

Kilka uwag o „publicznej roli” Kościoła na kanwie encykliki *Caritas in veritate*

Several Remarks on the Church's "Public Role"
Based on the Encyclical "Caritas in Veritate"

Caritas in veritate – idąc naprzód po śladach Pawła VI

Szkoda, po prostu szkoda, że Tradycja się zmarnowała. Tak, gnije ona pod bramami jak ładunek cennego pożywienia, którego ludność musi sobie odmówić z powodu jakiejś dyskusji o ziemię. Tradycja umiera pod zaporą bezmyślnego przeceniania czasów współczesnych¹.

Szanowni Panie i Panowie, w 1993 r. niemiecki pisarz Botho Strauß w powyższy sposób wyrażał swoje zaniepokojenie utratą Tradycji, jej przerwaniem; swój niepokój, że to, co cennego nagromadziły pokolenia przed nami, oczyściły i uczyniły użytecznym, zmarnuje się, pozostanie niewykorzystane. To niebezpieczeństwo z pewnością nie zmniejszyło się w ostatnich dwudziestu latach, w których dzięki komunikacyjnym nowościom technicznym, Internetowi, poczcie elektronicznej, wideokonferencjom, Twitterowi, Facebookowi i innym, sieci *synchronicznej*, komunikacja przekazywana równocześnie stała się bezgraniczna.

B. Strauß mówi: jest ona przeceniona, jeśli nie zostaje zintegrowana z komunikacją *diachroniczną*, z wymianą odwzajemnioną „bagażem” historii i – moglibyśmy dodać – nie zostaje w taki sposób rozważona, przebadana przez nią.

W swoim pierwszym przemówieniu Bożonarodzeniowym do Kurii Rzymskiej w grudniu 2005 r. Benedykt XVI przedstawiał Kościół jako *podmiot [który] w miarę upływu czasu rośnie i rozwija się, zawsze jednak pozostaje tym samym, jedynym podmiotem — Ludem Bożym w drodze*. Ta reguła hermeneutyczna, która w aktualnej *communio* Kościoła synchronicznie i w Tradycji ludu Bożego, rzeklibyśmy

¹ B. Strauß, *Anschwellender Bocksgesang*, „Der Spiegel” 6, 1993, 2007.

diachronicznie, szuka odpowiedzi na dzisiejsze pytania, odpowiada samopojmowaniu się Kościoła. Ona kształtuje także sprawowanie Magisterium przez Benedykta XVI. Wciąż na nowo nakreśla on zasadnicze linie, którymi refleksja Kościoła nad historią Boga z ludźmi naznaczyła tradycję kościelną.

Często wzrok Benedykta XVI kieruje się ku długiemu pontyfikatowi jego poprzednika Jana Pawła II. Ale dociera on także jeszcze głębiej, w historię Kościoła, którego teologia została ukształtowana zasadniczo przez teologów pierwszych wieków. Skarbom teologii Ojców Kościoła Joseph Ratzinger poświęcił wiele uwagi i miłości jeszcze jako teolog, począwszy od swoich pierwszych badań nad św. Augustynem i św. Bonawenturą²; również jako dla papieża Ojcowie pozostają dla niego szczególnie źródłem inspiracji i ukierunkowania, także dla sformułowania nauki społecznej Kościoła. Encyklika *Caritas in veritate* mówi: *Nauka społeczna rozwinęła się na fundamencie przekazanych przez Apostołów Ojcom Kościoła, a następnie przyjętym i pogłębionym przez wielkich Doktorów chrześcijaństwa* (12).

Jak dobrze wiecie, papież Benedykt XVI podczas audiencji śródowych w latach 2007 i 2008 tłumaczył i interpretował historię teologii Kościoła pierwotnego jako historię osób, i czyniąc to, ukazał wszystkie wielkie osobowości epoki Ojców. W tych wystąpieniach zostaje wyrażona zasada tradycji, którą Kościół otrzymał od Izraela. Ireneusz mówi, że Żydzi zgromadzili całą wiedzę, począwszy od pierwszego człowieka (*Adv. haer.* II, 9, 1) i że ta wiedza została przekazana Kościołowi, który *choć rozsiany po całym świecie, to jednak strzeże jej, pilnie, jakby jeden dom zamieszkiwał*, i przekazuje on ją poprzez kolejne pokolenia *jak gdyby miał on tylko jeden głos* (*Adv. haer.* I, 10, 2). Różnorodność założeń, na bazie których jest głoszona wiara, i sytuacje historyczne, w których żyją chrześcijanie, sytuacje, które wciąż na nowo się zmieniają, wymagają wciąż nowej refleksji nad Tradycją, która może być podjęta *z poczuciem bezpieczeństwa i odważnej wolności*³.

