

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Wydział Teologiczny

Jakub Józef Woźniak

**Personalny charakter prymatu Piotrowego
w tajemnicy Chrystusa i Kościoła
w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI**

Rozprawa doktorska napisana
w Katedrze Teologii Systematycznej
pod kierunkiem
ks. prof. dr. hab. Jana Perszona

Toruń 2021

Pracę przyjmuję i akceptuję

.....
data i podpis promotora pracy

Spis treści

WYKAZ SKRÓTÓW	8
WSTĘP.....	11
ROZDZIAŁ I. SZYMON PIOTR.....	25
1. Rybak z Betsaidy	26
1.1. Okres przedpaschalny	26
1.2. Okres popaschalny	36
1.3. Piotr i Rzym	42
2. Pierwszeństwo Piotra w gonie Apostołów.....	47
2.1. Liczba dwanaście w Piśmie Świętym	48
2.2. Pierwszeństwo Piotra w listach św. Pawła	53
2.3. Pierwszeństwo Piotra w Ewangelii wg św. Jana	54
2.4. Pierwszeństwo Piotra w Ewangeliach synoptycznych.....	56
2.4.1. Grono Trzech: Piotr, Jakub i Jan	56
2.4.2. Pośród Dwunastu	59
2.5. Pierwszeństwo Piotra w Dziejach Apostolskich.....	63
3. Szymon z przydomkiem <i>Πέτρος</i>	66
3.1. Zmiana imienia	67
3.2. <i>Πέτρα</i> jako ukryta obecność Boga	71
ROZDZIAŁ II. PRYMAT PAPIEŻA	75
1. Piotr jako nauczyciel (Mt 16,13-19).....	76
1.1. Cezarea Filipowa	77
1.2. Dwa kamienie milowe na drodze Szymona Piotra	80
1.2.1. Wyznanie Piotra (Mt 16,13-16)	81
1.2.2. Posłannictwo Piotra (Mt 16,17-19).....	85
1.2.2.1. Skala: wiara Piotra	89
1.2.2.2. Władza kluczy i władza związywania i rozwiązywania	92
2. Piotr jako pasterz (J 21,15-19).....	97
2.1. Obraz pasterza.....	97
2.2. Powierzenie zadań pasterskich Piotrowi.....	102
2.3. Zapowiedź męczeństwa	107
3. Historyczny rozwój prymatu	110
3.1. Rozumienie prymatu od I do IV w.....	111
3.2. Rozumienie prymatu od V do X w.....	119
3.2.1. Sytuacja na Wschodzie	119
3.2.2. Sytuacja na Zachodzie	124
3.3. Rozumienie prymatu od XI do XV w.....	129

3.4.	Rozumienie prymatu od XVI do XIX w.....	135
	ROZDZIAŁ III. WIARA	146
1.	Ratzingerowskie <i>fides qua creditur</i>	147
1.1.	Wiara dziś	147
1.1.1.	Miejsce Boga we współczesności.....	148
1.1.1.1.	„Śmierć” Boga.....	148
1.1.1.2.	Gdyby Boga nie było	152
1.1.1.3.	Paradoks: widzialne – niewidzialne, było – jest	155
1.1.2.	Nowożytne pojęcie prawdy	159
1.1.2.1.	Narodziny historycyzmu i myślenie techniczne	159
1.1.2.2.	Współczesne miejsce wiary	164
1.2.	Osobowy i wspólnotowy wymiar wiary.....	166
1.2.1.	Aspekty wiary	166
1.2.1.1.	Racjonalność wiary	166
1.2.1.2.	Bóg jako centrum wiary.....	169
1.2.1.3.	Osobowy wymiar wiary	175
1.2.2.	„Ja” i „my” w wierze	179
1.3.	Wiara jako nawrócenie.....	182
1.3.1.	Nawrócenie w Starym Testamencie.....	183
1.3.2.	Nawrócenie w Nowym Testamencie	186
1.3.3.	Nawrócenie jako proces przyłgnięcia do Boga.....	190
1.3.4.	Nawrócenie jako naśladowanie Chrystusa.....	193
2.	Ratzingerowskie <i>fides quæ creditur</i>	195
2.1.	Bóg.....	196
2.1.1.	Doświadczenie i wiara w Boga.....	196
2.1.1.1.	Doświadczenie Boga	197
2.1.1.2.	Wiara w jednego Boga	200
2.1.2.	Biblia o wierze w Boga	201
2.1.2.1.	Historia płonącego krzewu	202
2.1.2.2.	<i>Numen personale – numen locale</i>	204
2.1.2.3.	JHWE – imię Boga	206
2.1.2.4.	Od wiary w jednego Boga do wiary w Boga Trójjedynego.....	209
2.2.	Syn – Jezus Chrystus	211
2.2.1.	Jezus Chrystus	212
2.2.1.1.	Jezus Chrystus rozumiany współcześnie	212
2.2.1.2.	Jezus historii – Chrystus wiary.....	215
2.2.1.3.	Jedna Osoba – dwie natury.....	221

2.2.1.3.1.	„Syn Boży”.....	224
2.2.1.3.2.	„Syn”.....	228
2.2.1.4.	Trzy drogi chrystologii.....	231
2.2.1.4.1.	Wcielenie – Krzyż.....	231
2.2.1.4.2.	Chrystologia i soteriologia.....	236
2.2.1.4.3.	Chrystus – duch ożywiający.....	238
2.2.2.	Chrystologiczne artykuły wiary	241
2.2.2.1.	Tajemnicze poczęcie.....	242
2.2.2.2.	Krzyż – centrum objawienia.....	247
2.2.2.3.	Między śmiercią a zmartwychwstaniem.....	251
2.2.2.4.	Cud życia	254
2.2.2.5.	Ponownie u Ojca	258
2.2.2.6.	Ponowny powrót Pana	262
2.2.2.6.1.	Znaki bliskiego końca.....	262
2.2.2.6.2.	Jego dzień	264
2.2.2.6.3.	Sąd miłości i sprawiedliwości.....	266
2.3.	Duch Święty i Kościół.....	267
2.3.1.	Duch Święty.....	268
2.3.1.1.	Augustiańska istota Ducha Świętego.....	268
2.3.1.1.1.	Imię „Duch Święty”.....	269
2.3.1.1.2.	Imię „Miłość”.....	270
2.3.1.1.3.	Imię „Dar”	271
2.3.1.2.	Działanie Ducha Świętego w historii	273
2.3.1.2.1.	Jedna rodzina	275
2.3.1.2.2.	Akt miłości.....	277
2.3.2.	Kościół.....	278
2.3.2.1.	„Święty” i „katolicki”.....	279
2.3.2.1.1.	„Święty”	279
2.3.2.1.2.	„Katolicki”.....	281
2.3.2.2.	Nasze zmartwychwstanie	284
2.3.2.2.1.	Nowotestamentalna nadzieja zmartwychwstania	284
2.3.2.2.2.	Zmartwychwstanie ciała	287
ROZDZIAŁ IV.	WSPÓLNOTA	291
1.	Struktura kolegialna w Kościele i kolegialność Kościoła.....	292
1.1.	Kościół jako miejsca urzeczywistniania się struktury kolegialnej.....	293
1.1.1.	Początki Kościoła	293
1.1.1.1.	Biblijne znaczenie <i>ἐκκλησία</i>	294

1.1.1.2.	Chrześcijańskie <i>ἐκκλησία</i> i pogańskie <i>πόλις</i>	297
1.1.2.	Kościół jako sakrament	299
1.1.3.	Rzymskokatolicki.....	300
1.2.	Podstawy kolegialności w Kościele.....	301
1.2.1.	Urząd chrześcijański.....	301
1.2.2.	Urząd w Starym Testamencie.....	303
1.2.3.	Urząd w Nowym Testamencie	305
1.3.	Rozwój struktury kolegialnej.....	309
1.3.1.	Rozwój w starożytności.....	310
1.3.2.	Średniowieczne <i>ordo</i> i <i>iurisdicatio</i> w urzędzie biskupa.....	312
1.3.3.	Współczesne nauczanie o kolegialności.....	313
1.3.4.	Apostolska troska – Synod Biskupów	314
1.3.5.	Synod Biskupów – nowy instytucjonalnie, ale inspirowany starożytnie.....	317
2.	Struktura urzędu w Kościele katolickim.....	318
2.1.	Wspólnota	319
2.1.1.	Autonomia Kościoła.....	320
2.1.2.	Decentralizacja Kurii Rzymskiej	322
2.2.	Rozumienie urzędu w Kościele pierwszego wieku.....	323
2.3.	Urzędy w Kościele katolickim	330
2.3.1.	Urząd episkopatu	332
2.3.2.	Urząd prezbiteratu.....	341
3.	Kolegialność w służbie wspólnoty	348
3.1.	Ratzingerowska koncepcja <i>communio</i>	348
3.1.1.	Ratzingerowskie rozumienie <i>communio</i>	349
3.1.2.	Świeckie znaczenie terminu <i>communio</i>	350
3.1.2.1.	Łukaszone rozumienie <i>communio</i>	352
3.1.2.2.	Żydowskie pochodzenie <i>communio</i>	352
3.1.2.3.	Greckie pochodzenie <i>communio</i>	353
3.1.3.	Współczesne rozumienie <i>communio</i>	355
3.1.3.1.	Chrystologia źródłem <i>communio</i>	355
3.1.3.2.	Wertykalny i horyzontalny wymiar <i>communio</i>	357
3.1.3.3.	<i>Communio</i> owocem Eucharystii.....	359
3.1.3.4.	Maryja jako wzór komunii eklezjalnej	362
3.1.3.5.	Biskup Rzymu – stróż i budowniczy kościelnej <i>communio</i>	363
3.2.	Relacja prymat–episkopat.....	364
3.2.1.	Sobór Nicejski i prymat	366

3.2.2.	Początki supremacji rzymskiej w starożytności	368
3.2.3.	Supremacja rzymska w średniowieczu	369
3.2.4.	Interpretacja orzeczenia I Soboru Watykańskiego	372
3.2.5.	Dualistyczno-monistyczna władza papieska	374
3.3.	Papież – obrońca godności człowieka.....	376
3.3.1.	Greckie korzenie <i>ius naturale</i>	378
3.3.2.	Średniowieczne rozumienie <i>ius naturale</i>	379
3.3.3.	Nowożytne rozumienie <i>ius naturale</i>	381
ZAKOŃCZENIE		387
STRESZCZENIE		396
SUMMARY		398
BIBLIOGRAFIA		400

Wykaz skrótów

AAS	<i>Acta Apostolicæ Sedis</i> , Rzym (od 1909 r.).
APSOLL	PAWEŁ VI, List „ <i>Motu proprio ‘Apostolica sollicitudo’</i> ” ustanawiający <i>Synod Biskupów dla całego Kościoła</i> , Rzym 1965.
APSU	JAN PAWEŁ II, List apostolski „ <i>Motu proprio ‘Apostolos suos’</i> ” o naturze teologicznej i prawnej Konferencji Episkopatów, Rzym 1998.
BF	I. BOKWA (red.), „ <i>Breviarium Fidei</i> ”. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, Poznań 2007.
BWi	„Biblioteka Więzi” (od 1960 r.).
CT	„ <i>Collectanea Theologica</i> ” (od 1931 r.).
CV	BENEDYKT XVI, Encyklika „ <i>Caritas in veritate</i> ” o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie, Rzym 2009.
DB	II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „ <i>Christus Dominus</i> ”, Rzym 1965.
DCE	BENEDYKT XVI, Encyklika „ <i>Deus caritas est</i> ” o miłości chrześcijańskiej, Rzym 2005.
DE	II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o ekumenizmie „ <i>Unitatis redintegratio</i> ”, Rzym 1964.
DI	KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja „ <i>Dominus Iesus</i> ” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, Rzym 2000.
DM	II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o misyjnej działalności Kościoła „ <i>Ad gentes divinitus</i> ”, Rzym 1965.
DNR	II SOBÓR WATYKAŃSKI, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „ <i>Nostra ætate</i> ”, Rzym 1965.
DP	II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów „ <i>Presbyterorum ordinis</i> ”, Rzym 1965.
DS	H. DENZINGER, <i>Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Fryburg 1911 ¹¹ .
DSP	A. BARON, H. PIETRAS (oprac.), <i>Dokumenty Soborów Powszechnych</i> , Kraków (2002-2007).
DWR	II SOBÓR WATYKAŃSKI, Deklaracja o wolności religijnej „ <i>Dignitas humanae</i> ”, Rzym 1965.

- EVGA FRANCISZEK, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, Rzym 2013.
- JROO JOSEPH RATZINGER, „Joseph Ratzinger *Opera Omnia*”, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin (od 2012 r.).
- KC Kolekcja *Communio*, Poznań (1986-2005).
- KDK II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Rzym 1965.
- KK II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, Rzym 1964.
- KKK Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2002².
- KL II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, Rzym 1963.
- KO II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, Rzym 1965.
- LF FRANCISZEK, *Encyklika „Lumen fidei” o wierze*, Rzym 2013.
- NKB-NT A. PACIOREK (red.), *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament*, Częstochowa (tomy od 2005 r.).
- NKB-ST A. PACIOREK (red.), *Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament*, Częstochowa (tomy od 2005 r.).
- Nov. Iust. R. SCHOELL (red.), *Corpus Iuris Civilis. Novellæ*, Berolini 1912.
- OsRom „L’Osservatore Romano”, Rzym (wyd. polskie, od 1980 r.).
- PF BENEDYKT XVI, *List apostolski w formie „Motu proprio ‘Porta fidei’” ogłaszający Rok Wiary*, Rzym 2011.
- PG J. -P. MIGNE (wyd.), *Patrologiæ cursus completus. Series Græca*, t. 1-161 Paris (1856-1866).
- PGR JAN PAWEŁ II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores gregis” o biskupie służce Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata*, Rzym 2003.
- PL J. -P. MIGNE (wyd.), *Patrologiæ cursus completus. Series Latina*, t. 1-217, Indeksy 1-4, Paris (1878-1890).
- RBL „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (od 1948 r.).

RTK	„Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (obecnie „Roczniki Teologiczne”), (od 1949 r.).
SACA	BENEDYKT XVI, <i>Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis” o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła</i> , Rzym 2007.
SG	„Studia Gnesnensia” (od 1975 r.).
STGD	„Studia Gdańskie” (od 1972 r.).
SKP	A. BARON, H. PIETRAS (oprac.), <i>Synody i Kolekcje Praw</i> , Kraków (od 2006 r.).
SNT	„Studia Nauk Teologicznych” (od 2006 r.).
SPS	BENEDYKT XVI, <i>Encyklika „Spe salvi” o nadziei chrześcijańskiej</i> , Rzym 2007.
SSHT	„Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” (od 1968 r.).
STB	X. LEON-DUFOUR (red.), <i>Słownik teologii biblijnej</i> , Poznań-Warszawa 1973.
STD	„Studia Teologii Dogmatycznej” (od 2015 r.).
STV	„Studia Theologica Varsaviensia” (od 1963 r.).
TWNT	G. KITTEL (red.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , Stuttgart (1933-1979).
TWP	„Teologia w Polsce” (od 2007 r.).
US	JAN PAWEŁ II, <i>Encyklika „Ut unum sint” o działalności ekumenicznej</i> , Rzym 1995.
VV	„Verbum Vitæ” (od 2002 r.).
WST	„Warszawskie Studia Teologiczne” (od 1983 r.).
ZMT	A. BANDURY I IN. (red.), <i>Źródła Myśli Teologicznej</i> , Kraków (od 1996 r.).

Wstęp

Pierwszorzędnym celem urzędu Piotrowego według I Soboru Watykańskiego jest posługiwanie *fidei et communionis unitate*¹. W urzędzie tym, jak pisze Joseph Ratzinger, „istnieje jeden wiążący punkt odniesienia, *sedes Romana*, według którego ma się orientować wspólnota wiary i *communio*”². Ten sam cel prymatu Biskupa Rzymu przypomniała Kongregacja Nauki Wiary w dokumencie *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, której ówczesnym prefektem był Joseph Ratzinger³.

Zagadnienie teologii urzędu Piotrowego, samo w sobie doniosłe i dla wiary Kościoła niezbędne, szczególnie dziś nie należy do tematów popularnych w świecie nauki, jak i zagadnień poruszanych w codziennym życiu chrześcijan. Jest to kwestia należąca do drażliwych i niewygodnych. Kojarzy się bowiem z instytucją, opartą na autorytecie boskim, z natury nie podlegającej demokratycznej kontroli.

W świecie katolickim (a taki na pewno istniał jeszcze w połowie XX wieku) papież kojarzył się z niekwestionowanym autorytetem duchowym i moralnym. Poczynając od połowy XIX wieku, aż po pontyfikaty Jana Pawła II i Benedykta XVI, papież cieszył się wielką estymą nie tylko wśród „szeregowych katolików” i duchownych, ale także przeciwników religii katolickiej. W dzisiejszym świecie następuje upadek wielkich narracji, który przyszedł wraz z filozofią postmodernizmu, czemu towarzyszy odrzucenie wielkiej tradycji kultury chrześcijańskiej (europejskiej) oraz wszelkich opartych na niej autorytetów. Wskutek tego stoimy, zdaniem wielu intelektualistów, wobec „ciemnych czasów”, jakich Kościół nigdy nie doświadczył w swojej historii⁴.

Upadek autorytetów w świecie współczesnym nie polega na tym, że ich fizycznie nie ma; idzie raczej o to, że zostały one odesłane do lamusa przez tzw. nową kulturę, której aksjomatem jest „kasowanie” całej dotychczasowej kultury (tzw. *cancel culture*). A skoro nowa kultura (a faktycznie rewolucyjna antykultura) dysponuje ogromną „siłą

¹ I SOBÓR WATYKAŃSKI, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym „Pastor aeternus”*, nr 3, w: DSP, t. 4/2, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, M. Karas, J. D. Szczurek, Kraków 2007 (ZMT, t. 33), s. 913; por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, nr 4, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2002, s. 59.

² J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, Lublin 2012 (JROO, t. 12), s. 229.

³ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Prymat*, nr 4, s. 59.

⁴ Por. CH. DELSOL, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. Marek Chojnacki, Warszawa 2017; B. WILDSTEIN, *Bunt i afirmacja. Esej o naszych czasach*, Warszawa 2020; G. L. MÜLLER, *Wiara w Boga we współczesnym świecie*, tłum. J. Kobienia, Lublin 2020.

rażenia” w postaci choćby mediów społecznościowych, trudno się dziwić, że uosobienie liczącej 2000 lat tradycji Kościoła, jakim jest jego „lider”, jest (po części intencjonalnie) marginalizowane.

Dziś autorytet stał się pojęciem dość elastycznym. Płytką wiedza, natłok wrażeń i informacji, mobilność społeczna i płynność idei sprawiają, że traci ono na znaczeniu. Widzimy to przede wszystkim w świecie Internetu, a zwłaszcza na portalach społecznościowych, na których można umieścić niemal wszystko, i to w dowolnej formie. W przeszłości zdecydowana większość populacji nawet nie wiedziała, jak wygląda król, prezydent czy papież, zaś autorytet był ściśle powiązany z urzędem i piastowaną godnością, co w społeczeństwach stanowych uważano za oczywistość. Miniony świat w pewnej mierze mitologizował osoby czy instytucje, które stanowiły wzór do naśladowania i których głos był słyszalny na arenie publicznej.

Współcześnie błyskawiczny obieg informacji „wyrównał” ludzi pod względem zajmowanej przez nich pozycji społecznej, egalitaryzm (przynajmniej deklarowany) uchodzi za normę, osoby publiczne podlegają powszechnej ocenie, a dysponenci wielkich korporacji medialnych kreują nie tyle autorytety, co tzw. celebrytów. Ponowoczesne ideologie z jednej strony schlebiają jednostkom, czego wyrazami są skrajny indywidualizm i utylitaryzm, z drugiej zaś perfidnie manipulują nimi, wywołując pożądane zachowania konsumenckie i formując dusze uczestników medialnej sieci⁵.

W kontekście współczesności spokojny i wierny Ewangelii namysł nad naturą i celowością prymatu Biskupa Rzymu jest więc znacząco utrudniony. Sprawy eklezjalne są bowiem „opiniowane” i wykorzystywane przez środowiska wobec chrystianizmu obce (lub nawet nieprzyjazne), co w samym Kościele wywołuje zamieszanie i podziały. Dość wskazać na lansowany przez lata na Zachodzie i w Polsce sztuczny podział na Kościół otwarty i konserwatywny, który nijak się ma do wierności Ewangelii i misji Kościoła Chrystusowego. Co gorsza, w ostatnich latach obserwuje się zamęt doktrynalny także wewnątrz samego Kościoła. Obejmuje on nie tylko wiernych świeckich, ale także biskupów, którzy – jak np. część episkopatu Niemiec – domagają

⁵ Por. A. ZYBERTOWICZ, *Automatyzacja i rewolucja cyfrowa*, w: *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, red. A. Zybertowicz i in., Kraków 2015, s. 189-232; TENŻE, *Technonauka i przyszłość władzy*, w: *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, red. A. Zybertowicz i in., Kraków 2015, s. 357-410; M. GURTOWSKI, *Wizja natury ludzkiej w filozofii Oświecenia, neuronauce i teorii socjologicznej*, w: *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, red. A. Zybertowicz i in., Kraków 2015, s. 105-188; J. KREFT, *Władza algorytmów. U źródeł potęgi Google i Facebooka*, Kraków 2019.

się rewizji nauczania Kościoła na temat małżeństwa, homoseksualizmu czy celibatu, a także święcenia kobiet. Woła to nie o kolejne konsultacje, dyskusje i koordynacje, ale o zdecydowane i mocne zaangażowanie Biskupa Rzymu. Jego bowiem misją jest skuteczna troska o jedność wiary i obyczajów w Kościele Chrystusa.

Dlatego można sądzić, że podejmowany w niniejszej dysertacji namysł nad ujęciem prymatu Piotrowego przez Josepha Ratzingera – Benedykta XVI jest zadziwiająco aktualny. Charyzmat Piotrowy, jak i kwestia wiary w relacji do eklezjalnej wspólnoty dotyczą bowiem najgłębszej istoty chrześcijaństwa w jego wymiarze społecznym. W tym kontekście znamienne jest akcentowanie przez kard. Ratzingera wspólnoty i działania Kościoła jako ludu Bożego. Prymat Piotrowy dotyka wymiaru „my”, będącego zasadniczą formą wskazującą na uwzględnienie interpretacji kolegalnej. Taka struktura najwyższej władzy w Kościele jest świadectwem odpowiedniości, nawiązującej do rzeczywistej treści biblijnej i tradycji teologicznej preferującej rozwiązania pneumatologiczne. Dotychczasowe sposoby uzasadnienia władzy Biskupa Rzymu podkreślały bowiem jej wymiar chrystologiczny, a pomniejszały (czy wręcz pomijały) aspekt wiary i wspólnoty, który przynależy do tego urzędu z samej jego natury.

Kwestie wiary i wspólnoty kościelnej w ujęciu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI tworzą istotny wymiar misji następców Piotra. Papiestwo jest służebne wobec zbawienia człowieka, tym samym służy życiu wiary i rozwojowi wspólnoty Jezusowych uczniów; w szerszym zaś znaczeniu integralnej promocji godności człowieka i praw wynikających z jego natury. Dlatego pilną potrzebą staje się uwypuklenie dwóch integralnych elementów chrześcijaństwa, z których wyrasta i którym służy urząd Biskupa Rzymu.

Uczynimy to w perspektywie nauczania jednego z największych myślicieli obecnego czasu: Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Jako wytrwały i niezwykle pracowity „współpracownik Prawdy” (teolog, biskup, prefekt Kongregacji Nauki Wiary i papież), zdobył sobie ogromne uznanie, jednocześnie spotykając się z odrzuceniem i ostrą krytyką.

Nie bez znaczenia jest bezprecedensowa rezygnacja Benedykta XVI, jaka miała miejsce 28 lutego 2013 roku. Wydarzenie „o wielkiej wadze dla życia Kościoła”⁶, które wstrząsnęło katolickim światem, wprowadziło papiestwo w nową erę. Papież

⁶ BENEDYKT XVI, *Rezygnuję z posługi Biskupa Rzymu. Oświadczenie Papieża podczas Konsystorza Publicznego 11 lutego 2013 roku*, OsRom 351(2013) nr 3-4, s. 4.

powiedział: „Uczyliem ten krok z całą świadomością jego znaczenia i również nowością, ale z wielką pogodą ducha”⁷. Także w tym dramatycznym momencie był świadkiem wiary i głębokiego zakorzenienia w eklezjalnej wspólnoty.

Warto w tym miejscu przypomnieć najważniejsze fakty z jego życia⁸: Joseph Aloisius Ratzinger przyszedł na świat 16 kwietnia 1927 roku (Wielka Sobota) w Marktl nad Innem. Rodzicami przyszłego papieża byli: żandarm Joseph Ratzinger (* 6 marca 1877 † 25 sierpnia 1959) i kucharka Maria Ratzinger z domu Peintner (* 8 stycznia 1884 † 16 grudnia 1963). Joseph był najmłodszym dzieckiem swoich rodziców; miał siostrę Marię Theogonę (* 7 grudnia 1921 † 2 listopada 1991) oraz brata Georga (* 15 stycznia 1924 † 1 lipca 2020). W roku 1945 wraz z bratem Joseph Ratzinger wstąpił do seminarium duchownego we Fryzyndze, jednocześnie podejmując studia w Herzogliches Georgianum.

W uroczystość apostołów Piotra i Pawła, 29 czerwca 1951 roku, Joseph Ratzinger wraz z bratem przyjął święcenia prezbiteratu z rąk kard. Michaela von Faulhabera, biskupa Monachium i Fryzyngi. Dwa lata po święceniach przyszły papież otrzymał stopień naukowy doktora na podstawie pracy naukowej *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*. Pod koniec semestru letniego roku akademickiego 1952/53 świeżo upieczonemu doktorowi teologii zaproponowano objęcie katedry teologii dogmatycznej i fundamentalnej w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej we Fryzyndze. Joseph Ratzinger propozycję odrzucił. Jednak od początku roku akademickiego 1955/56 obejmuje katedrę teologii fundamentalnej, a w roku 1957 otrzymuje stopień naukowy doktora habilitowanego na podstawie dysertacji *Objawienie i historia zbawienia w nauce św. Bonawentury*. Od nowego roku kalendarzowego Ratzinger zostaje mianowany profesorem nadzwyczajnym. W 1959 roku przeprowadza się do Bonn i na tamtejszym uniwersytecie obejmuje katedrę teologii fundamentalnej. W 1963 roku podejmuje pracę na Westfalskim Uniwersytecie Wilhelma w Münster. Podczas obrad II Soboru Watykańskiego pełni funkcję doradcy kard. Josepha Fringsa, arcybiskupa Kolonii, a także jest czynnym uczestnikiem tego soboru powszechnego. W roku 1966 zmienia miejsce pracy i przeprowadza się do Tybingi, gdzie powierzono mu katedrę teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Eberharda Karola. Trzy lata później papież Paweł VI mianował ks. Ratzingera członkiem Międzynarodowej Komisji

⁷ TENZE, *Nigdy nie czulem się sam*, OsRom 351(2013) nr 3-4, s. 7.

⁸ Por. K. GÓZDŹ, *Ratzinger Joseph (Benedykt XVI)*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 2, Lublin 2018, s. 251-252.

Teologicznej. Tego samego roku Ratzinger podejmuje pracę na Uniwersytecie w Ratyźbonie.

Dziewięć lat później, 15 marca 1977 roku, Paweł VI mianował Josepha Ratzingera biskupem diecezjalnym Monachium i Fryzycji. Święcenia biskupie przyjmuje 28 maja 1977 roku. Dewizą jego posługi stają się słowa z 3 Listu św. Jana: *Cooperatores Veritatis* (3). Miesiąc później, 27 czerwca, zostaje wyniesiony do godności kardynała. Trzy lata po objęciu metropolii papież Jan Paweł II mianował Josepha Ratzingera Prefektem Kongregacji Nauki Wiary. Od roku 2002 pełnił funkcję dziekana Kolegium Kardynalskiego. Po śmierci Jana Pawła II, 8 kwietnia 2005 roku, przewodniczył uroczystościom pogrzebowym.

Kilka dni później, 19 kwietnia 2005 roku, w drugim dniu konklawe, Joseph Ratzinger został wybrany na 265. następcę św. Piotra. Przybrał wtedy imię Benedykta XVI. W trakcie pontyfikatu wydał trzy encykliki, cztery adhortacje apostolskie, osiemnaście *Motu proprio*, czternaście konstytucji apostolskich i odbył dwadzieścia cztery podróże apostolskie za granicę i trzydzieści trzy pielgrzymki na terytorium włoskim. W trakcie sprawowania posługi Biskupa Rzymu Benedykt XVI zwołał pięć konsystorz, na których mianował w sumie dziewięćdziesięciu kardynałów.

W dniu 11 lutego 2013 roku papież ogłosił swoją rezygnację z pełnionej posługi. Decyzja weszła w życie 28 lutego 2013 roku. Benedykt XVI przeszedł na emeryturę i przyjął, po raz pierwszy w historii Kościoła, tytuł *Papa emeritus*. Obecnie mieszka w klasztorze *Mater Ecclesiae*, znajdującym się w Ogrodach Watykańskich.

Wpływ Josepha Ratzingera – Benedykta XVI na rozwój współczesnej teologii jest nie do przecenienia. Nauczanie bawarskiego teologa, a później Prefekta Kongregacji Nauki Wiary oraz 265. następcy św. Piotra, wniosło nowe spojrzenie na uprawianie nauk teologicznych. Jego oryginalne podejście, przede wszystkim w kwestiach wiary i historii teologii, dało nowy impuls do zgłębiania świętej nauki i jej dalszego rozwoju. Zainteresowanie Josephem Ratzingerem – Benedyktem XVI i jego teologią staje się coraz większe także na Zachodzie. Powstają pozycje książkowe i artykuły naukowe, tematyka ta podejmowana jest na konferencjach o zasięgu międzynarodowym, interesują się nią przedstawiciele innych wyznań i religii. Ratzingera czytają rzesze ludzi świeckich, którzy interesują się rozwojem współczesnej myśli teologicznej. Portret tego niezwykłego człowieka, zwanego przez niektórych

„złotym dzieckiem teologii”, znajdziemy w najnowszej i obszernej biografii papieża emeryta autorstwa Petera Seewalda⁹.

Myśl tego wielkiego profesora i papieża jest w wieloraki sposób podejmowana i rozwijana w Polsce, w tym także w środowisku toruńskim. Niniejsze opracowanie stanowić ma – w zamierzeniu autora – przyczynek do Ratzingerowego rozumienia współczesnej eklezjologii, przede wszystkim w kwestii prymatu następców św. Piotra. To właśnie stanowi oś przewodnią dysertacji zatytułowanej *Personalny charakter prymatu Piotrowego w tajemnicy Chrystusa i Kościoła w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*.

„Personalny charakter prymatu Piotrowego” rozumiemy tu jako „osobowy”, stawiający w centrum osobę. Personalizm chrześcijański sytuuje wiarę w relacji międzyosobowej, jaka występuje między człowiekiem a Bogiem. Dokładniej chodzi o zastosowanie poznania interpersonalnego, albowiem, jak stwierdza Marian Rusecki:

badania teologicznofundamentalne (...) mają za przedmiot najwyższą dla człowieka wartość, skonkretyzowaną w historycznej osobie Jezusa Chrystusa. Z natury więc rzeczy dotyczą również osoby poznającego: dostarczają jej rozumowych motywów, budzą odpowiednie dyspozycje woli oraz umożliwiają nawiązanie osobowych relacji z Chrystusem. Poznanie osoby Jezusa, podającego się za objawiciela Boga i autentycznego świadka Objawienia, jest zawsze możliwe, gdyż nie przestaje On świadczyć dalej w Kościele. Dla współczesnych sobie Jezus był obecny w ciele fizycznym, dla nas w innym „ciele” jest obecny w Kościele. Przez pośrednictwo Kościoła możemy, jak oni, poznawać Jego Bożą osobę¹⁰.

Poznanie interpersonalne odnosić się będzie zwłaszcza do rozdziału trzeciego, gdzie kwestia wiary została ujęta z chrystologicznego punktu widzenia. W centrum postawiono osobę Jezusa Chrystusa, który jest przedmiotem poznania w wierze.

Zasada personalistyczna odnosi się także do podmiotu, jakim jest Kościół, stanowiący wspólnotę osób (Boskich i ludzkich), zorganizowaną instytucjonalnie, opartą na hierarchicznej strukturze kapłaństwa służebnego, gwarantującego zachowanie jej jedności, której „punktem orientacyjnym” jest urząd Piotra.

Kwestia personalności prymatu Piotrowego wskazuje, że praca odnosi się nie tylko *stricto* do osoby Biskupa Rzymu, następcy Apostoła Piotra i dziedzica jego charyzmatu, lecz także do Kościoła jako całego ludu Bożego. Mówiąc wprost: to osoba stanowi

⁹ P. SEEWALD, *Benedykt XVI. Życie*, tłum. W. Szymona, Kraków 2021.

¹⁰ M. RUSECKI, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z metodologii teologii fundamentalnej*, w: *Metodologia teologii fundamentalnej*, red. J. Mastej, K. Kaucha, Lublin 2019 (Źródła i monografie, t. 483), s. 297-298.

niejako „peę i klucz” do rzeczywistości eklezjalnej. Aspekt ten znajdzie odzwierciedlenie w rozdziale czwartym, traktującym o wspólnocie kościelnej, zorganizowanej w sposób synodalno-kolegialny. Jak uczą I Sobór Watykański oraz Joseph Ratzinger – Benedykt XVI, pierwszym celem, a zarazem racją prymatu następcy św. Piotra jest troska o wiarę i jedność Kościoła.

W oparciu o książkę Josepha Ratzingera *Wprowadzenie w chrześcijaństwo. Wykład o apostołskim wyznaniu wiary*¹¹, będącą najważniejszym i najbardziej rozpoznawalnym dziełem niemieckiego teologa, oraz inne jego wypowiedzi, podjęta zostanie próba „osadzenia” posługi prymacjalnej w kontekście wiary. W tym kluczu ukazane będą – w nawiązaniu do tradycji i współczesnej literatury – najistotniejsze aspekty wiary katolickiej. Wiary, której depozyt powierzony został całemu Kościołowi, ale szczególnie następcom apostołów – biskupom, z następcą apostoła Piotra na czele.

To właśnie papież, jako pierwszy z kolegium biskupiego i jego głowa, odpowiada za przekaz wiary i jej interpretację we wspólnocie Chrystusowego Ciała, któremu przewodzi jako duchowy przywódca. On odpowiada bezpośrednio przed Bogiem za czystość i jasność interpretacji Objawienia w jego wymiarze *fides qua/qua creditur*, a także za utrzymanie jedności wspólnoty eklezjalnej żyjącej na wszystkich kontynentach. Znakomicie rzecz ujmuje sam Joseph Ratzinger, gdy pisze:

Szczególny urząd biskupa rzymskiego, który jako taki ma podstawę w kontynuowaniu Piotrowej misji (prymat, papież), wiąże się najściślej z jednością Kościoła. (...) Należycie rozumiany prymat nie oznacza przenikania świeckiego modelu do Kościoła, lecz jest związany z istotnym kształtem „nowego ludu”, w którym spotykają się ze sobą teologia słowa i „motyw komunii”. Jeśli słuszne jest postawienie znaku równości Kościoła = *communio* (słowa i Ciała Pańskiego), to można dalej powiedzieć, że jedność w Kościele polega na *communio* poszczególnych wspólnot między sobą. Znamię prawdziwej *communio*, w przeciwieństwie do fałszywych *communiones haereticorum*, stanowi *communio* z *sedes apostolica*. Tą *sedes apostolica* jest po prostu Rzym, w następstwie czego wolno nam powiedzieć: *communio catholica* = *communio Romana*. Tylko ten, kto jest we wspólnocie z Rzymem, pozostaje w autentycznej, a mianowicie katolickiej *communio*; ten, kogo Rzym eks-komunikuje, ten nie jest już w *communio catholica*, czyli w jedności Kościoła (...). W tym rozumieniu Chrystus ukazuje się jako *ratio intrinseca communi* – jako *causa efficiens*, a rzymski papież – jako *conditio sine qua non* jedności Kościoła¹².

¹¹Zob. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – Chrzest – Naśladowanie*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. R. Biel, M. Górecka, Lublin 2017 (JROO, t. 4), s. 27-300.

¹²TENZE, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2013 (JROO, t. 8/1), s. 195-196.

W dysertacji – odpowiednio do prezentowanego tematu – zastosowano metodę systemowo-personalistyczną oraz pozytywną. W pierwszej z nich źródłem jest osoba ludzka, rozumiana jako najwyższy byt oraz relacja osobowa między Bogiem a człowiekiem. Personalizm jako system będzie stałym punktem odniesienia dla całości dysertacji. Metoda pozytywna będzie uzupełniać całość, wychodząc przede wszystkim od danych pozytywnych tj. Pisma Świętego i Tradycji, by następnie dokonać analizy tekstów, dochodząc do właściwej syntezy.

Obok metod przyjęto następujące sposoby prowadzenia badań: analiza zagranicznych i polskojęzycznych źródeł pierwotnych oraz analiza źródeł wtórnych, czyli szeroko rozumianej literatury, odnoszącej się do kwestii biblijnej i historycznej prymatu Piotrowego oraz zagadnień związanych z wiarą i wspólnotą kościelną.

Podstawę źródłową rozprawy stanowią dzieła zebrane i publikowane w polskiej wersji „Joseph Ratzinger. *Opera Omnia*” pod redakcją ks. prof. dr. hab. Krzysztofa Góździa i prof. dr. hab. Marzeny Góreckiej, wydawanej przez Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II od 2012 roku do chwili obecnej¹³. Do głównych źródeł, które zostaną wykorzystane w dysertacji, należą następujące teksty: *O genezie i istocie Kościoła; Kościół – opracowanie systematyczne [artykuł w leksykonie, 1961]; Komunia – wspólnota – misja. O powiązaniu między*

¹³ J. RATZINGER, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele. Rozprawa doktorska oraz inne opracowania nauki Augustyna i teologii ojców Kościoła*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2014 (JROO, t. 1); TENŻE, *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. J. Merecki, Lublin 2014 (JROO, t. 2); TENŻE., *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4); TENŻE, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015 (JROO, t. 6/1); TENŻE, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2015 (JROO, t. 6/2); TENŻE, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, red. pol. K. Góźdz i M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2016 (JROO, t. 7/1); TENŻE, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016 (JROO, t. 7/2); TENŻE, *Kościół*, (JROO, t. 8/1); TENŻE, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2013 (JROO, t. 8/2); TENŻE, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. J. Merecki, Lublin 2018 (JROO, t. 9/1); TENŻE, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. J. Merecki, Lublin 2018 (JROO, t. 9/2); TENŻE, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. J. Kobienia, Lublin 2014 (JROO, t. 10); TENŻE, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2012 (JROO, t. 11); TENŻE, *Głosiciele Słowa i studzy Waszej radości*, (JROO, t. 12); TENŻE, *W rozmowie z czasem*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, br. tłum., Lublin 2017 (JROO, t. 13/1); TENŻE, *W rozmowie z czasem*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, br. tłum., Lublin 2017 (JROO, t. 13/2); TENŻE, *W rozmowie z czasem. Wybrane wywiady*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. J. Kobienia, Lublin 2018 (JROO, t. 13/3); TENŻE, *Kazania*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. M. Górecka, Lublin 2020 (JROO, t. 14/1); TENŻE, *Kazania*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. J. Merecki, Lublin 2020 (JROO, t. 14/2); TENŻE, *Kazania*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. J. Kobienia, Lublin 2020 (JROO, t. 14/3).

Eucharystią, wspólnotą (społecznością) i misją w Kościele; Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”; Prymat [artykuł w leksykonie, 1963]; Prymat Piotra a jedność Kościoła; Prymat a episkopat; Prymat papieża a jedność ludu Bożego; „We wspólnocie z naszym papieżem Pawłem VI”. Kazanie wygłoszone w niedzielę papieską 10 lipca 1977 roku.

Pozostałe źródła stanowią teksty papieża Benedykta XVI odnoszące się do nakreślonego celu dysertacji, które zostały opublikowane w polskim wydaniu „L’Osservatore Romano”, w latach pontyfikatu 2005-2013. Zawiera ono wszystkie homilie, listy, przemówienia i przesłania papieża Benedykta XVI z jednoczesnym odesłaniem do oficjalnego (urzędowego) periodyku Stolicy Apostolskiej, którym są *Acta Apostolicæ Sedis*. W warstwie interpretacyjnej sięgnięto do dość obfitej (polskiej i zagranicznej) literatury teologicznej: biblijnej, dogmatycznej (przede wszystkim chrystologicznej), eklezjologicznej i prawnokanonicznej.

Status quæstionis poruszanego problemu badawczego wskazuje, że w Polsce dotychczas nie przedstawiono prymatu Piotrowego w oparciu o nauczanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI w kluczu wiara – wspólnota. Te zaś przynależą do głównych zadań charyzmatu Piotrowego. Szeroko zakrojona kwerenda dowodzi, że polscy autorzy podejmują zagadnienia związane z wiarą i wspólnotą w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI dość ogólnie. Warto podkreślić, że chodzi tu głównie o artykuły naukowe¹⁴.

¹⁴ G. BACHANEK, *Josepha Ratzingera nauka o Kościele*, Warszawa 2005; TENŻE, *Prymat papieża w ujęciu Josepha Ratzingera*, WST, t. 18(2005), s. 165-178; S. BIEL, *Rybak z Galilei. Droga Piotra z Betsaidy do Rzymu. Medytacje biblijne*, Kraków 2016; R. BINIEK, *Theologie und Praxis des Petrusamtes bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. Zum Primat des Bischofs von Rom Denken und Handeln des Theologen auf dem Papstthron*, Frankfurt am Main 2017 (Forum Fundamentaltheologie, t. 8); J. B. BOCIAN, *Biblijne podstawy doktryny o nieomylności papieża. Próba przybliżenia stanowisk katolicyzmu i prawosławia*, Pieniężno 2000; A. CZAJA, *Podstawowe elementy eklezjologii „communio”*, „Teologia Praktyczna”, t. 3(2002), s. 44-58; K. GÓZDŹ, *Chrystologia Logosu według Josepha Ratzingera*, TwP, t. 5(2011) nr 2, s. 237-247; K. GÓZDŹ, *Istota Kościoła według Josepha Ratzingera*, TwP, t. 11(2017) nr 1, s. 5-15; K. GÓZDŹ, *Prymat według Josepha Ratzingera*, SNT, t. 10(2015), s. 67-79; K. KAUCHA, *Cóż to jest prawda? Argumentacja z prawdy za najwyższą wiarygodnością chrześcijaństwa na kanwie twórczości Josepha Ratzingera*, Lublin 2020; J. KRÓLIKOWSKI, *Credo – credimus. Wymiary przedmiotowe aktu wiary*, Kraków 2018; J. KRZYWDA, *Prymat papieski i Kolegium Biskupów w świetle nauki Vaticanum I i II*, Kraków 2008; J. KUPCZAK, *Kolegialność i synodalność w Kościele*, STD 5(2019), s. 5-7; J. LEWANDOWSKI, *Duch Święty jako „Communio” w ujęciu Josepha Ratzingera*, SG, t. 27(2013), s. 125-134; A. NOSSOL, „Christus salus”. *Zarys rozwoju chrystologii protestanckiej*, CT, t. 44(1974) nr 2, s. 5-33; A. PANARO, *Wiara w teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, STV, t. 57(2019) nr 1, s. 33-51; J. PERSZON, „Ecclesia semper reformanda?”. *Kolegialność Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej*, Toruń 2009 (Scripta Theologica Thoruniensia, t. 10); K. POROSŁO, *Teologia communio według kard. Josepha Ratzingera (Benedykta XVI) i pytanie o urzędy/postęgi w polskim duszpasterstwie parafialnym*, RTK, t. 62(2015) z. 8, s. 131-143; J. RADKIEWICZ, *Piotr – Rzym – Prymat papieski. Eklezjalny wymiar posłannictwa Piotra w Kościele i wobec Kościoła*, Zielona Góra 2012; J. WARZESZAK, *Kolegialność biskupów według adhortacji*

Dysertacja będzie zatem badać prymat Piotrowy w Kościele poprzez analizę tekstów biblijnych oraz doktrynalnych i ich interpretację w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Chodzi też o ukazanie kontekstu teologicznego prymatu w preferowanym przez Teologa kluczu wiara – wspólnota. Kolejnym celem pracy będzie przedstawienie właściwej struktury prymatu Biskupa Rzymu; jego rozwoju historycznego oraz jego niezbędności (konieczności) w Chrystusowym Kościele. Tak jak powyżej cel ten zostanie zrealizowany przez analizę tekstów biblijnych w interpretacji Josepha Ratzingera – Benedykta XVI.

W pracy stawiane jest zatem pytanie o fundamenty posługi Piotrowej, ale z perspektywy istnienia i działania w Kościele kolegialności. W ujęciu Ratzingera prymat, jego funkcje i służba eklezjalnej komunii są – z woli samego Pana – „wkomponowane” w *collegium episcoporum*. Kolegialny charakter i natura episkopatu, podobnie jak prymat papieski, pochodzą z ustanowienia Bożego. Posługa prymacjalna z natury swej musi być więc wypełniana w łączności z całym episkopatem. Z drugiej zaś strony prawdziwe działanie kolegialne zachodzi tylko w łączności z Biskupem Rzymu, który jest trwałym i widzialnym źródłem i znakiem jedności.

Nie jest bynajmniej przypadkiem, że dwie kluczowe dla tego opracowania kwestie zostały poruszone na obu soborach watykańskich. I Sobór Watykański zdominowały dyskusje i rozważania wokół idei prymatu, II Sobór Watykański natomiast, przedstawiając doktrynę o Kościele w szerokiej perspektywie historiozbawczej, skupił się na idei kolegialności. Stąd wynika potrzeba ukazania wzajemnej harmonii tych dwóch – częstokroć sobie przeciwstawianych – tradycji. W ślad zatem za Josephem Ratzingerem chodzi o nakreślenie jednocześnie wspólnotowego i osobistego/osobowego charakteru odpowiedzialności papieża za Kościół.

W dalszej lekturze pomocne być mogą pytania, na które autor próbuje odpowiedzieć, nie zawsze w formie rozstrzygającej:

- czy prymat Biskupa Rzymu opiera się na dyscyplinie kościelnej i jest jedynie praktycznym (menadżerskim) spojrzeniem na organizację zewnętrzną bez dotykania istoty relacji z Chrystusem?
- czy szczegółowa teologia odnosi się do godności urzędu Piotra jako takiego, wpływając z samej substancji wiary?

apostolskiej Jana Pawła II „*Pastores gregis*”, WST, t. 17(2004), s. 289-292. Z. ŻYWICA, *Szymon Piotr znakiem trwania i jedności Jezusowego Kościoła Żydów i Greków według Mt 16,13-20*, SNT, t.10(2015), s. 15-30.

- czy kolegalność biskupów wchodzi w zakres rozważań na temat prymatu Piotrowego, a jeżeli tak, to w jakiej mierze?
- czy wspólnotowość episkopatu jest równoznaczna z *communio episcoporum* jako autorytetem społecznym?
- czy chodzi o ekskluzywny, czy inkluzyjny wymiar prymatu Piotrowego w odniesieniu do obszarów dotykających tak doktryny, jak i duszpasterstwa?
- w jakiej mierze prymat Piotrowy ma charakter doktrynalny, a w jakiej pastoralny?
- jakie są pytania współczesnego człowieka w kwestiach przywództwa i autorytetu Biskupa Rzymu?

Obok pytań naukowych musimy postawić tezę, która brzmi: Prymat Piotrowy zajmuje w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI ważne miejsce, a kluczem do jego rozumienia są słowa: wiara i wspólnota. W oparciu o przeprowadzone analizy autor formułuje poniższe hipotezy:

- Hipoteza 1: autorytet Biskupa Rzymu opiera się na Bożej obietnicy.
- Hipoteza 2: istnieje (w historii Kościoła rozmaicie rozwiązywany) problem relacji pomiędzy prymatem a episkopatem;
- Hipoteza 3: traktat o wierze łączy *qua* i *quae creditur*;
- Hipoteza 4: w Kościele urzeczywistnia się struktura kolegalna oparta na koncepcji hierarchicznej;
- Hipoteza 5: idea *communio* przynależy do zasady kolegalnej mającej na celu utrzymanie jedności ludu Bożego;
- Hipoteza 6: papież stanowi gwarancję poszanowania w świecie podstawowych praw i godności człowieka, jako „sumienie świata” i autorytet moralny.

Z metodologicznego punktu widzenia istotny jest obecny w pracy podział całego dorobku naukowego Ratzingera na dwa etapy: okres do wyboru na papieża, kiedy cytuje się podając imię i nazwisko „Joseph Ratzinger”, i czasu po wyborze, kiedy używa się imienia „Benedykt XVI”. Z drugiej strony, kiedy w pracy powołujemy się na tekst tryptyku *Jezus z Nazaretu*, używamy obu imion w formie: „Joseph Ratzinger – Benedykt”, zgodnie z zapisem zaproponowanym przez samego autora. We wstępie do pierwszej części czytamy: „Właściwie nie muszę nawet mówić, że książka ta żadną miarą nie jest wypowiedzią Nauczycielskiego Urzędu, lecz stanowi

jedyny wynik mojego osobistego poszukiwania «oblicza Pana» (zob. Ps 27,8). Zatem każdemu wolno mieć odrębne zdanie”. Zresztą widać to w autorskim podpisie przedmowy do pierwszej części pt. *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, który brzmi „Joseph Ratzinger – Benedykt XVI”¹⁵.

Elementami składającymi się na poniższą pracę są: wykaz skrótów, wstęp, cztery rozdziały, zakończenie, bibliografia, streszczenie w języku polskim i angielskim. Rozdziały zostały ułożone według następującego klucza: *Szymon Piotr – Prymat papieża – Wiara – Wspólnota*.

Rozdział pierwszy (*Szymon Piotr*) zmierza do przedstawienia – oczywiście w ujęciu Josepha Ratzingera – biografii Szymona Piotra. Bawarski teolog szczegółowo analizuje egzystencjalny i kulturowy kontekst powołania Szymona, by następnie ukazać nadanie mu przez Chrystusa pierwszeństwa. Poświadczają je (tak w okresie przed-, jak i po-paschalnym) wszystkie Ewangelie, a także Dzieje Apostolskie i listy Pawłowe. Teologia prymatu Piotrowego „wychodzi” z woli i działania Zbawiciela; to On wzywa, powołuje, formuje Szymona Piotra i kształtuje jego wiarę. To On czyni go Skałą i wyposaża w łaskę, by – mimo ewidentnych słabości – mógł dobrze wypełnić przewidzianą dla niego misję. Postać rybaka znad Jeziora Galilejskiego ukazana zostanie głównie w oparciu o teksty biblijne. Dodatkowo, odnosząc się do okresu pobytu Piotra w Rzymie, niezbędne będzie przywołanie danych z wykopalisk archeologicznych.

Rozdział drugi (*Prymat papieża*) będzie poświęcony naturze prymatu Piotrowego, z uwzględnieniem jego historycznego rozwoju. Analiza tego zagadnienia wychodzić będzie od treści biblijnych, zawierających, po pierwsze, obietnicę przekazania władzy Piotrowi w tworzącym się Kościele, po drugie, powierzenie Piotrowi zadań pasterskich. W ujęciu Josepha Ratzingera decydujące znaczenie mają wydarzenia pod Cezareą Filipową (Mt 16,13-19) oraz powierzenie Piotrowi posłannictwa pasterskiego (J 21,15-19). Boska geneza i natura Piotrowego pierwszeństwa oraz jego pasterska władza urzeczywistniają się człowieku, który w relacji z Chrystusem dojrzewał w wierze i w miłości. Następnie zostanie ukazany rozwój historyczny urzędu Piotra, poczynając od dnia Pięćdziesiątnicy aż do roku 1870, kiedy orzeczono dogmatycznie papieską nieomyślność, potwierdzając tym samym zwierzchność Biskupa Rzymu nad całym Kościołem katolickim.

¹⁵ TENŹE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t.6/1), s. 128.

Rozdział trzeci (*Wiara*) traktować będzie o pierwszorzędnym celu prymatu Piotrowego, którym jest szeroko pojęta wiara. Joseph Ratzinger – który sam przez niemal całe swe życie starał się być „sługą wiary” – za priorytet w posłudze papieskiej uważa „troskę o wiarę” Kościoła. Z woli Chrystusa Piotr, wyposażony w wyjątkowe prerogatywy, ma być stróżem żywej wiary uczniów Pana. Ma bronić jej prawowierności, strzec przed błędami i zniekształceniem; ma być jej pierwszym zwiastunem i nauczycielem. Ma być wreszcie – godząc się na wszelkie prześladowania i męczeństwo – jej świadkiem. Poprawność wiary i jej integralność „zabezpieczają” członków Kościoła nie tylko przed błędzeniem doktrynalnym, ale przede wszystkim przed utratą zbawienia. Dlatego Kardynał Prefekt – służąc jako teolog, „jak i zasiadając na *Cathedra Petri*, niestrudzenie głosił Prawdę, czyli Chrystusa. Owocem tej posługi nauczycielskiej Josepha Ratzingera – Benedykta XVI jest ogromny dorobek teologiczny, poświęcony refleksji nad katolicką wiarą, jej treścią i pięknem. W niniejszym rozdziale zostanie przedstawiona (w formie możliwie najkrótszej) jego refleksja nad *Credo*, czyli prastarą, apostolską formułą wiary Kościoła. Autor rozprawy sądzi, że taka forma uwydatnienia Ratzingerowego „priorytetu wiary” nie zniekształci logiki i przejrzystości całego wywodu. W tej części pracy zostanie omówione zagadnienie wiary w oparciu o nauczanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Dla tego autora istotne jest rozróżnienie na *fides qua creditur* oraz *fides quae* wiary. Sporo miejsca poświęca on także współczesnemu kwestionowaniu wiary (i wiarygodności orędzia chrześcijańskiego), zaprezentowaniu racjonalności wiary w Boga, wreszcie objaśnieniu poszczególnych prawd (artykułów) wiary.

Rozdział czwarty (*Wspólnota*) odnosić się będzie do drugiego celu/sensu/wymiaru charyzmatu Piotrowego, a więc do troski o wspólnotę (eklezyjalną komunie), której głównymi elementami są: struktura kolegialna władzy w Kościele i jej odpowiedzialność za *communio*. Studium nad Kościołem jako unikalną społecznością bosko-ludzką Joseph Ratzinger poświęcił wiele publikacji, a jako papież – nauczycielskich wypowiedzi. Z nich wyłania się najpierw refleksja nad genezą Eklezji, a następnie nad jej wewnętrzną (ustrojową) strukturą kolegialną i prymacjalną. Komunijna natura Kościoła zakłada istnienie w niej określonych urzędów (elementów władzy), które – urzeczywistniane zgodnie w wolą Chrystusa – zawsze są służbą wspólnocie wiary i miłości. Integralnym wymiarem życia Chrystusowego Kościoła jest właśnie jego komunijność. Komunia ta wyraża się w kolegialności biskupiej, poniekąd na nowo „odkrytej” na Vaticanum II. Joseph Ratzinger właśnie troskę

o eklezjalną komunie, realizowaną przez każdego następcę św. Piotra w ścisłej wspólnocie z wszystkimi biskupami, uznaje za priorytet papieżstwa.

ROZDZIAŁ I. SZYMON PIOTR

Kościół katolicki z woli samego Zbawiciela został wyposażony w urząd Piotrowy. Scena nad Jeziorem Galilejskim staje się początkiem urzędu prymatu, który zrodził się ze spotkania Jezusa Chrystusa z Szymonem. Ewidentny jest więc wymiar personalny tego urzędu, o czym bezpośrednio zaświadcza Pismo Święte, źródło i dusza Kościoła, w oparciu o które można opisać początki nowej wspólnej drogi Boga i człowieka: Jezusa, fundamentu i fundatora Kościoła, oraz Szymona, uczynionego „skałą” na burzliwym morzu historii. Jednak by lepiej poznać początki prymatu, należy przyjrzeć się życiu Szymona Piotra jako postaci historycznej, bezpośrednio związanej z historycznym Jezusem Chrystusem, Synem Bożym.

Obraz Piotra, który zostanie tu przedstawiony, opiera się wyłącznie na Ewangeliach i Dziejach Apostolskich. Na podstawie tych pięciu pierwszych ksiąg Nowego Testamentu można zobaczyć Piotra jako człowieka, którego droga ulega przemianie pod wpływem spotkania z Jezusem i towarzyszenia Mu. Na początku przedstawiona będzie „biografia” Szymona Piotra, podzielona na trzy części: życie u boku Jezusa przed wydarzeniami Paschy, życie po zmartwychwstania Chrystusa i pobyt Piotra w Rzymie.

W drugiej części rozdziału autor omówi – w oparciu o nauczanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI – pierwszeństwo Piotra w gronie najbliższych uczniów Jezusa. W pierwszej kolejności uczyni to odwołując się do listów św. Pawła, w których ukazana została w pełni ukształtowana wiara Piotra, wypowiedziana przez Apostoła narodów w wyznaniu wiary (por. 1Kor 15,3-7). Następnie przedmiotem uwagi autora będzie czwarta Ewangelia, gdzie Piotr ukazany jest kontrapunktowo w relacji do apostoła Jana. W trzecim punkcie opisana zostanie jego pozycja z punktu widzenia synoptyków, przy czym akcent zostanie położony na dwie kwestie: pierwszeństwo Piotra w gronie trzech najbliższych uczniów Jezusa oraz pierwszeństwo w gronie Dwunastu. W ostatniej części drugiego paragrafu autor ukaże rolę Piotra w rodzącej się wspólnocie Kościoła, która oczekiwała Ducha Świętego i działała pod Jego wpływem.

Trzeci punkt pierwszego rozdziału dotyczy imienia, jakie otrzymał od Jezusa Szymon. Autor rozważy znaczenie zmiany imienia w kontekście kulturowym, mając na uwadze realia starożytnego Izraela. Imienia, które nie mając żadnej analogii, w historii zbawienia odegrało znaczącą rolę.

1. Rybak z Betsaidy

Piotr Apostoł, jeden z najbliższych towarzyszy i świadków publicznej działalności Jezusa Chrystusa, bez wątpienia wysuwa się na pierwszy plan z całego grona uczniów wybranych przez Mistrza z Nazaretu. Nieznany rybak znad Jeziora Galilejskiego staje się wiodącą i wpływową postacią nie tylko w dziejach pierwotnego Kościoła, ale także w całej jego historii, aż po chwilę obecną. Wyjątkowość postaci Rybaka z Galilei jest nie tylko związana z historią Kościoła, ale w pewien sposób przynależy także do literatury i sztuki, co widać na przestrzeni epok.

Jak zauważa Joachim Gnilka, imię i dzieło Piotra, Księcia Apostołów, obok takich postaci jak Jezus z Nazaretu czy Paweł Apostoł Narodów, zapisało się na trwałe w historii ludzkości i ma duży wpływ na kształtowanie się chrześcijaństwa¹. Gerhard Ludwig Müller, odnosząc się do osoby Księcia Apostołów, podkreśla, że obok tego, że jest on „postacią historyczną”, jawi się jako „ściśle złączony z historycznym Jezusem i Kościołem początków. (...) Obraz Piotra wyłaniający się z czterech Ewangelii i Dziejów Apostolskich opiera się na historycznej relacji Jezusa do Piotra i wyjaśnia teologicznie w świetle Objawienia jego trwałe posłannictwo i pełną władzę w Kościele Chrystusowym, aż do powtórnego przyjścia Pana”².

Wielka historia prostego Szymona z Betsaidy rozpoczyna się w niewielkiej miejscowości położonej na północnym brzegu Jeziora Genezaret³, w prowincji Galilea.

1.1. Okres przedpaschalny

Szymon, jak dowiadujemy się z Listu św. Pawła do Galatów, był Żydem. Jak podaje *Liber Pontificalis*, Piotr pochodził z wioski Betsaida⁴, w której, jak można

¹ Por. J. GNILKA, *Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwu wiekach*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 5; J. W. O'MALLEY, *Historia papieży*, tłum. M. Zmuda, Kraków 2011, s. 22; BENEDYKT XVI, *Piotr – skała, na której Chrystus zbudował Kościół*, OsRom 287(2006) nr 11, s. 54.

² G. L. MÜLLER, *Papież. Posłannictwo i misja*, tłum. J. Kobienia, Kraków 2017, s. 164-165.

³ Warto zauważyć, że tylko w Ewangelii wg św. Łukasza 5,1, nigdzie indziej w tekście Nowego Testamentu, nie występuje nazwa „Jezioro Genezaret” (*τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας*: Mk 1,16; por. Mk 7,31; Mt 4,18; 15,29; J 6,1), tylko jest mowa o Morzu Galilejskim (*τὴν λίμνην Γεννησαρέτ*) lub Morzu Kinnereth (por. Lb 34,11; Joz 13,27). Ponadto można zauważyć, że nazwa *Γεννησαρέτ* pojawia się tylko raz w tekście Starego Testamentu w formie *Γεννησαρ*, gdzie mamy mowę o jeziorze Genezaret (por. 1Mch 11,67). Por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1-11. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. NT 3/1, Częstochowa 2011 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.), s. 283.

⁴ Por. *Księga Pontyfikatów. 1-96 (do roku 772)*, red. M. Ożóg, H. Pietras, tłum. P. Szewczyk, Kraków 2014 (ZMT, t. 74; Synody i Kolekcje Praw, t. 11), s. 11*. Jak widać, *Liber Pontificalis* nie wskazuje konkretnej daty narodzenia Szymona. Sama nazwa wioski znaczy tyle, co *wioska rybacka*, *dom*

przypuszczać, narodził się na przełomie wieków⁵. Paweł napisał: „Kiedy więc zobaczyłem, że nie postępują zgodnie z prawdą Ewangelii, powiedziałem Kefasowi wobec wszystkich: Jeśli ty, będąc Żydem, żyjesz według obyczajów pogan a nie Żydów, jak możesz zobowiązywać pogan do postępowania według obyczajów żydowskich?” (Ga 2,14-15). Ponadto można zauważyć, że Rybak znad Jeziora Galilejskiego otrzymał imię jednego z synów Jakuba, Patriarchy Izraela, którego urodziła Lea: „Gdy znów poczęła i urodziła syna, mówiła: «Pan dał mi także tego syna, bo usłyszała, jak byłam pogardzana». Dała mu więc imię Symeon”⁶ (Rdz 29,33), oraz imię po arcykapłanie Szymonie: roztroptym i skutecznym wodzu (por. 1Mch 13,1-12)⁷. Ponadto Joseph Ratzinger – Benedykt XVI w książce *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia* zauważa: „Dwóch z tego kręgu wywodziło się ze stronnictwa zelotów⁸: Szymon, którego Łukasz (6,15) nazywa «Zelotą», a Mateusz i Marek – «Kananejczykiem», co jednak, według najnowszych badań, znaczy to samo”⁹.

Autor czwartej Ewangelii wg św. Jan w pierwszym rozdziale wskazuje imię ojca Szymona. Był nim Jan¹⁰: „Gdy Jezus mu się przyjrzał rzekł: «Ty jesteś Szymon, syn Jana»” (1,42). Z kolei w Ewangelii wg św. Mateusza czytamy: „Jezus mu odpowiedział: «Szczęśliwy jesteś, Szymonie, synu Jony¹¹»” (16,17).

rybołówstwa. Miejscowość Betsaida położona jest na północnym brzegu jeziora Galilejskiego, na wschód od ujścia Jordanu.

⁵ Por. J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, dz. cyt. s. 21.

⁶ Imię Symeon, hebr. שמעון (*Šim'ôn*) związane jest z czasownikiem „słuchać” (hebr. *šm'*), gdzie podmiotem jest tu JHWH. Stąd imię Symeon przetłumaczyć możemy z języka hebrajskiego jako „Jahwe wysłuchał”. Por. J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27-36,43. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. ST 1/2, Częstochowa 2014 (NKB-ST, red. A. Paciorek i in.), s. 756.

⁷ Por. S. BIEL dz. cyt., s. 7; J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 19.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w tradycji żydowskiej dziecku nadawano imię po przodku, niekiedy też imię ojca. W przekazie Izraelitów nadanie imienia przodka wyrażało wolę nieśmiertelności i życia

po śmierci. Por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1-11*, s. 143.

⁸ Słowo *zelota* [gr. *ζηλωτής*, hebr. *כנאי* (*kanai*)] przetłumaczyć można jako „gorliwiec”, „zapaleniak”, „zagorzały zwolennik”, „zagorzały wyznawca”, „entuzjasta”. Było to ugrupowanie polityczno-religijne, które stanowiło opozycję wobec Cesarstwa Rzymskiego. Ponadto, jak zauważa Joseph Ratzinger w wywiadzie z Peterem Seewaldem (*Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*), „zeloci stanowili stronnictwo, które przemocą chciało zaprowadzić mesjański stan. (...) Są to więc przedstawiciele skrajnej lewicy, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli, gotowi do aktywnego oporu i zapewne oczekujący podobnej postawy Jezusa”. J. RATZINGER, *W rozmowie z czasem*, (JROO, t. 13/2), s. 606.

⁹ TENZE, *Jezus z Nazaretu* (JROO, t. 6/1), s. 253.

¹⁰ Imię pochodzenia biblijnego. W języku hebrajskim: *יְהוָה* (*Johanan* lub *Jehohanan*), które tłumaczymy jako „Jahwe jest łaskaw” lub „Jahwe okazał łaskę”.

¹¹ Imię *bar Jöna* nie jest do końca wyjaśnione. Najczęściej przyjmuje się, że stanowi imię patronimiczne, będące formą skróconą od *bar Johanan*, czyli syn Jana. Z innych interpretacji wynika, że imieniem tym Piotr był nazywany w środowisku asyryjskim. Ponadto imię to może pochodzić od proroka Jonasza, tym samym wskazując na starotestamentowe pochodzenie, którego celowo użył ewangelista Mateusz, aby połączyć Piotra i Jonasza, ponieważ obaj głosili nawrócenie wśród pogan. Ponadto w imieniu tym,

Nic nie wiadomo o matce Piotra. Ewangelie wg Mateusza, Marka i Jana ukazują za to jego brata Andrzeja (Mt 4,18; Mk 1,16; J 1,40), nie wzmiankując jednak, czy był od niego starszy, czy też młodszy. Ponadto wiadomo, że Szymon był żonaty (por. Mt 8,14-15; Mk 1,30-31), choć imienia żony nie znamy. Nie ma także żadnej informacji o dzieciach Szymona. Jedyną przesłanką, w dodatku niepewną, jest legenda, w której podano imię córki Piotra – Petronella, umieszczone w *Martyrologium Romanum* pod dniem 31 maja¹².

Z Ewangelii wg św. Mateusza i Marka dowiadujemy się, że Szymon posiadał dom w Kafarnaum, gdzie podczas Jezus w trakcie swojej działalności uzdrowił jego teściową. Stąd można przypuszczać, że Szymon po zawarciu małżeństwa przeniósł się z Betsaidy do Kafarnaum¹³.

Z przekazów zawartych w Dziejach Apostolskich wynika też, że Piotr nie był człowiekiem wykształconym i nie uczęszczał do szkół rabinicznych. Czytamy bowiem: „Stanowczość Piotra i Jana zdumiała pytających. Wiedzieli przecież, że są ludźmi prostymi i niewykształconymi” (Dz 4,13). Zgodnie z opisem powołania był z zawodu rybakiem i zarazem niewielkim przedsiębiorcą, posiadającym spółkę rybacką¹⁴, a więc człowiekiem relatywnie zamożnym¹⁵.

Z biografii Rybaka z Betsaidy wyłania się kilka istotnych kwestii, a jedną z nich jest bez wątpienia fakt jego powołania już na początku publicznej działalności Jezusa w Galilei. Zaświadczają o tym wszyscy ewangelisti: Mk 1, 16-20; Mt 4, 18-22; Łk 5,1-11; J 1,35-42. W opisach Ewangelii synoptycznych Piotr jest pierwszym powołanym spośród innych apostołów (por. Mk 1,16; Mt 4,18; Łk 5,10-11). Z kolei w Ewangelii wg św. Jana pierwszym powołanym jest Andrzej, brat Piotra, wraz z innym uczniem, a dopiero później Szymon (por. J 1,42)¹⁶. Wraz z momentem

idąc za innymi interpretacjami, możemy dostrzec zapowiedź męczeństwa i zmartwychwstania, wiążąc to ze znakiem Jonasza. Jeszcze inni *bar Jōna* wiążą z nowym Jonaszem, wskazując na Piotra, który jest duchowym synem Jezusa. Inna interpretacja tego imienia wskazuje na zelotów, którzy byli tak nazywani. Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. NT 1/2, Częstochowa 2008 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.), s. 125; J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 253; S. BIEL, dz. cyt., s. 7-8.

¹² *Martyrologium Romanum*, Watykan 2004², s. 313; *Martyrologium Rzymskie oraz elogium świętych i błogosławionych z niektórych martyrologiów zakonnych*, tłum. P. Turbak, Kraków 1967, s. 158; *Dzieje Piotra (Actus Vercellensis)*, oprac. Z. Izydorzycy, W. Myszor, tłum. Z. Izydorzycy, M. Bielewicz, W. Myszor, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie cz. 1. Andrzej. Jan. Paweł. Piotr. Tomasz*, red. M. Starowieyski i in., Kraków 2007, s. 482-484.

¹³ Por. J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 27.

¹⁴ Por. J. RATZINGER, *W rozmowie z czasem*, (JROO, t. 13/2), s. 606-607; TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 253.

¹⁵ Por. BENEDYKT XVI, *Piotr – Rybak*, OsRom 286(2006) nr 9-10, s. 44.

¹⁶ Por. G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 170.

powołania rozpoczyna się dla Piotra duchowa droga¹⁷, która z Betsaidy doprowadzi go do Rzymu, aby dać świadectwo osiągnięcia dojrzałości duchowej w śmierci, którą tam poniesie.

Powołanie pierwszych uczniów (*μαθηται*)¹⁸ wiąże się niewątpliwie z powstaniem pierwszej wspólnoty najbliższych towarzyszy Jezusa. Szczególną postacią jest tu Szymon Piotr, który zostaje wymieniony jako pierwszy spośród tych, których powołał Pan. W perykopie powołania pierwszych uczniów widać myśl przewodnią Markowego tekstu, którą jest więź, jaka występuje pomiędzy Jezusem a uczniami, których powołał do swojego kręgu. Pierwszymi uczniami są: Szymon (wymieniony jako pierwszy) i jego brat Andrzej oraz Jakub i jego brat Jan, synowie Zebedeusza (por. Mk 1,16.19). Za powołaniem tych konkretnych osób jako pierwszych kryje się kilka powodów: są one najważniejszymi odbiorcami publicznej działalności Jezusa, stają się jej autentycznymi i bezpośrednimi uczestnikami, a ich postawa stanowi wzór odpowiedzi na wezwanie Mistrza do nawrócenia i wiary.

¹⁷ Por. BENEDYKT XVI, *Piotr – Rybak*, s. 44.

¹⁸ Istotnym elementem, który należy tu wskazać, jest bardzo podobny schemat powołania. Widać to w Starym Testamencie, jak i w postawie Jezusa. Pierwszą czynnością jest zawsze spotkanie mistrza z człowiekiem. Następnie pojawia się gest lub słowo powołania. Trzecim elementem powołania jest postawa nacechowana ostrożnością i rozważą, a ostatnim – postawienie wszystkiego i pójście za mistrzem. Por. M. QUESNEL, PH. GRUSON (red.), *Biblia i jej kultura. Jezus i Nowy Testament*, t. 2, tłum. J. Domańska-Gruszka, A. Loba, P. Tomczak, Ząbki 2008, s. 83. W obrazie powołania pierwszych uczniów (chodzi nam tu w szczególności o Szymona, Andrzeja, Jakuba i Jana), a z czasem całego grona Dwunastu, widać czynność tworzenia pierwszej wspólnoty, która będzie „nowym” pokoleniem Dwunastu. To z nich wyrośnie nowy lud, którego działalność wyjdzie poza granice narodu żydowskiego. W obrazie powołania widać, jak zauważa Joseph Ratzinger w tekście z lat 1956/57 *O genezie i istocie Kościoła* (czasopismo „Lebendiges Zeugnis”), że „cała działalność Jezusa w gronie Dwunastu była w gruncie rzeczy zawsze przyporządkowana również zakładaniu Kościoła, bo wszystko miało przecież na celu uzdolnienie ich do pełnienia funkcji duchowych ojców nowego ludu Bożego. Wskazano nawet na to, że już w nazywaniu siebie przez Jezusa Synem Człowieczym zawsze współbrzmiał moment zakładania Kościoła, ponieważ miano to po raz pierwszy pojawia się w prorocztwie Daniela (7) jako słowo symboliczne, oznaczające lud Boży czasów ostatecznych. Odnosząc do siebie ten tytuł, Jezus *implicite* przypisuje sobie funkcję twórcy i Pana tego nowego ludu, przez co cała Jego egzystencja zdaje się odniesiona do Kościoła (Kattenbusch)”. J. RATZINGER, *Kościół* (JROO, t. 8/1), s. 130. Ponadto powołanie Dwunastu, a wśród nich Piotra jako późniejszej głowy tej grupy mężczyzn, tworzy obraz nowego Izraela – Kościoła, którego fundament stanowi grono Dwunastu jako Ojców nowego pokolenia – ludu Bożego. Kardynał Ratzinger w tekście *Geneza i istota Kościoła* (w wersji pierwotnej ukazał się w brazylijskiej edycji czasopisma „Communio” a w języku niemieckim otwiera książkę *Zur Gemeinschaft gerufen*), pisze: „Formując krąg Dwunastu, Jezus przedstawia się jako protoplasta nowego Izraela, a jako jego zapoczątkowanie i fundament ustanowionych zostało dwunastu mężczyzn. Jaśniej nie można było wyrazić początku nowego ludu, który powstaje już nie na drodze fizycznego pochodzenia, lecz dzięki otrzymanemu przez Dwunastu «współbyciu» z Jezusem, do nauczania którego On ich posyła”. TAMŻE, s. 208. Ponadto trzeba zauważyć, że „Marek w całej Ewangelii używa rzeczownika «uczeń» zawsze w liczbie mnogiej, aby podkreślić, że mówi zawsze o grupie jednolitej, o wspólnotcie. Nie podkreśla w ten sposób cech indywidualnych poszczególnych członków tej wspólnoty, ale skupia się na ich wspólnym odniesieniu do osoby Jezusa”. D. KOTECKI, „*Bądźmy uczniami Chrystusa*”. *Dziesięć kroków z Ewangelii według św. Marka*, Toruń 2008, s. 43.

W powołaniu Szymona przez Jezusa oraz innych uczniów widać konkretne czynności Nauczyciela z Nazaretu, nazwane poprzez trzy czasowniki: *παράγω* („przemieszczać się”, „przechodzić obok”), *ὀράω* („widzieć”, „zobaczyć”, „spozrzeć”, „dostrzec”, „rozpoznać”); *καλέω* („powołać”, „wezwać”, „przywoływać”, „wołać po imieniu”, „nadawać imię”). Te same czynności, co w powołaniu uczniów przez Jezusa, widać w opisie wybrania i namaszczenia Dawida na króla. Jednak najważniejsza jest czynność związana z wezwaniem, która, jak można zauważyć, stanowi główny temat perykopy, jednocześnie sugerując jej tytuł¹⁹.

Odnosząc się do paralelnych tekstów w obrębie Starego i Nowego Testamentu zawierających opis powołania pierwszych uczniów, Joseph Ratzinger w wykładzie „Wiara i kształcenie”, wygłoszonym 29 listopada 1974 roku z okazji otwarcia Katolickiego Instytutu Edukacyjnego w Regensburgu, zauważa:

Jeśli przyjrzymy się zjawisku powołania uczniów w Starym i w Nowym Testamencie, to sprawa ta staje się jeszcze bardziej poważna: „Idź... weź (...)! Poszedł więc i wziął” – tak proces ten opisany jest u Ozeasza (Oz 1,2-3); prawie dosłownie powtórzone jest to w Mk 1,17n: „Pójdźcie za Mną (...)!” „I natychmiast zostawili (...)”. Wezwanie Boga wymaga natychmiastowej realizacji, odpowiedzi, która zdaje się nie pozwalać na żaden dystans, żadną refleksję: Tak lub Nie, a nie: Tak, ale²⁰.

W powołaniach tych nie ma chwili na zastanowienie się, jest tylko konkretna, męska decyzja. Pan stawia alternatywę: pójść i zaryzykować, osiągając znacznie więcej, niż tylko to, co się ma, lub zostać i żyć dalej w swoim świecie, poddając się rutynie tych samych czynności, powtarzanych każdego dnia. „Pójdźcie” oznacza osiągnięcie życia wiecznego poprzez słuchanie słów Jezusa: „Jego słuchajcie!” (Mk 9,7; Mt 17,5; Łk 9,35), a zarazem pójście za Nim drogą krzyża, jak podkreśla Benedykt XVI w czasie niedzielnej modlitwy z wiernymi na Placu św. Piotra 17 lutego 2008 roku²¹.

Idąc tokiem myślenia Ratzingera, widać, że odpowiedź Szymona na wezwanie Jezusa była po pierwsze decyzją wiary, wynikłą ze spotkania z przechadzającym się nad Jeziorem Galilejskim Jezusem. Po drugie była decyzją prostą, nieuwarunkowaną żądaniami. I po trzecie była decyzją wynikającą z dwóch pierwszych: pewną i natychmiastową, która zapadła w „zupełnej ciszy” Piotra. Można powiedzieć, że cisza

¹⁹ Por. A. MALINA, *Ewangelia według św. Marka. 1,1-8,26. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. NT 2/1, Częstochowa 2013 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.), s. 122-123.

²⁰ J. RATZINGER, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, (JROO, t. 9/2), s. 811; Por. K. WONS, *Ty wiesz, że Cię kocham. Rekolekcje ze św. Piotrem. Cztery Ewangelie*, Kraków 2012 (Rekolekcje *lectio divina*, t. 5), s. 102-103.

²¹ Por. BENEDYKT XVI, *Przemienieni w nadziei*, OsRom 302(2008) nr 4, s. 48.

milczenia prostego rybaka znad Jeziora Galilejskiego w obliczu powołania Jezusa była odpowiedzią serca na spotkanie ze Słowem, w którym zawarte są wszystkie inne.

W postawie Szymona ujawnia się cała jego wiara, będąca „wzajemnym zaufaniem, wspólnym udziałem w rozumieniu i pokonywaniu świata”²² z Tym, który go powołał. Ponadto taki akt wiary ma charakter głęboko osobisty, będąc, jak celnie stwierdza Ratzinger:

(...) utwierdzonym w głębi ludzkiego „ja”. (...) Akt wiary jest (...) uczestnictwem w wizji Jezusa, oparciem się na Jezusie (...). Wiara jest komunią z Jezusem, a tym samym uwolnieniem od sprzeciwiającej się prawdzie represji, uwolnieniem mojego „ja” z jego nieprostoliniowości w odpowiedzi do Ojca, dla „tak” miłości, dla „tak” dla istnienia, dla owego „tak”, które jest naszym wyzwoleniem i które przewycięża świat²³.

Poprzez wiarę i prostotę spotkanie staje się dla Szymona wyzwoleniem ku pełnemu uczestnictwu w wizji oraz misji Jezusa, której on sam w przyszłości będzie kontynuatorem jako Jego następca i widzialna głowa rodzącej się wspólnoty chrześcijańskiej.

Docierając do istoty wiary, „tak” Piotra, jak i każdego, który został wezwany przez Jezusa, za Josephem Ratzingerem można powiedzieć, że:

wiara nie jest wyborem odpowiadającego mi programu ani przyłączeniem się do klubu przyjaciół, w którym czuję się rozumiany, lecz jest nawróceniem, które przemienia mnie samego i moje gusta, a przynajmniej moje gusta i pragnienia stawia na dalszym planie. Wiara dotyka zupełnie innej głębi niż wybór, który mnie wiąże z jakąś partią. Jej przeobrażająca moc sięga tak daleko, że Pismo nazywa ją nowym narodzeniem (zob. 1P 1,3.23)²⁴.

Aspekt wiary, którym jest nawrócenie, będzie dla Szymona Piotra ciągłą przemianą siebie, ciągłym nawracaniem poprzez odsuwanie na dalszy plan własnych gustów, pragnień, pomysłów, całej drogi, która będzie zgoła inna, niż pragnie tego Pan wobec swojego ucznia: „Bo moje myśli nie są waszymi myślami, a wasze drogi nie są moimi drogami – wyrocznia Pana” (Iz 55,8).

Kolejnym fragmentem odnoszącym się do powołania pierwszych uczniów jest – jak zauważa Joseph Ratzinger – Ewangelia wg św. Łukasza 5,1-11 oraz paralelna w stosunku do niej Ewangelia wg św. Jana 1,35-42²⁵. Komentując fragment dotyczący

²² J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 361.

²³ TAMŻE, s. 378-379.

²⁴ TENŻE, *Kościół*, (JROO, t. 8/2), s. 1256.

²⁵ Por. TENŻE, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 485.

powołania w trzeciej Ewangelii, Ratzinger zwraca uwagę na trzy słowa: „miłość”, „nadzieja” oraz „gotowość”²⁶, które – co widać w tekście greckim – wyznaczają drogę towarzyszenia, pójścia za Jezusem. Widać to w formie *aoristum activum ἠκολούθησαν* (Łk 5,11), bliskiej czasownikowi *ἀκολουθέω* („iść za kimś”, „towarzyszyć komuś”). Ponadto te trzy słowa wpisują się w kontekst misji Piotra, ujęte przez Chrystusa w słowach: „odtąd będziesz łowił ludzi” (Łk 5,10).

Analizując tekst perykopy Łukaszowej, widać duże zaufanie Piotra względem Jezusa, który zatrzymuje się nad Morzem Galilejskim, aby spragniony tłum „nakarmić” słowem Bożym. Dla Piotra Jezus od samego początku staje się kimś ważnym, przede wszystkim wiarygodnym, na Jego słowo postanowił zarzucić sieci: „Lecz na Twoje słowo zarzucę sieci” (Łk 5,5). Rzeczywistość wypowiedzianych słów wznosi się ponad to, co pozornie pewne, realne, będąc znamionym znakiem wiary uczynionym wobec Mistrza.

Ta rzeczywistość wiary, pewność słów, towarzyszy całej duchowej drodze, którą Piotr przebył od „Mistrza” (gr. *Ἐπιστάτης*) do „Pana” (gr. *Κύριος*) – w przypadku Ewangelii wg św. Łukasza oraz od *רַבִּי* (*Rabbi*) do *Χριστός* w Ewangelii wg św. Jana (1,41).

Jak zauważa Joseph Ratzinger, jest to droga wewnętrzna:

której ramy Łukasz wyznacza dwoma słowami. Ewangelista przekazuje nam bowiem, że przed połowem ryb Piotr zwracał się do Pana słowem *Ἐπιστάτα*, co znaczy tyle, co „nauczyciel”, „profesor”, *rabbi*. Wracając jednak, pada przed Jezusem na kolana i już nie mówi do Niego *Rabbi*, lecz *Κύριε*, to znaczy, używa formy zwracania się należnej Bogu. Piotr przebył drogę od rabbiiego do Pana, od nauczyciela do Syna. Po tej wewnętrznej wędrówce jest zdolny do tego, by przyjąć powołanie²⁷.

Zdaniem Benedykta XVI ujawnia się w tym pedagogika powołania przez Boga, który „patrzy nie tyle na cechy wybranych, ile na ich wiarę, taką jak wiara Szymona, który mówi: „Na Twoje słowo zarzucę sieci» (w. 5)”²⁸.

Przyjąć powołanie, które kieruje do niego Jezus, oznacza przyjąć na siebie rolę syna. Tylko w synowskim zaufaniu możliwe staje się pójście za tym, który powołuje, stając się ojcem tego powołania. Poza tym łatwo zauważyć, że Piotr w Jezusie dostrzega kogoś więcej niż tylko *rabbiiego*, dostrzega w Nim Tego, którego zapowiadał już prorok

²⁶ Por. TAMŻE, s. 484.

²⁷ TAMŻE, s. 485, 662; TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 340. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały*, s. 285; K. WONS, dz. cyt., s. 111-112.

²⁸ BENEDYKT XVI, *Nie należy się obawiać, gdy Bóg wzywa*, OsRom, 351(2013) nr 3-4, s. 51.

Izajasz: „Duch Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił, abym ubogim głosił dobrą nowinę. Posłał mnie, abym opatrywał rany złamanych na duchu, abym ogłosił więźniom wyzwolenie, a zniewolonych uczynił wolnymi, abym ogłosił rok łaski od Pana” (Iz 61,1-2; por. Łk 4,18-19). „W tym wydarzeniu – jak zauważa Joseph Ratzinger – Benedykt XVI – rozpoznał on moc samego Boga, który działa przez słowa Jezusa, i to bezpośrednie spotkanie z Bogiem żywym w Jezusie dogłębnie nim wstrząsnęło”²⁹.

W symbolicznej sieci zarzucanej przez Piotra podczas połowu ryb można dostrzec przyszłość. Bezowocny połów wskazuje na śmierć, jednak jest to tylko spostrzeżenie powierzchowne. W świetle wiary wydarzenie to zyskuje zupełnie inny kontekst. Z perspektywy objawienia widać, iż ponownie zarzucane do morza sieci na słowa Jezusa są aktem wybiegającym ku przyszłości, a obraz wyciąganych z morza ryb w swoim głębokim znaczeniu niesie życie. Coś, co z pozoru wskazuje na śmierć, tak naprawdę staje się życiem.

Tak rozumie tę scenę Joseph Ratzinger, o czym zaświadczył w wykładzie wygłoszonym z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa kard. Josepha Höffnera w 1983 roku. Odnosi się do wizji przyszłości rybaków ludzi, parafrazując *In psalmum 141 ad neophytos* św. Hieronima. Niemiecki teolog powiedział wtedy:

Hieronim mówi, że wyciągnąć ryby z wody oznacza wyrwać je z żywiołu życia i wydać śmierci. Wyciągnąć ludzi z wody świata oznacza natomiast wyciągnąć ich z żywiołu śmierci i z nocy bez świateł, dawać im powietrze do oddychania i światło nieba. Oznacza przenosić ich do żywiołu życia, który jest jednocześnie światłem i pozwala widzieć prawdę. Światło jest życiem, ponieważ żywiołem człowieka, w którym na najgłębszym poziomie żyje jest prawda, będąca równocześnie miłością. Człowiek jednak, który pływa w wodzie świata, tego nie wie, dlatego broni się przed wyciągnięciem z niej. Wierzy niejako, że jest zwykłą rybą, która musi umrzeć, jeżeli zostanie wyrwana z głębin wody. Faktycznie jest to wydarzenie śmierci, ale ta śmierć prowadzi do prawdziwego życia, w którym człowiek dopiero prawdziwie przychodzi do siebie³⁰.

W paralelnej perykopie do Ewangelii wg św. Łukasza 5,1-11, Ewangelii wg św. Jana³¹ 1,35-42, analizując tekst powołania pierwszych uczniów do najbliższego

²⁹ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 340; por. TAMŻE, s. 375.

³⁰ TENŻE, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 490; Por. BENEDYKT XVI, *Wsluchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa*, OsRom 274(2005) nr 6, s. 12: AAS 97(2005) nr 5, s. 711.

³¹ W Ewangelii wg św. Jana, inaczej niż u synoptyków, pojawia się dodatkowe określenie postawy pójścia za Jezusem. Synoptycy, jak wynika ze wcześniejszej analizy, używają terminu *ἀκολουθεῖν* („iść za kimś”, „towarzyszyć komuś”), z kolei Ewangelia wg św. Jana dodaje termin *μένω*, który znaczy tyle

grona Jezusa, Joseph Ratzinger zauważa, że uczniowie ci w następstwie spotkania z przechodzącym Jezusem przejawiają cechy charakterystyczne dla osób, które poznają kogoś nowego: świadomość własnej grzeszności, poczucie nadziei, stan niepewności, niezdecydowania. Są przy tym bardzo ostrożni i nieśmiali. Joseph Ratzinger napisał:

(...) są poruszeni z jednej strony świadomością swojej grzeszności, która w tych słowach pobrzmiewa, a z drugiej strony nadzieją, jaką jest Baranek Boży dla grzesznika. Można wyczuć, że obaj są jeszcze niepewni, ich bycie uczniem jest jeszcze niezdecydowane. Idą bez słowa, ostrożnie za Nim. Prawdopodobnie jeszcze nie mają odwagi Go zagadnąć, dlatego to On zwraca się do nich mówiąc: *Czego szukacie?* Ich odpowiedź brzmi ciągle jeszcze nieporadnie, z pewną dozą nieśmiałości i zmieszania, ale to ona prowadzi właśnie do istoty. *Rabbi, gdzie mieszkasz?* Czy – w dokładniejszym tłumaczeniu – *Gdzie zostajesz?* Gdzie jest Twoje schronienie, Twoje miejsce pozostawiania, Twoja istota, abyśmy tam poszli? Musimy przy tym pamiętać, że słowo „pozostawać” jest jednym z charakterystycznych słów Ewangelii Janowej³².

Pojawia się tu kolejny aspekt, odsłonięty w słowach Jezusa: „Chodźcie, zobaczcie” (J 1,39). Aspekt „zobaczenia”, i to przyszłego, należy do istoty „pójścia”. „Przyszłe zobaczenie” staje się możliwe tylko wtedy, kiedy następuje widzenie przez Niego przy jednoczesnym zobaczeniu z Nim. Ponadto – jak zauważa Ratzinger³³ – historia spotkania z Natanaelem jasno wskazuje, iż właściwym miejscem przebywania Jezusa jest niebo, „otwarte niebo” (J 1,51), „ukryta przestrzeń Boga”.

Innym ważnym elementem tej perykopy jest czas spotkania³⁴: godzina dziewiąta (J 1,39), a zatem późna pora dnia, kiedy niemożliwym jest kogoś lub coś zobaczyć. Tu jednak staje się odwrotnie – uczniowie zobaczyli i dotknęli prawdy. Spotkanie z nią otwiera oczy i pozwala widzieć znacznie więcej, niż to zwykle możliwe,

co „trwać”. Ponadto termin *μένω*, występujący w Janowej Ewangelii, wskazuje na relację, jaka występuje pomiędzy Jezusem a uczniami, relację między Jezusem a Ojcem oraz relację między Jezusem a Duchem Świętym (por. 1,32-33 oraz 14-15). Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, NT 4/1, Częstochowa 2010 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.), s. 321, 323.

³² J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 486.

³³ Por. TAMŻE, s. 486.

³⁴ W czasie audiencji generalnej na Placu św. Piotra Benedykt XVI zauważył, że pójście apostołów za Chrystusem rozpoczyna się od spotkania, które otwiera osoby na siebie. Efektem tego otwarcia jest poznanie Jezusa. Papież powiedział: „«Chodźcie, a zobaczycie» (por. J 1,38-39). Przyjdźcie, żebyście mogli zobaczyć. W ten sposób zaczyna się przygoda apostołów: jako spotkanie osób, które otwierają się na siebie. Dla uczniów zaczyna się bezpośrednie poznawanie Pana. Widzą, gdzie mieszka, i zaczynają Go poznawać. Mają bowiem być świadkami osoby, a nie głosicielami jakiejś idei. Zanim zostaną posłani, by ewangelizować, muszą «przebywać» z Jezusem (por. Mk 3,14), nawiązując z Nim osobistą więź. Dlatego też ewangelizacja będzie nie czymś innym, jak głoszeniem tego, czego się doświadczyło, oraz zaproszeniem do wejścia w tajemnicę jedności z Chrystusem (por. 1 J 1,3)”. BENEDYKT XVI, *Apostołowie – świadkowie i posłańcy Chrystusa*, OsRom 285(2006) nr 8, s. 34.

poza horyzont tego, co człowiek ma przed oczyma. Widać to w słowach psalmisty: „to nawet ciemność nie będzie mrokiem dla Ciebie: noc jak dzień zajaśnieje, a ciemność będzie jak światło!” (Ps 139, 12). Tym „znacznie więcej” dla Josepha Ratzingera staje się „dobroć Boga”³⁵, która sprawia, że niebo ponownie zostaje otwarte dla wszystkich w osobie Jezusa Chrystusa, a tym samym w posłudze apostołów i ich następców, spośród których pierwszym jest Szymon – Piotr.

Patrząc z dalszej perspektywy na dwa opisy powołania pierwszych uczniów zawarte w trzeciej i czwartej Ewangelii, widać nić łączącą te dwie perykopy. Joseph Ratzinger zauważa: „W obu sytuacjach zostało podjęte ryzyko pójścia z Jezusem na pierwsze słowo. W obu sytuacjach eksperyment życia podjęto na Jego słowo i w obu sytuacjach ma miejsce wewnętrzna droga, która z pójścia staje się zobaczeniem”³⁶. Obok drogi duchowej, jaką wprost wyznacza pójście pierwszych uczniów za Jezusem, można wskazać jeszcze inną drogę – sakramentalną, która stanowi o związku Kościoła z posługą kapłańską. Jest to, jak widać było w spotkaniu z Natanaelem, przyszłe zobaczenie z jednoczesnym zmierzaniem ku Jezusowi, którego miejscem obecnego przebywania staje się Eucharystia. Ona jawi się oknem nieba, umożliwiając Jego zobaczenie oraz wstępujących i zstępujących aniołów (por. J 1,51)³⁷.

Trzecim elementem, który łączy oba opisy powołania, jest bycie razem, braterstwo³⁸. U Łukasza widać to w opisie połowu ryb: „złowili tak wiele ryb, że rwały się im sieci. Wtedy dali znak współnikom w drugiej łodzi, aby przybyli im na pomoc” (5,6-7). W sposób szczególny ujęte to zostało w greckim słowie *συλλαβέσθαι*, które oznacza „przyłączenie się”, wyrażając ideę łączności, bycia razem, wzajemnej pomocy³⁹. Z kolei u Jana widać to w postawie Andrzeja, który oznajmił swojemu bratu Szymonowi, że znalazł Mesjasza. Do niego woła Filipa, a ten z kolei woła Natanaela (por. J 1, 41-45). Tym samym można wskazać za Josephem Ratzingerem, że „powołanie prowadzi do bycia razem. (...) Do istoty każdego powołania należy także element ludzki: element braterstwa, czerpania inspiracji od innych”⁴⁰. Widać to w sposób szczególny w Ewangelii wg św. Łukasza, gdzie Jakub i Jan określani

³⁵ J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 486.

³⁶ TAMŻE, s. 487.

³⁷ Por. TAMŻE, s. 488; KL nr 8: AAS 56(1964) nr 2, s. 101; SACA nr 35, 39: AAS 99(2007) nr 3, s. 134, 177.

³⁸ Na temat zagadnienia braterstwa w rozważaniach kard. Josepha Ratzingera zob. *Chrześcijańskie braterstwo*: J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 31-105.

³⁹ Por. TENŻE, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 489.

⁴⁰ TAMŻE, s. 489.

zostali jako *κοινωνοὶ τῷ Σίμωνι*, czyli wspólnicy⁴¹ Szymona (por. 5,10), stojącego na czele powołanej przez Jezusa spółki rybackiej (w znaczeniu świeckim). Powołanie owej spółki oznacza generalny zwrot ku przyszłości, nowej rzeczywistości, na której czele ciągle stać będzie Piotr. Rzeczywistości, która będzie *communio* barki Pana⁴², której przewodzić będzie następca Piotra, zjednoczony ze wszystkimi chrześcijanami wołaniem Pana⁴³, zarzucając „Boże sieci w morze świata”⁴⁴.

Działalność Piotra w okresie publicznego życia Jezusa zostanie szczegółowo przedstawiona w dalszych rozważaniach, ukazujących jego rolę tak podczas wędrówki z Jezusem, jak i w okresie wyznaczonym przez przekazy pierwszych dwunastu rozdziałów *Dziejów Apostolskich*. Piotr jawi się w nich jako głowa rodzącej się wspólnoty pierwotnego Kościoła. Po tzw. Soborze Jerozolimskim (por. Dz 15) Piotr zdaje się być już nieobecny. Jego rola w tym miejscu dobiegła końca: utwierdził braci, jak mu nakazał Jezus, wskazał kierunek Kościoła⁴⁵, a sam udał się do innego miasta.

1.2. Okres popaschalny

Rola Piotra w pierwotnym Kościele została opisana wyłącznie w pierwszych dwunastu rozdziałach *Dziejów Apostolskich*. Nie da się zakwestionować faktu,

⁴¹ Joseph Ratzinger zauważa, że słowo *κοινωνός*, przetłumaczone na język niemiecki jako *Gefährte* („towarzysz”, „wspólnik”), jest określeniem nie do końca trafnym. Szczegółową analizę znaczenia tego słowa przedstawia Ratzinger podczas referatu wygłoszonego w 1983 r. w Collevaenza pod Rzymem, podczas sesji poświęconej formacji stałej prezbiterów. Tekst tego referatu został opublikowany w 1984 r., w pracy zbiorowej *Schauen auf den Durchbohrten* (wyd. pol.: *Patrząc na Przebitego*, tłum. J. Merecki, Kraków 2008): TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 585-716.

⁴² Obraz Kościoła jako barki, którym kieruje następca św. Piotra, staje się bliski Ojcu Świętemu Benedyktowi XVI, który nawiązał do niego podczas swojej ostatniej audiencji generalnej w środę 27 lutego 2013 r. Powiedział wtedy: „Kiedy 19 kwietnia, prawie osiem lat temu, zgodziłem się przyjąć urząd Piotrowy, miałem niezłomną pewność, która zawsze mi towarzyszyła: pewność, że Kościół żyje Słowem Bożym. W tamtym momencie, jak już wielokrotnie mówiłem, w moim sercu zabrzmiały następujące słowa: Panie, dlaczego tego ode mnie żądasz i czego ode mnie żądasz? Kładziesz na moje barki wielki ciężar, ale jeśli Ty mi to nakazujesz, na Twoje słowo zarzucę sieci, pewny, że mną kierujesz, pomimo wszystkich moich słabości. I po ośmiu latach mogę powiedzieć, że Pan mną kierował, był blisko mnie, codziennie odczuwałem Jego obecność. Był to etap drogi Kościoła, w którym były chwile radości i światła, ale też chwile trudne; czułem się jak św. Piotr z apostołami w łodzi na Jeziorze Galilejskim: Pan dał nam wiele dni słońca i lekkiego wiatru, dni, w których połów był obfity; były też momenty, w których wody były wzburzone, a wiatr przeciwny, jak w całej historii Kościoła, i wydawało się, że Pan śpi. Wiedziałem jednak zawsze, że w tej łodzi jest Pan, i wiedziałem zawsze, że łódź Kościoła nie jest moja, nie jest nasza, lecz Jego. I Pan nie pozwoli, by zatonała; to On ją prowadzi, z pewnością również za pośrednictwem ludzi, których wybrał, bo tak chciał. Taką pewnością miałem i mam, i nic jej nie zmąci. Dlatego też moje serce dziś jest pełne wdzięczności dla Boga, ponieważ całemu Kościołowi i mnie również nigdy nie zabrakło Jego pociechy, Jego światła, Jego miłości”. BENEDYKT XVI, *Nigdy nie czułem się sam*, s. 5-6.

⁴³ Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości* (JROO, t. 12), s. 490; TENŻE, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 291.

⁴⁴ J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości* (JROO, t. 12), s. 622.

⁴⁵ Por. S. BIEL, dz. cyt., s. 296.

że był on zwierzchnikiem Kościoła w Jerozolimie. Jak zauważa Settimio Cipriani, Piotr przed opuszczeniem Jerozolimy przekazał zwierzchnictwo nad Jerozolimą, Kościołem-Matką, Jakubowi, który odznaczał się sumiennością i autorytetem pośród ludzi⁴⁶. Wskazują na to Dzieje Apostolskie, w którym czytamy (12,17): „On dał znak ręką, aby zamilkli, i opowiedział, jak to Pan wyprowadził go z więzienia. «Powiedzcie o tym – dodał – Jakubowi i innym braciom»”. Paweł Lisicki formułuje tezę, że w momencie aresztowania Piotr przekazał swoje zwierzchnictwo nad Jerozolimą Jakubowi, ponieważ przeczuwał zbliżającą się śmierć, tak jak miało to miejsce w przypadku Jakuba, brata Jana. Wskazanie na Jakuba Lisicki argumentuje tym, że apostoł ten nie zaangażował się w działalność misyjną pośród pogan, która to – podobnie oczywiście jak głoszenie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa – spotykała się z wielkim niezadowoleniem i wrogością ze strony narodu żydowskiego⁴⁷. Później jednak jego postać „znika”. Widać to w rozdziale dwunastym Dziejów Apostolskich, które opowiadają o cudownym uwolnieniu Piotra z więzienia (por. Dz 12, 6-19). Kiedy udał się do domu Marii, matki Jana, opowiedział zebranym, „jak to Pan wyprowadził go z więzienia”⁴⁸ (Dz 12, 17), a następnie „udał się gdzie indziej” (Dz 12,17)⁴⁹. Jednak celu tej podróży nie znamy, a karty Dziejów Apostolskich o tym milczą. Można jedynie snuć domysły o miejscu przebywania Piotra w tym czasie. Badacze uważają, że miejscem docelowym stała się Antiochia Syryjska jako miejsce sporu Piotra i Pawła, o czym mówi nam List

⁴⁶ Por. S. CIPRIANI, *Św. Piotr Apostoł*, tłum. A. Ryndak-Laciuga, Kraków 2008, s. 137; J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 93.

⁴⁷ Por. P. LISICKI, *Grób Rybaka. Śledztwo w sprawie największej tajemnicy watykańskich podziemi*, Warszawa 2019, s. 84.

⁴⁸ Por. P. GIBERT, *Święty Piotr. Apostoł i towarzysz*, tłum. J. Kokowska, Kraków 2003, s. 95. Nie sposób nie zauważyć w tym miejscu podobieństwa pomiędzy Piotrem a Zmartwychwstałym. Widać to w zdziwieniu (por. Dz 12, 12-17), które towarzyszy zebranym w domu Marii, matki Jana, którego zwano Markiem. Zdziwienie towarzyszy także ukazaniu się Zmartwychwstałego Jezusa uczniom, o czym mowa w Ewangelii wg św. Łukasza (por. 24,37). Ten sam autor ukazuje nam podobieństwo wydarzeń z życia Piotra i życia Jezusa. Jezus i Piotr na początku swojej działalności zostali napełnieni Duchem Świętym (por. Łk 4,14; Dz 2,4). W przemówieniach oboje odwołują się do proroków (Łk 4,18-19; Dz 4,11). Czynią cuda: uzdrawiają chorych (por. Łk 5,17-26; Dz 3,1-10; 9,32-35), wskrzeszają umarłych (por. k 7,11-17; 8,49-56; Dz 9,36-43). Także zachowania ludzi wobec posługi Jezusa i Piotra ukazane są na zasadzie podobieństwa tych dwóch postaci Nowego Testamentu (por. Łk 4,40-41; 6,17-19; Dz 5,15-16).

⁴⁹ Podczas gdy, jak podają Dzieje Apostolskie, Piotr „udał się gdzie indziej”, w Kościele Jerozolimskim Piotr przekazał kierowanie wspólnocie Jakubowi, bratu Pańskiemu. Jego zwierzchnictwo nad Jerozolimą uwidacznia się w mowie Jakuba podczas tzw. Soboru Jerozolimskiego (por. Dz 15,13-21). Ponadto omawiana sytuacja staje się widoczna znacznie wcześniej, kiedy Piotr w niezwykle sposób został uwolniony z więzienia i spotkał się na chwilę ze swoją wspólnotą, zgromadzoną w domu Marii, matki Jana Marka. Przed samym opuszczeniem wspólnoty dodaje: „Powiedzcie o tym – dodał – Jakubowi i innym braciom” (Dz 12,17). Por. J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 107.

do Galatów (por. 2,11-14). Jednakże i w tym przypadku nieznana jest data przybycia i okres przebywania tam Piotra⁵⁰.

Odnosząc się z kolei do działalności Piotra ukazanej w *Dziejach Apostolskich*, można mieć pewność co do jej misyjnego charakteru, jednak także wiadomo o tym niewiele. Można przypuszczać, że powodem i impulsem działalności misyjnej staje się prześladowanie Kościoła w Jerozolimie, kiedy to – jak podają *Dzieje Apostolskie* – wierzący, „z wyjątkiem apostołów, rozproszyli się po terenach Judei i Samarii” (8,1). Stąd nasuwa się wniosek, że w początkach prowadzenia działalności misyjnej Piotr wraz z apostołami byli tylko biernymi jej uczestnikami. Opis podróży misyjnej Piotra rozpoczyna się od ukazania jego przybycia do Liddy, miejscowości położonej na drodze prowadzącej ku morzu od Jerozolimy. W mieście tym spotkał człowieka sparaliżowanego od ośmiu lat, o imieniu Eneasz. Wydarzenie polegające na jego uzdrowieniu spowodowało, że mieszkańcy Liddy i Saronu (nizina położona od Jafy do Cezarei, rozciągająca się wzdłuż wybrzeża Morza Śródziemnego), „nawrócili się do Pana” (Dz 9,35). Widać tym samym, że głęboki sens misji ewangelizacyjnej tworzą nie tylko słowa, ale także znaki i cuda. Fragment mówiący o uzdrowieniu Eneasza został poświęcony Piotrowi i jego zaangażowaniu w działalność misyjną i duszpasterską pośród Żydów (por. Dz 9,32-11,1-18).

Obraz Piotra ukazany w *Dziejach Apostolskich* zawiera nie tylko przewożenie wspólnocie i działalność misyjną, ale także prześladowanie. Pierwszym epizodem (por. Dz 4,1-22) mówiącym o cierpieniu, którego doświadczył Piotr, a wraz z nim i Jan, było aresztowanie ich przez zwierzchników ludu pod zarzutem nauczania i głoszenia zmartwychwstania w Jezusie. Jednak głównym powodem ich zatrzymania staje się cud uzdrowienia chorego przy bramie zwanej Piękną. W tym miejscu, podobnie jak w Ewangeliach, Piotr przejmuje inicjatywę i przemawia do zebranych, zaś Jan znika w cieniu jego osoby. Sens wynikający z mowy Piotra jest taki, iż z oskarżonego staje się on oskarżycielem tych, którzy wydali Jezusa na śmierć. Jego postawa jest diametralnie inna, niż ta zaprezentowana podczas procesu Jezusa w pałacu najwyższego kapłana (por. Łk 22,54-62).

Można przypuszczać, że autor *Dziejów Apostolskich* przywołał ten epizod, aby pokazać, że Piotr podczas pierwszego pobytu w pałacu najwyższego kapłana okazuje się zupełnie innym człowiekiem. Teraz jest Piotrem „napelnionym Duchem

⁵⁰ Por. S. CIPRIANI, dz. cyt., s. 138; J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 108.

Świątym” (Dz 4,8)⁵¹. Dawniej zakompleksiony i wystraszony, teraz stał się odważny, stanowczy i pewny siebie. Jest, mówiąc współczesnymi kategoriami, liderem grupy i obrońcą prawdy, adwokatem stojącym w obronie wartości, które głosi i którym służy.

Drugim wydarzeniem dotyczącym prześladowania Dwunastu jest ich zamknięcie przez najwyższego kapłana i jego zwolenników (ze stronnictwa saduceuszy) w publicznym więzieniu (por. Dz 5,17-32). W nocy bramy więzienia zostają jednak otwarte przez anioła Pańskiego. Wydarzenie uwolnienia apostołów wiąże się z zadaniem, które dał im anioł, aby udali się „do świątyni i głosili ludowi wszystkie słowa życia” (Dz 5,20). Następnego dnia „najwyższy kapłan i jego zwolennicy zwołali Wysoką Radę i wszystkich starszych Izraela” (Dz 5,21) celem przesłuchania zatrzymanych. Wysłano po nich straż celem doprowadzenia ich, jednak nikogo tam nie zostano. Okazało się, że apostołowie, zgodnie z poleceniem anioła, udali się do świątyni i nauczali lud. Wtedy dowódca straży przyprowadził apostołów ze świątyni przed Wysoką Radę i rozpoczęło się ich przesłuchanie. Na pytanie najwyższego kapłana odpowiada tylko Piotr jako głowa kolegium apostołowskiego, a tematem jego przemowy znów staje się niesłuszne skazanie Jezusa na śmierć. Druga mowa Księcia Apostołów, podobnie jak pierwsza, skrywa w sobie elementy doktryny chrystologicznej. Piotr w sposób bardzo wyrazisty podkreśla wolność sumienia, w słowach: „Bardziej trzeba słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5,29)⁵².

Ostatnim wydarzeniem, poprzedzającym całkowite „zniknięcie” Piotra z kart Pisma Świętego, jest jego ponowne uwięzienie (por. Dz 12,4.6-19). Opis okoliczności trzeciego uwięzienia, a także i jego losów w *Dziejach Apostolskich*, zostaje przerwany przez autora dzieła i ukazuje nam tragiczne tło wydarzeń, które nastąpiły w Jerozolimie za panowania króla Heroda Agryppy⁵³, który uwięził Piotra i ściął mieczem Jakuba Apostoła, zwanego Starszym. Przypuszczać można, że powodem tych prześladowań była rosnąca siła chrześcijańskiego fenomenu. W przekonaniu Heroda Agryppy, który był gorliwym wyznawcą religii judaistycznej, chrześcijaństwo stanowiło poważny problem. I dlatego zdecydował się użyć siły, i jednocześnie uwięzić przywódcę rozwijającej się wspólnoty⁵⁴.

⁵¹ Por. S. CIPRIANI, dz. cyt., s. 113-114.

⁵² Por. TAMŻE, dz. cyt., s. 119-120.

⁵³ Król Heroda Agryppa (Marcus Iulius Agrippa) ur. 10/9 r. p.n.e. zm. w 44 r. n.e. w Cezarei Nadmorskiej. Był siostrzeńcem Heroda Antypasa i wnukiem Heroda Wielkiego. Za jego rządów rozpoczęły się krwawe prześladowania chrześcijan. W czasie swojego panowania udało mu się zjednoczyć całą Palestynę i część Transjordanii. Przyjaźnił się z Kaligulą.

⁵⁴ Por. TAMŻE, dz. cyt., s. 135.

Także i tym razem plany przeciwników chrześcijaństwa nie powiodły się. Opatrzność Boża sprawiła, iż w nocy Piotr został uwolniony z więzienia przez anioła⁵⁵, spotkał się ze wspólnotą zgromadzoną w domu Marii i na chwilę – jak to lapidarnie można określić – zniknął z kart Dziejów Apostolskich, aby ponownie pojawić się podczas tzw. Soboru Jerozolimskiego (ok. 49 r.). O wydarzeniu tym będzie mowa w dalszej części opracowania, poświęconej kwestii pierwszeństwa Piotra pośród Dwunastu.

Joachim Gnilka, analizując działalność Piotra po opuszczeniu Jerozolimy, stawia pytanie: „Dlaczego Łukasz tutaj przerywa swe opowiadanie?”, na które od razu odpowiada: „Nie dysponował źródłami”⁵⁶. Jest to jednak wątpliwe wyjaśnienie.

Jedynie dzięki św. Pawłowi można uzyskać szczątkową wiedzę o tym, co działo się z Piotrem po opuszczeniu przez niego Jerozolimy. Wspomniany tam pobyt Piotra w Antiochii nazywany bywa „konfliktem antiocheńskim” (por. Ga 2,11-14), który dotyczył wspólnoty stołu. Zdaniem judeochrześcijan poganochrześcijanie nie zachowywali przepisów odnośnie wyboru i sposobu przygotowania posiłków. Paweł pyta Piotra: „Jeśli ty, będąc Żydem, żyjesz według obyczajów pogan, a nie Żydów, jak możesz zobowiązywać pogan do postępowania według obyczajów żydowskich?” (Ga 2,14).

Wrócić należy jednak do nurtującego pytania: dlaczego w pewnym momencie Łukasz pomija w swoim opowiadaniu postać Piotra? Badacze, jak to wykazano powyżej, twierdzą, że autor Dziejów Apostolskich nie dysponował informacjami o dalszych losach pierwszego pośród Apostołów. Z logicznego punktu widzenia wydaje się to stać w sprzeczności do słów zawartych w pierwszym dziele Łukasza, zaraz na samym początku: „Postanowiłem też i ja zbadać dokładnie wszystko od początku i po kolei opisać ci, dostojny Teofilu” (Łk 1,3).

Można też zapytać, dlaczego ten, który w swoich opowieściach ukazuje znaczącą rolę Piotra, w pewnym momencie o nim zapomina. Prawdopodobny powód jest jeden:

⁵⁵ Uwolnienie Piotra z więzienia przez anioła przywodzi na myśl inne ważne wydarzenia: wyzwolenie z niewoli egipskiej i zmartwychwstanie Chrystusa. W obu przypadkach obecny jest motyw światła – mamy uwolnienie z ciemności Egiptu oraz światło zmartwychwstałego Chrystusa, który światłem zmartwychwstania oświeca mroki codzienności. Widać tu także odwołanie do powołania Piotra: „Narzuć na siebie płaszcz i chodź za mną” (Dz 12,8). Ponownie rozbrzmiewają tu słowa Pana, który wezwał Szymona do pójścia za nim (por. Mk 1,17), powtórzone przez Zmartwychwstałego nad Jeziorem Tyberiadzkim (por. J 21,19.22). Por. BENEDYKT XVI, *Piotr ufa Bogu*, OsRom 344(2012) nr 6, s. 41-42.

⁵⁶ J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 127.

zapomina, bo chce zapomnieć. Z *Dziejów Apostolskich* wiadomo, iż ok. 41 r. po Chr. w Jerozolimie miały miejsce męczeństwo Jakuba i uwięzienie Piotra. Wyjaśnienie tego „przemilczenia” zdaje się zatem być prostsze, niż można sobie wyobrazić – Łukasz po prostu pragnie ochronić Piotra i nie udziela żadnych wskazówek odnośnie do miejsca jego pobytu. Autor *Dziejów Apostolskich* kierował się, jak można wnioskować z dalszego fragmentu dzieła, względami bezpieczeństwa, ponieważ „Herod kazał go szukać” (Dz 12,18). Prawdopodobnym miejscem podróży i schronienia Piotra stał się Rzym, określany w *Pierwszym Liście Świętego Piotra* mianem współczesnego Babilonu (por. 5,13)⁵⁷. Taką właśnie tezę głosi Lisicki, który analizując tajemnicze zniknięcie Piotra z kart dzieła Łukasza zauważa:

Wszystkie te sposoby rozumowania opierają się na zdrowym rozsądku: po prostu czymś bardziej prawdopodobnym jest to, że Łukasz wiedział, gdzie się schronił oraz działał po 41. roku Piotr, i że to z pewnych powodów zataił, niż to, że on, skrupulatny historyk, który podał nawet imię konkurenta Macieja, kiedy losowano, kto ma zastąpić w gronie Dwunastu Judasza, nie miał na ten temat wiedzy lub że przestało go to zajmować⁵⁸.

Wnioskować należy, iż Łukasz chciał po prostu ochronić Apostoła, który został uwięziony, a później w cudowny sposób uwolniony z więzienia.

W tym miejscu należy postawić pytanie, które nurtuje także dziś historyków Kościoła oraz teologów: czy św. Piotr przebywał kiedykolwiek w Koryncie? Może na to wskazywać św. Paweł w *Pierwszym Liście do Koryntian*, w którym czytamy: „jeden mówi: «Ja jestem Pawła», drugi: «Ja jestem Apollosa», inny: «Ja jestem Kefasa» lub jeszcze inny: «Ja jestem Chrystusa!»” (1,12). Jest to teza prawdopodobna, o której słuszności zaświadcza też Euzebiusz z Cezarei, cytując „*List do Rzymian*” Dionizego, biskupa Koryntu:

„Zatem i wy przez tak serdeczne upomnienie związaliście bardzo ściśle szczepy sadzone przez Piotra i Pawła – Rzym i Korynt. Przecież obydwaj w naszym Koryncie sadzili ten szczep i nieśli nam naukę. Tak samo w Italii razem nauczali i w tym samym czasie ponieśli śmierć męczeńską”. Przytoczyłem to dlatego, by jeszcze bardziej uwiarygodnić moje opowiadanie⁵⁹.

⁵⁷ Por. P. LISICKI, dz. cyt., s. 84-87; C. P. THIEDE, *Simon Pietro. Dalla Galilea a Roma*, Milano 1999, s. 228-229.

⁵⁸ P. LISICKI, dz. cyt., s. 87.

⁵⁹ EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia kościelna*, tłum. A. Caba, oprac. H. Pietras, Kraków 2013 (ZMT, t. 70), II,25 [8], s. 135.

Innym argumentem przemawiającym za obecnością Piotra w Koryncie jest to, że Paweł i Apollos, wymienieni w Pierwszym Liście do Koryntian, byli tam rzeczywiście, i co do tego nie ma żadnych wątpliwości. Należy pójść tym tropem także w odniesieniu do Piotra Apostoła. Jeśli tamci dwaj misjonarze tam byli, to dlaczego nie miałyby tam być Piotra, wymienianego wraz z nimi? Jeśli jednak to prawda, to musiał prowadzić tam działalność misyjną i sakramentalną. Chodzi tu przede wszystkim o sakrament chrztu, którego udzielił mieszkańcom Koryntu. Widać to w pierwszym rozdziale wspomnianego Listu, wskazującym na silny związek ochrzczonego z chrzczonym: „Ja jestem Pawła (...) Ja jestem Apollosa (...) Ja jestem Kefasa” (1Kor 1,12). Potwierdzenie tego znajduje się także dalej: „Czy naprawdę nie mamy prawa podróżować z siostrą, jak to czynią inni apostołowie, bracia Pana i Kefas?” (1Kor 9,5)⁶⁰.

Euzebiusz z Cezarei w dziele *Historia Kościelna* odnotowuje, że Piotr, Księżę Apostołów, przed przybyciem do Rzymu był zwierzchnikiem Kościoła w Antiochii. Píše on: „Znany był wówczas także Papiasz, biskup Kościoła w Hierapolis, oraz Ignacy, sławny jeszcze dziś, który jako drugi następcą Piotra zasiadał na stolicy biskupiej w Antiochii”⁶¹. Wspomina o tym także *Liber Pontificalis*, podając również czas przebywania Piotra: „najpierw przez siedem lat zasiadał na biskupiej katedrze w Antiochii, a potem w Rzymie”⁶².

1.3. Piotr i Rzym

Nie mamy pewnych informacji co do daty przybycia Piotra do Rzymu, miasta „będącego symbolem *Orbis – Urbs*”⁶³. Mamy jednak pewność, że rzeczywiście tam był. Jak twierdzi Gerhard Ludwig Müller, „nie istnieją żadne uzasadnione wątpliwości historyczne co do pobytu Piotra w Rzymie i jego działalności w Wiecznym Mieście jako pierwszego z apostołów”⁶⁴. Świadczą o tym pisarze wczesnochrześcijańscy, m.in. św. Klemens Rzymski w Pierwszym Liście do Koryntian, w którym znajduje się dytyramb ku czci św. Piotra i Pawła, stanowiący najstarsze

⁶⁰ Por. J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 106-107.

⁶¹ EUZEBIUSZ Z CEZAREI, dz. cyt., III, 36 [2], s. 205; por. HIERONIM, *De Viris Illustribus*, 16, tłum. A. Bober, w: *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965 (Światła ekumeny), s. 221.

⁶² *Księga Pontyfikatów*, s. 12*; por. BENEDYKT XVI, *Katedra św. Piotra darem Chrystusa dla Jego Kościoła*, OsRom 282(2006) nr 4, s. 9.

⁶³ TAMŻE, s. 9.

⁶⁴ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 213, 209; por. BENEDYKT XVI, *Wyznajemy wiarę w Kościół Jezusa Chrystusa*, OsRom 276(2005) nr 9, s. 16; AAS 97 (2005) nr 7, s. 805; TENŻE, *Przyszłość należy do Boga*, OsRom 351(2013) nr 3-4, s. 24; AAS 105(2013) nr 3, s. 278.

świadczenie męczeńskiej śmierci tych apostołów w Rzymie⁶⁵. Dalej Euzebiusz z Cezarei wspomina postać św. Piotra, którego przywiódł do Rzymu Opatrzność, aby udaremnić fałszywą działalność czarnoksiężnika Szymona⁶⁶. Tertulian w *Preskrypcji przeciw heretykom* opisuje Piotra jako człowieka, który w Rzymie upodobnił się do Pana za sprawą poniesionej śmierci męczeńskiej⁶⁷, zaś w *Adversus hæreses* św. Ireneusz pisze o Kościele założonym w Rzymie przez Piotra i Pawła⁶⁸. Innym autorem, który wspomina o pobycie Piotra w Rzymie, jest św. Hieronim, który w dziele *De Viris Illustribus* zamieszcza biografię Piotra Apostoła na pierwszym miejscu spośród 134 krótkich biografii⁶⁹. Z kolei Sulpicjusz Sewerus w *Kronice* wspomina Piotra jako tego, który zasiadał na tronie biskupim w Rzymie⁷⁰.

Pierwszym i podstawowym źródłem, które wskazuje na to, że Piotr przybył i żył w Rzymie, są słowa zawarte w jego Pierwszym Liście⁷¹. Dokładnie chodzi o przedostatni fragment tego listu (5,13), w którym czytamy: „Pozdrawia was wspólnota w Babilonie⁷²”. Jak wiadomo, określenia tego używano jako kryptonimu nazwy „Rzym”. Potwierdza to także Euzebiusz z Cezarei⁷³. Także w *Dziejach Piotra Apostoła i Szymona*⁷⁴ podano, że Piotr udał się do Rzymu pod wpływem widzenia: „Piotrze, Szymon, którego zdemaskowałeś jako czarnoksiężnika i wypędziłeś z Judei, przybył przed wami na ziemię rzymską. (...) A więc nie zwlekaj. Udać się jutro do [Cezarei] i znajdziesz tam statek gotowy do żeglugi ku Italii”⁷⁵. W Rzymie po raz kolejny, podobnie i w Samarii (por. Dz 8,18-24), Piotr Apostoł rozprawił

⁶⁵ Por. KLEMENS RZYMSKI, *Pierwszy List do Koryntian*, 5,3-7, w: *Pisma Ojców Apostolskich. Nauka Dwunastu Apostołów. Barnaba. Klemens Rzymski. Ignacy Antiocheński. Polikarp. Hermes*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924 (Pisma Ojców Kościoła, t. 1), s. 111-112.

⁶⁶ Por. EUZEBIUSZ Z CEZAREI, dz. cyt., II, 14 [6], s. 107.

⁶⁷ Por. TERTULIAN, *Preskrypcja przeciw heretykom*, tłum. E. Stanuła, w: *Tertulian. Wybór pism*, Warszawa 1970 (Pisma Starożytnych Pisarzy, t. 5), nr 36.

⁶⁸ IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus hæreses*, księga 3, rozdział 3, nr 2, tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018, s. 206.

⁶⁹ HIERONIM, dz. cyt., 1, s. 217.

⁷⁰ Por. SULPICJUSZ SEWERUS, *Kronika*, 28, tłum. A. Bober, w: *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965 (Światła ekumeny), s. 374.

⁷¹ Benedykt XVI podczas *Lectio divina* w Wyższym Seminarium Duchownym, 8 lutego 2013 r., określa ten list jako pierwszą encyklikę, w której przemawia Książę Apostołów. Przemawia nie tylko do ówczesnego środowiska chrześcijańskiego, ale też do „Kościoła wszystkich czasów”. Por. BENEDYKT XVI, *Przyszłość należy do Boga*, s. 23: AAS 105(2013) nr 3, s. 276. Jego słowa są słowami osoby, która sprawuje zwierzchnictwo nad Kościołem wszystkich wieków. Dlatego możemy wnioskować, że Pierwszy List św. Piotra stanowi program działalności Kościoła, realizowany przez kolejnych następców Piotra.

⁷² Użycie kryptonimu „Babilon” na określenie Rzymu należy rozumieć dość pragmatycznie. Oficjalne skrytykowanie imperium mogło się skończyć wymierzeniem kary. Stąd autor Listu posłużył się tą nazwą.

⁷³ Por. EUZEBIUSZ Z CEZAREI, dz. cyt., II, 15 [2], s. 107.

⁷⁴ Ogólnie przyjmuje się, że dzieło to powstało pod koniec II w. lub na początku III w.

⁷⁵ *Dzieje Piotra Apostoła i Szymona*, oprac. Z. Izydorczyk, tłum. Z. Izydorczyk, M. Bielewicz, WST, t. 16 (2003), nr 5.

się z Szymonem Magiem poprzez ujawnienie jego złych intencji, przez co ten szybko stracił na popularności, a pośród Rzymian znów upowszechniło się Słowo Boże⁷⁶.

Łatwo można ustalić, że Piotr po zdemaskowaniu Szymona Czarnoksiężnika głosił w Rzymie Dobrą Nowinę i dawał świadectwo o Jezusie Chrystusie. Dowód na to znajduje się w drugiej księdze Nowego Testamentu. Zaświadcza o tym świadectwo Papiasza, które przytacza Euzebiusz z Cezarei:

To zaś powiedział prezbiter [chodzi tu o Jana Prezbitera – J. J. W.]: Marek, który był tłumaczem Piotra, spisał dokładnie wszystko, co zachował w pamięci, ale nie w takiej kolejności, w jakiej następowały po sobie słowa i czyny Pana. Bowiem ani Pana nie słyszał, ani Mu nie towarzyszył, tylko, jak powiedziałem, Piotrowi. Otóż Piotr dostosowywał nauki do potrzeb słuchaczy, a nie dbał o kompozycję wypowiedzi Pana. Nie popełnił więc Marek żadnego błędu, jeżeli pewne szczegóły napisał tak, jak zapamiętał. Starał się bowiem tylko o jedno: by nie opuścić nic z tego, co słyszał, oraz by w niczym nie skłamać⁷⁷.

W innym miejscu tego dzieła mowa o okolicznościach powstania drugiej Ewangelii. Euzebiusz zanotował: „Gdy Piotr w Rzymie publicznie głosił słowo Boże i za sprawą Ducha opowiadał Ewangelię, jego liczni słuchacze wezwali Marka, który od dawna mu towarzyszył i pamiętał jego słowa, by spisał to, co mówił Piotr. Marek to uczynił i dał Ewangelię tym, którzy go o nią prosili”⁷⁸. Ponadto wspomina o tym także św. Hieronim w biografii Marka⁷⁹.

Istnieją zatem przesłanki za tym, że Ewangelia wg św. Marka jest zapisem wspomnień Księcia Apostołów. Jak zauważa Richard Bauckham – czego zdają się nie widzieć inni badacze Biblii, w szczególności Ewangelii wg św. Marka – dla św. Marka najistotniejszą postacią obok Jezusa jest właśnie Piotr Apostoł. Imię tego ucznia pojawia się na początku (por. Mk 1,16), jest to też ostatnie imię ucznia występujące w Ewangelii (por. Mk 16,7)⁸⁰. Stąd można przypuszczać, że otrzymujemy zapis wspomnień Piotra dotyczących życia i działalności Mesjasza. Czytając drugą księgę Nowego Testamentu odczytujemy wspomnienia przekazane przez naocznego świadka, który jest gwarantem autentyczności życia, publicznej działalności, męki i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Inną przesłanką jest częstotliwość występowania imienia pierwszego apostoła w odniesieniu do imion Dwunastu – imię „Szymon Piotr”

⁷⁶ Por. EUZEBIUSZ Z CEZAREI, dz. cyt., II, 1 [12], s. 83; II, 14 [4], s. 107; II, 15 [1], s. 107.

⁷⁷ TAMŻE, dz. cyt., III, 39 [15], s. 217; por. C. P. THIEDE, dz. cyt., s. 23.

⁷⁸ EUZEBIUSZ Z CEZAREI, dz. cyt., VI, 14 [6], s. 409.

⁷⁹ Por. HIERONIM, dz. cyt., 8, s. 219.

⁸⁰ Por. R. BAUCKHAM, *Jesus and Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Michigan-Cambridge 2008, s. 125; P. LISICKI, dz. cyt., s. 97.

występuje siedem razy, zaś samo „Piotr” aż dziewiętnaście. Ponadto w zapisie Marka użyto trzeciej osoby liczby mnogiej na określenie czasowników odnoszących się do ruchu⁸¹.

Wracając do biografii Piotra i jego losów w ówczesnej stolicy Imperium Rzymskiego, należy zadać kolejne pytanie: gdzie przebywał Piotr podczas pobytu w Rzymie? Odpowiedź podaje niemiecki badacz Michael Hesemann, powołując się na tradycję. Uważa, że Piotr przebywał w domu rzymskiego senatora Aulusa Rufusa Corneliusa Pudensa⁸². Inne źródła, jak choćby legenda o Piotrze, wskazują na relacje, jakie nawiązał Piotr z przedstawicielami wyższych warstw społecznych Rzymu, np. z senatorem Marcellusem⁸³. Jak podają legendy, oprócz kontaktów z prominentami i głoszenia Ewangelii, Piotr dokonywał w Rzymie cudów, takich jak uzdrowienie niewidomej wdowy, innych wdów⁸⁴, wskrzeszenie młodzieńca w obecności prefekta Agryppy⁸⁵, wskrzeszenie syna wdowy⁸⁶, wskrzeszenie Nikostratusa⁸⁷. Czynił to w imię Jezusa Chrystusa na znak świadectwa, że jest prawdziwym świadkiem i posłańcem Zmartwychwstałego do pogan.

Ostatnia kwestia dotycząca życia i działalności Piotra to okoliczności jego śmierci. Jak powszechnie wiadomo, Nowy Testament nie przekazuje nam, co stało się z Księciem Apostołów u końca jego ziemskiej wędrówki. Jedynym oparciem pozostają teksty pisarzy wczesnochrześcijańskich oraz legenda na temat Piotra. Pierwszym i jednocześnie najstarszym źródłem mówiącym o śmierci Piotra jest Pierwszy List św. Klemensa Rzymskiego do Koryntian, pochodzący z ok. 96 roku, w którym pisze on, że Piotr i Paweł ponieśli śmierć męczeńską przez zawiść i zazdrość⁸⁸ za panowania Nerona, który oskarżył chrześcijan o podpalenie Rzymu (z 18 na 19 lipca 64 roku).

