Claudel*, s. 224, dt. Übersetzung, MK.

32 Vgl. J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, in: J. Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von G. L. Müller, Bd. 8/2, Freiburg 2010, s. 1143–1158.

33 Vgl. ders., *Wie wird die Kirche im Jahr 2000 aussehen?* in: *Gesammelte Schriften* 8/2, s. 1159–1168.

34 D. Pollack, *Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in 1960er Jahren*, in: *Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre*, hrsg. von C. Lepp, H. Oelke, D. Pollack, Göttingen 2016, s. 31–63, hier s. 31.

heit zu Heiden wurden.“³⁵ Bestätigt sieht er diese Diagnose durch die Tatsache, dass mehr als die Hälfte der Katholiken ihren Glauben nicht mehr praktizieren.³⁶ Daraus folgert er: „Der Mensch von heute kann also bei seinem Mitmenschen, dem er irgendwo begegnet, zwar mit ziemlicher Sicherheit einen christlichen Taufschein, nicht aber eine christliche Überzeugung voraussetzen.“³⁷ Papst Leo XIV. (reg. 2025) bestätigt dies für die Gegenwart, wenn er erklärt:

„Wir können in der Tat nicht ignorieren, dass es in den letzten Jahrzehnten zu einem Bruch in der generationsübergreifenden Weitergabe des christlichen Glaubens unter den Katholiken gekommen ist und dass insbesondere in Kontexten der frühen Evangelisierung die Zahl derer zunimmt, die das Evangelium nicht mehr als grundlegende Quelle ihres Lebens begreifen, vor allem unter den jüngeren Generationen.“³⁸

Damit löst sich im Inneren der Kirche jene Grundgemeinschaft zunehmend auf, die bislang das entscheidende Unterscheidungsmerkmal gegenüber den Nichtchristen gebildet hat: der gelebte Glaube an den sich in Christus offenbarenden Gott.³⁹ Vorausschauend erklärt Ratzinger, dass die Zukunft der Kirche nur aus der Kraft derer hervorgehen kann, die „tiefe Wurzeln“⁴⁰ haben und aus der Fülle des lebendigen Glaubens leben. Prophetisch führt er aus:

„Bei allen diesen Veränderungen, die man vermuten kann, wird die Kirche ihr Wesentliches von Neuem und mit aller Entschiedenheit in dem finden, was immer ihre Mitte war: Im Glauben an den dreieinigen Gott, an Jesus Christus, den menschgewordenen Sohn

35 J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, 1143.

36 Vgl. ebd., s. 1144.

37 Ebd.

38 Leo XIV., *Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung des Dikasteriums für die Glaubenslehre*, 29.01.2026, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/speeches/2026/january/documents/20260129-plenaria-ddf.html> (29.01.2026), dt. Übersetzung, MK.

39 Vgl. J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, s. 1145.

40 J. Ratzinger, *Wie wird die Kirche im Jahr 2000 aussehen?*, s. 1165.

Gottes, an den Beistand des Geistes, der bis zum Ende reicht. Sie wird in Glaube und Gebet wieder ihre eigentliche Mitte erkennen und die Sakramente wieder als Gottesdienst, nicht als Problem liturgischer Gestaltung, erfahren.“⁴¹

Ratzingers Diagnose der „neuen Heiden“ beschreibt eine Situation, in der die Zugehörigkeit zur Kirche weithin sozial und kulturell vermittelt ist, der existentiell getragene Glaube jedoch zunehmend schwindet. Gerade vor diesem Horizont gewinnt Claudels Bekehrung exemplarische Bedeutung. Denn sie ereignet sich nicht im Raum apologetischer Argumentation oder religiöser Selbstsuche, sondern im Vollzug der Liturgie der Kirche als Durchbruch der objektiven Heilswirklichkeit in die subjektive Existenz. Was Ratzinger als Zukunftsperspektive der Kirche formuliert – eine Kirche, die aus der Kraft des lebendigen Glaubens, aus Gebet und Sakramenten lebt –, erscheint in Claudels Weg vorgeprägt: als Konversion, die aus der Gegenwart Gottes hervorgeht und den Einzelnen aus einer kulturell indifferenten Religiosität in eine personale Glaubensbeziehung hineinführt. Claudels Erfahrung lässt sich so paradigmatisch im Blick auf die „neuen Heiden“ in der Kirche des dritten Jahrtausends lesen.

3. Das Wiederauffinden der Mitte durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)

Was Ratzinger in seinem Beitrag über die Kirche im Jahr 2000 hervorhebt – dass sie ihr Wesentliches nur im Wiederauffinden der Mitte zurückgewinnen kann –, versuchen die Väter durch das Zweite Vatikanische Konzil universalkirchlich zu verwirklichen. Ihre Arbeit beginnt mit den Beratungen über das Schema zur heiligen Liturgie und mündet in die Konstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC), die am 4. Dezember 1963 durch Papst Paul VI. (reg. 1963–1978)

⁴¹ Ebd., s. 1167.

promulgiert wird. Manchem Kritiker erscheint dieser von den Vätern gewählte Anfang der Konzilsarbeiten angesichts dessen Anspruchs, ein *aggiornamento*⁴² vorzunehmen, zweifelhaft. Ratzinger fragt rhetorisch: „Konnte die Kirche es sich leisten, in einer Zeit, in der die Grundlagen infrage gestellt sind, in der der Atheismus nicht mehr bloß eine Randerscheinung ist, sondern die geistige Krise eines ganzen Jahrhunderts ausdrückt, mit einer Reform ihres Gottesdienstes zu beginnen?“⁴³

Die Konzilsväter geben in der Liturgiekonstitution darauf eine eindeutige Antwort, wenn sie erklären, dass „die Liturgie der Höhepunkt [ist], dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“⁴⁴. Josef Andreas Jungmann (1889–1975) weist in seinem Kommentar zu *Sacrosanctum Concilium* darauf hin, dass diese Aussage in Artikel 10 auf die Gesamtwirkung der Kirche in der Welt und ihre vielseitige Verzweigung verweist.⁴⁵ Wie schon in der liturgischen Bewegung vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil geht es in der Konstitution über die heilige Liturgie nicht um die bloße Verbesserung liturgischer Ausdrucksformen, sondern um die Erneuerung der Kirche, da „zugleich die Einheit aller, die an Christus glauben (...), gefördert und auch vor den Nichtglaubenden das Bild der Kirche zu hellerem Leuchten gebracht werden“⁴⁶ soll.

Das Mysterium der Kirche ist, wie die Väter des Konzils in der dogmatischen Konstitution über die Kirche herausstellen, Jesus Christus. Deshalb bekennen sie zu Beginn von *Lumen Gentium* (LG): „*Christus ist das Licht der Völker*. Darum ist es der dringende

42 Vgl. Johannes XXIII., Ansprache *Gaudet Mater Ecclesia*, 11.10.1962, n. 6, in: AAS 54 (1962), s. 786–796.

43 Vgl. J. Ratzinger, *Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil*, in: J. Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von G. L. Müller, Bd. 7/1, Freiburg 2012, s. 330.

44 SC 10.

45 Vgl. J. A. Jungmann, *Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie*, in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil, I, Freiburg 1966, s. 25.

46 Ebd., s. 15

Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Heiligen Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (vgl. Mk 16, 15). Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“⁴⁷

Mit dieser Aussage verdeutlicht sich, dass „die Herrlichkeit Christi, das neue Schöpfungslicht (...) auf dem Antlitz der Kirche widerstrahlen und allen Völkern (...) durch die Verkündigung des Evangeliums [aufleuchten soll]“⁴⁸. Alois Grillmeier (1910–1998) verweist in diesem Zusammenhang auf ein leitendes Wort des heiligen Augustinus hin, der sagt: „Durch seine Kirche kommt er (Christus) zu den Völkern und durch die Kirche spricht er zu den Völkern“⁴⁹.

Grundlage hierfür ist die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, von der die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* (DV) ausführen: „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1, 9): dass die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur.“⁵⁰ Ratzinger stellt hierzu einen Vergleich mit der Dogmatischen Konstitution *Dei Filius*⁵¹ des Ersten Vatikanischen Konzils (1869–1870) an, um das *Proprium* des Offenbarungsverständnisses des Zweiten Vatika-

47 LG 1. (Hervorhebung durch MK)

48 A. Grillmeier, *Kommentar zum I. Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche*, LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil, I, Freiburg 1966, s. 157.

49 Augustinus, *Tract. LXXXIX in Io*, in: PL 35,1875, zitiert nach Grillmeier, *Kommentar zum I. Kapitel*, s. 157.

50 DV 1.

51 Vgl. Erstes Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Dei Filius*, 24.04.1870, in: ASS V (1869–1870), s. 481–493.

nums herauszuarbeiten, indem er sagt: „An die Stelle der abstrakten Größen ‚sapientia et bonitas‘ [ist] der Verweis auf Gott selbst ‚in seiner Weisheit und Güte‘ getreten und damit der personale wie auch theozentrische Ansatz (...): Gott selbst, die Person Gottes, ist es, von der das Offenbarungsgeschehen ausgeht, auf die es zurückführt, und so reicht Offenbarung auch auf Seiten ihres Empfängers notwendig in die Personmitte des Menschen hinein, betrifft ihn in der Tiefe seines Ich, nicht nur in seinen Einzelvermögen, in Wille und Verstand.“⁵²

Ratzinger arbeitet noch einen weiteren, ungleich wichtigeren Aspekt heraus, der sich im Vergleich zwischen den Aussagen des Ersten und des Zweiten Vatikanischen Konzils im Blick auf das Offenbarungsverständnis zeigt: „An die Stelle der ‚ewigen Dekrete seines Willens‘ ist das *sacramentum* seines Willens getreten.“⁵³ Das heißt: „An die Stelle der gesetzlichen Sicht, die Offenbarung weiterhin als Erlass göttlicher Dekrete betrachtet, ist eine sakramentale Sicht getreten, die Gesetz und Gnade, Wort und Tat, Botschaft und Zeichen, die Person und ihre Äußerungen in der umfassenden Einheit des Mysteriums in eins schaut.“⁵⁴

Eingedenk der Auffassung, dass die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen ist⁵⁵, soll diese „für alle Zeiten unversehrt erhalten bleiben und allen Geschlechtern weitergegeben werden“⁵⁶. Dies geschieht in vorzüglicher Weise durch die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, „denn in den Heiligen Büchern kommt ja der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit

52 J. Ratzinger, *Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, in: LThK². Das Zweite Vatikanische Konzil, II, Freiburg 1967, s. 506.

53 Ebd.

54 Ebd., s. 506f.

55 Vgl. die Auffassung der Kardinäle Ernesto Ruffini (1888–1967) und Paul-Émile Léger (1904–1991), siehe: ebd., s. 520.

56 DV 7.

ihnen das Gespräch auf“⁵⁷, ebenso wie durch die Predigt der Apostelnachfolger.

In *Sacrosanctum Concilium* wird diese Sichtweise ergänzt: „Wie daher Christus vom Vater gesandt ist, so hat er selbst die vom Heiligen Geist erfüllten Apostel gesandt, nicht nur das Evangelium aller Kreatur zu verkünden, (...) sondern auch das von ihnen verkündete Heilswerk zu vollziehen durch Opfer und Sakrament, um die das ganze liturgische Leben kreist.“⁵⁸ Der Auftrag der Kirche besteht somit in doppelter Hinsicht: in der Verkündigung der Frohen Botschaft von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und im sakramentalen Vollzug des Erlösungswerkes. Jungmann kommentiert: „Damit ist bereits die Liturgie der Kirche bezeichnet und in den Zusammenhang der Heilsgeschichte eingereiht. Gottesdienst ist nicht ein von außen kommendes Gebot, sondern der Raum, in dem das Christusmysterium weiterwirkt. Es ist das Kernstück des kirchlichen Lebens.“⁵⁹ Deshalb wird in SC 6 betont: „Christus [ist] seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. (...) Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht.“⁶⁰

Setzt man das hier Ausgeführte in Beziehung zu Claudels Bekehrung und Ratzingers Analyse der „neuen Heiden“, zeigt sich Folgendes: Claudels Bekehrung verdeutlicht, dass wiederbelebter Glaube nicht aus kultureller Zugehörigkeit, intellektueller Einsicht oder moralischer Orientierung erwächst, sondern aus dem einzigartigen Christusereignis. Der Glaube entzündet sich neu nur in der persönlichen Begegnung mit Gott, im Angerührtwerden durch Christus. Die Liturgie ist der bevorzugte *locus*, in dem sich dies er-

57 DV 21.

58 SC 6.

59 J. A. Jungmann, *Einleitung und Kommentar*, S. 20.

60 SC 6.

eignet und der den Menschen auf den Weg der Hinwendung zu Gott und auf den Weg des praktizierten Glaubens führt.

Das Zweite Vatikanische Konzil legt hierfür das theologische Fundament frei: In *Sacrosanctum Concilium* und *Lumen Gentium* wird die Liturgie als Zentrum des kirchlichen Lebens, als Quelle der Kraft der Kirche und als Ort des Wirkens Gottes hervorgehoben. Hier verschränkt sich Verkündigung untrennbar mit sakramentalem Heilshandeln. Die Konzilsväter betonen, dass die Kirche – im Blick auf die Situation am Ende des zweiten Jahrtausends, die auch für die Kirche zu Beginn des dritten Jahrtausends und für eine nachchristliche Kultur Gültigkeit behält – sich nur aus der sakramentalen Mitte erneuern und leben kann, um Christus dem Menschen, der den Glauben noch nicht oder nicht mehr lebt, erfahrbar zu machen.

4. Das einzigartige Wesen der Liturgie

Um das Wesen der Liturgie noch tiefer zu durchdringen und noch deutlicher zu bestimmen, ist von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus auszugehen, denn aus dieser ergibt sich das einzigartige Wesen der Liturgie. Gemäß der dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung *Dei Verbum* werden Leben, Lehre und Kult als die drei Vollzugsweisen der apostolischen Überlieferung der Offenbarung Gottes verstanden.⁶¹ Diese kennt „in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt“⁶². Damit ist jedoch nicht gemeint, dass die Offenbarung Gottes in Schrift und Tradition nach dem Tod des letzten Apostels fortschreiten würde, sondern dass es ein Wachstum im Verständnis der Offenbarung Gottes auf Seiten des Menschen gibt. Dieses vollzieht sich durch Nachsinnen und Studium, durch innere Einsicht aus

⁶¹ Vgl. DV 7.

⁶² DV 8.

geistlicher Erfahrung sowie mittels der Verkündigung durch die Bischöfe als Nachfolger der Apostel.⁶³

In DV 8 wird außerdem erklärt, dass sich die lebenspendende Gegenwart der Überlieferung als Weitergabe der göttlichen Offenbarung im Tun und Leben der glaubenden und betenden Kirche ergießt. Dies impliziert, dass sich diese Gegenwart – wie SC 10 betont – in besonderer Weise in der Liturgie als dem Höhepunkt des Tuns der Kirche verwirklicht.

Das einzigartige Wesen der Liturgie zeigt sich, wenn man die drei Dimensionen näher in den Blick nimmt, die den christlichen Kult auszeichnen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.⁶⁴ Die Liturgie, die die Kirche von Anfang an und überall auf Erden feiert, steht nicht in sich selbst, denn sie ist auf eine „real geschehene und in ihrem Wesentlichen gegenwärtig gebliebene Realität“⁶⁵ bezogen, nämlich auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und das sich darin vollziehende Erlösungswerk⁶⁶. Der gefeierten Liturgie wohnt somit eine Realitätsgrundlage inne, kraft derer das Christusmysterium⁶⁷ in die Gegenwart eintritt.⁶⁸ Wäre dies nicht der Fall, fehlte dem liturgischen Geschehen sein Wirklichkeitsgehalt.⁶⁹

Ratzinger verdeutlicht diese Wahrheit am Beispiel der Eucharistie: „Der Herr konnte seinen Leib als ‚hingegen‘ nur bezeichnen, weil er ihn tatsächlich hingegen *hat*; er konnte das Blut als für viele vergossen nur im neuen Kelch anbieten, weil er es wirklich vergossen *hat*.“⁷⁰ Für diese tragende Realitätsgrundlage gilt, dass ihr Einmaligkeit zukommt: „Die Kreuzigung Christi, der Tod am Kreuz

63 Vgl. ebd.

64 Vgl. J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, in: J. Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von G. L. Müller, Bd. 11, Freiburg 2008, s. 67.

65 Ebd., s. 63.

66 Vgl. SC 2.

67 Vgl. J. A. Jungmann, *Einleitung und Kommentar*, s. 15.

68 Vgl. J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, s. 67.

69 Vgl. ebd., s. 63.

70 Ebd.

und – in etwas anderer Weise – der Akt der Auferstehung aus dem Grab, der dem Verweslichen Unverweslichkeit gibt, sind einmalige historische Ereignisse, die als solche der Vergangenheit angehören.⁷¹ Im strengen Sinn kann es mit ihnen keine Gleichzeitigkeit geben. Ratzinger zeigt jedoch, dass diese Gleichzeitigkeit möglich ist, da „dem äußeren Akt (...) ein innerer Akt der Hingabe [entspricht]“⁷², der die Zeit überschreitet.⁷³ „Weil er [Anm.: der innere Akt der Hingabe Christi, MK] aus der Zeit kommt, kann die Zeit immer wieder in ihn hineingeholt werden. Darum ist Gleichzeitigkeit möglich.“⁷⁴ Mit Bernhard von Clairvaux bringt Ratzinger dies auf die prägnante Formel: „Im Einmaligen ereignet sich das Bleibende.“⁷⁵ In der gefeierten Liturgie wird somit nicht nur ein Bezug zu vergangenem Geschehen hergestellt, sondern eine reale Gleichzeitigkeit eröffnet, die zur Unmittelbarkeit wird. Vergangenheit und Gegenwart verschränken sich ineinander. Ratzinger fasst dies im Blick auf die Eucharistie folgendermaßen zusammen: „Die Liturgie (...) ist gekennzeichnet durch die Spannung, die dem historischen Pascha Jesu (Kreuz und Auferstehung) als ihrer Realitätsgrundlage innewohnt. Im Einmaligen hat sich ihr Immerwährendes geformt, das (...) in der liturgischen Handlung in unsere Gegenwart hineintritt und (...) von da aus das Leben der Feiernden und schließlich der gesamten geschichtlichen Wirklichkeit ergreifen will.“⁷⁶

Diesen zentralen Gedankengang greift Ratzinger als Papst im nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Sacramentum caritatis* auf und hebt ihn auf die lehramtliche Ebene, in dem er ausführt: „Jesus schenkt (...) nicht ‚etwas‘, sondern sich selbst; er bringt seinen Leib als Opfer dar und vergießt sein Blut. Auf diese Weise verschenkt er

71 Ebd., s. 64.

72 Ebd.

73 Vgl. ebd.

74 Ebd.

75 Ebd.

76 Ebd., s. 67.

sich in der Ganzheit seiner Existenz.“⁷⁷ „Indem er das Sakrament der Eucharistie einsetzt, nimmt Jesus das Kreuzesopfer und den Sieg der Auferstehung vorweg und schließt beides in das Sakrament ein.“⁷⁸

Bereits in der Enzyklika *Deus caritas est* hat Benedikt XVI. ausgeführt: „Diesem Akt der Hingabe hat Jesus bleibende Gegenwart verliehen durch die Einsetzung der Eucharistie während des Letzten Abendmahles. Er antizipiert seinen Tod und seine Auferstehung, indem er schon in jener Stunde den Jüngern in Brot und Wein sich selbst gibt, seinen Leib und sein Blut als das neue Manna (vgl. Joh 6, 31–33).“⁷⁹ „Die Gedächtnisfeier seiner vollkommenen Gabe besteht (...) nicht in der einfachen Wiederholung des Letzten Abendmahles, sondern eigens in der Eucharistie, das heißt in der radikalen Neuheit des christlichen Kultes.“⁸⁰ „So hat Jesus (...) die Aufgabe hinterlassen, in seine ‚Stunde‘ einzutreten: ‚Die Eucharistie zieht uns in den Hingabeakt Jesu hinein. Wir empfangen nicht nur statisch den inkarnierten Logos, sondern werden in die Dynamik seiner Hingabe hineingenommen.‘ Er ‚zieht uns in sich hinein.‘“⁸¹

Was hier exemplarisch im Blick auf die Eucharistie entfaltet ist, gilt für die gesamte Liturgie. Daher folgert Bernhard Kirchgessner (*1958) zu Recht: „Ratzinger weitet also ‚Eucharistia‘ auf die ganze Liturgie der Kirche aus, was plausibel wird, wenn man Liturgie –

77 Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum caritatis*, Nr. 7, 22.02.2007, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/apost-exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html (29.01.2026).

78 Ebd., Nr. 10.

79 Benedikt XVI., Enzyklika *Deus Caritas est*, 25.12.2005, Nr. 13, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (29.01.2026)

80 Ebd., Nr. 11.

81 Ebd., Nr. 11; Vgl. B. Kirchgessner, *Ein Fest, in dem das Große auf uns zutritt. Mosaiksteine einer Theologie der Liturgie Joseph Ratzingers – Papst Benedikt XVI.*, 4. Aufl., Passau 2011, s. 27.

wie der Begriff ‚Eucharistia‘ besagt – als die ‚große Danksagung‘ der Kirche versteht.⁸²

Bereits in SC 7 erneuern die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils das Bekenntnis zur bleibenden Gegenwart Christi in der Liturgie und stellen den Bezug zu seinem irdischen Heilshandeln her, wenn sie erklären, dass „jede liturgische Handlung als Werk Christi“⁸³ zu verstehen ist.

Im bisher Ausgeführten erschöpft sich jedoch nicht das einzigartige Wesen der Liturgie. In der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums erklären die Väter: „In der irdischen Liturgie nehmen wir vorkostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes (...). In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit.“⁸⁴

Jungmann erklärt zu SC 8, dass „die heilsgeschichtliche Linie (...) bis an ihren eschatologischen Zielpunkt fortgesetzt“⁸⁵ wird. Die Liturgie ist die Weiterführung des Werkes Christi, das er der Kirche für die Zeit nach seiner irdisch-sichtbaren Gegenwart aufgetragen hat. Zugrunde liegt hier die von Papst Leo dem Großen (reg. 440–461) formulierte Wahrheit: „Was an unserem Erlöser sichtbar war, ist in seine Sakramente übergegangen.“⁸⁶ So bleibt Christus gegenwärtig, wenngleich in neuer Weise. Die irdische Liturgie ist der Kirche bis zur Wiederkunft Christi als zu vollziehendes Werk aufgetragen. Sie ist damit jedoch nicht schlicht ein kirchliches oder menschliches Werk geworden.

Mit der Ausgießung des Heiligen Geistes vollendet Christus nach seiner Himmelfahrt das Heilswerk, das ihm vom Vater aufge-

82 B. Kirchgessner, *Ein Fest, in dem das Große auf uns zutritt*, s. 29.

83 SC 7.

84 SC 8.

85 J. A. Jungmann, *Einleitung und Kommentar*, s. 23.

86 Leo der Große, *Sermo* 74, 2, in: CCL 138 A, s. 457.

tragen ist, und nimmt anfanghaft den erlösten Menschen mit sich in die himmlische Liturgie hinein. Somit ist Liturgie nicht etwas, das der Mensch macht, da sie schon vor ihm ist: „Liturgie setzt (...) den aufgerissenen Himmel voraus; nur wenn es den gibt, gibt es überhaupt Liturgie.“⁸⁷ Das heißt: „Sie ist das Hineintreten in die immer schon geschene Liturgie des Himmels“⁸⁸, da sie „Teilhabe am trinitarischen Dialog zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist“⁸⁹ ist. Daraus ergibt sich: „Irdische Liturgie ist nur dadurch Liturgie, dass sie sich in das schon Geschehene hineingibt, dass das Größere ist.“⁹⁰

Die Einzigartigkeit des Wesens der Liturgie liegt somit unter anderem darin, dass die „eigentliche Wirklichkeit“⁹¹ in den irdisch verfassten Raum des Menschen hineinreicht und real ermöglicht, dass der Mensch an der himmlischen Liturgie teilnimmt. Das Entscheidende in ihr ist der Primat Christi. Ratzinger hält fest: „Liturgie ist Werk Gottes oder sie ist nicht; mit diesem Zuerst Gottes und seines Handelns, das uns in irdischen Zeichen sichtbar wird, ist die Universalität und die universale Öffentlichkeit aller Liturgie mitgegeben.“⁹²

Die Einzigartigkeit des Wesens der Liturgie wird schließlich dadurch gesteigert, dass sie „antizipierte Parusie“⁹³ ist, da sich in ihr „das Hereintreten des ‚Schon‘ in unser ‚Noch-nicht‘“⁹⁴ vollzieht, das sich in und durch Jesus Christus verwirklicht. Bereits in der

87 J. Ratzinger, *Im Angesicht der Engel will ich Dir singen*, in: J. Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von G. L. Müller, Bd. 11, Freiburg 2008, s. 555.

88 Ebd., s. 551.

89 J. Ratzinger, *Das Welt- und Menschenbild der Liturgie und sein Ausdruck in der Kirchenmusik*, in: J. Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von G. L. Müller, Bd. 11, Freiburg 2008, s. 535.

90 J. Ratzinger, *Im Angesicht der Engel will ich Dir singen*, s. 551.

91 Ebd.

92 Ebd., s. 555.

93 Ebd.

94 Ebd.

von Ratzinger verfassten Eschatologie schreibt er im Blick auf die irdisch vollzogene Liturgie und die endgültige Wiederkunft Christi: „Die Parusie ist höchste Steigerung und Erfüllung der Liturgie; die Liturgie aber ist Parusie, parusiales Geschehen mitten unter uns.“⁹⁵ Wiederum auf die Eucharistie bezogen, erklärt Ratzinger: „Jede Eucharistie ist Parusie, Kommen des Herrn, und jede Eucharistie ist doch erst recht Spannung der Sehnsucht, dass er seinen verborgenen Glanz offenbare.“⁹⁶

Das bisher Ausgeführte zusammengefasst ergibt, dass die Einzigartigkeit des Wesens der Liturgie darin gründet, dass sie der von Christus selbst gestiftete *locus* der einzigartigen Selbstoffenbarung Gottes ist, an dem Gott dem Menschen real begegnet und ihn existenziell berührt. In ihr wird nicht nur an die Offenbarung erinnert oder diese gedeutet, sondern Offenbarung wird sakramental vollzogen: Sie tritt real in die Zeit und gewährt dem Menschen Zutritt; sie zieht ihn in die Wahrheit über Gott und sich selbst hinein und führt ihn zur inneren Klarheit. Dieses Geschehen mündet in einen Prozess der Bekehrung, der den Glauben des Menschen verlebendigt. Die Liturgie erweist sich so als der primäre *locus* der Erneuerung der Kirche und als unersetzbarer Raum ihrer missionarischen Existenz.

5. Die Reform der Liturgie im Dienst der Erneuerung der Kirche

Papst Pius XII. (1939–1958) setzt mit der Erneuerung der Karwoche eine Liturgiereform⁹⁷ in Gang, die von den Vätern des Zwei-

⁹⁵ J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (= Kleine Katholische Dogmatik, hrsg. von Johann Auer und Joseph Ratzinger, Bd. IX), 6. Aufl., Regensburg 1990, S. 167.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Vgl. C. Braga, *La riforma liturgica di Pio XII. Documenti. I. La 'Memoria sulla riforma liturgica'* (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, hrsg. von A. Pistola und C. Braga, Bd. 128), Rom 2003.

ten Vatikanischen Konzils aufgenommen und weitergeführt wird.⁹⁸ In SC 21 formuliert das Konzil ihr grundlegendes Ziel: „Damit das christliche Volk in der heiligen Liturgie die Fülle der Gnaden mit größerer Sicherheit erlange, ist es der Wunsch der heiligen Mutter Kirche, eine allgemeine Erneuerung der Liturgie sorgfältig in die Wege zu leiten. (...) Bei dieser Erneuerung sollen die Texte und Riten so geordnet werden, dass sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, dass das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen kann.“⁹⁹

Die Reform ist damit von Anfang an soteriologisch und offenbarungstheologisch begründet: Sie soll der tieferen Erschließung jener Wirklichkeit dienen, die in der Liturgie gegenwärtig wird.

Zu den herausragenden Elementen der Reform zählen die Bestimmungen zur liturgischen Sprache. In SC 36 §1 wird festgehalten, dass der Gebrauch der lateinischen Sprache in der Liturgie erhalten bleiben soll; zugleich wird jedoch anerkannt, dass „nicht selten der Gebrauch der Muttersprache für das Volk sehr nützlich sein kann“, weshalb ihr ein größerer Raum eröffnet wird. Diese Öffnung erhält ihr eigentliches Gewicht vor dem Hintergrund der Offenbarungstheologie des Konzils. Denn DV 2 bestimmt die Offenbarung als personales Geschehen: „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1, 15; 1 Tim 1, 17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33, 11; Joh 15, 14–15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3, 38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen.“ Die Liturgiereform steht somit im Dienst einer erneuerten Ermöglichung dieses göttlichen Ansprechens. Durch die zuvorkommende Gnade Gottes und den inneren Beistand des Heiligen Geistes bewegt Gott das Herz des Menschen,

98 Vgl. A. Bugnini, *La riforma liturgica, nuova edizione* (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, hrsg. von A. Pistola und C. Braga, Bd. 30), Rom 1997.

99 SC 21.

erleuchtet seinen Verstand und befähigt ihn, sich in Freiheit ihm zuzuwenden und zu glauben.¹⁰⁰

Ratzinger greift vierzig Jahre nach der Promulgation der Liturgiekonstitution die Frage der Verständlichkeit erneut auf und vertieft sie kritisch, indem er ausführt: „Die Vielschichtigkeit dieses Programms kam erst zum Vorschein, als man die Liturgie in die Landessprachen übersetzt hatte. [...] Niemand kann leugnen, dass die Unverständlichkeit heute sogar wächst.“¹⁰¹ Der Grund für diesen Befund liegt für Ratzinger darin, dass „ein Großteil der Christen von heute sich faktisch im Katechumenatsstatus befindet – und das müssen wir in der Praxis endlich ernst nehmen.“¹⁰² Angesichts dieser Tatsache warnt er vor zwei gleichermaßen verfehlten Wegen:

„Man kann entweder immer mehr Erklärungen einschieben und damit die Liturgie völlig zerreden, so dass sie zur Unterrichtsstunde wird – mit fraglichem Erfolg. Oder man kann (...) die großen Aussagen banalisieren, die schwierigen Schriftstellen beiseitelassen und die Liturgieworte herunterschrauben auf das, was man allgemein für verständlich hält. Aber dann geschieht in der Liturgie am Ende nichts mehr, sie löst sich auf.“¹⁰³

Entscheidend für die Liturgie ist und bleibt vielmehr jenes Überschreiten, in dem der Mensch – vom Glauben getragen – in die in die Gegenwart hineintretende Offenbarung Gottes in Jesus Christus eintritt, um sich neu von Gott berühren zu lassen. Darum fordert Ratzinger programmatisch: „Alles Reden, Singen, Handeln sollte letztlich dazu dienen, uns in diese Bewegung des Überschritts hineinzuführen.“¹⁰⁴ So erweist sich die Liturgie ihrem innersten

¹⁰⁰ Vgl. DV 5.

¹⁰¹ J. Ratzinger, *40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick*, in: J. Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von G. L. Müller, Bd. 11, Freiburg 2008, s. 706.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Ebd., s. 706f.

¹⁰⁴ Ebd., s. 709.

Wesen nach als *locus* der Erneuerung der Kirche: in ihr begegnet Gott in unüberbietbarer Weise dem Menschen, nimmt ihn hinein in die trinitarische Gemeinschaft und tritt in den Dialog des Heils mit ihm.

6. Die Erneuerung der Kirche durch die Liturgie

Fasst man das bisher Ausgeführte zusammen, so zeigt sich, dass die Liturgie nicht ein Teilbereich kirchlichen Lebens neben anderen ist, sondern der *locus*, an dem die Kirche aus ihrer innersten Quelle lebt und die Kraft empfängt ihre Glieder im Glauben zu erneuen.

Claudels außergewöhnlicher Augenblick am Nachmittag des Weihnachtstages vollzieht sich in der Feier der Liturgie als realer Begegnung mit dem lebendigen Gott, die den Glauben verlebendigt. Seinem Freund Rivière schreibt Claudel: „Die Liturgie und der eifrige Besuch der kirchlichen Zeremonien werden Ihnen mehr sagen als die Bücher. Stürzen Sie sich in dieses unermessliche Bad der Glorie, der Gewissheit und der Dichtung. Erwarten Sie keine plötzliche Erleuchtung, Ihre Finsternis wird sich nach und nach erhellten.“¹⁰⁵

Vor diesem Horizont gewinnt Ratzingers Diagnose der „neuen Heiden“ ihre theologische Bedeutung. Die Kirche der Gegenwart steht weithin nicht mehr nur einer heidnischen Welt außerhalb gegenüber, sondern auch einer getauften, jedoch innerlich entleerten Christenheit, in der der Glaube und die religiöse Praxis des Einzelnen immer mehr erlöschen. Ratzingers Analyse macht deutlich, dass die Erneuerung der Kirche weder aus Strukturreformen noch aus Diskursen oder moralischen Appellen hervorgehen kann, sondern allein aus der Rückbindung auf jene Mitte, aus der Kirche lebt: aus der realen Gegenwart des sich offenbarenden Gottes.

¹⁰⁵ P. Claudel, *Ausgewählte Prosa*, S. 266.

Theologisch verdichtet sich diese Einsicht in der Bestimmung der Liturgie als *locus* der Vergegenwärtigung der Offenbarung Gottes. Diese ist das Alleinstellungsmerkmal des Christlichen. In ihr verschränken sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: das einmalige Pascha Christi, seine reale Gegenwart im Vollzug der Kirche und die antizipierte Teilhabe an der himmlischen Liturgie. Liturgie ist schon immer sich vollziehender trinitarischer Dialog, in den einzutreten Gott die Kirche und den Einzelnen ruft, um Teilhabe zu schenken.

Von hier aus erschließt sich auch die tiefere Intention der liturgischen Reform. Sie zielt auf die Hineinahme des Menschen in die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ab. Die Frage der Verständlichkeit der Liturgie ist dabei nicht pädagogisch, sondern mystagogisch entschieden. Liturgische Erneuerung dient der Ermöglichung jener Überschreitung, in der Gott den Menschen anrührt, seinen Glauben belebt und ihn in die Dynamik der Hingabe Christi hineinzieht.

So ergibt sich ein klarer theologischer Zusammenhang: Die Kirche erneuert sich nicht aus sich selbst, sondern aus dem trinitarischen Handeln; dieses Handeln vergegenwärtigt sich in besonderer Weise in der Liturgie.

Zusammenfassung

Die Liturgie als Feier der einzigartigen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und Quelle kirchlicher Erneuerung

Der vorliegende Beitrag entfaltet die Liturgie als einzigartigen *locus* der Vergegenwärtigung der göttlichen Selbstmitteilung in Jesus Christus und als konstitutive Quelle kirchlicher Erneuerung. Ausgangspunkt bildet die Bekehrung Paul Claudels während der Weihnachtsvesper 1886 in Notre-Dame de Paris, die im Anschluss an Joseph Ratzingers Diagnose der

„nowych Heiden“ paradigmatycznie odebrany. Ta przeciwstawna kościelna kryza pojawia się tu nie jako problem zewnętrznej sekularyzacji, lecz jako wewnętrzna odległość od osobistej wiary. W tym kontekście centralne twierdzenia *Dei Verbum*, *Lumen Gentium* i *Sacrosanctum concilium* są przedstawiane jako powrót Soboru Watykańskiego II do chrystologicznego istnienia Kościoła. Podkreślone jest szczególne znaczenie liturgii jako *fons et culmen* życia kościelnego, o ile w niej urzeczywistnia się samoobjawienie Boga. Na koniec szczególną uwagę poświęcono reformie liturgicznej, a zwłaszcza wprowadzeniu do liturgii języków ojczystych, ponieważ to umożliwia egzystencjalne spotkanie z Bogiem i może prowadzić do

Słowa kluczowe: Liturgia, samoobjawienie Boga, kościelna odnowa, Drugie Watykańskie Soborowe, osobista doświadczenia wiary

Abstrakt

Liturgia jako celebrowanie wyjątkowego objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie i źródło odnowy Kościoła

Niniejszy artykuł przedstawia liturgię jako wyjątkowe miejsce urzeczywistnienia boskiego objawienia się w Jezusie Chrystusie oraz jako źródło odnowy Kościoła. Punktem wyjścia jest nawrócenie Paula Claudela podczas nieśporów bożonarodzeniowych w 1886 roku w katedrze Notre-Dame w Paryżu, które zgodnie z diagnozą Josepha Ratzingera dotyczącą „nowych pogan” interpretowane jest jako paradygmatyczne. Obecny kryzys kościelny jawi się przy tym nie tylko jako problem zewnętrznej sekularyzacji, ale także jako wewnętrzne oddalenie się Kościoła od osobistej wiary. Na tym tle centralne twierdzenia *Dei verbum*, *Lumen gentium* i *Sacrosanctum concilium* są przedstawiane jako powrót Soboru Watykańskiego II do chrystologicznego istnienia Kościoła. Podkreślone jest szczególne znaczenie liturgii jako *fons et culmen* życia kościelnego, o ile w niej urzeczywistnia się samoobjawienie Boga. Na koniec szczególną uwagę poświęcono reformie liturgicznej, a zwłaszcza wprowadzeniu do liturgii języków ojczystych, ponieważ to umożliwia egzystencjalne spotkanie z Bogiem i może prowadzić do

odnowy wiary poszczególnych osób. Ogólnie rzecz biorąc, liturgia okazuje się być głównym źródłem odnowy kościelnej.

Słowa kluczowe: liturgia, objawienie się Boga, odnowa kościelna, Sobór Watykański II, osobiste doświadczenie wiary

Résumé

La liturgie comme célébration de la révélation unique de Dieu en Jésus-Christ et source de renouveau pour l'Église

La présente contribution se propose d'élaborer une compréhension de la liturgie comme *locus* privilégié de l'actualisation de l'autorévélation de Dieu en Jésus-Christ et comme source constitutive du renouveau ecclésial. Le point de départ est l'expérience de conversion de Paul Claudel lors des vêpres de Noël 1886 à Notre-Dame de Paris, interprétée de manière paradigmatique à la lumière du diagnostic de Joseph Ratzinger concernant les « nouveaux païens ». Dans cette perspective, la crise actuelle de l'Église apparaît moins comme le résultat de processus de sécularisation externe que comme la manifestation d'une aliénation interne par rapport au contenu personnel de la foi. Dans ce cadre, les affirmations centrales des constitutions conciliaires *Dei Verbum*, *Lumen Gentium* et *Sacrosanctum Concilium* sont examinées comme expressions du retour du Concile Vatican II au fondement christologique de l'ecclésiologie. L'importance de la liturgie comme *fons et culmen* de la vie ecclésiale est également mise en lumière, dans la mesure où la révélation de Dieu s'y rend présente sous forme sacramentelle. Une attention particulière est enfin accordée à la réforme liturgique, en particulier à l'introduction des langues vernaculaires, en tant qu'elle ouvre un espace pour une rencontre existentielle avec Dieu, susceptible de susciter un authentique renouveau de la foi personnelle. Dans son ensemble, la liturgie apparaît ainsi comme principe structurant et source première du renouveau de l'Église.

Mots clés : liturgie, révélation de Dieu, renouveau ecclésial, Concile Vatican II, expérience personnelle de la foi

Abstract

Liturgy as a celebration of God's unique revelation in Jesus Christ and a source of renewal for the Church

This contribution seeks to develop an understanding of the liturgy as the privileged *locus* of the actualisation of God's self-revelation in Jesus Christ and as a constitutive source of ecclesial renewal. Its point of departure is Paul Claudel's experience of conversion during the Christmas Vespers of 1886 at Notre-Dame de Paris, interpreted paradigmatically in the light of Joseph Ratzinger's diagnosis of the so-called "new pagans". From this perspective, the Church's present crisis appears less as the result of external processes of secularisation and more as the manifestation of an inner alienation from the personal content of belief. Within this framework, the central affirmations of the conciliar constitutions *Dei verbum*, *Lumen gentium*, and *Sacrosanctum concilium* are examined as expressions of the Second Vatican Council's return to the Christological foundations of ecclesiology. Further attention is given to the liturgy as *fons et culmen* of ecclesial life, in which God's revelation becomes present in sacramental form. Particular emphasis is finally placed on the liturgical reform—especially the introduction of the vernacular languages—insofar as it opens up the space for an existential encounter with God capable of engendering an authentic renewal of personal faith. Taken as a whole, the liturgy emerges as the structuring principle and primary source of the Church's renewal.

Keywords: Liturgy, Divine Self-Revelation, Ecclesial Renewal, Second Vatican Council, Personal Faith Experience

ks. Antoni Nadbrzeźny

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0973-3625>

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II <https://ror.org/04qyefj88>

Kościół w procesie stawania się Ujęcie personalistyczne¹

Nauczanie Soboru Watykańskiego II stanowi wciąż istotny impuls do rozwijania eklezjologii typu personalistycznego, która pojęcie osoby (łac. *persona*, gr. *prosopon*) traktuje programowo jako centralną kategorię metodologiczną. Pełni ona funkcję pryzmatu poznawczego, który pozwala ująć specyfikę relacji między Bogiem, człowiekiem i światem². Dzięki personalistycznemu podejściu kwestie dotyczące natury, istoty i genezy Kościoła mogą zostać wyrażone sensownym i adekwatnym językiem teologicznym, uwzględniającym zarówno antropologiczną wrażliwość współczesnego człowieka, jak i odpowiedzialną wierność Objawieniu Bożemu. Nie ma wątpliwości, że integralne ujęcie osoby, uwzględniające również jej

-
- 1 Publikacja niniejszego rozdziału została dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki”, nr projektu NPRH/DN/SP/0009/2023/12.
 - 2 Por. C. Bartnik, *Metodologia teologii dogmatycznej*, „Studia Nauk Teologicznych” 2 (2007), s. 171–172.

wymiar rozwojowy pozwala lepiej ukazać dynamiczny aspekt Kościoła jako *communio in statu fieri*.

Jednym z kluczowych problemów eklezjologicznych jest kwestia poprawnego ukazania związku zachodzącego między realną tożsamością Kościoła a możliwym zakresem jego rozwoju. Inaczej mówiąc, w jakiej mierze Kościół już jest sobą, a w jakiej dopiero się nim staje. Istota problemu dobitnie wybrzmiewa w pytaniach dotyczących określenia relacji między byciem a stawaniem się Kościoła, między jego tożsamością a historią, czasowością a wiecznością i wreszcie: między doczesną potencjalnością a eschatologicznym urzeczywistnieniem się Kościoła.

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie Kościoła jako złożonej, dynamicznej i rozwojowej rzeczywistości osobowej w świetle personalizmu uniwersalistycznego ks. prof. Czesława Stanisława Bartnika (1929–2020)³. W pierwszej części zostanie ukazana koncepcja Kościoła jako osoby społecznej, wyposażonej w adekwatne struktury prozopoiczne, do których należy zaliczyć podmiotowość i świadomość. W drugiej części zostanie zaprezentowana dynamika kościelnej wspólnoty w perspektywie historii. W trzeciej i zarazem ostatniej części zostaną omówione podstawowe czynniki rozwoju Kościoła w czasoprzestrzeni.

1. Kościół jako osoba społeczna

Teologiczna refleksja nad istotą Kościoła nie może pomijać jego wymiaru społecznego. Kościół bowiem nie tylko urzeczywistnia się w jednostkowej osobie ludzkiej, lecz tworzy również swoisty byt ko-

3 Por. C. Bartnik, *Personalizm uniwersalistyczny*, „Roczniki Teologiczne” 49 (2002) 2, s. 77–87; K. Gózdź, *Personalizm systemowy* ks. Czesława Stanisława Bartnika, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 3 (2008), s. 403–414; M. Kowalczyk, *Działalność naukowa i pisarska Czesława Stanisława Bartnika*, „Standruk”, Lublin 2009; *Świat osoby. Personalizm Czesława S. Bartnika*, red. K. Guzowski, G. Barth, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016.

lektywny, który słusznie można nazwać osobą społeczną (*persona socialis, persona collectiva*)⁴. Personalizm uniwersalistyczny zdecydowanie sprzeciwia się ujęciom redukcjonistycznym o proveniencji nominalistycznej, które konsekwentnie ujmują Kościół jako przypadkowy zbiór osób połączonych ze sobą siecią luźnych, zmiennych i nietrwałych relacji. Ujęcia te prowadzą bowiem do wykreowania skrajnie indywidualistycznej koncepcji Kościoła, rozumianego bardziej jako religijne stowarzyszenie wierzących niż wspólnota osób (*communio personarum*) zakorzeniona ontycznie w misterium Trój-jedynego Boga. Nominalizm eklezjologiczny skutkuje wyraźnym osłabieniem znaczenia relacji międzyosobowych w Kościele, skrajną supremacją jednostki nad społecznością, deprecjacją licznych wartości, takich jak solidarność, współpraca, współodpowiedzialność, wspólnotowość, współuczestnictwo i kolektywne świadectwo.

W opozycji do błędnych ujęć indywidualistycznych, personalizm uniwersalistyczny proponuje szersze rozumienie Kościoła poprzez odniesienie do niego pojęcia osoby społecznej. Zwraca uwagę na odniesienie wymiaru jednostkowej osoby ku społeczności, będącej relacją do innych osób⁵. Społeczne nachylenie jednostkowej osoby stanowi nie tylko jej specyfikę, ale również warunek pełnego urzeczywistnienia. Bez relacji z innymi osoba ludzka nie może rozwinąć swojej potencjalności w celu osiągnięcia personalnego optimum. Popada wówczas w stan społecznej alienacji, niejako zakrzywiając wyłącznie ku sobie własne bycie osobowe (*esse personale*). Wskutek tego doznaje niebezpiecznej samoizolacji i związanej z nią destrukcyjnej samotności, połączonej najczęściej z egoistycznie obciążoną postawą narcyzmu. Jednostka potrzebuje zatem społeczności, aby pozostać w pełni sobą, aby rozwinąć własną strukturę relacyjności,

4 Por. A. Nadbrzeżny, *Verso una comprensione personalista della Chiesa*, „*Annales Theologici*” 39 (2025) 1, s. 112.

5 Por. C. Bartnik, *Personalizm*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 205–206.

aby wreszcie osiągnąć stan sensownej egzystencji rozumianej jako *bycie-z-innymi* i *bycie-dla-innych* (proegzystencja)⁶.

Należy przy tym pamiętać, że zbiorowość również potrzebuje jednostki, aby móc stworzyć wyższą strukturę bytową, zdolną realizować cele wspólne, przekraczające możliwości poszczególnych jednostek. Personalizm akcentuje, że osoba kolektywna jest odbiciem struktury relacyjności, w którą wyposażona jest osoba indywidualna. Osoba kolektywna nie jest bytem wyobrażonym, czystą ideą, konwencją, fikcją lub projektem. Jest rzeczywistością, ale zawsze wtórną i analogiczną w stosunku do osoby jednostkowej⁷. Nie rozpuszcza indywidualnych osób w roztworze kolektywności ani nie przekształca ich w ludzką magmę. Nie tworzy też prostego zestawu zatomizowanych jednostek. Osoba kolektywna jest uwarunkowana istnieniem osób indywidualnych, jest dla nich niejako sklepieniem tematycznym, łukiem hermeneutycznym, który umożliwia jednostkom określenie siebie w aspekcie treściowym⁸. Bez konkretnych i realnych jednostek tworzących międzyludzkie relacje, osoba społeczna (kolektywna) byłaby abstraktem, fantasmagorią, iluzją. Natomiast bez osoby społecznej – tworzącej sprzyjające środowisko spotkania, rozwoju i działania osobowego – poszczególne jednostki byłyby pozbawione istotnego wsparcia w tworzeniu biegunowych korelacji interpersonalnych. Owe korelacje są konieczne do urzeczywistnienia się konkretnej osoby w aspekcie myślenia, poznawania, dialogu, komunikacji, miłowania, twórczości, nadawania sensu i pogłębiania życia duchowego. Są warunkiem autotranscendencji osoby, jej spotkania z Bogiem, męstwa wobec tragizmu losu. Osoba kolektywna nie jest czymś obcym, przypadłościowym i zewnętrznym względem jednostek, lecz stanowi na sposób dopełnienia ko-

6 Na temat wątków proegzystencjalnych u współczesnych teologów zob. A. Napiórkowski, *Proegzystencja Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018, s. 34–48.

7 Por. C. Bartnik, *Osoba*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Wydawnictwo „M”, Lublin-Kraków 2002, s. 884.

8 Por. C. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 225.

nieczyny społeczny korelat osoby jako takiej. Nie tworzy żadnej ode-
rwanej nadstruktury ani prostego zwieńczenia bytu jednostek, lecz
istnieje realnie, partycypując w istnieniu jednostek. Wraz z osobą
indywidualną osoba kolektywna wyznacza „wyższą przestrzeń rela-
cji działaniowych i sprawczych”⁹. O ile osobę indywidualną można
krótko określić jako „subsystencję na sposób kogoś” lub „ja samo-
istne” (*Ego subsistens*), o tyle osobę społeczną (kolektywną, zbioro-
wą) należy zdefiniować jako „subsystencję społeczną przez korela-
cję osób, tworzącą wspólną jaźń”¹⁰.

Tradycja chrześcijańska już od starożytności podkreślała
wielką godność indywidualnej osoby ludzkiej zarówno w prakty-
ce, jak i w refleksji teoretycznej. Osoba ludzka była uznawana za
najwyższą postać bytu stworzonego, zdolnego do racjonalnego
myślenia, pragnienia dobra, dokonywania wolnych wyborów, bu-
dowania relacji z Bogiem, człowiekiem i światem. Równocześnie
coraz bardziej rozwijała się świadomość Kościoła jako podmiotowo-
ści rozumnej, wolnej, twórczej i odpowiedzialnej za teraźniejszość
i przyszłość świata w aspekcie zbawczym. Na podstawie źródeł bi-
blijnych określano Kościół mianem Oblubienicy, Matki, Niewiasty,
Ciała Chrystusa, wprowadzając sporadycznie nazwę *Chrystus spo-
łeczny*. W ramach chrześcijańskiej eklezjologii dojrzewała świadomo-
ść, że Kościół to nie tylko „coś” (*quid*), ale również „ktoś” (*quis*)¹¹.
Rozwijając podmiotowy aspekt Kościoła, teologia nie wahała się
przypisywać mu cech osobowych w analogii do indywidualnej oso-
by ludzkiej. W perspektywie personalistycznej nie budzą zatem
wątpliwości stwierdzenia, że Kościół jako osoba społeczna wierzy,
myśli, odczuwa, działa, miłuje, żyje nadzieją, głosi prawdę, pełni
czyny miłosierdzia. Kościół jako podmiot zbiorowy walczy ze złem,

9 C. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 226.

10 C. Bartnik, *Teologia i świat osoby*, „Standruk”, Lublin 2008, s. 17. Zob. J. K. Miczyński, *Human Soul in the Light of Czesław Stanisław Bartnik's Universalistic Personalism*, „Verbum Vitae” 40 (2022) 3, s. 768–772.

11 Por. C. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 223.

wychowuje, współczuje, rozwija się, dialoguje, naśladuje Chrystusa, razem z Nim cierpi, umiera i zmartwychwstaje zarówno w wymiarze egzystencjalnym, jak i sakramentalno-eschatologicznym.

Personalizm uniwersalistyczny podkreśla, że w Kościele rozumianym jako osoba społeczna istnieją następujące kolektywne elementy prozopoiczne: umysł, świadomość, wola, wybór, autodeterminacja, a nawet jaźń i dusza¹². Stosując te określenia, należy zawsze pamiętać o analogicznym i relacyjno-pochodnym charakterze kolektywnych struktur osobowych w Kościele. Według ujęcia personalistycznego, w kwestii relacji jednostki do społeczności należy odrzucić wszelkie stanowiska skrajne, zarówno indywidualizm, jak i kolektywizm. Właściwym podejściem jest ujęcie integralne, które łączy ze sobą wymiar jednostkowy i społeczny. Błędem byłoby negowanie jednego z tych aspektów lub ukazywanie ich jako rzeczywistości pozostających w niepokonalnej sprzeczności. Należy jednak przyjąć ontyczny prymat jednostkowej osoby ludzkiej względem Kościoła jako społeczności, natomiast w aspekcie funkcjonalnym i zbawczym zasadnie można mówić o pierwszeństwie kolektywnej osoby Kościoła nad jednostką ludzką¹³.

W przeciwieństwie do ujęć reistycznych, akcentujących przedmiotowy aspekt Kościoła (jego ideę, znakowość, instrumentalność, sakramentalność, zdarzeniowość, historyczność, instytucjonalność) trzeba dziś bardziej docenić i uwypuklić aspekt personalistyczny. Kościół jest niejako mistyczną osobą społeczną, wspólnotą osób ludzkich i Boskich, mistycznym Ciałem Chrystusa (*Mysticum Corpus Christi*), rzeczywistością pierwszorzędną prozopoiczną, komunią światów osobowych. Ujęcie personalistyczne nie wyklucza przy tym przedmiotowego wymiaru Kościoła, będącego obiektywną więzią człowieka z Bogiem, widzialną strukturą o charakterze instytucjonalnym, rzeczywistością zbudowaną na fundamencie stwo-

12 Por. A. Nadbrzeżny, *Verso una comprensione personalista della Chiesa*, dz. cyt., s. 118.

13 Por. C. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 223–224.

rzanego świata materialnego, wpisaną w dzieje ludzkości, w naturę, kosmos, powszechną ewolucję Wszechświata. Kościół w rozumieniu integralnym stanowi rzeczywistość złożoną (*realitas complexa*), zarówno teandryczną (Bosko-ludzką), jak i przedmiotowo-podmiotową. Jest jednocześnie czymś i Kimś¹⁴. Ostatecznie jednak Kościół substancjalnie nie istnieje poza osobami, nie realizuje się w sferze przedmiotów, idei, konwencji, rzeczy, procesów, fenomenów apersonalnych. Nie utożsamia się całkowicie ze sferą przedmiotową, nie wciela się w materię, historię, naturę, słowo, etykę a nawet Objawienie, lecz w wymiarze substancjalnym istnieje wyłącznie w osobie, w świecie osobowym, w społeczności osób oraz w osobie kolektywnej rozumianej na sposób analogiczny. Z tego względu Kościół jako osoba społeczna musi być opisywana i wyrażana za pomocą kategorii personalnych. Język reistyczny, nadmiernie sformalizowany i stechniczowany nie jest w stanie oddać misterium Kościoła, którego istota ma charakter *par excellence* osobowy. Według personalistycznej eklezjologii sformułowanie „Kościół jest osobą” kryje w sobie całe bogactwo jego bytu, głębię, wielkość i niewyrażalną podmiotowość, której nieusuwalnym źródłem pozostaje komunია Osób Bożych w Trójcy Świętej. Stwierdzenie, że Kościół jest „modalnością relacyjną osoby” dobrze oddaje specyfikę jego bytu, w którym jednostkowe istnienie osoby ludzkiej (*esse individuale*) harmonijnie łączy się ze społecznym modusem istnienia eklezjalnej osoby kolektywnej (*esse commune*)¹⁵.