Sobór Watykański II w Konstytucji *Dei Verbum* nazwał tę metodę *inherens vestigiis – iść naprzód po śladach poprzedników*, jak przetłumaczył wielki teolog protestancki Karl Barth⁴.

² Por. J. Ratzinger, *Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens*, w: tenże, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, s. 139–159.

³ Por. Kongregation für das katholische Bildungswesen, *Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung*, 10. November 1989, Nr. 22 (=VAS 96), Bonn 1990, 14.

⁴ Por. K. Barth, *Ad limina apostolorum*, Zürich 1967, s. 49. J. Ratzinger użył tego określenia w swoim komentarzu do *Dei Verbum aufgenommen*. Por. J. Ratzinger, *Einleitung und Kommentar*, w: LThK² Erg.bd. II, 505.

Encyklika *Caritas in veritate* z 29 czerwca 2009 r. stanowi doskonały przykład takiej metody, ponieważ jej temat, „nauka społeczna” Kościoła w szerokim sensie, ma już długą historię rozwoju i rozprzestrzeniania się. To w niej Benedykt XVI przypisuje wielkie znaczenie nauczaniu papieża Pawła VI. Poznać to można po tym, że nie tylko odwołuje się do encykliki *Populorum progressio* z 1967 r., ale *Caritas in veritate: jest ściśle powiązana z całym nauczaniem Pawła VI* (*Caritas in veritate*, 13).

Benedykt XVI chce podjąć twierdzenia *Populorum progressio*, chce przejść ponownie drogę wytyczoną uprzednio i chce zaktualizować swoje nauczanie w obecnym czasie (por. *Caritas in veritate*, 8). Benedykt XVI daje przez to, w pewnym sensie, *relecture* encykliki *Populorum progressio* (por. *Caritas in veritate*, 10). Wydaje się, że Benedykt XVI w ostatnich latach kierował wzrok coraz bardziej ku doktrynie i dziełu Pawła VI. W pewnym ważnym fragmencie swojego przemówienia we Fryburgu, 25 września 2011 r., papież, dla podkreślenia konieczności „rozwoju”, cytował encyklikę *Ecclesiam Suam* Pawła VI.

Także w dokumencie *Porta fidei* o Roku Wiary Benedykt XVI odwołuje się do Pawła VI, między innymi do jego *Wyznania wiary Ludu Bożego*, które dało *konsekwentne świadectwo w innych niż w przeszłości warunkach historycznych* (*Porta fidei*, 4). Niedawno, wobec zgromadzenia plenarnego biskupów włoskich, wspominał, wzmiankując encyklikę *Evangelii nuntiandi* Pawła VI, konieczne zadanie Kościoła rozeznawania duchów.

Te częste odwołania do pontyfikatu Pawła VI stanowią z pewnością przyszłe zadanie dla teologii i są wyrazem procesu recepcji, która jedynie po wielkim, intensywnym i długim pontyfikacie może powoli odkryć jego zasadnicze linie, sięgające jeszcze głębiej i nam się ukazujące.

Wspominam tutaj tę, jak się zdaje, wzrastającą uwagę względem nauczania Pawła VI nie tylko dla wyjaśnienia tego, co Benedykt XVI ma na myśli pod pojęciem ciągłości w rozwoju, ale także aby ukazać jak *przemiany* kulturowe i społeczne, te polityczne i te ekonomiczne, przykuwają jego uwagę. Konieczność *pójścia naprzód*, wychodząc od nauczania Pawła VI, Benedykt XVI widzi przede wszystkim w głębokim, radykalnym rozwoju, który wywołała globalizacja. Świat, który Paweł VI miał wciąż przed oczami, mówi *Caritas in veritate* (24) *był o wiele mniej zintegrowany od dzisiejszego*.

Nowa jest dziś, jak podkreśla *Caritas in veritate* (33) *eksplozja wzajemnej zależności planetarnej, znanej już powszechnie jako globalizacja*. *Papież Paweł VI* – kontynuuje encyklika – *po części ją*

przewidział, ale czas i gwałtowność, z jaką się rozwinęła, są zaskakujące. Korzyść z tego zaczerpnięcia z nauczania Pawła VI jest więc dwojaka: ukazuje nam olbrzymią wagę, jakiej nabral fenomen globalizacji, najpóźniej od II wojny światowej. Z drugiej strony, ukazuje jednak także nieprzewidywalne i nieoczekiwane przyspieszenie, którego ten proces doznał w ostatnich dwudziestu latach, *przyspieszenie*, które ma reperkusje także dla „publicznej roli” Kościoła.