⁸¹ Por. TAMŻE, s. 98.

⁸² Por. M. HESEMANN, *Der Erste Papst. Auf der Spur des historischen Petrus*, München 2003, s. 207.

⁸³ Por. *Dzieje Piotra Apostoła i Szymona*, nr 19, 29.

⁸⁴ Por. TAMŻE, nr 20-21.

⁸⁵ Por. TAMŻE, nr 26.

⁸⁶ Por. TAMŻE, nr 27.

⁸⁷ Por. TAMŻE, nr 28.

⁸⁸ „Dla zawiści i zazdrości

„Cierpieli prześladowanie ci, którzy byli jak słupy najwyższe i najsprawiedliwsze,

I śmiertelną musieli stoczyć walkę.

Zwróćmy oczy na apostołów znakomitych:

Na Piotra, który dla zawiści nieprawej

Nie jedno

Lub drugie,

Lecz wiele zniósł utrapień,

I tak złożył świadectwo,

I poszedł do zasłużonego chwały miejsca”. KLEMENS RZYMSKI, dz. cyt. 5,2-4, s. 111; por. J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 133-134, 137.

Pożar trwał sześć dni⁸⁹. Należy więc przypuszczać, że Piotr zginął w 64-65 roku. Dokładny dzień i miejsce śmierci wskazuje nam *Liber Pontificalis*: „Pochowany został przy via Aurelia, przy świątyni Apollona, obok miejsca, gdzie został ukrzyżowany, obok pałacu Nerona, na Watykanie, przy terenie triumfalnym, 29 czerwca”⁹⁰. Jednak uczeni, po przeanalizowaniu *Annales* Tacyta dotyczących spalenia Rzymu oraz mając na uwadze mordy dokonywane na chrześcijanach za panowania Nerona (co podaje apokryf *Wniebowzięcie Izajasza*), uważają, że najbardziej prawdopodobną datą śmierci Piotra jest 13 października 64 roku, w rocznicę wyboru Nerona na cesarza rzymskiego⁹¹.

Nie sposób w tym miejscu nie odnieść się do słów z Ewangelii wg św. Jana, które wypowiedział zmartwychwstały Chrystus wobec Piotra: „Kiedy jednak się zestarzejesz, wyciągniesz swoje ręce, a ktoś inny cię przepasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz” (J 21,18). Benedykt XVI dostrzega w tym proroctwo ukrzyżowania:

Filologowie wykazują, że jest to wyrażenie ścisłe, techniczne, owo „wyciągnięcie rąk”, oznaczające ukrzyżowanie. Św. Piotr wiedział, że jego kresem będzie męczeństwo, że będzie krzyż. I tak będzie to pełne pójście za Chrystusem. A zatem udając się do Rzymu, szedł oczywiście także na męczeństwo: w Babilonie czekało go męczeństwo⁹².

Także i inni ponieśli śmierć, w tym rzesza wybranych, niewiasty Danaida i Dirka⁹³. Jednocześnie Klemens pisze: „Naszego pokolenia świetne bierzmy wzory”⁹⁴ – co świadczy o tym, że jego list powstał wkrótce po śmierci Apostoła. Pierwszym, który wspomina o śmierci męczeńskiej Piotra i Pawła, jest Tertulian, który stwierdza: „Piotr upodobnił się w męce do Pana, tu Paweł został ukoronowany śmiercią Jana Chrzciciela”⁹⁵.

⁸⁹ Por. J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 142; S. CIPRIANI, dz. cyt., s. 190.

⁹⁰ *Księga Pontyfikatów*, s. 13*-14*; por. EUZEBIUSZ Z CEZAREI, dz. cyt., II, 25 [7], s. 135; HIERONIM, dz. cyt., s. 217.

⁹¹ Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. NT 4/2, Częstochowa 2010 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.), s. 368; M. GUARDUCCI, *Il culto degli apostoli Pietro e Paolo sulla via Appia: riflessioni vecchie e nuove*, „*Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*”, 98(1986) nr 2, s. 833.

⁹² BENEDYKT XVI, *Przyszłość należy do Boga*, s. 24: AAS 105(2013) nr 3, s. 278-279.

⁹³ Por. KLEMENS RZYMSKI, dz. cyt., 6,1-2, s. 112.

⁹⁴ TAMŻE, dz. cyt., 5,1, s. 111; por. S. CIPRIANI, dz. cyt., s. 185.

⁹⁵ TERTULIAN, dz. cyt., nr 36; por. EUZEBIUSZ Z CEZAREI, dz. cyt., II, 25 [5], s. 133; OROZJUSZ, *Charakterystyka Nerona*, tłum. A. Bober, w: *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965 (Światła ekumeny), s. 335.

Piotr został ukrzyżowany, zaś Paweł ścięty mieczem. Co do sposobu ukrzyżowania Piotra wzmiankę znajdujemy u Euzebiusza z Cezarei⁹⁶, a także w legendzie, która podaje, że Piotr na swoją prośbę został ukrzyżowany „głową w dół, nie inaczej”⁹⁷. Jego ciało pochowano na Wzgórzu Watykańskim, gdzie obecnie znajduje się Bazylika św. Piotra, wzniesiona w pierwotnej wersji przez Konstantyna Wielkiego w 324 r., a w obecnym kształcie zbudowana w XVI w., decyzją papieża Juliusza II.

Na sam koniec krótkiej biografii Szymona Piotra należy przypomnieć za *Liber Pontificalis*, że św. Piotr udzielił święceń trzem biskupom: Linusowi, Kletowi i Klemensowi, dziesięciu prezbiterom i siedmiu diakonom⁹⁸.

2. Pierwszeństwo Piotra w gonie Apostołów

Jak już wcześniej wskazano, osoba Szymona Piotra w tekstach Nowego Testamentu wysuwa się na pierwszy plan w gronie wybranych uczniów Jezusa Chrystusa, ściśle przynależąc do tego kolegium. Joseph Ratzinger zauważa: „Jeden z Dwunastu – Piotr – zostaje wyniesiony i stoi na czele pozostałych, lecz w taki sposób, że nadal przynależy do kolegium, tzn. do Dwunastu”⁹⁹. Gerhard Ludwig Müller dodaje, że Piotr poza tym, że przynależy do tej grupy, także „wypowiada się za wszystkich i reprezentuje jedność i całość tej grupy i stowarzyszenia, a w ten sposób także cały lud Boży Starego i Nowego Przymierza”¹⁰⁰.

Patrząc na osobę Apostoła Piotra, można powiedzieć, używając języka współczesnego, że jest on liderem grupy (cecha ta ujawniła się u niego dość szybko). Jako apostoł stojący na czele Piotr otrzymuje specjalną misję: bycia świadkiem, wsparciem i gwarantem wypełnienia zadania, które zostało mu powierzone przez Jezusa. Świadczą o tym najmłodsze (pisma Janowe), jak i najstarsze teksty (pisma Pawłowe) Nowego Testamentu, zgodnie ukazujące wiodącą rolę Rybaka z Betsaidy.

⁹⁶ EUZEBIUSZ Z CEZAREI, dz. cyt., III, 1 [2], s. 141.

⁹⁷ *Dzieje Piotra Apostoła i Szymona*, nr 37(8); por. AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Śmierć św. Piotra*, tłum. A. Bober, w: *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965 (Światła ekumeny), s. 168; TENŻE, *Listy. 70-77. 1*-15* (poza zbiorem). Akta synodu w Akwilei*, t. 3, tłum. P. Nowak, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2012 (Biblioteka Ojców Kościoła), 75a.13.

⁹⁸ *Księga Pontyfikatów*, s. 14*.

⁹⁹ J. RATZINGER, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, (JROO, t. 7/2), s. 584; Por. P. GIBERT, dz. cyt., s. 50.

¹⁰⁰ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 170.

2.1. Liczba dwanaście w Piśmie Świętym

Dwanaście w znaczeniu biblijnym jest liczbą doskonałą. W odniesieniu do Dwunastu¹⁰¹ uczniów Jezusa symbolika ta od razu odsyła do Starego Testamentu, do liczby synów Jakuba-Izraela. W publikacjach Josepha Ratzingera można wyróżnić pięć odniesień charakteryzujących grupę Dwunastu, które odnoszą się do wszystkich chrześcijan: lud czasów ostatecznych; nowy lud; większy Izrael; nowe braterstwo; duchowi protoplaści. Rzeczownik odliczebnikowy „Dwunastu” staje się wyrażeniem określającym nową wspólnotę, nowy lud Boży, którego początkiem staje się owa grupa wybranych uczniów, których Jezus nazwał *ἀποστόλους*¹⁰² (Łk 6,13), czyli posłannikami, wysłannikami, którzy występują w imieniu tego, który ich posłał. Owa grupa Dwunastu w symbolice liczby kosmicznej ukazuje „rozległość ludu Bożego powstającego na nowo. Dwunastu jawi się tutaj jako protoplaści tego uniwersalnego ludu, zbudowanego na fundamencie apostołów”¹⁰³ – jak pisze Joseph Ratzinger – Benedykt XVI.

¹⁰¹ Jak możemy zauważyć, symbolika liczby dwanaście jest w świecie starożytnym dość popularna. Mamy dwanaście znaków zodiaku, które dzieliło obszar nieba na dwanaście. Rok składa się z dwunastu miesięcy. W starożytnym Egipcie dzień składał się z dwunastu godzin; każdej godzinie przypisana była jedna postać słońca. W mitologii wymienia się dwunastu bogów. Dwanaście jest też prac Heraklesa. W Biblii liczba dwanaście symbolizuje wielkość, ale i pełnię. Stąd mamy: dwunastu synów Jakuba i dwanaście plemion Izraela, dwanaście stel, które postawił Mojżesz podczas zawarcia przymierza (por. Wj 24,4), dwunastu zwiadowców wybranych przez Mojżesza (por. Pwt 1,23), przeniesienie Arki Przymierza przez Jordan przez dwunastu mężczyzn (por. Joz 1,23), dwanaście kamieni upamiętniający przejście Izraelitów przez Jordan, na oznaczenie każdego pokolenia (por. Joz 4,3-9.20), dwunastu proroków mniejszych, dwanaście kamieni na pectorale kapłańskim (por. Wj 39,14). W Nowym Testamencie mamy: dwanaście tronów (por. Mt 19,28), kobietę cierpiącą na krwotok przez dwanaście lat (por. Mt 9,20), dwanaście koszy ułomków chleba podczas cudu rozmnożenia chleba (por. Mt 14,20), dwanaście zastępów aniołów (por. Mt 26,53), dwunastoletnią córkę Jaira (por. Mk 5,42), dwunastoletniego Jezusa (por. Łk 2,42), dwanaście tysięcy opieczętowanych (por. Ap 7, 5-8), Jeruzalem, które ma dwanaście bram, dwanaście warstw fundamentu, dwanaście imion dwunastu Apostołów Baranka, dwanaście tysięcy stadiów (por. Ap 21,12-16), dwanaście owoców drzewa życia (por. Ap 22,2).

W Ewangelii wg św. Marka w krótkich odstępach Jezus dwukrotnie używa rzeczownika „Dwunastu”. Jednak w pierwszym przypadku (por. Mk 3,14) autor Ewangelii nie używa rodzajnika (*δώδεκα*), z kolei za drugim razem (por. Mk 3,16) umieszcza go (*τοὺς δώδεκα*). Pomijając rodzajnik, autor ukazuje nam naturę stworzonej przez Jezusa wspólnoty, która jest zupełnie inna niż ta, która stworzą faryzeusze. Używając zaś za drugim razem rodzajnika, wskazuje nam na określone osoby będące we wspólnocie, zupełnie różne osobowościowo, etnicznie, społecznie, posiadające różną historię życia. Por. K. WONS, dz. cyt., s. 150.

¹⁰² Ewangelista Marek odnosi pojęcie „apostoł” do funkcji (por. Mk 6,30), a nie do kwestii technicznej. W Ewangelii wg św. Mateusza pojęcie to także odnosi się do funkcji (por. Mt 10,2), zaś u Łukasza użyte jest w pełnym znaczeniu i ma konotacje techniczne. Por. J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 50 oraz szerzej na temat tego terminu zob. na stronach 94-98.

¹⁰³ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 248; por. TENŻE, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 219; BENEDYKT XVI, *Zamysł Jezusa w odniesieniu do Kościoła i wybór Dwunastu*, OsRom 285(2006) nr 8, s. 33.

W nowym kontekście powołanie¹⁰⁴ Dwunastu przez Jezusa, „którego historycznego pochodzenia nie można odrzucać, zawiera w sobie symboliczne rozszerzenie zgromadzenia ludu Bożego czasów ostatecznych”¹⁰⁵, jawi się jako początek tworzącego się „Kościoła”¹⁰⁶. Widać tu Jezusa, nowego Jakuba, jako protoplastę nowego Izraela¹⁰⁷, który ustanawia krąg Dwunastu lub – jak określa to Joseph Ratzinger – Benedykt XVI w dziele *Jezus z Nazaretu*: „zrodzeni na modlitwie, w zjednoczeniu z Ojcem”¹⁰⁸. Autor ten zaznacza: „Jaśniej nie można było wyrazić początku nowego ludu, który powstaje już nie na drodze fizycznego pochodzenia, lecz dzięki otrzymanemu przez Dwunastu «współbyciu» z Jezusem, do nauczania którego On ich posyłał”¹⁰⁹.

Ponadto w Dwunastu można dopatrzeć się, tak jak przed chwilą zaznaczono, nowego ludu, który – za Ratzingerem – można określić mianem „większego Izraela”¹¹⁰. Kardynał Prefekt dodaje: „W osobie Dwunastu jest ukazywany nowy lud Boży, który charakteryzuje się jako lud braci, jako nowe wielkie braterstwo, które ma zastąpić i przewyższyć wcześniejszą braterską wspólnotę Izraela”¹¹¹. Chodzi o braterstwo różnorodne pod względem „charakterów i zawodów, które w różny sposób kształtują ich mentalność”¹¹² oraz przyszły sposób działania w jedności z osobą Jezusa Chrystusa.

Następnie można uważać Dwunastu „za duchowych protoplastów nowego, duchowego ludu Bożego”¹¹³. To właśnie w osobach-członkach tej grupy przejawia się bogactwo Kościoła wszechczasów, dotyczące pochodzenia, temperamentu czy postawy,

¹⁰⁴ Święty Tomasz z Akwinu, komentując Janowy fragment odnoszący się do powołania pierwszych uczniów, zauważa, że powołanie to było potrójne. 1) poznanie i zażyłość z Jezusem, a przez to i do wiary, jako konsekwencja poznania: „I ustanowił Dwunastu, których nazwał apostołami, aby z Nim byli” (Mk 3,14); 2) misja: „odtąd będziesz łowił ludzi” (Łk 5,10); 3) apostołstwo: „staniecie się rybakami ludzi” (Mk 1,17; Mt 4,19). Por. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002 (Biblioteka Europejska, t. 22), rozdz. 1, wykl. 15, nr 308.

¹⁰⁵ J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/2), s. 948; por. TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 635; BENEDYKT XVI, *Piotr – Rybak*, s. 44; G. L. MÜLLER, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, red. W. Beinert, Kraków 1998 (Podręcznik Teologii Dogmatycznej, traktat 5), s. 191-192; TENŻE, *Papież*, s. 170; G. LOHFINK, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, tłum. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2005, s. 248; J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 50.

¹⁰⁶ Por. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 635.

¹⁰⁷ Idea nowego ludu Bożego oraz Jezusa jako nowego Jakuba została zapowiedziana w drugiej części Księgi Izajasza, w „Księdze Pocieszenia”: „A teraz tak mówi Pan, który cię stworzył, Jakubie, i ukształtował cię, Izraelu: «Nie bój się, gdyż cię odkupiłem! Wezwałem cię po imieniu, jesteś mój!». (...) Oto Ja dokonuję nowej rzeczy, teraz się zaczyna” (Iz 43,1.19). Także o „nowym Izraelu” wspomina Benedykt XVI, podczas uroczystości Zesłania Ducha Świętego 11 maja 2008 roku. Por. BENEDYKT XVI, *Dzień, w którym Duch Święty ustanowił Kościół*, OsRom 304(2008) nr 6, s. 46; AAS 100(2008) nr 6, s. 366.

¹⁰⁸ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 248.

¹⁰⁹ TENŻE, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 208.

¹¹⁰ TENŻE, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, (JROO, t. 1), s. 574.

¹¹¹ TAMŻE, s. 574.

¹¹² G. L. MÜLLER, *Listy o kapłaństwie*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2019, s. 193.

¹¹³ J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 47.

wraz z misją, której „ciężar” wynika z oczyszczenia i zjednoczenia wszystkich¹¹⁴. Jak stwierdza Gerhard Lohfink, Jezus pragnie, aby Dwunastu, których wybrał, było trwałym znakiem „zebrania ludu Bożego, jego odbudowania, odnowienia, stworzenia jedności, nowego stworzenia czasów ostatecznych”¹¹⁵.

W obrazie powołania Dwunastu dostrzec też można ponowny akt stwórczy, nową nadzieję, która wyraża się w zjednoczeniu wszystkich narodów w osobie Jezusa Chrystusa. On właśnie, zdaniem Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, tworzy „«My»¹¹⁶ nowej rodziny, którą gromadzi przez swoje przepowiadanie i działalność”¹¹⁷. Powołanie Dwunastu niesie w sobie przesłanie nowego stworzenia. Widać to w użytym dwukrotnie w Ewangelii wg św. Marka wyrażeniu *ἐποίησεν*¹¹⁸ (por. 3,14.16), które odnosi się do takich czynności, jak uczynienie, zrobienie, stworzenie, ustanowienie. „Ustanowienie”, którego dokonuje Jezus, posiada swoją specyfikę, przyjmując uroczystą formę o znaczeniu urzędowym, formalnym¹¹⁹. W tym sensie można stwierdzić, że Dwunastu ustanowionych przez Jezusa odnosi się do Jego nauczania, które stanowi nowość, jednocześnie zaznaczając, że ich powołanie stanowi dzieło Jezusa¹²⁰, poprzedzone modlitwą na górze (por. Mk 3,13; Łk 6,12). W działaniu Pana widoczne jest „związanie”. Powołujący, jak i powołani są ze sobą związani, „nierozdzielnie związani z Jezusem, jak głos jest związany ze Słowem, które stało się ciałem”¹²¹ – zauważa Gerhard Ludwig Müller.

Powołanie Dwunastu wyraża się w potrójnym zadaniu oraz podwójnej misji. Ewangelia wg św. Marka wskazuje dwa zadania: bycie z Jezusem i głoszenie nauki (por. Mk 3,14), a Ewangelia wg św. Mateusza ujawnia trzecie, jakim jest władza

¹¹⁴ Por. TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 254.

¹¹⁵ G. LOHFINK, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 249.

¹¹⁶ Joseph Ratzinger-Benedykt XVI w dziele *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia* zauważa, że owo „My” wspólnoty z Jezusem posiada wymiar uniwersalny, który przejawia się w tym, że należymy do Niego poprzez wspólnotę, a nie poprzez pochodzenie. Dalej zauważa papież, że „My” nowej rodziny posiada określoną strukturę i kształt z wewnętrzną istotą, którą stanowią ci, których sam powołał. Powołanie to wyraża się w kontynuowaniu powierzonego posłannictwa Dwunastu. Por. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 247.

¹¹⁷ TAMŻE, s. 247.

¹¹⁸ Czasownik *ἐποίησεν*, „który jest trybem oznajmującym aorystu *ποιεῖν*. Czasownik ten w LXX tłumaczy zazwyczaj hebrajski czasownik *‘sh*, który może być oddany przez «ustanowił». W tym sensie występuje on w zdaniu o Mojżeszu i Aaronie, których Bóg ustanowił przywódcami ludu (w LXX 1Sm 12,6). Analogiczny akt Mojżesza ustanowienia liderów nad grupami ludu (w LXX Wj 18,25). Użycie tego czasownika i w tej formie ma zapewne przypominać jego obecność na samym początku Biblii (Rdz 1,1). W tytułowym wersecie opisu stworzenia przekłada on hebrajski *br’*, więc także tutaj można go tłumaczyć «uczynił», w sensie «stworzył». A. MALINA, dz. cyt., s. 231.

¹¹⁹ Por. G. LOHFINK, *Gesù come voleva la sua comunità? La Chies quale dovrebbe essere oggi*, Cinisello Balsamo 1987, s. 98; K. WONS, dz. cyt., s. 100; J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, Kraków 2002, s. 49.

¹²⁰ Por. A. MALINA, dz. cyt., s. 231; BENEDYKT XVI, *Zamyśl Jezusa*, s. 33.

¹²¹ G. L. MÜLLER, *Listy o kapłaństwie*, s. 193.

nad duchami nieczystymi i uzdrawianie z chorób i dolegliwości (por. Mt 10,1). To potrójne zadanie apostołów polega zatem na tym, że uczestniczą oni w boskim autorytecie Jezusa, w Jego władzy (gr. *ἐξουσία*), a także w posłannictwie¹²². Jak zauważa Joseph Ratzinger – Benedykt XVI, Dwunastu:

musi z Nim przebywać, aby Go poznać, aby posiąść o Nim taką wiedzę, jakiej nie mogli pojąć „ludzie”, którzy widzieli Go tylko z zewnątrz i uważali Go za jednego z proroków, za jedną z wielkich postaci historii religii, lecz nie mogli dostrzec Jego niepowtarzalności (zob. Mt 16,13nn). Dwunastu musi być przy Nim, ażeby móc poznać Jezusa w Jego jedności z Ojcem, i w ten sposób móc stać się świadkami Jego tajemnicy¹²³.

Tajemnica ta, zdaniem Müllera, wyraża się „w Jego [Jezusa Chrystusa – J. J. W.] mesjańskim posłannictwie, aby oni głosili Ewangelię nie w ich własnej, lecz w Jego pełnym władzy imieniu, i wypełniali Jego zbawcze dzieło odpuszczania grzechów aż do Jego powtórnego przyjścia na końcu czasów”¹²⁴.

Benedykt XVI podczas spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej, w bazylice św. Jana na Lateranie, 13 maja 2005 roku, stwierdził: „Przebywanie z Nim [Jezusem – J. J. W] ma zatem znaczenie podstawowe; w ten sposób ożywia się ów niepokój, i stajemy się zdolni nieść innym moc i radość wiary, dawać świadectwo całym naszym życiem, a nie tylko paroma słowami”¹²⁵. Tym samym można stwierdzić, że Dwunastu uczestniczy bezpośrednio w misji Jezusa, jest z nią zespolona poprzez zadania, które wyznaczył im Ten, który ich posłał. Jak zauważa Dietrich Bonhoeffer, „uczniowie stali się równi Chrystusowi. Czynią dzieła Jego”¹²⁶, a także dają świadectwo całym życiem, niosąc je w radości, będąc tym samym „współtwórcami (...) radości” (2Kor 1,24).

Z kolei Ewangelia wg św. Mateusza wskazuje, że pierwszym obszarem misyjnym był dom Izraela z zagubionymi owcami (por. Mt 10,6), zaś drugim narody pogańskie, które należy pozyskać dla Królestwa Bożego (por. Mt 28,19). Jezus powołuje Dwunastu, ale wyposaża ich także we „władzę nad duchami nieczystymi, aby mogli je wyrzucać i uzdrawiać wszelkie choroby oraz dolegliwości” (Mt 10,1. Powinni czynić

¹²² Por. TENŻE, *Papież*, s. 165.

¹²³ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 249; por. BENEDYKT XVI, „*Aby Mu towarzyszyli i by mógł ich wysłać*”. *Spotkanie z seminarzystami w seminarium duchownym*, OsRom 338(2011) nr 12, s. 30-31; TENŻE, *Św. Jan Eudes*, OsRom 317(2009) nr 10, s. 34; TENŻE, *Filip*, OsRom 289(2007) nr 1, s. 36.

¹²⁴ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 167.

¹²⁵ BENEDYKT XVI, *Więź z Chrystusem fundamentem waszego życia i apostołatu*, OsRom 275(2005) nr 7-8, s. 12.

¹²⁶ D. BONHOEFFER, *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszyk, Poznań 1997, s. 146.

to kierowani miłością i braterską życzliwością ze względu na Chrystusa, który darmo im tego udzielił, aby darmo dawali (por. Mt 10, 8). Jak zauważa Müller, to Piotr jest „pierwszym misjonarzem, który prowadzi do pełni posłannictwa Kościoła”¹²⁷, i to jemu należy się pierwszeństwo misji w Kościele pośród tych, do których apostołowie zostali posłani, a więc do Izraelitów i narodów pogańskich.

Z pozoru te dwa zadania zdają się nawzajem wykluczać: jak być jednocześnie towarzyszem i wysłannikiem? Odnosząc się do tej kwestii, podczas wykładów wygłoszonych 2 sierpnia 1967 roku, Joseph Ratzinger rzekł:

albo idą z Nim, albo zostają posłani i odchodzą od Niego do tych, do których on sam nie dociera – chciałoby się powiedzieć. To, co w ten sposób w sytuacji początku jawi się jako niemal nierozwiązywalne napięcie, pozostanie dręczącym napięciem tego powołania we wszystkich czasach¹²⁸.

Z kolei 17 lat później, w 1984 roku, podczas wizyty w seminariach duchownych w Dallas (Teksas) i St. Paul (Minnesota), Joseph Ratzinger odnosząc się do tych samych słów Jezusa, zauważył:

Ale w tym miejscu Jezus nas poprawia. Tylko ten, kto jest przy Nim, może zostać posłany. I tylko ten, kto pozwala się posłać, kto niesie dalej Jego Nowinę i Jego miłość, jest przy Nim. (...) Apostołowie są świadkami naoczными i świadkami faktów zasłyszanych. Tylko ten, kto Go zna, zna Jego słowa i czyny, kto sam Go doświadczył i był z Nim przez długie dni i noce – tylko ten może Go zanieść innym¹²⁹.

Do dwóch zadań: bycia z Jezusem i głoszenia nauki, należy dodać trzecie, na które zwraca uwagę Gerhard L. Müller. W myśl tego posłannictwa „Piotr i jedenastu są gwarantami tożsamości ziemskiego i wielkanocnego Jezusa Chrystusa. (...) A istotą ich orędzia i posłannictwa, kerygmatu paschalnego, jest uobecnianie ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Syna Bożego”¹³⁰. Najpełniej ten wymiar widać w liturgii, która stanowi uobecnienie (gr. *ἀνάμνησις*¹³¹) *hic et nunc* Paschalnego Misterium Jezusa Chrystusa: Męki, Śmierci i Zmartwychwstania.

¹²⁷ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 175.

¹²⁸ J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 338-339.

¹²⁹ TAMŻE, s. 479; por. BENEDYKT XVI, *Dziękowałem Bogu za wiarę w Ameryce Łacińskiej*, OsRom 295(2007) nr 7-8, s. 11.

¹³⁰ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 166.

¹³¹ Szczegółowa analiza zagadnienia *ἀνάμνησις* została opracowana w pracy habilitacyjnej ks. Daniela Brzezińskiego: „*Chrystusa wczoraj i dziś, i na wieki*”. *Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego*, Toruń 2015², w której autor analizuje zagadnienie anamnezy w ujęciu filozoficznym, od kultycznego rozumienia starożytnych misterii aż po chrześcijańskie. Ponadto ważnym elementem tego dzieła jest rozumienie czasu z punktu widzenia anamnezy, aż po ukazanie tego wymiaru w roku liturgicznym poprzez refleksję teologiczno-liturgiczną w pismach największych teologów okresu ruchu liturgicznego,

2.2. Pierwszeństwo Piotra w listach św. Pawła

W nauczaniu na temat pozycji Piotra w Nowym Testamencie Joseph Ratzinger nie odnosi się do typowego dla tej tematyki biblijnej miejsca, a więc Ewangelii wg św. Mateusza 16,13-20. W pierwszej kolejności jego uwaga kieruje się w stronę Listów św. Pawła, w szczególności Pierwszego Listu do Koryntian, a dokładnie wersetów 3-7 z rozdziału 15, które stanowią najstarszą formułę wiary przekazaną nam przez apostołów.

Z uwagi na cele niniejszej pracy, decydujące znaczenie mają słowa z wersetu 5: *καὶ ὅτι ὠφθῆ Κηφᾶ εἶτα τοῖς δώδεκα* („Ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu”), gdzie Piotr staje się pierwszym świadkiem Zmartwychwstania Pana¹³², „pierwszym, który uwierzył”¹³³. Tym samym Piotr staje się „gwarantem identyczności ziemskiego i zmartwychwstałego Pana oraz opartej na niej jedności przedwielkanocnego kręgu uczniów i wielkanocnego Kościoła”¹³⁴. Piotr z punktu widzenia św. Pawła jest pierwszym świadkiem zmartwychwstania, a tym samym pierwszym, który został wezwany do niesienia tego świadectwa¹³⁵.

Widać to przede wszystkim w Ewangelii wg św. Jana, gdzie znajdujemy scenę przy pustym grobie. Pierwszym, który wszedł do środka pustego grobu, był Szymon Piotr (por. J 20,6), stając się tym samym pierwszym spośród Dwunastu naocznym świadkiem Zmartwychwstania. Świadczy o tym użyte greckie słowo *θεωρέω*, które znaczy tyle co „patrzeć” (na coś), „oglądać”, „widzieć”, „postrzegać” (umysłem, duchem), „wnioskować”, „doświadczać” (czegoś), a także „kontemplować”. Piotr staje się tym, który widzi jako pierwszy cud zmartwychwstania, kontempluje leżące płótna oraz chustę, będąc tym samym wiarygodnym świadkiem wydarzenia poranka wielkanocnego, bo „sposzregł”, zobaczył i stwierdził autentyczność nienaruszonych

jak i w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, a także treść anamnezy w obchodach roku liturgicznego.

¹³² Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 563; TENŻE, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 54, 229. Wart uwagi jest tu fakt znany z Ewangelii wg św. Jana 20,1-2, że Maria Magdalena przybyła do grobu, w którym złożono ciało Jezusa, z przekonaniem, że jest ono tam dalej. Stąd możemy wysnuć następujący wniosek: Maria Magdalena nie utożsamia pustego grobu z faktem zmartwychwstania. Skądinąd cały Nowy Testament nie utożsamia faktu zmartwychwstania Jezusa z pustym grobem. Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21*, s. 279; BENEDYKT XVI, *Posługa Papieża gwarancją posłuszeństwa Chrystusowi i Jego słowu*, OsRom 275(2005) nr 7-8, s. 20.

¹³³ J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 82.

¹³⁴ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 176; por. BENEDYKT XVI, *Zmartwychwstanie Chrystusa wyjaśnia tajemnicę ludzkiego cierpienia*, OsRom 314(2009) nr 6, s. 31.

¹³⁵ Por. J. RADKIEWICZ, dz. cyt., s. 21; R. BINIEK, dz. cyt., s. 56.

plócien, w które owinięty był Jezus. Jak zauważa Cipriani „zdziwienie” Piotra jest faktem pustego grobu pokazującego go jako „człowieka, którego uczucia uległy już odrodzeniu: jest gotowy zaakceptować nieprzewidywalne zamysły Boga, nie próbując niczego Mu narzucać!”¹³⁶.

Ponadto motyw pierwszeństwa Piotra w Listach św. Pawła odnajdujemy w Liście do Galatów, gdzie Paweł udaje się do Jerozolimy, aby poznać Kefasa, jak sam zaznacza (por. Ga 1,18), aby złożyć tym samym „pewnego rodzaju homagium”¹³⁷ temu, który jest pierwszym w gronie Dwunastu. Paweł, posłuszny otrzymanemu objawieniu, po prawie czternastu latach ponownie wraca do Jerozolimy razem z Barnabą i Tytusem, aby spotkać się z Jakubem, Kefasem i Janem – trzema filarami – aby przekazać im „swoją” Ewangelię, którą głosił pośród pogan, „aby upewnić się, że nie biegnę albo że nie biegłem na próżno” (1Kor 2,2). Stąd, jak zauważa Ratzinger, św. Paweł przybył do trzech „filarów”, aby upewnić się, że głoszona przez niego Ewangelia „znajduje potwierdzenie we wspólnocie z «filarami». Oni stanowią jej kryterium”¹³⁸. To z kolei pokazuje nam, że trwanie we wspólnocie z „filarami”, o których pisze św. Paweł w Liście do Galatów, stanowi trwanie w *communio* z tymi, którzy są rękojmiami powstającego Kościoła, gwarantującymi prawomocność oraz jedność Ewangelii Pana¹³⁹.

2.3. Pierwszeństwo Piotra w Ewangelii wg św. Jana

Kolejnym miejscem, w którym uwidacznia się kluczowa pozycja Piotra pośród grona Dwunastu, jest Ewangelia wg św. Jana. Joseph Ratzinger zauważa, że w czwartej Ewangelii Piotr stanowi przeciwieństwo Jana, kontrapunkt dla „postaci umiłowanego ucznia, której kulminacja znajduje się w doniosłej perykopie o posłannictwie (J 21,15-19)¹⁴⁰”. Symbolicznie Piotr uosabia tu oficjalne oblicze Kościoła, jego stronę doktrynalną, urzędową, z kolei Jan – oblicze kontemplacyjne. Ponadto w osobie Jana dopatrywać można się posługi prorockiej, a u Piotra pastoralnej¹⁴¹.

¹³⁶ S. CIPRIANI, dz. cyt., s. 85.

¹³⁷ K. GÓZDŹ, *Prymat według Josepha Ratzingera*, s. 68.

¹³⁸ J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 564; por. J. RADKIEWICZ, dz. cyt., s. 22; R. BINIEK, dz. cyt., s. 57-58.

¹³⁹ Por. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 337; TENŻE, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 564.

¹⁴⁰ TENŻE, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 565; por. TENŻE, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 55.

¹⁴¹ Por. S. MĘDAŁA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21*, s. 279.

Szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar, analizując postać Piotra i Jana, formułuje dwie eklezjologiczne przesłanki. Pierwsza odnosi się do uczestnictwa Piotra w służbie i gotowości do cierpienia, na zasadzie jego szczególnego udziału we władzy i odpowiedzialności Jezusa (por. Mt 16,23-25; J 13,6-8; 13,36; 21,18-19). Druga wskazuje na szczególną rolę prymatu w Ewangelii wg św. Jana. Pierwszeństwo Piotra ukazane jest przede wszystkim (por. J 1,42; Mk 3,16) w perspektywie miłości, zaś na jej końcu autor umieszcza naukę o Kościele ujętą z perspektywy symbolicznej, gdzie przekazanie „urzędu” oraz posłannictwo miłości wzajemnie się uzupełniają i przenikają. Czwarta Ewangelia, choć wskazuje na posłannictwo miłości w odniesieniu do Jana, ma jednak na uwadze także osobę Piotra, przy czym każdy z nich zachowuje swoje indywidualne zadanie, które zostało mu przydzielone przez Zmartwychwstałego. Co ważne, szwajcarski teolog wskazuje na występowanie obok urzędu elementu miłości. Jedno nie wyklucza drugiego; miłość istnieje w urzędzie i urząd w miłości, tak jak chciał tego Chrystus¹⁴².

Powierzenie Piotrowi posługi w Kościele Joseph Ratzinger widzi w perspektywie troski. W wywiadzie *Bóg i świat* ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary stwierdza: „Piotr ma przejąć troskę o trzodę Jezusa”¹⁴³ oraz ma być tym, który umacnia powierzony mu lud w wierze. Tym samym w osobie Piotra wyraża się wiara całego Kościoła¹⁴⁴, jego posłannictwo w Kościele. Tę samą myśl znajdujemy w Ewangelii wg św. Łukasza: „Ja jednak modliłem się za ciebie, abyś nie utracił swojej wiary. A ty, kiedy się nawrócisz, umacniaj twoich braci” (22, 32). Użyte w konkretnym kontekście słowo „utwierdzać” konotuje cztery elementy: „«umacniać słabych», «wspomagać», «wychowywać» i «pomagać we wzrastaniu»”¹⁴⁵, jak zauważa José H. Prado Flores. Dokładniejsza analiza postaci Piotra zostanie zaprezentowana w kolejnym rozdziale naszego opracowania. Będzie to przede wszystkim analiza proroctwa wypowiedzianego do Piotra przez zmartwychwstałego Jezusa nad Jeziorem Tyberiadzkim.

¹⁴² Por. H. U. VON BALTHASAR, *Antyrzymski resentment. Papiestwo a Kościół*, tłum. W. Szymona, Poznań 2004, s. 153.

¹⁴³ J. RATZINGER, *W rozmowie z czasem*, (JROO, t. 13/2), s. 675.

¹⁴⁴ Por. TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 561.

¹⁴⁵ J. H. PRADO FLORES, *Szymon Piotr. Uczeń-misjonarz*, tłum. K. Jakubowski, Poznań 2015, s. 108.

2.4. Pierwszeństwo Piotra w Ewangeliach synoptycznych

Trzecią grupę tekstów odnoszących się do wiodącej roli Piotra w gronie Dwunastu stanowią Ewangelie synoptyczne. Można w tym kontekście mówić o dwojakim znaczeniu/usytuowaniu Piotra w relacji do pozostałych Apostołów. Pierwsze dotyczy – jak to określa św. Paweł w Liście do Galatów – trzech filarów pierwotnego Kościoła: Jakuba, Kefasa i Jana (por. 2,9). Chodzi tu przede wszystkim o trzy wydarzenia: wskreszenie córki Jaira (Mk 5,35-43; Mt 9,18-26; Łk 8,40-42.49-56); Przemienienie na górze Tabor (Mk 9,2-13; Mt 17,1-13; Łk 9,28-36); modlitwa w Getsemani (Mk 14,32-42; Mt 26,36-46). Drugie z kolei ukazuje Piotra w odniesieniu do całego grona Dwunastu.

2.4.1. Grono Trzech: Piotr, Jakub i Jan

Pierwszą grupę stanowią teksty ukazujące znaczącą pozycję trzech spośród Dwunastu: Kefasa, Jakuba i Jana, gdzie na pierwszy plan wysuwa się postać Piotra Apostoła. Oni, jak zauważa Joseph Ratzinger, zostali przyporządkowani do Kościoła Żydów, zaś Paweł i Barnaba do Kościoła pogan. Widać to w Liście św. Pawła do Galatów 2,9, w którym mowa o podziale w początkowym okresie działania Kościoła, szybko potem zażegnanym. Ewidentnie pokazuje to postawa Piotra i Jana, którzy wyruszyli poza granice Izraela, aby pośród pogan głosić Dobrą Nowinę „aż po krańce ziemi” (Dz 1,8), jednocześnie pozyskując „uczniów we wszystkich narodach” (Mt 28,19)¹⁴⁶. Warte zauważenia jest to, że po męczeńskiej śmierci Jakuba, brata Jana, w Kościele funkcjonowała tzw. grupa trzech. Miejsce Jakuba, nazywanego przez tradycję Większym, zajął Jakub, brat Pański, określany mianem Młodszego¹⁴⁷.

Na tych trzech osobach, jak można przypuszczać, ciążyła odpowiedzialność „za kierowanie powstającym Kościołem, oni decydowali o przyjmowaniu i wykluczaniu”¹⁴⁸. Jednak znacząca pozycja tych trzech, a wśród nich Piotra, rozpoczyna się znacznie wcześniej. Wyróżnienie Piotra, Jakuba i Jana widać w pierwszej kolejności podczas wydarzenia wskreszenia córki Jaira, kiedy Jezus przebywał w Galilei.

Uprzywilejowana grupa trzech uczniów Jezusa staje się bezpośrednimi świadkami cudu wskreszenia dwunastoletniej dziewczynki. Ze sceny tej wprost wynika,

¹⁴⁶ Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 342.

¹⁴⁷ Por. TAMŻE, przypis 7, s. 288; TENŻE, *Kościół*, (JROO *Omnia*, t. 8/2), s. 948.

¹⁴⁸ TENŻE, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 288.

że tajemnica Jezusa dostępna jest tylko nielicznym i odsłaniana stopniowo, prowadząc ich do rozumienia, „kim On właściwie jest” (Mk 4,41; Mt 8,27; Łk 8,25). Innymi słowy, Jezus wprowadza ich w tajemnice swojej obecności poprzez czynione cuda. W scenie tej uczniowie wezwani są przez Jezusa do wiary i porzucenia lęku.

Skierowane przez Chrystusa słowa do uczniów jako adresatów znajdujemy ostatni raz w opisie wydarzenia uciszenia burzy na jeziorze (por. Mk 4,40). Uczniowie dopytują się wtedy siebie nawzajem o tożsamość Jezusa: „Kim On właściwie jest” (Mk 4,41). Odpowiedź znajdują chwilę później, za sprawą wydarzenia wskrzeszenia córki Jaira. Jednak świadkami tego wydarzenia staną się tylko trzech spośród Dwunastu: Piotr, Jakub i Jan, którym dane jest poznanie tożsamości Jezusa, Jego tajemnicy¹⁴⁹. Być może wybór tej trójki spośród Dwunastu był zabiegiem pedagogicznym ze strony Jezusa. To właśnie oni mają w przyszłości stanowić fundament działalności rodzącego się w Jerozolimie Kościoła i to właśnie oni w sposób szczególny staną się jego filarami, o czym pisze św. Paweł.

Do grona trzech uczniów odnoszą się także dwa powiązane i skontrastowane ze sobą wydarzenia – góry Tabor i Góry Oliwnej. Góra przemienienia staje się, jak to niejednokrotnie widać, miejscem bezpośredniej relacji Syna z Ojcem, „doświadczeniem modlitwy (por. Łk 9,28-29)”¹⁵⁰, jak podkreśla to Benedykt XVI w czasie modlitwy *Angelus Domini* z dnia 8 marca 2009 roku. W tryptyku *Jezus z Nazaretu* pisze o górze „jako miejscu szczególnej bliskości Boga”¹⁵¹. Wydarzenie nowotestamentalne góry Tabor przenosi nas do wydarzenia starotestamentalnego, gdzie Mojżesz, idąc na górę spotkania z Bogiem, zabrał ze sobą Aarona, Nadaba, Abihu i siedemdziesięciu najstarszych spośród Izraela. Weszli na górę, na której mogli zobaczyć JHWE (por. Wj 24, 9-10)¹⁵².

W tych dwóch wydarzeniach także ujawnia się znacząca rola Piotra¹⁵³. W relacji synoptyków Piotr jest tym, który pierwszy zabiera głos (por. Mk 9,5; Mt 17,4; Łk 9,33). W Ewangelii wg św. Marka Piotr zwraca się do Jezusa zwrotem *Ραββί* (*Rabbi*), w Ewangelii wg św. Mateusza *Κόριε* („Panie”), zaś w Ewangelii wg św. Łukasza

¹⁴⁹ Por. A. MALINA, dz. cyt., s. 355.

¹⁵⁰ BENEDYKT XVI, *Przyjrzyjcie się waszemu życiu w świetle miłości Ojca*, OsRom 313(2009) nr 5, s. 57.

¹⁵¹ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 345.

Góra w interpretacji Josepha Ratzingera-Benedykta XVI stanowi „miejsce wspinania się – nie tylko zewnętrznego, lecz wewnętrznego; góra jako uwolnienie się od codzienności, jako oddech czystego powietrza stworzenia; góra, która umożliwia spojrzenie w bezkres stworzenia i jego piękna; góra, która wynosi na duchowe wyżyny i pozwala mi odczuć Stwórcę”. TAMŻE, s. 346.

¹⁵² Por. TAMŻE, s. 345; A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 162.

¹⁵³ Por. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 343.

Ἐπιστάτα („Mistrzu”), po czym dodaje: „dobrze, że tu jesteśmy” i chce postawić trzy namioty¹⁵⁴ (co zachodzi w relacji wszystkich synoptyków).

Każde wydarzenie, w czasie którego obecni są trzej najbliżsi uczniowie Jezusa, wskazuje na wyzwanie, jakie stawia przed nimi Pan. Tajemnica wskrzeszenia córki Jaira odsłania przed tą trójką tożsamość Jezusa i Jego Boskie pochodzenie. Wydarzenie góry Tabor zaś formułuje zadanie uważniejszego wsłuchiwania się w Jezusa jako Tego, który czyni ich powiernikami orędzia królestwa Bożego.

Trzecie wydarzenie, podczas którego obecni są Piotr, Jakub i Jan, to scena na Górze Oliwnej, modlitwy Jezusa. Scena ta uczy ich szczególnej czujności i wyjątkowej ostrożności wobec pokus, które nadejdą. Dodatkowo wydarzenie Góry Oliwnej pomaga Piotrowi, Jakubowi i Janowi zrozumieć, „że droga do chwały, droga świetlistej miłości, która zwycięża mrok, wiedzie przez całkowity dar z siebie, przez skandal, jakim jest krzyż”¹⁵⁵. W obliczu krzyża ważne jest zachowanie czujności i świadomości, że uleganie zmęczeniu i ospałości jest oznaką poddania się złu. Joseph Ratzinger – Benedykt XVI uczy:

ospałość uczniów pozostaje przez wieki szansą dla mocy zła. Ospalność ta jest ociążałością duszy, której spokoju nie mącą panujące w świecie moce zła, pustoszące ziemię poprzez wszelkie bezprawie i cierpienia. Jest owa ospałość tępotą, która wołałaby tego wszystkiego nie dostrzegać, która uspokaja samą siebie, że przecież jeszcze nie jest tak źle, tak by w samosatisfakcji własnego zaspokojonego bytu móc dalej funkcjonować. Jednakże ta tępotą dusz, ten brak czujności zarówno na bliskość Boga, jak i na zagrażającą potęgę zła, zapewnia Złemu władzę w świecie¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Interpretacje owych namiotów można znaleźć w tekstach Starego Testamentu. Pierwsza dotyczy Namiotu Spotkania, wskazując na obecność Boga wśród swojego ludu, w którym chwała Boża objawiała się w postaci obłoku w dzień i w postaci ognia w nocy (por. Wj 40,34-38). Drugi odnosi się do Święta Namiotów na pamiątkę mieszkania Izraelitów podczas ucieczki z Egiptu i wędrówki do Kanaanu. Trzecią stanowi odniesienie do Łk 16,9, gdzie Jezus mówi o „wiecznych namiotach”. Por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1-11*, s. 494.

Analizując związek, jaki zachodzi pomiędzy wydarzeniem Przemienienia a Świętem Namiotów, Joseph Ratzinger-Benedykt XVI zauważa, że „wielkie wydarzenia życia Jezusa są wewnętrznie powiązane z żydowskim kalendarzem świąt; są one niejako wydarzeniami liturgicznymi, w których liturgia, z jej pamięcią i oczekiwaniem, staje się rzeczywistością i życiem, które z kolei prowadzi z powrotem do liturgii i poprzez nią chciałoby ponownie stawać się życiem”. Joseph Ratzinger-Benedykt XVI wskazuje na potrójny charakter świąt żydowskich: „wywodzą się z obchodów religii naturalnej, a więc mówią o Stwórcy i stworzeniu; następnie stają się przypomnieniem sobie działania Boga w historii, a wreszcie są świętami nadziei, które wychodzą naprzeciw przychodzącemu Panu, w którym historiozawczce działanie Boga dopełnia się, a jednocześnie staje się pojednaniem całego stworzenia”. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 344, s. 349.

¹⁵⁵ BENEDYKT XVI, *Z góry Tabor na Golgotę drogą miłości*, OsRom 342(2012) nr 4, s. 42.

¹⁵⁶ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 488.

Szukając odpowiedniego wyjaśnienia tak znaczącej pozycji trzech apostołów pośród Dwunastu, w historii kościelnej napotykamy na ciekawe spostrzeżenie Euzebiusza z Cezarei. Autor powołując się na *Szkice* Klemensa Aleksandryjskiego pisze: „Jakubowi «Sprawiedliwemu», Janowi i Piotrowi po zmartwychwstaniu dał Pan wiedzę, oni zaś dali ją wszystkim innym apostołom, a z kolei apostołowie «siedemdziesięciu», do których należał Barnaba”¹⁵⁷. Inne wyjaśnienie spotykamy u Benedykta XVI, który podczas ostatniego w swoim pontyfikacie rozważania przed modlitwą maryjną *Angelus Domini* zauważa, że ci trzej najbliżsi towarzysze Jezusa są „zawsze obecni podczas objawienia boskości Mistrza (Łk 5,10; 8,51; 9,28)”¹⁵⁸.

Szczególne wydarzenia, podczas których spotykamy Piotra, Jakuba i Jana, otwierają perspektywę, w której widać Piotra jako tego, który jest pierwszy pośród tej trójki, jak i pierwszy pośród Dwunastu.

2.4.2. Pośród Dwunastu

Druga grupa tekstów ukazuje pozycję Piotra na tle Dwunastu. W katalogu apostołów imię Szymona Piotra jest zawsze na początku: „Szymon, któremu nadał imię Piotr” (Mk 3,16); „pierwszy Szymon, zwany Piotrem” (Mt 10, 2); „Szymon, którego nazwał Piotrem” (Łk 6,14); „Byli tam: Piotr” (Dz 1,13). W nauczaniu na temat pierwszeństwa Piotra Gerhard L. Müller wskazuje na sens tego wyróżnienia z grona kolegium; nie został on wybrany przez przypadkowe osoby ani nie został desygnowany na rzecznika Dwunastu, jak i całego Kościoła, ale został „uczyniony skałą, na której bezpiecznie stoi Kościół i która zapewnia jego istnienie”¹⁵⁹. Wyraża się to w zasadzie jedności, gdzie Piotr jako głowa kolegium apostołów wraz ze swoimi następcami na *Cathedra Petri*, jako *Vicarius Christi* jest widzialną głową Kościoła na ziemi¹⁶⁰ i jednocześnie reprezentantem woli Boga. Jak zauważa w innym miejscu Müller, apostołat w osobie Piotra „nie został (...) zmonopolizowany, lecz zintegrowany w jego osobie tak, że w jego urzędzie ukazuje się zasada jedności wiary i wspólnoty wiary i przez niego jest ona skonkretyzowana”¹⁶¹.

¹⁵⁷ EUZEBIUSZ Z CEZAREI, dz. cyt., II,1 [4], s. 81.

¹⁵⁸ BENEDYKT XVI, *Wezwany, by wejść na górę*, OsRom 351(2013) nr 3-4, s. 53.

¹⁵⁹ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 171.

¹⁶⁰ Por. TAMŻE, s. 172.

¹⁶¹ TAMŻE, s. 204.

Analizując perykopę powołania pierwszych uczniów w Ewangelii wg św. Łukasza 5,1-11, Joseph Ratzinger zauważa, że „powołanie Piotra ukazuje się jako pierwotna forma powołania apostołskiego w ogóle”¹⁶². Widać to w słowach, które skierował Jezus wyłącznie do Piotra: „Wy płyn na głębię” (Łk 5,4). Znaczenie tych słów odniesionych wyłącznie do Piotra w przyszłości ukaże jego wyjątkową rolę pośród grona uczniów Jezusa¹⁶³. Do Piotra można odnieść to, co Karl Jaspers, przywołany przez Josepha Ratzingera podczas uroczystości profesji wieczystej w klasztorze św. Jakuba *Am Anger*, w Monachium 28 sierpnia 1982 roku, powiedział o wielkich ludziach:

(...) są oni tymi, którzy wyznaczają i skazują właściwą miarę, tymi, w których widać, jak można żyć, czym jest człowieczeństwo, jak człowieczeństwo może się udać, jak je spełnić i jak ono może być wielkie. Wielkie nie w sensie kategorii elitarnej lub dystansującej się od innych, lecz wielkie swoją wielkością, która daje, zaprasza, jest drogą prostą i prawdziwie ludzką¹⁶⁴.

Bez wątplenia Piotr jest tym, który wskazuje nam właściwą miarę bycia uczniem Chrystusowym. Mimo wątpliwości i upadków, pozostaje wzorem wiernego ucznia w szkole Jezusa.

Skromny rybak z Betsaidy w katalogu Dwunastu umieszczany jest zawsze na pierwszym miejscu. Dobite dowody tego znaleźć można w czterech miejscach, które w szczegółach się różnią (Mt 10,2-4; Mk 3,16-19; Łk 6,14-16; Dz 1,13)¹⁶⁵. W Ewangelii wg św. Mateusza autor przed imieniem Piotra umieszcza ważną wskazówkę: *πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος* (10,2), co, jak pisze Joseph Ratzinger, „w kontekście prymatu stało się określeniem szczególnej misji rybaka z Betsaidy”¹⁶⁶. Określenie użyte w Ewangelii wg św. Mateusza w odniesieniu do Piotra jako pierwszego wiąże się znaczeniowo z wyróżnieniem go, które spotykamy w Ewangelii Marka: *Σίμων καὶ οἱ μετ’ αὐτοῦ* (1,36) oraz Łukasza: *Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ* (9,32)¹⁶⁷, gdzie *οἱ* tłumaczy się jako „towarzysze”, choć dosłownie znaczy tyle co „domownicy”, „bracia”. W tym sensie można powiedzieć, że towarzysze Piotra są jego domownikami, a nawet więcej – braćmi w posłudze (*munus*) apostołskiej. Jednak to na Piotrze

¹⁶² J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 566.

¹⁶³ Por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1-11*, s. 284.

¹⁶⁴ J. RATZINGER, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, (JROO, t. 1), s. 667.

¹⁶⁵ Por. TENŻE, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 566.

¹⁶⁶ TAMŻE, s. 566.

¹⁶⁷ Por. TAMŻE, s. 566.

jako pierwszym spoczywa ważne zadanie powierzone przez Jezusa Piotrowi, aby umacniał¹⁶⁸ braci¹⁶⁹ (por. Łk 22,32). Ta szczególna misja powierzona przez Pana w Wieczerniku nadaje Piotrowi szczególną pozycję jako temu, który ma być opoką wiary dla innych, ma służyć rozwojowi wiary pozostałych apostołów, jak i dla wspólnoty kościelnej – poprzez przepowiadanie nauki Jezusa Chrystusa i przekazywanie wiary w Niego. Piotr ma być, jak zauważa Benedykt XVI:

po wszystkie czasy (...) stróżem komunii z Chrystusem. Ma prowadzić do komunii z Chrystusem. Ma się troszczyć, by się nie porwała się i by dzięki temu trwała powszechna komunie. (...) Piotr jest odpowiedzialny za to, by gwarantować w ten sposób komunie z Chrystusem, z miłością Chrystusa, prowadząc do urzeczywistniania tej miłości w życiu codziennym¹⁷⁰.

Ta szczególna pozycja Piotra gwarantuje, że nie jest to projekt polityczny ani też grupa stworzona sama dla siebie, lecz wspólnota, której powierzono zadanie, za które odpowiada Piotr, który jest *πρωτος* grupy¹⁷¹. Piotr ma być w końcu tym – jak zauważa Müller – który „jest w stanie zachować cały Kościół w wierności

¹⁶⁸ Użyty tylko przez Łukasza czasownik *στηπιζω* trzy razy w jego Ewangelii (por. 9,51; 16,26; 22,32) oraz w formie złożonej *επιστηπιζω* cztery razy w Dziejach Apostolskich (por. 15,32.41; 14,22; 18,23), pojawia się w kontekście zachęty do tego, aby stawić czoła przeciwnościom, zmierzyć się z nimi. Por. S. CIPRIANI, dz. cyt., s. 80.

¹⁶⁹ W rozumieniu chrześcijańskim termin „brat” został zaczerpnięty z języka żydowskiego i wraz z upływem czasu przejęty przez chrześcijaństwo. Najlepiej to widać w najmłodszych tekstach Nowego Testamentu, a więc w pismach Janowych. W wypowiedziach Jezusa, za Karlem Hermannem Schelklem, znajdujemy trzy rozumienia tego pojęcia. Pierwsze pochodzi ze Starego Testamentu, gdzie poprzez słowo „brat” rozumie się osobę wyznającą tę samą religię (żydowską). Dobrze widać to w Ewangelii wg św. Mateusza, np.: „Słyszeliście, że kiedyś powiedziano: *Nie popełnisz morderstwa*, a kto by dopuścił się morderstwa, stanie przed sądem. A Ja wam mówię, że każdy, kto się gniewa na swego brata, będzie osądzony. A kto powie bratu: «Głupcze», stanie przed Wysoką Radą. A jeśli mu powie «Durniu», skazany zostanie na ogień potępienia” (5,21-22). Drugie znaczenie odnosi się do stosowania tego terminu w kręgach rabinicznych, gdzie tak się zwracano się do uczniów. Widać to na przykładzie słów, które zostały skierowane w Wieczerniku do Piotra przez Jezusa: „Szymonie, Szymonie, oto szatan zażądał, żeby przesiać was jak pszenicę. Ja jednak modliłem się za ciebie, abyś nie utracił swojej wiary. A ty, kiedy się nawrócisz, umacniaj swoich braci” (Łk 22, 31-32), czy warty uwagi tekst z Ewangelii Mateusza, kiedy zmartwychwstały Jezus kieruje do niewiast następujące słowa: „Nie bójcie się! Idźcie i powiedźcie moim braciom, aby poszli do Galilei; tam Mnie zobaczą” (28,10). Ta grupa tekstów wskazuje na to, że braterstwo Jezusa z uczniami związane jest z ojcostwem Boga. Trzecia grupa tekstów zawiera typowo chrześcijańskie rozumienie terminu „brat”. Schelkle wskazuje tu na tekst z Ewangelii wg św. Marka: „Kto jest moją matką i braćmi? (...) Bo kto wypełnia wolę Boga, ten jest moim bratem, siostrą i matką” (3,33.35). Widać tu, że Jezus wskazuje nie na pokrewieństwo krwi, lecz na pokrewieństwo duchowe, które jest szlachetniejsze niż to biologiczne. Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 43-48; TENŻE, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, (JROO, t. 1), s. 572-575.

¹⁷⁰ BENEDYKT XVI, *Piotr – skala*, s. 55.

¹⁷¹ Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 55; TENŻE, *W rozmowie z czasem*, (JROO, t. 13/2), s. 675; J. RADKIEWICZ, dz. cyt., s. 56; S. HAŁAS, *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. NT 17, Częstochowa 2007 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.), s. 348; J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 71.

Chrystusowi”¹⁷². Szczególne odzwierciedlenie tej odpowiedzialności Piotra za umacnianie braci (por. Łk 22,32) odnajdujemy w *Dziejach Apostolskich*, gdzie staje się on prawdziwym umocnieniem dla rodzącego się Kościoła.

Podobnie ma się rzecz podczas sceny chodzenia Jezusa po wodzie. Scena ta ukazana jest tylko w trzech Ewangeliach: Mk 6,45-52; Mt 14,22-33 i J 6,16-21. Jednak tylko w wersji Mateuszowej znajdujemy rozmowę Jezusa z Piotrem, przedstawionym tu jako rzecznik¹⁷³ tych, którzy przebywają wraz z nim w łodzi. Także tutaj Piotr zwraca się do Jezusa słowem *Κόριε*, mającym odniesienie do bóstwa Chrystusa. Jest przedstawicielem grupy, która dostrzega w Jezusie samego Boga¹⁷⁴, jak i tym, który pragnie naśladować Jezusa¹⁷⁵. Jego droga ukazana w tej scenie jest, jak zauważa Joseph Ratzinger:

drogą przeciwną do siły ciężkości. Można ją przemierzać tak długo, jak długo pozwala się nieść nowej i większej sile przyciągania bliskości Jezusa Chrystusa: „mieście odwagę: Jam zwyciężył świat” (J 16,33). Siła ciężkości i łaska toczą tu ze sobą spór¹⁷⁶.

Dlatego naśladowanie, którego podjął się Piotr w tej scenie, wskazuje, że droga, którą wybiera człowiek, staje się możliwa tylko wtedy, gdy w pobliżu jest Pan i gdy On daje siłę. Nie bez przyczyny Piotr posługuje się zwrotem *Κόριε*, chcąc ukazać,

¹⁷² G. L. MÜLLER, *Drogowskazy na dzisiaj*, tłum. S. Tasiemski, Kraków 2018, s. 38.

¹⁷³ Postawa Piotra jako rzecznika Dwunastu przewija się także w innych fragmentach Pisma Świętego. Widać to wtedy, kiedy zabiera głos we własnym imieniu czy w imieniu pozostałych: uzdrowienie kobiety cierpiącej na krwotok od 12 lat (por. Łk 8,45-46); wyjaśnienie kwestii nieczystości (por. Mt 15,15); przypowieść o czuwających sługach (por. Łk 12,41); pytanie Piotra o nagrodę, która czeka Apostołów w związku z tym, że pozostawili wszystko i poszli za Jezusem (por. Mk 10,28; Mt 19,27; Łk 18,28); kwestia przebaczenia (por. Mt 18,21). Joachim Gnilka funkcję Piotra jako rzecznika Dwunastu uważa za coś stałego. Por. J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 59.

¹⁷⁴ Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 58; J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 376.

¹⁷⁵ W artykule poświęconym zagadnieniu „Naśladowanie Chrystusa” (1973 rok) Joseph Ratzinger wskazuje na dwa wymiary naśladowania: zewnętrzny i wewnętrzny, które uzupełniają się wzajemnie. Niemiecki teolog zauważa: „«Naśladowanie» jest więc czymś zewnętrznym, a jednocześnie czymś całkowicie wewnętrznym. Czymś zewnętrznym: rzeczywistym podążaniem za Jezusem podczas Jego wędrówek po Palestynie; czymś wewnętrznym: nowym ukierunkowaniem egzystencji, której wyznacznikiem nie są już interesy, zarobkowanie według własnego widzimisię i własnego rozumowania, lecz oddanie się w wolę Drugiego, tak że bycie z Nim, bycie do Jego dyspozycji, staje się teraz właściwą treścią bytu. (...) Naśladowanie oznacza rzeczywiście iść za kimś, przyjmować kierunek, który jest uprzednio podany, nawet wtedy, gdy ten kierunek stoi w sprzeczności z moją własną wolą”. Trzecim wymiarem naśladowania jest umiejętność rozpoznawania głosu i zawierzenia. Ratzinger dodaje: „Naśladować oznacza tutaj znać głos Jezusa w gwarze głosów, którymi otacza nas świat, iść za nim. Mówiąc dokładniej: naśladować oznacza zawierzyć się słowu Boga, postawić je ponad prawem pieniądza i chleba, aby według nich żyć. Jednym słowem: naśladować oznacza wierzyć, ale wierzyć w sensie fundamentalnej decyzji między dwiema i ostatecznie jedynymi dwiema możliwościami ludzkiego życia, między chlebem i słowem”. TENŻE, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 494, 496.

¹⁷⁶ TENŻE, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 473; por. BENEDYKT XVI, *Maryja jest Gwiazdą Nadziei na morzu życia*, OsRom 305(2008) nr 7-8, s. 6; AAS 100(2008) nr 7, s. 446.

że droga, po której on, jak i inni zamierzają iść, jest nie tylko drogą ziemskiego Jezusa, lecz także drogą Jezusa niebieskiego. Obie te drogi, jak można się domyślać, prowadzą do zmartwychwstania. Jednak by tam dotrzeć, potrzeba odwagi do podjęcia Krzyża, bez którego, jak ukazał nam Jezus, niemożliwe staje się zmartwychwstanie, a tym samym i osiągnięcie szczęścia, którym jest wspólne przebywanie z Bogiem¹⁷⁷.

W scenie tej Joseph Ratzinger – Benedykt XVI widzi Kościół płynący po „wzburzoną oceanie czasu” i „przeciwnym wietrze historii”¹⁷⁸. Piotr jest tym, który w imieniu Kościoła woła do Pana w modlitwie: *Κύριε σῶσόν με* (Mt 14,30), jednak nie tylko „mnie”, ale także i „nas”, bo jako ustanowiony zwierzchnik wspólnoty wierzących w jej imieniu jako pierwszy ma obowiązek wołać do Pana. Z kolei Müller dostrzega trzy atrybuty odnoszące się do Piotra: umocnienie w wierze, stałość miłości oraz wzrost odwagi¹⁷⁹. Charyzmaty te stają się darem dla Kościoła dzięki obecności Pana i Jego łaski, służą bowiem umacnianiu braci w prawdzie.

2.5. Pierwszeństwo Piotra w Dziejach Apostolskich

Znaczącą pozycję Piotra dostrzegamy także w Dziejach Apostolskich, obejmujących początkową fazę tworzenia się wspólnoty chrześcijan. Jego misja się nie kończy, lecz zaczyna, wchodzi w decydującą fazę. W dziele Łukasza w pierwszych piętnastu rozdziałach Apostoł zostaje ukazany jako postać centralna. Podobnie jak w poprzednim dziele, Łukasz umieszcza Piotra na pierwszym miejscu. Inaczej jednak niżli w Ewangelii w drugim dziele pojawia się imię „Piotr”, które mu nadał Jezus (por. Dz 1,13), natomiast w Ewangelii występuje „Szymon” (por. Łk 6,14). Można przypuszczać, że autor Dziejów Apostolskich ma świadomość szczególnej roli Piotra, która została mu powierzona.

Historia Piotra ukazana w Dziejach staje się niejako drogą samego Jezusa. Widać to dobrze na podstawie pierwszych dwunastu rozdziałów¹⁸⁰. Jako zwierzchnik Kościoła Piotr inicjuje desygnację Macieja i czuwa nad wyborem apostoła w miejsce Judasza

¹⁷⁷ Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 473-474.

¹⁷⁸ TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 577; Por. TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 734.

¹⁷⁹ Por. G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 173.

¹⁸⁰ Pierre Gibert wskazuje tu: inicjatywę Piotra odnośnie wyboru nowego apostoła w miejsce Judasza; ewangelizację Żydów i pogan; głoszenie Dobrej Nowiny; cuda, których dokonuje Piotr: uzdrowienie chromego przy bramie zwanej Piękną (por. Dz 3,1-10), uzdrowienie Eneasza podczas pobytu w Liddzie (por. Dz 9,32-35), wskrzeszenie Tabity w Jafie (por. Dz 9,36-42). Warto podkreślić, że uzdrowienia Piotra opisane są według schematu cudów, których dokonywał Jezus: opis choroby, cudowny znak, reakcja widzów, umocnienie wiary, sprzeciw. Por. P. GIBERT, dz. cyt., s. 97-99. Dodać tu jeszcze możemy kwestię prześladowania Piotra przez kapłanów i saduceuszy (por. Dz 4,1-22; 12,1-17).

(por. Dz 1,15-26). Gerhard L. Müller podkreśla, że wybór Macieja w miejsce zdrajcy jest pierwszym aktem prymatu o jednoczesnym charakterze kolegialnym. Prymat i kolegialność zdaniem Müllera: „polega na tym, że Piotr «w obecności braci» (*in medio fratrum*) powstaje i zwraca się do wspólnoty uczniów, aby po tragicznym odejściu Judasza Iskarioty przywrócić ich gronu liczbę dwanaście reprezentującą kompletność ludu Bożego”¹⁸¹. Wiemy, że w miejsce Judasza został wybrany Maciej spośród dwóch kandydatów (por. Dz 1,26). Dalej, Piotr jako pierwszy przemawia publicznie w otoczeniu Jedenastu po Zesłaniu Ducha Świętego. To wystąpienie staje się początkiem przyszłych wystąpień, postanowień i decyzji¹⁸². A także, co istotne, to „jego słowa są pierwszymi słowami Kościoła (por. Dz 2,14)”¹⁸³ – jak zauważa Romano Guardini.

To Piotr zabiera głos w dniu Pięćdziesiątnicy i jednocześnie inauguruje życie Kościoła jako widzialnego zgromadzenia z jednoczesnym określeniem jego sakramentalnego kształtu w postaci chrztu¹⁸⁴. Warunkiem przyjęcia chrztu na odpuszczenie grzechów – jak naucza Piotr, jest nawrócenie¹⁸⁵ (por. Dz 2,38), czyli przemiana życia poprzez zaniechanie grzechów. Dopiero wtedy możliwe jest przyjęcie daru Ducha Świętego (por. Dz 2, 38). Piotr jest pierwszym, który publicznie głosi kerygmat: „Wtedy wystąpił Piotr w otoczeniu Jedenastu” (Dz 2,14)¹⁸⁶, aby zaświadczyć wobec otaczających go Żydów, że Jezusa „Bóg uczynił

¹⁸¹ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 207.

¹⁸² Por. J. KRZYWDA, dz. cyt., s. 13.

¹⁸³ R. GUARDINI, *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 2018, s. 288.

¹⁸⁴ Por. G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 195.

¹⁸⁵ Postawa nawrócenia, do której wzywa tu św. Piotr, wyraża się poprzez konkretny schemat, jak stwierdził Joseph Ratzinger podczas wywiadu udzielonego Franzowi Greinerowi w 1983 roku. Po pierwsze, jest to słuchanie orędzia apostołów. Po drugie, pojawia się wstrząs odnośnie popełnionych win. Po trzecie, przezwyciężenie własnej niezdolności do żałowania lub oplakania win, a także brak wrażliwości (jak uczą Ojcowie Kościoła), które następnie muszą skutkować bólem pod wpływem uaktywnienia sumienia. I w końcu następuje przyjęcie prawdy o sobie. Bez tego nie można rozpoznać Jezusa i Jemu zawierzyć. Stąd, jak podkreśla Ratzinger za Ojcami Kościoła, akt nawrócenia stanowi wyznanie, które należy rozumieć w podwójnym sensie: po pierwsze, wyznanie win, co stanowi czyn prawdy; po drugie wyznanie Jezusa jako Odkupiciela (wyznanie wiary). Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 463; na temat nawrócenia zob. TENŻE, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 68-84.

¹⁸⁶ Jak stwierdza José H. Prado Flores, wystąpienie Piotra wraz z jedenastoma jest formą świadectwa o Zmartwychwstałym Jezusie we wspólnocie, która to wspólnota staje się wyrazem obecności Jezusa pośród nich, wg Jego słów: „Gdyż tam, gdzie dwaj lub trzej zbierają się w moje imię, jestem pośród nich” (Mt 18,20). Wspólnota ta, jak zauważa Prado Flores, spełnia warunki: „jest wspólnotą wiary, która ma swoje centrum w Zmartwychwstaniu Jezusa. Jest wspólnotą miłości, ponieważ miłość Boga została rozlana w sercach jej członków przez Ducha Świętego, który został im dany. Jest wspólnotą ewangelizacyjną, która wypełnia powierzona misję – bycia świadkiem aż po krańce ziemi. Braterstwo, miłość i jedność potwierdzają, że Jezus jest obecny”. J. H. PRADO FLORES, dz. cyt., s. 93. Piotr przemawia tu w imieniu kolegów, które stojąc za nim potwierdza autentyczność jego słów oraz jego autorytet.

Panem i Chrystusem” (Dz 2,36). To w końcu on jako głowa kolegium apostoelskiego nakazuje udzielać chrztu w imię Jezusa Chrystusa (por. Dz 10,44-48), przez co, jak pisze Müller: „Kościół wkracza w swoją sakramentalną naturę”¹⁸⁷. Autor ten dodaje, że to Piotr w momencie zabrania po raz pierwszy publicznie głosu „stoi na czele widzialnego i pielgrzymującego Kościoła i wyznaje Jezusa jako ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Mesjasza”¹⁸⁸.

Innym ważnym wydarzeniem, ukazującym znaczącą rolę Piotra w rozwijającej się wspólnocie „młodego” Kościoła, jest tzw. Sobór Jerozolimski¹⁸⁹ („matka wszystkich soborów powszechnych Kościoła”¹⁹⁰ – jak określa to zebranie Müller), na którym spotkali się *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι* (Dz 15,6). Piotr ponownie przyjmuje postawę nauczycielską, wypowiadając się jako najwyższy autorytet Kościoła. Jego mowa jest wystąpieniem najwyższego pasterza: *magisterium sollemne*, zawierając pierwsze w historii Kościoła rozstrzygnięcie doktrynalne¹⁹¹ *ex cathedra*. Piotr wypowiada się słowami:

Bracia! Wiecie, że Bóg już dawno wybrał mnie spośród was, aby z moich ust poganie usłyszeli słowa Ewangelii i uwierzyli. Bóg, który zna serca, zaświadczył na ich korzyść, udzielając im Ducha Świętego, tak samo jak nam. (...) Wiarą oczyścił ich serca. (...) Wierzymy, że dzięki łasce Pana Jezusa będziemy zbawieni, tak samo jak oni (Dz 15,7-11).

Wyraźnie widać, że Piotr nie głosi swojej nauki, swojego projektu Kościoła, lecz program zawarty w Ewangelii. Program powołania Żydów, jak i pogan do wspólnoty Kościoła¹⁹², o co modlił się Jezus, „aby wszyscy byli jedno” (J 17,21),

Ponadto Piotr, jak i Jedenastu występują tu jako świadkowie działalności Jezusa. Por. S. BIEL, dz. cyt., s. 215, 217-218; S. CIPRIANI, dz. cyt., s. 105-106.

¹⁸⁷ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 170.

¹⁸⁸ TAMŻE, s. 195.

¹⁸⁹ Rozdział 15 Dziejów Apostoelskich, jak zauważa to Joseph Ratzinger, opiera się na antycznym modelu zgromadzenia ludu (gr. *ἐκκλησία*). Zgromadzenie to polegało na tym, że w nim brać udział mogła publiczność. Jednak w zgromadzeniu tym wyróżniono dwie grupy. Grupa podejmująca uchwały: apostołowie i starsi (por. Dz 15,6.22) oraz grupa publiczność: cały Kościół (por. Dz 15,22). Obecność publiczności nie ograniczała się tylko do biernego uczestniczenia w obradach zgromadzenia. Mogli oni wyrażać swoje zdanie, pozytywne bądź negatywne, poprzez aklamację, mając tym samym wpływ na podejmowane decyzje. Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 163.

¹⁹⁰ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 209.

¹⁹¹ Na temat historyczności dogmatu w nauczaniu Josepha Ratzingera, zob. J. RATZINGER, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, (JROO, 9/1), s. 527-538; G. L. MÜLLER, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 110-124; J. MAJEWSKI, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka*, t.1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 101-109. W rozdziale 16. Dziejów Apostoelskich mowa o tym, jak Paweł i Syłas, wędrując od miasta do miasta celem umacniania wiary, „nakazywali przestrzegać postanowień (*τὰ δόγματα*) apostołów i starszych w Jerozolimie” (Dz 16,4).

¹⁹² Por. G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 210

aby świat żydowski i pogański poznał prawdę i uwierzył, ponieważ „tylko dzięki Niemu można być zbawionym” (Dz 4,12) – jak podkreśla to Piotr Apostoł.

Pozycja Piotra na tle apostołów wyznacza „drogę” jego rozwoju, ewolucji od prostego rybaka znad Jeziora Galilejskiego do wielkiego autorytetu, na którym osadzony będzie Kościół. Widać to przede wszystkim w kształtowaniu się jego autorytetu moralnego i autorytetu władzy¹⁹³. Jest to ewidentne, kiedy analizujemy postać św. Piotra na kartach Pisma Świętego. Droga Piotra do autorytetu władzy rozpoczyna się od wykształcenia w nim postaw moralnych, co oddaje np. scena skarcenia go przez Jezusa: „Szatanie, odejdz ode Mnie! Bo nie myślisz po Bożemu, ale po ludzku” (Mk 8, 33; por. Mt 16,23). Tylko dzięki „dojrzewaniu” Apostoła jego rola i pozycja w okresie popaschalnym mogła stać się dla Kościoła gwarancją umocnienia, opieki i obrony przed atakami zewnętrznymi i wewnętrznymi. Będą one uderzały w fundament jedności osadzony w osobie św. Piotra i jego następców.

3. Szymon z przydomkiem *Πέτρος*

Σὺ εἶ Πέτρος (Mt 16,18) oznajmia Szymonowi Jezus. Synoptycy, a także autor czwartej Ewangelii zgodnie stwierdzają fakt zmiany przez Jezusa imienia prostemu rybakowi z Betsaidy. Temu wydarzeniu jednak towarzyszą różne okoliczności. Zmiana staje się zapowiedzią nowej misji Szymona Piotra. W nowym imieniu dokonuje się transformacja życiowej i duchowej drogi tego, który stanął na czele Dwunastu i tworzącej się historii Kościoła Chrystusowego.

Nowość Piotra polega na jego zawierzeniu słowom Jezusa, że stanie się opoką, na której będzie wzrastał Kościół Jezusa Chrystusa. Jego postawa względem Pana staje się dopełnieniem czasów Abrahama. Piotr ukazuje się tu jako nowy Abraham pełni czasów (por. Ga 4,4). Jego nowa misja rozpoczyna się wraz ze zmianą imienia, jest to jednak dopiero początek stawania się prawdziwym uczniem. Szymon stanie się Piotrem w pełni tego słowa znaczeniu później. Początkiem nowego przeznaczenia Piotra staje się zmiana imienia.

¹⁹³ Por. J. KRZYWDA, dz. cyt., s. 14.

3.1. Zmiana imienia

W tradycji starożytnego Izraela nadawanie imienia należało przeważnie do obowiązków ojca (por. Rdz 4,26; 5,3.39; 16,15; 17,19; 21,3; 41,51-52; Wj 2,22; Mt 1,21; Łk 1,13.60-63), lecz w pewnych wyjątkach także do matki (por. Rdz 4,1.25; 19,37-38; 29,32-35; 35,18; 38,3-5; Wj 2,10; Sdz 13,24; 1Sm 1,20; 1Krn 4,9; Łk 1,31). Wybór imienia dziecka związany był z wydarzeniami (por. Rdz 17,17) lub znakami (por. Rdz 25,26), które towarzyszyły jego narodzinom. Należy pokreślić, że w mentalności ludzi starożytnego Izraela imię zawierało dołączony człon „Bóg” (imię teoforyczne) oraz wyrażało rolę danej osoby w świecie, jej działalność, funkcję lub przeznaczenie¹⁹⁴. Jednak w czasach późniejszych wybór imienia dla dziecka odbywał się według tzw. zasady patronomicznej (dziecko otrzymywało imię po dziadku, rzadziej po ojcu lub po którymś z członków rodziny)¹⁹⁵. Zdarzają się także sytuacje, że imię zostaje zmienione. Osoba otrzymuje tym samym nową tożsamość, nowe przeznaczenie związane z nową funkcją. Przykładów tego nie brakuje na kartach Biblii, np. Abram – Abraham; Saraj – Sara; Jakub – Izrael, a przede wszystkim Szymon Piotr, który stanowi przedmiot niniejszego opracowania.

Nie sposób nie dostrzec pewnego podobieństwa pomiędzy Abramem (por. Rdz 17) a Szymonem (por. Mt 16). Abram otrzymał nowe imię wraz z obietnicą liczego potomstwa (por. Rdz 17,1-8), zaś Piotr z obietnicą Kościoła (por. Mt 16,18). W przypadku Abrahama chodzi o lud Starego Przymierza, czyli Izrael, czemu odpowiada zrodzenie materialne (z ciała), zaś w przypadku Piotra o lud Nowego Przymierza, czyli Kościół, czemu odpowiada z kolei zrodzenie duchowe. Obie obietnice stanowią początek nowego zrodzenia, nowego ludu, przy czym lud pierwszego Przymierza stanowi podstawę dla ludu drugiego Przymierza. Zrodzenie materialne staje się podstawą zrodzenia duchowego. W oparciu o pochodzenie z ciała i krwi możliwe staje się pochodzenie z ducha, mające tu szerszy zakres, bo poszerzające materię o braterstwo duchowe, na podstawie przyjętego chrztu i wspólnej wiary w jednego Boga.

Inny wspólny mianownik przy zestawieniu Abrahama i Piotra stanowi wiara. Abram jest pierwszym człowiekiem, który uwierzył w obietnice złożone przez Boga. W Księdze Rodzaju czytamy: „Abraham uwierzył Panu, który za to uznał

¹⁹⁴ Por. H. CAZELLES, *Imię*, w: STB, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 322; E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje biblijne*, Pelplin 2001, s. 43.

¹⁹⁵ Por. R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu. Nomadyzm i jego pozostałości. Instytucje rodzinne. Instytucje cywilne*, t. 1, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004 (Instytucje Starego Testamentu, t. 1 i 2), s. 55.

go za sprawiedliwego” (15,6; Rz 4,3; Ga 3,6; Jk 2,23). Można zauważyć, że nie słowa wypowiedziane przez Boga, lecz sam Bóg oraz Jego skuteczność (wierność) w wypełnianiu obietnic, stanowi przedmiot wiary Abrama¹⁹⁶. Także Piotr, który jest nowym Abrahamem, jako pierwszy wyznaje wiarę w Jezusa, mówiąc: *Σὺ εἶ ὁ Χριστός* (Mk 8,29; Mt 16,16; Łk 9,20). Jest także pierwszym świadkiem zmartwychwstania, o czym zaświadcza św. Paweł: *καὶ ὅτι ὄφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα* (1Kor 15,5; Łk 24,34).

Joseph Ratzinger, porównując wiarę Abrahama z wiarą Piotra, dostrzega pogłębienie wiary Starego Testamentu o element chrystologiczny. Bawarski teolog zauważa:

Abraham, ojciec wiary, jest przez swą wiarę skałą, która powstrzymuje chaos i napierające niszczycielskie wody potopu i w ten sposób podtrzymuje stworzenie. Szymon, który najpierw wyznał wiarę w Jezusa jako Chrystusa i jest pierwszym świadkiem Zmartwychwstania, teraz przez swą chrystologicznie odnowioną wiarę Abrahama staje się skałą, która stawia opór brudnej fali niewiary i jej sile niszczącej człowieka¹⁹⁷.

Piotr, podobnie jak Abraham, przeszedł długi proces wewnętrznego dojrzewania. Jak można zauważyć, do każdej z tych postaci bezpośrednio zwraca się Bóg. Kiedy mówi do Abrama, używa formy przyszłej: „Odtąd nie będziesz się już nazywał Abram, lecz będziesz nosił imię Abraham” (Rdz 17,5). W przypadku Piotra mamy formę teraźniejszą i przyszłą: teraźniejsza odnosi się do imienia nadanego mu podczas obrzezania, zaś przyszła – do nowego: „Ty jesteś Szymon, syn Jana. Odtąd będziesz nosił imię Kefas” (J 1,42). Jest to ich inicjacja na drodze do stania się tymi, którymi zamierzył ich Bóg, do stania się prawdziwymi początkami rodzących się wspólnot. Przebycie wewnętrznej drogi przez Szymona i jego dojrzewanie do roli, którą przewidział mu Jezus, potwierdzona została przez samego Apostoła w jego pierwszym liście, gdzie czytamy na samym początku: *Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ* (1P 1,1). Jasno wynika z tych słów, że nowe imię przeniknęło całą osobę Szymona, jego serce, rozum i wolę, stając się jego nową tożsamością w dziele budowania wspólnoty, której on i jego następcy będą przewodzić¹⁹⁸. Stąd Piotr, jak wcześniej Abraham, staje się nową skałą w myśl proroka Izajasza, u którego czytamy: „Spójrzcie na głaz, z którego was wyciosano” (51,2).

¹⁹⁶ Por. J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. rozdziały 11,27-36,43*, s. 238.

¹⁹⁷ J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 567; S. HAHN, *Przymierze i komunია. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2021, s. 169.

¹⁹⁸ Por. K. WONS, dz. cyt., s. 61-62.

Osoby, które otrzymują nowe imię, otrzymują je w momentach bardzo ważnych dla nich. Można powiedzieć, że nadanie nowego imienia, szczególnie w kontekście biblijnym, oznacza, że zostają „stworzeni” na nowo, „rodzą” się po raz drugi, otrzymują nową tożsamość. Jednak określenie ich nowej tożsamości nie odbywa się z korzyścią tylko dla tej konkretnej osoby, ale dla wspólnoty, dla której zostają przeznaczeni¹⁹⁹. Ich nowe „ja”, staje się wspólnym „my”, gdzie „ja” zostaje przedstawione w funkcji służebnej względem „my”, wyrażającej się w różnych formach czy celach.

Imię Piotra na kartach pism Nowego Testamentu należy do najbardziej popularnych. Jak zauważył Benedykt XVI, podczas audyencji generalnej 17 maja 2006:

wymieniany jest 154 razy, z przydomkiem *Πέτρος* – „kamień”, „skała”, który jest greckim tłumaczeniem aramejskiego imienia *Kefas* [כפאס - J. J. W.], nadanego mu bezpośrednio przez Jezusa, wymienionego 9 razy, przede wszystkim w listach św. Pawła. Do tego trzeba dodać często występujące imię *Simòn* (75 razy), będące grecką formą oryginalnego imienia hebrajskiego *Simeòn* (2 razy: Dz 15,14; 2P 1,1). Szymon, syn Jana (por. J 1,42), albo – w formie aramejskiej – *bar-Jona*, syn Jony (por. Mt 16,17)²⁰⁰.

W tekstach Nowego Testamentu częściej pojawia się imię Piotr niż Szymon. „Nowe imię *Petrus* – jak powiedział Benedykt XVI – pojawia się wielokrotnie w Ewangeliach i z czasem zastąpi pierwotne imię Szymon”²⁰¹. Jak zauważa Joachim Gnilka, „to drugie imię zostało mu nadane później i zainicjowało jego dalszą historię”²⁰². Autorzy Ewangelii używają imienia Szymon w związku ze sceną powołania uczniów: Mk 1,16.29; 3,16; Mt 4,18; 10,2; Łk 5,8; 6,14. Tylko u Jana (1,42) zmiana imienia nastąpiła podczas pierwszego spotkania Szymona z Jezusem²⁰³.

Interesującym faktem w Nowym Testamencie jest to, że Piotr jest jedyną osobą, której imię zostało zmienione i przełożone na język grecki, przy czym należy podkreślić, że „nie było to jego pierwotne imię, lecz nowe imię”²⁰⁴. W czasach przed chrześcijaństwem nie odnajdujemy wzmianki o nadaniu komuś imienia „Piotr”. Mamy jedynie imiona podobnie brzmiące: *Πέτραϊος*, *Πετροκόραξ*, *Πέτριος*, *Πέτριχος*,

¹⁹⁹ Por. S. CIPRIANI, dz. cyt., s. 27.

²⁰⁰ BENEDYKT XVI, *Piotr – Rybak*, s. 44.

²⁰¹ TENŻE, *Piotr – skała*, s. 54.

²⁰² J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 20.

²⁰³ S. NAGY, „Ty jesteś Piotr, czyli Skała, i na tej Skale zbuduję Kościół mój” (Mt 16,18). *Studium o widzialnym Kościele*, Częstochowa 2009, s. 52.

²⁰⁴ J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 566.

*Πετρωνᾶς, Πέτρων, Πέτρον*²⁰⁵. Widać, że imię to zostało stworzone przez Jezusa dla Piotra. W przekładzie aramejskim oznacza „kameń szlachetny”, wyjątkowy, tak jak postać, która będzie kierować nowopowstałą wspólnotą, aż do momentu powtórnego przyjścia Jezusa Chrystusa na końcu czasów.

Pojawia się pytanie, w którym momencie życia Szymona Pan zmienił mu imię. Święty Tomasz z Akwinu za św. Augustynem uważa, że właściwym miejscem, które daje nam odpowiedź, jest Ewangelia wg św. Jana, w której czytamy: „Odtąd będziesz nosił imię Kefas, to znaczy Piotr” (J 1,42). W Ewangelii św. Mateusza Jezus mówi: „ty jesteś Skalą” (Mt 16,18). Jest to akt „przypominający”, a nie jak u Jana sprawczy, związany z nadaniem. U Mateusza odnosi się wrażenie, że Pan posłużył się imieniem, które już zostało nadane; zostało wypowiedziane ponownie, jakby Szymon je znał. Inni zaś uważają, że imię zostało nadane Szymonowi w okolicach Cezarei Filipowej. U Jana natomiast znajdujemy przesłankę, że imię to zostanie mu dopiero nadane, a Szymon zostaje uprzedzony o tym zamiarze Jezusa²⁰⁶.

Wydaje się, że słuszną interpretację na ten temat podaje św. Augustyn, ponieważ zmiana imienia następuje w momencie, kiedy Jezus już je wypowiada, czyli z chwilą przyprowadzenia Szymona do Jezusa, a nie w odstępie czasowym, w niedalekiej przyszłości. Jak wiadomo z Księgi Rodzaju, słowo Boże ma moc sprawczą tu i teraz: „Bóg rzekł i stało się” (por. Rdz 1). I tak było w przypadku Szymona: Jezus rzekł i tak się stało. Była to czynność Jezusa tu i teraz; nie w przyszłości, lecz w tym konkretnym momencie. Kiedy Jezus wyrzekł słowo, nastąpił jego skutek.

W wersji aramejskiej Jezus nazywa nowym imieniem Szymona w czwartej Ewangelii, gdy Andrzej i drugi uczeń przyprowadzają go do Jezusa (por. J 1,42). Imię aramejskie pojawia się też w listach św. Pawła (por. 1Kor, 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Ga 1,18; 2,9.11.14). Użycie greckiej wersji aramejskiego imienia wydawać się może zabiegiem dość praktycznym. Chodzi o to, aby pokazać chrześcijanom posługującym się językiem greckim, że nowe imię Szymon otrzymał bezpośrednio od Jezusa²⁰⁷.

Joseph Ratzinger, idąc za myślą Oscara Cullmanna, a odnosząc się do wersji aramejskiej imienia Piotra użytego przez św. Pawła, zauważa, że „słowo zostało

²⁰⁵ Por. P. LAMPE, *Das Spiel mit dem Petrusnamen – Matt. XVI. 18*, „New Testament Studies” 25(1979), s. 228; J. GNILKA, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004, s. 241.

²⁰⁶ Por. TOMASZ Z AKWINU, dz. cyt., rozdz. 1, wykł. 15, nr 307.

²⁰⁷ Por. J. SALIJ, *Po co Kościołowi papież?*, Poznań 2011, s. 21.

przetłumaczone i weszło do historii pod greckim tytułem «Πέτρος», potwierdza jednoznacznie, że nie było to imię własne. Imion własnych nie przekłada się²⁰⁸. Warto dodać, że nowe imię otrzymane przez Szymona w tamtym czasie w nazewniczym obiegu nie występowało. Nadto w świecie żydowskim nie było wcale praktykowane nadawanie imion w nazwie odnoszących się do rzeczy materialnej, w tym przypadku do skały czy głazu. Tak więc zmiana imienia przez Jezusa była zabiegiem nowatorskim.²⁰⁹, mającym sens literacki poprzez porównanie Szymona do skały, głazu, który jest twardym materiałem stanowiącym podstawę do budowania. Tylko na skale można wznieść budowlę, która będzie trwać i nie runie niczym dom zbudowany na piasku (por. Mt 7,24-27; Łk 6,46-49).

3.2. Πέτρα jako ukryta obecność Boga

Nowe imię *Piotr*, które otrzymał Szymon (w semickiej wersji jego rodzinne imię brzmi Symeon, co można przetłumaczyć jako „ten, który słucha”), w wersji hebrajskiej brzmi ספד („skała”), zaś jego grecka wersja brzmi Πέτρος. Imię to pochodzi od rzeczownika πέτρα („skała”, „opoka”, „głaz”, „kamień”, „masa skalna”). Imię Kéfā „rychło stało się imieniem własnym. Grecki kształt imienia (aram. *Kefa* = „skała”, „kamień”, „kamień szlachetny”) zakłada, że proces ten dokonał się we wspólnocie greckojęzycznej w Syrii²¹⁰.

Analizując wypowiedź Jezusa dokonującego zmiany imienia u Szymona, można zauważyć grę słów (czytelną w języku greckim): ὅτι σὸν εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν (Mt 16,18). Mamy bowiem Πέτρος i πέτρα, pierwszy w rodzaju męskim, drugi w żeńskim, podczas gdy w języku aramejskim oba słowa są rodzaju męskiego. Niektórzy badacze Biblii uważają, że „aramejski odpowiednik oznacza kamień, ale nie taki, na którym można budować (...), i że początkowo imię to nie miało znaczenia teologicznego ani religijnego²¹¹.

W świecie starożytnym skałę rozumiano w sensie zarówno pozytywnym, jak i negatywnym. W sensie pozytywnym skała stanowiła podstawowy materiał budowlany, służyła jako fundament pod budowę, symbolizowała trwałość,

²⁰⁸ J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 566; por. O. CULLMANN, *Πέτρος Κήφας*, w: TWNT³, t. 6, red. G. Friedrich, Stuttgart 1959, s. 100.

²⁰⁹ Por. S. NAGY, „Ty jesteś Piotr”, s. 52.

²¹⁰ A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. NT 1/1, Częstochowa 2005 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.), s.176.

²¹¹ TENŻE, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 127.

a także odporność. Jako budowla kojarzyła się z ochroną i bezpieczeństwem. W sensie negatywnym skała oznaczała trudności fizyczne (np. chodzenie po skale), a także niosła śmierć, odrywając się od podłoża nieoczekiwanie i spadając²¹². Ponadto „skała” w rozumieniu Hebrajczyków była pojęciem wieloznacznym, w pierwszej kolejności konotując bezpłodność i nieurodzaj (por. Mt 13,15), następnie trwałość czy obronę²¹³.

Skała/kamień jest dość częstym motywem występującym w Piśmie Świętym. W Starym Testamencie skałą Izraela jest Bóg, choć występują także określenia synonimiczne, takie jak: twierdza, schronienie, mur obronny, opoka. Jej cechami są stałość, niewzruszoność, wierność. Sporo odniesień do tego obrazu Boga formułują prorok Izajasz i autorzy Psalmów. Podczas upomnienia Jerozolimy prorok przypomina: „Bo zapomniałaś o Bogu twojego zbawienia, nie pamiętałaś o opoce twej mocy!” (Iz 17,10). Objawienie się Boga, który położy kres wrogom swojego narodu, prorok ujmuje w słowach: „Wtedy zabrzmie wasza pieśń jak w noc świętowania, a serca ogarnie radość jak pielgrzyma, co wśród dzięków fletu podąży na górę Pana, do skały Izraela” (Iz 30,29). Bóg – Skała – jest Bogiem jedynym i nie ma innego: „Czy jest bóg oprócz Mnie jednego? Nie, nie innej skały! Nie znam żadnej innej” (Iz 44,8).

Wyłania się z tego obraz Boga dającego trwałe oparcie w obliczu wszelkich niebezpieczeństw i niepowodzeń: „Zaufajcie Panu na wieki, bo Pan jest wieczną skałą!” (Iz 26,4). W Pieśni Mojżesza czytamy: „Opuściłeś skałę, która cię zrodziła, zapomniałeś Boga, który cię wydał na świat” (Pwt 32,18).

W Księdze Psalmów z kolei można znaleźć odniesienie do Boga jako opoki, schronienia podczas dziękczynienia za odniesione zwycięstwo: „Panie, opoko moja, schronienie moje i mój wybawco, Boże mój, moja skała i moja nadziejo, tarczo moja, mocy zbawienia i moja twierdzo! (...) Niech żyje Pan, niech będzie błogosławiona moja skała!” (Ps 18,3.47; por. 2Sm 22,3.47). W innym psalmie widać Boga jako tego, który pomaga człowiekowi uchronić się przed pychą i innymi grzechami: „Panie mój, moja skała i odkupicielu” (Ps 19,15). Także Boża sprawiedliwość staje się dla człowieka skałą: „On jest moją skałą – i nie ma w Nim nieprawości” (Ps 92, 16). I w końcu symbol wyczekiwanego Mesjasza, kamień węgielny, kamień wypróbowany, drogocenny, mocno osadzony (por. Iz 28,16): „Kamień, który odrzucili budujący, stał

²¹² Por. L. RYKEN, J. C. WILHOIT, T. LONGMAN III (red.), *Skała*, w: *Słownik Symboliki Biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2003 (Prymasowska Seria Biblijna, red. W. Chrostowski), s. 910.

²¹³ Por. T. BRZEGOWY, *Księga Izajasza. Rozdziały 40-66 (Deutero-Izajasz i Trito-Izajasz)*. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz, t. ST 22/3, Częstochowa 2019 (NKB-ST, red. A. Paciorek i in.), s. 475; M. PRAT MAL, *Skała*, w: STB, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 874.

się kamieniem węgielnym” (Ps 118,22). Ten, „kto wierzy, ten się nie zawiedzie” (Iz 28,16).

Odniesienie do kamienia węgielnego, jak i kamienia żywego odnajdujemy w Pierwszym Liście św. Piotra (por. 2,4-8). Widać tu aż pięciokrotnie użyte słowo *λίθος*, co wskazuje, że ma ono znaczenie wiodące w tym fragmencie, jak i w całym liście, co można z kolei odczytać jako sugestię, że jest to miejsce centralne całego listu²¹⁴. Cztery razy zawarto w nim odniesienia do Chrystusa, a raz do ludzkości. W dodatku we fragmencie zostały wkomponowane aż trzy cytaty ze Starego Testamentu, odnoszące się do obrazu kamienia (por. Iz 28,16-1P 2,6; Ps 118,22-1P 2,7; Iz 8,14-1P 2,8), w których autor posłużył się greckim słowem *λίθος*.

Zaskakujące – bo zauważalne jedynie raz w całym Piśmie Świętym – jest użycie określenia Chrystusa *λίθον ζῶντα* (1P 2,4). Autor bez wątpienia nazywa tak Chrystusa Zmartwychwstałego, który jako kamień odrzucony stał się kamieniem dającym życie tym, który zbliżają się do Niego. W końcu można powiedzieć, że Chrystus jako kamień żywy i węgielny stanowi fundament chrześcijaństwa, na którym może budować każdy, który opowiedział się po Jego stronie. Przede wszystkim może wznosić mur wiary, który jest trwałym elementem łączącym budowlę z fundamentem. Filarami tejże budowli są z jednej strony nadzieja, a z drugiej miłość.

* * *

W perspektywie teologicznej Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, życie i działalność Piotra jest wewnętrzną drogą przemiany, od prostego rybaka do lidera i duchowego przywódcy wspólnoty. Niemiecki teolog wskazuje na całe bogactwo tekstów biblijnych, które odnoszą się do Szymona Piotra – postaci najważniejszej i najczęściej pojawiającej się obok Jezusa Chrystusa. Droga Piotra, jak starano się ukazać w tym rozdziale, nie należała do najłatwiejszych. Chrystus i Jego miłość sprawiły, że wewnętrzne rozterki, niepewności i upadki, z których powstawał Piotr, dały mu siłę do przyjęcia nowej roli, przeznaczonej mu przez Syna Bożego. Doświadczenia te nie były przypadkowymi zdarzeniami losowymi w jego życiu, lecz darem łaski, która ukształtowała go na lidera wspólnoty – załączka Kościoła. Jego droga, naznaczona przez doświadczenia, wyznana i umocniona wiarę, doprowadziła go do doskonałego współdziałania wiary i rozumu, wiary i serca.

²¹⁴ Por. S. HAŁAS, *Pierwszy List św. Piotra*, s. 140.

Zapoczątkowana przez Jezusa Chrystusa w Szymonie Piotrze droga dała początek najdłużej istniejącemu w historii urzędowi.

Dla misji, którą otrzymał od Pana Szymon Piotr i jego następcy, konstytutywne i decydujące są następujące czynniki:

- akt osobistej „inwestytury”, dokonanej przez Chrystusa;
- głęboka więź apostoła z Mistrzem, wyrażona wielokrotnie w imieniu własnym i Dwunastu;
- dojrzewanie wiary Piotra wskutek „doświadczenia” Jezusa Chrystusa w okresie przed- i popaschalnym;
- paschalne świadectwo dawane Ukrzyżowanemu i Zmartwychwstałemu w mocy Ducha Świętego.

ROZDZIAŁ II. PRYMAT PAPIEŻA

W rozdziale poprzednim przedstawiono osobę Szymona Piotra i jego rolę we wspólnocie Dwunastu i Kościele pierwszych dekad. W refleksji nad Kościołem i prymatem decydujące znaczenie – zdaniem Josepha Ratzingera – mają słowa, które rybak znad Jeziora Galilejskiego wypowiedział do Jezusa w okolicach Cezarei Filipowej: „Ty jesteś Chrystusem, Synem Boga żywego” (Mt 16,16), a następnie zapewnienie, złożone przez Piotra Zmartwychwstałemu: „Panie! Ty wiesz, że Cię kocham” (J 21,15).

Historyczne procesy, leżące u podstaw rozwoju idei urzędu Piotrowego, nie były proste i jednostajne. Teologia prymatu zaczęła rozwijać się w III wieku, przy czym trzeba też uwzględnić znaczącą rolę Rzymu i jego biskupa w kontekście trudnych dyskusji wewnątrzchrześcijańskich. Kościół musiał stawać w obronie wiary chrześcijańskiej, zwalczając herezje starożytnego świata: gnostycyzm, manicheizm, arianizm czy montanizm. Tak rozpoczął się rozwój urzędu Piotrowego, który znamy w obecnej formie.

Idąc tokiem myśli Ratzingera, w części pierwszej niniejszego rozdziału autor odniesie się do osoby Piotra jako nauczyciela, analizując Mateuszową perykopę ewangelijną, w której wyróżnione zostaną dwie sekcje: wyznanie Piotra oraz jego posłannictwo. W części tej omówiona zostanie także wiara Piotra wraz z jej atrybutami: kluczami i władzą związywania i rozwiązywania. Przedmiotem pierwszej części opracowania będą historyczno-kulturowe realia miasta Cezarei Filipowej, gdzie Piotr wypowiada słowa o Boskim pochodzeniu Jezusa.

Drugi punkt podejmuje egzegezę perykopy Janowej, w której Jezus powierza Piotrowi zadania pasterskie. By lepiej nakreślić tę rolę, autor odwołuje się do obrazu pasterza w tradycji i kulturze izraelskiej. Następnie przechodzi do Ewangelii wg św. Jana (21,15-17) i ukazuje proces przekazania Piotrowi urzędu pasterskiego, z omówieniem najistotniejszych związanych z tym aktem greckich terminów. W ostatnim punkcie podjęta zostanie egzegeza uwzględniająca męczeński wymiar śmierci Piotra (por. J 21,18-19).

Ostatni paragraf drugiego rozdziału odnosi się do procesu historycznego kształtowania się urzędu prymatu. Jest on sekwencją wydarzeń i koncepcji teologiczno-prawnych, od jego początków w pierwszym wieku aż do oficjalnego ogłoszenia dogmatu o nieomyślności nauczania papieskiego w 1870 roku.

Podział strukturalny tej części pracy wynika z przyjętego klucza, odnoszącego się do najważniejszych wydarzeń w historii Kościoła. Pierwszy etap, trwający od I do IV wieku, to czas kształtowania się pozycji Kościoła rzymskiego, kiedy biskupi rzymscy wydają pierwsze decyzje wiążące dla całego Kościoła i zwalczają błędną naukę, niekiedy i w ogniu prześladowań, które ustały wraz z wydaniem *Edictum Mediolanense*. Kolejne stulecia, od V do X wieku, począwszy od pontyfikatu Leona I (440-461), zostały ocenione przez historię jako „złoty okres” papiestwa, zakończony wydarzeniami przed wielką schizmą wschodnią. Następny etap to wieki od XI do XV, obejmujące rozpad Kościoła na Wschód i Zachód oraz reformę gregoriańską. Wyznacznikiem końcowym tego okresu są wydarzenia wittenberskie. Ostatnie stulecia (XVI –XIX) otwiera wystąpienie Marcina Lutra i kolejny podział w łonie Kościoła, a zamyka I Sobór Watykański i jego konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, ostatecznie definiująca urząd papieski.

1. Piotr jako nauczyciel (Mt 16,13-19)

Obraz Piotra, który został zarysowany w pierwszym rozdziale, ukazuje go jako człowieka słabego, lecz konsekwentnego. Nie mamy wątpliwości co do tego, że z racji swej roli jest podporą dla Dwunastu, jak i dla całego Kościoła. Widać to w tekstach synoptycznych (Mk 8,27-30; Mt 16,13-20; Łk 9,18-21), oraz relacji Janowej (J 21, 15-19). Piotr, jak widać na podstawie wskazanych perykop, ukazany został jako skała, na której Chrystus wznosi swoją Oblubienicę – Kościół. Ewangelie synoptyczne jasno wskazują na element wiary, który stanowi „umocnienie dla braci”. Relacja Jana z kolei koncentruje się na zadaniach pasterskich. W połączeniu tych dwóch elementów: wiary i posługi, ujawnia się istota biblijnej misji Piotra, której pragnie sam Jezus.

Rozwój doktryny o prymacjalnej roli Piotra napotkał w historii na wiele trudności związanych z interpretacją słów Jezusa. Rolą tej części opracowania będzie ukazanie właściwej (czyli eklezjalnej) interpretacji słów ustanowienia prymatu Piotra oraz procesu kształtowania się realiów współczesnej posługi Piotrowej. Posługi przedstawionej za pomocą trzech metafor, które – jak podaje Benedykt XVI – odnoszą się do terminu określanego dziś jako „prymat jurysdykcyjny”¹.

¹ Benedykt XVI metafory te charakteryzuje zwięźle: „Piotr będzie mocnym niczym skała fundamentem, na którym będzie się wspierał gmach Kościoła. Będzie dysponował kluczami Królestwa niebieskiego, aby je otwierać lub zamykać zgodnie z tym, co uzna za słuszne w przypadku danej osoby. I wreszcie

1.1. Cezarea Filipowa

Cezarea Filipowa (obecnie Banias) to miasto leżące u podnóża góry Hermon na Wzgórzach Golan, w niewielkiej odległości od jednego ze źródeł Jordanu, 4 km na północ od Jeziora Galilejskiego, założone przez tetrarchę Filipa, syna Heroda Wielkiego dla uczczenia cezara Tyberiusza. Miasto to stało się stolicą tetrarchy Batanei. Trzeba je odróżnić od Cezarei Palestyńskiej, leżącej w pobliżu wybrzeża Morza Śródziemnego (*Cæsarea Maritima*). Miasto to w 1. poł. I w. (ok. 14. r. n.e.) otrzymuje drugi człon w nazwie „Filipowa”. Warto zaznaczyć, że inne określenie tego miasta wzięło się od wybudowanej przez Ptolemeusza świątyni, dedykowanej greckiemu bożkowi Panowi (bóg opiekun lasów i pól, opiekujący się także pasterzami oraz ich dobytkiem), stąd grecka nazwa tego miasta *Πανειάς*, hebr. פנאיא.

Cezarea Filipowa jest zatem miejscem, gdzie spotykają się dwa światy: żydowski i pogański. Jest prawdopodobne, że Jezus świadomie wybiera to miejsce na akt założycielski Kościoła, ze względu na jego pogańskie korzenie. Jego zabieg miał na celu pokazanie uczniom, że świat pogański wraz ze swymi bóstwami przestaje istnieć. W jego miejsce wchodzi prawdziwy i jedyny Pasterz, o którym daje świadectwo Piotr: *Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸν τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος* (Mt 16,16). Widać tu odniesienia do wydarzenia starotestamentalnego, które miało miejsce w Egipcie. Bóg zapowiedział, że w czasie nocy paschalnej „nad wszystkimi bogami Egiptu odbędę sąd, Ja, Pan” (Wj 12,12).

Dostrzegamy tedy pewną paralelę pomiędzy wydarzeniem nocy egipskiej a przybyciem Jezusa pod Cezareę Filipową. W wydarzeniu nocy egipskiej widać bezsilność bóstw czczonych nad Nilem wobec potęgi JHWH, co dowodzi, że bóstwa tamtej cywilizacji są wyłącznie idolami, które stworzył człowiek, i nie mają żadnej mocy sprawczej. Ma ją natomiast prawdziwy Bóg, Pan tego świata². Jak Bóg Mojżesza, tak Jezus odbywa sąd nad pogańskimi bogami. Jednocześnie za sprawą słabego i chwiejnego w tamtym czasie człowieka, Piotra, wypowiedziane zostaje świadectwo wiary w prawdziwego Boga, który objawił się w osobie Jezusa Chrystusa. Nie bez znaczenia jest także fakt, że w miejscu tym swoje źródło ma rzeka Jordan,

będzie mógł wiązać lub rozwiązywać, w tym sensie, że będzie mógł stanowić bądź zakazywać, w zależności od tego, co uzna za konieczne dla życia Kościoła, który jest i pozostaje Chrystusowy. Kościół jest zawsze Chrystusa, a nie Piotra”. BENEDYKT XVI, *Piotr – skala*, s. 55.

² Por. J. LEMANSKI, *Księga Wyjścia. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. ST 2, Częstochowa 2009 (NKB-ST, red. A. Paciorek i in.), s. 291.

która służy Janowi Chrzcicielowi do chrztu. Także i woda staje się źródłem oczyszczenia świata pogańskiego i jednoczesnym przygotowaniem go do nawrócenia i pójścia za jedynym, prawdziwym Bogiem, którego widzialnym reprezentantem na ziemi będzie Piotr, wraz ze swoimi następcami.

Gerhard L. Müller postrzega Cezareę Filipową z punktu widzenia soteriologicznego i misyjnego. Moguncki teolog zauważa:

Już wybór tego miejsca na wyznanie Mesjasza i obietnica Piotra pokazuje, jak zbawcze posłannictwo Jezusa i misja Kościoła wykraczają poza granice Galilei i Judei i skierowane są do całej ludzkości, która w Kościele i poprzez Kościół ma zostać przyprowadzona do Jezusa, Zbawiciela świata³.

Synoptycy jasno zaznaczają, że Jezus wraz z uczniami nie przekroczył granicy świata pogańskiego, lecz pozostał w obrębie świata judaistycznego. Ciekawą kwestią jest fakt, że dwaj synoptycy: Marek i Mateusz, podają położenie topograficzne, w którym znajdował się Jezus wraz z uczniami. Łukasz zaś pomija ten fakt i pisze głównie o modlitwie: „Kiedy pewnego razu Jezus modlił się na osobności, a uczniowie byli razem z Nim” (Łk 9,18). Widać, że „uczniowie zostają włączeni w Jego [Jezusa – J. J. W] samotność, w tylko dla Niego przeznaczoną wspólnotę z Ojcem. (...) Mogą zobaczyć Go w Jego niepowtarzalności, w Jego synostwie (...). Z tego widzenia rodzi się wiara, ich wyznanie; na tym będzie mógł powstać później Kościół”⁴, który „rodzi się z uczestnictwa w modlitwie Jezusa (por. Łk 9,18-20; Mt 16,13-20)”⁵.

Joseph Ratzinger odnotowuje tu pewien paradoks samotności przeżywanej we wspólnocie (towarzyszeniu, obecności innych), który ma podłoże teologiczne. Bawarski teolog pisze:

Paradoksalność tego miejsca jest uderzająca: kiedy był sam, byli z Nim uczniowie. Celowa sprzeczność uwidacznia, że nie chodzi tu o opis historyczny, lecz o kontekst teologiczny. Ci, którzy nie znają Jego samotności, uważają Go za to lub tamto. Wyznanie wyjawia Jego istotę, jest wejrzeniem w to, co Go istotnie określa, w Jego samotną rozmowę z Ojcem. Wyznanie to może więc zawsze wzrastać tylko w uczestniczeniu w samotności Jezusa, w byciu z Nim, kiedy jest sam z Ojcem⁶.

³ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 175.

⁴ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 333; por. TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 636.

⁵ TAMŻE, s. 637; por. TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 221.

⁶ TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 735.

W Łukaszowej wersji wyznania Piotra widać element duchowy, mistyczny, jakim jest zjednoczenie Jezusa z Ojcem w modlitwie. Stąd w Łukaszowym obrazie wyznania wiary przez Piotra istotny jest element „bycia przy Jezusie” i element samotności. Dzięki byciu Piotra przy Jezusie i wejściu w Jego samotność możliwe staje się dojście do wiary, do jej wyznania. Poprzez poznanie i wejście w samotność Jezusa z Ojcem Piotr tak naprawdę poznaje Go, odkrywa w Nim Syna Boga żywego⁷.

To właśnie ten obraz, który widzą (i w którym partycypują) osobiście uczniowie, sprawia, że rodzi się w nich wiara, która zostaje wyznana przez Piotra w imieniu wszystkich. Można więc przypuszczać, że uczniowie, w tej scenie włączeni w samotność Jezusa, słyszeli Jego rozmowę z Ojcem i na tej podstawie zrodziła się w nich wiara, bo jak powiada Paweł, Apostoł Narodów, „wiara (...) rodzi się ze słuchania, słuchanie natomiast ma miejsce dzięki słowu Chrystusa” (Rz 10,17).

Jak można zauważyć, w przypadku pierwszych dwóch synoptyków miejsce, które wybrał Jezus, a więc poblize świątyni bożka Pana, usytuowane było w grocie skalnej. Stąd można przypuszczać, że inspiracją treści, zawartej w imieniu „Piotr” są skały, które występowały w tym regionie. Jest to tylko hipoteza, służąca wyjaśnieniu obrazu, którym posłużył się Jezus nadając Szymonowi nowe imię⁸. Z kolei ewangelista Łukasz wprowadza tu temat modlitwy, który jest osobistą rozmową Jezusa z Ojcem. W Ewangelii wg św. Łukasza każde ważne wydarzenie, jak i decyzja, przed którą staje Jezus, zostają poprzedzone modlitwą (por. Łk 9,18 a także 9,18; 9,28; 11,1; 22,32; 22,41)⁹. Ponadto widać, że u Łukasza Jezus pyta się o „tłumy”, które słuchały Jego nauki i były świadkami cudów, których dokonał. U Marka i Mateusza Jezus pyta o „ludzi”, oraz o to, co o Nim mówią¹⁰. Innym charakterystycznym elementem jest użycie u Mateusza w odniesieniu do Jezusa tytułu „Syn Człowieczy”, zaś u Marka zaimka osobowego „Mnie”¹¹.

⁷ Por. TENŻE, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 676-677.

⁸ Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 123; J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 333.

⁹ W kontekście biblijnym można zauważyć, że wydarzenie modlitwy poprzedza wizję, którą ma otrzymać wybrany przez Boga człowiek (por. Dn 2,18-19; 9,1-21; 10,2-3). Łukasz, wierny tradycji, w której wzrastał, także przytacza takie wydarzenia, które poprzedzają ważne momenty w ziemskiej działalności Jezusa (por. Łk 11,13; Dz 1,14; 4,31). Por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1-11*, s. 231.

¹⁰ Por. TAMŻE, s. 477.

¹¹ W tym miejscu możemy mówić o kilku zasadnych hipotezach co do określenia „Syn Człowieczy” w materiale Mateusza: 1) określenie „Syn Człowieczy” mogło być wyrażeniem idiomatycznym w stosunku do zaimka osobowego, którego użył Marek; 2) źródłem może być materiał własny (M), który nie pochodzi z redakcji; 3) zamiarem autora było włączenie tego zwrotu z Mt 16,27-28, aby elementy większej części opowiadania stanowiły kontynuację wcześniejszej myśli; 4) w czasie

Analizując tekst Mateuszowej perykopy, która w odniesieniu do pozostałych synoptyków zajmuje najwięcej miejsca, stwierdzamy, że podejmuje ona zagadnienie wiary oraz misterium Jezusa, w które powinni wniknąć uczniowie¹². Włoski biblista Settimio Cipriani zauważa, że opisana przez Mateusza scena (por. Mt 16,13-20) opiera się na dwóch zasadniczych elementach, które są mało widoczne u Marka i Łukasza. Pierwsza to wyznanie przez Piotra wiary w Jezusa jako Syna Bożego (por. Mt 16,16-17). Druga zaś to obietnica dana Piotrowi ukazująca jego przyszłą misję (por. Mt 16,18-19)¹³. Po raz kolejny elementem wiążącym staje się wyznanie, bez którego nie ma przyszłej misji. Jeśli nie będzie wyznania i zawierzenia, nie będzie też misji.

Takie zawierzenie odnajdujemy w postawie Abrama, który wyrusza z Ur chaldejskiego, czy Maryi, która z wiarą przyjęła wolę Bożą i wyraziła ją poprzez swoje *fiat*. Bez tej wiary przyszłość Piotra stanęłaby pod znakiem zapytania, mógłby bowiem liczyć wyłącznie na swoje własne siły.

Mamy więc dwa centralne motywy Mateuszowej perykopy, które ukształtują dalsze losy nie tylko Piotra, lecz również całego Kościoła: wiara i posłannictwo. Należy stwierdzić, że tym pierwszym i podstawowym jest wiara, która poprzedza posłannictwo. Z punktu widzenia nadprzyrodzonego posłannictwo Piotra bez wiary nie miałoby sensu, stając się posłaniem samego człowieka.

1.2. Dwa kamienie milowe na drodze Szymona Piotra

Joseph Ratzinger – Benedykt XVI w pierwszej części swojej trylogii *Jezus z Nazaretu* pisze o dwóch znaczących z punktu widzenia chrystologii wydarzeniach z życia Jezusa: wyznaniu Piotra i Przemienieniu. Odnosząc to do postaci Szymona Piotra, można wskazać dwa dla niego decydujące momenty, związane, jak zawsze, z osobą Jezusa Chrystusa. Pierwszy to wyznanie Piotra połączone z jego posłannictwem (por. Mt 16,13-19¹⁴). Drugim jest powierzenie mu zadań pasterskich (J 21,15-19).

redakcji Ewangelii określenie *Syn Człowieczy* było traktowane jako imię, a nie tytuł; 5) zastosowano grę słów *ἄνθρωποι* i *ὁ υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*. Ostatnią hipotezą może być użycie przez Mateusza zabiegu literackiego, polegającego na użyciu w niewielkim fragmencie tytułów chrystologicznych: Syn Człowieczy, Mesjasz, Syn Boży. Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 123.

¹² Por. S. CIPRIANI, dz. cyt., s. 53.

¹³ Por. TAMŻE, s. 55.

¹⁴ Perykopa ewangeliczna opisująca wydarzenia spod Cezarei Filipowej mogła powstać w pierwotnym Kościele jerozolimskim. Świadczyć mogą o tym sformułowania pochodzące z języka aramejskiego, a także obrazy typowe dla Biblii hebrajskiej, przekazane w greckiej wersji językowej, w języku

W tym zakresie ważną rolę odgrywa „przekaz wiary” w Jezusa Chrystusa – Mesjasza ukazany przez autorów Ewangelii. Można więc, na co uwagę zwraca Müller mówić o dwóch kierunkach, horyzontalnym i wertykalnym. Pierwszy przekaz wiary dokonuje się z punktu widzenia wydarzeń pro-paschalnych i wydarzeń ad-paschalnych, które są ze sobą wzajemnie powiązane, zaś w drugim widoczna jest relacja Bóg-człowiek: przekazanie przez Boga wsparcia, pomocy człowiekowi w poznaniu Objawienia i spisania tego Objawienia przez człowieka¹⁵.

1.2.1. Wyznanie Piotra (Mt 16,13-16)

Wyznanie Piotra stanowi o początku chrześcijańskiego wyznania wiary. Wydarzenie, które zostało przekazane przez synoptyków, „stanowi punkt wyjścia chrześcijańskiego wyznania wiary. Piotra uważa się za inicjatora wyznania wiary, a zatem również za tego, który jest za nie szczególnie odpowiedzialny”¹⁶. Dalej można stwierdzić, że wyznanie to stanowi najstarszy dogmat Kościoła katolickiego¹⁷, wypowiedziany przez Szymona Piotra Księcia Apostołów i Wikariusza Chrystusa. Piotr uroczyście wyznaje to, co między sobą rozważają wszyscy uczniowie: „Kim On właściwie jest?” (Mk 4,41). Wyznanie to zostało wypowiedziane przez Szymona w „decydującym momencie życia Jezusa, kiedy, zakończywszy nauczanie w Galilei, zdecydowanie zmierza On do Jerozolimy, aby przez śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie wypełnić swoją zbawczą misję”¹⁸ – zauważa Benedykt XVI w homilii w Bazylice Watykańskiej, 29 czerwca 2007 roku.

Autorzy Ewangelii synoptycznych odnotowują pytania Jezusa skierowane do uczniów. Dzięki tym pytaniom można poznać Chrystusa na dwa sposoby: zewnętrznie

„ojczystym Pisma Świętego”. Por. G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 175; BENEDYKT XVI, *Wiara Kościoła opiera się na wyznaniu Piotra*, OsRom 296(2007) nr 9, s. 45; 99(2007) nr 8, s. 673. Jako przykład użycia sformułowań semickich we fragmencie Ewangelii wg św. Mateusza wskazać należy imię *Barjōn*, zwroty „ciało” i „krew”, „Ojciec, który jest w niebie”, grę słów o aramejskim podłożu *petros/petra*, zwrot *bramy piekła*, wyrażenie *wiązać-rozwiązywać* czy *niebo*. Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 120; J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 569. Zestawiając ze sobą dwie perykopy Mk 8,27-30 i Mt 16,13-20, można zauważyć różnice tak pod względem budowy, jak i języka, wskutek zastosowania zwrotów z języka hebrajskiego i greckiego. W Ewangelii wg św. Mateusza widać rozbudowany materiał własny (por. Mt 16,16b-19), którego nie ma w Ewangelii wg św. Marka. U Marka pojawia się tylko raz, i to w wersji greckiej, imię odnoszące się do Księcia Apostołów: Πέτρος. U Mateusza mamy z kolei imię w wersji hebrajskiej (שמעון), z dookreśleniem aramejskim *bar Jōna*, i w wersji greckiej, przejęte od Marka. Por. Z. ŻYWICA, art. cyt., s. 15.

¹⁵ Por. G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 174.

¹⁶ J. RATZINGER, *W rozmowie z czasem*, (JROO, t. 13/2), s. 613; por. BENEDYKT XVI, *Przyszłość należy do Boga*, s. 23; AAS 105(2013) nr 3, s. 276.

¹⁷ Por. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 636.

¹⁸ BENEDYKT XVI, *Wiara Kościoła*, s. 45; 99(2007) nr 8, s. 672.

– poznanie poprzez opinię innych, wewnątrz – poprzez opinię uczniów, w imieniu których odpowiada Piotr¹⁹.

Jezus pyta: „Co mówią ludzie? Kim według nich jestem?” (Mk 8,27; por. Mt 16,13; Łk 18), aż w końcu stawia trudniejsze pytanie: „A według was, kim jestem?” (Mk 8,29; por. Mt 16,15; Łk 9,20). Pierwsze pytanie dotyczy, jak widać, sfery zewnętrznej, poznania intelektualnego za pomocą rozumu, drugie zaś odnosi się do sfery wewnętrznej: serca, uczuć, intuicji²⁰. W wywiadzie *Bóg i świat* w Peterem Seewaldem Joseph Ratzinger stwierdza, że Jezus dokonuje tu rozgraniczenia między tym, co mówią o Nim ludzie, a tym, co mówią oni, apostołowie. Podwójna droga Jego poznania oznacza, że ci, którzy byli tylko „jednorazowymi” świadkami działalności Jezusa, zaliczają go do wielkich postaci judaizmu, natomiast ci, którzy stale Mu towarzyszą, odkrywają w nim Tego, który był zapowiadany przez Prawo i Proroków²¹.

Joseph Ratzinger – Benedykt XVI w pierwszej części trylogii *Jezus z Nazaretu* stwierdza, że pytanie to stanowi jeden z dwóch „kamieni milowych na drodze Jezusa”²². Jak czytamy, na pytanie to w imieniu wszystkich uczniów odpowiada Piotr. Stosuje on tu bezpośredni zwrot $\Sigma\delta\ \epsilon\tilde{\iota}$, w czym dostrzegamy całkowitą pewność wypowiadającego. Słowa te są zupełnie inne niż te wypowiedziane wcześniej, w których użyty został spójnik „jeśli”: „Panie! Jeśli to Ty jesteś” (Mt 14,28)²³ wprowadzał niepewność. W szczegółach zaś u każdego ewangelisty odpowiedzi Piotra brzmiały inaczej: Marek zapisał: $\Sigma\delta\ \epsilon\tilde{\iota}\ \acute{\omicron}\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$ (8,29). Mateusz zapisał: $\Sigma\delta\ \epsilon\tilde{\iota}\ \acute{\omicron}\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\omicron}\ \upsilon\iota\acute{\omicron}\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \zeta\omega\tilde{\nu}\tau\omicron\varsigma$ (16,16). Łukasz zapisał: $T\omicron\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (9,20). Jan zapisał: $\sigma\delta\ \epsilon\tilde{\iota}\ \acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (6,69)²⁴. Prawda o Jezusie wyznana przez prostego

¹⁹ Por. TENŻE, *Świat potrzebuje radości, którą rodzi wiara*, OsRom 337(2011) nr 10-11, s. 23; AAS 103(2011) nr 9, s. 583-584; TENŻE, *Ten, kto zna Boga, miłuje bliźniego*, OsRom 318(2009) nr 11-12, s. 45.

²⁰ Por. K. WONS, dz. cyt., s. 184-185.

²¹ Por. J. RATZINGER, *W rozmowie z czasem*, (JROO, t. 13/2), s. 613; G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 176; BENEDYKT XVI, *Wiara Kościoła*, s. 45; AAS 99(2007) nr 8, s. 672.

²² J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 331.

²³ Por. K. WONS, dz. cyt., s. 185.

²⁴ W tłum. Marek zapisał: „Ty jesteś Mesjasz (Chrystus)”. Mateusz zapisał: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego”. Łukasz zapisał: „Mesjaszem (Pomazańcem) Bożym”. Jan zapisał: „Ty jesteś Świętym Boga”. W odniesieniu do wszystkich form wyznania Piotra Joseph Ratzinger – Benedykt XVI mówi o dwóch typach wyznania wiary. Bawarski teolog zauważa: „Odnośnie do pierwotnego chrześcijaństwa badania naukowe mówią o dwóch typach formuł wyznania wiary: «rzeczownikowym» i «czasownikowym»; choć lepiej chyba byłoby mówić o typie ukierunkowanym «ontologicznie» i określonym «historiozbawczo», co byłoby bardziej zrozumiałe. Wszystkie trzy formy wyznania Piotra, przekazane przez synoptyków, są «rzeczownikowe» – Ty *jesteś* Chrystus, Chrystus Boży, Chrystus Syn Boga żywego. Obok tych rzeczownikowych wypowiedzi Pan zawsze stawia wyznanie «czasownikowe»: zapowiedź paschalnej tajemnicy Krzyża i Zmartwychwstania. Obydwa typy wyznań stanowią jedność i jeden bez drugiego jest niepełny, a w końcu i niezrozumiały. Bez konkretnej historii zbawienia tytuły są dwuznaczne – nie tylko słowo «Mesjasz», lecz także «Syn Boga żywego». Albowiem również

rybaka z Galilei zawiera „wszystko, co najważniejsze: synostwo i godność oczekiwanego od wieków Mesjasza – żywego Boga i Zbawcy”²⁵. Jak wskazuje Joseph Ratzinger – Benedykt XVI, „po-znanie” uczniów zostaje tu wyrażone w „wy-znaniu”, które wypowiada Piotr w imieniu pozostałych²⁶.

Odpowiedź Piotra na pytanie Jezusa jest zdaniem Josepha Ratzingera – Benedykta XVI: „wyznaniem, które wyraźnie różni się od opinii, jakie mają o Nim «ludzie»”²⁷. Także w czwartej Ewangelii odnajdujemy Janową wersję wyznania Piotra, która różni się od tej podanej przez synoptyków – miejscem zdarzenia nie jest Cezarea Filipowa, lecz Kafarnaum, a kontekstem kryzys wiary: „wśród was są jednak tacy, którzy nie wierzą” (J 6,64). Także i tu Piotr zabiera głos w imieniu wszystkich i wyznaje: *Κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις, καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ* (J 6,68-69). Joseph Ratzinger – Benedykt XVI dodaje, że wyznanie Piotra z czwartej Ewangelii i modlitwa arcykapłańska Jezusa (por. J 14-16) są sobie bliskie, bo spaja je wiara, która jest fundamentem jedności wspólnoty wiernych ochrzczonych w Chrystusie. Niemiecki teolog ujmuje to następująco:

Wyznanie to jest w swej treści bardzo bliskie modlitwie arcykapłańskiej. Jezus spotyka się tutaj z nami jako Ten, którego poświęcił Ojciec, który poświęca się dla uczniów i sam uświęca uczniów w prawdzie. Wiara to coś więcej niż słowo, więcej niż idea. Wiara polega na wejściu we wspólnotę z Jezusem Chrystusem, a przez Niego – z Ojcem. Ona stanowi właściwą podstawę wspólnoty uczniów, fundament jedności Kościoła²⁸.

Tym samym wyznanie przez Piotra wiary w prawdziwe bóstwo Jezusa Chrystusa to znak, dzięki któremu wszyscy „byli jedno” (J 17,21). Jest pierwszym takim publicznym aktem uznania Go za Tego, który był zapowiadany przez Prawo

i ten tytuł można by rozumieć w sensie sprzecznym z tajemnicą Krzyża. I na odwrót: samej wypowiedzi historiozbowczej zabrakłoby istotnej głębi, gdyby nie stało się jasne, że Ten, który cierpiał, jest Synem Boga żywego, równym Bogu (Flp 2,6), ale ogołocił samego i stał się jak niewolnik (...). Uniżył się aż do śmierci i to śmierci krzyżowej (Flp 2,7n). W tym sensie tylko powiązanie wyznania Piotra i pouczenia uczniów przez Jezusa daje nam całość i istotę wiary chrześcijańskiej. Dlatego wielkie symbole wiary Kościoła zawsze łączyły jedno z drugim”. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 338-339. Joseph Ratzinger-Benedykt XVI w trylogii na temat postaci Jezusa z Nazaretu zauważa, że z czterech wersji wyznania Piotra „można by się pokusić o skonstruowanie historii rozwoju chrześcijańskiego wyznania”. TAMŻE, s. 335.

²⁵ S. NAGY, „Ty jesteś Piotr”, s. 56.

²⁶ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 335.

²⁷ TAMŻE, s. 331; por. TENŻE, *Teologia liturgii*, (JROO, t. 11), s. 375; BENEDYKT XVI, *Sakrament kapłaństwa wyraża troskę Boga o ludzi*, OsRom 325(2010) nr 8-9, s. 57.