2. Kościelna wspólnota w nurcie historii

Kościół jako osoba społeczna (*persona socialis*) i zarazem wspólnota osób (*communio personarum*) charakteryzuje się realną wewnętrzną dynamiką i swoistym pędem życiowym, którego nie należy jednak

14 Por. C. Bartnik, *Kościół*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 58.

15 Tamże, s. 59.

rozumieć w sensie biologicznego witalizmu. Witalność Kościoła wynika raczej z aktywnej obecności Ducha Ożywiciela (*Spiritus Vivificans*), którego działanie nieustannie pobudza eklezjalną wspólnotę do odnowy, nawrócenia, służby, świadectwa, proklamacji Prawdy i urzeczywistniania Dobra, rozpoznawania oraz interpretacji „znaków czasu”¹⁶. Ponadto, Duch Ożywiciel kształtuje w Kościele zdolność do szczerego dialogu ze światem, uświęcania i naprawy świata w synergii z Bogiem, wreszcie do wyrazistego protestu wobec zła i zaangażowania w urzeczywistnianie etosu Królestwa Bożego (pokoju, sprawiedliwości, miłosierdzia i pokoju).

Obecność Kościoła w żywiole historii nie jest z pewnością tym, co Martin Heidegger nazywał *rzuceniem-w-świat*¹⁷. Nie jest też porzuceniem wspólnoty eklezjalnej przez Boga Ojca, co skutkowałoby bolesnym doświadczeniem osierocenia w coraz bardziej anonimowym świecie. Jest raczej rezultatem Chrystusowego zaproszenia do zaangażowania w kształtowanie oblicza świata przemienionego przez łaskawość Boga, która nigdy nie neguje ludzkiej wolności, lecz ją udoskonala w aspekcie związku z prawdą, dobrem i pięknem. Chrystusowe zaproszenie do wejścia w relację ze światem nie jest skazaniem Kościoła na „syzyfową pracę” w oparach egzystencjalnego absurdu, powodującego chroniczną frustrację. Nie oznacza też ono przeznaczenia Kościoła na niechybną porażkę w konfrontacji z własnym grzechem i grzechem świata (*peccatum mundi*). Mesjańskie zaproszenie należy odczytywać w sensie posłania, świadectwa i zadania. Ich realizacja zostaje umocniona trwałą obecnością zmarłych Chrystusa, którego sakramentalna i pozasakramentalna reprezentacja w Kościele i świecie jest umożliwiana i warunkowana aktywnością Ducha Świętego. W związku z tym swoją obecność w świecie Kościół postrzega w kategoriach zbawczego posłannictwa, dialogu, służby, inspiracji, misji i uczestnictwa. Uświa-

16 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, 30–32.

17 Por. W. Rymkiewicz, *Martin Heidegger: Bycie i czas*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 3 (1998), s. 245.

damia sobie coraz bardziej odpowiedzialność za tworzenie kultury solidarności i współpracy, budowanie cywilizacji życia, napełnianie egzystencjalnych stągwi wyborzym winem nadziei, łaski i pokoju.

Zaproszenie skierowane przez Chrystusa do Kościoła oznacza w pierwszym rzędzie rozpoznanie specyfiki związku historii z powszechną wolą zbawczą Boga. Odpowiedzialne podejście do ambiwalentnej ze swej natury i jednocześnie nabrzmiałej grzechami historii ludzkości wymaga ze strony Kościoła czujności, pokory i pokładania swej nadziei w obietnicy Chrystusa, który w dniu ostatecznym „powtórnie przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych”. Istnieją bowiem tak monstrualne formy zła, które – za Hannah Arendt – możemy nazwać złem radykalnym lub złem bezgranicznym¹⁸. Nie są to codzienne grzechy, upadki i przewinienia, których miara mieści się w granicach pojemności ludzkiego umysłu, sumienia i prawa, lecz zatrważające potworności zła, których ludzka wyobraźnia nie jest w stanie ogarnąć, których ludzkie sądy nie są w stanie wystarczająco sprawiedliwie osądzić, których ludzie nie są w stanie przebaczyć o własnych siłach. W obliczu czegoś, co moglibyśmy nazwać znieprawieniem totalnym, ludzki rozum, ludzka sprawiedliwość oraz ludzka wola przebaczenia i pojednania stają bezradne i w dużym stopniu bezsilne. W doświadczeniu złości, wzburzenia i zgorznienia z powodu monstrualnego zła rodzą się dwie niezwykle niebezpieczne pokusy. Pierwsza polega na bagatelizacji zła, uciekaniu od jego realizmu w krainę łatwego zapomnienia, zacieraniu granic między sprawcami i ofiarami przestępstw, odrzuceniu gotowości do wyrażenia skruchy, podjęcia nawrócenia, dążenia do przebaczenia i pojednania, naprawienia skutków wyrządzonego zła. Druga pokusa polega na aroganckim roszczeniu sobie przez ludzi prawa do zastąpienia Chrystusa Paruzijnego w Jego dziele „sądenia żywych i umarłych”. Obsesja robienia „tu i teraz” czegoś, co do człowieka

18 Zob. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków 1998, s. 401.

nie należy i co z definicji przekracza jego ograniczone możliwości, wciąż ukazuje swą uwodzicielską moc i zyskuje zwolenników. W połączeniu z nadgorliwością typową dla mentalności rewolucyjnej i przy użyciu zasady „cel uświęca środki”, wspomniana pokusa rodzi poważne ryzyko zniszczenia wielu ludzi w imię realizacji utopijnej wizji świata absolutnie czystego, bez żadnego zła, grzechu, błędu, niedoskonałości, słabości. Obsesja czystości świata, połączona z arbitralną decyzją uznawania niektórych jednostek lub grup społecznych za „byty zbędne”, za „wyrzutków społecznych” lub za „ludzi-odpady”¹⁹ łatwo prowadzi do usprawiedliwiania praktyki bezwzględnej eliminacji innych, zarówno w znaczeniu społecznym, jak i fizycznym. Być może ku temu zmierza współczesne groźne zjawisko określane przez socjologów kulturą unieważniania (*cancel culture*)²⁰. Prawdopodobnie jej destrukcyjna siła płynie z połączenia dążenia do idealnej czystości moralnej w świecie z fanatyczną nienawiścią wobec tych, którym dowolnie i bezlitośnie przypięto etykietę zatwardziały wrogów ludu, moralności i postępu.

Dynamiczny proces stawania się Kościoła sobą (esencjalizacja Kościoła) dokonuje się w szerokim strumieniu powszechnych dziejów świata. Płynie w nim również nurt historii zbawienia, która posiada specyficzne własności, takie jak teandryczność, trynitarność, eklezjalność, dialogiczność, eschatologiczność i znakowość sakramentalna²¹. Zbawienie realizuje się stopniowo w kolejnych epokach historycznych, wśród licznych i coraz szybciej zmieniających się kontekstów społecznych, kulturowych i religijnych. Przyjmując, że osoba Chrystusa i jego dzieło odkupienia stanowią centralny punkt historii, należy teraz zwrócić uwagę na uniwersalne znaczenie jednorazowego i doskonałego aktu odkupieńczego dokonanego raz

19 Zob. Z. Bauman, *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.

20 Por. M. Krajewski, *Cancel Culture: Unieważniając unieważnianie*, „Przegląd Socjologiczny” 71 (2022) 1, s. 185–206.

21 C. Bartnik, *Osoba i historia*, „Standruk”, Lublin 2001, s. 81.

na zawsze w Misterium Paschalnym. Chociaż jest on wydarzeniem wyjątkowym i niepowtarzalnym, to jednak ze względu na swój powszechny charakter musi mieć jakąś formę kontynuacji i ciągłości. Dokonuje się to poprzez Kościół, który z woli Chrystusa posiada w sobie dwa ściśle ze sobą złączone wymiary: instytucjonalny i wydarzeniowy.

Odkupienie dokonane przez Chrystusa ze swej istoty potrzebuje permanentnego wcielania się w historię świata. Każda następująca po sobie epoka musi mieć realny dostęp do Chrystusa jako żywej Osoby. Nie wystarczy bowiem zwykły dostęp do informacji o Chrystusie, do spisanych świadectw o Jego zbawczych dziełach, nie wystarczy też sama świadomość odkupieńczego znaczenia męki i śmierci Chrystusa. Obiektywne dzieło odkupienia (*redemptio obiectiva*) dokonane raz na zawsze na Krzyżu musi podlegać procesowi subiektywnej recepcji przez ludzi wierzących (*redemptio subiectiva*). Recepcja ta możliwa jest tylko wówczas, kiedy człowiek ma w pełni osobowy kontakt ze Zbawicielem świata (*redemptio personalistica*). Realne spotkanie osoby ludzkiej z Osobą Chrystusa – Odkupiciela dokonuje się podczas uobecnienia Chrystusa i jego zbawczych dzieł w celebracji sakramentalnej rozumianej jako wydarzenie dziejące się w sferze kościelnej instytucji. W konsekwencji uobecnienie wydarzenia zbawczego nie może dokonać się w anonimowym, nieokreślonym środowisku, lecz jedynie w ramach ustanowionej przez Chrystusa instytucji Kościoła. Stąd też osobowy i osobisty kontakt człowieka z Chrystusem zawsze dokonuje się w eklezjalnym *milieu*, w którym uobecniające się wydarzenia zbawcze łączą się z Kościołem jako instytucją²². Instytucjonalny wymiar sakramentalnego spotkania z Bogiem w żadnej mierze nie osłabia jego realizmu, autentyzmu i w pełni osobistego charakteru. Wręcz przeciwnie, umożliwia i warunkuje harmonijne zjednoczenie wiary indywidualnej osoby z wiarą całego Kościoła, ujmowanego w aspek-

22 Por. C. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 179–180.

cie synchronicznym, diachronicznym i eschatologicznym. Sprawia, że moje „wierzę” wpisuje się w eklezjalne „wierzymy”.

Należy pamiętać, że pielgrzymka wiary Ludu Bożego wciąż dokonuje się w żywiole ambiwalentnej historii ludzkiej, stale i dogłębnie rozdartej na dwie możliwości: bycia albo niebycia, dobra albo zła, rozwoju albo regresu, afirmacji albo negacji, wreszcie zbawienia albo antyzbawienia²³. Usytuowanie wspólnoty Kościoła w nurcie historii sprawia, że żyje on w dramatycznym napięciu eschatologicznym między „już” a „jeszcze nie”, w nieustannej konfrontacji z wieloma czynnikami alienacji religijnej, społecznej i ekonomicznej. Gwałtownie zderza się ze złem ontycznym, fizycznym, moralnym, duchowym, wirtualnym (siła bytów), osobowym oraz instytucjonalnym. Trzeba jednak podkreślić, że wobec ambiwalencji historii Kościół jako osoba społeczna nie pozostaje sam. Towarzyszy mu dar paschalnego Pokoju, mesjańskie zapewnienie o obecności Chrystusa do końca świata (Mt 28, 20) oraz wezwanie do odwagi w obliczu zła, cierpień i prześladowań.

3. Podstawowe faktory eklezjotwórcze

Personalizm uniwersalistyczny dokonuje identyfikacji zasadniczych czynników rozwoju Kościoła w czasoprzestrzeni. Stoi na stanowisku, że Kościół jako osoba społeczna ukonstytuowana przez Chrystusa musi być otwarty na wszystkie epoki dziejów, zakorzeniony w teraźniejszości i zarazem wychylony ku przyszłości. Z tej racji słusznie bywa nazywany sakramentem zbawienia (*sacramentum salutis*), sakramentem historii (*sacramentum historiae*) i sakramentem przyszłości (*sacramentum futuri*)²⁴. W toku dziejów Kościół nie mógł pozostać czymś nieokreślonym, abstrakcyjnym, mglistym i pozba-

23 Por. C. Bartnik, *Osoba i historia*, dz. cyt., s. 80.

24 Por. M. Jagielski, *Kościół jako sakrament zbawienia. Jego wymiar dynamiczny w ujęciu Yvesa Congara*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 33 (2025) 1, s. 65–68; A. Napiórkowski, *Ludzki Kościół Trójcy Świętej jako sakramentalne misterium*,

wionym widzialnych struktur. Musiał otrzymać pierwszą zasadniczą konkretyzację powiązaną z zasadą ciągłego stawania się, rozwoju, ukonkretniania, uhistoryczniania i wcielania się w rzeczywistość świata, który podlega dynamicznemu procesowi zmian.

3.1. Apostolski wkład w uhistorycznienie Kościoła

Na szczególną uwagę zasługuje apostolskie uhistorycznienie Kościoła. Pierwotna Eklezja była tworem Jezusa Chrystusa i zarazem jego uczniów, głównie zaś Apostołów. W procesie apostolskiego budowania Kościoła (*aedificatio apostolica*) opatrnościowo łączyły się ze sobą różne elementy: doświadczenie licznych spotkań z Jezusem historycznym, recepcja i wiara w prawdę Objawienia Bożego w Chrystusie, gotowość do rozpoznania głosu Ducha Świętego i odwaga współpracy z Parakletem, wreszcie natchniona interpretacja fenomenu Chrystusa i osobiste zdolności organizacyjne, wrażliwość religijna oraz siła prorockiego charyzmatu. Należy podkreślić, że kościelna świadomość uczniów wyraźnie wzrosła po Zmartwychwstaniu Chrystusa i Zesłaniu Ducha Świętego. Wówczas pojawiła się głębsza świadomość dotycząca znaczenia sakramentów i misji Kościoła w świecie. Apostolska epoka stała się więc „ontyczną i poznawczą współstrukturą Kościoła, który wyłaniał się z osoby Jezusa Chrystusa”²⁵.

Wyjątkowa rola Apostołów polegała na tym, że w sposób świadomy i częściowo nieświadomie potraktowali świat i ludzką historię jako scenę dramatu zbawienia. Konsekwentnie wprowadzili Chrystusa na arenę świata w sposób eklezjalno-sakramentalny, w języku znaków, symboli i kerygmy. Dzięki temu Kościół stał się modelem ustawicznego wcielania się Chrystusa – uniwersalnego Sotera w ludzkie życie, w historię świata, w określoną konstelację społecz-

w: *Kościół a Kościoły*, red. A. Napiórkowski, A. Sejbuk, Wydawnictwo UPJPII, Kraków 2025, s. 252–255.

25 Por. C. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 97.

ną, w samo serce człowieczych dramatów, cierpień, tęsknot i dylematów. We współpracy z dynamiczną aktywnością Ducha Świętego Apostołowie dokonywali stosownych adaptacji Kościoła do określonych warunków społeczno-kulturowych, dookreślali Kościół w perspektywie wyzwań swojej epoki, podejmowali odpowiedzialność za przyszłe kształty i losy Kościoła. Współczesna eklezjologia personalistyczna nie boi się wskazywać na oryginalne działania eklezjotwórcze Apostołów, w których łączyły się ze sobą i dopełniały historyczne czyny Chrystusa z apostołską inwencją, wrażliwą na ówczesne znaki czasu oraz eklezjalną pedagogię Ducha Prawdy. W tej optyce apostołska aktywność w zakresie budowania Kościoła Chrystusowego nie miała charakteru kosmetycznego, lecz stanowiła rzeczywisty i ważny wkład w realizację eklezjalnego szkicu powierzonego im przez zmartwychwstałego Pana. Zaangażowanie Apostołów i uczniów Pańskich w tworzenie pierwotnego Kościoła nie było działaniem arbitralnym, subiektywnym, emocjonalnym lub dokonywanym „na własny rachunek”, lecz stanowiło owoc odpowiedzialnej współpracy konkretnych ludzi, dla których wierność intencjom Chrystusa i wspólnotowe rozeznanie Jego woli były sprawą kluczową. Było myśleniem, rozeznavaniem i działaniem w mocy i mądrości Krzyża, w świetle chwały Zmartwychwstania i w duchu obiecannej Paruzji. Eklezjotwórcza rola Apostołów najbardziej wyraziła się w tym, że w imieniu Ducha Chrystusa nadawali Kościołowi konkretne struktury, liturgię, doktrynę, ustrój hierarchiczny, obrzędy i tradycje²⁶.

3.2. Poapostolski wkład w historyczną kontynuację Kościoła

Proces budowania Kościoła nie zakończył się w czasach apostołskich, lecz nieustannie przedłuża się w ciągu dziejów (*aedificatio continua*). Zmierza ku Paruzji stanowiącej finalne urzeczywistnienie się

²⁶ Por. C. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 98.

Eklezji, jej ostateczne i definitywne ukonstytuowanie się w Bogu. Personalistyczne ujęcie podkreśla, że Kościół jako całość w analogii do osoby indywidualnej podlega prawu rozwoju, wzrostu i historycznego owocowania. Zachodzące przemiany dotyczą wyłącznie jego aspektu doczesnego, ludzkiego, kulturowego, społecznego, instytucjonalnego, podatnego na grzech i zranienia. Transcendentne *constans* (Słowo Boże, Objawienie, łaska, sakramenty, środki i dary zbawcze, charyzmaty, działanie Boga), obecne w dynamicznej strukturze Kościoła samo w sobie ze swej natury nie podlega nigdy zmianom, zgodnie z biblijnym przesłaniem: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8).

Kościół jako pielgrzymująca w historii wspólnota osób nie замыka się w elitarnym kręgu pierwotnego chrześcijaństwa. Nie ogranicza swojego zasięgu do grona bezpośrednich uczniów Chrystusa, nie poprzestaje na sentymentalnym wspomnianiu przeszłości lub nostalgicznej tęsknocie za tym, co minęło, nie redukuje też swojej misji wyłącznie do sakramentalnej anamnezy historycznych wydarzeń zbawczych. Przyjmuje zaś postawę otwartą wobec wszystkich ludów, narodów, społeczności, rodzin, plemion i poszczególnych osób. Historia i temporalność nie stanowią w stosunku do Kościoła czynników destrukcyjnych, lecz są znakami Bożej łaski, które pozwalają Kościołowi rozwinąć otrzymane dary i kontynuować powierzona misję w nurcie zmieniających się kontekstów kulturowo-społecznych²⁷.

Permanentny rozwój Kościoła bywa rozumiany w różny sposób. Możemy wskazywać na rozwój w wymiarze ilościowym i przestrzennym (wzrost liczby wierzących i pojawienie się nowych terenów działalności). Możemy podkreślać – zwłaszcza po okresach głębokich kryzysów – wewnętrzne doskonalenie się Kościoła i moralno-duchową odnowę (wzrost wiary, nadziei, miłości, nabycie nowych doświadczeń, aktualizacja charyzmatów, praktykowanie

27 Por. C. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 97–98.

dział miłosierdzia). Wreszcie, możemy także mówić o ustawicznym rozwoju Kościoła w sensie ontycznym. Polega on na wewnętrznym konstituowaniu się Kościoła w każdej indywidualnej osobie ludzkiej lub grupie osób. Ponadto, można też dostrzec zjawisko ontycznego odnawiania się i dopełniania Kościoła w jednostkach i zbiorowościach, które z powodu rozmaitych przyczyn zrezygnowały z zaangażowania w codzienną budowę Kościoła we własnej osobie i w świecie. W ujęciu personalistycznym Kościół sam w sobie (*in se*) jest pewnym „ogólnym” Bożym darem i niejako plastycznym „tworzywem”, które powinno zostać twórczo przyjęte przez człowieka w osobowym akcie recepcji dla urzeczywistnienia się Kościoła i zapodmiotowania w konkretnej osobie ludzkiej lub grupie osób. W tym sensie możemy słusznie mówić o procesie rodzenia się Kościoła w osobach ludzkich, procesie, w którym Osoby Trójcy Świętej czynnie współpracują z osobami ludzkimi²⁸.

3.3. Ciągły rozwój kolektywnej świadomości Kościoła

Personalizm uniwersalistyczny zwraca uwagę również na fenomen rozwoju kolektywnej świadomości kościelnej. Próbuje zidentyfikować czynniki tego progresu. Pozostają one wciąż zbyt słabo opracowane pod względem teologicznym. Wynika to głównie z faktu, że w swym rdzeniu stanowią one niewyraźne w pełni energie, impulsy i działania Boże, które w sposób misteryjny wpływają bezpośrednio na sferę kolektywnie rozumianej świadomości Kościoła²⁹. Możemy jednak być przekonani, że realny i zarazem subtelny wpływ Bożego działania *ex definitione* służy rozwijaniu świadomości Kościoła w nurcie dynamicznie zmieniającej się historii. Chodzi o zachowanie bytowej i doktrynalnej tożsamości Kościoła przy jednoczesnym rozwoju elementów możliwych do modyfikacji w ciągu dziejów.

28 Por. C. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 99.

29 Por. tamże, s. 309.

Uwzględniając zasadę rozwoju eklezjalnego, personalizizm uniwersalistyczny formułuje nowatorską hipotezę o możliwości dalszego rozwoju substancjalnego i pryncypialnego Objawienia publicznego, które w tradycyjnym ujęciu zakończyło się wraz ze śmiercią ostatniego świadka chrystofanii porezurekcyjnej. Rozwój ten wyrażałby się w zachowywaniu i przekazywaniu jakiejś formy *publicznego objawienia eklezjalnego*, które mogłoby ewoluować aż do wydarzenia *objawienia pleromicznego* w dniu Paruzji. Ujęcie to zakłada, że Kościół ze swej istoty jest rozwojowy, nastawiony na przyszłość, obejmujący kolejne generacje w życiu ludzkości i ukierunkowany na osiągnięcie postaci Kościoła Pleromicznego w Królestwie Niebieskim. Przy tym założeniu wydarzenia zbawcze w Nowym Testamencie mogłyby zostać uznane za istotne załączki, zapowiedzi i prefiguracje tych rzeczywistości, które pojawiają się w całej historii Kościoła³⁰.

Rozwój Kościoła i jego świadomości w ciągu historii polega na coraz głębszym wnikaniu w Misterium Trójcy Świętej, w samego siebie i w dynamiczne konteksty świata. Główny ciężar tego rozwoju spoczywa na podmiotowej stronie Kościoła i ma charakter duchowy. Dzięki rozwojowi eklezjalnej podmiotowości Kościół coraz bardziej staje się sobą. Należy podkreślić, że progres w sferze owej podmiotowości przypomina wydobywanie ukrytych prawd z obszaru podświadomości i rzutowanie ich na ekran świadomości. Mamy tu do czynienia ze skomplikowanym procesem stopniowego przypominania sobie prawd, nie zaś z prostym przesuwaniem uwagi z jednego obiektu świadomości na inny. Percepcja Kościoła coraz bardziej doskonali się w zakresie swego funkcjonowania i ubogaca w nowe treści. Omawiany rozwój dotyczy całej percepcji, która angażuje zarówno świadomość, jak i podświadomość Kościoła³¹.

30 Por. C. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 307–308.

31 Por. tamże, s. 308.

W kwestii przedmiotu percepcji, należy pamiętać, że objawiona prawda nie podlega zmianie. Podobnie, wewnętrzne perspektywy Objawienia, logika wiary i rdzeń dogmatu pozostają niezmiennie i transcendentne wobec procesu modyfikacji³². W ten sposób unikamy niebezpieczeństwa relatywizmu w odniesieniu do objawionych prawd wiary. Trzeba przy tym pamiętać, że zmieniają się elementy podmiotowe kościelnej percepcji, do których zaliczamy jasność i wyrazistość poznania danej rzeczywistości, język, sposoby interpretacji, konkretne aplikacje do życia. Ponadto, zmianie ulegają także same czynności poznawania, rozumienia i prezentacji rzeczywistości. W historii Kościoła dostrzegamy nie tylko przemijanie pewnych konwencji myślowych, stylów interpretacji, języków i sposobów argumentacji, lecz również pojawianie się ujęć nowych, twórczych i pogłębiających dotychczasowe rozumienie rzeczywistości.

Personalizm uniwersalistyczny nie tylko nie neguje znaczenia historii, lecz dostrzega w niej czynnik sprzyjający pojawianiu się nowych punktów widzenia, umożliwiający dopełnienie ujęć jednostronnych, obnażający nieadekwatność przestarzałych sposobów myślenia i wyrażania się. Chociaż sens prawdy jest niezmienny, to jednak historia zasadniczo służy rozwojowi kościelnej świadomości i wzmacnia dialogiczny potencjał Kościoła w relacji do świata współczesnego. Nawet sformułowania dogmatyczne występujące w dokumentach *Magisterium Ecclesiae* nie stanowią poznania wyczerpującego, definitywnego i raz na zawsze zamkniętego. Istotnym zadaniem Kościoła w procesie ciągłego rozwoju własnej świadomości jest wydobywanie nowych aspektów prawd wiary, tworzenie między nimi koherentnych odniesień, przekładanie prawd objawionych na współczesne pojęcia i języki, a także rozwijanie eklezyjalnej percepcji przy zachowaniu jej tożsamości i ciągłości. Niezwykle ważne jest, aby nie wprowadzać do świadomości Kościoła treści obcych, sztucznych, nie

32 Zob. A. Czaja, *Rozwój dogmatów*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, dz. cyt., s. 1053–1054.

przystających do przedmiotu percepcji lub deformujących depozyt wiary. Kościołowi zawsze winna towarzyszyć troska o rzeczywisty i głęboki rozwój swej świadomości, o poprawność i moralność teologicznego myślenia. Ostatecznie bowiem na rozwój eklezjalnej percepcji mają decydujący wpływ: *praxis* chrześcijańska (modlitwa, doskonalenie ducha, miłość społeczna); racjonalna kontemplacja prawdy objawionej i poznanie teologiczne; kerygmatyczny przekaz Objawienia w jedności z *Magisterium Ecclesiae* i adaptacja do konkretnych kontekstów; wreszcie działanie i asystencja Ducha Świętego, który *ad intra* udziela Kościołowi „zmysłu Chrystusowego” (*sensus Christi*), zwanego inaczej „zmysłem wiary” (*sensus fidei*)³³.

Zakończenie

Formułując końcowe wnioski, warto podkreślić, że personalistyczna eklezjologia Czesława Bartnika jednoznacznie wpisuje się w promowany przez Sobór Watykański II nurt teologii dynamicznej i dialogicznej. Świadczy o tym fakt, że świadomie operuje kategoriami osoby, relacji, historii, bycia i stawania się, procesu i wydarzenia, rozwoju i transformacji. Nie waha się używać neologizmów typu pleromizacja bytu, omegalizacja dziejów, Chrystyfikacja kosmosu, humanizacja społeczna i wielu idei zaczerpniętych nie tylko z teilhardyzmu³⁴, lecz także z innych współczesnych kierunków filozoficznych. Wspomniane kategorie służą pomocą w bardziej adekwatnym wyrażeniu dynamiki Boga i człowieka we wzajemnych odniesieniach i poszukiwaniach, we wspólnym myśleniu, działaniu, zatroskaniu, tworzeniu i zbawczym zaangażowaniu.

33 Por. C. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 309–310; A. Nadbrzeżny, *Zmysł wiary jako zjawisko eklezjalne. Kontekst teologiczno-historyczny*, „Theological Research” 5 (2017), s. 57–59; J. Słomka, *Wprowadzenie do teologii katolickiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2024, s. 89–96.

34 Por. C. Bartnik, *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, „Standruk”, Lublin 2003, s. 114–125; C. Bartnik, *Kościół jako sakrament świata*, „Standruk”, Lublin 1999, s. 121–128.

Personalizm uniwersalistyczny postrzega Kościół jako osobę społeczną, która – analogicznie do indywidualnego człowieka – posiada umysł, świadomość, wolę, serce, duszę, sumienie, podmiotowość, wolność i godność. Wyposażona została ponadto w dar percepcji i autorefleksji, w sferę moralności i wartości, w zdolność do miłowania i służby. Przynależą jej prawa i obowiązki. Kościół jako osoba kolektywna posiada swoje konkretne oblicze, unikalną twarz, którą w żywiole historii może świadomie zwracać ku Bogu, ludziom i światu lub od nich odwracać. Dzięki temu dysponuje możliwością uczestnictwa w prawdziwym spotkaniu i dialogu zarówno ze Stwórcą, jak i stworzonymi osobami ludzkimi. Ma zdolność wyrażania siebie wobec Boskiego i ludzkiego Ty, zdolność przyjmowania i podejmowania odpowiedzialności za człowieka w wymiarze indywidualnym i zbiorowym, za życie, prawdę, dobro, nadzieję i zbawienie.

Rezygnując z ujęć reistycznych, substancjalnych, statycznych i ahistorycznych, personalizm przypomina, że Kościół nie jest rzeczą pośród rzeczy, ideą na kiermaszu idei, hamulcem postępu ani opium dla ludu, lecz jako żywa Osoba Społeczna może stać się realnym i odpowiedzialnym Podmiotem dziejów. W mocy Ducha Ożywiciela może świadomie kształtować bieg historii ku eschatologicznej pełni zbawienia, życia i sensu. Będąc komunią osób ludzkich i Boskich Kościół ma w sobie transcendentny potencjał coraz bardziej stawania się tym, kim według Boga powinien być: Eklezją świętą i nieskaną przed Jego obliczem (por. Ef 1, 4).

Bibliografia

- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków 1998,
Bartnik C., *Kościół jako sakrament świata*, „Standruk”, Lublin 1999.
Bartnik C., *Personalizm*, Lublin 2000.
Bartnik C., *Osoba i historia*, „Standruk”, Lublin 2001.
Bartnik C., *Osoba*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Wydawnictwo „M”, Lublin-Kraków 2002, s. 883–885.

- Bartnik C., *Personalizm uniwersalistyczny*, „Roczniki Teologiczne” 49 (2002) 2, s. 77–87.
- Bartnik C., *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, „Standruk”, Lublin 2003.
- Bartnik C., *Metodologia teologii dogmatycznej*, „Studia Nauk Teologicznych” 2 (2007), s. 165–173.
- Bartnik C., *Teologia i świat osoby*, „Standruk”, Lublin 2008.
- Bartnik C., *Kościół*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- Bauman Z., *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.
- Czaja A., *Rozwój dogmatów*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Ruścecki, Wydawnictwo „M”, Lublin-Kraków 2002, s. 1051–1054.
- Gózdź K., *Personalizm systemowy* ks. Czesława Stanisława Bartnika, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 3 (2008), s. 403–414.
- Guzowski K., Barth G. (red.), *Personalizm Czesława S. Bartnika*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016.
- Jagielski M., *Kościół jako sakrament zbawienia. Jego wymiar dynamiczny w ujęciu Yvesa Congara*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 33 (2025) 1, s. 57–73.
- Jan Paweł II, *Encyklika Dominum et Vivificantem*, Watykan 1986.
- Krajewski M., *Cancel Culture: Unieważniając unieważnianie*, „Przegląd Socjologiczny” 71 (2022) 1, s. 185–206.
- Miczyński J.K., *Human Soul in the Light of Czesław Stanisław Bartnik’s Universalistic Personalism*, „Verbum Vitae” 40 (2022) 3, s. 751–774.
- Nadbrzeżny A., *Zmysł wiary jako zjawisko eklezjalne. Kontekst teologiczno-historyczny*, „Theological Research” 5 (2017), s. 55–70.
- Nadbrzeżny A., *Verso una comprensione personalista della Chiesa*, „Annales Theologici” 139 (2025) 1, s. 105–118.
- Napiórkowski A., *Proegzystencja Kościoła*, Kraków 2018.
- Napiórkowski A., *Ludzki Kościół Trójcy Świętej jako sakramentalne misterium*, w: *Kościół a Kościoły*, red. A. Napiórkowski, A. Sejbuk, Wydawnictwo UPJPII, Kraków 2025, s. 241–262.
- Rymkiewicz W., *Martin Heidegger: Bycie i czas*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 3 (1998), s. 235–247.
- Słomka J., *Wprowadzenie do teologii katolickiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2024.

Abstrakt

Kościół w procesie stawania się. Ujęcie personalistyczne

Nauczanie Soboru Watykańskiego II nadal stanowi istotny impuls dla rozwoju eklezjologii personalistycznej, która programowo traktuje pojęcie osoby (łac. *persona*, gr. *prosopon*) jako centralną kategorię metodologiczną. Jednym z kluczowych problemów eklezjologicznych jest kwestia prawidłowego przedstawienia relacji między rzeczywistą tożsamością Kościoła a możliwym zakresem jego rozwoju. Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie Kościoła jako złożonej, dynamicznej i rozwojowej rzeczywistości osobowej w świetle personalizmu uniwersalistycznego rozwijanego przez ks. prof. Czesława Stanisława Bartnika (1929–2020). Pierwsza część ukazuje koncepcję Kościoła jako osoby społecznej (kolektywnej), wyposażonej w adekwatne struktury osobowe, do których należy zaliczyć podmiotowość i świadomość. Druga część prezentuje dynamikę kościelnej wspólnoty w perspektywie historii. Trzecia i zarazem ostatniej część omawia podstawowe czynniki rozwoju samoświadomości Kościoła. Ostatecznie bowiem na rozwój eklezjalnej percepcji i świadomości mają decydujący wpływ: praxis chrześcijańska (modlitwa, doskonalenie ducha, miłość społeczna); racjonalna kontemplacja prawdy objawionej i systematycznie zorganizowane poznanie teologiczne; kerygmatyczny przekaz objawienia w jedności z *Magisterium Ecclesiae* wraz z adaptacją do konkretnych kontekstów; wreszcie działanie i asystencja Ducha Świętego, który udziela Kościołowi „zmysłu wiary” (*sensus fidei*).

Słowa kluczowe: personalizm, Kościół, osoba kolektywna, świadomość kościelna, historia zbawienia

Résumé

L'Église en devenir. Une approche personaliste

Les enseignements du Concile Vatican II continuent de constituer une impulsion importante pour le développement de l'ecclésiologie personaliste, qui traite programmatiquement la notion de personne (lat. *persona*, gr. *prosopon*) comme une catégorie méthodologique centrale. L'un des problèmes ecclésiologiques clés est la question de la représentation correcte de la relation entre l'identité réelle de l'Église et l'étendue possible de

son développement. L'objectif du présent article est de présenter l'Église comme une réalité personnelle complexe, dynamique et évolutive à la lumière du personalisme universaliste développé par le professeur Czesław Stanisław Bartnik (1929–2020). La première partie présente la conception de l'Église comme une personne sociale (collective), dotée de structures personnelles adéquates, parmi lesquelles figurent la subjectivité et la conscience. La deuxième partie présente la dynamique de la communauté ecclésiale dans une perspective historique. La troisième et dernière partie aborde les facteurs fondamentaux du développement de la conscience de soi de l'Église. En effet, ce sont finalement les éléments suivants qui ont une influence décisive sur le développement de la perception et de la conscience ecclésiales : la praxis chrétienne (prière, perfectionnement de l'esprit, amour social) ; la contemplation rationnelle de la vérité révélée et la connaissance théologique systématiquement organisée ; la transmission kérygmatique de la révélation en union avec le Magistère de l'Église, accompagnée d'une adaptation à des contextes concrets ; enfin, l'action et l'assistance du Saint-Esprit, qui donne à l'Église le « sens de la foi » (*sensus fidei*).

Mots clés : personalisme, Église, personne collective, conscience ecclésiale, histoire du salut

Abstract

The Church in the process of becoming. A personalistic perspective

The teachings of the Second Vatican Council continue to provide significant impetus for the development of personalist ecclesiology, which programmatically treats the concept of the person (Latin: *persona*, Greek: *prosopon*) as a central methodological category. One of the key ecclesiological problems is the question of how to correctly present the relationship between the real identity of the Church and the possible scope of its development. The aim of this article is to present the Church as a complex, dynamic and developing personal reality in the light of the universalist personalism developed by Rev. Prof. Czesław Stanisław Bartnik (1929–2020). The first part presents the concept of the Church as a social (collective) person, equipped with adequate personal structures, which include subjectivity and consciousness. The second part presents the dynamics of the ecclesial community from a historical perspective. The third and final part

discusses the basic factors of the development of the Church's self-awareness. Ultimately, the development of ecclesial perception and awareness is decisively influenced by: Christian praxis (prayer, spiritual perfection, social love); rational contemplation of revealed truth and systematically organised theological knowledge; kerygmatic transmission of revelation in unity with the Magisterium Ecclesiae, together with adaptation to specific contexts; and finally, the action and assistance of the Holy Spirit, who gives the Church the "sense of faith" (*sensus fidei*).

Keywords: personalism, Church, collective person, ecclesiastical consciousness, history of salvation

Andrzej Napiórkowski OSPPE

✉ <https://orcid.org/0000-0002-3480-1178>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie ✉ <https://ror.org/0583g9182>

Dynamika eklezjogenezy a duchowa płodność Kościoła

Wprowadzenie

Problematyka permanentnego stawania się Kościoła jest zazwyczaj podejmowana w kontekście poważnych zawirowań i wstrząsów, których doświadcza on na przestrzeni wieków. Zagadnienie to wiąże się z jego nieustanną zdolnością do odnowy, rewitalizacji i odradzania się mimo zewnętrznych i wewnętrznych kryzysów: prześladowań, skandali obyczajowych, zmian kulturowych czy sekularyzacji społeczeństw, w których spełnia swoją misję ewangelizacyjną. Kościół jawi się tu nie jako statyczna instytucja, lecz jako żywy organizm, który musi mierzyć się z wyzwaniami takimi jak: kryzys religijności, zgorzienia wywołane przez członków hierarchii czy ignorancja wiary w kulturze współczesnej. Powiązane jest to również ze zmianami w samej teologii, jak choćby nieustannym pogłębianiem odczytywania Objawienia, z rozwojem rozumienia Boga czy dogmatów. W tę historyczno-zbawczą perspektywę wpisuje się kluczowy aspekt duchowej płodności Kościoła.

Niniejszy artykuł podejmuje próbę ukazania związku między eklezjogenezą – czyli procesem powstawania Kościoła – a jego duchową płodnością. Celem badań jest wykazanie, że płodność Kościoła nie jest jedynie wtórnym efektem jego istnienia, lecz konstytutywnym wymiarem zakorzenionym w jego założeniu przez Tróję Świętą. Aby to osiągnąć, posłużymy się przede wszystkim metodą historyczno-teologiczną (analiza źródeł patrystycznych, soborowych i współczesnych dokumentów Magisterium) oraz metodą analityczno-syntetyczną, pozwalającą zestawić i zintegrować różne wymiary eklezjalnej płodności.

W powszechnym rozumieniu stawanie się Kościoła jest często redukowane do wydarzenia Pięćdziesiątnicy – Zesłania Ducha Świętego na Maryję i Apostołów zgromadzonych w Wieczerniku. Taka perspektywa, mimo że obecna nawet w niektórych tekstach patrystycznych, zabytkach ikonograficznych oraz współczesnych przekazach artystycznych, nie oddaje jednak pełnej prawdy teologicznej. Posoborowa eklezjologia katolicka, oparta na Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II, podkreśla wieloetapowość eklezjogenezy: Kościół rodzi się już w zamyśle Trójcy Świętej, urzeczywistnia się w tajemnicy Wcielenia, zostaje ukonstytuowany przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, a dopiero w Pięćdziesiątnicy otrzymuje pełnię mocy misyjnej. Redukowanie powstawania Kościoła wyłącznie do Zesłania Ducha Świętego prowadzi do nieporozumień.

Równie błędne byłoby utożsamianie eklezjogenezy z płodnością Kościoła. Pojęcie *fecunditas Ecclesiae*, choć rzadko systematycznie rozwijane w klasycznej eklezjologii, oznacza przede wszystkim duchową owocność: zdolność Kościoła do nieustannego rodzenia nowych członków przez chrzest i wiarę, do wewnętrznego odnawiania się w Duchu Świętym oraz do wydawania owoców miłości, świętości i misji w historii świata. Płodność ta ma charakter macierzyński (na wzór Maryi), eucharystyczny i eschatologiczny – jest darem Trójcy Świętej, a nie jedynie efektem ludzkich wysiłków.

Eklezjologia spekulatywna pogłębiona zostaje w tym obszarze przez eklezjologię mistyczną. Przywołujemy tu metaforę oblubieniczą i macierzyńską, gdzie Kościół w pierwszym przypadku jest ujmowany jako Oblubienica Chrystusa¹, a w drugim jako Matka rodząca dzieci Boże. Duchowa płodność zakorzeniona jest ponadto w tajemnicy krzyża, w sakramentach i sakramentaliach, w ewangelizacji wewnątrz i na zewnątrz wspólnoty wierzących, w aktach miłości i miłosierdzia. Elementy tego zagadnienia znajdujemy w eklezjologii Soboru Watykańskiego II, ale też u takich teologów, jak np. K. Rahner, Y. Congar, J. Danielou, H. de Lubac, H. U. von Balthasar², F. Blachnicki, B. Ferdek, G. Strzelczyk czy u papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI.

1. Teandryczna natura Kościoła

Odpowiedź na pytanie, jak rozumiemy Kościół, wnosi dość sporo do rozumienia naszego tematu i pozwoli w sposób odpowiedzialny prześledzić proces powstawania Kościoła i jego płodności. Jeśli ujmujemy Kościół jako wspólnotę bosko-ludzką, zakłada to już na wstępie jego wieczne trwanie i nieustanny rozwój. Nie jest on zatem jedynie jakąś ludzką instytucją, wpisaną w historię świata, lecz jest rzeczywistością transcendentną, będącą mistycznym ciałem Chrystusa, w której wierni – dzięki Duchowi Świętemu – jednoczą się z Bogiem i między sobą. Organiczne połączenie instytucjonalności i duchowości, widzialności i niewidzialności wypracowano już pod koniec XIX w. Znaczący wkład wnieśli tu teologowie z Tybingi (J. S. Drey, P. A. Gratz, J. B. Hirscher, J. A. Möhler)³. Dalszy

1 Por. J. Lekan, *Eklezjologia Sponsa Christi – odpowiedź na współczesne kryzysy Kościoła?*, „Roczniki Teologiczne”, LXX (2023) 4, s. 53–78; B. Ferdek, *Kościół jako Oblubienica Chrystusa w pismach Edyty Stein – Św. Teresy Benedykty od Krzyża*, „Teologia w Polsce” 19 (2025) 1, s. 55–69.

2 Zob. H. U. Von Balthasar, *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, Morcelliana, Brescia 1969.

3 Por. J. R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule. Ihre Eigenart*, Freiburg i. Breisgau 1964; W. Kasper, *Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen*

rozwój integralnej eklezjologii podjęła z kolei tzw. szkoła rzymska (J. Perrone, C. Passaglia, K. Schrader, J. B. Franzelin, J. Kleutgen, J. M. Scheeben). Postulując powrót do historii i patrystycznej tradycji, J. A. Möhler w *Symbolice* ukazał wizję Kościoła, opartą na unii hipostatycznej Chrystusa⁴, gdzie Kościół to połączenie natury boskiej i ludzkiej. Tajemnica wcielenia, czyli przyjęcia ludzkiej natury przez odwiecznego Syna Bożego, stanowi podstawę ujmowania Kościoła. Mimo że tworzą go ludzie, nie jest on wyłącznie czymś ludzkim, jest równocześnie boski, a wymiar boski nie degradowuje ludzkiego⁵.

Kościół jest rzeczywistością bosko-ludzką, co oznacza połączenie elementu boskiego (nieomylnego, świętego, pochodzącego od Boga) z ludzkim (grzesznym, historycznym, podległym błędom). Boski aspekt to powołanie przez Boga Ojca, założenie przez Chrystusa, prowadzenie przez Ducha Świętego i misja zbawienia; ludzki to wierni, hierarchia i struktury, które mogą ulegać kryzysom.

Ta dwoistość wyjaśnia, dlaczego mimo skandali Kościół nie tylko przetrwa, ale się odnowi. Boski element zapewnia bowiem niezachwianą ciągłość, inspirując przy tym nieustanną reformę elementu ludzkiego. Jest to wspólnota ikoniczna, odzwierciedlająca Boga w relacjach miłości z ludźmi. Zrozumienie tego domaga się spojrzenia w pryzmacie rozumu i wiary, unikając redukcji Kościoła do czysto socjologicznej struktury czy też jego upolitycznienia.

Warto przy tym jeszcze dookreślić element ludzki. Zgodnie z definicją Kościoła jako wspólnoty bosko-ludzkiej, nie wolno redukować go tylko do wymiaru boskiego. Sama Trójca Święta nie tworzy Kościoła. Podobnie sami ludzie też nie są w stanie budować tej rzeczywistości. Jak podkreśla B. Forte w swojej eklezjologii, mimo

Katholizismus, „Internationale katholische Zeitschrift Communio” 17 (1988), s. 433–443.

4 Por. J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, t. 1, Köln 1960; t. 2, Köln, 1961.

5 Por. J. A. Möhler, *Symbolik*, t. 1, dz. cyt., s. 389.

iż najgłębsze podstawy Kościoła znajdują się w Trójcy Przenajświętszej⁶, to jednak w porządku zbawczym Bóg potrzebuje człowieka. Stąd sami wierzący nie są Kościołem, gdyż jego głową jest Zmartwychwstały Pan, który w swoim Duchu nieustannie go ożywia i prowadzi.

Dojrzałą naukę o Kościele znajdujemy w dwóch konstytucjach Soboru Watykańskiego II, tj. w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* oraz duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W soborowych tekstach Kościół jest ujmowany integralnie, czyli łączy się to, co transcendentne, boskie, niewyrażalne, niewidzialne, wieczne, nadprzyrodzone, święte i niebiańskie z tym, co immanentne, ludzkie, określone, widzialne, czasowe, naturalne, grzeszne i ziemskie⁷.

Teandryzm kościelnej natury należy poszerzyć trynitarnie⁸. Chrystologia i antropologia muszą zostać zakotwiczone w tajemnicy Trójcy Świętej. Zakorzenienie Kościoła w Trójosobowym Bogu oznacza, że wywodzi się on z relacji miłości między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Bóg Ojciec posyła Syna, który współtworzy widzialną wspólnotę, a Duch Święty ją nieustannie ożywia i prowadzi. Jedność Kościoła kształtuje się na wzór jedności Trójcy, gdzie mimo różnic między wiernymi, panuje wspólnota w Duchu. Tajemnica Trójcy jest źródłem wszystkich innych tajemnic wiary, w tym nauki o Kościele, co podkreśla, że Kościół nie jest tworem ludzkim, ale emanacją Bożej miłości⁹.

6 Zob. B. Forte, *La chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano [3. wyd.] 2003.

7 Por. A. Kubiś, *Wprowadzenie do Lumen gentium - Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w: *Idee przewodnie Konstytucji soborowej o Kościele*, Kraków 1971, s. 28–44; A. Kubiś, *Vaticanum II - wydarzenie i dzieło*, „*Analecta Cracoviensia*” 29 (1987), s. 459–470.

8 Zob. J. Pałucki, *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.

9 Por. L. Siwecki, *John Paul II's idea of trinitarian ecclesiology*, „*Teologia w Polsce*” 4 (2010) 1, s. 33–48.

Aby lepiej uchwycić to trynitarne ujęcie Eklezji, warto przypomnieć, kim jest Trójosobowy Bóg? Trójca Święta to centralny dogmat chrześcijański, uznający, że Bóg jest jeden w istocie, ale istnieje w trzech Osobach: Bóg Ojciec, Syn Boży (Jezus Chrystus) i Duch Święty. Jest to tajemnica wiary, przekraczająca ludzkie rozumienie – nie można jej w pełni pojąć, ale przyjąć przez wiarę i kontemplację. Słowo „Trójca” (łac. *Trinitas*) nie występuje w Biblii, ale wywodzi się z Objawienia: Ojciec jest Stwórcą, Syn – Odkupicielem wcielonym, a Duch Święty – Uświęcicielem działającym we wspólnocie wierzących. Trójca to wspólnota Osób Bożych w doskonałej miłości i jedności – wzór dla relacji ludzkich. Każda Osoba jest w pełni Bogiem, ale nie są to trzy bogowie, lecz jeden Bóg w trzech hipostazach (osobach).

Kościół jako instytucja bosko-ludzka przechodzi cykle upadków i wzlotów, ale dzięki swojemu zakorzenieniu w Bożej łasce i działaniu Ducha Świętego zawsze się odnawia. To zjawisko można rozumieć jako wyraz Bożej opatrności, gdzie element ludzki (grzeszny i niedoskonały) jest nieustannie podnoszony przez boski wymiar. Uwidacznia to się w dziejach Kościoła, kiedy po herezjach czy schizmach dochodziło do wielkich soborowych reform i ruchów eklezjalnej odnowy.

2. Od powstawania Kościoła ku jego płodności

Czym jest eklezjogeneza? Chodzi tu o powstawanie Kościoła, który jako wspólnota bosko-ludzka ma charakter procesualny. Na każdym odcinku historii świata i ludzkości Kościół nie jest rzeczywistością zamkniętą czy skończoną, ponieważ tak dzieje zbiorowego zbawienia świata, jak i jednostek wciąż się dokonują. Dar odkupienia wysłużony w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa jest przyjmowany bądź odrzucany: zależnie od ludzkiej wolności. Stąd Kościół ciągle na nowo powstaje, gdyż jest dynamicznym wydarzeniem udzielania się Trójcy Świętej i przyjmującego (bądź odrzucającego) ją wierzącego.

Eklezjologia posoborowa odeszła od wcześniejszego twierdzenia, że Jezus Chrystus wprost i bezpośrednio założył Kościół. Stąd mówi się o pięciu etapach jego powstawania, co odślania zaangażowanie wszystkich Trzech Osób Boskich we wciąż trwające powstawanie Kościoła. Nie powstał on bowiem w jednym ściśle określonym momencie, lecz jego tworzenie można nazwać raczej długotrwałym, rozpoczętym przed wiekami procesem, który będzie trwał aż do ostatecznego się wypełnienia¹⁰.

Pierwszy etap to pozczasowa idea Boga Ojca. Po nieposłuszeństwie pierwszych rodziców, Bóg Ojciec zapowiada utworzenie wspólnoty doskonalszej niż tylko wynikającej ze stworzenia. Tą wspólnotą ma być Kościół, w którego przestrzeni nie będziemy tylko stworzeniem, lecz dzięki wcieleniu odwiecznego Syna Bożego – staniemy się rodziną Boga jako Jego „adoptowani” synowie i córki.

Drugi etap to zwoływanie i gromadzenie ludu Izraela w Starym Przymierzu (powołanie Abrahama, wybraństwo Mojżesza, Dekalog, Świątynia Jerozolimska, „Reszta przez łaskę”, por. Iz 10, 20–23; Jr 31, 31; Ez 36, 25–27; So 3, 13–14.16–17). Ukonstytuowany w 12 pokoleniach, Izrael jest ludem przymierza: „Chcę bowiem zawrzeć moje przymierze pomiędzy Mną a tobą i dać ci niezmiernie liczne potomstwo” (Rdz 17, 2). *Qahal Jahwe* to dość czytelna zapowiedź i figura Kościoła Bożego¹¹.

10 Kwestię powstawania Kościoła zaprezentował *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Pierwszym etapem powstawania Kościoła był замысль zrodzony w sercu Boga Ojca (por. KKK 759) i wyrażany już od początku świata w różnych znakach (por. KKK 760); kolejnymi etapami były: przygotowanie go w czasach Starego Testamentu (por. KKK 761–762), ustanowienie go przez Jezusa Chrystusa (por. KKK 763–766) i objawienie go światu w dniu Zesłania Ducha Świętego (por. KKK 767–768). Ostatnim zaś jest jego eschatyczność.

11 KK 2: „Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i tajemnego zmysłu swej mądrości i dobroci stworzył cały świat, a ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym, nie opuścił też ludzi po ich upadku w Adamie, dając im nieustannie pomoce do zbawienia przez wzgląd na Chrystusa, Odkupiciela, „który jest obrazem Boga niewidzialnego, pierwotnym wszelkiego stworzenia” (Kol 1, 15). Wszystkich zaś wybranych Ojciec przed wiekami

Trzeci etap obejmuje osobę i akty eklezjotwórcze Jezusa, konstytuujące w Jego ciele i krwi doskonałe Nowe Przymierze: uczniowie i uczennice, kolegium apostoelskie, prymat Piotrowy (por. Mt 16, 16–19; J 21, 15–19; Łk 22, 31–32; Ga 2, 11–14); Ostatnia Wieczerza (uczta ofiarna naznaczona Jezusowym wezwaniem do nieustannego sprawowania: „to czyńcie na moją pamiątkę!” – Łk 22, 19); tajemnica Krzyża i Zmartwychwstania, Wniebowstąpienie¹². „Przyszedeł tedy Syn, zesłany przez Ojca, który wybrał nas w Nim przed stworzeniem świata i do przybrania za synów bożych przeznaczył, ponieważ w Nim spodobało mu się odnowić wszystko (por. Ef 1, 4–5 i 10). Żeby wypełnić wolę Ojca, Chrystus zapoczątkował Królestwo niebieskie na ziemi i objawił nam tajemnicę Ojca, a posłuszeństwem swym dokonał odkupienia”¹³.

Kolejna faza eklezjogenezy spełnia się od zesłania Ducha Świętego. Ujmując Kościół jako dzieło Ducha Świętego, refleksja nad misterium Kościoła stopniowo coraz bardziej nabiera pneumatycznych wymiarów. Widzimy Ducha jako Siłę *nowego życia*, Sprawcę *urzędu i charyzmatu*, Dar *języków*, Posyłającego *na misję i świadectwo* oraz Udzielającego *duchowych owoców*. W dniu Pięćdziesiątnicy Duch ujawnił się jako zasada twórczego życia, kiedy zgromadził uczniów jako Kościół. „Podobnie jak jedno jest ciało, a członków ma wiele, [...] tak też jest z Chrystusem. Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscy też zostaliśmy

„przewidział i przeznaczył, aby się stali podobni do Syna Jego, który miał być pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29). A wierzących w Chrystusa postanowił zgromadzić w Kościele świętym, który już od początku świata ukazany przez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie”.

12 Pomimo prymatu Piotrowego, jego władza nie jest absolutna. Określenie „nawet” oznacza tutaj u Pawła, że mimo swoich błędów Piotr stoi wyżej od wszystkich, choć nie w sensie całkowitym.

13 KK 3.

napojeni jednym Duchem” (1 Kor 12, 12–13). Zstąpienie Ducha Świętego z apostołów czyni świadków i proroków (por. Dz 1, 8; 2, 17–18), wlewając w nich odwagę, pobudzającą do przekazywania innym swego doświadczenia Jezusa i ożywiającej ich nadziei. Od-tąd wspólnoty siostr i braci Jezusowych wchodzą w permanentny stan misji: „Kościół to wcielona misja” (Jan Paweł II). Dzięki darowi Ducha, wspólnota przestaje być anonimową grupą wyznawców Mi-strza z Nazaretu, lecz ujawnia się wobec świata jako Kościół, rozpo-czynający publiczne głoszenie Ewangelii. Od tej chwili zadaniem tej wspólnoty „osieroconej” przez Jezusa, a kierowanej przez Ducha, jest prowadzenie wszystkich ludzi do zbawienia¹⁴.