Co to jest „publiczna rola” Kościoła?

W paragrafie 11 encyklika *Caritas in veritate* przedstawia małą eklezjologię, mówiąc, że cały Kościół, we wszystkim tym, czym jest i co czyni, jest zorientowany na integralny rozwój człowieka. Nie ma takiej przestrzeni Kościoła, która byłaby bez świata. Nawet przepowiadanie i liturgia stanowią część tego zadania. Integralnemu rozwojowi człowieka, który obejmuje jego rozwój duchowy, cielesny i społeczny, odpowiada integralna wizja Kościoła.

Caritas in veritate mówi o „publicznej roli” Kościoła. Kościół spełnia tę rolę – jeśli jest mu to umożliwione przez konstytucjonalny porządek liberalnych państw – poprzez działania charytatywne, instytucje formacyjne, ale także poprzez „swoje siły specjalne”, przypominające ludziom ich powołanie do życia wiecznego z Bogiem, czyniące możliwym globalną solidarność.

Obydwa te wymiary – możliwość promocji człowieka w jego całościowym powołaniu wobec Boga i powszechna solidarność chrześcijan – stanowią szczególny element wkładu Kościoła. Działalność Kościoła sprowadzona do dobroczynności, do której społeczeństwo chciałoby ograniczyć chrześcijan w przestrzeni publicznej, dla Benedykta XVI stanowi restrykcję, która nie jest zgodna z istotą Kościoła.

Co jest zdefiniowane tutaj jako publiczna rola Kościoła?

Chciałbym opisać ją jedynie kilkoma krótkimi pociągnięciami pióra. Jesteśmy przyzwyczajeni do postrzegania czasu Kościoła i jego pozycji publicznej przede wszystkim z punktu widzenia symbiozy państwa i Kościoła, która przeważa od IV w. Ta wzajemna koordynacja, która wiąże się przede wszystkim z Konstantynem, po wiekach prześladowań albo przynajmniej permanentnej niepewności z powodu

zmiennej polityki religijnej cesarzy II i III w., została uznana za przezwrot historyczny, jako wyzwolenie i jako uznanie powszechnego znaczenia chrześcijaństwa. Otto von Freising w swojej *Kronice świata* pisze: (...) *chmury zostały przegnane i radosny dzień zabłysnął dla civitas Dei*⁵. Dopiero następne pokolenia, humaniści włoscy z ich nostalgia starożytności i protestanci XVI w. spojrzeli na nowo w sposób krytyczny na ten przełom, postrzegając jako jego negatywny rezultat cesarza z Bożej łaski, ale także Boga z łaski cesarskiej, albo innymi słowy: Państwo *klerykalne* i kościół *upolityczniony*⁶.

Paradoksalnie, to właśnie protestantyzm i Oświecenie rozdzieliły Kościół i społeczeństwo, stawiając je jednak w prawie nierozdzielnej wzajemnej zależności. Nawet jeżeli modele koordynacji różniły się w założeniach i w szczegółach, doprowadziły do przedstawienia Kościoła, który istnieje jako towarzystwo usługowe na rzecz jednostki i działa jako moralna instytucja na rzecz państwa. Przyczyna się on do moralności państwa, pobudzając do moralnego przestrzegania norm etycznych⁷.

Ale także Kościół katolicki nie był wolny od niebezpieczeństwa podobnych podporządkowań. Szczególnie pravicowym reżimom XX w. udało się nim wysługiwać, ponieważ także Kościół chciał się posłużyć państwem. Również teologia wyzwolenia, która podejmowała termin „ludu Bożego”, ale nie wyjaśniała teologicznie w sposób wystarczający, co oznacza „lud”, utożsamiała tym samym Kościół z częścią społeczeństwa.

Dzięki tym kilku uwagom widzimy więc niebezpieczeństwa, na które jest wystawiona relacja między społeczeństwem a Kościołem. Ale co mówi encyklika *Caritas in veritate*? Mówi w sensie raczej ogólnym o publicznej roli Kościoła, który jest w świecie wprost dla kształtowania osób w sensie globalnym i dla wspomagania ich w rozwijaniu się we wszystkich przestrzeniach życia ludzkiego.