²⁸ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 450; por. BENEDYKT XVI, *Piotr – apostoł*, OsRom 287(2006) nr 11, s. 53.

i Proroków. Jest to wyznanie, „które dawniej i teraz tworzy Kościół istniejący we wspólnocie z Piotrem”²⁹, publiczne wyrażenie prawdy, której przyszedł Kościół będzie strażnikiem i obrońcą. Piotr w tej scenie ucieleśnia przyszedł Kościół, w imieniu którego wyznaje wiarę w Jezusa Chrystusa, obiecanego Mesjasza³⁰. Benedykt XVI podkreśla, że:

Piotr mówi nie jako jednostka, przemawia *ex persona Ecclesiae*, mówi jako człowiek Kościoła, niewątpliwie jako osoba mająca poczucie osobistej odpowiedzialności, ale także jako osoba przemawiająca w imieniu Kościoła: nie są to tylko prywatne myśli (...). Nie. Nie wypowiada się jako jednostkowy geniusz, ale przemawia właśnie w jedności Kościoła³¹.

Zaś u Gerharda Müllera czytamy, że:

Piotr mówi najpierw w autorytecie Boga wobec Kościoła i wykląda uczniom do przyjęcia objawioną wiarę (*ex auctoritate Dei*). A dopiero potem odpowiada on na objawienie przez wyznanie Kościoła, a tym samym przemawia w osobie Kościoła (*ex persona Ecclesiae*). (...) Wyznanie wiary Piotra w Chrystusa, Syna Bożego, jednoczy Kościół w wierze i odróżnia się od innych wspólnot wyznaniowych. Piotr jest ważnym kryterium tożsamości chrześcijańskiej³².

Wyznanie to posiada charakter dialogiczny, tak samo jak wiara, dialogiczna ze swej natury. W swej postawie pod Cezareą Filipową Piotr jako pierwszy spośród grona uczniów Jezusa dostrzega i publicznie wyznaje wiarę, która poszerza jego spojrzenie. Zaczyna dostrzegać znacznie więcej niż inni, zaczyna zanurzać się w tajemnicę Jezusa Chrystusa, przy jednoczesnym odkrywaniu tajemnicy siebie samego, tajemnicy człowieka. Wiara Piotra osiąga kolejny wymiar – zaufanie Jezusowi. Zaufanie to dopiero się kształtuje, tak jak i wiara, i będzie poddawane próbie w celu całkowitego ugruntowania.

Jean Galot zauważył, że wydarzenie pod Cezareą Filipową wskazuje na dialogiczny charakter odkrywania chrystologii w Jezusie. Sam Jezus inicjuje dialog, zachęcając uczniów do odkrywania swojej tożsamości. Prowadzi ludzi, których wybrał i którzy uczestniczą w Jego drodze, do decyzji wiary. Widać tym samym, że Jezus pragnie, aby ich wzajemny dialog był impulsem do poszukiwania odpowiedzi na Jego pytanie:

²⁹ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 636; por. BENEDYKT XVI, *Kościół jest domem wszystkich narodów*, OsRom 307(2008) nr 10-11, s. 57.

³⁰ Por. TENŻE, *Przyszłość należy do Boga*, s. 23; AAS 105(2013) nr 3, s. 276.

³¹TAMŻE, s. 277; por. G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 177-178. Tylko w takim wyznaniu wiary przez Piotra w Syna Bożego, ujawnia się prawdziwa natura Kościoła: *communio personarum* osób należących do wspólnoty Kościoła. Łącznikiem tu jest oczywiście wiara, gdzie „Piotr jest ważnym kryterium tożsamości chrześcijańskiej”. TAMŻE, s. 178.

³² TAMŻE, s. 177-178.

„Co mówią ludzie? Kim według nich jest Syn Człowieczy?” (Mt 16,13). Pytanie to ma być inspiracją, tak w tym przypadku, jak i w przyszłości, do odkrywania tożsamości Jezusa przez apostołów. Ma być dla apostołów wskazaniem, aby na drodze dialogu rozumu i wiary poszukiwali odpowiedzi w wydarzeniach, w których bezpośrednio uczestniczą, przy jednoczesnym odkrywaniu i wchodzeniu w tajemnicę Jezusa Chrystusa³³. Na przykładzie Jezusa i Szymona Piotra widać, że tylko poprzez dialog możliwe staje się uchwycenie i odkrywanie rzeczywistości, którą mamy przed sobą. Tylko w ten sposób możliwe staje się dostrzeżenie prawdy i jej przyjęcie.

W odpowiedzi Piotra na zadane przez Jezusa pytanie: „Ty jesteś Chrystusem, Synem Boga żywego” (Mt 16,16), raz jedyny w całym Nowym Testamencie pojawia się określenie „Syn Boga żywego”, mające wyraźne tło starotestamentalne, gdzie Bóg określany jest jako „Bóg żywy” (por. np. Ps 42,3). Sensem tego wyrażenia jest deprecjacja znaczeniowa bóstw, będących dziełem rąk ludzkich (por. Ps 135, 15; Iz 44,9-20; Jr 10,3-15). Jedynie Bóg żywy jest Bogiem działającym, dającym życie. Tak jak Bóg Ojciec, tak też Bóg Syn, jest dawcą życia, Bogiem żyjącym, czego potwierdzenie odnajdujemy za chwilę w scenie przemienienia: „On jest moim Synem umiłowanym, którego sobie upodobałem. Jego słuchajcie” (Mt 17,4)³⁴.

Co więcej, w pytaniu postawionym przez Jezusa ujawnia się jego charakter pedagogiczny. Jezus wie doskonale, że uczniowie przeszli pewien etap formacji, w którym odsłonił im swoją tajemnicę poprzez przepowiednie oraz czyny, których dokonał. W imieniu wszystkich głos zabiera Szymon Piotr, który: po pierwsze wypowiada na głos to, co myślą pozostali uczniowie, choć w ewangeliach nie odnajdujemy klarownego potwierdzenia tej supozycji. Po drugie, to Piotr wyznaje osobiście wiarę w bóstwo Jezusa; jego wyznanie ma być przykładem dla innych, jak należy w sposób właściwy patrzeć na osobę Jezusa Chrystusa i dzieła, których dokonuje³⁵.

1.2.2. Posłannictwo Piotra (Mt 16,17-19)

Druga część perykopy Mateuszowej Ewangelii (por. 16,17-19) odnoszącej się do wydarzenia spod Cezarei Filipowej skierowana jest bezpośrednio do Piotra.

³³ Por. J. GALOT, *Chi sei Tu, o Cristo*, Firenze 1977, s. 11-18; W. OSTROWSKI, *Dynamizm wiary chrystologicznej w ujęciu Jeana Galota*, „Teologia i Człowiek”, 43(2018) nr 3, s. 72-73.

³⁴ Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 124.

³⁵ Por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1-11*, s. 477.

Ukazany tu został dialog pomiędzy dwoma najważniejszymi postaciami tak w Nowym Testamencie, jak i w historii Kościoła: Jezusem i Piotrem. Struktura tego wersetu jest zbudowana na zasadzie stroficznej: trzy wersy–trzy strofy, a w każdej strofie można wyróżnić trzy stychy, z których pierwszy stanowi wprowadzenie (por. 16,17a.18a.19a), zaś drugi i trzeci cechuje antytetyczny paralelizm (16,17bc.18bc.19bc). Strofa pierwsza, czyli werset 17, to makaryzm, wyrażający błogosławieństwo skierowane do Piotra. Jezus stwierdza, że Piotr staje się szczęśliwym, błogosławionym uczestnikiem radości. Kolejne dwie strofy, czyli wersety 18 i 19, sformułowane są w czasie przyszłym i mają charakter obietnicy (por. 16,18-19a), z kolei druga i trzecia część wersetu 19. przypominają wypowiedź prywatną³⁶.

Joseph Ratzinger pisze, że w epoce oświecenia, kiedy dominowała egzegeza liberalna, zarzucano autorowi pierwszej Ewangelii, że słowa Jezusa odnoszące się do powołania Piotra i powierzenia mu szczególnej misji nie są Jezusowe, ale konstrukcją ewangelisty. Zwracano uwagę na to, że wyłącznie w tym miejscu Ewangelii, jak i w rozdziale 18, w wersecie 17, użyto zwrotu *ἐκκλησία*³⁷, który sugeruje powstanie perykopy w późnym Kościele. Idąc za myślą Albrechta Oepke, Joseph Ratzinger sugeruje, że do tego typu spekulacji należy podchodzić z dystansem. Bawarski teolog wskazał na teologię Krzyża, którą przeniknięty jest mocno list Apostoła Narodów do Rzymian, a w którym to liście ani razu nie użyto sformułowania *krzyż*³⁸. Tak samo należy podejść do spekulacji na temat słowa „Kościół” użytego w rozdziale 15, wersecie 18, który wpisuje się w formułę posłannictwa skierowanego do Piotra.

Wróćmy jednak do interpretacji drugiej części Mateuszowej perykopy. Pierwsza strofa rozpoczyna się wypowiedzią Jezusową odnoszącą się do Piotra: *Μακάριος εἶ, Σίμων* (Mt 16,17). Widać tu zastosowanie gatunku literackiego zwanego

³⁶ Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 119.

³⁷ Należy zauważyć, że wyrażenie *ἐκκλησία* przynależy do materiału własnego Mateusza, tak w odniesieniu do rozdziału 16 i 18. Możemy tylko przypuszczać, że wyrażenie *ἐκκλησία* jest wtórne lub redakcyjne. Zamiast tego mogło zostać tu użyte słowo *ἱερόν* („świątynia”, „sanktuarium”) lub inne semickie słowo: *‘ēdā* lub *qāhāl*. Por. TAMŻE, s. 122. Benedykt XVI podczas modlitwy *Angelus Domini* podkreśla, że wyrażenie *ἐκκλησία* zostało użyte przez Jezusa po raz pierwszy. Papież zauważa, że misją Kościoła wedle Jezusa „jest urzeczywistnienie wielkiego planu Bożego, by w Chrystusie zjednoczyć całą ludzkość w jedną rodzinę”. BENEDYKT XVI, *Kościół jest domem*, s. 57. Joachim Gnilka wskazuje, że Mt 16,18 odnosi się do Kościoła powszechnego, zaś Mt 18,17 do Kościoła lokalnego. Jak wskazuje dalej niemiecki biblista, Kościół, o którym mowa w Mt 16,18, zostanie dopiero zbudowany, o czym świadczy użyte tu słowo *οἰκοδομήσω* (*fut. act.*), które pochodzi od greckiego słowa *οἰκοδομῶ*, czyli „budować”, „wnosić”. J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 232-233.

³⁸ Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 569; R. BINIEK, dz. cyt., s. 67.

makaryzmem, który charakteryzuje się zindywidualizowaniem wypowiedzi, ze wskazaniem na jej konkretnego adresata: „Szymonie, synu Jony” (Mt 16,17). Warto zauważyć, że makaryzm użyty został tylko raz w Ewangelii wg św. Mateusza³⁹. Inną kwestią jest połączenie go z obietnicą. W tym przypadku dotyczy to Piotra, który został szczególnie obdarowany przez Boga⁴⁰. Dalej czytamy: „bo ciało (σὰρξ) i krew (αἷμα) nie objawiły tobie, ale Ojciec Mój, który jest w niebie” (Mt 16,17). Jedyne ewangelista Mateusz odnotowuje to stwierdzenie, nie ma go u Marka i Łukasza. Jak zauważa Müller, Piotr został nazwany przez Jezusa *Μακάριος*, czyli „szczęśliwy”, „błogosławiony”:

(...) nie dlatego, że poznanie Osoby i dzieła Jezusa wywołuje u niego jedynie naturalny i przejściowy stan szczęścia, ale ponieważ ludzkie poszukiwanie prawdy zostaje zaspokojone przez objawienie z łaską i poznaniem Boga (...). Ojciec Niebieski pozwala Szymonowi Piotrowi i w jego osobie integracyjnie streszczonemu Kościołowi poznać w Duchu Świętym historiozawca misję Jezusa i jej początek w komunii Ojca i Syna⁴¹.

Tak też wybór Piotra i jego prymat „wynika z Bożego wybrania”⁴² – zauważa Benedykt XVI. Widać tedy, że w słowach Jezusa ukazany jest „objawieniowy charakter wyznania, w którym zawarte jest poznanie, będące czymś więcej niż ludzkie doświadczenie i jego interpretacja – a mianowicie nowy wgląd niedostępny dla człowieka jego własnymi siłami, lecz dany z góry – właśnie «objawienie»”⁴³.

Bóg jako sprawca objawienia otworzył „oczy i serce” Szymonowi⁴⁴. Objawienie dokonuje się ponad ciałem i krwią, ukazany tu jako słabość i ograniczoność człowieka⁴⁵. Odkrycie tajemnicy „o tożsamości Jezusa Chrystusa opiera się raczej na nieomyślności boskiego rozumu, który nigdy nie błądzi i nie prowadzi do błędu”⁴⁶. Jak zauważa Joseph Ratzinger, ujawnia się w tym „podstawowy paradoks Bożej mocy,

³⁹ Por. S. CIPRIANI, dz. cyt., s. 56; J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 181-182.

⁴⁰ Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 125.

⁴¹ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 179.

⁴² BENEDYKT XVI, *Dziękuję Panu za powołanie kapłańskie i powierzenie mi posługi Piotrowej*, OsRom 336(2011) nr 8-9, s. 50.

⁴³ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 905; por. TENŻE, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 570; BENEDYKT XVI, *Dramat i siła papieżstwa*, OsRom 345(2012) nr 7-8, s. 5; AAS 104(2012) nr 7, s. 551; G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 181.

⁴⁴ Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 705.

⁴⁵ W rozumieniu hebrajskim ciało i krew (*basar* i *w'dam*) oznaczają człowieka w jego zniszczalności, o czym czytamy np. w Mądrości Syracydesa: „Jak zielone liście na bujnym drzewie: jedne spadają, inne wyrastają, tak pokolenia z ciała i krwi: jedno umiera, inne się rodzi” (14,18). Por. C. SPICQ, P. GRELOT, *Krew*, w: STB, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 393; D. H. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2004 (Prymasowska Seria Biblijna, red. W. Chrostowski), s. 79.

⁴⁶ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 180.

która działa w słabości”⁴⁷. Stąd wypływa potrzeba odsłonięcia tajemnicy, co staje się możliwe tylko dzięki Ojcu. Wspomina o tym także św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian 12,3: „nikt bez Ducha Świętego nie może mówić «Jezus jest Panem»”⁴⁸. Także w Liście do Galatów Paweł odnosi się do tej kwestii: „Kiedy jednak Bogu (...) spodobało się objawić swego Syna we mnie dla głoszenia Ewangelii o Nim pośród narodów, wtedy nie szukałem już rady u ludzi” (1,15-16).

Wyznanie wiary uczynione przez Piotra pod Cezareą Filipową pomaga współczesnym wyznawcom Chrystusa odnaleźć prawdziwe oblicze Jezusa z Nazaretu. Nie powinni być oni jak ludzie, którzy w czasie ziemskiego życia Jezusa formułują własne opinie, które objawia im „ciało i krew”, stwierdzając, że Jezus jest Janem Chrzcicielem, Eliaszem, Jeremiaszem czy innym prorokiem, który powrócił. Powinni zaś otwierać się na Boże Objawienie i przyjmować słowa Ojca, „który jest w niebie” (Mt 16,17), w trosce o niedopuszczenie do własnej interpretacji Jezusa, której dokonał, np. Karl Jaspers, uważając Jezusa, obok Sokratesa, Buddy i Konfucjusza, za jednego z czterech ludzi w historii, którym można wierzyć⁴⁹.

Nie sposób nie odnieść się też do symboliki zawartej w słowach Jezusa skierowanych do Piotra, a odnoszących się do jego posłannictwa i zadań, które zostały

⁴⁷ J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 419.

⁴⁸ W wyznaniu Piotra i w wyznaniu Pawła dostrzegamy jednak różnice. Joseph Ratzinger stwierdza: „Formuła Piotra jest formą zwracania się do Jezusa, jest «modlitwą». Formuła Pawła jest natchnionym przez Ducha *Credo*, które wspólnota wypowiada w liturgii przed Bogiem, ale także przed światem jako wyraz swojej tożsamości i jako istotę tego, co ma do powiedzenia ludzkość. Druga różnica jest następująca: Tytuł godnościowy Chrystusa (Mesjasz, Król), w którym Piotr – oświecony przez Boga – próbuje streścić tajemnicę Jezusa Chrystusa, jest zaczerpnięty z nawiązującej do postaci Dawida nadziei cierpiącego i upokorzonego Izraela, że przyjdzie nowy Dawida, Król czasów ostatecznych, do którego mogłyby się odnosić słowa koronacyjnego Psalmu 2: «Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem» (2,7). Sam Jezus unikał tego tytułu, ponieważ – mimo swego zakorzenienia w samym rdzeniu nadziei Izraela – był on zbyt narażony na błędne interpretacje. Dlatego prostą Markową formułę wyznania u Łukasza objaśnia już nieco dodanie: «Ty jesteś Chrystusem Boga» (Łk 9,20), a u Mateusza została ona rozszerzona do następującej formuły: «Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego» (Mt 16,16). U Pawła dwuznaczny termin Chrystus – Mesjasz – został zastąpiony terminem *Kyrios*, który w greckim Starym Testamencie zastępuje niewymawialne już imię Boga i w ten sposób zupełnie jasno wyraża utożsamienie Jezusa z Bogiem, Jego prawdziwą boskość. Podobnie jak grecki przekład Starego Testamentu dopiero przez zastąpienie imienia Boga terminem «Pan» jednoznacznie ukazał pogańskiemu światu biblijną wiarę w Boga i w pełni ustanowił monoteistyczny charakter tej wiary odrzucającej licznych bogów z ich indywidualnymi imionami, tak i tutaj należy widzieć taki sam proces przekładu. Krok, jakiego dokonała grecka wersja Starego Testamentu w objawieniu idei Boga, zostaje tu jeszcze raz uczyniony w zakresie chrystologii. Wyjaśnione zostaje, co oznacza nazwanie Jezusa Chrystusem: właśnie oznacza to, że jest On «Panem», samym Bogiem z Boga, a nie tylko człowiekiem obdarzonym przez Boga łaską”. TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 906. Relatywny obraz Jezusa Chrystusa pojmowanego według własnego uznania został potępiony w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus*, której ówczesnym prefektem był kard. Joseph Ratzinger. Zob. DI: AAS 92(2000) nr 10, s. 742-765.

⁴⁹ Por. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 907; TENŻE, *W rozmowie z czasem*, (JROO, t. 13/2), s. 613; BENEDYKT XVI, *Wiara Kościoła*, s. 45: 99(2007) nr 8, s. 672; K. JASPERS, *Die großen Philosophen*, t. 1, München 1952, s. 186-228;

mu powierzone. W studiach Josepha Ratzingera i Müllera można wyróżnić elementy wspólne odnoszące się do posłannictwa Piotra, a więc do władzy kluczy oraz władzy związywania i rozwiązywania. Nieco inaczej akcenty rozłożone są w trzecim wspólnym elemencie – na obrazie opoki u Ratzingera, a u Müllera na kwestii budowania Kościoła, należącej do istoty papieństwa⁵⁰.

1.2.2.1. Skała: wiara Piotra

Słowa wypowiedziane przez Jezusa, które zmieniają ludzkie życie (w tym przypadku życie Piotra: *σὸ εἶ Πέτρος*), nie są w historii Narodu Wybranego czymś zupełnie nowym. Jak już wspomniano, na początku narodzin ludu izraelskiego Abram otrzymuje obietnicę stania się ojcem wielkiego narodu (por. Rdz 17,1-8) i przy tej okazji otrzymuje nowe imię. Tak samo było w przypadku Jakuba, który otrzymał nowe imię dla nazwania ludu, który będzie pochodził od niego (por. Rdz 32,22-32).

Skałą, o której mówi Jezus do Piotra, jest wyznana przez niego wiara. Tak rozumieli to Ojcowie Kościoła, głównie na Wschodzie z kręgu antiocheńskiego⁵¹. Tak samo rozumie to Benedykt XVI, który podczas modlitwy *Angelus Domini* 29 czerwca 2011 roku stwierdza: „To wiara, którą wyznał Piotr, jest fundamentem Kościoła: «Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego»”⁵².

W trakcie Mszy św. z udziałem nowych kardynałów, 21 listopada 2010 roku, papież odniósł się do posługi Piotra i jego wiary. Stwierdził: „Posługa Piotra polega w całości na jego wierze – wierze, którą Jezus postrzega natychmiast, od samego początku, jako szczerą, jako dar Ojca niebieskiego. Ta wiara musi jednak przejść przez skandal krzyża, aby stała się autentyczna, prawdziwie chrześcijańska, aby stała się «skałą», na której Jezus będzie mógł budować swój Kościół”⁵³.

Nie da się nie zauważyć podobieństwa między postaciami ze Starego Testamentu a osobą Księcia Apostołów. W przypadku Abrahama pojawia się obietnica narodzin nowego ludu – Izraela, o którym można powiedzieć, że jest ludem oczekującym nadziei. W przypadku Piotra chodzi o lud Kościoła, w którym obietnica została

⁵⁰ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 183.

⁵¹ Por. O. CLÉMENT, *Rzym inaczej. Prawosławny wobec papieństwa*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 17.

⁵² BENEDYKT XVI, *Dziękuję Panu za powołanie kapłańskie*, s. 50.

⁵³ TENŻE, *Papieża i kardynałów nie łączy strategia działania, ale miłość Chrystusa i Jego Duch Święty*, OsRom 328(2010) nr 12, s. 13; AAS 102(2010) nr 12, s. 894.

zrealizowana⁵⁴. Wiara Piotra jest spoiwem wspólnoty nowego ludu – analogicznie wiara Abrahama zbudowała lud Starego Przymierza. Dostrzegamy też inną paralelę, która odnosi się do proroka Jeremiasza, o którym czytamy:

Czynię cię dziś umocnionym miastem, żelazną kolumną, murem ze spizu przeciw całemu krajowi, królom Judy, jego książętom, kapłanom i ludowi ziemi. Będą walczyć z tobą, ale cię nie pokonają, gdyż Ja jestem z Tobą – wyrocznia Pana – żeby cię bronić (Jr 1,18-19).

Joseph Ratzinger, analizując ten wątek Starego Testamentu, odwołuje się do publikacji Artura Weisera, który interpretuje wskazany powyżej fragment z Księgi Jeremiasza następująco:

Bóg domaga się wielkiej odwagi i bezwarunkowego zaufania Jego cudotwórczej mocy, kiedy przyrzeka uczynić coś z pozoru niemożliwego: uczynić słabego człowieka «twardą warowną», «kolumną żelazną» i «murem ze spizu», tak aby jak żywy wał Boży sam stał naprzeciw całemu krajowi i władcom (...). Nie będzie go chroniła nietykalność «świętego» męża Bożego (...), lecz tylko bliskość Boga, który go «chroni», a jego nieprzyjaciele go nie pokonają (zob. Mt 16,18)⁵⁵.

Porównując posłannictwo Piotra z posłannictwem Jeremiasza, Joseph Ratzinger dostrzega, że przeciw prorokowi występuje tylko „ciało i krew”, przeciw Piotrowi natomiast „potęga piekła”. Obietnica dana Jeremiaszowi koncentruje się wyłącznie wokół jego osoby i jego posługi proroka. Obietnica Piotra dotyka zaś wymiaru powszechnego i ponadczasowego, nie dotyczy tylko osoby Piotra i jego posługi do końca życia, lecz wyprzedza przyszłe wydarzenia i kieruje ku przyszłości⁵⁶, ku nowym wyzwaniom, z którymi mierzyć się będzie on w osobach swoich następców. Mowa tu o wymiarze powszechnym posłannictwa Piotra, „na której Jezus jednorazowo wznosi dom i świątynię Boga oraz na której trwale buduje Kościół”⁵⁷.

Kościół ten – jak zauważa dalej Müller – „jest niezniszczalny”, a wiara Piotra „pozostaje nieomylna”⁵⁸. Tylko w takim Kościele, zbudowanym na Piotrze i pozostającym w jedności z nim, możliwy staje się opór przeciw „potędze piekła” (Mt 16,18); to w nim Bóg udziela łaski. Stąd za mogunckim teologiem można mówić o dwóch wymiarach zagrożeń dla Kościoła. W wymiarze zewnętrznym są nim władcy

⁵⁴ Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 126.

⁵⁵ J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 571; A. WEISER, *Das Buch Jeremia*, Göttingen 1966⁵ (Das Alte Testament Deutsch, t. 20/21), s. 11.

⁵⁶ Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 571.

⁵⁷ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 183.

⁵⁸ TAMŻE.

świeccy, stojący niejednokrotnie w opozycji do Kościoła i jego zbawczej misji. W drugim, wewnętrznym, zagrożenie płynie wprost z Kościoła, jako herezje, schizmy i zeświecczenie⁵⁹. Jednak *Ecclesia Petri* i *fides Petri* dzięki obietnicy Jezusa: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do końca świata” (Mt 18,20) daje pewność, że Kościół, jak i samo papieństwo, pozostaje w wierności nauczaniu Jezusa.

Wracając do symboliki skały, wskazać należy na wymiar personalny i integralny danej Piotrowi obietnicy. Otóż wymiar personalny odnosi się wyłącznie do Księcia Apostołów jako takiego, zaś integralny do całej wspólnoty ludu Bożego, któremu przewodzić będzie Piotr wraz ze swymi następcami, kierując się jednocześnie zasadą dobra Kościoła⁶⁰.

Odnosząc się do wymiaru personalnego, Benedykt XVI zauważa, że imię Piotra „zostało przetłumaczone właśnie dlatego, że nie było tylko imieniem, oznaczało «misję», którą *Petrus* w taki sposób otrzymał od Pana”⁶¹. Dzięki zrozumieniu przez Piotra jego imienia, które, jak wiemy z Ewangelii wg św. Jana, znał wcześniej (por. 1,42), możliwe staje się głębsze poznanie jego przeznaczenia. Poprzez nową tożsamość Piotr odkrywa siebie w Jezusie, poznaje siebie, uczy się siebie na nowo. Jest to możliwe tylko wtedy, gdy w Jezusie widzi Syna Bożego; tylko wtedy może siebie rozpoznawać i być „Skałą” (*Πέτρος*)⁶². Jak zauważa Joseph Ratzinger w pracy *Volk und Haus Gottes* (1951 rok), uznanej później za dysertację doktorską przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Monachium:

fundamentem-skałą można się stać dzięki odpowiedniemu przyjęciu słowa Chrystusa przez wiarę. Jeśli więc Kościół jest założony „na Piotrze”, to nie na jego osobie, lecz na jego wierze. Kościół jest oparty na wierze człowieka w Chrystusa – to jednak znaczy: na samym Chrystusie. Droga prowadzącą przez wiarę w Chrystusa Augustyn dochodzi więc do założenia Kościoła na samym Chrystusie: fundamentem Kościoła jest Chrystus⁶³.

Warto tu przywołać słowa św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian: „Nikt bowiem nie może położyć innego fundamentu oprócz tego, który już jest położony, a którym jest Jezus Chrystus” (3,11), oraz Listu do Efezjan: „Jesteście zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, a kamieniem węgielnym

⁵⁹ Por. TAMŻE, s. 186.

⁶⁰ Por. J. B. BOCIAN, dz. cyt., s. 84; J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 233.

⁶¹ BENEDYKT XVI, *Piotr – skała*, s. 54.

⁶² Por. K. WONS, dz. cyt., s. 188.

⁶³ J. RATZINGER, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, (JROO, t. 1), s. 242.

jest sam Chrystus Jezus” (2,20). Te dwa teksty zestawiają ze sobą dwa obrazy, w których:

jedynym fundamentem jest Chrystus (1Kor) i ten, w którym to Piotr ustanowiony został skałą, na której powstanie Kościół (Mt) – znajdują swe uzgodnienie: fundament Kościoła stanowią apostołowie i prorocy na czele z Piotrem, natomiast najważniejszym kamieniem tego fundamentu jest Osoba Jezusa Chrystusa, która zespala całą budowlę⁶⁴.

1.2.2.2. Władza kluczy i władza związywania i rozwiązywania

Drugim elementem powierzonego Piotrowi posłannictwa jest władza kluczy. Zdaniem Josepha Ratzingera oznacza to: „po pierwsze, władzę dyscypliny – wykluczać lub wpuszczać. I jako istotę tej władzy – władzę przebaczenia, do mówienia w imieniu Pana: Przebaczam ci twoje grzechy, są ci zabrane, jesteś nowy. Po drugie, oznacza władzę nauczania, stwierdzenia, co należy do wiary, a co jej przeczy”⁶⁵. Kardynał Prefekt dodaje: „Tylko u Mateusza bezpośrednio po wyznaniu Piotra następuje przekazanie mu władzy kluczy – władzy związywania i rozwiązywania – połączone z obietnicą, że sam Jezus zbuduje na nim Kościół – na Piotrze, czyli Skale”⁶⁶.

Dokonana przez Josepha Ratzingera analiza teologiczna tego zagadnienia odsyła nas do Księgi Proroka Izajasza, a dokładniej do pierwszej części, określanej jako Protoizajasz, gdzie zapisano następujące słowa skierowane przez Boga do Eliakima: „Klucz domu Dawida położę na jego ramieniu. Gdy on otworzy, nikt nie zamknie, gdy on zamknie, nikt nie otworzy!” (22,22).

W obrazie tym mowa o odpowiedzialności za bezpieczeństwo domu Dawida⁶⁷. Tym samym Piotr staje się osobą odpowiedzialną za dom – Kościół Chrystusowy, który zostanie mu powierzony i nad którym ma czuwać, by nie zwały go siły nieprzyjaciela, które będą atakować barkę Piotra z zewnątrz i z wewnątrz. Jak zauważa Joachim Gnilka, Piotr „jest Skałą jako rękojmią i gwarant nauki Jezusa. Dlatego może w sposób zobowiązujący wiązać i rozwiązywać (16,19)”⁶⁸.

W interpretacji Gerharda Ludwiga Müllera klucz ten widzieć można w dwóch perspektywach: perspektywie otwierającej i perspektywie zamykającej. Poprzez

⁶⁴ M. ROSIK, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, NT 7, Częstochowa 2009 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.), s. 174.

⁶⁵ Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 708.

⁶⁶ TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 331.

⁶⁷ Por. T. BRZEGOWY, *Księga Izajasza. Rozdziały 13-39. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. ST 22/2, Częstochowa 2014 (NKB-ST, red. A. Paciorek i in.), s. 291.

⁶⁸ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 234.

pierwszą rozumiemy „apostolskie świadectwo o Chrystusie, budzące wiarę i sakramenty. To właśnie one przekazują łaskę, ale także napomnienie, aby prowadzić życie w duchu i naśladowaniu Chrystusa”. W drugiej dostrzec należy postawę tych, „którzy sprzeciwiają się uznaniu Jezusa za Mesjasza, zaprzeczają prawdzie Bożej w błędach naukowych lub przez ciężki grzech wykluczają się z królestwa Bożego, jeśli się nie nawrócą (por. 1Kor 6,8-11)”⁶⁹.

Nowotestamentalnym kontekstem dla tej perykopy, paralelnym wobec powierzenia Piotrowi władzy kluczy, są słowa Jezusa skierowane do uczonych w Piśmie i faryzeuszy: „Biada wam, obłudni nauczyciele Pisma i faryzeusze, bo zamykacie królestwo niebieskie przed ludźmi. Sami nie wchodziście, a tym, którzy tam zmierzają, nie pozwalacie” (Mt 23,13), oraz słowa z Apokalipsy św. Jana: „To mówi Święty, Prawdziwy, który ma klucz Dawida, który otwiera, a nikt nie może zamknąć i który zamyka, a nikt nie może otworzyć” (Ap 3,7). To w tych słowach Piotr zostaje ustanowiony przez Jezusa strażnikiem i zarządcą królestwa Bożego, lecz w pierwszej kolejności jest on strażnikiem.

Kontynuując analizę tego aspektu posłannictwa Piotra, Joseph Ratzinger wyraża opinię, że władza kluczy, jak i władza związywania i rozwiązywania są do siebie podobne. Stwierdzenie Jezusa: „Cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 16,19), zostało przejęte od rabinów i ma podwójny sens: dotyczy decyzji doktrynalnych, jak i spraw dyscyplinarnych (nałożenie i zdjęcie ekskomuniki). Jak wskazuje Müller, „kościelna władza dyscyplinarna posługuje się zasadniczo karami poprawczymi, aby skłonić grzeszników i szerzących błędne nauki do rozsądku i nawrócenia. Klucz wiążący jest podporządkowany kluczowi rozwiązującemu i mu służy”⁷⁰.

Kiedy zajrzemy do Ewangelii wg św. Jana, dostrzeżemy pewne podobieństwo między Mt 16,19 a J 20,22-23. W tym drugim fragmencie czytamy: „Przyjmijcie Ducha Świętego. Tym, którym odpuszczacie grzechy, są im odpuszczone; którym zatrzymacie, są zatrzymane”. Widać tu posługę miłosierdzia, którą otrzymał Kościół w osobie Piotra, a więc władzę odpuszczania grzechów⁷¹. Joseph Ratzinger kontynuuje tę myśl, wskazując na istotę Kościoła:

⁶⁹ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 186.

⁷⁰ TAMŻE, s. 187.

⁷¹ Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 571-572; BENEDYKT XVI, *Dramat i siła papieżstwa*, s. 6: AAS 104(2012) nr 7, s. 553; K. WONS, dz. cyt., s. 190.

W samym centrum nowego zadania, które pozbawia władzy moce niszczycielskie, znajduje się łaska przebaczenia. Ona konstytuuje Kościół. Kościół jest zbudowany na przebaczeniu. Przedstawicielem tego jest we własnej osobie Piotr, który (...) może dzierżyć klucze. Kościół jest w swej istocie miejscem przebaczenia i w ten sposób jest z niego usuwany chaos. Przebaczenie zapewnia mu jedność, a Piotr to obrazuje⁷².

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden tekst występujący w Ewangelii wg św. Mateusza, w którym czytamy: „Wszystko, cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a cokolwiek rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (18,18)⁷³. W tej perykopie słowa wypowiedziane przez Jezusa odnoszą się zarazem do wymiaru doktrynalnego, jak i dyscyplinarnego, z naciskiem na ten drugi, który należy do wspólnoty, a który jest akceptowany w niebie.

Dwie perykopy: Mt 16,19 i Mt 18,18 przynoszą jasne rozgraniczenie zasięgu władzy. W pierwszej perykopie została ona przekazana wyłącznie Piotrowi, odnosząc się do całego Kościoła, zaś w drugiej Kościołowi, dotycząc wspólnoty lokalnej⁷⁴. Nie ma w tym dysonansu, jako że obie pochodzą od Jezusa. Müller wskazuje na aspekt, który łączy te dwie perykopy ze sobą – mianowicie na pełnię władzy. Teolog naucza:

Pełna władza związywania i rozwiązywania została dana wszystkim apostołom gremialnie, a Piotrowi na sposób prymacjalny. W ten sposób połączenie obydwu testów: Mt 16,18 i Mt 18,18 ukazuje, że między apostołami a Piotrem istnieje jedność i wspólnota, która musi stanowić również wzór jedności papieża i biskupów. Ale wyobrażenie, według którego Jezus przekazał pełnię władzy najpierw całemu Kościołowi, a ten dopiero udziela jej wtórnie swoim tradentom urzędu, nie ma żadnych podstaw biblijnych. Przeciwnie, Piotr i apostołowie otrzymali swoją pełną władzę bezpośrednio od Jezusa i pełnili ją dla Kościoła i w ich wspólnocie, tak że również tutaj nie ma żadnej dychotomii między wspólnotami i tradentami urzędu⁷⁵.

W Kościele rzymskim od wieków trwa dyskusja zmierzająca ku „uzgodnieniu” prerogatyw następców Piotra (papieży) i członków kolegium biskupów. Formuła

⁷² J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 572; R. BINIEK, dz. cyt., s. 76.

⁷³ Co istotne, w tym fragmencie Ewangelii wg św. Mateusza Jezus nie wspomina nic o kluczach królestwa, które występują w Mt 16,19. Możemy zauważyć, że w przypadku logionu 18,18 władza powierzona wszystkim apostołom sprawowana jest w sposób kolegialny, zaś w przypadku Mt 16,19 na sposób suwerena, czyli niezależnie od innych. Kiedy zatem zestawimy ze sobą te dwa logiony Jezusa, staje się dla nas jasne, że Piotr otrzymał władzę zwierzchnią nad wszystkimi apostołami, którą sprawuje kierując się zasadą jedności. Pozostali apostołowie sprawują władzę kolegialnie, przy zachowaniu jedności tak między sobą, jak i z Piotrem. Por. J. B. BOCIAN, dz. cyt., s. 82; J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 187.

⁷⁴ Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 226-227.

⁷⁵ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 187-188.

rabinacka: „wiązać–rozwiązywać”⁷⁶ swoje początki ma w Starym Testamencie. Odnosiła się ona do wzięcia kogoś w niewolę lub uwolnienia go. W innym wypadku odnosiła się, jak czytamy u Izajasza, do uwolnienia od grzechów: „Przemawiajcie serdecznie do Jerozolimy, bo jej służba dobiegła końca, bo jej wina została odpokutowana, bo z ręki Pana odebrała podwójną zapłatę za wszystkie swoje grzechy” (40,2). Odpowiednikami znaczeniowymi czasowników „wiązać” i „rozwiązywać” w judaizmie aramejskim są „zakazywać” i „zezwać”, mające wprost odniesienie do Prawa. Wśród rabinów dominował bowiem pogląd, że ich rozstrzygnięcia w sferze należytego postępowania są zatwierdzane przez Boga lub sąd niebieski⁷⁷.

Sama istota władzy „związkiwania i rozwiązywania” przekazanej Piotrowi pod Cezareą Filipową polega na tym, że stał się on przekazicielem i gwarantem Jezusowej nauki, która stanowi klucz do królestwa niebieskiego. Dla Müllera władza kluczy jest tożsama z przystępem do „łaski i życia Bożego”⁷⁸. W tym kontekście Piotra można określić mianem nauczyciela, który stwierdza zgodność lub niezgodność jakiejś doktryny z nauką Jezusa Chrystusa. W odróżnieniu od uczonych w Piśmie i faryzeuszy, o których mówi Jezus w Mt 23,13, Piotr jest tym, który otwiera przed ludźmi drzwi królestwa, dając im tym samym możliwość korzystania z pełni darów Bożych. Można tu wyróżnić, obok władzy doktrynalnej (zabranianie i zezwalanie), władzę dyscypliny, którą rozumieć należy jako wyłączenie lub ponownie włączenie do wspólnoty⁷⁹.

Wyznanie wiary Piotra, jak i jego posłannictwo dopełnione zostają przez Jezusa zapowiedzią Męki i Zmartwychwstania⁸⁰ oraz wezwaniem do Jego naśladowania,

⁷⁶ Cipriani Settimo zwraca uwagę, że formuła „wiązać–rozwiązywać” występująca w kulturze semickiej może być rozumiana w podwójny sposób. Pierwsze rozumienie tego sformułowania odnosi się do pozwalania i zakazywania, dając tym samym rozróżnienie pomiędzy tym co jest prawdziwe, a tym co jest nieprawdziwe; słuszne i niesłuszne. Drugie do usunięcia lub włączenia do wspólnoty. Patrząc na Piotra z tej perspektywy widać go jako *rabbi supremus*. Por. S. CIPRIANI, dz. cyt., s. 59; J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 186. W innym rozumieniu należy patrzeć na te wyrażenia z punktu widzenia jak i z punktu egzystencjalnego ludów semickich. Dostrzec tu możemy następujące elementy: „prawo autorytatywnego określania czegoś w społeczności (jako dozwolone lub zakazane), prawo ustalania, nakładania i zwalniania z obowiązków, prawo włączania kogoś do społeczności lub wykluczania ze wspólnoty”. J. RADKIEWICZ, dz. cyt., s. 49.

⁷⁷ Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 129; S. CIPRIANI, dz. cyt., s. 59.

⁷⁸ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 186-187.

Jak zauważa Müller, odwołując się do postaci Szymona Maga, Szymon-Piotr zamyka dostęp do łaski i życia Bożego tym, którzy „bez wiary i z fałszywych pobudek (...) chcą wejść do Kościoła (...), nie dlatego, aby uprzedzić Sąd Boży, ale by przez głoszenie nawrócenia zachować grzeszników i złoczyńców przed Sądem Bożym”. TAMŻE, s. 186.

⁷⁹ A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 129-130.

⁸⁰ W homilii podczas Mszy św. z nowymi kardynałami 21 listopada 2010 roku Benedykt XVI odnosi się do wydarzenia krzyża i wiary Piotra oraz innych apostołów, a także do nawrócenia Piotra. Benedykt XVI powiedział: „Wiemy z Ewangelii, że krzyż był momentem krytycznym dla wiary

co w dalszej części potwierdza Ojciec, a także Mojżesz i Eliasz: Prawo i Prorocy. Zauważyć należy, że ewangelista Marek opis Przemienienia poprzedza zapowiedzią Paruzji. Wedle Josepha Ratzingera jest to zapowiedź „pozorna”, o czym stanowi kontekst słów o naśladowaniu, będący wprowadzeniem czytelnika do sceny Przemienienia. Joseph Ratzinger dodaje, że słowa o naśladowaniu, obecne u Marka i Łukasza, odnoszą się do wszystkich⁸¹. Także Jan ewangelista słowa Piotra powiązał z Krzyżem.

W szerszej perspektywie widocznymi znakami tego są prośba skierowana przez greckojęzycznych Żydów do Filipa: „Panie, pragniemy zobaczyć Jezusa” (J 12,21), i odpowiedź Jezusa, która w Ewangelii wg św. Jana jest ostatnią Jego wypowiedzią do tłumu ludzi. Można powiedzieć, że te słowa skierowane do Greków ukazują uniwersalizm zbawienia⁸², przedstawiony w obrazie obumarłego ziarna: „Jeśli ziarno pszenicy wrzucone w ziemię nie obumrze, pozostanie tam samo; jeśli za obumrze, przynosi obfity plon. (...) Jeśli ktoś Mi służy, niech idzie za Mną. A gdzie Ja jestem, tam będzie też mój sługa. Jeśli ktoś Mi służy, Ojciec okaże mu cześć” (J 12,25.26). W tym kontekście Joseph Ratzinger – Benedykt XVI stwierdza, że „słowa o obumierającym ziarnie pszenicznym Jan powiązał nadto wypowiedź o zatraceniu się i odnalezieniu siebie z tajemnicą Eucharystii, która u niego – przy końcu historii rozmnożenia chleba i jego objaśnienia

Szymona Piotra i innych apostołów. Jest rzeczą jasną, że nie mogło być inaczej – byli ludźmi i myśleli «po ludzku»; nie mogli pogodzić się z myślą o Mesjaszu ukrzyżowanym. Pełne «nawrócenie» Piotra dokonuje się wtedy, kiedy rezygnuje z chęci «zbawienia» Jezusa i godzi się, by On go zbawił. Rezygnuje z pragnienia wybawienia Jezusa od krzyża i godzi się, że zostanie zbawiony przez Jego krzyż. «Ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty ze swej strony utwierdź twoich braci» (Łk 22,32)”. BENEDYKT XVI, *Papieża i kardynałów*, s. 12-13: AAS 102(2010) nr 12, s. 894. Należy w tym miejscu przywołać jeszcze inną wypowiedź Benedykta XVI z 17 maja 2006 roku, w której Biskup Rzymu podkreśla oczekiwania Piotra względem Jezusa z jednoczesnym rozczarowaniem Jego osobą, wskazując także na nasze oczekiwania, które żyjemy względem Mesjasza. Papież powiedział: „Piotr nie pojmował jeszcze głębokiej treści mesjańskiej misji Jezusa, nowego sensu tego słowa: Mesjasz. Okazuje to niewiele później, dając do zrozumienia, że Mesjasz, za którym podąża w swych marzeniach, bardzo różni się od prawdziwego zamysłu Boga. Gorszy się i protestuje, słysząc zapowiedź męki, czym wywołuje żywą reakcję Jezusa (por. Mk 8,32-33). Piotr pragnie Mesjasza, który by był «boskim człowiekiem», spełniającym oczekiwania ludzi i narzucającym wszystkim swoją moc. Również naszym pragnieniem jest, aby Pan narzucił swoją moc i natychmiast przemienił świat. Jezus jawi się jako «Bóg ludzki», sługa Boży, który obala oczekiwania tłumu, wybierając drogę pokory i cierpienia. Jest to wielki wybór, którego również i my musimy stale uczyć się na nowo: dawać pierwszeństwo własnym oczekiwaniom odrzucając Jezusa czy przyjąc Jezusa z prawdą Jego posłannictwa i zrezygnować ze zbyt ludzkich oczekiwań”. TENŻE, *Piotr – Rybak*, s. 45. Joseph Ratzinger w artykule *Naśladowanie Chrystusa* zauważa, że w scenie zapowiedzi pierwszej Męki i Zmartwychwstania „Piotr próbował niejako odrzucić naśladowanie i zamiast tego pójść przodem, sam określać kierunek drogi”, J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 494.

⁸¹ Por. TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 332.

⁸² Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, s. 855.

w eucharystycznej mowie Jezusa – określa jednocześnie kontekst wyznania Piotra⁸³. Poprzez wyznanie wiary Piotra, ukazane we wszystkich Ewangeliach synoptycznych, możliwe staje się jego uczestnictwo w posłannictwie Jezusa.

2. Piotr jako pasterz (J 21,15-19)

Obok kwestii doktrynalnej wpisanej w posłannictwo Piotra, którą znajdujemy w czterech ewangeliach (por. Mk 8,27-30; Mt 16,13-20; Łk 9,18-21; J 6,69), wyróżnić można aspekt pastoralny, zawarty na końcu Ewangelii wg św. Jana (por. 21,15-19). Bez wcześniejszego wyznania przez Piotra wiary w bóstwo Chrystusa niemożliwym staje się powierzenie mu zadań pasterskich. W czasie Mszy św. w Bazylice Watykańskiej 29 czerwca 2007 roku Benedykt XVI – odnosząc się do dwóch perykop ewangelijnych J 6,66-70 i Mt 16,17-19 – stwierdził: „Z tych opowiadań jasno wynika, że wyznanie Piotra jest nierozdzielnie związane z powierzoną mu funkcją pasterską w owczarni Chrystusa”⁸⁴.

Wydarzenie powierzenia misji pasterskiej ukazane tylko w czwartej Ewangelii kończy proces dojrzewania Piotra w wierze, którą wcześniej wyznał. Osiągnięcie przez pierwszego spośród grona apostołów dojrzałości ma kluczowe znaczenie dla powierzenia mu zadań w tworzącym się Kościele i misji pasterzowania w świecie.

2.1. Obraz pasterza

Joseph Ratzinger – Benedykt XVI w książce *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia* analizę obrazu „pasterza” rozpoczyna od ukazania go w kontekście kultury starożytnego Wschodu. Wskazuje na Mezopotamię, Babilon, i Asyrię, w których to kulturach pojęcie „pasterza” (gr. ποιμήν) odnosiło się do osoby króla, ustanowionego przez Boga. W obraz ten wpisuje się czynność „pasienia” (gr. βόσκω), której przypisać można funkcję ogólną – zarządzania. W szczególach zaś funkcja ta sprowadza się do troski o słabych i wyraża w postawie sprawiedliwości wobec poddanych: wszyscy są równi wobec władcy, przez co nie dochodzi do dzielenia społeczeństwa na kasty⁸⁵. W świecie starożytnym pasterz był też pośrednikiem między

⁸³ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 332.

⁸⁴ BENEDYKT XVI, *Wiara Kościoła*, s. 45; AAS 99(2007) nr 8, s. 672.

⁸⁵ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 320-321.

światem niebiańskim a światem ziemskim. W życiu codziennym ówczesnych mieszkańców łączył w sobie dwa światy: miejski i wiejski⁸⁶.

Nie sposób tu nie zauważyć odwołania do obrazu, którym posłużył się wcześniej Jezus, objawiając siebie „dobrym pasterzem⁸⁷” (ὁ ποιμὴν ὁ καλός J 10,11). On jest „bramą owiec” (J 10,9), zaś tłem dla tej wypowiedzi są teksty starotestamentalne⁸⁸.

Pierwszą wzmiankę o Bogu jako Pasterzu odnajdujemy w Księdze Rodzaju. Patriarcha Jakub, błogosławiąc Józefowi, nazywa Boga pasterzem kierującym jego życiem: „Bóg, który był moim pasterzem od początku aż po dziś” (Rdz 48,15). Trzeba tu odnieść się do słów proroka Micheasza, będących pokrzepieniem dla tych, którzy pozostali wierni Bogu: „Zgromadzę cię znowu w całości, Jakubie, na pewno zbiorę Resztę Izraela. Zbiorę ich razem jak owce w zagrodzie, jak trzodę w środku pastwiska. I będzie gwarno z powodu tłumu. Poprzedzać ich będzie przewodnik, przejdą przez bramę i wyjdą przez nią. Ich król pójdzie przed nimi, Pan stanie na ich czele” (Mi 2,12-13). Bóg ukazany jest tu jako przewodnik, który wyprowadza eschatologiczne stado i jednocześnie kroczy na jego czele⁸⁹.

Joseph Ratzinger zauważa, że pasterz jest tym, który:

pokazuje drogę, którą sam także podąża. To on zna drogi. Potrafi odróżnić możliwy do przejścia teren od niemożliwego do pokonania. Wie, gdzie czyhają niebezpieczeństwa, wie, jakim niebezpieczeństwem trzeba stawić czoła, a których należy unikać. Wie, gdzie można odpocząć i znaleźć pożywienie⁹⁰.

⁸⁶ Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, s. 749.

⁸⁷ Słowo *pasterz* w języku hebrajskim ma formę *rō'eh* i odnosi się do przewodnika i jednocześnie towarzysza. Ponadto Stary Testament posługuje się dwoma innymi adekwatnymi terminami: *nōqēd* (występuje tylko dwa razy w tekście Pisma Świętego: 2Krl 3,4, Am 1,1). Etymologicznie związany z nim drugi termin *nāgīd* oznacza wodza, księcia, ale także pasterza. Por. R. RUMIANEK, *Obraz pasterza na Starożytnym Wschodzie i w Biblii*, STV, t. 19(1981) 1, s. 9; C. LESQUIVIT, X. LÉON-DUFOUR, *Pasterz i Trzoda*, w: STB, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 651.

⁸⁸ Jak możemy zauważyć podczas lektury Pisma Świętego, zwłaszcza Starego Testamentu, termin „pasterz” posiada szeroki zakres znaczeniowy: 1) dotyczy relacji, jakie zachodzą pomiędzy przywódcą a jego ludem. Wskazać tu możemy przykład Mojżesza (por. Wj 3,1), Jozuego (por. Lb 27,16-20), Dawida (por. 1Sm 16,11), przywódców politycznych, np. kapłanów, proroków czy pasterzy (por. Jr 2,8), pasterze – „strażnicy owiec” (por. Jr 25,34-36), pasterze Izraela (por. Ez 34); 2) określani są tak królowie i książęta (por. 1Sm 16,11; 1Krl 22,17. 35-36). 3) Terminem tym nazywany bywa także Bóg (por. Ps 23,1; 80,2; Iz 40,11; Jr 31,9; Ez 34,11). Stary Testament sporadycznie używa określenia *pasterz* w stosunku do Boga (por. Ps 23,1; 80,2 i Rdz 48,15), jednak posługuje się różnymi metaforami zaczerpniętymi z życia pasterskiego. Por. R. RUMIANEK, art. cyt., s. 10-11; S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, s. 750; V. HAMP, *Pastore*, w: *Enciclopedia della Bibbia*, t. 5, red. A. Diez Macho, Torino 1971, s. 546; C. LESQUIVIT, X. LÉON-DUFOUR, art. Cyt., s. 652-653; J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO *Omnia*, t. 6/1), s. 321. Na temat znaczenia metafory pasterza w Starym Testamencie zob. E. BOSETTI, *Yahweh. Shepherd of the People – Pastoral Symbolism in the Old Testament*, transl. G. la Spina, Middlegreen 1993.

⁸⁹ Por. L. STACHOWIAK, *Dobry Pasterz (J 10,1-21)*, RTK, t. 22(1975) z. 1, s. 77.

⁹⁰ J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 293.

Metafora ta, jak i inne w Starym Testamencie, odnosi się do relacji pomiędzy Bogiem a narodem wybranym. Chodzi tu oczywiście o przymierze, które Bóg zawarł z narodem wybranym, a z którego wyłania się obraz pasterza czujnego, ostrożnego, przenikliwego i opiekuńczego.

W Mądrości Syracha pasterz ukazany został jako wychowawca. Oczywiście wychowawcą jest tu Bóg, który jako pasterz pełni względem swojej owczarni funkcję wychowawczą, nauczycielską⁹¹: „Karci, koryguje i uczy, jak pasterz zawraca swoje stado” (18,13)⁹².

W Księdze Ezechiela z kolei czytamy o rolach egzystencjalnych Boga – Pasterza pełnionych względem swojego ludu⁹³: „Będę je pasł na górach Izraela, przy potokach i we wszystkich wioskach kraju. Będę je pasł na dobrym pastwisku. (...) Ja sam będę pasł moje owce. Ja też będę je prowadził na legowisko – wyrocznia Pana Boga” (34,13-15). Pasterz posiada umiejętność rozpoznawania znaków czasu, „to znaczy potrafi ocenić stan pogody i na tej podstawie wyciągnąć prawidłowe wnioski, aby stado nie zginęło z powodu burzy czy prażącego słońca. (...) Chroni życie: chroni to, co zostało mu powierzone”⁹⁴. W dziele *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemieniania* Joseph Ratzinger – Benedykt XVI stwierdza, że w rozdziałach 34-37 Księgi Ezechiela obraz pasterza jest bardziej rozwinięty:

(...) ich wizja w synoptycznych przypowieściach o pasterzu, jak również w Janowej mowie o pasterzu, konkretnie osadzona w teraźniejszości, została przyjęta jako prorocstwo o działalności Jezusa. W obliczu egoistycznych pasterzy, których zastał i których oskarża Ezechiel, zapowiada obietnicę, że Bóg sam będzie szukał swych owiec i że będzie się o nie troszczył⁹⁵.

Także w Księdze Izajasza, a dokładniej w Deutero-Izajaszu, dostrzegamy obraz cierpiącego Pasterza, który staje się Barankiem: „Męczono go, lecz znosił to pokornie

⁹¹ Na temat roli Jezusa jako nauczyciela zob. W. TOOLEY, *The Shepherd and the Sheep Image in the Teaching of Jesus*, „Novum Testamentum. An International Quarterly for New Testament and Related Studies”, t. 7(1964) 1, s. 15-25.

⁹² Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, s. 750.

⁹³ Por. A. SUSKI, *Struktura literacka perykopy o Dobrym Pasterzu (J 10,1-18)*, RBL 29(1976), s. 276.

⁹⁴ J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 293.

⁹⁵ TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 321. Szczegółowa analiza Boga jako Pasterza Izraela ze szczególnym uwzględnieniem rozdziału 34 Księgi Ezechiela, jak i w kontekście całego Starego Testamentu omówiona została przez: B. WILLMES, *Die sogenannte Hirtenallegorie Ez 34. Studien zum Bild des Hirten im Alten Testament*, Frankfurt 1984 (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie, t. 19).

i nie otworzył swoich ust. Jak baranek prowadzony na zabicie i jak owca, która milczy, gdy ją strzygą, tak on nie otworzył swoich ust” (53,7).

W Nowym Testamencie nie odnajdujemy użycia określenia „pasterz” w stosunku do Boga⁹⁶. Mamy jednak wiele odniesień do Janowego obrazu Jezusa-Pasterza. Mowa m.in. o prorocztwie Micheasza, w którym zarówno judaizm, jak i chrześcijaństwo widzą zapowiedź Mesjasza-Pasterza: „A ty, Betlejem Efrata, tak małe jesteś wśród judzkich osiedli! Z ciebie wyjdzie mi Ten, który będzie władcą w Izraelu. Jego początki sięgają pryncypatu i dni wieczności. (...) Wystąpi on i będzie ich pasł mocą Pana, w majestacie imienia Pana, swojego Boga” (5,1.3).

Drugi fragment, odnoszący się do obrazu narodzin Pasterza Izraela z Drugiej Księgi Samuela brzmi: „Tobie też Pan powiedział: «Ty będziesz pasł mój lud izraelski i ty będziesz jego przywódcą»” (5,2). Tym samym stwierdzamy, że postać zapowiadanego Mesjasza: Króla i Pasterza, będzie zupełnie nową formą sprawowania władzy, która wyrażona została w formie zaczerpniętej z praktyki pasterskiej, czyli pasienia. Ono przejawia się w postawie bezinteresowności czy łagodności⁹⁷.

Kolejnym jest obraz miłosiernego Pasterza, który przychodzi do Izraela jak pasterz do opuszczonego stada: „A widząc wielkie tłumy ludzi, litował się nad nimi, gdyż byli udręczeni i porzuceni jak owce, które nie mają pasterza⁹⁸” (Mt 9,36). Dalej Jezus sam wskazuje na siebie jako pasterza: „zostałem posłany tylko do owiec, które zginęły z domu Izraela” (Mt 15,24; por. Mk 10,6; Łk 19,10).

⁹⁶ Por. J. JEREMIAS, *Ποιμήν*, TWNT, t. 6, red. G. Friedrich, Stuttgart 1965, s. 490.

⁹⁷ Por. PACIOREK A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 113. Słowa nowotestamentalne, który wskazują na program działalności Mesjasza jako Pasterza i Króla, wypełniają się. Czytamy: „Jezus obchodził wszystkie miasta i wsie. Nauczał w synagogach i głosił ewangelię o królestwie Bożym. Leczył także wszystkie choroby i dolegliwości. A widząc wielkie tłumy ludzi, litował się nad nimi, gdyż byli udręczeni i porzuceni jak owce, które nie mają pasterza” (Mt 9,35-36).

⁹⁸ Sformułowanie, którym posłużył się Jezus w tym logionie, pojawia się także w tekstach Starego Testamentu. Odnajdujemy je w trzech miejscach:

1) „Niech Pan, Bóg wszelkiego życia, wyznaczy kogoś, kto stanie na czele wspólnoty, kto będzie nią dowodził, prowadził do walki i wracał zwycięsko, aby społeczność Pana nie była jak stado owiec bez pasterza” (Lb 27,16-17);

2) „Wtedy Micheasz powiedział: «Widziałem całego Izraela rozproszonego po górach jak owce niemające pasterza»” (2Krn 18,16);

3) „Potem poprowadzę cię przez Judeę, aż dotrzemy do Jeruzalem, i sprawię, że spośród miasta stanie twój rydwan wojenny. Ty zaś popędzisz ich jak owce bez pasterza, i nawet pies nie zawarczy na ciebie” (Jdt 11,19).

Także słowo *ποιμήν* pojawia się w Ewangelii wg św. Mateusza trzy razy w trzech różnych kontekstach mówiących o rolach Jezusa:

1) jako wyczekiwanego Mesjasza: „A widząc wielkie tłumy ludzi, litował się nad nimi, gdyż byli udręczeni i porzuceni jak owce, które nie mają pasterza” (9,36);

2) jako eschatologicznego sędziego: „Wówczas zgromadzą się przed nim wszystkie narody. A On oddzieli jednych od drugich, jak pasterz oddziela owce od kozłów” (25,32);

3) jako cierpiącego Sługi: „Tej nocy wszyscy zwątpicie we Mnie. Jest bowiem napisane: «Uderzę pasterza, a stado owiec się rozproszy»” (26,31).

Ostatnim fragmentem, na który należy zwrócić uwagę, jest obraz eschatologicznego Pasterza, który na końcu czasów przyjdzie, aby oddzielić sprawiedliwych od niesprawiedliwych. Jezus wskazuje tu na siebie jako Pasterza, który dokona przeglądu stada i oddzieli dobrych od złych: „Kiedy Syn Człowieczy przyjdzie w swojej chwale wraz ze wszystkimi aniołami, wtedy zasiądzie na tronie swej chwały. Wówczas zgromadzą się przed nim wszystkie narody. A On oddzieli jednych od drugich, jak pasterz oddziela owce od kozłów. Owce postawi po swojej prawej stronie, a kozły po lewej” (Mt 25,31-33).

Czwarta Ewangelia zaś ukazuje Jezusa jako Pasterza, który przewodzi Kościołowi jako owczarni (por. J 10,1-21), a przez którego mają wszyscy przystęp do Boga. To On jest, jak zauważa autor czwartej Ewangelii, przytaczając słowa samego Jezusa „bramą owiec” (J 10,7).

W obrazie Jezusa jako Bramy Joseph Ratzinger – Benedykt XVI dostrzega konkretne przesłanie:

Jezus ustanawia tu kryterium dla pasterzy swej trzody po wstąpieniu do Ojca. To, czy ktoś jest właściwym pasterzem, ukazuje się w tym, że wchodzi on przez Jezusa jako Bramę. Bo w ten sposób to ostatecznie Jezus pozostaje pasterzem – do Niego tylko „należy” trzoda⁹⁹.

Tłem dla tego obrazu są: postać Jozuego, który ma zostać wodzem – pasterzem Izraela w miejsce Mojżesza (por. Lb 15-23); obraz Boga – Pasterza Izraela: „Pan moim pasterzem, nie brak mi niczego” (Ps 23,1), oraz postać Dawida, który został wezwany przed Samuela z pastwiska, na którym pilnował owiec. „To jest właśnie on, namaść go na króla” (1Sm 16,13). Pojawia się także obraz fałszywych pasterzy, którzy nie troszczą się o powierzony przez Boga lud: „Biada pasterzom, którzy gubią i rozpraszają owce mojego pastwiska – wyrocznia Pana” (Jr 23,1). Analiza obrazów Starego Testamentu pozwala Benedyktowi XVI dostrzec pewien proces: „Cały historyczny ładunek obrazu pasterza zostaje przyjęty, oczyszczony i otrzymuje swój pełny sens¹⁰⁰, który zostanie później przejęty przez Piotra podczas spotkania ze Zmartwychwstałym nad Jeziorem Tyberiadzkim.

⁹⁹ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 323.

¹⁰⁰ TAMŻE, s. 324.

2.2. Powierzenie zadań pasterskich Piotrowi

Spotkanie uczniów ze zmartwychwstałym Jezusem wieńczy proces ich dojrzewania w wierze. Wraz z tym możliwe staje się przekazanie Piotrowi funkcji zwierzchniej nie tylko w gronie apostołów, lecz także w Kościele, którego działalność zostanie zainaugurowana wraz z zesłaniem Ducha Świętego. Scenę nad Jeziorem Tyberiadzkim (por. J 21,15-19)¹⁰¹ można rozpatrywać w kategorii procesu, zainicjowanego przez Piotra w jego praktycznym działaniu we wspólnocie rodzącego się Kościoła. W ten sposób dokonuje się powierzenie pierwszemu spośród grona apostołów funkcji Skały, o czym mowa w obietnicy prymatu ukazanej w Ewangelii wg św. Mateusza: „Ja zaś mówię tobie, że ty jesteś Skałą. Na tej Skale zbuduję mój Kościół, a potęga piekła go nie zwycięży. Tobie dam klucze królestwa niebieskiego. Cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 16,18-19).

Jednak w Ewangelii wg św. Jana – jak stwierdza Müller – prymat zostaje przeniesiony na cały Kościół przez zmartwychwstałego Jezusa, który ustanawia Piotra jego pasterzem. Moguncki teolog zauważa, że przekazanie to następuje dość późno, jednocześnie podkreślając fakt, że obowiązuje ono nadal, także po śmierci apostołów¹⁰². Znaczący to, jak wskazuje Joseph Ratzinger, że prymat nie jest elementem przeszłości, lecz teraźniejszości Kościoła¹⁰³. Jest aktualnie obowiązujący, ponieważ ma swoje podstawy w Piśmie Świętym, które zawiera w sobie teraźniejszość i aktualność.

Sam proces wprowadzenia Piotra w urząd pasterski jest oznaką końca jego dojrzewania w wierze; jest pytany o miłość. Końcowy etap tego procesu, tak jak przy powołaniu, wyznacza dialog, dialog wierności¹⁰⁴, zwrócenie się do ucznia

¹⁰¹ Konstrukcję literacką Janowej perykopy możemy przedstawić według dwóch schematów. Pierwszy obejmuje pytanie – odpowiedź – polecenie. Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21*, s. 365. Drugi – zestawienie charakterystycznych dla tej perykopy słów: ἀγάπη („miłość dogłębna”, „pełna”, „bezwarunkowa”; miłość na wzór Jezusa) – φιλία („kochać”; „miłować”); βόσκω („paść”; „wypasać”; „prowadzić na żyzne pastwiska”) – ποιμαίνω („być pasterzem”; „paść owce”; „wyprowadzać na pastwisko”; „strzec”; „bronić”; „troszczyć się o kogoś”); πρόβατον („owca”) – ἀρνίον („baranek”). Por. H. SEWERYNIAK, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010² (BWi, t. 258), s. 114-116; S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21*, s. 365; M. MEISER, *The Torah in the Ethics of Paul*, London 2012 (The Library of New Testament Studies, t. 473), p. 28-30; DCE, nr 3: AAS 98(2006) nr 3, s. 219; M. -J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, Paris 1936 (Études Bibliques), s. 529-530. Zob. E. STAUFFER, *Ἀγαπάω*, w: TWNT, t. 1, red. G. Kittel, Stuttgart 1966, S. 20-55; G. STÄHLIN, *Φιλέω*, w: TWNT, t. 9, red. G. Friedrich, Stuttgart 1973, S. 112-169; J. JEREMIAS, art. cyt., S. 484-501; H. PREISKER, S. SCHULZ, *Πρόβατον*, w: TWNT, t. 6, red. G. Friedrich, Stuttgart 1965, S. 688-692.

¹⁰² Por. G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 197; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1957 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, t. 2), s. 552, przypis 3.

¹⁰³ Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 573.

¹⁰⁴ Por. J. H. PRADO FLORES, dz. cyt., s. 78.

po imieniu, w którym został powołany: „Szymonie, synu Jana” (J 1,42). Joseph Ratzinger – Benedykt XVI napisał: „Jezus zwraca się do Szymona po imieniu, używając jego najbardziej osobistego imienia «Szymon», z dodaniem jego pochodzenia”¹⁰⁵.

Inni komentatorzy zwracają uwagę, że mamy do czynienia z nowym, niejako drugim powołaniem Piotra, zupełnie innym niż to, które miało miejsce na początku. Z pierwszego bowiem Apostoł nie wywiązał się w sposób zadowalający¹⁰⁶. Być może chodzi tu o próbę miłości, której nie podołał Piotr w czasie procesu Jezusa. Nowe powołanie następuje wtedy, kiedy wiara w Jezusa jako Syna Bożego została potwierdzona i jednocześnie utwierdzona w Piotrze – dojrzał do tego, aby z całą stanowczością dawać świadectwo o Jezusie (por. Dz 4,13).

Jest to drugie miejsce w Ewangelii wg św. Jana, gdzie Jezus zwraca się do Piotra z użyciem jego pierwotnego imienia „Szymon”. Poza tymi dwoma przypadkami Ewangelista posługuje się wyłącznie imieniem odnoszącym się do jego urzędu: „Szymon Piotr” bądź „Piotr”¹⁰⁷. Francuski biblista Marie-Joseph Lagrange uważa, że Jezus w ten sposób wyraża życzenie, aby miłość Piotra do Niego stała się jeszcze trwalsza w pełnieniu posłannictwa, do którego został wezwany na początku publicznej działalności¹⁰⁸. Można dodać, że pytanie Jezusa o miłość, skierowane do Piotra, stanowi zadośćuczynienie winy Piotra z powodu zaparcia się w pałacu Annasza. Jezus wychodzi z inicjatywą naprawienia relacji miłości, która została zerwana przez ludzką słabość wywołaną lękiem. Stąd też w kontekście tego wcześniejszego niechlubnego zdarzenia pojawia się potrójne pytanie o miłość¹⁰⁹. „Jedynie miłość – zauważa Müller – przewycięża nasz lęk i nasze grzechy, które zawsze są zaparciem się Chrystusa (1P 4,8)”¹¹⁰.

Ścisłejsza relacja, do której wzywa Piotra Jezus, wyraża się w trzech pytaniach Zmartwychwstałego o miłość i w trzech odpowiedziach Księcia Apostołów: ἀγαπήσ με – φιλω σε (J 21,15); ἀγαπήσ με – φιλω σε (J 21,16)¹¹¹; φιλεῖς με – φιλω σε (J 21,17).

¹⁰⁵ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 323-324.

¹⁰⁶ Por. J. KRĘCIDŁO, *Nowe życie uczniów Jezusa. J 21 jako owoc eklezjologicznej releksji J 1-20 we wspólnocie Umiłowanego Ucznia*, Warszawa 2009 (Rozprawy i Studia Biblijne, t. 33), s. 264.

¹⁰⁷ Por. J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 201; G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 198

¹⁰⁸ Por. M. -J. LAGRANGE, dz. cyt., s. 528.

¹⁰⁹ Por. BENEDYKT XVI, *Piotr – apostoł*, s. 53; P. GIBERT, dz. cyt., s. 83; S. CIPRIANI, dz. cyt., s. 91; R. FABRIS, *Giovanni*, Roma 1992, s. 1084.

¹¹⁰ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 199.

¹¹¹ Należy tu dokonać uszczegółowienia dwóch terminów ἀγαπήσ με (łac. diligis me?) i φιλω σε (łac. amo te), które Tomasz tłumaczy następująco: „Trzeba też zaznaczyć, że Panu pytającemu: Czy miłujesz mnie (diligis me), Piotr nie odpowiada «miłuję», lecz kocham Cię (amo te). Tak jakby

Są to dwa słowa, które dominują w tej perykopie. Joseph Ratzinger w homilii podczas jubileuszu 30-lecia sakry biskupiej kardynała Friedricha Wettera (28 czerwca 1998 roku w Monachium) wyjaśnia dwa kluczowe słowa perykopy: ἀγαπᾶν i φιλεῖν: „Pierwsze z nich to nowa miłość, która pochodzi od Boga i do Boga zmierza. Drugie w pewnym sensie jest bardzo ludzkie: miłość przyjaciół”¹¹². Podczas audiencji generalnej, 24 maja 2006 roku, Benedykt XVI tłumaczy te dwa słowa w następujący sposób: „W języku greckim słowo φιλέω wyraża miłość przyjazną, czułą, ale nie całkowitą, podczas gdy słowo ἀγαπάω oznacza miłość bez granic, całkowitą i bezwarunkową”¹¹³.

Inna interpretacja tych słów wskazuje, że pierwszy rodzaj miłości odnosi się do decyzji woli, drugi zaś posiada znaczenie emocjonalne¹¹⁴. Egzegeci, zajmujący się tematyką miłości w Biblii zauważyli, że „czasownik ἀγαπάω i odpowiadający mu rzeczownik ἀγάπη są użyte w Piśmie Świętym na określenie miłości duchowej, religijnej, wyższego rzędu. Φιλέω zaś miałyby oznaczać miłość afektywną, czysto ludzką, a więc niższego rzędu”¹¹⁵. Z tego wynika, że słowa te nie są synonimami, lecz każde posiada swój kontekst, swoje przeznaczenie, swoje specyficzne zastosowanie, i nie zostały one użyte przypadkowo, lecz ewokują specyficzną „pedagogikę”.

W pierwszych dwóch przypadkach Jezusa pyta się Piotra o miłość pełną, wznioślejszą, bezwarunkową, taką, którą On sam się kieruje. Ten odpowiada mu miłością czysto ludzką, miłością ułomną, która może nie wytrzymać próby czasu. W trzecim pytaniu Jezus schodzi do poziomu Piotra i pyta go o miłość czysto ludzką, o miłość, którą Piotr jest w stanie zrozumieć. Piotr odpowiada Mu po raz trzeci, że kocha go swoją ludzką miłością¹¹⁶. Jezus przyjmuje to wyznanie miłości Piotra

miłowanie i miłość były tym samym. Jest to prawda, gdy chodzi o treść, różnica zaś jest w nazwie. Miłość bowiem jest poruszeniem władzy ciężenia (*motus appetitus*) i jeśli oczywiście ta władza kierowana jest rozumem, wtedy mamy do czynienia z miłością woli, która ma własną nazwę: «miłowanie» (*dilectio*), jako że jest następstwem wyboru (*electio*). Dlatego też nie mówi się w sposób właściwy, że zwierzęta miłują. Z kolei, gdy poruszenie władzy ciężenia nie jest kierowane przez rozum, nazywa się je miłością (*amor*)”. TOMASZ Z AKWINU, dz. cyt., rozdz. 21, wykł. 3, nr 2622.

¹¹² J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 730; por. K. WONS, dz. cyt., s. 324; R. A. WHITACRE, *John*, Illinois 2010 (The IVP New Testament Commentary Series, t. 4), s. 495.

¹¹³ BENEDYKT XVI, *Piotr – apostoł*, s. 53.

¹¹⁴ Por. J. BARR, *Words of Love in Biblical Greek*, w: *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, red. L. D. Hurst, N. T. Wright, Oxford 1987, s. 3-18.

¹¹⁵ J. KRĘCIDŁO, *Nowe życie uczniów Jezusa*, s. 265; na temat znaczenia słowa ἀγάπη zob. C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des tectes*, t. 1-3, Paris 1958-59 (Études Bibliques).

¹¹⁶ Benedykt XVI, analizując dialog Zmartwychwstałego Jezusa z Piotrem nad Jeziorem Tyberiadzkim, zauważa: „Jezus pyta po raz pierwszy Piotra «Szymonie (...), czy miłujesz Mnie (ἀγαπᾷς με)» tą całkowitą i bezwarunkową miłością (por. J 21,15)? Przed doświadczeniem zdrady apostoł z pewnością powiedziałby: «Miłuję Cię (ἀγαπῶ σε) bezwarunkowo». Teraz, po tym, jak zaznał gorzkiego smutku

i powierza mu zwierzchnictwo nad całą tworzącą się wspólnotą jego uczniów. Można stwierdzić, iż Jezus wie, że dwa pierwsze pytania o miłość pełną znajdą swoje urzeczywistnienie w przyszłym wydarzeniu z życia Piotra, w przyjęciu krzyża na sposób Mistrza.

Carlo Maria Martini pokazuje nam, że pytanie o miłość niesie w sobie wyzwalającą moc. Po pierwsze, pomaga nam uwierzyć w siebie. Po drugie, pytanie o miłość stawia człowieka w świetle prawdy, że jest kochany przez Boga mimo swojego upadku, a perspektywa zbawienia ciągle znajduje się w zasięgu jego ręki¹¹⁷.

Tomasz z Akwinu stwierdza, że w tym miejscu następuje sprawdzenie Piotra przez Jezusa przed wprowadzeniem go w urząd pasterski, ponieważ „wielu (...), podejmując urząd pasterski, używa go ze względu na miłość własną (...). Kto nie kocha Pana, nie jest odpowiednim przełożonym, lecz jest nim ten, kto nie szuka swego, lecz tego, co jest Jezusa Chrystusa, z miłości dla Niego”¹¹⁸. Müller natomiast potrójne pytania Jezusa skierowane do Piotra utożsamia ze skrutynium, które poprzedza ustanowienie posługi lub funkcji w Kościele¹¹⁹.

Obok ἀγαπᾶν i φιλεῖν, charakterystycznymi słowami są βόσκω i ποιμαίνω. Jak zauważa Joseph Ratzinger: „Pierwsze znaczy zaopatrywanie, dawanie trzodzie tego, czego potrzebuje, prowadzenie jej na pastwisko, do «wód życia», dawanie życia. Drugie oznacza strzec i prowadzić, iść przodem, kierować, decydować, ale także upominać”¹²⁰. Dla Stanisława Nagyego słowo βόσκω znaczy tyle, co serdeczna troska, a ποιμαίνω –

niewierności, dramatu własnej słabości, mówi z pokorą: «Panie, kocham Cię (φιλῶ σε)», czyli «kocham Cię moją nędzą, ludzką miłością». A Chrystus nalega: «Szymonie, czy miłujesz Mnie tą całkowitą miłością, której pragnę?» I Piotr ponownie odpowiada ze swoją pokorną, ludzką miłością: «Κύριε, φιλῶ σε», «Panie, kocham Cię, tak jak potrafię kochać». Za trzecim razem Jezus pyta Szymona tylko: «φιλεῖς με», «kochasz Mnie?» Szymon uświadamia sobie, że Jezusowi wystarcza jego nędzna miłość, jedyna, do jakiej jest zdolny, a jednak zasmuca go to, że Pan musiał mu tak powiedzieć. Dlatego odpowiada Mu: «Panie, Ty wszystko wiesz, ty wiesz, że Cię kocham» (φιλῶ σε). Można by powiedzieć, że raczej Jezus dostosował się do Piotra, niż Piotr do Jezusa! I właśnie to Boże dostosowanie się daje nadzieję uczniowi, który poznał cierpienie związane z niewiernością. Z tego rodzi się ufność, czyniąca go zdolnym do pójścia za Jezusem do samego końca: «To powiedział, aby zaznaczyć, jaką śmiercią uwielbi Boga. A wypowiedziawszy to, rzekł do niego: ‘Pójdź za Mną!’» (J 21,19). BENEDYKT XVI, *Piotr – apostoł*, s. 53-54; J. KRĘCIDŁO, *Nowe życie uczniów Jezusa*, s. 265; K. WONS, dz. cyt., s. 325.

¹¹⁷ Por. C. M. MARTINI, *Wyznania Piotra*, tłum. D. Prokulska, Kraków 1999, s. 67-68.

¹¹⁸ TOMASZ Z AKWINU, dz. cyt., rozdz. 21, wykl. 4, nr 2618.

¹¹⁹ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 198.

¹²⁰ J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 730. Czasownik ποιμαίνω posiada szersze znaczenie w grece hellenistycznej niż czasownik βόσκω. Pierwszy odnosi się do „zadania, jakie pasterz ma wobec stada owiec, za które jest odpowiedzialny: przewodzenie stada, strzeżenie go, karmienie itp. Biblia używa go zarówno w znaczeniu podstawowym (np. Łk 17,7), jak i figuratywnym (Ez 34,10; Dz 20,28; 1P 5,1; Ap 2,27; 7,17). W tym metaforycznym sensie jest też niekiedy stosowany na określenie pełnienia rządów, panowania (np. 2Sm 7,7; Ps 2,9; Mt 2,6)”. Drugi czasownik „jest używany zarówno w sensie podstawowym, jak i figuratywnym na określenie czynności karmienia owiec lub pasienia bydła”. J. KRĘCIDŁO, *Nowe życie uczniów Jezusa*, s. 272.

odpowiedzialność w znaczeniu uznania czegoś za priorytet¹²¹. Joachim Gnilka stwierdza, że w doborze słów dotyczących czynności pasienia podkreśla się ilość zadań, które go czekają, oraz osoby, wobec których będzie je wypełniać, aby wprowadzić wszystkich do jednej owczarni¹²².

W czasie homilii podczas uroczystości Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Salzburgu, w roku 1989, Joseph Ratzinger, przekazując paliusz arcybiskupowi Georgowi Ederowi, stwierdził, że termin „paść» oznacza, zgodnie z językiem starożytnego Wschodu, «iść przodem», wskazywać drogę. Przełożone na język biblijny i chrześcijański oznacza: przewodzić w wierze, przewodzić w miłości; prowadzić nad wody życia, o których mówi psalm (por. 23,3) i tak podnosić światło nadziei. «Paść owce moje» oznacza więc, że człowiek, który przyjmuje to zadanie, jednocześnie pozwala na przyjęcie siebie na służbę *dla Kogoś* innego i przez Niego *dla innych*. Oznacza to, że nie bierze życia dla siebie, aby mieć z niego jak najwięcej, że nie traktuje go jako swojej własności, w którą samego siebie wyposaża i przez którą chce się urzeczywistnić, lecz że pozwala siebie używać¹²³.

Tomasz z Akwinu w swoim komentarzu do Ewangelii wg św. Jana dokonuje rozróżnienia trzech sposobów pasienia. Pierwszym jest *doctrinae verbi* (słowo nauczania), drugim przykład życia, a trzecim jest doczesna pomoc¹²⁴. Ponadto Joseph Ratzinger w kazaniu wygłoszonym 27 czerwca 1981 roku, z okazji święceń kapłańskich, dodaje, że:

kochać i paść jest tym samym (...). Pasienie – to znaczy bycie duszpasterzem – dzieje się w miłości, we współkochaniu miłością Jezusa Chrystusa. (...) Paść znaczy kochać. Być duszpasterzem znaczy: kochać miłością Jezusa Chrystusa, a to znaczy kochać Go i być przez Niego kochanym! Ponieważ w ten sposób On nas pasie¹²⁵.

Jak zaznacza tenże teolog, kiedy Jezus „powierza (...) opiekę nad swoimi owcami, tego ustanawia widzialnym zastępcą i widzialną głową Jego Kościoła”¹²⁶. Ten zaś sprawuje nadzór nad owcami i barankami w miłości, której udziela Pan.

¹²¹ S. NAGY, „Ty jesteś Piotr”, s. 66.

¹²² Por. J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 202-203.

¹²³ J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 308.

¹²⁴ Por. TOMASZ Z AKWINU, dz. cyt., rozdz. 21, wykl. 3, nr 2624.

¹²⁵ J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 555-556; Por. TAMŻE, s. 671.

¹²⁶ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 202.

Miłości, która „nie oznacza (...) sentymentalnego przywiązania, ale najwyższą wrażliwość wobec odpowiedzialności”¹²⁷ za realizację powierzonego zadania.

O trzeciej formie pasienia stanowią słowa *ἀρνίων* i *πρόβατον*, odnoszące się do ludzi, którzy tworzą wspólnotę Kościoła. Tomasz z Akwinu wyróżnia wśród nich trzy typy: początkujących, postępujących i doskonałych. Ci pierwsi są dla Doktora Anielskiego barankami, ci ostatni zaś owcami¹²⁸. W szerszym kontekście można postawić tezę, że obraz baranków i owiec odnosi się do ludzi, którzy w pierwszym przypadku są poza Kościołem i należy ich do niego wprowadzić, a w drugim chodzi o tych, którzy już są w zagrodzie Pana¹²⁹. Tak więc użycie słów baranki i owce wskazuje na całościowy obraz ludzkości, która podlega opiece Piotra. Opieka ta wyraża się w trosce o tych, którzy są w zagrodzie Pana, jak i wobec tych, których tu jeszcze nie ma i należy ich przyprowadzić. Wszystko to według słów Jezusa, „aby wszyscy byli jedno” (J 17,21).

2.3. Zapowiedź męczeństwa

Czwarta jednostka, którą można wyróżnić w perykopie powierzenia Piotrowi zadań pasterskich, ukazuje przyszłość pierwszego z grona apostołów. W logionie tym – monologu Jezusa – który w znacznej części wypowiedziany jest w trybie oznajmującym, zaś jego zakończenie w trybie rozkazującym czasu teraźniejszego, Pan definiuje przyszłość Apostoła. W tekście oryginalnym logion ten rozpoczyna się od słów: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι*, co w kontekście czwartej Ewangelii nadaje uroczysty charakter wypowiedzi Jezusa¹³⁰. Chodzi o przyszłość naznaczoną krzyżem: „Powiedział to, aby wskazać, jaką śmiercią uwielbi Boga”, i dodał „Pójdź za Mną” (J 21,19).

Joseph Ratzinger w tekście na temat nowej ewangelizacji, który ukazał się pierwotnie w wersji włoskiej w 1995 i 1997 roku, czyni odwołanie do komentarza św. Augustyna, w którym Biskup Hippony łączy ze sobą dwa elementy ukazane w perykopie J 21,15-19: „zapowiedź męczeństwa Piotra i misję pasienia stada w roli najwyższego pasterza”. W innym miejscu Ratzinger zauważa, że „«paść» w rozumieniu Jezusa Chrystusa znaczy przede wszystkim kochać Go” i dalej: „«paść» oznacza «miłować». Teraz jednak widać, że miłowanie oznacza także gotowość do cierpień, ponieważ nie może istnieć miłość bez oczyszczenia cierpieniem, bez swojej

¹²⁷ TAMŻE, s. 199.

¹²⁸ Por. TOMASZ Z AKWINU, dz. cyt., rozdz. 21, wykl. 3, nr 2625.

¹²⁹ Por. J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 203.

¹³⁰ Por. J. KRĘCIDŁO, *Nowe życie uczniów Jezusa*, s. 276.

cierpliwości i pokory”¹³¹. Dla Augustyna wyrażenie „«paś owce moje» (...) znaczy: cierp za moje owce”¹³².

Jednak zapowiedź śmierci, jaka pojawia się w słowach Jezusa do Piotra, poprzedzona została metaforami: przepasywania (por. J 21, 18), wyciągnięcia rąk (por. J 21,18) i prowadzenia (por. J 21,18). Tak jak w pierwszej części tej perykopy, także i tu widać antynomie słowne: „młody – stary”; „przepasanie się – bycie przepasywanym” oraz „samodzielne chodzenie – bycie prowadzonym”. Centralnym wyrażeniem są słowa „wyciągniesz ręce”¹³³.

Metafora przepasania, którą posłużył się Jezus, zdaniem pisarzy starożytnych i średniowiecznych odnosiła się do formy śmierci Piotra – ukrzyżowania poprzez przywiązanie do krzyża. Pewną wskazówkę daje użyte w tym logionie greckie słowo *ἐκτείνω*, które posiada podwójne znaczenie: „wyciągnąć ręce na krzyżu” i „rozciągnąć ręce do modlitwy”¹³⁴.

W trakcie kazania wygłoszonego w trzecią niedzielę Wielkanocną w 1986 roku, w St. Augustine’s Seminary w Toronto, Joseph Ratzinger zwrócił uwagę na gest wyciągniętych rąk i przepasanie. Ówczesny Prefekt Kongregacji Nauki Wiary powiedział:

na śmierć krzyżową, którą Piotr poniesie, naśladując Jezusa: jego ręce zostaną rozciągnięte i przywiązane. To, co w sporze pomiędzy Piotrem i Jezusem po zapowiedzi cierpienia zostało najpierw zasygnalizowane, tutaj staje się w pełni wyraźne: Piotr musi odstąpić od swojej własnej woli, już nie on stanowi o sobie samym. Inny go przepasuje¹³⁵.

Gest wyciągniętych dłoni zdaniem Josepha Ratzingera jest:

najpierw znakiem cierpienia, zależności, związania przez innego. Ale są jednocześnie postawą modlitwy, postawą adoracji – „stania przed Tobą” i służenia Tobie i Twoim. I wreszcie są one wielkim gestem objęcia: „Gdy zostaną wywyższone, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12,32). One są daleko sięgającym gestem miłości, którym Jezus wprowadza nas do wspólnoty swojego życia. Uwielbienie Boga staje się miłością, Boża miłość – miłością do ludzi. Do wspólnoty Krzyża Piotr został wzięty z wyciągniętymi ramionami, został włączony do gestu otwartych ramion Jezusa¹³⁶.

¹³¹ J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i studzy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 309-310.

¹³² TENŻE, *Kościół*, (JROO, t. 8/2), s. 1144.

¹³³ Por. J. KRĘCIDŁO, *Nowe życie uczniów Jezusa*, s. 278.

¹³⁴ Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21*, s. 367.

¹³⁵ J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i studzy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 474; por. TAMŻE, s. 731.

¹³⁶ TAMŻE, s. 731.

Ostatnie zdanie Janowej perykopy wskazuje na formę uwielbienia Boga: „Powiedział to, aby wskazać, jaką śmiercią uwielbi Boga” (J 21,19). Nie sposób nie odnaleźć w tych słowach podobieństwa do ostatniego dialogu Jezusa z tłumem (por. J 12,20-34), podczas którego zapowiada On swoją mękę. Autor czwartej Ewangelii wprowadza wręcz identyczne sformułowanie: „Powiedział to, aby zaznaczyć, w jaki sposób miał umrzeć” (J 12,33)¹³⁷. Benedykt XVI, podczas audiencji generalnej 9 maja 2012 roku, powiedział: „Męczeństwo, które [Piotr – J. J. W.] poniesie w Rzymie ostatecznie zjednoczy go z Chrystusem”¹³⁸, który jest dla Piotra „drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6).

Perykopa o powierzeniu zadań pasterskich Piotrowi zostaje zakończona słowami Jezusa użytymi w trybie rozkazującym czasu teraźniejszego: *Ἀκολούθει μοι*¹³⁹ (J 21,19). Echo tych słów rozbrzmiewa w wydarzeniu Ostatniej Wieczerzy, kiedy Jezus w trakcie umywania nóg ofiaruje uczniom nowe przykazanie miłości i mówi o swoim odejściu: „Wtedy odezwał się do Niego Szymon Piotr: «Panie, dokąd chcesz odejść?». Jezus mu odrzekł: «Dokąd Ja idę, ty teraz nie możesz pójść ze Mną (*δύνασαι μοι νῦν ἀκολουθῆσαι*), a później jednak pójdiesz»” (J 13,36).

Joseph Ratzinger – Benedykt XVI zauważa: „Piotr pojmuje, że Jezus mówi o swojej nadchodzącej śmierci i chce wyrazić swoją absolutną wierność – aż po śmierć: «Panie, dlaczego teraz nie mogę pójść za Tobą? Życie moje oddam za Ciebie» (13,37)”. Dalej Joseph Ratzinger – Benedykt XVI stwierdza: „Piotr musi się nauczyć czekania na własną godzinę; musi się nauczyć czekać, iść dalej. Musi się nauczyć drogi

¹³⁷ S. CIPRIANI, dz. cyt., s. 93.

¹³⁸ BENEDYKT XVI, *Piotr ufa Bogu*, s. 43.

¹³⁹ Należy zaznaczyć, że „czasownik *ἀκολουθέω* był stosowany w grece klasycznej i hellenistycznej zarówno w jego podstawowym znaczeniu «iść za», jak i w znaczeniu metaforycznym, na określenie różnego rodzaju form «chodzenia za/naśladowania» intelektualnego, moralnego i religijnego. Można było naśladować mówcę, mądrego człowieka, przyjaciela, czy kochanka. Służących i niewolników uważano za tych, którzy «idą za» wolą swoich panów. Wprawdzie język grecki używa czasownika *ἀκολουθέω* w sensie religijnym i filozoficznym, jednak preferuje mówienie o naśladowaniu woli bogów, używając do tego czasownika *ἔπεσθαι*, którego nie znajdziemy w Nowym Testamencie. Za czasownikiem *ἔπεσθαι* kryje się semantyka stawania się jak bóstwo, poprzez naśladowanie jego czynów (idea rozwijana zwłaszcza przez stoików). Septuaginta używa czasownika *ἀκολουθέω* dla tłumaczenia hebrajskiego *הלך אחר* i określa nim zarówno naśladowanie Boga przez człowieka sprawiedliwego, jak i naśladowanie drugiego człowieka (np. żona ma naśladować męża). Nowy Testament nigdy nie stosuje czasownika *ἀκολουθέω*, mówiąc o naśladowaniu Boga/Ojca przez człowieka wierzącego, gdyż czasownik ten jest rezerwowany przez autorów do określania relacji «chodzenia ucznia za Jezusem». J. P. Louw i E. A. Nida plasują nowotestamentowe wystąpienia tego czasownika w trzech domenach semantycznych: «chodzenia za kimś» (domena ruchu linearnego), «towarzystwo komuś jako jego naśladowca» (również domena ruchu linearnego) oraz «bycie czyimś uczniem» (domena przewodnictwa, karność i naśladowania). Biorąc pod uwagę kontekst sytuacyjny J 21,19, nie ulega wątpliwości, że polecenie Jezusa *ἀκολούθει μοι*, skierowane do Piotra, należy rozumieć w tym ostatnim sensie”. J. KRĘCIDŁO, *Nowe życie uczniów Jezusa*, s. 280-281.

naśladowania, żeby wtedy, gdy nadejdzie jego godzina, został poprowadzony tam, dokąd iść nie chciał (J 21,18), i otrzymał łaskę męczeństwa”¹⁴⁰. Tym samym Jezus wzywa Piotra „do «chodzenia za Nim», to znaczy do stałej gotowości oddania za Niego swojego życia, co ma realizować się w pełnieniu funkcji pasterza owiec, należących do Jezusa Pasterza”¹⁴¹.

Gotowość ta wyrażać powinna się każdego dnia, aż do momentu, kiedy słowa Jezusa wypełnią się na Piotrze, który umrze śmiercią podobną do swojego Mistrza, za którym poszedł.

3. Historyczny rozwój prymatu

Świadomość prymatu Biskupa Rzymskiego przed wszystkimi innymi wspólnotami, a także innymi stolicami biskupimi, rosła wraz z rozprzestrzenianiem się chrześcijaństwa w *Imperium Romanum*. W początkowej fazie kształtowania się ustroju hierarchicznego Kościoła, jak i świadomości Biskupa Rzymu, jako następcy konkretnego apostoła: Piotra, który zasiada na *Θρόνος Πέτρον*, do którego tylko zostały skierowane słowa Zmartwychwstałego: „Paś moje baranki (...). Paś moje owce”, Rzym wraz z jego biskupem stanowią centrum cywilizacji. Stopniowo Stolica Piotrowa staje się centrum Kościoła, początkiem administracji kościelnej, którą znamy w obecnym kształcie.

W pierwszych wiekach istnienia Kościoła można mówić o wspólnocie Kościołów z poszczególnymi biskupami na ich czele, które łączy jeden chrzest i jedno życie sakramentalne, a przede wszystkim jedno wyznanie wiary. Istotnym elementem starożytnej komunii kościelnej były synody (lokalne, regionalne, później patriarsze).

¹⁴⁰ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 433. Jak wskazuje Benedykt XVI, „od tamtego dnia Piotr «szedł» za Mistrzem z jasną świadomością własnej ułomności, ale ta świadomość nie zniechęcała go. Wiedział bowiem, że może liczyć na obecność Zmartwychwstałego u swego boku. Od naiwnego entuzjazmu początkowego opowiedzenia się za Jezusem, poprzez bolesne doświadczenie zaparcia się i płaczu nawrócenia, Piotr doszedł do powierzenia się Jezusowi, który dostosował się do jego nędznej zdolności miłowania. W ten sposób również i nam ukazuje drogę, pomimo całej naszej słabości. Wiemy, że Jezus dostosowuje się do naszej słabości. Idziemy za nim z naszą ubogą zdolnością miłowania i wiemy, że Jezus jest dobry i nas akceptuje. Piotr przeszedł długą drogę, dzięki której stał się wiarygodnym świadkiem, «skałą» Kościoła, ponieważ był cały czas otwarty na działanie Ducha Jezusa. Sam Piotr określił się jako «świadek Chrystusowych cierpień oraz uczestnik tej chwały, która ma się objawić» (1P 5,1). Gdy pisał te słowa, był już starym człowiekiem, zbliżającym się do kresu swego życia, które miał przypieczętować męczeństwem. Był zatem zdolny opisać prawdziwą radość oraz wskazać, skąd można jej zaczerpnąć: źródłem jest Chrystus, któremu wierzymy i którego miłujemy z naszą słabością, ale szczerą wiarą, pomimo naszej słabości. Dlatego napisze do chrześcijan swojej wspólnoty i mówi to również nam: «Wy, choć nie widzieliście, miłujecie Go; wy w Niego teraz, choć nie widzicie, przecież wierzycie, a ucieszycie się radością niewymowną i pełną chwały wtedy, gdy osiągniecie cel waszej wiary – zbawienie dusz» (1P 1,8-9)”. BENEDYKT XVI, *Piotr – apostoł*, s. 54.

¹⁴¹ J. KRĘCIDŁO, *Nowe życie uczniów Jezusa*, s. 284.

Stopniowo Kościół rzymski przewodził innym Kościołom lokalnym, stając się *Ecclesia principalis* w *communio Ecclesiarum*. Warto zaznaczyć, że „prymat rzymski nie jest wynalazkiem papieża, lecz pochodzącym od samego Pana i rozwijającym się w Kościele, wiernie umacnianym, istotnym elementem kościelnej jedności”¹⁴².

W tej części opracowania zarysowany zostanie historyczny rozwój idei prymatu Biskupa Rzymu wobec innych biskupów i jego roli jako następcy św. Piotra na tym urzędzie. Omawiany okres obejmie czas od Kościoła pierwszych wieków po I Sobór Watykański. Założenia, które zostały ujęte w aktualnej doktrynie Kościoła na temat prymatu papieża, zostaną omówione w kolejnych rozdziałach, a szerzej podjęte w oparciu o nauczanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Należy przy tym pamiętać, że refleksja jurydyczna i teologiczna na temat prymatu Biskupa Rzymu rozwijała się stopniowo, i jak każdy inny proces wymaga czasu, namysłu, refleksji, decyzji i usystematyzowania.

3.1. Rozumienie prymatu od I do IV w.

Nie mamy wątpliwości co do miejsca męczeńskiej śmierci Piotra w Rzymie i co do tego, że miejsce to stało się centrum życia Kościoła katolickiego. W miejscu, gdzie spoczywają szczątki Księcia Apostołów, stoi dziś Bazylika św. Piotra. Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* stwierdza:

Kościół katolicki jest świadom, że pośród wszystkich Kościołów i Wspólnot kościelnych to on zachował posługę Następcy apostoła Piotra w osobie Biskupa Rzymu, którego Bóg ustanowił „trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności” i którego Duch podtrzymuje, aby Kościół uczynił także wszystkich innych uczestnikami tego podstawowego dobra¹⁴³.

Pierwszym źródłem zawierającym wzmiankę o odpowiedzialności wspólnoty rzymskiej wobec innych Kościołów jest Pierwszy List Klemensa¹⁴⁴ do Koryntian, w którym czytamy o upomnieniu skierowanym do grupy rozłamowców, zbuntowanych

¹⁴² J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 577.

¹⁴³ US, nr 88: AAS 87(1995) nr 11, s. 973-974.

¹⁴⁴ Należy w tym miejscu podkreślić, że Klemens był trzecim następcą św. Piotra, którego pontyfikat przypada na lata 92-99. Niemiecki historyk Kościoła, znawca zagadnień dotyczących papieżstwa, Klaus Schatz zauważa, że „Klemens jako trzeci następcą św. Piotra był w tym czasie biskupem Rzymu. Jego imię nie widnieje jednak na tym liście jako nadawca, bezpośrednim zaś nadawcą jest raczej wspólnota rzymska. Nie da się z całą pewnością stwierdzić, czy już w tym czasie Kościołem rzymskim rządził jeden biskup. Prawdopodobnie zarządzany był on przez grupę presbiterów, z której bardzo wczesnie wyłonił się przewodniczący lub *primus inter pares*, którego imię znano, a którego potem, od połowy II wieku, określano mianem «biskupa»”. K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2004, s. 18.

przeciw prawowiernym pasterzom tamtejszego Kościoła¹⁴⁵. Upomnienie to interpretowane jest „w duchu Kościoła apostołskiego jako funkcja *agape*”¹⁴⁶. Z listu wynika, że wspólnota rzymska przesłała do siostrzanej wspólnoty w Koryncie upomnienie, powołując się przy tym na autorytet Boga. Czytamy w nim: „Gdyby zaś niektórzy nie usłuchali tego, co Bóg przez nas powiedział, niech wiedzą, że się dopuszczają przewinienia, i narażają na niebezpieczeństwo niemałe; my zaś wolni będziemy od tego grzechu”¹⁴⁷.

Jednak upomnienie to, zdaniem Klause Schatza, nie odnosi się do wiodącej roli Kościoła rzymskiego, lecz jest wyrazem troski o pokój w łonie Kościoła i braterskiej solidarności w obliczu niebezpieczeństwa podziału¹⁴⁸. Stanowi jednak przejaw poczucia odpowiedzialności za inne Kościoły.

Drugim źródłem, do którego można się odwołać, jest datowany na ok.110 r. n.e. „List do Rzymian” Ignacego Antiocheńskiego. We wstępie widać, że autor darzy adresatów wielkim szacunkiem i uznaniem. Świadczą o tym zwroty:

Ignacy, zwany również Teoforem, do Kościoła obdarzonego miłosierdziem przez hojność Najwyższego Ojca i Jego Jedyne Syna, Jezusa Chrystusa, Kościoła wielce umiłowanego i oświeconego z woli Tego, z którego woli istnieje wszystko, co istnieje, w miłości Jezusa Chrystusa, Boga naszego, Kościoła, który przewodzi w krainie Rzymian, godny Boga, godny czci, godny błogosławieństwa, godny chwały, godny powodzenia, godny czystości [wiary – J. J. W.] i przewodzący w miłości (*προκαθήμενη της αγάπης*), naznaczony prawem Chrystusa i imieniem Ojca. Pozdrawiam go w imię Jezusa Chrystusa, Syna Ojca¹⁴⁹.

Idąc za myślą starożytnych chrześcijan, w przywołanym przed chwilą fragmencie listu św. Ignacego Benedykt XVI dostrzega wymiar eucharystyczny. Stwierdza:

Ale w słowach św. Ignacego kryje się też inny aspekt, dużo bardziej konkretny: termin „miłość” był bowiem używany przez Kościół pierwszych wieków w odniesieniu do Eucharystii. Rzeczywiście Eucharystia jest *Sacramentum caritatis Christi*, przez który nadal przyciąga On nas wszystkich do siebie, jak uczynił to z wysokości krzyża (por. J 12,32). Dlatego „przewodniczenie w miłości” oznacza przyciąganie ludzi w uścisku eucharystycznym – uścisku

¹⁴⁵ Por. KLEMENS RZYMSKI, dz. cyt., 1,1, s. 106; B. KUMOR, *Historia Kościoła. Starożytność chrześcijańska*, t. 1, Lublin 2001², s. 84-85.

¹⁴⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Antyrzymski resentment*, s. 255-256.

¹⁴⁷ KLEMENS RZYMSKI, dz. cyt., 7,59, s. 161; por. IRENEUSZ Z LYONU, dz. cyt., księga 3, rozdział 3, nr 3, s. 207.

¹⁴⁸ Por. K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s. 18.

¹⁴⁹ IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Ignacy do Kościoła w Rzymie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010² (Biblioteka Ojców Kościoła, t. 10), wstęp, s. 128.

Chrystusa – który pokonuje wszelkie przeszkody i wszelką obcość i tworzy jedność z wielu różnic¹⁵⁰.

Gerhard Ludwig Müller we fragmencie przywołanego powyżej listu widzi natomiast rolę przewodnią Kościoła rzymskiego, tak w znaczeniu lokalnym, jak i powszechnym¹⁵¹. W innym miejscu listu do Rzymian św. Ignacego Antiocheńskiego, czytamy: „Nie wydaję wam rozkazów jak Piotr i Paweł. Oni – Apostołowie, ja – skazaniec; oni – wolni, ja – do dziś dnia niewolnik”¹⁵². Święty biskup Antiochii wskazuje na Piotra i Pawła jako stanowczych i wiarygodnych nauczycieli wiary głoszonej przezeń w Rzymie. Przypuszcza się, że Paweł przebywał w Rzymie w latach 61-63 n.e., zaś Piotr przybyłby później. Nie założył w Wiecznym Mieście Kościoła ani nie był tam biskupem. Jeśli byłoby inaczej, takie informacje znalazłyby się w Liście do Rzymian i w Dziejach Apostolskich¹⁵³.

Mniej więcej od drugiej połowy II wieku można zauważyć tendencję, że na biskupie rzymskim spoczywa obowiązek troski o wspólnotę Kościołów lokalnych. Przykładem takiej troski jest „List do Rzymian” napisany około 170 roku do Sotera (11. następca św. Piotra) przez Dionizego z Koryntu. W liście tym, podobnie jak w liście Ignacego Antiocheńskiego do Rzymian, nie znajdziemy upomnień czy wskazań do postępowania, lecz jedynie pochwałę zasług Kościoła rzymskiego. Troska Rzymu o inne Kościoły wyrażała się na dwa sposoby. Pierwszy, o którym pisze Euzebiusz z Cezarei, to pomoc materialna, która przekazywana była w formie zapomogi dla ludzi ubogich i dla tych, którzy przymusowo pracowali w kopalniach. Drugi polegał na ojcowskim wsparciu, wyrażającym się w błogosławionych słowach, niczym słowo pocieszenia skierowane przez ojca do dzieci¹⁵⁴.

Niewątpliwie cennym źródłem pozwalającym ukazać wiodącą rolę Kościoła rzymskiego jest fragment trzeciej księgi dzieła Ireneusza z Lyonu *Adversus haereses* (ok.180/190 roku), który piętnuje gnostycką herezję i wskazuje na ważną rolę Tradycji apostoelskiej przekazywanej poprzez sukcesję kolejnych Biskupów Rzymu,

¹⁵⁰ BENEDYKT XVI, *W Kościele wszystko opiera się na wierze*, OsRom 342(2012) nr 4, s. 11: AAS 104(2012) nr 3, s. 165.

¹⁵¹ Por. G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 217.

¹⁵² IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Ignacy do Kościoła w Rzymie*, 4,3, s. 129.

¹⁵³ Por. H. SEWERYNIAK, *Geografia wiary*, Warszawa 2010 (BWi, t. 245), s. 275.

¹⁵⁴ Por. EUZEBIUSZ Z CEZAREI, dz. cyt., IV,23 [10], s. 277. Poza tym Euzebiusz wymienia inne listy Dionizego, które napisał do siostrzanych Kościołów, których treścią było nauczanie i upominanie: *List do Lacedemończyków*; *List do Ateńczyków*; *Do Nikomedyjczyków*; *do Kościoła w Gortynie i innych Kościołów kreteńskich*; *List do Kościoła w Amastris, a zarazem do Kościołów w Poncie*; *List do Knosjczyków*; *Do wiernej siostry Chryzofory*.

których wymienia w swoim dziele¹⁵⁵. Dla Josepha Ratzingera przekazywanie Tradycji jest możliwe tylko wtedy, kiedy mamy pewne punkty odniesienia, jakimi są stolice apostołskie jako wyraz *communio*. Według Ireneusza, na którego powołuje się niemiecki teolog, decydujące kryterium stanowi jednak „Kościół rzymski, w którym ponieśli męczeństwo Piotr i Paweł. Z nim musi być zgodny każdy Kościół, on stanowi kryterium autentycznej tradycji apostołskiej w ogóle”¹⁵⁶.

Dzięki owej *communio* Kościołów¹⁵⁷, która wyraża się w jedności i sukcesji apostołskiej, możliwe staje się przekazywanie prawdziwej wiary, która nie podlega relatywizowaniu. Tylko taka forma ciągłości przekazu wiary stanowi autentyczny depozyt Kościoła. Nie bez powodu Ireneusz z Lyonu wskazał tu na Rzym, w którym Piotr i Paweł założyli i ustanowili Kościół, jako widzialny znak jedności z innymi Kościołami, w którym to Kościele Piotr – Opoka i Paweł złożyli świadectwo wiary i wierności Jezusowi. O tym Kościele tak pisał biskup Lyonu:

Jest bardzo ważne, wręcz konieczne, by z tym właśnie Kościołem wszystkie pozostałe trwały w jedności, to znaczy wszyscy wierni, gdziekolwiek by nie przebywali, ze względu na jego prymat, ponieważ to w nim przechowywana jest Tradycja, pochodząca od Apostołów¹⁵⁸.

Znaczenie Rzymu nakreślone zostało ponadto w dziele *Historia kościelna* Euzebiusza z Cezarei, na które powołuje się Ratzinger:

Euzebiusz z Cezarei swą historię Kościoła w pierwszej jej redakcji opisał, opierając się na tej samej zasadzie: jako obraz kontynuacji sukcesji apostołskiej, która koncentruje się w trzech stolicach Piotrowych, czyli w Rzymie, Antiochii i Aleksandrii, przy czym Rzym jako miejsce męczeństwa jest znowu najwznioślejszą spośród tych trzech stolic Piotrowych i w istocie decydującą¹⁵⁹.

Istotnym materiałem źródłowym służącym rozumieniu wiodącej roli Kościoła ówczesnej stolicy *Imperium Romanum* nad innymi Kościołami, stanowi tekst Tertuliana z *De praescriptione haereticorum*, w którym teolog wskazuje na znaczenie Rzymu w sprawach wiary:

¹⁵⁵ Por. IRENEUSZ Z LYONU, dz. cyt., księga 3, rozdział 3, nr 2-3, s. 206-207; H. U. VON BALTHASAR, *Antyrzymski resentment*, s. 174.

¹⁵⁶ J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 575.

¹⁵⁷ Udział Kościoła rzymskiego wyraża się tu oczywiście na dwa sposoby. Pierwszy polega na tym, że jest on Kościołem partykularnym, który na zasadzie jedności przynależy do *communio ecclesiarum* całego świata. Drugi sposób zaś na tym, że owa jedność i wielość Kościołów partykularnych skupia się w Rzymie, który uosabia w sobie cały Kościół powszechny. Por. G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 226.

¹⁵⁸ IRENEUSZ Z LYONU, dz. cyt., księga 3, rozdział 3, nr 2, s. 206.

¹⁵⁹ J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 575.

A więc, jeśli chcesz zaspokoić ciekawość w sprawie własnego zbawienia, przebiegnij Kościoły apostołskie, wśród których do dnia dzisiejszego przewodniczą stolice Apostołów na dawnym swym miejscu; wśród których czyta się autentyczne ich listy odtwarzające mowę i charakter każdego z osobna. Achaja jest ci najbliższa, masz tam Korynt. Jeśli masz niedaleko do Macedonii, masz tam Filipian; jeśli masz możliwość jechać do Azji, masz tam Efezjan; jeśli zaś jesteś w sąsiedztwie Italii, masz tam Rzym, którego powagę i my uznajemy. Jak szczęśliwy ten Kościół. Jemu to Apostołowie całą naukę razem z krwią swoją przelali. Tu Piotr upodobił się w męce do Pana, tu Paweł został ukoronowany śmiercią Jana Chrzciciela, stąd Apostoł Jan, skoro nie poniósł żadnej szkody zanurzony w ognistym oleju, został zesłany na wyspę¹⁶⁰.

Kolejnym źródłem ukazującym znaczenie i rolę Kościoła rzymskiego w II wieku jest utwór poetycki napisany przez biskupa Hierapolis Abercjusza, który ułożył epitafium przed śmiercią, celem umieszczenia go na swoim grobie (stąd utwór ten nazwać można *epitafium Abercjusza*). Autor określa Rzym mianem „Królowej, noszącej złotą szatę i złote sandały. Widziałem tam nadto lud, naznaczony świetlanym znamieniem”¹⁶¹.

Ważnym wydarzeniem, wskazującym na wiodącą rolę Rzymu w stosunku do innych wspólnot chrześcijańskich, był spór o termin świętowania Wielkanocy¹⁶².

Około 195 roku dochodzi w Rzymie do konfliktu między kwartodecymanami a dominicalami. Ci pierwsi chcieli bowiem zaprowadzić swój zwyczaj świętowania Wielkanocy w dniu żydowskiej Paschy (dzień wiosennej pełni księżyca), czemu sprzeciwili się drudzy, optując za jej celebracją w I niedzielę po wiosennej pełni księżyca. W związku z tym wydarzeniem i w odpowiedzi na kwestie sporne pojawia się instytucja synodów. W tym czasie odbyły się, najprawdopodobniej z inicjatywy Wiktora Biskupa Rzymu, synody: w Palestynie, gdzie zgromadzili się biskupi Cezarei i Jerozolimy, w Italii pod przewodnictwem Wiktora z Rzymu, ponadto inne odbyły

¹⁶⁰ TERTULIAN, dz. cyt., nr 36.

¹⁶¹ ABERCJUSZ, *Napis nagrobny Abercjusza*, tłum. J. Bilczewski, w: *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965 (Światła ekumeny), s. 489.

¹⁶² Do końca II wieku równolegle istniały dwa zwyczaje. Pierwszy praktykowany był przez tzw. kwartodecymanów, którzy według tradycji przypisywanej św. Janowi Apostołowi obchodzili uroczystość Wielkanocy według zwyczaju żydowskiego, czyli 14 *nisan*, w dniu, w którym Żydzi świętowali Paschę (pierwsza wiosenna pełnia księżyca). Drugi zwyczaj pojawił się u „dominicalów”, którzy obchodzili uroczystość Wielkanocy w najbliższą niedzielę po wiosennej pełni. Por. EUZEBIUSZ Z CEZAREI, dz. cyt., V,23 [1-2], s. 361-363. W sprawie ustalenia jednego terminu świętowania Wielkanocy odbyły się synody: Rzym (154/155); Azja Mniejsza (189-199); Rzym (193); Mezepotamia (ok. 196); Osroena ze stolicą w Edessie (ok. 196); Pont (197); Lyon (197) oraz Cezarea Palestyńska (ok. 198). Por. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Lisiecki, A. Baron, Kraków 2006 (ZMT, t. 37; Synody i Kolekcje Praw, t.1), s. 2*-3*.

się w Galii, w Poncie, w Osroene, w Azji zaś pod przewodnictwem Polikratesa z Efezu. Był to pierwszy przypadek, kiedy Biskup Rzymu podjął działania odnoszące się do całego Kościoła. Poza Kościołami gmin azjatyckich, będących pod zwierzchnictwem Polikratesa, wszystkie wspólnoty opowiedziały się za obchodzeniem uroczystości Wielkanocy w pierwszą niedzielę po wiosennej pełni Księżyca¹⁶³. Euzebiusz z Cezarei zanotował:

Do tego dodaje Polikrates informację o biskupach, którzy byli przy nim, gdy pisał, i podzielali jego zdanie (...). Na to zwierzchnik Kościoła rzymskiego, Wiktor, powziął zamiar odłączenia od jedności Kościoła wszystkich gmin azjatyckich i Kościołów sąsiednich, jak gdyby były innowiercze, i ogłosił publicznie na piśmie, że wszyscy bez wyjątku tamtejsi bracia nie będą mieć komunii z Kościołem. Nie podobało się to jednak wszystkim braciom. Nawet zwrócili się do niego z upomnieniem, by dążył do pokoju, jedności i miłości bliźniego¹⁶⁴.

Wiek III przynosi kolejny spór – o chrzest heretyków (255/256 rok). W tym sporze biskup rzymski Stefan I po raz pierwszy w historii Kościoła odnosi do siebie słowa skierowane do Piotra przez Jezusa pod Cezareą Filipową: „Ja zaś mówię tobie, że ty jesteś Skalą. Na tej Skale zbuduję mój Kościół, a potęga piekła go nie zwycięży” (Mt 16,18), i uważa się za jego następcę i spadkobiercę pełni władzy w Kościele. Dowiadujemy się o tym nie z pism Stefana I (niezachowanych do naszych czasów), lecz z listu Firmiliana, biskupa Cezarei Kapadockiej, napisanego do Cypriana w 256 roku. Mowa w nim o Stefanie, który: „się chlubi swym biskupim stanowiskiem i powołuje się na to, iż jest następcą Piotra, na którym zostały wzniesione fundamenty Kościoła. (...) głosił, że prawem następstwa zajmuje katedrę Piotra”¹⁶⁵.

Innym ważnym przejawem rosnącej roli stolicy biskupiej w Rzymie oraz w *communio* Kościołów była wzajemna komunikacja odnośnie do ważnych kwestii, które dyskutowano w tamtym czasie w Kościele lokalnym i między Kościołami lokalnymi. Kwestie te oczywiście były konsultowane z głównymi Kościołami: rzymskim, aleksandryjskim i antiocheńskim. Przykładem takiej łączności

¹⁶³ Por. K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s. 29-30; J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, s. 269-284; B. KUMOR, *Historia Kościoła. Starożytność chrześcijańska*, s. 79-80, 85. Jak się wydaje, kwestia daty Wielkanocy i konfliktu tym spowodowanego jest raczej natury czysto dyscyplinarnej niż dogmatycznej. Historia przyznała rację papieżowi Wiktorowi. Por. H. U. VON BALTHASAR, *Antyrymski resentment*, s. 257.

¹⁶⁴ EUZEBIUSZ Z CEZAREI, dz. cyt., V,24 [8-10], s. 365.

¹⁶⁵ CYPRIAN, *List 75*, w: *Listy*, tłum. W. Szołdrski, Warszawa 1969 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 1), nr 17; por. G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 255; H. U. VON BALTHASAR, *Antyrymski resentment*, s. 258-259.

jest list skierowany przez Biskupa Rzymu Juliusza I do Antiocheńczyków. Chrześcijanie tego miasta nie poradzi się Rzymu, który „stanowi to, co słuszne”, i sami „na własną rękę robili, co im się podobało”¹⁶⁶.

Kolejnym przejawem *communio* Kościołów jest decyzyjność i odpowiedzialność Biskupa Rzymu. Synod w Sardyce postanowił, na wniosek biskupa Hozjusza z Kordoby, że biskup, który zostanie pozbawiony swojego urzędu przez sąsiednich biskupów prowincji, będzie mógł odwołać się do Biskupa Rzymu, który wyda ostateczny wyrok w tej sprawie. Do czasu wydania postanowienia przez Rzym, nie należy ustanawiać następcy. Biskup Rzymu decyduje też na etapie wniesienia apelacji, na podstawie której może ponownie zarządzić zbadanie sprawy przez biskupów sąsiednich prowincji, w obecności prezbiterów z otoczenia Biskupa Rzymu, na prośbę skazanego¹⁶⁷.

Wart uwagi jest tu zwrot *Πέτρον τοῦ ἀποστόλου τὴν μνήμην*¹⁶⁸ (*Petri memoriam honoremus* – tłum. „Uczcijmy pamięć Piotra Apostoła”). Zdaniem K. Schatza sformułowanie to jest typowe dla tamtego stanu świadomości:

Powszechnym autorytetem religijnym jest ten, który przypada Kościołowi rzymskiemu jako Kościołowi Piotra. To, dawane z góry zaufanie do religijnego autorytetu, daje Kościołowi rzymskiemu konieczną legitymizację do nowych uprawnień w obliczu konfliktów kościelnych¹⁶⁹.

Jak zauważa Joseph Ratzinger, uznanie autorytetu Kościoła rzymskiego i jego wiodącej roli posiada dłuższą tradycję niż sam kanon Nowego Testamentu, który jako pierwszy w obecnej formie przyjął synod w Rzymie w 382 roku, a za nim inne synody: w Kartaginie (397 rok) i Laodycei (IV wiek). Można więc powiedzieć, że Rzym stał się *potentior principalitas* dla innych stolic biskupich¹⁷⁰. Ponadto ten sam synod orzeka o swoim pierwszeństwie wobec innych Kościołów:

Po wszystkich wyżej podanych przez nas pismach prorockich, ewangelicznych i apostoelskich, na których z łaski Bożej założony został Kościół katolicki, uznaliśmy za konieczne dodać i to, że chociaż powszechne Kościoły katolickie rozlane po świecie są jedną komnatą Chrystusa, to jednak święty Kościół

¹⁶⁶ JULIUSZ I, *List do Antiocheńczyków*, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2006 (ZMT, t. 37; Synody i Kolekcje Praw, t.1), nr 35,4, s. 122*.

¹⁶⁷ SYNOD W SARDYCE, *Kanony synodu w Sardyce*, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2006 (ZMT, t. 37; Synody i Kolekcje Praw, t.1), nr II,3.5, s. 147*-148*; H. U. VON BALTHASAR, *Antyrzymski resentment*, s. 176; B. KUMOR, *Historia Kościoła. Starożytność chrześcijańska*, s. 131.

¹⁶⁸ SYNOD W SARDYCE, dz. cyt., nr II,3, s. 148*.

¹⁶⁹ K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s. 47.

¹⁷⁰ Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 575-576.

rzymski posiada pierwszeństwo wobec pozostałych Kościołów nie na podstawie konstytucji synodalnych, ale otrzymał prymat z ust Pana naszego i Zbawiciela, który mówi w Ewangelii: „Ty jesteś Piotr, i na tej skale zbuduję mój Kościół, i bramy piekielne go nie przemogą; i tobie dam klucze królestwa niebios; i cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, i cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie”¹⁷¹.

W dalszej części tego dokumentu synod Rzymski (382 rok) wymienia trzy najważniejsze stolice biskupie ówczesnego świata. Pierwszą jest „Piotra Apostoła stolica Kościoła Rzymskiego”, drugą – „stolica Aleksandrii, uświęcona imieniem błogosławionego Piotra przez Marka jego ucznia i ewangelistę”, trzecią – „stolica Antiochii błogosławionego apostoła Piotra, ponieważ tam właśnie mieszkał zanim przybył do Rzymu”¹⁷². W liście Syrycjusza do biskupa Tarragony, Himeriusza z 385 roku papież podaje stanowisko legislacyjne Rzymu w tonie nakazu, by w tej kategorycznej formie zostało oznajmione biskupom Hiszpanii. Syrycjusz powołuje się we wstępie listu na mistyczną obecność Piotra jako jego następcy: „Nosimy brzemiona wszystkich, którzy są obciążeni; co więcej, nosi je w nas święty Piotr Apostoł, który nas strzeże we wszystkich, jak ufamy, sprawach swej administracji i chroni jako swych dziedziców”¹⁷³.

O znaczącym wpływie na ukształtowanie roli Rzymu jako *Prima Sedes* stanowi też mowa 131 Augustyna, biskupa Hippony, przeciw pelagianom, z której to mowy ukuto stwierdzenie: *Roma locuta, causa finita* („Rzym przemówił, sprawa skończona”)¹⁷⁴. W stwierdzeniu tym widać, że Rzym, w którym urząd swój piastują następcy Apostoła Piotra, jest uznawany za podmiot rozstrzygający wszelkie wątpliwości, które pojawiają się w Kościele. Augustyn, biskup Hippony, miał zatem świadomość znaczącej roli Stolicy Apostolskiej i jej autorytetu w kwestiach wiary, oddziałujących na inne wspólnoty Kościoła.

W konkluzji do omówienia tego krótkiego, bo czterowiekowego, okresu, za Müllerem można powiedzieć:

¹⁷¹ SYNOD RZYMSKI (382), *Z synodu rzymskiego za papieża Damazego wyjaśnienie wiary*, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2010 (ZMT, t. 52; Synody i Kolekcje Praw, t.4), nr III,1, s. 33*.

¹⁷² TAMŻE, nr III,3, s. 33*; por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 576.

¹⁷³ SYRYCJUSZ, *List Syrycjusza do Himeriusza, biskupa Tarragony*, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Caba, Kraków 2010 (ZMT, t. 52; Synody i Kolekcje Praw, t.4), wstęp, s. 35*.

¹⁷⁴ *Iam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad Sedem Apostolicam: inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est: utinam aliquando finiatur error!* AUGUSTYN, *Sermo 131. De verbis Evangelii Ioannis (6,54-66)*: „Nisi manducaveriti carnem” etc., *deque verbis Apostoli et psalmorum, contra Pelagianos*, w: PL, t. 38, red. J. -P. Migne, Paris 1845, k. 734.

Sukcesja apostolskiej władzy biskupów Rzymu wyszła od Piotra i to dlatego Biskup Rzymu jest: 1. prawowitym następcą św. Piotra jako skały, na której Pan buduje swój Kościół; 2. powszechnym pasterzem, który swoich biskupich współbraci utwierdza w wierze w Jezusa, Mesjasza i Syna Bożego; 3. osobową zasadą jedności episkopatu i wszystkich kościołów¹⁷⁵.

3.2. Rozumienie prymatu od V do X w.

Począwszy od V wieku można zauważyć, że pozycja rzymskiej stolicy biskupiej w komunii eklezyjalnej bywa podważana. Znakiem tego czasu jest zmiana stolicy Imperium Rzymskiego z Rzymu na Konstantynopol. Ośrodek ten wywierał istotny wpływ na pierwotną stolicę, znajdującą się pod jego wpływami aż do VIII wieku. Ponadto sam Biskup Rzymu podlega wpływom cesarza Konstantynopola, który zatwierdzał jego wybór spośród duchowieństwa rzymskiego. Taka sytuacja utrzymywała się do VIII wieku, kiedy to część zachodnia cesarstwa zaczęła się usamodzielniać i uniezależniać od części wschodniej¹⁷⁶. Od VI wieku tytuł „papież” przynależy wyłącznie Biskupowi Rzymu, choć wcześniej posługiwali się nim także inni biskupi¹⁷⁷.

3.2.1. Sytuacja na Wschodzie

W V wieku pojawiają się pierwsze wzmianki na temat używania pojęcia „patriarcha”, w VI wieku już stosowanego powszechnie. Wraz z rozwojem administracji kościelnej patriarchaty zyskują na znaczeniu. Należy przy tym pamiętać, że mamy pięć kanonicznych patriarchów: patriarcha Rzymu (tytuł ten obowiązywał do 2006 roku, kiedy papież Benedykt XVI zrezygnował z tytułu Patriarchy Zachodu, dając tym samym pierwszeństwo wcześniejszemu tytułowi „Biskup Rzymu”), patriarcha Konstantynopola, patriarcha Aleksandrii, patriarcha Antiochii i patriarcha Jerozolimy. Podstawy takiego podziału znajdujemy w odniesieniu do najważniejszych Kościołów starożytnego chrześcijaństwa, o których wspomina Sobór w Nicei (325). Oczywiście chodzi tu o Kościół w Rzymie, Aleksandrii i Antiochii¹⁷⁸.

¹⁷⁵ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 223.

¹⁷⁶ Por. K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s. 71.

¹⁷⁷ Por. E. DUFFY, *Historia papieży. Święci i grzesznicy*, tłum. B. Gadomska, Warszawa 2007, s. 32; G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 127. Na temat rozwoju tytułów papieskich zob. P. BATIFFOL, *Cathedra Petri. Études d'Histoire ancienne de l'Église*, Paris 1938.

¹⁷⁸ I SOBÓR NICEJSKI, *Kanon 6*, w: DSP, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2002 (ZMT, t. 24), s. 31-33.

Tak zaczyna się rywalizacja pomiędzy najważniejszymi stolicami biskupimi ówczesnego Kościoła o pierwszeństwo, do grona których dołącza jeszcze Konstantynopol, który stał się nową stolicą cesarstwa wschodniorzymskiego. W swoim mniemaniu patriarcha Konstantynopola sprawował zwierzchnictwo nad trzema eparchiami: Tracji, Azji i Pontu, i właśnie to przekonanie leżało u źródeł konfliktu pomiędzy Aleksandrią a Konstantynopolem o pierwszeństwo na Wschodzie.

Poza zatargami o wpływy na danym terytorium dochodzą spory teologiczne na osi: chrystologia odgórna (*Λόγος-Σάρξ*), głoszona przez Aleksandrię, i chrystologia oddolna (*Λόγος-Ἀνθρώπος*), głoszona przez Antiochię. W sytuacji toczących się sporów sprawą zajął się I Sobór Efeski (431), który rozstrzygnął ją na korzyść chrystologii aleksandryjskiej. Na tym soborze Aleksandria reprezentowana była przez Cyryla Aleksandryjskiego i w łączności z Rzymem (na którego czele stał Celestyn I) odniosła zwycięstwo nad Konstantynopolem, którego zwierzchnikiem był Nestoriusz. To stało się możliwe dzięki wypracowaniu stanowiska na temat arianizmu na Soborze Nicejskim. Ponadto w 432 roku uchwały „cyrylowe” zatwierdził papież Sykstus III. Należy dodać, że tzw. Formuła zjednoczenia pomiędzy Cyrylem Aleksandryjskim i Janem Antiocheńskim została podpisana 23 kwietnia 433 roku, a więc dwa lata po Soborze Efeskim¹⁷⁹.

Kolejnym ważnym punktem na drodze kształtowania się prymatu Piotra w osobie Biskupa Rzymu okazał się kanon 28. soboru Chalcedońskiego (451), który nazywa Konstantynopol „nowym Rzymem” i uznaje, że powinny przysługiwać mu te same przywileje, co „staremu Rzymowi”. Kanon stawia go na drugim pod względem ważności miejscu pośród stolic biskupich ówczesnego chrześcijaństwa¹⁸⁰. Widać tu kontynuację postanowienia Soboru Konstantynopolitańskiego I, który stwierdza: „Biskup Konstantynopola powinien mieć honorowe pierwszeństwo po biskupie Rzymu, ponieważ to miasto jest Nowym Rzymem”¹⁸¹. Tym samym pierwotny ład i pierwszeństwo stolic biskupich: Rzym – Aleksandria – Antiochia, zostają zburzone. Przeciwno takiemu stanowisku biskupów zebranych na Soborze wystąpił Leon I, który swoje stanowisko argumentował tym, że ważność biskupiej stolicy Rzymu nie przynależy do kategorii politycznych, a do religijnych. Politycznych,

¹⁷⁹ Zob. SOBÓR EFESKI, *Formuła zjednoczenia*, w: DSP, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, H. Pietras, T. Wnętrzak, Kraków 2002 (ZMT, t. 24), s. 176-179.

¹⁸⁰ Por. SOBÓR CHALCEDOŃSKI, *Kanon 28*, w: DSP, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2002 (ZMT, t. 24), s. 251.

¹⁸¹ I SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI, *Kanon 3*, w: DSP, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2002 (ZMT, t. 24), s. 73.

ponieważ nie oznacza to, że tam, gdzie jest stolica cesarstwa wschodniorzymskiego, musi być najważniejszy ośrodek kościelny, mający pierwszeństwo przed innymi. Religijnych dlatego, że źródłem tej sukcesji są Piotr i Paweł, którzy dają początek Biskupom Rzymu, a czego nie może wykazać Konstantynopol. Tym samym dla Leona I obok Rzymu, Aleksandria (jako druga) i Antiochia (jako trzecia) należą do kluczowych biskupstw, z którymi związany był św. Piotr, a które to stolice biskupie posiadają swoje umocowanie na zawsze. Wynika to z ustaleń soboru z Nicei i synodu rzymskiego z 382 roku¹⁸².