Piąty etap obejmuje eschatologiczną pełnię wierzących siostr i braci, wyrażający się jako *communio sanctorum*. Wspólnota świę-tych ma podwójne znaczenie, gdyż po pierwsze jest to komunია w dobrach duchowych (*sancta*). Chodzi tu o łączność w Eucharystii, sakramentach, Słowie Bożym czy łasce. Po drugie zaś, wspólnota świętych oznacza komunię między osobami świętymi (*sancti*). Ta jedność obejmuje wszystkich ochrzczonych, czyli tych, którzy wciąż pielgrzymują (na ziemi), pokutują po śmierci czy doznają pełni szczęścia w niebie. Istnieje żywa więź duchowa między wierzącymi, przebywającymi w różnych wymiarach czasu i przestrzeni. Modli-my się za siebie nawzajem, za zmarłych, a także prosimy świętych

14 KK 4: „Kiedy zaś dopełniło się dzieło, którego wykonanie Ojciec powierzył Sy-nowi na ziemi (por. J 17, 4), zesłany został w dzień Zielonych Świąt Duch świę-ty, aby Kościół ustawicznie uświęcał i aby w ten sposób wierzący mieli przez Chrystusa w jednym Duchu dostęp do Ojca (por. Ef 2, 18). On to właśnie jest Duchem życia, czyli źródłem wody tryskającej na żywot wieczny (por. J 4, 14; 7, 38–39), przez Niego Ojciec ożywia ludzi umarłych na skutek grzechu, zanim śmiertelne ich ciała wskrzesi w Chrystusie (por. Rz 8, 10–11). Duch mieszka w Kościele, a także w sercach wiernych jak w świątyni (por. 1 Kor 3,16, 6,19), w nich przemawia i daje świadectwo przybrania za synów (por. Ga 4, 6; Rz 8, 15–16 i 26). Prowadząc Kościół do wszelkiej prawdy (por. J 16, 13) i jednocze-nie we wspólnocie (*in communione*) i w posłudze, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne, i przy ich pomocy nim kieruje oraz owoca-mi swoimi go przyozdabia (por. Ef 4, 11–12; 1 Kor 12, 4; Ga 5, 22)”.

o wstawiennictwo. Tak oto komunია z Tróją Świętą prowadzi do komunii między ludźmi¹⁵.

Powyższa analiza dynamiki powstawania Kościoła pozwala teraz trafniej wydobyć i opisać mechanizmy jego duchowej płodności. W tych kluczowych etapach eklezjogenezy spróbujmy – posiłkując się refleksją kilku teologów – doszukać się trwałej owocności mistycznego Ciała Chrystusa w ciągu dziejów zbawienia. W tej perspektywie formowania się Kościoła jako dynamicznego i żywotnego organizmu, kształtowanego zarówno przez tajemnicę Trójcy Świętej, jak i tajemnicę osoby ludzkiej, proces płodności Kościoła jawi się nie jako przypadkowa właściwość jego istnienia, lecz jako istotowy i konstytutywny element jego natury¹⁶.

Cenny przyczynek do naszej tematyki wnosi Y. Congar, który ideę płodności Kościoła (*fécondité de l'Église*) wiązał przede wszystkim z Duchem Świętym, będącym gwarantem ciągłego wzrostu, reformy i misyjnego świadectwa w historii. Dzięki Duchowi wydaje on owoce w historii, prowadząc ludzkość ku eschatologicznej pełni¹⁷. Eklezjalna płodność to wynik zakorzenienia w Trójcy Świętej, to komunია (*koinonia*), to eschatologiczne napięcie. Kościół jest wówczas płodny, kiedy pozostaje wierny tradycji, otwarty na znaki czasów i zakorzeniony w komunii Trójcy. Według francuskiego teologa Duch ożywia Ciało Chrystusa, umożliwia charyzmaty, misję i daje wzrost. Płodność Kościoła to nie statyczna cecha instytucji, lecz dy-

15 Por. A. Napiórkowski, *Powstawanie Kościoła: od eklezjogenezy chrystocentrycznej do eklezjogenezy trynitarnej*, „*Verbum Vitae*” 22 (2022), s. 1–18; por. A. Napiórkowski, *Proegzystencja Kościoła*, Kraków 2018, s. 65–93.

16 Por. G. Dziewulski, *Pneumatologiczna eklezjologia i jej związek z permanentną eklezjogenezą. Wybrane aspekty*, „*Poznańskie Studia Teologiczne*”, t. 2 (2021), s. 53–75.

17 Mamy tu do dyspozycji wielką trylogię pneumatologii: por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1: *Duch Święty w „ekonomii”. Objawienie i doświadczenie Ducha*, tłum. J. Słomka, Wydawnictwo Promic, Warszawa 1995. T. 2: *„Panem jest Duch i daje życie” (2 Kor 3, 17)*, tłum. J. Słomka, Wydawnictwo Promic Warszawa 1995. T. 3: *Rzeka życia płynie na Wschodzie i na Zachodzie*, tłum. J. Słomka, Wydawnictwo Promic, Warszawa 1997.

namiczne działanie Ducha, które czyni Kościół „owocnym” w historii – poprzez nawrócenia, świętość wiernych i dialog ze światem. Dla Congara płodność rodzi się też z aktywnego udziału laikatu: zwykli chrześcijanie przez miłość (*caritas*), codzienne świadectwo i świętość życia, przyczyniają się do wzrostu Kościoła¹⁸.

Interesujące poszerzenie rozumienia eklezjalnej płodności wpływa z nauczania Jana Pawła II, który już w encyklice *Redemptoris Mater* (1987) rozwijając maryjną eklezjologię, przedstawił Maryję jako Matkę Kościoła, będącą wzorem macierzyństwa Kościoła¹⁹. Z kolei w encyklice *Redemptoris Missio* (1990) papież misję głoszenia Ewangelii łączy z płodnością. Kościół jest płodny, gdy wychodzi na peryferie, rodzi nowe wspólnoty i nawraca serca. Nowa ewangelizacja – „nowa w zapale, metodach i wyrażaniu” – jest motorem tej płodności w świecie zsekularyzowanym. Bez misji Kościół staje się bezpłodny, zamknięty w sobie. Największa jednak płodność biskup Rzymu przypisuje Eucharystii, czego wyrazem jest jego nauczanie w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* (2003). U Jana Pawła II odnajdujemy też porównanie płodności Kościoła z płodnością małżeńską i rodzinną. W adhortacji *Familiaris consortio* (1981) papież pogłębia rozumienie miłości małżeńskiej, która ujawnia się nie tylko w biologicznym rodzeniu dzieci, lecz obejmuje płodność duchową, wyrażającą się w owocach moralnych, nadprzyrodzonych²⁰. Rodzina chrześcijańska jest „Kościółem domowym” – ikoną Trójcy i płodnego Ciała Chrystusa²¹.

18 Por. Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tłum. A. Ziernicki, Znak, Kraków 2001.

19 Zob. Jan Paweł II, *Katecheza „Wizja Kościoła jako oblubienicy w Starym Testamencie”*, w: *Wierzę w Kościół, jeden, święty, powszechny i apostołski*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1996, s. 81–84; Jan Paweł II, *Katecheza „Kościół jako oblubienica w Ewangeliach”*, w: *Wierzę w Kościół, jeden, święty, powszechny i apostołski*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1996, s. 85–88; Jan Paweł II, *Katecheza „Kościół jako oblubienica według św. Pawła”*, w: *Wierzę w Kościół, jeden, święty, powszechny i apostołski*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1996, s. 89–92.

20 Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska Familiaris consortio*, Watykan 1981, nr 28–36 oraz 48–52.

21 Zob. R. Skrzypczak, *Wiara i seks. Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie*, Wydawnictwo AA, Kraków 2015.

Jakkolwiek zagadnienie duchowej płodności Kościoła nie znalazło swojego odrębnego opracowania w nauczaniu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, to jednak warto przywołać najistotniejsze aspekty jego chrystocentrycznej i komunijnej eklezjologii, jakie rozwijają rozumienie płodności. Przede wszystkim to Eucharystia jest według niego źródłem życia i płodności Kościoła. W adhortacji *Sacramentum caritatis* (2007) naucza, że Eucharystia jest źródłem i szczytem życia oraz misji chrześcijan. Eucharystia to udzielający się nam zmartwychwstały Pan, co rodzi nowe życie w wierzących, uświęca ich i posyła do misji.

W swoich wystąpieniach Benedykt XVI podkreślał duchową płodność życia konsekrowanego i małżeńskiego, będących swoistym zaprzeczeniem sztucznych technik. W przemówieniu do Papieskiej Akademii Życia (2012) skrytykował *in vitro* jako „arogankie” zastępowanie Boga, oddzielające płodność od aktu małżeńskiego. Prawdziwa płodność jest darem Bożym, związanym z miłością coniugalną (jednoczącą i prokreacyjną). Naśladując Maryję i Chrystusa, Kościół jest płodny duchowo, gdyż rodzi dzieci Boże przez chrzest i eucharystyczną komunie, a nie przez „produkcję” życia²².

W obliczu wzmagającego się sekularyzmu, ale też po części wskutek procesów sekularyzacji, kiedy Kościół stanie się kreatywną mniejszością, będzie – według Benedykta XVI – bardziej autentyczną wspólnotą, jaka przez wierność Ewangelii i świadectwo wpłynie istotnie na kulturę. Płodność nie mierzy się liczbą, lecz głębią wiary: Kościół rodzi owoce nadziei, oczyszczając się i wracając do źródeł (*ressourcement*). W czasach kryzysu płodność rodzi się z krzyża – przez oczyszczenie i nową ewangelizację.

22 Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników Zgromadzenia Generalnego Papieskiej Akademii na rzecz Życia*. Temat obrad brzmiał: „Diagnoza i leczenie niepłodności”, Watykan 25 lutego 2012.

3. Eklezjalna płodność duchowa

Teandryczne ujęcie Kościoła w świetle trynitarnym pozwala mówić o procesie jego powstawania, który wpisany jest w dzieje odkupienia i zbawienia tak wierzących, jak i całego świata. W tak rozumianej eklezjogenezie trzeba nam dostrzegać tajemnicę duchowej płodności Kościoła, gdzie chodzi przede wszystkim o ukazanie jego zdolności jako wspólnoty wierzących do rodzenia nowych dzieci Bożych. A zatem nie chodzi tu o historyczno-teologiczny proces wykształcania się Kościoła, ale o udzielanie życia Bożego wierzącym oraz całemu światu. Dokonuje się to zwłaszcza na drodze sakramentalnej, czyli przez chrzest i Eucharystię, ale też przez nawrócenia, świadectwo wiary oraz przynoszenie obfitych owoców Ducha Świętego.

Temat duchowej płodności przynosi ze sobą ujęcie Kościoła jako Oblubienicy. Eklezjologia oblubieńczości jest biblijna i została rozwinięta przez Ojców Kościoła. Ta perspektywa ujęcia Kościoła może stać się pewną pomocą w przezwyciężaniu poważnych kryzysu wiary, jakie dotyczą współczesną wspólnotę wierzących. Oblubieńczość Kościoła odsłania nie tylko miłość Boga do ludzi, ale też miłosną odpowiedź wierzących do udzielającego się im Boga. Ten wymiar oblubieńczości pozwala ponadto odkrywać wymiar eschatologiczny. Autor Apokalipsy łączy ziemię i niebo w transcendentnej wizji, ukazując więź między Chrystusem i Kościołem. Jan Apostoł ukazuje Kościół-Oblubienicę przede wszystkim w postaci zstępującej, jako dar z wysokości, jako „Miasto Święte – Jeruzalem zstępujące z nieba od Boga” (Ap 21, 10–11). Baranek jawi się tu jako źródło świętości oraz uczestnictwa w chwale Bożej Kościoła, który pielgrzymuje w wierze. Wiara jest fundamentem oblubieńczej miłości, w której Kościół kontynuuje pielgrzymkę zapoczątkowaną przez Najświętszą Maryję Pannę²³.

23 Por. J. Lekan, *Eklezjologia Sponsa Christi – odpowiedź na współczesne kryzysy Kościoła?* „Roczniki Teologiczne” LXX (2023) 4, s. 71.

Wizja Kościoła jako *sponsa Christi* pozwala zatem wychodzić poza nadmierną instytucjonalność i klerykalizm, poza jego socjologiczne i materialne pojmowanie i prowadzi do zanurzenia się w misterium Trójcy Świętej²⁴.

Prezentując płodność Kościoła, trudno pominąć wymiar macierzyński. Kościół to Matka, rodząca dzieci w boleściach chrztu i Krzyża. Św. Cyprian z Kartaginy (III w.) mówił: „Kto nie ma Kościoła za Matkę, nie może mieć Boga za Ojca”. Najdoskonalszym wzorem tej duchowej płodności jest Maryja Wniebowzięta. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* (1987) podkreślał, że płodność Kościoła rodzi się z Maryjnego „tak” i z ofiary Chrystusa. Jej „Amen” w Naza-recie i współcierpienie pod Krzyżem na Golgocie otworzyły źródło łaski, płynące od Trójosobowego Boga.

Trzeba tu zaznaczyć, że owocność tej duchowej płodności nie jest wynikiem ludzkiego zaangażowania, nie mierzy się jej liczbą wiernych czy sprawczością struktur, ale jest nade wszystko wynikiem wierności Krzyżowi. Jezus powiedział: „Jeśli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie samo jedno; ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12, 24). Płodności duchowej nie wyrażają zatem socjologiczne statystyki czy badania opinii publicznej, lecz zawiera się ona w liczbie świętych i błogosławionych, w męczennikach i świadkach wiary. W kontekście malejącej liczebności wspólnoty w Europie – właśnie w sytuacjach „zimy Kościoła” rodzą się najwięksi święci, co papież Benedykt XVI rozumiał jako „płodność Krzyża”²⁵. Prawdziwa płodność nie zależy od demografii, lecz od głębi wiary i miłości.

24 Por. J. Lekan, *Eklezjologia Sponsa Christi – odpowiedź na współczesne kryzysy Kościoła?*, dz. cyt., s. 74.

25 Benedykt XVI, *Światło świata: Papież, Kościół i znaki czasu. Wywiad przeprowadził Peter Seewald*, tłum. Monika Rodkiewicz, Znak, Kraków 2011, s. 171–173: „Zmalałe liczebnie (...). Z sytuacji kryzysu wyłoni się jednak Kościół jutra – Kościół, który wiele utraci. Stanie się mały i będzie musiał wszystko niemal od początku zaczynać (...). Będzie to Kościół bardziej duchowy, który nie będzie przypisywał sobie mandatu politycznego (...). Będzie ubogi i stanie się Kościo-

Filarem duchowej płodności Kościoła są jednak przede wszystkim sakramenty, gdzie wierni spotykają się z łaską Bożą i ją przyjmują przez widzialne znaki. Przez siedem sakramentów: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, pokuta (spowiedź), namaszczenie chorych, święcenia kapłańskie i małżeństwo pogłębia się dziecięstwo Boże w wierzących. Przez nie dochodzi nie tylko do oddawania czci Bogu, ale i do uświęcania ludzi i całego świata²⁶. W kontekście odradzania Kościoła, sakramenty są źródłem duchowej mocy, gdyż przez nie Duch Święty odnawia wspólnotę, umożliwiając nawrócenie i wzrost duchowy. Oprócz sakramentów warto też wspomnieć sakramentalia (np. błogosławieństwa), przygotowujące do sakramentów i uświęcające codzienne życie. Niebagatelną rolę spełnia tu liturgia pogrzebowa, gdzie tekst prefacji uczy nas o duchowej transformacji: „W Nim [Jezusie Chrystusie] zabłysła dla nas nadzieja chwalebного zmartwychwstania i choć nas zasmuca nieunikniona konieczność śmierci, znajdujemy pociechę w obietnicy przyszłej nieśmiertelności. Albowiem życie Twoich wiernych, o Panie, zmienia się, ale się nie kończy i gdy rozpadnie się dom doczesnej pielgrzymki, znajdują przygotowane w niebie wieczne mieszkanie”²⁷.

Duchowa płodność Eklezji ujawnia się nie tylko w macierzyństwie Najświętszej Dziewicy, w Krzyżu czy w sakramentach, ale także w świadectwie i misyjności. Chodzi tu o różne obszary apostołstwa, takie jak ewangelizacja, różne dzieła miłosierdzia, obrona życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci czy poszanowanie godności osoby ludzkiej. Trzeba też wspomnieć różne formy przepowiadania: homilie, kazania, katechezy, przygotowania do I Komunii Świętej, nauki przed bierzmowaniem, przedślubne, rekolekcje czy misje parafialne.

łem ubogich (...). Właśnie w sytuacjach «zimy Kościoła» rodzą się najwięksi święci (...). Mówilem o «płodności Krzyża»”.

26 Zob. *Znaki tajemnicy*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, *Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018.

27 *Mszal Rzymski*, Editio Vaticana, *Prefacja I o zmarłych*.

Dowartościowując rozumienie Kościoła w jego odniesieniu antropologicznym, ale nie ulegając jego socjologizacji, trzeba podkreślić, że duchowa płodność Kościoła jest zawsze darem Trójcy Świętej, a nie ludzkim osiągnięciem. Choć jak zauważył F. Varillon „pokora i słabość” Boga nie naruszają niczyjej wolności. Wszechmocny oczekuje cierpliwie ludzkiej współpracy, co wyraził już Augustyn z Hippony stwierdzeniem: „Bóg, który cię stworzył bez ciebie, nie zbawi cię bez ciebie” (*Qui creavit te sine te, non salvabit te sine te*)²⁸.

Abstrakt

Dynamika eklezjogenezy a duchowa płodność Kościoła

Artykuł analizuje związek między eklezjogenezą, rozumianą jako wieloetapowy proces powstawania Kościoła – od zamysłu Trójcy Świętej, przez Wcielenie, Krzyż i Zmartwychwstanie, po Pięćdziesiątnicę a jego duchową płodnością. Podkreśla, że płodność Kościoła – ujmowana jako idea obłubieńcza, macierzyńska – spełnia się w zdolności do rodzenia nowych dzieci Bożych, co dokonuje się przez chrzest, Eucharystię i inne sakramenty i sakramentalia. Płodność owocuje wewnętrzną odnową chrześcijan i ich misyjnym zaangażowaniem. Płodność Kościoła nie jest zaledwie skutkiem jego istnienia, lecz konstytutywnym wymiarem jego fundacji i natury, co zakorzenione jest w akcie założycielskim Trójcy Świętej i nieustannie ożywiane przez Ducha Świętego. Autor krytykuje ponadto redukcjonowanie powstawania Kościoła wyłącznie do chwili Zesłania Ducha Świętego. Wykorzystując metodę historyczno-teologiczną i analityczno-syntetyczną pokazuje, że zrozumienie związku eklezjogenezy i eklezjalnej płodności wyjaśnia zdolność Kościoła do jego permanentnej rewitalizacji mimo kryzysów współczesnych.

Słowa kluczowe: eklezjogeneza, płodność, obłubieńczość, macierzyństwo, sakramenty

28 Augustyn z Hippony, *Wybrane kazania*, tłum. J. Iluk i inni, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, (cytat w tomie zawierającym *Sermo 169*). Lub: Augustinus Hipponensis, *Sermo 169*, w: *Patrologia Latina*, t. 38, kol. 923 (red. J. P. Migne, Paryż 1844–1864).

Résumé

La dynamique de l'ecclésiogenèse et la fécondité spirituelle de l'Église

Cet article analyse le lien entre l'ecclésiogenèse, comprise comme le processus en plusieurs étapes de la formation de l'Église – depuis le dessein de la Sainte Trinité, en passant par l'Incarnation, la Croix et la Résurrection, jusqu'à la Pentecôte – et sa fécondité spirituelle. La fécondité de l'Église, comprise comme une idée nuptiale et maternelle, se réalise dans la capacité à donner naissance à de nouveaux enfants de Dieu, ce qui s'accomplit par le baptême, l'Eucharistie et d'autres sacrements et sacramentaux. La fécondité porte ses fruits dans le renouveau intérieur des chrétiens et leur engagement missionnaire. La fécondité de l'Église n'est pas seulement le résultat de son existence, mais une dimension constitutive de sa fondation et de sa nature, enracinée dans l'acte fondateur de la Sainte Trinité et constamment animée par le Saint-Esprit. L'auteur critique en outre le fait de réduire la naissance de l'Église au seul moment de la Pentecôte. À l'aide d'une méthode historico-théologique et analytiquement synthétique, il montre que la compréhension du lien entre l'ecclésiogenèse et la fécondité ecclésiale explique la capacité de l'Église à se revitaliser en permanence malgré les crises contemporaines.

Mots clés : ecclésiogenèse, fécondité, maternité, sacrements

Zusammenfassung

Die Dynamik der Ekklesiogenese und die spirituelle Fruchtbarkeit der Kirche

Der Artikel analysiert den Zusammenhang zwischen der Ekklesiogenese, verstanden als mehrstufiger Entstehungsprozess der Kirche – vom Plan der Heiligen Dreifaltigkeit über die Menschwerdung, das Kreuz und die Auferstehung bis hin zu Pfingsten – und ihrer spirituellen Fruchtbarkeit. Er betont, dass sich die Fruchtbarkeit der Kirche – verstanden als bräutliche, mütterliche Idee – in der Fähigkeit erfüllt, neue Kinder Gottes zu gebären, was durch die Taufe, die Eucharistie und andere Sakramente und Sakramentalien geschieht. Die Fruchtbarkeit führt zur inneren Erneuerung der Christen und

zu ihrem missionarischen Engagement. Die Fruchtbarkeit der Kirche ist nicht nur eine Folge ihrer Existenz, sondern ein konstitutiver Aspekt ihrer Gründung und ihres Wesens, der im Gründungsakt der Heiligen Dreifaltigkeit verwurzelt ist und ständig durch den Heiligen Geist belebt wird. Der Autor kritisiert darüber hinaus die Reduzierung der Entstehung der Kirche ausschließlich auf den Moment der Herabkunft des Heiligen Geistes. Unter Verwendung einer historisch-theologischen und analytisch-synthetischen Methode zeigt er, dass das Verständnis des Zusammenhangs zwischen Ekklesiogenese und ekklesialer Fruchtbarkeit die Fähigkeit der Kirche zur permanenten Erneuerung trotz der Krisen der Gegenwart erklärt.

Schlüsselwörter: Ekklesiogenese, Fruchtbarkeit, Brautsein, Mutterschaft, Sakramente

Abstract

The dynamics of ecclesiogenesis and the spiritual fruitfulness of the Church

The article analyzes the relationship between ecclesiogenesis, understood as the multi-stage process of the formation of the Church—from the plan of the Holy Trinity, through the Incarnation, the Cross, and the Resurrection, to Pentecost—and its spiritual fruitfulness. It emphasizes that the fruitfulness of the Church—understood as a spousal love, maternal idea—is fulfilled in its ability to give birth to new children of God, which is accomplished through baptism, the Eucharist, and other sacraments and sacramentals. Fruitfulness results in the internal renewal of Christians and their missionary commitment. The fruitfulness of the Church is not merely a consequence of its existence, but a constitutive dimension of its foundation and nature, which is rooted in the founding act of the Holy Trinity and constantly enlivened by the Holy Spirit. The author also criticizes the reduction of the Church's formation to the moment of Pentecost alone. Using a historical-theological and analytical-synthetic method, he shows that understanding the relationship between ecclesiogenesis and ecclesial fertility explains the Church's capacity for permanent revitalization despite contemporary crises.

Keywords: ecclesiogenesis, fruitfulness, spousal love, motherhood, sacraments

ks. Andrzej Proniewski

 <https://orcid.org/0000-0003-0382-3646>

Uniwersytet w Białymstoku  <https://ror.org/01qaqc60>

Piotrowo-maryjne macierzyństwo Kościoła

Wstęp

Koncepcja piotrowo-maryjnego macierzyństwa Kościoła odnosi się do dwuwymiarowej natury Kościoła w teologii: wymiaru piotrowego (symbolizującego strukturę instytucjonalną, autorytet hierarchiczny i przywództwo, odwołującego się do prymatu i urzędu św. Piotra) oraz wymiaru maryjnego (reprezentującego aspekt receptywny, święty, macierzyński i charyzmatyczny, odwołującego się do Maryi jako Matki Kościoła).

Pytanie o maryjne macierzyństwo jest uzasadnione w porządku natury i łaski, zaś o piotrowy charakter macierzyństwa Kościoła brzmi na pierwszy rzut oka paradoksalnie, a w czasach promujących kulturę „gender” kontrowersyjnie. Urząd św. Piotra symbolizuje zasadę ojcostwa, jedności i autorytetu, macierzyństwo odnosi się do Kościoła jako zgromadzenia w całości. W teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, Franciszka i Leona XIV istnieją bardzo mocne podstawy, by uzasadnić, że posługa Piotra ma swój wkład w wymiar

macierzyński Kościoła, choć nie w sensie biologicznym czy psychologicznym, lecz teologicznoeklezjologicznym i sakramentalnym.

Wymiar maryjny uważany za pierwotny i nadrzędny, umożliwiający funkcjonowanie wymiaru piotrowego, będzie w każdej części potraktowany jako priorytetowy. Macierzyństwo Kościoła bowiem podkreśla jego rolę jako Matki wiernych, pielęgnującej wiarę, miłosierdzie i świętość. Ta idea jest rozwijana w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI oraz w nauczaniu kolejnych papieży: Franciszka i Leona XIV.

1. W pismach Josepha Ratzingera i nauczaniu Benedykta XVI

Joseph Ratzinger/papież Benedykt XVI w swoim nauczaniu teologicznym i papieskim głęboko rozwijał refleksję nad maryjnym macierzyństwem Kościoła, widząc w Maryi nie tylko Matkę Jezusa, ale przede wszystkim pierwowzór i źródło macierzyńskiej natury całego Kościoła. Maryjny wymiar był dla niego bardziej fundamentalny niż jakikolwiek inny aspekt Kościoła – jest to istota Kościoła jako Matki, Oblubienicy i wspólnoty rodzącej w łasce.

Joseph Ratzinger, pisząc po Soborze Watykańskim II o funkcji mariologii w teologii, ukierunkował ją eklezjocentrycznie. „W stosunku do Kościoła właściwie rozumiana mariologia pełni funkcję objaśniania i pogłębiania” o nim wiedzy – stwierdził Ratzinger¹. Co więcej, zauważył, że „do wypowiedzi na temat Maryi zmusiła chrystologia (...), a w epoce Ojców w eklezjologii zarysowywała się cała mariologia, mimo iż imię Matki Pana nie było przy tym wymieniane: *Virgo Ecclesia*, *Mater Ecclesia*, *Ecclesia immaculata*, *Ecclesia assumpta* – wszystko, co później będzie mariologią, istniało naj-

1 J. Ratzinger, *Miejsce mariologii i pobożności maryjnej w całości wiary i teologii*, w: J. Ratzinger-Benedykt XVI, H. Urs von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 20.

pierw jako eklezjologia”². Spostrzeżenie to ma ogromne znaczenie dla zrozumienia maryjno-macierzyńskiej roli Kościoła, gdyż wyjaśnia związek ukryty w pojęciowaniu o Kościele na poziomie relacji: Chrystus – Maryja – Kościół. Ratzinger stosując metodę *differentia specifica* umiejętnie zinterpretował podstawowe nazwy wspólnoty wierzących w Chrystusa: Kościoła, Ludu Bożego czy Ciała Chrystusa. Użył maryjnego klucza w wyjaśnieniu nowotestamentalnego obrazu Kościoła. Zwrócił uwagę, że nazwa Kościół pochodzi z języka greckiego (ἐκκλησία) i jest rodzaju żeńskiego. Niesie w związku z powyższym potencjał macierzyństwa decydujący o podstawie siły, na której się opiera³. Termin ἐκκλησία w języku greckim ma bardzo konkretne i ciekawe pochodzenie od dwóch greckich elementów: ek- / ex- „z, spośród” i kaleō (καλέω) „wołać, wzywać”⁴. Dosłownie więc *ekklēsia* znaczy „ci, którzy zostali wezwani, wywołani spośród (innych)”⁵.

Rodzący się Kościół „zbiega się w chrystologicznym centrum, które przybiera konkretny kształt w zgromadzeniu wierzących przy stole Pańskim”⁶. Tak rozumiany Kościół jako zgromadzenie w Chrystusie zawiera w sobie tajemnicę macierzyństwa, gdyż rodzi nieustannie nowych członków. Kościół jest matką, ponieważ rodzi w wierze, karmi sakramentami, chroni, prowadzi i wychowuje. Macierzyństwo Kościoła jest zakorzenione w Maryi, która jest jego „ikoną”, „wzorem” i „najczystsza formą”. To macierzyństwo nie jest

2 J. Ratzinger, *Miejsce mariologii i pobożności maryjnej w całości wiary i teologii*, dz. cyt., s. 23.

3 Tamże, s. 20.

4 W starożytnej Grecji *ekklēsia* oznaczała: zgromadzenie obywateli uprawnionych do podejmowania decyzji publicznych, zebranie ludzi wezwanych do omówienia spraw wspólnoty. Dopiero później, w języku chrześcijańskim, termin zaczął oznaczać: Kościół jako wspólnotę wierzących, zgromadzenie chrześcijan.

5 C. Bartnik, *Kościół*, w: A. Szostek (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 998.

6 J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, tłum. D. Chodynecki, Kielce 2009, s. 26.

jedynie metaforą – jest realnym wymiarem Kościoła jako podmiotu zbawczego. Jest to możliwe dzięki miłości oblubieńczej, stanowiącej warunek macierzyństwa. Jednocząca siła Kościoła zawiera się w pobożności, a ta ma wymiar maryjny w sensie postawy serca: zaufania i pokory wobec wezwania przez Boga, a także otwartości na Jego wewnętrzny głos. Maryja jest wzorem wiary, posłuszeństwa i zaufania Bogu. Jej postawa „niech mi się stanie” jest archetypem odpowiedzi człowieka na Boże działanie, a ujmując to globalnie, jest „archetypem Kościoła”. W opinii Ratzingera Kościół, nazywany Ludem Bożym, koncentruje się wokół męskiego wymiaru aktywizmu socjologicznego, uwypukla strukturalny stopień swojej działalności⁷. Kościół natomiast jako Ciało Chrystusa jest Jego organizmem, ale wymaga interpretacji na tle formuły Księgi Rodzaju 2, 24: „stają się jednym ciałem” (por. 1 Kor 6, 17)⁸. Ratzinger tłumaczył, że

(...) Kościół jest Ciałem (*Leib-Fleisch*) Chrystusa w duchowym napięciu miłości, w którym realizuje się małżeńska tajemnica Adama i Ewy, a więc w dynamizmie jedności, która nie usuwa odrębności. Znaczy to: eucharystyczno-chrystologiczne misterium Kościoła (...), jest poprawnie rozumiane wtedy tylko, gdy obejmuje w sobie tajemnicę maryjną: słuchającej Służebnicy, która – wyzwolona przez łaskę – wypowiada swe *Fiat* i przez to staje się Oblubienicą, a tym samym Ciałem⁹.

Intuicja Ratzingera, że Kościół nie może być rozumiany po prostu bez odniesienia do Maryi, zawiera ładunek maryjnego macierzyństwa Kościoła. W Maryi bowiem odsłania się najgłębsza struktura eklezyjalnej odpowiedzi na Boga. Ratzinger stwierdził, że Maryja nie jest dodatkiem do Kościoła ani „pobożnościowym orna-mentem”. Ona ujawnia, czym Kościół jest w swojej istocie. Kościół nie zaczyna się od struktur, urzędów, prawa czy organizacji. Zaczy-

7 Por. J. Ratzinger, *Miejsce mariologii i pobożności maryjnej w całości wiary i teologii*, dz. cyt., s. 20–21.

8 Tamże, s. 22.

9 Tamże.

na się od osoby, która słucha, wierzy i odpowiada Bogu. Maryja jest pierwszą, która to czyni w sposób doskonały. Dlatego tajemnica Kościoła jest maryjna, zanim staje się hierarchiczna. Maryja została przedstawiona przez Ratzingera jako „słuchająca Służebnica” czyli jako ta, która słucha – a słuchanie jest pierwszym aktem wiary¹⁰. Kościół rodzi się nie z działania, lecz z przyjęcia Słowa. Maryja słucha Słowa Bożego. Pozwala, by to Słowo ją ukształtowało. Jej postawa jest czystą receptywnością, otwartością. Ratzinger podkreślił, że Kościół jest najpierw Służebnicą, nie Panią; najpierw słucha, zanim naucza. Stwierdzenie Ratzingera, że „Maryja jest wyzwolona przez łaskę”¹¹, przybliży prawdę o tym, że Maryja nie działa z własnej mocy. Jej odpowiedź jest możliwa dzięki uprzedniej łasce. To kluczowe, Kościół nie jest dziełem ludzi, lecz Bożym darem, który człowiek przyjmuje. Maryja jest pierwszą, która doświadcza tej logiki łaski. Jej *fiat* – „niech mi się stanie” – jest modelem odpowiedzi Kościoła. To nie jest bierna zgoda, lecz akt wolności, akt miłości, akt całkowitego zaufania. Kościół jest Kościołem tylko wtedy, gdy wypowiada swoje *fiat* wobec Boga, a nie wobec własnych projektów. Maryja, stwierdził Ratzinger, „przez to staje się Oblubienicą”¹². Maryja jest Oblubienicą, bo w pełni przyjmuje Słowo. W niej dokonuje się zjednoczenie Boga i człowieka. Kościół jest Oblubienicą Chrystusa na wzór Maryi: przyjmuje Słowo, pozwala się przeniknąć łasce, żyje z relacji, nie z własnej autonomii. Oblubieńczość oznacza relacyjność, miłość, wierność – nie strukturę.

Najbardziej zaskakującym momentem myśli Ratzingera jest stwierdzenie, że Maryja przez *fiat* staje się „... tym samym Ciałem”¹³. Maryja, przyjmując Słowo, staje się Matką Ciała Chrystusa. A Ko-

10 Por. J. Ratzinger, *Łaski pełna – elementy pobożności maryjnej*, w: J. Ratzinger-Benedykt XVI, H. Urs von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, dz. cyt., s. 62–63.

11 J. Ratzinger, *Miejsce mariologii i pobożności maryjnej w całości wiary i teologii*, dz. cyt., s. 22.

12 Tamże.

13 Tamże.

ściół jest Ciałem Chrystusa, czyli Maryja jest początkiem Kościoła. Kościół jest kontynuacją jej „tak”, jest Ciałem, bo najpierw przyjęła ona Słowo, które stało się ciałem. W ten sposób tajemnica maryjna staje się kluczem do zrozumienia macierzyńskiego charakteru eklezjologii. Ratzinger, tłumacząc hermeneutycznie tę prawdę, stwierdził, że Kościół nie jest najpierw instytucją, lecz osobową odpowiedzią na Boga. Maryja jest ikoną Kościoła w jego najczystszej formie. Bez wymiaru maryjnego Kościół staje się: biurokracją, organizacją, strukturą władzy, projektem socjologicznym. Wymiar maryjny chroni Kościół przed redukcją do instytucji. Pokazuje, że Kościół jest: słuchający, przyjmujący, oblubieńczy, żyjący z łaski, odpowiadający Bogu w wolności. To dlatego Ratzinger mówi, że bez Maryi nie da się zrozumieć Kościoła a „...wypowiedzi dotyczące macierzyństwa Maryi oraz Maryi jako obrazu Kościoła mają się do siebie jak *«factum»* i *«misterium facti»*, jak rzeczywistość i sens określający jej znaczenie”¹⁴. Fakt bez sensu jest ślepy, a sens bez faktu jest pusty.

Macierzyństwa Kościoła nie można tłumaczyć w oparciu o fakt, który potwierdza, że Maryja w porządku fizycznym jest Matką Pana, natomiast podstawą przyjęcia tego twierdzenia jest hermeneutyka wiary, dzięki której w teologicznym wymiarze Kościół, jako zespolony ze swoim Panem „(...) w oblubieńczy miłości, spełnia nadzieję wierzących na przeobstwienie na drodze wiary”¹⁵. Wyrażona jest w tym ujęciu realizacja najgłębszej duchowej formy zespolenia odpowiadającego kontynuacji Przymierza, które Bóg zawarł z Izraelem, a Maryja jest jego spersonalizowanym uaktualnieniem, zgodnie ze słowami z Ewangelii Łukasza: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła (Łk 1, 45) i „Błogosławieni, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 11, 28)¹⁶. Maryja w chwili, gdy wypowiada swoje tak, „jest uosobieniem Izraela, jest Kościołem w swej osobie

14 J. Ratzinger, *Miejsce mariologii i pobożności maryjnej w całości wiary i teologii*, dz. cyt., s. 25.

15 Tamże, s. 24–25.

16 Tamże, s. 25.

i jako osoba”¹⁷. Maryja jest wzorem Kościoła, który przyjmuje Słowo Boże w wierze i oddaje się Bogu jako „dobra ziemia”, na której Słowo może owocować. Benedykt XVI w homilii na uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi z 1 stycznia 2012 r. głosił: „Maryja jest Matką i wzorem Kościoła, który przyjmuje w wierze Słowo Boże i oddaje się Bogu jako «dobra ziemia», na której On może wypełniać swoją tajemnicę zbawienia”¹⁸. Kościół rodzi nowe dzieci Boże przez chrzest, Eucharystię i życie łaski – na podobieństwo Maryi, która stała się Matką przez posłuszeństwo i *fiat*¹⁹.

Bycie Matką Chrystusa i Kościoła dało Maryi przywilej macierzyństwa biologicznego i charyzmatycznego, duchowego. Benedykt XVI wielokrotnie podkreślał, że tytuł *Theotokos* – Boża Rodzicielka jest fundamentem wszystkich innych tytułów Maryi. W katechezie z 2 stycznia 2008 roku o Bożym macierzyństwie Maryi stwierdził: „(...) Matka Odkupiciela Maryja jest również Matką Mistycznego Ciała Chrystusa, którym jest Kościół. Słusznie więc 21 listopada 1964 roku, podczas Soboru Watykańskiego II, Paweł VI uroczyście nadał Maryi tytuł Matki Kościoła. Właśnie dlatego, że jest Matką Kościoła, Maryja Dziewica jest również Matką każdego z nas, członków Mistycznego Ciała Chrystusa”²⁰. To macierzyństwo Maryi rozciąga się na cały Kościół i na każdego wierzącego – rodzi ona w łasce, prowadzi do Chrystusa i wypełnia swoją rolę aż do końca czasów. W katechezie z 14 marca 2012 roku Benedykt XVI mówił: „Matka Boga i Matka Kościoła, Maryja trwa w macierzyństwie do końca dziejów. Zawieramy Jej każdą fazę przejściową na-

17 J. Ratzinger, *Miejsce mariologii i pobożności maryjnej w całości wiary i teologii*, dz. cyt., s. 25.

18 Benedykt XVI, *Wychowanie jest integralną częścią ewangelizacji*, „L'Osservatore Romano” (PL) 2 (2012) 340, s. 20.

19 Por. tamże.

20 Benedykt XVI, *Niech Maryja kieruje naszymi krokami w nowym roku*, „L'Osservatore Romano” (PL) 2 (2008) 300, s. 27.

szego życia indywidualnego i kościelnego”²¹. Maryja uczy Kościoła wytrwałej modlitwy (por. Dz 1, 14 – w Wieczerniku z apostołami), a Kościół jako Matka pociesza, leczy rany i troszczy się o cierpiących – odzwierciedlając Bożą czułość. Macierzyństwo Kościoła dzięki Maryi przybrało ukonkretniony wyraz. W homilii z 11 lutego 2010 roku, wygłoszonej w Światowy Dzień Chorych, mówił: „Matczyna troska Kościoła jest odbłaskiem troskliwej miłości Boga, o której mówi prorok Izajasz: «Jak kogoś pociesza własna matka, tak Ja was pocieszać będę (por. Iz 66, 13)»”²². Maryja jako pierwsza i doskonała uczennica pokazuje Kościołowi, jak być matką: pełną troski o słabych, chorych i grzeszników.

Maryjny wymiar chroni Kościół przed redukcją. Benedykt XVI, zarówno jako teolog kardynał Ratzinger, jak też podczas pontyfikatu w roli papieża, podkreślał, że Kościół jest przede wszystkim maryjny – kontemplacyjny, otwarty na łaskę, płodny Duchem. Bez tego wymiaru Kościół traci serce i staje się tylko instytucją. Maryja zapewnia Kościołowi miejsce afektywności w wierze i chroni przed suchością czy ideologizacją. „Ta matczyna troska przemawia bez słów, budzi w sercach otuchę, głęboką radość, radość, która w paradoksalny sposób współlistnieje z bólem, z cierpieniem. Kościół, podobnie jak Maryja, zachowuje w swym sercu dramaty człowieka i Bożą pociechę, niesie je z sobą w historii”²³.

Benedykt XVI silnie podkreślał prymat wymiaru maryjnego nad piotrowym w strukturze Kościoła. W swojej refleksji nad kryzysem Kościoła Ratzinger opisywał wymiar piotrowy jako element instytucjonalny, zapewniający jedność i strukturę²⁴, ale bez wymiaru maryj-

21 Benedykt XVI, *Bez Maryi nie ma Kościoła*, „L'Osservatore Romano” (PL) 5 (2012) 343, s. 55.

22 Benedykt XVI, *Chorzy i cierpiący są w Kościele uczestnikami pielgrzymki wiary i nadziei*, „L'Osservatore Romano” (PL) 3–4 (2010) 321, s. 29.

23 Tamże.

24 Benedykt XVI, *Światłość świata. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 148.

nego – który reprezentuje wewnętrzną świętość, modlitwę i ascezę – Kościół staje się martwą konstrukcją. Wymiar maryjny jest nadrzędny, ponieważ wpisuje się we „wnętrze” Kościoła, w jego charyzmat i dynamikę duchową, kontrastujące z hipertrofią instytucjonalną, która może prowadzić do skupienia na władzy zamiast na żywej wierze.

Ratzinger odnosił się z dezaprobatą do promocji wyłącznie męskiego modelu Kościoła skupionego na działaniu, wzywał przy tym do odzyskania maryjnej receptywności jako klucza do autentycznej relacji wewnętrznej człowieka z Bogiem w Kościele. Strategiczna intuicja Ratzingera nawiązująca do przekonania, że Piotr nie stoi ponad Kościołem, lecz w nim i dla niego oznacza, że Piotr jest wewnątrz wymiaru macierzyńskiego Kościoła. Jego posługa jest służbą, wobec tego macierzyństwa. Jego autorytet ma charakter ochronny i jednoczący, czyli sprowadza się do dopełnienia funkcji o charakterze typowo macierzyńskim w sensie duchowym. Posługa Piotrowa i cały aparat hierarchiczny istnieją w ramach tego macierzyńskiego profilu i mu służy. Benedykt XVI w homilii na uroczystość Zwiastowania w dniu 25 marca 2006 roku stwierdził: „Ta opatrnościowa zbieżność pomaga nam postrzegać dzisiejszą uroczystość, w której w sposób szczególnie widoczne jest principium Piotrowe Kościoła w świetle innego principium – maryjnego, które jest jeszcze bardziej pierwotne i fundamentalne”²⁵. Maryjny wymiar poprzedza i przenika piotrowy – Piotr i jego następcy są „włączani” pod płaszczy Maryi, w przestrzeń Jej *fiat*²⁶. Piotrowa posługa zatem to służba profilowi macierzyńskiemu Kościoła. Urząd Piotrowy ma charakter służebny: umacnia braci w wierze (Łk 22, 32), buduje Kościół jako skała, ale po to, by Kościół mógł w pełni realizować się w wymiarze macierzyńskim, a więc rodzić w wierze, karmić, pocieszać, przyjmować wszystkich. W przemówieniu do Kurii Rzymskiej 22 grudnia 2005 roku Benedykt ostrzegł przed redukowaniem Kościoła do struktu-

25 Benedykt XVI, *Budujemy Kościół wspólnotą miłości*, „L'Osservatore Romano” (PL) 5 (2006) 283, s. 33–34.

26 Benedykt XVI, *Budujemy Kościół wspólnotą miłości*, dz. cyt., s. 33–34.

ry biurokratycznej czy czysto „męskiej” – Piotr ma chronić i wspierać macierzyńską płodność łaski, a nie ją ograniczać²⁷.

W nauczaniu Benedykta XVI można wskazać trzy linie argumentacji posługi Piotra na rzecz macierzyńskiego oblicza Kościoła w sensie teologicznym. Po pierwsze, jak matka strzeże życia, tak Piotr strzeże wiary. Ratzinger często mówi o papieżu jako: „stróżu depozytu wiary”, „gwarancji jedności”, „tym, który chroni Kościół przed rozproszeniem”²⁸. To są funkcje analogiczne do macierzyńskich: troska o integralność, ochrona przed zagrożeniem, czuwanie nad wzrostem. Po drugie, Piotr karmi Kościół Słowem i sakramentem. W homiliach Benedykta XVI powraca motyw: „Paś owce moje”, który oznacza: dawać pokarm, troszczyć się o rozwój, prowadzić ku dojrzałości²⁹. W języku biblijnym i patrystycznym karmienie jest jednym z podstawowych obrazów macierzyństwa. Po trzecie, Piotr reprezentuje Chrystusa-Oblubieńca, ale działa w Kościele-Matce. To subtelny, ale ważny punkt. Papież działa *in persona Christi*, ale zawsze w łonie Kościoła, który jest oblubienicą i matką. Jego posługa jest pomostem między Chrystusem a Kościołem. W tym sensie Piotr uczestniczy w macierzyńskiej misji Kościoła, choć sam nie jest matką, jego posługa niesie macierzyński efekt: rodzi, karmi, chroni, jednoczy. Ostatni to najmocniejszy argument, gdyż Piotr jako papież jest „zasadą jedności” a jedność jest macierzyńska.

Ratzinger uważa, że Kościół jest matką, bo jednoczy. Piotr jest skałą jedności. Jeśli macierzyństwo Kościoła polega na jednoczeniu, to posługa Piotra – jako zasady jedności – jest wewnętrznie macierzyńska. To nie jest gra słów, lecz konsekwencja eklezjologii

27 Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowujemy w pamięci i sercu*, „L'Osservatore Romano” (PL) 2 2006 (280), s. 15–20.

28 Por. J. Ratzinger, *Prymat Piotra a jedność Kościoła*, w: J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, dz. cyt., s. 40–66.

29 Por. J. Ratzinger, *Paliusz – znak katolickiej jedności i szerokości*, w: K. Gózdź, M. Górecka (red.), *Opera Omnia*, t. 12, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, Lublin 2012, s. 307–311.

w wydaniu Ratzingera/Benedykta XVI. Posługa Piotra jest ojcowska w formie, ale macierzyńska w skutkach. Jest służbą wobec macierzyństwa Kościoła i uczestnictwem w nim. Istnieje pomiędzy nimi głęboki i komplementarny związek, między profilem maryjnym a piotrowym. Maryjny jest bardziej fundamentalny i pierwotny w relacji do piotrowego, apostołskiego. Cała struktura apostołska: Piotr i biskupi jest włączona w macierzyńską rzeczywistość Kościoła jak synowie w łonie matki. Piotr ma umacniać to macierzyństwo, by Kościół rodził dzieci Boże w wolności i prawdzie³⁰.

2. W nauczaniu papieża Franciszka

Papież Franciszek, podobnie jak jego poprzednik, wielokrotnie podkreślał głęboki związek między macierzyństwem Maryi a macierzyństwem Kościoła. Widział w Maryi nie tylko Matkę Jezusa, ale przede wszystkim wzór i źródło macierzyńskiej natury całego Kościoła.

Macierzyństwo Kościoła jest przedłużeniem macierzyństwa Maryi. Papież często powtarzał, że Kościół rodzi dzieci w wierze dzięki działaniu Ducha Świętego – podobnie jak Maryja stała się matką przez Ducha. „Taki jest Kościół: rodzi nas w wierze za sprawą Ducha Świętego, który sprawia, że jest on płodny, jak Dziewica Maryja. Kościół i Dziewica Maryja są mamami, jeden i druga; to co mówi się o Kościele, można powiedzieć o Matce Bożej”³¹. I Maryja i Kościół stali się matką nie siłą własnych zasług, ale dzięki Bogu. W innym miejscu mówił: „(...) macierzyństwo Kościoła realizuje się właśnie jako kontynuacja macierzyństwa Maryi, jako jego przedłużenie w historii. Kościół dzięki płodności Ducha wciąż rodzi nowe dzieci w Chrystusie. (...) Kościół jest matką”³².

30 Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, dz. cyt.

31 Franciszek, *Kiedy Kościół nas zrodził*, „L'Osservatore Romano” (PL) 11 (2013) 356, s. 50.

32 Franciszek, *Jak mama*, „L'Osservatore Romano” (PL) 10 (2014) 365, s. 45.

Kościół jako matka, według Franciszka przyjmuje wszystkich. „Kościół jest rzeczywiście matką wszystkich chrześcijan”³³. Franciszek akcentował inkluzywny, otwarty charakter tego macierzyństwa – wzorowany na Maryi. „W macierzyństwie Maryi widzimy macierzyństwo Kościoła, który przyjmuje wszystkich, dobrych i złych – wszystkich”³⁴. Kościół nie jest sztywnym stowarzyszeniem, lecz matką, która rodzi we chrzcie, karmi, wychowuje i troszczy się o swoje dzieci. Franciszek przypominał: „Kościół jak dobra matka (...) towarzyszy nam w rozwoju, przekazując Słowo Boże, które jest światłem wskazującym drogę życia chrześcijańskiego, udzielając sakramentów”³⁵. W homilii na Nowy Rok 2024 papież powiedział wprost: „Kościół potrzebuje Maryi, aby na nowo odkryć swoje oblicze kobiece: być bardziej podobnym do Niej, która jako kobieta, Dziewica i Matka stanowi wzór i pierwowzór”³⁶.

Jednym z najważniejszych gestów Franciszka w tym temacie było oficjalne wprowadzenie, na mocy Dekretu Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w 2018 roku, obowiązkowego wspomnienia, Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła – obchodzonego w Kościele Powszechnym w poniedziałek po Zesłaniu Ducha Świętego³⁷. Decyzja ta podkreśla, że Maryja jest matką nie tylko Jezusa, ale i całego Jego mistycznego Ciała – Kościoła.

I tak jak Benedykt XVI również Franciszek konsekwentnie ostrzegał przed nadmierną gloryfikacją Maryi w oderwaniu od Chrystusa, nigdy nie używał tytułu „współodkupicielka”, raczej uka-

33 Franciszek, *Kiedy Kościół nas zrodził*, dz. cyt., s. 50.

34 Franciszek, *Matka Boża Bolesna – uczennica i matka*, „L'Osservatore Romano” (PL) 5 (2020) 422, s. 38.

35 Franciszek, *Kiedy Kościół nas zrodził*, dz. cyt., s. 50.

36 Franciszek, *Kościół potrzebuje Maryi*, „L'Osservatore Romano” (PL) 1 (2024) 459, s. 18.

37 Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *De celebratione Beatae Mariae Virginis Ecclesiae Matris in Calendario Romano Generali inscribenda* (11.02.2018), *Acta Apostolicae Sedis* 3 (2018), <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/2018/acta-marzo2018.pdf>, (dostęp: 04.02.2026).

zywał Ją jako pokorną Matkę i uczennicę, która wskazuje zawsze na Jezusa i uczy Kościoła postawy otwartości, czułości i miłosierdzia.

Papież Franciszek nie używał dosłownie sformułowania „piotrowe oblicze macierzyńskiego wymiaru Kościoła” jako stałej formuły, ale wyraźnie łączył i równoważył dwa fundamentalne wymiary tożsamości Kościoła: maryjny, czyli macierzyński, kobiecy, czuły i piotrowy bardziej ojcowski, pasterski, strukturalny, autorytatywny. Te dwa oblicza, maryjne i piotrowe, traktował jako komplementarnie współtworzące Kościół. Franciszek wielokrotnie podkreślał, że Kościół nie może być rozumiany tylko przez pryzmat jednej z tych rzeczywistości. Kościół jako matka ma za swój prototyp Maryję, figurę macierzyństwa, czułości, przyjęcia, płodności Duchem Świętym i jednocześnie kształtowany jest przez Piotra, figurę posługi, umacniania braci, rządzenia w imię Chrystusa, podmiotu jednoczącego strukturę apostołską.

Konkretny przykład zawarł w Katechezie poświęconej św. Józefowi z 2022 roku, w której stwierdził: „Święty Józef nie może nie być Opiekunem Kościoła, ponieważ Kościół jest kontynuacją Ciała Chrystusa w dziejach, a jednocześnie w macierzyństwie Kościoła zacenione jest macierzyństwo Maryi”³⁸. Franciszek często głosił prawdę o macierzyńskiej tożsamości Kościoła, o jego miłosierdziu, akcentował też wymiar ojcowski, bo miłość Boga jest ojcowska. „Józef, chroniąc Kościół, nieprzerwanie chroni Dziecię i Jego Matkę”³⁹. Franciszek rozumiał piotrową posługę jako pomoc w służbie macierzyństwu Kościoła. Papież akcentował, że urząd Piotrowy, czyli konkretnie biskup Rzymu wraz z kolegium kardynałów i biskupami tworzącymi ustrój hierarchiczny istnieją po to, by strzec i wspierać macierzyńską płodność Kościoła, a nie by ją zastępować czy tłumić.

38 Franciszek, *Św. Józef – patron Kościoła powszechnego*, „L'Osservatore Romano” (PL) 3–4 (2022) 441, s. 20.

39 Franciszek, *Św. Józef – patron Kościoła powszechnego*, dz. cyt., s. 20.

Podobnie jak Benedykt XVI również papież Franciszek podkreślał konsekwentnie, że wymiar maryjny poprzedza piotrowy i jest ważniejszy, ponieważ Kościół jest w nazwie rodzaju żeńskiego (ekklēsía) i oblubienicą Chrystusa. Wymiar maryjny reprezentuje kobiecy geniusz, matczyną czułość i uwagę na słabych, uzupełniając piotrowy aspekt prawny i decyzyjny. Macierzyństwo Kościoła objawia się w jego roli jako „szpitala polowego”, który leczy rany przed osądzaniem, na wzór Maryi w Kanie Galilejskiej (J 2,1-12), gdzie dostrzega potrzeby i kieruje do Jezusa. Franciszek nauczał, że Maryja modeluje macierzyństwo Kościoła i „(...) że Jezus Chrystus pragnie Kościoła zwracającego uwagę na dobro, jakie Duch Święty szerzy pośród słabości: Matki, która wyrażając jednocześnie jasno obiektywną naukę nie rezygnuje z możliwego dobra, lecz podejmuje ryzyko pobrudzenia się ulicznym błotem”⁴⁰ (*Amoris Laetitia*, nr 308), by dotrzeć do cierpiących ze zrozumieniem i pociechą. „Macierzyństwo Maryi jest drogą do spotkania z ojcowską czułością Boga. (...) To jest styl Boga: bliskość, współczucie i czułość. Matka prowadzi nas bowiem do początku i do serca wiary, która nie jest teorią czy zobowiązaniem, lecz ogromnym darem, który czyni nas umiłowanymi dziećmi, miejscem zamieszkania miłości Ojca. Dlatego przyjęcie Matki do swojego życia nie jest kwestią pobożności, ale wymogiem wiary: „Jeśli chcemy być chrześcijanami, musimy być maryjni” czyli dziećmi Maryi”⁴¹.

Franciszek często wskazywał, że prawdziwy następca Piotra patrzy na Kościół oczami Maryi. W Fatimie (2017) nauczał: „Pod opieką Maryi bądźmy w świecie «strażnikami poranka», którzy potrafią kontemplować prawdziwe oblicze Jezusa Zbawiciela, to oblicze, które jaśnieje w Wielkanoc, i pomaga odkryć na nowo młode i piękne oblicze Kościoła”⁴².

40 Franciszek, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Amoris laetitia* o miłości w rodzinie, tłum. Sekretariat Stanu Stolicy Apostolskiej, Kraków 2016, s. 250.