Benedykt XVI precyzuje jednak, że Kościół nie ma do zaproponowania własnych rozwiązań technicznych i dlatego nie zabiega o *mieszanie się do rządów państw* (9). W *Deus caritas est* Benedykt XVI sformułował tę myśl jeszcze jaśniej: Kościół nie może i nie jemu przynależy *podejmować walkę polityczną, aby realizować jak najbardziej*

⁵ O. von Freising, *Chron. IV, 3*; cyt. za: A. Demandt, *Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.*, München² 2008, s. 55.

⁶ Por. Demandt, *Spätantike*, 49, 55.

⁷ Por. P. Henrici, *Philosophische Kirchenmodelle der Neuzeit*, w: *IKaZ* 39 (2010), s. 652–664, 659.

sprawiedliwe społeczeństwo. Nie może i nie powinien stawiać się na miejscu państwa. (...) Sprawiedliwa społeczność nie może być dziełem Kościoła, lecz powinna być realizowana przez politykę (Deus caritas est).

W ten sposób ponownie umacnia się nauczanie Soboru Watykańskiego II, który w *Gaudium et spes* (36) mówi wyraźnie o autonomii spraw ziemskich i w numerze 76. precyzuje: *Kościół, który ze względu na swoje zadanie i kompetencje w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną i nie łączy się z żadnym systemem politycznym, jest równocześnie i znakiem, i obroną transcendencji osoby ludzkiej.*

Dlatego pytamy, patrząc ku przyszłości: Jak Kościół może uczynić skuteczną tę ochronę, jak może działać wewnątrz przestrzeni politycznej i jakie miejsce winien w niej przyjąć, skoro nie jest on tożsamy ze wspólnotą polityczną i nie powinien po prostu nią się posługiwać?

Pierwotna wizja Josepha Ratzingera Kościoła i współczesnego społeczeństwa

Dla lepszego zrozumienia twierdzeń *Caritas in veritate* i znalezienia odpowiedzi na nasze pytania, chciałbym zaproponować rzut oka na niektóre fundamentalne linie teologiczne Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, które przenikają całe dzieło Ojca Świętego.

Już w 1958 r., a więc jeszcze jako młody wykładowca we Fryzynie, Joseph Ratzinger wygłosił referat zatytułowany *Nowi poganie i Kościół*. Zarysowuje, między innymi, bieg historii, który doprowadził Kościół od małej, prześladowanej trzódki, jakim była w pierwszych trzech wiekach, do Kościoła powszechnego, rozrzuconego wszędzie, który prowadził ją, począwszy od średniowiecza, do prawie pełnej równoznaczności i zbieżności ze światem zachodnim. Każdy Europejczyk, poza Żydami, był praktycznie chrześcijaninem. J. Ratzinger opisuje dalej przemianę, którą jasno dostrzegał już w końcu lat pięćdziesiątych: *Dziś ta zbieżność pozostaje jedynie pozorem, który maskuje prawdziwą istotę Kościoła i po części utrudnia Kościołowi spełnianie jego koniecznego zadania misyjnego. I tak prędzej czy później, z chcąc czy nie chcąc Kościoła, spełni się po zmianie struktur wewnętrznych także zmiana zewnętrzna, aż uczyni ona zeń pusillus grex*⁸.

⁸ J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, w: JRGS 8/2, s. 1143–1158, 1151.

Taką wizję rozwoju epoki powojennej odnajdujemy także w artykule pod tytułem *Neo-pogaństwo*, który J. Ratzinger przygotował dla drugiej edycji *Lexikon für Theologie und Kirche* (1962), gdzie z wielką prostotą i przenikliwością analizy opisuje nowe pogaństwo *post Christum natum*. Obydwa przyczynki zajmują się pewnym fenomenem, który dziś znajduje się w centrum uwagi eklezjalnej – wspomnijmy jedynie słowo kluczowe „nowa ewangelizacja”, ale nie można nie zauważyć że w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. ta wizja J. Ratzingera podawała analizy, z którymi mało się liczone, i które jedynie nieliczni w Kościele podzielali. Kościół katolicki był wówczas w Niemczech, po latach dyktatury Hitlera i wojny, w fazie dynamicznej i samoświadomej rekonstrukcji, kiedy powstawały nowe parafie i budowano setki nowych kościołów, rozwijano nowe, nowoczesne formy duszpasterskie i katolicki ruch stowarzyszeniowy, nawiązując do struktur sprzed 1945 czy raczej 1933 r.