Świat po Soborze Chalcedońskim wyglądał tak, że terytorialnie Kościół przynależał do cesarstwa, które wyznacza jego granice administracyjne. Stąd uwidacznia się przewaga władzy świeckiej nad władzą religijną. Przejawem dominacji cesarstwa nad Kościołem był też fakt, że cesarzowi przysługiwało prawo zwoływania soborów¹⁸³, którym w znacznej mierze przewodniczył. Nie sposób nie wspomnieć o tym, że Bizancjum kierowało się polityką jedności, a więc chciało jednej, niepodzielnej wiary dla całego cesarstwa. Z punktu widzenia historycznego i kulturowego było to trudne. Widać to choćby w prześladowaniu monofizytów (przeciwnicy Soboru Chalcedońskiego, którzy uważali, że Jezus posiada tylko jedną naturę). Wraz ze wzrostem liczby wyznawców monofizytyzmu patriarcha Konstantynopola, Akacjusz, z inicjatywy cesarza rzymskiego Zenona (474-491) poszukiwał kompromisu pomiędzy zwolennikami Chalcedonu a monofizytami, czego efektem jest dekret cesarski z 482 roku, określany jako „Akt zjednoczenia” (*éνωτικόν*), który podtrzymał orzeczenia dogmatyczne soborów w Nicei, Konstantynopolu i Efezie, a pomijał Chalcedon z jego ujęciem wiary. „Akt zjednoczenia” doprowadził do ekskomunikowania przez Biskupa Rzymu patriarchy Konstantynopola, a tym samym do trwającej 35 lat schizmy pomiędzy Zachodem a Wschodem, określanej schizmą akacjańską (484-519). Tym samym doszło do oddzielenia Konstantynopola od Stolicy Apostolskiej. Wraz z objęciem tronu

¹⁸² Por. K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s. 77-78; K. PANUŚ, *Święty Leon Wielki*, Kraków 2005 (Wielcy Ludzie Kościoła), s. 54-56.

¹⁸³ Sobór Efecki został zwołany przez cesarza Teodozjusza II w 431 roku; II Sobór Efecki zwołany w 449 roku przez cesarza Teodozjusza II; Sobór Chalcedoński zwołany przez cesarza Marcjana w 451 roku; Sobór Konstantynopoliński zwołany w 553 roku przez cesarza Bizancjum Justyniana; III Sobór Konstantynopoliński (680-681), który został zwołany przez cesarza Konstantyna IV; II Sobór Nicejski zwołany przez cesarzową Ireneę w 787 roku; IV Sobór Konstantynopoliński odbył w się w latach 869-970 z inicjatywy cesarza Bazylego I Macedończyka. Przy czym należy zauważyć, że biskupi rzymscy podpisywali dokumenty wypracowane w trakcie soborów i zobowiązani byli wprowadzić je z życie.

cesarskiego przez Justyna I postanowiono zakończyć spór pomiędzy Zachodem a Wschodem i ostatecznie rozprawić się z arianami.

W 519 roku papież Hormizdas doprowadził do pojednania Zachodu i Wschodu poprzez podpisanie *Libellus fidei*, określanej także jako „Formuła Hormizdasa”, którą przesłał cesarzowi Justynowi I i patriarsze Konstantynopola Janowi II. W formule tej jasno wskazano rolę Stolicy Apostolskiej, jako strażnika niezmiennej, prawdziwej i doskonałej wiary, przyznając jej pierwszeństwo wobec innych biskupstw¹⁸⁴. Tym samym schizma została zażegnana, zwierzchnictwo Kościoła Rzymskiego nad innymi potwierdzone, a prawda wiary o prymacie Rzymu przyjęta¹⁸⁵.

Wydarzeniem, które wstrząsnęło papieżem w VI w., okazał się tzw. spór o *Trzy Rozdziały*. Panujący w latach 527-565 cesarz Justynian I za cel polityki religijnej postawił sobie zaprowadzenie jedności w łonie Kościoła po wydarzeniach soboru Chalcedońskiego. Cesarzowi przyświecał w tym względzie wzorzec: jedno cesarstwo – jedna religia¹⁸⁶, z najwyższą władzą biskupią w Rzymie¹⁸⁷, w którym to Rzymie ma swoją stolicę pierwszy spośród biskupów papież. Według Justyniana drugie miejsce w hierarchii eklezjalnej zajmować miał arcybiskup Konstantynopola¹⁸⁸. Za cel postawił sobie nadto odrodzenie monarchii rzymskiej, która miałaby stanowić odbicie Królestwa Niebieskiego, a przy tej okazji i służyć odnowie tradycji antycznych¹⁸⁹.

Za panowania cesarza Justyniana I monofizyci domagali się potępienia trzech sprzeciwiających się im biskupów: Teodora z Mopsuestii, Teodoretę z Cyru oraz Ibasę z Edessy. Cesarz, dążąc do jedności, poparł monofizytów, wydając w 544 roku edykt potępiający biskupów z kręgu antiocheńskiego. W sprawę zaangażowano papieża Wigiliusza (537-555), który początkowo uległ naciskom cesarza i wydał dekret

¹⁸⁴ „Nie można bowiem nie brać pod uwagę stwierdzenia Pana naszego Jezusa Chrystusa, który powiedział: «ty jesteś Skala i na tej skale zbuduję mój Kościół» (Mt 16,18). Słowa te potwierdza rzeczywisty bieg wydarzeń, gdyż w Stolicy Apostolskiej stale zachowywana jest religia katolicka bez skazy (...). To wszystko zaś pozwala mi mieć nadzieję, że zasługuję na to, by być dopuszczonym do wspólnoty z wami, której przewodzi Stolica Apostolska, gdzie wiara chrześcijańska zachowana jest w niezmiennej, prawdziwej i doskonałej postaci”. HORMIZDAS, *Epistola 51*, w: PL, t. 63, red. J. -P. Migne, Paris 1845, k. 460; por. W. HENN, *The Honor of my Brothers. A Short History of the Relation between the Pope and the Bishops*, New York 2000, s. 88-89; B. KUMOR, *Historia Kościoła. Starożytność chrześcijańska*, s. 132.

¹⁸⁵ Por. G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 249-250.

¹⁸⁶ Nie sposób tu nie docenić cesarza Justyniana za wyróżnienie dwóch rodzajów władzy, określanej przez niego jako dar Boży, który stał się udziałem ludzi. Justynian mówi tu o władzy duchowej (*sacerdotium*), która odnosi się do posługi w sprawach Bożych, i władzy cesarskiej (*imperium*), dotyczącej spraw ziemskich. Wedle niego każda władza: duchowa i świecka, posiada wspólne źródło. Por. JUSTYNIAN, *Novella 6. Praefatio*, w: Nov. Iust, t. 3, red. R. Schoell, Berlin 1912, s. 35-36.

¹⁸⁷ Por. TENŻE, *Novella 9*, w: Nov. Iust, t. 3, red. R. Schoell, Berlin 1912, s. 91.

¹⁸⁸ Por. TENŻE, *Novella 131. Caput 2*, w: Nov. Iust, t. 3, red. R. Schoell, Berlin 1912, s. 655.

¹⁸⁹ F. DVORNIK, *Bizancjum a prymat Rzymu*, tłum. M. Radożycka, Warszawa 1985, s. 51.

Iudicatum z 548 roku, potępiający „Trzy Rozdziały”¹⁹⁰. Wobec powstałej na Zachodzie opozycji i oskarżeń o zdradę Chalcedonu, Wigiliusz zmienił zdanie, wycofując tym samym swój dekret w 553 roku. Dlatego cesarz zwołał w 553 roku II Sobór Konstantynopolitański, na który nie zaproszono nikogo z Zachodu. Pojawili się na nim za to przeciwnicy *Trzech Rozdziałów*, efektem czego było potępienie *Trzech Rozdziałów*, a także ekskomunika papieża.

Był to w historii Kościoła jedyny sobór, który stanął w kontrze do Biskupa Rzymu. Po jego zakończeniu papież Wigiliusz ponownie podporządkował się woli cesarza i po raz drugi potępił *Trzy Rozdziały*, a ekskomunika została zdjęta. W wyniku tej decyzji biskupi Zachodu zarzucili Wigiliuszowi zdradę Chalcedonu. Dodatkowo synod północnoafrykański ekskomunikował papieża, a takie stolice biskupie jak Mediolan i Akwileja zerwały komunie z Rzymem. Także biskupi galijscy wyrazili swój sprzeciw przeciwko takiej decyzji papieża, a Kościół w Hiszpanii przez parę wieków nie uznawał postanowień soboru Chalcedońskiego. Pontyfikat Wigiliusza przeszedł do historii Kościoła jako chwiejny i podległy wpływom bizantyjskim¹⁹¹.

II Sobór Konstantynopolitański oraz chrystologia neochalcedońska nie rozwiązały problemu monofizytyzmu. Następstwem tego był pogłębiający się podział i poszukiwanie dróg porozumienia. Cesarz Herakliusz pragnął załagodzić ten podział. Pozyskał w tej sprawie sprzymierzeńca w osobie ówczesnego patriarchy Konstantynopola Sergiusza, który zaproponował „nowy obraz” Chrystusa: działanie tylko jednej boskiej woli w Jezusie posiadającym dwie natury. W liście przedstawionym papieżowi Honoriuszowi podjął próbę przeforsowania swojej wizji Chrystusa. W odpowiedzi z 634 roku Honoriusz I zaakceptował pomysł Sergiusza, uznając go za całkiem sensowny. Pół wieku później Sobór Konstantynopolitański III (680-681) potępił decyzję Honoriusza I i uznał go za heretyka. Nauczanie Sergiusza zostało natomiast zaakceptowane przez cesarza Herakliusza, który w oficjalnym dokumencie, odnoszącym się do wykładu wiary, potwierdził istnienie wyłącznie woli boskiej w osobie Jezusa Chrystusa. Tym samym narodził się monoteletyzm, który stał się kolejnym powodem podziału między Zachodem a Wschodem¹⁹².

¹⁹⁰ Por. II SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI, *Wyrok przeciwko „Trzem Rozdziałom”*, w: DSP, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2002 (ZMT, t. 24), s. 265.

¹⁹¹ Por. K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s. 87-89; E. DUFFY, dz. cyt., s. 61-63.

¹⁹² Por. TAMŻE, s. 89-91.

Kolejny wiek nie przynosi poprawy relacji pomiędzy Zachodem a Wschodem. Tym razem spór rozgrywa się na przestrzeni dwóch wieków i dotyczy obrazów. Zapoczątkowany został decyzją cesarza Leona III, który nakazał usunięcie obrazu Chrystusa znad wejścia do pałacu cesarskiego i zastąpienie go prostym krzyżem. Zakaz ten odnosił się nie tylko do wizerunku Chrystusa, ale także do wizerunków Maryi i świętych. Decyzję tę podtrzymał także kolejny cesarz Konstantyn V. Z tym postanowieniem cesarza od samego początku nie zgadzał się Rzym. Negatywne stanowisko wobec ikonoklazmu zyskało moc obowiązującą, poprzez orzeczenia soboru w Hierii pod Konstantynopolem zwołanego przez cesarza bizantyjskiego Konstantyna V w 754 roku, który miał wypowiedzieć się odnośnie kultu obrazów. Warto zauważyć, że w soborze nie uczestniczyli przedstawiciele Kościoła Zachodniego (nie było Biskupa Rzymu, biskupów, którzy byli z nim w łączności, legatów papieskich ani żadnych oficjalnych pism z Zachodu). Nie było tam również przedstawicieli Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy, czyli patriarchów wchodzących w skład tzw. pentarchii¹⁹³. Dlatego sobór zyskał miano soboru *ἀκεφαλος* („bez głowy”) i nie został uznany za powszechny. Zebrani na tym soborze biskupi w myśl cesarza potępili kult obrazów, uznając go tym samym za przejaw bałwochwalstwa. Ci zaś, którzy opowiadali się za oddawaniem czci obrazom, zostali zdjęci z urzędu i ekskomunikowani. W odpowiedzi na poczynania Wschodu papież Stefan III postanowił zwołać w 769 roku synod na Lateranie, który potępił decyzję soboru z Hierii. Następnie w 787 roku cesarzowa Irena postanowiła zwołać sobór z zamiarem zakończenia sporu ikonoklastycznego. Na przebieg tego zdarzenia znaczący wpływ wywarł Rzym, dzięki któremu udało się potępić postanowienia soboru w Hierii i przywrócić prawo oddawania czci obrazom¹⁹⁴.

3.2.2. Sytuacja na Zachodzie

Z punktu widzenia rozwoju idei prymatu Rzymu nad innymi Kościołami i samoświadomości biskupów Wiecznego Miasta w tym zakresie, złoty okres przypada

¹⁹³ Idea pentarchii powstała z inicjatywy cesarza Justyniana I (527-565) i polegała na sprawowaniu władzy zwierzchniej w Kościele przez pięciu patriarchów: Rzymu, Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy. Do głównych zadań tychże patriarchów należało przyjmowanie i wdrażanie w podległych im metropoliach praw i zarządzeń, które były wydawane w cesarstwie. Por. JUSTYNIAN, *Novella 109. Praefatio*, w: Nov. Iust, t. 3, red. R. Schoell, Berlin 1912, s. 518; TENZE, *Novella 123. Caput 3*, w: Nov. Iust, t. 3, red. R. Schoell, Berlin 1912, s. 597.

¹⁹⁴ Por. K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s. 91-94; B. KUMOR, *Historia Kościoła. Wczesne średniowiecze chrześcijańskie*, t. 2, Lublin 2001², s. 55-56.

na okres pontyfikatu papieża Leona I Wielkiego (440-461). Jego nauczanie na temat prymatu, choć już ukształtowane przez poprzedników, wywarło znaczący wpływ na orzeczenie dogmatyczne I Soboru Watykańskiego *Pastor aeternus* o prymacie św. Piotra i jego następców.¹⁹⁵

Według Leona Wielkiego Piotr uczestniczy w Chrystusowej posłudze skały z racji dopuszczenia go do tej mocy przez Pana. Ta moc przechodzi na następców Księcia Apostołów: „Owa moc, którą z Opoki – Chrystusa sam, opoką uczyniony, otrzymał, przechodzi w dziedzictwie i na jego spadkobierców”¹⁹⁶. Z kolei status miasta Rzymu, głowy ówczesnego imperium, jest dla niego silnym argumentem za prymatem Rzymu nad innymi stolicami biskupimi. Stolicę Piotrową określa papież Leon „*caput mundi* – głową świata”¹⁹⁷. Na czele *caput mundi*, głowy ówczesnego świata Opatrzność stawia Piotra, który przewodzi apostołom i całemu Kościołowi, nad którym stoi Chrystus: „A jednak spośród świata całego wybiera Pan Bóg Piotra i stawia go na czele wszystkich powołanych narodów, wszystkich Apostołów, wszystkich Ojców Kościoła. (...) wszystkimi jednak istotnie rządzi Piotr, tak jak zasadniczo kieruje nimi Chrystus”¹⁹⁸. Widać tu troskę papieża Leona o zachowanie jedności w całym Chrystusowym Kościele, która to jedność wyraża się „jednością wiary katolickiej!”¹⁹⁹.

W innym miejscu Leon powiada, że przeznaczeniem Piotra był Rzym jako centrum całego *Imperium Romanum*, przez które wszystko rozchodziło się na cały obszar imperium. Rolą Piotra było przekazywanie światła prawdy: „błogosławiony Piotr, książę apostołów, przeznaczony został dla głównej twierdzy rzymskiego imperium. Światło Prawdy, objawionej dla zbawienia wszystkich ludów, od głowy szybciej mogło się rozlewać po całym organizmie ludzkości”²⁰⁰.

¹⁹⁵ Por. CZ. S. BARTNIK, *Nauka Leona Wielkiego o prymacie biskupa Rzymu*, „Vox Patrum. Antyk chrześcijański. Papiestwo w starożytności chrześcijańskiej”, 24(2004) t. 46-47, s. 312.

¹⁹⁶ LEON WIELKI, *Mowa 5. W rocznicę wstąpienia na Stolicę Piotrową 4*, w: *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań 1958 (Pisma Ojców Kościoła w Polskim Tłumaczeniu, t. 24), nr 4.

¹⁹⁷ Por. TENŻE, *Mowa 82. Na dzień św. Apostołów Piotra i Pawła*, w: *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań 1958 (Pisma Ojców Kościoła w Polskim Tłumaczeniu, t. 24), nr 1.

¹⁹⁸ TENŻE, *Mowa 4. W rocznicę wstąpienia na Stolicę Piotrową 3*, w: *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań 1958 (Pisma Ojców Kościoła w Polskim Tłumaczeniu, t. 24), nr 2.

¹⁹⁹ TENŻE, *Mowa 89. Na post wrześniowy 4*, w: *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań 1958 (Pisma Ojców Kościoła w Polskim Tłumaczeniu, t. 24), nr 5.

²⁰⁰ TENŻE, *Mowa 82*, nr 3. W stwierdzeniu użytym przez Leona I Wielkiego jest mowa o kontynuacji dawnego cesarstwa rzymskiego w Kościele katolickim, o którym możemy powiedzieć, że jest „nowym” Rzymem, którego fundamentem jest fundament duchowy. Gerhard Ludwig Müller zauważa: „W stwierdzeniu, że Kościół katolicki stanowi kontynuację Cesarstwa Rzymskiego tylko przy pomocy środków duchowych, tkwi ziarno prawdy. Rzeczywiście, królestwo Boże, które w widzialny sposób zostało założone na skale Piotrowej, jest duchowym panowaniem, pokojowo jednoczy wszystkie narody w jednym Duchu jako rodzinę Bożą. Zamiast insygniów władzy świeckiej w rękach rzymskiego imperatora rzymski papież trzyma teraz w swoich dłoniach klucze królestwa. Ze względu

Trzeba wspomnieć w tym miejscu o normach, które stanowią dla Kościoła wzorzec relacji pomiędzy Biskupem Rzymu a innymi biskupami czy soborami. Chodzi tu oczywiście o Sobór w Chalcedonie i wymianę listów między Leonem I Wielkim a uczestnikami tego soboru, a także innymi biskupami. Owocem tej korespondencji jest dorobek, który przetrwał do dziś w formie *Mów* (97) i *Listów* (173). Okres pontyfikatu Leona I Wielkiego był czasem dopracowywania pozycji Biskupa Rzymu oraz jego prymatu. Dzięki nauczaniu tego papieża ugruntowało się przekonanie, że w osobie rzymskiego zwierzchnika uobecnia się postać św. Piotra. Doktryna Leona Wielkiego, który przewodził wspólnocie Kościoła w czasach tworzenia jego pierwszych struktur²⁰¹, zaważyła na postrzeganiu idei prymatu w następnych wiekach.

Sytuacja po pontyfikacie papieża Leona I Wielkiego w stosunkach z Kościołami Zachodu ulega pogorszeniu, co widać w tendencji do większego usamodzielnienia Kościołów regionalnych, które w dalszym ciągu akceptują wiodącą rolę Rzymu jako centralnego punktu *communio* całego Kościoła. Ówczesna sytuacja zmierza raczej do samodzielnych rządów w poszczególnych krajach, ale z zachowaniem autorytetu rzymskiego jako miejsca łączącego wszystkie Kościoły lokalne w jedno *communio* i jako centrum jednej, prawdziwej wiary. Przyczyna takiego stanu rzeczy tkwi w podziale Imperium Rzymskiego na mniejsze królestwa. Istotnym momentem była słynna sprawa papieża Wigiliusza, którego pontyfikat przyczynił się do upadku autorytetu Rzymu oraz osłabienie relacji z królestwami Zachodu czy Afryki Północnej. Poza tym widać, że najbardziej samodzielnym ośrodkiem kościelnym ówczesnej Europy był Kościół Hiszpanii, który znajdował się pod zwierzchnictwem króla. Dużą rolę w Kościele wizygockim odgrywały synody królewskie w Toledo, które wydawały orzeczenia dogmatyczne. Nie wymagały one zatwierdzenia przez papieża. On jedynie otrzymywał odpisy tych dokumentów. Podobna sytuacja zaistniała także w państwie Franków. Tam też Kościół podległy był zwierzchnictwu króla, który mianował biskupów i zwoływał synody, którym przewodniczył. Także Kościół w Irlandii pozostawał niemal wiek w oddzieleniu od Rzymu (od około 450 do około 550 roku). W Kościele tym zwierzchnikami nie byli biskupi, lecz opaci klasztorów. Widać tym samym, że Biskup Rzymu postrzegany był przez Kościoły Zachodu wyłącznie

na zielonoświątkowe posłannictwo Ducha prawdy i miłości Kościół jest jeden wśród wielu narodów i jednoczy wiele narodów w jeden lud Boży. W sukcesji św. Piotra gwarantuje to święty Kościół rzymski”. G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 216-217.

²⁰¹ Por. O. CLÉMENT, *Rzym inaczej*, s. 22; P. GRANFIELD, *The Limits of the Papacy. Authority and Autonomy in the Church*, New York, 1987, s. 33; D. J. STAGMAN, *Authority in the Church*, Collegeville 1999, s. 87-88.

jako zwierzchnik Kościoła w Italii, nie zaś jako bezpośredni zwierzchnik całego Kościoła, któremu przysługiwały prawa, jakie ma obecnie²⁰².

Duży wpływ na rozumienie roli Rzymu w świecie chrześcijańskim miał papież Grzegorz I Wielki, gdy podjął decyzję o wysłaniu do Anglosasów misjonarzy z rzymskiego klasztoru św. Andrzeja. Wyjątkowość tego wydarzenia polegała na tym, że Grzegorz I był pierwszym Biskupem Rzymu, który swoimi wpływami sięgał poza ówczesne cesarstwo. Swoją decyzją przyczynił się do umocnienia więzi między Rzymem a nowopowstałym Kościołem anglosaskim. Grzegorz Wielki był też pierwszym papieżem, który określał siebie jako *servus servorum Dei*²⁰³, a to w związku z protestem tegoż papieża wobec przyznania sobie przez Jana IV z Konstantynopola tytułu patriarchy ekumenicznego. Miało to miejsce jeszcze za czasów poprzednika Grzegorza I Wielkiego, Pelagiusza II²⁰⁴.

Innym ważnym wydarzeniem, które pogłębiło więź z nowym Kościołem na Wyspach, było przyznanie przez papieża paliuszy dwóm anglosaskim metropolitom: Canterbury i York. Od IX wieku istniał zwyczaj, że nowo mianowani metropolici prosili Biskupa Rzymu o paliusz, jako znak łączności między nimi a następcą św. Piotra. W państwie Franków zwyczaj ten ugruntował się dopiero w XI wieku. Umocnienie pozycji Rzymu obserwujemy pod koniec VIII wieku, wraz z przejściem przez królestwo Franków liturgii z Rzymu, a tym samym i przez Kościoły Zachodu, a ewidentne stało się to zwłaszcza w XI wieku²⁰⁵.

Innym ważnym wydarzeniem, które miało wpływ na papieżstwo, było opublikowanie około 850 roku tzw. *Dekretaliów*, określanych jako pseudoizydoriańskie²⁰⁶. Jest to zbiór dokumentów, których autentyczność jest współcześnie podważana. Przypuszcza się, że prawo to powstało w Kościele Franków, a nie w samym Rzymie, i było obliczone na ograniczenie roli metropolity, któremu przysługiwała funkcja

²⁰² Por. K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s. 101-103.

²⁰³ Por. B. KUMOR, *Historia Kościoła. Wczesne średniowiecze chrześcijańskie*, s. 16.

²⁰⁴ Francis Dvornik uważa, że protest Grzegorza I Wielkiego wobec przyjęcia przez patriarchę Konstantynopola tytułu „patriarcha ekumeniczny” wynika wyłącznie z pobudek ascetycznych. Analizując listy Grzegorza I, Dvornik zauważa, że papież widział w tym tytule „przejaw pychy”, która nie przystoi osobie kapłana. Dla Grzegorza I tylko Jezus jest Panem wszystkiego i wyłącznie Kościół może nazywać się „ekumenicznym”. Tak więc protest Grzegorza I miał być służyć upomnieniu biskupa Konstantynopola wobec jego roszczeń. Por. F. DVORNIK, *Bizancjum a prymat Rzymu*, s. 59-60.

²⁰⁵ Por. K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s. 105-108; J. W. O'MALLEY, dz. cyt., s. 73-74.

²⁰⁶ Na temat analizy *Dekretaliów* Pseudo-Izydora zob. A. MARCHETTO, *Episcopato e Primato pontificio nelle decretali Pseudo Isidoriane. Ricerca storico-giuridica*, Rzym 1971; F. YARZ, *El Obispo en la organización eclesiástica de las Decretales pseudoisidorianas*, Pamplona 1985.

kontrolna względem biskupstw, leżących na terytorium metropolii. Tak więc *Dekretalia* nie umocniły roli Rzymu, lecz przypieczętowały *status quo*²⁰⁷.

W dokumencie tym zapisano, że biskup, wobec którego prowadzi się postępowanie dyscyplinarne, ma prawo odwołać się do Rzymu na każdym etapie procesu, a nie dopiero po wydaniu wyroku. Tym samym tworzą się podwaliny pod procedury mianowania lub zdejmowania biskupa z urzędu przez Stolicę Apostolską. Innym krokiem zmierzającym do centralizacji władzy w Kościele i umocnienia papieża, zapisanym we wspomnianym dokumencie, jest uznanie, że prawnym warunkiem autentyczności soborów i synodów jest ich zatwierdzenie przez Stolicę Apostolską. Tym samym inicjowana jest procedura mianowania metropolitów przez papieża na zasadzie pełnomocnictwa, udzielanego do kierowania Kościołem lokalnym.

Do tego dochodzi jeszcze inne zjawisko, które także umacnia pozycję Rzymu w świecie kościelnym – erygowanie nowych biskupstw. Początkowo prawo to przynależało sąsiednim biskupom, później metropolitom lub synodom prowincjalnym, a także władcom, którym podlegały dane tereny. Jako przykład podać można Karola Wielkiego, który około 800 roku sam powołał nowe stolice biskupie w Saksonii. Prawo to zmienia się w X wieku, kiedy erygowanie nowych biskupstw musi odbywać się za aprobatą papieża, lecz przy współdziałaniu miejscowego władcy²⁰⁸.

Największy upadek papieża w epoce średniowiecza obserwujemy w IX wieku, kiedy odbył się tzw. synod trupi. W tym czasie papieżem był Stefan VI, który wydał decyzję o ekshumacji zwłok papieża Formozusa, który należał do jego oponentów. Ekshumowane zwłoki papieża ubrano w szaty papieskie, posadzono na tronie i wytoczono im proces. Zmarłemu papieżowi zarzucano m.in. krzywoprzysięstwo i pożądanie tronu Biskupa Rzymu. W imieniu oskarżonego wypowiedział się diakon. Po przeprowadzeniu postępowania uznano Formozusa za winnego i skazano. Zmarłemu papieżowi odcięto trzy palce prawej dłoni, którymi błogosławił, następnie zdarto z niego szaty papieskie, a poćwiartowane zwłoki wrzucono do Tybru. Od X wieku obserwuje się ponownie wzrost znaczenia papieża, jednak nie za sprawą samego papieża, lecz cesarza niemieckiego Ottona I, który staje się „opiekunem” i protektorem papieża²⁰⁹.

²⁰⁷ B. KUMOR, *Historia Kościoła. Wczesne średniowiecze chrześcijańskie*, t. 2, s. 77.

²⁰⁸ Por. K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s.112-115; J. W. O'MALLEY, dz. cyt., s. 106.

²⁰⁹ Por. TAMŻE, s. 109, 111.

3.3. Rozumienie prymatu od XI do XV w.

Kolejnym etapem w rozwoju idei prymatu jest okres od XI do XV wieku, czyli od reformy gregoriańskiej do „przedednia” wystąpienia Marcin Lutra i kolejnego podziału wśród chrześcijan. W okresie tym papieństwo pojmowane jest jako „głowa” całego Kościoła, której przysługuje prawo podejmowania w Kościele najważniejszych decyzji. Jest to okres, w którym rozpoczyna się tzw. czas walki o *libertas ecclesiae*, czyli o uwolnienie władzy duchowej spod wpływów władzy świeckiej i centralizację całej władzy wokół papieża (papocezaryzm). Tym samym powstaje potrzeba stworzenia silnego ośrodka zarządzania całym Kościołem, dla zagwarantowania jasnego rozróżnienia pomiędzy władzą duchowną a władzą świecką.

Innym ówczesnym zjawiskiem, które wywarło wpływ na Kościół, było powstawanie wielkich aglomeracji miejskich, co wiązało się m.in. z przemieszczaniem się ludności (czynniki ekonomiczne) lub w celach uzyskania wykształcenia na uniwersytetach.

Niewątpliwy wpływ na rozwój idei prymatu miał papież Grzegorz VII, który w 1075 roku wydał dokument *Dictatus papae*²¹⁰. Wytoczył w ten sposób drogę

²¹⁰ Zob. GRZEGORZ VII, *Dictatus pape*, w: *Das Register Gregors VII*, t. 1, red. E. Caspar, Berlin 1920 (Monumenta Germaniae Historica. Epistolae Selectae, t. 2/1), s. 202-208.

Dictatus papae głosi, iż:

1. Kościół rzymski został założony przez samego Pana.
2. Tylko biskup rzymski słusznie nazywany jest „powszechnym”.
3. Tylko on może zdejmować i ponownie ustanawiać biskupów na urząd.
4. Jego legat, nawet jeśli ma niższy stopień święceń, ma na soborze przewodnictwo nad wszystkimi biskupami i może wydawać wyrok zdejmujący ich z urzędu.
5. Papież może zdejmować z urzędu nieobecnych.
6. Z ekskomunikowanym przez niego nie wolno nam, między innymi, przebywać w tym samym domu.
7. Tylko on, w zależności od potrzeby wyłaniającej się w danym czasie, może wydawać nowe prawa, zakładać nowe wspólnoty, tworzyć z fundacji kanoników opactwo i odwrotnie, dzielić bogate biskupstwa i łączyć ubogie biskupstwa.
8. Tylko on może nosić cesarskie znaki.
9. Tylko jego wszyscy książęta całują w stopę.
10. Tylko jego imię wypowiedane jest we wszystkich Kościołach.
11. Nie można z nim porównywać żadnego innego imienia na świecie.
12. Może on zdjąć z urzędu cesarza.
13. W zależności od potrzeby może on przenosić biskupów z jednej siedziby na inną.
14. Może on wyświęcić kleryka z każdego dowolnego Kościoła.
15. Wyświęcony przez niego może przewodzić innemu Kościołowi, jednak nie może przynależeć do niego na podporządkowanym stanowisku; nie może on przyjąć od innego biskupa wyższego stopnia święceń.
16. Bez jego rozporządzenia żaden sobór nie może nazywać się „powszechnym”.
17. Bez jego autorytetu żadna kapituła i żadna książka nie może być kanoniczna.
18. Jego wyrok przez niego nie może być zawieszony; tylko on może zawiesić wyrok każdego.
19. Przez nikogo nie może on być sądzony.
20. Nikt nie może skazywać kogoś, kto odwołał się do Stolicy Apostolskiej.
21. *Causae maiores* każdego Kościoła muszą być kierowane do niego.
22. Kościół rzymski nigdy nie pobłądził i, według świadectwa Pisma Świętego, nigdy nie pobłądzi.

ku stworzeniu papieskiej monarchii – uzyskania pełni władzy w Kościele (a pośrednio w całym społeczeństwie chrześcijańskim) przez papieża i jej scentralizowania. W dokumencie tym Grzegorz VII jasno określił rolę papieża w Kościele jako jego bezpośredniego zwierzchnika, bez udziału monarchy świeckiego. Wśród przedstawionych tez, które odwołują się do wcześniejszych wieków, znajdujemy także i nowe, m.in. dość radykalną w swoich założeniach tezę 12, która daje możliwość papieżowi zdjęcie z urzędu cesarza, lub tezę 27, która mówi o zwolnieniu z przysięgi złożonej władcy, który okaże się niegodny urzędu²¹¹.

Ponadto pontyfikat papieża Grzegorza VII, jak i sama jego reforma zakładały w swoich początkach odbudowanie wcześniejszych struktur *communio* Kościoła. Strategia ta nie powiodła się przede wszystkim z powodu zaangażowania Kościoła w walkę o władzę polityczną. W założeniach reforma zakładała odbudowę instytucji synodów i soborów, a także wybór biskupów (od 1200 roku aż do schyłku XIV wieku nominacje biskupie dokonywały się wyłącznie przez decyzje Rzymu).

Jednak, jak pokazuje historia Kościoła, z czasem struktury synodalne tracą na znaczeniu. Stało się to z dwóch powodów: pierwszym było skupienie całej władzy eklezjalnej w osobie papieża, drugim zaś aspiracje władców do podporządkowania sobie sfery spraw religijnych. Skrajną postacią ta forma władzy znalazła w tzw. Kościele państwowym²¹².

Niewątpliwie ważną postacią spośród grona papieży XII wieku był Aleksander III, którego pontyfikat trwał 22 lata (1159-1181). Pontyfikat ten, choć długi, napotkał na wiele trudności. Jedną z nich był konflikt z królem Fryderykiem I (Barbarossą), który za cel swojego panowania uznał przywrócenie dawnej świetności cesarstwu. Tym samym chciał według swojego uznania przemodelować konkordat wormacki, a przez to umocnić swoją pozycję w Italii. Zapędy niemieckiego króla spotkały się ze stanowczym sprzeciwem Aleksandra III, który za swoją postawę miał być zostać usunięty przez króla z urzędu Piotrowego i musiał stawić czoła czterem antypapieżom.

23. Kanonicznie wyświęcony biskup rzymski, dzięki zasługom św. Piotra, staje się bez wątpienia święty, jak to wynika ze świadectwa świętego biskupa Ennodiusza z Pawii i wielu zgodnych z nim ojców, które zawarte jest w dekretach św. papieża Symmachusa.

24. Poddani mogą wносить oskarżenie zgodnie z jego instrukcją i pozwoleniem.

25. Bez udziału synodu może on zdejmować z urzędu i ustanawiać na urząd biskupów.

26. Kto nie zgadza się z Kościołem rzymskim, ten nie jest katolikiem.

27. Wolno mu zwolnić poddanych z przysięgi wierności złożonej niegodnemu władcy.

²¹¹ Por. J. W. O'MALLEY, dz. cyt., s. 134-136; G. RYŚ, *Inkwizycja*, Kraków 2020, s. 89-90; B. KUMOR, *Historia Kościoła. Złoty okres średniowiecza*, t. 3, Lublin 2001², s. 16-17.

²¹² Por. K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s. 147.

Także nieporozumienia w Anglii pomiędzy królem Henrykiem II a abp. Tomaszem Becketem były dla papieża problemem trudnym. W 1164 roku król uchwalił tzw. konstytucje klarendońskie, które zawierały m.in. przywilej obsadzania stanowisk w Kościele angielskim przez króla. Dokument odbierał przywileje, jakimi dotąd cieszył się kler, wprowadzał także zakaz odwoływania się do Rzymu bez wiedzy i zgody króla. Tym samym ówczesny król Anglii skonfliktował się z arcybiskupem Canterbury, Tomaszem Becketem. Papież starał się stać z boku tego konfliktu i nie interweniować, ponieważ Aleksander III liczył na wsparcie króla Anglii w sporze z Fryderykiem I. Był też bardziej liberalny niż abp Becket w kwestiach odnoszących się do relacji między władzą świecką a duchowną. Wciągnięty w konflikt między królem a arcybiskupem papież przyczynił się do ugody między zwaśnionymi stronami. Ostatecznie, mimo powrotu na swoją stolicę, abp Becket został zamordowany na zlecenie władcy. Po jego śmierci Aleksander III nałożył interdykt na króla Henryka, który po czasie pokuty odwołał tzw. konstytucje klarendońskie²¹³.

Niewątpliwie cenny wkład do skarbcza rozumienia idei prymatu wniósł papież Innocenty III, zainspirowany nauczaniem św. Bernarda z Clairvaux, od którego tytuł *vicarius Christi* zostaje zastrzeżony wyłącznie dla papieża. Tytuł *vicarius Petri* został zaniechany, a później wręcz zarzucony. Należy przy tym pamiętać, że tytuł ten do tego czasu przynależał także do władcy oraz biskupów. Wpływ na takie rozumienie papieża zawdzięczamy św. Bernardowi z Clairvaux, który w dziele *De consideratione* napisał, że Piotr, a tym samym i jego następca Biskup Rzymu, jest „jedynym zastępcą Chrystusa, który winien przewodzić nie jednemu ludowi, ale wszystkim”²¹⁴.

Stwierdzenie „Doktora Miodopłynnego” przejął Innocenty III i wraz z alegorią morza pochodzącą z Ewangelii wg św. Jana 21,7²¹⁵ wykorzystał w liście z 1199 roku

²¹³ Por. J. W. O'MALLEY, dz. cyt., s. 159-161.

²¹⁴ BERNARD Z CLAIRVAUX, *De consideratione*, księga II, rozdział 8, w: PL, t. 182, red. J. -P. Migne, Paris 1879, k. 752.

²¹⁵ W egzegezie św. Bernard z Clairvaux do Ewangelii wg św. Jana 21,7 zwraca uwagę na fakt, że Piotr nie wykorzystuje łodzi do popłynięcia do Pana, lecz rzuca się w morze, odwrotnie do pozostałych apostołów, którzy tam byli. Dla średniowiecznego teologa z zakonu cystersów morze jest alegorią świata, zaś łodzie, to poszczególne Kościoły. Piotr, jak zauważa św. Bernard, w odróżnieniu od pozostałych, nie posiada swojej łodzi. Ten obraz wskazuje jasno, że łodzią Piotra jest cały świat, któremu ma przewodzić jako jego duchowy przywódca. Podobnie w Ewangelii wg św. Mateusza 14 jedynie Piotr kroczy za Jezusem po wodzie, zaś pozostali pozostają we własnych łodziach. Tu św. Bernard odnosi się do Apokalipsy według św. Jana 17,15, gdzie mnogość wód oznacza mnogość ludów, którym w imieniu Chrystusa ma przewodzić Piotr jako jego zastępca. Por. TAMŻE, księga II, rozdział 8, k. 752.

do patriarchy Jana Kamaterosa z Konstantynopola. Napisał w nim, że to papież jest „jedynym zastępcą Chrystusa”²¹⁶.

Do sukcesów Innocentego III zaliczyć można także zwołanie w 1215 IV Soboru Laterańskiego, który jest uznawany za jeden z największych i najbardziej znaczących w średniowieczu²¹⁷. Jak widać, za jego władzy takie kwestie jak ustąpienia lub translacje biskupów na inną siedzibę, w oparciu o *Dictatus papæ*, regulowano za zgodą papieża. Sprawa przeniesienia biskupa, zdaniem Innocentego III, nie jest przejawem papieskiej *plenitudo potestatis*, ale wynika z funkcji *vicarius Christi*. Podobnie rzecz ma się z wyborem biskupa. Począwszy od pontyfikatu Innocentego III to Rzym przejmuje inicjatywę mianowania biskupów wtedy, kiedy kapituła katedralna nie jest zdolna dokonać wyboru kandydata na biskupa w określonym do tego czasie (prawo dewolucji). Tym samym odchodzi się od roli kontrolnej metropolitów, przekazując ją Stolicy Apostolskiej²¹⁸.

Niewątpliwym wpływem na rozumienie roli Biskupa Rzymu wywarła bulla Bonifacego VIII *Unam sanctam* z 18 listopada 1302 roku, która należy do najbardziej popularnych dokumentów papieskich. Kontekstem powstania tego dokumentu jest spór z królem Francji, Filipem Pięknym, który aresztował bp Bernarda Saisseta (biskup nowoutworzonego biskupstwa w Pamiers) pod zarzutem bluźnierstwa, herezji i zdrady. Owego biskupa król Filip nakazał wtrącić do więzienia. Taka postawa króla godziła w ówczesne prawo kościelne, które stanowiło, że biskup może zostać osądzony jedynie przez papieża. Na prośbę Bonifacego VIII, a przy sprzeciwie króla Francji, do Rzymu przybyła prawie połowa francuskich biskupów²¹⁹.

Bulla Bonifacego jest przede wszystkim manifestem niezależności władzy duchownej od świeckiej. Przypomina, że jedynie w Kościele katolickim istnieje zbawienie i odpuszczenie grzechów. Papież ponadto ma prawo upomnieć i osądzić

²¹⁶ INNOCENTY III, *Regestorum sive epistolarum*, księga 2, nr 209, w: PL, t. 214, red. J. -P. Migne, Paris 1855, k. 760.

²¹⁷ Dla ukazania znaczenia, jak i rozmiarów IV Soboru Laterańskiego należy przywołać kilka liczb. W soborze tym uczestniczyło 1200 osób, z czego 404 biskupów: prawie połowa pochodziła z Italii, 10 z Burgundii, 67 z Francji i Prowansji, 21 z Cesarstwa Rzymskiego państw niemieckich, 16 z Polski i Węgier, 23 z Półwyspu Pirenejskiego, 36 z Wysp Brytyjskich. Ponadto uczestniczyło około 800 opatów, a także wysłannicy królewscy z Anglii, Niemiec, Francji, Węgier, Aragonii i Portugalii. Por. IV SOBÓR LATERAŃSKI, *Wprowadzenie*, w: DSP, t. 2, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007 (ZMT, t. 26), s. 211; J. W. O'MALLEY, dz. cyt., s. 166.

²¹⁸ Por. K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s. 149-151.

²¹⁹ Por. B. KUMOR, *Historia Kościoła. Jesień kościelnego średniowiecza*, t. 4, Lublin 2001², s. 15.

władców świeckich, kiedy błędzą, a jeśli sam błędzi, jego sędzią będzie Bóg, nikt inny. Do osiągnięcia zbawienia koniecznym jest posłuszeństwo papieżowi²²⁰.

Największym kryzysem w historii papiestwa okazuje się wielka schizma zachodnia lub inaczej schizma papieska²²¹, która przypadła na okres późnego średniowiecza, a dokładniej na lata 1378–1417, kiedy to prawo do tronu papieskiego rościło sobie kilku uzurpatorów. Po tzw. okresie niewoli awiniońskiej papieża (1309-1376) kolejny papież, Urban VI, Włoch, którego pontyfikat zwiastował powrót do normalności, musiał stawić czoła problemowi narodowych uprzedzeń kardynałów, spośród których znaczna część była pochodzenia francuskiego. Taka postawa francuskich purpuratów, po niespełna trzech miesiącach od wyboru Urbana VI, zaowocowała ich wystąpieniem przeciwko papieżowi, poprzez zakwestionowanie jego kanonicznego wyboru na Biskupa Rzymu. Efektem tego był wybór (w Fondii, na granicy Królestwa Neapolu), kolejnego papieża Klemensa VII, którego siedzibą został Awinion (tam także była jego kuria).

Urban i Klemens wzajemnie się ekskomunikowali. Tym samym dochodzi do papieskiej schizmy, która trwała trzydzieści dziewięć lat i przyczyniła się do rozpadu chrześcijaństwa na dwie części. I tak Niemcy, Węgry, Polska, Italia, Europa północna i wschodnia oraz Anglia opowiedziały się po stronie Urbana VI i jego następców rezydujących w Rzymie. Po drugiej zaś stronie Francja, Półwysep Pirenejski (nie wliczając w to Portugalii) oraz Szkocja były po stronie Klemensa VII i jego następcy Benedykta XIII, którzy rezydowali w Awinionie. W okresie dualizmu papieskiego rozpoczęła się, przede wszystkim na uniwersytetach, dyskusja nad możliwymi rozwiązaniami tego problemu. Jako jedną z propozycji postulowano rozwiązanie siłowe, tzw. *via actionis* („przez interwencję”). Ostatecznie nie weszło ono w życie. Dalej dyskutowano nad tzw. *via cessionis* („przez rezygnację”), ale nie udało się do tego przekonać żadnej ze stron konfliktu. Ostatecznym rozwiązaniem problemu, była tzw. *via conventionis* lub *compromissi*, która zakładała obustronne ustąpienie papieża poprzez zawarcie porozumienia. W ostatecznym

²²⁰ Por. BONIFACY VIII, *Bulla „Unam sanctam”*, w: *History of the Christian Church. The middle Ages. From Boniface VIII, 1294, to the Protestant Reformation 1517*”, t. 5/2, red. P. Schaff, D. S. Schaff, New York 1910, s. 27-28.

²²¹ Schizma ta, w odróżnieniu od tych z lat: 1080-1100; 1130-1138; 1159-1177, trwała znacznie dłużej i wydawała się trudna do zażegnania, tak z punktu widzenia jurysdykcyjnego, jak i historycznego. Jest to pierwszy taki przypadek w historii Kościoła, aby ci sami kardynałowie wybrali dwóch różnych papieża, których pontyfikaty trwały równoległe i równie długo. Argumenty wobec jednego papieża przeciwstawiano drugiemu. Wiadomo to z *Libri de Schismate* („Księgi o schizmie”), które znajdują się w posiadaniu Archiwum Watykańskiego. Por. J. W. O’MALLEY, dz. cyt., s. 192.

rozrachunku nie doszło jednak do zawarcia porozumienia i odbudowania jedności chrześcijaństwa.

Tym samym pojawiła się w historii papieża idea „koncylaryzmu”²²², czyli doktryny głoszącej wyższość soboru nad papieżem. Ostatecznie postanowiono, po zarzuceniu wcześniejszych *via*, uregulować sytuację w Kościele za pomocą *via concilii* („poprzez sobór”). Wobec zaistniałej sytuacji kardynałowie popierający Grzegorza, jak i czterej kardynałowie popierający Benedykta postanowili zwołać do Pizy (1409) sobór powszechny. Na sobór przybyło 22 kardynałów, 80 biskupów, niemal 100 przedstawicieli królewskich, przeorzy i zakonnicy, 87 opatów i około 300 kanonistów i teologów. Obydwaj papieże nie stawili się. W trakcie soboru pozbawiono ich urzędu, a na ich miejsce kardynałowie wybrali Pietra Philargiego, który przybrał imię Aleksandra V²²³. Tak więc Kościół miał trzech papieży, a sam Sobór z Pizy można uznać za porażkę, ponieważ nie poprawił sytuacji w Kościele, lecz ją pogorszył.

Nadzieja na zażegnanie schizmy pojawiła się wraz z objęciem tronu przez nowego cesarza niemieckiego Zygmunta Luksemburczyka, którego głównym celem było rozwiązanie konfliktu w łonie Kościoła. Swoją postawą nowy cesarz chciał nawiązać do swoich poprzedników, którzy mieli wpływ na papieża. Wyszedł on do Jana XXIII (antypapieża) z inicjatywą zwołania soboru powszechnego do Konstancji. Po długich namysłach Jan, bullą *Ad pacem et exaltationem Ecclesiae* z 9 grudnia 1413 roku, zwołał na 1414 rok sobór do Konstancji, który stał się największym wydarzeniem epoki.

Podaje się, że liczba uczestników mogła wynosić nawet 900 osób²²⁴. Do głównych zadań soboru należało zakończenie panującej od 1378 roku schizmy. Najważniejszym dokumentem tego soboru był dekret *Hæc sancta* z 6 kwietnia 1415 roku, który mówił o wyższości soboru nad papieżem. Warto tu dodać, że dekret ten został odczytany przez Andrzeja Łaskarza, który wówczas był biskupem elektem z Poznania, i postanawia:

Ten święty synod w Konstancji stanowi sobór powszechny, prawowicie gromadzony w Duchu Świętym ku chwale wszechmogącego Boga w celu usunięcia obecnej schizmy, zjednoczenia i reformy Kościoła Bożego w głowie i członkach, aby łatwiej, pewniej, lepiej i w sposób bardziej wolny osiągnąć zjednoczenie i reformę Kościoła Bożego, zarządza, definiuje, postanawia, oświadcza i ogłasza co następuje. (...) Każdy, niezależnie od zajmowanej

²²² Por. K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s. 155-157.

²²³ Por. J. W. O'MALLEY, dz. cyt., s. 195-196.

²²⁴ Por. TAMŻE, s. 198-199; B. KUMOR, *Historia Kościoła. Jesień kościelnego średniowiecza*, s. 69.

pozycji czy godności, z papieską włącznie, zobowiązany jest do posłuszeństwa względem niego w sprawach dotyczących wiary i przewyższenia obecnej schizmy (...). Ponadto, święty synod orzeka i zarządza, że papież Jan XXIII nie usunie i nie przeniesie kurii rzymskiej i urzędów publicznych ani ich urzędników z Konstancji w inne miejsce, ani nie będzie ich zmuszał bezpośrednio czy pośrednio do dążenia za sobą bez decyzji i zgody tego świętego synodu²²⁵.

W tym czasie Jan XXIII ucieka, ale zostaje schwytyany i doprowadzony ponownie do Konstancji. Zostaje uznany przez sobór winnym popełnienia symonii, spowodowania skandalu, nadużycia władzy i pedofilii i ostatecznie 29 maja 1415 roku podczas sesji dwunastej zdjęty z urzędu²²⁶. W trakcie sesji czternastej dokonano zjednoczenia zwolenników Jana XXIII i Grzegorza XII, a także ustalono sposób wyboru Biskupa Rzymu. Ma on dokonać się na zasadach ustalonych przez sobór, którego nie można rozwiązać przed dokonaniem wyboru. Trzecią kwestią tej sesji było uznanie rezygnacji Grzegorza XII przez sobór²²⁷.

Po niespełna trzech latach od rozpoczęcia soboru w Konstancji, 11 listopada 1417 roku, na czterdziestej pierwszej sesji soborowej, dokonano wyboru nowego papieża, którym został Oddo Colonna, który przyjął imię Marcina V i zamknął sobór²²⁸. Tak zakończyła się trwająca niespełna czterdzieści lat schizma papieska.

3.4. Rozumienie prymatu od XVI do XIX w.

Na początku kolejnego stulecia Kościół katolicki spotyka się z wieloma problemami, które nim wstrząsają. Wymienić tu należy takie kwestie jak nierezydowanie biskupów i proboszczów w wyznaczonych im biskupstwach czy probostwach, gromadzenie licznych beneficjów, co uniemożliwiło przebywanie w jednym miejscu, brak adekwatnego wykształcenia osób duchownych (którzy często byli prezbiterami „od” Mszy), symonia, nadmierne przywileje duchownych, rozluźnienie dyscypliny kościelnej. Pośrednio do kryzysu Kościoła przyczyniła się także budowa nowej Bazyliki św. Piotra w Rzymie i ogłoszony z tej okazji odpust zupełny, którego w 1507 roku udzielił Juliusz II, a w 1514 Leon X, wreszcie handel

²²⁵ SOBÓR W KONSTANCJI, *Sesja 5. Dekret Hæc sancta*, nr 1-4a, w: DSP, t. 3, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, T. Wnętrzak, Kraków 2007 (ZMT, t. 30), s. 47-49.

²²⁶ Por. TENŻE, *Sesja 12, II-III*, w: DSP, t. 3, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007 (ZMT, t. 30), s. 105-107.

²²⁷ Por. TENŻE, *Sesja 14*, w: DSP, t. 3, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007 (ZMT, t. 30), s. 113-115.

²²⁸ W wiekach późniejszych doszło do zakwestionowania prawomocności (legalności) tego soboru. Por. K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s. 183.

odpustami dla żywych i zmarłych. Takie podejście Juliusza II i Leona X poskutkowało kolejnym zaognieniem problemów wewnątrz Kościoła. Zapłonem, który uruchomił lawinę zdarzeń niosących wielkie ryzyko podziału, było wystąpienie Marcina Lutra, który początkowo, w kazaniach, jak i listach do biskupów, przeciwstawiał się ówczesnej polityce Kościoła. Momentem kulminacyjnym było ogłoszenie przez niego 95 tez „wittenberskich”²²⁹.

W okresie wystąpienia Marcina Lutra przeciwko powszechnie panującym w Kościele praktykom, papież Leon X w bulli *Exsurge Domine* z 15 czerwca 1520 roku potępił 40 „wittenberskich” tez. W akcie protestu 10 grudnia 1520 roku Luter dokonał publicznego spalenia papieskiego dokumentu i zażądał zbadania sprawy przez sobór²³⁰. W zbliżonym czasie pojawili się także inni reformatorzy: Ulrich Zwingli, Jan Kalwin i Martin Bucer, szybko zyskując grono sprzymierzeńców w całej Europie. Całą tę sytuację papież próbował rozwiązać za pomocą dialogu. Punktem kulminacyjnym prowadzonych rozmów była dysputa z 1541 roku, która odbyła się w Ratyzbonie, zakończona niepowodzeniem.

Odpowiedzią na faktyczny rozpad Kościoła łacińskiego było zwołanie kolejnego soboru. Uczynił to papież Paweł III bullą *Lætare Ierusalem* z 19 listopada 1544 roku, zwołując sobór do Trydentu na 1545 rok. Rolą soboru miało być wzmocnienie pozycji Stolicy Apostolskiej, gruntowna reforma Kościoła, próba określenia prymatu papieża²³¹, a także doprecyzowanie relacji prymat-episkopat. Takie postulaty spotkały się z krytyką części duchowieństwa, przede wszystkim francuskiego, które sprzeciwiało się „pełni władzy” papieża, tak w kwestii pasterzowania, jak i kierowania całym Kościołem²³². Istotna była sprawa pochodzenia jurysdykcyjnej władzy biskupiej, nie mniej dyskutowana na soborze była także kwestia prymatu. Strona rzymska stała na stanowisku, że źródłem jurysdykcyjnej władzy biskupiej jest papież. Druga strona, reprezentowana przez francuskich i hiszpańskich ojców soboru, stała na stanowisku,

²²⁹ Por. SOBÓR TRYDENCKI, *Wprowadzenie*, w: DSP, t. 4/1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007 (ZMT, t. 33), s. 185-186.

²³⁰ Por. B. KUMOR, *Historia Kościoła. Czasy nowożytne. Rozłam w chrześcijaństwie zachodnim*, Lublin 2002², s. 28.

²³¹ Analizując dokonania Soboru Trydenckiego, Hans Urs von Balthasar wymienia liczne dokonania na rzecz papieża: „przywrócił on Kościołowi katolickiemu nie tylko zdrowe i nienaganne papieżstwo, ale także na powrót włączył je zasadniczo we wczesnochrześcijańską jedność. Przypomnił biskupom o obowiązku rezydowania we własnej diecezji, zreorganizował seminaria duchowne, a dzięki wysiłkom zakonu Loyoli podejmowanym w celu wychowania młodzieży i kleru zaczął się umacniać *sensus ecclesiasticus*”. H. U. VON BALTHASAR, *Antyrzymski resentment*, s. 268.

²³² Por. SOBÓR TRYDENCKI, *Wprowadzenie*, s. 186-188.

że władza ta pochodzi bezpośrednio od Chrystusa. Dyskusja zakończyła się niepowodzeniem i sprawa nie została ostatecznie rozwiązana²³³.

Także kwestia *ius divinum* („prawo boskie”) była punktem spornym w dyskusjach dwóch frakcji. Pierwsza z nich głosiła koncepcję uniwersalistyczną, druga zaś skłaniała się ku koncepcji partykularnej, promowanej przez Hiszpanię i Francję, w myśl której biskupi w sposób nierozłączny i przyporządkowany przynależą do Kościoła lokalnego, dla którego zostali ustanowieni z Chrystusowego mandatu. Problem relacji na linii prymat – episkopat, pozostał kwestią przyszłości, a więc kwestią kolejnego soboru, który miał prawo dokonać takiego rozstrzygnięcia²³⁴. Choć na pierwszy rzut oka wydaje się, że sobór nie zrobił nic odnośnie prymatu papieża, jest to pogląd błędny. W swoich orzeczeniach sobór potwierdził w sposób uroczysty istnienie w Kościele struktury hierarchicznej święceń, która pochodzi z „Bożego rozporządzenia”, do której należą: *episcopis, presbyteris et ministris*²³⁵. Po drugie Kościołowi rzymskiemu sobór nadał tytuł *omnium ecclesiarum mater et magistra*²³⁶. Trzecim ważnym osiągnięciem jest klauzula o zachowaniu autorytetu Stolicy Apostolskiej: *salva semper in omnibus sedis apostolicæ auctoritate*²³⁷.

Reformy zlecone przez Sobór Trydencki przyczyniły się do umocnienia roli papieża w Kościele, a także scentralizowania władzy kościelnej w Rzymie. Chodzi przede wszystkim o wydanie w 1566 roku nowego „Katechizmu rzymskiego” oraz brewiarza, a w 1570 roku wydanie ujednoliconego dla całego Kościoła Rzymskokatolickiego *Missale Romanum* (następuje tym samym definitywne określenie *liturgii*, a jej porządek ustala wyłącznie Rzym). Możliwe stało się także zreformowanie Kurii Rzymskiej i kalendarza.

Ponadto w 1542 roku papież Paweł III bullą z 21 lipca 1542 roku *Licet ab initio* utworzył organ, któremu nie nadał żadnej nazwy, jednak z czasem zyskał miano *Sanctum Officium*. W założeniach początkowych „Święte Oficjum” było organem tymczasowym, jednak 2 sierpnia 1564 roku papież Pius IV nadał mu stały charakter, zaś papież Sykstus V, 22 stycznia 1588 roku, bullą *Immensa æterni Dei*, włączył

²³³ Por. K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s. 191-192.

²³⁴ Por. TAMŻE, s. 192-193.

²³⁵ SOBÓR TRYDENCKI, *Sesja 23. I/C (Kanony o sakramencie święceń)*, w: DSP, t. 4/2, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2007 (ZMT, t. 33), nr 6.

²³⁶ TENŻE, *Sesja 7. I/C (Kanony o sakramencie chrztu)*, w: DSP, t. 4/1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2007 (ZMT, t. 33), nr 3.

²³⁷ TENŻE, *Sesja 7. II (Dekret o reformie)*, w: DSP, t. 4/1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2007 (ZMT, t. 33), wstęp.

do struktur Kurii Rzymskiej, przyznając mu honorowe pierwszeństwo pośród wszystkich urzędów.

Z kolei Sykstus V zabiegał o uznanie *plenitudo potestatis*, dlatego stosownie ograniczał władzę i rolę kardynałów. Od czasów jego pontyfikatu rozpoczęła się praktyka regularnych wizyt *ad limina*. Pierwszą wizytę składali biskupi przed objęciem urzędu, zaś później, w określonych odstępach czasowych, raportowali osobiście papieżowi stan materialny i duchowy swojej diecezji²³⁸.

Poprzednik Sykstusa V, papież Grzegorz XIII, wprowadził w administracji kościelnej nowoczesne, jak na tamten czas, rozwiązania. Powołał instytucję „stałych nuncjatur”, przekształcając tym samym istniejącą od XI wieku funkcję papieskich legatów do szczególnych zadań poza granicami Państwa Kościelnego. Tak narodziła się funkcja nuncjuszy (od łac. *nuntius*, czyli „posłaniec”), którzy pośredniczyli pomiędzy papieżem a lokalnymi władcami²³⁹.

Wiek XVII tylko z pozoru wydaje się czasem spokoju dla papieża, jak i stabilności ich władzy. Ogólna sytuacja wydaje się bardzo dobra, ponieważ ustaje zjawisko powoływania antypapieża, pielgrzymki do Rzymu cieszą się wielką popularnością, tworzone się ponadczasowe dzieła artystyczne. Państwo Kościelne, wolne od zewnętrznych rządów, przynosi wystarczające dochody, krucjaty zostały ograniczone, ataki zewnętrzne osłabły. Intensywnie rozwija się chrystianizacja kontynentów pozaeuropejskich.

Jednak wnikając w szczegóły można zauważyć, że papieństwo stało się bezradne wobec roszczeń państw, takich jak: Hiszpania, Portugalia, Anglia, Austria czy Francja. Monarchie te nie traktowały poważnie roszczeń dotyczących ziemskiej władzy papieża, a samo Państwo Kościelne było stosunkowo małe wobec tych potężnych monarchii. Ponadto narastała tendencja – typowa dla tzw. monarchii absolutnej – do dominacji państwa nad Kościołem. Władcy dążyli do posiadania całkowitej jurysdykcji nad Kościołem na własnym terytorium²⁴⁰. Przejawem tych tendencji był gallikanizm, dążący do ograniczenia władzy papieża nad Kościołem francuskim, poprzez tzw. artykuły gallikańskie, uchwalone 19 marca 1682 roku. Zmierzały one do zwiększenia roli króla w zarządzaniu Kościołem we Francji. Dokument

²³⁸ Por. E. DUFFY, dz. cyt., s. 201; KUMOR, *Historia Kościoła. Czasy nowożytne. Rozłam w chrześcijaństwie zachodnim*, s. 175.

²³⁹ Por. J. W. O'MALLEY, dz. cyt., s. 271; K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s. 194.

²⁴⁰ Zob. M. D. TOFT, D. PHILPOTT, T. S. SHAH, *God's Century. Resurgent Religion and Global Politics*, New York, London 2011, s. 58-70.

ten zawierał cztery artykuły, które stanowiły, iż: władza Biskupa Rzymu ogranicza się wyłącznie do spraw duchowych i spraw dotyczących zbawienia, a nie do spraw państwowych i świeckich; władze królewskie są niezależne od władzy kościelnej i nie mogą być przez nią zdejmowane z urzędu; wierni poddani władzy króla nie mogą być zwolnieni z obowiązku wierności i posłuszeństwa oraz nie mogą być zwolnieni z przysięgi wierności; dekrety czwartego i piątego soboru w Konstancji (chodzi tu w sposób szczególny o dekret *Hæc sancta*) nadal obowiązują; reguły, zwyczaje i zarządzenia przyjęte przez królestwo i Kościół Francji są aktualne; zarządzenia nie mogą zostać unieważnione; wyroki papieża są ważne tylko wtedy, kiedy uzyskują aprobatę Kościoła, a papieskie dekrety odnoszą się do wszystkich Kościołów i poszczególnych osób, do których są skierowane²⁴¹.

Powodem zwołania synodu, na którym ustalono artykuły gallikańskie, był spór króla Ludwika z papieżem Innocentym XI odnośnie do nominacji biskupich na wakujących stolicach, a także dysponowania dobrami tych biskupich stolic²⁴². Z podobnym problemem jak we Francji papieństwo zmagало się w Hiszpanii, Portugalii czy Austrii, w postaci ruchu znanego jako febronianizm i józefinizm. Innym problemem w XVII wieku była kwestia „ekskluzywy” wobec wybranego kandydata na Biskupa Rzymu za pośrednictwem kardynała uczestniczącego w konklawe. Prawo takie rościli sobie królowie Hiszpanii i Francji oraz cesarz, który rezydował w Wiedniu. Zasada ta, za aprobatą papieża, obowiązywała do czasu Piusa X, który Konstytucją Apostolską *Commisium nobis* z 1904 roku zniósł ekskluzywę państwową i zagroził ekskomuniką temu, kto by ją ponownie chciał zastosować²⁴³.

W końcu przychodzi czas wielkiej rewolucji francuskiej (1789-1799), która paradoksalnie przyczyniła się do zwycięstwa papieństwa. Swoimi działaniami przyczyniła się bowiem do osłabienia, a w konsekwencji do całkowitej redukcji polityczno-narodowo-kościelnej niezależności Kościołów państwowych względem Rzymu. W okresie porewolucyjnym jedynie papieństwo było instancją, która mogła przeprowadzić reorganizację Kościoła i dokonać wewnętrznej reformy. Odbudowa stała się możliwa dzięki podpisaniu 1801 roku konkordatu między Piusem VII a Napoleonem, w warunkach wewnętrznego podziału Kościoła francuskiego. Dla uniknięcia kolejnej schizmy w Kościele (tym razem na terytorium Francji), papież

²⁴¹ Por. K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s., s. 267-268.

²⁴² Por. B. KUMOR, *Historia Kościoła. Czasy nowożytne. Kościół w okresie absolutyzmu i Oświecenia*, t. 6, Lublin 2003², s. 12.

²⁴³ Por. J. W. O'MALLEY, dz. cyt., s. 279-281.

Pius VII po zawarciu porozumienia z Napoleonem odwołał wszystkich biskupów francuskich, którzy nie ustąpili dobrowolnie, i postanowił utworzyć całkiem nowy episkopat, przy jednoczesnym dokonaniu nowego podziału administracyjnego w tamtym Kościele. Takie podejście papieża do sprawy ukazało potęgę i wpływy papieskiej władzy w całym Kościele powszechnym²⁴⁴.

Podobnie ma się sprawa z Kościołem w Niemczech po Kongresie Wiedeńskim. Ówczesny podział administracyjny Kościoła wymagał przeorganizowania, zmieniły się bowiem granice państw, w konsekwencji całkiem nowego podziału Europy. Dla katolików Rzym stanowił jedyne oparcie, a dla Kościołów lokalnych wyłączną opcją pozostało wtedy papieństwo i wierne trzymanie się Rzymu. Miało to związek z faktem, że episkopaty narodowe często były poddawane wtedy wpływom państwa²⁴⁵.

Tym samym dochodzimy w rozważaniach do przedostatniego etapu drogi wiodącej do zdogmatyzowania prymatu papieża. W historii ten ruch eklezjalny określono jako ultramontanizm. Głównymi przedstawicielami tego kierunku eklezjologicznego (a po części politycznego) byli: Joseph de Maistre, który w 1819 roku napisał książkę *Du pape*. Maistre głosił, że papieństwo i nieomylność papieska są podstawą porządku społecznego, a także wyrazem stabilności w świecie, który po kongresie wiedeńskim, rewolucji francuskiej i wojnach napoleońskich został rozchwiany. Jego zdaniem papieństwo stanowi swoiste oparcie dla zmieniającego się świata, ciągle dążącego do przemian. Drugim wiodącym przedstawicielem ultramontanizmu we Francji był Félicité de Lamennais, który twierdził, że gwarantem niezależności Kościoła od państwa jest papieństwo i jego siła oddziaływania, a także przymierze z ludem i liberalizm. W Niemczech od roku 1837 zaczęto podkreślać rolę i znaczenie papieskich prerogatyw, co przekłada się na ukierunkowanie niemieckiego katolicyzmu ku papieństwu. Stało się to dzięki wydarzeniu, które miało miejsce w Kolonii. Chodzi o sprawę zatrzymania arcybiskupa Kolonii Klemensa Augusta Droste-Vischeringa, który został aresztowany przez władze pruskie za głoszenie kościelnego punktu widzenia na temat małżeństw mieszanych. Efektem tego zdarzenia było wystąpienie papieża Grzegorza XVI w obronie arcybiskupa Kolonii, a także ukazanie się książki

²⁴⁴ Por. K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s. 212-214; KUMOR, *Historia Kościoła. Czasy nowożytne. Kościół w okresie absolutyzmu i Oświecenia*, s. 193-194.

²⁴⁵ Por. K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, s. 214-215.

„Atanazy” autorstwa Josepha Görresa²⁴⁶. Tym samym nastąpiło zerwanie stosunków pomiędzy Kościołem a państwem niemieckim.

Ostatnim punktem rozważań jest nakreślenie tła i istoty dogmatycznego określenia nieomyślności papieskiej na I Soborze Watykańskim.

Skutki rewolucji francuskiej, Kongresu Wiedeńskiego i wojen, którzy przetoczyły się przez obszar Europy, a także podejście liberalne przyczyniły się w ówczesnym czasie do wzmocnienia roli papieża, jak i samego papiestwa, w którym upatrywano gwarancji jedności całego Kościoła Zachodniego. Ponadto decyzja papieża Piusa IX o promulgacji dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny w 1854 roku należy do pierwszych świadomych decyzji papieża ogłaszanych *ex cathedra*. Ponadto 8 grudnia 1864 roku opublikowano *Syllabus* wraz z encykliką *Quanta cura*. W dokumencie tym papież wskazał w 80 punktach najważniejsze ówczesne błędy: panteizm, naturalizm i absolutny racjonalizm, umiarkowany racjonalizm, indyferentyzm, socjalizm, komunizm, tajne stowarzyszenia, towarzystwa biblijne, liberalne stowarzyszenia duchownych, błędy dotyczące Kościoła i jego praw, błędy dotyczące społeczności świeckiej (w stosunku do siebie samej czy do Kościoła), błędy co do moralności naturalnej i chrześcijańskiej, błędy co do małżeństwa chrześcijańskiego, błędy co do władzy świeckiej papieży rzymskich oraz błędy związane z ówczesnym liberalizmem. Ponadto w tym samym roku Pius IX rozpoczyna konsultacje dotyczące przyszłego soboru, który zapowiedział publicznie dopiero w czerwcu 1867 roku. Decyzję o zwołaniu I Soboru Watykańskiego na 29 czerwca 1868 roku papież ogłosił bullą *Aeterni Patris*²⁴⁷. Należy zauważyć, że był to pierwszy sobór powszechny w historii Kościoła, który zwołany został wyłącznie z inicjatywy papieża.

Samo słowo *nieomyślny* w odniesieniu do papieża było w kręgach kościelnych różnie interpretowane. Skrajne ujęcie *nieomyślności* (np. kardynał Henry Edward Manning nadawało mu wymiar absolutny, tak że każde słowo wypowiedziane przez Biskupa Rzymu posiada charakter ostateczny. W innych kręgach uważano, że termin ten odnosi się tylko do pewnych kwestii, lub nie wierzono wcale w papieską nieomyślność. Jednak w miarę dalszych dyskusji, niekiedy i bardzo burzliwych, stopniowo osiągnięto

²⁴⁶ Por. TAMŻE, s. 216-220.

²⁴⁷ Por. I SOBÓR WATYKAŃSKI, *Wprowadzenie*, w: DSP, t. 4/2, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007 (ZMT, t. 33), s. 871-872.

porozumienie co to terminu „nieomylny”. Do najbardziej zagorzałych zwolenników uchwalenia takiego dogmatu należał sam papież Pius IX²⁴⁸.

Podczas czwartej, ostatniej publicznej, sesji soborowej, 18 lipca 1870 roku, przegłosowano konstytucję dogmatyczną o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, składająca się z czterech rozdziałów: *O ustanowieniu prymatu apostołskiego w [osobie] św. Piotra* (rozdział pierwszy); *O ciągłości prymatu św. Piotra w biskupach Rzymu* (rozdział drugi); *O wartościach i zasadzie prymatu biskupa Rzymu* (rozdział trzeci); *O nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu* (rozdział czwarty). Podczas pierwszego głosowania, 13 lipca 1870 roku, liczba głosujących wynosiła 601. Wyniki przedstawiały się następująco: 451 *placet*, 88 *non placet* i 62 *placet iuxta modum*²⁴⁹. Z kolei na głosowaniu uroczystym, 18 lipca 1870 roku, 533 ojców soborowych było „za”, 2 na „nie”, zaś większość, która sprzeciwiała w poprzednim głosowaniu, nie brała udziału w głosowaniu i wyjechała²⁵⁰. Historia papieżstwa w XIX wieku zyskała dogmatycznie zdefiniowany urząd Biskupa Rzymu, który mówił o jego nieomylności w sprawach wiary i moralności.

Zaledwie siedem dni po uroczystym głosowaniu nad konstytucją dogmatyczną, 19 lipca 1870 roku, wybuchła wojna francusko – pruska, trwająca do 10 maja 1871 roku. W tym czasie większość uczestników soborowych opuściła Rzym, a papież 20 października 1870 roku zawiesił obrady soborowe listem apostołskim *Postquam Dei* na czas nieokreślony²⁵¹. Wskutek objęcia terenu Włoch rewolucją Królestwo Italii anektowało Państwo Kościelne, zajmując tym samym 20 września 1870 roku Rzym. Rząd włoski przyznał papieżowi trzy prawa: nietykalności, suwerenności oraz roczną rentę. Jednak Pius IX nie przystał na te warunki i 15 maja 1871 roku odmówił. Tego dnia papież ogłosił się „więźniem Watykanu”.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus* wskazuje na kilka ważnych elementów. Pierwszym i podstawowym obowiązkiem, na podstawie którego realizuje się prymat Biskupa Rzymu, jest troska o jedność Kościoła, wyrażająca

²⁴⁸ Por. J. W. O'MALLEY, dz. cyt., s. 315.

²⁴⁹ I SOBÓR WATYKAŃSKI, *Dokumenty przed sesją czwartą*, w: DSP, t. 4/2, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007 (ZMT, t. 33), przypis 105 nr 3, s. 911.

²⁵⁰ Por. TENŻE, *Pastor aeternus*, przypis 108, s. 912; M. O'GARA, *Triumph in Defeat. Infallibility, Vatican I, and the French Minority Bishops*, Washington D.C. 1988; B. KUMOR, *Historia Kościoła. Czasy najnowsze. 1815-1914*, t.7, Lublin 2001², s. 222.

²⁵¹ I SOBÓR WATYKAŃSKI, *Wprowadzenie*, s. 875.

się na dwa sposoby: jedność episkopatu oraz jedność wiernych²⁵². To z kolei niesie ze sobą dwie konsekwencje:

Po pierwsze, kontakt papieża z biskupami musi być wolny od jakiegokolwiek wpływu władzy politycznej, interesów ekonomicznych i manipulacji medialnych. Aprobata decyzji papieża w kwestiach nauczania i zarządzania ze strony różnych państw nie może być w żadnym przypadku uznana przez Kościół za konieczną. Kierowanie Kościołem nie może dostosowywać się do oczekiwanych z nadzieją lub obawą reakcji opinii publicznej ani też nie może złożyć w ofierze swoich stanowisk lub osób na ołtarzu dla współczesnych bożków. Po drugie, z boskiego prawa apostołskiego prymatu biskupa rzymskiego nad całym Kościołem wynika, że papież jest najwyższym sędzią we wszystkich sprawach nauczania wiary i moralności oraz dyscypliny i porządku kościelnego, dlatego też wyklucza się odwoływania do wyższej instancji, ponieważ papież jest najwyższą instancją sądowniczą w widzialnym Kościele. Prawny *regressus in infinitum* jest niemożliwy, dlatego następcy św. Piotra przypada w Kościele ostateczny werdykt. Należy od tego odróżnić sąd Boga, który jako jedyny zna ludzkie serca, nad ostatecznym losem człowieka²⁵³.

Dalej sobór podkreśla zasadę *plenitudo potestatis*, w myśl której Biskup Rzymu posiada „całą pełnię tej najwyższej władzy”; władza ta jest „zwyczajna i bezpośrednia, zarówno w odniesieniu do wszystkich i każdego z Kościołów, jak również wobec wszystkich i każdego z pasterzy i wiernych”²⁵⁴. Kolejną kwestią jest nieomyłne nauczanie Biskupa Rzymu *ex cathedra*, w odniesieniu do kwestii wiary i moralności. Nieomyłność ta przysługuje papieżowi jako osobie sprawującej urząd, a więc osobie publicznej²⁵⁵.

* * *

Doktryna II Soboru Watykańskiego odnosząca się do Biskupa Rzymu i samego papieństwa, w niniejszej części historycznej dotyczącej kształtowania się prymatu

²⁵² „Aby zaś episkopat był jeden i niepodzielony oraz aby cała rzesza wiernych mogła być zachowana w jedności wiary i w komunii przez związanych ze sobą nawzajem kapłanów, stawiając św. Piotra na czele pozostałych apostołów, ustanowił w nim trwałą zasadę i widzialny fundament tej dwojakiej jedności”. TENŻE, *Pastor aeternus*, nr 3, s. 913.

²⁵³ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 309-310; por. D. J. STAGMAN, dz. cyt., s. 113-114.

²⁵⁴ I SOBÓR WATYKAŃSKI, *Pastor aeternus*, nr 24bc, s. 921.

²⁵⁵ „My zatem, wiernie zachowując tradycję otrzymaną od początku wiary chrześcijańskiej, na chwałę Boga, naszego Zbawiciela, dla wywyższenia religii katolickiej i dla zbawienia narodów chrześcijańskich, za zgodą świętego soboru, nauczamy i definiujemy jako dogmat objawiony przez Boga, że biskup Rzymu przemawia *ex cathedra*, to znaczy, gdy wykonując urząd pasterza i nauczyciela wszystkich chrześcijan, na mocy swego najwyższego apostołskiego autorytetu określa naukę dotyczącą wiary lub moralności obowiązującą cały Kościół, dzięki opiece Bożej obiecanej mu w [osobie] św. Piotra, wyraża się tą nieomyłnością, w jaką boski Zbawiciel zechciał wyposażać swój Kościół dla definiowania nauki wiary lub moralności. Dlatego takie definicje biskupa Rzymu – same z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła – są niezmiennie”. TAMŻE, nr 36, s. 925-927.

papieskiego w Kościele została świadomie pominięta. Zostanie ona omówiona w kolejnych rozdziałach tego opracowania.

Jezus postanowił budować Kościół, którego „potęga piekła (...) nie zwycięży” (Mt 16,18) na Szymonie i jego prawowitych następcach. Przedstawiona analiza teologiczna i historyczna prymatu pozwala zrozumieć, jak ważną rolę odgrywa prymat w Kościele i świecie. W rozdziale przedstawiono zręby prymatu, który Chrystus nadał pierwszemu z Apostołów. Składają się na nie wyznanie Piotra (Mt 16,13-16) oraz – wyrażone symbolicznym językiem – posłannictwo, które otrzymał od Pana. W ujęciu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI za rzecz decydującą uznać trzeba wiarę Piotra, która – publicznie wyznana – „otwiera” go i dysponuje na przyjęcie roli Skały. Dlatego „sfera wiary” jest w sprawowaniu prymatu (zawsze z uznaniem działania Bożej łaski) kluczowa.

Powierzenie przez Chrystusa (J 21,15-19) Piotrowi misji pasterskiej zostało przez Josepha Ratzingera – Benedykta XVI osadzone w rozległym kontekście biblijnym. W Starym Testamencie prawdziwym Pasterzem (który posługuje się wybranymi ludźmi) jest sam Bóg. Nie inaczej jest też w Kościele, którego Pasterzem jest sam Jezus Chrystus. Szymon Piotr i jego następcy działają skutecznie tylko wtedy, gdy utożsamiają się z Panem w Jego Krzyżu i „wydawaniu się za owce”.

Z historycznego punktu widzenia proces kształtowania się urzędu Piotrowego jest dziełem Chrystusa, trwającym począwszy od wyznania wiary i wprowadzenia w urząd pasterski Szymona Piotra aż do dziś. Nie oznacza to bynajmniej lekceważenia czynników kulturowych i politycznych, które – skoro Kościół żyje w świecie – w wieloraki sposób wpływały tak na teoretyczne (teologiczne) rozumienie prymatu papieskiego, jak i na sposób jego praktycznej realizacji. Od początków swego istnienia Kościół zмага się z presją sił politycznych, zmierzających do bezpośredniej lub pośredniej kontroli nad religią, bądź też do jej całkowitego podporządkowania lub eliminacji. Mimo nieporozumień, dyskusji i konfliktów (na tle teologicznym i politycznym) występujących w historii Kościoła, Rzym, jak i jego każdorazowy biskup (począwszy od Linusa do obecnego papieża Franciszka) był i nadal pozostaje gwarantem jedności, świętości, powszechności i katolickości Kościoła, zbudowanego przez Chrystusa na Szymonie Piotrze – Skale. Mimo różnych zawirowań, urząd Piotrowy pozostaje w swojej istocie taki sam, choć bywa urzeczywistniany w różnych formach. Nie ma wątpliwości, że istotę tego urzędu wyznaczają słowa, które po dziś

dzień wypowiada każdy następca św. Piotra (w swoim, jak i w imieniu całego Kościoła): „Ty jesteś Chrystusem, Synem Boga żywego” (Mt 16,16).

Przeprowadzone powyżej analizy upoważniają do następujących wniosków:

- prymat św. Piotra i jego następców nierozłącznie związany jest w Osobą Jezusa Chrystusa;
- bez wiary niemożliwe staje się dostrzeżenie w Jezusie Syna Bożego, zawierzenie Mu i pójście za Nim;
- wiara Piotra stanowi fundament życia Kościoła;
- władza kluczy odnosi się do dyscypliny eklezjalnej i miłosierdzia;
- władza związywania i rozwiązywania wiedzie do życia łaską i jest drogą do Boga;
- funkcja pasterska prymatu św. Piotra jest posługą miłości względem Boga i całej wspólnoty kościelnej;
- zadanie pasterskie powierzone Piotrowi i jego następcom wymaga od nich odwagi kroczenia przed wspólnotą i prowadzenia jej do zbawienia; prymat jest posługą miłości do końca; posługą bez osobistych kalkulacji czy interesów.

ROZDZIAŁ III. WIARA

„Szymonie, Szymonie, oto szatan zażądał, żeby przesiać was jak pszenicę. Ja jednak modliłem się za ciebie, abyś nie utracił swojej wiary. A ty, kiedy się nawrócisz, umacniaj swoich braci” (Łk 22,31-32). W słowach Jezusa dostrzegamy jedną z dwóch najważniejszych kategorii będących u podstaw posługi Piotrowej – a mianowicie wiarę. Biskup Rzymu jako pierwszy spośród ochrzczonych w imię Jezusa Chrystusa (por. Dz 2,38) jest wezwany, aby każdego dnia wyznawać wiarę w Syna Bożego.

Wyznawana wiara, jak powie Joseph Ratzinger – Benedykt XVI, „nie tylko «informuje», ale również «sprawia». Oznacza to: Ewangelia nie jest jedynie przekazem treści, które mogą być poznane, ale jest przesłaniem, które tworzy fakty i zmienia życie”¹. W innym miejscu bawarski teolog pisze, iż wiara nie jest „przestarzałą ideą, którą dokładamy do naszych realnych doświadczeń i włączamy do naszego duchowego bagażu (...). Wiara nie jest zagmatwaną filozofią, lecz znajdowaniem drogi do mądrości, rozumności, rzeczywistości, dostrzegania pełnej rzeczywistości”², a także drogą słuchania i działania.

Idąc za myślą św. Augustyna, a także św. Tomasza z Akwinu, który poszerzył myśl biskupa z Hippony, wiarę należy rozumieć dwojako: jako wyznanie (przedmiot wiary) i jako zaangażowanie (osobowo-indywidualne przyłgnięcie do Boga)³. Zgodnie z tym, co głosi klasyczna teologia, na wiarę można spojrzeć z dwóch punktów widzenia: *fides qua creditur* (postawa zawierzenia Bogu przez człowieka) i *fides quae creditur* (zespół prawd objawionych podawanych do wierzenia, treści nauki, w które się wierzy)⁴. Obydwie perspektywy są w mistrzowski sposób podejmowane przez Josepha Ratzingera.

Autor jest świadom, że treść rozdziału nie do końca przystaje do problemu badawczego, określonego w samym tytule dysertacji *Personalny charakter prymatu Piotrowego*. Trzeba jednak mieć na uwadze, że w koncepcji Josepha Ratzingera papieństwo (prymat) istnieje – z woli Chrystusa – po to, by służyć wierze Kościoła (uczyć jej, autorytatywnie objaśniać, bronić przed błędami) oraz troszczyć się (skutecznie) o prawdziwą jedność wspólnoty eklezjalnej. Właśnie takiej służbie poświęcił całe swe kapłańskie życie. Stąd wydaje się, że podążanie śladami wielkiego

¹ SpS, nr 2: AAS 99(2007) nr 12 s. 986.

² J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 459.

³ Por. G. BARTH, *Fenomenologia i metafizyka wiary chrześcijańskiej*, TwP, t. 8(2014) nr 1, s. 56-57.

⁴ Por. BENEDYKT XVI, *Powrót do Boga*, OsRom 348(2012) nr 12, s. 46.

teologa i nauczyciela wiary w jego analizie współczesnej „sytuacji wiary” oraz treści katolickiego *Credo*, pozwoli dokonać wglądu w bliską jemu panoramę teologiczną. Niejako „przy okazji” pozwoli dostrzec bogactwo i piękno katolickiej Tradycji.

Rozdział ten składać się będzie z dwóch podrozdziałów, z których jeden odniesie się do kwestii *qua*, drugi natomiast do *quæ* wiary. W pierwszym przyjrzymy się analizie współczesnego kontekstu wiary dokonanej przez Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Następnie autor odniesie się do osobowego i wspólnotowego wymiaru wiary, która zachodzi między Bogiem a człowiekiem. W ostatnim punkcie pierwszej części wiara zostanie ukazana jako istotny komponent nawrócenia. Druga część poniższego opracowania odniesie się, w oparciu o nauczanie bawarskiego teologa, do zespołu prawd, które wynikają z racjonalnego podejścia do Objawienia Bożego. W Kościele otrzymały one postać syntezy wiary, czyli *Credo*. Będzie to refleksja nad wyznaniem wiary – w Boga, Syna, Ducha Świętego i Kościół.

1. Ratzingerowskie *fides qua creditur*

Pierwszym aspektem wiary, do którego trzeba nawiązać, jest *fides qua creditur*, który należy przetłumaczyć jako „wiara w”. Jest to wiara odnosząca się do Absolutu, kiedy zyskujemy przekonanie, że człowiek doświadcza obecności Boga, a tym samym uczestniczy w Jego rzeczywistości. To uczestnictwo winno jednak poprzedzać wtórne pojmowanie za pomocą rozumu. Dlatego pierwszym punktem jest „wiara w”, dzięki której intuicyjnie człowiek dochodzi do prawd, które zostały później objawione przez Boga lub ustanowione jako wtórne poprzez ludzkie doświadczenie rozumowe. Jednak zanim dojdzie do pojmowania rozumowego, pojawia się intuicja, a następnie otwarcie na łaskę, która jest rzeczywistością nadprzyrodzoną. Dzięki intuicji człowiek otwiera się na relację i wchodzi w tę relację, podejmując dialog „partnerstwa” z Absolutem.

1.1. Wiara dziś

Nie sposób zacząć naszych rozważań bez ukazania miejsca wiary we współczesnym nam świecie, jej rozumienia i kryzysu, który dziś przeżywa. Dla wielu „postępowych” ludzi wiara jest tylko dawnym wspomnieniem, umiejscowionym w okresie średniowiecza, obok takich rzeczy jak mity, zabobony czy czary. Wiara byłaby więc zjawiskiem, które kiedyś występowało, a dziś powinno

przejsć do lamusa, jako coś przestarzałego i nieprzystającego do nowoczesnych trendów myślowych. Trendów, w ramach których następuje przejście od tego, co humanistyczne, ku temu, co techniczne, gdzie granice ludzkiego myślenia i postępowania programowane są w taki sposób, aby miejsce Boga mogła zająć nowa forma wiary w naukę i postęp. Te rzeczywistości uznano bowiem za podstawę nowoczesnego świata. Świat ten od wielu dekad wyraźnie zmierza w stronę ograniczenia lub wyeliminowania transcendencji i humanizmu, widząc w tych rzeczywistościach zagrożenia i bariery dla projektu nowoczesności, opartej wyłącznie na technice. Zjawiskom tym przyjrzymy się wraz z Josephem Ratzingerem – Benedyktem XVI, który kilkadziesiąt lat temu przewidział współczesne trendy zmierzające do „zamknięcia” Boga w skansenie wiary.

1.1.1. Miejsce Boga we współczesności

Rozważania wokół aspektu „wiara w” warto rozpocząć od postawienia następujących pytań: jakie miejsce zajmuje Bóg w społeczeństwie nowoczesnym lub ponowoczesnym? Jakie jest nowożytne pojęcie prawdy i co wyznacza jej granice? Gdzie współcześnie można umiejscowić wiarę?

1.1.1.1. „Śmierć” Boga

„Stoimy w obliczu głębokiego kryzysu wiary, utraty zmysłu religijnego, który stanowi największe wyzwanie dla dzisiejszego Kościoła”⁵, zauważa Benedykt XVI na początku swojego przemówienia do uczestników zgromadzenia plenarnego Kongregacji Nauki Wiary, 27 stycznia 2012 roku. Już od wielu lat zajmowało go to zjawisko. Jeszcze w czasach, kiedy Joseph Ratzinger był profesorem, w swoim dziele *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wykłady o apostołskim wyznaniu wiary* podejmuje socjologiczną analizę współczesnego podejścia do zagadnienia wiary, już wtedy będącej w dużym kryzysie, szczególnie w państwach zachodnich.

Niemiecki profesor zauważa, że kiedy chrześcijańskie zagadnienie wiary porusza się w rozmowie z osobami, dla których sposób myślenia i retoryka Kościoła nie są czymś powszednim – bądź to przez zaangażowanie zawodowe lub sytuację społeczną – ma się wrażenie mówienia w obcym języku, zaburzonym z punktu widzenia reguł semantyki językowej. Kościół, który naucza w charakterystyczny

⁵ TENŹE, *Priorytetem jest odnowa wiary*, OsRom 341(2012) nr 3, s. 23: AAS 104(2012) nr 2, s. 108.

dla teologii sposób, przyczynia się do przekazywania niezrozumiałych treści, powodując u adresatów frustrację i zdziwienie. Taka sytuacja, zdaniem Josepha Ratzingera, podobna jest do tej z powiastki filozoficznej o błaznie, opisaney przez duńskiego filozofa, poety romantycznego i teologa, Sorena Kierkegarda⁶, powtórzonej w książce *Miasto bez Boga (Stadt ohne Gott?)* Harveya Coxa⁷.

Amerykanin formułuje tezę, że sekularyzacja polega na odcinaniu się człowieka od życia i działania religijnego, od wpływu religii, co przekłada się także na sekularyzację kultury⁸. Cox opisaną przez siebie sytuację błazna zestawia ze współczesnymi mu teologami; teologia jest alegorią błazna, ponieważ nikt nie bierze jej na poważnie. Ludzie, do których zwracają się teologowie, uczestniczą tylko w „przedstawieniu”, które nie przystaje do ich świata. Teologiczna inscenizacja mogła być uznana za prawdziwą jedynie w średniowieczu, a nie w świecie zdominowanym przez technikę. Joseph Ratzinger, powołując się na książkę Harveya Coxa, stwierdza:

W obrazie tym uchwycono bez wątpienia coś z trudnej rzeczywistości, w jakiej znajduje się teologia i teologiczne mówienie; jakaś przygniatająca niemożność przełamania szablonów myślenia i przemawiania oraz niemożność ukazania, że sprawy teologiczne są sprawami ważnymi dla życia ludzkiego⁹.

Pokłosie takiego podejścia do wiary odnajdujemy w filozofii Friedricha Nietzschego, np. w dziele *Wiedza radosna*, w którym niemiecki filozof pisze: „Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili!”¹⁰. Słowa te stają się „proroctwem” procesu,

⁶ Powiastka duńskiego filozofa, umiejscowiona w Danii opowiada o błaznie, wysłanym do najbliższej wsi przez dyrektora cyrku, w którym wybuchł pożar, z prośbą o pomoc. Zadaniem błazna było również ostrzeżenie mieszkańców przed zagrożeniem pożarowym, które groziło wiosce wskutek przeniesienia się ognia, z powodu wyschniętych po żniwach pól. Kiedy błazen przybył do wsi, prosił mieszkańców o pomoc w gaszeniu pożaru. Jak się okazało, mieszkańcy prośbę błazna uznali za żart, którego celem było zebranie w cyrku jak największej ilości widzów. Bezradny cyrkowiec daremnie usiłował przekonać ludzi o prawdziwości wydarzeń, jego prośby wywoływały kolejne salwy śmiechu. Przybycie błazna do wsi, jak finalnie się okazało, było nieudaną próbą ostrzeżenia ludzi o zagrożeniu. Koniec końców cyrk, jak i wioska spłonęły. Zob. S. KIERKEGAARD, *Albo-albo*, tłum. M. Hammermeister, Gdańsk 2015.

⁷ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 49.

⁸ Por. H. COX, *The Secular City*, New York 1965, s. 17.

⁹ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 50.

¹⁰ F. NIETZSCHE, *Wiedza radosna* („La gaya scienza”), tłum. L. Staff, Warszawa 1907 (Dzieła Fryd. Nietzsche, t. 6), księga 3, nr 125, s. 168. Wielu współczesnych naukowców wieszczy tryumf nauki nad wiarą, formułując tezy, że nauka wygrała z Bogiem. Twierdzi tak m.in. angielski chemik, profesor chemii w kolegium Lincoln College Uniwersytetu w Oxfordzie, Peter Atkins: „Nauki i religii nie da się pogodzić i ludzkość powinna zacząć doceniać moc swego dziecka i eliminować bezwzględnie wszelkie próby kompromisu. Religia się nie sprawdziła i należy pokazać wszem i wobec jej porażki. To nauka, która obecnie z powodzeniem zapewnia nam powszechną kompetencję przez rozpoznanie tego, co minimalne, przez najwyższą radość umysłu, zasługuje na królewską koronę”. P. ATKINS, *The Limitless Powers of Science*, w: *Nature's Imagination – The Frontiers of Scientific Vision*, red. J. Cornwell, Oxford 1995, s. 132. Z drugiej strony trzeba pamiętać, że nauka ma swoje granice i w pewnych sytuacjach nie potrafi odpowiedzieć na pytania, stawiane przez człowieka. Jako przykład można przywołać amerykańskiego genetyka, wieloletniego dyrektora Projektu Poznania Genomu

który na dobre zagościł w świecie europejskim, w minionym, jak i obecnym wieku. W takim pojęciu Boga, który „umarł”, zasadne zdaje się pytanie, które postawił Gerhard L. Müller w książce poświęconej wierze we współczesnym świecie. Kardynał pyta: „Czy w ogóle rozwinął się taki rodzaj człowieka, w którego koncepcji samego siebie i świata już nawet nie pojawi się pytanie o transcendentną podstawę wszelkiego bytu, przez to, że odrzuca Boga tradycji judeochrześcijańskiej niczym postać z bajek z dzieciństwa ludzkości?”¹¹.

Zdaniem papieża Benedykta XVI, zapowiadana „śmierć Boga”:

zastępuje jałowy kult jednostki. W takim kontekście kulturowym istnieje niebezpieczeństwo duchowej atrofii i pustki serca, które niekiedy przejawiają się w zastępczych formach przynależności religijnej i nieokreślonym spirytualizmie. Trzeba jak najpilniej zareagować na tego rodzaju zjawiska poprzez przypomnienie wzniosłych wartości istnienia, które nadają sens życiu i mogą zaspokoić ludzkie serce poszukujące szczęścia; są nimi: godność osoby i jej wolność, równość wszystkich ludzi, sens życia i śmierci oraz tego, co nas czeka po zakończeniu ziemskiej egzystencji¹².

Takie działania pomogą wrócić człowiekowi do wiary, która daje mu, zdaniem niemieckiego teologa, zabezpieczenie wartości, w myśl których człowiek jest wartością nadrzędną. Wiara w Boga gwarantuje człowiekowi poszanowanie jego praw jako człowieka, podmiotu działania i istnienia w świecie.

Nietzsche wkłada w usta szaleńca następujące słowa: „Przyszedłem za wcześnie, rzekłem potem, nie jestem jeszcze na czasie. To olbrzymie zdarzenie jest jeszcze

Człowieka, Francisa S. Collinsa, który w jednej ze swoich książek pisze: „Nauka jest jedynym wiarygodnym źródłem wiedzy o świecie przyrody, a jej narzędzia – jeśli zostaną właściwie użyte – dostarczają głębokiego wglądu w materialną postać życia. Nauka traci swoją moc, kiedy pojawiają się takie pytania jak: Dlaczego zaistniał Wszechświat? Jaki jest sens ludzkiego istnienia? Co stanie się z nami po śmierci? Jedynym z najważniejszych celów ludzkości było zawsze znalezienie odpowiedzi na najbardziej podstawowe pytania, i musimy zrobić wszystko, aby wykorzystać siłę obu – naukowego i duchowego – porządków myślenia, by zrozumieć zarówno to, co widzialne, jak i to czego zobaczyć nie sposób”. F.S. COLLINS, *Język Boga. Kod życia – nauka potwierdzająca wiarę*, tłum. M. Yamazaki, Warszawa 2008, s. 13.

Tomáš Halík analizując zachowanie szaleńca z powieści Nietzschego zauważa, że „nie przyszedł, by kwestionować wiarę w Boga i głosić ateizm: przyszedł raczej postawić diagnozę ateizmu. Ukazuje jego tragiczną stronę i tragiczne oblicze. Za tajemnicą zniknięcia Boga kryje się zbrodnia większa od innych zbrodni: mord dokonany na Bogu. Zbrodnia ta ma tragiczne konsekwencje dla całego kosmosu: gaśnie słońce pewności, tracimy orientację, gnamy w otchłań pustki. Pędzimy w mroczne dale, z dala od słońca, w lodowatą przepaść nicości, «dokądkolwiek, byle dalej od wszystkich słońc»”. T. HALÍK, *Prolog. Martwy Bóg. Mowa szalonego człowieka*, w: *Bóg zagubiony. Wiara w objęciach niewiary*, red. A. Grün, T. Halík, W. Nonhoff, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2017, s. 20.

¹¹ G. L. MÜLLER, *Wiara w Boga we współczesnym świecie*, s. 96.

¹² BENEDYKT XVI, *Sekularyzacja jest trudną próbą dla Kościoła*, OsRom 302(2008) nr 4, s. 35-36; AAS 100(2008) nr 4 s. 246.

w drodze i wędruje (...). Czyn ten jest im zawsze jeszcze dalszy niż gwiazdy najdalsze – a przecie sami go dokonali”¹³.

Analizując słowa niemieckiego filozofa widać, że postawiona przez niego teza współcześnie się spełnia. Pokazuje to chociażby sytuacja na Zachodzie, gdzie jasno postawiono granicę pomiędzy Kościołem a państwem, „odsyłając” religię na margines rzeczywistości¹⁴. Chrześcijańskie wartości nie kształtują już życia społecznego¹⁵. Współczesne nurty ideologiczne, negujące wieczne wartości, brutalnie odrzucają ponadczasowe zasady, które dotychczas uważane były za wyznacznik życia społecznego i zasad moralnych pomiędzy ludźmi.

Wyznacznikiem „modnych” trendów kulturowych jest świat bez transcendencji, bez Boga. Tendencje te są obecne w samym Kościele, gdzie powodują ogromne spustoszenie wśród ludzi wierzących. Papież Benedykt XVI podczas spotkania z uczestnikami zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady Kultury, 8 marca 2008 roku, stwierdził:

Sekularyzacja, która pojawia się w kulturach jako wizja świata i ludzkości bez odniesienia do Transcendencji, przenika wszystkie aspekty życia codziennego i powoduje rozwój mentalności, w której Bóg jest faktycznie nieobecny – całkowicie bądź częściowo – w życiu i świadomości człowieka. Owa sekularyzacja nie jest jedynie zewnętrznym zagrożeniem dla wierzących, lecz już od pewnego czasu daje się zauważyć w łonie samego Kościoła. Głęboko wynaturza ona od wewnątrz wiarę chrześcijańską, a w konsekwencji styl życia i codzienne postępowanie wierzących. Żyją oni w świecie i często ulegają wpływowi – jeżeli nie są przez nią uwarunkowani – kultury obrazu, która narzuca sprzeczne wzorce i bodźce, praktycznie negujące Boga – Bóg stał się niepotrzebny, nie ma potrzeby myśleć o Nim, powracać do Niego. Ponadto dominująca mentalność hedonistyczna i konsumpcyjna prowadzi zarówno wiernych, jak i pasterzy na manowce powierzchowności i egocentryzmu, który szkodzi życiu Kościoła¹⁶.

¹³ F. NIETZSCHE, dz. cyt., księga 3, nr 125, s. 169.

¹⁴ Por. G. L. MÜLLER, *Wiara w Boga we współczesnym świecie*, s. 97.

¹⁵ Por. F. -X. KAUFMANN, *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, tłum. Urszula Poprawska, Kraków 2004, s. 11-20. Socjolog (TAMŻE, s. 86-115) podkreśla, że słabnięcie żywej wiary i kościelności chrześcijan na Zachodzie ma istotowy związek z emancypacją wielu dziedzin życia spod wpływu zorganizowanej (kościelnej) religii, „odczarowaniem” świata przez naukowy postęp, akcentowaniem wolności jednostki, pluralizmem światopoglądowym w społeczeństwie, „przejęciem” wielu wartości chrześcijańskich przez społeczeństwo świeckie. Zob. też J. Mariański, *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*, Toruń 2016 (zwłaszcza rozdział: *Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy*, s. 33-77).

¹⁶ BENEDYKT XVI, *Sekularyzacja*, s. 35: AAS 100(2008) nr 4 s. 245-246; por. TENŻE, *Otwarcie na życie otwarcie na przyszłość*, OsRom 335(2011) nr 7, s. 12: AAS 103(2011) nr 7, s. 449.

Cztery lata później, w trakcie audiencji generalnej, 17 października 2012 roku, Benedykt XVI ponownie zwraca uwagę na proces sekularyzacji i jego efekty. Ojciec Święty wskazuje na głębokie zmiany dokonujące się w społeczeństwie. Zmiany, które dokonały się dość niedawno i trwające po dziś:

Dziś żyjemy w społeczeństwie głęboko zmienionym nawet w stosunku do niedawnej przeszłości, i w nieustannym ruchu. Procesy sekularyzacyjne i rozpowszechniona mentalność nihilistyczna, w której wszystko jest względne, wywarły wielki wpływ na mentalność zbiorową. I tak żyje się często w sposób lekkomyślny, bez jasnych ideałów i niezawodnej nadziei, w sieci płynnych, nietrwałych więzi społecznych i rodzinnych¹⁷.

Takie podejście staje się zagrożeniem dla społeczeństwa i świata, w którym hedonizm i konsumpcjonizm pogłębiają egoistyczne postawy jednostki. Sytuacja ta przyczynia się do „wypychania” Boga z życia człowieka, który to – wraz z postępem kulturalno-społecznym i technicznym – chce niejako zająć miejsce należne Bogu. Benedykt XVI powołuje się w tym kontekście na myśl papieża Jana Pawła II, który:

wskazał na fakt, że rewolucja przemysłowa i odkrycia naukowe przyniosły odpowiedzi na pytania, na które wcześniej odpowiadała – i to częściowo – tylko religia. W następstwie tego współczesny człowiek często ma poczucie, że nie potrzebuje już nikogo, aby rozumieć, wyjaśniać wszechświat i nad nim panować; czuje się centrum wszystkiego, miarą wszystkiego¹⁸.

1.1.1.2. Gdyby Boga nie było

Obok filozofii dyscypliną wiedzy o ogromnym wpływie na upowszechnienie idei „świata bez Boga” była socjologia, za sprawą m.in. francuskiego filozofa i pozytywisty Auguste’a Comte’a. Nie tylko wymyślił on samą ideę „świata bez Boga”, ale także dokonał słynnego podziału dziejów, przeczuwając nadejście czasów bez religii. Miało być ono poprzedzone przez następujące epoki: teologiczną (lub mityczną), metafizyczną i ostatnią – naukową (inaczej po-religijną), która charakteryzować się ma uwolnieniem ludzkiego myślenia spod wpływów religii czy metafizyki¹⁹. Dostrzec tu

¹⁷ TENŻE, *Powrót do Boga*, s. 46; TENŻE, *Drogi wiodące do Boga: świat, człowiek, wiara*, OsRom 349(2013) nr 1, s. 40.

¹⁸ TENŻE, *Sekularyzacja*, s. 36; AAS 100(2008) nr 4 s. 246.

¹⁹ Por. A. COMTE, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, tłum. B. Skarga, W. Wojciechowska, Warszawa 1973 (Biblioteka Klasyków Filozofii), s. 4.

Profesor matematyki na Uniwersytecie Oksfordzkim John C. Lennox zauważa, że u wielu naukowców irytację powoduje nawiązanie do metafizyki, szczególnie kiedy porusza się kwestię Boga w nawiązaniu do międzynarodowego charakteru nauki. Oksfordzki naukowiec pisze: „Niezależnie od tego, czym jest nauka, na pewno ma ona charakter międzynarodowy. Dla wielu z nas, nie wyłączając

można kontynuację słynnej zasady: *Etsi Deus non daretur*, dzieła Hugonisa Grotiego²⁰, odnoszącej się do doczesnej koncepcji „bytu ze stylem życia jakby Bóg nie istniał (...), który przejrzał Go jako iluzję i neguje ideę Boga jako błędną świadomość”²¹.

Benedykt XVI w tej koncepcji widzi niebezpieczeństwo wyniosłości rozumu spłyconego Oświeceniem, który zamyka się we własnej pysze i negacji Prawdy, która go przewyższa²². Czasy Oświecenia przyniosły bowiem, w przeświadczeniu o swej wyższości nad wcześniejszymi epokami, krytykę religii i mitologii, uzasadnioną o tyle, że wcześniej nie można było w sposób racjonalny wytłumaczyć zjawisk przyrodniczych i zdarzeń historycznych²³. Krytyka ta niosła w sobie założenie wyzwolenia „z «ciemnego średniowiecza» człowieka wierzącego, trzymanego rzekomo przez tradycję i autorytet kościelny w «niedojrzałości», i przyprowadzić go do światła rozumu”²⁴. Ujawnia to czysto egoistyczne przesłanki uprawiania nauki, wyrażane w zyskującym na popularności sformułowaniu „nauka wyjaśnia”. Nic dziwnego, że nauka fascynuje, ponieważ pozwala:

zrozumieć to, czego nie rozumieliśmy do tej pory. A pozwalając zrozumieć przyrodę, daje nam równocześnie władzę nad przyrodą. Jak wiele jednak

piszącego te słowa, jedną ze wspaniałych rzeczy związanych z uprawianiem nauki jest przynależność do międzynarodowej społeczności badaczy wykraczającej poza wszelkiego rodzaju granice: rasy, ideologii, religii, przekonań politycznych i tysięcy innych rzeczy, które mogą dzielić ludzi. O wszystkich tych sprawach zapomina się, gdy próbujemy się uporać z tajemnicami matematyki, zrozumieć mechanikę kwantową, pokonać jakąś wyniszczającą ludzi chorobę, zbadać właściwości dziwnych materiałów, formułować teorie dotyczące wnętrza gwiazd, opracowywać nowe sposoby produkcji energii czy zgłębiać problemy proteomiki. Właśnie ten ideał międzynarodowej wspólnoty skupionej na badaniach i niepokonanej przez powodujące potencjalne podziały zewnętrzne ingerencje sprawia, że naukowcy – co zrozumiałe – irytują się, ilekroć gdzieś zaczyna podnosić głowę metafizyka lub, co gorsza, gdy pojawi się kwestia Boga. Bo jeśli jest jakaś dziedzina ludzkiej aktywności, która może (i powinna) pozostać neutralna w kwestiach religijnych i teologicznych, to jest nią właśnie nauka, nieprawdaż? W większości wypadków tak właśnie jest. Ogromne obszary nauk przyrodniczych, w rzeczywistości prawdopodobnie nawet zdecydowanie większa ich część, odznaczają się taką neutralnością. Bo przecież właściwości pierwiastków, układ okresowy, wartości podstawowych stałych w przyrodzie, struktura DNA, cykl Krebsa, prawa powszechnego ciężenia Newtona, równanie Einsteina, i tak dalej, wszystko to nie ma zasadniczo nic wspólnego z jakimikolwiek deklaracjami metafizycznymi. Czyż nie tak?”. J. C. LENNOX, *Czy nauka pogrzebała Boga?*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2018, s. 59-60.

²⁰ Por. H. GROTIJ, *Prolegomena*, nr 11, w: *De iure belli ac pacis libri tres. In quibus jus Naturæ, Gentium, item juris publici præcipue explicantur*, Amsterdam 1632, s. 3.

Sformułowanie Grotiego stało się jeszcze bardziej aktualne teraz, w latach 20. XXI wieku, z uwagi na rosnącą popularność tzw. ateizmu praktycznego. Benedykt XVI tak przedstawia konsekwencje tego dla człowieka: „W naszych czasach pojawiło się zjawisko szczególnie niebezpieczne dla wiary: istnieje bowiem forma ateizmu, który nazywany «praktycznym», w którym nie neguje się prawd wiary czy obrzędów religijnych, lecz po prostu uznaje się, że są one nieistotne dla codziennej egzystencji, oderwane od życia, bezużyteczne. Często wierzy się zatem w Boga w sposób powierzchowny i żyje się tak, «jakby Bóg nie istniał» (*etsi Deus non daretur*). Na koniec jednak ten sposób życia okazuje się jeszcze bardziej niszczący, ponieważ prowadzi do obojętności wobec wiary i wobec kwestii Boga”. BENEDYKT XVI, *Drogi wiodące do Boga*, s. 40.

²¹ G. L. MÜLLER, *Wiara w Boga we współczesnym świecie*, s. 96.

²² Por. BENEDYKT XVI, *Sekularyzacja*, s. 36: AAS 100(2008) nr 4 s. 246-247.

²³ Por. G. L. MÜLLER, *Wiara w Boga we współczesnym świecie*, s. 109.

²⁴ TAMŻE, s. 149.

wyjaśnia nauka? I czy są granice tego, co wyjaśnia? Niektórzy sądzą, że nie ma takich granic i na materialistycznym krańcu szerokiego spektrum odpowiedzi na to pytanie znajdziemy takie, z których wynika, że nauka jest jedyną drogą do prawdy i potrafi – przynajmniej co do zasady – wyjaśnić wszystko. Tego rodzaju stanowisko określamy mianem „scjentyzmu”²⁵, a jego klasycznym wyrazem mogą być słowa Petera Atkinsa: „Nie ma powodu sądzić, że nauka nie potrafi uporać się z każdym aspektem egzystencji”. Taka jest, w największym skrócie, istota scjentyzmu²⁶.

Wracając do zagadnienia wiary w dzisiejszym świecie, analizowanego w odniesieniu do sytuacji błazna z powiastki Kierkegaarda, bawarski teolog przekłada obraz „niezrozumianego przez gawieź” cyrkowca na grunt współczesny. Zdaniem Josepha Ratzingera tytułowy błazen, czyli teolog, jest tym, który niesie jasno sprecyzowane orędzie do ludzi niewierzących (mieszkańców wsi), potrzebujących pouczenia o czymś, czego nie wiedzą. Zabiegiem, mającym na celu przekonanie wiejskiej ludności, jest pozbycie się przez błazna makijażu i zmiana stroju.

Można się zapytać: czy to jest wystarczające? Czy wystarczy zmiana sposobu wyrażania się i bycia? Odpowiedź jest oczywista: nie wystarczy. Nie można dziś głosić teologii odartej z jej misji. Nie można jej dostosować do norm współczesności, gdzie próbuje się wszystko „ubrać” w poprawność polityczną. Takie próby zubażają teologię, dając tylko pozory nadziei, którą ona – reflektując nad tajemnicą objawiającego się Boga – niesie. Stąd trudność w głoszeniu współczesnemu człowiekowi przesłania wiary. Przekaz taki jest dla niego niezrozumiały, ponieważ niezgodny z normami współczesnej komunikacji, dla której właściwe są neologizmy, uszczypliwości o charakterze żartobliwo-ironicznym, lekceważenie czy pogarda, a także wulgaryzmy, rozumiane jako ekspresywizmy służące przede wszystkim rozluźnieniu atmosfery. Stąd teologiczny przekaz wiary napotyka na trudności, będąc przeciwieństwem tych trendów, które zaczynają dominować w języku współczesnym. Dlatego teologa pojmuje się jako owego „błazna” myślącego kategoriami starożytnymi bądź średniowiecznymi, które nie mają umocowania w świecie współczesnym i z góry są skazane na niezrozumienie. Pojawia się zasadnicza trudność związana z misją teologii: „Kto się podejmuje głosić dzisiejszemu człowiekowi teologię będącą dla niego czymś

²⁵ Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* zwraca uwagę na niebezpieczeństwo scjentyzmu, który „nie uznaje wartości innych form poznania niż formy właściwe dla nauk ścisłych, spychając do sfery wytworów wyobraźni zarówno poznanie religijne i teologiczne, jak i wiedzę z dziedziny etyki i estetyki”. JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Fides et ratio” o relacjach między wiarą a rozumem*, Rzym 1998, nr 88: AAS 91(1999) nr 1, s. 74.

²⁶ J. C. LENNOX, *Czy nauka pogrzebała Boga?*, s. 77.

zupełnie obcym, ten – o ile te sprawy bierze na serio – nie tylko dozna trudności przekładu, ale także doświadczy i pozna niebezpieczeństwo grożące jego wierze, dręczącą moc niewiary w głębi własnej wiary” – stwierdza Ratzinger²⁷.

1.1.1.3. Paradoks: widzialne – niewidzialne, było – jest

Szybko rozwijająca się sekularyzacja, mająca swoje początki na Zachodzie, a dokładniej w czasach Wielkiej Rewolucji Francuskiej, w ostatnich dekadach znacznie przyspieszyła, przyczyniając się do poszerzenia obszarów autonomii człowieka w sprawach dotyczących jego samego z pominięciem Boga, a i niekiedy z negacją Jego istnienia²⁸. Miejsce Boga zajmuje nauka i technika z ich relatywizacją świata, relatywizacją prawdy, Kościół zaś ze swoim nauczaniem traci na znaczeniu.

Ten stan rzeczy – jak wskazuje Joseph Ratzinger – potęgują paradoksy: „widzialne – niewidzialne”, „było – jest”, pogłębiające się przez to, że wiara jawi się ludziom w „stroju” z przeszłości i sama jest przeszłością. Takie podejście wskazuje na ważny aspekt tego zagadnienia: wiara jest spotkaniem z tym, co wczorajsze.

Dziś na takie podejście nie ma przyzwolenia, zgodnie z silnym przekonaniem, iż przeszłość stała się niepotrzebna. Postęp zastąpił tradycję i ukierunkował się na przyszłość, ale wyłącznie przyszłość intelektualną, techniczną²⁹, opartą na rozumie, hedonistycznym pędzie człowieka i iluzorycznej nadziei na zbudowanie świata „od zera”.

Obserwujemy radykalną zmianę ludzkiego podejścia do wiary i formułowania pytań ku niej kierowanych. Benedykt XVI w liście apostolskim, w formie *Motu proprio* ogłaszającym Rok Wiary, zauważa:

Wiara bowiem poddawana jest bardziej niż w przeszłości szeregowi pytań, wpływających ze zmiany mentalności, która zwłaszcza dzisiaj redukuje obszar pewności racjonalnej do osiągnięć naukowych i technologicznych. Jednakże Kościół nigdy nie bał się ukazywać, że między wiarą a prawdziwą nauką nie może być konfliktu, ponieważ obie, choć różnymi drogami, zmierzają do prawdy³⁰.

Taki stan rzeczy wynika zatem z przyspieszającego rozwoju technologii i nauki, skutkującego zmianą ludzkiej mentalności. Dobrze to widać na przestrzeni jednego

²⁷ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 50-51.

²⁸ Por. J. MARIANŃSKI, *Sekularyzacja jako fakt społeczny*, „Studia Płockie”, t. 29(2001), s. 186.

²⁹ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 58-59.

³⁰ PF, nr 12: AAS 103(2011) nr 11, s. 731.

lub dwóch pokoleń, gdzie dzieci czy wnuki zupełnie inaczej podchodzą do świata, niż ich rodzice czy dziadkowie.

Nieco inaczej akcentuje te kwestie obecny papież Franciszek, który podczas spotkania z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Rady Kultury, 18 listopada 2017 roku, powiedział:

Nauka i technika pomogły nam pogłębić granice poznania natury, a w szczególności istoty ludzkiej. Jednakże nauka i technika sama nie wystarczy, by udzielić wszystkich odpowiedzi. Dziś coraz bardziej zdajemy sobie sprawę, że niezbędne jest czerpanie ze skarbców mądrości przechowywanych w tradycjach religijnych, w mądrości ludowej, w literaturze i sztuce, które dotykają głębi tajemnicy ludzkiej egzystencji, nie zapominając, lecz przeciwnie, odkrywając na nowo te właśnie treści w filozofii i teologii. Jak napisałem w encyklice *Laudato si'*, „pilna staje się potrzeba humanizmu odwołującego się do różnych dziedzin wiedzy, (...) by wypracować wizję bardziej wszechstronną i integrującą” i w ten sposób przezwyciężyć tragiczny podział między kulturami, humanistyczno-literacko-teologiczną i naukową, który prowadzi do wzajemnego zubożenia. Trzeba też zachęcać do wzmożonego dialogu między Kościołem, środowiskiem ludzi wierzących i środowiskiem naukowym³¹.

W nawiązaniu do pogłębiającej się przepaści pomiędzy naukami teologicznymi i humanistycznymi a naukami ścisłymi, papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* proponuje drogę syntezy. Jest to droga „poznania całościowego”, której propagatorem jest Kościół. Chodzi o właściwe posługiwanie się różnymi metodami naukowymi w celu dojścia do istoty rzeczy. Papież wskazuje, że Kościół nie ogranicza się tylko do pojmowania świata z perspektywy wiary, lecz otwiera się na naukę, wyjaśniającą świat i rządzące nim prawa za pomocą rozumu. Takie podejście nie stanowi zagrożenia dla wiary, a wręcz przeciwnie, jest jego ubogaceniem, ponieważ „światło wiary”, jak i „światło rozumu” mają jedno wspólne źródło – Boga. Mając jedno źródło nie mogą być w opozycji do siebie, ponieważ Źródło to nie jest wewnętrznie sprzeczne. Takie wzajemnie sprzężenie na pozór sprzecznych ze sobą dyscyplin otwiera na nowe możliwości poznawcze, wprowadzające harmonię i pokój w celu odkrywania świata z różnych punktów widzenia³².

Potrzebna jest więc wzajemna współpraca środowisk kościelnych i naukowych dla ukazania holistycznej wizji człowieka i świata, wbrew ambicjom zwolenników

³¹ FRANCISZEK, *Allocutio ad participes Sessionis Plenariae Consilii de Cultura*, w: AAS 109(2017) nr 12, s. 1305.

³² Por. EvGa nr 242: AAS 105(2013) nr 12, s. 1117.

oddzielenia science od nauk humanistycznych, które rzekomo „blokują” zamierzenia nauk ścisłych. Perspektywa personalistyczna sprzeciwia się oczywiście prowadzeniu badań o kontrowersyjnym podłożu etycznym czy bioetycznym. Zamysł dokonywania odkryć naukowych nawet za cenę naruszenia podstawowych wartości leży – według Gerharda L. Müllera – u podstaw projektu „Humanizmu bez Boga”:

Człowiek bez Boga czuje się intelektualnie i etycznie nieskończenie lepiej od wierzących, ponieważ wierzy (!), że poznał filozoficzną i naukową niemożność udowodnienia wiary w Boga i jest uświadomiony o psychologicznym i socjologicznym pochodzeniu religii. Moralność mogłaby się obejść bez Boga. Ateiści są nie tylko intelektualnie, ale także moralnie lepsi od wierzących (...). Wobec chrześcijańskiej Tradycji w kręgach liberalnych intelektualistów powstało przekonanie, że przejrzano ją na wylot w jej naukowej bezzasadności i delikatnie wyśmiewano się z jeszcze nieoświeconych wierzących³³.

Na taką postawę zwraca uwagę także papież Franciszek w swojej pierwszej encyklice, w której dokonuje analizy współczesnej kultury. Współczesne tendencje, zdaniem papieża Franciszka, zmierzają ku myśli technicznej, gdzie prawdą jest to, co pochodzi z rąk człowieka i stanowi owoc jego myślenia. Powód jest jeden: funkcjonalność, a więc ułatwianie codziennego życia. Dziś prawdziwe staje się to, co funkcjonalne³⁴.

W obliczu rosnącego wykładniczo postępu, który każdego dnia łamie ograniczenia możliwości ludzkich, potrzebne jest wspólne działanie rozumu i wiary³⁵, w doskonaleniu techniki czy świata zgodnie z przyjętymi wartościami etycznymi czy moralnymi. Sprzężenie tych dwóch elementów sprzyja duchowemu rozwojowi człowieka, który wcale nie odcina go od wiary – właśnie dzięki wierze może on poznać

³³ G. L. MÜLLER, *Wiara w Boga we współczesnym świecie*, s. 164.

³⁴ Por. LF, nr 25: AAS 105(2013) nr 7, s. 569-570.

³⁵ O roli rozumu i jego zadaniach w wierze chrześcijańskiej pisze Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*. Zauważa on, że: „rozum jest wielkim darem Bożym dla człowieka, i zwycięstwo rozumu nad nierozumnością jest także zadaniem wiary chrześcijańskiej. Kiedy jednak rozum naprawdę panuje? Kiedy odłączył się od Boga? Rozum możliwości i rozum czynu jest już całym rozumem? Jeżeli postęp, aby był postępowaniem, potrzebuje wzrostu moralnego ludzkości, to rozum możliwości i czynu równie pilnie musi być zintegrowany poprzez otwarcie rozumu na zbawcze moce wiary, na rozeznawanie dobra i zła. Tylko w ten sposób staje się rozumem prawdziwie ludzkim. Staje się ludzki tylko wtedy, gdy jest w stanie wskazać woli drogę, a jest w stanie tylko wówczas, gdy patrzy poza siebie. W przeciwnym razie sytuacja człowieka, charakteryzująca się zachowaniem równowagi między tym, co człowiek może w praktyce, a co potrafi osądzić sercem, staje się zagrożeniem dla niego i dla stworzenia. Tak więc, gdy chodzi o temat wolności, należy pamiętać, że wolność ludzka domaga się zawsze zharmonizowania różnych wolności. To zharmonizowanie jednak nie może się udać, jeśli nie jest zdeterminowane przez wspólne, wewnętrzne kryterium oceny, które jest fundamentem i celem naszej wolności. Powiedzmy to teraz w sposób bardzo prosty: człowiek potrzebuje Boga, w przeciwnym razie nie ma nadziei”. SpS, nr 23: AAS 99(2007) nr 12 s. 1004.

zasady rządzące światem i zarazem osiągnąć cel, „jakim jest słuzenie człowiekowi – *imago Dei*”³⁶.

Ponowoczesne podejście przyczynia się do eliminowania z przestrzeni publicznej znaków i zachowań kulturowych mających oparcie w tradycji, która zawsze niesie ze sobą pewien z góry określony program:

jawiła się ona jako zabezpieczenie, na które człowiek może liczyć; *wtedy* mógł się czuć bezpiecznie i na swoim miejscu, gdy mógł się powołać na tradycję. Dziś panuje dokładnie przeciwne nastawienie: tradycja wydaje się czymś, co się skończyło, czymś wczorajszym, natomiast postęp jawi się jako właściwa obietnica istnienia, tak, że człowiek widzi swe miejsce tylko w obrębie postępu i przyszłości, a nie tradycji i przeszłości. Dlatego i wiara, napotykana pod etykietą „tradycji”, wydaje się przeżytkiem, który nie może stwarzać miejsca egzystencji człowieka uznającego przyszłość za właściwe swoje zobowiązanie i możliwość”³⁷.

W podejściu do kwestii wiary sporo zawdzięczamy naukom historycznym, które dziś bardziej niż kiedykolwiek pozwalają spojrzeć w przeszłość. Śledząc drogę rozwoju ludzkiego umysłu, łatwo zobaczyć, że w zależności od okresu historycznego człowiek zajmował różne stanowiska wobec otaczającej rzeczywistości. Jego orientacja względem rzeczywistości na przestrzeni dziejów kształtowała się rozmaicie: od magicznej lub metafizycznej po naukową. Trzeba mieć na względzie, że „postawa naukowa” ma tu ściśle odniesienie do nauk przyrodniczych.

Jak zauważa Joseph Ratzinger, każde z tych podejść spotyka się w jednym punkcie, którym jest wiara, jednak prowadzą do niej różne drogi. Są wobec siebie niezależne, lecz nieobojętne, gdyż jedna drugiej może służyć lub odwrotnie – wejść z nią w konflikt. Dla dominującej współcześnie orientacji naukowej istotne jest to, co można uchwycić, zbadać, zmierzyć czy obliczyć. Dzisiejsza nauka nie skupia się na poszukiwaniu istoty rzeczy, poznaniu jej bytu, uważając to za zadanie nieosiągalne. To bowiem nie przynosi konkretnych owoców, wyników, które można dotknąć bądź zmierzyć. Istota rzeczy, jak i sam byt bywają wręcz traktowane lekceważąco jako wytwory kreatywnego umysłu. Stąd postawa pogardy wobec tych dziedzin nauki, które za pomocą wysiłku ludzkiego umysłu dochodzą do poznania

³⁶ TENŻE, *Sekularyzacja*, s. 36: AAS 100(2008) nr 4 s. 247.

³⁷ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 59.

istoty badanej rzeczywistości. Dotyczy to teologii i filozofii, w niektórych kręgach uznawanych za dziedziny niespełniające kryteriów naukowości³⁸.

Dziś za naukowe uznawane jest to, co jest mierzalne, dotykalne, a przede wszystkim widzialne. Mówiąc inaczej, dziś godne uwagi i wysiłku jest tylko to, co da się sprowadzić do postaci fenomenu. W oparciu o taką „wystarczalność” badanego zjawiska można w sposób nieskończony budować własny świat, własną rzeczywistość, do której łatwo się przyzwyczaić. Taka postawa przyczyniła się w czasach nowożytnych do ukonstytuowania różnych form „własnej” prawdy i rzeczywistości, które nie mają nic wspólnego z tradycyjnym, ponadczasowym wzorcem poznania świata. Dziś modne stało się kreowanie „własnej prawdy”, własnego świata, własnych postaw. Są one niekiedy wewnętrznie sprzeczne³⁹.

1.1.2. Nowożytne pojęcie prawdy

W kulturze współczesnej powszechna stała się tendencja do relatywizacji pojęcia prawdy, co – tak jak w modernizmie i postmodernizmie – wręcz uniemożliwia rozumienie rzeczywistości. Dlatego zasadne jest postawienie pytań: w czym nowoczesny i postępowy człowiek upatruje prawdy? Jak właściwie rozumieć miejsce prawdy?

1.1.2.1. Narodziny historycyzmu i myślenie techniczne

W nowożytnym pojmowaniu rzeczywistości Joseph Ratzinger wyróżnia dwie fazy rozwoju: narodziny historycyzmu i zwrot ku myśleniu technicznemu. Wskazuje też w tych prądach na miejsce wiary. Omawiając fazę narodzin historycyzmu, bawarski teolog wyróżnia dwa stadia umysłowego przełomu.

³⁸ „Wszyscy utrzymujący ten sam pogląd naukowcy traktują jakiegokolwiek mówienie o Bogu, religii i doświadczeniu religijnym jako sytuujące się poza nauką, a tym samym niezasługujące na miano prawdy obiektywnej. Zgadają się oczywiście z tym, że wiele osób myśli o Bogu i akceptuje fakt, iż takie myślenie może mieć skutki emocjonalne, a nawet fizyczne, i że niektóre z tych skutków mogą być nawet korzystne dla ludzi. Niemniej dla Atkinsa i jemu podobnych myślenie o Bogu nie różni od wiary w istnienie Mikołaja, smoków, chochlików czy wrózek mieszkających w ogrodzie” – stwierdza Lennox. J. C. LENNOX, *Czy nauka pogrzebała Boga?*, s. 77-78. Takie podejście oznacza deprecjonowanie teologii jako takiej, która nie spełnia kryteriów scjencyznych, a przecież wiadomo, że posiada swoją strukturę, źródła i metodologię, na podstawie których prowadzone są badania naukowe, mówiące o Bogu, wierze i kulcie.

³⁹ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 62-63.

Podstawy tej teorii sformułował Kartezjusz, zaś ostateczne ramy nadał filozof niemiecki Immanuel Kant⁴⁰. W okresie działalności tych dwóch filozofów ujawnił się jeszcze inny myśliciel – Włoch Giambattista Vico, który zdawał się wyprzedzać swoją epokę. Nowość jego koncepcji polegała na tym, że jako pierwszy sformułował nową definicję prawdy i poznania, zupełnie inną od obowiązującej w starożytności i średniowieczu – „byt jest prawdą” (*verum est ens*). Jego definicja prawdy brzmiała: „prawdziwe, ponieważ faktyczne” (*verum quia factum*), czyli wykonalne. Dla włoskiego filozofa poznawalne jest tylko to, czego człowiek dokonuje sam; tym samym niemożliwe staje się poznanie metafizyczne.

Vico ujmuje rzeczywistość zupełnie inaczej, niż to miało miejsce w starożytności i średniowieczu, gdzie byt był poznawalny i prawdziwy, ponieważ wyszedł od Boga jako jego myśl. W tej boskiej optyce za myślą idzie czyn, co pokazuje jedność w obrębie tych dwóch kategorii. Wyraźne znaki priorytetu myśli i słowa spotykamy już na pierwszych stronach Księgi Rodzaju: „Bóg rzekł i stało się”. Wynika stąd, że wszystko, co wyszło od Stwórcy, jest pomyślane i posiada logiczną konstrukcję⁴¹,

⁴⁰ W wykładzie z 9 października 1957 roku pt. *Rozważania o kryzysie przepowiadania* Joseph Ratzinger mówi o postulatcie Kanta, który dotyczyć miał wyjaśnienia świata za pomocą przyrody: „Dopiero Kant uczynił następny krok i ze względu na jedność doświadczenia postulował całkowicie przyrodnicze wyjaśnienie świata: przyczynowość rozumna zostaje zastąpiona przyczynowością mechaniczną, przyjmuje się zamknięte korelacje naturalne, którym następnie przeciwstawiony zostaje przekonaniu wiary o możliwości cudu i działania Boga w świecie. W tym świetle można zrozumieć twierdzenie Laplace’a: nie potrzebuję już hipotezy Boga. Rzeczywiście: przestrzeń dla hipotezy «Bóg» w ramach nauk przyrodniczych – dla Boga, który tylko wypełnia luki powodowane brakami wiedzy naukowej – coraz bardziej się kurczyła; rozwój w kierunku deizmu wiedzie konsekwentnie do rozwoju w kierunku ateizmu. Na tej linii znajduje się stwierdzenie Davida Friedricha Straussa (1808-1874), że w nowożytnym obrazie świata nie ma już miejsca dla Boga. «Niebo», widziane niegdyś jako mieszkanie Boga, stało się przestrzenią wymiernych sił, a ziemia, jako miejsce działania Boga w stosunku do człowieka uznawana niegdyś za centrum świata, okazała się ziarnkiem piasku w nieograniczonym kosmosie sił fizycznych. Zdawało się, że dla Boga rzeczywiście nie było miejsca. Dlatego jest zrozumiałe, że ateizm, który przedtem pojawiał się w dziejach tylko jako nurt uboczny lub istniał jako praktyczny ateizm całkowitych ignorantów, w wieku XIX po raz pierwszy stał się wielkim nurtem intelektualnym, «teologią», a w wieku XX stał się ostatecznie realną siłą, «Kościołem». Nie ma się co łudzić: ten nowy obraz świata, nowy «światopogląd» aż dotąd nie został jeszcze «przetrawiony» przez Kościół i jego przepowiadanie”. TENŻE, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, (JROO, 9/2), s. 756-757.