41 Franciszek, *Kościół potrzebuje Maryi*, dz. cyt., s. 18.

42 Franciszek, *Pod płaszczem Maryi*, „L'Osservatore Romano” (PL) 5 (2017) 392, s. 21.

Franciszek podkreślał komplementarność wymiarów: maryjny umożliwia piotrowy poprzez identyfikację potrzeb i czułość, prowadząc do nawrócenia i uzdrowienia. Jego pontyfikat można odczytywać jako próbę ponownego zbalansowania: silne podkreślanie macierzyństwa Kościoła (wspomnienie Maryi Matki Kościoła, synodalność jako „chodzenie razem” w stylu matki), osadzonego w macierzyństwie Maryi, która chroni przed wypaczeniami; autorytaryzmem, chłodem, biurokracją, jednocześnie potrzeba reformowania a nie rezygnacji, posługi Piotrowej (reforma Kurii, walka z klerykalizmem, decentralizacja, ale bez kwestionowania prymatu Piotrowego).

3. W przemówieniach i homiliach papieża Leona XIV

Papież Leon XIV, wybrany 8 maja 2025 roku, w swoim krótkim dotychczas pontyfikacie kontynuuje i rozwija maryjną refleksję Kościoła, mocno akcentując macierzyństwo Maryi jako wzór i źródło macierzyńskiej natury Kościoła. Jego nauczanie w tym zakresie jest chrystocentryczne, augustiańskie i mocno zakorzenione w Piśmie oraz Tradycji, z naciskiem na płodność duchową, świętość i bliskość wobec ubogich i grzeszników. Papież Leon XIV, jako następca Franciszka, rozwija maryjną teologię Kościoła, podkreślając rolę Maryi jako klucza do otwierania i odkrywania tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Widzi w niej doskonałą współpracownicę Ducha Świętego, budującą mosty i harmonię różnorodności. Kościół ma „Maryjne serce” – fundamentalny organ, centrum życia i witalny rdzeń, gdzie Maryja jest obecna, zapewniając integrację umysłu i serca, ciała i duszy, uniwersalnego i lokalnego. To Maryjne serce łączy się z macierzyństwem Kościoła, objawiającym Bożą czułość jako matczyną miłość⁴³.

43 Leon XIV, *Homilia z okazji jubileuszu duchowości maryjnej* (12.10.2025), <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/homilies/2025/documents/20251012-jubileo-spiritualita-mariana.html> (dostęp: 09.02.2026).

W rozumieniu Papieża Leona płodność Kościoła jest równoważna płodności duchowej Maryi. Papież wielokrotnie podkreśla, że cała płodność Kościoła (duchowa, apostołska, misyjna) pochodzi od Krzyża Chrystusa i jest tą samą płodnością, co Maryi, płodnością pochodzącą z Ducha Świętego. W homilii z 9 czerwca 2025 r. (wspomnienie Maryi Matki Kościoła) stwierdził: „Cała płodność Kościoła i Stolicy Świętej zależy od Krzyża Chrystusowego. Maryja w Wieczerniku stała się matką rodzącego się Kościoła, i to macierzyństwo pozostaje aktualne w każdym czasie i miejscu. To Maryja wspiera Piotra i Stolicę Apostolską, aby Kościół mógł rodzić nowe życie w wierze”⁴⁴.

Maryja według Leona XIV jest zarówno Matką wierzących jak i figurą Kościoła. Leon XIV często łączy tytuł „Matki wierzących” z macierzyństwem Kościoła wobec wszystkich, zwłaszcza grzeszników. W przemówieniu do Papieskiej Akademii Maryjnej (wrzesień 2025) mówił: „Kościół potrzebuje Maryi. Ona uczy nas, jak być świętym Ludem Bożym, sercem maryjnym, które integruje rozum i uczucie, ciało i duszę. Kościół o sercu maryjnym strzeże hierarchii prawd wiary i nie boi się pytać ‘Jakże się to stanie?’ (Łk 1,34), a potem odpowiada ‘Oto ja służebnica Pańska’ (Łk 1,38)”⁴⁵. Podkreśla, że maryjność uwalnia od fatalizmu, powierzchowności i fundamentalizmu.

W 2025 roku (roku jubileuszu) Leon XIV wskazywał, że kontemplacja tajemnicy Maryi chroni Kościół przed propagandą i ideologiami. Maryja prowadzi do ubogich i grzeszników a Kościół ma być matką, która przyjmuje, pociesza i nie wyklucza.

44 Leon XIV, *Homilia z okazji jubileuszu Stolicy Apostolskiej* (09.06.2025), <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/homilies/2025/documents/20250609-omelia-giubileo-santa-sede.html>, (dostęp: 09.02.2026).

45 Leon XIV, *Przemówienie do uczestników Konferencji Papieskiej Akademii Maryjnej* (06.09.2025), <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/speeches/2025/september/documents/20250906-congresso-mariologico-mariano.html> (dostęp: 09.02.2025).

Leon XIV promuje mariologię integralną widząc w niej narzędzie do zachowania hierarchii prawd wiary. Zachowuje jednak ostrożność w tytułach maryjnych. Nota Dykasterii Nauki Wiary „*Mater Populi fidelis*” z 4 listopada 2025, zaaprobowana przez Leona XIV precyzuje Jej tytuły: „Współodkupicielka”, tłumacząc jako nieodpowiedni i niestosowny a „Pośredniczka” jako niedopuszczalny, gdyż sugeruje funkcję wyłączną Chrystusa. Może być stosowany tylko w sensie udziału w misji Chrystusa jako jedyne Pośrednika między Bogiem a ludźmi⁴⁶. Maryja tym samym pełni rolę pośredniczki łask w Pośredniku.

Papież podkreśla szczególnie Boże macierzyństwo Maryi, ale zawsze w kluczu chrystologicznym. Zwłaszcza w Jej zjednoczeniu z Chrystusem pod krzyżem, ukazywana jest Maryja jako wskazująca na Syna i przyniesione na świat przez Niego odkupienie.

Leon XIV regularnie oddaje hołd Maryi, czego przykładem jest akt czci i zawierzenia Matce Bożej z Guadalupe z dnia 12 grudnia 2025 roku: „Macierzyństwo, które Maryja ogłasza, pozwala nam odkrywać samych siebie jako dzieci (...) I ja, jako syn, proszę Cię: Matko, naucz narody, które pragną być Twoimi dziećmi, nie dzielić świata na nieprzejezdne obozy, nie pozwalać, by nienawiść naznaczała ich dzieje, ani by kłamstwo zapisywało ich pamięć”⁴⁷.

Papież Leon XIV w swoich wystąpieniach podkreśla współistnienie biegunów maryjnego i piotrowego, opisuje harmonię i wzajemne dopełnianie się tych dwóch fundamentalnych wymiarów Kościoła: maryjnego jako macierzyńskiego, kobiecego, płodnego Duchem, czułego i piotrowego jako ojcowskiego, pasterskiego, strukturalnego, umacniającego wiarę. Widzi w nich nie przeciwień-

46 Por. Dykasteria Nauki Wiary, *Mater Populi fidelis*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20251104_mater-populi-fidelis_pl.html, (dostęp: 08.02.2026).

47 Leon XIV, *Homilia we wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Gwadelupy*, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/homilies/2025/documents/20251212-messa-guadalupe.html>, (dostęp: 09.02.2026).

stwo, lecz nierozzerwalną jedność, w której piotrowy biegun istnieje po to, by służyć i chronić macierzyńską płodność Kościoła, wzorowaną na Maryi.

Maryjny biegun zapewnia świętość i owocność piotrowemu. W homilii z 9 czerwca 2025 r., we wspomnienie Maryi Matki Kościoła, (jubileusz Stolicy Apostolskiej) Leon XIV mówił wprost: „To właśnie biegun maryjny zapewnia owocność i świętość bieguna piotrowego poprzez swoje macierzyństwo, dar Chrystusa i Ducha Świętego. Maryja w Wieczerniku stała się matką rodzącego się Kościoła – i to macierzyństwo pozostaje aktualne w każdym czasie i miejscu. To Ona wspiera Piotra i Stolicę Apostolską, aby Kościół mógł rodzić nowe życie w wierze”⁴⁸. Papież podkreśla, że cała płodność Kościoła, w tym posługa Piotrowa, zależy od Krzyża i Ducha – a Maryja jest „żywą pamięcią Jezusa”, która harmonizuje różnice, jednoczy modlitwę i sprawia, że posługa apostolska nie staje się suchą strukturą.

Piotrowa posługa to służba macierzyństwu. Leon XIV kontynuuje linię Benedykta XVI i Franciszka, ale z augustiańskim akcentem na serce i wewnętrzne nawrócenie. Urząd Piotrowy, biskup Rzymu, hierarchia, struktura ma „umacniać braci” (por. Łk 22,32) w tym, by Kościół mógł być matką: rodzić, pocieszać, przyjmować ubogich i grzeszników, leczyć rany. W przemówieniach do Kurii i dykasterii (np. styczeń 2026) ostrzega przed „klerykalizmem” i „twardym ojcostwem bez serca matki”, które tłumi płodność⁴⁹. Piotr ma być ochroną i zwornikiem jedności, a nie pełniącym urząd autokratą, ma strzec, by macierzyństwo Kościoła, wzorowane na Maryi mogło się w pełni realizować w relacji do wszystkich wiernych.

48 Leon XIV, *Homilia z okazji jubileuszu Stolicy Apostolskiej* (09.06.2025), <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/homilies/2025/documents/20250609-omelia-giubileo-santa-sede.html>, (dostęp: 09.02.2026).

49 Leon XIV, *Przemówienie do prałatów Roty Rzymskiej z okazji inauguracji roku sądowego* (26.01.2026), <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/speeches/2026/january/documents/20260126-rotaromana.html>, (dostęp: 09.02.2026).

Maryja jest niejako kluczem do autentycznego piotrowego oblicza. Papież często wskazuje, że prawdziwy następca Piotra patrzy na Kościół spojrzeniem Maryi z pokorą, czułością i otwartością. To maryjne serce chroni posługę Piotrową przed ideologiami, propagandą, sztywnością i fundamentalizmem – czyni ją autentycznie pasterską i ojcowską.

Zakończenie

Koncepcja piotrowo-maryjnego macierzyństwa Kościoła podkreśla harmonię między strukturą hierarchiczną Piotrową a spersonalizowaną świętością i czułością charyzmatyczną Maryi jako pierwotnym jej źródłem.

Benedykt XVI, Franciszek, Leon XIV w swoim nauczaniu teologicznym i papieskim konsekwentnie rozwijali myśl o dwóch podstawowych wymiarach, profilach, zasadach Kościoła: maryjnym o obliczu macierzyńskim, kobiecym, kontemplacyjnym, płodnym łaską i piotrowym o charakterze apostołsko-hierarchicznym, strukturalnym, pasterskim, umacniającym wiarę. Te dwa wymiary nie stoją w opozycji, lecz się dopełniają, przy czym maryjny jest bardziej fundamentalny i obejmuje piotrowy. Maryja jest wzorem harmonii obu wymiarów. Maryja jako Matka i Dziewica ukazuje i przeżywa swoje macierzyństwo, łącząc je z całkowitym posłuszeństwem i służbą. Piotr, pozostając znakiem jedności wraz z hierarchią, ma naśladować tę postawę: być sługą sług Bożych, by Kościół mógł być matką.

Kościół jest Matką, ponieważ na wzór Maryi przyjmuje Słowo, rodzi w łasce, karmi wiarą, pociesza i prowadzi wiernych do Chrystusa. Maryja nie jest „dodatkiem” do Kościoła, jest jego żywą ikoną, Matką i wzorem. Kościół, który zapomina o maryjnym macierzyńskim obliczu traci swą tożsamość jako wspólnota miłosierdzia, modlitwy i nadziei.

Bez maryjnego odniesienia Kościół staje się biurokratyczny i suchy, przypominając bardziej korporację. Bez piotrowej struktury macierzyństwo traci spójność i apostołską moc. Oba wymiary harmonijnie się przenikają. Kościół mocny w strukturze i wierze, a zarazem matczynie otwarty i miłosierny to nie teoria teologiczna, lecz żywa rzeczywistość dynamicznej wspólnoty. Ani Maryja, ani Piotr nie są dodatkiem w Kościele, lecz są niezbędną jego siłą, by Kościół zachował macierzyński charakter i prowadził do Chrystusa.

Piotrowe oblicze macierzyństwa Kościoła to służba i ochrona, to nie paradoks, lecz głęboka prawda. Istnieje po to, by strzec i wspierać macierzyńską naturę Kościoła wzorowaną na Maryi, jej płodność łaską, czułość, zdolność do rodzenia w wierze i na sposób inkluzywny przyjmowania wszystkich. Posługa Piotrowa sprzyja propagowaniu macierzyńskiej natury Kościoła. Piotr umacnia, by Maryja i Kościół na jej wzór, mogli rodzić w wierze, jednoczyć, pocieszać i ukierunkowywać wiernych na realizację zbawienia.

Bibliografia

- Bartnik C., *Kościół*, w: A. Szostek (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 993–1001.
- Benedykt XVI, *Bez Maryi nie ma Kościoła*, „L'Osservatore Romano” (PL) 5 (2012) 343, s. 53–55.
- Benedykt XVI, *Budujemy Kościół wspólnotę miłości*, „L'Osservatore Romano” (PL) 5 (2006) 283, s. 33–34.
- Benedykt XVI, *Chorzy i cierpiący są w Kościele uczestnikami pielgrzymki wiary i nadziei*, „L'Osservatore Romano” (PL) 3–4 (2010) 321, s. 28–29.
- Benedykt XVI, *Katechezy o Maryi, Kobiety w Biblii, Homilie maryjne*, <https://papiez.wiara.pl/doc/1400071.Wiara-Maryi-podstawa-nadziei-chrzcijan>, (dostęp: 09.02.2026).
- Benedykt XVI, *Niech Maryja kieruje naszymi krokami w nowym roku*, „L'Osservatore Romano” (PL) 2 (2008) 300, s. 26–27.

- Benedykt XVI, *Światłość świata. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011.
- Benedykt XVI, *Wychowanie jest integralną częścią ewangelizacji*, „L'Osservatore Romano” (PL) 2 (2012) 340, s. 20–21.
- Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowujemy w pamięci i sercu*, „L'Osservatore Romano” (PL) 2 (2006) 280, s. 15–20.
- Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *De celebratione Beatæ Mariæ Virginis Ecclesiæ Matris in Calendario Romano Generali inscribenda* z dnia 11.02.2018 roku, „Acta Apostolicae Sedis” 3 (2018), <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/2018/acta-marzo2018.pdf>, (dostęp: 04.02.2026).
- Dykasteria Nauki Wiary, *Mater Populi fidelis*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddd_doc_20251104-mater-populi-fidelis_pl.html, (dostęp: 08.02.2026).
- Franciszek, *Jak mama*, „L'Osservatore Romano” (PL) 10 (2014) 365, s. 45–46.
- Franciszek, *Kiedy Kościół nas zrodził*, „L'Osservatore Romano” (PL) 11 (2013) 356, s. 50–51.
- Franciszek, *Kościół potrzebuje Maryi*, „L'Osservatore Romano” (PL) 1 (2024) 459, s. 18–19.
- Franciszek, *Matka Boża Bolesna – uczennica i matka*, „L'Osservatore Romano” (PL) 5 (2020) 422, s. 38.
- Franciszek, *Pod płaszczem Maryi*, „L'Osservatore Romano” (PL) 5 (2017) 392, s. 20–21.
- Franciszek, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Amoris Laetitia*, tłum. Sekretariat Stanu Stolicy Apostolskiej, Kraków 2016.
- Franciszek, *Św. Józef – patron Kościoła powszechnego*, „L'Osservatore Romano” (PL) 3–4 (2022) 441, s. 19–20.
- Leon XIV, *Homilia we wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Gwadelupe*, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/homilies/2025/documents/20251212-messa-guadalupe.html>, (dostęp: 09.02.2026).
- Leon XIV, *Homilia z okazji jubileuszu duchowości Maryjnej*, 12 października 2025, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/homilies/2025/documents/20251012-giubileo-spiritualita-mariana.html> (dostęp: 09.02.2026).

- Leon XIV, *Homilia z okazji jubileuszu Stolicy Apostolskiej*, 9 czerwca 2025, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/homilies/2025/documents/20250609-omelia-giubileo-santa-sede.html>, (dostęp: 09.02.2026).
- Leon XIV, *Przemówienie do prałatów Roty Rzymskiej z okazji inauguracji roku sądowniczego*, 26 stycznia 2026, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/speeches/2026/january/documents/20260126-rota-romana.html>, (dostęp: 09.02.2026).
- Leon XIV, *Przemówienie do uczestników Konferencji Papieskiej Akademii Maryjnej*, 6 września 2025, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/speeches/2025/september/documents/20250906-congresso-mariologico-mariano.html> (dostęp: 09.02.2025).
- Ratzinger J., Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce 2009.
- Ratzinger J., *Łaski pełna – elementy pobożności maryjnej*, w: J. Ratzinger-Benedykt XVI, H. Urs von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 53–69.
- Ratzinger J., *Miejsce mariologii i pobożności maryjnej w całości wiary i teologii*, w: J. Ratzinger-Benedykt XVI, H. Urs von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 15–30.
- Ratzinger J., *Palusz – znak katolickiej jedności i szerokości*, w: K. Góźdz, M. Górecka (red.), *Opera Omnia*, t. 12, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, Lublin 2012, s. 307–311.
- Ratzinger J., *Prymat Piotra a jedność Kościoła*, w: J. Ratzinger -Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce 2009, s. 40–66.

Abstrakt

Piotrowo-maryjne macierzyństwo Kościoła

W artykule podjęto zagadnienie macierzyńskiego oblicza Kościoła w odniesieniu do roli Maryi i misji Piotra. Maryja, dzięki bezwarunkowej akceptacji łaski Bożej została wybrana na Matkę nie tylko Syna Bożego, ale także

wszystkich wierzących tworzących wspólnotę Kościoła. Kościół dzięki jej obecności realizuje swój macierzyński rys. Obecność urzędu św. Piotra i jego następców uzupełnia macierzyński charakter Kościoła w sensie teologiczno-instytucjonalnym. Badania nad zagadnieniem ujętym w temacie artykułu zostały przeprowadzone w oparciu o trzy zasadnicze źródła: pisma Josepha Ratzingera i nauczanie Benedykta XVI, nauczanie papieża Franciszka, przemówienia i homilie papieża Leona XIV. W zakończeniu znalazły się syntetycznie wyprowadzone wnioski ukazujące realizację wymiaru macierzyństwa Kościoła w harmonii między strukturą instytucjonalno-piotrową a charyzmatyczno-maryjną, z uwzględnieniem priorytetowej roli Maryi jako pierwotnym źródłem macierzyństwa Kościoła.

Słowa kluczowe: Maryja, macierzyństwo, Kościół, św. Piotr, urząd piotrowy

Résumé

La maternité pétro-mariale de l'Église

Ce chapitre aborde la question du visage maternel de l'Église en référence au rôle de Marie et à la mission de Pierre. Grâce à son acceptation inconditionnelle de la grâce divine, Marie a été choisie pour être la Mère non seulement du Fils de Dieu, mais aussi de tous les croyants qui forment la communauté de l'Église. Grâce à sa présence, l'Église réalise son caractère maternel. La présence du ministère de saint Pierre et de ses successeurs complète le caractère maternel de l'Église au sens théologique et institutionnel. Les recherches sur le sujet abordé dans cet article ont été menées à partir de trois sources principales : les écrits de Joseph Ratzinger et l'enseignement de Benoît XVI, l'enseignement du pape François, les discours et homélies du pape Léon XIV. La conclusion présente des conclusions synthétiques montrant la réalisation de la dimension maternelle de l'Église en harmonie entre la structure institutionnelle pétrinienne et la structure charismatique mariale, en tenant compte du rôle prioritaire de Marie comme source première de la maternité de l'Église.

Mots clés : Marie, maternité, Église, saint Pierre, ministère pétrinien

Jerzy Rutkowski CM

 <https://orcid.org/0009-0008-3488-6002>

Institut Catholique de Paris (France)  <https://ror.org/043a7rc44>

Teologia polityczna: francuskie społeczeństwo a Kościół

Przykład Francji zawsze zajmuje szczególne miejsce w debatach na temat relacji Kościół–państwo i szerzej: religia–polityka. To tutaj zrodziła się idea rozdziału Kościoła od państwa, która zresztą ostatecznie weszła do społecznego nauczania Kościoła dzięki Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*¹. Nie mniej jednak, kwestia konkretnego modelu tego rozdziału, jaki przyjęto we Francji, budzi kontrowersje. Zaproponowany temat refleksji jest bardzo szeroki: relacja między Kościołem a społeczeństwem współczesnej Francji w ujęciu teologiczno-politycznym. Usprawiedliwione wydaje się więc, by niniejszy rozdział potraktować jedynie jako swego rodzaju przyczynek do opracowania tego obszernego zagadnienia.

Na samym początku wypada zaznaczyć, że nie rozumiemy obecnego w tytule pojęcia „Kościół” w znaczeniu instytucjonalnym, lecz teologicznym, to znaczy jako wspólnotę Boga i wierzących. Tak ro-

1 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 76.

zumiany Kościół jest więc społecznością funkcjonującą w obrębie szerszej grupy – całego społeczeństwa francuskiego. Jako taki, poszukuje sposobów oddziaływania na życie społeczne, może ubiegać się o pozycję jednego z liderów opinii publicznej czy włączać w poszukiwanie najlepszych sposobów troski o wspólne dobro francuskiego społeczeństwa. Cięży nad nim jednak багаż przeszłości: utracone już dawne znaczenie polityczne, ale także wielkie dziedzictwo historyczne i kulturowe. Znajdujący się dziś w mniejszości francuski Kościół katolicki musi szukać nowych strategii i na nowo zdefiniować swoje społeczne zaangażowanie.

W niniejszym rozdziale przedstawimy refleksje formułowane przez współczesnych intelektualistów Kościoła francuskiego. Będzie to trzech duchownych i zakonników, związanych z czołowymi francuskimi ośrodkami teologicznymi: *Institute Catholique de Paris* oraz *Facultés Loyola*. Paul Valadier podejmuje refleksję nad nową, mniejszościową sytuacją katolików we współczesnej Francji². Bernard Bourdin kreśli własną koncepcję francuskiego chrześcijanina jako obywatela w pełnym tego słowa znaczeniu (przed którym stoją poważne obowiązki, ale i konieczność przemyślenia na nowo dotychczasowego zaangażowania politycznego)³. Étienne Grieu nie podejmuje refleksji *sensu stricto* politycznej, ale w duchu papieża Franciszka projektuje Kościół przyszłości, Kościół budowany poprzez spotkanie z ubogim, oddolnie, poprzez postawienie w centrum tych, którzy są w nim najsłabsi⁴. Taki „skandal miłosierdzia”

2 Paul Valadier (ur. 1933) – jezuita, filozof, teolog, emerytowany profesor na *Facultés Loyola Paris*, były redaktor naczelny pisma *Études*, w licznych publikacjach naukowych porusza zagadnienia z zakresu filozofii polityki oraz etyki, jak również filozofii Fryderyka Nietzschego.

3 Bernard Bourdin (ur. 1959) – dominikanin, filozof, teolog, historyk religii, profesor na *Institute Catholique de Paris*, członek *Académie catholique de France*. W swoich pracach naukowych porusza zagadnienia z zakresu filozofii polityki, teologii politycznej oraz wzajemnych interakcji religii i polityki. Do jego najważniejszych publikacji należą: *Le christianisme et la question du théologico-politique* (Cerf, 2015) oraz *Le chrétien peut-il aussi être citoyen ?* (Cerf, 2023).

4 Étienne Grieu (ur. 1962) – jezuita, teolog, profesor na *Facultés Loyola Paris* (rektor tejże uczelni w latach 2017–2014), członek *Pierre d'angle Fraternité Qu-*

nie może pozostawać bez wpływu na życie polityczne i globalną budowę wspólnego świata, co autor dostrzega i opisuje. Szczególnie ciekawa jest myśl Bourdina, która pokazuje perspektywę pogodzenia powinności obywatelskich z religijnymi i dąży do przełamania istniejącego od dawna dystansu między Kościołem a liberalnym społeczeństwem demokratycznego państwa. Myśl ta, wykuwająca się w kraju zlaicyzowanym i pluralistycznym, może być interesująca również dla polskiego czytelnika, który dostrzega już, że zjawisko sekularyzacji, wbrew temu co wielu zakładało, nie omija także i Polski.

Valadier w 2023 roku wydał książkę pod wiele mówiącym tytułem *Błogosławieni [szczęśliwi] jesteście, że stanowimy mniejszość (O katolicyzmie we Francji)*⁵. Pierwszą konstatacją, którą autor podkreśla jest konieczność zdania sobie sprawy, że katolicy stanowią w społeczeństwie Francji mniejszość, choć z pewnością wciąż istotną mniejszość religijną. Wpływ chrześcijaństwa na Francję i jej kulturę wciąż pozostaje wielki, jednak choćby stanowione prawo w niektórych aspektach coraz bardziej oddala się od ideału chrześcijańskiego. Taką sytuację trzeba po prostu przyjąć i akceptując ją, podjąć refleksję, w jaki sposób przekazywać w tych warunkach przesłanie Ewangelii. Duch Święty nie zaprasza katolików do popadnięcia w rezygnację lub do siłowego odwrócenia obecnej sytuacji czy koncentrowania się na lęku przed zaniknięciem, ale do twórczego życia Dobrą Nowiną⁶.

Z sytuacji mniejszościowej wynikają zarówno zagrożenia, jak i szanse. Zagrożeniem jest choćby popadnięcie w mentalność właściwą sektom, która dąży do maksymalnego oddzielenia się od świata po to, by zbudować jedyną idealną społeczność zupełnie

art *Monde*, w swojej pracy naukowej skupia się na ponownym opracowaniu zagadnień teologicznych w oparciu o doświadczenie ubóstwa. Do najważniejszych jego dzieł należą *J'ai besoin de toi pour découvrir que Dieu, c'est vrai* (Salvator, 2013) oraz *Les jésuites et les pauvres* (Lessius, 2020).

5 P. Valadier, *Bienheureux sommes-nous d'être minoritaire : Du catholicisme en France*, Mame, Paris 2023, s. 119.

6 P. Valadier, *Bienheureux sommes-nous d'être minoritaire*, dz. cyt., s. 8–10.

wyzolowaną z „zepsutego społeczeństwa”. Inną pułapką, widoczną zarówno we Francji, jak i w innych europejskich krajach, może być wzrost nastrojów integrystycznych i fundamentalistycznych, objawiający się w obarczaniu winą za obecną sytuację Soboru Watykańskiego II. Te tendencje są wyrazem chęci powrotu do czasów przeszłych, do poczucia, że Kościół jest silny siłą swojej społecznej pozycji i wpływów. W tego ducha wpisują się organizacje katolickie, uważane za konserwatywne, chcące odwoływać się, jak gdyby do starych wzorców posłuszeństwa czy wychowania, jak na przykład *Legioniści Chrystusa*. Jak się jednak okazuje, wspólnoty tego typu najczęściej sprzyjają tworzeniu się i ukrywaniu głębokich patologii. Oczywiście Kościołowi często także nie sprzyjają media, przedstawiające jego wizerunek w sposób mocno obciążony uprzedzeniami i częściowym rozumieniem chrześcijańskiego przesłania. Najczęściej ma to związek z katolicką etyką seksualną, gdzie jednak i sami chrześcijanie popełnili błędy, zbyt mocno koncentrując się na nauczaniu moralnym, a także – zdaniem autora – próbując zbyt jednoznacznie moralnie sklasyfikować wszystkie przejawy najbardziej intymnej sfery życia małżeńskiego⁷.

Koncentrując się na utracie politycznej pozycji przez chrześcijaństwo, zapominamy często jak wiele dzisiaj oczywistych koncepcji, należących do wartości demokratycznych, ma korzenie chrześcijańskie: choćby pojęcie osoby ludzkiej i jej godności. Kulturowo zatem ludzie Zachodu pozostają w dużej mierze chrześcijanami. Statut mniejszościowy chrześcijan pozwala im natomiast wykorzystać niezwykle szansę do skutecznego świadectwa Ewangelii. Sytuacja ta zmusza wierzących do oczyszczenia swojej wiary i pozwala na autentyczny przekaz Dobrej Nowiny. Ta nowina jest potrzebna dzisiejszemu światu, który wydaje się często współczesnemu człowiekowi zmierzać donikąd. Wreszcie powodem do optymizmu jest

7 P. Valadier, *Bienheureux sommes-nous d'être minoritaire*, dz. cyt., s. 14–23.

fakt, że to wcale nie islam, ale właśnie chrześcijaństwo, jest dzisiaj religią globalnie najszybciej się rozprzestrzeniającą⁸.

Dzisiejszy francuski katolik jest zaproszony do krytycznego włączenia się w budowanie wspólnego społeczeństwa, a nie do podważania demokratycznych pryncypiów, do czego często będą go zachęcały wzrastające tendencje populistyczne. Mądrość płynąca z chrześcijańskiej tradycji, którą dziedziczy, powinna go popychać do twórczej niezgody w wielu kwestiach kulturowych czy moralnych, jednak na fundamencie podstawowej zgody, co do zasad współczesnej demokracji. Niezwykle potrzebne jest tutaj dobre zrozumienie pojęcia prawdy, a nawet katolickich dogmatów jako rzeczywistości wciąż odkrywanych i pogłębianych. Prawda nie jest prostą doktryną do zaimplementowania, lecz domaga się ciągłej interpretacji. Choćby dlatego chrześcijaństwo określa samo siebie nie jako „religię księgi” – zbioru zasad, lecz jako „religię Słowa (Logosu, sensu)”, które przekracza i przenika nas samych. To może być wielki wkład chrześcijan w budowę społeczeństwa, które umie wspólnie poszukiwać i którego demokracja potrzebuje. Chrześcijaństwo wnosi również wielki wkład w zrozumienie pojęcia „braterstwa”, jednego z haseł rewolucji francuskiej. Głos chrześcijan jest potrzebny w obecnych debatach na temat końca życia ludzkiego, gdzie zdaje się zwyciężać utylitarne podejście do człowieka. Chrześcijanie mają obowiązek zaświadczać i przypominać, że godność każdego człowieka domaga się towarzyszenia mu aż do końca. Przykładem chrześcijańskiej troski o każdego, nawet – w myśl podejścia utylitarnego – „nieprzydatnego”, jest przypowieść o miłosiernym Samarytaninie, którego do aktu miłosierdzia nie popycha przecież wcale żadna zewnętrzna doktryna, ale naturalne poruszenie serca. Chrześcijanie, choć mniejszościowi, pozostają zatem kimś, kto nadaje społeczeństwu

8 Por. P. Valadier, *Bienheureux sommes-nous d'être minoritaire*, dz. cyt., s. 30–31, 37–40.

poczucie sensu i kimś patrzącym w przyszłość, a nie – jak mogłoby się wydawać – z nostalgią spoglądającym w przeszłość⁹.

Bourdin zasadnicze zręby swojej koncepcji przedstawił w niewielkiej książce, zatytułowanej *Katolicy: w pełni obywatele?*¹⁰, mającej w zasadzie formę krótkiego manifestu i apelu skierowanego do francuskich katoliczek i katolików. Jego celem jest, jak to formułuje sam autor, „wezwać swoich braci i siostry w wierze do refleksji nad obowiązkami obywatelskimi katolików we własnym kraju”¹¹. Nie chodzi tutaj o wezwanie katolików do zwarcia szeregów w obliczu postępującej laicyzacji (nie jest to apel tożsamościowy), lecz o zaproszenie ich do podjęcia roli kluczowego czynnika we francuskim społeczeństwie i motoru napędowego zmian, który zachęci także innych do solidarnego budowania dobra wspólnego oraz do odkrycia na nowo sensu wspólnej historii, teraźniejszości i przyszłości. Autor wyprowadza szczególny mandat katolików francuskich do pełnienia tej właśnie roli nie z uzasadnień teologicznych czy z przekonania, że jedynie oni odpowiedzą najlepiej na wyzwania współczesności, ale najzwyczajniej z faktu, że katolicy są we Francji grupą najstarszą¹².

Jest to grupa dzisiaj nad Sekwaną w znaczny sposób osłabiona, lecz pomimo pozornego skazania na pozostanie w defensywie, to paradoksalnie właśnie katolicy są – według Bourdina – najbardziej wolni, by stać się liderami w odkrywaniu odpowiedzi na wyzwania przyszłości. Francja i Europa potrzebują przebudzenia duchowego i głębokiego wglądu w samą siebie. Katolicy muszą zaś odpowiedzieć na pytanie, co oznacza być katolikiem we współczesnej Francji i Europie. Zdaniem autora być katolikiem oznacza mieć obowiązek bycia obywatelem w pełnym tego słowa znaczeniu. Obywatel-kato-

9 Por. P. Valadier, *Bienheureux sommes-nous d'être minoritaire*, dz. cyt., s. 41–47, 63–65, 118.

10 B. Bourdin, *Catholiques : des citoyens à part entière*, Cerf, Paris 2021, s. 69.

11 Tamże, s. 7–8.

12 Tamże, s. 8–9.

lik to ten, który ma otwierać nowe perspektywy, odpowiadające na powszechny w społeczeństwie brak nadziei. Obywatel-katolik ma także godzić umiłowanie wolności z przynależnością do narodu, tak by uniknąć zagrożeń zarówno pustego uniwersalizmu, jak i egoistycznego nacjonalizmu. Władze kościelne powinny wypowiadać się na temat wyzwań stojących przed społeczeństwem, zwracając się zarówno do wierzących, jak i niewierzących, a katolicy stać się w pełni obywatelami, a więc tymi, którzy z zaangażowaniem włączają się w życie społeczne, czerpiąc przy tym z duchowego bogactwa własnej wiary. Chodzi jednak o to, by to zaangażowanie nabrało nowego wymiaru i przewyciężyło dotychczasowe pułapki i nieporozumienia¹³.

Bernard Bourdin dostrzega potrzebę przekroczenia powstałego dystansu pomiędzy katolicyzmem a polityką i demokracją. Katolicyzm, od wieków pełniący rolę polityczną i w politykę uwikłany, deklaratywnie pojednał się z demokracją po Soborze Watykańskim II, jednak w praktyce wciąż pozostaje w tej relacji wiele napięć. Współczesna demokracja liberalna promuje bowiem jednostkę oraz jej indywidualne pragnienia i prawa kosztem osoby ludzkiej w rozumieniu chrześcijańskim. Przedkłada również nieskrępowaną wolność nad powinności obywatelskie czy prawa naturalne i zwyczajnie nie może się porozumieć z Kościołem, używając jak gdyby innego języka i odwołując się do innego znaczenia niektórych pojęć. By katolicy mogli w mądry sposób zaangażować się w debatę publiczną i próbowali te trudności przewyciężać, muszą jednak najpierw pokonać trzy pułapki, które skutecznie neutralizują polityczny wpływ katolicyzmu. Pułapki te to nie tyle błędne zaangażowania, co ich swoista segmentacja. W praktyce bowiem, trzy główne pola aktywności politycznej katolików francuskich rzadko się pokrywają, zakreślając tym samym wyraźne granice między poszczególnymi wrażliwościami politycznymi obecnymi we francuskim katolicyzmie. Bourdin

13 B. Bourdin, *Catholiques : des citoyens à part entière*, dz. cyt., s. 9–11.

określa je jako trzy typy politycznej neutralizacji katolicyzmu: rodzinny (związany z obroną życia i tradycyjnego modelu rodziny), społeczno-humanitarny oraz uniwersalistyczny. Katolicy, popadając w taką właśnie segmentację, sami sobie odbierają szansę na to, by ich wizja społeczeństwa została w sposób właściwy zrozumiana. Mamy bowiem oddzielne, często niemal obce wobec siebie grupy katolików, którzy walczą o wybrane wartości, pozostawiając na boku inne¹⁴.

Katolicy ulegający pierwszemu typowi redukcji ograniczają swoje działania do obrony prawa do życia, biologicznego rodzicielstwa i heteroseksualnego małżeństwa. Przegrywając kolejne społeczne batalie, przechodzą na pozycje coraz bardziej obłożone, jednocześnie nie angażując się wraz z pozostałymi „segmentami” katolików czy to w pomoc migrantom i uchodźcom, czy to w promocję projektu zjednoczonej Europy. Nie należy wcale rezygnować z chrześcijańskiej wizji osoby ludzkiej, małżeństwa czy rodziny, należy jednak – zdaniem Bourdina – zostać wreszcie obywatelem w pełnym tego słowa znaczeniu. Oznacza to, aby zaangażować się nie tyle w zero-jedynkową debatę, gdzie katolik jest najczęściej skazany na pozostanie w mniejszości, lecz we wspólną społeczną refleksję nad tym, na jakich wartościach i zasadach ma opierać się społeczność, którą współtworzymy. Czy pozostanie ona jedynie sumą jednostek, czy rzeczywiście stanie się wydarzeniem wspólnotowym? Uczestnictwo katolika w takiej wspólnocie wymaga więc przyjęcia wszelkich konsekwencji kultury demokratycznej i twórczego włączenia się we wspólne poszukiwania. Wymaga to umiejętności przetransponowania wartości stojących za zasadami chrześcijańskimi na język zrozumiały dla innych, na opowieść przekonującą pozostałych obywateli. Uczestnictwo w takim systemie musi zakładać zgodę na rządy i prawa dalece niedoskonałe i będące efektem ścierania się różnych poglądów oraz odbiciem pluralistycznego społeczeństwa.

14 B. Bourdin, *Catholiques : des citoyens à part entière*, dz. cyt., s. 13–19.

Zadaniem katolików pozostanie jednak niezmiennie próbować wypełniać „demokratyczną pustkę”, która często dotyka liberalne społeczeństwa¹⁵.

Kolejna redukcja, pułapka społeczno-humanitarna, to spłyce nie katolicyzmu do „religii powszechnej dobroczynności”, sprowadzającej katolika do „dobrego człowieka”. Na tym polu wyróżnia się ostatnio przede wszystkim pomoc migrantom i uchodźcom. Rzadko katolicycy aktywiści, angażujący się w tę działalność, z równym zapałem wypowiadają się na tematy związane z obroną życia czy tradycyjnego modelu rodziny, co jest dowodem na istnienie wspomnianej już „segmentacji” katolików i fragmentacji przesłania Ewangelii, które z tego powodu nie może zostać przekonywująco przekazane współczesnemu społeczeństwu. Zdaniem Bourdina sprowadzenie politycznego zaangażowania katolików jedynie do dobroczynności i pomocy socjalnej (tak samo jak i tylko do spraw etycznych) ignoruje fakt, że polityka to całościowa troska o ludzką egzystencję i we wszystkich jej wymiarach obywatelskie zaangażowanie katolików jest potrzebne¹⁶.

Trzecia redukcja to sprowadzenie katolickiego wpływu na politykę do poparcia programu integracji europejskiej (pułapka uniwersalistyczna). Poza kluczowym błędem, wspólnym wszystkim pozostałym redukcjom, katolicki uniwersalizm może – zdaniem Bourdina – niesłusznie deprecjonować pojęcie narodu i jego pozytywną rolę. Postawa taka wynika zapewne z sięgającego czasów rewolucji francuskiej długoletniego sporu Kościoła z ideą narodu, ale również z faktu, iż w ramach projektu europejskiego nie zaproponowano przekonującej wizji doceniającej rolę narodów przy jednoczesnej integracji i wzmocnieniu tożsamości ogólnoeuropejskiej. Nacjonalizm i imperializm, stojące u podstaw dwóch wojen światowych, sprawiły, że idei narodu wielu po prostu się boi. Należy

15 Por. B. Bourdin, *Catholiques : des citoyens à part entière*, dz. cyt., s. 20–23.

16 Tamże, s. 24–25.

pojednać ideę europejską z ideą narodu i – jako pełnoprawni obywatele – katolicy także tutaj mają swoją rolę do odegrania. Bourdin dostrzega wielkie przywiązanie Jana Pawła II do idei narodu i łączy je z wielką ilością cierpień, jakie musieli wspólnie znosić Polacy w XX wieku. Takie pozytywne doświadczenie narodu jest właśnie, by odwołać się do myśli Ernesta Renana z konferencji *Czym jest naród?*¹⁷, wygłoszonej na Sorbonie w roku 1882, doświadczeniem wspólnoty w cierpieniu i w podzielanych wzajemnie nadziejach. Według Bourdina, wielkim wyzwaniem współczesnego społeczeństwa Francji jest odbudowanie poczucia przynależności narodowej i zbudowanie go w taki sposób, aby mogli się w nim zmieścić również imigranci, tak by doświadczenie wspólnoty losu mogło z obecnego archipelagu kulturowego stworzyć naród jako podmiot polityczny. W myśl encykliki Franciszka *Fratelli tutti*¹⁸ musi się to wiązać z pozytywnym otwarciem na dziedzictwo historyczne i kulturowe zarówno społeczeństwa przyjmującego, jak i wartości i kulturę społeczności przyjmowanych¹⁹.

Bardzo ważnym elementem koncepcji Bourdina jest ukazanie kontrastu pomiędzy proponowanym modelem obywatela-chrześcijanina a modelem chrześcijanina-obywatela. Ten drugi typ obecności katolika w życiu politycznym jest o wiele częstszy. Chrześcijanin-obywatel uważa się najpierw za wierzącego, a nie za obywatela w pełnym tego słowa znaczeniu. W ten sposób sam siebie sytuuje nie w obrębie wspólnoty politycznej, ale naprzeciw niej. Zadanie, które sobie stawia, to jak najskuteczniejsza obrona swojej koncepcji człowieka i społeczeństwa. Kształtuje ją oczywiście w oparciu o nauczanie społeczne Kościoła, co jest zdecydowanie słuszne. W ten sposób wykształcają się jednak dwa główne podtypy chrześcijanina-obywatela: umownie prawnicowy, który skupia się na obronie trady-

17 E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ? suivi de Le judaïsme comme race et comme religion*, textes présentés par Shlomo Sand, Champs classiques, Paris 2009, s. 74–75.

18 Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti* o braterstwie i przyjaźni społecznej, 13.

19 B. Bourdin, *Catholiques : des citoyens à part entière*, dz. cyt., s. 25–36.

cyjnego modelu rodziny, oraz umownie lewicowy, który koncentruje się na solidarności społecznej i na uniwersalizmie.

Modele działania obu są jednak zdecydowanie dedukcyjne, to znaczy, że bezpośrednio z zasad wiary próbują oni wydedukować konkretne stanowiska normatywne, które wypada zajmować. Po przeciwnej stronie sytuuje się model obywatela-chrześcijanina, który uważa sam siebie najpierw za obywatela: obywatela – wraz z pozostałymi współobywatelami – w pełnym tego słowa znaczeniu. Taki chrześcijanin w zaangażowaniu politycznym nie posługuje się wiarą jako prostym podręcznikiem czy programem działania. Jego aktywność wypływa mniej bezpośrednio z nauczania Kościoła, choć się nim inspirowuje, ale przede wszystkim wychodzi od praktycznego kontekstu i bieżącej sytuacji. Wiara i Kościół nie zlewają się z obywatelem-chrześcijaninem w jedno, lecz są raczej zasobem, z którego korzysta. W takim modelu obecności katolików w życiu politycznym nie ma miejsca na tęsknotę za społeczeństwem chrześcijańskim, rozumianym jako powrót do państwa wyznaniowego. Katolik jest w pełni obywatelem, zawsze w samym środku społeczeństwa, a nie obok niego. Nigdy jednak tego niedoskonałego społeczeństwa katolik nie ubóstwia, pamiętając, że jego ostateczny cel jest gdzie indziej. Bourdin popiera tę koncepcję nauką św. Tomasza z Akwinu o łasce, która buduje na naturze i ją dopełnia, lecz jej nie niszczy. W takim właśnie sensie, łaska Boża działa w poszczególnych osobach i w społeczeństwach, które są niedoskonałe. Chrześcijanin – choć jednocześnie spoza tego świata – są posłani do świata, by być jego częścią, nie wyłączać się z jego spraw, ale i nie narzucać arbitralnie swojego porządku. Największy sens tej prawdzie nadaje sama tajemnica Wcielenia²⁰. Autor stwierdza, iż „Bóg, który stał się ciałem, nigdy nie identyfikuje się z żadnym porządkiem tego świata, ale też nigdy nie pozostaje na zewnątrz niego”²¹.

20 B. Bourdin, *Catholiques : des citoyens à part entière*, dz. cyt., s. 49–54.

21 Tamże, s. 53. Por. B. Bourdin, *Le chrétien peut-il aussi être citoyen ?* Cerf, Paris 2023, s. 171–173.

Grieu w swojej pracy zarówno naukowej, teologicznej, ale i duszpasterskiej koncentruje się przede wszystkim na ubogich i wykluczonych jako na punkcie wyjścia, swoistym *locus theologicus*, do odnowy Kościoła i głoszenia Dobrej Nowiny. Ostatni rozdział swojej książki *Bóg, który się nie liczy (Słuchając upokorzonych i chromych)*²² poświęca możliwości odegrania przez Kościół pewnej roli politycznej poprzez radykalne wyjście do ubogich. Sformułowanie obecne w tytule książki jest odnoszone również do ubogich jako tych, którzy w społeczeństwie „się nie liczą”, jednak Bóg się z nimi utożsamia. Chodzi o stworzenie nowego świata, bardziej sprawiedliwego i stawiającego w centrum tych, którzy są na jego peryferiach. Sam autor zauważa, że koncepcja taka jest pewnym rodzajem utopii, ale utopii, która jest jak ostrze wciąż wytrwale pokazujące kierunek, stymulujące zmiany i krytykujące porządek świata. Chodzi o ciągłe wznawianie debat i refleksji, o pokazywanie horyzontu, w kierunku którego powinno zmierzać społeczeństwo²³.

W ujęciu Grieu Kościół, realizując swą misję wobec ubogich, nie szuka żadnej władzy, a jedynie przestrzeni, by usłyszano przesłanie o zbawieniu. Rola polityczna Kościoła powinna się sprowadzać do bycia znakiem Przymierza w przestrzeni publicznej. Zwrócenie się do osób najbardziej wykluczonych i dotkniętych nędzą jest znakiem prorockim, który w jakimś stopniu objawia innym tajemnicę Przymierza, które Bóg zawarł z człowiekiem, zwracając się do niego pomimo jego nędzy i wybawiając go z opresji, czyniąc to wyłącznie ze względu na niego samego. Kościół może wciąż motywować społeczeństwa do przyjęcia opcji preferencyjnej na rzecz ubogich – tych, którzy po ludzku „się nie liczą”. Kościół w zasadzie zawsze walczył o poszanowanie i promocję godności osoby ludzkiej, choć ostatecznie czasem pozytywne przemiany dokonywały się później obok niego lub wbrew niemu, lecz paradoksalnie czerpały obficie

22 É. Grieu, *Le Dieu qui ne compte pas : À l'écoute des humiliés et des boiteux*, Salvator, Paris 2023, s. 207.

23 Por. É. Grieu, *Le Dieu qui ne compte pas*, dz. cyt., s. 179–180.

z jego wielowiekowego dorobku. Dzisiaj Kościół może okazać się tą siłą społeczną, która będzie przypominała o konieczności budowania więzi, zwłaszcza w społeczeństwach coraz bardziej wielokulturowych, różnorodnych i spolaryzowanych. Dynamika Przymierza może promieniować z relacji międzyludzkich na świat polityki i instytucji, aż po relacje międzynarodowe²⁴.

Powyższe wybrane tylko przykłady katolickiej refleksji w odniesieniu do płaszczyzny teologiczno-politycznej, rzucają światło na to, jakie nurty myślenia ożywiają dzisiaj francuski Kościół w odniesieniu do swojej relacji do świata. Światem tym jest zlaicyzowana Francja, stająca się coraz bardziej archipelagiem różnych kultur i tradycji, rozdzielana licznymi konfliktami, jak również skrywająca w sobie coraz liczniejsze i nowsze przestrzenie prawdziwego ubóstwa.

Trzy zaprezentowane koncepcje nie są tożsame i może nawet w niektórych aspektach się wykluczają (np. z jednej strony postawienie przez Grieu solidarności z ubogimi w samym centrum, a z drugiej uznanie przez Bourdina opcji solidarystycznej za segmentację i fragmentaryzację katolickiego zaangażowania społecznego), ale zdecydowanie zarysowują koncepcję pogodzenia się z rzeczywistością liberalnej demokracji i pluralistycznego społeczeństwa. Wartości, które owe rzeczywistości ze sobą niosą, nie są sprzeczne z chrześcijaństwem, a nawet w jakimś stopniu z niego wyrastają. Choć oczywiście istnieje wiele punktów spornych, chrześcijanie mogą w świecie demokratycznym realizować swoje powołanie do głoszenia Ewangelii. Powinni także poczuwać się do odpowiedzialności jako pełnoprawni obywatele wspólnoty politycznej.

Polskiemu czytelnikowi może wydać się to zaskakujące, ale dzisiaj wyzwaniem podejmowanym przez katolików francuskich nie wydaje się być już raczej walka o taką czy inną formę prawną relacji Republiki z Kościołem katolickim lub o prawną ochronę wartości chrześcijańskich, lecz pytanie o formę obecności Kościoła w debacie

24 É. Grieu, *Le Dieu qui ne compte pas*, dz. cyt., s. 194–198, 201–202.

społecznej, o możliwość swoistej wtórnej inkulturacji chrześcijaństwa do francuskiego ponowoczesnego społeczeństwa, jak i o sposoby dawania skutecznego i atrakcyjnego świadectwa wiary wobec przeciętnego obywatela Republiki. Istnieją także inne ważne wyzwania, jak choćby to związane z udziałem Kościoła w koniecznym, choć przez wielu skazywanym na klęskę, procesie integracji wielokulturowego społeczeństwa Francji, przy jednoczesnym zachowaniu własnej katolickiej tożsamości.

Ujmując tę myśl syntetycznie, można powiedzieć, że dzisiaj Kościołowi francuskiemu nie chodzi o odwrócenie biegu dziejów i powrót do społeczeństwa oficjalnie chrześcijańskiego, ale o oddolną rechrystianizację nie Republiki Francuskiej, lecz francuskiego społeczeństwa. Konieczne wydaje się skwapliwe wykorzystanie obecnych przecież w świadomości społeczeństwa kraju nad Loarą niezliczonych chrześcijańskich kodów kulturowych, które potrzeba na nowo wydobyć na światło dzienne i przetłumaczyć na język zrozumiały dla współczesnego człowieka. Chodzi również o to, by to społeczeństwo, złożone z ludzi różnych przekonań i wierzeń, było zdolne budować swoje wspólne dobro, w znacznym stopniu w oparciu o te wartości, których dziedzicami pozostają chrześcijanie, ale i – w jakiejś mierze – cała wspólnota Zachodu, którą myśl francuska zawsze w wydatny sposób kształtowała. W takim społeczeństwie Kościół musi docierać ze swoim przesłaniem poprzez autentyzm i zapal własnego zaangażowania. Proces nieustannego rodzenia się Kościoła może i musi w takich warunkach przyspieszać i wydawać dobre owoce.

Abstrakt

Teologia polityczna: francuskie społeczeństwo a Kościół

Autor analizuje relacje Kościoła katolickiego ze współczesnym francuskim społeczeństwem w ujęciu teologiczno-politycznym, traktując Kościół nie jako instytucję, lecz teologiczną wspólnotę wierzących, działającą w zlaicyzowanym, pluralistycznym kontekście. Podkreśla historyczny багаż Francji – kolebkę *laïcité*, odwołuje się do nauczania Soboru Watykańskiego II i jego konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, wskazuje na wyzwania mniejszościowego Kościoła, który musi zredefiniować swoje zaangażowanie społeczne, porzucając dawną dominację polityczną na rzecz twórczego wpływu na wspólne dobro. W niniejszym rozdziale skupia się na aktualnej myśli trzech francuskich teologów z czołowych ośrodków (Institute Catholique de Paris i Facultés Loyola). Paul Valadier wzywa on do przyjęcia statusu mniejszości katolickiej (wpływ kulturowy trwa, ale prawo oddala się od chrześcijaństwa). Zamiast lęku czy rezygnacji, proponuje twórcze głoszenie Ewangelii w nowych warunkach, pod natchnieniem Ducha Świętego. Drugim teologiem jest Bernard Bourdin kreślący wizję chrześcijanina jako pełnoprawnego obywatela, łączącego obowiązki religijne z politycznymi. Dąży do przełamania dystansu między Kościołem a liberalną demokracją, co może inspirować sekularyzującą się Polskę. Ostatnim teologiem, którego myśl została poddana analizie, jest Étienne Grieu. W duchu papieża Franciszka projektuje on Kościół przyszłości budowany od dołu poprzez spotkanie z ubogimi („skandal miłosierdzia”), co wpływa na politykę i globalne dobro wspólne. Tekst traktuje to jako przyczynek do szerszej debaty, podkreślając wartość tych idei dla polskiego odbiorcy w kontekście procesów sekularyzacyjnych.

Słowa kluczowe: Francja, teologia polityczna, Kościół-państwo, laickość, Paul Valadier, Bernard Bourdin, Etienne Grieu

Résumé

Théologie politique: la société française et l'Église

Ce chapitre analyse les relations entre l'Église catholique et la société française contemporaine d'un point de vue théologique et politique, en considérant l'Église non pas comme une institution, mais comme une communauté théologique de croyants, agissant dans un contexte sécularisé et pluraliste. Il souligne le bagage historique de la France, berceau de la laïcité, se réfère aux enseignements du Concile Vatican II et à sa constitution *Gaudium et spes*, et souligne les défis auxquels est confrontée l'Église minoritaire, qui doit redéfinir son engagement social en abandonnant son ancienne domination politique au profit d'une influence créative sur le bien commun. L'auteur se concentre sur la pensée actuelle de trois théologiens français. Paul Valadier, dans son livre *Nous sommes bénis d'être une minorité* (2023), appelle à accepter le statut de minorité catholique (l'influence culturelle perdure, mais le droit s'éloigne du christianisme). Au lieu de la peur ou de la résignation, il propose une proclamation créative de l'Évangile dans de nouvelles conditions, sous l'inspiration du Saint-Esprit. Le deuxième théologien est Bernard Bourdin, qui esquisse la vision d'un chrétien en tant que citoyen à part entière, conciliant ses obligations religieuses et politiques. Il cherche à combler le fossé entre l'Église et la démocratie libérale, ce qui pourrait inspirer la Pologne en voie de sécularisation. Le dernier théologien dont la pensée a été analysée est Étienne Grieu. Dans l'esprit du pape François, il conçoit l'Église du futur comme une construction ascendante, à partir de la rencontre avec les pauvres (« scandale de la miséricorde »), qui influence la politique et le bien commun mondial. Le texte traite cela comme une contribution à un débat plus large, soulignant la valeur de ces idées pour le public polonais face à la sécularisation.

Mots clés : France, théologie politique, Église-État, laïcité, Paul Valadier, Bernard Bourdin, Étienne Grieu

Adam Sejbuk CM

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-6936-3027>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  <https://ror.org/0583g9182>

Koncepcja rodzenia w myśli Christopha Theobalda. Między eklezjogenezą a duszpasterstwem

Wstęp

Teologiczna terminologia związana z rodzeniem ma długą historię. Wystarczy przypomnieć słowa *Credo* odnoszące się do Syna Bożego, zrodzonego, a nie stworzonego i związane z tym zagadnieniem dyskusje trynitarne i chrystologiczne. W kontekście eklezjologicznym można mówić o rodzeniu się Kościoła – i to nieustannym, biorąc pod uwagę eschatologiczny wymiar eklezjogenezy¹. Sam obraz rodzenia zakorzeniony jest w symbolice *Nowego Testamentu*, który posługuje się metaforą rodzenia do wiary, jak u św. Pawła (por. Tt 3), czy w rozmowie Jezusa z Nikodemem. Tam obraz narodzin

1 Por. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 120.

(należy dodać – ponownych) jest kluczowy, choć powoduje słuszne zdziwienie rozmówcy Mistrza z Nazaretu (J 3, 1–7).