Nie mamy potrzeby zgłębiać dalej tego tematu. To, co jest godne uwagi w zdumiewających uwagach J. Ratzingera, to nie tylko jasna wizja, która kilka lat później musiała okazać się nader realistyczna, ale także zasadniczo pozytywna ocena procesów historycznych. Dla J. Ratzingera nowe pogaństwo nie jest przede wszystkim niebezpieczeństwem, ale *wyzwaniem dla teologii*⁹ i *wezwaniami samego chrześcijaństwa do przebudzenia, do zrozumienia i realizowania w sposób bardziej żywy jej dziedzictwa chrześcijańskiego*¹⁰. Postrzeganie antycznych i nowych niechrześcijan, którzy ostatecznie są większością wobec chrześcijan, prowadzi J. Ratzingera do zasadniczej wizji, która jeszcze dziś, więcej niż pięćdziesiąt lat później, nie straciła niczego ze swej aktualności i jakości teologicznej. J. Ratzinger pisze w książce *Nowi poganie i Kościół: Bóg nie dzieli ludzkości na nielicznych i na wielu, aby tych wyrzucić do kosza na śmieci, a zbawić tamtych; i nawet nie dla zbawienia wielu łatwo i niewielu w sposób bardziej uwarunkowany, ale raczej używa nielicznych, by tak rzec, jako punkt Archimedes, dzięki któremu podnosi wielu z posad, jak bodziec, którym przyciąga ich do siebie. Jedni i drudzy mają swoje miejsce na drodze zbawienia, która jest różna, bez wykluczania jedności drogi*¹¹.

Uczeń J. Ratzingera, Ludwig Weimer, nazwał tę wizję, nawiązując do J. Ratzingera, *równowaga – skuteczna forma łaski: Waga małej*

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ J. Ratzinger, Heiden 1154.

*rzeszy ludzi, która żyje odmiennie, winna równoważyć jak na wadze wagę reszty świata. Waga Kościoła, jego sakramentalności, polega tutaj na konkretnych pomocach, jakie daje on społeczeństwu, na ukierunkowaniu, jakie on nadaje, na wypróbowaniu i przedstawieniu nowych parametrów racjonalności i człowieczeństwa, które mogą funkcjonować na zasadzie skandalu*¹².

Zasadniczo pozytywną wizję historii J. Ratzinger zawdzięcza swoim badaniom nad św. Bonawenturą. Towarzyszyły mu one przez całe życie, ukształtowały jego teologię i umożliwiły ogląd pozbawiony niepokoju, otwarty. Nie chodzi o piękne słowa o świecie w sobie samym ciemnym i zatraconym, ale o rozumowanie rodzące się ze świadomości, że Bóg działa w i poprzez tę historię, może działać, o ile człowiek otworzy się na takie komunikowanie. W homilii podczas wizyty w Pawii Benedykt XVI, 22 kwietnia 2007 r., powiedział: *Kościół jest wspólnotą, w której jesteście wychowywani do miłości, a to wychowanie odbywa się nie pomimo wydarzeń życia, ale właśnie poprzez nie*. Poprzez wydarzenia historii Bóg mówi, uczy, działa.

We Fryburgu, podczas wizyty w Niemczech we wrześniu 2011 r., Benedykt XVI, dla zilustrowania swojej myśli o „ze-świecczeniu”, przypomniał historyczny przykład sekularyzacji z początku XIX w. Historyczna sekularyzacja z 1803 r. była czymś zupełnie innym niż powolna zmiana społeczna, na którą należy patrzeć pozytywnie. Była to z trudem ukrywana aneksja obcych państw i wywłaszczenie przemocą z dóbr przez książąt niemieckich. Jednak Benedykt XVI we Fryburgu mógł powiedzieć: *historia przychodzi Kościołowi z pomocą poprzez różne epoki zeświecczenia, które przyczyniły się w zasadniczy sposób do jego oczyszczenia i reformy wewnętrznej*¹³.

To, że historia przychodzi z pomocą Kościołowi nie tylko poprzez fakt udzielenia wolności i pokoju, uznania społecznego i praw, ale także przez fakt, że zmienia ona przemocą jego rolę publiczną, że w ten sposób wpływa ona na Kościół, poprawiając go i oczyszczając, ponieważ reaguje na niedostateczną realizację elementu chrześcijańskiego przez chrześcijan¹⁴, jest ideą wciąż odważną i wolną.