⁴¹ Sir John Houghton, *notabene* człowiek wierzący, w swojej książce pisze: „Bóg jest odpowiedzialny za funkcjonowanie wszechświata, które jest opisywane następnie przez naukę. (...) Niezwykły porządek, spójność, niezawodność i fascynująca złożoność, wydobyte przez opis naukowy, są odbiciem porządku, spójności, niezawodności i złożoności Boskiej aktywności”. J. HOUGHTON, *Poszukiwanie Boga. Czy nauka może pomóc?*, tłum. A. Wójcik, Poznań 2000, s. 59-60. W podobny sposób wypowiada się chemik, laureat Nagrody Nobla z tej dziedziny, Melvin Calvin, który stwierdza, że Wszechświat jest miejscem uporządkowanym przez Boga: „Gdy próbuję określić źródło tego przekonania, dochodzę do wniosku, że można je chyba odnaleźć w podstawowej idei odkrytej dwa lub trzy tysiące lat temu i wyrażonej w świecie zachodnim po raz pierwszy przez starożytnych Izraelitów, a mianowicie idei, że Wszechświatem rządzi jakiś jeden Bóg i że nie jest On wypadkową kaprysów wielu bogów, każdego rządzącego swym własnym terytorium według swoich własnych praw. Ten monoteistyczny punkt widzenia wydaje się historycznym fundamentem nowożytnej nauki”. M. CALVIN, *Chemical Evolution*, Oxford 1969, s. 258.

czyli sens. Jeśli natomiast posiada sens, zyskuje status prawdy. Mówiąc inaczej, myśl Boga jest myślą pierwotną względem myśli człowieka. Człowiek ma jedynie możliwość pomyślenia o Słowie, od którego wyszedł, słowo człowieka jest słowem Słowa, czyli odbiciem myśli pierwotnej, która jest w Bogu. Z kolei twórczość człowieka w rozumieniu starożytnym i średniowiecznym przynależy do kategorii przypadkowości i przemijalności. Dzieło człowieka, jak wskazuje Ratzinger, cechuje się mieszaniną słów i brakiem logiki. Dlatego uważa się, że Oświecenie wniosło całkiem nowe spojrzenie na prawdę. Wedle Kartezjusza prawdziwą pewność daje pewność rozumowa, która na drodze dochodzenia zostaje oczyszczona z niepewności faktów poznawalnych zmysłami. Taką pewnością rozumową jest dla niego matematyka. Vico natomiast twierdził, że prawdziwa wiedza polega na znajomości przyczyn (podobnie zresztą uważał Arystoteles), a przyczynę wytworzonej przez siebie rzeczy może poznać tylko człowiek. Vico twierdzi, że człowiek nie może poznać przyczyny, dla której on sam został powołany do życia przez Boga. Następuje tu zanegowanie bytu, który jest prawdą, na rzecz „faktyczności”, która stała się nową prawdą w rozumowym poznawaniu rzeczy⁴². Prawdziwe jest tylko to, co „sprawia” człowiek.

Obok matematyki, która zdominowała świat, pojawia się historia. Obie dyscypliny rozumiane są jako nauki „prawdziwe”. I tak wszystko zostaje sprowadzone do historii. Widać to w filozofii Friedricha Hegla, w teologii Ferdinanda Christiana Baura, a także ekonomii Karla Marksa. Także w naukach przyrodniczych całość życia staje się „historią”, co najlepiej oddaje teoria ewolucji gatunków Charlesa Darwina, gdzie byt ludzki zdaje się być produktem oddziaływania mechanizmów przyrodniczych⁴³. Podejście historyczne pokazuje nam, że przyszłość nie ma trwałego podłoża, ponieważ prawdziwe jest tylko to, co już się wydarzyło. Człowiek zostaje sprowadzony do postaci

⁴² Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 63-65; T. ROWLAND, *Benedict XVI. A Guide for the Perplexed*, London 2010, s. 122; P. M. CORBY, *The Hope and Despair of Human Bioenhancement. A Virtual Dialogue between the Oxford Transhumanists and Joseph Ratzinger*, Oregon 2019, s. 95-98; J. KRÓLIKOWSKI, dz. cyt., s. 70-74.

⁴³ Amerykański biolog ewolucjonizmu Douglas Joel Futuyma zauważa w swojej książce *Evolutionary Biology*, że teoria Darwina o doborze naturalnym wpisała się w proces odsunięcia Boga ze świata, a tym samym teologiczne i spirytualistyczne wyjaśnienia odniesienia do świata straciły swoją podstawę i są już człowiekowi niepotrzebne. Za sprawą nauki i teorii Darwina wierzenia w Boga Stwórcę stały się dla znacznej części zachodniej myśli jedynie bajkami, ponieważ nie mają podstawy w empirycznym udowodnieniu idei Boga. Futuyma pisał: „Łącząc spontaniczną i niemającą żadnego celu zmienność ze ślepym i obojętnym procesem doboru naturalnego, Darwin sprawił, że teologiczne lub duchowe wyjaśnienia procesów życiowych stały się zbędne. Wraz z materialistyczną teorią historii i społeczeństwa Marksa i opisaniem przez Freuda ludzkiego zachowania jako wyniku oddziaływań podlegających w nikłym stopniu naszej kontroli, teoria ewolucji Darwina była istotnym elementem podstawy mechanizmu i materializmu – dla, mówiąc najkrócej, dużej części nauki, będącej zarazem sceną dla większej części zachodniej myśli”. D. J. FUTUYMA, *Evolutionary Biology*, Sunderland 1986², s. 3.

przypadkowego ogniwa ewolucji, tworu, czyli *factum*. Obrazowo mówiąc, takie podejście zamyka oczy człowieka na horyzont nieba, z którego wyszedł i do którego ma wrócić. W swoim radykalizmie oświecenie pozostawiło człowieka w samotni ziemskiej, dając mu jedynie narzędzia, dzięki którym odczytuje on na nowo historię swojego gatunku⁴⁴

Drugą fazą umysłowego przełomu, na którą wskazuje Joseph Ratzinger, jest zwrot ku technice, a dokładniej mówiąc ku myśleniu technicznemu, za sprawą którego dokonuje się programowanie na nowo tożsamości człowieka. Jak widać, pierwsza faza osiągnęła pełnię swych możliwości dopiero sto lat później, kiedy historyczny punkt widzenia zetknął się z myślą niemieckiego filozofa Karła Marksa, wyrażoną w słynnym zdaniu: „Dotychczas filozofowie świat badali, obecnie muszą się starać ten świat przemieniać”, jak określił nowe zadanie filozofii. Obok uprzednio postulowanego *verum quia factum* pojawił się nowy program: *verum quia faciendum* („prawda jest możliwością wykonalności”). Mówiąc inaczej, przedmiotem poznania stała się „prawda” przemiany świata, jego kształtowania, w miejsce prawdy bytu czy czynów. Mówiąc jeszcze inaczej, chodzi o prawdę, która ukierunkowana jest na przyszłość i na działanie.

W połowie XIX wieku ujawniło się całkiem nowe pole działania dla filozofii, gdzie *factum* ustępuje miejsca *faciendum*. Pierwsza faza, w której dominowała historia, zostaje zdominowana przez *techne*, aby na początku XX wieku całkowicie zakwestionować historycyzm, dotąd uważany za trend naukowy. Zwyciężyło przekonanie, że prawdziwe jest to, co da się ponownie wykonać i sprawdzić. To zaś, co da się zweryfikować poprzez świadectwa pośrednie, przynależy do przeszłości i nie służy poznaniu prawdy. Nowe metody weryfikacji w naukach przyrodniczych⁴⁵

⁴⁴ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 66-67.

⁴⁵ Taka metoda poznania prawdy może zostać łatwo obalona. John C. Lennox kwestionuje twierdzenie, iż: „tylko nauki przyrodnicze dostarczają nam prawdę”. W innym tonie wypowiada się Stephen Hawking, który twierdzi, że przyroda z jej prawami nadaje rzeczywistości charakter ostateczny i definitywny. Brytyjski naukowiec pisze: „Prawa te powinny obowiązywać wszędzie i zawsze, gdyż w przeciwnym razie nie były prawami. Nie ma miejsca na jakiegokolwiek wyjątki czy cuda. Bogowie i demony nie mają żadnego wpływu na Wszechświat”. S. HAWKING, L. MŁODINOW, *Wielki projekt*, tłum. J. Włodarczyk, Warszawa 2015⁴, s. 207-208. Lennox odpowiada: „Jeśli tak byłoby rzeczywiście, oznaczałoby to natychmiastowy koniec wielu dyscyplin, którymi zajmujemy się w szkołach i na uniwersytetach. Bo przecież ocena tego, co dzieje się w filozofii, literaturze, sztuce i w muzyce leży poza obszarem nauk przyrodniczych. W jaki sposób nauki przyrodnicze mogą nam powiedzieć, czy jakiś wiersz to twórczość grafomana, czy dzieło geniusza? Chyba nie w ten sposób, że ich przedstawiciele będą mierzyć długość słów lub powtarzalność tych czy innych liter w słowach. W jaki sposób nauki przyrodnicze miałyby nam powiedzieć, czy dany obraz to arcydzieło, czy tylko zachłapanie farbą płótno? Z pewnością nie na podstawie chemicznej analizy składu płótna lub farb. Także zasady moralne znajdują się poza kompetencjami nauk przyrodniczych. Mogą nam one powiedzieć, że dodanie strychniny do herbaty

odwołują się zatem do matematyki i rezultatów dających się powtórzyć w doświadczeniu. Wynikiem tego miałyby być uzyskanie niezawodnej pewności względem poznawanego przedmiotu⁴⁶. To pokazuje, iż *faciendum* zajęło miejsce *factum*, co następnie prowadzi do sytuacji, że człowiek – dzięki technice – zyskuje szereg możliwości tworzenia siebie takim, jakim chciałby być, ciągłego ulepszania siebie.

Za sprawą tej pełnej afektacji i egocentryzmu postawy, człowiek po raz kolejny w historii stawia się na miejscu Boga. Zwykła obserwacja codzienności dostarcza wielu dowodów na to, że cybernetyka podważa podstawy naukowe teorii pochodzenia gatunków, otwierając niebezpieczną przestrzeń, w której człowieka będzie chciało się „stworzyć na nowo”, od podstaw, by stał się bogiem dla przyszłych pokoleń⁴⁷. Takie podejście sprawia, że następuje swoiste „zawieszenie” wiary i schowanie jej do szafy prywatności.

Nasza cywilizacja techniki i dobrobytu opiera się na przekonaniu, że w zasadzie wszystko można wytworzyć. Gdy tak uważamy, życie rzecz jasna zaczyna się zamykać w granicach rzeczy, które potrafimy wytworzyć, realności, których istnienia potrafimy dowieść. Pytanie o Boga odchodzi więc w niepamięć⁴⁸.

zabije osobę, która taką herbatę wypije. Nie powiedzą nam jednak, czy jest moralnie dopuszczalne lub naganne wsypanie strychniny do herbaty babci, by przejąć jej majątek”. J. C. LENNOX, *Czy nauka pogrzebała Boga?*, s. 79; por. J. BRENT, *Czym jest rozum?*, w: *Ewolucja w świetle wiary. Perspektywa tomistyczna*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2019, s. 23.

W podobnym tonie wypowiada się austriacki fizyk teoretyk, jeden z twórców mechaniki kwantowej, Erwin Schrödinger, który pretensje nauk przyrodniczych do wyłącznego źródła wiedzy studzi w następujących słowach: „Zdumiewa mnie niesłychanie fakt, że obraz naukowy rzeczywistego, otaczającego mnie świata ma w sobie tyle braków. Nauka daje nam wiele informacji co do faktów, porządkuje nasze doświadczenie, nadając mu zdumiewającą spójność, równocześnie jednak cechuje ją przerażające milczenie w odniesieniu do wszystkiego, co rzeczywiście bliskie naszemu sercu i co się naprawdę dla nas liczy. Nie mówi nam ni słowa o czerwieni i błękitcie, o tym, co gorzkie i co słodkie, o bólu fizycznym i fizycznej rozkoszy. Nie wie nic o tym, co piękne i brzydkie, dobre i złe, nie wie nic o Bogu i wieczności. Nauka czasami udaje, że odpowiada na te i podobne pytania, ale jej odpowiedzi są często tak głupie, że nie jesteśmy skłonni brać ich na serio”. E. SCHRÖDINGER, *Nature and the Greeks. Science and Humanism*, Cambridge 2014, s. 95.

⁴⁶ John C. Lennox w swojej książce pisze, że takie badanie daje pewność w naukach, w których dane doświadczenie da się powtórzyć, ale nie we wszystkich mamy taką możliwość: „powtarza się wielokrotnie obserwacje i eksperymenty, i jeśli za każdym razem i w tych samych warunkach uzyskujemy te same rezultaty, wówczas możemy ze spokojem stwierdzić, że dzięki temu, co określamy mianem «wnioskowania indukcyjnego», poznaliśmy rzeczywiste prawo przyrody. Możemy na przykład obserwować po wielokroć ruch planet krążących po swoich orbitach wokół Słońca i potwierdzać prawdziwość praw Keplera. Jednak w takich obszarach nauki jak kosmologia nie da się powtórzyć pewnych obserwacji. Najbardziej oczywisty przykład to historia Wszechświata od chwili jego początku. Nie możemy jeszcze raz spowodować Wielkiego Wybuchu i powiedzieć, że potwierdziliśmy to, iż miał miejsce przez powtórzenie doświadczenia”. J. C. LENNOX, *Bóg i Stephen Hawking*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2017, s. 102-103.

⁴⁷ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 67-69; P. M. CORBY, dz. cyt., s. 98-100; J. BRENT, *Wiara i rozum – dwa skrzydła ludzkiego ducha (cz. I)*, w: *Ewolucja w świetle wiary. Perspektywa tomistyczna*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2019, s. 17; J. KRÓLIKOWSKI, dz. cyt., s. 74-76.

⁴⁸ J. RATZINGER, *W rozmowie z czasem*, (JROO, t. 13/2), s. 439-440.

Na taką postawę zwraca uwagę Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*, w której eksponuje przeniesienie akcentów związanych z rozumieniem odkupienia. Czyni to w kontekście słów angielskiego filozofa Francisa Bacona, twórcy metody naukowej opierającej się na eksperymencie i indukcji: *victoria cursus artis super naturam*:

(...) dotąd odzyskania tego, co człowiek utracił wraz z wygnaniem z raju ziemskiego, oczekiwano od wiary w Jezusa Chrystusa i w niej upatrywano „odkupienia”. Teraz tego „odkupienia”, odzyskania utraconego „raju”, nie oczekuje się już od wiary, ale świeżo odnalezionego związku pomiędzy nauką i praktyką. Nie przeczy się tu zwyczajnie wierze; jest ona raczej przesunięta na inny poziom – poziom jedynie prywatny i pozaziemski – a równocześnie staje się w jakiś sposób nieistotna dla świata. (...) Toteż i nadzieja u Bacona otrzymuje nową formę. Teraz nazywa się wiarą w postęp. Dla Bacona jest bowiem jasne, że odkrycia i wynalazki wówczas wprowadzone w życie są jedynie początkiem; że dzięki współpracy nauki i praktyki będzie można dojść do całkiem nowych odkryć, wyłoni się zupełnie nowy świat, królestwo człowieka⁴⁹.

Widać, że nowa wizja raju ludzkiego ściśle wiąże się z wiarą w postęp naukowo-techniczny. W myśl tej wizji wszystko da się wyjaśnić za pomocą badań naukowych, dzięki którym ludzkość pozna odpowiedzi na wszystkie pytania. Taki stan rzeczy jest jednak nieosiągalny, ponieważ nauka napotyka na granicę, której „nie przeskoczy”, i badania, których nie można powtórzyć. Nauka zatrzymuje się na pewnym etapie, nie mogąc doświadczalnie sprawdzić tego, „o czym mówi” wiara. Powód tego stanu rzeczy jest, zdaniem Ratzingera, prosty: „wiara w swej istocie nie zawiera niczego, co wymyśliłby człowiek – wyrasta ponad wszystko, co potrafimy wymyśleć my, ludzie”⁵⁰.

1.1.2.2. Współczesne miejsce wiary

Tym samym kolejnym podjętym zagadnieniem staje się miejsce wiary we współczesnym horyzoncie poznawczym. Za punkt wyjścia warto przyjąć tezę Josepha Ratzingera, iż zabiegi teologii spełzły na niczym, ponieważ nastąpił zwrot ku *faciendum*, zwrot w całkiem innym kierunku, niż zakładał to historycyzm. W pewnym momencie, jak ujmuje to bawarski teolog, teologia otworzyła się na pojęcie

⁴⁹ SPS, nr 17: AAS 99(2007) nr 12 s. 1000.

⁵⁰ J. RATZINGER, *W rozmowie z czasem*, (JROO, t. 13/2), s. 441.

prawdy sprowadzonej wyłącznie do sfery *factum*, ponieważ wiarę zaczęto rozumieć w wymiarze historycznym.

Twierdzenie to jest częściowo prawdziwe, przy założeniu, że wiara chrześcijańska należy do historii. Widać to na przykładzie Pisma Świętego, w którym ukazano fakty, a nie kategorie metafizyczne⁵¹. Można więc mówić o pewnym tryumfie historii nad metafizyką, czego wyrazem jest postrzeganie prawdy w świetle faktów historycznych. Potem, jak zaznaczono powyżej, historia ustąpiła miejsca technice.

W ślad za tym pojawiła się pokusa lokowania wiary na poziomie *faciendum*, nie zaś *factum*, by, idąc za nowym trendem, stała się narzędziem przemiany świata. Takie pojmowanie teologii jako środka do kreowania rzeczywistości daje z kolei podwaliny pod teologię polityczną. Jej istotą jest synteza motywów politycznych, społecznych, ekonomicznych i kulturowych z teologią i filozofią polityczną. Obecnie, co łatwo zauważyć, świat postrzega się wyłącznie poprzez *faciendum*; taką perspektywę próbuje przenieść się na sferę wiary.

Z drugiej strony, postrzeganie wiary z punktu widzenia *factum* i *faciendum* nie jest pozbawione sensu. Nie ma wątpliwości, że wiara przynależy do rzeczywistości *factum*, ponieważ historycyzm i historia wywodzą się z wiary chrześcijańskiej. Nie ma również wątpliwości, że wiara przynależy do *faciendum*, jako że kształtuje rzeczywistość, ma swoje odniesienie do przyszłości, dając impulsy do działania

⁵¹ Tezę potwierdza John C. Lennox, który pisze: „Jest zatem rzeczą całkowicie zasadną zwrócić się do historii z pytaniem, czy dostarcza nam jakichś dowodów na istnienie Boga. Bo jeśli istnieje Bóg będący ostateczną przyczyną tego Wszechświata i istnienia człowieka, nie byłby z pewnością dla nikogo zaskoczeniem, gdyby miał się objawić ludziom. Jednym z głównych powodów mojej wiary w Boga jest to, że istnieją dowody mówiące, iż Bóg objawił się ludziom w okresie dziejów spisanych. Koncentrują się one przede wszystkim na życiu i dziele Jezusa Chrystusa, zwłaszcza na Jego zmartwychwstaniu, przedstawionym nam jako fakt, który miał miejsce w historii. Wydarzenia te mają swoje potwierdzenie w zapisach biblijnych, których autentyczność została wielokrotnie potwierdzona. Dysponujemy także ważnymi źródłami pozabiblijnymi i mnóstwem znalezisk archeologicznych, potwierdzających wiarygodność narracji biblijnej. To oznacza, że moja wiara w Boga opiera się nie tylko na świadectwie nauki, lecz także na świadectwie historii, zwłaszcza na fakcie, iż Jezus Chrystus powstał z martwych”. J. C. LENNOX, *Bóg i Stephen Hawking*, s. 105; por. Y. J. M. CONGAR, *Entretiens d'atomne*, Paris 1987, s. 95. Janusz Królikowski zauważa: „W wierze łączą się ze sobą absolutność i historyczność, i to nie tylko w tym sensie, że wiara opiera się na zmysłowo dostrzegalnych manifestach Boga i poprzez nie odnajduje drogę do Transcendencji, ale w tym sensie, że doświadcza ona Boga jako działającego historycznie, który tworzy historię i wszedł w historię. Dlatego objawienie urzeczywistnione w historii nie tylko jest warunkiem zewnętrznym i przypadłościowym dla wiary, która mogłaby istnieć bez historii, ale to Bóg jest Panem historii i jako Pan historii zwrócił się do człowieka na sposób historyczny”. J. KRÓLIKOWSKI, dz. cyt., s. 55.

Podobne stanowisko widać u Martina Bubera, dla którego właśnie na gruncie historii najlepiej uwidacznia się kształtowanie się relacji człowieka z Bogiem w konkretnych wydarzeniach, w faktach, które miały miejsce w przeszłości, tak dla chrześcijan, jak i dla Żydów. Austriacki naukowiec pisze: „Zarówno wydarzenia, jak i słowa są umiejscowione wśród żywych ludzi, w historii i w świecie. Wszystko, co się dzieje, nie wydarza się w próżni między jednostką a Bogiem”. Wydarza się w konkretnym miejscu i czasie, w określonym kontekście dziejowym. M. BUBER, *Biblia żydowska a człowiek współczesny*, tłum. K. Masewicz, „Znak” 396-397(1988) nr 5-6, s. 4.

i dokonywania zmian po to, by czynić świat bardziej przyjaznym człowiekowi. Tak samo w pierwszym, jak i drugim przypadku nie ma wątpliwości, że *faciendum* w swoich podstawach odwołuje się do myśli chrześcijańsko-żydowskiej, z której wyrosło⁵².

Prowadzi to do konstatacji, iż wiara tworzy kulturę i stymuluje prawdziwy rozwój człowieka. Tym samym ma także wpływ na naukę, choć każda z tych domen aktywności człowieka posiada swoją autonomię i charakterystyczne dla siebie cechy. Jednak działania wspólne, w swoich granicach i szanując odrębne formy wyrazu i metody, przynieść mogą niewspółmiernie większe korzyści dla cywilizacji. Taka kooperacja wymaga jeszcze większego otwarcia na siebie wzajemnie i dążenia do jedności. Nie można ubogacać świata, akcentując tylko jedną domenę: bądź to duchową, bądź materialną.

1.2. Osobowy i wspólnotowy wymiar wiary

Wiara religijna posiada – wedle Josepha Ratzingera – dwa wymiary: osobowy i wspólnotowy. Pierwszy stanowi o wierze w Kogoś, Kogoś realnego, istniejącego rzeczywiście, a więc wierze w Jednego Boga w Trzech Osobach wychodzących ku człowiekowi i dającym się mu rozpoznać w Objawieniu. Drugi zaś wymiar dotyczy wspólnoty, w ramach której wiara realizuje się poprzez odpowiedzialność głoszenia Dobrej Nowiny i żywe jej przekazywanie tak we wspólnocie, jak i poprzez wspólnotę. Poniższe rozważania pozwolą przyjrzeć się bliżej się tym dwóm wymiarom wiary z wertykalnego i horyzontalnego punktu widzenia.

1.2.1. Aspekty wiary

Nie można zrozumieć, czym jest wiara, bez sformułowania pytań odnoszących się do jej istoty: czy wiara jest rzeczywistością realną, czy też nie? Kto znajduje się w centrum wiary chrześcijańskiej? Czy wiara jest relacją osobową? Jeśli zaś tak jest, to czy w ramach takiej relacji istnieje „ja”, czy też „my”?

1.2.1.1. Racjonalność wiary

Współlistnienie dwóch słów: *wierzę* i *amen* wyznacza granicę *Credo*. W języku hebrajskim *amen* także wywodzi się od formy *wierzyć* i na swój sposób wyraża

⁵² Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 69-70.

„to, co wierzę”. Chodzi tu o akt pełnego zaufania wobec tego, czego człowiek nie stworzył i co pozostaje poza jego możliwościami sprawczymi. Człowiek w akcie wiary staje wobec sensu ludzkiej egzystencji, sensu świata. Stanąć wobec tego sensu to dać wprowadzić się w przestrzeń wolności działania.

Należy jednak mocno podkreślić, iż nie chodzi tu o ślepe zawierzenie czemuś irracjonalnemu, ale zawierzenie Logosowi, poddanie się Sensowi, a poprzez to wejście w osobistą relację samej Prawdy i oparcie na mocnym fundamencie, którym jest Prawda. Istotą wiary jest poznanie tej rzeczywistości w perspektywie wieczności, co otwiera przed człowiekiem ogromne perspektywy, dając mu poczucie sensu. Jakikolwiek inny wybór wiedzie do bezsensu, do zamknięcia się w granicach *factum* i *faciendum*, gdzie prawda podlega subiektywnym wyborom jednostek, zgodnie z modą kulturową obecną w danym czasie⁵³.

Benedykt XVI w trakcie audiencji generalnej, 30 maja 2012 roku, stwierdził, że słowo *amen* jest:

odpowiedzią wiary, która kończy zawsze naszą modlitwę indywidualną i wspólnotową i wyraża nasze „tak” dla Bożej inicjatywy. Często z przyzwyczajenia odpowiadamy w modlitwie naszym *amen*, nie uzmysławiając sobie jego głębokiego znaczenia. Słowo to wywodzi się z *aman*, co po hebrajsku i aramejsku znaczy „nadać stabilność”, „utrwalić” i w następstwie „nabrać pewności”, „mówić prawdę”⁵⁴.

W tym kontekście decydujące znaczenie ma objawienie Boga, który daje poznać się człowiekowi w sposób odpowiedni dla niego. Dzięki objawieniu możliwe staje się Jego poznanie, stanowiące „właśnie cud wiary: Bóg, w swojej miłości, tworzy w nas – za sprawą Ducha Świętego – odpowiednie warunki, byśmy mogli rozpoznać Jego Słowo”⁵⁵, a poprzez poznanie Jego Słowa, weszli z Nim w dialog, który tworzy relację⁵⁶. A wejść w tę relację znaczy tyle, co przyjąć prawdę, którą objawia nam Bóg, i tą prawdą żyć.

⁵³ Por. TAMŻE, s. 75-76; por. BENEDYKT XVI, *Muzyka, która zrodziła się z wiary w Boga*, OsRom 335(2011) nr 7, s. 21-22.

⁵⁴ TENŻE, *Bóg pociesza w strapieniu*, OsRom 345(2012) nr 7-8, s. 50.

⁵⁵ TENŻE, *Powrót do Boga*, s. 45; por. TENŻE, *W oceanie Bożej dobroci*, OsRom 350(2013) nr 2, s. 39; M. RUSECKI, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010 (Źródła i monografie, t. 355), s. 403.

⁵⁶ Papież Franciszek podczas audiencji generalnej 13 lutego 2019 roku stwierdził, że u podstaw relacji z Bogiem „jest milczący dialog, jak skrzyżowanie spojrzeń dwóch osób, które się kochają: człowiek i Bóg spotykają się spojrzeniami – i to jest modlitwa. Patrzenie na Boga i pozwolenie, by Bóg na nas patrzył – to jest modlitwa”. FRANCISZEK, *W modlitwie nie ma miejsca na „ja”*, OsRom 411(2019) nr 3, s. 45. Jak widać, modlitwa jest konkretnym wyrazem wiary, odpowiedzią na Boże zaproszenie.

Można więc stwierdzić, iż wiara stanowi kanał komunikacyjny, medium między Bogiem a człowiekiem. Ten zaś poprzez otwarcie swojego „ja” otwiera się na mądrość, która „prowadzi do prawdziwego królowania” (Mdr 6,20).

Owo królowanie wyraża się na dwa sposoby. Pierwszym, jak wskazuje Joseph Ratzinger (posiłkując się rozumieniem hebrajskim) jest „stanie”, które przynależy do istoty wiary. Wiara w tym sensie jest przyłgnięciem do Boga – bytu, który swoim poznaniem przewyższa ludzkie poznanie. To zaś w dalszej konsekwencji przekłada się na „rozumienie”, czyli intelektualne podejście do wiary. W tym sposobie wiara znajduje oparcie w samym Słowie Bożym, o którym czytamy u Protoizajasza: „Jeśli nie będziecie wierzyć (= nie będziecie *stać przy* Jahwe), nie zdołacie się ostać!” (Iz 7,9)⁵⁷, tłumacząc to dosłownie.

W przytoczonych proroczych słowach Izajasza dostrzegamy postać Abrahama, który zdołał „ostać się”, ponieważ uwierzył. Abraham zawierzył głosowi, który usłyszał, mimo iż nie widział Tego, który do niego mówił. Wiedział jednak, kim On jest. Wiara w tym znaczeniu jest pozytywną odpowiedzią na wezwanie⁵⁸, które Bóg skierował do Abrahama:

Bóg chcąc uczynić Abrahama ojcem naszej wiary, musiał go wykorzenić. Abraham stał się pielgrzymem poruszającym się jakby w ciemnościach, bo przecież nie wiedział, dokąd idzie. Zostawiając własny kraj i swój dom, staje się człowiekiem оголоconym, takim, który poza Bogiem nie ma niczego. Musi więc ciągle liczyć na Boga i do Niego się odwoływać. Wolność od własnego systemu zabezpieczeń zdobywa się na pustyni, która ogałaca człowieka⁵⁹.

W modlitwie dokonuje się realizacja wiary. Jest jej konkretnym zrealizowaniem. Kiedy wierzę, modłę się, modląc odpowiadam, proszę i dziękuję. W tych wymiarach konkretyzuje się wiara.

⁵⁷ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 71-72; Por. BENEDYKT XVI, *W oceanie Bożej dobroci*, s. 39; J. KRÓLIKOWSKI, dz. cyt., s. 23.

Użyte przez Izajasza sformułowanie w formie *he'ēmîn* tłumaczymy na język grecki jako *πιστεύω*, w języku hebrajskim używane z przyimkiem *l^e* lub *b^e*, co przekłada się na jego znaczenie. Z przyimkiem *l^e* wyraz *he'ēmîn* znaczy „wierzyć w sensie uznania treści lub wiadomości za prawdziwą”, zaś z przyimkiem *b^e* znaczy „przyjąć to, co ktoś mówi, za prawdziwe, a także pójść za tym, co ktoś powiedział”. Pójście to zakłada zaufanie i posłuszeństwo. W Izajaszowym tekście słowo *he'ēmîn* użyte zostało bez przyimka, w formie absolutnej, co interpretować można jako oparcie się na obietnicy Boga, która jest pełna i wyłączna. T. BRZEGOWY, *Księga Izajasza. Rozdziały 1-12. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. ST 22/1, Częstochowa 2010 (NKB-ST, red. A. Paciorek i in.), s. 410.

⁵⁸ II Sobór Watykański w deklaracji *Dignitatis humanae*, uczy: „że człowiek powinien odpowiedzieć Bogu przez wiarę dobrowolnie”. DWR nr 10: AAS 58(1966) nr 14, s. 936. Człowiek w swojej odpowiedzi na Boże zaproszenie do wiary pozostaje zawsze wolny, jako że Bóg nie zmusza człowieka do przyjęcia wiary i nie działa na niego w taki sposób, by musiał odpowiedzieć, nawet wbrew niemu. Bóg na tyle szanuje autonomię człowieka, że przyjmuje jego zdanie, ponieważ dał człowiekowi w akcie stworzenia wolną wolę, i to człowiek decyduje czy chce żyć z Bogiem, czy bez Niego. W tej dobrowolności „wiara staje się prawdziwie ludzka, osobowa”. M. MANIKOWSKI, *Dialogiczność wiary: Tomáš Halík, Joseph Ratzinger i Józef Tischner*, „Logos i Ethos”, t. 33(2012) nr 2, s. 179.

⁵⁹ T. DAJCZER, *Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości*, Częstochowa 2021, s. 53.

Patriarcha narodu izraelskiego bez wahania wszedł w relację, z której zrodziła się wiara⁶⁰. Początkiem wiary, o czym po raz pierwszy mówi Pismo Święte właśnie na przykładzie Abrahama, jest słuchanie. Podkreślił to mocno św. Paweł w Liście do Rzymian, w słowach: „wiara więc rodzi się ze słuchania”⁶¹ (10,17). Pojawiają się tu dwa istotne elementy wiary: słuchanie i słowo, z którym musi spotykać się człowiek, aby poznać Boga. „Poznanie związane ze słowem jest zawsze poznaniem osobistym, rozpoznającym głos, otwierającym się na niego w wolności i idącym za nim w posłuszeństwie. Dlatego św. Paweł mówił o «posłuszeństwie wiary» (por. Rz 1,5; 16,26)”⁶².

Dlatego Benedykt XVI stwierdza: „wiara jest decyzją na to, żeby być z Panem, aby z Nim żyć”⁶³. Stanięcie przy *Logosie* jest otwarciem się na Niego, a otwarcie nawiązuje relację, sprawia ją. Tu dochodzimy do sedna wiary – bez tej decyzji niemożliwe staje się poznanie Boga, a tym samym i poznanie człowieka, które urzeczywistnia się w racjonalnym podejściu do wiary.

1.2.1.2. Bóg jako centrum wiary

W Ratzingerowskiej koncepcji wiary odnajdujemy wiarę w Jezusa Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem. Papież Franciszek w encyklice „na cztery ręce”, *Lumen fidei*,

⁶⁰ Wejście w relację, o której czytamy w Starym Testamencie, odnosząc się do postaci Abrahama, jest wejściem w pełną rzeczywistość wraz z paletą uczuć, które towarzyszą człowiekowi. Jest to wejście w rzeczywistość w pełnym znaczeniu, bez jakiegokolwiek ograniczania. Tak ujęta wiara, jako wejście w pełnię rzeczywistości wyraża austriacki filozof i religioznawca Martin Buber, dla którego wiara „nie jest jedynie uczuciem w duszy człowieka, lecz wejściem w rzeczywistość – w całą rzeczywistość, bez jej redukowania czy pomniejszania”. M. BUBER, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 5.

⁶¹ Joseph Ratzinger w sformułowaniu św. Pawła: „wiara więc rodzi się ze słuchania” dostrzega rozróżnienie pomiędzy wiarą a filozofią. Mówi tu o różnych porządkach – wiara pochodzi z zewnątrz, zaś filozofia z wewnątrz: „w wierze jest pierwszeństwo słowa przed myślą, co odróżnia jej strukturę od struktury filozofii. W filozofii myśl wyprzedza słowo, jest wynikiem rozważania, które *następnie* usiłujemy ująć w słowa; pozostają one zawsze czymś wtórnym w stosunku do myśli i dlatego dadzą się zasadniczo zastąpić innymi słowami. Wiara natomiast przychodzi do człowieka z zewnątrz i jest to dla niej istotne. Nie jest ona – powiedzmy to raz jeszcze – czymś wymyślonym, ale jest tym, co zostało mi powiedziane, co do mnie przychodzi jako coś, co nie zostało ani nie mogło być przeze mnie wymyślone, czymś, co wzywa i zobowiązuje”. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 87. Ważne jest zrozumienie najistotniejszej różnicy pomiędzy słowem wiary a słowem filozofii. Słowo wiary nie należy do człowieka, a więc człowiek nie może nim rozporządzać i dysponować jako swoim. Może jedynie się nim posługiwać jako darem, który otrzymał, aby przekazać dalej, zachowując pierwotną myśl, którą to słowo w sobie niesie. Por. TAMŻE. Słowo filozofii jest odwrotnością słowa wiary, z zaznaczeniem, że także tego słowa człowiek nie może zmieniać w jego pierwotnym sensie, które wyszło z wnętrza człowieka i które jest regulowane przez ogólnie przyjęte w społeczeństwie normy. Mówiąc inaczej, chodzi o to, aby nie zniekształcać słowa poprzez mówienie nieprawdy czy tzw. *fake newsy*. Nie wolno fałszować prawdziwego obrazu rzeczywistości.

⁶² LF, nr 29: AAS 105(2013) nr 7, s. 572; por. M. RUSECKI, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 404.

⁶³ PF, nr 10: AAS 103(2011) nr 11, s. 729.

dodaje, że: „w centrum tej nowej logiki wiary jest Chrystus”⁶⁴. W ujęciu wiary niemieckiego Teologa istotne jest uznanie, że poza ludzką egzystencją istnieje egzystencja niedostrzegalna dla świata zmysłów, która wywiera istotny wpływ na życie religijne człowieka. Wierzyć znaczy tyle co „uznać, że wewnątrz egzystencji ludzkiej istnieje punkt, który nie może zasilać się tym, co widoczne i dotykalne, ani na tym się opierać, ale który styka się z tym, czego dojrzeć nie można, tak że staje się to dla niego dotykalne i okazuje się niezbędne dla jego egzystencji”⁶⁵. Poprzez takie spotkanie rodzi się w człowieku naturalna ciekawość, wyrażająca się w chęci poznania tego, co jest dla niego niedostrzegalne, co przewyższa jego pragnienia. Tego kogoś nazywamy Bogiem. Bogiem, który daje się poznać człowiekowi poprzez imię, które odsłonił przed światem w Księdze Wyjścia: „Jestem tym, kim jestem” (*אשר אהיה*) (3,14). Pojawia się pragnienie poznania, ale także bycia z JHWH, przy jednoczesnym otwarciu się człowieka na Niego. Inicjatorem wszelkich wysiłków człowieka na rzecz poznania i „wspólnego bycia” jest Bóg.

Jak zauważa Antonio Panaro, w nauczaniu Josepha Ratzingera dominuje podejście jahwistyczne, w którym inicjatorem dialogu z człowiekiem jest Bóg⁶⁶. Papież Franciszek dodaje ważne spostrzeżenie: „wiera rodzi się w spotkaniu z Bogiem żywym, który nas wzywa i ukazuje nam swoją miłość, miłość nas uprzedzającą, na której można się oprzeć, by trwać niezłomnie i budować życie”⁶⁷. Z perspektywy wiary nie jest to jakaś bliżej nieokreślona, lecz konkretna miłość, która „wyrasta z nadprzyrodzonego obdarowania i która jest rozpoznawalna jedynie przez wiarę”⁶⁸. Dlatego potrzeba, aby w relację z Bogiem zaangażowany był cały człowiek, cała jego przeszłość i teraźniejszość, cały byt.

W spotkaniu z Bogiem i pragnieniu poznania Boga uczestniczy cały człowiek jako byt. Nie można uczestniczyć połowicznie, ponieważ poznanie staje się niepełne, fragmentaryczne. Joseph Ratzinger stwierdza:

Wiera jest ukierunkowaniem całej naszej egzystencji. Jest podstawową decyzją, która oddziałuje na wszystkie sfery naszej egzystencji i która istnieje tylko wtedy, gdy jest podtrzymywana przez wszystkie siły naszej egzystencji.

⁶⁴ LF, nr 20: AAS 105(2013) nr 7, s. 566.

⁶⁵ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 57-58.

⁶⁶ A. PANARO, art. cyt., s. 34; por. BENEDYKT XVI, *Tajemnicze pragnienie Boga*, OsRom 349(2013) nr 1, s. 37.

⁶⁷ LF, nr 4: AAS 105(2013) nr 7, s. 557; Por. J. RATZINGER, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, (JROO, 9/2), s. 882; BENEDYKT XVI, *Drogi wiodące do Boga*, s. 41.

⁶⁸ M. KLUSZ, *Wiara w życiu i postawie moralnej człowieka w świetle encykliki „Lumen fidei” papieża Franciszka*, „Polonia Sacra”, t. 17(2013) nr 2, s. 115.

Wiara nie jest ani aktem czysto intelektualnym, ani aktem czysto wolitywnym, ani aktem czysto emocjonalnym – jest tym wszystkim jednocześnie. Jest aktem całego „Ja”, całej osoby w jej jedności. W tym sensie Biblia nazywa ją aktem „serca”⁶⁹ (Rz 10,9)⁷⁰.

Analizując osobowy wymiar wiary, nie można zapomnieć, że obok wiary w Kogoś, jest ona także „wiarą człowieka”. W aspekcie personalistycznym wiara nie odnosi się tylko do jednego lub kilku obszarów życia człowieka. Wierzący wie, że wiary nie da się podzielić według kategorii, które jemu „pasują”. Wiara obejmuje całego człowieka, ponieważ cały człowiek został stworzony przez Boga i Jemu podlega⁷¹. Nie da się rozdzielić sfery duchowej i świeckiej, ponieważ człowiek jest jednym bytem, w którym te dwie domeny życia wewnętrznego występują jednocześnie i muszą ze sobą tak współgrać, aby jedna nie dominowała nad drugą lub została „zawieszona”. Wiara angażuje całego człowieka, całe jego postępowanie. Człowiek godzi się na to, otwierając się na Boga i przyjmując wiarę. Jan Paweł II wyraził to w następujący sposób:

Wiara to decyzja, która angażuje całą egzystencję. Jest spotkaniem, dialogiem, komunią miłości i życia między wierzącym a Jezusem Chrystusem: Drogą, Prawdą i Życiem (por. J 14,6). Prowadzi ona do aktu zaufania i zawierzenia Chrystusowi i pozwala nam żyć tak, jak On żył (por. Ga 2,20), to znaczy miłując ponad wszystko Boga i braci⁷².

⁶⁹ Rozumienie pojęcia „serce” w języku biblijnym jest zupełnie inne, niż to współczesne, fizjologiczne (jako organ człowieka). Biblia ukazuje serce i życie wewnętrzne człowieka w znacznie szerszym, symbolicznym ujęciu. W pojęciu tym mieszczą się uczucia, wspomnienia, myśli, zamiary, decyzje, intelekt. Także serce jest miejscem dialogu człowieka z Bogiem, gdzie może on otworzyć się lub zamknąć na Niego. W antropologii biblijnej serce to rdzeń osobowości człowieka, gdzie mamy do czynienia ze świadomością, rozumnością i wolnością ludzką, a także siedzibą niepisanego Prawa. Por. J. DE FRAINE, A. VANHOYE, *Serce*, w: STB, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 871; FRANCISZEK, *W Wielkim Poście prosimy o dar łez*, OsRom 370(2015) nr 3-4, s. 26; AAS 107(2015) nr 3, s. 261. O sercu jako siedlisku uczuć mówi Jezus, kiedy wyjaśnia uczniom przypowieść: „Nie dostrzegacie, że wszystko, co wchodzi do ust, idzie do żołądka i wydalane jest na zewnątrz? To zaś, co z ust wychodzi, wypływa z serca. To właśnie plami człowieka. Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, czyny rozpustne, kradzieże, fałszywe świadectwa, bluźnierstwa. To właśnie czyni człowieka nieczystym” (Mt 15,17-20). Serce jako centralne miejsce we wnętrzu człowieka jest ośrodkiem, w którym rodzą się uczucia i emocje. Serce jest także miejscem, gdzie zapada „decyzja wiary”. S. STASIAK, *List do Rzymian. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. NT 6, Częstochowa 2020 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.), s. 484.

⁷⁰ J. RATZINGER, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, (JROO, 9/2), s. 881; por. BENEDYKT XVI, *Wiara w miłość pobudza do miłości*, OsRom 351(2013) nr 3-4, s. 12; AAS 105(2013) nr 2, s. 173; K. KAUCHA, dz. cyt., s. 93; M. RUSECKI, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 401.

⁷¹ Por. M. KLUZ, art. cyt., s. 115.

⁷² JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Veritatis splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Rzym 1993, nr 88; AAS 85(1993) nr 12, s. 1204. Nie sposób nie zauważyć tu odniesienia do nauczania II Soboru Watykańskiego, gdzie wiara, jako spotkanie, dialog i komunია miłości i życia, odnosi się do posłuszeństwa Bogu i całkowitego zawierzenia się Jemu poprzez rezygnację ze swoich planów przy pomocy łaski uprzedzającej i wspomagającej: „Bogu objawiającemu należy się «posłuszeństwo wiary» (por. Rz 1,5; 16,26; 2Kor 10,5-6). Przez nie człowiek w sposób wolny

Człowiek, uczestnicząc cały w procesie wiary, którą przyjął, przenosząc to na wszystkie obszary swojego działania wewnętrznego i zewnętrznego, ponieważ „wiera ubogaca ludzkie istnienie we wszystkich jego wymiarach”⁷³. W sercu człowieka dokonują się najważniejsze decyzje, to z serca człowieka wypływa dobro i zło, akceptacja lub odrzucenie Bożego zaproszenia do wspólnoty z Nim. W rozumieniu Biblii serce stanowi zatem centrum człowieka:

w którym spotykają się wszystkie jego wymiary: ciało i duch; głębia osoby oraz jej otwarcie na świat i na innych; rozum, wola i uczucia. Otóż, jeśli serce zdolne jest zespolić razem te wymiary, to jest tak dlatego, że jest ono miejscem, gdzie otwieramy się na prawdę i miłość i zezwalamy, aby one w głębi dotknęły nas i przemieniły. Wiara przemienia całą osobę, właśnie w miarę, jak otwiera się ona na miłość⁷⁴.

Na tym etapie rozważań stwierdzić należy, że inicjatywa Boga jest uprzednia względem inicjatywy człowieka i jako taka musi spotkać się z akceptacją człowieka. Kiedy taka akceptacja nastąpi, wtedy otwiera się przed nim przestrzeń realizacji wiary. Miejscem tym jest Kościół jako wspólnota wiary. Tak dochodzimy do ostatniego elementu, który ma istotne znaczenie dla wiary w aspekcie personalistycznym, mianowicie do „świadków wiary”, czyli osób, które swoją historią udowadniają sensowność i celowość wiary.

Odnosząc się do tej kwestii Krzysztof Kaucha zauważa, że sama decyzja człowieka jest początkiem wiary z jednoczesnym wskazaniem, że wiara nie wiąże się z tą decyzją. W przeciwnym razie jej podstawy byłyby nietrwałe. Kaucha wskazuje na trzy warunki, które muszą być spełnione, aby indywidualna decyzja człowieka o wierze miała trwałe podstawy: pierwszym jest Bóg wychodzący ze swoim zaproszeniem do człowieka; drugim realna wspólnota wiary, czyli Kościół; zaś trzecim historia ludzi wiary⁷⁵.

całkowicie powierza się Bogu, ofiarując «Bogu objawiającemu pełne poddanie umysłu i woli» oraz ochotnie przyjmując udzielone przez Niego Objawienie. Aby taką wiarę można było w sobie obudzić, potrzebna jest uprzedzająca i wspomagająca łaska Boga oraz wewnętrzne pomoce Ducha Świętego; On to porusza serce i do Boga je zwraca, otwiera oczy umysłu oraz obdarza «wszystkich słodyczą pochodzącą z uznania prawdy i wierzenia jej». Ten sam Duch Święty udoskonala nieustannie wiarę swoimi darami, aby coraz głębsze stawało się rozumienie Objawienia”. Idzie o rozumienie, że życie człowieka ma sens tylko w zjednoczeniu z Bogiem przez wiarę i miłość. KO nr 5: AAS 58(1966) nr 12, s. 819.

⁷³ LF nr 6: AAS 105(2013) nr 7, s. 558.

⁷⁴ TAMŻE nr 26: AAS 105(2013) nr 7, s. 570.

⁷⁵ K. KAUCHA, *Cóż to jest prawda?*, s. 93; por. BENEDYKT XVI, *Wiara w miłość*, s. 13: AAS 105(2013) nr 2, s. 174.

Istotną kwestią jest zatem samodzielność człowieka w podejmowaniu decyzji, ponieważ „Bóg potrzebuje samodzielnego człowieka (...) jako partnera do rozmowy, jako współpracownika, jako tego, kto go miłuje; potrzebuje go On takim, lub też chce go takim potrzebować”⁷⁶. Potrzebuje człowieka, który potrafi określić, czego chce, stąd konieczność wkładu osobistego człowieka w odpowiedzi na inicjatywę Boga.

Wiara, jak mówił Benedykt XVI podczas podróży apostolskiej do Polski, 28 maja 2006 roku, w czasie Mszy świętej na krakowskich Błoniach:

jest bardzo osobistym aktem człowieka, który realizuje się w dwóch wymiarach. Wierzyć to przede wszystkim znaczy uznać za prawdę to, czego do końca nie ogarnia nasz umysł. Trzeba przyjąć to, co Bóg nam objawia o sobie, o nas samych i o otaczającej nas rzeczywistości, także tej niewidzialnej, niepojętej, niewyobrażalnej. Ten akt przyjęcia prawdy objawionej poszerza horyzonty naszego poznania i pozwala dotrzeć do tajemnicy, w jakiej zanurza się nasza egzystencja. (...) I tu wiara jawi się w swoim drugim wymiarze: jako zaufanie osobie – nie zwyczajnej osobie, ale Chrystusowi. Ważne jest, w co wierzymy, ale jeszcze ważniejsze, komu wierzymy⁷⁷.

To jest istota chrześcijańskiej wiary – zawierzenie⁷⁸. Nie może ono dokonać się na podstawie wiedzy, na podstawie *factum* czy też *faciendum*, na poziomie wykonalności. Nie można wyjaśnić treści swojej osobistej wiary, skoro nie jest ona oparta na sensie, który leży u podstaw myślenia i mówienia o ludzkiej egzystencji. Takiego sensu człowiek nigdy nie jest w stanie stworzyć dla siebie – nie jest Bogiem, który wszystko może. Człowiek może wyłącznie przyjąć sens wiary, będąc niezdolnym do wytworzenia tego, co zaspokoiłoby najgłębszą potrzebę ludzkiej duszy. Każde ludzkie dzieło jest niepełne, ułomne, gdyż człowiek zwykle chce więcej i więcej. Jedynie Bóg może zaspokoić potrzebę sensu człowieka, ponieważ może dać więcej.

⁷⁶ M. BUBER, *Zaćmienie Boga*, s. 13.

⁷⁷ BENEDYKT XVI, *Trwajcie mocni w wierze, nadziei i miłości*, OsRom 284(2006) nr 6-7, s. 36-37: AAS 98(2006) nr 6, s. 477-478.

⁷⁸ W postawie zawierzenia człowiek odnajduje oparcie, komfort psychiczny, wiedząc, że może na kogoś liczyć i zaspokoić potrzebę bezpieczeństwa, kiedy czuje lęk, strach czy przerażenie. Najpewniejszym oparciem jest Bóg, Jezus, któremu także zawiera się człowiek. Tadeusz Dajczer w swoich rozważaniach na temat wiary zauważa: „Człowiek jest ukierunkowany na szukanie poczucia bezpieczeństwa, na szukanie oparcia, co oznacza, że jest ukierunkowany na zawierzenie. Jest ukierunkowany na to, żeby mieć jakiś system zabezpieczeń, żeby na coś liczyć, żeby się czemuś czy komuś powierzyć. Poczucie bezpieczeństwa to podstawowy, najbardziej elementarny wymóg ludzkiej psychiki. Jego brak, czy to w sytuacji zagrożenia, czy zabrania nam jakiegoś oparcia, rodzi lęk. To ten rodzący się w nas lęk sprawia, że nasze dążenie do poczucia bezpieczeństwa jest bardzo silne”. T. DAJCZER, dz. cyt., s. 45.

Tego „więcej” człowiek nigdy do końca nie wyczerpie, bo pochodzi ono od Tego, który jest twórcą człowieka⁷⁹.

Właściwością wiary jest prymat tego, co niewidzialne i co przynależy do jej najgłębszej rzeczywistości⁸⁰. Tak rozumiana wiara jest dla współczesnej mentalności wyzwaniem. W powszechnym myśleniu ludzkim napotykamy bowiem na dwie postawy: pozytywistyczną i fenomenologiczną. One popychają człowieka do tego, aby skupił się wyłącznie na tym, co widzialne, przy jednoczesnym poszerzaniu tego wymiaru.

Sprzyja temu metodologia nauk przyrodniczych, która, co pokazane zostało wcześniej, przyczyniła się do prymatu widzialności jako środka do poznawania natury świata. Z drugiej strony pojawia się technika (*techne*), której rosnące możliwości skłaniają ludzi do „oddania się” temu, co wykonalne, i właśnie w aksjomacie wykonalności poszukują źródeł oparcia. Oznacza to dominację rzeczywistości widzialnej nad niewidzialną. Konsekwencją tego jest zanik relacji z Bogiem, ponieważ człowiek nie jest w stanie Go dostrzec w świecie materialnym, w którym żyje. Człowiek współczesny „wierzy” temu, co widzi, co może poznać poprzez zmysły, doznania pochodzące ze świata⁸¹. Dopiero radykalne odrzucenie tego podejścia i otwarcie się na inicjatywę Boga, poprzez wykazanie minimalnej choćby chęci dostrzeżenia w świecie materialnym oznak świata niematerialnego, przyczynić się może do wejścia w dialog z Nim.

Po wejściu na drodze wiary we wspólnotę z Bogiem człowiek staje się Mu tak bliski jak Jego Syn, dlatego może powtarzać za Jezusem słowa modlitwy Pańskiej (por. Mt 6,9-13; Łk 11,2-4). W modlitwie:

chrześcijanin uczy się (...) dzielić doświadczenie duchowe samego Chrystusa i zaczyna widzieć oczami Chrystusa. Poczynając od Tego, który jest Światłością ze światłości, od Jednorodzonego Syna Ojca, również my poznajemy Boga i można rozpałać w innych pragnienie zbliżenia się do Niego⁸².

Zbliżanie do Boga staje się możliwe dzięki modlitwie, a w sposób szczególny dzięki modlitwie „Ojcze nasz”, zawierającej siedem prośb, która „jest aktem wiary w Boga, który jest Ojcem, który jest dobry, który jest wszechmocny. Jest to akt wiary

⁷⁹ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 72, 74.

⁸⁰ Na temat rozumienia słów „Wierzę w Ciebie”, zob. J. KRÓLIKOWSKI, dz. cyt., s. 53-54.

⁸¹ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 74-75.

⁸² LF nr 46: AAS 105(2013) nr 7, s. 586.

we mnie, który jestem mały, grzeszny, potrzebujący”⁸³. Widać tu przede wszystkim aspekt relacyjny modlitwy – „modlitwa jest relacją”⁸⁴, jest wymianą myśli, spostrzeżeń, jest zwierzeniem się Bogu z radości i smutków, których człowiek jest odbiorcą i jednocześnie przekazicielem. Wyróżnić można dwa kierunki tej relacji: „ja” zwraca się do „Ty” Boga oraz „Ja” Boga zwraca się do „ty” człowieka. Takie ujęcie oddaje sens pełnej i wzajemnej komunikacji między „ja” człowieka a „Ty” Boga, i odwrotnie.

1.2.1.3. Osobowy wymiar wiary

Najważniejszy aspekt chrześcijańskiej wiary widoczny jest w jej wymiarze osobowym⁸⁵. Pierwsze słowa modlitwy brzmią „wierzę w Ciebie”, a nie – jak mogłoby się wydawać – „wierzę w coś”. Nie jest to wiara w rzecz, lecz wiara w Osobę, konkretną Osobę – Jezusa Chrystusa, świadka Boga Ojca, od którego wyszedł. To Osoba jest sensem ludzkiej egzystencji, sensem świata. W Jezusie niewidzialne staje się widzialne, to, co nieosiągalne, staje się osiągalne, to, co dalekie, staje się bliskie. W Nim, w Jego życiu, możliwe staje się ujście Niewidzialnego i Wiecznego. W objawionej miłości człowiek odnajduje sens życia, jego trwałość, altruizm. „Ty” stanowi podstawę świata; to w „Ty” odnajduje się trwałe oparcie, którego nikt nie może podważyć, można jedynie je przyjąć.

W ramach tak rozumianej wiary, zdaniem Josepha Ratzingera, człowiek odnajduje Sens dający trwałą miłość. Trwałość tej miłości wyraża się w zaufaniu, że wieczność została zagwarantowana człowiekowi w osobie Jezusa z Nazaretu⁸⁶. „Wiara w Chrystusa – podkreśla z kolei papież Franciszek – zbawia nas, ponieważ to w Nim życie otwiera się radykalnie na uprzedzającą nas Miłość i przemienia nas od wewnątrz, działa w nas i z nami”⁸⁷. Bez radykalizmu opowiedzenia się za Chrystusem i Jego miłością człowiek nie jest w stanie zmienić się wewnętrznie, wyjść z okowów starego myślenia i wejść w nowe. To wejście w nowe ma także moc sprawczą – przybliża do Boga jako źródła sensu i celu.

⁸³ FRANCISZEK, *Ze świętą natarczywością*, OsRom 409(2019) nr 1, s. 48.

⁸⁴ R. J. WOŹNIAK, *Szkoła patrzenia. Rozmowy w Trójcy Świętej*, Kraków 2017, s. 90.

⁸⁵ M. RUSECKI, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 400-401; na temat rozumienia osoby w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI zob. B. GACKA, *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010.

⁸⁶ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 78-79; BENEDYKT XVI, *Wiara musi być płomieniem miłości, który rozpala innych*, OsRom 347(2012) nr 11, s. 22; AAS 104(2012) nr 11, s. 897; J. KRÓLIKOWSKI, dz. cyt., s. 178-179; T. DAJCZER, dz. cyt., s. 47.

⁸⁷ LF nr 20: AAS 105(2013) nr 7, s. 566.

Poszukując Sensu, który leży u podstaw wszystkiego, człowiek zawsze będzie stawiać pytanie, które zadał Jezusowi Jan Chrzciciel: „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też mamy czekać na kogoś innego?” (Mt 11,3; Łk 7,19). Każdy, nawet Jan Chrzciciel, który był poprzednikiem Jezusa, stawia to pytanie, dążąc do pewności, że odnalazł Sens swojej egzystencji, a nie złudzenie, które przeminie. Dopiero pewna odpowiedź na pytanie „Czy to Ty?” i odnalezienie sensu dają mu poczucie spełnienia⁸⁸, które św. Augustyn wyraził w słowach: „Albowiem stworzyłeś nas dla siebie, i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”⁸⁹.

Słowa świętego Augustyna wskazują, że:

akt wiary jest głęboko osobistym aktem, utwierdzonym w głębi ludzkiego „ja”⁹⁰. Ale ponieważ jest on całkowicie osobisty, jest również aktem komunikowania. „Ja” odnosi się w głębi swojej istoty do „ty” i odwrotnie. Rzeczywisty stosunek, który staje się „komunią”, może narodzić się tylko w głębi osoby. Akt wiary jest (...) uczestnictwem w wizji Jezusa, oparciem się na Jezusie; Jan, który opiera się na piersi Jezusa, jest symbolem tego, co wiara w ogóle oznacza⁹¹.

Oparcie się na piersi Jezusa jest wejściem w Jego przestrzeń bytowania, wejściem we wspólnotę z Nim, co Joseph Ratzinger ujmuje następująco:

Zgodnie z tym wiara jest ze swej najgłębszej istoty „współbytowaniem”, ucieczką z izolacji mojego „ja”⁹², która jest jego chorobą. Akt wiary jest otwarciem się na bezkres, wyważeniem drzwi własnej subiektywizacji

⁸⁸ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 79.

⁸⁹ AUGUSTYN, *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Warszawa 1954, księga 1, 1, 1.

⁹⁰ Po raz kolejny Joseph Ratzinger stwierdza, że obok wymiaru relacyjnego konieczne jest wskazanie indywidualności aktu wiary jako „odpowiedzi na skierowane słowo. Jeśli ktoś kieruje swe słowo, to kieruje je do mnie, a nie do kogoś innego. Jeśli kieruje swe słowo do mnie, to jedynie ode mnie oczekuje odpowiedzi, a nie od kogoś innego. Nikt inny poza mną na zadane mi pytanie nie może odpowiedzieć, bo nikt inny poza mną nie jest do tej odpowiedzi wezwany. Kiedy Bóg woła Adama, to kierował swe słowo tylko do niego, kiedy Bóg wołał Abrahama, to kierował swe słowo tylko do niego, kiedy Bóg wołał Mojżesza, kierował swe słowo tylko do niego. Kiedy Bóg nas wzywa, chce naszej odpowiedzi, chce (...) naszego wyboru. Kiedy pada pytanie: «Czy wierzysz...», odpowiedź może być tylko jedna: «Wierzę», gdy zostaje podkreślone moje *Ja* – «Ja wierzę». Zaznaczając ową indywidualność czy, mówiąc teologicznie, *osobowość* aktu wiary”. Zob. M. MANIKOWSKI, art. cyt., s. 195-196.

⁹¹ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 378.

⁹² W wyzwoleniu człowieka z jego „ja” pomaga Dekalog, który zawiera program prowadzący do osiągnięcia wolności, do otwarcia się i nawiązywania relacji. Dekalog można zobrazować jako deszcz, który wyzwała pustynię ludzkiego życia, czyniąc ją żyzną i dając warunki do zjednoczenia z Bogiem. Tak ujmuje to papież Franciszek: „Dekalog nie jest zbiorem zakazów, ale zawiera konkretne wskazania, pozwalając wyjść z pustynia «ja», będącego dla siebie punktem odniesienia, zamkniętego w sobie, i nawiązać dialog z Bogiem, dać się ogarnąć Jego miłosierdziu, aby nieść Jego miłosierdzie. W ten sposób wiara wyznaje miłość Boga, daje się prowadzić tej miłości, wiodącej do podążania ku pełni komunii z Bogiem. Dekalog jawi się jako droga wdzięczności, odpowiedzi miłości, możliwa dlatego, że przez wiarę otwarliśmy się na doświadczenie przemieniającej miłości Bożej względem nas”. LF nr 46: AAS 105(2013) nr 7, s. 586.

opisanej przez Pawła w słowach: żyję ja, jednak już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus (por. Ga 2,20)⁹³. Wyzwolenie „ja” odnajdzie się znowu w większym, nowym „ja”. Paweł opisuje ten proces oderwania pierwszego „ja” i jego nowego przebudzenia w większym „ja” jako „ponowne narodziny”. W tym nowym „ja”, do którego uwalnia mnie moja wiara, znajduję siebie zjednoczonego nie tylko z Jezusem, lecz ze wszystkimi, którzy szli tą samą drogą⁹⁴.

Zjednoczenie z Jezusem, jak i i innymi ludźmi wierzącymi w Niego, dokonuje się na drodze przekraczania „ja” człowieka jako całości, przez co możliwe staje się otwarcie na innych i współegzystowanie z nimi. Widać to w sformułowaniach obecnych w wyznaniach wiary: „Wierzę” i „Wierzimy”. Mówił o tym Joseph Ratzinger 15 stycznia 1993 roku na Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie, w wykładzie zatytułowanym *Co to znaczy wierzyć?* Ówczesny Prefekt Kongregacji Nauki Wiary powiedział:

Mówimy o wierze Kościoła, mówimy o osobowym charakterze wiary, a wreszcie mówimy o wierze jako darze Boga, jako o „akcie teologicznym”, jak to dzisiaj chętnie wyraża teologia. Co to wszystko znaczy? (...) Wiara jest aktem w najwyższym stopniu osobowym. Ale właśnie z tego powodu wiara przekracza „Ja”, granice jednostki. Św. Augustyn mówił, że nic nie należy do nas tak mało jak nasze „Ja”. Człowiek przekracza siebie tam, gdzie w grę wchodzi człowiek jako całość; akt całego „Ja” jest zarazem zawsze otwieraniem się na innych, aktem współegzystencji. Mało tego: nie jest on możliwy bez dotknięcia naszej najgłębszej podstawy – żywego Boga, który jest obecny w głębi naszej egzystencji i ją podtrzymuje⁹⁵.

⁹³ Odnosząc się do sformułowania św. Pawła, papież Franciszek dostrzega, że dzięki wierze „ja” wierzącego otwiera się na Innego, aby on w Nim zamieszkał, a poprzez otwarcie w wierze poszerza się w człowieku perspektywa Miłości, otwiera się on także na Miłość, bez której nie można dawać świadectwa swojej wiary wobec Pana. Papież zapisał: „W wierze «ja» wierzącego poszerza się, by zamieszkał w nim ktoś Inny, by żył w kimś Innym, i w ten sposób jego życie poszerza się w Miłości. Tutaj ma miejsce działanie właściwe Duchowi Świętemu. Chrześcijanin może mieć oczy Jezusa, Jego uczucia, Jego synowską gotowość, ponieważ dany mu jest udział w Jego Miłości, którą jest Duch. W tej Miłości zyskuje się w pewien sposób spojrzenie właściwe Jezusowi. Bez tego upodobnienia w Miłości, bez obecności Ducha, który rozlewa ją w naszych sercach (por. Rz 5,5), jest rzeczą niemożliwą wyznawać Jezusa jako Pana (por. 1Kor 12,3)”. TAMŻE nr 21: AAS 105(2013) nr 7, s. 567.

⁹⁴ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 379.

⁹⁵ TENŻE, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, (JROO, 9/2), s. 881.

Papież Franciszek przestrzega, że nie należy iść w przeciwnym kierunku i polegać wyłącznie na sobie. Mówi to w kontekście polemiki św. Pawła z faryzeuszami odnośnie kwestii zbawienia przez wiarę lub przez uczynki prawa. Paweł jednoznacznie odrzuca tu postawę człowieka, który sam usprawiedliwia się przed Bogiem. Papież pisze: „Kto tak postępuje, kto chce być źródłem własnej sprawiedliwości, widzi, że szybko ona się wyczerpuje, oraz odkrywa, że nie może nawet dochować wierności prawu. Zamyka się w sobie, izolując się od innych, a przede wszystkim od Pana, dlatego jego życie staje się daremne, jego uczynki jałowe, jest niczym drzewo z dala od wody. (...) Gdy człowiek myśli, że znajdzie samego siebie oddalając się od Boga, jego egzystencja okazuje się porażką (por. Łk 15,11-24). Początkiem zbawienia jest otwarcie się na coś, co poprzedza, na pierwotny dar potwierdzający życie i zachowujący przy życiu”. LF nr 19: AAS 105(2013) nr 7, s. 566.

Obok naszego „Ja” „My” i „Ty”, gdzie „Ty” odnosi się do Boga⁹⁶, gdzie „wiara daje nam właśnie to: jest to ufne zawierzenie «Ty», którym jest Bóg”⁹⁷. W takim rozumieniu wiary człowiek przekracza ramy ludzkiego działania, które jest również doznawaniem: nie tylko daje coś od siebie, ale również przyjmuje. Podobnie jest z wiarą: człowiek nie wierzy sam, tak jak i sam nie może żyć. Wiary nie możemy dać sami sobie, możemy ją otrzymać od innych i przyjąć, a przyjmując dzielić się nią z innymi. Stąd konkretny apel Kościoła, aby wiarę przekazywać dalej, aby przekazywać ją innym⁹⁸.

Joseph Ratzinger zauważa, że termin *Credo* jest:

formą pozostałą z pierwotnego dialogu: „Czy wierzysz?” – „Wierzę”. Ten dialog odsyła ze swej strony do słów „my wierzymy”, przy czym „ja” z formuły „ja wierzę” nie zanika, ale otrzymuje właściwe miejsce. W ten sposób w początkowej historii tego wyznania i jego pierwotnej formie mieści się cała antropologiczna postać wiary. Okazuje się, że wiara nie jest wynikiem samotnego, mozolnego zastanawiania się, w którym owo „ja” coś sobie roi, i uwolnienie od wszystkich więzów, jedynie rozważa prawdę; jest ona raczej wynikiem dialogu, wyrazem słuchania, dowiadywania się i odpowiedzi, co człowieka poprzez stosunek „ja” i „ty” wprowadza w sytuację „my”, w grono wyznawców tej samej wiary⁹⁹.

W artykule *Wiara w Piśmie i Tradycji* Ratzinger przedstawia to zagadnienie następująco: mówiąc o „my” mamy na myśli wspólnotę, w której człowiek wzrasta sam, podobnie też jego wiara pociągnięta przez Chrystusa (por. J 12,32). Z tego wynika istnienie Kościoła od samego początku wiary. Tym samym nie możemy pojmować Kościoła jako instytucji, którą dołącza się do wiary, nadając mu funkcje organizacyjne. Jest zupełnie odwrotnie: Kościół należy pojmować jako element należący do aktu

⁹⁶ Odniesienie do „Ty” Boga i „my” człowieka najlepiej widać w modlitwie „Ojcze nasz” i słowach papieża Franciszka, który poświęcił tej modlitwie cykl katechez w 2019 roku. W jednej z nich, 13 lutego 2019 roku stawia trzy razy pytanie: „czego brakuje w *Ojcze nasz*?” i za chwilę odpowiada: „Aby zaoszczędzić czasu, powiem to sam: brakuje słowa «ja». Jezus uczy modlić się, mając na ustach przede wszystkim «Ty», bo modlitwa chrześcijańska jest dialogiem: «święć się imię *Twoje*, przyjdź królestwo *Twoje*, bądź wola *Tvoja*». Nie *moje* imię, *moje* królestwo, *moja* wola. Nie *ja*, tak nie. A potem przechodzimy do «my». W całej drugiej części *Ojcze nasz* występuje pierwsza osoba liczby mnogiej: «chleba naszego powszedniego *daj nam* dzisiaj, odpuść *nam nasze* winy, nie wódz *nas* na pokuszenie, zbaw *nas* ode złego». Nawet najbardziej podstawowe prośby człowieka – jak ta o żywność, by zaspokoić głód – są w liczbie mnogiej. W modlitwie chrześcijańskiej nikt nie prosi o chleb dla siebie – *daj mi* na dzisiaj chleb, nie, *daj nam*, prosi się o niego dla wszystkich, dla wszystkich biednych na całym świecie. Nie należy o tym zapominać – brakuje słowa «ja». Modlimy się słowami «ty» i «my»”. TENŻE, *W modlitwie*, s. 45.

⁹⁷ BENEDYKT XVI, *Co dzisiaj znaczy wierzyć?*, OsRom 348(2012) nr 12, s. 47.

⁹⁸ Por. J. RATZINGER, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, (JROO, 9/2), s. 881-882.

⁹⁹ TENŻE, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 86; por. BENEDYKT XVI, *Miejsce wiary*, OsRom 348(2012) nr 12, s. 49.

wiary. Stąd nasze rozumienie wyrażające wiarę: „wierzę” ma odniesienie do „wierzymy”. „Wierzę” mówi również Kościół jako nasza Matka. Jest to odpowiedź dawana Bogu, ale i jednocześnie wskazanie nam, abyśmy sami mówili „wierzę”, „wierzymy”, jako część tej wielkiej wspólnoty „my”, którą jest Kościół, nasza nauczycielka i przewodniczka w wierze¹⁰⁰.

1.2.2. „Ja” i „my” w wierze

Można więc postawić pytanie: Dlaczego w dialogu z Bogiem nie ma miejsca na indywidualizm? Z pomocą przychodzi nam papież Franciszek, który wskazuje, że dialog ten nie jest miejscem, w którym manifestujemy swoje problemy, jakoby były one jedynymi problemami występującymi na świecie, a my jedynymi cierpiącymi z całej wspólnoty. Tak samo jest z modlitwą. Nie jest ona wyłącznie indywidualnym wołaniem do Boga w swoich sprawach, lecz wołaniem w imieniu nas wszystkich: braci i siostr stanowiących „my” wspólnoty jednego ludu zwracającego się do naszego Boga¹⁰¹.

Brak miejsca na „ja” w jego indywidualnym wymiarze wynika zatem ze wspólnotowości Kościoła, gdyż wiara tworzy wspólnotę i w niej się urzeczywistnia. Zdaniem Benedykta XVI, zakorzenienie w Kościele to:

jakby ponowne narodziny, w których odkrywam, że jestem zjednoczony nie tylko z Jezusem, ale też ze wszystkimi osobami, które szły i idą tą samą drogą; i te nowe narodziny, które rozpoczynają się w momencie chrztu, trwają całe życie. Nie mogę budować mojej osobistej wiary w prywatnym dialogu z Jezusem, ponieważ wiara zostaje mi dana przez Boga za pośrednictwem wspólnoty wierzących, jaką jest Kościół, i włącza mnie w rzeszę wierzących we wspólnocie¹⁰².

Jak stwierdzono powyżej, wiara otwiera nie tylko człowieka na Boga, ale także na drugiego człowieka, ponieważ „relacja do Boga jest jednocześnie i przede wszystkim relacją do człowieka; opiera się na komunii ludzi – tak, komunia z Bogiem pośredniczy w ogóle najgłębszą możliwość ludzkiej komunii, która wykracza poza przydatność i sięga aż głębi osoby”¹⁰³. Pozwala to w następstwie odsłonić kolejny wymiar wiary, jakim jest solidarność, troska o dobro wspólne. Wiara nigdy nie zamyka człowieka w kręgu jego własnych spraw, lecz poszerza jego perspektywę i kształtuje

¹⁰⁰ Por. J. RATZINGER, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, (JROO, 9/2), s. 883.

¹⁰¹ Por. FRANCISZEK, *W modlitwie*, s. 45.

¹⁰² BENEDYKT XVI, *Miejsce wiary*, s. 49.

¹⁰³ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 373-374.

altruistyczne podejście do innych. Czynna miłość, troska o innych jest owocem wspólnej wiary.

Mowa o tym już w Starym Testamencie, na który powołuje się autor Listu do Hebrajczyków. Wskazuje na postaci, które stanowią wzór wiary dla chrześcijan, ponieważ one pokładały ufność względem rzeczy przyszłych¹⁰⁴. Wiara jest bowiem: „gwarancją tego, czego się spodziewamy, i dowodem rzeczywistości niewidzialnej” (Hbr 11,1). Wiara daje podstawę do trwania w relacji. Pokazuje trwałość więzi międzyosobowych, dla których fundamentem jest obecność Boga. Wiara pokazuje, że tym, co podtrzymuje relacje i je utrwala, jest miłość wywodząca się z miłości Boga¹⁰⁵.

Rola wiary we wspólnocie polega zatem na dialektyce między „Ja” a „Ty”. Dialektyka ta stanowi podstawę do pojmowania sposobu istnienia ludzkiego bytu, który jest z jednej strony bytem jednostkowym, a z drugiej otwartym ku innym. Mówiąc inaczej, nie chodzi tu o bycie wyłącznie dla siebie samego, ale o bycie dla innych, o wychodzenie ku innym. Podobnie rzecz ma się z naszą wiarą: wykracza ona poza obszar naszego „ja” z jednoczesnym wkroczeniem w obszar „my”, pojmowany jako komunია osób na wzór Osób Trójcy Świętej¹⁰⁶.

Dodać należy, że wspomnianą przez papieża komunią jest miłość, która swoje odzwierciedlenie odnajduje w ukształtowaniu więzi międzyludzkich. Dzięki miłości człowiek potrafi dostrzec potrzebę drugiego, dostrzec w nim Chrystusa i zaoferować pomoc. Dlatego można mówić o wymiarze eklezjalnym lub społecznym wiary.

Bez wiarygodnej miłości nie byłoby niczego, co sprawia, że ludzie prawdziwie są zjednoczeni. Jedność między nimi byłaby do pomyślenia jedynie jako oparta na użyteczności, wspólnych interesach, lęku, ale nie na dobru wspólnego życia czy na radości, jaką może budzić po prostu obecność drugiego człowieka. Wiara pozwala zrozumieć architekturę relacji ludzkich, ponieważ dostrzega ich głęboki fundament i ostateczne przeznaczenie w Bogu i w Jego miłości, dzięki temu oświeca sztukę budowania, służąc dobru wspólnemu. Tak, wiara jest dobrem dla wszystkich, jest dobrem wspólnym, jej światło nie oświeca tylko wnętrza Kościoła i nie służy jedynie budowaniu wiecznego miasta w zaświatach. Pomaga nam ona budować nasze społeczności, tak by zmierzały ku przyszłości dającej nadzieję¹⁰⁷.

¹⁰⁴ „Przedstawiając historię patriarchów i sprawiedliwych Starego Testamentu, List do Hebrajczyków uwydatnia istotny aspekt ich wiary. Jest ona ukazana nie tylko jako droga, ale także jako budowanie, przygotowanie miejsca, w którym człowiek może zamieszkać razem z innymi”. LF nr 50: AAS 105(2013) nr 7, s. 589.

¹⁰⁵ Por. TAMŻE.

¹⁰⁶ Por. M. MANIKOWSKI, art. cyt., s. 199.

¹⁰⁷ LF nr 51: AAS 105(2013) nr 7, s. 590.

Apostoł Narodów w liście skierowanym do mieszkańców Rzymu pisze o organicznym wymiarze Kościoła, w którym ujawnia się jedność wszystkich wierzących: „Bo podobnie jak liczne są części jednego ciała, a każda z nich spełnia inne zadanie, tak też my liczni stanowimy jedno ciało w Chrystusie, będąc dla siebie nawzajem częściami” (Rz 12,4). Jedność wierzących istnieje ze względu na Chrystusa, który jest jeden i który: „zawiera w sobie wszystkich wierzących, tworzących Jego ciało, chrześcijanin pojmując siebie w tym ciele, w pierwotnej relacji do Chrystusa i do braci w wierze”¹⁰⁸.

W obrazie ciała, który przedstawia św. Paweł w odniesieniu do wspólnoty kościelnej, Kościół jawi się nie jako anonimowy monolit, lecz żywa i dynamiczna wspólnota, złączona z Chrystusem i z innymi wierzącymi. Taki obraz Kościoła św. Paweł zawarł w Liście do Galatów, w którym napisał: „Nie ma już Żyda ani Greka, nie ma niewolnika ani wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety, ponieważ wszyscy jesteście jedno w Chrystusie Jezusie” (3,28)¹⁰⁹. Głównym punktem odniesienia wiary jest Chrystus i wiara w Niego. Bez tego wspólnego, jednoczącego punktu odniesienia wiara staje się chwiejna i pozbawiona swoich podstaw, swojego źródła. Staje się wyłącznie wiarą człowieka w siebie, w swoje możliwości, nie zaś wiarą w Jezusa Chrystusa.

Można więc stwierdzić, że wiara ta ma określone ramy, strukturę¹¹⁰. Nikt nie może pojmować wiary w sposób subiektywny i kształtować jej podług swojego uznania. Wiara wyznawana we wspólnocie i pod przewodnictwem prawowitych pasterzy, koryguje subiektywne odczucia i pozwala trwać w prawdziwej wierze i we wspólnocie z Panem w Jego Kościele. „Ten, kto się otworzył na miłość Boga, usłyszał Jego głos”¹¹¹

¹⁰⁸ TAMŻE, nr 22: AAS 105(2013) nr 7, s. 567.

¹⁰⁹ Por. TAMŻE.

¹¹⁰ Por. TAMŻE, s. 568.

¹¹¹ Wiara stanowi odpowiedź człowieka na skierowane przez Boga słowo. Skierowane słowo otwiera drzwi do relacji, przez co możemy z pełną odpowiedzialnością powiedzieć, że słowo leży u źródeł relacyjności wiary. Takie podejście ukazuje niemiecki filozof religii Bernhard Welte: „Słowo dokonuje się jako relacja. Ta relacja wypływa zawsze od mówiącego. Nie można jej wyprowadzić w kierunku przeciwnym, tzn. do niego. Ta relacja zawsze wypływa od niego i kieruje się poza niego do zagadniętego, przez którego chce być usłyszana, zrozumiana, a w pewnych przypadkach nawet przyjęta”. B. WELTE, *Czym jest wiara? Rozważania o filozofii religii*, tłum. W. Patyna, Warszawa 2000 (Powrót do Źródeł – Instytut Wydawniczy „Pax”), s. 11. Tym zagadniającym jest Bóg, kiedy odpowiadamy na Jego zaproszenie. Możemy powiedzieć, że taka relacja staje się wiarą. Z pomocą przychodzi tu Joseph Ratzinger, który wiarę rozumie jako inicjatywę odgórną Boga oraz oddolną człowieka. Bawarski teolog ujmuje to w następujący sposób: „Znamienne dla człowieka – patrząc od góry – jest to, że Bóg do niego przemówił, a więc że jest uczestnikiem dialogu z Bogiem, że jest istotą powołaną przez Boga. Gdy patrzymy od dołu, znaczy to, że człowiek jest istotą, która może pomyśleć o Bogu, istotą otwartą

i otrzymał Jego światło, nie może zatrzymać tego daru dla siebie. (...) Przyjęte słowo staje się odpowiedzią¹¹², wyznaniem i w ten sposób rozbrzmiewa dla innych, zachęcając ich, by uwierzyli. (...) Nie można wierzyć samotnie. Wiara nie jest tylko indywidualnym wyborem dokonującym się we wnętrzu wierzącego, nie jest odizolowaną relacją między «ja» wiernego i «Ty» Boga, między autonomicznym podmiotem i Bogiem. Ze swej natury otwiera się ona na «my», wydarza się zawsze we wspólnocie Kościoła¹¹³.

1.3. Wiara jako nawrócenie

Nie sposób mówić o wierze, nie odnosząc się do nawrócenia, które jest konsekwencją przyjętej wiary. W tym aspekcie należy zapytać: jak rozumiano nawrócenie w Starym i Nowym Testamencie? Czy dzięki nawróceniu możliwe jest przyłgnięcie do Boga? Jak nawrócenie ma się do naśladowania Chrystusa?

Powyżej została omówiona kwestia relacyjności wiary. Wiara jako relacja człowieka z Bogiem jest procesem, który przechodzi przez różne etapy, podobnie jak ma to miejsce w relacjach międzyludzkich. Wiara jako odpowiedź człowieka na inicjatywę Boga nie jest procesem statycznym, lecz dynamicznym, nastawionym na nieustanny rozwój i pogłębianie. Z tych względów można mówić o nawróceniu jako tym wymiarze wiary, który „sprawia, że nasza wiara nie jest czymś statycznym, że może podlegać nieustannemu procesowi pogłębiania się. Nawrócenie jako wymiar wiary jest nie tyle jednorazowym aktem, ile procesem”¹¹⁴.

na transcendencję. Nie chodzi tu o to, czy naprawdę człowiek o Bogu myśli, ku Niemu się otwiera, tylko o to, że zasadniczo jest tą istotą, która jest do tego zdolna, nawet jeśli faktycznie z jakichkolwiek powodów nie może tej zdolności urzeczywistnić”. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 279.

¹¹² Wiara nie jest tylko jednorazowym aktem, wypowiedzianym kiedyś w przeszłości „tak”, do wejścia w relację z Bogiem. Wiara każdego dnia stawia przed człowiekiem wybór, czy ma być jej wierny i kontynuować dialog z Bogiem czy go zaprzestać. W tym codziennym wyborze, który dokonuje się na „nowo”, widać każdorazową świeżość dokonanego wyboru, bo nikt z ludzi nie wie, co przyniesie mu dany dzień, co w tym dniu da mu wiara. Tu pojawia się postawa wierności, by trwać w przyjętej wierze każdego dnia. Por. B. WELTE, dz. cyt., s. 69. Jeśli zabraknie tego codziennego wyboru, wiara staje się martwa, a tym samym i życie wewnątrz człowieka obumiera, a tego konsekwencją jest obumarcie jego we wspólnocie. Myśl taką wyraził Tomáš Halík, który napisał: „Wiary oczywiście nie gubimy jak portmonetki; tylko pewnego dnia ze zdziwieniem stwierdzamy, że nasza wiara już dawno nie ma praktycznie żadnego wpływu na nasze życie i że nasza pobożność stopniowo i niepostrzeżenie uschła jak niepodlewany cyklamen w doniczce za oknem”. T. HALÍK, *Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2010, s. 81.

¹¹³ LF nr 37; 39: AAS 105(2013) nr 7, s. 550, 581.

¹¹⁴ T. DAJCZER, dz. cyt., s. 90; por. FRANCISZEK, *W Wielkim Poście prosimy o dar łez*, s. 26: AAS 107(2015) nr 3, s. 261; M. RUSECKI, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 407-408.

Jak wskazano powyżej, dialog inicjuje Bóg, a odpowiedź człowieka zawiera się w akcie zawierzenia Bogu. Jeśli ten proces w którymś momencie zostanie przerwany, zacznie ulegać spłyceciu, następnie słabnąć i tracić na intensywności, aż w końcu „obumrze”. Stąd wynika potrzeba nieustannego nawracania się i ewangelizowania.

By rozumieć właściwie proces nawrócenia, należy sięgnąć do Pisma Świętego. Greckie słowo *μετάνοια*¹¹⁵ jest terminem wieloznacznym i zależnie od kontekstu wiąże się z takimi terminami, jak: „zmiana poglądów”, „zmiana myślenia”, „odwrócenie myśli”, „żał”, „skrucha”, „pokuta”, „zwrot”, „nawrócenie” (w sensie religijno-etycznym), „zastanowienie się” (po fakcie). Według Josepha Ratzingera ten zestaw pojęć nie oddaje do końca istoty terminu. Jedynie dwa z nich przybliżają do jego rozumienia: „odwrot” i „na-wrócenie”. Bawarskiemu teologowi chodzi „o proces, który odnosi się do całej egzystencji i dotyka jej w całości, czyli odnosi się do niej ostatecznie, w całości jej czasowej rozciągłości; o proces, w którym chodzi o znacznie więcej niż o jednorazowy lub powtarzalny akt myślenia, odczuwania czy pragnienia”¹¹⁶.

1.3.1. Nawrócenie w Starym Testamencie

W Starym Testamencie grecki rzeczownik *μετάνοια* nie pojawia się, ale występuje podobne słowo *šûb*, używane w formie czasownikowej. Judaizm posługuje się terminem *šûbah* jedynie w jego znaczeniu świeckim.

Hebrajski czasownik *šûb* (użyty około 1050 razy w Starym Testamencie) oznacza „zwrócenie się w stronę dobra i zaniechanie zła”. W około 120 przypadkach pojęcie ma podłoże religijne, widoczne w sformułowaniach m.in.: „zwrócić się do Pana” (Oz 10,12), „zwróćcie się do Mnie” (Am 5,4); „pragną być w obecności Boga Jakuba” (Ps 24,6); „zaczna pragnąć mojej obecności” (Oz 5,15); „upokorzył się przed Mną” (1Krl 21,29); „upokorzyłeś się przed Panem” (2Krl 22,19). Dostrzegamy więc, że termin *šûb* ma wiele znaczeń, ale nie odnosi się wprost do nawrócenia, lecz zawrócenia, powrotu¹¹⁷, zmiany drogi¹¹⁸, a także wyraża „wstręt do grzechu i tym samym oddalenie się od niego oraz powrót do Boga”¹¹⁹.

¹¹⁵ Analizując szczegółowo termin *μετάνοια* widać, że składa się z dwóch wyrazów: *μετά* („przemiana”) i *νοῦς* („umysł”, „rozum”, „mentalność”, „myśl”, „zamysł”).

¹¹⁶ J. RATZINGER, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, (JROO, 9/1), s. 66.

¹¹⁷ Papież Franciszek podczas homilii w Środę Popielcową, 18 lutego 2015 roku, powiedział, że powrót do Boga, nawrócenie się do Niego możliwe stają się dzięki miłosierdziu, które Bóg okazuje człowiekowi, gdy ten odszedł od Niego. Bóg daje mu możliwość pojednania, otwarcia się na przestrzeń nawrócenia. Papież zauważa: „Pan ma dla nas nieskończone miłosierdzie i chce po raz kolejny ofiarować nam swoje

Wiara jest niczym innym jak nawróceniem:

przeciwieństwem bałwochwalstwa; jest odsuwaniem się od bożków, by powrócić do Boga żywego dzięki osobistemu spotkaniu. Wierzyć to znaczy powierzyć się miłosiernej miłości, która zawsze przyjmuje i przebacza, wspiera i ukierunkowuje egzystencję, okazuje się potężna w swej zdolności prostowania wypaczeń naszej historii. Wiara polega na gotowości otwarcia się na wciąż nową przemianę dokonywaną przez Boże wezwanie. Oto paradoks: zwracając się nieustannie do Pana, człowiek znajduje stałą drogę, co uwalnia go od chaotycznych ruchów, do jakich zmuszają go bożki¹²⁰.

U Izajasza słowo *šûb* pojawia się przede wszystkim w kontekście nawrócenia się do Boga. Nawrócenie to wynika z popełnionej przez człowieka winy moralnej¹²¹. W formie rzeczownikowej *šûba* („nawrócenie”) pojawia się w Starym Testamencie tylko raz, u Izajasza 30,15. Zdaniem Hansa Waltera Wolffa słowo to odnosi się do zwrócenia się „ku”, z jednoczesnym odwróceniem się „od”. Z tego względu podczas lektury należy za każdym razem zwracać uwagę na położony akcent: czy pada na przeciwstawienie się temu, co jest, i od czego następuje nawrócenie, czy też autor raczej podkreśla nowy kierunek, w stronę którego zmierza nawrócenie. Pewną pomocą mogą okazać się przyimki *'el*, *'ad*, *'al*, *l'* („do”, „ku”) lub *min* („od”). W tekście Izajasza 30,15 przyimek nie występuje i rzeczownik *šûba* użyty jest w formie absolutnej, w efekcie czego kwestia, czy mamy do czynienia z „od”, czy „do” („do Jahwe”¹²²), bywa różnie rozstrzygana.

Co istotne, słowo *šûb* zostało przetłumaczone w Septuagincie na *ἐπιστρέφω*, zaś termin *μετανοέω* odnosi się do hebrajskiego *niham*, które występuje w Septuagincie 15 razy. Terminy te nie są tożsame i posiadają różne znaczenia, choć oba odnoszą

przebaczenie – wszyscy go potrzebujemy – zachęcając nas, abyśmy powrócili do Niego z nowym sercem, oczyszczonym ze zła, oczyszczonym przez łzy, byśmy mieli udział w Jego radości. Jak przyjąć to zaproszenie? Podpowiada nam to św. Paweł: «W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się Bogiem!» (2Kor 5,20). Ten wysiłek nawrócenia nie jest tylko działaniem człowieka, jest *otwarcie* się na pojednanie. Nasze pojednanie z Bogiem jest możliwe dzięki miłosierdziu Ojca, który z miłości do nas nie wahał się poświęcić swojego jednorodzonego Syna”. FRANCISZEK, *W Wielkim Poście prośmy o dar łez*, s. 26-27: AAS 107(2015) nr 3, s. 262.

¹¹⁸ Por. J. GIBLET, P. GRELOT, *Pokuta – nawrócenie*, w: STB, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 706; J. M. BAKALARCZYK, *W trosce o właściwe rozumienie chrześcijańskiej metanoi*, RBL, t. 54(2001) nr 1, s. 39.

¹¹⁹ D. KOTECKI, „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (*Mk 1,15*) – fundament życia chrześcijańskiego, CT, t. 72(2002) nr 3, s. 42.

¹²⁰ LF nr 13: AAS 105(2013) nr 7, s. 562.

¹²¹ Por. M. GRAUPNER, *šûb*, w: *Theological Dictionary to the Old Testament*, t. 14, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. -J. Fabry, tłum. D.W. Stott, Grand Rapids 2004, s. 489-491.

¹²² Por. T. BRZEGOWY, *Księga Izajasza. Rozdziały 13-39*, s. 570-571; H. W. WOLFF, *Das Thema „Umkehr” in der alttestamentlichen Prophetie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche”, t. 48(1951) nr 2, s. 134.

się do polskiego terminu „nawrócenie”. Wynika stąd, że pojęcie to w języku greckim jest bogatsze znaczeniowo i obejmuje więcej terminów, podczas gdy w języku polskim mamy tylko jeden odpowiednik. Czasownik *ἐπιστρέφω* odnosi się bezpośrednio do „nawrócenia” i jest mu bliższy. Posiada kilka wariantów znaczeniowych: w sensie religijno-moralnym oznacza „nawracanie kogoś do kogoś”; „wracać”, „powracać”, „zwracać się do kogoś lub czegoś”; w sensie religijnym – „zmiana przekonań i postępowania”, „nawracać się do kogoś”, „wrócić do kogoś”, w tym przypadku do Boga”. Czasownik *μετανοέω* oznacza natomiast „nawrócenie wewnętrzne”; „zastanawianie się po fakcie”; „zmiana myśli”; „odwracanie się od czegoś”¹²³.

Joseph Ratzinger, analizując znaczenie słowa *μετάνοια* w grece klasycznej i hellenistycznej, zauważa, że:

nie nabrało wyraźnie odrębnego znaczenia. Czasownik *μετανοεῖν* oznacza „zauważać z opóźnieniem”, „zmieniać myślenie”, „ubolewać”, „odczuwać żal”, „żałować”. Rzeczownik oznacza odpowiednio „zmianę poglądów”, „żal”, „skruczę”. W przypadku *μετάνοια* Grecy nie myślą o zmianie całej postawy moralnej, zasadniczej przemianie życia, nawróceniu, które od tego momentu określa całość postępowania. Grek może wobec siebie i wobec bogów *μετανοεῖν* grzech *in actu μετάνοια* (...), nie zna jednak *μετάνοια* jako pokuty lub nawrócenia w sensie Starego i Nowego Testamentu. Pojedyncze akty *μετάνοια* pozostają jednostkowymi aktami żalu, ubolewania; nie tworzą całości, trwałej, całościowej przemiany całej egzystencji ku nowej drodze: *μετάνοια* pozostaje żalem, ale nie staje się nawróceniem. Grecy nie dostrzegają, że egzystencja *jako* całość potrzebuje jednego, całościowego nawrócenia, aby stać się sobą¹²⁴.

Godne zaznaczenia jest również to, że termin *μετάνοια* w języku greckim przed-biblijnym pojawia się bardzo rzadko, a w kulturze starożytnej Grecji nie występuje nawrócenie w sensie moralnym¹²⁵.

Prefekt Kongregacji Nauki Wiary uważa, że jednostkowe lub częściowe nawrócenie determinuje sposób pojmowania go w kontekście politeizmu lub monoteizmu. W politeizmie, jak wskazuje bawarski teolog, mamy do czynienia w wieloma bogami, ku którym człowiek może się zwracać. Możliwe jest zatem nawrócenie, które nie tworzy całości, bo człowiek kieruje się w swojej zmianie

¹²³ Por. J. GIBLET, P. GRELOT, art. cyt., s. 706; J. M. BAKALARCZYK, art. cyt., s. 40; L. SIKORSKI, *Biblijna terminologia pokuty i nawrócenia*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, t. 1(2002) nr 1, s. 249; R. PENNA, *Wiara i nawrócenie w życiu i myśli św. Pawła*, tłum. D. Brzeziński, „Teologia i Człowiek” 23(2013) nr 3, s. 108.

¹²⁴ J. RATZINGER, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, (JROO, 9/1), s. 69; por. J. M. BAKALARCZYK, art. cyt., s. 40.

¹²⁵ Por. S. HAŁAS, *Μετάνοια: próba uściślenia biblijnego pojęcia*, „Symposium” 36(2019) nr 1, s. 148.

myślenia do jednego z wielu bogów, wybierając jedną w wielu dróg. W monoteizmie sytuacja przedstawia się inaczej: jest jeden Bóg i jedna droga nawrócenia, która odnosi się do całego człowieka, a nie wybiórczo do jego składowych. W monoteizmie człowiek jest jednością w myśleniu i działaniu. Zwraca się tylko do jednego Boga, u którego jest „tak” lub „nie”, jak czytamy w Apokalipsie św. Jana: „Obyś był zimny albo gorący!” (3,15). Nie ma ogniwa pośredniego. Jest tylko jeden wybór¹²⁶.

1.3.2. Nawrócenie w Nowym Testamencie

W Nowym Testamencie idea nawrócenia związana jest, jak wskazuje Joseph Ratzinger, ze zwróceniem się przeciwko sobie, ku Bogu, który wzywa człowieka do zmiany życia. Człowiek powinien zwrócić się do „Ty” Boga i odwrócić się od swojego „Ja”, które czyni go egoistą skoncentrowanym wyłącznie na sobie. Poprzez taką postawę zyskuje on wolność, a poprzez to otwiera się na Innego¹²⁷.

Idea nawrócenia w rozumieniu nowotestamentalnym została przejęta od proroków. W Nowym Testamencie termin „nawrócenie” występuje 56 razy: 34 razy w formie *μετανοέω*, a w formie *μετάνοια* 22 razy, najwięcej u Łukasza, bo aż 25 razy (14 w Ewangelii, 11 w Dziejach Apostolskich)¹²⁸.

Ideę wiary jako nawrócenia niosą słowa z Ewangelii wg św. Marka, wypowiedziane przez Jezusa na początku działalności apostolskiej w Galilei: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (1,15). Odniesienie do ścisłego powiązania pojęć wiary i nawrócenia występuje tylko tu i nigdzie indziej.

Nie ma nawrócenia bez wiary ani wiary bez nawrócenia. Analizując Ewangelię wg św. Marka można zauważyć, że Jezus tylko raz wzywa do nawrócenia, a do wiary znacznie częściej (Mk 5,36; 11,24). Wniosek z tego jest następujący: fundamentem wiary jest nawrócenie. Bez niej niemożliwe staje się zrozumienie i przyjęcie przesłania Jezusa o królestwie Bożym¹²⁹. Wezwanie Jezusa do nawrócenia skierowane jest do grzeszników, którzy powinni uznać bolesną prawdę o swej kondycji i jednocześnie otworzyć się na zaproszenie Chrystusa do całkowitej zmiany swojego

¹²⁶ Por. J. RATZINGER, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, (JROO, 9/1), s. 69-70.

¹²⁷ Por. TAMŻE, s. 71.

¹²⁸ Por. L. SIKORSKI, art. cyt., s. 251; A. TOSATO, *Per una revisione degli studi sulla Metanoia neotestamentaria*, „Rivista Biblica Italiana”, t. 23(1975), s. 4; D. KOTECKI, „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1,15) – fundament życia chrześcijańskiego, CT, t. 72(2002) nr 3, s. 41.

¹²⁹ Por. TAMŻE, s. 41.

myślenia i przyjęcia nowej postawy, ukierunkowanej na Boga. Jest to zatem kompletna przemiana umysłu i serca¹³⁰:

Nawrócić się znaczy zmieniać kierunek życiowej drogi, nie chodzi jednak o małą poprawkę, ale kompletną zmianę. Ten, kto się nawraca, idzie pod prąd, gdzie „prąd” znaczy powierzchowny styl życia, bezładny i iluzoryczny, jakiemu często ulegamy, opanowuje on nas i powoduje, że stajemy się niewolnikami zła bądź więziami moralnej mierności. Nawrócenie natomiast oznacza dążenie do wysokiej miary życia chrześcijańskiego, zawierzenie żywej i osobowej Ewangelii, którą jest Jezus Chrystus. To On jest ostatecznym celem i głębokim sensem nawrócenia” – prezentuje Joseph Ratzinger¹³¹.

Ukierunkowanie postawy człowieka na Boga wyraża się w wierze i nawróceniu. Jeszcze pełniej odnajdujemy to w słowach *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* (Mk1,15). Przyimek *ἐν* odpowiada tu polskiemu przyimkowi „w” oraz wyrażeniom przyimkowym „na podstawie”, „w oparciu o”, dlatego w większości tłumaczeń w połączeniu z drugim imperatywem wskazuje na przedmiot wiary¹³². Mamy tu dwa imperatywy czasu teraźniejszego: „nawrócić się” i „uwierzyć”, które rozumieć można jako przyjęcie stałej postawy nawrócenia i wierzenia, a nie jednorazowego aktu, co przekłada się najprawdopodobniej na sens wyrażen „wierzyć w Ewangelię i wierzyć przez Ewangelię”¹³³. Jak zauważa Romano Penna: słowa Jezusa „«Czas się wypełnił» i «Nadchodzi już królestwo Boże! Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię»” (Mk 1,15) są swoistym zaproszeniem do przyłgnięcia, nie tyle intelektualnego, co egzystencjalnego do Ewangelii. Mówiąc inaczej, chodzi tu o to, aby polegać na oraz zakotwiczać się w Ewangelii Jezusa Chrystusa. Jest ona, zdaniem Penny, solidnym fundamentem, na którym człowiek powinien wznosić gmach swojego życia. Budować nowe, lepsze życie poprzez nieustanne nawracanie się¹³⁴.

W podobnym tonie wypowiada się Benedykt XVI w Środę Popielcową 1 marca 2006 roku. W słowach Jezusa: „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1,15) dostrzega:

wezwanie, byśmy fundamentem odnowy osobistej i wspólnotowej uczynili moce i pełne ufności przyłgnięcie do Ewangelii. Życie chrześcijanina jest życiem wiary opartym na słowie Bożym i przez nie umacnianym.

¹³⁰ Por. A. MALINA, dz. cyt., s. 117; A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 172.

¹³¹ BENEDYKT XVI, *Nawrócenie oznacza dążenie do wysokiej miary życia chrześcijańskiego*, OsRom 322(2010) nr 5, s. 41.

¹³² Por. D. KOTECKI, „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1,15), s. 41.

¹³³ Por. A. MALINA, dz. cyt., s. 117-118; D. KOTECKI, „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1,15), s. 45-46.

¹³⁴ Por. R. PENNA, art. cyt., s. 117.

W życiowych potrzebach i wszelkich pokusach sekret zwycięstwa polega na kierowaniu się słowem prawdy¹³⁵ i zdecydowanym odrzuceniem kłamstwa i zła. Oto prawdziwy i główny program na czas Wielkiego Postu: słuchać słowa prawdy, żyć prawdą, mówić prawdę i czynić prawdę, odrzucać kłamstwo, zatruwające ludzkość i będące bramą prowadzącą do wszelkiego zła¹³⁶.

Benedykt XVI łączy decyzję wiary z nawróceniem. Ojciec Święty wskazuje, że nie są to dwa różne elementy, lecz odnoszące się do jednej rzeczywistości. Nawrócenie jest odpowiedzią na „tak” Tego, który postanawia oddać swoje życie na służbę Ewangelii. Papież wskazuje przy tym, że odpowiedź na wezwanie Jezusa polega na całkowitej wolności osoby, mimo iż pierwszy krok robi tu Chrystus, dając siebie jako drogę, prawdę i życie; dając siebie jako Tego, który wyzwala i zbawia¹³⁷.

Na takie wezwanie jako pierwsi odpowiedzieli Jezusowi uczniowie, których powołał i wyrwał z rutyny codziennego życia, dając im „coś więcej” – nową nadzieję na stanie się prawdziwie wolnymi dzięki wierze. Co ciekawe, wezwanie do nawrócenia i wiary poprzedziło powołanie uczniów. Autor Ewangelii, umieszczając to wezwanie przed opisem powołania, zdawał sobie sprawę z tego, że bez pozytywnej odpowiedzi i pozostawienia swojego doczasowego życia nie można stać się uczniem Jezusa w pełnym tego słowa znaczeniu. Samo wezwanie i odpowiedź stają się początkiem procesu odcinania się od poprzedniego, ziemskiego sposobu myślenia i bycia, orientacji na myślenie i postępowanie Boskie. Nie jest przypadkiem, że

¹³⁵ Nie sposób nie dostrzec w tym sformułowaniu papieża Benedykta XVI odniesienia do Listu św. Jakuba, w którym autor zwracając się do swoich odbiorców poucza, że Bóg przez Jezusa Chrystusa „swym postanowieniem zrodził nas przez słowo prawdy (*ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας*), abyśmy byli jakby pierwocinami Jego stworzeń” (Jk 1,18). A na początku perykopy św. Jakub zwraca się do adresatów listu w następujący sposób: „Bracia moi najmilsi, nie dajcie się zwodzić” (Jk 1,16). Tymi bardzo serdecznymi słowami zachęca „z ewangeliczną miłością (...) do nawrócenia”. W tym kontekście termin „nawrócenie” „oznacza nadprzyrodzone zrodzenie w sakramencie chrztu po uwierzeniu prawdzie Ewangelii głoszonej przez Apostołów. (...) Autor Listu Jakuba, chcąc podkreślić wyjątkowość nadprzyrodzonego zrodzenia przez chrzest i naukę Chrystusa, nazwaną «Słowem Prawdy» (...) wybrał rzadko spotykane słowo *ἀπεκύησεν*. (...) Katechumeni przygotowując się do przyjęcia chrztu musieli najpierw zapoznać się z głoszoną im nauką Ewangelii i przyjąć ją. Stawała się ona dla nich «Słowem Prawdy» dającym nowe życie i moc zbawczą. W czasie przyjmowania zaś sakramentu chrztu, który jest nowym narodzeniem i nowym stworzeniem, katechumen wypowiadał te «Słowa Prawdy» jako homologię, wyznając swoją wiarę (por. Ef 5,26; Rz 10,8-10)”. J. KOZYRA, *List świętego Jakuba. Wstęp. Przekład z Oryginału. Komentarz*, t. NT 16, Częstochowa 2011 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.), s. 100-101. „Dlatego zarówno ci, którzy wchodzili na drogę wiary jako katechumeni, by otrzymać chrzest, jak ci, którzy oddalili się od Boga i od wspólnoty wiary i dążyli do pojednania, jak też ci, którzy żyli wiarą w pełnej komunii z Kościołem, wszyscy razem wiedzieli, że okres poprzedzający Paschę jest czasem *μετάνοι*, czyli wewnętrznej przemiany, skruchy; czasem, w którym nasze ludzkie życie i całe nasze dzieje postrzegane są jako proces nawrócenia, rozpoczynający się teraz, by spotkać Pana na końcu czasów”. BENEDYKT XVI, *Aż nastanie nowy świat*, OsRom 342(2012) nr 4, s. 50. Pomocą są Jego słowa zapisane na kartach Ewangelii.

¹³⁶ TENŻE, *Czas refleksji i modlitwy*, OsRom 282(2006) nr 4, s. 17; por. FRANCISZEK, *Nie przyzwyczajajmy się do tego, co złe*, OsRom 360(2014) nr 3-4, s. 48.

¹³⁷ Por. BENEDYKT XVI, *Nawrócenie*, s. 41-42.

pierwszymi, którzy zostają powołani, są Szymon i Andrzej oraz Jakub i Jan, którzy „natychmiast zostawili sieci i poszli za Nim” (Mk 1,18.20). Ich zdecydowana reakcja wskazuje, że odcięli się od tego, co dotychczas wykonywali. Przyjęli nowe zadanie, a przede wszystkim nową tożsamość, która od tej pory całkowicie związana była z osobą i dziełem Jezusa Chrystusa¹³⁸. Ratzinger stwierdza:

Tym samym staje się jasne, że *μετάνοια* nie jest jedną z chrześcijańskich postaw, lecz jest podstawowym aktem chrześcijańskim¹³⁹, oczywiście widzianym w pewnym szczególnym aspekcie: aspekcie przemiany, przełomu, stawania się nowym i innym. Aby stać się chrześcijaninem, człowiek musi się zmienić nie tylko pod pewnym względem, ale bez zastrzeżeń, aż po ostateczną podstawę swego bytu¹⁴⁰.

Widać to na przykładzie Szymona Piotra, a także innych powołanych uczniów, którzy poszli za Nim. Wielokrotnie później zarzucano im brak wiary, mimo iż ich decyzja oznaczała całkowitą zmianę dotychczasowego życia, porzucenie „starego” myślenia i wejście w nowe. Pójście za Jezusem było drogą formacji, która przygotowywała ich do ostatecznego i pełnego opowiedzenia się za Jezusem i Jego drogą. Była to droga nawrócenia i kształtowania wiary, poddawanej wielu próbom, aż do osiągnięcia jej pełni. Do czasu ostatecznej próby:

Jezus często zarzucał im, że nie wierzą bądź że za mało wierzą. Można w tym dostrzec swoisty ewangeliczny paradoks – oto tym, którzy poszli za Jezusem, którzy uwierzyli w Niego, Jezus zarzuca właśnie brak wiary i czyni to wielokrotnie. Celem tego kwestionowania wiary apostołów było ich nawracanie się. Musisz zakwestionować swoją wiarę, musisz dojść do przekonania, że ona powinna nieustannie wzrastać, że jej obecny kształt już wkrótce nie będzie wystarczał, zgodnie z zasadą, iż to, co osiągnąłeś dziś, nie wystarczy jutro¹⁴¹.

Można stwierdzić, że zawarty w programie wiary proces przejawia się w nawróceniu. Zespolecie z Jezusem ma wzrastać jak przysłowiowe ziarno

¹³⁸ Por. D. KOTECKI, „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1,15), s. 45-46; A. MALINA, dz. cyt., s. 125; D. ADAMCZYK, *Przesłanie dotyczące grzechu i nawrócenia w Dziejach Apostolskich*, RTK, t. 11(2012) nr 2, s. 28.

¹³⁹ *Μετάνοια* jak zauważył Joseph Ratzinger, jest podstawowym aktem chrześcijańskim, ponieważ „*μετάνοια* poprzedza wiarę i jest jej przyczyną; z drugiej strony, wiara następuje po niej jako pozytywne ukoronowanie niezbędnego momentu zerwania. Pierwsza implikuje oderwanie się, druga – przyłgnięcie; lecz już w pierwszej jest wpisane ukierunkowanie ku czemuś nowemu, a w drugiej obecny jest aspekt wyboru, który wyklucza inne możliwości. Obydwie rzeczywistości, choć bardzo bliskie, nie mogą być jednak identyfikowane ze sobą czy też mylone”. R. PENNA, art. cyt., s. 119.

¹⁴⁰ J. RATZINGER, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, (JROO, 9/1), s. 71.

¹⁴¹ T. DAJCZER, dz. cyt., s. 90-91.

gorczyczne (por. Mk 4,30-32; Mt 13,31-32; Łk 13,18-19) i ostatecznie stać się potężnym drzewem wiary, którym nic nie będzie w stanie poruszyć.

1.3.3. Nawrócenie jako proces przyłgnięcia do Boga

W słowie „nawrócenie” zawiera się cały program duchowego przyłgnięcia do Boga, który sam określa wymagania wobec tego, kto chce iść drogą wiary. Bóg stawia te wymagania również dziś, kiedy jest wykluczany z życia wielu ludzi. Benedykt XVI tak uczy podczas audyencji generalnej 6 lutego 2008 roku:

Nawrócenie oznacza więc, że musimy pokornie uczyć się w szkole Jezusa i posłusznie iść Jego śladami. Dużo światła wnoszą tu słowa, w których On sam określa warunki, jakie trzeba spełnić, by zostać Jego uczniami. Po stwierdzeniu, że „kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je”, dodaje: „Cóż bowiem za korzyść stanowi dla człowieka zyskać świat cały, a swoją duszę utracić” (Mk 8,35-37). Gdy osiągnięcie sukcesu, żądza prestiżu i dążenie do wygod tak dalece pochłaniają człowieka, że wyklucza Boga ze swego życia, czy rzeczywiście dochodzi on do szczęścia? Czy może istnieć prawdziwe szczęście bez Boga? Doświadczenie pokazuje, że nie osiągamy szczęścia, gdy spełniają się nasze oczekiwania i zostają zaspokojone potrzeby materialne. Jedyną radość, która rzeczywiście zaspokaja ludzkie serce, to radość pochodząca od Boga: potrzebujemy bowiem radości nieskończonej. Ani codzienne troski, ani trudności życiowe nie potrafią zniszczyć radości rodzącej się z przyjaźni z Bogiem¹⁴².

Przyłgnięcie do Boga¹⁴³, które rodzi się z nawrócenia, jest wyrażeniem zgody na przyjęcie programu Ewangelii. Odtąd będzie ona przewodnikiem w życia człowieka, by sam Bóg mógł go przez nią przemieniać i by ta przemiana stawała się jego radością¹⁴⁴.

Poszukując radości nieskończonej, człowiek powinien wracać każdego dnia do słów: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1,15). Nie wystarczy jednorazowy akt opowiedzenia się za Jezusem na początku drogi wiary, lecz konieczna jest codzienna mobilizacja, przypominanie sobie kierunku tej drogi, na którą człowiek dobrowolnie wyraził zgodę, odpowiadając „tak” Bogu i wchodząc tym samym

¹⁴² BENEDYKT XVI, *Czas stawania się na nowo chrześcijanami*, OsRom 301(2008) nr 3, s. 24.

¹⁴³ Benedykt XVI w swojej pierwszej encyklice poświęconej miłości chrześcijańskiej podkreśla, że na początku drogi wiary następuje spotkanie z Osobą, przyłgnięcie do niej. W jednoczesnym przyłgnięciu do Boga człowiek zgadza się na określony program, który nadaje mu właściwy kierunek: „U początków bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą [Bogiem – J. J. W.], która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”. DCE, nr 1: AAS 98(2006) nr 3, s. 217.

¹⁴⁴ Por. TENŻE, *Pan niestrudzenie puka do drzwi człowieka*, OsRom 351(2013) nr 3-4, s. 46.

na ścieżkę nawrócenia. Nawrócenie jest nieustannym procesem zmagania się z „ja” człowieka. Benedykt XVI zauważa, że słowa „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” odnoszą się do całego życia chrześcijańskiego; pojawiają się u jego początku i trwają po sam jego kres. Słowa te stają się towarzyszem ludzkiego życia, towarzyszem jego codzienności. Jak podkreśla papież, każdy dzień życia jest „czasem łaski”, byśmy trwali przy Jezusie i zanurzali się w Jego życiu, a także uczyli się miłości, czerpiąc wzór z Chrystusa. On pokazuje każdemu, że nawrócenie jest naśladowaniem Go w spełnianiu woli Ojca¹⁴⁵.

Ze słów tych wypływa konstatacja, iż każdy nowy dzień, który człowiek otrzymuje, jest czasem łaski, z którego należy korzystać, ponieważ „nasza wiara ma się rozwijać dzięki stałemu procesowi nawracania się”¹⁴⁶. Jak stwierdza Jan Paweł II w liście apostolskim dotyczącym przygotowań do Jubileuszu Roku 2000:

wszyscy są wezwani do prawdziwego *nawrócenia*, w łączności z Chrystusem Odkupicielem człowieka. Nawrócenie to obejmuje zarówno aspekt „negatywny”, czyli wyzwolenie od grzechu, jak i aspekt „pozytywny”, to znaczy wybór dobra wyrażonego w wartościach etycznych zawartych w prawie naturalnym, potwierdzonym i pogłębionym przez Ewangelię. (...) Głoszenie nawrócenia jako nieodzownego wymogu chrześcijańskiej miłości jest szczególnie ważne we współczesnym społeczeństwie, które często, jak się wydaje, zatracza same podstawy etycznej wizji ludzkiej egzystencji¹⁴⁷.

Integralnym elementem nawrócenia jest pokuta rozumiana jako wewnętrzna przemiana serca, która pociąga za sobą przemianę życia. Nie jest to proces jednorazowy, lecz nieustanny proces zmierzający do zmiany ku lepszemu¹⁴⁸.

Myśl taką wyraził papież Benedykt XVI ogłaszając Rok Wiary:

Rok Wiary w tej perspektywie jest zaproszeniem do autentycznego i nowego nawrócenia do Pana, jedyne Zbawiciela świata. W tajemnicy Jego śmierci i zmartwychwstania Bóg objawił pełnię miłości, która zbawia i wzywa ludzi do nawrócenia i przemiany życia przez odpuszczenie grzechów (por. Dz 5,31)¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Por. TENŻE, *Nawrócenie*, s. 42; por. TENŻE, *Przekazujemy miłość Chrystusa naszym bliźnim*, OsRom 292(2007) nr 4, s. 43.

¹⁴⁶ T. DAJCZER, dz. cyt., s. 91.

¹⁴⁷ JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente” w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000*, Rzym 1994, nr 50: AAS 87(1995) nr 1, s. 36; por. BENEDYKT XVI, *Przekazujemy miłość Chrystusa*, s. 43.

¹⁴⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et pœnitentia” o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła*, Rzym 1984, nr 4: AAS 77(1985) nr 3, s.190-191.

¹⁴⁹ PF, nr 6: AAS 103(2011) nr 11, s. 726.

Nie może być autentycznego nawrócenia bez miłości, którą obdarzył człowieka Bóg-Miłość. Nie ma nawrócenia bez Boga. Bóg pragnie miłości i pragnie nią obdarowywać. Obdarowując uzdalnia człowieka do tego, aby trwał przy Nim, a trwając, poprzez małe gesty nawrócenia, codziennie wybierał Jego. Myśl tę oddają słowa Benedykta XVI:

Spotkanie z Bogiem-Miłością, który odwołuje się nie tylko do serca, ale także do umysłu: „Poznanie Boga żyjącego jest drogą wiodącą do miłości, a ‘zgoda’ naszej woli na Jego wolę łączy rozum, wolę i uczucie w ogarniający wszystko akt miłości. Jest to jednak proces, który pozostaje w ciągłym rozwoju; miłość nigdy nie jest ‘skończona’ i spełniona”¹⁵⁰.

Nie można powiedzieć, że miłość „się ma”. Miłość znajduje się w kondycji bądź to nieustannego rozwoju, bądź to recesji, na trwałe wpisana w egzystencję człowieka, targanego emocjami i wydarzeniami. Bóg nieustannie obdarowuje nią człowieka. Rozwój tej miłości dokonuje się także w sakramencie pokuty i wyrażonej skruse penitenta, która powinna owocować nawróceniem i odpowiedzią na Bożą miłość, jako że: „o nawróceniu decyduje skrucha”¹⁵¹.

Jak uczy Benedykt XVI, okres Wielkiego Postu jest czasem: „wysłuchiwania się w prawdę, jest momentem sprzyjającym nawróceniu się do miłości, ponieważ głęboka prawda, prawda Boża jest jednocześnie miłością. Nawracając się do prawdy Bożej, musimy tym samym nawrócić się do miłości”¹⁵². Tajemnica miłości, o której mówi Benedykt XVI, jako drodze nawrócenia, wyrażona została przez św. Pawła w słowach: „Miłość Chrystusa przynagła nas” (2Kor 5,14). W swojej pierwszej encyklice papież napisał:

Świadomość, że w nim sam Bóg ofiarował się za nas aż do śmierci, powinna skłaniać nas do tego, byśmy nie żyli już dla siebie samych, ale dla Niego, a wraz z Nim dla innych. Kto kocha Chrystusa, kocha Kościół i pragnie, aby Kościół coraz bardziej był wyrazem i narzędziem miłości, która od Niego emanuje¹⁵³.

W pierwszych wiekach Kościoła Wielki Post był czasem wędrówki i nawrócenia tych, którzy jako poganie usłyszeli i pragnęli pójść za przesłaniem Jezusa Chrystusa,

¹⁵⁰ BENEDYKT XVI, *Wiara w miłość*, s. 12: AAS 105(2013) nr 2, s. 173.

¹⁵¹ T. DAJCZER, dz. cyt., s. 104.

¹⁵² BENEDYKT XVI, *Czas refleksji i modlitwy*, s. 17.

¹⁵³ DCE, nr 33: AAS 98(2006) nr 3, s. 247; por. TENŻE, *Na drodze do uroczystości paschalnych*, OsRom 282(2006) nr 4, s. 19.

by finalnie przyjąć sakrament chrztu. Był to czas stopniowej przemiany kandydata do chrztu, poprzez wewnętrzne nawrócenie serca, a później nawrócenie życia¹⁵⁴.

Z tych względów w szczególnym czasie, jakim jest Wielki Post, należy podjąć wysiłki, by nie stracić z oczu Boga, i uczyć się wybierać Jego, poprzez małe, codzienne gesty nawrócenia. Okres ten skłania do stawienia „czoła również pokusie posiadania, zachłanności na pieniądze, która zagraża prymatowi Boga w naszym życiu. Żądza posiadania rodzi przemoc, nadużycia władzy i śmierć”¹⁵⁵. „Wielki Post – jak uczy papież Franciszek – jest cennym czasem na to, by zdemaskować te i inne pokusy i pozwolić, aby nasze serce znów biło zgodnie z rytmem serca Jezusa”¹⁵⁶. Wyzbywanie się przez człowieka skłonności, które nadają życiu inny rytm niż bicie serca Jezusa, jest konsekwencją przyjęcia postawy nieustannego naśladowania Chrystusa.

1.3.4. Nawrócenie jako naśladowanie Chrystusa

Tym samym dochodzimy do ostatniego elementu nawrócenia, jakim jest naśladowanie Chrystusa, możliwe dzięki nawróceniu i przemianie życia dokonującej się na drodze wiary. Wzorcem takiej przemiany jest pobyt Jezusa na pustyni przez 40 dni, kiedy „żywił się Słowem Bożym”¹⁵⁷. Stąd Okres Wielkiego Postu „jest czasem na odnalezienie *kierunku życia*”¹⁵⁸ i przypomnieniem o relacji miłości z Bogiem. Ponadto, jak wskazuje Benedykt XVI, post „jest okresem pierwszej miłości do Boga i między Bogiem a Jego ludem, kiedy On mówił do jego serca, wskazując mu nieustannie, jaką drogą ma iść”¹⁵⁹. Dla wierzących jest to zatem czas szczególnego przypominania sobie o wierze, która spowodowała nawrócenie, jak i odnowy podobieństwa do Chrystusa poprzez Jego naśladowanie. Naśladowanie to, mówiąc najogólniej, wyraża się w tym, że człowiek pod wpływem poznania Chrystusa, zostawia swoje dotychczasowe życie i chce być Jego uczniem, całkowicie oddając Mu swoje życie. To stanowi główną treść bycia uczniem żyjącym wiarą¹⁶⁰.

Decyzja o pójściu drogą wiary i dalsza postawa wiary łączą się z naśladowaniem. Wiara nie jest tylko pozyskiwaniem wiedzy o Jezusie, ale relacją z Nim,

¹⁵⁴ TENŻE, *Aż nastanie nowy świt*, s. 50; por. TENŻE, *Orędzie Benedykta XVI na Wielki Post*, OsRom 332(2011) nr 4, s. 4; AAS 103(2011) nr 3, s. 193.

¹⁵⁵ TENŻE, *Orędzie Benedykta XVI na Wielki Post*, s. 6; AAS 103(2011) nr 3, s. 196.

¹⁵⁶ FRANCISZEK, *Zatrzymaj się, spójrz i powróć*, OsRom 401(2018) nr 3-4, s. 19.

¹⁵⁷ BENEDYKT XVI, *Aż nastanie nowy świt*, s. 50.

¹⁵⁸ FRANCISZEK, *Czas na odnalezienie kierunku życia*, OsRom 411(2019) nr 3, s. 38.

¹⁵⁹ BENEDYKT XVI, *Aż nastanie nowy świt*, s. 51.

¹⁶⁰ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 493.

o czym wspomniano już wcześniej, i co podkreślał Benedykt XVI w trakcie Mszy na zakończenie Światowego Dnia Młodzieży w Madrycie, 21 sierpnia 2011 roku:

Wiara i naśladowanie Chrystusa są ściśle powiązane. Zważywszy więc, że wiara zakłada naśladowanie Mistrza musi ona utrwać się i wzrastać, stawać się głębsza i dojrzała, w takiej mierze, w jakiej zacieśnia się i umacnia związek z Jezusem, zażyłość z Nim. Także Piotr i inni apostołowie musieli iść tą drogą, aż do momentu, kiedy spotkanie ze zmartwychwstałym Panem otworzyło im oczy na pełną wiarę¹⁶¹.

Naśladowanie Chrystusa polega na zaparciu się siebie, „odwróceniu się od siebie”¹⁶². Dobrze ilustruje to scena zapowiedzi Męki i Zmartwychwstania, kiedy Jezus po wyznaniu Piotra mówi: „Syn Człowieczy musi wiele cierpieć, że będzie odrzucony przez starszych, wyższych kapłanów i nauczycieli Pisma, że zostanie zabity, lecz po trzech dniach zmartwychwstanie” (Mk 8,31). Po raz pierwszy uczniowie Jezusa spotykają się z prawdziwym obrazem Mesjasza jako cierpiącym Sługą JHWE, a nie pełnym blasku wyzwolicielem, którego oczekiwał Izrael. To zderzenie się uczniów oczekiwań z rzeczywistością stanowi dla nich nie lada kłopot, wprawia w zdumienie, rozczarowanie.

Dlatego po raz kolejny Piotr zabiera głos w imieniu wszystkich i czyni wyrzuty Jezusowi, że nie takiego Mesjasza oczekiwali: „Wtedy Piotr wziął Go na bok i stanowczo Go upomniał. Lecz On obrócił się i patrząc na swych uczniów, skarcił Piotra: «Szatanie, odejdz ode Mnie! Bo nie myślisz po Bożemu, ale po ludzku»” (Mk 8,32-33). W tej postawie Piotra dobitnie wyraża się odrzucenie naśladowania, którego wymaga Jezus od tych, którzy wybrali życie z Nim – życie wbrew temu wszystkiemu, co daje świat, pełne wyrzeczeń i zapierania się swoich egoistycznych dążeń. Jasny staje się teraz sens słów: „Pójdź za Mną!”. W mistrzowski sposób ujął to Joseph Ratzinger:

To jest najpierw wezwanie, aby porzucić dotychczasowy zawód, ale dogłębniej – jest to wezwanie, aby porzucić samego siebie, aby całkowicie być dla *Tego*, który ze swej strony całkowicie chciał być dla słowa Bożego, tak bardzo, że późniejsza refleksja mogła go samego rozpoznać jako wcielone Słowo Boże¹⁶³.

¹⁶¹ Benedykt XVI, *Świat potrzebuje radości*, s. 24: AAS 103(2011) nr 9, s. 584.

¹⁶² J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 494.

¹⁶³ TAMŻE.

Nie ma wątpliwości, że najważniejszym zadaniem ucznia Jezusa jest wyrzeczenie się siebie: „Jeśli ktoś chce iść za Mną, niech się wyrzeknie samego siebie, niech weźmie swój krzyż i niech Mnie naśladuje” (Mk 8,34).

Oznacza to wejście człowieka w sytuację zarówno odrzucenia, jak i kochania. Jezus tak jak nikt inny dokonuje zestawienia ze sobą tych dwóch skrajnie przeciwstawnych postaw. Po ludzku rzecz biorąc, odrzucenie zamyka drogę do kochania, tymczasem w Jezusie te dwie skrajności znajdują swój pełny wyraz w jednej postawie: kochającego odrzucenia:

Naśladowanie Chrystusa oznacza zatem włączenie się w owo zatracenie się, które stanowi istotę miłości. Naśladować Chrystusa oznacza stać się kochającym, tak jak Bóg nas ukochał. Stąd też Paweł może wypowiedzieć niesłychane słowa: naśladować Chrystusa oznacza naśladować Boga, wejść w podstawowe działanie samego Boga. Bóg stał się człowiekiem, aby ludzie stali się do Niego podobni. Naśladowanie Chrystusa nie jest ostatecznie niczym innym jak stawaniem się człowieka człowiekiem w człowieczeństwie Boga¹⁶⁴.

Tylko idąc taką drogą człowiek może stać się prawdziwie wolnym i żyć w wolności pojmowanej na sposób chrześcijański, jako miary miłości Jezusa aż po dobrowolne wyrzeczenie się siebie.

2. Ratzingerowskie *fides quæ creditur*

Drugi predykat wiary, który zostanie omówiony, to *fides quæ creditur*, które przetłumaczyć należy jako „wiara o czymś”. Obejmuje konkretne treści wiary, które człowiek za pomocą rozumu potrafi rozpoznać w Objawieniu, niekoniecznie wykorzystując metody naukowe teologii. Dzięki *fides quæ creditur* możliwe staje się określenie tego, w co wierzymy, w niektórych przypadkach także poprzez definitywne określenie treści wiary.

Określenie treści wynika ze współpracy wiary i rozumu otwierającego się na Boga poprzez wejście z Nim w relację, o czym była mowa w poprzednim punkcie pracy. Pozwala to na dojście do prawd wiary, które Urząd Nauczycielski Kościoła definiuje za pomocą odpowiednich stwierdzeń. Troską Magisterium jest bowiem gwarantowanie poprawności treści wiary wynikającej z *fides qua*. Nie może być mowy o rozdzieleniu tych dwóch nierozłącznych elementów wiary – za *quæ* zawsze stoi *fides qua* – i tylko w takim układzie można mówić o pełnym wymiarze wiary, składającym się z relacji,

¹⁶⁴ TAMŻE, s. 497.

jaka rodzi się między Bogiem a człowiekiem, oraz poznawanej treści, która jest istotnym elementem Objawienia.

Z uwagi na eklezjalny charakter wiary, Magisterium musi skutecznie zabiegać o poprawną recepcję Objawienia, jego interpretację, ale także właściwy przekaz treści wiary. Pierwszym nauczycielem i strażnikiem tych treści jest każdorazowy następca apostoła Piotra, a wraz z nim wszyscy biskupi. Stąd wydaje się słuszne, by idąc za Josephem Ratzingerem-Benedyktem XVI, omówić poszczególne artykuły Symbolu Apostolskiego. On bowiem w formie skondensowanej wyraża treść katolickiej wiary, przez wieki przekazywanej przez żywą Tradycję apostołską, później zaś sformułowanej w nauczaniu soborów i papieży.

2.1. Bóg

Apostolski symbol wiary w jego wersji pierwotnej (tzw. wersja „R”) i ostatecznej (tzw. wersja „T”), do której będziemy się odwoływać w rozważaniach poszczególnych artykułów, rozpoczyna się słowami: *Πιστεύω εἰς θεόν πατέρα παντοκράτορα*¹⁶⁵ („Wierzę w Boga, Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi”). Symbol wiary chrześcijańskiej w tłumaczeniu na język polski w pierwszym zdaniu zawiera trzy predykaty Boga: Ojciec, Wszechwładny i Stwórca. Aby zrozumieć te trzy określenia, należy odpowiedzieć na pytanie: co oznacza sam termin „Bóg”¹⁶⁶, determinujący sens i znaczenie kolejnych określeń, za pomocą których jest On nazywany¹⁶⁷.

2.1.1. Doświadczenie i wiara w Boga

Warto odpowiedzieć sobie na podstawowe pytania: poprzez jakie wydarzenia człowiek może doświadczyć Boga? Na czym polega wiara w jednego Boga

¹⁶⁵ DS, nr 2.

¹⁶⁶ Nie ma tu miejsca na omówienie uwarunkowań historycznych i semantycznych nazwy „Bóg”, zachodzącej w różnych kulturach. Zatrzymać się jednak należy nad jedną, która odnosi się do naszej szerokości geograficznej, do języka prasłowiańskiego. Ten wywodzi się z języka prairiańskiego, a także posiada cechy wspólne z językami germańskimi. Wyrażenie „Bóg” swoimi korzeniami sięga języka indoeuropejskiego, do rdzenia *bhag* „przydzielacz”, określać jako proporcję w stosunku do czynności: „udział”, „porcja”, „dola”, „dobro”, „majątek”, „bogactwo”, „szczęście” (*bhaga*). Mówiąc dokładniej, *Bhaga*, *Baga* i *Bog* to nazwy „działającego”. Zostało to wyrażone za pomocą formy *nomen agentis*, oznaczając „Osobę Przydzielającą”, „Dawcę”, „Pana Dającego Dobry Los”, „Pana darzącego bogactwem”, „Pana darzącego szczęściem”. Stąd słowiańska nazwa Bóstwa *Daždi-bogъ*, które przetłumaczyć możemy jako „Dawca”; „Udzielający bogactw, szczęścia”. Ostateczna nazwa brzmi zatem *Baga*. Por. J. POKORNY, *bhag-*, w: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, t. 1, München 1959, s. 107. Nazwy Boga w językach słowiańskich to: w języku polskim *Bóg*; w języku rosyjskim, bułgarskim, białoruskim i macedońskim *Бог* (Bog); w języku słowackim *Boh*, a w języku czeskim *Bůh*.