Rodzenie, bycie zrodzonym, narodziny czy inne językowe formy nawiązujące do czasownika rodzić są trwałymi elementami tradycji chrześcijańskiej². Współcześnie metaforę rodzenia w jej wymiarze teologicznym obficie wykorzystuje Christoph Theobald, pracujący we Francji niemiecki jezuita, płodny twórca, współautor przetłumaczonej na język polski czterotomowej *Historii dogmatów*³ oraz wieloletni redaktor czasopisma naukowego „Recherches de Science Religieuse. Teolog w kontekście przemian kulturowych Europy Zachodniej zaproponował kategorię *duszpasterstwa rodzenia* (*pastorale d'engendrement*) jako klucz do odnowionej eklezjologii pastoralnej. W jego ujęciu Kościół nie jest ani strukturą powołaną do przekazywania doktryny, ani instytucją zarządzającą sakramentami, ale przestrzenią, w której może rodzić się wiara rozumiana jako wydarzenie osobiste i relacyjne.

Celem niniejszego rozdziału jest ukazanie teoretycznych fundamentów koncepcji duszpasterstwa rodzenia, rozwijanej we współczesnej teologii francuskiej, ze szczególnym uwzględnieniem myśli Theobalda. Analizie poddane zostaną jej podstawy teologiczne, kontekst socjologiczny związany ze zjawiskiem ekskulturacji oraz najważniejsze rysy konstytutywne tego modelu duszpasterskiego. Metodą pracy jest krytyczna analiza wybranych tekstów źródłowych poświęconych duszpasterstwu rodzenia, prowadzona w perspektywie systematyzującej i syntetyzującej. Celem tej analizy nie jest jedynie rekonstrukcja poszczególnych stanowisk, lecz próba ich uporządkowanej prezentacji oraz wydobywania wewnętrznej spójności

2 Interesujące są tu osiągnięcia teologii duchowości, która chętnie wykorzystuje obrazy rodzenia, narodzin czy nowego życia. W języku polskim ciekawą pozycją jest m.in. M. Zawada, *Narodziny z Boga*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2004.

3 *Historia dogmatów*, t. IV: *Słowo zbawienia*, B. Sesboué, C. Theobald (red.), tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 2003.

proponowanej koncepcji. Przyjęty porządek problemowy – od fundamentów teologicznych, przez kontekst kulturowy, aż po konsekwencje pastoralne – wyznacza zarazem strukturę opracowania.

1. Pastoralna koncepcja rodzenia w kontekście eks-kulturacji

1.1. Od dwóch terminów do jednego procesu

Sformułowanie *duszpasterstwo rodzenia* zostało po raz pierwszy użyte w 1989 roku przez Édouarda Pousseta, jezuitę i profesora paryskiego Centre Sèvres, w kontekście podsumowania działań duszpasterskich w jednym z ośrodków *Mission de France* w Creuse, w centralnej Francji. Powstało jako próba opisanie zjawisk już obserwowanych w praktyce duszpasterskiej, po ich ponownym odczytaniu (*relecture*) i poddaniu teologicznej refleksji⁴. Pousset połączył dwa kluczowe elementy – ideę rodzenia i praktykę duszpasterstwa. Dzięki temu utworzono wyrażenie, rozwinięte z czasem o aspekt świadomości i sumienia, co w rezultacie dało formuły: „duszpasterstwo rodzenia sumień” lub „duszpasterstwo rodzenia świadomości chrześcijańskiej”⁵. Wyrażenie to znalazło zastosowanie zarówno w refleksji teoretycznej, jak i w praktyce duszpasterskiej, co wykorzystali zwłaszcza wspomniani już Pousset i Theobald, a także Philippe Bacq, Odile Ribadeau Dumas oraz André Fossion.

4 C. Theobald, *Relecture*, w: P. Bacq, C. Theobald (red.), *Passeurs d'Évangile. Autour d'une pastorale d'engendrement*, Novalis/Lumen Vitae/Atelier, Montréal/Bruxelles/Ivry-sur-Seine 2008, s. 227. Należy zaznaczyć, że idea połączenia pojęcia rodzenia z posługą duszpasterską stanowił inspirację także dla innych teologów, zwłaszcza w kontekście metodologii stosowanej w jezuickiej szkole teologii praktycznej (m.in. E. Grieu, *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*, Cerf, Paris 2007).

5 C. Theobald, *Urgences pastorales du moment présent. Pour une pédagogie de la réforme*, Bayard, Paris 2017, s. 482.

Według Theobalda w wyrażeniu *duszpasterstwo rodzenia* pierwszy człon – *duszpasterstwo* – odnosi się bezpośrednio do ukazanej w Ewangeliach postawy Chrystusa jako pasterza (fr. *pastorale* od fr. *pasteur* ‘pasterz’). Termin ten nie odwołuje się w pierwszej kolejności do określonych działań duszpasterskich, lecz przede wszystkim do troski o jakość relacji międzyludzkich, do uważnej obecności wobec drugiego człowieka oraz do określonego sposobu bycia i stylu życia – co, nawiązując do kategorii estetycznych, często akcentuje Theobald⁶. Duszpasterstwo jest przede wszystkim „sztuką spotkania z kimś na miarę jego świadomości... Jest to sztuka pobudzania poprzez własną obecność tego, co w drugim człowieku najbardziej wyjątkowe... Można by użyć innego sformułowania: duszpasterstwo to sztuka budzenia świadomości”⁷.

Drugi człon – *rodzenie* – dotyczy „najsilniejszego i najdelikatniejszego, najbardziej poruszającego, najradośniejszego, a czasem najbardziej bolesnego doświadczenia ludzkiego”⁸, czyli doświadczenia mężczyzny i kobiety, którzy – oddając się sobie w miłości – wzajemnie tworzą swoją tożsamość osobową, co prowadzi do „powstania nowego życia, które z kolei sprawia, że stają się rodzicami”⁹. Ta koncepcja rodzenia, na płaszczyźnie małżeństwa i rodziny, wraz z jej wymiarami wzajemności, komplementarności, narodzin i tożsamości, przyjmowania i dawania, przyjemności i cierpienia itp., otwiera „perspektywy o wielkiej gęstości egzystencjalnej”¹⁰.

Theobald definiuje połączenie tych dwóch terminów – *pastoralną posługę rodzenia* – jako „ewangeliczne spojrzenie na rzeczywistość, będące owocem ciągłego nawrócenia, związane z określonym

6 Por. C. Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, t. I, Cerf, Paris 2008, s. 55.

7 P. Bacq, *Vers une pastorale d'engendrement*, w: P. Bacq, C. Theobald (red.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae/Novalis/Atelier, Bruxelles/Montréal/Paris 2004, s. 21.

8 P. Bacq, *Vers une pastorale d'engendrement*, dz. cyt., s. 16.

9 Tamże, s. 17.

10 Tamże.

sposobem postępowania, zakorzenione w miejscu i czasie”¹¹. Posługa ta wskazuje, że duszpasterstwo nie polega jedynie na realizowaniu formalnych obowiązków czy programów, lecz przede wszystkim na towarzyszeniu ludziom w procesie dojrzewania duchowego i budowania świadomości chrześcijańskiej w sposób autentyczny, relacyjny i osadzony w realiach życia codziennego. Ostatecznie jest to proces rodzenia do wiary, realizujący się w sieci niesymetrycznych relacji między Ewangelią, Kościołem i społeczeństwem. I nawet jeśli termin *ewangelizacja* nie pojawia się *explicite* w tekstach przywoływanych autorów, wydaje się, że dążąc do „zapropinowania prostej i spójnej wizji intymnej więzi łączącej Ewangelię z tymi, którzy dziś ją urzeczywistniają, kształtując w ten sposób Kościół i społeczeństwo, w którym Ewangelia ta już w tajemniczy sposób działa”¹², propozycja duszpasterstwa rodzenia ma stanowić antropologiczny, teologiczny i duszpasterski wkład w dyskusję właśnie na temat ewangelizacji we współczesnym świecie.

1.2. Ekskultuacja jako kontekst społeczny

Potrzebę rozwijania duszpasterstwa rodzenia wspomniany już Pousset opiera na diagnozie młodych francuskich chrześcijan końca XX wieku. Jak prowokacyjnie stwierdza, „młodzi ludzie (...), ochrzczeni lub nie, nie są chrześcijanami”¹³. Jego zdaniem wcześniejsze pokolenia były bardziej przywiązane do instytucji Kościoła, którego obecność kształtowała w nich chrześcijańskie punkty odniesienia i nadawała sens egzystencjalnym wyborom. Na przełomie wieków taka rzeczywista obecność Kościoła już nie istniała, co sprawiło, że w przypadku poprzedniego i obecnego pokolenia chrześcijan nie

11 C. Theobald, *L'Évangile et l'Église*, w: P. Bacq, C. Theobald (red.), *Passeurs d'Évangile*, dz. cyt., s. 19.

12 C. Theobald, *L'Évangile et l'Église*, dz. cyt., s. 17.

13 E. Pousset, *Vers un principe théologique*, „Aujourd'hui l'Eglise” 1 (1991).

chodzi już tylko o potrzebę wyedukowania chrześcijańskiej świadomości, ale o konieczność jej wykreowania.

Współczesny kontekst socjologiczny pozwala uzupełnić interpretację tego procesu o inny jeszcze wymiar, określany jako „rozwód” między współczesnym światem a Kościołem, zjawisko nazywane w socjologii fenomenem *ekskulturacji*. Termin ten, zaproponowany przez Danièle Hervieu-Léger (*ekskultaracja katolicyzmu*)¹⁴, skonstruowany w opozycji do inkulturacji, wyraża „wyparcie z kultury odniesień chrześcijańskich i instytucji kościelnej”¹⁵, stopniowe odrywanie się treści i praktyk religijnych od kulturowych ram, które dotąd je podtrzymywały, co sprawia, że wiara traci status oczywistości przekazywanej przez środowisko. Hervieu-Léger twierdzi, że „(...) Kościół przestał być domyślnym punktem odniesienia i matrycą naszego ogólnego krajobrazu. (...) W czasach ultranowoczesności społeczeństwo „wyzwolone z religii” eliminuje nawet ślady, jakie pozostawiła ona w kulturze”¹⁶. Konsekwencją ekskulturacji jest stopniowe zanikanie „struktury regulacyjnej” społeczeństwa francuskiego, zakorzenionej w katolicyzmie i jego społecznych ramach, która jeszcze do niedawna – choć już w świeckim kontekście – wciąż wywierała realny wpływ na życie zbiorowe.

W rezultacie tego procesu młodzi ludzie, niezależnie od faktu chrztu, nie identyfikują się egzystencjalnie z chrześcijaństwem, ponieważ brakuje im doświadczenia, w którym wiara byłaby przeżywaną formą życia, a nie jedynie elementem dziedzictwa. W tej sytuacji wychowanie chrześcijańskie staje wobec zadania odbudowy ciągłości doświadczenia. Nie chodzi zatem o intensyfikację przekazu treści, lecz o tworzenie przestrzeni, w której słowo, świadectwo i relacja odzyskują kulturotwórczą spójność. Tam, gdzie taka integralność staje

14 Por. D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003.

15 A. Fossion, *Quelle annonce d'Évangile pour notre temps ? Le défi de l'inculturation du message chrétien*, w: P. Bacq, C. Theobald (red.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile*, dz. cyt., s. 76.

16 D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, dz. cyt., s. 288.

się możliwa, może „rodzić się” wiara jako osobiste rozpoznanie sensu, wpisanego zarówno w historię podmiotu, jak i w przemieniający się kontekst społeczny. Opisując ten fenomen, Pousset odwołuje się do metafory embrionu, która przywołuje skojarzenia z poczęciem, wzrastaniem i narodzinami. W jego ujęciu proces kształtowania się sumienia, a szerzej – świadomości chrześcijańskiej, przebiega podobnie jak rozwój nowo poczętego życia: punkty odniesienia i znaki, które pojawiają się na początku tej drogi, odpowiadają strukturze chromosomowej embrionu. Oznacza to, że należy tworzyć takie znaki i odniesienia, które staną się integralną częścią świadomości młodych ludzi – tak jak struktura chromosomowa stanowi konstytutywny element rozwijającego się embrionu¹⁷.

Odpowiedzią na ekskulturację jest inkulturacja – termin wykorzystany m.in. przez Jana Pawła II w dokumencie *Catechesi tradendae*, który na stałe wszedł do myśli teologicznej, zwłaszcza w kontekście misji ewangelizacyjnej Kościoła *ad gentes* oraz nowej ewangelizacji¹⁸. Z punktu widzenia socjologii religii Jean-Marie Donegani twierdzi, że chrześcijaństwo nie może istnieć bez inkulturacji, ponieważ nie ma czegoś takiego jak czyste, ahistoryczne chrześcijaństwo, które można by zidentyfikować w oderwaniu od wszelkiej kultury, neutralne etnicznie i na podstawie którego można by oceniać jego kolejne adaptacje. Inkulturacja w tym sensie jest wzajemnym procesem dawania i przyjmowania, w którym Ewangelia staje się źródłem twórczej inspiracji i spełnienia dla danej kultury, podczas gdy ta ostatnia musi pełnić funkcję kryterium hermeneutycznego w odniesieniu do wiary. Ponieważ przesłanie chrześcijańskie wymaga ciągłej interpretacji, jego znaczenie nie jest raz na zawsze ustalone, lecz wciąż się objawia i realizuje w nieznanych dotąd sposobach¹⁹.

17 E. Pousset, *Vers un principe théologique*, dz. cyt.

18 Por. J. Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, wyd. wł., Warszawa 2007, s. 21–31.

19 J.-M. Donegani, *Inculturation et engendrement du croire*, w: P. Bacq, C. Theobald (red.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile*, dz. cyt., s. 29–30.

W społeczeństwie naznaczonym procesami ekskulturacji kwestionowanie autorytetu Kościoła oraz ograniczanie jego tradycyjnych narzędzi przekazu wiary i sprawowania władzy nie oznacza automatycznie, że współczesność jest mniej sprzyjająca głoszeniu Ewangelii niż minione epoki. Teoretycy duszpasterstwa rodzenia świadomości chrześcijańskiej podkreślają, że właśnie ten kontekst może stać się szansą na ponowne odkrycie wiary. Sprzyja on powrotowi do źródeł, zwłaszcza do odnowionej lektury *Pisma Świętego*, co pozwala zbliżyć się do miejsc i sytuacji, w których w dzisiejszych społeczeństwach może rodzić się wiara. Taka perspektywa „inkulturacyjna” pomaga także lepiej rozpoznać warunki jej narodzin, wychodząc z założenia, że Bóg nie przestaje objawiać się również w aktualnych realiach historycznych.

2. Antropologiczne i eklezjologiczne podstawy koncepcji duszpasterstwa rodzenia

U podstaw teorii duszpasterstwa rodzenia leży określona wizja człowieka, który jest rozumiany jako istota relacyjna, osoba „otwarta na Boga”, zdolna do przyjęcia Jego darów (*capax Dei*). Bóg, będący wspólnotą trynitarną, stwarza człowieka na swój obraz jako bytu wolnego, powołanego do bezinteresownego przekazywania miłości, do przyjęcia prawdy o „wtargnięciu Słowa do ludzkiego języka”²⁰. Z tego wynika zasadnicze znaczenie szacunku dla ludzkiej wolności, ponieważ bez niej nie jest możliwy autentyczny akt wiary. Duszpasterstwo rodzenia nie dąży więc do utrwalania religijnego konformizmu, lecz do budzenia twórczej i osobistej odpowiedzi wolnych osób na uprzedzający dar łaski komunikowanej „każdemu” człowiekowi²¹, zdolnemu do przyjęcia Objawienia.

20 A. Fossion, *Dieu désirable. Proposition de la foi et initiation*, Novalis/Lumen Vitae, Montréal/Bruxelles 2010, s. 67.

21 Idea „każdego” zostanie omówiona poniżej.

U podstaw duszpasterstwa rodzenia leży przekonanie, że nie należy próbować „wytwarzać” tej zdolności, już obecnej w każdym człowieku, wierzącym lub nie. Jeśli uznaje się, że człowiek nie jest źródłem życia, oraz akceptuje się fakt, że ten, kto się rodzi, zawsze będzie różny od tego, kto uczestniczy w procesie rodzenia, wówczas nie należy dążyć do „tworzenia” nowych chrześcijan. Wiara nowego wierzącego pozostaje bowiem zawsze zaskoczeniem i darem, a nie prostym owocem ludzkich wysiłków czy podejmowanych przedsięwzięć. Oczywiście, jak podkreśla Fossion, „(...) wiara nie jest przekazywana bez naszego udziału. Niemniej jednak nie mamy mocy, aby ją przekazywać. Naszym obowiązkiem jest dbanie o warunki, sprawiające, że jest ona możliwa, zrozumiała, praktyczna i pożądana. Duszpasterstwo pracuje nad warunkami. Reszta jest sprawą łański i wolności”²².

Według Pousseta kształtowanie się świadomości chrześcijańskiej nie jest jednorazowym wydarzeniem, lecz procesem rozciągniętym w czasie i wpisanym w dynamikę ludzkiego życia. Świadomość dojrzewa, rozwija się i podlega przemianom, podobnie jak wiara, wyrastająca zarówno z historii zbawienia, jak i z osobistej historii człowieka. Oznacza to, że rodzenie się wiary wymaga czasu, pamięci oraz stopniowego odkrywania i przyswajania sensu. W tym procesie nikt jednak nie jest sam. Choć wiara dojrzewa w głębi serca, zawsze rodzi się w przestrzeni relacji. Nawet jeśli moment przełomu przychodzi nagle, jest on owocem wcześniejszego oddziaływania słowa, wydarzenia, obecności konkretnej osoby czy doświadczenia wspólnoty. To, co wydaje się osobistym „odkryciem”, jest w istocie kulminacją spotkań i dialogów, które przygotowały grunt pod rozpoznanie sensu. Można powiedzieć, że słowo, wydarzenie czy obecność drugiego człowieka pełnią funkcję „rodzicielską”; to w ich spotkaniu z wnętrzem podmiotu poczyną się nowa jakość wiary.

22 A. Fossion, *Dieu désirable. Proposition de la foi et initiation*, dz. cyt., s. 62.

Perspektywa ta podkreśla głęboko interpersonalny charakter wiary. Rodzi się ona nie w izolacji, lecz w obecności, w uważnym, wiernym byciu z drugim. To właśnie odkrycie znaczenia tak rozumianej obecności, szczególnie akcentowane w doświadczeniu Kościoła francuskiego, ukazuje, że w procesie rodzenia wiary zawsze uczestniczą inni: towarzyszą, inspirują, a czasem – nawet nieświadomie – stają się jej „współrodzicami”. Słowem, duszpasterstwo rodzenia do wiary ma podstawę w doświadczeniu wspólnotowym.

Z eklezjologicznego punktu widzenia Theobald i jego współpracownicy opierają się na tezie, że to Ewangelia stanowi fundament Kościoła²³. Kościół znajduje swoje miejsce w historii o tyle, o ile pozostaje całkowicie oddany służbie Ewangelii, rozumianej jako nowina o radykalnej dobroci, już działającej w każdym człowieku i zdolnej, w świetle objawienia Jezusa Chrystusa, rozwinąć się w nadmiar sensu i szczęścia. Oznacza to wizję Kościoła w nieustannej genezie, zakorzenionego w realnych, współczesnych wydarzeniach osobistych i wspólnotowych, kształtujących jego tożsamość i misję jako sakramentu w służbie rodzenia i życia²⁴.

Koncepcja ta wyrasta z określonej recepcji Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza w kluczu jego charakteru duszpasterskiego²⁵. Pomimo historycznych uwarunkowań soborowego wydarzenia, jego dążenie do uczynienia Ewangelii bardziej dostępną zachowuje aktualność, co znalazło wyraz w postulatcie *aggiornamento*. Sobór bowiem, zdaniem Theobalda, zapoczątkował przejście od chrześcijaństwa przynależności do chrześcijaństwa tożsamości, otwierając drogę od logiki reprodukcji do logiki rodzenia – logiki łaski, w któ-

23 Por. C. Theobald, *Urgences pastorales du moment présent*, dz. cyt., s.

24 Więcej o zagadnieniu eklezjogenezy: A. Napiórkowski, *Powstawanie Kościoła: od eklezjogenezy chrystocentrycznej do eklezjogenezy trynitarniej*, „*Verbum Vitae*” 22 (2022), s. 1–18.

25 Por. C. Theobald, *Enjeux herméneutiques du débat sur l'histoire du concile Vatican II*, „*Cristianesimo nella Storia*” 28 (2007), s. 370.

rej pierwszeństwo daru Boga urzeczywistnia się we wzajemności, wspólnocie służby i stałym nawróceniu spojrzenia, serca i umysłu.

Szczególne znaczenie w teoretycznej podstawie duszpasterstwa rodzenia ma soborowa konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, rozwijająca eklezjologię komunii (*communio*) oraz ukazująca Kościół jako Ciało Chrystusa oraz Lud Boży pielgrzymujący w historii – nie w modelu wyłącznie jurydyczno-instytucjonalnym, ale w wymiarze misteryjnym (*misterium*) wspólnoty bosko-ludzkiej, która swe źródło znajduje w Chrystusie, tytułowym Świecie Narodów²⁶, co odpowiada interpersonalnemu charakterowi duszpasterstwa rodzenia do wiary oraz idei włączania w ten proces innych, co z kolei realizuje soborową definicję Kościoła – niejako sakramentu, „(...) czyli znaku i narzędzia wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”²⁷.

Teologiczne podstawy rodzenia do wiary odnaleźć można także w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*²⁸. Dokument ten w numerze 22. wskazuje, że tajemnica człowieka wyjaśnia się w pełni dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Chrystus jako „Nowy Adam”, objawia człowiekowi jego najwyższe powołanie i przywraca mu podobieństwo Boże. Sobór podkreśla, że Syn Boży żył w pełni ludzkim życiem: pracował ludzkimi rękami, myślał ludzkim umysłem, działał ludzką wolą i kochał ludzkim sercem. Co więcej, orędzie *Gaudium et spes* ma wymiar uniwersalny, dotyczy bowiem nie tylko chrześcijan, ale wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercach działa łaska w sposób niewidzialny. Ponieważ Chrystus umarł za wszystkich, Duch Święty każdemu oferuje możliwość uczestnictwa w tajemnicy paschalnej w sposób

26 Por. R. Woźniak, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, w: *Sobór Watykański II. Złoty jubileusz*, M. Cholewa, Sz. Drzyżdżyk, M. Gilski (red.), Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2013, s. 43.

27 Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, 1.

28 Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, 22.

znany tylko Bogu. Taka eklezjologia koresponduje z wizją osoby jako istoty relacyjnej, stworzonej na obraz Stwórcy będącego misterium komunikacji.

3. Charakterystyka modelu duszpasterstwa rodzenia według Christopha Theobalda

3.1. Ewangelia jako zasada genezy Kościoła

W duszpasterstwie rodzenia świadomości fundamentem teologicznym jest przekonanie, że głoszenie Ewangelii stanowi sens istnienia Kościoła i chrześcijan. Kościół nie wnosi Ewangelii z zewnątrz, jakby Bóg był nieobecny w świecie, ale rozpoznaje jej uprzednie działanie w kobietach i mężczyznach wszystkich czasów, a nawet w całym stworzeniu. Ta obecność odsłania dwa powiązane ze sobą wymiary: analogię między rodzeniem życia a rodzeniem wiary oraz misyjny sens istnienia Kościoła w relacji do każdego człowieka. Istotne jest tu założenie, że człowieczeństwo zawsze się otrzymuje – jak dar – dzięki tym, którzy dają życie i wychowują. Podobnie dostęp do wiary rodzi się dzięki obecności „przewodników”²⁹, którzy towarzyszą człowiekowi w drodze wiary. Zasadniczo „przewodnikiem” wiary jest osoba potrafiąca nawiązywać relacje z otaczającymi ją ludźmi³⁰ na wzór czynów i słów Mistrza z Nazaretu.

Wiara rozumiana jako dar przypomina także, że Kościoła nie da się „zbudować” strategią ani wytworzyć serią wydarzeń o „charakterze eklezjogenetycznym”. Należy go przyjmować w jego kruchej, nieustannej genezie, tam, gdzie w konkretnych sytuacjach życia budzi się wiara. Duszpasterstwo rodzenia oznacza zatem styl nawiązy-

29 P. Bacq, *Ouverture*, w: P. Bacq et C. Theobald (red.), *Passeurs d'Évangile*, dz. cyt., s. 14.

30 Tamże, s. 14.

wania relacji i sposób działania inspirowane Ewangelią, co pozwala Bogu obdarzać ludzi swoim własnym życiem³¹.

3.2. Uznanie prymatu Słowa i wartości refleksji teologicznej

Duszpasterstwo rodzenia zakłada pierwszeństwo *Pisma Świętego*³². Teologiczną inspirację tego założenia stanowi nauczanie Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza konstytucja *Dei Verbum*³³, oraz adhortacja *Verbum Domini* Benedykta XVI, która postuluje nie tyle wyodrębnienie duszpasterstwa biblijnego, ile „biblijną animację całego duszpasterstwa”³⁴. Oznacza to, że Słowo Boże nie jest jednym z wielu narzędzi działalności Kościoła, lecz jego życiodajnym źródłem i wewnętrzną zasadą, „duszą całego duszpasterstwa”³⁵. W tym duchu czytanie *Pisma Świętego* – szczególnie we wspólnocie – staje się uprzywilejowaną przestrzenią rodzenia wiary. Praktyki – takie jak *lectio divina* czy grupowa lektura Ewangelii – nie pełnią funkcji czysto dydaktycznej; uczestniczą w samym procesie duchowego wzrastania, ponieważ natchnione Słowo wzywa czytelników do udziału w życiu Boga³⁶. Wspólna lektura i liturgia czynią ten proces szczególnie widzialnym: Słowo proklamowane i rozważane staje się wydarzeniem, w którym Bóg działa. Każde, nawet niewielkie, odkrycie w grupie biblijnej, np. z epizodu o kobiecie cierpiącej na krwotok, pobudza uczestników do refleksji i uwidacznia, że rodzenie wiary dokonuje się w osobistym doświadczeniu, dzięki któremu

31 Por. C. Theobald, *Urgences pastorales du moment présent*, dz. cyt., s. 483–484.

32 Tamże, s. 485–487.

33 Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, rozdz. VI.

34 Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja *Verbum Domini*, 73. Tu zwłaszcza w nawiązaniu do *Dei Verbum*, 24.

35 Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja *Verbum Domini*, 73.

36 P. Bacq i O. Ribadeau Dumas założyli nawet serię zatytułowaną „Écriture en pastorale” („Pismo Święte w duszpasterstwie”), wydawaną przez Editions Lumen Vitae, aby pomóc grupom biblijnym oraz innym wspólnotom czytającym Biblię.

można odnaleźć siebie samego w czytanim, medytowanym i komentowanym tekście biblijnym³⁷.

Warunkiem owocności tej drogi jest jednak potrójne słuchanie. Obejmuje ono wsłuchiwanie się w głos Boga obecny w Piśmie, w „głosy” ludzi i znaków czasu oraz w głos własnego sumienia. To właśnie w tej przestrzeni dialogu między Objawieniem, historią i wnętrzem osoby rodzi się *fides ex auditu* (por. Rz 10, 17). Chrześcijanin zaangażowany w życie osobiste, zawodowe i społeczne, który praktykuje takie słuchanie, stwarza w sobie miejsce, gdzie wiara może się zrodzić i dojrzewać.

Ważnym aspektem jest także wzrost wiedzy historycznej o Jezusie i pierwotnym Kościele, która może być włączana w działania duszpasterskie bez utraty głównego celu – słuchania „głosu” Boga i kształtowania świadomości chrześcijańskiej. Inspiracją może być także kreatywność misyjna pierwszych wspólnot chrześcijańskich, które potrafiły dostosować się w formie przepowiadania do swoich odbiorców³⁸. Dzisiaj ta kreatywność może pobudzać współczesne duszpasterstwo, szczególnie w społeczeństwach o odmiennych kontekstach społecznych i kulturowych.

3.3. Odkrywanie różnorodności postaci wiary

Według Theobalda szczególna relacja, jaka nawiązywała się między Jezusem a ludźmi, których spotykał, będąca źródłem stylu relacji, jakie apostołowie nawiązali później ze swoimi wspólnotami, stanowi fundamentalną zasadę duszpasterstwa³⁹. Czytanie Ewangelii w kontekście duszpasterstwa rodzenia ujawnia przecież różnorodność postaci wiary w wierzących: uczniach, apostołach, kobietach

37 Por. C. Theobald, *Urgences pastorales du moment présent*, dz. cyt., s. 488.

38 Por. A. Sejbuk, *Hermeneutyczne zadania teologii*, w: *Wokół pytań o teologię kontekstualną. Refleksja nad Listem apostołskim Ad theologiae promovendam*, red. A. Napiórkowski, D. Wąsek, M. Gilski, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2025, s. 168.

39 Por. C. Theobald, *Urgences pastorales du moment présent*, dz. cyt., s. 487–489.

i mężczyznach w różnorodnych sytuacjach życiowych, przeciwnikach, przywódcach politycznych i religijnych oraz tłumach, które mogą zmieniać swoją „kategorię” w zależności od doświadczenia spotkania z Chrystusem. Bezimiennych z Ewangelii „mężczyzn i kobiety Królestwa” lub „ludzi z kraju” Bacq i Ribadeau Dumas określają mianem *sympatyków*. Theobald z kolei wykorzystuje do ich opisu kategorię *każdego, kogokolwiek*, podkreślając wiarę tych, którzy spotykają Chrystusa lub jego uczniów, ale nie podążają za nimi⁴⁰. Taka „podstawowa” wiara, jeszcze nie „chrystyczna”, choć ulotna i zagrożona, może zostać wzbudzona przez obecność i świadectwo chrześcijan, pozwalając Bogu na jej rozwinięcie nawet wtedy, gdy Jego obecność nie jest rozpoznawana.

3.4. Rodzenie się Kościoła nieograniczone „terytorialnie”

Duszpasterstwo rodzenia, choć wpisuje się w szerokie ramy duszpasterstwa Kościoła, nie utożsamia się z ustalonymi strukturami ani zewnętrznymi formami wymagającymi utrzymania. Zwraca uwagę na klasyczne rozróżnienie między samym ustanowieniem Kościoła w historii zbawienia – w życiu Jezusa, w Jego tajemniczej obecności oraz w dynamice wielkanocnej i pentekostalnej – a jego historycznie ukształtowaną formą. W tym kontekście rozwija się idea eklezjogenezy, czyli procesu, w którym duszpasterstwo rodzenia przyjmuje, precyzuje i stopniowo rozwija „środki”, pozwalające Duchowi Świętemu rodzić ludzi w relacji z Jego własnym życiem. Jest to droga otwarta na duchowe „niespodzianki” i wymaga wrażliwości na konkretne sytuacje, w których dana osoba lub grupa doświadcza wiary.

Kluczowe znaczenie ma przywiązanie duszpasterstwa rodzenia do lokalnych korzeni i codziennej rzeczywistości współczesnej „Galilei” – rozumianej nie tylko terytorialnie, lecz jako wszystkie miejsca życia ludzi⁴¹. W praktyce oznacza to różnorodność form duszpaster-

40 C. Theobald, *Urgences pastorales du moment présent*, dz. cyt., s. 148.

41 Tamże, s. 490.

stwa: katechetycznego, sakramentalnego, liturgicznego, rodzinnego, szkolnego, szpitalnego czy więziennego, a także skierowanego do określonych grup społecznych. Duszpasterstwo rodzenia nie jest kolejnym rodzajem duszpasterstwa, lecz stylem zaangażowania, wymagającym uwrażliwienia na to, co istotne w danym kontekście: czytanie *Pisma Świętego*, dostrzeganie „każdego” człowieka, uwzględnianie „sympatyków” oraz zwracanie uwagi na miejsca pozornie opuszczone i peryferyjne, o których mówił papież Franciszek⁴².

3.5. Odczytywanie znaków czasu

Perspektywa ta zakłada również pozytywne odczytanie współczesności. Sekularyzacja, prymat podmiotu czy procesy ekskulturacji nie są interpretowane wyłącznie jako kryzys, lecz jako *kairos* – czas sprzyjający nowemu zasiewowi Ewangelii. Religia może wówczas zaistnieć w przestrzeni wolnego wyboru, a nie społecznego przymusu. Takie podejście, zakorzenione w duchowości ignacjańskiej, prowadzi do szukania Boga we wszystkich rzeczach oraz do rozpoznawania Jego dyskretnej obecności w przemianach kulturowych.

Duszpasterstwo rodzenia oznacza zatem podwójny ruch: uważne odczytanie znaków czasu oraz zakorzenienie w darze Bożego tchnienia. Jego celem jest umożliwienie Bogu rodzenia człowieka do pełni życia poprzez ewangeliczny styl obecności i działania. Wiara rodzi się bowiem w relacji – w spotkaniu, stającym się znakiem obecności Chrystusa i przestrzenią, w której człowiek może odkryć „więcej życia” w swojej własnej historii. Aby to osiągnąć, należy zarówno uwzględnić zmiany społeczno-kulturowe i religijne nieodłącznie związane z nowoczesnością, jak i wyjść od daru tchnienia Bożego. Ten podwójny ruch stanowiłby „zarówno źródło, jak i sedno duszpasterstwa rodzenia⁴³”, mającego na celu „przywrócenie

⁴² Por. Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 20.

⁴³ P. Scolas, *Une Église aux couleurs d'Évangile*, w: P. Bacq, C. Theobald (red.), *Pas-seurs d'Évangile*, dz. cyt., s. 184.

wszelkich relacji duszpasterskich do ich korzeni w Bogu⁴⁴” lub mówiąc dokładniej: „umożliwienie Bogu spłodzenia ludzi do swojego życia dzięki sposobowi bycia w relacji i sposobowi działania inspirowanemu Ewangelią”⁴⁵.

Podsumowanie

Koncepcja duszpasterstwa rodzenia świadomości chrześcijańskiej, czyli rodzenia do wiary, rozwinięta przez Theobalda, została osadzona na wyrażnie sformułowanych podstawach teoretycznych. Autor nie poprzestaje na opisie praktyk duszpasterskich, lecz nadaje im spójną strukturę teologiczną, ukazując ich zakorzenienie w refleksji nad Objawieniem, antropologią oraz naturą Kościoła. Dzięki temu model duszpasterstwa rodzenia nie jest zbiorem intuicji czy metod, ale przemyślaną propozycją o solidnym fundamencie doktrynalnym. Może on być realizowany w różnorodnych środowiskach: w parafiach i małych wspólnotach, w szkołach, duszpasterstwie młodzieży, a także w szpitalach czy więzieniach.

Refleksja ta wyrasta z diagnozy ekskulturacji, czyli stopniowego oddzielania się kultury od tradycyjnych form chrześcijaństwa. Odpowiedzią nie jest jednak postawa obronna ani próba odtworzenia minionych modeli religijności. Theobald proponuje powrót do źródeł wiary w duchu Soboru Watykańskiego II, odwołując się do jego odnowionej antropologii i dynamicznej eklezjologii, opartej na lekturze *Pisma Świętego* i naśladowaniu ewangelicznych postaw we wspólnocie różnorodnych świadków tworzących relacje na wzór tych, które zawiązywał Mistrz z Nazaretu.

44 C. Theobald, *L'Évangile et l'Église*, dz. cyt., s. 31.

45 P. Bacq, *La pastorale d'engendrement : qu'est-ce à dire ?*, „Revue Lumen Vitae” 3 (2008), s. 300.

Bibliografia

- Bacq P., *La pastorale d'engendrement : qu'est-ce à dire ?*, „Revue Lumen Vitae” 3 (2008), s. 299–317.
- Bacq P., *Vers une pastorale d'engendrement*, w: P. Bacq, C. Theobald (red.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae/Novalis/Atelier, Bruxelles/Montréal/Paris 2004, s. 7–28.
- Bacq P., *Ouverture*, w: P. Bacq et C. Theobald (red.), *Passeurs d'Évangile. Autour d'une pastorale d'engendrement*, Novalis/Lumen Vitae/Atelier, Montréal/Bruxelles/Ivry-sur-Seine 2008, s. 5–14.
- Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja *Verbum Domini*.
- Donegani J.-M., *Inculturation et engendrement du croire*, w: P. Bacq, C. Theobald (red.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae/Novalis/Atelier, Bruxelles/Montréal/Paris 2004, s. 29–45.
- Fossion A., *Quelle annonce d'Évangile pour notre temps ? Le défi de l'inculturation du message chrétien*, w: P. Bacq, C. Theobald (red.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae/Novalis/Atelier, Bruxelles/Montréal/Paris 2004, s. 73–87.
- Fossion A., *Dieu désirable. Proposition de la foi et initiation*, Novalis/Lumen Vitae, Montréal/Bruxelles 2010.
- Grieu E., *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*, Cerf, Paris 2007.
- Hervieu-Léger D., *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003.
- Historia dogmatów*, t. IV: *Słowo zbawienia*, B. Sesboüé, C. Theobald (red.), tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 2003.
- Napiórkowski A., *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Napiórkowski A., *Powstawanie Kościoła: od eklezjogenezy chrystocentrycznej do eklezjogenezy trynitarnej*, „Verbum Vitae” 22 (2022), s. 57–73.
- Pousset E., *Vers un principe théologique*, „Aujourd'hui l'Eglise” 1 (1991).
- Różański J., *Wokół koncepcji inkulturacji*, wyd. wł., Warszawa 2007.

- Scolas P., *Une Église aux couleurs d'Évangile*, w: P. Bacq, C. Theobald (red.), *Passeurs d'Évangile. Autour d'une pastorale d'engendrement*, Novalis/Lumen Vitae/Atelier, Montréal/Bruxelles/Ivry-sur-Seine 2008, s. 181–197.
- Sejbuk A., *Hermeneutyczne zadania teologii*, w: *Wokół pytań o teologię kontekstualną. Refleksja nad Listem apostołskim Ad theologiam promovendam*, red. A. Napiórkowski, D. Wąsek, M. Gilski, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2025, s. 151–180.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.
- Theobald C., *Relecture*, w: P. Bacq, C. Theobald (red.), *Passeurs d'Évangile. Autour d'une pastorale d'engendrement*, Novalis/Lumen Vitae/Atelier, Montréal/Bruxelles/Ivry-sur-Seine 2008, s. 217–228.
- Theobald C., *Urgences pastorales du moment présent. Pour une pédagogie de la réforme*, Bayard, Paris 2017.
- Theobald C., *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, t. I, Cerf, Paris 2008.
- Theobald C., *L'Évangile et l'Église*, w: P. Bacq, C. Theobald (red.), *Passeurs d'Évangile. Autour d'une pastorale d'engendrement*, Novalis/Lumen Vitae/Atelier, Montréal/Bruxelles/Ivry-sur-Seine 2008, s. 17–40.
- Theobald C., *Enjeux herméneutiques du débat sur l'histoire du concile Vatican II*, „Cristianesimo nella Storia” 28 (2007), s. 359–380.
- Woźniak R., *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, w: *Sobór Watykański II. Złoty jubileusz*, M. Cholewa, S. Drzyżdżyk, M. Gilski (red.), Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2013, s. 37–55.
- Zawada M., *Narodziny z Boga*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2004.

Abstrakt

Koncepcja rodzenia w myśli Christopha Theobalda. Między eklezjogenezą a duszpasterstwem

Opracowanie analizuje koncepcję „duszpasterstwa rodzenia” (*pastorale d’engendrement*), rozwinętą przez Christopha Theobalda i innych francuskojęzycznych teologów. W kontekście ekskulturacji model ten ujmuje Kościół nie jako instytucję przekazu doktryny, lecz jako przestrzeń rodzenia się wiary – wydarzenia osobistego i relacyjnego. Celem jest syntetyczne przedstawienie teologicznych podstaw tej propozycji oraz jej znaczenia dla współczesnej ewangelizacji. Metodą pracy jest krytyczna, systematyzująca analiza wybranych tekstów źródłowych (m.in. Éduarda Pousseta, Philippe’a Bacq’a), uwzględniająca zarówno kontekst socjologiczny ekskulturacji, jak i inspiracje Soboru Watykańskiego II. W centrum refleksji znajduje się przekonanie, że Ewangelia stanowi zasadę genezy Kościoła, a duszpasterstwo polega na tworzeniu warunków, w których Bóg rodzi wiarę w wolnych i relacyjnych podmiotach (*capax Dei*). Model ten podkreśla prymat Słowa Bożego, wspólnotowe czytanie Pisma oraz nieustanną eklezjogenezę dokonującą się w konkretnych kontekstach życia.

Słowa kluczowe: Christoph Theobald, duszpasterstwo rodzenia, eklezjologia, ekskulturacja, Sobór Watykański II, teologia pastoralna

Résumé

Le concept de l’engendrement dans la pensée de Christoph Theobald. Entre l’ecclésiogenèse et la pastorale

Cet article analyse le concept de « pastorale d’engendrement » développé par Christophe Theobald et d’autres théologiens francophones. Dans le contexte de l’exculturation, ce modèle considère l’Église non pas comme une institution de transmission de la doctrine, mais comme un espace où naît la foi – un événement personnel et relationnel. L’objectif est de présenter de manière synthétique les fondements théologiques de cette proposition et son importance pour l’évangélisation contemporaine. La méthode de travail consiste en une analyse critique et systématique de textes sources sélectionnés (notamment d’Édouard Pousset et de Philippe

Bacq), tenant compte à la fois du contexte sociologique de l'exculturation et des inspirations du Concile Vatican II. Au centre de la réflexion se trouve la conviction que l'Évangile est le principe fondateur de l'Église et que la pastorale consiste à créer les conditions dans lesquelles Dieu fait naître la foi chez des sujets libres et relationnels (*capax Dei*). Ce modèle souligne la primauté de la Parole de Dieu, la lecture communautaire des Écritures et l'ecclésiogénèse qui se réalise dans des contextes de vie concrets.

Mots clés : Christoph Theobald, pastorale d'engendrement, ecclésiologie, exculturation, Concile Vatican II, théologie pastorale

Abstract

The Concept of Engendering in the Theology of Christoph Theobald: Between Ecclesiogenesis and Pastoral Ministry

This study analyzes the concept of the "pastoral approach of 'engendering'" (*pastorale d'engendrement*), developed by Christoph Theobald and other French-speaking theologians. In the context of exculturation, this model understands the Church not as an institution primarily concerned with transmitting doctrine, but as a space where faith is engendered as a personal and relational event. The aim is to present synthetically the theological foundations of this proposal and its significance for contemporary evangelization. The method employed is a critical and systematizing analysis of selected primary texts (including those of Édouard Pousset and Philippe Bacq), taking into account both the sociological context of exculturation and the inspirations of the Second Vatican Council. At the center of this reflection lies the conviction that the Gospel constitutes the principle of the Church's genesis, and that pastoral ministry consists in creating the conditions in which God engenders faith in free and relational subjects (*capax Dei*). This model emphasizes the primacy of the Word of God, the communal reading of Scripture, and ecclesiogenesis unfolding within concrete contexts of life.

Keywords: Christoph Theobald, ecclesiology, exculturation, pastoral of engendering, pastoral theology, Second Vatican Council

ks. Piotr Szczur

 <https://orcid.org/0000-0003-3011-3404>

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  <https://ror.org/04qyef888>

Od arianizmu ku wierze nicejskiej – Jan Chryzostom jako duszpasterz Gotów

Wprowadzenie

Jan Chryzostom, wielki doktor Kościoła Wschodniego, o którego doświadczeniach i praktykach pastoralnych będzie mowa w niniejszym opracowaniu, pochodził z Antiochii Syryjskiej¹. Tam też w 386 roku otrzymał święcenia kapłańskie² i działał jako kapłan do roku

1 Por. J. N. D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, s. 16.

2 Od końca 380 lub początku roku 381 Chryzostom był diakonem. Święceń udzielił mu biskup Melecjusz. Por. Palladius, *Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi* 5; J. N. D. Kelly, *Złote usta*, dz. cyt., s. 49; C. Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, Tübingen 2002, s. 60 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 6). Na prezbitera został wyświęcony na początku 386 roku, lecz nie wcześniej niż 15 lutego. Odnośnie do daty święceń zob. Ch. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. 1: *Antiochien*, München 1929, s. 180; L. Brottier, *Introduction*, w: Jean Chrysostome, *Sermons sur La Genèse*, Paris 1998, s. 11 (Sources Chrétiennes 433); J. N. D. Kelly, *Złote usta*, dz. cyt.,

397. Pod koniec roku 397 został wyznaczony przez cesarza Arkadiusza na urząd biskupa Konstantynopola³, który sprawował do roku 404, kiedy skazano go na wygnanie i musiał opuścić swą stolicę biskupią, do której już nigdy nie powrócił⁴.

Będąc pasterzem Kościoła w Konstantynopolu, zetknął się z grupą Gotów, którzy, chociaż byli chrześcijanami, to jednak w zdecydowanej większości wyznawali arianizm. Było to dla niego poważnym wyzwaniem pasterskim, dlatego też wiele energii poświęcił, aby wszystkich Gotów przywrócić na łono Kościoła nicejskiego.

Niniejsze rozważania mają na celu ukazanie działań Jana Chryzostoma, które pozwalają lepiej zrozumieć problem duszpasterstwa Gotów, zwłaszcza w kontekście ich ewangelizacji w duchu nicejskim. Analiza wskazuje, że był on świadomy wyzwań pastoralnych związanych z obecnością wspólnot gockich oraz że podejmował konkretne inicjatywy, by na nie odpowiedzieć.

Badanie obejmuje nie tylko okres jego posługi w Konstantynopolu, lecz także ostatni etap życia – czas wygnania, istotny dla omawianej problematyki. Choć wówczas Jan Chryzostom nie głosił już kazań ani katechez, pozostawił korespondencję, w której wyraźnie wybrzmiewa troska o ewangelizację Gotów oraz refleksja nad sytuacją Kościoła gockiego⁵.

s. 49, 65; C. Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404)*, dz. cyt., s. 60–61.

3 Według synaksarionu Konstantynopolitańskiego (*Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinesi*) Jan Chryzostom został biskupem 15 grudnia 397 r. Zaś według Sokratesa 26 lutego 398 r. (Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 2, 11, tłum. S. J. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, s. 449). Data podana przez Sokratesa jest powszechnie przyjmowana; por. G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, s. 464–465 (Bibliothèque Byzantine. Études); J. N. D. Kelly, *Złote usta*, dz. cyt., s. 117, gdzie autor, chociaż powołuje się na Sokratesa, wymienia datę 26 stycznia 391 r. (sic!)]].

4 Por. J. N. D. Kelly, *Złote usta*, dz. cyt., s. 261–264.

5 Aspekt misjonarski posługi pasterskiej Jana Chryzostoma został omówiony w: Ch. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. 2, *Constanti-*

1. Konstantynopol – miasto ariańskie

Od roku 339 do objęcia tronu cesarskiego przez Teodozjusza Wielkiego (347–395, cesarz od 379) w 379 roku kolejni biskupi Konstantynopola byli arianami: Euzebiusz z Nikomedii (339–341), Macedoniusz I (342–346, 351–360), Eudoksusz z Antiochii (360–370) i Demofil (370–379). Rozwojowi arianizmu we wschodniej stolicy cesarstwa sprzyjał też cesarz Walens (328–378, cesarz od 364), który prowadził politykę proariańską. Nie dziwi więc fakt, że Konstantynopol w tym czasie stał się silnym bastionem herezji ariańskiej. Z tego też względu, po śmierci Walensa, nowy władca Teodozjusz I, zdecydowany przeciwnik arianizmu, zainicjował szeroko zakrojony program odrodzenia ortodoksji nicejskiej w Konstantynopolu, który był opanowany przez arian. Dwaj historycy kościelni – Sokrates (ok. 380 – ok. 450) oraz Sozomen (ok. 400 – ok. 450) – zgodnie twierdzą⁶, że pierwszym krokiem zmierzającym do przywrócenia ortodoksji w stolicy podjętym jeszcze przez cesarza Gracjana (359–383, cesarz od 375) wspólnie z cesarzem Walentynianem II (371–392, cesarz od 375) było pozwolenie na powrót do ojczyzny tym, którzy z powodu wyznawania wiary nicejskiej zostali skazani na wygnanie przez sprzyjającego arianizmowi cesarza Walensa⁷. W rzeczywistości to sam Walens, przygotowując się do walki z Gotami, już pod koniec roku 377 wydał edykt tolerancyjny i zaprzestał prześladowania nicejczyków. Zaslugą zaś Gracjana i Walentyniana było wydanie 3 sierpnia 379 roku edyktu, w którym władcy jednoznacznie wypowiedzieli się przeciw heretykom: „Wszystkie herezje,

nopol, München 1930, s. 326–333 (rozdział XXXIV: *Chrysostomus und die Heidenmission*); J. Dumortier, *Saint Jean Chrysostome et les missions*, „Les missions catholiques” NS 5 (1955), s. 358–366.

6 Sozomen oparł swe dzieło na narracji Sokratesa. Z tego też względu w wielu miejscach ich przekaz jest niemal identyczny.

7 Por. Socrates, *Historia ecclesiastica* V 2, dz. cyt., s. 395; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VII 1, tłum. S. J. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, s. 452–453.

zabronione prawami tak Boskimi, jak cesarskimi, niech na wieki definitywnie ustaną”⁸. Wybitny znawca tej epoki John Hugo Wolfgang Gideon Liebeschuetz jest zdania, że szczególnie gorliwie edykt ten realizował cesarz Teodozjusz oraz Ambroży z Mediolanu (ok. 340–397, biskup od 373), zaś sam Gracjan, który wprowadzie był inicjatorem jego wydania, to tylko w niewielkim stopniu był zaangażowany w jego realizację⁹. Jednak niezależnie od indywidualnego zaangażowania władców należy zauważyć, że jedność Kościoła i jednolitość religii wyznawanej w cesarstwie stały się priorytetem cesarskim.

Pierwszą próbę ortodoksyjnej działalności misyjnej w ariańskim Konstantynopolu podjął Grzegorz z Nazjanzu (ok. 326–390, biskup od 372) w 379 roku, kiedy przybył do stolicy Wschodu na zaproszenie nicejczyków. W związku z tym, że konstantynopolskie kościoły znajdowały się w rękach arian, Grzegorz urządził w prywatnym domu swego kuzyna kaplicę pod wymownym wezwaniem *Ἀνάστασις* (Zmartwychwstania)¹⁰. Początki pracy Grzegorza w Konstantynopolu były bardzo skromne, gdyż liczba nicejczyków – jak przyznaje sam Grzegorz – była niewielka: „To moje pole do uprawiania małe było i ubogie. (...) Nieznane jest tłumom, nie gromadzone na jedno miejsce, ale zbierane po trochu, jak pokłosie w czasie żniwa albo jak pojedyncze jagody w czasie winobrania, kiedy już nie ma całych kiści winogron (por. Mi 7, 1). Dodałbym jeszcze (...) znalazłem Izraela jak figę na pustyni (por. Oz 9, 10), albo jak w niedojrzałej kiści winogron jedną lub drugą jagodę dojrzałą (por. Iz 65, 8). (...) Albo jeszcze jak drzewce do sztandaru na wzgórzu (por. Iz 30, 17), lub drzewo masztowe na górze, albo jak inny jakiś

8 *Codex Theodosianus* XVI 5, 5, tłum. A. Caba: *Codicis Theodosiani Liber Sextus Decimus = Kodeks Teodozjusza. Księga Szesnasta*, oprac. M. Ożóg, M. Wójcik, wstęp M. Stachura, Kraków 2014, s. 42 (Źródła Myśli Teologicznej 71 = Synodi et Collectiones Legum 7).

9 Por. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and bishops: Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990, s. 159.

10 Por. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and bishops*, dz. cyt., s. 159. Liebeschuetz popełnia błąd, pisząc o kaplicy pod wezwaniem św. Anastazji.

przedmiot pojedynczy uchodzący uwagi pospołu. Taki był stan pierwotny nędzy, takie przygnębienie”¹¹.

Przepełniony metaforami zacytowany tekst ilustruje, jak nieliczni i rozproszeni byli ortodoksyjni chrześcijanie w Konstantynopolu. Sukcesy misyjne Grzegorza były bardzo ograniczone nie tylko z powodu niewielkiej liczby nicejczyków i niewielkiego oddziaływania społecznego jego misji, lecz także z powodu wrogości i silnej opozycji arian, którzy organizowali publiczne protesty przeciwko Grzegorzowi, a nawet atakowali go w sposób fizyczny. Sam opowiada o tym, jak podczas ceremonii chrztu celebrowanej w *Ἀνάστασις* w Wigilię Paschalną 379 roku został zaatakowany przez tłum podburzony przez ariańskich mnichów i fanatyków i obrzucony kamieniami¹². Wspomina też o niedoszłym swoim zabójcy – młodym człowieku, który z grupą sympatyków Grzegorza wpadł do jego pokoju z zamiarem zamordowania go¹³. Jednak dzięki pomocy cesarskiej zaangażowanie Grzegorza doprowadziło do pewnego wzrostu (był on stały, lecz dość powolny) liczby ortodoksyjnych chrześcijan w Konstantynopolu. Niemniej w 381 roku Grzegorz po dwóch latach bardzo trudnych rządów biskupich zrezygnował z biskupstwa w Konstantynopolu i opuścił stolicę¹⁴. Po rezygnacji Grzegorza biskupem Konstantynopola wybrany został Nektariusz (zm. 397, biskup w latach 381–397)¹⁵. Wraz z upływem czasu ortodoksja zyskiwała coraz silniejsze poparcie w mieście. Jednym z niepowodzeń w procesie jej szerzenia

11 Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 42, 4, tłum. J. M. Szymusiak, w: J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 381 (Starożytna Myśl Chrześcijańska 1).

12 Por. Gregorius Nazianzenus, *De vita sua* 665–668, tłum. A. M. Komornicka: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Opowieść o moim życiu*, Poznań 2014, s. 36.

13 Por. Gregorius Nazianzenus, *De vita sua* 1440–1471, dz. cyt., s. 65–66.

14 Por. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and bishops*, dz. cyt., s. 163.

15 Por. Socrates, *Historia ecclesiastica* V 8, dz. cyt., s. 402–403; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VII 8, dz. cyt., s. 465–466. Na temat okoliczności wyboru Nektariusza na biskupa Konstantynopola, zob. P. Szczur, *Przyczyny wyboru i depozycji Jana Chryzostoma z urzędu biskupa Konstantynopola. (Próba reinterpretacji przekazów historycznych)*, „Vox Patrum” 26 (2006) 49, s. 616–619.

były zamieszki, wzniecone przez arian w roku 388, w czasie których został spalony pałac biskupa Nektariusza¹⁶.