¹² Por. L. Weimer, *Die Lust an Gott und seiner Sache. Oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren?*, Freiburg 1981, s. 519–521; das Bild der Waage kommt bei Joseph Ratzinger nur im originalen Beitrag in „Hochland“ vor, w: „Hochland“ 51 (1958/59), s. 1–11, 8.

¹³ W: Przemówienie Ojca Świętego na spotkaniu z katolikami zaangażowanymi w Kościele i społeczeństwie (Fryburg, Konzerthaus, 25 IX 2011 r.).

¹⁴ Por. J. Ratzinger, *Neuheitentum* 908.

Sens naszego pytania, które nas prowadzi, dotyczy publicznej roli Kościoła, o której mówi *Caritas in veritate*. Na bazie tego, co powiedziano dotąd, chociaż zaledwie fragmentarycznie, przekazuje to obraz teologicznej drogi J. Ratzingera i widzimy może wyraźniej, jaki sposób publicznej obecności kościelnej stoi przed oczyma encykliki, i wychodząc od tego, możemy poczynić jeszcze kolejny, podsumowujący krok.

Orientacja na miarę początku

Benedykt XVI w *Caritas in veritate* (13) odsyła jeszcze raz do encykliki *Populorum progressio* Pawła VI, który już początkowo zauważył globalizację kwestii społecznej. Paweł VI, mówi Benedykt XVI, *zrozumiał wyraźnie, że kwestia społeczna stała się kwestią światową i dostrzegł wzajemną zależność między dążeniem ludzkości do zjednoczenia i chrześcijańskim ideałem jednej rodziny ludów, solidarnej we wspólnym braterstwie.*

Stwierdzenie to odpowiada teologicznej orientacji, którą przyjął J. Ratzinger, od samego początku wychodząc od dostrzeżenia nowej sytuacji Kościoła wśród zsekularyzowanego świata. W *Nowych poga-nach i Kościele* wyciąga wniosek: *Nie zostanie oszczędzona Kościołowi, w dalekiej perspektywie, konieczność zdemontowania kawałek po kawałku pozoru jego zbieżności ze światem i stania się na nowo tym, czym jest: wspólnotą wierzących*¹⁵.

Pomoc historii polega zasadniczo na tym, że rzuca światło na braki bycia Kościoła. Zeświecczeniem nazwał papież w przemówieniu we Fryburgu podobny błędny rozwój eklezjologiczny; względem roli Kościoła w społeczeństwie oznacza także zamiennność zadań i niewystarczające rozróżnienie między państwem a Kościołem. Nie Organizacja, ale Organizm jest zasadniczym obrazem Kościoła – wspólnoty wierzących. „Nieliczni”, o których się mówi w modelu wagi, nie stanowią getta i nie mogą rozumieć siebie jako jakiejś sieci powiązań dla realizacji ich ideałów. Są oni nieliczni nie dlatego, że chcą być nieliczni, ale z powodu wolności wiary, która zakłada dobrowolność i pozytywną decyzję.

Szczegółowo Benedykt XVI wyjaśnił taką koncepcję Kościoła i jej reperkusje dla wkładu Kościoła w katechezie z 26 września 2007 r.

¹⁵ J. Ratzinger, Heiden 1148.

o św. Janie Chryzostomie. Ta katecheza środowowa może być odczytana jako szkic modelowej teologii Ojców w perspektywie *Caritas in veritate*. Benedykt XVI powiedział między innymi: *Jan Chryzostom właśnie w Konstantynopolu, (...) w dalszym komentarzu do Dziejów Apostolskich proponuje wzór pierwszego Kościoła (Dz 4, 32–37) jako wzór dla społeczeństwa, rozwijając „utopię” społeczną (nie-mal „idealne państwo”). Chodzi mianowicie o to, aby dać państwu duszę i oblicze chrześcijańskie. Innymi słowy, Chryzostom zrozumiał, że nie wystarczy dawać jałmużnę, pomagać ubogim od przypadku do przypadku, lecz konieczne jest stworzenie nowej struktury, nowego wzorca społeczeństwa; wzorca opartego na perspektywie Nowego Testamentu. To nowe społeczeństwo jawi się w rodzącym się Kościele. Dlatego Jan Chryzostom staje się rzeczywiście jednym z wielkich ojców nauki społecznej Kościoła: dawna idea greckiego „polis” zostaje zastąpiona nową ideą państwa, czerpiącego natchnienie z wiary chrześcijańskiej. (...) Tak wraz od Chryzostoma rozpoczyna się wizja społeczeństwa zbudowanego przez świadomość chrześcijańską. To on nam mówi, że nasza „polis” jest inna, „nasza bowiem ojczyzna jest w niebie” (Flp 3, 20), a ta nasza ojczyzna, także tu na ziemi, czyni nas wszystkich równymi, braćmi i siostrami, i zobowiązuje nas do solidarności.*

Tu kończy się cytat z Benedykta XVI. Jest jasne: według niego, wkład chrześcijan polega na tym, że w samym środku społeczności jest „nowe miasto” Kościoła, które kształtuje się na bazie modelu pierwotnej wspólnoty. Ma ona moc przyciągania, moc alternatywy; może się ona stać miejscem „błogosławieństwa” dla społeczeństwa¹⁶.