¹⁶⁷ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 94.

i co to w ogóle znaczy? Jak wiarę w jednego Boga postrzega Pismo Święte, ukazujące Jego imię, i jakie to ma przełożenie na poznanie Boga?

2.1.1.1. Doświadczenie Boga

Punktem wyjścia do rozumienia, kim jest „Zjawisko” (niewidzialne i ponad empiryczne), które nazywamy Bogiem, są dwa doświadczenia: doświadczenie egzystencjalne oraz doświadczenie samotności i bezpieczeństwa.

Mając na uwadze pierwszy typ doświadczenia, Joseph Ratzinger odnosi się Dietricha Bonhoeffera, który przekonywał, że należy skończyć z Bogiem, którego ludzkość traktuje jako „zapchajdziurę” w momentach bezradności. Chodzi o to, aby nie traktować Boga jako ludzkiego wymysłu i zapominać o Nim, kiedy niemoc i bezsilność ludzka ustępują, wskutek ciągłego poszerzania granic ludzkich możliwości. Boga należy dostrzegać, kiedy człowiek doświadcza pełni swojej egzystencji. W chwilach przygnębienia i smutku on sam zwraca się do Boga, aby ukoić swój ból i cierpienie. Szuka Osoby, która jest w stanie zrozumieć jego niemoc, kiedy wszystko zdaje się być pozbawione sensu i celu.

Joseph Ratzinger zauważa, że w ludzkiej historii widoczne stały się dwie drogi: droga siły i droga słabości. Obie wskazują na Boga, choć z innej perspektywy. Pierwsza podpowiada, że dobrobyt i pełnię, które posiadamy, zawdzięczamy nie sobie, lecz Komuś, od kogo ten dar otrzymaliśmy. Punktem „wyjścia ku Bogu” są także brak, pustka, cierpienie, niedola, z których wynika potrzeba zwrócenia się do Tego, który potrafi przekroczyć granicę ludzkiej niemocy. To z kolei uświadamia człowiekowi, że sam sobie nie może wystarczyć i powinien wznosić się ku temu, co większe i nieskończone¹⁶⁸.

Joseph Ratzinger podkreśla, że spotkanie człowieka z Bogiem rodzi się w otchłani samotności, a także tęsknoty za kimś, kto może wypełnić pustkę „ja”. Kardynał wyróżnia etapy ludzkiej samotności. Początkiem poszukiwania celem zaspokojenia uczucia samotności jest inny człowiek, w efekcie czego „ja” poszukujące zanurza się w „ty” innego człowieka, tak samo samotnego. Zarazem samotność zostaje nasycona uczuciem fascynacji „ty”. Z czasem, kiedy pierwsze porywy tej fascynacji opadają, okazuje się, że „ty” nie wypełnia pustki, i ona nadal pozostaje. Powstają frustracja, rozczarowanie i niechęć. „Ja” ponownie wraca do punktu, z którego wyszło,

¹⁶⁸ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 96-97.

a więc do samotni „ja”. Na etapie powrotu zaczyna się poszukiwanie Tego, który jest „ponad”, „Ty” Absolutu, które nie daje złudnego szczęścia i nie wypełnia pustki człowieka doraźnie, lecz tworzy w nim poczucie bezpieczeństwa i miłości. „Ty” Absolutu tworzy warunki do tego, aby miłość rozwinęła się jako dar, której nie można sobie stworzyć i dać. Tylko „Ty” Boga jest w stanie ostatecznie zaspokoić pragnienie samotności. Człowiek człowiekowi w pełni nie da tego, co faktycznie sam chce otrzymać. To może dać jedynie „Zjawisko” zjawisk, z którego człowiek wyszedł¹⁶⁹.

Pytanie o egzystencję (jej sens), jak i o samotność (bezpieczeństwo) generuje wielość pytań natury fundamentalnej, odnoszącej się do pytania: „Co/Kto to jest?”. Jak zauważa Czesław Bartnik: „W rezultacie cała rzeczywistość w swojej pierwszej odsłonie jest jednym wielkim i ostatecznym pytaniem, domagającym się odpowiedzi, a przynajmniej zajęcia postawy odpowiadania na nie”¹⁷⁰. Odpowiedzi te na przestrzeni dziejów miały różne podstawy i uwarunkowania, co stwierdza m.in. II Sobór Watykański w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich:

Od niepamiętnych czasów aż do dziś istnieje wśród różnych ludów jakieś postrzeganie owej tajemniczej mocy obecnej w biegu dziejów i w wydarzeniach ludzkiego życia, a czasem nawet poznanie Najwyższego Bóstwa czy wręcz Ojca. To postrzeganie i poznanie przenika ich życie najgłębszym zmysłem religijnym¹⁷¹.

Idea prawdziwego Boga, ujawniająca się w różnych wierzeniach, kulturach czy cywilizacjach przedchrześcijańskich, obecna była w ludzkim doświadczeniu od niepamiętnych czasów. Zasada ta nazywana *λόγοι σπερματικοί* swoimi korzeniami sięga myśli stoickiej i neoplatońskiej¹⁷² i została przejęta przez myśl chrześcijańską, która przewija się m.in. w pismach św. Justyna Męczennika, św. Augustyna i św. Bonawentury. Odwołuje się również do niej Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary. W deklaracji *Dominus Iesus* Kongregacja przypomina o prawdę Bożej ekonomii, w myśl której działanie Ducha nie odnosi się wyłącznie do jednostek, ale ogarnia wszystkich, niezależnie od narodowości, historii, kultury czy religii. Duch nie ma względu na ludzkie kategorie. Działa kategoriami Boskimi, otwierając ludzkie

¹⁶⁹ Por. TAMŻE, s. 97-98.

¹⁷⁰ Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000², s. 21.

¹⁷¹ DNR, nr 2: AAS 58(1966) nr 10, s. 740-741.

¹⁷² Por. CH. HELMIG, *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin 2012 (Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina. Quellen und Studien, t. 5, red. D. Harlfinger, i in.), s. 194.

serca na przyjęcie „ziarna Słowa”. To z kolei zmierza ku otwarciu się na Jezusa Chrystusa¹⁷³.

W słowach tych można dostrzec patrystyczną zasadę *præparatio evangelica*, na którą powołuje się prefekt Kongregacji Nauki Wiary Joseph Ratzinger podczas prezentacji Deklaracji *Dominus Iesus*, 5 września 2000 roku:

Deklaracja podejmuje w związku z tym jedną z wypowiedzi encykliki *Redemptoris missio*: „Gdy Duch Święty działa w sercach ludzi i w dziejach narodów, w kulturach i w religiach, podejmuje On zadanie przygotowania do Ewangelii” (nr 29). Tekst ten odnosi się wyraźnie do działania Ducha nie tylko „w sercu ludzi”, lecz także „w religiach”. Działanie Ducha utożsamia się z wewnętrzną tajemnicą Chrystusa, od której nigdy nie wolno go odłączyć. Ponieważ religie są zakorzenione w historii i w kulturach narodów, stanowią one zawsze mieszankę dobra i zła. Dlatego nie wszystko można uważać za *præparatio evangelica*, lecz tylko to, „co sprawia Duch”. Z tego faktu należy wyprowadzić ważny wniosek: Drogą do zbawienia nie są religie jako takie, lecz dobro, które jest obecne w religiach, rozumiane jako działanie Ducha w Chrystusie¹⁷⁴.

Powyższe rozważania wskazują na punkt wyjścia w doświadczeniu Absolutu:

który będzie ujmowany jako Syn Boży, Zbawiciel, albo po prostu jako wchodzący w naszą egzystencję Bóg. Innym źródłem doświadczenia religijnego jest konfrontacja człowieka ze światem, jego potęgą i grozą. I znów sprawdza się, że wszechświat, tak w swej piękności i pełni, jak i w swej niewystarczalności, w swej grozie i przepaściowości, stał się dla człowieka doświadczeniem potęgi przewyższającej wszystko, groźnej, a zarazem podtrzymującej człowieka, przy czym jawi się tu jakiś nieokreślony i daleki obraz, który sprowadza się do obrazu Boga-Stwórcy, Ojca¹⁷⁵.

Myśl Josepha Ratzingera kontynuuje Jerzy Szymik, który wskazuje na element misteryjny związany z poszukiwaniem Boga i odkrywaniem prawdy o Nim. Zdaniem katowickiego teologa, to poszukiwanie jest wyjątkową przygodą, której może doświadczyć człowiek w wymiarze duchowym, intelektualnym i językowym. Jednak na pierwszy plan, zdaniem Szymika, w procesie odkrywania doświadczenia i decyzji wysuwa się sfera leksykalna „o zakresie i znaczeniu większym niż zmagania o precyzję słowa lub trafność językowych sformułowań, gdyż sięgającego doświadczenia i decyzji,

¹⁷³ Por. DI, nr 12: AAS 92(2000) nr 10, s. 753.

¹⁷⁴ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 812.

¹⁷⁵ TENŻE, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 98.

które przez tysiąclecia ukierunkowywały myśl, wyznaczały drogę pracy umysłu i apelowały do osoby, by otwierała się na Objawienie Boga¹⁷⁶.

2.1.1.2. Wiara w jednego Boga

W pierwszym zdaniu wyznania wiary: „Wierzę w Boga, Wszechmogącego, Ojca, Stwórcy” Joseph Ratzinger widzi nawiązanie do modlitwy Izraela. Chrześcijanie posługują się od niemal dwóch tysięcy lat słowami przejętymi ze Starego Testamentu: „Słuchaj Izraelu! Pan jest naszym Bogiem, Pan jedyny” (Pwt 6,4)¹⁷⁷. Bez wątpienia *Credo* chrześcijańskie rozpoczyna się tak jak *Credo* Izraela wraz z całym jego bogactwem znaczeniowym. Nieodłączne są tu doświadczenie wiary i podjęty przez ludzi ze względu na Boga wysiłek, które trwają w tradycji. To trwanie w tradycji wiary Izraela nie jest czymś zrozumiałym dla ludów ościennych, wśród których żył Lud Wybrany.

Wiara w „Boga jedynego” stanowi zupełnie nowe podejście do pojmowania Boga. Całkiem inaczej było u ludów ościennych, które wyznawały (i praktykowały) religie politeistyczne¹⁷⁸. W wyrażeniu „Bóg jedyny”¹⁷⁹ dostrzega się początek

¹⁷⁶ Por. J. SZYMIK, *Traktat o Bogu Jedynym*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006 (BWi, t. 195), s. 41.

¹⁷⁷ Modlitwa *Szema Izrael* (pełny tekst modlitwy składa się z następujących fragmentów: Pwt 6,4-9; 11,13-31; Lb 15,37-41), zdaniem Josepha Ratzingera-Benedykta XVI oznacza „przyjęcie na siebie jarzma Bożego panowania. Modlitwa ta jest nie tylko słowem; w niej modlący się przyjmuje panowanie Boga, które przez akt modlącego się wkracza w świat, jest przez niego wspólniesione i poprzez modlitwę określa sposób jego codziennego życia, a więc w tym konkretnym miejscu staje się obecne w świecie”. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 167. *Szema Izrael*, modlitwa – wyznanie wiary Izraela, stanowiło podstawę życia religijnego Izraelity. Modlitwa ta recytowana była dwa razy dziennie: rano i wieczorem, a także w czasie nabożeństw. Obowiązek jej odmawiania przez dorosłych Izraelitów znany był już w czasach przed Chrystusem. O częstotliwości wypowiedzania tych słów zaświadcza również żydowski historyk, Józef Flawiusz: „Dwa razy dziennie, o świcie i w porze poprzedzającej spoczynek, niechaj wszyscy składają przed Bogiem świadectwo łaskom, których od Niego doznali, gdy uwalniał ich z krainy egipskiej; dziękczynienie bowiem jest obowiązkiem nakazanym przez samą naturę i składa się je zarówno dla wyrażenia wdzięczności za doznane już dobrodziejstwa, jak i dla zachęcenia dobroczyńcy do nowych łask w przyszłości. A również powinni zapisać na swoich drzwiach największe łaski, jakie otrzymali od Boga, i każdy niechaj ukazuje je na swoich ramionach; opis wszystkich wydarzeń, które ujawniają potęgę Boga i Jego zyczliwość dla Hebrajczyków, niechaj noszą na głowie i na ramieniu, aby ze wszystkich stron widać można było troskę, którą Bóg ich otacza”. J. FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela. „Antiquitates Judaicae”*, red. E. Dąbrowski, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 1979², s. 242.

¹⁷⁸ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 100; H. LEMPA, *Modlitwa codzienna w judaizmie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, t. 4(1996) nr 1, s. 52.

¹⁷⁹ Raniero Cantalamessa, analizując uwarunkowania historyczne i teologiczne kształtowania się nauki o Trójcy Świętej i odnosząc się do użytego w *Credo* słowa *jednego*, zauważa, że „chrześcijanie zaczęli być narażeni na ten sam zarzut, który zawsze kierowali przeciwko poganom: o wiarę w wiele bóstw. Dlatego właśnie *Credo* chrześcijan, które we wszystkich swoich redakcjach w ciągu trzech wieków zaczynało się słowami: «Wierzę w Boga» (*Credo in Deum*), począwszy od IV wieku zyskuje mały, ale znaczący dodatek, który nie będzie już później nigdy pomijany: «Wierzę w jednego Boga» (*Credo*

tw. monoteizmu izraelskiego, wykluczającego kult innych bogów, głównie bogów Kanaanu, którzy zostają usunięci z pola widzenia Izraelitów¹⁸⁰. Joseph Ratzinger stwierdza, że:

Jest to wyznanie w pełnym tego słowa znaczeniu, to znaczy nie jest twierdzeniem obok innych twierdzeń, ale rozstrzygnięciem egzystencjalnym. Jako wyrzeczenie się bogów, oznacza odrzucenie zarówno ubóstwienia władzy politycznej, jak i ubóstwienia kosmicznego: „giń i stawaj się”. (...) Izrael jest zarazem wypowiedzeniem walki wielobóstwu w ogóle. Jest (...) wyrzeczeniem się tego, co istotne w politeizmie: własnych bóstw lub, mówiąc inaczej, ubóstwienia tego, co swojskie. (...) Jest to akt odwagi: nie biorąc w ręce tego, co boskie, powierzać się mocy rządzącej całym światem¹⁸¹.

Pozwala ta przejść do kolejnej kwestii: wiary w Boga w ujęciu Pisma Świętego.

2.1.2. Biblia o wierze w Boga

Rozumienie wiary w Boga jest procesem historycznym, ściśle związanym z Objawieniem. Swój początek ma w osobach patriarchów Izraela, a koniec w ostatnim z nich wymienionym w piśmie Nowego Testamentu. Joseph Ratzinger zwraca uwagę, że księgi Pierwszego Przymierza odnoszą się do Boga poprzez użycie dwóch nazw: *Elohim* (אלהים) i JHWE¹⁸² (יהוה)¹⁸³. W tej części musimy odpowiedzieć sobie

in unum Deum)”. R. CANTALAMESSA, *Nasza wiara. Credo rozważane i wprowadzane w życie*, tłum. K. Stopa, Kraków 2017, s. 77.

¹⁸⁰ Por. M. PETER, *Szema^c Israel (Pwt 6,1) – tekst monoteistyczny?*, RBL, t. 32(1979) nr 1, s. 22-23.

¹⁸¹ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 101; por. G. L. MÜLLER, *Dogmatyka katolicka*, s. 261.

¹⁸² Tentagram imienia Boga: JHWH, stosowany w Biblii Hebrajskiej, uznawany jest za oryginalny. Ponadto taka forma stosowania imienia Boga pojawia się na steli Meszy (tzw. Kamień Moabicki, zawierający starożytną inskrypcję spisaną w języku moabickim) czy na ostrakonach (skorupa naczynia lub jego odłamek służący do pisania) z Kuntillet Ajrud. Od tej formy pochodzą wersje skrócone: *Jah*, *Jahu*, *Jo*, które często występują w imieninach teoforycznych czy aklamacji *Hallelu-jah* (por. Wj 15,2). Co do wymowy tentagramu, to najbardziej prawdopodobną jest *Jahweh*. Wynika to stąd, że tradycja wymawiania imienia przez najwyższego kapłana raz do roku zanikła wraz ze zburzeniem przez Rzymian sanktuarium. Por. J. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, s. 151-152; N. MENDECKI, *Stela króla Meszy*, CT, t. 57(1987) nr 2, s. 39-48; M. UGLORZ, *JAHWE Bogiem Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga*, Dziegielów 2014², s. 85.

Na marginesie rozważań nad imieniem Boga zapisanym w formie tentagramu należy zwrócić uwagę na źródła egipskie z czasów Amenofisa III (1408-1372 przed Chr.), nazwane Tekstami z Soleb. Wskazują one na grupę Beduinów, którzy wyznawali Bóstwo o imieniu „JHWE” w Palestynie Południowej, niedaleko Synaju i Góry Horeb. Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 54; F. MOORE CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1997⁹, s. 61-62; J. DAY, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, New York 2002 (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 265), s. 15; G. L. MÜLLER, *Dogmatyka katolicka*, s. 260. Za pewne należy uznać – na co zwraca uwagę Joseph Ratzinger – że „nie ma śladu imienia JHWE przed Mojżeszem ani poza Izraelem i żadna z licznych prób znalezienia przedizraelskich źródeł imienia Jahwe nie jest zadowolająca. (...) Wydaje się, że jest ona dziełem wiary Izraela, która nie bez powiązań,

na następujące pytania: Co oznacza imię Boga objawione w historii płonącego krzewu? Czy Bóg z wydarzenia płonącego krzewu jest Bogiem osoby, czy Bogiem miejsca? Jak zinterpretować imię JHWE? Kiedy mówimy o Bogu, który jest Ojcem?

2.1.2.1. Historia płonącego krzewu

Nie ma wątpliwości, że najistotniejszym tekstem Starego Testamentu są słowa z Księgi Wyjścia 3,14, gdzie Bóg objawia Mojżeszowi swoje imię¹⁸⁴. Biblia Tysiąclecia tłumaczy je „Jestem¹⁸⁵, który jestem”, a Biblia Towarzystwa Świętego Pawła „Jestem tym, kim jestem”¹⁸⁶. Joseph Ratzinger w książce *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*

ale przecież twórczo ukształtowała sobie własne imię Boga i w nim własną Jego postać”. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 107.

¹⁸³ Por. TAMŻE, s. 104.

¹⁸⁴ Imię Boga jako „konstrukcja gramatyczna *ʔehjeh ʔāšer ʔehjeh*, określona przez gramatyków jako *idem per idem* („to samo przez to samo”), stosowana jest na określenie czegoś, co z zasady jest nieokreślone i nie istnieje możliwość jego wyraźnego opisanie (...). Formuły tego typu tworzą specyficzny rodzaj paranomazji, w której pierwszy człon wypowiedzi jest precyzowany jest za pomocą podobnego lub identycznego słowa w drugiej jej części. Chodzi zatem o pewien rodzaj gry słów oparty na podobnym brzmieniu wyrazów. (...) Faktem jest jednak, że konstrukcja imienia Bożego w Wj 3,14 nie ma swojej dokładnej paraleli w Starym Testamencie, tak w innych formułach należących do grupy *idem per idem*, jak i tym bardziej w jakiegokolwiek z biblijnych paranomazji”. J. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, s. 150-151.

¹⁸⁵ Z filozoficznego punktu widzenia imię *Jestem* wyraża pełnię, mówi o pełni bytu. Por. W. ŁUŻYŃSKI, „*Nie będziesz brał imienia Pana Boga twego nadaremno*”. *Aktualność Dekalogu*, StGd, t. 42(2018), s. 121.

Joseph Ratzinger zwraca uwagę na zązębianie się myśli filozoficznej i wiary Biblii, widoczne w słowach: „Jestem, który jestem”. W Septuagincie brzmi ono „Jestem tym, który istnieje”. Papież pisze: „Imię biblijne Boga zostanie tu utożsamione z filozoficznym pojęciem Boga. Zgorszenie imieniem, Bogiem, który posiada imię, zostaje usunięte w perspektywie myśli ontologicznej łączącej wiarę z ontologią. Dla myśli bowiem jest zgorszeniem, że Bóg biblijny ma imię. Czyż to nie jest tylko reminiscencja świata politeizmu, w którym wiara biblijna musiała się najpierw pojawić? W świecie, w którym roilo się od bożków, Mojżesz nie mógł powiedzieć: Bóg mnie posłał. Nie mógł też powiedzieć: Bóg ojców mnie posyła. Wiedział, że to by nic nie znaczyło, że mogliby zapytać: który Bóg? Pytanie jednak polega na tym: czy można by «istniejącemu» Platona nadać w ogóle jakieś imię i czy można by przez to wykazać, że jest bytem jednostkowym? Albo inaczej: czy fakt, że można tego Boga nazwać, nie jest wyrazem zupełnie innego o Nim wyobrażenia? A gdy się doda, że w tym tekście ważna jest myśl, iż Bogu można dać nazwę tylko dlatego, że sam siebie nazwał, to coraz bardziej oddalamy się od platońskiego «istniejącego» – czy też po prostu od «istniejącego», szczytowego osiągnięcia myśli ontologicznej – który nie był nazwany, i tym bardziej sam siebie nie nazwał”. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 106. Monoteizm biblijny, „w swym powstaniu i jako idea biblijny monoteizm absolutnie się nie pokrywa ze spekulatywnym monoteizmem filozoficznej teologii Greków ani z kultem jedyne Boga spotykanym z rzadka tu i ówdzie w religiach historycznych (...). Bóg jest tu jeszcze ciągle poddany największej zasadzie kosmosu albo – jako demiurg lub pierwszy Poruszyiciel – zajmuje miejsce naprzeciw odwiecznego świata materii”. Por. G. L. MÜLLER, *Dogmatyka katolicka*, s. 259.

¹⁸⁶ W tej kwestii najczęściej odwołuje się do wersji podanej w Wulgacie: *Ego sum qui sum*, czyli „Jestem, który jestem”, która występuje w Biblii Tysiąclecia. Jak widać, zastosowana została tutaj funkcja *imperfectum* (czas przyszły niedokonany, mówiący nam o czynności, która jest procesem w przeszłości i nie wiadomo, czy zakończyła się czy nie). Formuła ta pochodzi od rdzenia *hjh* odnoszącego się w zasadzie do przyszłości, co widać już we wcześniejszym, dwunastym wersecie. Inaczej wygląda to w Septuagincie, ponieważ hebrajską wersję imienia Boga przetłumaczono następująco: *ʔyʔw ʔym ʔ ʔw*: „Jestem tym, kim jestem”; „Jestem tym, który istnieje/jest istniejący”, co widać w przekładzie Towarzystwa Świętego Pawła. Drugie tłumaczenie zdaje się bardziej niż pierwsze oddawać sens istnienia

pisze, że w imieniu, które Bóg objawił Mojżeszowi, „dokonuje się zasadnicze ustalenie pojęcia Boga, które odtąd panować będzie w Izraelu”¹⁸⁷. Czesław Bartnik w dziele *Dogmatyka Katolicka* zauważa, że tradycja jahwistyczna związana z redakcją opisu stworzenia człowieka (Rdz 2,4-24), jak i początkiem kultu odnoszącym się do imienia JHWE (Rdz 4,26), tego imienia nie przywołuje. Zrobiły to dopiero tradycje elohistyczna (Wj 3) i kapłańska (Wj 6,2-3), które objawienie imienia Boga wiązały z powołaniem Mojżesza i wyznaczeniem mu misji wyzwolenia narodu izraelskiego z okowów egipskiej niewoli¹⁸⁸.

Nie ma zatem wątpliwości, że imię Boga, które „przynosi” Mojżesz swoim rodakom będącym pod panowaniem Egipcjan, jest znakiem nadziei oraz budowy. Nadziei, ponieważ dzięki temu imieniu opuszczą egipską niewolę; budowy, bo w tym imieniu zgromadzą się w jeden naród¹⁸⁹. Imię Boga sprawia, formułuje, tworzy nową rzeczywistość, nową sytuację. On jest Tym, który przynosi pokrzepienie w utrapieniu. Jest Bogiem, do którego można się zwracać bezpośrednio: „mój”¹⁹⁰ Bóg”. Stąd wynika kolejna prawidłowość: w imieniu Boga, wyrażonym w formie czasownikowej, uwidatnia się dynamizm, a nie stagnacja, jak to było w przypadku bogów narodów ościennych. Imię Boga jest niosące nadzieję i budujące:

oznacza (...) nie tylko neutralny fakt istnienia, ile wydarzenie, istnienie zawsze obecne i skuteczne, bardziej *adese* niż *esse*. (...) W imieniu JHWE Bóg objawił nie tylko swą istotę metafizyczną, ile pewien aspekt swej egzystencji, który kieruje Go ku Narodowi Wybranemu, by darzyć go zbawczą przychylnością¹⁹¹.

Mówiąc dokładniej, istnienie Boga wyrażane w formule *ʾehjeh ʾăšer ʾehjeh*, ujmowane jest jako proegzystencja, jako bycie „dla”, a nie bycie „w sobie” (tłumaczenie egzystencjalne)¹⁹². Bóg jest Bytem „dla”, który ogarnia cały świat.

Boga, który poprzez swoją historiozbawczą aktywność, która była, jest i będzie, przynależy do charakteru Boga. Por. J. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, s. 151.

¹⁸⁷ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 104.

¹⁸⁸ Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 54.

¹⁸⁹ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 107.

¹⁹⁰ Moguncki teolog, Gerhard L. Müller, zauważa, że charakterystyczną cechą istnienia Boga jest „istnienie dla ludzi”, wyrażane przez zaimek przymiotny „mój”: „JHWE jest dla Izraela” – „Izrael jest dla JHWE”. Por. G. L. MÜLLER, *Dogmatyka katolicka*, s. 258.

¹⁹¹ J. SZYMIK, *Traktat o Bogu Jedynym*, s. 117-118.

¹⁹² Por. K. GÓZDŹ, *Bóg jako istnienie osobowe*, TwP, t. 5(2011) nr 1, s. 24.

2.1.2.2. *Numen personale – numen locale*

Bóg, który objawił się Mojżeszowi, nie jest bogiem związanym z jakimś obszarem, ale przede wszystkim Bogiem osobowym, ogarniającym cały świat. W dalszych rozważaniach odniosę się do Jego innych imion, które występują rzadziej niż JHWE¹⁹³, a są nimi *El* i *Elohim*¹⁹⁴. „Ojcowie Izraela mogli przez to nawiązać do religii swego środowiska, której cechą był społeczny i osobowy charakter bóstwa zwanego «El». Bóg, za którym się opowiedzieli, charakteryzuje się w typologii religijnej tym, że jest *numen personale* (Bogiem osobowym), a nie *numen locale* (Bogiem miejscowym)”¹⁹⁵, podkreśla Joseph Ratzinger. Jest to Bóg osoby, konkretnej osoby/osób, o której sam mówi: „Ja jestem Bogiem twego ojca¹⁹⁶, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba” (Wj 3,6; por. Mk 12,26). Jest to Bóg osoby. Spotyka się Go wszędzie, gdzie można spotkać człowieka i gdzie następuje zgoda człowieka na spotkanie Go. Mówiąc inaczej, jest to obietnica transcendencji bez żadnych granic; obietnica niosąca w sobie prawdę i przesłanie: Bóg jest zawsze Kimś bliskim dla człowieka. Nigdy inaczej¹⁹⁷.

Poprzez takie podejście do Boga zmienia się myślenie o Nim. Postrzega się go z perspektywy relacji: Boga do człowieka i człowieka do Boga. Bóg jest tam, gdzie jest człowiek. Nie umieszcza się już Go jak inne bóstwa, w konkretnym położeniu geograficznym, ograniczonym do plemion, które je wyznawały. Nie zamykają Boga w przestrzeni materialnej drzewa, kamienie czy rzeki. On jest Bogiem transcendencji:

bez granic i przez to okazuje się On wszędzie (a nie tylko w jednym punkcie)
kimś bliskim, o bezwzględnej potędze. Nie można Go spotkać gdziekolwiek,

¹⁹³ W Biblii hebrajskiej imię własne Boga JHWE występuje 6828 razy, a w samych księgach historycznych 2037 razy (około 30% z całości). Por. E. JENNI, *yhwh*, w: *Theological Lexicon of the Old Testament*, t. 2, red. E. Jenni, C. Westermann, Peabody 1997, s. 523-524.

¹⁹⁴ Samo imię *El* wywodziło się z języka semickiego i stanowiło ogólne określenie bóstwa (podobnie jak w języku polskim „Bóg”) lub imię własne. Śledząc tekst starotestamentalny, można zauważyć, że słowo *El* występuje w liczbie mnogiej *Elohim*. Nie możemy tu dopatrywać się pozostałości po politeizmie, powszechnie wtedy występującym, ale widać tu majestat i pełnię Boga, jako Tego, który w odróżnieniu od bytów stworzonych jest ponad nimi. Por. P. JASKÓŁA, *O Bogu jedynym w Trójcy Osób*, w: *Być chrześcijaninem. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 2006, s. 99-100.

¹⁹⁵ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 108; por. F. COURTH, *Bóg Trójjedynym miłości*, tłum. M. Kowalczyk, Poznań 1997 (*Amateca. Podręczniki teologii katolickiej*, t. 6), s. 86.

¹⁹⁶ Sformułowanie *Bóg ojca* jest zakorzenione w historii patriarchów, co widać głównie w Księdze Rodzaju: Rdz 26,24; 31,5; 43,23; 46,3; 50,17. Z praktycznego punktu widzenia wyglądało to tak, że w każdym klanie bóstwo występowało jako bóstwo patronackie, któremu oddawano cześć w rodzinie czy klanie. Chodzi tu o tradycję patriarchalną, gdzie Bóg „jedyny” objawił się patriarchom Izraela, każdemu indywidualnie i w sposób wyjątkowy dla każdego z praojców. Por. J. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, s. 145.

¹⁹⁷ Por. J. SZYMIK, *Traktat o Bogu Jedynym*, s. 128;

ale tylko tam, gdzie jest człowiek i gdzie człowiek pozwala Mu się ze sobą spotkać. Skoro ojcowie Izra-Ela zdecydowali się na El, dokonali wyboru o decydującym znaczeniu: wybrali zamiast *numen locale* – *numen personale*, Boga osobowego i odnoszącego się do osoby, o którym można pomyśleć i którego można znaleźć w płaszczyźnie „ja” i „ty”, a nie – jak pierwotnie – w miejscach świętych¹⁹⁸.

Płaszczyzną bytowania Boga jest wszechogarniające spotkanie „Ty” z „ja” człowieka. Boga nie można zamknąć w ramach przestrzennych, takich jak położenie geograficzne ziemi plemiennej czy obszar zajmowany przez konkretną rodzinę czy klan. Nie można go w końcu zamknąć w czasie, w którym klan lub rodzina żyje i przekazuje swoją wiarę kolejnym pokoleniom. Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba jest Bogiem tych, którzy wywodzą się z tej rodziny, nie tylko w sensie materialnym, ale także duchowym. Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba jest także Bogiem Józefa, Bogiem Maryi, moim Bogiem. Nie jest to Bóg zamknięty w czasie i przestrzeni; jest Bogiem wszystkich, którzy otwierają się na relację z Nim i wchodzą w orbitę Jego bytowania. Bóg nie jest jednym z wielu bogów, lecz jest konkretnym Bogiem, jedynym i prawdziwym:

To znaczy, że w świecie przepelnionym bóstwami, w którym samo słowo „Bóg” niczego nie mówi, trzeba dopiero dodać, o jakiego Boga chodzi; w świecie, w którym dla wskazania, o kogo chodzi, nieodzowne jest imię i miejsce – w takim świecie Bóg Izraela jest rozpoznawalny nie przez jakieś miejsce, lecz przez osoby. (...) ten Bóg nie jest immanentną siłą płodności, potężną koncentracją boskiej tajemnicy świata, lecz pozostaje wobec świata we władczej wyniosłości¹⁹⁹.

Obok aspektu *numen personale* Joseph Ratzinger wskazuje jeszcze inny, jakim jest pojmowanie Boga jako najwyższej potęgi, istniejącej ponad wszystkim. Bóg wszechpotężny, wszechmocny stanowi Byt, który jest ponad tym, co wyszło od Niego w dziele stworzenia i co nadal jest kontynuowane w świecie przez *creatio continua*. Obok wszechpotęgi i majestatu Boga występuje trzeci aspekt: aspekt obietnicy. Wielokrotnie pojawia się on w związku z obietnicą, którą Bóg składa Abrahamowi, Izaakowi czy Jakubowi: „Ja jestem Bogiem Wszechmocnym. Żyj ze Mną w zażyłości i bądź bez skazy. Chcę bowiem zawrzeć z tobą przymierze oraz dać ci niezmiernie liczne potomstwo” (Rdz 17,1-2). Jest Bogiem, który daje człowiekowi obietnicę, nadaje

¹⁹⁸ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 109; J. SZYMIK, „*Divina commedia Ratzingeriana*”. *Biblia a kultura radości*, w: *Biblia kodem kulturowym Europy*, red. S. Szymik, Lublin 2013 (Analecta Biblica Lublinsensia, t. 9), s. 271-272

¹⁹⁹ J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/2), s. 963-964.

sens i cel jego życia. Jest niepodważalną nadzieją ostatecznego przeznaczenia człowieka²⁰⁰.

2.1.2.3. JHWE – imię Boga

Podjmując kwestię imienia Boga, warto powrócić do opowiadania o płonącym krzewie. Kiedy Mojżesz pyta Boga o imię, w odpowiedzi słyszy słowa: „Jestem tym, kim jestem”. Jak się okazuje, imię to nie niesie ze sobą jakiegoś przekazu, nie ma znaczenia. Imię, które na prośbę Mojżesza miało zostać ujawnione, tak naprawdę zostało zakryte.

Podobnie rzecz ma się w dwóch innych miejscach Starego Testamentu: w Księdze Sędziów 13,18 i Księdze Rodzaju 32,30²⁰¹. W Księdze Sędziów Manoach pyta anioła Pana: „Jakie jest twoje imię?”, a w odpowiedzi słyszy: „Czemu pytasz o moje imię? Ono jest niezwykle” (inne możliwe tłumaczenie: „Ono jest tajemnicze”). W Księdze Rodzaju zaś po nocnej walce Jakub pyta swojego przeciwnika: „Podaj mi, proszę, swoje imię”, na co słyszy odpowiedź: „Czemu mnie pytasz o imię?”.

W tych dwóch przekazach biblijnych Manaach i Jakub nie otrzymują odpowiedzi na pytanie, które zadali, a teksty te pod względem budowy i języka są podobne do Wj 3,14²⁰². Bóg nie podaje swojego imienia, działając odwrotnie, niż bogowie znajdujący się wokół. Jak widać, Bóg nie jest im równy i nie musi podawać swojego imienia.

Być może kwestia ta wynika z ówczesnej mentalności kultury semickiej, w której „znać czyjeś imię” oznaczało „poznać osobę”, czyli jej charakter i naturę. Bóg jednakże nie jest do końca poznawalny. Poznać Boga to odkryć całą Jego tajemnicę, a wtedy nie można już mówić o Bogu. Poznać do końca Boga oznaczałoby też uczynić go sobie równym, a przecież już samo słowo „Bóg” kryje w sobie tajemnicę, której nie można do końca odkryć. Być może z tego powodu Bóg, ujawniając swoje

²⁰⁰ Por. TENŻE, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 110.

²⁰¹ Czytelnik wersetu trzydziestego rozdziału trzydziestego drugiego może zauważyć, że Jakub domyśla się, że walczył z Bogiem. Wiedział, że to Bóg jego przodków, którzy również nie znają imienia Boga. Stąd Jakub chce wykorzystać sytuację i pyta o Jego imię. Jednak imię to nie pada. Powodów może być kilka. Pierwszy, podstawowy i zakorzeniony w tradycji, jest taki, że poznanie czyjegoś imienia oznaczało poznanie osoby i przejęcie nad nią władzy, z kolei niepoznanie imienia wyklucza jego użycie w celach magicznych. Odmowa nie zostaje zaakceptowana przez Jakuba. W zamian otrzymuje on błogosławieństwo. Stanowi ono poniekąd odpowiedź na stawiane pytanie o imię Boga. Jakub, a wraz z nim jego potomkowie, będzie mógł poznać Boga takim, jakim On jest, poprzez owoce, które otrzyma dzięki Jego błogosławieństwu, nie zaś poprzez imię. Por. J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27-36,43*, s. 853.

²⁰² Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 112.

imię, w rzeczywistości wcale go nie ujawnił, tylko odsłonił część swojego bytu, pozwalając, by reszta pozostała nieodgadnioną tajemnicą. Imię objawione przez Boga jest „imieniem otwartym”; nadal należy szukać odpowiedzi na nurtujące ludzkość pytanie o jego znaczenie. Bóg otworzył lekko drzwi i przez szparę dał człowiekowi możliwość odkrywania swego niezgłębionego misterium. Takie podejście Joseph Ratzinger nazywa teologią negatywną:

Odrzuca ona imię jako imię, przenosi je z dziedziny tego, co znane, do której, jak się wydaje, imię należy, w dziedzinę tego, co nieznanie, ukryte. Przenosi je w dziedzinę tajemnicy, tak że Bóg jest jednocześnie znany i nieznan, ukrywa się i objawia. Imię, znak znajomości staje się szyfrem niedającego się poznać i nazwać Boga. Wbrew mniemaniu, że Boga można tu poniekąd uchwycić, podkreśla się w ten sposób stale nieskończony dystans²⁰³.

Dostrzec można jednak afirmację tego, co wynika ze słowa „Jestem”. On cały czas „jest”, nie ma w nim przemijalności. Bóg jest wiecznym „teraz”. Deutero-Izajasz w Księdze Pocieszenia prorokuje: „Każde stworzenie jest jak trawa i cały jego wdzięk jak kwiat polny. (...) Trawa usycha, kwiat opada, lecz słowo naszego Boga trwa wiecznie” (Iz 40,6.8). Tekst ten w sposób jednoznaczny pokazuje, że w świecie poddanym regułom następstwa czasu: wszystko przemija, staje się ulotne, a Bóg zawsze „jest”. Jest ponad kategoriami czasu. Jego kategorią jest terażniejszość, podczas gdy ludzką – przemijalność: „był” – „jest” – „będzie”.

Obok przemijalności trwa Boże „Jestem”²⁰⁴, zupełnie inaczej niż u bogów, bytujących w ramach ludzkiej kategorii czasowej. Bóg JHWE jest Bogiem, który „Jest” wczoraj, „Jest” dzisiaj i „Jest” jutro. Tą kategorią jest przemijalność, w którą wpisują się słowa Izajasza: „Ja, Pan, jestem pierwszy, Ja będę też z ostatnimi” (Iz 41,4) i „Ja jestem pierwszy i Ja ostatni” (Iz 44,6; por. 48,12), oraz słowa z Apokalipsy św. Jana „Ja jestem Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec” (Ap 22,13). On, Bóg jest tym, który jedynie prawdziwie istnieje pośród iluzorycznych wyobrażeń tych, którzy są wytworem człowieka.

W naszych rozważaniach przechodzimy do Boga i Jego imienia w Nowym Testamencie, przede wszystkim zaś do Ewangelii wg św. Jana, w której wyrażenie „Ja jestem” otrzymuje swoją pełnię. Ostatni interpretator wiary w Jezusa Chrystusa, św. Jan ewangelista, nawiązuje do literatury mądrościowej i do Deutero-Izajasza.

²⁰³ TAMŻE, s. 113.

²⁰⁴ Por. TAMŻE, s. 113-114.

Słowa „Ja jestem”, odnoszące się do imienia Boga, stają się centralnym punktem chrystologii w ujęciu czwartego ewangelisty. Jednak idee chrystologiczne i próby nazwania Boga występują u Izajasza stają się centralnym punktem dla idei Boga oraz dla obrazu Chrystusa. Sformułowanie „Ja jestem”, są słowami „przemierzającymi” drogę zbawienia, począwszy od wydarzenia płonącego krzewu, poprzez niewolę babilońską z upadkiem jej bożków, aż w końcu zyskują pełnię w osobie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego²⁰⁵. Obserwując wydarzenia, przy opisie których pojawiają się słowa „Ja jestem”, można powiedzieć, że imię to niesie w sobie nadzieję. Pojawia się wtedy, kiedy ludzie doznają ucisku i oczekują pocieszenia i wyzwolenia: w trakcie największego ucisku Izraelitów przez Egipcjan, podczas wygnania babilońskiego i w końcu w osobie Jezusa, który przyniósł ostateczną nadzieję, ofiarując siebie za zbawienie świata.

W pierwszych dwóch przypadkach Izrael zostaje „zorganizowany” na nowo, co jest zapowiedzią nowego stworzenia w dziele Jezusa Chrystusa, gdy wszyscy będą stanowić jedno. Podkreśla to św. Paweł: „Nie ma już Żyda ani Greka, nie ma niewolnika ani wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety, ponieważ wszyscy jesteście jedno w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28).

Słowa „Ja jestem” występują w Ewangelii wg św. Jana często, bo aż 24 razy²⁰⁶. Są niejako echem tego, co słyszymy na początku działalności Mojżesza, powinny też sprowokować u słuchaczy skojarzenie z Bogiem Starego Testamentu²⁰⁷. Występowanie po sobie obrazów porównawczych w Ewangelii wg św. Jana do słów *’Εγώ εἰμι* wydaje się nieprzypadkowe. Następuje ich gradacja: chleb życia, światłość

²⁰⁵ Por. TAMŻE, s. 115.

²⁰⁶ Wyrażenie *’Εγώ εἰμι* w Ewangelii wg św. Jana trzeba rozumieć dwojako w odniesieniu do Jezusa. Po pierwsze mamy połączenie *’Εγώ εἰμι* z obrazem: „Ja jestem chlebem żywym” (J 6,35.41.48.51); „Ja jestem światłością świata” (J 8,12); „Ja jestem bramą” (J 10,7.9); „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem” (J 11,25); „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6); „Ja jestem prawdziwym krzewem winorośli” (J 15,1.5). Po drugie, niektóre teksty zawierają stwierdzenie absolutne (J 4,26;6,20; 8,18.24.28.58; 13,19; 18,5.6.8). Możemy dokonać dalszego podziału: na wersję rozwiniętą (J 8,24.28.58; 13,19) i nierozwiniętą (J 4,26;6,20; 8,18; 18,5.6.8). Por. S. RABIEJ, „*Ego eimi*” w ewangelii św. Jana znakiem boskiej godności Jezusa, CT, t. 58(1988) nr 2, s. 23. Można spotkać jeszcze inny podział, który obejmuje również Ewangelie synoptyczne: 1) znaczenie dookreślające łącznikowe: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem” (J 11,25); „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). 2) Odniesienie do Jezusa jako Syna Bożego: „Ja jestem. Ujrzenie Syna Człowieczego, siedzącego po prawej stronie Mocy i przychodzącego wśród obłoków niebieskich” (Mk 14,62); „Uspokójcie się! Ja jestem. Nie bójcie się! (Mt 14,27); „Jeśli nie uwierzycie, że to właśnie Ja jestem, umrzecie w swoich grzechach” (J 8,24). 3) W znaczeniu absolutnym: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wówczas poznacie, że Ja jestem i że niczego nie czynię sam z siebie, lecz to głoszę, czego nauczył mnie Ojciec” (J 8,28); „Uroczycie zapewniam was: Zanim Abraham się urodził, Ja jestem” (8,58). Por. K. GÓZDŹ, *Bóg jako istnienie osobowe*, s. 25.

²⁰⁷ Por. J. KRĘCIDŁO, *Świadectwo Boga Ojca o Jezusie w Ewangelii wg św. Jana*, VV, t. 27(2015), s. 156.

świata, brama owiec, dobry pasterz, droga, prawda, życie i w końcu zmartwychwstanie – najważniejsze stwierdzenie, które prowadzi czytelnika do wniosku, że Jezus jest Tym, który był przepowiadany przez Prawo i proroków. To właśnie podkreśla *Ἐγώ εἰμι* w formie absolutnej.

Należy zaznaczyć, że obrazy porównawcze do słów *Ἐγώ εἰμι* mają swoje zakorzenienie w księgach prorockich: chleb (por. Iz 60,1; Ez 11,22), winnica (Iz 5,1-2; Jr 5,10; Ez 15,1-6), światłość (Iz 42,5; 49,6; Mi 7,8), pasterz (Iz 53,10; Jr 23,3; Mi 2,12)²⁰⁸. Obietnice składane przez Boga w księgach Starego Testamentu swoje wypełnienie znajdują w osobie Jezusa Chrystusa, który sam mówi o sobie: „Ja i Ojciec jesteśmy jedno” (J 10,30). Ojciec działa teraz przez Jezusa, słowa i czyny, które świadczą o prawdziwie boskim pochodzeniu Chrystusa.

2.1.2.4. Od wiary w jednego Boga do wiary w Boga Trójjedynego

W perspektywie historii zbawienia tajemnica Boga i Jego życia wewnętrznego odsłania się stopniowo. Pełną wiedzę o Bogu posiadamy dzięki Jezusowi, który mówi nam o Bogu jako Ojcu²⁰⁹, choć w Starym Testamencie znajdujemy już tego zapowiedzi.

Kiedy przyjrzymy się sformułowaniu *Θεός* w Nowym Testamencie (z rodzajnikiem określonym), Bóg objawia się jako Ojciec: „Wiara Izraela – w Starym Przymierzu – odnosiła się przede wszystkim do Boga, który występował jako Ojciec²¹⁰ Izraela, Ojciec narodów, jako Stwórca i Pan świata²¹¹ – pisze Joseph Ratzinger.

Trzeba jednak dodać, że „teksty Starego Testamentu dotyczące ojcostwa Boga są rozproszone i same w sobie nie tworzą jakiegoś zwartego obrazu Boga²¹². W tej perspektywie, idąc za Jezusem Chrystusem, wszystkie wypowiedzi o Bogu

²⁰⁸ Por. S. RABIEJ, „*Ego eimi*”, s. 24-26.

²⁰⁹ Benedykt XVI, odnosząc się do ojcostwa Boga (podczas audiencji generalnej 30 stycznia 2013 roku), zauważa, że obraz ojca w dzisiejszych czasach jest zniekształcony. Ojcostwo przeżywa kryzys, co przekłada się na obraz Boga: „Dziś nie zawsze jest łatwo mówić o ojcostwie. Zwłaszcza w świecie zachodnim rozbite rodziny, bardzo absorbujące obowiązki zawodowe, troski i często trudności, by związać koniec z końcem, nadmierna i rozpraszająca obecność mediów w życiu codziennym to niektóre z wielu czynników, które mogą zakłócać pogodne i konstruktywne stosunki między ojcem i dziećmi. Porozumiewanie się jest niekiedy trudne, brakuje zaufania i odniesienie do roli ojca może stać się problematyczne; problematyczne staje się również samo wyobrażenie sobie Boga jako Ojca, kiedy brakuje odpowiednich wzorców, stanowiących punkt odniesienia. Dla osób, które miały ojca zbyt władczego i nieustępliwego bądź obojętnego i nieczulego, a wręcz nieobecnego, nie jest rzeczą łatwą pogodnie wyobrażenie sobie Boga jako Ojca i ufne zdanie się na Niego”. BENEDYKT XVI, *Ojciec, który nie ma nas dosyć*, OsRom 351(2013) nr 3-4, s. 40.

²¹⁰ Stary Testament nazywa Boga Ojcem aż 10 razy: Pwt 32,6; 2Sm 7,14; 1Km 17,13; 22,10; Ps 89,27; Iz 63,16; 64,7; Jr 3,4; 31,9.

²¹¹ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 137-138.

²¹² J. D. SZCZUREK, *Bóg Ojciec w Tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, Kraków 2003, s. 51.

ze Starego Testamentu rozumiemy jako wypowiedzi Boga-Ojca²¹³. Jak zauważa Henrique de Noronha Galvão: „Bóg, do którego Symbol Apostolski się odnosi na samym początku, nie jest «Bogiem w jedności swojej natury» (koncepcja taka jeszcze wtedy nie istniała), lecz *Bogiem Ojcem*”²¹⁴. Świadczy o tym chociażby Księga Mądrości: „Choć zwodzeni przestali już w cokolwiek wierzyć, jednak dotknięci śmiercią pierworodnych, uznali, że ten lud jest synem Boga” (18,13).

Księga Mądrości podkreśla w ten sposób szczególne wybraństwo Izraelitów, wyrażające się w trosce i opiece, jaką Bóg im okazał, wyprowadzając z niewoli egipskiej, tworząc tym samym lud wybrany spośród innych. Zaświadcza również o tym Księga Powtórzonego Prawa, przywołująca słowa Mojżesza: „To tak chcesz się odplacić Panu, ludu głupi i nierozumny? Czyż to nie On jest twoim ojcem, który cię stworzył i umocnił” (32,6) i powtórzona u Trito-Izajasza: „A przecież, Panie, Ty jesteś naszym ojcem! My jesteśmy gliną, a Ty naszym Stwórcą. Wszyscy jesteśmy dziełem rąk twoich” (64,7)²¹⁵. „Bóg objawia się jako Ojciec w stworzeniu, jako źródło życia, a stwarzając, ukazuje swoją wszechmoc. (...) Jako dobry i potężny Ojciec zajmuje się On tym, co stworzył, z miłością i wiernością, które nigdy nie ustają”²¹⁶, jak podkreślił – nawiązując do Trito-Izajasza – Benedykt XVI, 6 lutego 2013 roku, w trakcie audiencji generalnej.

Musimy pamiętać, że ojcostwo Boga względem ludu wybranego „nie jest pojmowane jako fizyczne zrodzenie, ale jako źródło istnienia tego ludu, którego jest Stwórcą”²¹⁷: „Zapomniał Izrael o swoim Stwórcy” (Oz 8,14). Również to rozumienie ojcostwa, obok wyjawienia imienia przez Boga, stanowi nowość w judaizmie. Odmienne było przecież u Hellenów²¹⁸, którzy uważali, że Zeus jest ojcem tak ludzi, jak i innych bogów, o czym czytamy w mitologii greckiej.

²¹³ Por. E. PIOTROWSKI, *Traktat o Trójcy Świętej*, w: *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007 (WBi, t. 216), s. 29.

²¹⁴ H. DE NORONHA GALVÃO, *Wierzę w Boga Ojca Pana Wszechświata*, tłum. L. Balter, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, red. L. Balter i in., Poznań 2000 (KC, t. 13), s. 18.

²¹⁵ Por. J. GALOT, *Bóg Ojciec, prawda objawiona*, tłum. L. Balter, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, red. L. Balter i in., Poznań 2000 (KC, t. 13), s. 26.

²¹⁶ BENEDYKT XVI, *Świat nie jest czymś, co się posiada, by rabować i wykorzystywać*, OsRom 351(2013) nr 3-4, s. 43; por. S. GRZYBEK, *Obraz Boga w Starym Testamencie*, RBL, t. 30(1977) nr 1, s. 17.

²¹⁷ J. D. SZCZUREK, dz. cyt., s. 52; por. A. IZQUIERDO, *Bóg jest Ojcem: trzy ujęcia jednego tematu*, tłum. L. Balter, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, red. L. Balter i in., Poznań 2000 (KC, t. 13), s. 43.

²¹⁸ Musimy też wziąć tu pod uwagę, że hellenistyczne pojęcie bogów, na które wskazuje A. Izquierdo: „jest politeistyczne i panteistyczne. Jest politeistyczne, albowiem bogowie są konkretnymi personifikacjami podstawowych rysów rzeczywistości tego świata, bądź to w formie mitu (Homer), bądź *arche* (fizyka jońska), bądź też idei (filozofia). Wśród bóstw istnieje pewna hierarchia, a tym samym swego rodzaju ukierunkowanie na jedność, której wyrazicielem jest Zeus, ojciec bogów i ludzi. Jest panteistyczne, gdyż Bóg nie jest podmiotem, ale orzecznikiem, skoro prawdziwym podmiotem jest świat: świat jest *boski*”. TAMŻE, s. 54.

„Nowość (...) polega na utożsamieniu Boga Ojców ze Stwórcą wszechświata, Ojcem wszystkiego. Tak więc Filon z Aleksandrii powie dosadnie: «Żydzi wierzą, że jest jeden Bóg, Ojciec i stwórca świata»²¹⁹.

Obok ojcostwa wspólnego, można także mówić o indywidualnym ojcostwie Boga odnoszącym się do poszczególnych ludzi. Taka indywidualna opieka Boga wyraża się w tym, że w imieniu nadawanym danej osobie występuje nawiązanie do Boga-Ojca, np. *Abijah* oznaczało „JHWE jest moim ojcem” (imiona teoforyczne)²²⁰.

Na szczególną uwagę zasługują słowa Boga o obiecany Mesjaszu, który przybędzie. Wynika to z przymierza, które Bóg zawarł z rodem Dawida:

Kiedy dobiegną kresu twoje dni i spocziesz obok twych przodków, Ja wywyższę twojego potomka, który wyjdzie z twoich wnętrzności, i utrwale jego królestwo. On zbuduje dom Mojemu imieniu, a Ja utrwale tron jego królestwa na wieki. Ja będę mu ojcem, a on będzie Mi synem (2Sm 7,12-14).

Także Psalm 2 daje takie świadectwo: „Ty jesteś moim Synem, Ja Ciebie dziś zrodziłem” (Ps 2,7). Słowa te pobrzmiwają w Ewangelii wg św. Marka podczas chrztu Jezusa w Jordanie: „I rozległ się głos z nieba: «Ty jesteś moim Synem umiłowanym, Ciebie upodobałem sobie»” (1,11), a przede wszystkim w Ewangelii wg św. Łukasza, w scenie zwiastowania: „Oto poczniesz i urodzisz syna, i nadasz Mu imię Jezus. Będzie On wielki i zostanie nazywany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego ojca Dawida. Będzie królował nad domem Jakuba na wieki, a Jego królestwo nie będzie miało końca” (1,31-33).

Na tym etapie rozważań można przejść do wykładu Josepha Ratzingera na temat Syna, drugiej Osoby Trójcy Świętej.

2.2. Syn – Jezus Chrystus

Symbolum Apostolorum przechodzi do drugiej części wyznania: Syna Bożego-Jezusa Chrystusa, w którym czytamy: *καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, υἱὸν αὐτοῦ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, ὃθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς*²²¹ („i w Jezusa Chrystusa, Syna Jego Jedynego, Pana naszego,

²¹⁹ TAMŻE, s. 43.

²²⁰ Por. J. D. SZCZUREK, dz. cyt., s. 58-59.

²²¹ DS nr 2.

który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny, umęczon pod Ponckim Piłatem, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion, zstąpił do piekieł, trzeciego dnia zmartwychwstał, wstąpił na niebiosa, siedzi po prawicy Boga Ojca Wszechmogącego, stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych”).

2.2.1. Jezus Chrystus

Aby poznać, kim naprawdę jest Jezus i czym jest Jego dzieło, należy postawić następujące pytania: Jakie jest współczesne podejście do Osoby Jezusa? Czy Jezus z Nazaretu był Chrystusem? Czy Jezus był prawdziwym Bogiem, czy też prawdziwym człowiekiem? Jaka określić istotę chrześcijaństwa, wyrażającą się w trzech drogach chrystologii?

2.2.1.1. Jezus Chrystus rozumiany współcześnie

Joseph Ratzinger uważa, że druga część *Credo*, która dotyczy Jezusa, mówi o tym, co gorszy w chrześcijaństwie²²². Wyznanie, że Jezus, pewien człowiek, który około roku 30 został w Palestynie stracony, ma być Chrystusem (Pomazańcem, Wybranym) Boga, ba Synem samego Boga, jest punktem centralnym i rozstrzygającym momentem w całej ludzkiej historii. Wydaje się zuchwałością i niedorzecznością, by postać jednego człowieka, która w miarę coraz większego oddalenia się w czasie musi zniknąć we mgle przeszłości, ogłaszać za właściwy ośrodek całej historii²²³.

Wszystko to, co rozpoczęło się około 2000 lat temu, trwa do dziś. Jezus stanowi w dalszym ciągu powód zgorzienia dla wielu. Zaświadcza o tym On sam, mając pełną tego świadomość, że Jego wyznawcy będą prześladowani, tak samo jak On był prześladowany ze względu na głoszoną prawdę i świadectwo: „Ale zanim to wszystko się stanie, wystąpią przeciwko wam i będą was prześladować, wydając synagogom i wtrącając do więzień. Ze względu na moje imię poprowadzą was przed królów

²²² Nie sposób przemilczeć tu kwestii prześladowania chrześcijan właśnie ze względu na Gorszącego innych oraz nie sposób nie odnaleźć tu odniesienia do słów św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian, w których apostoł pisze: „I tak, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego. On jest dla Żydów powodem upadku, a dla pogan głupstwem” (1,22-23). Według najnowszych danych (2021), pozyskanych od organizacji *Open Doors*, która przeprowadziła badanie, trwające od 1 listopada 2019 roku do 31 października 2020 roku, w pierwszej dziesiątce państw, w których najbardziej prześladowuje się chrześcijan są: Korea Północna, Afganistan, Somalia, Libia, Pakistan, Erytrea, Jemen, Iran, Nigeria oraz Indie. Zob. OPEN DOORS: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzciscijan/swiatowy-indeks-przesladowan> (dostęp 18 września 2021).

²²³ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 159.

i namiestników” (Łk 21,12). Tak jak kiedyś, tak również i dziś postać Jezusa wzbudza kontrowersje.

Joseph Ratzinger, analizując aktualne trudności związane z wyznawaniem Jezusa Chrystusa stwierdza:

w paradoksie Słowa i ciała ukazuje się jakaś pełnia sensu, coś na miarę Logosu. Na pierwszy rzut oka takie wyzwanie wydaje się zgorszeniem dla ludzkiego myślenia. (...) Taki pogląd, już sam w sobie dziwaczny, który myśli starożytnej i azjatyckiej wydawał się nie do przyjęcia, stał się jeszcze trudniejszy do przyjęcia niż dawniej, choć może z innego punktu widzenia, wobec założeń myśli nowożytnej, a to z racji tego, że fakty historyczne opracowuje się obecnie naukowo metodą historycznokrytyczną. Oznacza ona, że obecnie w dziedzinie historii powstaje podobny problem, jaki się pojawił, gdy roztrząsano podstawy bytu za pomocą metod fizyki i przez przyrodniczy sposób stawiania pytań naturze. W naszych rozważaniach widzieliśmy, że fizyka rezygnuje z dotarcia do samego bytu i ogranicza się do tego, co „pozytywne”, co da się zbadać empirycznie; uzyskuje ona w ten sposób imponującą dokładność w swoich badaniach, musi to jednak opłacić rezygnacją z dążenia do prawdy; proces ten może doprowadzić do tego, że poza osłoną pozytywizmu znika byt, a nawet sama prawda, że ontologia przestaje być możliwa, a filozofia ogranicza się do fenomenologii, poprzestając na pytaniu o zjawisko²²⁴.

W nowożytności, zupełnie inaczej niż miało to miejsce w czasach biblijnych, epoce patrystyki, średniowiecznej scholastyki oraz scholastyki barokowej czy w teologii luterkańskiej i kalwińskiej, nastąpił filozoficzny zwrot w antropologii. Jak pisze Gerhard L. Müller:

zakwestionował poznawcze możliwości ludzkiego rozumu w odniesieniu do transcendentnej rzeczywistości Boga i Jego posługiwanie się samopośrednictwami historii i świata na terenie doświadczenia człowieka. Człowiek nie wychodzi już od obiektywnych wartości ontologicznych i gnozeologicznych zasad warunkujących jego poznanie. Dla teologii znaczy to, że nie może już rozpoczynać zwyczajnie od prawdy słowa Bożego i dogmatu niezależnie od człowieka i od warunków jego poznania. Podobnie jak czyni to filozof ogólnie na polu epistemologii, tak też teolog, zgodnie z podstawową hermeneutyką, powinien najpierw zdać sobie sprawę z warunków i założeń możliwości dotarcia słowa Bożego do człowieka, jak też ze swego współtworzenia obiektywnych treści objawienia przez subiektywne uwarunkowania poznania „słuchacza słowa”. Dlatego nieuniknione staje się uzasadnienie przez filozofię transcendentną możliwości teologicznego dyskursu o Bogu, o Jego objawieniu i działaniu w historii²²⁵.

²²⁴ TAMŻE, s. 160.

²²⁵ G. L. MÜLLER, *Dogmatyka katolicka*, s. 288.

Taki redukcjonizm oparty na postępie i ograniczaniu ludzkiego rozumu do poznania tego, co uda się udowodnić za pomocą doświadczeń czy badań empirycznych, doprowadza do zamknięcia rozumu wyłącznie w sferze materialnej. Ogranicza go do działania wyłącznie w takich ramach, które zostaną mu arbitralnie narzucone przez wpływową mniejszość. Ograniczenie działalności rozumu wyłącznie do jednej sfery uniemożliwia otwarcie na rzeczywistość metafizyczną czy transcendentálną.

W wywiadzie z Peterem Seewaldem *Światłość świata* Benedykt XVI zauważa:

rzeczywiście jest tak, że pewne formy zachowania i myślenia przedstawiają się jako jedyne rozumne i dlatego jedyne właściwe ludziom. Chrześcijaństwo czuje się poddane nietolerancyjnej presji, która najpierw je ośmiesza (...) a następnie w ramach pozornej rozumności chce ograniczyć przestrzeń jego życia i działania. Ważne, abyśmy sprzeciwiali się takim absolutnym roszczeniom pewnych rodzajów „rozumności”. Wcale nie są one bowiem samym czystym rozumem, ale ograniczeniem rozumu tylko do tego, co można rozpoznać za pomocą nauk przyrodniczych – zarazem są wykluczeniem wszystkiego, co poza to wykracza²²⁶.

Dochodzimy tu do drugiego zagrożenia, na które zwraca uwagę Joseph Ratzinger, mianowicie do „spotkania z historią”. Z punktu widzenia historyka nie można powtórzyć ponownie pewnych wydarzeń; one miały już miejsce, nie da się więc sprawdzić, czy „to samo” może dać „taki sam” wynik.

Zupełnie inaczej jest w fizyce czy chemii przynależących do „nowoczesnych nauk”, gdzie dowodzone twierdzenie da się zweryfikować za pomocą eksperymentu. W naukach historycznych takie procedury są niemożliwe, a wnioskowanie opiera się wyłącznie na naukowych sądach i dokumentach. Pojawia się więc niebezpieczeństwo kwestionowania opinii czy poglądów. W tym nowoczesnym podejściu do nauki, gdzie prawdziwe jest tylko to, co da się sprawdzić za pomocą doświadczenia, „prawda” zostaje ograniczona.

Podobnie rzecz się ma z historią, która zarazem wyjawia, jak i ukrywa prawdę. Z tych względów z punktu widzenia historyka można zobaczyć Jezusa jako człowieka, ale nigdy jako Chrystusa. Stąd wniosek, że nie należy opierać się tylko na prawdzie historycznej, gdzie decydującą rolę odgrywają fakty²²⁷, a ich interpretacja zależna jest wyłącznie od punktu widzenia lub światopoglądu interpretującego.

²²⁶ J. RATZINGER, *W rozmowie z czasem*, (JROO, t. 13/2), s. 802-803.

²²⁷ Por. TENŻE, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 161.

Chcąc odnieść się do osoby Jezusa Chrystusa, należy spojrzeć głębiej, do wnętrza bytu. Sięgnąć tam, gdzie kończy się racjonalność, a zaczyna transcendencja. Dopiero na takiej podstawie można zobaczyć Jezusa historii i Chrystusa wiary. Zestawienie ze sobą i połączenie tych dwóch obrazów: historii i wiary, daje spojrzenie całościowe na Jego postać, a poprzez to na prawdę w jej jedyności i powszechności. Tym samym dochodzi się do trzech podstawowych zagadnień chrystologicznych: Jezusa, który jest Chrystusem; Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i człowieka; dróg chrystologicznych.

2.2.1.2. Jezus historii – Chrystus wiary

Charakterystyczną cechą współczesnej teologii jest to, że za swój punkt wyjścia przyjmuje Jezusa jako postać historyczną, aby następnie „dojść” do Chrystusa.

Joseph Ratzinger analizując problem drogi od Chrystusa do Jezusa zauważa, że rozpoczął się on wraz z dziełem Adolfa von Harnacka, *Wesen des Christentums (Istota chrześcijaństwa)*. Dzieło to, z początku XX wieku, ukazuje chrześcijaństwo przesyczone wyłącznie rozumem i wiarą w rozum. Bawarski teolog powołuje się na główne zdanie z tej książki, które brzmi: „Nie Syn, tylko sam Ojciec należy do Ewangelii, jak ją Jezus opowiadał”. Wiadomo, że chodzi tu o Boga-Ojca, wokół którego nie było w dziejach Kościoła żadnych kontrowersji dogmatycznych. Bóg-Ojciec łączy wszystkich, zaś Syn-Jezus dzieli, co na przestrzeni wieków znalazło swoje odbicie w podziałach w samym Kościele, jak i międzyreligijnych. Boga-Ojca pojmuje się jako Boga wszystkich ludzi, zaś Syn miałby być Bogiem tylko dla nielicznych.

Zdaniem Harnacka, aby zasypać powstałe podziały, należy „wrócić do Jezusa”. Chodzi o powrót do Jezusa-człowieka: nauczającego, który głosił miłość wszystkim ludzi przy jednym Ojcu, a odrzucenie Chrystusa będącego przedmiotem wiary, który rzekomo wszystkich dzieli. Chodzi o cofnięcie się do nauczania wyłącznie o jednym Bogu-Ojcu, który łączył i ma na nowo połączyć podzielonych wyznawców różnych religii, przede wszystkim wyznawców religii monoteistycznych. Obok poglądów Harnacka pojawiły się inne, bardziej radykalne w swojej formie. Głosiły one, że Jezus był tylko romantycznym urojeniem, fatamorganą przeszłości, niespełnionym pragnieniem i tęsknotą, niknącymi w miarę zbliżania się do Niego²²⁸.

²²⁸ Por. TAMŻE, s. 162-164; TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 1003.

Oświecenie głosiło względność i ograniczony ogląd wydarzeń historycznych, co dobitnie widać u Harnacka i przedstawicieli tego okresu, którzy zrelatywizowali postać Jezusa. Takie podejście obserwujemy przede wszystkim w biblijnej krytyce protestanckiej²²⁹. Protestancy badacze Biblii ukazywali Jezusa nie jako Boga, ale jako jedną z wielkich postaci w historii powszechnej. Ukazywali Go jako zwyczajnego człowieka z Nazaretu – człowieka swoich czasów²³⁰. Tak sprawa się ma m.in. u Davida Friedricha Straussa. W swoim dwutomowym dziele z 1835 i 1836 roku, *Das Leben Jesu. Kritisch Bearbeitet* (*Życie Jezusa. Opracowanie krytyczne*), próbował wykazać, że Ewangelie są wyłącznie zbiorem mitów, pochodzących z I i II wieku i dotyczących starotestamentowych zapowiedzi o mającym nadejść Mesjaszu. Strauss pragnął udowodnić, że Jezus jest tylko i wyłącznie człowiekiem obdarzonym talentem oratorskim, wielką osobowością czasów, którego legenda trwa do dziś. Do osadzenia Jezusa, zdaniem Straussa, w boskich ramach, przyczynili się uczniowie, którzy poszli za Nim, oczarowani jego postacią²³¹.

Podobny pogląd głosił francuski historyk, filolog, filozof i orientalista Ernest Renan. W swoim dziele *Vie de Jésus* (*Życie Jezusa*) z 1863 roku traktował Jezusa jako wybitnego człowieka. Wskazywał także na wielki talent kaznodziejski, dzięki któremu zyskał grono wyznawców, którzy widzieli w Nim boskiego posłańca. Odnosząc się do kwestii cudów, Renan przypisał je sferze fantastyki, stwierdzając, iż mogły imponować niewykształconemu ludowi²³².

Podobne poglądy głosił Rudolf K. Bultmann. Ewangelicki teolog twierdził:

co do Jezusa, to w ogóle ważne jest jedynie to, że istniał, poza tym wiara nie odnosi się do wątpliwych hipotez, niedających żadnej historycznej pewności, tylko odnosi się do zdarzenia, jakim jest słowo przepowiadania, przez które zamknięta ludzka egzystencja zostaje otwarta ku temu, co jest jej właściwe²³³.

U Bultmanna „co wyraża w szorstkim trochę języku Heideggera – najważniejsze u Jezusa jest prowadzenie nas do spraw istotnych i odrywanie od świata. Jest to Jezus egzystencjalistyczny, który – można by powiedzieć – stanowi antycypację filozofii

²²⁹ Szerzej na temat chrystologii protestanckiej zob. A. NOSSOL, art. cyt., s. 5-33.

²³⁰ Por. CH. SCHÖNBORN, M. KONRAD, H. PH. WEBER, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002 (Amatea. Podręczniki teologii katolickiej, t. 7), s. 38.

²³¹ Więcej na ten temat zob. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, t. 1, Tübingen 1835; D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, t. 2, Tübingen 1836; por. L. BOUYER, *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 2000, s. 202-204.

²³² Zob. E. RENAN, *Żywot Jezusa*, tłum. A. Niemojewski, Łódź 1991.

²³³ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 164.

Heideggera²³⁴. Wyłania się z tego dominujący w naszych czasach pogląd, że wszelka nadzieja spoczywa w nauce i jej permanentnym postępie. Joseph Ratzinger, w wykładzie *Chrystus – Odkupiciel wszystkich ludzi. Jedyność i powszechność Chrystusa oraz Jego Kościoła* zauważa:

Znamionująca nasze czasy „wiara w naukę” powoduje dzisiaj, podobnie jak dawniej, że zmieniające się obrazy historycznego Jezusa kształtują opinię „ludzi”, i wraz z rozumem uzurpującym sobie prawo do całkowitej autonomii zamykają drogę do wiary. Można tu bez trudu rozpoznać, że do konstrukcji postaci historycznego Jezusa rzeczywiście odnosi się to, co *Faust* Goethego przeciwstawia wierzącemu w naukę Wagnerowi: „Tym, co nazywacie duchem czasu, jest w gruncie rzeczy wasz własny duch, w którym odbijają się czasy”²³⁵.

Obok Harnacka, Straussa i Bultmanna postacią, która wywarła wpływ na nowożytnie pojmowanie Jezusa Chrystusa, jest Jürgen Moltmann, niemiecki teolog protestancki związany z Uniwersytetem w Tybindze. W książce z 1966 pt. *Theologie der Hoffnung (Teologia nadziei)* przedstawia zupełnie inny obraz Jezusa, niż wspomniani powyżej protestanczy teolodzy. W swoim dziele ukazuje Jezusa w oparciu o marksistowską ideologię, zwróconą w swej teorii ku przyszłości rozumianej teologicznie, czyli ku eschatologii. Eschatologia jest dla Moltmanna przekazem nadziei, a najistotniejszym punktem tej nadziei jest obiektywne przekonanie (pewność) co do zmartwychwstania Jezusa Chrystusa²³⁶. Odnosząc się do Moltmanna i jego dzieła o nadziei, Joseph Ratzinger zauważa:

Teraz Jezus ukazuje się w świetle zasady nadziei i marksistowskich idei nadziei jako ten, który w sposób kompetentny ukazuje nam kształtowanie przyszłości. We wszystkim tym uwidacznia się, jak znajdowano i podawano nie tylko historię, lecz jak własne poglądy są podawane jako prawdziwa historia²³⁷.

W tak liberalnym protestantyzmie uderzające jest to, że osoba Jezusa Chrystusa zostaje „od-bóstwiona”. W tej nowej wersji arianizmu²³⁸ Jezus jawi się jako ktoś więcej

²³⁴ TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 1003.

²³⁵ TAMŻE, s. 908.

²³⁶ Zob. J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1966⁶ (Beiträge zur Evangelischen Theologie, t. 38).

²³⁷ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 1003.

²³⁸ W kontekście renesansu idei arianizmu w czasach nowożytnych, trzeba przypomnieć, że arianizm należy do największych i najważniejszych herezji starożytności. Swoimi korzeniami sięga on do filonizmu, z którego przejął założenie, że Bóg jako Istota Najwyższa nie wchodzi w kontakt ze światem. Prekursorem, od którego herezja ta wzięła nazwę, był Ariusz z Aleksandrii. Jego tezy na temat Jezusa Chrystusa streścić można następująco: Jezus Chrystus, Słowo Boże nie jest współistotny Bogu-Ojcu oraz nie jest Mu współwieczny, stąd nie może być Mu równy. Taki pogląd określamy mianem subordynacjonizmu, który został przejęty od Lucjusza z Antiochii. Inną tezę głoszoną przez Ariusza była

niż człowiek i trochę mniej niż Bóg. Nowe odczytanie Jezusa przez protestantów i Oświecenie, przyczyniło się w niemałym stopniu do Jego niewłaściwego pojmowania we współczesnym świecie.

Po ukazaniu protestanckiej wizji Jezusa Chrystusa można przejść do Jego postaci w rozumieniu wiary katolickiej. Druga część Symbolu Apostolskiego rozpoczyna się słowami: *καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν*²³⁹ „i [wierzę] w Chrystusa Jezusa”. W oryginale z III wieku, w tzw. wersji „R” (rzymskiej) rozpoczyna się słowem „Chrystus”, które odnosi się do tytułu „Mesjasz”, a nie do samego imienia Jezusa. Nie ma wątpliwości, że rzymska gmina chrześcijańska, skąd swój początek wzięła *Symbolum Apostolorum*, wiedziała co oznacza słowo „Chrystus”²⁴⁰. Rozpoczynając lekturę dwóch pierwszych Ewangelii, można zauważyć, że w pierwszym zdaniu pojawia się złożenie „Jezus Chrystus”: „Początek Ewangelii Jezusa Chrystusa, Syna Bożego” (Mk 1,1); „Oto rodowód Jezusa Chrystusa, syna Dawida, syna Abrahama” (Mt 1,1).

Zestawienie imienia i tytułu można rozpatrywać z punktu widzenia filozoficznego. Karol Wojtyła w dziele *Osoba i czyn* zapytuje: „Kim jest człowiek, który działa – i kim jest człowiek, kiedy działa?”. Wcześniej pisze:

Jest już dane w doświadczeniu każdego człowieka: osoba i czyn jest zawarta w fakcie „człowiek działa”. Istnieje natomiast w oparciu o zasadnicze zrozumienie osoby i czynu potrzeba bardziej wszechstronnego wyjaśnienia rzeczywistości osoby i czynu (...) To filozoficzne zagadnienie posiada równocześnie kapitalne znaczenie dla teologii (...) Znaczenie problematyki personalistycznej w teologii – to zagadnienie olbrzymie²⁴¹.

Tę zasadę zastosujemy do Jezusa – osoby i dzieła. Nie da się zrozumieć i rozpoznać w Nim Boga, gdyby nie Jego dzieło. Tak samo nie będziemy w stanie zrozumieć

stworzoność Słowa. Słowo zostało stworzone przez Boga w czasie i z niebytu jako najdoskonalsza istota. Co ważne, Słowo pośredniczyło w stworzeniu świata. Takie poglądy spotkały się oczywiście ze stanowczym sprzeciwem ówczesnego Kościoła, który w 325 roku zwołał sobór do Nicei i potępił poglądy Ariusza. Por. J. BUXAKOWSKI, *Jezus Chrystus – Osoba i czyn*, Pelplin 2000 (Teologia prawd wiary, t. 5), s. 61-61; H. PIETRAS, *Herezje*, Kraków 2019, s. 50-55.

²³⁹ Imię „Jezus” (hebr. *Jḥōšū‘ā* – „Jahwe jest zbawieniem”) oraz tytuł „Chrystus”, który jest tłumaczeniem hebrajskiego *Māšîāḥ* pochodzącym od czasownika *māšāḥ* („namaścić”, „konsekwować”), oznacza osobę konsekrowaną, namaszczonej przez Boga, którą w czasach Starego Testamentu był król lub kapłan. W czasach międzytestamentalnych odnosiło się do Mesjasza, Namaszczonego, przepowiadanego przez proroków. Te dwa oddzielne słowa w czasach nowotestamentalnych zostały złożone razem i stopniowo stały imieniem własnym. W Ewangeliiach widać to tylko u Mateusza i Marka (u Marka tylko raz, na samym początku Ewangelii). Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 74.

²⁴⁰ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 166.

²⁴¹ K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 73, 19; 24.

Jezusa-człowieka inaczej jak tylko w perspektywie Chrystusa. Odnosząc się do dzieła Człowieka z Nazaretu, nie należy dokonywać rozróżnienia między misją a osobą. Znakomicie ujmuje to Joseph Ratzinger:

nie można u owego Jezusa rozróżnić urzędu i osoby: w Jego wypadku to rozróżnienie traci rację bytu. Osoba *jest* urzędem, urząd *jest* osobą. Nie można ich rozłączyć, nie ma tu miejsca na coś prywatnego, na „ja”, które ostatecznie ukrywałoby się za działaniem i czynami, i dlatego także mogłoby przejść z czasem „na emeryturę”; nie ma tu żadnego „ja”, które można by oddzielić od jego dzieła: „ja” jest dziełem, a dzieło to „ja”. Jezus (...) nie pozostawił nauki, którą by można odłączyć od Jego „Ja”, tak jak można zebrać i ocenić idee wielkich myślicieli, nie wnikając w osobę twórcy. (...) Podobnie jest czymś oczywistym dla wiary, że Jezus nie uczynił nic, co dałoby się odgraniczyć od Jego „Ja” i co należałoby traktować oddzielnie. Pojmować Go jako Chrystusa znaczy być przekonanym, że daje On w swym słowie sam siebie. Nie ma tutaj, jak u nas wszystkich, jakiegoś „ja”, które wypowiada słowa – On się tak utożsamiał ze swoim słowem, że „ja” i „słowo” nie dają się odróżnić: On *jest* Słowem. Podobnie i Jego dzieło nie jest dla wiary niczym innym jak tylko bezwarunkowością zjednoczenia siebie samego z tym właśnie dziełem; On siebie czyni i *siebie* daje; Jego dziełem jest oddanie siebie samego. (...) Osoba Jezusa *jest* Jego nauką, a Jego nauka to On sam²⁴².

By zrozumieć w pełni kontekst i znaczenie powyższych rozważań, trzeba cofnąć się do wydarzeń paschalnych Jezusa Chrystusa. Dopiero z tej perspektywy można stwierdzić, że wiara w Jezusa jako Chrystusa koncentruje się w krzyżu i stąd też swój początek wywodzi chrześcijaństwo²⁴³. Zauważa to inny niemiecki teolog i jednocześnie autorytet teologiczny dla Benedykta XVI, Romano Guardini, który napisał:

Nasz obraz Chrystusa i Jego losu jest kształtowany całkowicie z perspektywy kresu. Ponieważ kres ten tak właśnie wyglądał i jest dla nas równoznaczny z dziełem zbawienia, skłonni jesteśmy uważać go za konieczność i pojmować wszystko pod tym kątem²⁴⁴.

Publiczna działalność Jezusa ukazana w czterech Ewangeliach ujawnia pewną interesującą rzecz: Jezus nigdy nie określa się „Mesjaszem” czy Chrystusem. Publicznie czyni to Piłat, kiedy umieszcza na krzyżu tabliczkę w podaniem winy: „Jezus Nazarejczyk, król (= Mesjasz, Chrystus) Żydów”²⁴⁵, o czym zaświadczają wszyscy

²⁴² J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 167-168; por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 655.

²⁴³ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 168.

²⁴⁴ R. GUARDINI, dz. cyt., s. 410.

²⁴⁵ Podanie winy Jezusa jest faktem, który odnotowują wszyscy ewangeliści, i stanowi rzecz bezsporną. Widać jednak pewne różnice co do napisu. Zacznijmy od Ewangelii wg św. Jana, w której napis wygląda

ewangeliści (J 19,19; por. Mt 27,37; Mk 15,26; Łk 23,38). Paradoksalnie można powiedzieć, że to Piłat przyczynił się do początków wiary, umieszczając tytuł Jezusa na Jego krzyżu. Mówiąc inaczej, Piłat stwierdza, że ukrzyżowany Jezus jest Chrystusem, Królem²⁴⁶. Poza tym, jak wynika z Ewangelii:

Piłat dobrze wie, że Jezus o niczym takim nie myślał, i dlatego też na tabliczce na krzyżu sformułował „tytuł winy” Jezusa w szczególny sposób: „Jezus Nazarejczyk, Król żydowski” (J 19,19). Dotąd Jezus unikał tytułu „Mesjasz” lub „król” czy też łączył go od razu ze swoją Męką (zob. Mk 8,27-31), chcąc zapobiec fałszywym interpretacjom. Teraz tytuł „Król” może być znany wszystkim. W trzech najważniejszych wówczas językach Jezus zostaje publicznie ogłoszony Królem²⁴⁷.

Nazwanie Jezusa królem Żydów nie jest czymś nowym i pierwotnym. Zwrot ten pojawia się już na początku Ewangelii wg św. Mateusza, kiedy przybyli mędrcy²⁴⁸

następująco: *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*; u Mateusza: *Οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*; u Marka: *Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*; u Łukasza: *Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος*. Wspólnym dla wszystkich Ewangelii określeniem Jezusa jest „król żydowski”. Na marginesie należy zauważyć, że wersja Janowa wydaje się najbardziej kompletna, a przy tym prawdopodobna, ponieważ, jak czytamy w czwartej Ewangelii, Jan był bezpośrednim świadkiem ukrzyżowania i śmierci Jezusa (por. J 19,25-27; 21,24). Por. L. NIEŚCIOR, *Napis na krzyżu Jezusa w łacińskiej egzegezie patrystycznej*, SG, t. 29(2015), s. 183. U Mateusza stwierdzenie to zostaje poprzedzone wyrażeniem *οὗτός ἐστιν* („ten jest”), które wydaje się być echem pytania Piłata: *Σὺ εἶ* (27,11). Świadczy to o tym, że Jezus jest naprawdę królem, o którym proroctwo złożyli mędrcy (por. Mt 2,11). Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 655. Joseph Ratzinger-Benedykt XVI w tryptyku *Jezus z Nazaretu. Prolog. Historie dzieciństwa* napisał: „Przed królewskim Dzieckiem mędrcy dokonują proskinezy, tzn. rzucają się przed nim na ziemię. Jest to hołd oddawany Bogu-Królowi. Z tej perspektywy można objaśnić również dary składane przez mędrców w ofierze. Nie są to praktyczne podarunki, które w tym momencie byłyby chyba najbardziej użyteczne dla Świętej Rodziny. Dary te wyrażają to samo, co proskineza. Są uznaniem królewskiej godności Tego, komu są ofiarowane. Złoto i kadzidło są wzmiankowane również przez Izajasza 60,6, jako dary hołdu, jaki narody będą składać Bogu Izraela”. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 103. W tym miejscu należy jeszcze odnieść się do występującego w opowiadaniu o mędrcach słowa *προσκυνέω*, które odnosi się do padnięcia na twarz przed bóstwem oraz królem bądź innym dostojnikiem. Autor pierwszej Ewangelii poprzez zastosowanie tego terminu wskazuje na godność, która przynależy Jezusowi, Synowi Boga. Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 114. W Łukasowym przekazie umieszczenie tabliczki wskazuje na wyśmianie i podważanie królewskiej godności Jezusa, co oznacza również, że nauka o królestwie Bożym, jak i samo posłannictwo Syna Bożego były źle zrozumiane. Tekst winy, który zawieszono na krzyżu Jezusa, był jedynym tekstem, który powstał podczas ziemskiego życia Jezusa. Por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 12-24*, s. 544-545; J. RATZINGER, *Kazania*, (JROO, t. 14/2), s. 859. Tekst ten powstał w trzech językach: hebrajskim (język narodowy), greckim (język kulturalny) i łacińskim (język administracyjny). Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21*, s. 241-242.

²⁴⁶ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 168-169.

²⁴⁷ TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 528.

²⁴⁸ W kazaniu z 6 stycznia 1994 roku w Berchtesgaden ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary zauważa, że „nowy przekład Pisma Świętego przetłumaczył słowo *μάγοι*, magowie, jako astrologowie, ale ci mężowie nie byli ani magami, którzy chcą przywłaszczyć sobie Boga i świat, ani też nie byli astronomami w dzisiejszym naukowym znaczeniu tego słowa, ani też astrologami, którzy mają wgląd w tajemnice jutra i chcą takie rozpoznanie sprzedać. To byli ludzie, którzy szukali czegoś więcej, szukali prawdziwego światła, które ukaże nam drogę, którą musimy podążać naszym życiem. To byli ludzie przekonani o tym, że własnoręczne pismo Boga jest wpisane w stworzenie i że musimy się starać – i możemy to uczynić – je odszyfrować; że naszym zadaniem jest znajdowanie śladów Boga

i pytali: „Gdzie jest nowo narodzony król Żydów” (Mt 2,2). Co dziwne, już wtedy Herod wiedział, że On będzie Chrystusem: „Zebrał wszystkich wyższych kapłanów oraz nauczycieli ludu i pytał ich, gdzie ma się narodzić Chrystus” (Mt 2,4). Joseph Ratzinger – Benedykt XVI, uważa że zwrot „król żydowski”:

jest to wyjątkowo nieżydowski sposób wyrażania się. W środowisku żydowskim mówiono by o królu Izraela. Rzeczywiście, ten „pogański” termin „król żydowski” powraca dopiero w procesie Jezusa i w inskrypcji na krzyżu – w obydwu wypadkach użyty przez poganina Piłata (zob. Mk 15,9; J 19,19-22). Można więc powiedzieć, że tutaj – w chwili gdy pierwsi poganie pytają o Jezusa – pobrzmiewa już w pewien sposób tajemnica Krzyża, który jest nierozdzielnie związany z królowaniem Jezusa²⁴⁹.

2.2.1.3. Jedna Osoba – dwie natury

Warto powrócić jeszcze do jednej kwestii zawartej w pytaniu: czy Jezus Chrystus to prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek? Pytanie to na przestrzeni pierwszych pięciu wieków nastroczało ówczesnemu Kościołowi niemało problemów. Nie sposób nie odnieść się do dwóch słów: „Słowo” i „Syn”, wyrażających dynamizm Jezusa Chrystusa w *actualitas*. Nie można powiedzieć, że Słowo jest zamknięte wyłącznie w sobie. Ono jest posłane przez kogoś²⁵⁰. Jego zadanie polega na tym, by usłyszany został Ten, który Je posyła. Mówiąc inaczej, Słowo to jest Słowem „od” i jest Słowem „dla”. W posłaniu, w tym *actualitas*, wyraża się charakter służebny Syna, przychodzącego od Ojca, wyrażający się w tym, że ma miłość, ale i jest miłością. Syn jest tożsamy z Bogiem, ponieważ Syn jest tym samym, co Bóg-Ojciec, a skoro Bóg jest miłością, jak zaświadcza św. Jan: „Bóg jest miłością” (1J 4,8), to i Syn nią jest: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga – i Bogiem było Słowo” (J 1,1). Rodzi się też odwrotne pytanie: czy jeśli jest osobą, która czyni i mówi oraz oddaje się drugiemu, pozostając całkowicie sobą; i czy jeśli jest tym, który tracąc zyskuje życie (por. Mk 8,35), to nie urzeczywistnia się w tym najpełniejszy wyraz

i przyzwolenie na to, by nas one pokierowały, aby osiągnąć prawdziwe życie”. TENŻE, *Kazania*, (JROO, t. 14/1), s. 228.

²⁴⁹ TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 100.

²⁵⁰ Posłanie Słowa dobitnie ujął św. Jan od Krzyża, który w Jezusie Chrystusie widzi pełną wypowiedź Ojca o wszystkim, a więc całą prawdę wszechświata: „Dzisiaj, w obecnym okresie łaski (...) nie ma potrzeby pytać Boga dawnym sposobem ani też nie potrzeba, by przemawiał jeszcze i odpowiadał jak wówczas. Dał nam bowiem swego Syna, który jest jedynym Jego Słowem – bo nie posiada innego – i przez to jedno Słowo powiedział nam wszystko naraz. I nie ma już nic więcej do powiedzenia”. JAN OD KRZYŻA, *Droga na Górę Karmel*, tłum. B. Smyrak, Kraków 2013⁹, księga 2, rozdział 22, nr 3.

człowieczeństwa? W twierdzącej odpowiedzi na te pytania przejawia się jedność teologii i antropologii²⁵¹.

W rozważaniach na temat Osoby Jezusa Chrystusa dochodzimy tym samym do „prawdziwego Boga” i „prawdziwego człowieka”. Definicję tę zdogmatyzował Sobór w Chalcedonie w 451 roku, kładąc tym samym kres herezjom na temat Jezusa Chrystusa. Jak naucza Joseph Ratzinger, by zrozumieć postać Jezusa, posłużono się dwoma schematami: pierwszy odnosi się do świata semickiego, gdzie pojmowano Jezusa jako Syna Człowieczego, Mesjasza. Drugi odnosi się do hellenizmu, dla którego kategorie semickie były niezrozumiałe, przez co przejęto kategorie hellenistyczne, mówiące o boskim człowieku lub Bogu-człowieku (*Θεός ἀνήρ*). W rozumieniu hellenistycznym Bóg-Człowiek ma odznaczać się dwoma charakterystycznymi cechami: boskie pochodzenie i czynienie cudów. Pochodzenie od Boga-Ojca helleniści próbowali przedstawić za pomocą mitu o Heraklesie, który w mitologii greckiej jawi się jako człowiek o ponadprzeciętnej sile – syn boga Zeusa („ojciec bogów i ludzi”) i kobiety Alkmeny. Z tego powodu, ilekroć próbowano w hellenizmie wyjaśnić naturę Jezusa, odwoływano się do obrazu półboga-półczłowieka z jego cudotwórczymi zdolnościami.

Z tego samego powodu, dla którego z Jezusa uczyniono cudotwórcę, stworzono „mit” o Jego narodzeniu z Dziewicy. Również ten „mit” miał doprowadzić do rozumienia Jezusa jako Syna Bożego. Przez takie podejście Bóg-Ojciec rozumiany był na sposób mityczny. Joseph Ratzinger wskazuje, że za tak skonstruowanym mitem miała pójść wiara pierwszego Kościoła w ontologiczną ideę pochodzenia Syna, co swój wyraz znalazło w stwierdzeniu dogmatycznym Soboru Chalcedońskiego²⁵².

Wrócić należy jednak do wydarzeń poprzedzających sobór, a więc do osoby Eutycheasa (ok. 378-ok. 454), archimandryty z Konstantynopola, który głosił (za Cyrylem, ale w radykalniejszej formie), pochodzenie Jezusa Chrystusa z (*ἐκ*) dwóch natur, ale po zjednoczeniu tylko z jednej: „Wyznaję, że nasz Pan przed zjednoczeniem składał się z dwóch natur, zaś po zjednoczeniu wyznaję jedną naturę”²⁵³. W swej radykalnej formie monofizytyzm głosił, że człowieczeństwo podczas Wcielenia zostało wchłonięte przez Boskość lub też nastąpiło powstanie „trzeciej natury”, tak jakby morze

²⁵¹ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 172-173.

²⁵² Por. TAMŻE, s. 175-176.

²⁵³ LEON WIELKI, *List papieża Leona do Flawiana, biskupa Konstantynopola, o Eutychesie*, w: DSP, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2002 (ZMT, t. 24), nr 6, s. 211.

wchłonęło kroplę miodu²⁵⁴. Sprawą zajął się Sobór zwołany w Chalcedonie. Obrady rozpoczęły się 8 października 451 roku. Początkowo sobór nie planował wprowadzenia nowej formuły wiary, lecz pod wpływem cesarskich legatów opracowaną nową, która pozostawałaby w zgodzie z *Credo* nicejskim, listami Cyryla i listem Leona. Przede wszystkim chodziło o wyjaśnienie kwestii kontrowersyjnych.

W dniu 25 października 451 roku dokument został zaakceptowany. Sobór odpowiedział na dwa pytania: Czym jest Chrystus? oraz Kim jest Chrystus? Określono, że On jest jednocześnie prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, przy czym Bóstwo i człowieczeństwo istnieją niez mieszane obok siebie w jedności bytu i działania. Odpowiedź na drugie pytanie brzmi: jest On jedną osobą, która do natury Boskiej przyjęła naturę ludzką, by przez i w niej dokonać odkupienia²⁵⁵. Jak zauważa Christoph Schönborn:

ten „podstawowy tekst” Chalcedonu widzi Chrystusa w podwójnej *communio*: z Bogiem Ojcem i wszystkimi ludźmi. „Nam współistotny” oznacza nie tylko metafizyczną zgodność, ale także radykalną solidarność z losem człowieka. Tak jak współistotność z Ojcem wskazuje nie tylko na doskonałą boskość, ale także na pełną wspólnotę życia z Ojcem, tak „nam współistotny” ma na uwadze współżycie z nami, jak najgłębszą wspólnotę życia i cierpienia²⁵⁶.

Tak w wielkim skrócie rozwiązana została najważniejsza kwestia chrystologicznego kryzysu, który miał miejsce w V wieku i został raz na zawsze zażegnany decyzją Soboru Chalcedońskiego, największego zgromadzenia biskupów w starożytności.

Wiemy już, że Jezus jako prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek „posiada” Boga-Ojca. Niemalych problemów nastrocza stosowanie określeń „Syn Boży” i „Syn”. W terminologii biblijnej, w języku Nowego Testamentu, daje się zauważyć różnice. Na pierwszy rzut oka terminy te zdają się wyrażać to samo, być synonimami stosowanymi wobec Drugiej Osoby Trójcy Świętej. Jednak pod względem pochodzenia, jak wskazuje Joseph Ratzinger, należy je rozpatrywać w całkowicie różnych kontekstach i gdzie indziej doszukiwać ich źródeł²⁵⁷. W rozważaniach na temat terminów „Syn Boży” i „Syn” Joseph Ratzinger – Benedykt XVI pragnie

²⁵⁴ Por. TEODORET Z CYPRU, *Inconfusus. Dialogus II. Eranistes et orthodoxus*, w: PG, t. 83, red. J. -P. Migne, Paris 1864, k. 154.

²⁵⁵ Por. G. L. MÜLLER, *Dogmatyka katolicka*, s. 369.

²⁵⁶ CH. SCHÖNBORN, M. KONRAD, H. PH. WEBER, dz. cyt., s. 166.

²⁵⁷ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 177.

przewyciężyć różnicę między chrystologią Janową odnoszącą się do Wcielenia, a chrystologią Pawłową, w której centrum znajduje się Krzyż²⁵⁸.

2.2.1.3.1. „Syn Boży”

Pierwszym terminem, do którego należy się odwołać, jest „Syn Boży”²⁵⁹. Wyrażenie to zostało wielokrotnie użyte w Starym Testamencie, a dokładniej w teologii królów, i polega na odmitologizowaniu teologii staroorientalnych obrzędów koronacyjnych, w których króla ogłasza się synem Boga. Dobrze to widać w historii Egiptu, gdzie król utożsamiany był z bóstwem. Obraz ten został, oczywiście w wersji odmitologizowanej, przejęty przez Naród Wybrany i wprowadzony na dwór króla Dawida²⁶⁰.

Najlepiej oddają to słowa Psalmu 2: „Ogłoszę postanowienie Pana. On rzekł do mnie: «Ty jesteś moim Synem, Ja Ciebie dziś zrodziłem». Proś Mnie, a dam Ci w dziedzictwo narody i krańce ziemi w Twoje posiadanie” (w. 7-8). Usunięcie elementów pogańskich, wyrażających się w fizycznym zrodzeniu króla, zastąpiono aktem wybrania przez Boga. W akcie tym król stawał się „synem”.

Benedykt XVI przypomina o tym 24 grudnia 2010 roku, w homilii wygłoszonej podczas pasterki w Bazylice św. Piotra, odwołując się do słów z Psalmu 2,7:

Tymi słowami z drugiego Psalmu Kościół rozpoczyna liturgię Świętej Nocy. Wie on, że słowa te związane były pierwotnie z rytuałem koronacji królów Izraela. Król, który z natury jest istotą ludzką, taką jak inni ludzie, staje się „synem Bożym” z racji powołania i objęcia urzędu. Jest to swego rodzaju

²⁵⁸ Por. K. GÓZDŹ, *Chrystologia Logosu według Josepha Ratzingera*, s. 241.

²⁵⁹ W artykule *Chrystologia w polu sporów egzegezy starochrześcijańskiej i nowożytniej interpretacji Biblii* Joseph Ratzinger odnosi się do współczesnej aporetyki syntezy starochrześcijańskiej, gdzie „współczesna egzegeza przeciwstawia wertykalizmowi ontologii horyzontalizm historii zbawienia. Za rozumianym w sposób grecko-wertykalnym *viós toū theoū* dogmatu wyłaniają się horyzontalne pojęcia zbawczej nadziei Izraela: *Χριστός* okazuje się pojęciem nadrzędnym w stosunku do *viós toū theoū* (dopóki nie próbuje się negować semickiego źródła tego pojęcia). Zgodnie z tym «Syn Boży» jest pojęciem historycznej nadziei Izraela, a więc pojęciem politycznym, które w politycznej w swej istocie nadziei późnego judaizmu nie jest rozumiane zasadniczo błędnie, mimo iż często zapomniane było przy tym jego wewnętrzne założenie, czyli sprawiedliwość (*sedaqah*) z jej powszechnymi roszczeniami do rangi prawa Bożego, a wraz z nim zapomniano o zasadniczej rekonstrukcji całego wymiaru politycznego, obecnego w nadziei Izraela właśnie przez jej odniesienie do sprawiedliwości”. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 751; por. TENŹE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 364.

²⁶⁰ Egzegeci dopatrują się tu odniesienia do króla Dawida, który poprzez odpowiedni ryt i wprowadzenie na tron w Jerozolimie, wyraża jego „adopcję” przez Boga, którego tron znajduje się właśnie w Jerozolimie. We wprowadzeniu Dawida widać bardzo wyraźnie związek pomiędzy wybranym przez Boga królem a samym Bogiem. Daje się też zauważyć usynowienie namaszczonego króla w chwili jego wprowadzenia na tron. Por. J. PAŚCIAK, *Biblijny obraz Chrystusa Króla (ze szczególnym uwzględnieniem Apokalipsy)*, RBL, t. 25(1972) nr 3, s. 173. Postać Dawida jest wzorcem dla przyszłego Króla Mesjańskiego.

adopcja ze strony Boga, akt decyzji, którym daje On temu człowiekowi nowe życie, włącza go we własny byt²⁶¹.

Wcześniej jednak, w tekście z Księgi Wyjścia, określenie „syn” oznaczało „cały Izrael”. Widać to w słowach Boga: „Izrael jest moim synem pierworodnym” (Wj 4,22). Idea synostwa Izraela „pochodzi od Boga, ale dlatego, że został przez Niego wybrany. Wybierająca miłość Boga czyni go «dzieckiem»”²⁶².

Z czasem określenie to zostało przeniesione na króla jako reprezentanta narodu, w osobie którego wypełnia się tajemnica powołania i miłości. Królestwo Izraela, na tle potęg Babilonu i Egiptu²⁶³, jest tylko małym, nieznaczącym państwem. Psalm mówi tu o panowaniu nad narodami, co w odczuciu władców Babilonu i Egiptu musiało brzmieć jak żart. Z tego względu Psalm ten zaczęto rozumieć jako Psalm nadziei i proroctwo zapowiedzi przyjscia Króla, który zarządzać będzie wszystkimi narodami²⁶⁴.

Także w innych miejscach Starego Testamentu można zauważyć posługiwanie się terminem „syn Boży”, choć w różnych kontekstach. Tekst z Księgi Wyjścia, który został przed chwilą przytoczony, nie jest jedyny. Podobnie brzmi Psalm 29,1: „Oddajcie Panu, synowie Boży, oddajcie Panu chwałę i cześć!”. Użyty tu zwrot w liczbie mnogiej odnosi się do aniołów, istot służących Bogu. To samo odniesienie znajdziemy w Księdze Hioba: „Zdarzyło się któregoś dnia, że synowie Boży przybyli, aby się stawić przed Panem. Przybył także szatan i stanął pośród nich” (Hi 1,6). Co zadziwiające, również szatan jako oskarżyciel włączony został w poczet synów Bożych. Poza tym Nowy Testament sformułowanie „Syn Boży” przekazuje w znaczeniu kolektywnym, mówiąc o zbiorze ludzi: „Szczęśliwi, którzy zabiegają o pokój, ponieważ oni zostaną nazwani synami Bożymi” (Mt 5,9). Przykładem jest też tekst z Ewangelii wg św. Mateusza: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie

²⁶¹ BENEDYKT XVI, *Moc opierania się tyranii władzy*, OsRom330(2011) nr 2, s. 14; AAS 103(2011) nr 1, s. 17.

²⁶² J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 764; por. BENEDYKT XVI, *Moc opierania się tyranii władzy*, s. 14; AAS 103(2011) nr 1, s. 19.

²⁶³ W Babilonie za króla uważano wysłannika powołanego i ustanowionego przez Boga. W Egipcie faraon był bóstwem. Idea biblijna usynowienia króla przez Boga jest odmienna od idei egipskiej i idei mezopotamskiej. Król Izraela zostawał synem przez powołanie, a nie przez fizyczne zrodzenie. Dochodzi tu jeszcze aspekt sakralny aktu prawnego, mającego miejsce podczas intronizacji króla. W intronizacji widziano niejako wejście króla w nową rolę adoptowanego syna, i to syna z rodu Dawida. Por. M. FILIPIAK, *Mesjanizm królewski w Psalmie 2*, CT, t. 43(1973) nr 3, s. 60; S. BAZYLIŃSKI, *Pod władzą królewską (Ps 2)*, VV, t. 1(2002), s. 64; J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 364.

²⁶⁴ Por. TENŻE, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 177-178.

się za waszych prześladowców, abyście byli synami waszego Ojca, który jest w niebie” (5,44-45)²⁶⁵.

Nadzieja płynąca z Psalmu 2 wypełnia się pewnego dnia, kiedy Maryja słyszy słowa Anioła: „Oto poczniesz i urodzisz syna, i nadasz Mu imię Jezus. Będzie On wielki i zostanie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego ojca Dawida. Będzie królował nad domem Jakuba na wieki, a Jego królestwo nie będzie miało końca” (Łk 1, 31-33). Nie może być tu mowy o jakiejś pomyłce czy zbiegu okoliczności. Wydarzenie to przeniknięte jest tajemnicą wypełniającej się obietnicy.

Działą Bóg Ojciec, który tronowi Dawida przyrzekł trwałość, a teraz ustanawia dziedzica – Jego królestwo nie będzie miało końca – ostatecznego dziedzica Dawidowego, zapowiadanego przez proroka Natana w tych słowach: „Ja będę mu ojcem, a on będzie Mi synem” (2Sm 7,14)²⁶⁶. Powtarza to Ps 2: „Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem” (w. 7)²⁶⁷.

Wracając do tytułu „Syn Boży”, Joseph Ratzinger – Benedykt XVI wskazuje, że:

w Nowym Testamencie nigdzie się on nie pojawia w ustach samego Jezusa. Jest to cenne świadectwo wierności Tradycji. Chrystologia Ewangelii jest skoncentrowana głównie na tym pojęciu. Unikały one jednak mieszania swego własnego wyznania wiary w Jezusa ze słowami Pana; potrafiły dokładnie rozróżnić odpowiedź wiary i przytaczanie słów Jezusa²⁶⁸.

Słowa Psalmu 2, ponownie odczytane przez pierwotną gminę chrześcijańską, odnosiły się bezpośrednio do Jezusa. Wynikało to z faktu Jego zmartwychwstania i z perspektywy wiary w to wydarzenie. Pojawia się tu swoista sprzeczność: jak wierzyć w Tego, który umarł na krzyżu, skoro On jest jednocześnie Tym, o którym mówi

²⁶⁵ Por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1-11*, s. 114.

²⁶⁶ Proroctwo Natana skierowane było bezpośrednio do Dawida, jak i jego potomków. „Stąd byli oni nie tylko dziedzicami jego tronu, ale i spadkobiercami obietnic danych mu przez Boga. (...) Według tej opinii każdy następca Dawida nosił w sobie przyszłość ludu Bożego (Ps 2,7-8) i był widzialnym gwarantem obietnic dynastycznych danych Dawidowi. W momencie intronizacji stawał się on nie tylko następcą we władzy królewskiej i pomazańcem JHWE (*masziah, christos*), ale również zapowiedzią nadejścia Pomazańca i króla idealnego. Stąd z okazji intronizacji nowego króla psalmiści w swoich poematach wypowiadają to wszystko, czego oni wraz z całym ludem wybranym oczekiwali od króla; wypowiadają ideał, którego żaden ziemski król nie mógł wyczerpać”. M. FILPIAK, art. cyt., s. 51.

Poza tym można w Ps 2,7-8 wyróżnić trzy aspekty na które wskazuje Joseph Ratzinger-Benedykt XVI w tryptyku *Jezus z Nazaretu*: „Przywilej Izraela bycia pierwotnym Bogu w Dawidzie przybiera konkretny kształt: w swej osobie jest in ucieleśnieniem godności Izraela. Po drugie, znaczy to, że starożytna ideologia królewska – mityczne zrodzenie z boga – zostaje odsunięte na bok i zastąpione teologią wybrania. «Zrodzenie» polega na wybraniu: w «Dziś» aktu intronizacji to polegające na wybraniu działanie Boga potęguje się poprzez to, że Bóg czyni swym «synem» Izraela i uosabiającego go króla. Po trzecie, uwidacznia się jednak, że obietnica panowania nad narodami – przejęta od wielkich królów Wschodu – jest zupełnie nieproporcjonalna do faktycznej rzeczywistości króla na górze Syjon”. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 365.

²⁶⁷ TAMŻE, s. 55.

²⁶⁸ TAMŻE, s. 763.

ten Psalm? Znaczy to, iż nadzieja panującego króla bez granic, którą głosił Psalm 2, ma wypełnić się w osobie Jezusa. Jego królowanie polega na wyrzeczeniu się świata i jego żądz, na odrzuceniu miecza i zaprowadzeniu pokoju, na pójściu na śmierć za innych, a zatem znamionuje radykalizm, którym Jezus się odznaczał. Wniosek: bycie wybranym to służba, a królowanie to służba dla innych. Panowanie zaś to reprezentowanie innych, a to wymaga stawiania się za innymi²⁶⁹. Nie ma tu już panowania w ujęciu politycznym czy militarnym, ale poprzez wiarę i miłość. Jest to panowanie z tronu Krzyża²⁷⁰.

By mówić o Jezusie jako „Synu Bożym”, należy zwrócić uwagę na okoliczności, w jakich pojawia się to sformułowanie. Można tu wyróżnić trzech przekazicieli: pierwszym jest Bóg, którego głos słyszymy podczas chrztu i przemienienia. Drugim są złe duchy, które zostają przez Jezusa poskromione, a trzecim – ludzie. W trzeciej grupie na pierwszy plan wysuwa się postać Piotra z jego wyznaniem wiary, następnie zaś osoby oskarżające Jezusa w czasie przesłuchania i na Golgocie. Po części można również wskazać na setnika i jego wyznanie pod krzyżem. Setnik uosabia tu pogan poszukujących prawdziwej wiary, którzy wnet staną się Kościołem „z pogan”. Teksty ewangeliczne odnoszące się do tego tytułu Jezusa mają jeden punkt wyjścia – jest nim Bóg-Ojciec (a także rodząca się wiara), a nie „ciało i krew”²⁷¹.

Mając na uwadze aspekt wiary rodzącej się u najbliższych towarzyszy Jezusa, można wyróżnić jeszcze jeden moment, kiedy mówią oni o Jezusie: „Ty naprawdę jesteś Synem Bożym” (Mt 14,33). Stało się to wtedy, kiedy Jezus przyszedł do uczniów po wodzie, do ich miotanej falami łodzi. Pod wpływem emocji uczniowie, jak pisze Joseph Ratzinger – Benedykt XVI:

nie umieli sobie stworzyć gotowej odpowiedzi. Używali – zresztą słusznie – słów obietnicy Starego Przymierza: „Chrystus – Pomazaniec”, „Syn Boży”, „Pan”. Były to słowa-klucze, na których koncentrowało się ich wyznanie, które ciągle szukając, pozostawało w drodze. Swoją pełną formę ich wyznanie mogło osiągnąć dopiero w chwili, kiedy Tomasz, dotykając śladów ran Zmartwychwstałego, zawołał: „Pan mój i Bóg mój!” (J 20,28). Ale ostatecznie, wypowiadając te słowa, zawsze pozostajemy w drodze. Są one tak potężne, że nigdy ich do końca nie pojmiemy i zawsze będą nas wyprzedzały. Przez całą swą historię Kościół pielgrzymuje wciąż na nowo w głębię tego słowa, które może stać się dla nas zrozumiałe, stać się dla nas misją tylko wtedy, gdy dotykamy ran Jezusa i spotykamy się z Jego Zmartwychwstaniem²⁷².

²⁶⁹ Por. TAMŻE, s. 178-179.

²⁷⁰ Por. TAMŻE, s. 366.

²⁷¹ Por. TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 763.

²⁷² TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 343.

2.2.1.3.2. „Syn”

W dalszych rozważaniach należy przejść do drugiego określenia „Syn”, o tyle różnego od „Syna Bożego”, że użyte przez Jezusa zostało „nadane” przez Niego samego. Spotykamy je u synoptyków, dwa razy w znaczeniu jednoznacznym. W czwartej Ewangelii odnosi się natomiast do świadectwa Jezusa o sobie²⁷³.

Joseph Ratzinger wskazuje, że termin ten na inne źródło i przynależy do zupełnie innego pola semantyczno-językowego, dającego się uchwycić w przypowieściach. Słowo to odnosiło się do najbliższego otoczenia Jezusa, a więc do jego uczniów, niemniej jednak jego wyjątkowego pochodzenia należy doszukiwać się w duchowym życiu Jezusa, a więc w modlitwie, w której zwraca się On do Boga aramejskim słowem *Abba* (אבא, pochodzi ono od aramejskiego אב „ojciec”). Jest to zdrobnienie występujące w *vocativus*, zwrot bardzo intymny, który po polsku oddaje zwrot *Tatusiu*. Tym samym oznacza zupełnie *novum* w sposobach zwracania się do Boga-Ojca. W mentalności izraelskiej nie jest możliwe zwracanie się do Boga słowami „ojcze”, „tato”, a tym bardziej nie do pomyślenia zwracanie się do Niego w sposób tak bardzo intymny. Dlatego też wczesne chrześcijaństwo przechowało ten termin i wprowadziło je do Nowego Testamentu w brzmieniu oryginalnym²⁷⁴. Jak zauważa papież Franciszek, podczas audiencji generalnej 16 stycznia 2019 roku:

²⁷³ Por. TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 765.

W czwartej Ewangelii odniesienie Ojciec-Syn występuje w tej pełnej formie, inaczej niż u synoptyków, u których kwestia jest tylko delikatnie zarysowana. Joseph Ratzinger, w artykule opublikowanym w 1972 roku w „*Studies Ecclesiasticos*” pt. *Die Legitimität des christologischen Dogmas*, wskazuje, że w Ewangelii wg św. Jana termin „Syn”: „ukazuje się z naciskiem, co dla rozumienia Jezusa oznacza, że najgłębszą istotę Jego egzystencji, Jego właściwą formę urzeczywistnienia, stanowi dialog z Ojcem. Znaczy to, że w swej najistotniejszej głębi, w punkcie, mocą którego On żyje i trwa, jest «Synem» istniejącym na mocy bycia zdanym na drugiego, którego zna jako Ojca. Ażeby zrozumieć rangę tej wypowiedzi, musimy pamiętać, że zarówno słowo «Syn», jak i słowo «Ojciec» są pojęciami relacyjnymi. Jeśli ktoś jest nazywany synem, znaczy to, że nie jest przez to definiowany sam w sobie i w odniesieniu do siebie, lecz przez relację do kogoś innego. Będąc synem, nie pochodzi się od siebie samego. Jeśli ktoś ma swe synostwo nie jako przypadkową własność obok innych własności, lecz całkowicie, w samej istocie swej egzystencji, nie jest niczym innym jak tylko synem, wtedy cała ta istota jest opisana jako relacja. Relacja nie jest wtedy dla niego tylko przypadłością tkwiącą w jakiejś substancji, lecz jego substancją jest relacja. Ewangelia Jana nie jest oczywiście przemyślana w takich pojęciach, ale kwestia ta ukazuje się w niej bardzo jasno: Nazywanie Jezusa Synem mówi właśnie to, że Jezus nie jest istotą obstającą przy autarkii, zamkniętą w sobie, samowystarczającą i zamykającą się w sobie, lecz cały jest ukierunkowany na Drugiego, na Ojca; w tym urzeczywistnia się relacja do Niego. Wyraża się to na przykład w formule: «Syn nie może niczego sam z siebie» (J, 5,19.30). Niczego nie może czynić sam z siebie, ponieważ nie ma nic własnego oprócz Ojca. Cały wyczerpuje się w tym, że jest od Ojca. Ale właśnie dlatego, że Ojcu nie może przedstawić nic własnego, mieszka w Nim cała rzeczywistość Ojca”. TAMŻE, s. 767-768.

²⁷⁴ Por. TENŻE, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 182-183; TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 765; FRANCISZEK, *Trzeba mówić do Boga „Tato” z ufnością dziecka*, OsRom 410(2019) nr 2, s. 54; P. OSTAŃSKI, „*Maria Magdalena powiedziała do niego po hebrajsku*.”

Rzadkie są przypadki, gdy w Nowym Testamencie wyrażenia aramejskie nie były tłumaczone na grecki. Musimy sobie wyobrazić, że w tych aramejskich słowach został jakby „utrwalony” głos samego Jezusa – uszanowano ojczysty język Jezusa. W pierwszym słowie *Ojcze nasz* znajdujemy natychmiast radykalną nowość modlitwy chrześcijańskiej²⁷⁵.

Sam zwrot *Abba* został użyty w całym Nowym Testamencie tylko trzy razy: raz w Ewangelii wg św. Marka: „*Abba*, Ojcze. Dla Ciebie wszystko jest możliwe, oddal ten kielich ode Mnie! Jednak nie to, co Ja chcę, ale co Ty” (14,36), oraz dwa razy u św. Pawła. W Liście do Rzymian: „Nie przyjęliście przecież ducha niewoli, aby trwać w lęku, ale przyjęliście Ducha, który czyni was dziećmi. W Nim wołamy: *Abba*, Ojcze!” (8,15), a drugi raz w Liście do Galatów: „A ponieważ jesteście synami, Bóg wysłał do naszych serc Ducha swego Syna, który woła: «*Abba*, Ojcze!»” (4,6).

Chcąc zrozumieć wyrażenie *Abba*, należy – tak jak to sugeruje Franciszek – sięgnąć do Ewangelii, które najlepiej wprowadzą czytelnika w znaczenie tego słowa. Najpełniej ukazuje to przypowieść o miłosiernym ojcu (por. Łk 15,11-32). Papież powiedział:

Co to słowo znaczy dla Jezusa? *Ojcze nasz* nabiera sensu i barwy, jeśli nauczymy się odmawiać tę modlitwę po przeczytaniu, na przykład, przypowieści o miłosiernym ojcu w 15. rozdziale Ewangelii św. Łukasza (por. 15,11-32). Wyobraźmy sobie tę modlitwę, wypowiedzianą przez syna marnotrawnego, po tym, jak został uściskany przez ojca, który długo na niego czekał, ojca niepamiętającego obraźliwych słów, jakie do niego wypowiedział, ojca, który teraz daje mu po prostu do zrozumienia, jak bardzo za nim tęsknił. Wówczas odkrywamy, że te słowa nabierają życia, nabierają mocy. I zadajemy sobie pytanie: czy to możliwe, że Ty, Boże, znasz tylko miłość? Czy nie znasz nienawiści? Nie – odpowiedziałby Bóg – Ja znam tylko miłość. Gdzie jest w Tobie mściwość, domaganie się sprawiedliwości, gniew z powodu Twej urażonej czci? A Bóg odpowiedziałby: Ja znam tylko miłość²⁷⁶.

W tym kontekście staje się zrozumiałe, że wyrażenie *Abba* płynie z miłości do Boga i okazywanego ludziom miłosierdzia. To jest powód, dla którego Jezus pozostawił nam w swoim testamencie polecenie zwracania się do Boga wyrażeniem *Abba*.

Nie bez powodu także Jezus uczy modlitwy *Ojcze nasz* swoich uczniów. Sam jej nie odmawiał, miał bowiem swoją jedyną, niepowtarzalną relację z Ojcem,

«rabbuni»” (J 20,16). «Rabbuni» i inne aramejskie określenia odnoszące się do Boga/Chrystusa w greckim tekście Nowego Testamentu, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 32(2018), s. 71.

²⁷⁵ FRANCISZEK, *Trzeba mówić do Boga „Tato”*, s. 54; por. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 766.

²⁷⁶ FRANCISZEK, *Trzeba mówić do Boga „Tato”*, s. 54.

kiedy oddalał się na modlitwę, aby z Nim rozmawiać. I tej samej relacji pragnął nauczyć tych, którzy byli uczestnikami Jego życia i misji, aby na zasadzie opowiedzenia się za Jezusem, Synem, sami stali się „synami” Ojca. Stali się synami przez Syna i dzięki Synowi.

Odtąd wszyscy, którzy idą śladami Jego nauki, zostają usynowieni i włączeni w duchowe zrodzenie i całkiem nową relację z Bogiem. To Jemu zawdzięczamy pełne miłości ukazanie relacji do Boga-Ojca. Joseph Ratzinger, analizując znaczenie pojęcia *Syn*, wskazuje, że przynależy ono do terminu *Abba*. Przynależność ta, co na poziomie językowym nie pozostawia wątpliwości, ujawnia nowe odniesienie do Boga.

Jezus – mając samoświadomość Syna Bożego – ukazuje nowy poziom relacji między człowiekiem a Bogiem i włącza swoich uczniów w krąg bezpośredniego odniesienia do Boga-Ojca. Odtąd za Jego przykładem mogą oni zwracać się do Boga „Ojcze”.

Pokazują to słowa modlitwy *Ojczy nasz* (por. Mt 6,9-13; Łk 11,2-4), przekazane przez ewangelistów Mateusza i Łukasza (ci sami, którzy przekazali nam historię dzieciństwa Jezusa). Analizując znaczenie terminu *Abba*, Joseph Ratzinger wskazuje, że nie posiada ono naiwnego czy infantylnego wydźwięku, lecz niesie w sobie bezpośredniość i poufałość. Z tą jedną różnicą: tylko Jezus posiada wyłączone prawo zwracania się do Boga „mój Ojczy”, podczas gdy jego uczniowie mówią „Ojczy nasz”, co wynika z włączenia w relację z Jezusem. Tylko z Nim i przez Niego można zwracać się bezpośrednio do Ojca. Włączenie to posiada zatem dwa wymiary: chrystologiczny i eklezjologiczny, jako włączenie w „Ja” Jezusa-Syna i wypowiedzianie „Tak” w „My” chrześcijan, uczestniczących w jednej wierze²⁷⁷.

Wszystko to wynika z bezpośredniego poznania Boga-Ojca przez Jezusa, a przez Jezusa w poznaniu tym uczestniczą ludzie poprzez Objawienie. Jak stwierdza Joseph Ratzinger – Benedykt XVI:

Ojca zna tylko ten, komu Syn „zechce objawić”. Komu jednak Syn chce objawić? Wola Syna nie jest samowolą. Słowa o woli objawienia przez Syna u Mateusza 11,27 prowadzą do początkowego wersetu 25., gdzie Pan mówi do Ojca: „Objawiłeś prostaczkom”. O ile najpierw była mowa o jedności poznania między Ojcem i Synem, to teraz w kontekście wersetów 25. i 27. ujawnia się Ich jedność woli²⁷⁸.

²⁷⁷ Por. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 765-766; por. BENEDYKT XVI, „*Tak*” powiedziane Bogu szczytem wolności, OsRom 342(2012) nr 4, s. 45; TENŻE, *Jezus otworzył nam drogę do wolności*, OsRom 343(2012) nr 5, s. 18; AAS 104(2012) nr 4, s. 335.

²⁷⁸ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 368.

Co istotne, w logionie, na który powołuje się niemiecki teolog:

pojawia się wyrażenie „Syn” w znaczeniu absolutnym (tj. bez bliższego określenia). (...) Relacja Ojciec-Syn wyraża się w dwóch stwierdzeniach: Ojciec „przekazał” – Syn „poznał”. Tak więc Jezus przedstawia się jako Ten, któremu zostało wszystko przekazane od Ojca. Przekazanie czyni Jezusa uprawnionym przedstawicielem Ojca (por. 28,18). Forma czasownikowa (*παρέδοθη* – ind. aor. pass.) wskazuje na dokonane już wydarzenie. „Przekazanie” miało miejsce w wydarzeniu zmartwychwstania/uwielbienia; dotyczy także ziemskiego Jezusa. Przedmiotem przekazania wg 27a jest „wszystko”. (...) Relacja Ojciec – Syn wyraża się także we wzajemnym i wyłącznym poznaniu. (...) Występujący w czasie teraźniejszym czasownik *ἐπιγινώσκει* przemawia (...) za interpretacją mistyczną wzajemnego poznania Ojca i Syna. Interpretacja mistyczna wskazuje na jedność Jezusa z Ojcem dokonującą się w ich wzajemnym poznaniu (por. J 10,14-15: „Ja znam moje, a moje Mnie znają, podobnie jak Mnie zna Ojciec, a Ja znam Ojca”²⁷⁹).

Po przybliżeniu treści tytułów Chrystusa: „Syn Boży” i „Syn”, można przejść do kolejnych elementów chrystologii Josepha Ratzingera. Do „drogi chrystologii”, mieszczącej w sobie trzy zagadnienia: teologię Wcielenia i Krzyża oraz teologię odkupienia i „wzorcowego” człowieczeństwa Jezusa Chrystusa.

2.2.1.4. Trzy drogi chrystologii

Trzy drogi chrystologii, o których pisze Joseph Ratzinger, są ujęte w kluczu historiozbawczym. Zmierzają one do ukazania roli Jezusa Chrystusa w historycznym i osobowym wydarzeniu zbawienia człowieka. Wydarzeniu, które jest oparte na Osobie i skierowane do osoby.

2.2.1.4.1. Wcielenie – Krzyż

Pierwsza droga to teologia Wcielenia i teologia Krzyża. W historii teologii oba człony misterium Chrystusa rozwijały się niezależnie od siebie. Teologia rozwijała się najpierw podług myśli greckiej, by stopniowo ukształtować katolicką tradycję Wschodu i Zachodu.

Teologia Krzyża bierze początek z nauki św. Pawła²⁸⁰ i wczesnochrześcijańskiej wiary. Teologia Wcielenia koncentruje się na bycie i na zagadnieniu człowieka,

²⁷⁹ A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 482-483.

²⁸⁰ W trakcie audyencji generalnej, 29 października 2008 roku, papież Benedykt XVI odwołuje się do teologii Krzyża, którą przeniknięte jest nauczanie św. Pawła. W trakcie rozważania papież pyta: „A dlaczego Paweł to właśnie, to słowo o krzyżu, uczynił główną treścią swojego przepowiadania?”.

który jest Bogiem, i Boga, który jest człowiekiem, co stanowi fakt pierwszorzędny i najważniejszy dla przyszłości człowieka. Drugie zagadnienie zdaje się stawiać teologię Wcielenia na dalszym planie, koncentrując się na wydarzeniu i działaniu Boga przez krzyż i przez zmartwychwstanie, co pozwala ukazać, że Jezus jest Panem i nadzieją dla człowieka²⁸¹.

Pierwszym etapem teologii Wcielenia jest wskazanie na preegzystencję Syna u Ojca. Gerhard L. Müller pisze:

„Preegzystencja” nie oznacza niebiańskiego sposobu bycia Jezusa z Nazaretu ani wcześniejszego istnienia Jego duszy jeszcze przed poczęciem i narodzeniem się jako człowiek. Nie chodzi też o preegzystencję idei pośrednika zbawienia pośród odwiecznych idei Boga. Nie można jej również ustawić na tej samej linii co Jego pozaziemski sposób bytowania. To ostatnie odnosi się do wywyższenia człowieka Jezusa na prawicę Ojca, a preegzystencja odnosi się do Bóstwa Logosu/Syna. Relacyjna samoistność Syna Ojca Przedwiecznego jest tradentem ludzkiej natury Jezusa przyjętej w czasie i historii²⁸².

Świadczy o tym wiele miejsc w Piśmie Świętym, a także i Stary Testament, kiedy mowa w nim o Mądrości²⁸³. Potwierdzenie tego odnajdujemy w Księdze Mądrości, która daje klucz do rozumienia tajemnicy Syna Bożego: „Spuść ją ze świętych niebios i ześlij z Twojego tronu chwały, by stała się towarzyszką moich trudów i dała mi poznać, w czym masz upodobanie” (9,10). Kościół w świetle tych słów Pisma rozumie Chrystusa jako uosobioną Mądrość będącą u Boga, która zstąpiła na ziemię, przyjęła ludzki trud, objawiła Ojca i dała poznać, w czym Bóg ma upodobanie. Objawia to sam Chrystus: „Które przykazanie jest pierwsze ze wszystkich?”. Jezus rzekł:

Benedykt XVI odpowiada: „Odpowiedź nie jest trudna – krzyż objawia «moc Bożą» (por. 1Kor 1,24), różną od potęgi ludzkiej. Objawia Jego miłość: «To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi» (tamże, w. 25)”. I kontynuuje: „Po wielu wiekach, jakie upłynęły od czasów Pawła, widać, że w dziejach zwyciężył krzyż, a nie mądrość, której sprzeciw budzi krzyż. Ukrzyżowany jest mądrością, ponieważ ukazuje naprawę, kim jest Bóg, moc miłości, która posuwa się aż do śmierci na krzyżu, by zbawić człowieka. Bóg posługuje się sposobami i narzędziami, które dla nas są na pierwszy rzut oka jedynie słabością. Ukrzyżowany z jednej strony ukazuje słabość człowieka, a z drugiej moc Bożą, czyli bezinteresowność miłości: ta właśnie całkowita bezinteresowność miłości jest prawdziwą mądrością. Św. Paweł doświadczył tego w swoim ciele i daje nam o tym świadectwo na różnych etapach swojej duchowej wędrówki, które stały się konkretnymi punktami odniesienia dla wszystkich uczniów Jezusa: «[Pan] mi powiedział: ‘Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali’» (2Kor 12,9)”. BENEDYKT XVI, *Słowo o krzyżu główną treścią chrześcijańskiego przepowiadania (Św. Paweł a Jezus ukrzyżowany)*, OsRom 309(2009) nr 1, s. 49.

²⁸¹ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 186.

²⁸² G. L. MÜLLER, *Dogmatyka katolicka*, s. 336.

²⁸³ Por. BENEDYKT XVI, *Chrystus otwiera nam niebo (Św. Paweł a Jezus Chrystus jako „Pan”)*, OsRom 309(2009) nr 1, s. 46.

Pierwsze jest: „Słuchaj, Izraelu! Pan, Bóg nasz, jest Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, swego Boga, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą”. Drugie jest to: „Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego». Nie ma innego przykazania większego od tych” (Mk 12,28-31).

Mądrość utożsamiana z Bogiem-Synem przypomina, w czym Bóg ma upodobanie – mianowicie w podwójnej miłości: miłości do Niego i miłości do drugiego człowieka.

Odpowiedź na pytanie o preegzystencję Syna znajdziemy też u św. Pawła. W Liście do Rzymian pisze:

On własnego Syna nie oszczędził, ale wydał Go za nas wszystkich, dlaczego więc nie miałby nam ofiarować wszystkiego wraz z Nim? (...) ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie zdoła nas oddzielić od miłości Boga, objawionej w Chrystusie Jezusie, naszym Panu (8,32.39).

Mowa o tym także w Liście do Hebrajczyków:

W tych dniach ostatnich przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy i przez Niego stworzył czas. On, będąc odbłaskiem chwały Boga i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje wszystko mocą swego słowa (Hbr 1,2-3).

Tym samym w podjętych tu rozważaniach możliwe staje się ukazanie pełni, gdy Mądrość utożsamiana ze Słowem staje się ciałem:

Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga – i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. (...) Słowo stało się ciałem i zamieszkał wśród nas. Oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, którą jako Jednorodzony, pełen łaski i prawdy, ma od Ojca (J 1,1-2.14)²⁸⁴.

Słowo, które było u Boga, przybrało ludzkie ciało, aby skrócić dystans, jaki istniał między Stwórcą a stworzeniem, aby potępić grzech (por. Rz 8,3). Z tego powodu nie należy oddzielać wydarzenia Wcielenia i wydarzenia Krzyża.

Świadomi tego ojcowie Kościoła i teolodzy starożytności dostrzegali wzajemną zależność i jedność obu tajemnic wiary. Dopiero jednak od połowy XX wieku Wcielenie i Paschę Jezusa Chrystusa zaczęto pojmować nie jako dwa odrębne wydarzenia, ale jedną, zbawczą rzeczywistość. Do zwolenników tak ujętej chrystologii należy Hans Urs von Balthasar, dla którego Wcielenie jest związane z Paschą,

²⁸⁴ Prolog Ewangelii wg św. Jana ukazuje nam „w jedynym w swoim rodzaju, genialnie teo-logicznym skrócie to, co jest fundamentem chrześcijaństwa, a zarazem (tym samym) syntezą teologii Wcielenia i chrystologii sensu”. J. SZYMIK, *...aleś mi utworzył ciało...* (Hbr 10,5). *Teologia inkarnacji według J. Ratzingera-Benedykta XVI*, TwP, t. 5(2011) nr 2, s. 220.

zaś elementem łączącym te dwa wydarzenia jest kenoza Słowa: „«Bycie ciałem» jako «bycie-nie-przyjętym» (por. J 1,14.11) jest z góry «byciem zmiądzonym» (por. J 6,54.56), pośmiertnym zniknięciem w ziemi (por. J 12,24); jest byciem «wywyższonym» w śmierci i zmartwychwstaniu»²⁸⁵. Podobnie ujmuje to Joseph Ratzinger, wskazując na element łączący wydarzenie Narodzenia Pańskiego i Zmartwychwstania, jakim jest noc, w której rozbłyśka światło.