Wydaje się zatem, że główną przyczyną powrotu mieszkańców Konstantynopola do ortodoksji było zaangażowanie cesarskie, gdyż bez niego prawdopodobnie ortodoksja nie odniosłaby tak szybko zwycięstwa. Historyk Sokrates informuje, że kiedy ariański biskup Konstantynopola Demofil odmówił opowiedzenia się za wiarą nicejską, cesarz Teodozjusz nakazał, aby on i jego wierni opuścili kościoły stolicy, co według historyka stało się 26 listopada 380 roku¹⁷. Wszyscy ariańscy kapłani również zostali wypędzeni z kościołów¹⁸, a opuszczone przez arian świątynie otrzymały ortodoksyjnych duchownych. Niezwykle istotna była też konstytucja cesarska wydana przez Teodozjusza Wielkiego zaledwie półtora miesiąca później – 10 stycznia 381 roku, w której władca rozszerzył na cały Wschód zakaz posiadania przez heretyków (chodziło głównie o arian, ale nie tylko o nich) kościołów w obrębie miast i nakaz przekazania ich w ręce nicejczyków¹⁹. W związku z tymi decyzjami sytuacja w Konstantynopolu stała się na tyle napięta i niestabilna, że porządku w mieście musiało pilnować wojsko. Jednak w dłuższej perspektywie strategia Teodozjusza okazała się bardzo skuteczna.

Drugim ważnym posunięciem Teodozjusza było sprowadzenie do miasta relikwii męczennika Pawła z Konstantynopola (biskup 337–339, 342, 346–351)²⁰. Okoliczności śmierci tego biskupa są niejasne, jednak Atanazy z Aleksandrii (ok. 295–373, biskup w la-

16 Por. Sokrates, *Historia ecclesiastica* V 13, dz. cyt., s. 413.

17 Por. Sokrates, *Historia ecclesiastica* V 7, dz. cyt., s. 400–401. Wydawcy polskiego tłumaczenia *Kodeksu Teodozjusza* podają, że stało się to 24 listopada 380 roku, jednak nie podają źródła takiej informacji; por. *Codex Theodosianus* XVI 5, 6, dz. cyt., s. 44, nota D.

18 Por. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and bishops*, dz. cyt. s. 159.

19 Por. *Codex Theodosianus* XVI 5, 6, dz. cyt., s. 43–44. Zob. też: Sokrates, *Historia ecclesiastica* V 7, dz. cyt., s. 401, nota 23.

20 Por. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VII 10, dz. cyt., s. 470; J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and bishops*, dz. cyt., s. 164.

tach 328–339, 346–373) twierdzi, że został uduszony przez arian²¹. Relikwie św. Pawła złożono w „wielkim i wspaniałym” kościele wzniesionym przez ariańskiego biskupa Macedoniusza²². Dawny ariański budynek stał się martyrium św. Pawła z Konstantynopola, przez co święta jego przestrzeń stała się „ortodoksyjna”, co jednoznacznie uderzało w arian. Postrzegając to wydarzenie w kategoriach misyjnych, należy zauważyć, że cesarzowi (lub ogólnie władzy świeckiej) bardziej zależało na „ewangelizacji” przestrzeni niż ludzi. Wydaje się zatem, że wzmocnienie kultu świętych nicejczyków było kluczowe dla cesarza, a odniesiony w tym względzie sukces miał w przyszłości zachęcić Jan Chryzostoma do podobnych działań. Sprowadzenie do Konstantynopola relikwii św. Pawła, męczennika za wiarę nicejską²³, miało nie tylko uobecnąć, ale przede wszystkim wzmocnić w sposób mistyczny jego opiekę nad ortodoksyjną wiarą mieszkańców stolicy. Cesarz Teodozjusz sprowadził też do Konstantynopola głowę Jana Chrzciciela, którą zdeponował w zbudowanym w 391 roku kościele św. Jana (Prodromos) znajdującym się tuż za miastem w dzielnicy nazywanej Hebdomon (Ἑβδομον, „siódmy”)²⁴. W tych działaniach najistotniejsze było powszechne

21 Por. Athanasius Aleksandrinus, *Historia arianorum ad monachos* 7, tłum. E. Dusik-Krupa: Atanazy Wielki, *Historia arian spisana dla mnichów*, Kraków 2018, s. 32–33 (Źródła Myśli Teologicznej 80). Na temat Pawła z Konstantynopola oraz innych męczenników i świętych Konstantynopola, zob. W. Telfer, *Paul of Constantinople*, „Harvard Theological Review” 43 (1950) 1, s. 30–92; G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, dz. cyt.; P. Magdalino, *Constantinople médiévale: Études sur l'évolution des structures urbaines*, Paris 1996 (Travaux et mémoires du centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance monographies).

22 Por. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VII 10, dz. cyt., s. 470.

23 Sozomenus przekazuje, że wielu prostych chrześcijan było przekonanych, że w kościele tym złożone są relikwie św. Pawła Apostoła; por. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VII 10, dz. cyt., s. 470. Zob. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and bishops*, dz. cyt., s. 64.

24 Cyril Mango jest zdania, że była ona o bardzo wątpliwej proveniencji, gdyż prawdziwą głowę odnaleziono 24 lutego 453 roku w jaskini w Emessie; por. C. Mango, *The Date of the Studius Basilica at Istanbul*, „Byzantine and Modern

przekonanie o wielkiej mocy płynącej z relikwii ortodoksyjnych męczenników.

Przyjęta przez cesarza Teodozjusza strategia polegająca na usunięciu ariańskich kapłanów z ich kościołów, wzmocnieniu ortodoksyjnego kultu świętych i zatwierdzeniu Grzegorza z Nazjanzu na urzędzie biskupa Konstantynopola, a później poparciu konsekracji Nektariusza, była bardzo skuteczna w szerzeniu ortodoksji wśród ariańskich mieszkańców stolicy. Pomimo tych wysiłków arianizm dość wolno zanikał z przestrzeni religijnej Konstantynopola, doznając co jakiś czas krótkich, lecz silnych odrodzeń²⁵.

2. Atanaryk i nicejska chrystianizacja Gotów

Traktat federacyjny z 382 roku został zawarty przez Teodozjusza Wielkiego wyłącznie z Gotami, którzy przekroczyli Dunaj w roku 376, i miał bezprecedensowy charakter. Podyktowany był przede wszystkim koniecznością zakończenia rebelii i stworzenia możliwości rekrutacji dodatkowych oddziałów, które mogli zapewnić Goci, ale pod dowództwem rzymskim. W ramach traktatu Goci otrzymali status federatów (*foederati*) i zostali uznani za autonomicznych sojuszników Rzymu. Chociaż mieszkali na terenie Imperium Romanum, to jednak zachowali własne prawo i strukturę plemienną, co sprawiło, że zarządzili się sami pod przywództwem własnych wodzów. Nadano im ziemię pod uprawę i pozwolono osiedlać się całym społeczeństwom w jednym regionie (głównie w Mezji i Tracji). Zwolniono ich też z podatków, gdyż jako sojusznicy wojskowi nie podlegali standardowemu systemowi podatkowemu. Wydaje się, że objęto ich też tolerancją religijną²⁶. Jednakże nie dotyczyło to innych bar-

Greek Studies” 4 (1978), s. 121–122. Obecnie relikwia ta znajduje się w muzeum Pałacu Topkapı w Stambule.

25 Por. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and bishops*, dz. cyt., s. 160–161.

26 Niektórzy uczeni są zdania, że tolerancja religijna wobec barbarzyńców (zwłaszcza wobec Gotów), została wspomniana w 2. kanonie Soboru Konstan-

barzyńców, którzy byli poddanymi cesarstwa, ani tych, którzy wkroczyli na terytorium rzymskie później – już w czasie panowania Teodozjusza I. W takim więc kontekście należy postrzegać przyjęcie Atanaryka (zm. 381) i jego Gotów do Konstantynopola²⁷. Pomijając fakt, że Teodozjusz bardzo ostentacyjnie przyjął go jako swojego przyjaciela, to informacje o jego pogrzebie sugerują, że Atanaryk – zadeklarowany poganin i zdecydowany prześladowca chrześcijan – mógł pod koniec życia przejść na chrześcijaństwo nicejskie lub przynajmniej być katechumenem. Jednak Ammianus Marcellinus (ok. 330 – po 392) w tym kontekście napisał, że „został pochowany według naszego zwyczaju (*exsequiis ritu sepultus est nostro*)”²⁸. Warto zauważyć, że historyk Ammianus przekazujący tę informację był poganinem²⁹. Natomiast nieco późniejszy historyk gocki – Jordanes (VI w.) – mówi, że cesarz był nie tylko obecny na pogrzebie Atanaryka, ale nawet przewodził procesji funeralnej³⁰. Jest dość mało

tynopolitańskiego: „Biskupi należący do jednej diecezji nie powinni angażować się i wtrącać w sprawy Kościołów, które są poza granicami ich okręgów kościelnych” (Concilium Constantinopolitanum I (381), can. 2, tłum. T. Wnętrzak, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, t. 1: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*, Kraków 2001, s. 70–71 (Źródła Myśli Teologicznej 24 = Dokumenty Soborów Powszechnych 1)). Jednak taka interpretacja tego kanonu jest wątpliwa, gdyż treść całego kanonu odnosi się do aspektów organizacji kościołów, w tym „barbarzyńskich”, a nie do wolności w sensie teologicznym; por. R. W. Mathisen, *Barbarian Bishops and the Churches „in Barbaricis Gentibus” During Late Antiquity*, „Speculum” 73 (1997), s. 668.

27 Goci ci stanowili świętę Atanaryka i część jego dawnych zwolenników. Por. H. Wolfram, *Gotische Studien I. Das Richtertum Athanarichs*, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung” 83 (1975) 1–2, s. 3–4.

28 Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri XXVII* 5, 10, tłum. I. Lewandowski: Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*, t. 2, Warszawa 2002, s. 70 (Biblioteka Antyczna).

29 Por. A. Bober, *Autorzy pogańscy o chrześcijaństwie (Galen, Ammianus Marcellinus)*, „Vox Patrum” 10 (1986), s. 311–332.

30 Por. Jordanes, *Getica* 144, tłum. E. Zwolski, w: Kasjodor i Jordanes, *Historia gocka czyli Scytyjska Europa*, wstęp i opracowanie E. Zwolski, Lublin 1984, s. 115: „Miło-

prawdopodobne, aby bardzo pobożny cesarz przeprowadził procesję pogrzebową poganina, podczas której musiały odbywać się pogańskie ceremonie. Zatem Atanaryk musiał być przynajmniej katechumenem lub nawet chrześcijaninem.

O tym, że niektóre grupy Gotów pokonane w czasach Teodozjusza przyjęły wiarę nicejską, świadczy pojawienie się nicejskich mnichów gockich w posiadłości niejakiego Promotusa, który prawdopodobnie jest tożsamy ze słynnym *magister peditum*, a następnie *equitum* Cesarstwa Rzymskiego³¹. Goci osiedleni w tej posiadłości mogli być częścią grupy barbarzyńców pokonanych przez niego. W tym kontekście można uznać, że Goci, którzy bronili granic Dunaju, głównie w Scytii Mniejszej, również stali się chrześcijanami nicejskimi, a Goci Atanaryka byli częścią tej grupy³².

Wiemy też o gockim garnizonie, który został utworzony poza murami miasta Tomis w Tracji³³. Opis potyczki między Gotami a garnizo-

ściwy cesarz [tj. Teodozjusz Wielki] niemal jeszcze bardziej uczcił zmarłego niż żywego [chodzi o Atanaryka]: sprawił mu godny pochówek i sam kroczył przed jego marami pogrzebowymi”. Okazała, wręcz królewska ceremonia pogrzebowa i życzliwość cesarza musiały oczarować Gotów wiernych Atanarykowi, gdyż po śmierci swego wodza służyli Teodozjuszowi jako strażnicy naddunajskich granic. Por. Zosimos, *Historia nova* 4, 34, 5, tłum. H. Cichocka: Zosimos, *Nowa historia*, Warszawa 1993, s. 179. Ammianus nie jest wrogo nastawiony do chrześcijan i opisuje wiele wydarzeń związanych ze sprawami kościelnymi bez kontekstu religijnego i ze świeckiego punktu widzenia, zob. E. D. Hunt, *Christians and Christianity in Ammianus Marcellinus*, „The Classical Quarterly” 35 (1985) 1, s. 186–200; J. Den Boeft – J. W. Drijvers – D. Den Hengst – H. C. Teitler, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXVII*, Leiden – Boston 2009, s. 126.

31 Por. Joannes Chrysostomus, *Epistula* 207. Promotus kilkakrotnie pokonał grupy barbarzyńców, natomiast w negocjacjach z nimi wykorzystywał lojalnych barbarzyńców, którzy służyli mu jako tłumacze. Teodozjusz dzięki swojej φιλανθρωπία uwolnił pokonanych jeńców i zobowiązał ich do służby wojskowej. Zosimos, *Historia nova* 4, 35, 2, dz. cyt., s. 180; 4, 39, 5, s. 184.

32 Por. Zosimos, *Historia nova* 4, 34, 4–5, dz. cyt., s. 179.

33 Osiedlanie barbarzyńców i sytuowanie garnizonów wojskowych poza murami miast było powszechną praktyką i nie miało nic wspólnego z wypędzaniem wyznawców herezji poza granice miast.

nem miasta Tomis pod dowództwem Geroncjusza nie dostarcza wielu informacji na temat ich wyznania, chociaż uciekający barbarzyńcy znaleźli schronienie w kościele. Jednak cesarz był bardzo niezadowolony z działań Geroncjusza i najwyraźniej postrzegał barbarzyńców, z którymi walczył Geroncjusz, jako bardzo ważnych sojuszników³⁴.

W tym kontekście należy przyjrzeć się bliżej regionowi, w którym osiedlili się Goci. Prowincja Scytia Mniejsza stanowiła przypuszczalny obszar chrystianizacji Gotów w duchu nicejskim, już za panowania cesarza Walensa, wyznawcy arianizmu³⁵. Na przełomie IV i V wieku siedzibę biskupstwa w Tomis zajmował niejaki Teotym (zm. 403), najwyraźniej pochodzenia gockiego, który szerzył wiarę nicejską wśród ludności zamieszkującej drugą stronę Dunaju³⁶. W tym zakresie współpracował również z Janem Chryzostomem, ówczesnym biskupem Konstantynopola, który również przywiązywał dużą wagę do chrystianizacji barbarzyńców. Według Teodoretta Jan wysłał do barbarzyńców, którzy byli „spragnieni” zbawienia, kompetentnych ludzi³⁷. Jest bardzo prawdopodobne, że ta wzmianka w narracji Teodoretta odnosi się do działalności Teotyma. Teo-

34 Por. Zosimos, *Historia nova* 4, 40, 1–8, dz. cyt., s. 184–185.

35 Bazyli Wielki prowadził korespondencję z przedstawicielami politycznymi i kościelnymi Scytii Mniejszej w czasach, gdy biskupstwem Tomis kierował Bretanio z Tomis, zadeklarowany nicejczyk, który był w stanie przeciwstawić się cesarzowi; por. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VI 21, 4–5, dz. cyt., s. 394–395. Jeden z listów Bazylego, który w nagłówku jest adresowany do Ascholiusa, w rzeczywistości mógł być adresowany do Bretanio; por. Basilius Caesariensis, *Epistula* 165. Podobnie relikwie św. Saby zostały wysłane przez Iuniusa Soranusa do Kapadocji, prawdopodobnie do Bazylego; por. *Passio Sancti Sabae* 8, 2–3.

36 Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VII 26, 6, dz. cyt., s. 511–512.

37 Por. Theodoretus, *Historia ecclesiastica* V 32, 1, tłum. H. Pietruszczak: Teodoret z Cyru, *Historia Kościoła*, Zgorzelec 2019, s. 316. Teodoret potwierdza również szerokie zaangażowanie misyjne Jana Chryzostoma w Tracji, Azji i Poncie; Theodoretus, *Historia ecclesiastica* V 29, 2, dz. cyt., s. 314. Działania Jana potwierdzają, że biskup Konstantynopola sprawował władzę nad innymi biskupstwami na długo przed prawnym potwierdzeniem tego faktu na soborze w Chalcedonie w 451 r.; por. Concilium Chalcedonense (451), can. 9, tłum. T. Wnętrzak, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, dz. cyt., s. 232–235.

tym był blisko związany z Janem i w sporze dotyczącym Orygenesesa i „Długich Braci” jednoznacznie opowiedział się po stronie Jana. Fakt, że w tej sprawie sprzeciwił się nawet Epifaniuszowi z Salami, świadczy o jego przynależności do grupy biskupów lojalnych wobec Jana³⁸. Z drugiej strony Jan wyszkolił w Konstantynopolu grupę prezbiterów gockich, którzy mieli być narzędziem nawracania nie tylko Gotów wyznających pogaństwo, lecz także wyznających arianizm. Jednak taka polityka kościelna najprawdopodobniej miała swoje początki jeszcze przed episkopatem Jana. Wyświęcenie biskupów pochodzenia gockiego w Scytii Mniejszej (w 392 roku), takich jak Teotym, z pewnością nie było przypadkiem. Oprócz wysiłków chrystianizacyjnych poza granicami Cesarstwa Rzymskiego ten znający język gocki biskup musiał być pasterzem nie tylko dla Rzymian (a dokładniej Greków), ale także dla barbarzyńskiej, lecz ortodoksyjnej ludności gockiej Scytii Mniejszej, która była prowincją, w której osiedlili się Goci Atanaryka po jego śmierci.

Wspomniane wskazówki zawarte w źródłach upoważniają do postawienia hipotezy, że Goci, którzy przybili do Konstantynopola wraz z Atanarykiem, mogli zostać nawróceni na chrześcijaństwo nicejskie. Teza ta staje się bardziej prawdopodobna w kontekście zrozumienia religijnej percepcji Germanów oraz wydarzeń, które poprzedzały przyjęcie Atanaryka przez Teodozjusza. Germanscy przywódcy pogańscy poprzez kult nawiązywali relacje z konkretnymi bogami, którzy mogli zapewnić im sukces, zwłaszcza na polu militarnym. Jako władcy i wodzowie byli oni bezpośrednio odpowiedzialni za dobre relacje członków swojego plemienia a bogami³⁹.

Władza Jana nad tymi regionami została również potwierdzona w *Mowie pogrzebowej* (23).

38 Por. Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 12, 4–6, dz. cyt., s. 473; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 14, 7–8, dz. cyt., s. 550.

39 Germanscy przywódcy w niektórych przypadkach nawracali się na chrześcijaństwo, ponieważ w ten sposób wybierali boga, który był silny i miał moc chronienia ich na polu bitwy. Por. A. Schwarcz, *Cult and Religion Among the Tervingi and*

Atanaryk, pogański przywódca Gotów, który prześladował chrześcijan i odnosił same porażki w ostatnich latach swojej kariery wojskowej (wojna z Walensem, z Hunami), musiał być pod wielkim wrażeniem, gdy usłyszał, że jego goccy towarzysze, którzy zostali chrześcijanami, choć wyznawali arianizm, pokonali i zmasakrowali armię rzymską w bitwie pod Adrianopolem. Ten fakt oraz krytyczna sytuacja, w której się znalazł, mogły przekonać go do przyjęcia nowej wiary. Sam fakt, że złamał przysięgę obłożoną klątwą, którą złożył ojcu, że nigdy nie postawi stopy na terytorium rzymskim, jest wystarczającym dowodem, że zmienił swoje nastawienie i surowość w stosunku do przestrzegania pogańskich zasad gockich⁴⁰. Potęga i bogactwo stolicy oraz cesarza musiały wzmocnić jego przekonanie o Chrystusie jako niezwykle potężnym Bogu. Jego słowa, które wypowiedział podczas wizyty w Konstantynopolu, najlepiej opisują jego odczucia: „Bogiem na ziemi jest cesarz i ktokolwiek przeciw niemu dłoń podniesie, sam winien jest swojej zguby”⁴¹. Dla pobożnego cesarza nie stanowiło problemu wyjaśnienie tego barbarzyńskiemu królowi, któremu on sam i jego imperium zawdzięczały bogactwo i potęgę. Należy również zadać pytanie: czy cesarz nie próbowałby w tej przyjaznej relacji przynajmniej raz spełnić jedno z podstawowych przykazań nowej wiary, nakaz szerzenia Ewangelii? Myślę, że tak. Nie musi to jednak oznaczać ogólnej zasady, ale w przypadkach, gdy było to możliwe, tj. w przypadku mniejszej i pokonanej grupy barbarzyńców lub osób ubiegających się o azyl,

the Visigoths and Their Conversion to Christianity, w: *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century*, ed. P. J. Heather, Woodbridge 1999, s. 461.

40 Por. Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri XXVII* 5, 9, dz. cyt., s. 69: „Atanaryk jednak twierdził, że pod groźbą klątwy związany jest przysięgą, a ponadto powstrzymują go nakazy ojca, by nigdy nie postawił stopy n rzymskiej ziemi”. Ojciec Atanaryka był członkiem delegacji obecnej w Konstantynopolu w 332 r. i odegrał tam ważną rolę; por. H. Wolfram, *Gotische Studien I*, dz. cyt., s. 3–4. Późniejsze pogorszenie stosunków między Rzymianami a Gotami oraz przysięga, którą złożył ojciec Atanaryka, świadczą o jego stosunku do chrześcijaństwa.

41 Jordanes, *Getica* 143, dz. cyt., s. 115.

takie założenia byłyby logiczne. Oprócz odwrócenia uwagi kilku grup barbarzyńców w różnych miejscach imperium, ich potencjalna ortodoksja mogła być obietnicą szybszej integracji barbarzyńców z rzymskim społeczeństwem, a tym samym złagodzenia napięć w stosunkach rzymsko-barbarzyńskich. Wyznanie nicejskie w tym zakresie mogło być w większym stopniu rozpowszechnione wśród ludności rozproszonej i oddzielonej od głównej masy Gotów (którzy wkroczyli na terytorium rzymskie w 376 roku).

3. Jan Chryzostom jako biskup-misjonarz

Jak już wspomniano Jan Chryzostom został wyznaczony na biskupa Konstantynopola w 397 roku po nagłej śmierci dotychczasowego biskupa stolicy Wschodu – Nektariusza (27 września 397)⁴². Biograf Chryzostoma, Palladiusz (ok. 363 – ok. 425), twierdzi, że przejazd Chryzostoma z Antiochii do Konstantynopola odbył się w tajemnicy, aby uniknąć ewentualnych zamieszek w mieście. Według Palladiusza Asteriusz, komes Orientu (*comes Orientis* 397–398), poprosił Chryzostoma, aby stawił się przy Bramie Romanezyjskiej (Seleuckiej, najprawdopodobniej chodzi o bramę mostową)⁴³ w pobliżu cmentarza z kaplicami poświęconymi męczennikom (głównie antiocheńskim). Gdy Jan przybył na umówione miejsce, komes kazał mu wsiąść do powozu pocztowego, w którym znajdował się eunuch wysłany przez mistrza urzędów (*magister officiorum*) i obaj udali się do Konstantynopola⁴⁴. Chris L. de Wet zauważa, że po przybyciu do Konstantynopola Chryzostom przyjął inne, mniej stanowcze

42 Por. D. Stiernon, *Nettario*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 2, red. A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, kol. 3486. Szerzej na temat wyboru Jana Chryzostoma na biskupa Konstantynopola, zob. P. Szczur, *Przyczyny wyboru i depozycji Jana Chryzostoma z urzędu biskupa Konstantynopola*, dz. cyt., s. 613–631, spec. s. 614–616.

43 Por. G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961, s. 411, nota 83.

44 Por. Palladiusz, *Dialogus de vita Ioannis Chrysostomi* 5.

podejście do arian⁴⁵. Nie należy jednak sądzić, że przyjął on bardzo życzliwe stanowisko wobec samego arianizmu. Chciał raczej skłonić Gotów wyznających arianizm do przejścia na wiarę nicejską. Choć już na początku swoich rządów biskupich Chryzostom wygłosił w Konstantynopolu dwa kazania przeciwko skrajnym arianom, których nazywano anomejczykami, to jednak później w większości kazań koncentrował się na szeroko rozumianej moralności chrześcijańskiej, a nie na kwestiach dogmatycznych. Takie podejście zjednywało mu sympatię Gotów, stanowiących większość w ariańskiej społeczności Konstantynopola⁴⁶, i było skutecznym sposobem dotarcia do nich z przesłaniem wiary ortodoksyjnej. Właśnie w tej kwestii można dostrzec w działaniach Chryzostoma jego niezwykłą gorliwość misyjną i wielkie zainteresowanie misjami, co – jak zauważa wybitny znawca Jana Chryzostoma John Norman Davidson Kelly – „było w tym czasie niezwykle, jeśli nie bezprecedensowe”⁴⁷.

4. Kościół Gotów

Jan Chryzostom – wbrew tradycyjnie przyjmowanemu powszechnemu pogładowi – był przekonany, że barbarzyńcy są w stanie zaakceptować wartości cywilizacji rzymskiej i dostosować się do społeczeństwa. Jego zdaniem środkiem asymilacji była wiara chrześcijańska. Z tego powodu jako biskup-misjonarz podjął wysiłek przeciwdziałania arianizmowi Gotów obecnych w Konstantynopolu⁴⁸ i otoczył ich szczególną troską. Palladiusz przekazuje infor-

45 Por. Ch. L. de Wet, *John Chrysostom and the Mission to the Goths: Rhetorical and Ethical Perspectives*, „HTS Theological Studies” 68 (2012) 1, s. 3. Zob. J. N. D. Kelly, *Złote usta*, dz. cyt., s. 155–156.

46 Por. J. N. D. Kelly, *Złote usta*, dz. cyt., s. 155.

47 Tamże, s. 157.

48 Oczywiście nie wszyscy Goci mieszkający w Konstantynopolu byli arianami. Misja ewangelizacyjna prowadzona wśród Gotów już od początku związana była też z misjonarzami wyznającymi wiarę nicejską, a obszar ich działalności obejmował przede wszystkim prowincję Scythia Minor. Zamieszkując ją Scy-

mację, że biskup wyznaczył im kościół na celebrację nabożeństw, lecz miały być one sprawowane według obrzędów ortodoksyjnych (nicejskich)⁴⁹. Mianował też dla nich kapłanów, diakonów i lektorów znających język gocki⁵⁰, a także osobiście przybywał do kościoła gockiego i wygłaszał w nim homilie. Palladiusz dodaje też, że dzięki tej działalności Chryzostom pozyskał wielu ariańskich Gotów dla wiary nicejskiej. Nie umniejszając sukcesów Chryzostoma, które niewątpliwie odniósł, należy stwierdzić, że informacja ta najwyraźniej wyolbrzymia jego zasługi, gdyż w Konstantynopolu nadal było wielu Gotów wyznających arianizm.

towie już w 369 (nie wiadomo, kiedy powstała) roku mieli swoją metropolię w Tomi (obecnie Konstanca), gdzie biskupem był zwolennik wiary nicejskiej Bretanio (zm. ok. 380; por. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VI 21, dz. cyt., s. 393–394), a niedługo potem zwierzchnikiem Kościoła na tym terenie został Scyta, wyznający wiarę nicejską biskup Teotym (por. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VII 26, dz. cyt., s. 511), który współpracował z Janem Chryzostomem i był jego zwolennikiem. Por. K. Banek, *Krym jako teren badań religioznawczych*, w: *Polsko-ukraińskie badania religii*, red. K. Banek, Kraków 2004, s. 56; M. Jurik, *Gothic Christians in Constantinople in 4th and 5th Century: The Nicene Christians and Christianization*, „Graeco-Latina Brunensia” 26 (2021) 2, s. 102–103.

- 49 Istnieją pewne niejasności dotyczące wykorzystania wspomnianego kościoła. Niektórzy uczeni – powołując się na Synezyjusza z Cyreny (*De providentia* 115B) – twierdzą, że wskazuje on na fakt, iż kościół ten był wykorzystywany przez Gotów również do odprawiania nabożeństw ariańskich; por. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and bishops*, dz. cyt., s. 190–191. Jednak Synezyjusz mówi tylko o wysiłkach Cezariusza zmierzających do wprowadzenia ariańskich gotów do tego kościoła, nie informując o ich efektach. Dlatego stoją na stanowisku, że kościół ten był wykorzystywany tylko przez Gotów wyznających wiarę nicejską; zob. J. P. Stanfill, *John Chrysostom's Gothic Parish and the Politics of Space*, „Studia Patristica” 67 (2013), s. 345–349; M. Jurik, *Gothic Christians in Constantinople: The Arians*, „Graeco-Latina Brunensia” 26 (2021) 1, s. 86; Jurik, *Gothic Christians in Constantinople in 4th and 5th Century*, dz. cyt., s. 105–107.
- 50 Mirón Jurik przypuszcza, że biskup gocki Teotym mógł być w jakiś sposób związany z tymi działaniami; por. Jurik, *Gothic Christians in Constantinople in 4th and 5th Century*, dz. cyt., s. 103.

„Widząc rzeszę Scytów⁵¹, schwytaną w sieć arian, sam zastanawiał się nad tym jakim sposobem ich «wyłowić». Wysłał im naprzeciw mówiących tym samy językiem przebiterów, diakonów i odczytujących im boskie pisma [tj. lektorów], wyznaczył jeden kościół, i dzięki nim schwytał wielu wprowadzonych w błąd. On sam często udawał się tam, by głosić homilie przez tłumacza, który znał oba języki; zaś tych, którzy obdarzeni byli darem wymowy, przygotowywał do tej roli. Nieustannie czyniąc to w mieście, przywrócił życie wielu wprowadzonym w błąd, ukazując im prawdę nauki apostołów”⁵².

Kościół przekazany Gotom przez Jana Chryzostoma był znacznie mniejszym kościołem Konstantynopola i znajdował się w doskonałej lokalizacji – w samym centrum stolicy, niedaleko pałacu cesarskiego⁵³. Był to kościół zbudowany na polecenie arianskiego biskupa Macedoniusza i – o ironio – pod wezwaniem św. Pawła Wyznawcy⁵⁴ (Paweł I z Konstantynopola), gdyż cesarz Teodozjusz I polecił, aby

51 Na temat utożsamiania Gotów ze Scytami jako ludami zajmującymi tereny na północ od Morza Czarnego, zob. P. J. Heather, *Goths and Romans 332–489*, Oxford 1991, s. 44–45.

52 Theodoretus, *Historia ecclesiastica* V 30 [31], 1–2, przekład własny. Do cytowanego powyżej tekstu Teodoreta nawiązuje również E. Dekkers, *Limites sociales et linguistiques de la pastorale liturgique de saint Jean Chrysostome*, „Augustianum” 20 (1980), s. 121–122, jednak uważa, że Teodoret bezpodstawnie przenosi zwyczaje panujące w „górskich miasteczkach” jego diecezji na rzeczywistość „wielkich metropolii”, w których wszyscy powinni znać język elit. Por. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and bishops*, dz. cyt., s. 169–170; J. N. D. Kelly, *Złote usta*, dz. cyt., s. 155.

53 Heretycy, w tym arianie, nie mieli prawa posiadania swych kościołów w obrębie murów miejskich. Dlatego sama lokalizacja tego kościoła jednoznacznie wskazywała, że był to kościół wspólnoty prawowiernej – nicejskiej.

54 Por. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*, cz. 1: *Le Siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique*, vol. 3: *Les églises et les monastères*, Paris 1953, s. 84, 407–409; J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and bishops*, dz. cyt., s. 169, 190; M. Salamon, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, w: *Czasz Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 257 (Opolska Biblioteka Teologiczna 105); M. Jurík, *Gothic Christians in Constantinople in 4th and 5th Century*, dz. cyt., s. 105. Edward Arthur Thompson błędnie twierdzi, że kościół przekazany przez Chryzostoma Gotom znajdował

złożono w nim relikwie ortodoksyjnego biskupa Pawła (prześladowanego przez Macedoniusza), który był symbolem walki z arianizmem. Wzniesiony został prawdopodobnie w miejscu śmierci męczenników Martyriusza i Marcjana⁵⁵. Wydaje się, że oddając do dyspozycji Gotów ten, a nie inny kościół, Chryzostom doskonale rozumiał znaczenie przestrzeni dla działalności misyjnej⁵⁶. Biorąc pod uwagę korzenie gockiej religii plemiennej, jest prawdopodobne, że Goci mogli utożsamiać się z kultem świętych w chrześcijaństwie⁵⁷.

Przekazawszy Gotom kościół, Chryzostom mógł rozpocząć wśród nich działalność misyjną. Teodoret informuje, że Chryzostom prowadził ją również poza Konstantynopolem, wśród koczowniczych Gotów osiedlonych wzdłuż Dunaju⁵⁸. Większość Gotów osiedliła się na południe od Dunaju po roku 376. Warunkiem ich pobytu na tych terenach, postawionym przez cesarza Walensa, było przyjęcie chrześcijaństwa w formie arianizmu wyznawanego przez władzę⁵⁹. Teraz musieli dokonać nawrócenia się z arianizmu na wiarę nicejską. Chryzostom przyczynił się również do powstania gockiej wspólnoty monastycznej⁶⁰. Konsekrował biskupa Gotów na Krymie, niejakiemu Unile⁶¹. Jednym z elementów walki z arianizmem w mieście było też wprowadzenie nocnych procesji połączonych

się w pobliżu kościoła św. Pawła Wyznawcy; por. E. A. Thompson, *The Visigoths in the Time of Ulfila*, London 1966, s. 133.

55 Por. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and bishops*, dz. cyt., s. 168–170.

56 Por. C. C. Shepardson, *Controlling Contested Places: John Chrysostom's Adversus Iudaeos Homilies and the Spatial Politics of Religious Controversy*, „Journal of Early Christian Studies” 15 (2007) 4, s. 483–516, gdzie autor koncentruje się na temacie przestrzeni i przestrzenności w *Adversus Iudaeos* Jana Chryzostoma.

57 Por. A. Schwarcz, *Cult and Religion*, dz. cyt., s. 447–472.

58 Por. Theodoretus, *Historia ecclesiastica* V 30 [31] – 31 [32], dz. cyt., s. 315–316.

59 Por. P. J. Heather, *The Crossing of the Danube and the Gothic Conversion*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 27 (1986), s. 289–318.

60 Por. Joannes Chrysostomus, *Epistula* 14, 5.

61 Por. E. A. Thompson, *The Visigoths in the Time of Ulfila*, dz. cyt., s. 134; H. Wolfram, *Historia Gotów*, tłum. R. Darda-Staab, I. Dębek, K. Berger, Warszawa – Gdańsk 2003, s. 78.

z antyfonalnym śpiewem psalmów i hymnów, które już wcześniej praktykowali arianie, a które cieszyły się ogromną popularnością wśród wiernych. Procesje organizowane przez Chryzostoma były bardziej uroczyste niż procesje ariańskie (dzięki ich wsparciu przez cesarzową Eudoksję). Niestety, w czasie jednej z tych nocnych procesji doszło do rozruchów, w czasie których został ranny kierownik chóru nicejczyków – niejaki Brison, eunuch cesarzowej, a kilka osób z ludu, po obu stronach, zostało zamordowanych, co ostatecznie skończyło się wprowadzeniem zakazu organizowania przez arian tego typu nabożeństw⁶².

Należy zaznaczyć, że ten rodzaj misyjnej gorliwości był rzadkością wśród duchownych. W Konstantynopolu z pewnością było wielu Gotów, znaczna ich część cieszyła się posiadaniem rzymskiego obywatelstwa, a niektórzy, jak np. Gajnas, zajmowali wysokie stanowiska w armii i odgrywali wręcz kluczowe role⁶³. Wydaje się, że dotarcie do Gotów w obrębie jego diecezji było strategicznym posunięciem politycznym, dzięki któremu Chryzostom mógł pozytywnie wpłynąć nie tylko na Gotów, ale także na wszystkich mieszkańców miasta.

Chociaż z przekazu Palladiusza wynika, że Chryzostom zdołał wielu Gotów nawrócić na wiarę nicejską, to jednak zdecydowana większość z nich nadal trwała przy herezji ariańskiej.

Na początku 400 roku doszło do poważnego incydentu. Otóż Gajnas – wpływowy Got należący do grupy wysoko postawionych dowódców wojsk cesarstwa na Wschodzie – zażądał oddania jednego z kościołów znajdujących się w obrębie murów miejski dla ariańskich Gotów, w którym mogliby uczestniczyć w nabożeństwach ariańskich. Jan Chryzostom stanowczo się temu sprzeciwił. Kelly jest zdania, że ostra i negatywna reakcja biskupa nie powinna być traktowana jako wrogie nastawienie do Gotów, lecz wyraz troski

62 Por. Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 8, dz. cyt., s. 465–466; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 8, dz. cyt., s. 537–538.

63 Por. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and bishops*, dz. cyt., s. 7–26.

o czystość wiary w Konstantynopolu⁶⁴. Dodaje też, że sam Gajnas musiał szanować biskupa za jego duszpasterskie zainteresowanie Gotami⁶⁵. Niemniej decyzja Chryzostoma była dość ryzykowna i stała się jedną z przyczyn bardzo dużych napięć między nim a niektórymi Gotami, a ostatecznie, wraz z innymi czynnikami, wzmoogła wrogość mieszkańców Konstantynopola wobec Gotów i doprowadziła do rozruchów w mieście, w czasie których 12 lipca 400 roku dokonano masakry siedmiu tysięcy Gotów, którzy schronili się w katolickim kościele przekazanym im przez Chryzostoma⁶⁶, a sam budynek został spalony.

5. Szkoła i goccy towarzysze Jana Chryzostoma

Przekazane przez Palladiusza informacje na temat gockich kapłanów i diakonów posługujących w przekazanym Gotom przez Jana Chryzostoma kościele św. Pawła Wyznawcy może wskazywać na dwie sprawy: 1) że w czasie podjęcia przez Jana Chryzostoma posługi biskupiej w Konstantynopolu istniała już w stolicy pewna grupa Gotów wyznających wiarę nicejską (włącznie z duchownymi), która

64 Por. J. N. D. Kelly, *Złote usta*, dz. cyt., s. 172.

65 Z przekazów historycznych można wyciągnąć wniosek, że Chryzostom i Gajnas darzyli się szacunkiem i zaufaniem. Ewidentnym dowodem takich właśnie stosunków było wysłanie Chryzostoma jako posła do Gajnasa w czasie kryzysu gockiego. Chryzostom z powodzeniem negocjował też z Gajnasem w Chalcedonie w sprawie uwolnienia Aureliana i Saturnina (por. Zosimos, *Historia nova* 5, 18, 8–9, dz. cyt., s. 216). Na tej podstawie nie można jednak wyciągać pochopnych wniosków, że Chryzostom przyjął bardzo życzliwe stanowisko wobec arianina Gajnasa i był skłonny do ustępstw na rzecz arian. Chciał raczej nawrócić na wiarę nicejską tego znakomitego przedstawiciela wspólnoty gockiej w Konstantynopolu. Świadczy o tym korespondencja Gajnasa z Nilem z Ancyry, przyjacielem Jana Chryzostoma, z którym Gajnas omawiał kwestie teologiczne dotyczące relacji między Synem a Ojcem. Gotowość Gajnasa do dyskusji teologicznych z Nilem z Ancyry, świadczy o tym, że – być może – podobne dysputy prowadził z Janem Chryzostomem.

66 Por. H. Wolfram, *Historia Gotów*, dz. cyt., s. 177.

stanowiła trzon jego działań pasterskich wśród nich; lub 2) że Jan Chryzostom założył „szkołę”, w której kształcił duchownych na potrzeby ortodoksyjnego duszpasterstwa wśród Gotów. Mirón Jurík przypuszcza, że Chryzostom taką właśnie „szkołę” założył w Konstantynopolu⁶⁷. Jej absolwenci mogli zapewniać sprawowanie ortodoksyjnej liturgii w języku gockim nie tylko w stolicy, ale także w innych regionach cesarstwa zamieszkałych przez Gotów, a nawet mogli stanowić pewnego rodzaju zaplecze personalne dla podjęcia chrystianizacji terenów znajdujących się poza granicami imperium. Szkołę dla gockich duchownych mogli prowadzić ortodoksyjni mnisi goccy w klasztorze znajdującym się na terenie posiadłości Promotusa⁶⁸. Wśród uczniów tej szkoły byli m.in. Unila – późniejszy biskup – i Moduarius – diakon. Unila był biskupem Gotów, którego Jan skierował do stolicy biskupiej dla barbarzyńców zamieszkujących Półwysep Krymski. Moduarius był natomiast diakonem, który przybył do Konstantynopola z wiadomością od króla Gotów, prosząc o kolejnego biskupa dla swojego ludu po śmierci Unili. Z listu do Olimpiady wysłanego przez Jana z wygnania dowiadujemy się, że o powyższych sprawach poinformowali go mnisi goccy mieszkający w posiadłościach Marsy⁶⁹, prawdopodobnie żony Promotusa⁷⁰. Byli to ci sami Goci, którzy po śmierci Promotusa stali się własnością jego żony. Chryzostom utrzymywał z nimi dobre stosunki, a ich życie poza miastem stanowiło dla niego właściwą realizację koncepcji życia monastycznego⁷¹. Mnisi goccy byli bliscy nie tylko Janowi, ale także jego towarzyszom. Przykładem jest Teodul, do którego

67 Por. M. Jurík, *Gothic Christians in Constantinople in 4th and 5th Century*, dz. cyt., s. 107.

68 Por. J. N. D. Kelly, *Złote usta*, dz. cyt., s. 156

69 Por. Joannes Chrysostomus, *Epistula ad Olympiadem* 9, 5.

70 Por. Palladius, *Dialogus de vita Ioannis Chrysostomi* 4.

71 Wielu innych mnichów, którzy często pojawiali się w Konstantynopolu (a nawet mieszkali w stolicy), Chryzostom otwarcie krytykował, przez co popadał z nimi w różne spory i konflikty. Por. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 9, 4–6, dz. cyt., s. 539–540.

Chryzostom wysłał z wygnania list w sprawie święceń nowego biskupa Gotów. Biskup przypomniał Teodulowi o wytrwałości i wysiłku włożonym w organizację działalności misyjnej wśród Gotów, wspominając jednocześnie o ludziach (nie precyzując, o jakich ludzi chodzi, lecz najprawdopodobniej chodziło o władze rzymskie), którzy sprzeciwiali się tej sprawie i próbowali ją powstrzymać⁷². Przez swe listy Jan chciał interweniować w sprawie ustanowienia nowego biskupa Gotów, lecz jako złożony z urzędu i wygnany biskup nie miał do tego prawa.

Innym przykładem jest Serapion, który objął biskupstwo w Heraklei, a po wygnaniu Jana został lokalnym przywódcą joannitów. Fakt, że podczas kilku fal prześladowań Serapion ukrywał się wśród mnichów gockich, świadczy o głębokiej współpracy i zaufaniu między nicejskimi Gotami w Konstantynopolu a chrześcijańskimi towarzyszami Jana. Więzy te musiały mieć swoje korzenie w kilkuletnim zaufaniu budowanym między urzędnikami kościelnymi a Gotami, co potwierdza korespondencja Jana z mnichami.

Misja chrześcijańska wśród Gotów krymskich i naddunajskich świadczy o tym, że Jan Chryzostom bardzo interesował się barbarzyńcami, ale oprócz tego zgromadził wokół siebie grupę wykształconych ludzi pochodzenia gockiego. Wielu z nich aktywnie uczestniczyło w życiu kościelnym, w działalności duszpasterskiej wśród barbarzyńców, ich chrystianizacji, a także w działalności intelektualnej. Przykładem może być wspomniany już biskup Heraklei w Tracji Serapion. Utrzymywał on bliskie kontakty z Gotami, wśród których ukrywał się w czasie kryzysu po wypędzeniu Jana z Konstantynopola. Jego konsekracja biskupia dokonana przez Jana Chryzostoma najprawdopodobniej również nie była przypadkowa. Logiczne jest, że był człowiekiem odpowiednim na ten urząd dzięki dobrym relacjom z Gotami, a być może również dzięki pewnej znajomości języka gockiego.

72 Por. Joannes Chrysostomus, *Epistula* 206.

Innym przykładem jest biskup Heraklei Karyjskiej o niewątpliwie germańskim imieniu Fritillas⁷³. Gdyby Fritillas był tą samą osobą co Fretelas, który wraz z Sunniaszem, innym gockim chrześcijaninem, prowadził korespondencję z Hieronimem na temat tłumaczenia Psalmów, mogłoby to świadczyć nie tylko o jego gockim pochodzeniu, ale także o tym, że aktywnie uczestniczył w działalności intelektualnej⁷⁴. W tekście, który Hieronim do nich skierował, nie ma żadnej aluzji, że mogliby być heretykami. Zatem jest bardzo prawdopodobne, że byli chrześcijanami wyznania nicejskiego, a nie arianami. Niezależnie od tego, czy Fritillasa można utożsamić z Fretelasem, datowanie wysłanego przez Hieronima listu na 403/410 rok oraz umiejętności językowe obu gockich chrześcijan będących odbiorcami tego listu, byłyby potwierdzeniem starań Chryzostoma, który dla potrzeb konstantynopolitańskich Gotów zabiegał o ludzi biegłych zarówno w języku gockim, jak i greckim (lub łacińskim), aby mogli być tłumaczami. Wydaje się, że ustanowienie Fritillasa biskupem Heraklei nie było przypadkowe. Można przypuszczać, że tamtym czasie w Heraklei mieszkała grupa Gotów, którą Jan Chryzostom chciał objąć opieką duszpasterską. Dlatego też wyświęcił Fritillasa, aby był pasterzem nie tylko ludu greckiego (i rzymskiego), lecz także dla ludu gockiego.

73 Biskup ten w sporze dotyczącym nauczania Nestoriusza (384–451, biskup 428–431) opowiadał się po jego stronie.

74 Por. Hieronimus, *Epistula* 106, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg, wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 3: *Listy 80–115*, Kraków 2011, s. 123 (Źródła Myśli Teologicznej 61): „Do Sunniasza i Fretelasa [O Psalterzu, który w wydaniu LXX tłumaczy jest zepsuty]”.

6. Goci krymscy

Nie wiadomo, jak zakończyło się zabieganie Jana Chryzostoma o Gotów krymskich. Nie wiadomo też, kogo chciał on wyswięcić na biskupa w miejsce zmarłego Unili. Niemniej jednak z listu do Olimpiady jasno wynika, że chciał, aby sukcesję po nim objął Moduarius, diakon gocki. Jan w listach pisanych z wygnania wyrażał głębokie zaniepokojenie kontynuacją misji wśród Gotów, którą sam rozpoczął. Jego zaniepokojenie wskazuje na dużo mniej przychylne nastawienie Arsacjusza z Tarsu (przed 324–405, biskup od 404) i Attyka (zm. 425, biskup od 406), jego następców na stolicy biskupiej, do misji na ziemiach barbarzyńskich, co być może wynikało z faktu, że sam Jan uosabiał te wysiłki. Wiadomo, że ortodoksyjna enklawa Gotów na Półwyspie Krymskim nadal istniała, gdyż jeszcze w VI wieku zwrócili się do cesarza Justyniana (ok. 483–565, cesarz od 527) z prośbą o ustanowienie tam nowego biskupa. Goci krymscy wyznający wiarę nicejską utrzymywali kontakt z duchowieństwem Konstantynopola w V, VI, a nawet w X wieku⁷⁵. Zachowane z tego terenu gockie teksty teologiczne podkreślają boskość Jezusa, co może być echem nicejskich polemik skierowanych przeciwko doktrynie ariańskiej lub wpływów nicejskich na ariańskie przekłady gockiej Biblii i nabożeństwa, które zostały przejęte przez krymskich Gotów albo bezpośrednio z Konstantynopola, gdzie Goci byli licznie obecni we wczesnym okresie bizantyjskim, albo za pośrednictwem ich nicejskich pobratymców⁷⁶. Można przypuszczać, że źródła takiej właśnie teologii znajdują się w Konstantynopolu, a konkretnie w działaniach Jana Chryzostoma, który wręcz zabiegał o to, aby szerzyć Ewangelię niezależnie od języka, jakim będą posługiwali się misjonarze, czego przykładem jest wyraźnie pozytywne odnoszenie się do sprawowania nabożeństw dla konstantynopolitańskich Go-

75 Por. M. Jurík, *Gothic Christians in Constantinople in 4th and 5th Century*, dz. cyt., s. 110.

76 Tamże.

tów w języku gockim. Chryzostom był wręcz zafascynowany tym, że Ewangelia rozprzestrzenia się w języku barbarzyńców⁷⁷. Istnienie przekładu Biblii na język gocki samo w sobie stworzyło okazję, którą Chryzostom wykorzystał, dla nicejskiej ewangelizacji Gotów. Zaś udzielanie święceń biskupich Gotom i wysłanie ludzi biegłych w języku gockim na Krym można uznać za początek piśmiennictwa gockiego i ortodoksyjnej liturgii gockiej w tym regionie⁷⁸.

Wnioski

W IV i V wieku w Konstantynopolu obecność Gotów stawała się coraz silniejsza i wyraźniejsza. Jednak ślady działalności Gotów wyznających wiarę nicejską oraz aktywnie uczestniczących w życiu Kościoła tamtych czasów są bardzo skromne. Złożyło się na to wiele czynników, z których najważniejszym wydaje się brak źródeł oraz fakt, że w stosunkowo krótkim czasie, mniej więcej dwóch pokoleń, wielu Gotów osiedlonych w stolicy uległo całkowitej romanizacji. Barbarzyńskie pochodzenie było jednak nadal obecne w imionach niektórych znaczących przedstawicieli Kościoła. Oprócz wspomnianego Fritillasas (i Fretelasas) w latach 488–489 Kościołem konstantynopolitańskim kierował patriarcha Frawitas. Wraz z chrześcijaństwem Gotów pojawiła się również nowa forma ich tożsamości, która przytłumiła tę starszą, plemienną, germańską. Ujawniło się to przede wszystkim na przełomie IV i V wieku, kiedy z religijnego punktu widzenia wśród Gotów konstantynopolitańskich nie było jedności, gdyż obok pogan wyznających tradycyjne kultury germańskie, funkcjonowali chrześcijanie i to w dwóch różnych wyznaniach. W tych okolicznościach przedstawiciele nicejskiego chrześcijaństwa koncentrowali się na nawracaniu Gotów nie tylko w Konstantynopolu, ale także poza stolicą, a nawet poza granicami Cesarstwa.

⁷⁷ Por. Theodoretus, *Historia ecclesiastica* V 30 [31] – 31 [32], dz. cyt., s. 315–316.

⁷⁸ Por. K. Schäferdiek, *Johannes Chrysostomos und die ulfilanische Kirchensprache*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 117 (2006), s. 289–296.

Wysiłki te można prześledzić do IV wieku. Jednak Jan Chryzostom jako pierwszy w pełni zdał sobie sprawę z tego, że dla sukcesu misji nicejskiej wśród Gotów niezbędne jest to posiadanie solidnego zaplecza personalnego – ludzi wykształconych w języku gockim, którzy mogliby szerzyć teologię nicejską i bronić jej wobec inaczej wierzących arian. Wykorzystanie gockiego tłumaczenia Biblii dokonanego przez Wulfilę, które w zasadzie nie odzwierciedlało różnic teologicznych między wiarą nicejską a arianizmem, przyczyniło się do zniwelowania różnic między tymi wyznaniem. Między innymi dlatego wprowadzenie alfabetu Wulfili do środowiska nicejskiego na Półwyspie Krymskim zakończyło się sukcesem. W przypadku Gotów konstantynopolitańskich sytuacja wyglądała, jak można przypuszczać, podobnie, ale dzięki silnie oddziałującemu środowisku rzymsko-greckiemu mniejszość barbarzyńska dość szybko zanikła. Owoce nicejskiej chrystianizacji Gotów w Konstantynopolu, rozpoczętej w czasach Teodozjusza I i znacząco rozwiniętej w czasie biskupstwa Jana Chryzostoma, były dość spektakularne, jak świadczą przypadki Fritillasa, a następnie arcybiskupa Frawity, gdyż doprowadziły do wyświęcenia na najwyższe stanowiska w nicejskiej hierarchii Kościoła osób pochodzenia gockiego.

Abstrakt

Od arianizmu ku wierze nicejskiej – Jan Chryzostom jako duszpasterz Gotów

Celem badawczym artykułu jest ukazanie drogi Gotów od wyznawanego arianizmu do ortodoksyjnej wiary nicejskiej. W sposób szczególny skupiono się na działaniach podjętych przez Jana Chryzostoma, gdy został biskupem Konstantynopola. Najpierw zostało ukazane środowisko religijne stolicy Cesarstwa Wschodniego bardzo mocno dotknięte obecnością powszechnego na Wschodzie i popieranego przez wielu cesarzy arianizmu.

Następnie nieco uwagi poświęcono pierwszym działaniom Teodozjusza I, zmierzającym do nawrócenia na wiarę nicejską Gotów przybyłych z Atanarykiem. Natomiast w zasadniczej części opracowania przedstawiono działania Jana Chryzostoma jako biskupa Konstantynopola i pasterza Gotów, zmierzające do nawrócenia arianów Gotów na wiarę nicejską. Szczegółowo omówiono zagadnienie tak zwanego „kościół Gotów” i „szkoły gockiej” oraz przedstawiono przyjaciół Jana Chryzostoma, którzy byli pochodzenia gockiego i odegrali istotną rolę w szerzeniu wiary nicejskiej wśród Gotów. Przedstawione treści pozwoliły na wysunięcie ważnych wniosków: 1) w szerzeniu wiary nicejskiej wśród Gotów istotne było wsparcie władzy świeckiej oraz jej współdziałanie z Kościołem i przywódcami plemiennymi; 2) Jan Chryzostom podjął szereg ważnych działań, aby pozyskać Gotów do wiary nicejskiej: przeznaczył dla nich jeden z kościołów Konstantynopola, wyznaczył duchownych znających język gocki, zorganizował klasztor gocki, wspierał misje poza Konstantynopolem, ordynował gockich biskupów; 3) po depozycji i śmierci Jana Chryzostoma ortodoksyjne misje wśród Gotów znacząco osłabły, co świadczy o powiązaniu ich z jego osobą, a także o wielkim i osobistym jego zaangażowaniu w dzieło misyjne.

Słowa kluczowe: Goci, Jan Chryzostom, arianizm, wiara nicejska, misje wśród Gotów

Résumé

De l'arianisme à la foi nicéenne – Jean Chrysostome en tant que pasteur des Goths

L'objectif de cet article est de montrer le cheminement des Goths de l'arianisme à la foi orthodoxe nicéenne. Une attention particulière est accordée aux actions entreprises par Jean Chrysostome lorsqu'il est devenu évêque de Constantinople. Tout d'abord, l'environnement religieux de la capitale de l'Empire d'Orient, fortement marqué par la présence de l'arianisme, très répandu en Orient et soutenu par de nombreux empereurs, est présenté. Ensuite, une attention particulière est accordée aux premières actions de Théodose Ier visant à convertir à la foi nicéenne les Goths arrivés avec Athanaric. La partie principale de l'étude présente les actions de Jean Chrysostome en tant qu'évêque de Constantinople et pasteur des Goths, visant à convertir les Goths ariens à la foi nicéenne. La question de la «

church of the Goths » (église des Goths) et de la « gothic school » (école gothique) a été abordée en détail, et les amis de Jean Chrysostome, qui étaient d'origine gothique et ont joué un rôle important dans la diffusion de la foi nicéenne parmi les Goths, ont été présentés. Le contenu présenté a permis de tirer des conclusions importantes : 1) le soutien des autorités laïques et leur coopération avec l'Église et les chefs tribaux ont joué un rôle essentiel dans la diffusion de la foi nicéenne parmi les Goths; 2) Jean Chrysostome a pris une série de mesures importantes pour convertir les Goths à la foi nicéenne: il leur a attribué l'une des églises de Constantinople, a désigné des ecclésiastiques connaissant la langue gothique, a organisé un monastère gothique, a soutenu les missions en dehors de Constantinople, a ordonné des évêques gothiques ; 3) après la destitution et la mort de Jean Chrysostome, les missions orthodoxes parmi les Goths ont considérablement faibli, ce qui témoigne de leur lien avec sa personne, ainsi que de son engagement personnel et profond dans l'œuvre missionnaire.