Można by wykazać jeszcze na wielu kolejnych przykładach, jak dalece taka wizja Kościoła jest ważna dla Benedykta XVI. Jest ona nader daleka od *nostalgicznego romantyzmu względem Kościoła początków*, ponieważ odczytuje nowe pytania i zmienione warunki społeczeństwa jako wyzwania. Ale mocno trzyma się jedności miary Nowego Testamentu¹⁷. Nie jest on wycofywaniem się do getta, do zakrycia, nie jest jakimś opróżnianiem Kościoła ze wszystkiego, co jest ziemskie, ale dokładnie odwrotnie: na nowo uznaje on zadanie chrześcijan, by byli *tertium genus* historii świata, Alternatywą, która kieruje do siebie słowa Jezusa: (...) *nie tak będzie między wami* (Mk 10, 43),

¹⁶ Por. Weimer, Lust 521.

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, s. 265 nn.

słowa, które dokładnie zawierają wymiar społeczny bycia chrześcijanami, w przeciwieństwie do pomijania go.

Kościół, tak pojęty, nie jest bynajmniej jakąś wielkością czysto subiektywną, która wewnątrz społeczeństwa może być zepchnięta do sfery prywatnej. Od samego początku definiuje sam siebie jako *ekklesia*, i tym świeckim terminem, typowym dla środowiska prawa państwa greckiej *polis*, czyni oczywistym nadzwyczajny postulat, aby, na przedłużeniu *ekklesia* Izraela, która została ustanowiona na górze Synaj, stał naprzeciw stowarzyszeń naturalnych i obok nich – jak mówi Benedykt XVI – stawia inny model „nowego miasta”. Chrześcijanie konsekwentnie unikali stosowania względem siebie innych określeń, być może również możliwych, instytucji stowarzyszeniowych starożytności, jak dla przykładu *koinon* albo też *collegium*. *Ujawnia w ten sposób [Kościół], że nie postrzega siebie jako kręgu podobnie myślących przyjaciół bądź jako stowarzyszenia ludzi zebranych w imię partykularnych interesów, lecz jako zgromadzenie stworzone przez Boga, mające na celu całość i będące zgromadzeniem 'jawnym'*¹⁸.

Ekklesia jako autodefinicja Kościoła odsłania potrójny wymiar bycia Kościołem: 1) musi on zawsze gromadzić się i dawać możliwość doświadczenia na obraz owych stu dwudziestu i zebrań opisanych w Dziejach Apostolskich; 2) musi on być świadomy swojego pochodzenia od Izraela i trwania na przedłużeniu Izraela, którego nie zastępuje, ale obok którego staje jako początek i centrum wzrostu eschatologicznego ludu Bożego, i 3) – mówiąc słowami J. Ratzingera: *Wymiar, w którym żyje Kościół, nie jest stowarzyszeniem ani kręgiem przyjaciół, lecz jest ludem Bożym, stojącym naprzeciwko narodów świata*¹⁹.

Jest to napięcie, w jakim chrześcijanie znajdują się od początku: z powodu wolności wiary, z powodu koniecznego exodusu muszą oni liczyć się z byciem nielicznymi, małym ludem wśród narodów, pośród także swego własnego narodu. Z racji wyboru Bożego odkupienia całego świata poprzez wolne oddanie się Syna, są rozmieszczeni w sposób globalny, są publiczni w każdym społeczeństwie.

Pokusa realizowania „publicznej roli” Kościoła w inny sposób, przejścia drogą uznaną za owocniejszą, szybszą, czyli dla przykładu stanie się tożsamymi ze społeczeństwem albo działania politycznego z pełnym na nie wpływem, zawsze była obecna w Kościele.

¹⁸ G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, Poznań 2005, s. 330.

¹⁹ J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, Poznań 2009, s. 342.