W jednym i drugim wydarzeniu Kościół ukazuje przenikanie się symboliki światła i symboliki nocy. Chodzi w nim o ukazanie spotkania Boga ze światem, Jego wkroczenie w przestrzeń świata, mimo że ten świat Go nie chce. Ten dramat Bożego Narodzenia, jak uczy Ratzinger, „zaczyna się od pukania Boga do drzwi świata”. Pukania do świata, który go odrzuca, mimo że jest to Jego własność (por. J 1,5.11). Z pozoru można widzieć w tym klęskę Boga. Wynika to z naszego sposobu myślenia, naszej ludzkiej logiki. A tak naprawdę rzecz ma się zupełnie odwrotnie: jest to pierwsze zwycięstwo Światła. Zaś drugie wydarzenie (Zmartwychwstanie), oceniane kategoriami ziemskimi, wydaje się jedynie punktem kulminacyjnym panowania ciemności. Jest to jednak panowanie pozorne. W rzeczywistości to Światło zwyciężyło ciemność i daje nam do zrozumienia, że żyje, że przemieniło cząstkę świata w siebie²⁸⁶, a tym samym i nas.

Wcielenie i Śmierć Chrystusa stanowią więc jedno misterium zbawcze Osoby, wydarzenie rozpoczynające i kończące ziemską drogę Jezusa. Prawdę tę podkreśla Benedykt XVI podczas audyencji generalnej, 5 stycznia 2011 roku:

Wcielenie i Pascha to nie dwa osobne wydarzenia, lecz nierozdzielne i kluczowe elementy jednej wiary w Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego i Odkupiciela. Krzyż i zmartwychwstanie wiążą się z Wcieleniem. Tylko dlatego, że rzeczywiście Syn, a w Nim sam Bóg „zstąpił” i „stał się ciałem”, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa są wydarzeniami, które postrzegamy jako współczesne i które nas dotykają, wyrrywają ze szponów śmierci i otwierają przed nami przyszłość, w której „ciało”, przemijalna egzystencja ziemska wkroczy w Bożą wieczność²⁸⁷.

²⁸⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia Misterium Paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001, s. 17.

²⁸⁶ Por. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 776-777.

²⁸⁷ BENEDYKT XVI, *W blasku Bożego Narodzenia*, OsRom 331(2011) nr 3, s. 32.

Można w ślad za tą myślą rzec, że Wcielenie to pierwsza kenoza²⁸⁸ Syna Bożego. Druga wydarzyła się na Krzyżu, kiedy Chrystus, potraktowany jak najgorszy złoczyńca, dał się przybić człowiekowi do „drzewa hańby”²⁸⁹.

Święty Paweł w swojej teologii Krzyża odnosi się do tekstów starotestamentowych, utożsamiając Jezusa z Mądrością. W nawiązaniu do jego nauki Benedykt XVI, podczas audiencji generalnej 22 października 2008 roku, zauważa, że św. Paweł, pisząc o chrystologii, odnosi się do perspektywy mądrościowej, wskazującej na Jezusa jako odwieczną i zawsze istniejącą Mądrość, która rozbiła pośród nas namiot swojej ziemskiej egzystencji. Dlatego Apostoł Narodów pisze, że Jezus Chrystus jest „mocą Bożą i mądrością Bożą”; może powiedzieć, że Chrystus stał się dla nas „mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem” (1Kor 1,24.30). Dalej papież wskazuje na podobieństwo między Chrystusem a Mądrością. Tak jak Mądrość, tak i Chrystusa człowiek może odrzucić i kierować się logiką świata (por. 1Kor 2,6-9). To prowadzi do zaskakującej sytuacji, do krzyża będącego drogą zbawienia ludzkości²⁹⁰.

Nauka św. Pawła oparta jest na krzyżu. Benedykt XVI ujmuje to następująco:

Dla Pawła prymat krzyża ma podstawowe znaczenie w dziejach ludzkości. Stanowi on główny punkt jego teologii, ponieważ krzyż to zbawienie jako łaska ofiarowana każdemu stworzeniu. Temat Chrystusowego krzyża jest istotnym i podstawowym elementem w głoszeniu Słowa przez Apostoła²⁹¹.

Ten nacisk na teologię Krzyża widać przede wszystkim w Pierwszym Liście do Koryntian, w którym Paweł napisał:

Nauka o krzyżu jest głupstwem dla tych, którzy są na drodze do zagłady, ale dla nas, będących na drodze do zbawienia, jest mocą Bożą. (...) Skoro bowiem świat przeniknięty mądrością Bożą nie poznał Boga za pomocą tej mądrości, spodobało się Bogu zbawić tych, którzy wierzą, przez głupstwo głoszenia nauki. I tak, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego. On jest dla Żydów powodem upadku, a dla pogan głupstwem (1,18.21-23).

²⁸⁸ Por. J. J. WOŹNIAK, S. ŚLEDZIEWSKI, *The Incarnational Sense of God's Mercy*, „Studia Warmińskie”, t. 57(2020), s. 232;

²⁸⁹ Por. BENEDYKT XVI, *Słowo o krzyżu*, s. 48.

²⁹⁰ Por. TENŻE, *Chrystus otwiera nam niebo*, s. 46-47.

²⁹¹ TENŻE, *Słowo o krzyżu*, s. 48.

2.2.1.4.2. Chrystologia i soteriologia

W historycznym procesie rozwoju wiary w Jezusa Chrystusa do słabych punktów scholastycznej teologii należy rozdzielenie traktatów *De Verbo incarnato* i *De Christo redemptore*. Poprzez traktat o chrystologii rozumie się naukę o bycie Jezusa, zaś przez soteriologię – naukę o odkupieniu. Mimo orzeczeń Chalcedonu o jednej osobie i dwóch naturach w Chrystusie, dokonano w nauce ponownego rozdzielenia osoby i jej dzieła na dwa oddzielne traktaty. Konsekwencją tego były niezrozumiałość i niekompatybilność jednego zagadnienia względem drugiego. Zapomniano, że *incarnatio* i *redemptio* zachodzą w ścisłym powiązaniu ze sobą i tylko traktowane łącznie stają się spójne i logiczne²⁹².

Usytuowanie soteriologii nie tylko „obok”, ile ściślej mówiąc „po” chrystologii, nie jest przypadkowe. Wyrasta ono z zakorzenionego w teologii co najmniej od scholastyki założenia *agere sequitur esse*. Dopiero odpowiedź na pytanie, kim Chrystus jest „w sobie” pozwala zrozumieć, co On działał „dla nas”. Dziś wiemy, że taki schemat myślowy zaowocował wyodrębnieniem się nauki o *soteria* z chrystologii, grożącym ich wzajemną izolacją²⁹³.

Rozdzielenie traktatów w teologii neoscholastycznej miało swoje konsekwencje. Po pierwsze skutkowało pojawieniem się abstrakcyjnych dywagacji na temat pojmowania sposobu występowania w jednej osobie boskości i człowieczeństwa. Po drugie odnoszono się do soteriologii z zastosowaniem metafizycznego modelu, za pomocą którego próbowano wyjaśnić efektywność dzieła zbawienia we wcieleniu lub passze Jezusa Chrystusa²⁹⁴. Taki podział stawał się niebezpieczny ze względu na zbyt mocne akcentowanie jednego lub drugiego aspektu chrystologii, które nie są dwoma wydarzeniami, ale dwoma aspektami jednego wydarzenia Jezusa Chrystusa. Tak rzecz pojmuje się w teologii integralnej.

Powstanie teologii integralnej stanowi odpowiedź na dwa inne modele chrystologiczne: chrystologię „odgórną”²⁹⁵ i chrystologię „oddolną”²⁹⁶. Chrystologia

²⁹² Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 187-188; J. KEMPA, *Miejsce soteriologii w systemie teologii dogmatycznej*, CT, t. 74(2004) nr 3, s. 44.

²⁹³ TAMŻE, s. 44.

²⁹⁴ G. STRZELCZYK, *Soteriologia jako punkt wyjścia dla chrystologii. O możliwości powrotu do pewnych wczesnochrześcijańskich intuicji*, w: *Omnia tempus habent. Miscellanea theologica Vicentio Myszor quadragesimum annum laboris scientifici celebranti ab Amicis, sodalibus discipulisque oblata*, red. A. Reginek, G. Strzelczyk, A. Żądło, Katowice 2009, s. 250.

²⁹⁵ Chrystologia odgórną była „osadzona na niekwestionowanej, transcendentnej rzeczywistości Boga w Jego historycznym działaniu, chrystologia ta cieszyła się powszechnym niemal uznaniem aż do czasu luteriańskiej ortodoksji (XVII i XVIII wiek) i katolickiej neoscholastyki (XIX wiek, pierwsza połowa XX wieku), a w Kościołach wschodniego prawosławia aż do naszych czasów”. G. L. MÜLLER, *Chrystologia*, s. 66.

odgórna (inaczej chrystologia zstępująca) za swój punkt wyjścia bierze boskość Jezusa Chrystusa, Jego preegzystencję, z kolei chrystologia oddolna, wstępująca, wychodzi od człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Tu także pojawia się niebezpieczeństwo jednostronnego pojmowania Chrystusa jako osoby i Jego dzieła. Akcentowanie wyłącznie chrystologii „oddolnej” (wstępującej) spowodować może zatrzymanie się wyłącznie na ludzkiej naturze Chrystusa, co nie pozwoli na uchwycenie Jego natury boskiej. W sytuacji odwrotnej, czyli chrystologii „odgórnej” (zstępującej), napotykamy wyłącznie na instrumentalne potraktowanie człowieczeństwa Jezusa, które sprowadzamy do zasady „tylko Bóg zbawia!”. To powoduje, że nie potrafimy w sposób integralny spojrzeć na Jezusa Chrystusa jako Osobę bosko-ludzką²⁹⁷.

Chrystologia integralna w swoich podstawach pokazuje więc, że uprawianie adekwatnej teologii musi zawierać model chrystologii wstępującej i model chrystologii zstępującej, co wynika z dwubiegunowości planu zbawienia²⁹⁸. Jak pisze Ratzinger:

Na razie niech wystarczy zwrócenie uwagi, iż sprawa przedstawia się zaraz inaczej, gdy zamiast podziału na dzieło Jezusa i na Jego Osobę zobaczymy, że u Jezusa Chrystusa nie chodzi o podział na Niego i Jego dzieło, nie o czyn, którego Bóg musi zażądać, ponieważ sam jest zobowiązany do wypełnienia nadanego porządku; że u Niego – mówiąc za Gabrielem Marcelem – nie chodzi o to, by *mieć* człowieczeństwo, lecz by *być* człowiekiem. Jakże inaczej wyglądają te sprawy, kiedy się do nich zastosuje klucz św. Pawła, który uczy nas pojmować Chrystusa jako „ostatniego człowieka” (*ὁ ἔσχατος Ἄδამ*: 1Kor 15,45) – jako Tego, który prowadzi człowieka ku jego przyszłości, polegającej na tym, że jest on nie samym człowiekiem, ale człowiekiem zjednoczonym z Bogiem²⁹⁹.

²⁹⁶ Czasy nowożytne przyniosły nową tendencję w podejściu do chrystologii. „Mówi się tu o antropologicznym lub antropocentrycznym zwrocie: w centrum zainteresowania staje sam człowiek. (...) w czasach nowożytnych chodzi o coś więcej niż o treściową tylko tematyzację problemu człowieka. Również w sensie formalnym człowiek, w swoim myśleniu i działaniu, staje się punktem wyjścia, granicą i kryterium rozumienia całej rzeczywistości. W myśleniu i doświadczeniu rzeczywistości człowiek, z samego założenia niejako, nie czuje się pewny siebie samego i świata w ogóle. Nie może już przyjmować za punkt wyjścia obiektywnej wartości niezależnej od niego prawdy ontologicznych i teoriopoznawczych zasad. Dla teologii znaczy to, że nie wolno jej wychodzić z niezależnej od człowieka prawdy słowa Bożego i dogmatu Kościoła. (...) Zamiast wychodzić od słowa Bożego i dogmatu, oraz w jego świetle poznawać historię i określać miejsce człowieka, należy zaczynać od samego człowieka i jego historii, i dopiero wtedy ukazywać drogę prowadzącą do dogmatu”. TAMŻE, s. 70-71.

²⁹⁷ Por. G. STRZELCZYK, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005 (BWi, t. 181), s. 439-440.

²⁹⁸ Por. Ł. PONDEL, *W kierunku chrystologii integralnej*, RTK, t. 66(2019) z. 2, s. 164.

²⁹⁹ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 190.

2.2.1.4.3. Chrystus – duch ożywiający

Trzecia i ostatnia droga chrystologii, o której pisze Joseph Ratzinger, prowadzi do Chrystusa, ostatniego Adama (por. 1Kor 15,45) – wzoru człowieka, człowieka przekraczającego granice człowieczeństwa. Człowieczeństwo to wyraża się w byciu dla innych, odchodzeniu od siebie, a zwracaniu się ku drugiemu. Człowiek staje się sobą wtedy, kiedy „odchodzi od siebie”. Jego przeznaczeniem jest wówczas „bycie dla” innych, „dla” drugich i „dla” Boga. Innymi słowy – może być sobą tylko wtedy, kiedy jest „dla” i „przy” Innym – opiera się na Innym, otwiera się ku Innemu i nie wzbrania się przez Innym³⁰⁰.

Przez tego Innego rozumiemy Boga jako byt „nie z tego świata”, przynależącego do Niego. Człowiek jest sobą, gdy pozostaje w bliskości Boga i traktuje Go jako partnera w dialogu. Jeśli tak nie jest, człowiek karłowacieje i staje się jedynie „prochem”, który wykazuje symptomy życia i żyje częściowo, a nie pełni „technienia życia” (Rdz 2,7), tak jak chce tego Bóg, aby był ozdobą i zwieńczeniem stworzenia.

Pełnię tego życia, ofiarowanego przez Boga człowiekowi, przypomniał Jego Syn-Jezus Chrystus: On „jest Tym, który zupełnie wznosił się ponad siebie i *przez* to jest człowiekiem, który prawdziwie stał się sobą”³⁰¹. Do tego nawołuje Apostoł Narodów, przede wszystkim w Pierwszym Liście do Koryntian, w którym „Paweł nakreśla (...) jedną z najwyraźniejszych apologii i jednocześnie eksplikacji zmartwychwstania”³⁰² i zestawia m.in. Adama i Chrystusa:

Jest napisane: Stał się pierwszy człowiek, Adam, istotą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywiającym. Nie to, co duchowe, było najpierw, ale to, co zmysłowe. Dopiero potem było duchowe. Pierwszy człowiek utworzony z ziemi jest prochem, drugi Człowiek jest z nieba. Ci z prochu ziemi są tacy jak ten z prochu, a ci z nieba – tacy jak Ten z nieba. I jak zaczęliśmy nosić w sobie obraz człowieka z prochu ziemi, tak zaczniemy nosić sobie obraz Tego z nieba (1Kor 15,45-49).

Mamy tu zestawienie przeszłości i przyszłości. Pierwszy Adam stanowi początek życia ziemskiego, zaś Drugi Adam początek życia wiecznego, bo jak zauważa Joseph Ratzinger: „Pierwszy Adam jest źródłem i wzorem życia naturalnego, tak też Zmartwychwstały Chrystus, nowy Adam, jest modelem i źródłem „duchowego»

³⁰⁰ Por. TAMŻE, s. 191.

³⁰¹ TAMŻE, s. 191.

³⁰² Z. DANIELEWICZ, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, w: *Dogmatyka*, t. 6, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007 (BWi, t. 218), s. 433.

życia”³⁰³. W Jezusie jako nowym i ostatnim Adamie ludzkie ciało zostało wniesione „w potęgę żywego Boga, Ducha Świętego”³⁰⁴.

Wraca tu myśl, by przy lekturze Nowego Testamentu pamiętać o bardzo ważnej zasadzie, czyli odczytywać go zawsze w łączności ze Starym Testamentem, a nigdy oddzielnie. W przeciwnym razie pewne kwestie staną się niezrozumiałe. Jak zauważa bawarski teolog, w kazaniu wygłoszonym w 1981 roku:

w Nowym Testamencie Chrystus nazywany jest drugim Adamem, ostatnim Adamem i obrazem Boga (np. 1Kor 15,44-48; Kol 1,15). Oznacza to, że dopiero w Nim otrzymujemy ostateczną odpowiedź na pytanie: Kim jest człowiek? Dopiero w Nim ujawnia się najgłębsza treść tego projektu. To On jest pełnym człowiekiem, a stworzenie jest niejako wstępnym projektem, który jest skierowany ku Niemu. Dlatego można powiedzieć: Człowiek jest istotą, która może się stać bratem Jezusa Chrystusa. Jest stworzeniem, które może się zjednoczyć z Chrystusem, a tym samym może się zjednoczyć z Bogiem. To odniesienie stworzenia do Chrystusa, odniesienie pierwszego Adama do drugiego Adama oznacza zatem, że człowiek jest istotą, która jest w drodze. Nie jest jeszcze w pełni sobą, musi się ostatecznie spełnić. W centrum idei stworzenia pojawia się tajemnica Wielkanocy, tajemnica obumarłego ziarna. Człowiek musi stać się wraz z Chrystusem obumarłym ziarnem pszenicy, aby móc naprawdę powstać, aby naprawdę się stać sobą (por. J 12,24). Człowieka nie można zrozumieć wyłącznie na podstawie jego przeszłości ani na podstawie tego wycinku czasu, jakim jest terażniejszość. Człowiek jest odniesiony do przyszłości. Jest odniesiony do swej przyszłości, dopiero ona w pełni pokazuje, kim on jest (por. 1J 3,2). W drugim człowieku musimy zawsze widzieć tego, z którym kiedyś będziemy dzielić Bożą radość. Musimy go widzieć jako tego, z którym mamy się stać członkami ciała Chrystusa, z którym zasiądziemy kiedyś przy stole Abrahama, Izaaka i Jakuba, przy stole Jezusa Chrystusa, stając się braćmi w Jezusie Chrystusie i dziećmi Bożymi³⁰⁵.

Ten długi wywód Kardynała stanowi doskonałą syntezę „antropologii objawionej”. Przeszłość, terażniejszość i przyszłość spotykają się w jednej Osobie, Jezusie Chrystusie, który podniósł to, co biologiczne, zniszczalne, i przeniósł na wyższy poziom, w to, co niebiańskie. W Jezusie czas zjednoczył się z wiecznością, co można zobrazować jako warkocz wzajemnego przeplatania. Tak jak dawniej czas stał obok wieczności, tak teraz w Jezusie dokonało się ich wzajemne zespolenie.

³⁰³ R. RUBINKIEWICZ, *Zmartwychwstanie Chrystus – zmartwychwskrzeszenie nasze*, RTK, t. 42(1996), z. 1, s. 86.

³⁰⁴ J. RATZINGER, *Kazania*, (JROO, t. 14/1), s. 445.

³⁰⁵ TENŻE, „*Na początku Bóg stworzył...*”. *Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 54-55.

Przenosząc to na grunt chrystologii św. Pawła, Ratzinger wskazuje na Jezusa jako człowieka, dzięki któremu dokonał się „skok ewolucyjny”³⁰⁶, posługując się terminologią zaczerpniętą z języka biologicznego. Z perspektywy wiary patrzymy na Jezusa Chrystusa jako człowieka pokonującego ograniczenia ludzkiego życia. Mówiąc inaczej, ludzkość widzi w Jezusie Chrystusie swoją przyszłość, a więc możliwość spotkania się z samym Bogiem. Widzi kres swoich pragnień poprzez zjednoczenie się w Nim jako nowym Adamem, a przez Niego z samym Bogiem-Ojcem. W tym zjednoczeniu ujawnia się element „uspołecznienia”, jak wskazuje Ratzinger, czyli złączenia wszystkich w Jednym, poprzez co każdy indywidualnie stanie się sobą, w pełnym tego słowa znaczeniu³⁰⁷.

Odnajdujemy tu podobieństwo z teologią Janową³⁰⁸; ewidentne, gdy przywoła się słowa: „Ja natomiast, gdy zostanę wywyższony³⁰⁹ nad ziemię, pociągnę wszystkich ku sobie” (J 12,32). Zdaniem Ratzingera:

To zdanie tłumaczy znaczenie śmierci Jezusa na krzyżu. Skoro krzyż jest ośrodkiem teologii św. Jana, to wyraża kierunek, który wskazuje cała Ewangelia. W ukrzyżowaniu widać otwarcie się, w którym rozproszone monady ludzkie zostają oddane w objęcia Jezusa Chrystusa, w szeroki zasięg Jego rozpostartych rąk, by w takim złączeniu dojść do swego celu, do celu ludzkości³¹⁰.

Zapowiedź śmierci Sługi JHWE pojawia się już u Deutero-Izajasza: „Oto powiedzie się mojemu słudze, będzie wywyższony i wyniesiony, wzniesie się bardzo wysoko!”³¹¹ (Iz 52,13). W geście wywyższenia, w którym Jezus całkowicie oddał się dla

³⁰⁶ Skok ewolucji, którego dokonał Chrystus poprzez dzieło paschalne, można rozumieć jako rekapitulację dzieła stworzenia. „Chrystus jako Rekapitulator powraca do początków stworzenia, naprawia i dopełnia Adama i jego dzieło, i zaczyna wszystko od nowa, by doprowadzić do pełnej i absolutnej doskonałości”. CZ. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 634.

³⁰⁷ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 194.

³⁰⁸ Joseph Ratzinger pisze, że „teologia Janowa wywyższeniem nazywa już ukrzyżowanie (3,14; 8,28; 12,32n) i w tym tajemniczym podwójnym jego znaczeniu ukazuje krzyż jako królewski tron Chrystusa, z którego sprawuje On swą kosmiczną władzę i przyciąga do siebie ludzkość”. TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 790.

³⁰⁹ Termin „wywyższyć” w rozumieniu Ewangelii wg św. Jana „jest terminem polisemantycznym. Bezpośrednio, w sensie materialnym, sugeruje ono podniesienie Jezusa nad ziemię na krzyżu. Ale ponieważ w LXX jest to termin techniczny na oznaczenie objęcia władzy królewskiej (por. Dn 4,22; 11,36; 1Mch 8,13), ewangelista sugeruje, że na krzyżu rozpocznie się królowanie Chrystusa. Stosując metodę ironii, daje on równocześnie do zrozumienia, że Żydzi będą narzędziem, poprzez które Bóg ustanowi Jezusa królem”. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, s. 869.

³¹⁰ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 194.

³¹¹ Trzy słowa „drugiej połowy wersetu *jārûm wēniššā’ wēgābah me’ōd* ukazują ostateczny wynik mądrego działania Sługi. Kombinacja słów *rûm* (wywyższać) i *nāšā’* (podnieść) w znaczeniu nieprzechodnim o odnoszącym się do tego samego podmiotu, znajduje się w 33,10 („Pan mówi: «Teraz powstanę! Teraz pokażę swoją wielkość, teraz się podniosę»”), ale poza tym nigdzie u proroków. (...) Przy trzecim słowie *gābah* (być wysokim, wywyższać się) zauważyć trzeba statyczną siłę i jeszcze

innych, dokonało się pociągnięcie wszystkich do Niego. Pociągnął również tych, którzy Go nie chcieli. Widać tu odniesienie do Prologu czwartej Ewangelii: „w pierwszym rozdziale Ewangelii Jana jest powiedziane, że «swoi» (*ἱδίοι*) Go nie przyjęli (1,11), to teraz słyszymy, że On «swoich» miłuje do końca (13,1). W schodzeniu na nowo zgromadził «swoich» – wielką rodzinę Bożą – z «obcych» uczynił ich «swoimi»”³¹².

W geście otwarcia na Krzyżu zawiera się jeszcze jeden element: Chrystus z rozpostartymi ramionami na tronie krzyża staje się przeciwieństwem pierwszego Adama (a zatem także wszystkich ludzi), „który w swej samowolnej zarozumiałości chciał siebie samego wywyższyć i siebie samego uczynić Bogiem, a przez to zniszczył i zatracił siebie samego”³¹³. Pierwszy Adam i ostatni Adam stają do siebie w kontrze, z racji celu, jaki im przyświecał. Pierwszy pragnie zyskać siebie, aby siebie wywyższyć i postawić na miejscu przeznaczonym nie dla niego. Drugi Adam traci siebie, aby poprzez to zatracenie wynieść do prawdziwego życia tych, którzy wskutek nieposłuszeństwa pierwszego Adama pragną stawiać na sobie i dążą do szczytów.

Można rzec, że tracenie siebie w ostatnim Adamie jest zyskiwaniem innych – zyskiwaniem pierwszego Adama, który zbłądził i potrzebował ostatniego Adama, aby stać się prawdziwie wolnym i zyskać tym samym prawdziwe życie, które przez nieposłuszeństwo utracił.

2.2.2. Chrystologiczne artykuły wiary

Mając za przedmiot uwagi artykuły drugiej części Symbolu Apostolskiego, można postawić kolejne pytania: Jak dokonało się poczęcie Jezusa Chrystus? Dlaczego Krzyż jest w centrum objawienia? Jaki był powód „nieobecności” Boga w Wielką Sobotę? W czym wyraża się największa tajemnica chrześcijaństwa? Jak rozumiemy

modyfikujący przysłówek *m^e'ōd* (bardzo) oznaczający kulminacyjny punkt wywyższenia. On się wywyższy w tym sensie, że nie pozostanie w swym stanie upokorzenia, sam się podniesie i będzie trwał w swej wywyższonej kondycji przewyższającej wszystko dokoła. (...) Wydaje się jednak, że terminy te nie określają sposobu wywyższenia czy jego etapów, ale zamierzają pokazać je jako możliwie najpełniejsze, choć zawsze w sposób ogólny. Wypowiedź niewyraźnie też zakłada, że Sługa pokona ogromne przeszkody i trudności (por. 49,4; 50,6-9). Kiedy obracają się w proch królestwa i ich bogowie, kiedy upadają Bel i Nebo, Sługa, władca ludzkości, dostąpi najwyższego i nieporównywalnego wywyższenia”. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, s. 510-511.

³¹² J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 422.

³¹³ TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 789; por. BENEDYKT XVI, *Droga życia chrześcijańskiego*, OsRom 346(2012) nr 9-10, s. 39.

dziś „niebo”? Czy powrót Chrystusa oznacza definitywny koniec wszystkiego? Przewodnikiem na drodze tej refleksji będzie – jak wcześniej – Joseph Ratzinger.

2.2.2.1. Tajemnicze poczęcie

Pierwszym chrystologicznym artykułem wiary, do którego odnosi się Joseph Ratzinger, są słowa: „który począł się z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny”. W słowach tych ujęta została niezwykła tajemnica pochodzenia Jezusa. Dla współczesnych Mu Żydów był człowiekiem z Nazaretu: „Wiemy jednak, skąd On pochodzi. Gdy natomiast przyjdzie Chrystus, nikt nie będzie wiedział, skąd pochodzi” (J 7,27). Rozmówcy Jezusa nie wiedzieli, skąd przybył „naprawdę”. Mieli jedynie w pamięci miejsce geograficzne. Nie znali Jego duchowego „miejsca pochodzenia”, które pokazuje ewangelista Jan, a którym jest Ojciec.

Prawdziwe pochodzenie Jezusa ukazane zostało w dwóch miejscach: w Ewangelii wg św. Mateusza i Ewangelii wg św. Łukasza, tzw. Ewangeliach dzieciństwa. Ich cechą charakterystyczną jest to, że historia Jezusa, zwłaszcza u Łukasza, przedstawiona jest w oparciu o Stary Testament. Zamysłem autora zapewne było ukazanie wypełnienia się zapowiadanych obietnic. Pierwsze podobieństwo między oboma Testamentami uwidacznia się w scenie Zwiastowania. Słowa anioła do Maryi przypominają prorocstwo z Księgi Sofoniasza, skierowane do Jerozolimy czasów ostatecznych: „Wykrzykuj z radości, Syjonie! Wołaj radośnie, Izraelu! Ciesz się i wesel całym sercem, Jerozolimo! Pan oddalił od ciebie wyroki, usunął twójgo nieprzyjaciela. Król Izraela, Pan, jest pośród ciebie! Nie będziesz się już lękać złego!” (So 3,14-15) – „Anioł przyszedł do Niej i powiedział: «Raduj się³¹⁴, łaski pełna, Pan z Tobą». (...) Wtedy anioł powiedział do Niej: «Nie bój się Maryjo, bo Bóg Cię obdarzył łaską»” (Łk 1,28.30). W pozdrowieniu tym widać słowa błogosławieństwa, którymi obdarowywano

³¹⁴ Pozdrowienie anioła rozpoczyna się greckim słowem *Χαῖρε* oznaczającym „radować się”, a nie, jak chcą tego polskie przekłady: „Zdrowas” bądź „Bądź pozdrowiona!”. Grecki termin występujący w Ewangelii wg św. Łukasza zastosowany został w trybie rozkazującym czasownik *χαίρειν* („radować się”). Czasownik ten w trzeciej Ewangelii pojawia się 11 razy, a jego forma rzeczownikowa (*χαρά* – „radość”) występuje 8 razy. Tak częste występowanie tych słów u Łukasza wskazuje, że jest to Ewangelia radości. Czasy Jezusa są czasami nadejścia pełni radości, o czym zaświadcza sam autor, np. 1,44; 2,10; 10,17; 19,6. Znaczenia terminu *χαίρειν* jako „pozdrawić kogoś” nie znajdziemy w tekstach Starego Testamentu. Znajdziemy je natomiast w Ewangelii wg św. Mateusza (por. 26,49;28,9), a także w tekstach, w których następuje wyszydzenie Jezusa (Mt 27,29; Mk 15,8; J 19,3). Na co dzień Żydzi pozdrawiając się posługiwali się słowem *šālôm* (gr. *εἰρήνη* – „pokój”). Por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1-11*, s. 111; por. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 53.

wyjątkowe kobiety w Izraelu: „Niech będzie błogosławiona wśród kobiet” (Sdz 5,24.25); „Błogosławiona jest, córko, przez Boga Najwyższego” (Jdt 13,18).

Teksty te ukazują Maryję jako „resztę Izraela” (So 3,13; Jr 31,7), jak również tę, na której ziściła się nadzieja narodzenia Zbawiciela³¹⁵. Tekst z Księgi Sofoniasza odnosi „się do córki Syjonu i zapowiadającej zamieszkanie w niej Boga. Przez to pozdrowienie Maryja okazuje się w swej osobie córą Syjonu, a jednocześnie miejscem zamieszkiwania, świętym namiotem, nad którym unosi się obłok obecności Boga”³¹⁶.

Pozdrowienie Maryi „Raduj się” nie jest pozdrowieniem konwencjonalnym. Sięga bowiem korzeniami tekstów starotestamentalnych, prorockich: „Raduj się i wesel” (Jl 2,21), gdzie Bóg wskazuje bliskie nadejście czasu zbawienia i wynikającej z tego radości³¹⁷. Jak pokazuje Joseph Ratzinger w homilii 2 października 2004 w Marizell, słowa *Χαίρε, Μαριάμ* są pierwszymi, „od których zaczyna się Nowy Testament (...). To jest uwertura i rzeczywisty początek historii chrześcijaństwa – Bóg przychodzi na ten świat jako radość”³¹⁸.

Nie sposób się nie zgodzić, że Ewangelia wg św. Łukasza otwiera drzwi do rzeczywistości chrześcijańskiej poprzez radość, dając tym samym początek wierze opartej na radości i wyrażającej się w niej. Za Josephem Ratzingerem można powiedzieć, że tam:

gdzie jest Bóg, tam wolno, tam można się cieszyć. Oczywiście, Boża radość nie jest wygodą i przyjemnością. Obok radosnego obrazu Matki z Dzieckiem mamy bolesny obraz Matki z martwym Synem na kolanach. Bóg nie oszczędza nam trudności, (...) Jego radość nie jest wygodą. Ale Jego radość jest taka, że trwa również pośród trudności, daje nam siłę, aby również w znoju, również w cierpieniu być radosnym, gdyż wiemy, że istnieje miłość, która jest większa niż wszelkie ciemności. Tylko wiara daje nam taką siłę. Tam, gdzie nie ma wiary, cierpienie jest wypierane, a przez to człowiek jest nierzeczywisty i niszczy samego siebie. Wiemy jednak, że tam, gdzie jest wiara, jest zawsze światło, niezależnie od tego, jak wielkie ciemności nas otaczają³¹⁹.

W pewien sposób radość zbawienia obecna jest także w Męce i Śmierci Jezusa, a przede wszystkim w Jego zmartwychwstaniu. Widać to wyraźnie w Ewangelii

³¹⁵ Por. TENŻE, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 219; por. TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 54.

³¹⁶ TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 802.

³¹⁷ Por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1-11*, s. 111.

³¹⁸ J. RATZINGER, *Kazania*, (JROO, t. 14/2), s. 1091; por. TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 53; TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO *Omnia*, t. 6/2), s. 873.

³¹⁹ TENŻE, *Kazania*, (JROO, t. 14/2), s. 1183.

wg św. Jana w słowach: „Uczniowie uradowali się, że ujrzeli Pana” (20,20). Jest to radość wypływająca z daru miłości. Joseph Ratzinger – Benedykt XVI wskazuje na radość jako dar Ducha Świętego związany z Odkupieniem, które stanowi dar dla ludzkości. Papież odnosząc się do pozdrowienia anioła podkreśla:

W ten sposób w pozdrowieniu anioła zostaje uderzony akord, który rozbrzmiewa później poprzez całą historię Kościoła, a pod względem treści można go dosłyszeć również w podstawowym słowie, za pomocą którego określa się całe chrześcijańskie przepowiadanie: *Evangelium – Radosna Nowina*³²⁰.

Równie ważne są słowa obietnicy wypowiedziane przez anioła: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i osłoni Cię moc Najwyższego³²¹; dlatego Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1,35). Ratzinger widzi tu odniesienie do samego początku stworzenia, gdy „duch Boży unosił się nad wodami” (Rdz 1,2) pośród pierwotnego chaosu. Bóg posyła „swego ducha, a są stworzone” (Ps 104,30) wszelkie istoty, ponieważ Duch Boga jest stwórczą potęgą Boga. Tak samo w Nowym Testamencie, u progu chrześcijaństwa, w Maryi dokonuje się nowe stworzenie:

Bóg, który z nicości powołuje do bytu, stwarza w ludzkości nowy początek – Jego Słowo staje się Ciałem. Drugi obraz naszego tekstu – „okrycie mocą Najwyższego” – zwraca uwagę na świątynię Izraela i święty namiot na pustyni, gdzie Bóg ukazał swą obecność w obłoku, który okrywa, a zarazem odkrywa Jego chwałę (Wj 40,34; 1Krl 8,1-11). Jak Maryję przedstawiono poprzednio jako nowego Izraela, prawdziwą „córę Syjońską”, tak porównuje się Ją teraz do świątyni, nad którą opuszcza się obłok, a w nim Bóg wkracza w historię. Kto oddał się Bogu do rozporządzenia, znika wraz z Nim w obłoku, zapomniany i niewidoczny, i właśnie w ten sposób staje się uczestnikiem Jego chwały³²².

Porównanie, które odnajdujemy w Łk 1,35, odnosi się do „teologii Świątyni i Bożej obietnicy w niej – wskazuje Joseph Ratzinger – Benedykt XVI w tryptyku *Jezus z Nazaretu*.

Święty obłok – *shekinà* – jest widzialnym znakiem obecności Boga. Kryje on Jego zamieszkanie we własnym domu, a jednocześnie je pokazuje. Obłok

³²⁰ TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 54.

³²¹ Stwierdzenie użyte przez anioła wskazuje na inny sposób obecności i działania Ducha. Stwierdzenie „osłoni Cię moc Najwyższego” w dosłownym tłumaczeniu oznacza „okryje cię cieniem”. Zastosowano tu czasownik *ἐπισκιάζω*, którego częścią jest rzeczownik *σκιά* („cień”). Rzeczownik ten w Piśmie Świętym występuje w połączeniu z obłokiem (por. Wj 40,35; Mt 17,5; Mk 9,7; Łk 9,34) jako znakiem Bożej obecności, lub też odnosi się do cienia, który udziela człowiekowi ochłody w trakcie upału, a tym samym dodaje nowych sił (por. Ps 90,4; 139,8). Por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1-11*, s. 117.

³²² J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 220.

rzucający cień na ludzi powraca ponownie w historii Przemienienia Pańskiego (zob. Łk 9,34; Mk 9,7). Znowu jest znakiem obecności Boga, ukazywania się Boga w ukryciu. Tak więc poprzez określenie „okrycia cieniem” przez Ducha Świętego zostaje tu podjęta teologia Syjonu wyrażona w pozdrowieniu anielskim. Maryja ponownie ukazuje się jako żywy namiot Boga, w którym chce On w nowy sposób zamieszkać pośród ludzi³²³.

Boża zapowiedź, a raczej już wypełnienie, w momencie Zwiastowania otwiera nową kartę w historii świata. Nadzieje, które były pokładane w Bogu, i same Jego obietnice wchodzi w decydującą fazę. Nadzieje proroków, postaci Starego Testamentu, jak i całego Narodu Wybranego wypełniają się w osobie prostej dziewczyny, czego zapowiedź znajdujemy u Proroka Izajasza: „Dlatego Pan sam da wam znak: Oto panna pocznie i porodzi syna, i nada mu imię Emmanuel!” (Iz 7,14).

Zaskakuje w tym fragmencie, że nie ojciec, ale matka nada dziecku imię (por. Rdz 16,11; 29,32-35; 33, 1-22; Sdz 13,24; 1Sm 1,20). Od tej zasady są wyjątki (por. Rdz 17,19). Pojawia się tu jeszcze inna osobliwość – nadanie imienia dziecku przypada tej osobie, która taką obietnicę otrzymuje (por. Rdz 16,11)³²⁴. Co więcej, jest to poczęcie bez kontaktu fizycznego. Jest to zupełna nowość z tej racji, że w pogaństwie ojcem „boskiego” dziecka może być bóg lub bóstwo, które współżyło z kobietą w znaczeniu fizycznym. Natomiast w Nowym Testamencie poczęcie Jezusa dokonuje się poprzez akt stworzenia na nowo, nie zaś splodzenia. Nie ma to nic wspólnego z mitami; Jezus nie jest pół-bogiem, pół-człowiekiem. Dla wiary chrześcijańskiej od samego początku było jasne: Jezus jest całkowicie Bogiem i całkowicie człowiekiem³²⁵.

Kościół naucza o ontologicznym znaczeniu synostwa Bożego, które jest faktem zakorzenionym w wieczności, a nie w czasie. „Bóg jest zawsze Ojcem, Synem i Duchem; poczęcie Jezusa nie znaczy, że powstaje nowy Bóg-Syn, tylko że Bóg jako Syn w człowieku Jezusie przybiera sobie człowieczeństwo, tak iż sam *jest* człowiekiem”³²⁶. Nie można więc mówić o „fizycznym” synostwie Bożym Jezusa. Nie można też rozumieć synostwa w znaczeniu natury (*φύσις*); chodzi o synostwo wywodzące się z istoty. Pochodzenie Jezusa jest z bytu Ojca. Nie chodzi o zrodzenie naturalne, lecz zrodzenie w znaczeniu ontycznym, wiecznym³²⁷.

³²³ TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 55.

³²⁴ Por. T. BRZEGOWY, *Księga Izajasza. Rozdziały 1-12*, s. 421.

³²⁵ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 221.

³²⁶ TENŻE, s. 222.

³²⁷ Por. TENŻE, s. 222.

Jezus przyjął fizyczne ciało z Maryi, i tylko w tym sensie można mówić o znaczeniu fizycznym synostwa. Należy mieć jednak na uwadze, że obok macierzyństwa „fizycznego” istnieje „macierzyństwo metafizyczne”. Aby odkryć jego początek, należy zgłębić wyrażenie *Θεοτόκος*.

Od tej pory właśnie użycie tego tytułu zaczyna prowadzić Kościół do odkrycia głębszego Bożego macierzyństwa, które moglibyśmy nazwać macierzyństwem metafizycznym. (...) Macierzyństwo Maryi było postrzegane już nie tylko w odniesieniu do ludzkiej natury Chrystusa, ale także – jak jest właściwiej – w odniesieniu do jednej osoby Słowa, które stało się ciałem. A ponieważ tą jedyną Osobą, którą Maryja rodzi według ciała, jest po prostu Boska Osoba Syna, to w konsekwencji jawi się Ona jako Matka Boga³²⁸.

Nie byłoby macierzyństwa Maryi, gdyby nie jej „tak”: „Jestem służebnicą Pana; niech mi się stanie według twego słowa” (Łk 1,38). W słowach Maryi „niech mi się stanie”, Joseph Ratzinger odnajduje głębię tego,

czym właściwie jest wiara. Maryja czyni tu coś, co jest nam dziś zupełnie obce. Przekazuje ona niejako Bogu czek *in blanco* na swoje przyszłe życie. Nie chce wcale kalkulować, co się wydarzy (...). Ufa Bogu i wie, że Bóg jest kimś, kogo nie trzeba się bać, komu bez lęku można się powierzyć³²⁹.

W stwierdzeniu Maryi zostaje przewyciężony gest Ewy. „W tym oddaniu się woli Boga przekazuje owoc z drzewa życia i w ten sposób przewycięża gest Ewy, która zwróciła się ku temu, co było «rozkoszą dla oczu» (Rdz 3,6), a stało się owocem śmierci”³³⁰. Tu jednak staje się owocem życia – Maryja staje się „drzewem”, które rodzi „Owoc”, dający życie, przywracający życie w pełni. Nie byłoby życia, gdyby nie „tak” Maryi. Widzimy, że wypowiedziane przez Maryję „tak” nie jest biernym aktem, występującym w scenie Zwiastowania, lecz czynnym, uczynionym ze względu na Boga w wierze. Mamy tu, jak wskazuje Balthasar, poczucie i przyzwolenie jako dwa komponenty tej aktywności. Aktywności, w której nie ma najmniejszej wątpliwości. Stąd możemy powiedzieć za szwajcarskim teologiem, że wiara Maryi była „czysta” i Dziecko mogło poprzez tą czystość objąć w posiadanie całą ludzką naturę³³¹.

Przyjście Syna Bożego dokonuje się w wierze Maryi, która była wiarą bez żadnych powątpiezań i zawahań. Joseph Ratzinger – Benedykt XVI, powołując się na Ojców

³²⁸ R. CANTALAMESSA, dz. cyt., s. 148.

³²⁹ J. RATZINGER, *Kazania*, (JROO, t. 14/1), s. 121.

³³⁰ TENŻE, *Kazania*, (JROO, t. 14/2), s. 1036.

³³¹ Por. H. U. VON BALTHASAR, *Maryja w nauce i pobożności Kościoła*, w: *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, tłum. J. Adamska, W. Łaszewski, Warszawa 1991 („Biblioteka Maryjna”, t. 8), s. 38.

Kościola, pisze: „Maryja poczęła za pośrednictwem ucha, czyli przez słuchanie. Przez Jej posłuszeństwo Słowo weszło w Nią i stało się w Niej płodne”³³². W ten sposób manifestuje się pełne miłości oddanie, w którym Maryja staje się wzorem pełnego zaufania Bogu. On dzięki Niej wchodzi w świat ludzkiego cierpienia, aby przywrócić prawdziwą wolność i ukazać bezgraniczną miłość Boga do człowieka.

2.2.2.2. Krzyż – centrum objawienia

Kolejnym artykułem symbolu wiary jest: „Umęczon pod Ponckim Piłatem, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion”. Głównym punktem odniesienia stają się krzyż, miejsce śmierci i zwycięstwa Jezusa Chrystusa. W krzyżu „mieszczą się”, jak wskazuje Joseph Ratzinger, trzy aspekty: sprawiedliwość i łaska, uwielbienie i ofiara oraz kult, jako istota chrześcijaństwa.

Wśród ujęć zbawczego znaczenia krzyża należy wskazać jednostronną teologię zadośćuczynienia Anzelma z Canterbury, w myśl której krzyż jest rozumiany jako przywrócenie prawa i zadośćuczynienie Bożej sprawiedliwości. Sprawiedliwości, która nie cofnęła się przed niczym, aż po ofiarowanie Syna przez Ojca³³³. Prawdziwy sens krzyża jest – jak wskazuje Joseph Ratzinger – objawieniem miłości w najwyższym stopniu. Miłości przekraczającej granice egoizmu, zapatrzenia w siebie czy strachu. Jest to wydarzenie, w którym życie odzyskuje swoją pełnię, a człowiek ponownie staje się bliski Bogu. Ofiara Chrystusa jest „dziełem miłości”, nie zaś jedynie formą zadośćuczynienia i przywrócenia naruszonego porządku między Bogiem a grzesznikami. Jezusowe wydarzenie krzyża stanowi rewolucję i daje podstawę do nowego rozumienia sensu ofiary. W innych religiach problematyka zadośćuczynienia zdaje się być zdominowana przez kwestię winy człowieka wobec Boga. Ofiara miałaby być swoistym wyrazem pokuty³³⁴.

Zdumiewa to, że Bóg przychodzi do człowieka ze swoim darem, nie zaś odwrotnie. W Jezusie Bóg sam „fatyguje się do człowieka”, wychodzi do niego niczym ojciec do swojego marnotrawnego syna. Przychodzi z rękami przepelnionymi darami, pełnymi miłości i miłosierdzia, usprawiedliwiając niesprawiedliwość człowieka. W tym ujawnia się prawdziwa łaska Boga, Jego sprawiedliwość niwelująca nieprawość człowieka. Tu jawi się coś zupełnie nowego, co na stałe zapisało się w historii religii: to Bóg jedna

³³² J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 59.

³³³ Zob. ANZELM, *O wcieleniu. Wybór pism*, tłum. A. Roslan, Poznań 2006 (Biblioteka Christianitas, t. 19).

³³⁴ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 226-227.

się z człowiekiem przez swojego Syna (por. 2Kor 5,19) – poprzez krzyż i przez Jezusa Chrystusa, który zawisł między niebem a ziemią. Nowego charakteru nabiera tym samym kult, skoro Bóg w chrześcijańskiej ofierze ciągle na nowo obdarowuje człowieka i tym obdarowywaniem nigdy się nie męczy, chcąc działać w człowieku i poprzez człowieka³³⁵.

W tym kontekście pojawia się kolejny aspekt krzyża, którym jest uwielbienie i ofiara. Z perspektywy uczniów, naocznych świadków życia i działalności Jezusa Chrystusa, krzyż jawi się jako definitywny koniec nadziei, którą w Nim pokładali. Świadczą o tym chociażby słowa Piotra i jego rozczarowanie podczas pierwszej zapowiedzi śmierci: „Wtedy Piotr wziął Go na bok i stanowczo Go upomniał: «Niech Cię Bóg broni! Panie, na pewno się to Tobie nie przydarzy»” (Mt 16,22).

Należy też wspomnieć inny tekst wypowiedziany przez uczniów podążających do wsi Emaus³³⁶: „A my mieliśmy nadzieję, że to On wyzwoli Izraela” (Łk 24,21)³³⁷. Spotkania ze Zmartwychwstałym rozwiąły jednak ich wątpliwości i utwierdzili się oni w przekonaniu, że nadzieja, którą w Nim pokładali, wypełniła się. Zobaczyli w Jezusie obiecanego króla. Zrozumienie przyszło później, co widać podczas ostatniego spotkania uczniów z Jezusem: „Potem rzekł: «Oto moje słowa, które powiedziałem do was, gdy byłem jeszcze z wami: ‘Musi wypełnić się wszystko, co jest napisane o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach’³³⁸». Wtedy rozjaśnił im umysł,

³³⁵ Por. TAMŻE, s. 227-228.

³³⁶ Podczas niedzielnej modlitwy *Angelus Domini*, 6 kwietnia 2008 roku, Benedykt XVI odnosi się do miejscowości Emaus, do której podążali uczniowie: „Miejscowości Emaus nie udało się zidentyfikować w sposób pewny. Są różne hipotezy i ma to swój urok, ponieważ pozwala nam przypuszczać, że w rzeczywistości Emaus symbolizuje każde miejsce: droga, która do niego prowadzi, jest drogą każdego chrześcijanina, każdego człowieka. Zmartwychwstały Jezus idzie z nami naszymi drogami, aby rozpałać w naszych sercach płomień wiary i nadziei oraz łamać chleb życia wiecznego”. BENEDYKT XVI, *Chrystus towarzyszy nam w drodze*, OsRom 303(2008) nr 5, s. 33.

³³⁷ Kaznodzieja domu papieskiego Raniero Cantalamessa w rozważaniu na temat wiary w *Credo* pisze: „słowo «nadzieja» jest nieobecne w przepowiadaniu Jezusa. Ewangelie przytaczają wiele Jego wypowiedzi o wierze i miłości, ale żadna nie odnosi się do nadziei. Za to po wydarzeniu Paschy widać w przepowiadaniu apostołów wręcz eksplozję wypowiedzi na temat nadziei, która obok wiary i miłości staje się jednym z trzech elementów konstytutywnych nowego życia chrześcijańskiego (por. 1Kor 13,13). Bóg zostaje określony jako «Bóg nadziei» (Rz 15,13). Zrozumiał jest powód takiego stanu rzeczy: Chrystus musiał najpierw umrzeć i zmartwychwstać, aby odpieczętować samo źródło nadziei, tworząc przedmiot nadziei teologicznej, którym jest życie z Bogiem również po śmierci. (...) Właśnie nadzieja zawróciła zasmuconych uczniów zdążających do Emaus i kazała im ponownie udać się do Jerozolimy”. R. CANTALAMESSA, dz. cyt., s. 211-212.

³³⁸ Jezus ukazując swoją tożsamość uczniom rozpoczyna od wskazania na swoją działalność, w czasie której zapowiadał uczniom swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie. W tamtym czasie uczniowie tego jeszcze nie rozumieli. Ich umysły były niejako nieoświecone i nie potrafili rozpoznać zapowiedzi starotestamentalnych, mówiących o przyjściu Sługi JHWE. Dopiero potem Jezus cofa się wstecz i odnosi się do tego, co było o Nim „w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach”. Taki podział dokonany przez Jezusa nawiązuje do ówczesnie już istniejącego podziału ksiąg świętych na trzy części: Prawo, Prorocy i Pisma, których główną częścią były Psalmi, zawierające teksty na temat Zbawiciela. Wiedział

aby rozumieli Pisma” (Łk 24,44-45). Oczywiście nie zrozumieli natychmiast, lecz kierowani impulsem odczytali księgi Starego Testamentu: Prawa, Proroków i Psalmów, w świetle Osoby i dzieła Pana. Dopiero patrząc wstecz, możliwe staje się zrozumienie wydarzeń zbawczych, przede wszystkim w starotestamentalnej teologii kultu³³⁹. „To dotyczy nas wszystkich – wskazuje Benedykt XVI – oprócz myślenia i mówienia potrzebujemy doświadczenia wiary, życiowej relacji z Jezusem Chrystusem. Wiara nie powinna pozostać teorią – musi stać się życiem”³⁴⁰.

Najlepsze wyjaśnienie kultu przedstawia List do Hebrajczyków, który wydarzenie Paschy Jezusa ujmuje jako wydarzenie kosmiczne, jako święto pojednania. Historia kultu ukazana w tym liście wskazuje jedno: dawne rytuały i ofiary z krwi kozłów i wołów dobiegły końca. Były to ofiary jedynie czasowe, poprzedzające nadejście prawdziwego kultu i prawdziwej ofiary, która miała się dokonać za sprawą krzyża Jezusa Chrystusa i która miała być złożona tylko raz (na zawsze) za zbawienie świata³⁴¹. Bóg nie potrzebował ofiar ze zwierząt, które i tak należały do Niego. Bóg szukał jedynie człowieka, istoty obdarzonej wolną wolą, która mogła powiedzieć Mu „tak” lub „nie”.

„Tak” wyrażało się w tym, iż człowiek dawał Bogu swoją miłość, jedyną rzecz, której On od niego oczekiwał. „Tak” znaczyło znacznie więcej niż mnóstwo k zwierząt składanych w ofierze. Jedno „tak” człowieka potrafiło zastąpić wszelkie ofiary składane za grzechy, których człowiek się dopuścił, a jedno „tak” Chrystusa wystarczyło, aby na nowo przyprowadzić ludzi do Boga. To jedno „tak” miało moc sprawczą, ponieważ było to „tak” „apostoła Bożego i najwyższego kapłana naszego wyznania”, jak podkreślono w Liście do Hebrajczyków (3,1). Mimo iż zewnętrznie śmierć Jezusa była wydarzeniem wyłącznie ziemskim (a także politycznym), stanowiła rzeczywisty

o tym pierwotny Kościół, ponieważ teksty te występują w innych księgach Nowego Testamentu. Por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 12-24*, s. 611-612.

³³⁹ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 229.

³⁴⁰ BENEDYKT XVI, *Pasterze muszą być „przykładami dla stada”*, OsRom 317(2009) nr 10, s. 23; AAS 101(2009) nr 7, s. 599.

³⁴¹ Za Henrykiem Witczakiem można wskazać cztery argumenty za oryginalnością i zbawczą pełnią ofiary Chrystusa: 1) Ofiara Jezusa Chrystusa posiada charakter personalny: Jezus sam składa siebie w ofierze i nie naśladuje tu kapłanów starego kultu, gdzie ofiary były zewnętrzne. 2) Ofiary starego kultu nie były ofiarami „złożonymi z samego siebie”. Kapłani nie mogli złożyć sami siebie na ofiarę. Ofiara z ludzi była zakazana i wstrętą dla Boga, a kapłan nie mógł popełnić rytualnego samobójstwa. Tego nie popełnił też Chrystus, samo-przybijając się do krzyża. 3) Ofiara Jezusa była doskonałą ofiarą. W starym kulcie kapłani najpierw zobowiązani byli do składania ofiary za własne grzechy, następnie za grzechy ludzi. 4) Decydujący w nowym kulcie jest Duch Wieczny. W dawnym kulcie był to jedynie gest symboliczny, wyrażający się we wzniesieniu żertwy ofiarnej nad ołtarzem. Duch Wieczny, utożsamiany z Duchem Świętym, pozwala Jezusowi wnieść się bezpośrednio do Boga jako doskonałej ofierze. Por. H. WITCZAK, *Nowa ofiara podstawą Nowego Przymierza (Hbr 8-9)*, VV, t. 4(2003), s. 196-200.

kult, w trakcie którego ofiary zastępcze zostały unieważnione, a ich miejsce zajęła ofiara ciała i krwi Chrystusa³⁴². Jest to wyraz służby i miłości³⁴³, który daje wszystko i daje to wszystkiemu. Dlatego Ratzinger nie waha się stwierdzić, że było to wydarzenie kosmicznego pojednania, w którym całe stworzenie zostało pojednane³⁴⁴.

Tak zarysowuje się trzeci aspekt Chrystusowego krzyża, którym jest istota kultu chrześcijańskiego. To w Nim, Synu Bożym, miłość boska stała się miłością ludzką. Jest to całkiem nowa forma zastępstwa, polegająca na tym, że Jezus nas zastąpił, my zaś to akceptujemy i przyjmujemy Jego poręczenie wobec Ojca³⁴⁵. Joseph Ratzinger patrzy na ofiarę Krzyża w perspektywie objawienia:

krzyż jest objawieniem. Nie objawia czegokolwiek, objawia Boga i człowieka. Odślania, kim jest Bóg i jaki jest człowiek. (...) doskonale sprawiedliwy człowiek, który się pojawił i został ukrzyżowany, przez sąd na śmierć wydany, objawia z całą bezwzględnością, jaki jest człowiek: taki jesteś, człowieku, że nie możesz znieść sprawiedliwego; że ten, kto kocha, uważany jest za głupca, bije się go i odpycha. Taki jesteś, bo sam będąc niesprawiedliwym, potrzebujesz niejako niesprawiedliwości innych, by czuć się usprawiedliwiony, i dlatego nie chcesz nic wiedzieć o sprawiedliwym, który niejako odbiera ci możliwość usprawiedliwienia się. Taki jesteś. Św. Jan streścił to w słowach Piłata: *ecce homo* – oto człowiek, co znaczy zasadniczo: oto, jaki jest człowiek. To jest człowiek. Prawdą człowieka jest, że nie ma w nim prawdy. (...) Prawdą o człowieku jest to, że nieustannie potyka się na prawdzie; toteż sprawiedliwy Ukrzyżowany jest dla niego zwierciadłem, w którym może ujrzeć swój obraz bez obłonek. Ale krzyż objawia nie tylko człowieka, objawia także Boga. (...) W głębi upadku człowieka objawia się niewyczerpana głębia miłości Bożej. A zatem krzyż

³⁴² Ojcowie Kościoła zdefiniowali Eucharystię jako *oratio* lub inaczej – jako ofiarę słowa. Joseph Ratzinger zwraca uwagę, że „teraz «Słowo» nie jest już tylko zastępowaniem kogoś drugiego, cielesnego, w ofiarowaniu siebie samego przez Jezusa na Krzyżu jest teraz złączone z całą rzeczywistością ludzkiego życia i cierpienia. Teraz nie jest to już kult zastępczy. Przedstawicielstwo Jezusa włącza nas we własną rzeczywistość, prowadzi do upodobnienia się do Boga oraz sprawia, że stajemy się miłością, która jest autentycznym kultem”. J. RATZINGER, *Teologia liturgii*, (JROO, t. 11), s. 45-51.

³⁴³ Joseph Ratzinger w dziele *Duch liturgii* zwraca uwagę na teksty Starego Testamentu, które wpisują się w zapowiedź kultu doskonałego, czy mówiąc inaczej – kultu czystego. Chodzi o teksty z Pierwszej Księgi Samuela oraz Księgi Ozeasza: „Czy może Pan ma upodobanie w całopaleniach i ofiarach tak jak w posłuszeństwie słowom Pana? Nie! Dla Niego cenniejsze posłuszeństwo od ofiary, lepsza uległość od tłuszczu baranów! (1Sm 15,22); „Cóż mam począć z tobą z tobą, Efraimie? Co mam uczynić z tobą, Judo? Wasza miłość jest jak poranny obłok, jak rosa, która wcześniej znikła. Dlatego ciosałem ich przez proroków i ranilem słowami ust moich. Przeprowadziłem mój sąd o świecie. Gdyż pragnę miłości, a nie ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń” (Oz 6,4-6). Przytoczone słowa w sposób prosty zostały wypowiedziane przez Jezusa. Joseph Ratzinger pisze: „W ustach Jezusa przybrały one bardzo prostą, elementarną formę: «Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary» (Mt 9,13; 12,7). Widać więc, że kultowi świątynnemu nieustannie towarzyszyła paląca świadomość jego niewystarczalności”. TAMŻE, s. 45-46.

³⁴⁴ Por. TENŻE, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 229-231.

³⁴⁵ Por. TAMŻE, s. 231.

jest naprawdę centrum objawienia (...), ale objawia nas samych, objawiając nas przed Bogiem i Boga pośród nas³⁴⁶.

Krzyż jako centrum objawienia odsłania aspekt powszechności Eucharystii. Jak powiada Joseph Ratzinger, powszechność ta wyraża się w tym, że:

jest to kult otwartego nieba. Nigdy nie jest to tylko wydarzenie jakiejś wspólnoty znajdującej się w określonym miejscu. Celebrowanie Eucharystii równa się raczej wchodzeniu w obejmującą niebo i ziemię publiczną sferę wielbienia Boga, która została otwarta przez Krzyż i Zmartwychwstanie³⁴⁷.

Warto zacytować w tym miejscu słowa Jerzego Buxakowskiego:

Śmierć na krzyżu zakończyła stan uniżenia, *status humilitationis* Jezusa Chrystusa, a zapoczątkowała stan Jego wywyższenia, *status exaltationis*, którego głównymi momentami są: zstąpienie do otchłani, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i zasiadanie po prawicy Ojca³⁴⁸.

Można dodać, że wywyższenie to oznaczało także powtórne przyjście Pana w chwale, o czym będzie mowa w kolejnym podpunkcie pracy.

2.2.2.3. Między śmiercią a zmartwychwstaniem

„Zstąpił do piekieł”, to już czwarte zdanie z drugiej części *Credo*, odnoszącej się do osoby Jezusa Chrystusa. Dla Josepha Ratzingera sformułowanie to związane jest z Wielką Sobotą, a także z wydarzeniami XX wieku naznaczonymi śmiercią, cierpieniem, terrorem i okrucieństwem. Bawarski teolog pisze:

W Wielki Piątek patrzymy zawsze na Ukrzyżowanego, Wielka Sobota zaś to dzień „śmierci Boga”, dzień, który wyraża niesłychane doświadczenie naszych czasów, przyjmując, że Bóg po prostu jest nieobecny, że kryje Go grób, że już się nie obudzi, nie przemówi, a nawet nie będzie Mu się można sprzeciwić, tak że po prostu można Go pominąć. „Bóg umarł i myśmy Go zabili”. Te słowa Nietzschego należą językowo do tradycji chrześcijańskiego nabożeństwa Męki Pańskiej; wyrażają one treść Wielkiej Soboty, że „zstąpił do piekieł”³⁴⁹.

Warto odnieść się do dwóch scen z Pisma Świętego, które przywołuje Joseph Ratzinger w związku z omawianym artykułem wiary. W Pierwszej Księdze Królewskiej Elias zwraca się do proroków Baala, aby definitywnie rozstrzygnąć, kto jest jedynym

³⁴⁶ TAMŻE, s. 234-236.

³⁴⁷ TENŻE, *Teologia liturgii*, (JROO, t. 11), s. 53.

³⁴⁸ J. BUXAKOWSKI, *Jezus Chrystus*, s. 301.

³⁴⁹ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 236.

i prawdziwym Bogiem: JHWE czy Baal. Znakiem miał być ogień zesłany na złożone ofiary. Kiedy próby proroków Baala nie przynoszą skutków, Elias zwraca się do nich, mówiąc z drwiną: „Krzyczcie głośniej – wołał – przecież to jest bóg, więc może jest zamyślony albo zajęty swoimi sprawami, albo jest jeszcze w drodze. A może po prostu śpi i musi się obudzić?” (1Krl 18,27).

Analizując tekst biblijny, bawarski teolog odnosi zachowanie wyznawców Baala do nas; widzimy w nim nas wołających do Boga, którzy ciągle pytamy się: czy Bóg śpi? Czemu nie reaguje na dziejące się w świecie zło? Obudźmy Go! Może wołajmy głośniej, usłysz nas. Tak naprawdę to On: „Zstąpił do piekieł» – jakże to jest prawdziwie nasza godzina, zstąpienie Boga w ciemność milczenia, w nieobecność”³⁵⁰.

Drugim tekstem jest Ewangelia wg św. Łukasza (24,13-35). W nim niemiecki teolog dostrzega degradację obrazu Boga, którego stworzył sobie człowiek. Boga silnego, przychodzącego z licznym wojskiem anielskim, niszczącego wroga i przynoszącego wolność. On umiera, kiedy wydawało się, że obietnice wypełniają się. Takie wyobrażenia Sługi JHWE musiały ulec zniszczeniu, aby na nowo „mogli znowu dojrzeć niebo nad gruzami zniszczonego domu i ujrzeć Jego nieskończoną wielkość”³⁵¹, aby ujrzeć w tym wydarzeniu „śmierci” Boga prawdziwą Jego misję, którą przepowiadali prorocy. Wydarzenie Szeolu musiało nastąpić, aby świat mógł zrozumieć, że nie chodzi tu o wojującego Sługę, ale Sługę pełnego pokory, miłości i miłosierdzia.

Jezus zstąpił do Szeolu³⁵². Występujący w Symbolu Apostolskim termin „piekło” stanowi nieprecyzyjne tłumaczenie słowa „Szeol”, który w języku hebrajskim odnosi się do stanu pośmiertnego. Stan ten oznacza pośmiertne bytowanie ludzi w postaci

³⁵⁰ TAMŻE, s. 237.

³⁵¹ TAMŻE, s. 237; BENEDYKT XVI, *Chrystus towarzyszy nam w drodze*, s. 33.

³⁵² Termin *š'ol* przynależy do najważniejszych terminów hebrajskich określających świat podziemny, świat zmarłych lub inaczej królestwo zmarłych znajdujące się pod ziemią. Jest nazwą własną, ponieważ nie występuje tu rodzajnik określony (*ha*). W tekstach Starego Testamentu spotykamy go przeważnie w literaturze psalmodycznej, mądrościowej i prorockiej. Nie ma go za to w tekstach relacjonujących śmierć, np. patriarchów, królów, proroków i kapłanów. Nie spotkamy go także w tekstach prawnych czy przepisach odnoszących się do kary śmierci. Pojawia się on m.in. w Pięcioksięgu i wczesnych księgach historycznych, co pokazuje, że występuje on w różnych okresach i nie ma określonych ram czasowych. Jest to termin żywy w całej historii Izraela. Można również wskazać, że sam termin odnoszący się do podziemia lub jego synonimy występują około 100 razy w Starym Testamencie, co jest bardzo małą liczbą, jak na jego objętość. Znacznie częściej, bo aż około 1000 razy, pojawia się rdzeń słowa „umrzeć” lub „śmierć” (*m-w-t*). Por. PH. S. JOHNSTON, *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2010, s. 85-86.

cienia³⁵³. Można odnieść wrażenie, że *descensus ad inferos* posiada znamiona mitu. Tak nie jest. O Szeolu wspomina Piotr Apostoł w czasie swojego pierwszego publicznego wystąpienia, kiedy zwraca się do Judejczyków i mieszkańców Jeruzalem, powołując się na słowa z Psalmu 16,10: „Nie pozostawisz mnie bowiem w krainie umarłych (*ᾅδην*)” (Dz 2,27). Chwilę później ponownie Piotr mówi, odnosząc się do obietnicy złożonej Dawidowi: „Ponieważ jako prorok wiedział, że Bóg przysięgał mu, iż jeden z jego potomków zasiądzie na jego tronie i przewidywał zmartwychwstanie Chrystusa, przepowiedział, że On nie zostanie pozostawiony w krainie umarłych (*ᾅδην*) ani Jego ciało nie ulegnie rozkładowi w grobie” (Dz 2,30-31). Idea pobytu Jezusa w krainie umarłych nie jest obca Ewangelii³⁵⁴, jako wpisana w mesjańską misję Jezusa głoszenia Dobrej Nowiny wszędzie i ukazywania panowania Boga, który jest ponad grzechem i śmiercią³⁵⁵.

„Zstąpienie do piekieł” Jezusa nie jest – jak zostało powiedziane przed chwilą – mitem, metaforą czy zabiegiem literackim, lecz realnym wydarzeniem dokonanym na sposób duchowy, misteryjny³⁵⁶. Zstępujący do otchłani Jezus idzie po to, aby odnaleźć Adama i Ewę, a także tych, którzy czekali na ten dzień. Wyprowadza ich ze śmierci i wprowadza w życie³⁵⁷. Joseph Ratzinger kontynuuje tę myśl w następujących słowach:

³⁵³ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 239.

³⁵⁴ Zapowiedź tego wydarzenia widać u proroka Jonasza przebywającego we wnętrzu wielkiej ryby. Znak proroka Jonasza odnosi się do liczby trzy: „Pan posłał wielką rybę, żeby połknęła Jonasza. I Jonasz był we wnętrznościach ryby trzy dni i trzy noce” (Jon 2,1). Podobnie i „Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce we wnętrzu ziemi” (Mt 12,40). Pojawia się tu liczba trzy, mająca znaczenie symboliczne. Odnosi się do „szeroko znanemu w judaizmie przekonaniu, że Bóg nie pozostawi sprawiedliwego w ucisku dłużej niż trzy dni (por. Rdz 42,17n; Wj 19,11.16; Oz 6,2 i in.)”. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 513-514.

³⁵⁵ Por. G. L. MÜLLER, *Chrystologia*, s. 249.

³⁵⁶ Jak pisze Czesław Bartnik, „osoba Chrystusa przez dokonanie odkupienia uzyskała szczególną relację rzeczywistością do wszelkich «sposobów» (modusów) osoby: ziemskich, anielskich, szeolskich i hamartologicznych na miarę «wszechobecności odkupieńczej» (*omnipræsentia redemptiva*). Dokładnie zstąpienie jest to odkupieńcze uobecnienie w antyosobowym świecie zła i demoniczności, obraz personalnego działania «wstecz», antycypacyjnego i przeniknięcie przez Chrystusa całego stworzenia na sposób soteryjny i doskonalący, a przede wszystkim odradzający wewnętrznie. Na tej zasadzie Chrystus «zstępował» do wszystkich ludzi od początku pod różnymi znakami: objawienia «naturalnego», Prawa, sumienia, Ewangelii, łaski, Ducha Świętego («zstąpienie pneumatologiczne»), zstępował do negatywnej i ciemnej strony świata osoby ludzkiej, kierował apel miłości zbawczej do każdej jednostki i do każdej zbiorowości religijnej i okazywał miłość ontyczną Boga nawet w stosunku do świata szatana i demonów. I tak «krainę zła i odrzucenia» przemienił w «krainę dobra i wybrania»”. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 663-664

³⁵⁷ Mówi o tym starożytna homilia na Wielką Sobotę, znajdująca się w dziełach Epifaniusza z Salaminy: „Wielka cisza spowiła ziemię; wielka na niej cisza i pustka. Cisza wielka, bo Król zasnął, ziemia się przelęknęła i zamilkła, bo Bóg zasnął w ludzkim ciele, a wzbudził tych, którzy spali od wieków... Idzie, by odnaleźć pierwszego człowieka, jak zagubioną owieczkę. Pragnie nawiedzić tych, którzy siedzą zupełnie pogrążeni w cieniu śmierci; by wyzwolić z bólów niewolnika Adama, a wraz z nim niewolnicę Ewę, idzie On, który jest ich Bogiem i Synem Ewy... «Oto Ja, twój Bóg, który dla ciebie stałem

Tak więc artykuł o zstąpieniu Chrystusa Pana do piekieł przypomina nam, że do chrześcijańskiego objawienia należy nie tylko to, co Bóg mówi, ale i Jego milczenie. Bóg jest nie tylko Słowem zrozumiałym, które do nas przychodzi, ale jest On także tym utajonym, niedostępnym, niezrozumiałym podłożem, które się kryje przed naszym wzrokiem. Oczywiście, istnieje w chrześcijaństwie prymat Logosu, Słowa, przed milczeniem. Bóg przemówił. Bóg *jest* Słowem. Ale mimo to nie należy zapominać prawdy o ciągłym ukryciu Boga. I tylko wtedy, gdy doświadczamy Jego milczenia, można ufać, że usłyszymy także Jego słowa, które głosił w milczeniu. Chrystologia sięga poza krzyż, poza możliwość pochwylenia miłości Boga, sięga aż poza śmierć, aż po milczenie i ciemność Bożą. Nie należy więc się dziwić, że Kościół, a także poszczególni ludzie zawsze przechodzą przez tę godzinę milczenia, że zostają wprowadzeni w zapomniany i zaniedbany artykuł o „zstąpieniu do piekieł”³⁵⁸.

Cisza Wielkiej Soboty nawiązuje do tej, która „istniała” przed stworzeniem. Zwraca na to uwagę Christoph Schönborn, dla którego cisza Wielkiej Soboty jest powrotem do początku, do ciszy sprzed stworzenia świata (por. Rdz 1,2). Podobnie jest z Chrystusem. Jego misja na ziemi nie dobiegła końca. Potrzebne jest jeszcze zstąpienie do krainy umarłych, aby uwolnić z niej starotestamentalnych sprawiedliwych, oczekujących na wejście do nieba. Chodzi tu głównie o ojca i matkę ludzkości: pierwszego Adama i Ewę, którzy swoim postępowaniem zamknęli ludzkości niebo³⁵⁹. Przychodzi niczym Pasterz, aby wyrwać ich z okowów śmierci i wprowadzić do raju, z którego zostali wypędzeni. To jest Boża logika działania: przyjście do i dla wszystkich. Jego misja nie ma względu na czas, jest ponad czasem.

Nie można więc powiedzieć, że dzieło odkupienia obejmowało tylko aktualnych, jak i przyszłych mieszkańców ziemi. Odnosiło się ono także do pokoleń minionych, które z niecierpliwością oczekiwały wypełnienia się Bożych obietnic.

2.2.2.4. Cud życia

Przyjście Jezusa na ziemię i całe Jego dzieło ukierunkowane było na wydarzenie krzyża. Motywem wiodącym ku temu była miłość – to w niej i przez nią Jezus wydał się na śmierć. Warto odnotować słowa *Pieśni nad pieśniami*, mówiące o potęgze miłości, o miłości niemającej granic, o miłości sięgającej wszelkich modusów osoby:

się twoim synem... Zbudź się, który śpisz! Nie po to bowiem cię stworzyłem, byś pozostawał spętany w Otchłani. Powstań z martwych, albowiem jestem życiem umarłych»”. Cyt. za: KKK nr 635; por. BENEDYKT XVI, *Jezus mówi: zmartwychwstałem i teraz zawsze jestem z tobą*, OsRom 293(2007) nr 5, s. 26; AAS 99(2007) nr 5, s. 329. 327-330.

³⁵⁸ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 237-238.

³⁵⁹ Por. CH. SCHÖNBORN, M. KONRAD, H. PH. WEBER, dz. cyt., s. 335-336.

„Bo mocna jak śmierć jest miłość, jej zazdrość gwałtowna jak kraina umarłych. Żar jej jest żarem ognia, jej płomień to płomień Pana” (8,6).

Najważniejsza w tym obrazie okazuje się bezgraniczność miłości: jest obecna na ziemi, obecna w niebie i obecna w krainie umarłych. W związku z tym widoczny staje się roszczeniowy (w sensie pozytywnym) aspekt miłości. Ona chce być wszędzie i na każdym poziomie ludzkiej egzystencji, tej materialnej, jak i duchowej: „miłość domaga się nieskończoności, niezniszczalności, a nawet ona *jest* jakby krzykiem domagającym się nieskończoności. (...) rozumiemy tu, co znaczy zmartwychwstanie. *Jest* ono siłą miłości, która jest mocniejsza od śmierci”³⁶⁰ – konkluduje Ratzinger.

Miłość, która pokonała śmierć, wyznacza punkt ciężkości całego życia i działalności Jezusa Chrystusa. Czym bowiem jest zmartwychwstanie, jeśli nie stanowi zwykłego wskrzeszenia? Joseph Ratzinger – Benedykt XVI wyjaśnia to następująco:

gdyby w Zmartwychwstaniu Jezusa chodziło o cud ożywienia zwłok, to ostatecznie wcale by nas ono nie obchodziło. Nie było ważniejsze niż reanimacja zmarłego ze śmierci klinicznej dokonywana dzięki sztuce lekarskiej. W świecie jako takim i w naszej egzystencji nic by się nie zmieniło. Cud ożywienia zwłok oznaczałby, że Zmartwychwstanie Jezusa było tym samym co wskrzeszenie młodzieńca z Naim (Łk 7,11-17), córki Jaira (Mk 5,22-24.35-43 i par.) lub Łazarza (J 11,1-44). Po krótszym lub dłuższym czasie wracali oni do swego dotychczasowego życia, tak by później któregoś dnia umrzeć definitywnie³⁶¹.

Życie młodzieńca z Naim, córki Jaira oraz Łazarza stało się ponownie życiem w rozumieniu *βίος*, życiem kontynuowanym na ziemi. Zupełnie inaczej rzecz ma się z życiem po zmartwychwstaniu. Taką formę życia definiuje greckie słowo *ζωή*, odnoszące się do życia nadprzyrodzonego, życia, które jest ponad *βίος*, ponad panowaniem śmierci. Zmartwychwstanie Jezusa pokazuje nam, że Jego życie nie mieści się w kategoriach *βίος*, ale jest ponad. Jest to zatem inne życie, nienależące do kategorii ziemskiej. Jezus zmartwychwstał do życia ostatecznego, które nie podlega prawom ziemskim i leży poza zasięgiem śmierci, we władaniu miłości. Dlatego, jak zauważa Joseph Ratzinger:

spotkania z Nim są Jego „ukazywaniem się”, dlatego ci, którzy dwa dni temu zasiadali z Nim do stołu, Jego najbliżsi przyjaciele, nie poznają Go, a nawet gdy Go poznają, wydaje im się obcy. Tylko tam można Go widzieć, gdzie On na to pozwala; tylko tam gdzie otwiera oczy i gdzie serce godzi się na to otwarcie, tam tylko można rozpoznać w naszym śmiertelnym świecie

³⁶⁰ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 242.

³⁶¹ TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 549.

oblicze wiecznej miłości, która przewyciężyła śmierć, a w niej rozpoznać nowy, odmieniony świat, świat Tego, który ma nadejść³⁶².

Spotkania ze Zmartwychwstałym będące „Jego ukazywaniem się” można postrzegać jako formę teofanii. Mówią o tym Ewangelie jak i *Credo*:

pojawienie się Zmartwychwstałego opisując greckim słowem *ὄφθη*, które w języku niemieckim przekładamy zazwyczaj na „ukazał się”; poprawniejsze byłoby powiedzenie „dał się zobaczyć”. Formuła ta wskazuje jasno, że mamy tu do czynienia z czymś innym: tym, że po zmartwychwstaniu Jezus należy do sfery rzeczywistości normalnie niedostępnej dla naszych zmysłów. Tylko w ten sposób można wyjaśnić Jego niepoznawalność, o której zgodnie mówią wszystkie Ewangelie. Jezus nie należy już do świata postrzeganego zmysłami, lecz do świata Bożego³⁶³.

Warto raz jeszcze wrócić do historii uczniów idących do Emaus. Z pozoru bowiem wydaje się, że historia spotkania Jezusa z uczniami jest zwyczajna. Z pozycji czytelnika ma się wrażenie, że Jezus ukazany został z perspektywy historycznej, ziemskiej. Jedna rzecz zdumiewa: tajemnicze pojawienie się Chrystusa i jeszcze bardziej tajemnicze zniknięcie. W pierwszym momencie zostaje nierozpoznany. Kiedy ów tajemniczy przybysz zaczyna wyjaśniać uczniom Pisma, pierwsze uczucie, jakie się w nich pojawia, skłania do pytania: „Czy serce nie rozpałało się w nas, gdy rozmawiał z nami w drodze i wyjaśniał nam Pisma?” (Łk 24,32). Jest to moment poruszenia serca, swoisty pierwszy etap rozpoznania Zmartwychwstałego. Drugi zaś to otwarcie oczu, a trzeci: rozpoznanie Go (por. Łk 24,31), po tym, jak „On wziął chleb, odmówił modlitwę uwielbienia, połamał i dawał im” (Łk 24,30). Jak zauważa Robert Barron, „ostatecznym środkiem, dzięki któremu rozumiemy Jezusa Chrystusa, nie jest Pismo Święte, ale Eucharystia, ponieważ Eucharystia to sam Chrystus, osobiście i czynnie obecny”³⁶⁴.

O tej obecności Joseph Ratzinger mówi:

spotkanie ze Zmartwychwstałym dokonuje się obecnie na innej płaszczyźnie. Za pomocą wydarzeń liturgicznych stara się opisać to, czego nie da się wypowiedzieć. Tym samym podaje teologię zmartwychwstania i teologię liturgii. Ze Zmartwychwstałym można się spotkać w słowie i w sakramentach; służba Boża jest tym sposobem, w którym staje się On dla nas dotykalny, przez który poznajemy, że jest On żywy. I na odwrót: liturgia opiera się na tajemnicy Wielkiej Nocy, należy ją rozumieć jako przyłączenie się Pana do nas; staje się On wtedy naszym towarzyszem

³⁶² TENŻE, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 246.

³⁶³ TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 746.

³⁶⁴ R. BARRON, *Żywe paradoksy. Zasada katolickiego i/i*, tłum. M. Figurna-Rogalińska, Poznań 2019, s. 27.

w drodze, sprawia, że nasze serce nieskore do wierzenia pałają i oczy się otwierają. Towarzyszy nam zawsze, spotyka nas zawsze mędrkujących i zniechęconych i jeszcze zawsze ma siłę otwarcia nam oczu³⁶⁵.

Bawarski teolog mówi też o Zmartwychwstaniu Chrystusa w aspekcie odkrycia pustego grobu. W książce *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do zmartwychwstania* pisze: „w wyznaniu wiary pojawiają się nieopatrzone komentarzem słowa «i został pogrzebany». Wyrażają one realną śmierć, pełny udział w ludzkim losie śmierci”³⁶⁶.

Jak zaznacza Marian Rusecki, fakt pustego grobu to wielki znak przemawiający za zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa. Argument ten ma tym większe znaczenie, że wszyscy ewangelisti odnotowują fakty poprzedzające zdarzenie zmartwychwstania: śmierć, złożenie ciała w grobie; zastawienie grobu kamieniem; opieczętowanie wejścia do niego i postawienie straży. I faktycznie mimo tego wszystkiego grób po trzech dniach został odkryty przez niewiasty, jako miejsce, w którym nie odnaleziono ciała Jezusa³⁶⁷.

Wydarzenia poprzedzające odkrycie pustego grobu poprzedzone są w Ewangelii wg św. Mateusza (i tylko tu znajdujemy o tym wzmiankę) przez trzęsienie ziemi i zstąpienie anioła Pańskiego (por. Mt 28,2). Patrząc z perspektywy Starego Testamentu, wydarzenie trzęsienia ziemi związane było z objawieniem się Boga, np. ludowi na Górze Synaj. Tutaj również pojawia się wzmianka, że nastąpiło to trzeciego dnia (por. Wj 19,16-18). Z kolei pojawienie się anioła Pańskiego, który „miał jaśniejący wygląd, a jego odzież była biała jak śnieg” (Mt 28,3), odsyła do Księgi Daniela i widzenia anioła: „Jego ciało było jak drogocenny kamień, jego twarz – jak blask błyskawicy, jego oczy – jak pochodnie płonące, jego ramiona i nogi – jakby z błyszczącej miedzi, a dźwięk jego głosu – jak krzyk tłumów” (10,6). Jak komentuje Paciorek:

W centrum wypowiedzi anioła znajduje się przesłanie o zmartwychwstaniu: „Tutaj Go nie ma; zmartwychwstał...”. W Ewangelii Mateusza, inaczej niż u Marka, stwierdzenie nieobecności Jezusa poprzedza stwierdzenie zmartwychwstania. Taka zmiana nie jest przypadkowa. Gdyby porządek był taki: „Zmartwychwstał, nie ma Go tutaj”, podkreślenie pustego grobu sprawiałoby, że ten właśnie pusty grób jawiłby się jako dowód zmartwychwstania. Mateusz poprzez stwierdzenie: „Tutaj Go nie ma...”

³⁶⁵ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 247.

³⁶⁶ TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 556.

³⁶⁷ Por. M. RUSECKI, *Pusty Grób i chrystofanie znakami Zmartwychwstania. Aspekt metodologiczny*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej”, t. 6(1999), s. 32.

nie uzasadnia ani nie wskazuje, że Jezus zmartwychwstał. Brak ciała jest znakiem, nie zaś dowodem faktu zmartwychwstania. Wyrażenie: „Tutaj Go nie ma...” wskazuje nie tylko na nieobecność ciała Jezusa, ale na nieobecność Jezusa jako osoby, jako Tego, który był ukrzyżowany i którego kobiety poszukiwały. Anioł zachęca do przyjrzenia się pustemu grobowi. Pusty grób, choć nie jest dowodem zmartwychwstania, stanowi znak, który pozwala łatwiej i pełniej zrozumieć głoszone orędzie³⁶⁸.

To, że pusty grób jest znakiem zmartwychwstania, a nie jego dowodem, potwierdzają chrystofanie, a dokładnie widać to w Ewangelii wg św. Marka i w słowach młodzieńca siedzącego w grobie: „Nie bójcie się! Szukacie Jezusa z Nazaretu, ukrzyżowanego. Zmartwychwstał. Nie ma Go tu. Oto miejsce, gdzie Go położyli. Teraz idźcie i powiedzcie Jego uczniom i Piotrowi, że wyprzedza was do Galilei. Tam Go zobaczycie, jak wam powiedział” (16,6-7). Joseph Ratzinger – Benedykt XVI także należy do zwolenników wspomnianej interpretacji: „Z pewnością, pusty grób, jako taki, nie może być dowodem na zmartwychwstanie. Według Jana, Maria z Magdali znalazła go pustym i przyjęła, że ktoś musiał zabrać ciało Jezusa (20,1-3). Pusty grób, jako taki, nie może udowodnić zmartwychwstania – to prawda”³⁶⁹.

Pusty grób jest faktem bezspornym i potwierdzonym przez wszystkie Ewangelie. Patrząc na to wydarzenie, zdumiewa relacja, że świadkami odkrycia pustego grobu są kobiety, a nie mężczyźni. Rolę świadków przypisano kobietom; tymczasem w kulturze, z której wyrosło chrześcijaństwo, świadectwo kobiety nie było brane na poważnie. Chodzi tu przede wszystkim o dwie kwestie: nie można ufać zeznaniom jednego świadka i brać świadectwa od kobiety (ze względu na jej płęć uważano ją za osobę lekkomyślną). To może być powodem, dla którego św. Paweł w 1Kor 15,5-8 pomija kobiety jako oficjalnych świadków zmartwychwstania. Takie podejście sugeruje, że Kościół pierwszych dekad chciał zachować wiarygodność swojego przepowiadania w świecie żydowskim, a nie wystawiać się na drwiny i szyderstwa³⁷⁰.

2.2.2.5. Ponownie u Ojca

Wiara Kościoła w zstąpienie Chrystusa do otchłani i Jego wniebowstąpienie napotyka opory współczesnej mentalności. Nawiązuje do tego Joseph Ratzinger:

³⁶⁸ A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 701.

³⁶⁹ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 557; por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21*, s. 279.

³⁷⁰ Por. H. SEWERYNIAK, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010² (BW1, t. 258), s. 471-472.

wniebowstąpienie oraz zstąpienie do piekieł znaczy tyle co ów trzypiętrowy obraz świata, który nazywamy mitycznym i uważamy za definitywnie już przewyciężony. „Na górze” i „na dole”, wszędzie jest tylko świat, rządzone wszędzie tymi samymi fizykalnymi prawami, dający się wszędzie badać zasadniczo w ten sam sposób. Nie istnieją żadne piętra, a wyrażenie „na dole” i „na górze” są względne, zależne od stanowiska badacza. A ponieważ nie istnieje żaden absolutny punkt odniesienia (ziemia na pewno takiego punktu nie stanowi), nie można w gruncie rzeczy mówić już „na górze” – czy też „po lewej” i „po prawej” stronie; kosmos nie ma już żadnych stałych kierunków³⁷¹.

Niebo i piekło to nie jakiś równoległy świat, którego furka otwiera się w chwili definitywnej śmierci człowieka. Niebo i piekło rozumieć trzeba jako wymiary ludzkiej egzystencji, bytowania na sposób duchowy. Niebo i piekło są „ostateczną relacją człowieka do Boga”³⁷², jak powiada Gerhard L. Müller. Można jedynie powiedzieć, że piekło jest stanem przeciwnym ludzkiego bytowania niż niebo:

Jako przeciwny biegun całkowitego osamotnienia, zamknięcia się na odrzuconą miłość, wnosi ta egzystencja możliwość styczności ze wszystkimi innymi ludźmi w styczności z miłością Bożą, tak że byt ludzki może znaleźć jak gdyby swe położenie geometryczne wewnątrz samoistnego bytu Boga³⁷³.

Artykuł: „Wstąpił na niebiosa. Siedzi po prawicy Boga Ojca wszechmogącego” napotyka na podobne trudności w komentarzach biblijnych. Próbując je rozwikłać, Joseph Ratzinger w artykule *Wniebowstąpienie Chrystusa* zwraca uwagę, że uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego nie jest celebracją mocno osadzoną w ludzkiej pobożności. Powodem takiego stanu rzeczy, zdaniem Bawarczyka, wydaje się powiązanie tej uroczystości „z mitycznym obrazem świata, który od dawna już nie jest naszym obrazem”³⁷⁴. Przed wniebowstąpieniem Jezus ukazywał się swoim uczniom. Odnotowują to wszystkie Ewangelie oraz św. Paweł (1Kor 15,5-8). W opisach tych chodzi przede wszystkim o to, aby zgromadzeni świadkowie tych wydarzeń zaświadczyli, że Jezus żyje, że pokonał śmierć. Mają być świadkami idącymi z posłannictwem głoszenia Jezusa, który jest Żyjącym, jest Życiem³⁷⁵, jak napisał

³⁷¹ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 248-249.

³⁷² G. L. MÜLLER, P. LISICKI, *Chrystus jest zawsze nowoczesny. O Kościele, Zbawieniu, historii i współczesności z Kardynałem Gerhardem L. Müllerem rozmawia Paweł Lisicki*, Łomża 2018, s. 197.

³⁷³ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 250.

³⁷⁴ TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 785.

³⁷⁵ Por. TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/1), s. 573.

Joseph Ratzinger – Benedykt XVI. Czas chrystofanii³⁷⁶ jest dokładnie określony – Dzieje Apostolskie wskazują liczbę 40 dni. Sam fakt wstąpienia Jezusa do nieba został ukazany bezpośrednio przez ewangelistę Marka i Łukasza (w Ewangelii i Dziejach Apostolskich): „A gdy Pan Jezus to do nich powiedział, został wzięty do nieba i zasiadł po prawej stronie Boga” (Mk 16,19, por. Łk 24,51; Dz 1,9-11). Jedynie Łukasz kończy swoją Ewangelię relacją z wstąpienia Jezusa do nieba i powrotem uczniów do Jeruzalem, gdzie „przebywali ciągle w świątyni i wielbili Boga” (Łk 24,52-53). Takie zakończenie może być związane z tym, że autor trzeciej Ewangelii pierwszą część swojego dzieła poświęcił ziemskiemu życiu Jezusa Chrystusa. Druga odnosiła się do czasu, kiedy polecenie Jezusa o głoszeniu Ewangelii była już realizowana przez pierwszych uczniów. Łukasz dokonuje tu najwłaściwszego podziału na czas Jezusa i czas po Nim.

Łukasz, pisząc swoją relację wzięcia Jezusa do nieba, posłużył się terminem zaczerpniętym z kultury greckiej: *ἀναφέρω*. W Ewangelii autor użył strony biernej czasu *imperfectum*: *ἀναφέρετο*, co przetłumaczyć można dosłownie „był unoszony”³⁷⁷. W Dziejach Apostolskich, na co wskazuje Joseph Ratzinger, wniebowstąpienie zostało wyrażone poprzez stronę bierną: „został uniesiony” (1,9) i chwilę później „wzięty” (1,11). W opisie tym widzimy, że wydarzenie to jest dziełem samego Boga, dziełem wprowadzającym ponownie Jezusa do sfery bytowania Ojca. Ponownie pojawia się tu obłok symbolizujący starotestamentalny kult, jego teologię. Chodzi tu o pojmowanie ukrytego Boga jako Tego, który jest jednocześnie Kimś bliskim, a zarazem Kimś potężnym. Boga będącego ponad nami, ale jednocześnie Boga pośród nas. Zabieg ukazania w opisie wydarzenia obłoku, który kilkakrotnie pojawia się w Biblii (obłok na Górze Synaj, nad namiotem Przymierza w trakcie wędrówki Izraela przez pustynię, aż po obłok na Górze Przemienienia), wskazuje z jednej strony na włączenie wydarzenia Wniebowstąpienia w całą historię Boga i Izraela. Z drugiej na włączenie Chrystusa wraz ze swoim człowieczeństwem we wszechogarniającą moc

³⁷⁶ Raniero Cantalamessa pisze: „chrystofanie adresowane do apostołów są motywowane faktem, że mieli oni być w poszczególnych wspólnotach świadkami Jego realnego i cielesnego zmartwychwstania. Czasami są też pewną odpowiedzią na ich niezdolność nawiązania od razu relacji z Chrystusem w Jego nowym stanie żyjącego «w Duchu»” (dz. cyt., s. 218).

³⁷⁷ „Strona bierna podkreśla tu, że sam Bóg uniósł swego Syna do królestwa niebieskiego, wywyższając Go tym sposobem na oczach apostołów. Czas *imperfectum* natomiast podkreśla dłuższe trwanie tej czynności. Uniesienie Jezusa do nieba nie dokonało się nagle i gwałtownie, tak że mogłoby być uznane za przywidzenie, ale trwało na tyle długo, że wszyscy zebrani na Górze Oliwnej mogli kontemplować to wydarzenie, oznaczające dla nich fizyczne odejście Jezusa z ziemi. Uniesienie Jezusa do nieba jest tutaj obrazowym sposobem przedstawienia duchowej prawdy o Jego wywyższeniu”. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 12-24*, s. 625.

Boga, co symbolizują słowa „zasiadł po prawej stronie tronu Majestatu w niebie” (Hbr 8,1)³⁷⁸.

Wywyższenie i wstąpienie Jezusa Chrystusa: Jezusa-historii i Chrystusa-wiary, podkreślają prawdę, że Bóg-Człowiek wszedł do nieba wraz z ciałem. Został wzięty tam, skąd przyszedł. Podkreślenie wstąpienia Jezusa do nieba wraz z ciałem, i to ciałem uwielbionym, wskazuje na istotny aspekt tego wydarzenia: jest to nowy początek więzi człowieka z niebem, człowieka z Bogiem. Jest to początek Godów Ziemi z Niebem, tego, co przemija, z tym, co trwa wiecznie. Jest to podstawa do trwania w oczekiwaniu na paruzję, która będzie ostatnim elementem kończącym ziemską historię zbawienia: „Jest to początek powszechnego procesu wstępowania człowieka do świata niebieskiego i *ascensio* Ziemi do Nieba”³⁷⁹.

Można pójść dalej w tych rozważaniach i stwierdzić, że człowiek poprzez wydarzenie „wstępowania” i „wywyższenia”³⁸⁰ Jezusa został na nowy sposób włączony w istotę Boga, a ostatecznie:

w Chrystusie człowiek, istota człowieka, w której wszyscy mamy udział, w nowy, niesłychany sposób został włączony w istotę Boga. Oznacza to, że człowiek znajduje na zawsze miejsce w Bogu. Niebo nie jest miejscem ponad gwiazdami; jest czymś o wiele większym i śmielszym: posiadaniem przez człowieka miejsca w Bogu, czego podstawę stanowi przenikanie się Bóstwa i człowieczeństwa w ukrzyżowanym i wywyższonym Jezusie. Chrystus, Człowiek który jest w Bogu, na wieki z Nim zjednoczony, jest jednocześnie nieustannym otwarciem Boga na człowieka. W ten sposób On sam jest tym, co nazywamy „niebem”, ponieważ niebo nie jest przestrzenią, lecz osobą – osobą Tego, w którym Bóg i człowiek na zawsze i bez podziału stanowią jedno³⁸¹.

Wniebowstąpienie Jezusa nie jest jeszcze ostatecznym kresem dziejów, ponieważ Ewangelia musi być głoszona wszędzie (por. Mt 24,14), a do tego czasu „Ja jestem z wami”³⁸² przez wszystkie dni, aż do końca świata” (Mt 28,20). I jak czytamy

³⁷⁸ Por. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 786-787.

³⁷⁹ CZ. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 679.

³⁸⁰ Joseph Ratzinger w artykule *Himmelfahrt Christi* oddaje sens wniebowstąpienia za pomocą słów *wstępowanie* i *wywyższenie*, przejęte z języka Ewangelii wg św. Jana. Por. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 786. Temat wywyższenia Jezusa podejmowany jest też przez Mateusza i Pawła, jednak u nich zagadnienie to związane jest ze Zmartwychwstaniem, z którym stanowią jedność. Widać u tych dwóch autorów, że wskrzeszenie związane jest z godnością królewską i mocą, którą Jezus otrzymał w niebie i na ziemi (por. Mt 28,11). Por. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 790.

³⁸¹ TAMŻE, s. 787; por. TENŻE, *Kazania*, (JROO, t. 14/1), s. 518, 525; por. SACA nr 8: AAS 99(2007) nr 3, s. 110-111; TENŻE, *Posługa Papieża*, s. 19. TENŻE, *Nasze drogi niech będą drogami Jezusa*, OsRom 275(2005) nr 7-8, s. 24: AAS 97(2005) nr 6, s. 783.

³⁸² Formuła „Oto ja jestem z wami” została zaczerpnięta ze Starego Testamentu, gdzie JHWE mówi o swojej obecności przy tym, którego posyła lub przy całym Izraelu, np. „Potem Izaak udał się stamtąd

w zakończeniu Ewangelii wg św. Łukasza, uczniowie „z wielką radością wrócili do Jeruzalem” (Łk 24,52). Dla nich odejście Jezusa nie było pożegnaniem, ponieważ widzieli i wiedzieli, że On żyje i ponownie powróci na ziemię na końcu czasów. Nie mogli się smucić, wiedząc o tym, że niebo jest w zasięgu każdego, kto w Niego uwierzy. A wierzyć w Niego oznacza oczekiwać na wypełnienie się czasu i finalizację paruzji.

2.2.2.6. Ponowny powrót Pana

Tym sposobem można przejść do ostatniego artykułu wiary z drugiej części *Credo*, a więc do zdania: „Stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych”. Sformułowanie to odnosi się do przyszłości. Czas paruzji jest tajemnicą; zna ją tylko Ojciec: „O tym jednak, kiedy nadejdzie ten dzień i godzina, nikt nie wie: ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec” (Mk 13,32; por. Mt 24,36; 25,13; Łk 12,40). Tu rodzi się pytanie: jeśli ani Syn (rozumiany jako człowiek, a nie jako Bóg), ani aniołowie nie wiedzą, kiedy nastąpią wydarzenia związane z końcem świata, to czy może to ogłaszać jakiś człowiek (działacz sekty lub fanatyk religijny)? Z logicznego punktu widzenia, osoba kierująca się zdrowym rozsądkiem nie głosi tego typu „proroctw”, ponieważ nie jest Bogiem i nie może rościć sobie Boskich praw co do głoszenia przyszłości świata. Takie prawo ma jedynie Bóg. W Ewangeliach mamy jedynie zapewnienie Jezusa, że „koniec świata” nastąpi i będą świadczyć o tym pojawiające się znaki³⁸³.

2.2.2.6.1. Znaki bliskiego końca

W powtórным przyjsciu Jezusa ludzie upatrują „koniec świata”³⁸⁴. Koncepcja ta dotyka elementów kosmologii, a tym samym i nauk przyrodniczych, które zdominowały dzisiejszy obraz świata. Joseph Ratzinger uważa jednak, że:

do Beer-Szeby. Pierwszej nocy Pan mu się ukazał i powiedział: «Ja jestem Bogiem twojego ojca Abrahama. Nie bój się, bo jestem z tobą» (Rdz 26,23-24) i „Nie bój się, bo Ja jestem z tobą! Nie lękaj się, bo Ja jestem twoim Bogiem! Umocnię cię i będę pomagał tobie. Tak! Będę cię wspierał mą prawą ręką niosącą wyzwolenie!” (Iz 41,10). Co zaś dotyczy Zmartwychwstałego, możemy wskazać, że „Jezus zajmuje tu miejsce JHWE w odniesieniu do nowego ludu Bożego. Jezus «jest» ze swymi uczniami nie jako świadek milczący, ale pomagający i pocieszający. Wygłoszona w czasie teraźniejszym formuła z oddaniem «po wszystkie dni» podkreśla trwałość”. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 722.

³⁸³ Por. R. CANTALAMESSA, dz. cyt., s. 226.

³⁸⁴ „Koniec świata” w kategoriach biblijnych pojmowany jest „bardziej kategoriami względnyymi i historycznymi niż absolutnymi i metafizycznymi. Kiedy zatem mówi o końcu świata, bardzo często rozumie przez to świat konkretny, ten rzeczywiście istniejący i znany przez pewną grupę ludzi: ich świat.

w wyrażeniu „koniec świata” słowo „świat” nie oznacza przede wszystkim fizycznej budowy kosmosu, tylko świat ludzi, historię ludzką; wyrażenie to chce więc powiedzieć wprost, że ten rodzaj świata – świat ludzi – dojdzie do określonego i dokonanego przez Boga końca. Ale nie da się zaprzeczyć, że Biblia przedstawia to zdarzenie antropologicznie w obrazach kosmologicznych (częściowo też politycznych). Jak dalece chodzi przy tym tylko o obrazy i jak dalece obrazy dotyczą samej rzeczy, trudno będzie rozstrzygnąć³⁸⁵.

Wiemy tylko tyle, że kiedy będzie miał nastąpić koniec świata, wydarzenie to zostanie poprzedzone ponownym przyjściem Mesjasza. Będzie to przyjście, które łączy w sobie chrystologię i eschatologię. Znaki ponownego przyjścia Chrystusa znajdujemy w Ewangelii wg św. Marka, w rozdziale trzynastym.

Joseph Ratzinger dokonuje ich rozróżnienia na dwie kategorie. Pierwsze odnoszą się do zapowiedzi Jezusa, oznaczających Jego powtórne przyjście:

- wystąpienie pseudo-mesjaszów (Mk 13,6.21-23);
- wojny na świecie (Mk 13,7-8.14-19);
- trzęsienia ziemi i głód (Mk 13,8);
- prześladowanie chrześcijan (Mk 13,9-13);
- „ohyda spustoszenia” w świętym miejscu (Mk 13,14);
- głoszenie Ewangelii wszystkim narodom i ludom (Mk 13,10);
- zjawiska kosmiczne (Mk 13,24-27);
- ukazanie się znaku Jezusa na niebie (Mt 24,30);
- brak określenia czasu paruzji (Mt 13,30-37).

Druga kategoria odnosi się do pism apostoelskich, które także bawarski teolog zestawia w kilku punktach:

- pojawienie się postaci Antychrysta (2Tes 2,3-30; 1J 2,18-22; 2J 7; Ap 13,1-18);
- prześladowanie chrześcijan związane z zapowiedzią dwóch świadków (Ap 11,1-14);
- głoszenie Ewangelii wszystkim narodom zostaje poszerzone o nawrócenie Żydów (Rz 9-11);

Krótko mówiąc, chodzi bardziej o koniec jakiegoś świata niż o koniec tego świata, choć obie perspektywy nierzadko przeplatają się ze sobą i pierwsza jest widziana jako obraz tego, co stanie się w drugiej”. R. CANTALAMESSA, dz. cyt., s. 226-227.

³⁸⁵ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 255.

- brak dookreślenia czasu ponownego przyjścia Chrystusa (2Tes 2,1-2; 1Tes 5,1-6; 2P 3,8-14)³⁸⁶.

Świat i ludzie stanowią jedność; nie są to rzeczywistości od siebie oddzielone, co Joseph Ratzinger komentuje następująco:

świat i ludzkie bytowanie z konieczności do siebie należą, tak że wydaje się, iż jest nie do pomyślenia ani ludzkie bytowanie bez świata, ani też świat bez ludzi. (...) Na tej podstawie można by się ośmielić powiedzieć, że biblijne orędzie o końcu świata i o powtórny przyjsciu Pana nie jest po prostu antropologią w obrazach kosmicznych; nie ukazuje także tylko jakiegoś kosmologicznego aspektu obok antropologicznego, ale przedstawia jako wewnętrzną konsekwencję (...). Kosmos i człowiek, które już do siebie należą, choć często się sobie nawzajem przeciwstawiają, będą stanowiły jedność przez wejście w skład czegoś większego, w przewyższającą i obejmującą bios miłości (...). Stąd raz jeszcze się okazuje, jak bardzo to, co ostatecznie eschatologiczne, i przełom dokonany w zmartwychwstaniu Jezusa w rzeczywistości są czymś jednym; raz jeszcze staje się jasne, że Nowy Testament słusznie przedstawia zmartwychwstanie jako to, co eschatologiczne³⁸⁷.

2.2.2.6.2. Jego dzień

Paruzja³⁸⁸ jest „wydarzeniem” wielowarstwowym. Powtórne przyjście Chrystusa wpisuje się w całościowy obraz zbawienia, będąc swoistym dopełnieniem historii dziejów stworzenia. Nie można określić, kiedy to nastąpi, i jaka będzie rozpiętość

³⁸⁶ Por. TENŻE, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, (JROO, t. 10), s. 187-189, 314-317.

³⁸⁷ TENŻE, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 255.

O jedności, jaka istnieje między człowiekiem a kosmosem, pisał Olivier Clément, który stwierdził, że w człowieku zawarty jest kosmos; kosmos w nim się odbija, a wynika to z prostego faktu: kosmos, jak i człowiek wyszły od tej samej Istoty, która to wszystko uczyniła. Z tego zaś wynika, że „kosmologia jest podporządkowana antropologii czy też relacji między Bogiem a człowiekiem, historii Bosko-ludzkiej. Wbrew naszym myślowym przyzwyczajeniom nie jest to historia człowieka, który włącza się w ewolucję kosmiczną, lecz ewolucja kosmosu wpisuje się w historię ludzi, odsłaniając sytuację człowieka, przygodę jego wolności”. O. CLÉMENT, *Boski kosmos. Wybrane zagadnienia z kosmologii*, tłum. P. Mikulska, Kraków 2010, s. 8.

³⁸⁸ Powszechnie używanym w Nowym Testamencie terminem na oznaczenie powtórnego przyjścia Chrystusa na końcu czasów jest *παρουσία*. Wyjątek stanowi Ewangelia wg św. Łukasza, gdzie spotykamy sformułowania zapożyczone ze Starego Testamentu (*Dzień Pański*). W wersji Łukaszeowej brzmią następująco: „w Jego dniu” (Łk 17,24), „w dniach Syna Człowieczego” (Łk 17,26). Sam termin „paruzja” znaczy tyle, co „obecność”, „przyjście”, „przybycie”, „objawienie się”. Termin ten już „w starożytności nabrał specyficznego znaczenia jakiejś wyjątkowej i ważnej obecności czy też wizyty, na przykład cesarza. W Nowym Testamencie oznacza on ukazanie się lub powrót w chwale Chrystusa, w przeciwieństwie do Jego pierwszego przyjścia w pokorze ciała”. R. CANTALAMESSA, dz. cyt., s. 225.

Na marginesie rozważań trzeba odnotować, że paruzja jest dogmatem uroczyste określonym przez IV Sobór Laterański (1215 rok). W Konstytucji *De fide catholica* tego Soboru czytamy, że Jezus Chrystus „na końcu wieków przyjdzie sądzić żywych i umarłych, każdemu odda według jego uczynków, zarówno odrzuconemu, jak i wybranemu”. IV SOBÓR LATERAŃSKI, Konstytucja *O wierze katolickiej*, tłum. A. Baron, nr 1,7, w: DSP, t. 2, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007 (ZMT, t. 26), s. 223.

czasowa tych wydarzeń³⁸⁹. Jest to, podobnie jak godzina przyjścia Pana, zasłonięta tajemnicą. Istotniejsze niż spekulacje na temat daty przyjścia Jezusa czy „końca świata” wydaje się trwanie w radości i nadziei. Chrześcijaństwo naznaczone jest przecież dynamizmem działań ukierunkowanych na przyszłość, co wyklucza bierne czekanie na przyjście Pana.

Paruzję opisywać można wyłącznie za pomocą obrazów, które zostały wzięte ze Starego Testamentu. Szczególną rolę pełnią tu wyobrażenia odnoszące się do Dnia JHWE, obejmujące treści religijno-historyczne i kult polityczny z towarzyszącymi im liturgiami.

W ten sposób widoczne staje się, że „Dzień JHWE” jest konkretnym dniem Jezusa Chrystusa, a zarazem wobec kosmicznego i powszechnego roszczenia władzy politycznej staje się praktyczny: względem Rzymu zostaje podkreślone rozległe panowanie Chrystusa, który nie jest bogiem kultycznym jakiegoś prywatnego stowarzyszenia, ale prawdziwym imperatorem świata. Z takiej perspektywy możliwa jest właściwa ocena symbolicznego języka kosmicznego Nowego Testamentu. Jest to język liturgii, liturgia cesarza Rzymu wyraża się bowiem w symbolach kosmicznych, ponieważ cesarz, zgodnie z tradycjami starożytnego Wschodu, jest postacią kosmiczną, kosmokraterem, jest szczytem widzialnego świata i jego punktem styczności z boskością. Ale również starotestamentalna liturgia mówi i myśli kosmicznie. I tak słowo „wołanie”, które zalicza się do utartych zwrotów w opisach eschatologicznych (por. Mt 25,1n), należy i do liturgii politycznej, i do starotestamentalnej, gdzie wraz z „trąbą” odgrywa decydującą rolę (Nowy Rok, święto nowiu). W ten sposób przedstawienie Paruzji w Nowym Testamencie nosi znamiona zarówno epifanii władcy, jak i święta Nowego Roku i jego liturgii. Chrystus scharakteryzowany zostaje tutaj w podwójny sposób: jako pozbawienie panowania dawnych władz: Jego nastanie jest wystąpieniem prawdziwego imperatora, Jego przyjście oznacza upadek „żywołów tego świata” (Ga 4,3.9; Kol 2,8.20 w odniesieniu do obecnej sytuacji chrześcijan; w sensie eschatologicznym Mt 24,29-31; 2P 3,10 i in.), które „dostarczają materii dla dawnych świąt nowiu i Nowego Roku”; oznacza ono zarazem nadejście nowego Roku Boga, wiecznej uczty weselnej, do jakiej zasiada On ze swoimi³⁹⁰.

³⁸⁹ Kwestię przepowiadania daty końca czasów i przyjścia Jezusa Chrystusa podjął V Sobór Laterański (1512–1517) podczas Sesji 11. Zakaz ten jest również aktualny dzisiaj, ponieważ orzeczenia soborowe są aktualne, chyba że późniejszy sobór stwierdzi inaczej, dopatrując się we wcześniejszych nauki niezgodnej z Magisterium. W tym przypadku obowiązuje to nadal. Sobór orzekł: „W żadnym razie niech się nie podejmują [kaznodzieje – J. J. W.] głoszenia lub podawania za prawdę konkretnej daty przyszłych nieszczęść, nadejścia Antychrysta lub sądu [ostatecznego], ponieważ Prawda mówi: «Nie nasza to rzecz znać czasy i chwile, które ojciec ustalił swą władzą»; ponieważ wiadomo, że ci, którzy dotychczas wazyli się potwierdzać podobne rzeczy, kłamali, i że z ich powodu niemało ublizano powadze pozostałych dobrych głosicieli”. V SOBÓR LATERAŃSKI, *Sesja 11. O sposobie głoszenia kazań*, tłum. A. Baron, A. Caba, H. Pietras, nr 12-13, w: DSP, t. 4/1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007 (ZMT, t. 33), s. 137.

³⁹⁰ J. RATZINGER, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, (JROO, t. 10), s. 192-193.

Nim jednak ostateczna uczta nastąpi, pojawi się ostatni etap końca, a mianowicie Sąd Ostateczny, co jest tematem kolejnych omówień.

2.2.2.6.3. Sąd miłości i sprawiedliwości

Ponowne przyjscie Pana będzie ukierunkowane zarówno na przyjscie do ludzi, jak i na całe dzieło stworzenia. W przyjsciu Pana należy widziec nie tylko oddzielenie dobrych od zlych, ale i przemiane całego kosmosu, przez który dokona się dopełnienie dzieła zbawienia: „Następnie ujrzałem nowe niebo i nową ziemię, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły” (Ap 21,1). Zanim jednak nastąpi przemiana wszystkiego w „nowe”, dokona się Sąd³⁹¹.

Słowa Jezusa o Sądzie wskazują, że ostatni etap istnienia świata to wynik odpowiedzialności opartej na wolności, a nie naturalnym biegu świata. W takim rozumieniu jasne stają się słowa nowotestamentalnego orędzia o sądzie „na podstawie (...) czynów” (Ap 20,12), z których wszyscy, bez wyjątku, będą musieli zdać sprawę³⁹².

To zaś suponuje wolność i odpowiedzialność każdego człowieka. Kryterium sądu będą uczynki miłosierdzia, o których mówi Jezus w Ewangelii wg św. Mateusza (por. 25,31-46). Zapowiedź sądu, która pojawia się po Jego mowie eschatologicznej, stanowi podsumowanie nauki o miłości odnoszącej się do Boga i drugiego człowieka. Benedykt XVI w swojej pierwszej encyklice *Deus caritas est* wskazuje, że w mowie Jezusa o Sądzie Ostatecznym:

miłość staje się kryterium oceny, ostatecznie decydującym o wartości lub bezwartościowości ludzkiego życia. Jezus identyfikuje się z potrzebującymi: głodnymi, spragnionymi, obcymi, nagimi, chorymi, więźniami. „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40). Miłość Boga i miłość bliźniego

³⁹¹ Należy jeszcze wskazać w tym miejscu nad podmiot sądu. Patrząc z perspektywy całego Nowego Testamentu, znajdziemy nie do końca jasną odpowiedź. Pierwszym, który się pojawia, jest Bóg (por. 2Tes 1,5; 1Kor 5,13; Rz 2,3-4; 14,10; Mt 6,4.6.15.18;10,28). Następnie wymieniany jest Jezus Chrystus (por. Mt 25-31-46; 7,22-23; 13,36-43; Łk 13,25-27; 1Tes 4,6; 1Kor 4,4-5; 11,32; 2Kor 5,10). Trzecią grupę, którą możemy tu wyróżnić, to Dwunastu: „Jezus im odpowiedział: «Zapewniam was: Ponieważ poszliście za Mną, to przy odnowieniu świata, kiedy Syn Człowieczy zasiądzie na chwalebny tronie, również i wy zasiądziecie na dwunastu tronach i będziecie rządili dwunastoma plemionami Izraela»” (Mt 19,28). Sędzią będzie wyłącznie Jezus w imieniu Ojca, który otrzymał „pełną władzę w niebie i na ziemi” (Mt 28,18), a Dwunastu będzie współpracownikami Jezusa Chrystusa. Całość zaś będzie stanowił jeden trybunał. Por. TAMŻE, s. 195-196; Z. DANIELEWICZ, dz. cyt., s. 424; A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 276; J. BUXAKOWSKI, *Wieczność i człowiek. Eschatologia*, Pelplin 2001 (Teologia prawd wiary, t. 8), s. 412-413.

³⁹² Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 258.

łączą się w jedno: w najmniejszym człowieku spotykamy samego Jezusa, a w Jezusie spotykamy Boga³⁹³.

Papież podejmuje też namysł nad relacją miłości do sprawiedliwości: „Prawdziwa miłość – jak uczy Benedykt XVI – jest czymś więcej niż sprawiedliwością, jest nadmiarem sprawiedliwości, a nie zniesieniem sprawiedliwości, która jest i musi pozostać podstawą postaci miłości”³⁹⁴.

W tym miejscu można przejść do ostatniego punktu rozważań na temat *fides quæ creditur*, czyli do uosobionej miłości, którą jest Duch Święty.

2.3. Duch Święty i Kościół

Trzecia część *Credo* w języku oryginalnym brzmi: *καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἀγί[αν ἐκκλησίαν], ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν*³⁹⁵. Artykuł ten stanowi dopełnienie wyznania wiary osadzonego na Mateuszowej formule wypowiedzianej przez Jezusa podczas ostatniego spotkania z uczniami. Jest to jedyne miejsce w całym Nowym Testamencie, gdzie odnaleźć można przesłanki dla teologii chrzcielnej, zawierającej formułę odnoszącą się do Trzech Osób Boskich.

Chrześcijańskie wyznanie wiary zostało zbudowane na tej formule, gdzie każdej Osobie Boskiej odpowiada jedna część *Credo*, co – w ślad za Josephem Ratzingerem –

³⁹³ DCE nr 15: AAS 98(2006) nr 3, s. 229-230.

Papież Benedykt XVI dokonał analizy perykopy Mateuszowej odnoszącej się do Sądu Ostatecznego w duchu tzw. interpretacji uniwersalistycznej. Obok istnieją jeszcze dwie interpretacje: tradycyjna oraz ekskluzywistyczna. Interpretacja uniwersalistyczna głosi, że czyny miłości względem osób pogardzanych, ubogich i cierpiących będą stanowiły podstawę Sądu Ostatecznego. Według tej koncepcji Bóg nie będzie miał względu na to, czy spełniane uczynki miłości odnosiły się tylko do chrześcijan, ale do wszystkich ludzi w ogóle. Poprzez czyny miłości rozumiemy tu realizację miłości Chrystusa przez ludzi. Miłość ta wypełnia się w tym, co Kościół nazwał tzw. uczynkami miłosierdzia (tu Kościół dokonał podziału na uczynki miłosierdzia względem duszy i względem ciała, zob. J. SZULIST, *Wzrastanie w miłosierdziu. Uczynki miłosierdzia względem duszy w nauczaniu społecznym Kościoła*, t. 1, Pelplin 2015; TENŻE, *Wzrastanie w miłosierdziu. Uczynki miłosierdzia względem ciała w nauczaniu Kościoła*, t. 2, Pelplin 2016). Interpretacja tradycyjna przyjmowana w Kościele od XIX wieku zakłada, że „najmniejszymi braćmi Chrystusa” są osoby, które przyjęły chrzest, a więc wyłącznie chrześcijanie, zaś „wszystkie narody” to wszyscy ludzie bez dokonywania podziału na chrześcijan czy pogan. W tej interpretacji kryterium Sądu było spełnianie uczynków miłosierdzia względem braci Jezusa, chrześcijan. Interpretacja ekskluzywistyczna pojawiła się w XVIII wieku i najlepiej odnalazła się w kręgach protestanckich. W myśl tej interpretacji wyrażenie *wszystkie narody* odnosi się wyłącznie do pogan. Mówiąc inaczej, są to te narody, które „będą was nienawidzić” (Mt 24,9) ze względu na przynależność do Jezusa oraz narody, które „będą lamentować”, kiedy „zobaczą Syna Człowieczego przychodzącego na obłokach nieba, z wielką mocą i chwałą” (Mt 24,30). Tutaj sądowi podlegać będą wyłącznie ci, do których uczniowie zostali wysłani, a tymi uczniami („bracia Moi najmniejsi”) są chrześcijańscy misjonarze. Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 520-527.

³⁹⁴ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 260; por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Dives in misericordia” o Bożym miłosierdziu*, Rzym 1980, nr 12: AAS 72(1980) nr 9, s. 1216.

³⁹⁵ DS nr 2.

przedstawiono w poprzednich punktach. Trzecia część, która zostanie poniżej omówiona, stanowi dopełnienie Symbolu Apostolskiego.

2.3.1. Duch Święty

W artykule o Duchu Świętym – jak pisze Joseph Ratzinger – w jego pierwotnej wersji, nie występuje rodzajnik (jest to istotna kwestia związana z interpretacją starożytnego tekstu). Brak rodzajnika pokazuje nam, że artykuł ten nie odnosi się do Trójcy Świętej, lecz do historii zbawienia. Patrząc na to inaczej, widzimy tu głównie odniesienie do Ducha Świętego pojmowanego jako dar, a nie jako trzecią Osobę Boską³⁹⁶.

Odejście Jezusa do Ojca „otworzyło” epokę działania Ducha Świętego. Dzięki temu poznaliśmy pełny obraz Boga w Jego wewnętrznym życiu. Objawienie Trzeciej Osoby Trójcy Świętej i zesłanie Jej mają za zadanie doprowadzenie po-paschalnej historii świata do pełni dzieła zbawienia. W pneumatologicznym nauczaniu Josepha Ratzingera można wyróżnić dwa zagadnienia: pierwsze dotyczy określeń Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, drugie zaś łączy artykuł o Duchu Świętym i Jego działaniu w historii ze świętymi obcowaniem i grzechów odpuszczeniem.

2.3.1.1. Augustiańska istota Ducha Świętego

Joseph Ratzinger swoją pneumatologię opiera o nauczanie jednego ze swych ukochanych Ojców Kościoła – św. Augustyna. Biskup Hippony naukę na temat Ducha Świętego buduje na podstawie imion przekazanych w tradycji i zakorzenionych w Piśmie Świętym. Analiza tych imion (*Duch Święty*, *Miłość* i *Dar*) pozwoliła mu dostrzec najwłaściwszy sposób poznania istoty Trzeciej Osoby Trójcy. Te trzy imiona Trzeciej Osoby Trójcy Świętej stanowią trzy wielkie intuicje „Doktora łaski”. Mówił o tym Benedykt XVI podczas czuwania młodzieży na hipodromie w Randwick, 19 lipca 2008 roku: „jedności jako komunii, jedności jako zamieszkującej miłości i jedności jako tej, która obdarowuje i sama jest darem. Te trzy intuicje nie są tylko teoretyczne. Pomagają wyjaśnić, w jaki sposób działa Duch Święty”³⁹⁷.

³⁹⁶ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 262.

³⁹⁷ BENEDYKT XVI, *Otwierajcie serca na dary Ducha Świętego. Czuwanie młodzieży na hipodromie w Randwick*, OsRom 306(2008) nr 9, s. 26: AAS 100(2008) nr 8, s. 562.

2.3.1.1.1. Imię „Duch Święty”

Pierwszym imieniem, do którego odnosi się Augustyn, jest „Duch Święty”. O ile w określeniu Boga jako Ojca i Syna dostrzegamy konkretne właściwości: dawanie–przyjmowanie; dar–przyjęcie; słowo–odpowiedź, o tyle na podstawie nazwy „Duch Święty” nie sposób określić Jego cech, ponieważ tak samo można by określić Boga jako Boga.

Podczas rozmowy Jezusa z Samarytanką Zbawiciel mówi: „Bóg jest duchem” (J 4,24). Można mówić zatem o dwóch charakterystycznych cechach Boga jako Boga: On jest duchem; On jest święty³⁹⁸. Na tej podstawie Augustyn dostrzega atrybut trzeciej Osoby Trójcy Świętej: bycie *communio* Pierwszej i Drugiej Osoby Trójcy Świętej. On jest tym, co jest Boskie w Bogu, wspólne Ojcu i Synowi. Jego właściwością staje się zatem jedność³⁹⁹.

Według św. Augustyna:

być duchem to być czymś więcej niż kimś numerycznie pojedynczym, to jest rodzaj rozszerzonej Jedności, która staje się całością. A więc Duch należy do całości, i tworzy ją aktywnie jako dopełnienie Jednego Ojca, Diady Ojca i Syna – przemieniając ją w triadę Ojciec–Syn–Duch. Warto dodać, że w starożytnej Grecji triada symbolizuje całość. Bóg zatem jako całość (gr. *Πάν*) jest trój-jedyny, trój-imienny i trój-osobowy. Teologowie odkryli, że to imię, interpretowane w starożytności greckiej i żydowskiej w rozmaity sposób, ma w chrześcijaństwie inny charakter. Jest ono objawieniem świętości, jako ontycznej różnicy, która buduje ontologiczną całość Boga-Trójcy⁴⁰⁰.

Na tej podstawie Joseph Ratzinger dochodzi do wniosku, że relacja, jaka występuje pomiędzy Ojcem i Synem, rozumiana jest jako *communio*, a nie ontyczna *consubstantialitas*. Jest to więc relacja osobowa dokonująca się na płaszczyźnie osób, charakteryzująca się jednością *Dyas* w Trójcy, gdzie dialog trwa nieustannie i przez to zostaje potwierdzony. Jednością *Dyas* jest tu osoba, Duch Święty⁴⁰¹.

³⁹⁸ Określenie *święty* (hebr. *qadosz* – „odcięcie”, „separacja”, „oddzielenie od tego co ziemskie”) w odniesieniu do Boga rozpatrywane jest w dwóch wymiarach: ontycznym i moralnym. „Z racji tego oddzielenia przymiotnik ten w odniesieniu do Boga zawiera wymiar zarówno ontyczny (Bóg jako byt bezczasowy i ponadczasowy, czyli wieczny), jak i moralny, oznaczający wolność od jakiegokolwiek zła. Świętość Boga wyraża Jego wyniesienie ponad wszelkie stworzenie, czyli Jego transcendencję (Iz 6,1; 12,6; 57,15), następnie Jego majestat, moc i chwałę (1Sm 6,20; Iz 6,3; Wj 15,11)”. R. KRAWCZYK, *Biblijna koncepcja świętości*, RBL, t. 67(2014) nr 4, s. 346.

³⁹⁹ Por. J. RATZINGER, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, (JROO, t. 1), s. 497; AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996 (Biblioteka Filozofii Religii, red. K. Tarnowski i in.), księga 5, 11,12, s. 208.

⁴⁰⁰ J. LEWANDOWSKI, art. cyt., s. 126.

⁴⁰¹ Por. J. RATZINGER, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, (JROO, t. 1), s. 497-498; por. BENEDYKT XVI, *Miłość tworzy jedność i rodzi nową cywilizację*, OsRom 336(2011) nr 8-9, s. 15:

Co to oznacza? „Bóg nie jest samotnością, lecz doskonałą wspólnotą”⁴⁰², dzięki Duchowi Świętemu, który „jest Duchem Jezusa Chrystusa, jest Duchem jednoczącym Ojca z Synem w miłości, którą w jedynym Bogu daruje i przyjmuje”⁴⁰³.

W ujęciu św. Augustyna Trójca Święta stanowi zamknięty krąg życia Boga. Jest to krąg, który prowadzi od Ojca do Syna i zamyka się w Duchu Świętym jako miłości wspólnej tych Dwóch. Dlatego mówimy o Nim, że jest osobą (uosobioną miłością), pochodzącą z miłości Ojca i Syna⁴⁰⁴. Tu ujawnia się drugie imię Trzeciej Boskiej hipostazy – „Miłość”.

2.3.1.1.2. Imię „Miłość”

Augustyn nazywa Ducha Świętego „miłością”. Tekstem, z którego wychodzi się ta nazwa, jest Pierwszy List św. Jana: „Bóg jest miłością” (4,16). Potwierdzenie tego Augustyn znajduje w 1J 4,7-16, gdzie najistotniejsze są dla niego wersety 12 i 16 zestawione z werselem 13:

1J 4,12: „Gdy jednak miłujemy się wzajemnie, Bóg przebywa w nas, a Jego miłość jest w nas dokonana”.

1J 4,16: „Bóg jest miłością i kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg przebywa w nim”.

1J 4,13: „Po tym rozpoznajemy, że przebywamy w Nim, a On w nas, gdyż udziela nam ze swojego Ducha”.

Augustyn wskazuje na różnicę, jaka zachodzi pomiędzy Miłością a darem miłości. Można to zrozumieć na podstawie słów św. Jana, które odnoszą się Ducha Świętego: „Bóg jest miłością” (1J 4,8). Bóg-Duch Święty, będący miłością pochodzącą z Boga, zostaje stąd udzielony człowiekowi, przez co rozbudza w nim miłość do samego Boga i drugiego człowieka. Człowiek potrzebuje Ducha Świętego od Boga, bo sam z siebie nie jest w stanie Boga miłować. Zaświadczają o tym św. Jan w swoim Pierwszym Liście: „My miłujemy, ponieważ On pierwszy nas umiłował” (4,19), oraz św. Paweł

AAS 103(2011) nr 7, s. 458; J. SZYMIK, „*Na bliskość tchnienia*”. *Kluczowe tezy pneumatologii Josepha Ratzingera*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*”, t. 46(2013) nr 2, s. 338.

⁴⁰² BENEDYKT XVI, *Bóg jest miłością*, OsRom 275(2005) nr 7-8, s. 31; Por. TENŻE, *Tajemnica Boga w Trójcy Jedynego*, OsRom 286(2006) nr 9-10, s. 46; TENŻE, *Mikro- i makrokosmos są obrazem Trójcy Świętej*, OsRom 316(2009) nr 9, s. 50.

⁴⁰³ TENŻE, *Życie, wolność, jedność, współodpowiedzialność*, OsRom 285(2006) nr 8, s. 11: AAS 98(2006) nr 7, s. 508; TENŻE, „*Miłujcie się wzajemnie, tak jak Ja was umiłowałem*” (por. J 13,34), OsRom 291(2007) nr 3, s. 7: AAS 99(2007) nr 4, s. 296. 295-300

⁴⁰⁴ Por. G. L. MÜLLER, *Dogmatyka katolicka*, s. 464.

w Liście do Rzymian: „miłość Boga wypełnia nasze serce przez Ducha Świętego, który jest nam dany” (Rz 5,5)⁴⁰⁵. Słowa te pokazują, że tylko poprzez miłość pochodzącą od Boga człowiek staje się całkowicie sobą, ponieważ potrafi kochać. A kochania nauczył się od Tego, który pierwszy go ukochał.

Za „doktorem łaski” Joseph Ratzinger dostrzega, że:

obecność Ducha Świętego przejawia się ze swej istoty na sposób miłości. Miłość stanowi kryterium obecności Ducha Świętego jako przeciwieństwo ducha nieświętości; jest ona wręcz obecnością samego Ducha Świętego, a tym samym obecnością Boga. Istotnym i najważniejszym całościowym ujęciem, czym jest Duch Święty i czego On dokonuje, jest ostatecznie nie „poznanie”, lecz miłość. (...) Augustyn – pisze dalej Joseph Ratzinger – zestawia ze sobą wersety 7 i 16 z czwartego rozdziału Pierwszego Listu Jana i we wzajemnym wyjaśnianiu się obydwu tych tekstów znajduje ponownie potwierdzenie tego, co znalazł już w zestawieniu wersetów 12 i 16 z wersem 13. Werset 16 mówi: „Bóg jest miłością”. W wersecie 7 czytamy: „Miłość jest z Boga”. Miłość jest więc z jednej strony „Bogiem”, a z drugiej strony jest „z Boga”, czyli – łącząc obydwie ze sobą – jest zarówno Bogiem, jak i z Boga; jest „Bogiem z Boga”. Razem z poprzednią syntezą tekstów wydaje się to jeszcze raz wyjaśniać, że ów „Bóg z Boga”, Bóg jako siła pochodzenia i przychodzenia, jako siła nowych narodzin, nowej genezy człowieka, jest Duchem Świętym, oraz że w tym, co jest powiedziane o *agape*, można jednocześnie znaleźć wyjaśnienie tego, czym jest Duch Święty⁴⁰⁶.

Duch Święty jest Miłością, ale także Darem, w którym swój początek i źródło ma wszelkie obdarowanie. Potwierdzenie tego znajdujemy w Księdze Rodzaju, gdzie „stwarzać” oznacza „powołać do istnienia z nicości”, „obdarzyć coś bytowością”, „dać dar istnienia”⁴⁰⁷. W obdarowaniu odnajdujemy zatem trzecie imię Ducha Świętego, a tym imieniem jest „Dar”.