Mots clés : Goths, Jean Chrysostome, arianisme, foi nicéenne, missions parmi les Goths

Abstract

From Arianism to the Nicene Creed – John Chrysostom as Pastor of the Goths

The research objective of this article is to show the path taken by the Goths from Arianism to the orthodox Nicene faith. Particular attention is paid to the actions taken by John Chrysostom when he became bishop of Constantinople. First, the religious environment of the capital of the Eastern Empire, strongly influenced by Arianism, which was widespread in the East and supported by many emperors, is described. Next, some attention is devoted to the first actions of Theodosius I, aimed at converting the Goths who arrived with Athanaric to the Nicene faith. The main part of the study, however, presents the actions of John Chrysostom as bishop of Constantinople and shepherd of the Goths, aimed at converting the Arian Goths to the Nicene faith. The issue of the so-called "Gothic Church" and "Gothic School" was discussed in detail, and John Chrysostom's friends, who were of Gothic origin and played an important role in spreading the Nicene faith among the Goths, were presented. The presented content allowed

for important conclusions to be drawn: 1) In spreading the Nicene faith among the Goths, the support of secular authorities and their cooperation with the Church and tribal leaders was essential. 2) John Chrysostom took a number of important steps to win the Goths over to the Nicene faith: he allocated one of the churches in Constantinople to them, appointed clergy who knew the Gothic language, organized a Gothic monastery, supported missions outside Constantinople, and ordained Gothic bishops; 3) After the deposition and death of John Chrysostom, Orthodox missions among the Goths weakened significantly, which testifies to their connection with him and his great personal commitment to missionary work.

Keywords: Goths, John Chrysostom, Arianism, Nicene faith, missions among the Goths

Dominique Waymel CSJ

Institut Catholique de Paris (France) ✉ <https://ror.org/043a7rc44>

La maternité de l'Église à la lumière de sa nature sacramentelle. Vers un dépassement de la catégorie d'instrument ?

Introduction

En 1987, Jean-Paul II affirmait dans son encyclique *Redemptoris Mater*: « On peut dire que l'Église apprend de Marie ce qu'est sa propre maternité: elle reconnaît la dimension maternelle de sa vocation, liée essentiellement à sa nature sacramentelle »¹. Une telle affirmation continue, aujourd'hui encore, de retenir particulièrement l'attention.

En effet, parmi les nombreux concepts mobilisés par le Concile pour exprimer la nature et la mission de l'Église, l'un d'eux semble avoir peiné à s'imposer dans la conscience ecclésiale contemporaine au cours de la réception postconciliaire : celui d'« Église, sacrement du salut ». Dès 1987, Walter Kasper soulignait que cette notion

1 Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris Mater*, 43 § 2.

était largement tombée dans l'oubli, voire discréditée². Trente ans plus tard, en 2018, Gilles Routhier dressait un constat analogue dans une intervention intitulée « L'Église comme sacrement du salut. Une réception encore en attente »³.

Plusieurs théologiens catholiques — tels que Marie-Joseph Le Guillou⁴, Battista Mondin⁵, Robert Coffy⁶, ou Hermann Josef Pottmeyer⁷, — ainsi que le théologien réformé André Birmelé⁸ considèrent pourtant la notion de « sacrement du salut » comme une clé herméneutique majeure du Concile pour aborder le mystère de l'Église. Ils y discernent une base structurante pour l'ensemble de l'ecclésiologie.

2 W. Kasper, *La théologie et l'Église*, Cerf, Paris 1990, p. 344.

3 G. Routhier, *Kościół jako sakrament zbawienia. W oczekiwaniu na recepcję*, in M. Jagielski (dir.), *Recepcja i wyzwanie Soboru Watykańskiego II*, Instytut filozoficzno-teologiczny im. Edyty Stein, Zielona Góra 2018, p. 61–78.

4 M.-J. Le Guillou, *La sacramentalité de l'Église*, „La Maison-Dieu” 93 (1968) 1, p. 13 : « Si l'on me demandait quelle est la notion-clé de Vatican II, je répondrais sans hésiter que c'est la notion d'Église comme sacrement ».

5 Cf. B. Mondin, *Le Nuove ecclesiologie. Un'immagine attuale della Chiesa*, Ed. Paoline, Roma 1980, p. 133. Le théologien considère que Vatican II a donné à la dimension sacramentelle une préséance sur toutes les autres catégories et que l'image sacramentelle est « omni-inclusive », en ce sens qu'elle embrasse les multiples dimensions de l'Église. J.-G. Pagé, *Qui est l'Église ?*, vol. 1, Bellarmin, Montréal 1977, p. 246 : « Ce qui fonde finalement l'importance primordiale de la notion d'Église sacrement, c'est sa généralité, son amplitude ».

6 Cf. R. Coffy, *L'Église*, Desclée, Paris 1984, p. 31. Cf. également R. Coffy, R. Varro, *Église, signe de salut au milieu des hommes: Église-sacrement / rapports présentés à l'Assemblée plénière de l'Épiscopat français, Lourdes, 1971*, Le Centurion, Paris 1972, p. 10–72.

7 H. J. Pottmeyer, *Per un discorso ecclesologico sull'appartenanza: possibilità e limiti delle categorie conciliari*, in *Communione ecclesiale e appartenanza. Il senso di una questione ecclesioogica oggi*, R. La Delfa (ed.), Città Nuova, Roma 2002, p. 201 : « Personalmente ritengo questa nuova categoria ecclesioogica la più feconda ».

8 A. Birmelé, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues oecuméniques*, Cerf & Labor et Fides, Paris-Genève 1986, p. 218–219. Il est intéressant de noter que, du côté luthérien, la sacramentalité de l'Église est perçue comme une « notion clé » et « un élément central » de l'ecclésiologie postconciliaire.

L'affirmation de Jean-Paul II visait-elle à remettre en lumière une catégorie théologique oubliée durant la période postconciliaire et pourtant importante pour qualifier la mission de l'Église et en particulier sa mission d'engendrement ? Le diagnostic formulé par Routhier indique que cette catégorie demeure encore aujourd'hui méconnue, voire mal comprise, malgré son importance et sa fécondité pour penser la nature et la mission de l'Église.

Dans un premier temps, nous reviendrons sur le choix conciliaire et l'apport théologique de cette notion. Nous examinerons ensuite quelques raisons susceptibles d'expliquer pourquoi cette analogie a rencontré un écho limité dans la réflexion postconciliaire. Cela nous conduira à présenter la pertinence de la proposition de Jean-Paul II pour renouveler la compréhension de la nature instrumentale de l'Église, de sa maternité et de sa mission. Néanmoins au terme, nous questionnerons la pertinence de cette catégorie « d'instrument » pour rendre compte de la médiation ecclésiale.

1. L'Église « sacrement du salut » au concile

1.1. L'introduction de cette notion au concile dans le projet conciliaire

C'est notamment grâce à l'épiscopat allemand que ce terme fut introduit dans les schémas conciliaires sur l'Église. En effet, les évêques allemands l'intégrèrent dans leur projet de février 1963 et intervinrent en ce sens dans l'aula conciliaire.⁹ Cette notion avait déjà connu un développement significatif dans la théologie allemande dès le XIX^e siècle, en particulier chez Matthias Joseph Scheeben¹⁰.

9 *Schema Germanicus*, AS I/4, p. 615. L'Église est présentée comme « sacramentum fondamentale et universale et eschatologicum salutis mundi ». Cf. Intervention du cardinal Frings, AS II/1, p. 343.

10 Cf. M. J. Scheeben, *Le mystère de l'Église et de ses sacrements*, Cerf, Paris 1946 (Cette édition française est la traduction du chapitre VII de l'ouvrage *Mysterien*

Elle connut un nouvel essor grâce à plusieurs théologiens germanophones, parmi lesquels Oscar Semmelroth¹¹, Karl Rahner¹², Eduard Schillebeeckx¹³. Les théologiens français Henri de Lubac et Yves Congar¹⁴ lui consacrèrent également des analyses substantielles.

Malgré certaines résistances – notamment de la part de Pères conciliaires qui craignaient que l'Église ne soit comprise comme un « huitième sacrement »¹⁵ – cette analogie s'imposa relativement aisément. Il convient toutefois de rappeler que la notion patristique de « sacrement » avait jusqu'alors rarement été appliquée explicitement à l'Église elle-même. À partir du Moyen Âge, l'évolution sémantique avait en effet conduit à une distinction plus nette entre les termes *mysterium* et *sacramentum* : ce dernier fut progressivement réservé au septénaire sacramentel, en un sens plus ritualiste et avec toute la technicité qu'on lui connaît tandis que le terme *mysterium* renvoyait davantage à la dimension transcendante du mystère chrétien. L'un

des Christentums publié en 1865).

- 11 O. Semmelroth, *L'Église sacrement de la rédemption*, Saint-Paul, Paris 1963 (édition allemande : *Die Kirche als Ursakrament*, Knecht, Frankfurt a.M. 1953).
- 12 K. Rahner, *Église et sacrement*, trad. H. Rochais, DDB, Bruges-Paris 1970 (1ère éd. 1960).
- 13 E. Schillebeeckx, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, Cerf, Paris 1972 (1ère éd. en néerlandais 1957).
- 14 H. de Lubac, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1983, p. 44–45. *Méditation sur l'Église*, Aubier-Montaigne, Paris 1953, chapitre VI : « Le sacrement de Jésus ». Y. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*, Cerf, Paris 1937, p. 102.
- 15 Parler de l'Église comme sacrement ne signifie pas placer l'Église sur le même plan que les sept sacrements, comme si elle était le huitième et agissait « *ex opere operato* ». Plusieurs Pères du Concile, redoutaient que la doctrine de la sacramentalité de l'Église n'induisse le peuple de Dieu en confusion. C'est la raison pour laquelle le Concile a tenu à parler de l'Église *sacrement* en termes analogiques, signifiant par là qu'elle est dite *sacrement* en un sens différent du septénaire sacramentel.

des mérites de la théologie du XIX^e siècle fut précisément de rétablir le lien sémantique entre ces deux vocables¹⁶.

La notion d'Église comme « sacrement » apparaît ainsi à plusieurs reprises dans le corpus conciliaire – une dizaine d'occurrences¹⁷ – et elle est présente dès l'ouverture de *Lumen gentium* : « (...) l'Église est dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument (*seu signum et instrumentum*) de l'union intime avec Dieu et de l'unité du genre humain.

1.2. L'apport théologique de cette notion

Souhaitant s'écarter d'une approche strictement sociétaire de l'Église, les Pères conciliaires ont choisi de mettre en avant la catégorie du mystère de l'Église, en soulignant qu'elle est constituée à la fois d'un élément spirituel et d'un élément visible. La notion d'Église comme sacrement présente ainsi l'avantage de mettre clairement en lumière une double dimension : l'Église appartient pleinement à l'histoire, tout en étant le lieu de la présence agissante du mystère trinitaire au cœur du contexte concret de l'humanité.

Parler de l'Église comme « sacrement du salut » permet de tenir ensemble ses dimensions visible et invisible, d'articuler le divin et l'humain, l'historique et l'eschatologique. L'Église manifeste en effet le « déjà-là » du Royaume tout en demeurant tendue vers son accomplissement encore à venir. Elle est signe d'un salut déjà manifesté mais non encore pleinement accompli : elle anticipe le

16 Cf. A. Demoustier, *L'ontologie de l'Eglise selon saint Cyprien*, „Recherches de Science Religieuse” 52 (1964) 4, p. 544–588. C. Couturier, *Sacramentum et mysterium dans l'œuvre de saint Augustin*, Etudes Augustiniennes, Aubier-Montaigne, Paris 1953, p. 163–332. En particulier note 28, p. 261.

17 Le Concile a parlé 10 fois de l'Église comme sacrement dans la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium* (LG) 1, 9 (§ 2 et § 3), 48. Il en a également parlé dans la constitution sur la liturgie *Sacrosanctum concilium* (SC) 5 et 26, dans la constitution pastorale *Gaudium et spes* (GS) 42 § 3 (qui cite LG 1) et GS 45 § 1 qui cite LG 48, dans le décret sur la mission *Ad Gentes* (AG) 1 et 5.

salut eschatologique sous la forme d'un signe, d'un sacrement qui renvoie toujours au-delà d'elle-même. Ainsi, l'Église demeure continuellement orientée vers Dieu et vers l'humanité, engagée dans un dialogue vivant avec l'un et l'autre.

Une telle perspective permet d'éviter tout triomphalisme¹⁸ et présente l'Église avant tout dans une posture de service, de conversion et de renouvellement, comme l'expose de manière particulièrement claire le numéro 8 de *Lumen gentium*¹⁹. En effet qualifiant l'Église comme « signe et instrument », le concile affirme à la fois sa dépendance radicale à l'égard du Christ et la nécessaire distinction entre le Christ et l'Église, évitant ainsi toute confusion. L'Église ne peut en effet s'identifier au Christ lui-même. Dans le langage scolastique, la notion d'instrument renvoie toujours à un principe qui lui est extérieur : en l'occurrence, le Christ. De même, en tant que signe, l'Église renvoie au-delà d'elle-même vers le dessein salvifique du Père, accompli par le Christ dans l'Esprit.

18 Elle oblige à maintenir l'écart entre l'Église et le Royaume. L'élément humain était gommé contrairement à ce que développe LG 8.

19 « Mais, comme c'est dans la pauvreté et la persécution que le Christ a opéré la Rédemption, l'Église elle aussi est donc appelée à entrer dans cette même voie pour communiquer aux hommes les fruits du salut. Le Christ Jésus «qui était de condition divine s'anéantit lui-même prenant condition d'esclave» (Ph 2, 6) pour nous «il s'est fait pauvre, de riche qu'il était» (2 Co 8, 9). Ainsi l'Église qui a cependant besoin pour remplir sa mission de ressources humaines, n'est pas faite pour chercher une gloire terrestre mais pour faire éclater aux yeux, par son exemple aussi, l'humilité et l'abnégation. Le Christ a été envoyé par le Père «pour porter la bonne nouvelle aux pauvres, ... guérir les cœurs meurtris» (Lc 4,18), «chercher et sauver ce qui était perdu» (Lc 19, 10) : de même l'Église enveloppe de son amour tous ceux que la faiblesse humaine afflige, bien plus, dans les pauvres et les souffrants elle reconnaît l'image de son fondateur pauvre et souffrant, elle s'efforce de soulager leur misère et en eux c'est le Christ qu'elle veut servir.

Mais tandis que le Christ saint, innocent, sans tache (He 7, 26) n'a pas connu le péché (2 Co 5, 21), venant seulement expier les péchés du peuple (cf. He 2, 17), l'Église, elle, qui enferme des pécheurs dans son propre sein, est donc à la fois sainte et appelée à se purifier et poursuit constamment son effort de pénitence et de renouvellement » (LG 8).

L'Église est *mysterium* parce qu'elle est d'abord un don de Dieu, expression libre du dessein bienveillant divin rendu présent par l'effusion de l'Esprit Saint. Elle se trouve ainsi doublement décentrée d'elle-même : tournée vers Dieu dont elle reçoit son origine et sa mission, et orientée vers le monde auquel elle est envoyée. Les références conciliaires au livre d'Isaïe, notamment la thématique de la « lumière des nations », mettent en relief la manière dont l'Église est comprise au cœur de l'économie du salut, en continuité avec Israël.

Comme le souligne Routhier, cette compréhension de l'Église « permettait aux Pères conciliaires de se tenir à bonne distance de deux excès auxquels n'avaient pas échappé l'ecclésiologie catholique : la naturalisation de l'Église et un faux mysticisme ecclésiologique »²⁰.

Au regard de la richesse théologique de cette notion – ainsi que de la dynamique de renouveau qu'elle implique, marquée par la mission, le service de la réconciliation et de la communion, et l'appel constant à la réforme – on peut dès lors s'étonner de la relative absence de réception qu'elle a connue.

2. La réception conciliaire

2.1. Les fondements d'une telle discrétion dans la réception

À la suite du concile, ce sont plutôt les notions de « peuple de Dieu », de « corps du Christ » et de « temple de l'Esprit Saint » qui ont été privilégiées. Mieux fondées sur le plan scripturaire, elles permettaient d'enraciner explicitement l'Église dans le mystère trinitaire, conformément à l'introduction de la constitution sur l'Église, qui présente successivement le dessein du Père (n° 2), la mission du Fils (n° 3) et l'action sanctifiante de l'Esprit (n° 4). Parmi ces différentes images,

20 G. Routhier, *L'Église comme sacrement du salut. Une réception encore en attente*, *op. cit.*, p. 61–78.

la notion de « peuple de Dieu » a été particulièrement mise en avant, car elle apparaissait comme la plus apte à exprimer ce que le Concile entendait remettre en lumière : l'égle dignité de tous les baptisés.

En comparaison avec ces catégories bibliques, la notion de « sacrement » a sans doute été perçue comme plus technique, voire moins immédiatement accessible. Par ailleurs, le concile n'a pas véritablement explicité les modalités concrètes de déploiement de cette sacramentalité ecclésiale. L'articulation, par exemple, entre l'Église comme sacrement du salut et le septénaire sacramentel demeure largement implicite et n'est pas développée de manière systématique dans les textes conciliaires.

Il convient également d'éclairer les réserves manifestées dans la réception de cette notion à la lumière des dialogues œcuméniques, au sein desquels l'expression « sacrement du salut » a rencontré d'importantes difficultés de réception²¹. En effet, si l'ecclésiologie protestante adhère à la description de l'Église comme signe²², elle se montre plus réservée face à l'ambiguïté de la notion d'instrumentalité²³. Celle-ci risque en effet d'attribuer à l'Église un rôle actif dans la médiation du salut qui, du point de vue protestant, appartient au Christ seul. Les travaux du comité mixte catholique protestant en France ont précisé la nature du problème : « la divergence ne concerne donc pas le fait de l'instrumentalité de l'Église dans la transmission du salut, mais la nature de l'instrumentalité : l'Église

21 Cette réflexion est également développée par Alexandra Diriar dont je m'inspire. A. Diriar, *Ses frontières sont la charité. L'Église corps du Christ et Lumen gentium*, Lethielleux, Paris 2011, p. 65–73.

22 Cf. G. Gassmann, *The Church as Sacrament, Sign and Instrument. The Reception of this Ecclesiological Understanding in Ecumenical Debate*, in *Church, Kingdom, World, The Church as Mystery and Prophetic Sign*, G. Limouris (éd.), Faith and Order Paper n° 130, World Council of Churches, Geneva 1986, p. 1–17.

23 Cf. A. Birmelé, *La communion ecclésiale. Progrès œcuménique et enjeux méthodologiques*, Cerf & Labor et Fides, Paris-Genève 2000, p. 225–253. Le théologien luthérien explique en quoi la notion d'instrument est équivoque pour les luthériens et comment la réponse catholique à ses objections ne le convainc pas.

est-elle sanctifiée de manière à devenir elle-même un sujet sanctifiant ? »²⁴ Les documents de la commission doctrinale du Conseil Œcuménique des Églises (COE) s'arrête sur les même difficultés²⁵.

Le théologien réformé Birmelé²⁶ a développé de manière approfondie cette problématique, notamment à partir de la réception de cette notion chez certains théologiens catholiques emblématiques, Bernard Sesboué²⁷ et Jean-Marie Tillard²⁸, dans un ouvrage relatif au salut en Jésus-Christ²⁹. Le théologien réformé met en évidence la différence significative qui existe entre ces deux approches catholiques :

24 Comité mixte catholique-protestant en France, *Consensus œcuménique et différence fondamentale*, Le Centurion, Paris 1987, 11, p. 20. Le rapport de la troisième phase de dialogue Luthérien/catholique. Église et justification : *La compréhension de l'Église à la lumière de la doctrine de la justification* de 1994 s'arrête sur la question de la sacramentalité de l'Église : http://unitedeschretiens.fr/IMG/pdf/oec-cat-luth-in_1994_1_eglise_et_justification.pdf (03.03.2026). J. Rigal, *La sacramentalité comme question œcuménique*, „Nouvelle Revue Théologique” 124 (2002) 2, p. 65 : « Cette conception [réformée] ‘déclarative’ du sacrement place devant une alternative : le sacrement a-t-il pour fonction d'être signe et témoin de la seule grâce de Dieu ou bien de ‘communiquer’ la grâce à tous ceux qui sont dans les dispositions nécessaires pour l'accueillir ? Le terme d'instrumentalité convient-il dans les deux cas ? (...) Cette divergence ecclésiologique pose la question de la ‘coopération’ active de l'Église à l'agir sanctifiant de Dieu ». « La question de la nature de l'instrumentalité apparaît comme le lieu de la différence » (p. 77).

25 COE, *Document Foi et Constitution*, 198 : *Nature et mission de l'Église, vers une déclaration commune*, 43–47 (publié en 2005) ; *Document Foi et Constitution*, 214, *L'Église, vers une vision commune*, 27 (publié en 2012).

26 A. Birmelé a choisi ces deux théologiens car ils ont essayé de faire le lien entre la sacramentalité de l'Église et la justification pour la foi.

27 B. Sesboué, *Les sacrements de la foi. L'économie sacramentelle, célébration ecclésiale de la justification par la foi*, „La Maison-Dieu” 116 (1973), p. 89–121. Birmelé souligne que Sesboué propose une interprétation minimaliste de la nature de l'instrumentalité de l'Église pour l'obtention du salut.

28 J.-M. Tillard, *L'Église et le salut. Sur la sacramentalité de l'Église*, „Nouvelle Revue Théologique” 106 (1984), p. 658–685 ; *Les sacrements de l'Église*, in *Initiation à la pratique de la théologie III*, Cerf, Paris 1986, p. 385–466.

29 Cf. A. Birmelé, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, Cerf & Labor et Fides, Paris-Genève 1986. Pour Luther, seul le Christ mérite le terme de sacrement. Cf. *Disputatio de fide infusa et acuisa* [1520], in WA 6, p. 86, 17 :

A la différence de B. Sesboué, J.-M. Tillard comprend la sacramentalité de l'Eglise et en particulier la nature de son instrumentalité dans un sens maximaliste. Là où Sesboué s'efforce de préserver la transparence totale, qui fait comprendre l'acte de l'Eglise comme un acte du Christ lui-même, Tillard parle d'une Eglise, qui a certes tout eu et qui reçoit tout du Christ, mais qui peut se donner parole et sacrements, se faire elle-même coopératrice active de la justification. La transparence totale n'est plus affirmée, la distinction entre le Christ et l'Eglise insuffisamment préservée³⁰.

Ainsi, Sesboué³¹ et Tillard proposent, au sein du catholicisme postconciliaire, deux interprétations distinctes de l'instrumentalité de l'Eglise. Dès la deuxième session du concile, certains Pères avaient d'ailleurs exprimé des réserves quant à la formulation retenue : le cardinal Joseph Ritter regrettait que le schéma ne précise pas la manière dont l'Eglise est signe et instrument de l'union³², une préoccupation également partagée par le cardinal Joseph Lercaro³³.

La formulation conciliaire a finalement laissé une certaine latitude quant à l'interprétation de cette notion. Si cette ouverture a permis une réception plurielle au sein de la théologie catholique,

« *Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus* ». Voir aussi *De la captivité babylonienne de l'Eglise*. Prélude, [1520], in *Œuvres*, t. II, Labor et Fides, Genève 1966, p. 168. Et Y. Congar, *Un peuple messianique. L'Eglise sacrement du salut. Salut et libération*, Cerf, Paris 1975, p. 3, note 7. Le dominicain affirme que les théologiens protestants, comme K. Barth et E. Jüngel, reconnaissent sans difficulté la sacramentalité du Christ, mais refusent de l'étendre à l'Eglise car ce serait dérober une qualité qui n'appartient qu'à Dieu seul.

30 A. Birmelé, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, op. cit., p. 236.

31 Cf. B. Sesboué, *Les sacrements de la foi. L'économie sacramentelle, célébration ecclésiale de la justification par la foi*, op. cit., p. 89-121.

32 Cf. J. Ritter, AS II/2, p. 18 : « *Schema valde deficiens est, fere silens de modo in quo Ecclesia est signum et instrumentum unionis, de mediis sanctificationis quibus Ecclesia constat, et de actionibus quibus ministerium exercet et missionem implet* ». On retrouve cette référence dans F.-G. Hellin, *Constitutio Dogmatica De Ecclesia, Lumen gentium*, Liberia Editrice Vaticana, Vaticano 1995, p. 1083.

33 Cf. J. Lercaro, AS II/2, p. 18.

elle a aussi contribué à nourrir certaines ambiguïtés, lesquelles sont réapparues avec acuité dans le cadre des dialogues œcuméniques.

Ce problème n'est nullement anecdotique dans la réflexion théologique portant sur la manière de penser la place de l'Église dans le dessein salvifique de Dieu et, par conséquent, sur la compréhension de sa mission au cœur de l'humanité. Il est en effet probable que les Pères conciliaires n'entendaient pas réduire l'Église à la seule catégorie de signe : le recours à l'analogie sacramentelle visait précisément à maintenir ensemble une double dimension, celle de signe et celle d'instrument.

Cependant l'acte d'interprétation doit prendre en considération le corpus du Concile dans sa globalité. Or, on observe que certains documents — notamment *Gaudium et spes* et *Ad gentes*, adoptés lors de la dernière session conciliaire et témoignant d'une maturation théologique plus avancée — mettent l'accent à certains moments uniquement sur la catégorie de signe³⁴.

2.2. L'insistance de l'Église comme signe

Les *Acta* mettent en lumière que lors des discussions relatives à la sacramentalité de l'Église, les Pères conciliaires ont particulièrement insisté sur la notion de signe³⁵, renvoyant ainsi à un mystère que la dépasse : le dessein de salut de Dieu pour les hommes. L'Église apparaît alors comme signe pour le monde, manifestation visible du salut et germe du Royaume de Dieu qu'elle anticipe déjà au cœur de l'histoire.

Dans le contexte conciliaire, il importait en effet de souligner que l'Église n'est pas simplement un moyen de salut appelé à s'effacer une fois sa mission accomplie³⁶, mais qu'elle est aussi signe et

34 GS 43 § 6; GS 92; AG 15, 20; UR 2.

35 Conferentia Episcopalis Germaniae-Austriae, AS I/4, p. 615–616. La notion de signe est très présente.

36 Cf. H. Volk, AS I/4, p. 387. Archiepiscopi et episcopi Provinciae Aquensis et Avenionensis et Dioecesis Massiliensis, ASII/ 1, p. 762. M. Pelchat, *L'Église*

manifestation durable de ce salut au sein du monde. Elle porte en elle le germe du Royaume qu'elle annonce et anticipe³⁷.

Compte tenu de cette accentuation, les développements postconciliaires ont, dans un premier temps, privilégié la dimension de signe au détriment de la notion d'instrumentalité et de l'idée d'une efficacité proprement ecclésiale. Monseigneur Coffy, évoquant la situation préconciliaire, le soulignait déjà lors d'une prise de parole en 1971 :

Nous étions habitués à penser l'Église comme communauté de croyants, certes, mais nous mettions l'accent sur l'Église moyen de salut. En parlant d'Église sacrement, nous mettons l'accent sur la manifestation du salut³⁸.

Quatorze ans plus tard, en 1984, Coffy, tout en continuant d'insister sur la dimension de « signification », rappelait toutefois la nécessité de ne pas négliger l'efficacité propre de l'Église.

Il est évident qu'utiliser le mot sacrement dans le contexte présent nous conduit comme spontanément à insister plus sur la signification que sur l'efficacité. Lorsqu'elle vivait dans le contexte de « chrétienté », l'Église se pensait essentiellement comme moyen de salut et l'accent était mis sur l'efficacité. Elle se posait peu la question de la signification, car à proprement parler, elle ne vivait pas sous le regard du non-chrétien. Le non chrétien habitait les terres lointaines et pour lui annoncer le salut, elle organisait des missions. Aujourd'hui l'Église retrouve sa situation de diaspora qui a caractérisé sa naissance et ses premiers développements. Elle vit donc sous le regard de l'autre, de cet autre à qui Dieu l'envoie. Elle ne

mystère de communion. L'ecclésiologie dans l'œuvre de Henri de Lubac, Éditions Paulines, Montréal-Paris 1988, p. 104.

37 Cf. P.-L. Seitz, AS II/1, p. 709, souhaitait rajouter au n° 7 (du Schéma II) « *Ecclesiam non est tantum instrumentum efficax gratiae, sed etiam signum in nationibus elevatum* ». On retrouve cette référence dans F.-G. Hellin, *Constitutio Dogmatica De Ecclesia, Lumen gentium*, op. cit., p. 914.

38 R. Coffy, R. Varro, *Église, signe de salut au milieu des hommes*, op. cit., p. 31.

peut pas ne pas s'interroger sur le témoignage qu'elle porte par tout ce qui constitue la face visible de son mystère. Dès lors l'insistance sur la signification devient normale et, il faut ajouter nécessaire. Mais il faut éviter la loi pendulaire qui nous conduit d'un extrême à l'autre. Dans la notion de sacrement l'efficacité est indissociable de la signification : le sacrement produit ce qu'il signifie, et signifie ce qu'il produit. Séparer l'efficacité de la signification, oublier l'une ou l'autre, c'est briser l'ordre sacramentel. La Constitution insiste avec raison sur ces deux dimensions, indissolublement unies, de la réalité sacramentelle : l'Église est signe et moyen de salut³⁹.

Cependant, comme nous l'avons déjà signalé, le débat porte essentiellement sur la nature même de l'instrumentalité et sur la diversité de ses réceptions, y compris parmi les théologiens catholiques. Au-delà des Actes du Concile et des accents perceptibles dans les *Acta*, on peut également estimer que le souci du dialogue œcuménique a contribué à expliquer la relative discrétion de la réflexion catholique concernant l'instrumentalité de l'Église.

Quoi qu'il en soit, Tillard et Sesboüé – tous deux particulièrement attentifs aux enjeux du dialogue œcuménique – ont proposé des interprétations distinctes de la nature de cette instrumentalité : Sesboüé privilégiant une compréhension plus « passive », tandis que Tillard en développe une lecture plus « active ».

2.3. La nature de l'instrumentalité : une issue possible ?

Certains théologiens situent la racine du désaccord dans la manière philosophique de concevoir la causalité, en particulier lorsqu'elle est rapportée à la catégorie d'« instrument ». Le dominicain Charles Morerod souligne qu'il ne convient pas d'appréhender la causalité principale comme entrant en concurrence, voire en opposition, avec la causalité instrumentale.

39 R. Coffy, *L'Église. L'héritage du Concile*, Desclée, Paris 1984, p. 36-37.

Selon la tradition thomiste, qui affirme que « l'action d'une cause seconde est (...) aussi et d'abord action de la cause première », « la cause instrumentale a (...) son action propre, ce qui ne nécessite aucune opposition par rapport à la cause principale : c'est justement dans la dépendance par rapport à la cause principale que la cause instrumentale trouve son effet propre »⁴⁰.

Ainsi, la cause instrumentale demeure seconde, renvoyant toujours à l'action de la cause principale en vertu de laquelle elle agit. Toutefois, comme le souligne saint Thomas d'Aquin, bien qu'elle soit seconde, il convient de reconnaître à la cause instrumentale une efficience véritablement propre :

Une cause seconde instrumentale ne participe de l'action de la cause supérieure que dans la mesure où, par un effet qui lui est propre, elle agit par manière de disposition pour produire l'effet de l'agent principal. Donc, si elle ne faisait rien selon ce qui lui est propre, il serait inutile de l'employer, et il n'y aurait pas besoin de choisir des instruments déterminés pour produire des actions déterminées. Ainsi nous voyons qu'une hache, en coupant le bois, fait ce qu'elle tient de sa forme propre, et produit la forme d'un banc, qui est l'effet propre de l'agent principal⁴¹.

Ainsi, nous touchons ici à un point décisif : si le signe relève de l'ordre de la manifestation et de la visibilité, l'instrument implique, quant à lui, une certaine efficience qui lui confère une véritable né-

40 C. Morerod, *Œcuménisme et philosophie. Questions philosophiques pour renouveler le dialogue*, Parole et Silence, Paris-Les Plans 2004, p. 72, 74. La deuxième partie de l'ouvrage : « Les présupposés philosophiques de la Réforme », p. 53-148. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIIa, q. 62, art. 1, ad. 2 : « L'instrument a une double action : une action instrumentale selon laquelle il opère non pas en fonction de sa vertu propre, mais par la vertu de l'agent principal, et aussi une action propre qui lui revient en vertu de sa forme propre. Ainsi, en raison de son tranchant, il revient à la hache de couper, mais comme instrument utilisé par un artisan, il lui revient de faire un meuble. Toutefois, elle n'accomplit son action instrumentale qu'en exerçant son action propre : c'est en coupant qu'elle fait le meuble ».

41 Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Ia, q. 45, art. 5, c.

cessité.⁴² En employant le terme d'instrument, le texte conciliaire invite donc à qualifier et à préciser l'instrumentalité propre de la médiation ecclésiale ainsi que la réalité de son effet spécifique. Mais quel est précisément cet effet propre ?

Pour progresser dans la réflexion, il convient de rappeler une autre distinction opérée par saint Thomas d'Aquin : celle entre l'instrument conjoint et l'instrument séparé⁴³. L'instrument conjoint coopère intimement à l'action de la cause principale, tandis que l'instrument séparé demeure extérieur à la motion de celle-ci et n'y participe que de manière plus passive. Cette distinction constitue précisément un lieu de divergence dans l'interprétation de la médiation ecclésiale.

Les théologiens protestants craignent en effet que l'approche sacramentelle ne conduise à une compréhension ontologique inadéquate de l'Église – dans la ligne de l'« incarnation continuée » parfois reprochée à la théologie du Corps mystique du Christ – et, par conséquent, à une tentation de triomphalisme ecclésial.

Faut-il alors parler d'instrument conjoint ou d'instrument séparé ? Alexandra Diriat propose de qualifier l'Église d'instrument « quasi conjoint » au Christ et à l'Esprit⁴⁴. Toutefois, ne serait-il pas préférable de réserver strictement la catégorie d'instrument conjoint à l'humanité du Christ ? Le risque serait en effet de consi-

42 Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIIa, q. 62, art. 3, c.

43 La nature humaine assumée par le Christ est un instrument conjoint de sa divinité alors que les sacrements et les ministres sont des instruments séparés. Cf. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIIa, q. 62, art. 5, c : « Le sacrement opère, pour causer la grâce, à la façon d'un instrument. (...) Mais il y a deux types d'instruments : l'un séparé, comme le bâton, l'autre conjoint, comme la main. C'est par l'intermédiaire de *l'instrument conjoint* que l'instrument séparé est mis en mouvement, ainsi le bâton par la main. Or la cause efficiente principale de la grâce est Dieu lui-même, pour qui *l'humanité du Christ* est un *instrument conjoint* et le sacrement un *instrument séparé*. C'est pourquoi il faut que l'efficacité (*virtus*) salvifique de la divinité du Christ passe dans les sacrements par son humanité » ; q 64, art. 3, c ; art. 5, c.

44 A. Diriat, *Ses frontières sont la charité*, op. cit., p. 67.

dérer tout acte de l'Église comme un acte du Christ et de l'Esprit eux-mêmes, alors même que l'institution ecclésiale demeure marquée par le péché et traversée par des limites historiques bien réelles, des étroitures.

Aucune de ces catégories ne paraît dès lors pleinement satisfaisante, ce qui conduit à s'interroger sur la pertinence même de leur application pour rendre compte adéquatement de la nature de la médiation ecclésiale. Le concile, d'ailleurs, a pris soin de n'employer cette notion qu'en un sens analogique, signe qu'elle requiert une utilisation théologique prudente et nuancée.

Il convient néanmoins de prendre en considération la remarque de Jean Rigal, selon laquelle la position protestante, en situant l'Église dans une extériorité trop marquée par rapport à l'action du Christ, tend à lui attribuer « un rôle purement fonctionnel »⁴⁵. Une telle perspective risque de voiler le lien intrinsèque unissant l'Église au Christ et, paradoxalement, de renforcer une conception principalement visible et institutionnelle de celle-ci — perspective caractéristique de la Contre-Réforme.

Or, comme nous l'avons montré, les Pères conciliaires, en renouant avec la catégorie sacramentelle lors du concile, entendaient précisément remettre en lumière le lien sémantique entre *mysterium* et *sacramentum*, permettant de tenir ensemble la dimension historique de l'Église et son fondement divin.

Dans ce contexte, Jean Rigal, dialoguant avec les théologiens réformés, s'interroge : l'Église est-elle totalement extérieure à la justification, n'en serait-elle que le simple fruit ?⁴⁶. À la suite de Tillard, il soutient que, comme Corps du Christ, l'Église n'est pas entièrement extérieure à la justification. Elle porte en elle le salut de son Seigneur et se trouve associée à son œuvre, de même que le corps est associé à l'action de la tête. Ainsi, sans jamais se substituer au Christ-Tête,

45 J. Rigal, *La sacramentalité comme question œcuménique*, op. cit., p. 66.

46 J.-M. Tillard, *L'Église et le salut. Sur la sacramentalité de l'Église*, op. cit., p. 658.

elle n'est pas étrangère à la diffusion du salut, auquel elle participe activement, bien que toujours de manière totalement subordonnée.

(...) Dans l'économie actuelle, l'association de la Tête et du Corps est telle qu'elle implique un rôle actif de l'Église dans l'œuvre du Salut. L'Église n'a pas l'initiative du Salut (1Co 9,17). Elle-même n'est qu'un fruit de la grâce, un don reçu. Pourtant le don de la bienveillance divine est tel qu'il fait d'elle, par ses « ministres » et tous les membres qui la composent, la servante, l'aide, la coopératrice (1Co 3, 9), la propagatrice, la « missionnaire » de ce dont elle est la bénéficiaire. (...) Elle entre dans le don du Salut dont elle est la première bénéficiaire. On dira qu'elle en est *sacramentum*⁴⁷.

Face aux hésitations quant à la manière d'appréhender l'instrumentalité ecclésiale, il convient de reconnaître que le texte conciliaire laisse place à diverses interprétations et que les différents dialogues œcuméniques — en particulier celui consacré à la justification — ont permis de lever certaines ambiguïtés.

Néanmoins, le chapitre VIII de *Lumen gentium*, consacré à la Vierge Marie, offre, par le champ sémantique qu'il mobilise, un éclairage précieux pour mieux comprendre la nature de l'instrumentalité ecclésiale.

3. L'apport de Jean-Paul : la lumière mariale

La Constitution dogmatique sur l'Église présente à deux reprises Marie comme *typus* de l'Église. Au numéro 53, il est affirmé : « C'est pourquoi encore elle est saluée comme un membre suréminent et absolument unique de l'Église, modèle et exemplaire admirables pour celle-ci dans la foi et dans la charité » de même au numéro 63 le texte précise : « (...) de l'Église, comme l'enseignait déjà saint Ambroise, la Mère de Dieu est le modèle dans l'ordre de la foi, de la charité et de la parfaite union au Christ ».

47 J.-M. Tillard, *L'Église et le salut. Sur la sacramentalité de l'Église*, op. cit., p. 667.

Par ailleurs, la contemplation du mystère de Marie dans le dessein salvifique de Dieu permet de mettre en lumière sa coopération à l'œuvre du salut :

(...) C'est donc à juste titre que les saints Pères considèrent Marie *non pas simplement comme un instrument passif* aux mains de Dieu, mais comme apportant au salut des hommes *la coopération de sa libre foi et de son obéissance*. En effet, comme dit saint Irénée, « par son obéissance elle est devenue, pour elle-même et pour tout le genre humain, cause du salut » (LG 56).

Il est particulièrement significatif que le texte conciliaire souligne que cette coopération, que l'on ne saurait assimiler à celle d'un simple instrument passif, repose sur la foi et l'obéissance de Marie. Le cœur de cette coopération réside ainsi dans la foi et dans une écoute active de la Parole, qui appelle et suscite une réponse libre. Le Concile précise d'ailleurs, au numéro 60, la place de cette médiation dans l'ordre du salut :

(...) Unique est notre Médiateur selon les paroles de l'Apôtre : « Car, il n'y a qu'un Dieu, il n'y a aussi qu'un Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est donné en rançon pour tous » (1Tm 2, 5-6). Mais le rôle maternel de Marie à l'égard des hommes *n'offusque et ne diminue en rien* cette unique médiation du Christ : il en manifeste au contraire la vertu (LG 60 § 1).

Car toute influence salutaire de la part de la bienheureuse Vierge sur les hommes a sa source dans une disposition purement gratuite de Dieu : elle ne naît pas d'une nécessité objective, mais découle de la surabondance des mérites du Christ ; *elle s'appuie sur sa médiation, dont elle dépend en tout et d'où elle tire toute sa vertu* ; l'union immédiate des croyants avec le Christ ne s'en trouve en aucune manière empêchée, mais au contraire aidée (LG 60 § 2).

Puisque Marie est présentée comme le *typus* de l'Église, c'est-à-dire sa réalisation parfaite, et que le Concile lui reconnaît un rôle actif dans l'ordre de la coopération au salut, il est possible de penser

que ce rôle éclaire également celui de l'Église, tout en permettant d'en situer justement la portée. C'est d'ailleurs l'interprétation proposée par Jean-Paul II qui, commentant ces passages, souligne que la figure de Marie éclaire la mission et la fonction propres de l'Église.

(...) On peut dire que l'Église apprend de Marie ce qu'est sa propre maternité : elle reconnaît la dimension maternelle de sa vocation, liée essentiellement à sa nature sacramentelle, « en contemplant la sainteté mystérieuse de la Vierge et en imitant sa charité, en accomplissant fidèlement la volonté du Père ». Si l'Église est le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu, elle l'est en raison de sa maternité, parce que, vivifiée par l'Esprit, elle « engendre » des fils et des filles de la famille humaine à une vie nouvelle dans le Christ. Car, de même que Marie est au service du mystère de l'Incarnation, de même, l'Église demeure au service du mystère de l'adoption filiale par la grâce⁴⁸.

Ainsi, le pape Jean-Paul II indique clairement que la nature de l'instrumentalité de l'Église peut être comprise à la lumière de la maternité mariale, laquelle ne se réduit ni à un simple signe ni à un instrument passif et extrinsèque. L'unique médiation du Rédempteur n'exclut pas les coopérations des créatures, mais les suscite au contraire, en les ordonnant à leur unique source dont elles demeurent entièrement dépendantes.

L'image de la maternité renvoie d'abord à une attitude d'accueil, d'écoute et de réception – en l'occurrence de la Parole, du Verbe mais elle implique également de féconder le don reçu – par la coopération à la grâce toujours première. Ainsi, à l'exemple de Marie, l'Église « donne le Christ au monde » ; elle facilite l'accueil du don de Dieu et conduit à l'attachement à l'unique médiateur⁴⁹. Il s'agit, en définitive, d'engendrer des enfants à la vie filiale.

48 Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris Mater*, 43 § 2.

49 Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris Mater*, 38 § 5.

Encore faut-il bien comprendre l'expression selon laquelle l'Église « donne le Christ au monde ». Luther lui-même s'interroge : « Comment avons-nous donc le Christ ? (...) Tu ne peux l'avoir que dans l'Évangile, dans lequel il t'est promis (...) ; ainsi le Christ vient par l'Évangile dans notre cœur, et c'est à notre cœur de l'accepter »⁵⁰. Cette affirmation souligne avec force la primauté de la Parole et de la foi dans la venue du Christ au croyant.

Néanmoins, il semble légitime d'affirmer que, de même que Marie fut associée au mystère de l'Incarnation par une coopération active, l'Église participe elle aussi activement à la venue de la Parole dans le monde et dans les cœurs. L'Église n'est pas seulement une servante qui transmettrait mécaniquement une Parole qui la précède ; elle est intimement engagée dans la Parole qu'elle annonce et qu'elle communique dans l'Esprit.

Depuis les temps apostoliques, elle s'est attachée, sous l'action de l'Esprit, à discerner le sens profond de la foi au Seigneur ressuscité, comme en témoigne toute la Tradition vivante, afin de l'annoncer et de la célébrer. Ainsi, la transmission de l'Évangile n'est pas une simple médiation extérieure, mais une participation vivante au mystère même qu'elle proclame.

4. Vers un renouveau sémantique ?

Il apparaît, au terme de cette brève analyse de la réception conciliaire de l'approche sacramentelle de l'Église, que l'analogie de l'instrument ne se révèle pas entièrement satisfaisante pour exprimer adéquatement la nature de la médiation ecclésiale. On pourrait d'ailleurs souligner qu'elle ne l'est pas davantage pour rendre compte de la consistance propre de l'humanité du Christ dans l'œuvre du salut et, par conséquent, de la médiation même du Christ Jésus.

50 Cf. Martin Luther, le sermon du 19 octobre 1522 à propos de Mt 22, 27 cité par : A. Birmelé, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, op. cit., p. 32.

Le Christ est médiateur en tant que vrai Dieu et vrai homme. Mais la question de l'humanité du Christ est-elle véritablement résolue lorsque l'on évoque simplement l'union du Verbe avec la nature humaine ? Autrement dit l'homme est-il voulu pour lui-même ou bien a-t-il une signification pour Dieu qui ne soit pas qu'instrumentale ?⁵¹ Penser l'humanité comme « instrument » de la divinité permet-il de rendre compte de la relation entre la créature et Dieu, telle que l'exprime la catégorie biblique de l'alliance ? La causalité instrumentale est-elle en mesure de penser la relation vivante et la réponse aimante de l'homme à Dieu ?

Dans cette perspective, la clé mariale apparaît particulièrement féconde pour préciser la nature de la médiation ecclésiale. Elle situe en effet l'Église dans une dynamique avant tout relationnelle plutôt que strictement causale, mettant ainsi en lumière la place centrale de la vie théologale – foi, espérance et charité. C'est d'abord à ce niveau que se déploie la coopération active de la communauté ecclésiale à l'œuvre de sanctification accomplie par le Christ.

La théologie de l'Église-sacrement invite dès lors à une attention renouvelée à la responsabilité concrète de la communauté chrétienne. Celle-ci est appelée à être signe et témoin de l'œuvre de la grâce, au service de sa communication, à l'image de Marie elle-même : par son écoute de la Parole, par la promptitude de sa réponse, qui ne la replie pas sur elle-même mais l'ouvre à la relation et au service – auprès de sa famille, de ceux qui ont besoin de sollicitude, comme auprès des apôtres. Le salut apparaît alors avant tout en termes de communion et de relation. Le témoignage biblique présente en effet le rapport de Dieu à la création non sous le mode de l'usage ou de la domination, mais sous celui de l'alliance, laquelle suppose que l'homme puisse répondre à l'amour divin et coopérer librement au dessein d'adoption filiale.

51. Je m'appuie sur des réflexions de Marie-Caroline de Marliave qui dans le cadre d'une réflexion sur l'humanité du Christ a interrogé l'analogie de l'Instrument et proposé une compréhension relationnelle et non plus causale.

Il est significatif que, dès la première occurrence où *Lumen gentium* attribue à l'Église le titre de sacrement, le texte aborde le salut en termes de réconciliation avec Dieu et de communion entre les hommes. L'Église est ainsi appelée à rendre ce témoignage et à œuvrer au service de cette communion et de cette réconciliation. Elle doit devenir ce qu'elle annonce : elle se trouve dès lors constamment renvoyée à une exigence de réforme, afin de donner un témoignage véritablement performatif, dont la source demeure la grâce du Christ et l'action fidèle de l'Esprit au cœur de la communauté ecclésiale.

(...) En effet, promouvoir l'unité s'harmonise avec la mission profonde de l'Église, puisqu'elle est « dans le Christ, comme le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu, et de l'unité de tout le genre humain ». Sa propre réalité manifeste ainsi au monde qu'une véritable union sociale visible découle de l'union des esprits et des cœurs, à savoir de cette foi et de cette charité, sur lesquelles, dans l'Esprit Saint, son unité est indissolublement fondée. Car l'énergie que l'Église est capable d'insuffler à la société moderne se trouve dans cette foi et dans cette charité effectivement vécue et ne s'appuie pas sur une souveraineté extérieure qui s'exercerait par des moyens purement humains (GS 42).

Ainsi, l'économie de la Révélation du dessein salvifique de Dieu passe toujours par un peuple, appelé à devenir un signe pour les nations, un « signal levé devant les nations » (SC 2), avant tout par un témoignage inconditionnel de fidélité à Dieu, seul capable de rendre signifiant le signe le plus pauvre et le plus modeste. Ce peuple est aussi un corps capable appelé à engendrer des membres à la vie divine.

La lumière mariale rappelle que c'est avant tout par le témoignage de foi, d'espérance et de charité – qui suppose d'être à l'écoute de Dieu, l'accueil du Verbe, afin de le donner au monde que l'Église continuera à engendrer des fils et des filles de Dieu. Mais nous ne devons pas oublier, que l'écoute de Dieu, de ce que Dieu à nous dire

aujourd'hui suppose aussi l'écoute des membres de ce corps, de baptisés. Les processus synodaux, mettant en lumière le sensus fidei des baptisés, la diversité des dons et des charismes donnés par l'Esprit à l'Église, sont particulièrement importants pour discerner le chemin que le Seigneur attend de son Épouse pour remplir sa mission au cœur du monde.

L'Église a pour mission de dire et de proclamer, par ses paroles et par ses actes, l'alliance que Dieu propose à chacun, alliance qui ne se vit qu'au sein d'un tissu de relations. Par son témoignage et sa vie, elle rappelle que l'être humain est fondamentalement un être de relation, appelé à s'accomplir dans la relation en ayant comme perspective pour le chrétien la fraternité universelle.

Il convient de ne jamais oublier que la foi chrétienne n'est pas un marqueur culturel ou identitaire : l'utiliser comme un signe d'appartenance opposé à autrui revient à la dénaturer. Le christianisme n'est pas un patrimoine à défendre contre les autres, mais une Bonne Nouvelle offerte à tous. Il n'est pas un langage de repli, mais un appel à la conversion personnelle et à la fraternité universelle qui exige d'aller à la rencontre des personnes les plus isolées et marginales -les pauvres, les immigrés ... – ici se révèle une exigence évangélique fondamentale et prophétique.

L'Église a mission de coopérer activement au don reçu afin que la Parole poursuive sa course, touche les cœurs et produise des fruits de paix et de réconciliation.

Résumé

La maternité de l'Église à la lumière de sa nature sacramentelle. Vers un dépassement de la catégorie d'instrument ?

À la suite du concile la notion d'Église comme « sacrement du salut » eut du mal à être reçue. Plusieurs facteurs expliquent cette réserve notamment les réflexions sur le salut dans le cadre des dialogues œcuméniques. Bien que les théologiens protestants reconnaissent l'Église comme signe, ils butent souvent sur l'ambiguïté de la notion d'instrument et en particulier sur la nature de l'instrumentalité. L'article met en lumière le fait que le texte conciliaire ouvre la voie à diverses interprétations. Deux théologiens catholiques B. Sesboüé et J.-M. Tillard illustrent cette diversité d'approche : le premier s'efforce de préserver la transparence totale tandis que le second comprend la nature de l'instrumentalité dans un sens maximaliste. Face à la difficulté de clarification concernant la nature de l'instrumentalité de l'Église, la contribution propose d'explorer comment la coopération mariale offre une clé d'interprétation susceptible de sortir d'une certaine impasse. Au terme, l'article interroge la catégorie de l'instrumentalité pour éclairer le rôle des médiations dans le dessein salvifique de Dieu, un dessein d'engendrement à la vie filiale.

Mots clés : sacramentalité, instrumentalité, réception, dialogue œcuménique, Église, Vatican II

Abstrakt

Macierzyństwo Kościoła w świetle jego sakramentalnej natury. Czy można wyjść poza kategorię instrumentu?

Po soborze trudno było zaakceptować pojęcie Kościoła jako „sakramentu zbawienia”. Wynikało to z kilku czynników, w szczególności z refleksji nad zbawieniem w kontekście dialogu ekumenicznego. Chociaż teologowie protestanccy uznają Kościół za znak, często napotykać na niejednoznaczność pojęcia narzędzia, a w szczególności na naturę instrumentalności. Artykuł podkreśla fakt, że tekst soborowy otwiera drogę do różnych interpretacji. Dwóch teologów katolickich, B. Sesboüé i J.-M. Tillard, ilustruje tę różnorodność podejść: pierwszy stara się zachować całkowitą przejrzystość,

podczas gdy drugi rozumie naturę instrumentalności w sensie maksymalistycznym. W obliczu trudności w wyjaśnieniu natury instrumentalności Kościoła, artykuł proponuje zbadanie, w jaki sposób współpraca maryjna oferuje klucz interpretacyjny, który może pomóc wyjść z pewnego impasu. Na koniec artykuł analizuje kategorię instrumentalności, aby wyjaśnić rolę mediacji w zbawczym planie Boga, planie rodzenia życia synowskiego.

Słowa kluczowe: sakramentalność, instrumentalność, odbiór, dialog ekumeniczny, Kościół, Sobór Watykański II

Abstract

The motherhood of the Church in light of its sacramental nature. Moving beyond the category of instrument?

Following the Council, the notion of the Church as a “sacrament of salvation” struggled to be accepted. Several factors explain this reservation, notably the reflections on salvation within the framework of ecumenical dialogues. Although Protestant theologians recognize the Church as a sign, they often stumble over the ambiguity of the notion of instrument, particularly regarding the nature of instrumentality. The article highlights the fact that the conciliar text paves the way for various interpretations. Two Catholic theologians, B. Sesboué and J.-M. Tillard, illustrate this diversity of approach: the former strives to maintain total transparency, while the latter understands the nature of instrumentality in a maximalist sense. In light of the difficulty in clarifying the nature of the Church’s instrumentality, the contribution proposes to explore how Marian cooperation offers a key to interpretation that could help overcome a certain impasse. Ultimately, the article questions the category of instrumentality to shed light on the role of mediations in God’s salvific design, a design that leads to the generation of filial life.

Keywords: sacramentality, instrumentality, reception, ecumenical dialogue, Church, Vatican II

ks. Damian Wąsek

 <https://orcid.org/0000-0003-1349-1411>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  <https://ror.org/0583g9182>

Dialog Kościoła ze światem w świetle antropologii Soboru Watykańskiego II¹

Wprowadzenie

Analitycy charakteru prac i treści dokumentów Soboru Watykańskiego II generalnie nie mają wątpliwości, że dialog był jedną z najistotniejszych kategorii, które decydowały zarówno o naturze obrad, jak i ostatecznym kształcie konstytucji, dekretów i deklaracji. Wydaje się jednak, że na poziomie ocen tego stwierdzenia nie wszystko jest jasne i czytelne. Można się bowiem zastanawiać, jak rozumieć dialog i z jakimi wymiarami łączyć taką postawę. Ktoś powiedziałby, że to tylko strategia komunikacyjna, ktoś inny, że taktyka duszpasterska, a zwolennicy teologii tradycyjalistycznej, że to ustępstwo wobec tendencji modernistycznych. Czytając owoce pracy ojców soborowych, można jednak dojść do wniosku, że chodziło

1 Publikacja niniejszego rozdziału dofinansowana została ze środków budżetu państwa w ramach programu Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki”, nr projektu NPRH/DN/SP/0009/2023/12.

im o coś zdecydowanie głębszego. Już pobieżna lektura *Gaudium et spes* wskazuje bowiem, że dialog jest kategorią teologiczną, ściśle związaną z chrześcijańską antropologią. Pierwsze punkty *Dei verbum* uzupełniają ten obraz o wymiar transcendentalny, wpisując dialog w relację człowieka i Boga, a więc traktując go jako naturalny nośnik Objawienia. Konieczność pogłębienia tej refleksji to pierwszy z powodów podjęcia tytułowego zagadnienia.