Musimy zapytać, czy my jako Kościół nie mówimy zbyt często, jakby ta zbieżność Kościół-państwo, Kościół-społeczeństwo trwała jeszcze? Musimy zapytać – podejmując jeszcze przykład, który zda mi się jakkolwiek znaczący – czy Kościół ze swymi instytucjami, na przykład ze sposobem pracy Konferencji Episkopatów, nie wzbudza wrażenia, że jest prawie ustrojem moralnym społeczeństwa, komitetem etycznym ekspertów od rodziny, mediów, emigrantów, ekonomii, bioetyki itd. Z pewnością istnieją motywy, a także słuszność w rozdzielaniu kompetencji i gromadzeniu specjalistycznej wiedzy naukowej. Ale biskup nie pracuje jako minister, z kompetencjami w odniesieniu do przestrzeni państwowej. Jest on raczej pasterzem, nauczycielem i ojcem swojej diecezji. Czy nie przenosi tu czasami Kościół pewnego wizerunku, który dla niewierzących, dla „nowych pogan” czyni trudnym, jeśli nie wręcz niemożliwym, zobaczenie czegoś z jego pierwotnego zadania?

Na bazie rozwoju w niektórych państwach, które aż do naszych czasów były uznawane za „katolickie”, można zobaczyć, jak jest trudno samemu Kościołowi we właściwy sposób pojmować swoją rolę „publiczną”. Tam, gdzie on zbyt długo mówi i działa, jakby wciąż zawsze była identyczna ze społeczeństwem, któremu może dać swoje myśli prawie za pomocą dekretów, opozycja wyraża się nierzadko w agresywnym antyklerykalizmie, który wszystko odrzuca, wszystko to, co zdaje się pochodzić z historii chrześcijaństwa.

Szanowni Panie i Panowie,

„Publicznej roli” Kościół nie może udzielić sam sobie. Jest mu ona nałożona, jest częścią jego misji, tak jak forma tego przeznaczenia. Chrześcijanie przyjęli tę formę na przestrzeni historii Boga z jego ludem, nawet jeśli wciąż na nowo zapominali i ją odrzucali.

W Muzeum Holocaustu Yad Vashem w Jerozolimie, w „Dolinie Wspólnot”, w pewnej wideoprezentacji pokazuje się wielką mapę Europy, na której rozsiane są małe świecące punkty, przedstawiające wspólnoty żydowskie istniejące przed Szoah. Sieć świetlistych punktów, sieć wspólnot bogatych i biednych, które przechodząc przez cały kontynent, utrzymały żywą świadomość życia z Torą Boga. Na zakończenie prezentacji światła gasną – obraz wskazujący, że te wspólnoty żydowskie zostały zgaszone. Ale mapa wskazuje jednak zasadę budowy.

Nie inaczej rozpoczynali chrześcijanie. Św. Paweł rozpoczął przepowiadanie swojego przesłania w synagogach Azji i Europy. Tak powstała sieć Kościoła i jego pierwotna skuteczność publiczna rozwinęła się w tej federacji wspólnot, które bardzo szybko można było

znaleźć wszędzie w ogromnym Imperium Rzymskim. Orygenes opisał ich pozycję publiczną w swoim dziele *Contra Celsum: Kościoły Boże wykształcone przez Chrystusa, jeśli się je porównuje ze zgromadzeniami ludowymi, z którymi sąsiadują, są jak „światła na ziemi”* (Flp 2, 15). (...) *Tak więc na przykład Kościół Boży w Atenach jest spokojny i stateczny w swym pragnieniu podobania się najwyższemu Bogu, natomiast zgromadzenie Ateńczyków jest wrzaskliwe i zupełnie nieporównywalne z Kościołem Bożym. To samo powiesz o Kościele Bożym w Koryncie i o zgromadzeniu Koryntian, to samo o Kościele Bożym w Aleksandrii i o zgromadzeniu mieszkańców tego miasta. Jeśli usłyszysz o tym ktoś rozsądny, kto szuka prawdy w faktach, będzie pełen podziwu dla Tego, kto postanowił i sprawił, że Kościoły Boże wszędzie, w każdym mieście, sąsiadują ze zgromadzeniami ludowymi*²⁰.

Zasada „świateł nieba”, we wszystkich społecznościach, powszechnie widzialna – nie byłby to może adekwatny obraz „publicznej roli” Kościoła, o którym mówi *Caritas in veritate*? Bardzo dziękuję za uwagę.

Tłum. ks. Marcin Puziak

²⁰ Tłum. za: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, s. 155–156.