Drugi powód związany jest z kierunkami współczesnej recepcji *Vaticanum II*. Obserwując toczące się dziś spory w przestrzeni kultury i szeroko rozumianej filozofii, można dość do wniosku, że jedną z głównych aren debaty jest właśnie antropologia i jej związek z poszukiwaniem sensu, źródeł tożsamości, natury wolności i prawdy. Jedną ze stron tej dyskusji są propagatorzy wizji redukcjonistycznych (do wymiaru biologicznego, technologicznego, ekonomicznego itd.), inni podkreślają doświadczenia globalizacji, wymagające solidarności w obliczu świadomości kruchości życia ludzkiego (migracje, ubóstwo, wojny, kryzysy społeczne), a jeszcze inni marginalizują tendencje antropocentryczne, szukając rozwiązania w powrocie do teologii potrydenckiej, obniżając zarazem poziom wrażliwości na konkretnego człowieka z jego kontekstem egzystencjalnym. Pogłębienie soborowej wizji antropologicznej, fundującej dialog Kościoła i świata, może być szansą na odkrycie języka spotkania tych środowisk, gdzie chrześcijaństwo stanie się synonimem troski o człowieka, bez utraty własnej tożsamości i celu nadprzyrodzonego, a jednocześnie bez konfrontacyjnej i oceniającej retoryki.

Celem tego artykułu jest zarysowanie fundamentów i zasad dialogu Kościoła ze światem w perspektywie antropologii Soboru Watykańskiego II. Opracowanie tego zagadnienia domaga się metody syntetycznej, połączonej z elementami hermeneutyki teologicznej wybranych dokumentów soborowych.

Źródłem dla prezentacji wątków oraz przytaczanych cytatów z dokumentów soborowych będzie ich polskie tłumaczenie, opublikowane przez Pallotinum w 2002 roku². W analizie Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* pomocniczo wykorzystam wybrane komentarze do omawianych kwestii. Będą one jednak pełniły głównie funkcję sygnalizującą interesujące mnie wątki z tekstu soborowego, a nie źródło ich interpretacji. Z tego powodu nie są one przywoływane w poszczególnych przypisach, ale wskazane zbiorczo w niniejszym miejscu³.

Projekt zostanie zrealizowany w kilku krokach badawczych. Najpierw, analizując *Gaudium et spes*, przyjrę się podstawowym tezom antropologii *Vaticanum II*. Później połączę ten wątek z kierunkami misji Kościoła wobec świata. Jako dopełnienie refleksji, sformułuję podstawowe teologiczne konsekwencje dialogu Kościoła w przestrzeni *ad intra* i *ad extra*.

1. Zręby soborowej antropologii

Szukając teologicznej wizji człowieka, podstawowym źródłem refleksji uczynić należy pierwszą część Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Dokument ten, uchwalony w ostatnich dniach Soboru Watykańskiego II, stanowi

2 Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Pallotinum, Poznań 2002.

3 *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes”*. Tome II : *Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (red.), Cerf, Paris 1967; *Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 5: Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, H. Vorgrimler (red.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York-London 1969; N. P. Tanner, *The church and the world. Gaudium et spes, Inter mirifica*, Paulist Press, New York Mahwah, New York 2005; *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Apostolicam actuositatem; Dignitatis humanae; Ad gentes; Presbyterorum ordinis; Gaudium et spes*, P. Hünermann, B. J. Hilberath (red.), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2016; *Commentario ai documenti del Vaticano II. 8. Gaudium et spes*, S. Noceti, R. Repole (red.), Edizioni Dehoniane, Bologna 2020.

z jednej strony odpowiedź Kościoła na pytania, z którymi mierzy się ludzkość, z drugiej strony dotyka wielu kwestii szczegółowych, które dotyczą współczesnego świata, szczególnie osób biednych i cierpiących.

Już na tym etapie należy zaznaczyć, że brany pod uwagę tekst źródłowy jest wynikiem dość burzliwej debaty, która zadecydowała o ostatecznym rozłożeniu akcentów. Zwróćmy szczególną uwagę na dwie jej odsłony. Pierwsza to szkic z Mechelen z 1963 roku. Dotychczasowe soborowe wysiłki dotyczące omawianego zagadnienia okazały się niesatysfakcjonujące, więc zlecenie napisania nowego projektu Komisja Koordynacyjna powierzyła belgijskiemu kardynałowi Léon-Josephowi Suenensowi, który założył, że ostateczny dokument powinien mieć dwie części: doktrynalną i praktyczną. Utworzył więc grupę roboczą złożoną z czołowych teologów z Leuven (Gerard Philips, Gustave Thils, Charles Moeller, Albert Dondeyne, Lucien Cerfaux, Béda Rigaux), do której dołączyli trzej eksperci z innych krajów: Karl Rahner, Yves Congar i Roberto Tucci. Podczas spotkania w pałacu arcybiskupim w Mechelen (6–8 września 1963 roku) podzielono pracę, ustalono priorytety i zredagowano zręby dokumentu, który, ostatecznie ukończony przez Gerarda Philipsa 22 września, został zaprezentowany jako *Zarys schematu XVII*. Tekst był próbą znalezienia „złotego środka” między teologią wcielenia a perspektywą eschatologiczną; kluczem do tego stał się chrystocentryzm potraktowany jako fundament antropologii. Jak ocenił Dries Bosschaert, sercem tego schematu była zrównoważona antropologia chrześcijańska. Mimo niepodważalnej wartości teologicznej, szkic został odrzucony przez Komisję Mieszaną (29 listopada 1963 roku). Jako powód podano zbyt dużą abstrakcyjność tekstu, za mocny akcent na teologię, a za mały na duszpasterstwo. Niewątpliwie, powodem takiej decyzji były również błędy proceduralne i komunikacyjne samych autorów – zarys dotarł do komisji mieszanej dopiero na trzy dni przed obradami, co uniemożliwiło jej wnikli-

we zbadanie propozycji. Pomimo takich losów, stał się on punktem odniesienia dla kolejnych analiz i znacznie wpłynął na chrystocentryczny charakter antropologii w *Gaudium et spes*⁴.

Głównymi bohaterami drugiej z przywoływanych tutaj debat byli Pierre Haubtmann i Karol Wojtyła, a miała ona miejsce w Ariccia (od 31 stycznia do 6 lutego 1965 roku). Gdy po trzeciej sesji stało się jasne, że *Schemat XIII* wymaga gruntownych zmian, w tym włoskim mieście zebrało się ponad stu uczestników (biskupów i ekspertów), by przygotować nowy szkic. Piszac w skrócie, chodziło o skonfrontowanie propozycji paryskiego teologa Pierre'a Haubtmanna z tak zwanym *Projektem krakowskim*, prezentowanym przez Karola Wojtyłę. Tekst pierwszego akcentował konieczność dialogu i współpracy Kościoła z rodziną ludzką w celu zbudowania sprawiedliwego świata i podkreślał autonomię spraw świeckich. Teolog posługiwał się metodą indukcyjną, wychodząc od analizy rzeczywistości ziemskiej. Drugi szkic wyrastał z doświadczenia wiernych „zza żelaznej kurtyny” i akcentował przede wszystkim nadprzyrodzoną misję Kościoła oraz prawo do wolności religijnej jako fundament wszystkich pozostałych praw człowieka. Punktem wyjścia była zatem refleksja nad misją Kościoła w świecie. Choć początkowo obie propozycje przeciwstawiano sobie jako odmienne koncepcje teologiczne i metodologiczne, ostatecznie wypracowano kompromis. Do projektu Haubtmanna włączono zasadnicze tezy wystąpienia Wojtyły, co nadało ostatecznej wersji tekstu głębszy wymiar antropologiczny. To właśnie z tego połączenia propozycji wyłoniły się zręby późniejszego rozdziału antropologicznego konstytucji. Wojtyła i Daniélou sformułowali propozycję integralnego ujęcia powołania człowieka, podkreślając, że bez odniesienia do transcendencji re-

4 Por. D. Bosschaert, *The anthropological turn, christian humanism, and Vatican II. Louvain theologians preparing the path for „Gaudium et spes” (1942–1945)*, Peeters, Leuven Paris Bristol 2019, s. 307–337.

fleksja nad osobą ludzką staje się niepełna, prowadzi do zubożenia, a nawet okaleczenia człowieczeństwa⁵.

W tym kontekście spójrzmy na główne tezy antropologiczne zawarte w soborowej konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

Po pierwsze, w dokumencie podkreślona jest godność osoby ludzkiej. Temat ten został wprawdzie potraktowany bardziej kompleksowo w deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*⁶, ale i tu znajdujemy zręby tej doktryny. Jej kluczowym przesłaniem jest teza, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, obdarzony rozumem, sumieniem i wolną wolą, co czyni go otwartym na transcendencję. Ostatecznym jego przeznaczeniem jest zjednoczenie ze Stwórcą i uczestnictwo w Bożym życiu. Wspomniane, duchowe pierwiastki sprawiają, że każda osoba ma niekwestionowaną i niezbywalną wartość, która nie wynika z faktu nadania jej przez ziemski autorytet, ale z samego charakteru stworzenia (GS 12, 15, 16, 17). Opierając się na tym przekonaniu, sobór krytykował wszystkie nurty i ideologie, które redukują człowieka do materii, próbując budować humanizm bez Boga i religijności. Czytamy, że ateizm jedynie pozornie docenia ludzi, a tak naprawdę uszczupla ich godność. Zakładając, że Bóg jest jej źródłem, nie można traktować religijności jako próby umniejszenia tej godności.

Po drugie, w *Gaudium et spes* czytamy o duchowo-cieleśnej jedności natury ludzkiej (GS 14). Ojcowie soborowi odcinają się jednocześnie od poglądów dualistycznych, traktujących elementy cielesny i duchowy jako dwa autonomiczne składniki człowieczeństwa.

-
- 5 Por. A. Dobrzyński, *Misja Kościoła a jego dialog ze światem. Porównanie soborowych projektów Pierre'a Hubtmanna i Karola Wojtyły*, „Teologia w Polsce” 2021, t. 14, nr 2, s. 103–122; G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale „Gaudium et spes” del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000, s. 471–613.
- 6 Por. M. Gilski, D. Wąsek, A. Nadbrzeżny, *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, Wydawnictwo „scriptum”-Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2024.

Dopiero integralne ich potraktowanie sprawia, że ma szansę wybrzmieć cała prawda o godności ludzkiej natury, w której obydwie wspomniane wymiary biorą udział w zbawczym dziele Boga. W rezultacie należy doceniać cielesność i porządek materialny, z jednoczesnym podkreśleniem, że człowiek to „więcej” niż materia.

Po trzecie, przez soborową wizję człowieka przebija realizm. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym zauważa zranienie natury ludzkiej przez grzech, którego źródłem jest osobowe zło (GS 13). Ten defekt tłumaczy dramaty, jakie ludzkość przeżywała i przeżywa. Ten dramatyzm spotyka się jednak z nadzieją, ponieważ Bóg wkroczył w ludzką historię jako Odkupiciel, który potrafi leczyć rany. Prezentowana antropologia jest więc jednocześnie dramatyczna, świadoma ciemnej strony ludzkiej wolności oraz pełna nadziei, ponieważ otwarta na możliwość odnowy i rekonstrukcji mocą Bożej łaski.

Po czwarte, bardzo istotnym aspektem soborowego nauczania o człowieku jest chrystocentryzm, który streszcza się w zdaniu: „W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielnego” (GS 22). Oznacza to, że Jezus odsłania człowiekowi najpełniejszą prawdę o nim samym i jego przeznaczeniu. Patrząc na różne wymiary ziemskiej misji Chrystusa, od wcielenia, przez nauczanie, śmierć, aż po zmartwychwstanie, uczymy się, że ostatecznym powołaniem ludzkości i modelem, według którego powinna się ona kształtować, jest doskonała miłość i solidarność z bliźnimi, aż po ofiarę z siebie.

Z chrystocentryzmem koresponduje kolejny, piąty wniosek, który można określić jako perspektywę personalistyczną, a więc postawienie w centrum człowieka, kogoś niepowtarzalnego, powołanego do miłości i będącego podmiotem, a nie przedmiotem historii świata. Kolejna z soborowych myśli przekonuje, że „człowiek, będący na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo, nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez

szczerzy dar z siebie samego” (GS 24). Konsekwencją tej doktryny jest przekonanie, że prawdziwe spełnienie człowieka to życie dla innych, dawanie siebie, wychodzenie z egoizmu ku bliźnim. Na marginesie warto wspomnieć, że domaganie się uwzględnienia zasady takiego personalizmu było największym wkładem Wojtyły w myśl soborową⁷.

Szоста teza antropologiczna dotyka społecznego wymiaru osoby. Rozdział II *Gaudium et spes* podkreśla, że człowiek z natury rozwija się we wspólnocie. Konsekwencją takiego założenia jest proponowanie zasady solidarności, a więc wezwania do powszechnego szacunku i braterstwa, które przekraczają podziały rasowe, klasowe i ideologiczne. W tym kontekście ojcowie soborowi postulują dążenie do sprawiedliwego podziału zasobów ziemi i osiągnięć cywilizacyjnych.

Po siódme, należy być świadomym ambiwalentnego charakteru postępu cywilizacyjnego (GS 9). Wprawdzie rozwój nauki, techniki i kultury otwiera przed ludzkością duże możliwości i poprawia poziom egzystencji. Może on jednak prowadzić do dehumanizacji, jeśli zostanie oddzielony od właściwej hierarchii wartości. Choć więc sobór podkreśla autonomię rzeczywistości ziemskich, sprzeciwia się pełnej izolacji ich od Boga (GS 36). Jeśli kultura ma służyć człowiekowi, powinna respektować prymat osoby nad rzeczą i bycia nad posiadaniem (GS 35). Kościół ostrzega więc przed ubóstwianiem postępu, wskazując, że powinien on służyć dobru jednostki i dobru wspólnemu, co domaga się wpisania go w Boży plan i ład moralny.

Ostatnia teza pochodzi z IV rozdziału pierwszej części konstytucji i dotyka Kościoła jako znaku i gwaranta transcendentnego wymiaru ludzkiej egzystencji. Skoro Kościół jest świadomy, że posiada wynikający z Objawienia potencjał odsłaniania pełnej prawdy o człowieku, to nie może zatrzymać tego tylko dla siebie i musi dzielić się tym przesłaniem z całym światem. Podejmując dia-

⁷ Por. B. Gacka, *Personalizm chrześcijański kluczem Soboru Watykańskiego II*, „Teologia w Polsce” 2012, t. 6, nr 1, s. 63–75.

log, z jednej strony występuje jako przyjaciel ludzkości, a z drugiej strony, wciąż chce uczyć się od świata wrażliwości na osiągnięcia cywilizacyjne i wartości obecne w różnych kulturach. Pragnie też służyć człowiekowi obecnemu w świecie nie na drodze sprawowania władzy i szukania przywilejów, ale prowadząc dialog zbawczy, który promuje orędzie Chrystusa jako odpowiedź na najgłębsze pytania ludzkości.

Podsumowując, Sobór Watykański II, szczególnie w pierwszej części *Gaudium et spes*, proponuje pozytywną i personalistyczną wizję człowieka. Promuje go jako istotę obdarzoną niezbywalną godnością, która wynika z faktu stworzenia na Boży obraz i podobieństwo, ale też jako osobę wezwaną do życia w komunii z Bogiem.

2. Wpływ antropologii na rozumienie misji Kościoła wobec świata

Zarysowane powyżej zręby soborowej antropologii wpłynęły na przeformułowanie natury i celu dialogu Kościoła ze światem. Jeśli bowiem w chrześcijańskiej misji chodzi nie tylko o głoszenie prawd wiary i sprawowanie sakramentów w celu prowadzenia wiernych do zbawienia, ale również o troskę, by człowiek osiągnął pełnię człowieczeństwa, by zabezpieczyć jego godność i ziemskie dobro, w głoszeniu ewangelii i podejmowanych działaniach apostoelskich należy zwrócić uwagę na zdecydowanie szersze spektrum czynników. Przechodząc z poziomu doktrynalnego na praktykę eklezyjalną, spójrzmy na kluczowe z tych czynników.

Po pierwsze, służba człowiekowi wymaga od Kościoła, by szedł drogą człowieka, a więc wsłuchiwał się w ludzkie tęsknoty, towarzyszył w doświadczeniach egzystencjalnych i odpowiadał na dylematy i nadzieje. W tym kontekście bardzo wymowne są słowa, od których rozpoczyna się *Gaudium et spes*: „Radość i nadzieja, smutek i lęk ludzi w naszych czasach, szczególnie ubogich i wszelkich uciśnionych,

są również radością i nadzieją, smutkiem i lękiem uczniów Chrystusa i nie można znaleźć nic prawdziwie ludzkiego, co nie odbijałoby się echem w ich sercach” (GS 1). Zadośćuczynienie temu postulatowi domaga się czegoś więcej, niż tylko głoszenia – chodzi o aktywne towarzyszenie człowiekowi, co wymaga zmiany stylu duszpasterstwa. Na aktualność tego postulatu zwracają uwagę Bernd Hillebrand i Michael Quisinsky w książce *Zwischen Dogma und Pastoral. Theologische Perspektiven 60 Jahre nach Gaudium et spes*. W ich wprowadzeniu czytamy o trwającym kryzysie relacji między teorią a praktyką kościelną. Postulują oni zwrot w stronę wzajemnego przenikania się dogmatu i duszpasterstwa, zapraszając do publikacji autorów, którzy wskazują na już istniejące miejsca „pomiędzy” dogmatem i duszpasterstwem⁸.

Po drugie, sobór odkrywa na nowo zadanie czytania przez Kościół znaków czasu. Skuteczność na tym polu związana jest z wychodzeniem poza własne struktury i obserwowaniem procesów, które dzieją się w nauce, kulturze i życiu społecznym, a więc z szeroko pojętą dialogiczną otwartością. Choć dziś wydaje się to oczywistością, podczas debat nad *Gaudium et spes* pojęcie to budziło liczne spory i kontrowersje, które oscylowały wokół zarzutów o zbyt ni optywizm w spojrzeniu na ziemską rzeczywistość⁹. Ostatecznie jednak zasada ta znalazła się na kartach konstytucji, choć wprost występuje tylko jeden raz (GS 4). Co ważne, ojcom soborowym nie chodzi o szukanie w świecie tego, co można potępić za „niekościelność”, ale odkrywanie wszędzie śladów dobra i prawdy.

-
- 8 Por. B. Hillebrand, M. Quisinsky, *Einleitung in ein Experiment zwischen Dogma und Pastoral*, w: *Zwischen Dogma und Pastoral. Theologische Perspektiven 60 Jahre nach Gaudium et spes*, B. Hillebrand, M. Quisinsky (red.), Verlag Herder, München 2025, s. 11–20.
- 9 Por. R. Schenk, *Officium signa temporum perscrutandi: New Encounters of Gospel and Culture in the Context of the New Evangelization*, w: *Scrutinizing the signs of the times in the light of the Gospel*, J. Verstraeten (red.), Peeters, Leuven 2007, s. 172–182.

Po trzecie, skoro Kościołowi chodzi o zabezpieczenie ludzkiej godności, naturalne wydaje się jego zaangażowanie w obronę praw człowieka, troska o rodzinę czy działania humanitarne, kulturalne i edukacyjne. Bardzo wyraźnie mówił o tym Joseph Ratzinger w homilii z okazji czterdziestej rocznicy *Gaudium et spes*. Wskazał, że współczesny świat podchodzi do praw człowieka w sposób wybiórczy, a Kościół, występując w ich obronie kompleksowo, broni świat przed jego własnymi uproszczeniami. Nie chce przy tym rywalizować z instytucjami międzynarodowymi, ale być sumieniem, które przypomina o granicach władzy i techniki¹⁰.

Po czwarte, co związane z poprzednim, celem ewangelizacji staje się nie tylko oferowanie wiernym zbawienia, ale również humanizacja świata. Spojrzenie wiary w stronę wieczności nie może powodować, że w jakikolwiek sposób zaniedbana zostanie troska o doczesność. Ojcowie soborowi piszą wprost: „Dalecy od prawdy są ci, którzy widząc, że nie mamy tu trwałego miasta, ale szukamy przyszłego, uważają, że mogą z tego powodu zaniedbywać swoje obowiązki doczesne, nie zdając sobie sprawy, że właśnie przez wiarę są jeszcze bardziej zobowiązani do ich wypełniania, zgodnie z powołaniem, które każdemu zostało udzielone” (GS 43).

Po piąte, skoro zgodnie z konstytucją dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* Kościół ma być powszechnym sakramentem zbawienia oraz znakiem i narzędziem jedności ludzkości z Bogiem i zjednoczenia świata (LG 1), powinien angażować się w dzieło pojednania, rozbrojenia i zapobiegania wojnom. Jego misją teologiczną staje się więc wspieranie, a nawet udział w negocjacjach pokojowych między zwaśnionymi narodami, aktywna polityka na rzecz rozbrojenia czy łagodzenie napięć na arenie międzynarodowej. *Gaudium et spes* poświęca temu zagadnieniu kilka punktów (GS 79–82), nie

10 Por. J. Ratzinger, *Homily on the occasion of the 40th anniversary of Gaudium et spes* (18.03.2005), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20050318_ratzinger-gaudium-spes_en.html (dostęp: 25.01.2026).

tylko potępiając działania wojenne, ale także zwracając uwagę na czynniki, które do nich prowadzą, jak choćby wyścig zbrojeń.

Ogólnie rzecz ujmując, antropologiczne założenia chrześcijaństwa przypomniane przez Sobór Watykański II skłaniają Kościół zarówno do postawy solidarnej z poszczególnymi ludźmi, jak i do budowania klimatu solidarności między państwami i narodami. Co istotne, nie jest to działalność uboczna czy marginalna, ale jeden z elementów konstytutywnych ewangelizacji.

3. Teologiczne podstawy i konsekwencje dialogu Kościoła ze światem

Choć historycznie relacje Kościoła i świata przechodziły różne zawirowania, a w poszczególnych epokach i środowiskach kształtowano je od pełnej autonomii, a czasem wzajemnej pogardy, aż po mocny udział chrześcijaństwa w kształtowaniu ziemskiej rzeczywistości, Sobór Watykański II postarał się o pewną systematyzację teologicznych podstaw pod dialog między tymi rzeczywistościami. Jego najgłębszym korzeniem jest fakt wcielenia, a więc przekonanie, że skoro Bóg w Jezusie Chrystusie nawiązał dialog ze światem, to Kościół, jako lud Boży, powinien kontynuować takie podejście. Patrząc syntetycznie, można odkryć kilka implikacji takiej tezy.

Jedną z głównych idei obecnych w wielu tekstach soborowych jest przekonanie o powszechności Bożego planu zbawienia. Stąd wypływa doktryna o działaniu Ducha Świętego w sercach wszystkich ludzi, nawet tych, którzy pozostają poza widzialnymi granicami Kościoła instytucjonalnego w różnych kulturach i religiach świata. Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* wyraża przekonanie, że pomimo różnic między chrześcijaństwem a innymi religiami, „często odbija się w nich promień

tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (NA 2)¹¹. W rezultacie podejście do niechrześcijan powinno być nacechowane otwartością i szacunkiem. Ponadto, nawet świadomość posiadania prawdy nie może prowadzić do jakiegokolwiek przymusu w procesie jej przekazywania, bo – jak czytamy w deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* – „prawda narzuca się sumieniu tylko siłą siebie samej i ogarnia umysły łagodnie, a zarazem zdecydowanie” (DH 1). W procesie ewangelizacji wiara może więc być jedynie proponowana, a nigdy narzucana, a więc naturalną drogą przekonywania innych do chrześcijaństwa jest dialog i świadectwo życia.

Tego typu dialogiczne otwarcie Kościoła na świat nie tylko sprzyja właściwemu przekazowi religijności, ale jest cenne dla samego Kościoła, który „wie, jak wiele zawdzięcza rozwojowi historii rodzaju ludzkiego” (GS 44). On sam uczy się od świata kontekstów dla własnego przepowiadania i lepszego zrozumienia człowieka, który jest drogą Kościoła. W tym celu powinien korzystać z dorobku nauk świeckich, ponieważ wtedy zyska nowe metody dla wiarygodnego wyrażania doktryny, a dzięki psychologii i socjologii lepiej zrozumie drogę, która prowadzi wiernych do dojrzałego życia wiarą (GS 62). W końcu, konfrontując się z myślącymi inaczej, chrześcijanin głębiej zrozumie także własne przekonania i będzie miał szansę ich oczyszczenia¹². Jest więc ubogacany przez osiągnięcia świata, co pomaga mu lepiej rozumieć siebie i skuteczniej wypełniać własną misję¹³.

11 Więcej na temat podejścia Kościoła w tym dokumencie w: D. Wąsek, M. Gilski, T. Huspeková, *Nostra aetate. Sobór Watykański II o religiach niechrześcijańskich*, Wydawnictwo „scriptum”-Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2025.

12 Por. W. Beck, *Kulturen des Digitalen. Grundzüge einer kritisch-solidarischen Gegenwartsverortung*, w: *Zwischen Dogma und Pastoral*, dz. cyt., s. 518.

13 Por. C. Bauer, *Dogma und Pastoral im Widerstreit. M.-Dominique Chenu und Joseph Ratzinger im Kontext von Gaudium et spes*, w: *Zwischen Dogma und Pastoral*, dz. cyt., s. 156.

Przyjęcie zasady dialogu Kościoła i świata zyskało mocne ramy teologiczne w opublikowanej podczas trwania soboru encyklice Pawła VI *Ecclesiam suam*, opublikowanej 6 sierpnia 1964 roku. Choć nie jest ona dokumentem soborowym, dobrze oddaje mentalne nastawienie ojców soborowych i można ją uznać za przygotowanie oraz klucz hermeneutyczny dla wspomnianej w tym tekście najczęściej konstytucji *Gaudium et spes*. W encyklice papież podejmuje problem napięcia między tradycyjnym podejściem do depozytu wiary a dynamicznie zmieniającym się światem. Nie czyni tego jednak w duchu defensywnym ani bezkrytycznej akceptacji, ale w sposób roztropny wzywa, by najpierw pogłębić chrześcijańską samoświadomość (*conscientia*), następnie podjąć dzieło reformy (*renovatio*) i dopiero później wejść w dialog *ad extra* (*colloquium*)¹⁴. Ma on więc być nie tyle punktem wyjścia, ile owocem namysłu nad własnym dziedzictwem i tożsamością. Dialogiczna otwartość wynika więc przede wszystkim z potrzeby kontynuowania misji Chrystusa w świecie, który – choć jest naznaczony procesami sekularyzacji – pozostaje przestrzenią działania łaski¹⁵. W perspektywie teologicznej i pastoralnej zamykanie się na dialog prowadziłoby do utraty wiarygodności Kościoła i stanowiłoby ucieczkę od nakazu dawania świadectwa. Nie ma więc wątpliwości, że należy odpowiadać na kulturowy i światopoglądowy pluralizm w społeczeństwie, pamiętając jednak, by była to odpowiedź respektująca zasadę wolności. Skoro bowiem objawienie, a więc, paradygmataczny dla naszego zagadnienia, dialog Boga z człowiekiem nie opiera się na perswazji i wymuszaniu, to i dialog Kościoła ze światem powinien być niezniewalającym i wrażliwym prowadzeniem rzeczywistości ziemskiej do stopniowego odkrywania prawdy, powinien być prowadzony na wzór „rozmowy z przyjacielem”, bez relatywizacji doktryny, ale i bez naruszania ludzkiej godności¹⁶.

14 Por. Paweł VI, *Ecclesiam suam* (dalej ES), nr 10–12.

15 Por. ES, nr 33.

16 Por. ES, nr 70, 73.

Najczęściej przywoływanym motywem z *Ecclesiam suam* jest koncepcja kręgów dialogu. U Pawła VI dostrzegamy cztery główne wymiary relacji dialogicznych. Pierwszy z nich to dialog z całą ludzkością, a więc wszystkimi ludźmi dobrej woli. Tematem takiej konfrontacji nie będą więc przekonania religijne, ale wartości humanistyczne¹⁷. Drugi krąg to dialog z wyznawcami innych religii, gdzie kluczowym punktem oparcia jest szacunek dla szeroko rozumianych poszukiwań religijnych w perspektywie wolności sumienia¹⁸. Trzecia płaszczyzna to dialog ekumeniczny, mający na celu likwidację podziału w świecie chrześcijańskim¹⁹. Ostatnia kwestia to dialog wewnątrzkościelny, który buduje wiarygodność *ad intra*. Między innymi chodzi tu o relacje hierarchii i wiernych, które również wymagają rewizji w duchu eklezjologii Ludu Bożego²⁰.

Z perspektywy dialogu Kościoła ze światem warto przyjrzeć się jeszcze proponowanym przez papieża czterem zasadom dialogu. Pierwsza z nich to jasność. Chodzi tutaj o taki przekaz prawd chrześcijańskich, który będzie wolny od dwuznaczności i wierny depozytowi Tradycji²¹. Kolejna cecha to łagodność, a więc wspomniane już wykluczenie jakiegokolwiek agresji i przymusu²². Dialog powinien być prowadzony w klimacie zaufania, czyli z założeniem dobrej woli dyskutanta oraz pełen cierpliwości wobec stopniowego zbliżania się rozmówcy do prawdy²³. Ostatnia z zasad to roztropność, a więc założenie różnorodnych sytuacji kulturowych i duchowych jako kontekstu dla podejmowanych wysiłków²⁴.

17 Por. ES, nr 97–99.

18 Por. ES, nr 107–109.

19 Por. ES, nr 114–116.

20 Por. ES, nr 88–90.

21 Por. ES, nr 75.

22 Por. ES, nr 76.

23 Por. ES, nr 77.

24 Por. ES, nr 78.

Patrząc na soborową antropologię w perspektywie też *Ecclesiam suam*, możemy się pokusić o dwutorowe konkluzje. Po pierwsze, wyraźnie widać, że dialog Kościoła ze światem jest według Pawła VI możliwy, a nawet konieczny w świetle konkretnej wizji człowieka, ufundowanej na Tradycji teologicznej. Po drugie, czytając dokumenty soborowe w kluczu poszukiwania szczegółowych wytycznych dla takiego dialogu, możemy dostrzec pewne luki, które papież wypełnia, niedopowiedzenia, które wyjaśnia i skróty myślowe, które ubogaca własną interpretacją.

Konkluzje

Wracając do kluczowego zagadnienia tego tekstu, należy jednoznacznie stwierdzić, że w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II dialog Kościoła ze światem stanowi naturalną i logiczną konsekwencję promowanej wizji Objawienia oraz, wynikającej z niej, głęboko przemyślanej i uzasadnionej antropologii. Te dwie płaszczyzny nie tylko wzywają Kościół do otwartości na świat, ale wskazują jej zasady i granice. Widać to zarówno tam, gdzie ojcowie soborowi piszą o chrystocentryzmie i godności osoby ludzkiej, jak i w uwagach na temat realizmu grzechu i źródeł nadziei. Tym samym wizja z *Gaudium et spes* unika uproszczeń, a więc redukowania misji Kościoła jedynie do aktywności społecznej i humanitarnej. Jednocześnie daleka jest ona od promowania izolacji lub dystansu między światem wiary i doczesnością.

Pisząc syntetycznie, dialog Kościoła i świata to kontynuacja logiki wcielenia, w myśl której Bóg nie zbawia człowieka „z dystansu”, ale przychodzi do jego kontekstów egzystencjalnych, przyjmując jego historię, język i doświadczenie. Kierując się tą zasadą, Kościół nie chce stawać ani ponad światem, ani poza nim, a tym bardziej w opozycji do niego, ale pozostaje w świecie w postawie służby człowiekowi. Jednocześnie uczy się od świata, odkrywając nowe języki

ewangelizacji i lepiej rozumiejąc pytania, nadzieje i lęki ludzkości. Nie relatywizuje przy tym prawdy, ale posługuje się hermeneutyczną wrażliwością, doskonalącą zarówno kształt przepowiadanych treści, jak i ich formę. Można powiedzieć, że dialog ze światem jest dla Kościoła szkołą, ale i znakiem oraz drogą służby zarówno Bogu, jak i bliźniemu.

Konkludując omawiane zagadnienie, warto przytoczyć ocenę *Gaudium et spes*, sformułowaną przez Mathijisa Lamberigtsa. Belgijski teolog podkreślił, że w soborowym dokumencie najważniejszym osiągnięciem była nie prezentacja konkretnych rozwiązań z zakresu społecznego nauczania Kościoła, ponieważ te okoliczności się zmieniają, a więc i diagnoza się dezaktualizuje. Istotniejsze było wprowadzenie nowej metody teologicznej, która z biegiem czasu zyskała prymat nad treścią konstytucji. To właśnie ona, oparta na indukcyjnym badaniu znaków czasu w klimacie dialogu ze światem, stała się fundamentem posoborowego Kościoła, w którym ludzkie doświadczenie stanowi jedno z najważniejszych miejsc teologicznego poznania²⁵.

Bibliografia

- Bauer C., *Dogma und Pastoral im Widerstreit. M.-Dominique Chenu und Joseph Ratzinger im Kontext von Gaudium et spes*, w: *Zwischen Dogma und Pastoral. Theologische Perspektiven 60 Jahre nach Gaudium et spes*, B. Hillebrand, M. Quisinsky (red.), Verlag Herder, München 2025, s. 142–165.
- Beck W., *Kulturen des Digitalen. Grundzüge einer kritisch-solidarischen Gegenwartsverortung*, w: *Zwischen Dogma und Pastoral. Theologische Perspektiven 60 Jahre nach Gaudium et spes*, B. Hillebrand, M. Quisinsky (red.), Verlag Herder, München 2025, s. 509–518.

25 Por. M. Lamberigts, *Gaudium et Spes: A Council in Dialogue with the World*, w: *Scrutinizing the signs of the times in the light of the Gospel*, J. Verstraeten (red.), Peeters, Leuven 2007, s. 35–40.

- Bosschaert D., *The anthropological turn, christian humanism, and Vatican II. Louvain theologians preparing the path for „Gaudium et spes” (1942-1945)*, Peeters, Leuven Paris Bristol 2019.
- Commentario ai documenti del Vaticano II. 8. Gaudium et spes*, S. Noceti, R. Repole (red.), Edizioni Dehoniane, Bologna 2020.
- Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 5: Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, H. Vorgrimler (red.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York-London 1969.
- Dobrzyński A., *Misja Kościoła a jego dialog ze światem. Porównanie soborowych projektów Pierre’a Hauptmanna i Karola Wojtyły*, „Teologia w Polsce” 2021, t. 14, nr 2, s. 103–122.
- Gacka B., *Personalizm chrześcijański kluczem Soboru Watykańskiego II*, „Teologia w Polsce” 2012, t. 6, nr 1, s. 63–75.
- Gilski M., Wąsek D., Nadbrzeżny A., *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, Wydawnictwo „scriptum”-Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2024.
- Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Apostolicam actuositatem; Dignitatis humanae; Ad gentes; Presbyterorum ordinis; Gaudium et spes*, P. Hünemann, B.J. Hilberath (red.), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2016.
- Hillebrand B., Quisinsky M., *Einleitung in ein Experiment zwischen Dogma und Pastoral*, w: *Zwischen Dogma und Pastoral. Theologische Perspektiven 60 Jahre nach Gaudium et spes*, B. Hillebrand, M. Quisinsky (red.), Verlag Herder, München 2025, s. 11–20.
- Lamberigts M., *Gaudium et Spes: A Council in Dialogue with the World*, w: *Scrutinizing the signs of the times in the light of the Gospel*, J. Verstraeten (red.), Peeters, Leuven 2007, s. 17–40.
- Paweł VI, *Ecclesiam suam*.
- Schenk R., *Officium signa temporum perscrutandi: New Encounters of Gospel and Culture in the Context of the New Evangelization*, w: *Scrutinizing the signs of the times in the light of the Gospel*, J. Verstraeten (red.), Peeters, Leuven 2007, s. 167–203.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Pallotinum, Poznań 2002.
- Tanner N. P., *The church and the world. Gaudium et spes, Inter mirifica*, Paulist Press, New York 2005.

- Turbanti G., *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale „Gaudium et spes” del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000.
- Vatican II. *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes”. Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (red.), Cerf, Paris 1967.
- Wąsek D., Gilski M., Huspeková T., *Nostra aetate. Sobór Watykański II o religiach niechrześcijańskich*, Wydawnictwo „scriptum”-Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2025.

Abstrakt

Dialog Kościoła ze światem w świetle antropologii Soboru Watykańskiego II

Artykuł podejmuje analizę dialogu Kościoła ze światem w perspektywie antropologii Soboru Watykańskiego II. Punktem wyjścia jest teza, że dialog nie stanowi jedynie strategii komunikacyjnej ani duszpasterskiego dodatku do nauczania doktrynalnego, lecz wynika bezpośrednio z soborowej wizji Objawienia oraz integralnej, chrystocentrycznej antropologii chrześcijańskiej. W oparciu o analizę Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, a także wybranych dokumentów soborowych i encykliki *Ecclesiam suam* Pawła VI, autor ukazuje teologiczne fundamenty dialogu jako konsekwencji godności osoby ludzkiej, jej powołania do transcendencji oraz społecznego charakteru ludzkiej egzystencji. W dalszej części artykułu wskazane zostają implikacje tej antropologii dla rozumienia misji Kościoła wobec świata, w tym dla interpretacji znaków czasu, obrony praw człowieka, humanizacji rzeczywistości doczesnej oraz zaangażowania na rzecz pokoju i solidarności. Całość prowadzi do wniosku, że dialog Kościoła ze światem jest konstytutywnym wymiarem jego misji ewangelizacyjnej, zakorzenionym w logice wcielenia i służby człowiekowi.

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II, dialog Kościoła ze światem, antropologia teologiczna, *Gaudium et spes*, godność osoby ludzkiej, chrystocentryzm, misja Kościoła

Résumé

Le dialogue entre l'Église et le monde à la lumière de l'anthropologie du Concile Vatican II

Cet article analyse le dialogue entre l'Église et le monde dans la perspective de l'anthropologie du Concile Vatican II. Il part du principe que le dialogue n'est pas seulement une stratégie de communication ou un complément pastoral à l'enseignement doctrinal, mais qu'il découle directement de la vision conciliaire de la Révélation et de l'anthropologie chrétienne intégrale et christocentrique. Sur la base d'une analyse de la constitution pastorale *Gaudium et spes*, ainsi que de certains documents conciliaires et de l'encyclique *Ecclesiam suam* de Paul VI, l'auteur montre les fondements théologiques du dialogue comme une conséquence de la dignité de la personne humaine, de sa vocation à la transcendance et du caractère social de l'existence humaine. Dans la suite de l'article, l'auteur montre les implications de cette anthropologie pour la compréhension de la mission de l'Église envers le monde, notamment pour l'interprétation des signes des temps, la défense des droits de l'homme, l'humanisation de la réalité temporelle et l'engagement en faveur de la paix et de la solidarité. L'ensemble conduit à la conclusion que le dialogue de l'Église avec le monde est une dimension constitutive de sa mission évangélisatrice, enracinée dans la logique de l'incarnation et du service de l'homme.

Mots clés : Concile Vatican II, dialogue de l'Église avec le monde, anthropologie théologique, *Gaudium et spes*, dignité de la personne humaine, christocentrisme, mission de l'Église

Abstract

The Church's dialogue with the world in the light of the anthropology of the Second Vatican Council

The article examines the dialogue between the Church and the modern world in light of the anthropological vision of the Second Vatican Council. Its starting point is the claim that dialogue is neither merely a communicative strategy nor a pastoral supplement to doctrinal teaching, but rather a direct consequence of the conciliar understanding of Revelation and

of an integral, Christocentric Christian anthropology. Drawing primarily on an analysis of the Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, as well as selected conciliar documents and Pope Paul VI's encyclical *Ecclesiam suam*, the author outlines the theological foundations of dialogue rooted in the dignity of the human person, humanity's openness to transcendence, and the social nature of human existence. The article further explores the implications of this anthropological framework for the Church's mission in the world, particularly with regard to the discernment of the signs of the times, the defense of human rights, the humanization of temporal realities, and commitment to peace and solidarity. The study concludes that dialogue with the world constitutes a constitutive dimension of the Church's evangelizing mission, grounded in the logic of the Incarnation and oriented toward the service of the human person.

Keywords: Second Vatican Council, Church-world dialogue, theological anthropology, *Gaudium et spes*, human dignity, Christocentrism, mission of the Church

Noty o autorach

Brzyś Bogusław, ks. mgr lic., absolwent Instytutu Katolickiego w Paryżu, rektor Polskiej Misji Katolickiej we Francji, kapłan diecezji tarnowskiej. Autor innowacyjnego projektu duszpasterskiego *NewPastoral* opartego na tworzeniu małych domowych grup parafialnych. W swojej posłudze łączy przygotowanie teologiczne z nowoczesnymi narzędziami ewangelizacji, kładąc szczególny nacisk na budowanie żywych relacji we wspólnocie oraz rolę świeckich w Kościele.

Glaeser Zygfryd, ks. prof. dr hab., pracownik naukowy Instytutu Nauk Teologicznych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego; dyrektor Instytutu Ekumenizmu i Badań Nauczania Papieskiego przy Centrum Kultury i Nauki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego; kierownik katedry Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Ekumenizmu; przewodniczący Rady Nadzorczej oraz Rady Naukowej Instytutu Naukowo-Badawczego Księdza Sebastiana Kneippa Zespołu Rehabilitacyjno-Wypoczynkowego *Sebastianeum Silesiacum* w Kamieniu Śląskim; członek Komisji ds. Stosunków Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich PAN; członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN; członek Komisji Ewaluacji Nauki w kadencji 2019–2023; autor i redaktor książek oraz artykułów z zakresu teologii systematycznej, ekumenizmu, teo-ekologii i OZE; inicjator innowacyjnych rozwiązań w zakresie transformacji energetycznej i ekologicznej.

Grieu Étienne, francuski jezuita, profesor teologii, wykładowca Facultés Loyola Paris (dawniej Centre Sèvres), były dziekan Wydziału Teologii i rektor tej uczelni. W swoich badaniach podejmuje klasyczne zagadnienia teologiczne, interpretując je w świetle doświadczeń osób żyjących w sytuacji ubóstwa i wykluczenia społecznego. Jest doradcą redakcyjnym czasopisma *Études*. Ostatnio opublikował: *Le Dieu qui ne compte pas. A l'écoute des boiteux et des humiliés* (Salvator, 2023), *Les jésuites et les pauvres, XVIe–XXIe siècles* (Lessius, 2020).

Huspeková Tereza, siostra zakonna, jadwiżanka wawelska, dr teologii, ukończyła studia magisterskie z religioznawstwa i indologii na Uniwersytecie Karola w Pradze oraz z teologii na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Doktorat z teologii fundamentalnej obroniła na tejże uczelni w 2022 roku. Aktualnie prowadzi zajęcia z teologii systematycznej na UPJPII i w seminariach afiliowanych. Zajmuje się dialogiem teologii z religioznawstwem, tematami związanymi z teologią religii i dialogiem międzyreligijnym oraz kwestiami dotyczącymi refleksji nad zjawiskiem sekularyzacji.

Kahle Michael, ks. prałat, dr teologii. Urodzony w 1973 r. w Solingen / Republika Federalna Niemiec. Studia z filozofii i teologii w Bonn, Münster i Rzymie. W 2001 r. święcenia kapłańskie w Rzymie. Ksiądz w Kolonii, wikariusz katedralny i ceremoniarz w katedrze w Kolonii, koordynator liturgii podczas podróży apostolskiej papieża Benedykta XVI do Niemiec, dyrektor arcybiskupiego kolegium teologicznego *Collegium Albertinum* w Bonn. W 2012 r. uzyskał tytuł doktora teologii na Wydziale Teologicznym w Trewirze i został mianowany kapłanem Jego Świątobliwości z tytułem prałata. Od 2015 r. pracownik Dikasterium ds. Kultu Bożego i Sakramentów w Watykanie. W 2024 r. mianowany kanonikiem Bazyliki Papieskiej Santa Maria Maggiore w Rzymie. Autor licznych artykułów na tematy z zakresu dogmatyki, teologii fundamentalnej i liturgii.

Nadbrzeżny Antoni, ks. dr hab., prof. KUL, pracownik Instytutu Nauk Teologicznych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, Sekretarz Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski, członek Towarzystwa Naukowego KUL, Towarzystwa Teologów Dogmatyków oraz Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Jego główne zainteresowania badawcze dotyczą współczesnej teologii niderlandzkiej, eklezjologii kontekstualnej oraz teologii Soboru Watykańskiego II.

Napiórkowski Andrzej A., paulin, prof. zw. dr hab., teolog. Studiował w Krakowie, Tybindze i Ratyzbonie, gdzie uzyskał doktorat, habilitował się w 2000 r., a w 2006 r. otrzymał tytuł profesora. Kieruje Katedrą Eklezjologii od 2001, a Instytutem Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu UPJP2 od 2021 r. Autor ponad 200 publikacji (w tym 51 książek), promotor 12 doktorów. Twórca koncepcji eklezjogenezy i piątego znamienia Kościoła – maryjności. Jego dokonaniem w ramach promowania i łączenia polskiego i zagranicznego naukowego środowiska jest organizacja cyklicznych konferencji w ramach *Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis*, mających zasięg nie tylko ogólnopolski. Kilka z nich odbywało się poza granicami kraju. Ponadto był współorganizatorem szeregu innych sympozjów i debat w środowisku krakowskim.

Proniewski Andrzej, ks. dr hab., prof. UwB, kierownik Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku, dyrektor Instytutu Teologicznego w Białymstoku, redaktor czasopism: „Rocznik Teologii Katolickiej” i „Studia Teologii Dogmatycznej”, serii wydawniczej „Teologia (w) dialogu”, członek *International Institute for Hermeneutics*, Komisji Nauk Humanistycznych Oddziału PAN w Olsztynie i w Białymstoku, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych i Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Autor i redaktor książek oraz artykułów z zakresu teologii systematycznej, antropologii, teologii kultury i dialogu.

Rutkowski Jerzy, misjonarz św. Wincentego a Paulo, ks. mgr lic., doktorant na Wydziale Nauk Społecznych, Ekonomii i Prawa Instytutu Katolickiego w Paryżu. Ukończył studia licencjackie z politologii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu (2010) oraz studia magisterskie i licencjackie z teologii na Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie (2017 i 2021). Przygotowuje pracę doktorską pod kierunkiem Bernarda Bourdina OP na temat *Teologia polityczna Kościoła w Polsce w kontekście komunizmu i demokracji*. Sprawuje opiekę duszpasterską nad szkołą katolicką Księża Misjonarzy Institution Saint Vincent de Paul w Villebon-sur-Yvette oraz posługuje w Kaplicy Matki Bożej od Cudownego Medalika na Rue du Bac w Paryżu.

Sejbuk Adam, misjonarz św. Wincentego a Paulo, ks. dr, absolwent Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz Centre Sèvres w Paryżu, wykładowca teologii fundamentalnej i dogmatycznej, członek zarządu Centrum Badań nad Soborem Watykańskim II Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, członek Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce.

Szczur Piotr, ks. prof. dr hab., profesor zwyczajny KUL, patrolog i historyk Kościoła, były kierownik Katedry Historii Kościoła w Starożytności i Średniowieczu w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii KUL oraz były redaktor naczelny „Vox Patrum”; członek wielu towarzystw naukowych m.in. *Association Internationale d'Études Patristiques*, *Bulgarian Association of Byzantinists and Medievalists*; przewodniczący Komisji Teologii Oddziału Polskiej Akademii Nauk w Lublinie. Autor trzech monografii, ok. 90 artykułów naukowych i ponad 100 haseł encyklopedycznych z zakresu patrologii i historii Kościoła w starożytności. Zajmuje się nauczaniem społecznym i myślą teologiczną greckich Ojców Kościoła (zwłaszcza św. Jana Chryzostoma).

Waymel Dominique, siostra zakonna ze Zgromadzenia apostołskiego św. Jana, profesor nadzwyczajna teologii w Institut Catholique de Paris, doktor fizyki atomowej i molekularnej, dyrektor instytutu teologii dogmatycznej, fundamentalnej i patrystycznej. Publikacje: *Joseph Ratzinger et l'Église*, coll. „Théologie à l'université” 32, DDB, Paris 2014; *Une Église sainte? Repères dans une période troublée*, Salvator, Paris 2020.

Wąsek Damian, ks. dr hab., prof. UPJPII, pracownik Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, dyrektor Centrum Badań nad Soborem Watykańskim II, wiceprzewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, członek zarządu Polskiego Towarzystwa Teologicznego, członek Polskiej Akademii Umiejętności (Komisja Filozofii Nauk), współpracownik Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego główne zainteresowania badawcze oscylują wokół teologii i historii Soboru Watykańskiego II, relacji nauka-wiara oraz natury współczesnego ateizmu

Spis treści

Andrzej Napiórkowski OSPPE	
Wprowadzenie teologiczne	5
List kard. José Tolentino de Mendonça, Prefekta Dykasterii ds. Kultury i Edukacji	11
List kard. Grzegorza Rysia, Arcybiskupa Metropolity Krakowskiego	13
List abp. Rino Fisichelli, Proprefekta Dykasterii ds. Ewangelizacji	15
Ks. Witold Ostafiński	
<i>Ecclesia semper nascens</i> . Słowo wstępne	17
Ks. Bogusław Brzyś	
Odnowa Kościoła w perspektywie duszpasterstwa parafialnego we Francji	21
Ks. Zygfryd Glaeser	
Ekumenia jako szansa na ukazanie wyjątkowości chrześcijaństwa. Perspektywa teologiczna, historyczna i kulturowa	31
Étienne Grieu SJ	
Quels apports de la tradition chrétienne pour penser la « fraternité » ?	55

Tereza Huspeková CHR	
Kościół, który (nie) umiera. Eklezjologiczne inspiracje z twórczości Oto Mádra	69
Mons. Michael Kahle	
Die Liturgie als Feier der einzigartigen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und Quelle kirchlicher Erneuerung	89
Ks. Antoni Nadbrzeźny	
Kościół w procesie stawania się. Ujęcie personalistyczne	115
Andrzej Napiórkowski OSPPE	
Dynamika eklezjogenezy a duchowa płodność Kościoła	139
Ks. Andrzej Proniewski	
Piotrowo-maryjne macierzyństwo Kościoła	157
Jerzy Rutkowski CM	
Teologia polityczna: francuskie społeczeństwo a Kościół	181
Adam Sejbuk CM	
Koncepcja rodzenia w myśli Christopha Theobalda. Między eklezjogenezą a duszpasterstwem	197
Ks. Piotr Szczur	
Od arianizmu ku wierze nicejskiej – Jan Chryzostom jako duszpasterz Gotów	219
Dominique Waymel CSJ	
La maternité de l'Église à la lumière de sa nature sacramentelle. Vers un dépassement de la catégorie d'instrument ?	249
Ks. Damian Wąsek	
Dialog Kościoła ze światem w świetle antropologii Soboru Watykańskiego II	275
Noty o autorach	297

W niniejszej serii dotychczas ukazały się następujące pozycje:

- T. I: *Kapłaństwo zakonników. Refleksja teologiczna w Roku Kapłańskim*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Unum, Kraków 2010, ss. 132.
- T. II: *Dialog ekumeniczny a missio Ecclesiae*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2011, ss. 264.
- T. III: *Królestwo Boże a Kościół*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2012, ss. 250.
- T. IV: *Koncepcje teologii katolickiej*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJPII, Kraków 2013, ss. 334.
- T. V: *Piękno Kościoła*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2014, ss. 211.
- T. VI: *O bogactwach Kościoła*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2015, ss. 399.
- T. VII: *Kościół i dar pokoju*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2016, ss. 374.
- T. VIII: *Reformatory a Kościół rzymski*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJPII, Kraków 2017.
- T. IX: *Wyjątkowość Kościoła katolickiego*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJPII, Kraków 2018.

- T. X: *Misja: istotą i chwałą Kościoła katolickiego*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJPiI, Kraków 2019.
- T. XI: *Kościół i Maryja*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJPiI, Kraków 2020.
- T. XII: *Kościół i człowiek*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJPiI, Kraków 2021.
- T. XIII: *Eucharystyczna wspólnota*, red. A. A. Napiórkowski, Kraków 2022.
- T. XIV: *Kościół i świat*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJPiI, Kraków 2023.
- T. XV: *Kościół i kultura*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJPiI, Kraków 2024.
- T. XVI: *Kościół a Kościoły*, red. A. A. Napiórkowski, A. Sejbuk CM, Wydawnictwo UPJPiI, Kraków 2025.
- T. XVII: *Rodzenie się Kościoła*, red. A. A. Napiórkowski, A. Sejbuk CM, Wydawnictwo Biblos, Wydawnictwo UPJPiI, Tarnów–Kraków 2026.

Kościół pielgrzymujący odnawia się w Chrystusie i przemienia się w rodzinę Bożą przez „stałe nawracanie się do Niego i do Jego Ewangelii, posłuszny nieustannej działalności Ducha Świętego” (Leon XIV, Przemówienie w Bazylice św. Jana na Lateranie, 9 listopada 2025 r.). Wyrażam nadzieję, że to Sympozjum stanie się momentem inspiracji i refleksji, a także pogłębienia tożsamości Kościoła – Kościoła, który nieustannie wzrasta i dojrzewa, inspirowany Tradycją i Magisterium.

José Tolentino Kard. DE MENDONÇA
Prefekt Dykasterium ds. Kultury i Edukacji

Z wielką radością dzielę się z wami i uczestnikami tego spotkania ogromną aktualnością wybranego tematu. Jedną z kwestii, przed którymi stoi dziś Kościół w swojej działalności duszpasterskiej, jest potrzeba zajęcia się – zwłaszcza w świecie zachodnim – dramatycznym załamaniem w przekazywaniu wiary. Kościół, który ze swej natury jest powołany do ewangelizacji, odczuwa tę ranę jako pilną rzeczywistość, która zmusza go, w obliczu wyzwań współczesnej kultury, do ponownego odkrycia przekazywania wiary. Dynamika ta bezpośrednio dotyczy odpowiedzialności teologii, która jest zobowiązana do poszukiwania nowych form wyrazu.

Abp Rino FISICHELLA
Dykasterium ds. Ewangelizacji

Odrodzenie Kościoła dokonuje się przede wszystkim dzięki Duchowi Świętemu – duszy Kościoła, który ożywia Go i prowadzi ku pełni prawdy (por. J 16,13). Duch ten działa poprzez sakramenty, zwłaszcza Eucharystię – źródło i szczyt życia chrześcijańskiego, gdzie Chrystus uobecnia swoją Ofiarę i jednoczy wierzących w jedno Ciało. Odrodzenie realizuje się także przez intensywne studium Pisma Świętego, regularne przyjmowanie sakramentów Pokuty i Eucharystii, bogactwo liturgii łączącej niebo z ziemią, modlitwę prywatną i wspólnotową, świadectwo świętych oraz działalność charytatywną – troskę o ubogich, migrantów i cierpiących, gdzie Kościół na nowo odkrywa swoje powołanie do bycia znakiem miłosierdzia Bożego.

o. prof. dr hab. Andrzej NAPIÓRKOWSKI OSPPE
Dyrektor Instytutu TFEiD Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-8354-271-3



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie



Biblos
WYDAWNICTWO