2.3.1.1.3. Imię „Dar”

Trzecim imieniem Ducha Świętego, o którym mówi św. Augustyn, jest „Dar” (gr. *δωρεά*; łac. *donum*). Potwierdzenie tego Ojciec Kościoła znajduje w perykopie spotkania Jezusa z Samarytanką (por. J 4,7-14), gdzie On prosi ją o „dar” wody, by wskazać na siebie jako na jej źródło: „Gdybyś знаła dar Boży, a także wiedziała, kim jest Ten, kto ci rzekł: «Daj mi się napić», to byś Go prosiła, a On dałby ci wody

⁴⁰⁵ Por. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, księga 15, 17,31, s. 501.

⁴⁰⁶ J. RATZINGER, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, (JROO, t. 1), s. 500-501.

⁴⁰⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Dominum et vivificantem” o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*, Rzym 1986, nr 34: AAS 78(1986) nr 9, s. 846-847.

żywej⁴⁰⁸” (J 4,10). Dla Augustyna tekst ten znajduje swoje dopełnienie w ostatnim dniu Świąta Namiotów, kiedy „Jezus wstał i zawołał z mocą: «Jeśli ktoś jest spragniony, niech przyjdzie do Mnie i pije, wierząc we Mnie. Jak mówi Pismo: Z jego wnętrza popłyną strumienie wody dającej życie»” (J 7,37-38). Ewangelista dodaje: „Powiedział to zaś o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego. Duch bowiem jeszcze nie zstąpił, ponieważ nie dokonano się uwielbienie Jezusa” (J 7,39). Odniesienie do pneumatologii „doktor łaski” znajduje też u św. Pawła: „W jednym Duchu wszyscy zostaliśmy ochrzczeni, by stanowić jedno ciało: Żydzi i Grecy, niewolnicy i wolni. Wszyscy zostaliśmy też napełnieni jednym Duchem” (1Kor 12,13)⁴⁰⁹.

Zestawienie ze sobą tekstów z J 4,10 i 7,37-38 wskazuje na związek, jaki istnieje pomiędzy Chrystusem a Duchem. Chrystus stanowi źródło, z którego wypływa Duch. W sposób obrazowy i najpełniejszy oddają to słowa Ewangelii wg św. Jana, kiedy żołnierz włócznią przebił Jezusowi bok, „z którego zaraz wypłynęła krew i woda” (19,34). Scena ta pokazuje, kto jest prawdziwym Źródłem nawadniającym świat, a kto Świeżą Wodą, podtrzymującą świat przy życiu⁴¹⁰: „źródło nieskończenie cenniejsze niż kiedykolwiek wytrysnęło na ziemi”⁴¹¹ – puentuje Joseph Ratzinger. Jezus jako wcielony człowiek od samego początku napełniony był Duchem Świętym, którego przekazał wierzącym jako nadprzyrodzony dar swojej Paschy, dar zamieszkujący serca tych, którzy należą do Niego, pozwalający im rozpoznawać prawdę pośród zamętu i kłamstwa⁴¹².

W tak ujętej perspektywie Augustyn nie ma żadnych wątpliwości, że „Dar” jest imieniem Trzeciej Osoby Boskiej. Na tej podstawie rozwija teologię dawania i daru, wskazując pochodzenie Osób Boskich. W traktacie *De Trinitate* stawia pytanie: „Dlaczego Syn nie jest także Duchem Świętym, jeżeli i On również od Ojca pochodzi,

⁴⁰⁸ Określenie „woda żywa” sięga do Starego Testamentu i odnosi się do JHWE, który określany jest „źródłem wody żywej”. Bóg, w kontekście porzucenia Go przez Jego lud, mówi o sobie tak: „porzucili Mnie, źródło żywej wody, żeby sporządzić sobie zbiorniki, zbiorniki popękane, nieutrzymujące wody” (Jr 2,13). W innym miejscu Księgi Jeremiasza Bóg powie: „porzucili Pana – źródło żywej wody” (17,13). Jednak mimo popełnionego grzechu i odstępstwa, którego dopuścił się Izrael, Bóg wciąż wyciąga do niego rękę i nie przestaje zapraszać, aby ponownie wrócili do wierności Bogu. JHWE kieruje do swojego narodu zaproszenie na podstawie obietnicy jaką złożył Dawidowi, a także, że widzi nadal w Izraelu swojego sługę, którego wybrał spośród wszystkich narodów na ziemi: „Och, przyjdźcie do wody, wszyscy spragnieni, chociaż nie macie pieniędzy! (Iz 55,1). Wystosowane przez Boga zaproszenie ma na celu obdarowanie Narodu Wybranego łaskami, które od Niego pochodzą, bo jedynie On może zaspokoić ich duchowe pragnienia: „Sycą się obfitością Twego domu, poisz ich z potoku Twoich rozkoszy” (Ps 36,9).

⁴⁰⁹ Por. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, księga 15, 19,33, s. 502-503.

⁴¹⁰ Por. J. RATZINGER, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, (JROO, t. 1), s. 502.

⁴¹¹ TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 779.

⁴¹² Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, s. 650.

jak o tym czytamy w Ewangelii (J 15,26)? „Doktor łaski” wyjaśnia to nam w sposób następujący: Duch Święty pochodzi od Ojca nie na zasadzie zrodzenia, ale na zasadzie dania. Stąd nie nazywa się Go Synem. Ten, który został zrodzony z Ojca, jest Synem, ponieważ odnosi się tylko do Ojca i jest nazywany Synem Ojca. Z kolei to, co zostało dane, odniesienie swoje znajduje w tym, który Go dał i którym jest dany. Dlatego Duch Święty nazywany jest Duchem Ojca i Syna, ponieważ Oni Go dali, ale również jest naszym Duchem, ponieważ Go otrzymaliśmy⁴¹³.

Na tej podstawie Joseph Ratzinger wyróżnia trzy sposoby pochodzenia od Boga: zrodzony – dany jako dar – uczyniony (*natus – datus – factus*):

Istotę Syna, Jego szczególne odniesienie do Ojca, można najstosowniej opisać słowem „rodzić”, Ducha natomiast – słowem „dawać w darze”. Ruch dawania jest ruchem specyficznie duchowo-świętym. Mimo iż słowo „dany” (*datus*) – nie jest stopniem pośrednim między słowami „zrodzony” i „uczyniony” (*natus* i *factus*) i w żaden sposób nie zaciera granicy między stworzeniem i Bogiem, lecz pozostaje w sferze wewnątrz-Bożej, stanowi jednak pewne otwarcie na historię, na człowieka. Augustyn pyta mianowicie, czy w wyniku, że jest „dany”, Duch Święty ma tylko ten charakter daru, czy też w ogóle swe istnienie. Czy ma jakiś byt niezależnie od tego, że jest darem i zanim stanie się darem, czy też sam Jego byt polega na tym, że jest darem Ojca? Ojciec Kościoła z Hippony odpowiada na to twierdząco – zawsze, że swej istoty Duch Święty jest darem Boga, Bogiem jako obdarowującym, Bogiem jako dającym siebie samego, jako dar⁴¹⁴.

Z doktryny o Duchu Świętym jako darze płynie dla chrześcijan nauka, że Darem Bożym jest sam Bóg: „On stanowi treść chrześcijańskiej modlitwy. On jeden jest darem na miarę Boga: Bóg jako Bóg nie daje nic innego, lecz samego Boga – siebie samego i w tym wszystko”⁴¹⁵. Konsekwencją dawania Boga przez Boga w życiu chrześcijanina jest to, że „Duch Święty nigdy nie jest nam dany tylko dla nas samych. Kto wierzy, staje się źródłem. Duch Święty wylewa się. Każdy ochrzczony sam jest jakby świątynią Boga, jak to przedstawia Ezechiel, z której pochodzi użyźniająca i oczyszczająca woda”⁴¹⁶.

2.3.1.2. Działanie Ducha Świętego w historii

Joseph Ratzinger w nauczaniu na temat Ducha Świętego w dziele *Wprowadzenie do chrześcijaństwa* koncentruje się na „zewnętrznym życiu Boga”, wskazując

⁴¹³ Por. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, księga 5, 14,15, s. 211-212.

⁴¹⁴ J. RATZINGER, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, (JROO, t. 1), s. 503.

⁴¹⁵ TAMŻE, s. 503.

⁴¹⁶ TENŻE, *Kazania*, (JROO, t. 14/3), s. 1594.

na Trzecią Osobę Boską jako Moc, dzięki której Zmartwychwstały nadal pozostaje obecny w historii (po wydarzeniach paschalnych i powrocie Jezusa do Ojca), stanowiąc niejako podstawę nowej rzeczywistości i nowego świata. Bawarski teolog pisze:

nie ma tu mowy o Duchu jako o wewnątrzboskiej Osobie, tylko o mocy Boga w historii, historii, która się rozpoczęła wraz ze zmartwychwstaniem Jezusa, sprawiło, iż w świadomości modlących się wyznawanie Ducha jako wewnątrzboskiej Osoby łączyło się z wyznawaniem Kościoła⁴¹⁷.

Nie można oczywiście zapomnieć, że sformułowanie „Wierzę w Ducha Świętego”, dotyczy wyłącznie Ducha, ale zarazem wskazuje na Kościół, który wymieniony zostaje zaraz po Duchu Świętym. Można to rozumieć jako przypięczętowanie myśli, iż działalność Kościoła realizuje się poprzez działanie Ducha Świętego. Tak też twierdzi Peter Neuner, odnosząc się do trzeciej części *Credo* i związku Ducha Świętego z Kościołem: nie jest to dla niego kolejny, czwarty artykuł *Credo*, ale drugi element mieszczący się w jednym artykule, odnoszącym się do Ducha Świętego. Właśnie przez Kościół i w Kościele mamy przystęp do Ducha, jako miejsca Jego przebywania i działania w historii, Jego dzieło: Kościół, w którym obecny jest sam Jezus Chrystus⁴¹⁸.

W zdaniach *Wyznania Wiary* następujących po formule „Wierzę w Ducha Świętego” zawarte się konkretne przejawy Jego działalności w Kościele, tak jak pojmowano to w czasach, kiedy Skład apostołski powstawał.

Joseph Ratzinger wskazuje dwie domeny działania Ducha Świętego w Kościele i w świecie. Pierwszym jest „świętych obcowanie”. Zwrotu tego nie ma w tzw. pierwotnej wersji „R” pochodzącej z Rzymu. Nie znaczy to, że jest to coś obcego chrześcijaństwu. Wręcz przeciwnie – w Kościele pierwszych wieków *communio sanctorum* stanowi rzeczywistość bardzo żywą. Drugim miejscem jest „grzechów odpuszczenie”. Nie można tych dwóch sformułowań traktować jako oddzielnych artykułów wiary, ponieważ przez nie konkretyzuje się działanie Ducha Świętego w po-paschalnej historii świata⁴¹⁹.

⁴¹⁷ TENŻE, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 263.

⁴¹⁸ Por. P. NEUNER, *Mariologia. Maryja, Matka Chrystusa*, w: *Eklezjologia. Mariologia*, red. W. Beinert, tłum. W. Szymona, Kraków 1999 (Podręcznik Teologii Dogmatycznej, traktat 6-7), s. 215.

⁴¹⁹ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 264.

2.3.1.2.1. Jedna rodzina

Kiedy Joseph Ratzinger mówi o „świętych obcowaniu”, wskazuje na Eucharystię⁴²⁰ jako podstawę jedności poszczególnych Kościołów partykularnych, w *jednym* Kościele powszechnym. Pierwotne znaczenie wyrażenia *sanctorum* odnosi się do świętych darów, przez które rozumiemy Eucharystię, fundament jedności Kościoła. Wspólnota stołu ze Zmartwychwstałym Panem jest miejscem zjednoczenia wszystkich.

Z biegiem czasu wyrażenie *communio sanctorum* utożsamiane bywa z osobami zjednoczonymi między sobą przez Eucharystię. To zaś stopniowo ulega poszerzeniu poprzez włączenie we wspólnotę ziemską wspólnoty niebieskiej – osób zjednoczonych przez dar Ducha Świętego⁴²¹.

Często zapomina się o tym, że również chrześcijan żyjących dzisiaj można nazywać świętymi. Określenia tego używano w odniesieniu do osób przynależących do Chrystusa przez wiarę. Nazwa ta została przejęta z Księgi Wyjścia, gdzie Bóg mówi o potomkach Jakuba: „Ale wy będziecie dla Mnie królestwem kapłanów i narodem świętym” (19,6). Często określa tak św. Paweł współwyznawców w wierze: Rz 1,7; 16,15; 1Kor 1,2; 6,1-2; 14,33; 16,1; 2Kor 1,1; 13,12; Ef 1,1; Flp 4,22, podobnie też św. Piotr: 1P 2,9. Określenie to występuje również w Dziejach Apostolskich (9,13.32.41).

Można zapytać: dlaczego współcześnie nie można powrócić do tej starożytnej tradycji? Żyjąc w świecie, chrześcijanie mogą przecież mówić o sobie „święci”, ponieważ zostali włączeni we wspólnotę świętych przez chrzest i Eucharystię, nie bez powodu nazywaną sakramentem miłości⁴²². To zjednoczenie wszystkich przy jednym stole ze Zmartwychwstałym jest urzeczywistnieniem wspólnoty miłości, bo jej podstawą jest Duch Święty. To On przyczynia się do jej powstania i obdarza ją darem jedności. Jedna Eucharystia sprawia, że wszyscy jej uczestnicy tworzą jeden Kościół Jezusa Chrystusa, a tworząc jeden Kościół tworzą wspólnotę z Ojcem i Synem, przez Ducha Świętego, sprawcę jedności. Nie jest to zwyczajna wspólnota zbudowana

⁴²⁰ Obok Eucharystii należy wymienić pozostałe sakramenty, ponieważ „wyrażają i urzeczywistniają efektywną i głęboką komunie między nami, ponieważ w nich spotykamy Chrystusa Zbawiciela, a poprzez Niego – naszych braci w wierze. Sakramenty to nie pozory, nie są to rytuały, lecz siła Chrystusa; to Jezus Chrystus obecny w sakramentach. Kiedy sprawujemy Eucharystię, gromadzi nas Jezus żywy, sprawia, że stanowimy wspólnotę, że wielbimy Ojca. Każdy z nas jest bowiem poprzez chrzest, bierzmowanie i Eucharystię włączony w Chrystusa i zjednoczony z całą wspólnotą wierzących. Dlatego jeśli z jednej strony Kościół «sprawuje» sakramenty, z drugiej strony to sakramenty «tworzą» Kościół, budują go, przez to, że rodzą nowe dzieci, dołączają je do świętego ludu Bożego, umacniają ich przynależność”. FRANCISZEK, *Akt miłości dla Noemi*, OsRom 358(2014) nr 1, s. 40.

⁴²¹ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 264.

⁴²² Por. BENEDIKT XVI, *Świętość jest zadaniem każdego człowieka*, OsRom 299(2008) nr 1, s. 57.

na kruchych ludzkich fundamentach, lecz oparta na fundamencie trynitarnym, mającym podstawę w sakramencie chrztu, gdzie „Duch objawia się (...) jako sprawca jedności”⁴²³. W podobnym tonie Joseph Ratzinger pisał, że:

celem Eucharystii jest przemienianie osób otrzymujących ją w autentycznej *communio* z Jego przemianą. Tak więc celem jest zjednoczenie i pokój: żebyśmy my z jednostek odłączonych od siebie, żyjących obok innych lub przeciwko innym, stawali się z Chrystusem i w Nim organizmem ofiarnym i żyli z myślą o zmartwychwstaniu i nowym świecie⁴²⁴.

Pojawia się tu kolejny element: Eucharystia jako dar, najświętszy dar chrześcijan przekazany przez Jezusa. Joseph Ratzinger mówi, że w Eucharystii „Bóg sam nas obdarowuje po to, żebyśmy z kolei my mogli dawać”⁴²⁵. Niejako uczy wierzących, że nie tylko oni otrzymujemy coś od Niego, ale sami mogą dawać coś innym. A dawać coś innym to wychodzić ze swojego ciasnego „ja” ku „ty”, okazywać braterską miłość. Jej źródłem jest Ofiara Chrystusa, najwyższy przejaw miłości i solidarności.

Poprzez Eucharystię nietrudno przejść do kolejnego wymiaru *communio sanctorum*⁴²⁶, jakim jest łączność z tymi, którzy już odeszli i znajdują się w czyśćcu lub w niebie. Oni dalej żyją, ale na inny sposób, tworząc z żyjącymi jeden Kościół. Andrzej Czaja wskazuje, że *communio sanctorum* odnosi się do osób mających udział w „rzeczach świętych”. Są nimi łaska i prawda, którymi obdarowuje Duch Święty, wprowadzając więź miłości łączącą wszystkich wiernych, na tym i tamtym świecie. Mówiąc inaczej, chodzi tu o relację, jaka powstaje dzięki Duchowi Świętemu, łączącemu trzy stany Kościoła ze sobą: wspólnotę pielgrzymującą na ziemi, wspólnotę poddającą się oczyszczeniu i wspólnotę doświadczającą już chwały zbawionych, którą nazywamy „świętych obcowanie”⁴²⁷.

⁴²³ Z. J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007 (BWi, t. 216), s. 589; por. BENEDYKT XVI, *Wysłuchiwać się z całym Kościołem*, s. 10: AAS 97(2005) nr 5, s. 708.

⁴²⁴ J. RATZINGER, *Teologia liturgii*, (JROO, t. 11), s. 415.

⁴²⁵ TAMŻE, s. 301.

⁴²⁶ Czesław S. Bartnik w swoim dziele *Dogmatyka katolicka* wskazuje na mankamenty w sformułowaniu *communio sanctorum*, jak i w polskim tłumaczeniu zwrotu „Świętych Obcowanie”. „Katechizm w przekładzie polskim rezygnuje z dawnej nazwy «Świętych Obcowanie», gdyż słowo «obcowanie» jest dziś trywialnie sprowadzane niemal wyłącznie do seksu. Nazwę łacińską *Communio Sanctorum* przetłumaczono dosłownie: «Komunia Świętych». Jednak i łacińska, i polska wersja ma swoje mankamenty na dzisiejsze czasy, gdyż sugeruje, jakoby chodziło wyłącznie o komunię wzajemną tylko dusz w niebie, i to tylko «świętych», czyli kanonizowanych przez Kościół. Obecnie lepsze byłoby nazwanie «Komunia ludzkości w Chrystusie» lub «Komunia łaski», w której zresztą uczestniczą, choć w sposób niepełny i niedoskonały, także i wierzący ludzie grzeszni oraz dusze czyścicowe”. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003², s. 904.

⁴²⁷ Por. A. CZAJA, *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006 (BWi, t. 194), s. 401.

Z kolei papież Franciszek dodaje, że źródłem *communio sanctorum* jest chrzest, jako element łączący wszystkich; element, którego nie jest w stanie przerwać nawet śmierć. To dzięki temu sakramentowi możliwe staje się przekraczanie granic doczesności i trwanie w innym życiu. Jest to sakrament tworzący z wszystkich ochrzczonych jedną wielką rodzinę świętych, którzy żyją w jednej wspólnocie przepełnionej miłością i modlitewnym wstawiennictwem za siebie nawzajem⁴²⁸.

Elementem spajającym różne formy bytowania człowieka jest miłość, w której wyraża się najpełniej tajemnica Boga i Jego odniesienie do człowieka. Bez tej miłości łączącej wszystkich i uobecnianej w Sakramencie Ołtarza niebo byłoby poza ludzkim zasięgiem.

2.3.1.2.2. Akt miłości

Joseph Ratzinger podejmuje również namysł nad słowami „grzechów odpuszczenie”, czyli chrztem i pokutą. Chrzest utożsamiany był z sakramentem pokuty wyrażającym nawrócenie. Powód takiego podejścia był jeden: w starożytnym Kościele chrzest w większości przyjmowały osoby dorosłe, a wraz ze chrztem były im odpuszczone popełnione wcześniej grzechy. Świadectwo takiego rozumienia chrztu widać w praktyce Kościoła apostołskiego. Czytamy o tym w *Dziejach Apostolskich*: „Nawróćcie się i każdy z was niech przyjmie chrzest w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów. Wtedy otrzymacie dar Ducha Świętego” (2,28). Stąd przyjęcie sakramentu chrztu utożsamiano z momentem nawrócenia ochrzczonego. W miarę upływu czasu następuje przesunięcie akcentu na pokutę (jako sakrament)⁴²⁹,

⁴²⁸ Por. FRANCISZEK, *Wielka rodzina między ziemią i niebem*, OsRom 357(2013) nr 12, s. 39.

⁴²⁹ Także papież Franciszek, podczas audiencji generalnej, 13 listopada 2013 roku, wskazuje na związek, jaki zachodzi między chrztem a sakramentem pokuty i drogą nawrócenia. Czwarty w kolejności sakrament oddziałuje na pierwszy, według zestawienia katechizmowego: „Z chrztem związana jest także nasza wiara w odpuszczenie grzechów. Sakrament pojednania lub spowiedzi jest bowiem jak «drugi chrzest», który zawsze nawiązuje do pierwszego, by go umocnić i odnowić. W tym sensie dzień naszego chrztu jest początkiem pięknej drogi, drogi do Boga, która trwa całe życie, drogi nawrócenia, na której wciąż wspiera nas sakrament pokuty. Pomyślcie o tym – kontynuuje Franciszek – kiedy idziemy wypowiadać się z naszych słabości, z naszych grzechów, idziemy prosić o przebaczenie Jezusa, jednocześnie idziemy też odnowić nasz chrzest dzięki temu przebaczeniu. I to jest piękne, to tak jakby świętować dzień chrztu w każdej spowiedzi. Dlatego spowiedź to nie wizyta w sali tortur, ale święto. Spowiedź jest dla ochrzczonych! Aby zachować czystą białą szatę naszej godności chrześcijańskiej!”. FRANCISZEK, *Dowód tożsamości*, OsRom 358(2014) nr 1, s. 42; por. S. CZERWIK, *Odnowiona liturgia sakramentu pokuty w świetle „Ordo pœnitentiæ”*, RBL, t. 29(1976) nr 2-3, s. 138. Henri de Lubac dopowie, że „skuteczność sakramentu pokuty tłumaczy się podobnie jak skuteczność chrztu”. H. DE LUBAC, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1961, s. 71. Jeden, jak i drugi sakrament określić możemy jako obmycie człowieka z grzechów, czego odbicie widać w greckiej terminologii.

którego potrzebują chrześcijanie, a chrzest w większości przypadków bywa udzielany już dzieciom⁴³⁰.

Sakrament chrztu⁴³¹ nazywany bywa – obok określenia *βάπτισμα* („zanurzenie”) – *λουτρόν* („kąpiel”, „obmycie”). Czytamy o tym w Liście do Tytusa: „On zbawił nas nie dzięki sprawiedliwym czynom, które spełniliśmy, lecz ze względu na swe miłosierdzie. Stało się to przez odradzającą i odnawiającą kąpiel w Duchu Świętym” (3,5), i Liście do Efezjan: „Mężowie miłujcie swoje żony, tak jak Chrystus umiłował swój Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić przez oczyszczenie kąpielą wody i słowem” (5,25-26). W tej oczyszczającej kąpeli, jak mówi papież Franciszek:

w sakramencie chrztu zostają odpuszczone wszystkie grzechy, grzech pierworodny i wszystkie grzechy osobiste, a także wszystkie kary za grzech. Dzięki chrztowi otwierają się drzwi do efektywnej nowości życia, którego nie obciąża negatywna przeszłość, lecz które już odczuwa piękno i dobroć królestwa niebieskiego. Jest to przemożne działanie Bożego miłosierdzia w naszym życiu, aby nas zbawić. Ta zbawcza interwencja nie odejmuje naszej ludzkiej naturze jej słabości (...) i nie zwalnia nas z obowiązku proszenia o przebaczenie za każdym razem, gdy błądzimy! Nie mogę przyjąć chrztu więcej niż jeden raz, lecz mogę się spowiadać i w ten sposób odnawiać łaskę chrztu. To tak jakbym po raz drugi przyjmował chrzest⁴³².

2.3.2. Kościół

Ostatnie artykuły *Credo* poświęcone są zagadnieniu Kościoła i powszechnemu zmartwychwstaniu umarłych: „święty Kościół katolicki (...) ciała zmartwychwstanie”. Poniżej zasygnalizowane zostaną tylko najistotniejsze punkty związane ze świętością i katolickością Kościoła oraz ideą zmartwychwstania.

⁴³⁰ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 264-265; F. DRĄCZKOWSKI, *Nowa wizja teologii. Ujęcie graficzne*, Pelplin-Lublin 2000, s. 109-111.

⁴³¹ Odnosząc się do instytucji rodziców chrzestnych w dzisiejszej formie, w *Traditio Apostolica* określani byli „nauczycielami”, którzy dawali świadectwo o nowo nawróconym: „Ci, którzy po raz pierwszy są przyprowadzani do słuchania Słowa, niech będą początkowo w obecności nauczycieli, zanim wejdą w lud i niech zostaną zapytani o przyczynę swego nawrócenia. Natomiast ci, którzy ich przywiedli, niech dadzą świadectwo, że doprowadzeni są gotowi do słuchania Słowa”. *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”. Wstęp, przekład, komentarz*, H. Paprocki (oprac.), STV, t. 14(1976) nr 1, II, nr 14, s. 156. Dziś już powszechnie wiadomo, że *Traditio Apostolica* nie powstała w Rzymie i jej autorem nie jest Hipolit Rzymski. Por. D. BRZEZIŃSKI, dz. cyt., s. 152; M. ZACHARA, *Czy „Tradycja apostolska” jest dokumentem rzymskim?*, RBL, t. 65(2012) nr 1, s. 3-20; J. W. BOGUNIEWSKI, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001, s. 45-54.

⁴³² FRANCISZEK, *Dowód tożsamości*, OsRom 358(2014) nr 1, s. 42-43.

2.3.2.1. „Święty” i „katolicki”

Joseph Ratzinger zauważa, że potrzeba było długiej dyskusji w łonie samego Kościoła, aby dojść do wniosku, że jest on wspólnotą złożoną z grzeszników. Na taki obraz Kościoła wpłynęła jego historia:

Całe stulecia historii Kościoła są tak pełne wszelkiego rodzaju zepsucia. (...) dążenie do władzy, małostkowe widowisko, dawane przez tych, którzy ze swym twierdzeniem, że oficjalnie strzegą chrześcijaństwa, wydają się największą przeszkodą dla prawdziwego ducha chrześcijańskiego⁴³³.

Prefekt Kongregacji Nauki Wiary dodaje: „Ile brudu jest w Kościele, i to właśnie wśród tych, którzy poprzez kapłaństwo powinni należeć całkowicie do Niego! Ileż pychy i samouwielbienia!”⁴³⁴. Kościół, można powiedzieć, jest siedliskiem skrajności, w którym kumulują się wszelkie ludzkie sprawy: świętość i grzech jednocześnie. Miejscem, w którym jak nigdzie indziej można doświadczyć skrajności, czego językowym odbiciem jest opozycja słów „święci”–„grzesznicy”. Dobitnie wskazuje na to II Sobór Watykański w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, podając, że Kościół jest miejscem, „w którego łonie znajdują się grzesznicy, święci”⁴³⁵.

2.3.2.1.1. „Święty”

Pierwszym komponentem Kościoła, który pojawia się w artykule apostołskiego symbolu wiary, jest „świętość”. Określenia tego, jak wyjaśnia Joseph Ratzinger:

nie należy rozumieć jako świętości osób ludzkich. Wskazuje ono na dar, który obdarza świętością pośród ludzkiej złości. Świętym został Kościół nazwany w symbolu wiary nie dlatego, jakoby wszyscy jego członkowie byli świętymi, bezgrzesznymi ludźmi (...). Świętość Kościoła polega na owej mocy uświęcania, którego dokonuje w nim Bóg⁴³⁶, chociaż czyni to przez grzeszników⁴³⁷.

Świętość w Kościele rozumiemy na dwa sposoby. Po pierwsze, mówimy o świętości obiektywnej, która oznacza „obecność Chrystusa i Ducha Świętego w Kościele

⁴³³ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 268.

⁴³⁴ TENŻE, *Droga Krzyżowa w Koloseum w Wielki Piątek. Rozważania przygotowane przez kard. Josepha Ratzingera, dziekana Kolegium Kardynalskiego*, OsRom 274(2005) nr 6, s. 54.

⁴³⁵ KK nr 8: AAS 57(1965) nr 1, s. 12.

⁴³⁶ Papież Franciszek podczas audiencji generalnej 2 października 2013 roku wskazuje, że w świadomości pierwszych chrześcijan Kościół posiadał znamię świętości: „ta jego cecha była obecna od początku w świadomości pierwszych chrześcijan, którzy nazywali się po prostu «święci» (por. Dz 9,13.32.41; Rz 8,27; 1Kor 6,1), ponieważ mieli pewność, że to działanie Boga, Duch Święty uświęca Kościół”. FRANCISZEK, *Święty Kościół złożony z grzeszników*, OsRom, 356(2013) nr 11, s. 54.

⁴³⁷ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 269.

oraz obecność rzeczywistości pochodzącej od Boga, czyli z natury świętych: obecność depozytu Objawienia Bożego i sakramentów”. Drugą jest świętość subiektywna, odnosząca się do zgodności „postępowania członków Kościoła z normą moralności, jaką jest przede wszystkim prawo miłości Boga i bliźniego. Ta (moralna) świętość członków jest zadaniem Kościoła”⁴³⁸.

Mimo iż w Kościele akcentuje się obecność grzechu, to transcendentnie jest on święty świętością Boga (por. Iz 6,3), którego stał się dziełem. Zadaniem Kościoła jest uświęcanie jego członków przez przykład życia Jezusa Chrystusa i działanie Ducha Świętego. Za przykładem Jezusa, wszyscy, niezależnie jakie funkcje pełnią w Kościele, czy to świeccy czy duchowni wezwani są do świętości z godnie z „wołą Boga” (1Tes 4,3; por. Ef 1,4), jak uczy św. Paweł⁴³⁹.

Papież Franciszek, zastanawiając się nad znamieniem świętości Kościoła pośród grzesznych ludzi, odnosi się do fragmentu Listu św. Pawła do Efezjan: „Mężowie miłujcie swoje żony, tak jak Chrystus umiłował swój Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić” (5,25-26). Analizując ten fragment papież zauważa:

Chrystus umiłował Kościół, oddając się całkowicie na krzyżu. A to znaczy, że Kościół jest święty, ponieważ pochodzi od Boga, który jest święty, jest mu wierny i nie zostawia go w mocy śmierci i zła (por. Mt 16,18). I jest święty, ponieważ Jezus Chrystus, Święty Boga (por. Mk 1,24), jest z nim nierozdzielnie zjednoczony (por. Mt 28,20); jest święty, ponieważ kieruje nim Duch Święty, który oczyszcza, przemienia, odnawia. Nie jest święty ze względu na nasze zasługi, ale dlatego że Bóg czyni go świętym, jest owocem Ducha Świętego i Jego darów. To nie my czynimy go świętym. To Bóg, Duch Święty w swojej miłości uświęca Kościół⁴⁴⁰.

Raniero Cantalamessa dodaje, że: „Kościół bez grzechu jest pobożną iluzją”. wskazuje, że od samego początku w Kościele występowały dwie skrajności: świętość i grzech. Mówiąc o świętości Kościoła, włoski kapucyn ma na myśli środki, które służą jej osiągnięciu, czyli łaski płynące z sakramentów. Z tych względów mówiąc o Kościele, gdzie świętość i grzech przeplatają się wzajemnie, zwykło się posługiwać sformułowaniem *sancta et semper reformanda* („Kościół jest święty, ale potrzebuje reformy”)⁴⁴¹. Mimo iż grzeszność niejednokrotnie kładzie się cieniem na wizerunku Kościoła, to:

⁴³⁸ A. CZAJA, *Traktat o Kościele*, s. 461.

⁴³⁹ Por. KK nr 39: AAS 57(1965) nr 1, s. 441; por. BENEDYKT XVI, *Wyznajemy wiarę*, s. 18: AAS 97(2005) nr 7, s. 809.

⁴⁴⁰ FRANCISZEK, *Święty Kościół*, s. 54-55.

⁴⁴¹ Por. R. CANTALAMESSA, dz. cyt., s. 265-266.

Chrystus Pan nigdy nie cofnął swego oddania się nam, Kościół jest ciągle tym, który On uświęcił, w którym świętość *Pana* jest obecna wśród ludzi. Lecz jest to naprawdę świętość *Pana*, która tu się uobecnia i która na naczynie swojej obecności ciągle na nowo także i właśnie w paradoksalnej miłości wybiera brudne ręce ludzi. To jest ta świętość, która jako świętość Chrystusa promieniuje wśród grzechów Kościoła. Taka jest paradoksalna postać Kościoła, w którym to, co boskie, znajduje się tak często w niegodnych rękach, w którym to, co boskie, występuje zawsze tylko wraz z tym, co ułomne, stanowiąc dla wierzących znak tym większej miłości Boga⁴⁴².

Takie podejście stanowi prawdziwe wezwanie do wejścia na drogę żywej wiary, popartej nadzieją i działającej przez miłość⁴⁴³.

W tej paradoksalności świętości i grzechu, pisze Cantalamessa, Kościół nie powinien dążyć do samousprawiedliwienia. Taka postawa sprowadziłaby go do popadania w logikę obrony swojego postępowania i legitymizowania jej w imię fałszywie pojętej wiary. Kościołowi potrzebne jest przebaczenie, spowiedź i łaska, bo tylko poprzez taką formę może autentycznie nawracać się do Chrystusa i prosić o Jego miłosierdzie w swoich niedomaganiach⁴⁴⁴.

Na tej drodze wszyscy wierni, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy do stanu świeckiego, wezwani są do uznawania ludzkiej ułomności i czynienia pokuty, celem naprawienia własnego życia i dokonania zadośćuczynienia za popełnione zło: „A kto przez grzech sprzeciwił się świętej istocie Kościoła, ten przez sakrament pojednania może zostać na powrót włączony w pełne życie świętego Kościoła”⁴⁴⁵ – dopowiada Gerhard L. Müller. Do Kościoła, którego ramiona zawsze pozostają otwarte dla grzeszników i przyprowadzają do miłosiernego Ojca, czulego na nędzę grzesznika. W nędzy tej człowiek otrzymuje pełne miłości przytulenie do serca Boga, pozwalając Mu działać i przemieniać siebie.

2.3.2.1.2. „Katolicki”

W tej części opracowania celowo użyto terminu „katolicki”, a nie jak w tłumaczeniu polskim „powszechny”. Należy to wyjaśnić następująco: w wersji łacińskiej, końcowej wersji Symbolu wiary z XVI wieku, tzw. wersji T czytamy: *sanctam Ecclesiam catholicam*.

⁴⁴² J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 269.

⁴⁴³ Por. KK nr 41: AAS 57(1965) nr 1, s. 45.

⁴⁴⁴ Por. R. CANTALAMESSA, dz. cyt., s. 269.

⁴⁴⁵ G. L. MÜLLER, *Dogmatyka katolicka*, s. 590.

Termin łaciński *catholicus* pochodzi z języka greckiego od przymiotnika *καθολική*, który przetłumaczyć można jako „katolicki”, w znaczeniu „powszechny”, „całościowy”, bez odniesienia w sensie wyznaniowym. Pierwszym, który użył tego terminu w pismach chrześcijańskich, był św. Ignacy Antiocheński, a uczynił to w Liście do Kościoła w Smyrnie: „Gdzie pojawia się biskup, tam niech będzie wspólnota, tak jak gdzie jest Chrystus Jezus, tam i Kościół katolicki. Nie wolno bez biskupa ani chrzczyć, ani sprawować agapy, lecz co on zatwierdzi, to i dla Boga będzie miłe”⁴⁴⁶. Również I Sobór Konstantynopolitański, wymieniając znamiona Kościoła, obok terminów „jeden”, „święty” i „apostolski” użył słowa „katolicki”: *εἰς μίαν ἀγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν*⁴⁴⁷. Taką praktykę odnajdujemy też w języku niemieckim (*katholische Kirche*), angielskim (*Catholic Church*), hiszpańskim (*Iglesia católica*), francuskim (*Église catholique*), włoskim (*Chiesa cattolica*) oraz portugalskim (*Igreja Católica*).

Wydaje się, że poprawnym jest użycie słowa „katolicki” również w języku polskim jako przejętego z języka greckiego czy łacińskiego. Innym argumentem, przemawiającym na rzecz zastąpienia nim terminu „powszechny”, jest rozróżnienie terminologiczne. W znaczeniu terminu „katolicki” mieści się wyłącznie odwołanie do wyznania chrześcijańskiego budowanego na Piśmie Świętym i Tradycji, podczas gdy zakres terminu „powszechny” jest szerszy i ogólnie odnosi się do Kościoła, w skład którego wchodzi wyznania rzymskokatolickie i inne wyznania, niekoniecznie pozostające w *communio* z Rzymem, np. protestanci i anglikanie.

Benedykt XVI w homilii w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 15 maja 2005 roku, mówi o Kościele, że „katolickość jest jego najgłębszą istotą”⁴⁴⁸. Warto przywołać tu stwierdzenie Raniero Cantalamessy:

Przymiotnik „katolicki” oznacza więc dwojaką powszechność:
a) powszechność zewnętrzną lub geograficzną, obejmującą wszystkich ludzi, całą ziemię; b) powszechność wewnętrzną lub treściową, obejmującą wszystkie dogmaty, to znaczy całą prawdę, i mieszczącą w sobie wszystkie charyzmaty. Innymi słowy Kościół jest katolicki, ponieważ jest pleromą – „Pełnią Tego, który napełnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1,23). Jest całością, nie częścią; jest żywym ciałem, nie członkami lub ogółem członków. Od razu wyraźnie widać, dlaczego musi istnieć tylko jeden Kościół „katolicki”:

⁴⁴⁶ IGNACY ANTIOCHEŃSKI *Epistola ad Smyrnaeos*, rozdział 8, w: PG, t. 5, red. J. -P. Migne, Paris 1894, k. 713-714.

⁴⁴⁷ I SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI, *Wyznanie wiary 150 Ojców*, w: DSP t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2002 (ZMT, t. 24), s. 68.

⁴⁴⁸ BENEDYKT XVI, *Przebaczenie przemienia świat i buduje pokój*, OsRom 275(2005) nr 7-8, s. 21: AAS 97(2005) nr 6, s. 779.

ponieważ nie może być dwóch całości, dwóch ciał Chrystusa różniących się od siebie. Równie jasne jest, dlaczego trzeba być włączonym w ten Kościół katolicki, aby mieć życie: ponieważ tylko w nim można zaczerpnąć prawdy Boga i tylko w nim charyzmaty są zachowane w jedności między sobą i w życiowym kontakcie z ich źródłem, którym jest Duch zmartwychwstałego Jezusa⁴⁴⁹.

Tylko w Kościele katolickim możliwe jest poznanie prawdy i trwanie w charyzmatach przez tego, kto wsłuchuje się w głos Kościoła, będący głosem Duchem Świętego, głosem Prawdy. Trwając w prawdzie wierni otrzymują pokarm z piersi Kościoła, Matki dbającej i zatroskanej o los swoich dzieci, pragnącej dla nich prawdziwego dobra, którym jest osiągnięcie pełni zbawienia.

Joseph Ratzinger zauważa, iż w znaczeniu słowa „katolicki” kryje się podwójny sens jedności Kościoła:

Po pierwsze, na jedność na miejscu – tylko wspólnota w łączności z biskupem jest Kościołem katolickim, nie są nim grupy cząstkowe, które się odosobniły z jakichkolwiek powodów. Po drugie, wskazuje na jedność wielu Kościołów lokalnych, którym nie wolno zamknąć się w sobie, i tylko dlatego mogą pozostawać Kościołami, że są względnie sobie otwarte, że przez wspólne świadectwo o Słowie i przez wspólnotę stołu eucharystycznego, który wszędzie i dla wszystkich jest otwarty, stanowią jeden Kościół katolicki⁴⁵⁰.

Katolickość można też rozumieć od strony ilościowej. Takie podejście przeważało w apologetyce i służyło jako argument podkreślający wyższość, w sensie liczbowym, Kościoła katolickiego nad innymi wspólnotami przynależącymi do Chrystusa. Już od czasów wczesnego średniowiecza uważano, że świat w zasadzie jest światem chrześcijańskim. Także późniejsze wyprawy misyjne przyczyniły się do tego, że argument ilościowy ponownie stał się aktualny. Katolickość Kościoła ujawnia się w sposób materialny i wizualny w celebracjach liturgicznych, w których uczestniczą tysiące wiernych z całego świata, podczas Światowych Dni Młodzieży, Światowego Spotkania Rodzin, Kongresów eucharystycznych czy konsystorza kardynalskich⁴⁵¹.

Warto tu wspomnieć wypowiedź Benedykta XVI podczas Zwyczajnego Konsystorza Publicznego, 24 listopada 2007 roku, skierowaną do nowych kardynałów: „Każdy z was, drodzy i czcigodni bracia – nowi kardynałowie, reprezentujecie zatem

⁴⁴⁹ R. CANTALAMESSA, dz. cyt., s. 271-272.

⁴⁵⁰ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 272.

⁴⁵¹ Por. H. SEWERYNIAK, *Teologia fundamentalna*, t. 2, s. 33.

jakąś cząstkę złożonego Ciała mistycznego Chrystusa, którym jest Kościół żyjący na całym świecie⁴⁵². Również za papieżem Franciszkiem można powiedzieć, że katolickość jest:

„domem harmonii”, w którym *jedność* i *różnorodność* potrafią się łączyć, by stać się całością. (...) Jest to piękny obraz, który mówi nam, że Kościół jest jak wielka orkiestra, w której panuje różnorodność. Nie jesteśmy wszyscy tacy sami i nie musimy być wszyscy tacy sami. Wszyscy jesteśmy różni, odmienni, każdy ma swoje zalety. I na tym polega piękno Kościoła: każdy wnosi coś swojego, to co dał mu Bóg, aby wzbogacić innych. I wśród części składowych jest ta różnorodność, lecz jest to różnorodność, która nie wchodzi w konflikt, nie przeciwstawia się; jest to różnorodność, która pozwala, by Duch Święty łączył ją w harmonię: On jest prawdziwym *Maestro*, On sam jest harmonią⁴⁵³.

2.3.2.2. Nasze zmartwychwstanie

Symbolum Apostolorum Kościoła katolickiego kończy się perspektywą oczekiwanej nadziei: „ciała zmartwychwstanie”. Jednak i tu stajemy wobec tajemnicy. Wiemy, że kiedyś to nastąpi, jednak by mogło się wydarzyć, każdy człowiek musi przejść przez doświadczenie własnej śmierci. Śmierć wpisana jest w życie każdego człowieka od momentu poczęcia: kto się począł, musi umrzeć. Wiemy na pewno, dzięki Objawieniu Bożemu, że nieśmiertelność związana ze zmartwychwstaniem będzie nieśmiertelnością nie duszy czy ciała, lecz całego człowieka, duszy i ciała.

2.3.2.2.1. Nowotestamentalna nadzieja zmartwychwstania

Joseph Ratzinger, rozważając kwestię zmartwychwstania, odwołuje się zarówno do Biblii, jak i myśli greckiej, które połączone w myśli chrześcijańskiej razem ukształtowały wyobrażenie na temat nieśmiertelności. Różnice między myślą grecką a antropologią biblijną widać przede wszystkim w rozumieniu człowieka, rozumieniu Boga i rozumieniu przyszłości. W podejściu greckim, a zwłaszcza w doktrynie orficko-pitagorejskiej (dualizm antropologiczny), panuje pogląd, że człowiek składa się z dwóch przeciwstawnych substancji, pozostających ze sobą w konflikcie. Pierwsza to ciało podlegające rozpadowi, druga to dusza trwająca po śmierci ciała.

Inaczej w rozumieniu biblijnym o istocie człowieka stanowi jedność duszy i ciała. W Piśmie Świętym nie spotkamy twierdzenia, że człowiek to tylko ciało, i odwrotnie –

⁴⁵² BENEDYKT XVI, *W nowych kardynałach odzwierciedla się katolickość Kościoła*, 299(2008) nr 1, s. 37; AAS 99(2007) nr 12, s. 1045.

⁴⁵³ FRANCISZEK, *Boża orkiestra*, OsRom, 357(2013) nr 12, s. 35.

że człowiek to tylko dusza. Pismo Święte posługuje się terminem „dusza”, ale zawsze w rozumieniu człowieka jako całości wraz z ciałem. Biblia mówi o wskrzeszeniu umarłych, ale nie chodzi o wskrzeszenie samego ludzkiego ciała. Mówiąc inaczej, biblijne rozumienie nieśmiertelności odnosi się do całego człowieka jako jednej istoty złożonej z duszy i ciała. Mimo rozłączenia duszy od ciała, życie człowieka trwa i nie przemija.

Nieśmiertelność człowieka jest następstwem relacji z Bogiem, który kocha. Tylko On ma władzę obdarzania człowieka nieśmiertelnością. Ukochany przez Boga człowiek nie ginie, bo ujawnia się w nim Jego wieczna miłość.

Jak zostało zaznaczone, wskrzeszenie człowieka poprzedza i zarazem motywuje dialog z Bogiem. Tak jest w Księdze Hioba, gdzie główny bohater wyznaje wiarę w Boga-Obrońcę przywracającego mu życie: „Ja wiem, że mój Obrońca żyje! Jako ostatni stanie nad moim prochem. Potem okryje mnie skórą i żywy Boga zobaczę” (19,25-26).

W Bożym zamyśle nieśmiertelność nazwana wskrzeszeniem obejmuje nie tylko duszę, ale także ciało, co ma swój wymiar historyczny: obie materie człowieka wyszły od Boga i jako takie ulegną odnowieniu w momencie zmartwychwstania. Innymi słowy JHWE ocala całą egzystencję człowieka jako istoty żyjącej, utworzonej „z prochu ziemi” i posiadającej „tchnienie życia” (Rdz 2,7). W sformułowaniu „ciała zmartwychwstanie” „ciało” oznacza świat ludzi, w którym dusza przynależy do ciała. Co za tym idzie, wskazuje się tu nieśmiertelność w odniesieniu do wszystkich ludzi. Zmartwychwstanie ma bowiem charakter wspólnotowy (powszechny), stąd też Ratzinger pisał, że jeśli wierzymy w *communio sanctorum*, to nie ma miejsca dla *anima separata*⁴⁵⁴.

Idea zmartwychwstania w Starym Testamencie jest zapowiedzią jasnej i wyrażonej obietnicy Chrystusa w Nowym Testamencie. „Zmartwychwstanie⁴⁵⁵ w ciele to chrześcijańskie *proprium* i kamień węgielny, którego nie można usunąć⁴⁵⁶”.

⁴⁵⁴ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 275-277.

⁴⁵⁵ W Nowym Testamencie „zmartwychwstanie» lub «wskrzeszenie zmarłych» znaczy dosłownie powstanie, zbudzenie lub podniesienie się zmarłych, którzy przebywają w zasięgu śmierci, w grobie. Ale zależnie od kontekstu ten termin przybiera w Nowym Testamencie różne odcienie treściowe: 1) przebywanie lub powrót zmarłego do życia na tym świecie; 2) jedyne w swoim rodzaju i definitywne ocalenie przez Jezusa od śmierci; 3) zmartwychwstanie do życia, będące ostatecznym zmartwychwstaniem zmarłych chrześcijan, które umożliwia Chrystus; 4) ostateczne zmartwychwstanie wszystkich zmarłych; 5) wybawienie od śmierci grzechu przez nawrócenie i chrzest”. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, s. 804.

⁴⁵⁶ Z. DANIELEWICZ, dz. cyt., s. 430.

Wskazują na to teksty Nowego Testamentu, do których się warto się odwołać. Pierwszym są słowa Jezusa z Ewangelii wg św. Jana, których tłem jest wskrzeszenie Łazarza: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto wierzy we Mnie, nawet jeśli by umarł, będzie żył. Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki⁴⁵⁷” (11,25-26). Fragment ten – jak uczy Joseph Ratzinger – mówi nam o tzw. eschatologii zrealizowanej:

więz z Jezusem jest już *teraz* zmartwychwstaniem; gdzie nawiązana jest z Nim wspólnota, tam przekroczone jest tu i teraz granica śmierci. Z tej perspektywy należy rozumieć mowę eucharystyczną (rozd. 6): spożywanie słowa i ciała Jezusa, to znaczy przyjmowanie Jezusa w wierze i w sakramentach, zostaje w niej ukazane jako karmienie się chlebem nieśmiertelności. Zmartwychwstanie ukazuje się nie jako odległe zdarzenie apokaliptyczne, ale jako wydarzenie dokonujące się *hic et nunc*. Wszędzie tam, gdzie człowiek wstępuje w Chrystusowe „Ja”, wkroczył już teraz w przestrzeń ostatecznego życia⁴⁵⁸.

W taki właśnie sposób czwarta Ewangelia, stwierdza Joseph Ratzinger, ma w zamierzeniu jest autora uzmysłwić czytelnikowi, że zmartwychwstania dokonuje się również teraz przez wiarę. Nie jest to wydarzenie, jak podkreśla Ratzinger, mające nadejść przy końcu świata. Zmartwychwstanie obecne jest w wierze, ponieważ wiara to dialog z Bogiem, a dialog jest życiem będącym ponad śmiercią. Zauważalne stają się tu dwa kierunki nieśmiertelności: kierunek dialogu, związany bezpośrednio z Bogiem i kierunek współ-człowieczeństwa. Kierunki te przecinają się i spotykają w jednym punkcie, w jednej Osobie: Jezusie Chrystusie – człowieku. W Nim spotykamy się z całą wspólnotą, z tymi, którzy idą do Boga. Dotyczy to także każdego człowieka indywidualnie ukierunkowanego ku wspólnocie zmierzającej

⁴⁵⁷ Słowa Jezusa: „Ja jestem zmartwychwstaniem; kto wierzy we Mnie (...) nie umrze na wieki”, wyrażające negację śmierci, powinno się rozumieć, mają na uwadze różnicę, jaka istniała między antropologią semicką a antropologią typu platońskiego. Jezus chce zanegować tylko wszelką śmierć w semickim znaczeniu tego słowa; tego jakby unicestwienia całego człowieka w cieniu Szeolu, pozbawienia wszelkiego świadomego życia. Ale dla czytelnika nieznanego tej semickiej koncepcji śmierci, słowa Jezusa stawały się niepojęte. Każdy wiedział, uczeń Jezusa czy inny, że każdego czeka śmierć w greckim znaczeniu tego słowa. Dlatego ostatni redaktor (Jan III) chciał zapobiec tej trudności, wprowadzając do Ewangelii Jana tradycyjne, żydowskie pojęcie zmartwychwstania w takim znaczeniu, jak pojmował je Daniel (Dn 12,2): kto wierzy w Jezusa, *choćby i umarł, żyć będzie*. Chociaż śmierć następuje, to jednak ten, kto wierzy w Jezusa, nie powinien tracić nadziei; pozna on kiedyś dzień zmartwychwstania, ożyje. W taki sam sposób reaguje Jan III, wstawiając w rozdz. 5 ww. 27-29 inspirowane przez Dn 12,2”. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, s. 804-805.

⁴⁵⁸ J. RATZINGER, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, (JROO, t. 10), s. 125; por. TENŻE, *Wstańmy i idźmy za Chrystusem, światłem i życiem*, OsRom 274(2005) nr 6, s. 60; SACA nr 30: AAS 99(2007) nr 3, s. 130; FRANCISZEK, *Odbicie wieczności*, OsRom 358(2014) nr 1, s. 47; JAN PAWEL II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia” o Eucharystii w życiu Kościoła*, Rzym 2003, nr 18: AAS 95(2003) nr 7, s. 445.

ku Bogu. Idąc razem, tak naprawdę możemy Go spotkać; możemy Go spotkać w Chrystusie, poza całą ludzką historią⁴⁵⁹.

2.3.2.2.2. Zmartwychwstanie ciała

Zagadnienie zmartwychwstałego ciała (*carnis resurrectionem*)⁴⁶⁰ – jakim ono będzie – budzi powszechne zainteresowanie. Papież Franciszek mówi:

przede wszystkim w samym Piśmie Świętym zawarta jest *droga do pełnej wiary we wskrzeszenie umarłych*. Wyraża się ona jako wiara w Boga stwórcy całego człowieka – duszy i ciała – i jako wiara w Boga wyzwoliciela, Boga wiernego przymierzu ze swoim ludem⁴⁶¹.

Kongregacja Nauki Wiary w Liście *Recentiores episcoporum Synodi* podkreśla, że bez zmartwychwstania upada nasza wiara, obietnice ewangelijne, stworzenie oraz odkupienie tracą sens, a życie ziemskie zostaje odarte z jakiegokolwiek nadziei (por. Hbr 11,1)⁴⁶². Życie odarte z nadziei staje się istnieniem pojmowanym wyłącznie w kategoriach biologicznych, w których nie ma miejsca dla wieczności i dla Boga.

Sugestię tę, choć w węższym ujęciu, znajdujemy u św. Pawła w Pierwszym Liście do Koryntian:

Bracia! Mówię wam, że to, co śmiertelne, nie może osiągnąć królestwa Bożego, ani to co niszczyalne, nie ma udziału w niezniszczalnym. Oto ogłaszam wam tajemnicę: Nie wszyscy umrzemy, ale wszyscy będziemy przemienieni nagle, w jednej chwili, w mgnieniu oka, na sygnał ostatniej trąby. Kiedy ona zabrmi, umarli zostaną wskrzeszeni niezniszczalni, i my zostaniemy przemienieni. Musi

⁴⁵⁹ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 277-278.

⁴⁶⁰ Kongregacja Nauki Wiary, pod wpływem pojawiających się wątpliwości w tłumaczeniu *carnis resurrectionem* na języki nowożytny, proponuje pozostawienie obecnego w oryginalnym brzmieniu wyrażenia *ciała zmartwychwstanie*, choć dopuszcza formę *zmartwychwstanie umarłych*. W dokumencie wskazano na dwie racje:

„1. Dwie formuły «zmartwychwstanie umarłych» i «zmartwychwstanie ciała» są różnymi i komplementarnymi wyrażeniami tej samej pierwotnej tradycji Kościoła, a więc wyłączna czy absolutna przewaga formuły «zmartwychwstanie umarłych» stanowiłaby zubożenie doktrynalne. Jest rzeczywiście prawdą, że ta druga przyjmuje nie wprost zmartwychwstanie cielesne, ale formuła «zmartwychwstanie ciała» jako wyrażenie jest bardziej bezpośrednia, jeśli chodzi o przyjęcie tego szczególnego aspektu zmartwychwstania, jak pokazuje sam jej początek.

2. W odrzuceniu formuły «zmartwychwstanie ciała» kryje się niebezpieczeństwo poparcia dzisiejszych teorii, które sytuują zmartwychwstanie w chwili śmierci, praktycznie wykluczające zmartwychwstanie cielesne, szczególnie *tego ciała*. Na rozszerzenie się dzisiaj podobnej «spirytualizującej» wizji zmartwychwstania Święta Kongregacja Nauki Wiary zwróciła uwagę Biskupów w *Liście «o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii»* (17 maja 1979)”. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Tłumaczenie artykułu „carnis resurrectionem” w Symbolu apostoelskim*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 211.

⁴⁶¹ FRANCISZEK, *Odbicie wieczności*, OsRom 358(2014) nr 1, s. 46.

⁴⁶² Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List do biskupów „Recentiores episcoporum Synodi” o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 129; AAS 71(1979) nr 11, s. 939-940.

bowiem to, co niszczone, przyoblec niezniszczalne, a to, co śmiertelne, przyoblec nieśmiertelne. Gdy już to, co niszczone, przyoblecze się w niezniszczalne, a to, co śmiertelne, przyoblecze się w nieśmiertelne, wtedy spełni się słowo, które zapisano: „Zwycięstwo pochłonęło śmierć. Gdzie jest, o śmierci, twoje zwycięstwo? Gdzie jest, o śmierci, twój oścień?” (15,50-55).

Odnosząc się do tej kwestii, Joseph Ratzinger zestawia naukę św. Pawła z Ewangelią wg św. Jana:

prawie takie samo znaczenie, jakie w szóstym, eucharystycznym rozdziale Ewangelii św. Jana ma wiersz 63. W ogóle te dwa teksty, pozornie tak odległe, są sobie bliższe, niżby się mogło zdawać na pierwszy rzut oka. U Jana po podkreśleniu z całą stanowczością rzeczywistej obecności Ciała i Krwi Jezusa w Eucharystii następują słowa: „Duch daje życie, ciało na nic się nie zda”. W tekstach Jana i Pawła chodzi o to, żeby rozwinąć chrześcijański „realizm” ciała. Jan uwydatnia realność sakramentów, to znaczy realność zmartwychwstania Jezusa i Jego Ciała, które dzięki temu otrzymujemy. U św. Pawła chodzi o realność zmartwychwstania „ciała”, zmartwychwstania chrześcijan i urzeczywistnionego przez to naszego zbawienia. Lecz w obu rozdziałach zawiera się silne zastrzeżenie, jakie przeciw czysto ziemskiemu, *quasi-fizykalnemu* realizmowi stawia realizm chrześcijański jako realizm ponadfizyczny, jako realizm Ducha Świętego. (...)

⁴⁶³.

Święty Paweł podkreśla zmartwychwstanie całego człowieka (w rozumieniu biblijnym), ponieważ człowiek pragnie być jednością po zmartwychwstaniu; pragnie całego „ja”: z duszą i ciałem. Człowiek pragnie przemiany, aby to, co w nim jest niszczone, stało się niezniszczalnym; śmiertelne – nieśmiertelnym (por. 1Kor 15,51-53). Zupełnie inne podejście ma platonizm, w którym dusza dąży do uwolnienia się od ciała. W chrześcijaństwie akcentuje się przeznaczenie do życia z Bogiem całego człowieka: duszy i ciała. Nie tylko jednego z tych dwóch elementów, ale obu, ponieważ one wyszły z jednego źródła – Boga⁴⁶⁴.

Joseph Ratzinger dodaje: „zarówno Jan (J 6,63), jak i Paweł (1Kor 15,50) z całym naciskiem wyjaśniają, że zmartwychwstanie ciała – zmartwychwstanie istoty ludzkiej – nie jest zmartwychwstaniem ciała w sensie fizycznym”⁴⁶⁵:

Człowiek powstaje z martwych nie w ciele eterycznym, lecz w swym rzeczywistym ciele⁴⁶⁶ i otrzymuje dary ślubne (*dots*), które pozwalają duszy

⁴⁶³ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 281.

⁴⁶⁴ Por. R. CANTALAMESSA, dz. cyt., s. 326.

⁴⁶⁵ J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 281.

w bardziej stosowny sposób realizować swą oblubieńczą jedność z życiem Bożym. Tymi darami ślubnymi duszy są: widzenie, miłość i rozkoszowanie się Bogiem (*visio, dilectio, fruitio*). Darami cielesnymi są: wolność od cierpień i największe możliwe dostosowanie się ciała do duszy (*impassibilitas, subtilitas, agilitas, claritas*)⁴⁶⁷.

Należy dodać, że ciała zmartwychwstałych nie będą zawierały braków. Będzie występował dymorfizm płciowy. Człowieka zachowa swoją osobowość (w formie doskonałej). Pełnię otrzymają osoby zmarłe w stanie embrionalnym (taką, jak była w nich zakodowana od samego początku). Wszyscy mają być wyjątkowo piękni. I co ważne, będzie możliwa identyfikacja. W zmartwychwstaniu zachowana będzie bowiem tożsamość osoby ludzkiej. Istnieć będą więzi, takie jak na ziemi (małżeńska, rodzinna, przyjaźni, współpracy) w znaczeniu zuniwersalizowanym i uwznioślonym, z całym bogactwem kolorytu⁴⁶⁸, jak wskazuje Czesław Bartnik.

Z kolei Joseph Ratzinger w oparciu o Pismo Święte wymienia następujące właściwości ciała zmartwychwstałego: uduchowienie – „sieje się zmysłowe, a powstaje ciało duchowe” (1Kor 15,44); nieśmiertelność – „Musi to, co zniszczalne, przyoblec niezniszczalne” (1Kor 15,53); nie podlega rozkładowi – „Sieje się zniszczalne, powstaje niezniszczalne” (1Kor 15,42); niezdolność do cierpienia – „Już nie zaznają głodu ani pragnienia” (Ap 7,16); subtelność – „Gdy tego pierwszego dnia tygodnia zapadł wieczór, a tam, gdzie przybywali uczniowie, zamknięto drzwi z obawy przed Żydami, przyszedł Jezus, stanął po środku i pozdrowił ich: «Pokój wam!»” (J 20,19); zwinność, jasność – „sieje się mało wartościowe, a zmartwychwstaje chwalebne; sieje się słabe, a zmartwychwstaje mocne” (1Kor 15,43)⁴⁶⁹.

⁴⁶⁶ Definicja IV Soboru Laterańskiego ogłasza, że „wszyscy oni [żywi i umarli – J. J. W.] powstaną w swoich własnych ciałach, które teraz mają, aby otrzymać stosownie do swoich czynów, dobrych czy złych, jedni karę wieczną z diabłem, inni zaś wiekiową chwałę z Chrystusem”. IV SOBÓR LATERAŃSKI, *Konstytucja O wierze katolickiej*, s. 223. Takie sformułowania odnotowujemy już wcześniej: XI Synod w Toledo (675 r.) odnosząc się do losu człowieka po śmierci, mówi: „Tym więc przykładem naszej Głowy wyznajemy, że nastąpi wskrzeszenie ciała wszystkich umarłych. Wierzimy, że zmartwychwstaniemy nie w powietrzu albo w jakimś innym ciele (jak bredzą niektórzy), lecz w tym, w którym żyjemy, istniejemy i poruszamy się” BF nr 195. Potwierdza to ponownie XVI Synod w Toledo (693 r.): „Dając nam przykład przez swoje zmartwychwstanie, jak On ożywiając nas, gdy po dwóch dniach trzeciego dnia żywy powstał z umarłych, tak powinniśmy zawsze wierzyć, że my także zmartwychwstaniemy na końcu tego wieku. Nie w powietrzu albo w ciele urojonego zjawiska, jak to twierdzi nie zasługujący na przyjęcie pogląd niektórych (...), lecz w substancji prawdziwego ciała, w którym teraz jesteśmy i żyjemy, i w czasie sądu stając przed Chrystusem i Jego świętymi aniołami, każdy zda sprawę z tego, czego w ciele dokonał dobrego lub złego (por. 2Kor 5,10) i otrzyma od Niego albo królestwo nieskończonej szczęśliwości za swoje czyny albo zagładę wiecznego potępienia za swoje przestępstwa”. BF nr 203.

⁴⁶⁷ G. L. MÜLLER, *Dogmatyka katolicka*, s. 568.

⁴⁶⁸ Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 883.

⁴⁶⁹ Por. J. RATZINGER, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, (JROO, t. 10), s. 269.

Pozostaje dodać słowa Pana, stanowiące pokrzepienie i nadzieję dla wierzących: „ufajcie! – Ja zwyciężyłem świat” (J 16,33). I właśnie dlatego warto być chrześcijaninem, warto być przy boku Jezusa, ponieważ Jego słowa są gwarancją naszego ocalenia. One nie tylko oznaczają, one sprawiają.

* * *

W tej części opracowania zamiarem autorem było przedstawienie całościowego i integralnego rozumienia wiary w aspekcie jej relacyjności, w ujęciu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Podejmując refleksję nad różnymi aspektami chrześcijańskiej wiary, ten teolog i pasterz opiera ją na Piśmie Świętym i Tradycji; bierze też pod uwagę współczesną wrażliwość. Joseph Ratzinger – Benedykt XVI ujął wiarę w oryginalny i sobie właściwy sposób jako przestrzeń, w której krzyżują się/przenikają historia Boga i historia człowieka. Odkrywanie zasadniczych aspektów wiary Kościoła w oparciu o analizy papieża seniora, w obliczu wyzwań współczesnej epoki, nazięconej relatywizmem i indyferentyzmem, może przyczynić się do jeszcze intensywniejszego zgłębiania tejże wiary i postrzegania jej aktualności w nowych kontekstach kulturowych. Ponieważ – zdaniem Benedykta XVI – zasadniczą racją, dla której istnieje urząd Piotrowy, jest szeroko rozumiana „posługa wierze”, autor rozprawy uznał, iż rzeczą pożyteczną (i niezbędną) będzie przedstawienie (choć niekompletne) wykładu wiary tego papieża w oparciu o Skład Apostolski.

Przeprowadzone w rozdziale analizy skłaniają do kilku wniosków:

- wiara zaczyna się od tego, że człowiek uświadamia sobie swą przygodność i niewystarczalność, że „potrzebuje Boga”;
- wiara jest odpowiedzią na Boże wezwanie;
- wiara jest osobową relacją;
- wiara wymaga od człowieka męstwa;
- następca św. Piotra nie stoi ponad Objawieniem;
- każdy następca św. Piotra musi być posłuszny Objawieniu;
- papież, choć stoi ponad prawem stanowionym w Kościele, nie jest ponad prawem Bożym;
- wiara ukazana przez Josepha Ratzingera – Benedykta XVI ma wymiar nie tylko praktyczny, lecz także teoretyczny.

ROZDZIAŁ IV. WSPÓLNOTA

„Proszę Cię nie tylko za nimi, lecz także za tymi, którzy uwierzą we Mnie dzięki ich nauczaniu, aby wszyscy byli jedno” (J 17,20-21). Idea prymatu Biskupa Rzymu od samego początku, na co wskazuje Jezus w Wieczerniku, stanowi zwornik jedności całego chrześcijaństwa. To na osobie następcy św. Piotra spoczywa drugie zadanie, którym jest, obok strzeżenia wiary, troska o jedność w Kościele. Chodzi zarówno o jej podtrzymywanie, jak i rozszerzanie jej na tych, którzy jeszcze nie są w pełnej jedności z Kościołem Chrystusowym.

Rozwój idei prymatu Piotrowego od samego początku odbywał się w Kościele dwukierunkowo, na co zwraca uwagę Klaus Schatz. Pierwszym kierunkiem jest ujmowanie prymatu Biskupa Rzymu jako centralnego miejsca urzeczywistniania się *communio* i przywództwa. Drugi zaś odnosi się do utworzenia struktury organizacyjnej i legislacyjnej w Kościele¹. Celem prymatu była zawsze troska o zachowanie i podtrzymywanie jedności chrześcijaństwa w świecie. Dlatego zamysłem Chrystusa, Pasterza całej owczarni, było pozostawienie na ziemi widzialnego znaku tej jedności w osobie apostoła Piotra i jego następców. Wedle Josepha Ratzingera troska o właściwy stan eklezjalnej wspólnoty urzeczywistnia się w kolektywnym współdziałaniu głowy *communio episcoporum* ze współbraćmi w biskupstwie, jako stróżami jedności Kościoła partykularnego, w jedności Kościoła powszechnego.

Ostatnią część rozprawy, ukazującą wiodącą rolę Biskupa Rzymu w zachowaniu jedności chrześcijan, podzielono na kilka części. W pierwszej ukazane zostaną istota i rola struktury kolegialnej w Kościele oraz rozumienie samego Kościoła, w którym ta struktura istnieje. Na tej podstawie będzie można przedstawić pozostałe czynniki kolegialności oraz określić jej pochodzenie. Kluczowa jest w tym zakresie nauka Kościoła o episkopacie, z uwzględnieniem właściwej temu urzędowi (godności i posłannictwu) kolegialności.

Aby zrozumieć naturę urzędu chrześcijańskiego, skoncentrować się najpierw należy na ukazaniu wspólnoty tworzącej strukturę kolegialną Kościoła katolickiego. Dopiero na takiej podstawie możliwe staje się zdefiniowanie urzędu w Kościele I wieku. Ustalona w II wieku trójstopniowa hierarchia w Kościele przetrwała do czasów

¹ Por. K. SCHATZ, *Historical Considerations Concerning the Problem of the Primacy*, w: *Petrine Ministry and the Unity of the Church*. „Toward a Patient and Fraternal Dialogue”, red. J. F. Puglisi, Collegeville 1999, s. 1-13.

nam współczesnych. Jej kontynuacja wyraża ideę hermeneutyki ciągłości, czyli trwania w teologicznej tradycji od samych początków kształtowania się Kościoła.

Po ukazaniu historycznego znaczenia urzędu w Kościele w pierwszym stuleciu, przedmiotem rozważań staną się jego konkretne formy. Chodzi tu wyłącznie o episkopat i prezbiterat, jako urzędy wchodzące w skład *ordo* i *iurisdictio* sakramentu święceń. Z kolei trzecia, ostatnia część rozdziału wskazuje na konkretne przejawy współpracy i współodpowiedzialności całego episkopatu z Biskupem Rzymu na czele, wyrażające się w *communio*,.

1. Struktura kolegialna w Kościele i kolegialność Kościoła

Nauka o kolegialności stanowi istotny punkt nauczania II Soboru Watykańskiego zawartego w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Zyskała ona na popularności wskutek ponownego odkrycia modelu życia Kościoła w czasach wczesnochrześcijańskich. Zasada kolegialności, jak zauważa Joseph Ratzinger, to „skok do przodu i (...) powrót do tego, co pierwotne i co początkowe”². Jest to powrót do źródeł struktury Kościoła i jego duchowej formy, która jest zupełnie inna od znanych nam pierwotnych i współczesnych struktur politycznych. Tu jednostka wchodząca w skład całości funkcjonuje wyłącznie w łączności z innymi jednostkami, które tworzą wielką sieć powiązań złączonych słowem i Ciałem Pana, jako zwornikiem jedności w wielości. Dlatego można powiedzieć, że zasada kolegialności posiada wymiar personalistyczny, ponieważ ma odniesienie wyłącznie do osób, które w sposób kolegialny sprawują władzę w Kościele. To zaś ma „przełożenie” na synodalność

² J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 242.

W tym miejscu właściwym zdaje się przywołanie dwóch kluczowych „definicji” sformułowanych przez Josepha Ratzingera, które dobrze oddają sens zacytowanych słów *Tradycja i pamięć*. Tradycja to „zdolność dojrzenia w moim «teraz» znaczenia, jakie ma ono dla jutra potomków, a tym samym przekazania im tego, co zostało znalezione dzisiaj. I na odwrót: zdolność tworzenia polega na umiejętności zachowywania dzisiaj tego, co zostało znalezione wczoraj, i tworzenia w ten sposób drogi prowadzącej przez czas, czyli tworzenia historii. Znaczy to: (...) przeszłość można odkryć jako wartość zasługującą na zachowanie tylko, gdy przyszłość ukazuje się nam jako zadanie. Odkrycie przeszłości i przyszłości wzajemnie się warunkują i właśnie to niepodzielne odkrycie czasu stanowi tradycję. (...) tradycja istnieje tam tylko, gdzie jest odkryty cały czas”. Pamięć „polega bowiem na tym, że tworzy jedność przez przenoszenie przeszłości w teraźniejszość, a jednocześnie przez wybieganie w przyszłość. Autentyczną pamięcią okazuje się ona wtedy, gdy z jednej strony wiernie zachowuje przeszłość, a z drugiej dzięki doświadczeniom teraźniejszości, zdobywa nowe rozumienie tej przeszłości i w ten sposób umożliwia przenoszenie się w przyszłość”. J. RATZINGER, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 114-115. Ów „skok do przodu” nie oznacza tu całkowitego powrotu do tego, co było na początku. Nie chodzi tu o rekonstrukcję i restaurację historycznych form, które ukształtowały się na początku istnienia kolegialności w Kościele. Chodzi o rzecz zupełnie inną. Chodzi tu o „skok” nadziei, który pierwotne formy odczyta na nowo, a przez to ma przynieść nowe efekty, które będą przystawały do obecnych czasów. Por. TAMŻE, s. 243.

i współpracę władzy kościelnej z osobami świeckimi, które tworzą wspólnotę w jednym Kościele³.

1.1. Kościół jako miejsca urzeczywistniania się struktury kolegalnej

Aby zrozumieć, czym jest działanie kolegalne, trzeba najpierw zrozumieć, czym jest Kościół⁴, którego pragnął Chrystus. W Kościele istnieje określona struktura ukształtowana w pierwszych wiekach Kościoła. Można zapytać: jak rozumie początki Kościoła Joseph Ratzinger – Benedykt XVI? Co znaczy w kontekście biblijnym termin *ἐκκλησία*? Jaka jest różnica między chrześcijańskim *ἐκκλησία* i pogańskim *πόλις*? Dlaczego Kościół określamy „sakramentem”? Co zawiera w sobie termin „katolicki” jako nieodłączny przydomek słowa „Kościół”?

1.1.1. Początki Kościoła

Dla Josepha Ratzingera decydującym momentem, a zarazem początkiem Kościoła jest Ostatnia Wieczerza. To wydarzenie zapoczątkowuje nowe przymierze, nową wspólnotę opartą na więzi jej członków z Jezusem Chrystusem i członków wspólnoty między sobą nawzajem. Początkiem Kościoła nie jest więc samo powołanie Dwunastu i wyjątkowa rola Piotra, orędzie Jezusa o Królestwie Bożym; są to elementy eklezjotwórcze, które zapowiadają powstanie Kościoła. Ostatnia Wieczerza jako początek Kościoła rozpoczyna całkiem nową historię wejścia Boga w świat. „Pierwsza noc paschalna”, jak określa to Joseph Ratzinger, była wydarzeniem, w czasie

³ Na temat personalistycznej wizji kolegalności i synodalności w Kościele zob. M. JAGODZIŃSKI, *Personalistyczno-komunijne wymiary kolegalności – synodalności w Kościele*, „Studia Teologii Dogmatycznej”, t. 5(2019), s. 41-52; Szerzej na temat antropologii komunijnej zob. M. JAGODZIŃSKI, *Antropologia komunijna*, Lublin 2015.

⁴ Początki istnienia Kościoła znajdujemy w publicznej działalności Jezusa Chrystusa. Benedykt XVI podczas audiencji generalnej 15 marca 2006 roku, powiedział: „Kościół zaczął się kształtować, kiedy kilku rybaków z Galilei spotkało Jezusa, i zdobyło ich Jego spojrzenie, Jego głos oraz Jego serdeczne i stanowcze wezwanie: «Pójdźcie za Mną a sprawię, że się staniecie rybakami ludzi» (Mk 1,17; Mt 4,19)”. BENEDYKT XVI, *Zamyśl Jezusa*, s. 33; por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 129; BENEDYKT XVI, *Tradycja apostołska*, OsRom 286(2006) nr 9-10, s. 42; TENŻE, *Sukcesja apostołska*, OsRom 286(2006) nr 9-10, s. 43. Kościół nie jest ludzkim wytworem, lecz dziełem chcianym i posiadającym swoje początki w Trójcy Świętej. Wielokrotnie o tym wspominał II Sobór Watykański. Por. KL nr 5: AAS 56(1964) nr 2, s. 99; KK nr 2: AAS 57(1965) nr 1, s. 5; KDK nr 40: AAS 58(1966) nr 15, s. 1058. Kościół jawi się w świecie jako emanacja Bożej miłości, ponieważ jest on darem zrodzonym z miłości wewnątrztrynitarnej. Cezary Smuniewski zauważa: „Kościół jest skutkiem inicjatywy Boga, który miłuje i daje siebie. W ten sposób jawi się w świecie jako rzeczywistość nieposiadająca swojego początku wśród innych wytworów człowieka. Odpowiedź na pytanie o pochodzenie Kościoła wskazuje na miłość w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, która jest źródłem wszelkiego daru. W perspektywie wiecznego zamysłu Ojca, Kościół jest owocem Boskiej miłości, która jednoczy Ojca z Synem, Kościół jest owocem Boskiej miłości, która jednoczy Ojca z Synem w łonie Trójcy Świętej”. C. SMUNIEWSKI, *Kościół jako dar pośród darów Trójcyjednego Boga*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, t. 30(2011) nr 1, s. 63.

którego narodził się Izrael. Jest to nadanie nowej tożsamości ludziom, którzy wyszli z Egiptu ku ziemi obiecanej im przez Boga. „Druga noc paschalna”, to noc paschalna Jezusa, który stał się Ofiarą paschalną dla nowego przymierza, gdzie jednoczy się nie tylko konkretny naród, lecz ludzkość całego świata. Pascha Jezusa jest wyjściem poza wytyczone granice dawnego przymierza i otwarciem się na nowe. To otwarcie na nowienie ogranicza się do jednego miejsca, lecz rozchodzi się na cały świat. Stąd potrzeba stworzenia nowego „miejsca”, w którym ludzie będą mogli się gromadzić, a miejscem tym staje się Kościół Chrystusowy⁵.

Punktem wyjścia dla zrozumienia skąd wywodzi się Kościół, jest tajemnica trynitarna; wewnętrzne życie i relacje Osób Boskich. Jak wskazuje Jerzy Szymik, „Kościół ma źródło w sercu Boga i jako taki jest źródłem nadziei. Kościół ma źródło w tym, co w Bogu jest najserdeczniejszym i najczulszym «centrum»”⁶. Podobnie określa to Josef Meyer zu Schlochtern, na którego powołuje się Joseph Ratzinger w wykładzie „Eklezjologia Konstytucji *Lumen gentium*”. Niemiecki fundamentalista z Paderborn pisze: „struktura trynitarna stanowi najgłębszą podstawę określenia Kościoła”. Istotą Kościoła jako „narzędzia” Boga, jest gromadzenie ludzi i prowadzenie ich do Boga. Tylko tak ukazane zadanie Kościoła wskazuje na sens jego istnienia, którym nie jest istnienie Kościoła wyłącznie dla siebie, lecz dla innych. Istnienie innego Kościoła jest zbędne⁷.

Punktem wyjścia do tak rozumianego początku Kościoła są słowa ewangelisty św. Łukasza: „W tych dniach Jezus wyszedł na górę, aby się modlić, i całą noc spędził na modlitwie do Boga” (Łk 6,12). Joseph Ratzinger tak je komentuje: „Kościół narodził się na modlitwie, w której Jezus oddaje się swemu Ojcu, a Ojciec wszystko przekazuje Synowi. W tej najgłębszej komunikacji Syna z Ojcem kryje się prawdziwe i zawsze nowe źródło Kościoła, będącego jednocześnie jego niezawodnym fundamentem (Łk 6,12-17)”⁸.

1.1.1.1. Biblijne znaczenie *ἐκκλησία*

Celem ukazania pierwotnego znaczenia Kościoła, tak jak rozumeli je pierwsi chrześcijanie, Joseph Ratzinger przeprowadza analizę greckiego terminu *ἐκκλησία*.

⁵ Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 130-131; TENŻE, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, (JROO, t. 7/1), s. 301; K. GÓZDŹ, *Istota Kościoła według Josepha Ratzingera*, s. 8-9.

⁶ J. SZYMIK, *Kościół w sercu Boga. Wybrane wątki J. Ratzingera/ Benedykta XVI eklezjologii „communio”*, SG, t. 26(2013), s. 59.

⁷ Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 531.

⁸ TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, (JROO, t. 6/2), s. 635-636.

Termin ten należy do nazewnictwa własnego Kościoła, stąd najbardziej oddaje jego naturę. W rozumieniu świeckim grecki termin *ἐκκλησία*:

oznacza zgromadzenie ludu, zgromadzenie *δῆμος*, czyli wolnych, uprawnionych do głosu obywateli polis, dzięki któremu realizują swe prawo do *πολιτεύομαι*; oznacza więc działanie, przez które polis konstytuuje siebie samą jako taką (...) nie należy zapominać, że dla starożytnego człowieka polis była sama w sobie rzeczywistością religijną, a nawet uwarunkowaniem wszelkiej religijności. Dlatego też samorealizacja tej polis była czymś świętym (...). Ważna jest też etymologia: zwołani przez herolda⁹.

W starotestamentalnym znaczeniu słowo *ἐκκλησία* odnosi się do zgromadzenia ludu Izraela (w Septuagincie użyto je 96 razy, w przekładzie ze słowa hebrajskiego *קָהָל*), w szczególności do Izraela zgromadzonego u stóp góry Synaj, kiedy Naród Wybrany słuchał Boga. Powtórzył je prorok Ezdrasz, przypominając Izraelitom zapisane słowa Boga, jednocześnie organizując na nowo Naród Wybrany, który uległ rozproszeniu. Joseph Ratzinger zauważa, że struktura ludu pierwszego przymierza posiada cechy polis:

w którym wymiary religijny i polityczny są bardzo ściśle powiązane, ten lud wie, że został wybrany jako lud przez JHWE i że jego instytucja państwowa jest identyczna z religijną, Tora zaś obejmuje obydwie jednocześnie¹⁰.

Ówczesny Prefekt Kongregacji Nauki Wiary dodaje, że nadzieja związana z tym słowem urzeczywistniła się w nowym gromadzeniu rozproszonego ludu poprzez słowo Boga, które wzywa i ocala, oraz jednoczy. Bawarski teolog dodaje, że słowo to ulega transformacji poprzez stopniowanie, oznaczając, po pierwsze, wspólnotę kultyczną, po drugie, wspólnotę Kościoła lokalnego, i po trzecie, wspólnotę Kościoła powszechnego. Joseph Ratzinger stwierdza, że *ἐκκλησία* jest jedyną kategorią, która przynależy do ludu Bożego, a która „istnieje” w różnych wspólnotach, w których odzwierciedla się cała *ἐκκλησία*. Istnienie wielu wspólnot w obrębie jednego Kościoła realizuje się poprzez kult. Takie rozumienie wspólnoty i kultu było dla Kościoła pierwszych wieków tożsame z ukazaniem jedności w obrębie wielości, jako zgromadzenie Boga. Jedność, o której tu mowa, najpełniej wyrażała się w związaniu ze słowem i Ciałem Jezusa, które konstytuują istnienie ludu Bożego,

⁹ TENŻE, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 146.

¹⁰ TAMŻE.

czyli Kościoła. Tak było w przypadku Izraela, który stanowił jedno dzięki świątyni. Jedność tę ud Wybrany realizował podczas *Passah*¹¹.

Jak przed chwilą zauważono,

w Nowym Testamencie termin „lud Boży” pojawia się bardzo często, jednak w niewielu jedynie miejscach (zdaje się, że tylko w dwóch) oznacza on Kościół, a najczęstsze jego znaczenie wskazuje na Izraela. A nawet wtedy, kiedy wskazuje na Kościół, to jego podstawowym sensem jest nadal „Izrael”, z tym, że kontekst jasno ukazuje, że teraz Izraelem stali się chrześcijanie. Możemy więc powiedzieć: w Nowym Testamencie lud Boży nie jest nazwą Kościoła, lecz może oznaczać nowy Izrael tylko w chrystologicznej interpretacji Starego Testamentu (...). Zwyczajną nazwą Kościoła jest w Nowym Testamencie słowo *ecclesia*, które w Starym Testamencie oznacza zgromadzenie ludu przez wołające słowo Boga. Słowo *ecclesia*¹² – „Kościół” stanowi nowotestamentalną odmianę i reinterpretację starotestamentalnego terminu „lud Boży”¹³.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że miejscem realizacji *ἐκκλησία* jest Kościół lokalny, tak jak pojmowano to w starożytnym chrześcijaństwie: Kościół powszechny urzeczywistnia się w Kościołach lokalnych. Kościoły te, choć są mniejszymi jednostkami organizacyjnymi, tworzą Kościół jako całość. Na czele Kościoła partykularnego stoi biskup, który wraz z innymi biskupami Kościołów lokalnych reprezentuje (uobecnia) jeden Kościół powszechny, złączony więzią jedności z Biskupem Rzymu na czele.

W tym miejscu można wskazać istnienie w Kościele dwóch struktur: wertykalnej i horyzontalnej. Strukturę tej pierwszej posiada wspólnota lokalna, zaś drugiej – poszczególne Kościoły lokalne tworzące jeden Kościół¹⁴.

¹¹ Por. TENŻE, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 51-52; TENŻE, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 191; TENŻE, *Kościół*, (JROO, t. 8/2), s. 950.

¹² Warto zatrzymać się nad polską etymologią słowa „kościół”. Wojciech Cichosz w *Pedagogii wiary...* wskazuje, że „etymologia polskiego terminu «kościół» (niem. *Kirche*; ang. *Church*) bierze swój początek prawdopodobnie z oryginału greckiego – *kuriakon* (τό κυριακόν). W językach romańskich (fr. *Église*; wł. *Chiesa*), nazwa «kościół» wywodzi się od łac. *ecclesia*, mającego z kolei swój źródłosłów w oryginale greckim *ekklesia* (ἐκκλησία). pierwsze określenie – *kuriakon* (τό κυριακόν) – oznacza rzecz lub miejsce ofiarowane Panu lub dom Pana; drugie – *ekklesia* (ἐκκλησία) – jest używane dla zdefiniowania zgromadzenia ludu. Oba terminy definiują Kościół, jednak pierwszy z nich dotyczy kolicie otoczonej przestrzeni (kościół pisany w języku polskim przez małe «k»), zaś drugi jest bliższy pierwotnemu znaczeniu Kościoła-wspólnoty, zgromadzenia (bardziej potocznie – zejścia się, zwołania: hebr. *qahal*, *kehilla*). To pojęcie wspólnoty odnosi się, zwłaszcza w szkole deuteronomicznej, np. do zgromadzenia spod Horebu (Pwt 4,10), ze stepów Moabu (Pwt 31,30), czy też z Ziemi Obiecanej (Joz 8,35; Sdz 20,2). W języku polskim, tak rozumiany Kościół jest pisany przez duże «K», gdyż oznacza zejście się tych, «którzy należą do Boga Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym». W. CICHOSZ, *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Warszawa 2010, s. 277.

¹³ J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 248-249.

¹⁴ Por. TENŻE, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 222-223; APSU nr 8: AAS 90(1998) nr 9, s. 647; A. CZAJA, *Podstawowe elementy eklezjologii „communio”*, s. 54; J. PERSZON,

1.1.1.2. Chrześcijańskie *ἐκκλησία* i pogańskie *πόλις*

Dla głębszego zrozumienia istoty Kościoła w ujęciu Josepha Ratzingera musimy sięgnąć do hasła: „Kościół – opracowanie systematyczne”, które bawarski teolog opracował w 1961 roku do *Lexikon für Theologie und Kirche*. Ratzinger zwraca uwagę na związki pomiędzy pokrewnymi terminami *ἐκκλησία* i *πόλις*. Pierwszy termin *ἐκκλησία*, którym nazywali siebie wyznawcy Chrystusa, odnoszono do sakralno-politycznych zgromadzeń ludu. Laicki termin *πόλις* w języku greckim stosowano na określenie gromadzenia się ludu. Stąd pojawił się postulat, aby ten węższy znaczeniowo termin *ἐκκλησία* tłumaczyć jako „lud Boży”.

Można na tej podstawie stwierdzić, że wierzący w Chrystusa w swojej zbiorowości nie chcą być postrzegani poprzez odniesienie do misteriów starożytnej Grecji, lecz do tajemnicy, która dokonała się przez osobę i dzieło Jezusa Chrystusa. Tym samym następuje rozdział rozumienia pogańskiego od chrześcijańskiego; wiary w bogów od wiary w Boga. Wszak Jezus powiedział: „Wy czcicie to, czego nie znacie; my zaś oddajemy cześć Temu, którego znamy” (J 4,22), zaś św. Paweł w Atenach stwierdził: „Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając” (Dz 17,23). Ratzinger rozważa też różnice, jakie występują pomiędzy greckim a jahwistycznym rozumieniem terminu *ἐκκλησία*. Otóż w społeczności greckiej zgromadzenia ludu obejmują wyłącznie mężczyzn, którzy posiadają prawo głosu, zaś w zgromadzeniu Izraela obejmują one również kobiety i dzieci. Między pogańskim a judaistycznym ujęciem eklezji istnieje niewątpliwie jeszcze ważniejsza różnica: w zgromadzeniach greckich decydują

Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium” – nowa „stara” eklezjologia, w: *Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 380.

Prawda ta została przypomniana w nauczaniu II Soboru Watykańskiego, w numerze 23 soborowej Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, w której czytamy: „Kolegialna jedność uwidacznia się również we wzajemnych stosunkach poszczególnych biskupów z Kościołami partykularnymi i z Kościołem powszechnym. Biskup Rzymu, jako Następca Piotra, jest trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno kolegium biskupów, jak i wszystkich wiernych. Poszczególni zaś biskupi są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w Kościołach partykularnych, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w których istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki. Dlatego poszczególni biskupi reprezentują swój Kościół, wszyscy zaś razem z papieżem cały Kościół, złączeni więzią pokoju, miłości i jedności”. KK nr 23: AAS 57(1965) nr 1, s. 27; por. K. GÓZDŹ, *Prymat*, s. 72; A. CZAJA, *Podstawowe elementy eklezjologii „communio”*, s. 55; J. PERSZON, *Konstytucja*, s. 378

W adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium* papież Franciszek wskazuje, że Kościół partykularny „jest Kościołem wpisanym w określoną przestrzeń, dysponującym wszystkimi środkami zbawienia przekazanymi przez Chrystusa, lecz z lokalnym obliczem”. EVGA nr 30: AAS 105(2013) nr 12, s. 1032.

wyłącznie wolni mężczyźni, zaś w zgromadzeniu Izraela cały lud gromadzi się po to, aby wsłuchiwać się i działać według słów Boga¹⁵.

Niewątpliwy wpływ na rozumienie istoty Kościoła wywarł Robert Bellarmin, który stanowczo przeciwstawił się protestanckiemu rozumieniu Kościoła i chrześcijaństwa. W swoim ujęciu Kościoła akcentował – w polemice z luteranami – realną, pielgrzymującą, zewnętrznie dostrzegalną, społeczną naturę Kościoła.

Dla Bellarmina:

Kościół jest społecznością ludzi, którzy są zjednoczeni przez wyznawanie tej samej wiary i przez udział w tych samych sakramentach oraz pozostają pod kierownictwem prawowitych pasterzy, a zwłaszcza jednego namiestnika Chrystusa na ziemi, biskupa rzymskiego¹⁶.

Takie ujęcie natury Eklezji jest spojrzeniem jednostronnym, pomijającym aspekt duchowy i misteryjny. Bellarminowe rozumienie Kościoła sprzyjało centralizacji władzy opartej na konstrukcji hierarchicznej. Groziło to pojmowaniem Kościoła przez chrześcijan jako instytucji o określonym statusie prawnym, podobnym do państwa świeckiego¹⁷. W tak rozumianym Kościele podkreślano rolę osób urzędowo ustanowionych, którymi są: diakoni, prezbiterzy, biskupi i papież, stojący na czele hierarchii. Oczywiście było to błędne (a przynajmniej niepełne) rozumienie Kościoła, ponieważ jego prawomocną częścią są także wierni świeccy, niemniej jednak dominowało ono w eklezjologii aż do XX wieku.

¹⁵ Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 190-191; R. BINIEK, dz. cyt., s. 35.

¹⁶ R. BELLARMIN, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Venetiis 1599, 3,2; por. J. PERSZON, „*Ecclesia semper reformanda?*”, s. 98; T. L. NICHOLS, *That All May Be One. Hierarchy and Participation in the Church*, Collegeville 1997, s. 207-208; A. DULLES, *Models of the Church*, New York 1987, s. 33-34; J. PERSZON, *Konstytucja dogmatyczna*, s. 379.

¹⁷ Wraz z pojmowaniem Kościoła jako społeczności złożonej z ludzi i opartej na hierarchii pojawiło się pojęcie *societas perfecta*, przejęte przez Kościół z filozofii starożytnej Grecji, a przede wszystkim z myśli Arystotelesa dotyczącej państwa ujmowanego instytucjonalnie. Upowszechniło się w czasach średniowiecza, aby zabezpieczyć autonomię Kościoła przed władzą świecką. Podkreślano, że Kościół obok państwa jest drugą społecznością, która posiada swój wewnętrzny urząd i odpowiednie instytucje do osiągnięcia celu, który mu przyświeca. Myślenie wewnętrzne o Kościele jako *societas perfecta* upowszechniło się w X wieku, kiedy wprowadzono tzw. Dekret Gracjana. Tym samym pierwszeństwo w Kościele zyskiwało prawo, a nie teologia czy życie sakramentalne lub moralne. Kościół staje się niejako drugim państwem, zaopatrzonym we władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Władza papieska jest fundamentem i źródłem władzy w Kościele. W XIII wieku takie podejście do Kościoła doprowadziło do uznania za kryterium eklezjalności posłuszeństwa Biskupowi Rzymu, z pomniejszeniem roli starożytnej kolegialności. W tym samym wieku pojawia się imperialna koncepcja Kościoła, gdzie głową, w rozumieniu społecznym i państwowym, jest papież. Por. A. CZAJA, *Traktat o Kościele*, s. 318-323; A. CHOROMAŃSKI, *Vaticanum II – sobór eklezjologicznego przełomu*, STV, t. 50(2012) nr 2, s. 23-24.

Nowe rozumienie Kościoła przyniosły czasy po I wojnie światowej, kiedy wrócono do Pawłowego określenia Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa (por. 1Kor 12,12.27; Rz 12,4-5; Kol 1,18.24)¹⁸.

1.1.2. Kościół jako sakrament

II Sobór Watykański ukazuje nam Kościół jako *veluti sacramentum* „niejako sakrament”, który jest „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”¹⁹. Określenie przymiotnikowe „sakramentalny” rzeczownika „Kościół”, jest – jak uczy Joseph Ratzinger:

rozumiane jako przeciwieństwo do uzewnętrznionej samoświadomości, w której Kościół dość często doznawał pokusy urządzania się w praktyce na jednej płaszczyźnie z prawem świeckim i jednocześnie zrównywał się z tym, co światowe. Postulat ponownej bardziej «sakramentalnej» samoświadomości oznacza pragnienie ponownego pojmowania i urzeczywistniania siebie jako znaku²⁰.

Oczywiście określenie „sakrament” zostało zapożyczone od św. Augustyna, który *sacramentum* definiuje jako *sacrum signum*²¹, czyli święty znak, który wskazuje poza siebie, poza dostrzegalną rzeczywistość. Tak więc w rozumieniu św. Augustyna, a tym samym w rozumieniu soborowym, Kościół utożsamiany jest ze znakiem Boga. Jego zadaniem jest bycie „dla”. Dla bawarskiego teologa Kościół można przyrównać do okna, gdyż jego zadanie polega na wskazywaniu czegoś, co jest ponad nim, na inną rzeczywistość, dla wierzących niedostrzegalną²².

Określenia Kościoła jako sakramentu w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* nie należy pojmować wyłącznie w kategoriach definicji, lecz jako wskazanie istotnej cechy Kościoła, która wynika z jego przynależności do Chrystusa²³. Jak przypomina Yves Congar, nosicielami zbawienia w pierwszej kolejności są: Chrystus jako Głowa i źródło²⁴ działające także aktualnie, a nie, jak się wydaje, tylko u początków. W drugiej kolejności za zbawienie odpowiada

¹⁸ Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 128.

¹⁹ KK nr 1: AAS 57(1965) nr 1, s. 5.

²⁰ J. RATZINGER, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, (JROO, t. 7/1), s. 328.

²¹ AUGUSTYN, *De civitate Dei*, księga 9, rozdział 5, w: PL, t. 41, red. J. -P. Migne, Paris 1845, k. 282.

²² J. RATZINGER, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, (JROO, t. 7/1), s. 328.

²³ Por. Y. J. M CONGAR, *Kościół jako sakrament zbawienia*, tłum. T. Mazuś, Warszawa 1980, s. 12.

²⁴ II Sobór Watykański uczy nas, że „Chrystus, jedyny Pośrednik, ustanowił swój święty Kościół, tę wspólnotę wiary, nadziei i miłości tu na ziemi, jako widzialny organizm; nieustannie go też podtrzymuje; przez niego prawdę i łaskę rozlewa na wszystkich”. KK nr 8: AAS 57(1965) nr 1, s. 11.

Kościół, który pełni funkcję służebną, czyniąc to w wyłącznym zakorzenieniu w Chrystusie, a nie dzięki swojemu działaniu, które zostało mu powierzone u jego początku²⁵.

Postrzeganie Kościoła w oderwaniu od Chrystusa-Głowy przyczyniłoby się do jego pojmowania wyłącznie w kategoriach politycznych czy społecznych, jako zbiorowości ludzi, którzy mają określony światopogląd i postawy. Zostałby on zdegradowany do rangi organizacji religijnej, tylko i wyłącznie stanowionej przez ludzi.

Takie tendencje pojawiają się również i dziś, gdy próbuje się Kościół widzieć wyłącznie w kategoriach politycznych. Tak patrzą na Kościół jego przeciwnicy, zwłaszcza środowiska skrajnie lewidowe, np. spadkobiercy nurtu marksistowskiego. Takiego Kościoła, o określonym programie politycznym czy społecznym, dostosowanym do wymogów czasów lub oczekiwań jego członków, Jezus Chrystus nie chciał. On chciał Kościoła zakorzenionego w Bogu, opartego na miłości, z określonym celem: zbawieniem ludzi.

Gdy Robert Bellarmin stwierdzał, że Kościół, tak jak naród rzymski, Królestwo Francji czy Rzeczpospolita Wenecka, jest wspólnotą „widzialną i dotykalską”²⁶, a więc wspólnotą, która posiada swoją strukturę, władzę i prawo, chciał dobitnie wyrazić „konkretność” i historyczność Chrystusowej Wspólnoty. Nie pomijał jednak jego wymiaru misteryjnego/Bożego. Kościół jest wspólnotą w tym sensie różniącą się od innych, że – zrodzony z Bożej miłości – funkcjonuje w obrębie życia łaską sakramentalną, która prowadzi do zbawienia.

1.1.3. Rzymskokatolicki

Za pomocą słowa „rzymskokatolicki” często dookreśla się rzeczownik „Kościół”, dla wskazania, że chodzi o Kościół zachodni, który zgromadzony jest wokół Biskupa Rzymu – sukcesora na stolicy św. Piotra. W przymiotniku tym rozróżniamy dwa inne sformułowania: *catholica* i *romana*. Termin *catholicus* (od II wieku w języku łacińskim i greckim stosowany jako nazwa własna Kościoła), podobnie jak termin *oecumenica*, odnosi się do czegoś wszechstronnego, co nie ma granic geograficznych i obejmuje cały świat. W języku greckim klasycznym terminem *καθολικός* posługiwali się filozofowie, mając na myśli „coś ogólnego, wspólnego, co stanowi całość, jedność”.

²⁵ Por. Y. J. M. CONGAR, *Kościół jako sakrament*, s. 37-38.

²⁶ R. BELLARMIN, *Disputationes*, 3,2.

Stąd można powiedzieć, że powołaniem Kościoła jest ukazanie ludziom ich pierwotnej jedności, która została utracona wraz z biegiem dziejów, i ponowne doprowadzenie ich do tej jedności²⁷. Jednak dodanie *romana* powoduje, że w tym uniwersalizmie, którym jest *catholica*, następuje pewnego rodzaju zawężenie znaczenia, co pociąga za sobą dookreślenie konkretnej zbiorowości w jej socjologicznym rozumieniu i przyporządkowaniu urzędowi następcy św. Piotra. Tym samym wskazuje się miejsce, w którym sprawuje on swój urząd²⁸. Jak powie Ratzinger:

Kościół, który chce być tylko „katolicki”, bez uczestnictwa w Rzymie traci przez to właśnie także swoją katolickość. Kościół, który chciałby być – *per impossibile* – tylko rzymski, nie będąc katolickim, wyparłby się samego siebie i zdegradowałby się do sekty. „Rzymski” jest gwarantem prawdziwej katolickości, a faktyczna katolickość poświadcza uprawnienia Rzymu²⁹.

Widać więc, że powszechność i jedyność wyraża się w tym, że sercem Kościoła jest Rzym, ziemia przesiąknięta krwią świętych Piotra i Pawła. Nie umniejsza to jednak historii tego miejsca jako centrum ówczesnego imperium, gdzie spotykały się różne kultury i narody. Ten uniwersalizm łączył wszystkich tych, którzy tam się znajdowali. Tym samym łączył w jedno różne prowincje i kultury, które wchodziły w skład imperium, dając im poczucie jedności świata z jego różnymi krainami.

1.2. Podstawy kolegalności w Kościele

Wychodząc od tak pojętej istoty Kościoła, nakreślonej oczywiście w wielkim skrócie, trzeba – w ślad za Josephem Ratzingerem – przejść do pojęcia „urząd”. By właściwie je zrozumieć, musimy sięgnąć do Nowego Testamentu, do Osoby Jezusa Chrystusa, który jest początkiem urzędu chrześcijańskiego, czy mówiąc inaczej, urzędu duchowego. Stąd pojawiają się pytania: jaka jest podstawa chrześcijańskiego urzędu i co stanowi jego istotę? Jak rozumiano kapłaństwo w Starym Testamencie? Co rozumiemy pod pojęciem *nowotestamentalnego urzędu*?

1.2.1. Urząd chrześcijański

By zrozumieć specyfikę urzędu chrześcijańskiego w Kościele oraz jego istotę, za punkt wyjścia musimy przyjąć Osobę Jezusa Chrystusa, od którego urząd w Kościele

²⁷ Por. H. DE LUBAC, *Katolicyzm*, s. 40-41.

²⁸ Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i słudzy*, (JROO, t. 12), s. 198-199.

²⁹ TAMŻE, s. 216.

bierze swój początek. W realiach kultury Izraela Jezus Chrystus był osobą świecką i nie miał nic wspólnego z pokoleniem Lewiego, od którego wywodzi się kapłaństwo urzędowe w narodzie izraelskim. Jezus nie był kapłanem i nigdy nie sprawował tego urzędu z punktu widzenia Prawa. Posłannictwo Jezusa stoi ponad Prawem, ponieważ jest posłannictwem samego Ojca, o czym On sam wielokrotnie mówił.

W Ewangelii wg św. Jana zmartwychwstała Jezus podczas spotkania z uczniami odsłania kolejny element swojego posłannictwa: „Jak Mnie posłał Ojciec, tak i ja was posyłam” (J 20,21). Kierując te słowa do uczniów, Jezus przemawia jako ten, który posiada prawo posyłania; to prawo zaś wynika z otrzymanej od Ojca pełni władzy na niebie i na ziemi, o czym zaświadcza autor pierwszej Ewangelii (por. Mt 28,18). Jezus jednak w swoje posłannictwo włącza uczniów, za sprawą czego to właśnie w nich dokonuje się kontynuacja Jego dzieła. Należy przy tym pamiętać, że misja ta, choć włącza w posłannictwo Jezusa, trwa niejako „poza Nim”, bo jest kontynuowana w uczniach³⁰.

W urząd w Kościele Chrystusowym wpisany jest apostołat, jako jego element składowy. Samo pojęcie „apostolatu” (gr. *ἀποστολή*) w potocznym rozumieniu oznacza kogoś posłanego do reprezentowania swojego władcy, ale nie jako urzędnika posłanego przez zwierzchnika w sensie administracyjnym. W tym znaczeniu termin ten nie pojawia się w Septuagincie ani w środowisku grecko-żydowskim pierwotnego Kościoła. Jest to więc określenie rdzennie chrześcijańskie, choć wykazuje pokrewieństwo z aramejskim *shaliach*. Nazwa ta stosowana jest w bardzo określonym celu: w odniesieniu do osoby, która może działać w imieniu tego, który taką osobę posyła.

Mówiąc inaczej, apostoł to osoba działająca tak, jakby działał sam wysyłający. Osoba wysłana była przyjmowana tak samo, jak sam mocodawca posłania. Co istotne, w Starym Testamencie funkcja *shaliacha* nie jest elementem posłannictwa misyjnego związanego z posłaniem religijnym. Takie znamiona pojawiają się dopiero w chrześcijaństwie. Osoba posłana działa w imieniu Jezusa, niosąc poganom Dobrą Nowinę. Jednak w Nowym Testamencie termin *ἀποστολή* może być rozumiany dwojako.

³⁰ Por. TAMŻE, s. 53. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na występujące u synoptyków słowo *δεῖ*, które oznacza „konieczność”, „powinność” lub „zobowiązanie” wynikające z woli Boga czy przyjętego zobowiązania. Widać to w sposób szczególny w Ewangelii wg św. Łukasza: 2,49; 4,43; 9,22; 13,33; 19,5; 22,37; 24,44.

Pierwsze znaczenie odnosi się do godności i posłannictwa Dwunastu, których osobiście wybrał i powołał Jezus Chrystus. Widać to najlepiej u ewangelisty Mateusza: „Takie są imiona dwunastu apostołów (*ἀποστόλων*)” (10,2). To on podkreśla, że Dwunastu zostało nazwanych „apostołami”. Drugie znaczenie tego terminu pojawia się u św. Pawła i związane jest z posłannictwem głoszenia Ewangelii. Odnosi się więc do ludzi, którzy nie pochodzili z grona Dwunastu. Apostoł ma tu na myśli siebie, ale także Barnabę (por. 1Kor 4-6).

Co z tego wynika? W rozumieniu synoptyków „apostół” odnosi się do wspólnoty Dwunastu, wybranej i określonej przez samego Jezusa, z których jeden stanowił jej głowę. W rozumieniu Pawłowym apostołat odnosi się natomiast do osób, które głoszą Ewangelię, a więc do zadania w Kościele³¹.

1.2.2. Urząd w Starym Testamencie

Urząd kapłański w rozumieniu tak Starego Testamentu, jak i tzw. religii naturalnej, opiera się na idei pośrednictwa. Polega ona na „oddelegowaniu” odpowiednich osób do sprawowania funkcji religijnej; szczególnego zadania pośredniczenia między Bogiem a światem. Idea pośrednictwa, do której odwołuje się każda religia, nie jest obca także starożytnemu judaizmowi. Widać to na przykładzie Mojżesza. Został on wybrany przez Boga, aby być pośrednikiem między Nim a Izraelem. Jako przykład takiej funkcji można wskazać Księgę Powtórzonego Prawa, gdzie Mojżesz wstawia się za ludem pobudzającym JHWE do gniewu (por. 9,26-29). Na szczególną rolę Mojżesza jako pośrednika zwraca uwagę Benedykt XVI podczas audiencji generalnej 1 czerwca 2011 roku. Papież powiedział:

Gdy czytamy Stary Testament, widzimy, że jedna z postaci wyróżnia się spośród innych, jest to Mojżesz, wielki prorok i przywódca z czasów Exodusu, odgrywa rolę pośrednika między Bogiem i Izraelem, będąc wobec ludu rzecznikiem Bożych słów i przykazań, prowadząc go do wolności w Ziemi Obiecanej, ucząc Izraelitów życia w posłuszeństwie Bogu i ufności do Niego³².

Idea urzędu kapłańskiego, hierarchicznego w rozumieniu poapostolskim, nie jest rzeczywistością abstrakcyjną, „wymyśloną” na potrzeby „nowego” kultu. Swoimi korzeniami sięga starotestamentalnego urzędu kapłańskiego, który kształtował się przez wieki. Początki kapłaństwa w Starym Testamencie są trudne do wskazania.

³¹ Por. S. NAGY, *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982, s. 76-79.

³² BENEDYKT XVI, *Modlitwa Mojżesza*, OsRom 336(2011) nr 8-9, s. 40.

Można mówić tu o dwóch tradycjach: świeckiej i teistycznej, lub inaczej: o kapłaństwie przed-mojżeszowym i o kapłaństwie po-mojżeszowym.

Pierwsza tradycja mówi, że powstanie kapłaństwa związane było z potrzebami rozwijającego się życia społecznego. W jego wczesnym etapie funkcje te pełnił ojciec rodziny czy rodu, a także patriarchowie i królowie. Dotyczyło to przede wszystkim składania ofiary. Z takim rodzajem kapłaństwa spotykamy się w czterech miejscach Księgi Rodzaju: podczas zawarcia przez Boga przymierza z Noem (por. 8,20); kiedy Abraham składa ofiarę z barana (por. 22,3-13); po zmianie imienia z Jakuba na Izraela (por. 35,9-15); podczas przeprawy Izraela do Egiptu (por. 46,1)³³.

Druga tradycja wskazuje na pochodzenie kapłaństwa od JHWE, który wybrał pokolenie Lewiego do sprawowania funkcji ściśle kapłańskich w Izraelu³⁴. Świadczenie takie znajdujemy w Księdze Wyjścia: „Mojżesz rzekł: «Obejmijcie dziś dla Pana funkcje kapłańskie»” (32,29) oraz dłuższy fragment w Księdze Liczb:

Pan powiedział bowiem do Mojżesza: „Nie będziesz spisywał plemienia Lewiego i nie włączysz go do spisu synów Izraela. Powierzysz im natomiast pieczę nad mieszkaniem Świadczenia, nad jego wyposażeniem i nad wszystkim, co do niego należy. Oni będą przenosić święte mieszkanie i całe jego wyposażenie, będą pełnić w nim służbę, a swoje namioty rozbiją wokół niego” (1,48-50).

Jedynie pokolenie Lewiego spośród wszystkich plemion Izraela nie otrzymało w dziedzictwo ziemi, którą mogłoby uprawiać i czerpać z niej zyski. Jedynym jego dziedzictwem był sam Bóg. Benedykt XVI podkreśla, że Lewita „żył tylko z Boga i dla Boga. W praktyce to oznacza, że zgodnie z precyzyjnie określonymi normami, miał żyć z darów ofiarnych, jakie Izrael przeznaczał tylko dla Boga”³⁵. Takie rozumienie kapłaństwa w starożytnym Izraelu pokazuje, że życie kapłanów polega na całkowitym poświęceniu się Bogu i Jego sprawom. Bóg jest ich całkowitym sensem, centrum życia i posługi.

W starotestamentalnym urzędzie kapłańskim wyróżnić można dwa rodzaje posług: posługa obrzędu oraz posługa słowa. Pierwsza była dość rozbudowana i składała się z pięciu elementów. Do pierwszej funkcji zaliczano ideę pośrednictwa odnoszącą

³³ Por. T. JELONEK, *Biblijna teologia kapłaństwa*, Kraków 2006, s. 25-29; BARTNIK Cz. S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 760-761.

³⁴ Por. D. GALANCIAK, *Kapłaństwo Starotestamentalne*, „Symposium” 35(2018) nr 2, s. 98.

³⁵ BENEDYKT XVI, *Kapłaństwo katolickie*, w: *Z głębi naszych serc*, oprac. N. Diat, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2020, s. 42-43; por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 492.

się do ofiar: krwawych, pokarmowych oraz kadzielnych (szczegółowo opisuje to Księga Kapłańska w pierwszych rozdziałach). Następną było błogosławienie ludu, gdzie sam Bóg udziela daru poprzez wezwanie Jego imienia przez kapłana. Trzecia polegała na opiece nad sanktuarium oraz sprawowaniu w nim kultu. Kolejna odnosiła się do wydawania osądu w sprawach czystości lub nieczystości osoby (np. w przypadku chorób skórnych) oraz przyjmowania ofiary na oczyszczenie nieczystych. Piąta, ostatnia funkcja polegała na wydawaniu sądu (np. w sprawie żony podejrzanej o cudzołóstwo lub o bałwochwalstwo), którego dopuścili się Izraelici pod Synajem. Posługa słowa polegała na interpretacji Prawa i tradycji³⁶.

Kapłaństwo w Starym Testamencie to urząd stanowiący figurę „nowego” kapłaństwa Jezusa Chrystusa. To w Nim kapłaństwo osiąga swoją pełnię, ponieważ składa On siebie samego w ofierze Ojcu. W akcie wybrania jednego tylko pokolenia, pokolenia Lewitów, uprawnionego do sprawowania kultu i czynności kapłańskich dostrzec można również zapowiedź jedyne kapłaństwa Jezusa Chrystusa. Jedyność kapłaństwa Jezusa Chrystusa jest tym większa, że w swoją kapłańską posługę wcielił tych, których wybrał. Włączenie to oznacza, że Jezus nie trzyma kapłaństwa wyłącznie dla siebie, ale dzieli się nim z ludźmi, aby służąc w tej posłudze podtrzymywali kult, który On ustanowił na swoją „pamiętkę” (Łk 22,19). Chrystus dał tym samym podstawy do ukonstytuowania nowego urzędu, rozumianego jako „nowość”, ale nie w oderwaniu od urzędu starotestamentalnego.

1.2.3. Urząd w Nowym Testamencie

Urząd w Kościele ma charakter personalny i kolegialny³⁷. Związany jest z nim apostołat, który wyrósł ze starotestamentalnego kapłaństwa i Osoby oraz dzieła Chrystusa. Pierwszym jego elementem jest sam urząd Dwunastu³⁸ (pierwszy filar nauki

³⁶ Por. T. JELONEK, dz. cyt., s. 119-123; A. GEORGE, *Kapłaństwo*, w: STB, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 364-365.

³⁷ Jak wskazuje Joseph Ratzinger urząd kolegialny w Kościele opiera się na dwóch filarach. Pierwszym filarem kolegialności jest pierwotny urząd Dwunastu, którzy będąc we wspólnocie są tym kim są. Drugi filar opiera się na poapostolskiej kontynuacji pierwotnego urzędu, a więc na historycznym rozwoju duchowego urzędu. Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 221-222.

³⁸ Hans Urs von Balthasar mówiąc o kolegialności i jej źródłach wskazuje na dwa aspekty. Pierwszy odnosi się do słów Jezusa z Ewangelii wg św. Mateusza: „gdzie dwaj lub trzej zbierają się w moje imię, jestem pośród nich” (18,20). Słowa te bez wątplenia wskazują na obecność Jezusa w miłości osób zgromadzonych w Jego imię. Pierwszym widzialnym źródłem tej miłości jest grono Dwunastu. Ogniwem scalającym wybranych uczniów Jezusa jest miłość, stanowiąca podstawę i źródło ich wzajemnej relacji, komunii. Cechą charakterystyczną tej miłości jest nieustanne jej aktualizowanie. Drugi aspekt odnosi się do historycznych początków komunii miłości, której wyrazem są inne jeszcze słowa Jezusa, tym

o kolegialności)³⁹, który stanowi zapowiedź nowego ludu. Rola Dwunastu polega na tym, że mają pójść do ówczesnego im Izraela i głosić przyjście królestwa Bożego. Mają być także głosicielami orędzia przekazanego im przez wcielone Słowo, aż w końcu stać się sędziami końca czasów.

Joseph Ratzinger zwraca uwagę, że wybór owych dwunastu mężczyzn jest kręgiem skończonym; nie można go rozszerzyć według uznania. Ewangelie jasno ukazują, że to, co zostało skierowane wyłącznie do Dwunastu, odnosi się wyłącznie do nich; to zaś, co do ogółu, odnosi się do ogółu. Szczególne świadectwo w tej materii zawiera najstarsza Ewangelia, w której czytamy:

Kiedy był na osobności, ci, którzy z Nim byli, razem z Dwunastoma, pytali Go o sens tych przypowieści. Odpowiedział im: „Wam powierzono tajemnicę królestwa Bożego, tamtych zaś, z zewnątrz, wszystko podaje się w przypowieściach, dlatego że *patrząc, widzą, ale nie dostrzegają, słuchając, słyszą, ale nie rozumieją, żeby się nie nawrócić i nie otrzymać przebaczenia*” (Mk 4,10-12).

Jak przedstawiono w pierwszym rozdziale niniejszego opracowania, pośród Dwunastu znajdujemy jeszcze mniejsze grono, a mianowicie trzech: Piotra, Jakuba i Jana, najbliższych towarzyszy Jezusa. Z Listu do Galatów św. Pawła wynika, że po wniebowstąpieniu Jezusa oni nadal pełnią swoją eksponowaną funkcję w Kościele. Dostrzec można też kolejne wyróżnienie jednej osoby – Szymona Piotra. On jako jedyny ze wszystkich jest przedstawicielem Dwunastu, niejako głosem tworzącej się wspólnoty kościelnej, a przede wszystkim pierwszym świadkiem Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, o czym poświadcza Apostoł Narodów (por. 1Kor 15,5). Tak więc urząd Dwunastu nie jest „urzędem” w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz jest pewnym działaniem symbolicznym odnoszącym się do wymiaru

razem skierowane bezpośrednio do Piotra, a nie do całego grona: „ty jesteś Skalą. Na tej Skale zbuduję mój Kościół” (Mt 16,18). Echo tych słów znajdujemy u św. Ignacego Antiocheńskiego w liście do Rzymian, w którym Kościół rzymski określa on mianem: „przewodzący w miłości”. Tak jak Piotr otrzymał zadanie bycia pierwszym w miłości pośród wybranego grona, tak samo Kościół rzymski, który jest katedrą Piotra, jest pierwszym, który świadczy o tej miłości i w niej łączy inne Kościoły. Wyrazem tej miłości jest troska o właściwe chrześcijańskie postępowanie, zgodne z duchem Ewangelii. Por. H. U. VON BALTHASAR, *Antyrzymski resentment*, s. 173.

³⁹ Joseph Ratzinger w tekście *Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil* („Kwestie teologiczne na II Soborze Watykańskim”) zwraca uwagę na funkcję Dwunastu: „Ich pierwszej funkcji nie stanowiło bycie apostołami (to zostało im dodane dopiero po Pięćdziesiątnicy); pierwsze zadanie polegało na tym, że mieli być *Dwunastoma*; w eschatologicznej symbolice tej świętej liczby historii Izraela mieli być znakiem powstania nowego ludu Bożego. Najpierw więc stanowią wspólnotę Dwunastu, w której każdy jako jednostka, w izolacji od innych, nie ma żadnego znaczenia i zadanie swe pełni jedynie przez bycie razem z innymi. Tym, kim ma być, jest tylko przez to, że jest jednym z Dwunastu”. J. RATZINGER, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, (JROO, t. 7/1), s. 298, 330.

eschatologicznego, a także wspólnotowego. W późniejszym czasie dochodzi jeszcze jedno zadanie, które mają do spełnienia apostołowie: bycie „świadkiem Jego Zmartwychwstania” (Dz 1,22), co zostaje podkreślone przy wyborze Macieja, a także przy powołaniu Szawła⁴⁰.

W nauczaniu św. Pawła na temat urzędu apostoła dostrzegamy dookreślenie formy jego sprawowania. Formę tę widać w Drugim Liście do Koryntian, w którym Apostoł Narodów napisał: „Wszystko to jest z Boga, który przez Chrystusa pojednał nas ze sobą i zlecił nam posługę pojednania. To właśnie Bóg w Chrystusie pojednał świat ze sobą. On nie poczytał ludziom ich grzechów i w nas złożył słowo jednania. Jesteśmy więc posłani w zastępstwie Chrystusa jako przedstawiciele Boga, który przez nas zachęca. W zastępstwie Chrystusa prosimy więc: Pojednajcie się z Bogiem!” (5,18-20).

Joseph Ratzinger w tym fragmencie widzi „bardzo wyraźnie zastępczy i posłanniczy charakter posługi apostolskiej”:

Tu wyraźnie uwidacznia się władza pochodząca od samego Boga, która wywodzi się z wyłączenia własnego „ja”, z przemawiania nie we własnym imieniu, skłaniająca św. Pawła do wypowiedzenia nieco później następujących słów: „Jesteśmy diakonami Boga” (6,4)⁴¹.

Analizując werset dwudziesty, widać użycie czasownika *πρεσβεύω*, który znaczy „bycie posłem”, „sprawować poselstwo”. Oprócz funkcji poselskiej mowa także o funkcji ambasadora, która zarówno kiedyś, jak i dziś, obejmuje trzy elementy: otrzymane zadanie, które posiada moc prawną, otrzymane od kogoś, kto takie zadanie ma prawo zlecić; reprezentowanie tego, kto wysyła; działanie, które zleca wysyłający⁴².

W tekście *Kolegialność biskupów. Rozwój teologiczny*, wygłoszonym 6 lutego 1965 roku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Heidelbergu, Joseph Ratzinger wskazał, że w geście wybrania Dwunastu mężczyzn widać pierwotną formę urzędu biskupiego, czyli owego *collegium*, które posiada swojego przedstawiciela-lidera w osobie Piotra. W geście Pana, który tworzy struktury urzędu w Kościele, widać formę kolegialną⁴³.

⁴⁰ Por. TENŻE, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 54-55, 219.

⁴¹ TAMŻE, s. 40.

⁴² Por. A. PACIOREK, *Drugi List do Koryntian. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, NT 8, Częstochowa 2017 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.), s. 305.

⁴³ Por. J. RATZINGER, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, (JROO, t. 7/2), s. 583-584; ApSu nr 1: AAS 90(1998) nr 9, s. 641; G. BACHANEK, *Ksiądz profesor Joseph Ratzinger na Soborze Watykańskim II*, w: *Studia Soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. 1, red. M. Białkowski, Toruń 2014, s. 106.

II Sobór Watykański akcentuje perspektywę historyczną w kształtowaniu się collegium od początku publicznej działalności Jezusa. W numerze 22 wskazane zostało źródło owej kolegialności, Jezus

Pierwotnie urząd biskupi pełnią mężczyźni powołani przez Jezusa na początku Jego publicznej działalności. Swoją misję otrzymaną od Pana kontynuowali przez swoich współpracowników, których nazywano biskupami. II Sobór Watykański tak poucza: „biskupi z ustanowienia Bożego stali się następcami Apostołów, jako pasterze Kościoła”⁴⁴. Istnienie owej struktury hierarchicznej w kolegalności osób sprawujących tę samą funkcję, a także hierarchicznej struktury urzędów, jest więc Bożym zamysłem dla przyszłości Kościoła Chrystusowego i jego jedności.

Jan Paweł II zauważa, że „jedność kolegalna biskupów ma swą podstawę zarówno w święceniach biskupich, jak i w komunii hierarchicznej; dotyka więc ona głębi życia każdego biskupa i należy do struktury Kościoła, jak pragnął tego Jezus Chrystus”⁴⁵.

Karol Wojtyła, jako uczestnik II Soboru Watykańskiego, bardzo dobrze rozumiał założenia, które niosła ze sobą idea kolegalności, która wpisuje się w posługę urzędu prymatu, jako zasada współdziałania biskupów z głową Kościoła katolickiego. Zasada ta nie jest ludzkiego pochodzenia, lecz boskiego. W książce *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II* ówczesny biskup krakowski pisał:

Zasada kolegalności w szczególny sposób uwydatnia zasadę prymatu – jedno i drugie pochodzi z ustanowienia Chrystusa, i jedno i drugie wyraża «komunijną» strukturę Kościoła jako ludu Bożego a zarazem służby urzeczywistnieniu takiej struktury.

Dalej przyszły papież stwierdza:

Chrystus stale buduje Kościół na ziemi jako swe Ciało poprzez to Ciało, o którym Vaticanum II mówi *Corpus seu Collegium* biskupów w Kościele, która uwarunkowana jest poprzez „komunię” względem wspólnego centrum: Stolicy Piotrowej⁴⁶.

W pismach św. Pawła i jego nauczaniu na temat urzędu w pierwotnym Kościele dostrzegamy dwa elementy, które ten urząd charakteryzują. Pierwszym jest bezpośrednie powołanie Szawła przez zmartwychwstałego Pana, na mocy którego stał się apostołem, co podkreśla niemal w każdym liście: „Paweł, sługa

Chrystus, który ustanowił Piotra i pozostałych Jedenastu jednym „kolegium” apostoelskim. Podobnie rzecz ma się i teraz. Biskup Rzymu, następca konkretnego apostoła, Piotra, wraz z innymi biskupami, którzy są następcami Apostołów, złączeni są między sobą więzami wzajemnej relacji, określonej przez sobór jako jedność, miłość i pokój. Por. KK nr 22: AAS 57(1965) nr 1, s. 25-26; J. PERSZON, *Konstytucja dogmatyczna*, s. 379.

⁴⁴ KK nr 20: AAS 57(1965) nr 1, s. 24.

⁴⁵ PGR nr 8: AAS 96(2004) nr 12, s. 833; por. Y. DE MONTCHEUIL, *Wykład o Kościele*, tłum. L. Wiewiórkowski, Warszawa 1956, s. 101, 109.

⁴⁶ K. WOJTYŁA, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988², s. 129-130.

Chrystusa Jezusa, powołany na apostoła, wybrany do głoszenia Ewangelii Boga” (Rz 1,1; por. 1Kor 1,1; 2Kor 1,1; Ga 1,1; Ef 1,1; Kol 1,1; 1Tm 1,1; 2 Tm 1,1; Tt 1,1). Drugim komponentem jest odniesienie do kerygmatu Jezusa i tradycji, czyli związku z Dwunastoma, którzy łączą „dziś” Kościół z Jezusem historycznym.

Jednak z Listu do Filipian, który powstał między 59 a 61 rokiem, dowiadujemy się o istnieniu konkretnych urzędów, o których wcześniej Paweł nie wspomina. Apostoł Narodów wymienia dwa: *ἐπίσκοποι* i *διάκονοι* (por. Flp 1,1)⁴⁷, które są ze sobą związane. Kontynuacja posłannictwa apostołów w okresie poapostolskim dokonuje się w oparciu o konkretne urzędy, głównie urząd biskupa – następcy apostołów, kontynuującego ich posłannictwo, celem budowania Ciała Chrystusowego, którym jest Kościół.

Jak widzieliśmy to wyżej, św. Paweł w Liście do Filipian wymienia urząd biskupa i urząd diakona. Joseph Ratzinger dodaje, że wraz z końcem czasów apostoelskich dokonuje się przeniesienie odpowiedzialności apostoelskiej na współpracowników apostołów. Chodzi o Tytusa (biskup Kreta) i Tymoteusza (biskup Efezu). Pod koniec I wieku urząd biskupa zaczyna przybierać konkretne kształty, aby na początku II wieku otrzymać rozwiniętą formę i strukturę. Bawarski teolog pisze o tym tak:

Można ją opisać w sposób następujący: pogańsko-chrześcijański dualizm urzędów biskupów i diakonów stopił się z judeochrześcijańskim urzędem prezbitera, tworząc strukturę trzech urzędów: biskupa – prezbitera – diakona, przy czym wyrównanie oraz rozgraniczenie pomiędzy „biskupem” i „prezbiterem” wymagało trochę czasu i nie na wszystkich obszarach powstającego chrześcijaństwa dokonywało się równomiernie. Na Wschodzie, wcześniej niż na Zachodzie, zanikła pierwotnie odczuwana tożsamość obydwu instytucji (por. Dz 20,17.28)⁴⁸.

1.3. Rozwój struktury kolegalnej

Historyczny rozwój struktury kolegalnej w Kościele odnajdujemy w dwóch faktach historycznych, o których pisze Joseph Ratzinger. Pierwszym jest urząd Dwunastu, o którym wspomniano wcześniej, drugim zaś kontynuator urzędu Dwunastu, czyli biskup. Jednak pojedynczy biskup nie jest następcą konkretnego apostoła,

⁴⁷ Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 55.

Wnikając w specyfikę początków istnienia Kościoła, można zauważyć, że obok urzędu apostoelskiego istniały inne posługi, które w zależności od obszaru występowania różniły się między sobą. Ponadto posługi te nie były do końca określone i nazwane. Obok posług ponadlokalnych, takich jak posługa proroka czy nauczyciela, istniały posługi lokalne, określane mianem prezbitera. Występowały przede wszystkim w obszarze żydowsko-chrześcijańskim, a wynikały z prawa synagogi. Por. TAMŻE, s. 42.

⁴⁸ TAMŻE, s. 61-62.

lecz ogółu biskupów. Pojawiają się pytania: jak wyglądał rozwój struktury kolegalnej w starożytności? Co zmieniło się w średniowiecznym rozumieniu urzędu biskupa? Jaki jest wkład II Soboru Watykańskiego i współczesnego nauczania na temat ustroju hierarchicznego Kościoła katolickiego? Jaka jest rola Synodu Biskupów w umacnianiu jedności między Biskupem Rzymu a wspólnotą biskupów? Jakie jest podstawowe zadanie Synodu Biskupów w rozumieniu papieża Franciszka?

1.3.1. Rozwój w starożytności

Punktem wyjścia do analizy ewolucji terminu „kolegium” jest oczywiście Pismo Święte i słowa Jezusa, na które powołuje się Joseph Ratzinger, uczestnik sesji soborowych. Bawarski teolog wskazuje na słowa Jezusa skierowane do tłumów, jak i do uczniów⁴⁹: „Wy natomiast nie pozwalajcie nazywać się rabbi, gdyż macie tylko jednego nauczyciela, a wszyscy jesteście braćmi. Nie nazywajcie też nikogo na ziemi ojcem, gdyż macie tylko jednego Ojca, który jest w niebie” (Mt 23,8-9). Zgodnie z tymi słowami Pana, wspólnoty chrześcijańskie na przestrzeni dwóch pierwszych wieków nazywały się *ἀδελφότης*.

Rozwój idei kolegalności w Kościele oraz sam termin „kolegium” pojawiają się w III wieku, właśnie w odniesieniu do urzędu biskupiego. Mowa tu o charakterze wspólnotowym *episcopi*, a także o innych poziomach komunii w wyłaniającej się strukturze wczesnego Kościoła. Ewolucję tę widać w zakresie nazewnictwa; chrześcijanin nie powinien zwracać się do biskupa per „brat”, lecz *papa*.

Termin „brat” dotyczy jedynie osób znajdujących się na tym samym poziomie godności, czyli tak może zwrócić się biskup do biskupa. Widać to w listach św. Cypriana, który zwracając się do wiernych używa terminu „ukochani bracia”. Mówiąc zaś do konkretnych osób duchownych, używa terminu „brat”. Z kolei osoby zwracające się do Cypriana używają zwrotu *papa*. Jest to oznaką więzi, którą połączone są osoby na tym samym stopniu święceń. Wraz z dalszym rozwojem idei kolegalności w Kościele stosowany zaczyna być termin formalny, a mianowicie *collega*, który funkcjonował w kręgu biskupim (tak biskupi zwracali się do siebie). Stopniowo więc zwrot *fraternitas* zastępowano *collegium*.

Jak zauważa Joseph Ratzinger, z historycznego punktu widzenia termin ten, zaczerpnięty z prawa rzymskiego, był nieadekwatny. Podejmowano próby innych

⁴⁹ Por. TAMŻE, s. 222.

określeń na oznaczenie charakteru urzędu biskupiego. W IV i V wieku pojawiały się *ordo* czy *corpus*, jednak pojęcia te nie oddawały istoty urzędu biskupiego w sposób adekwatny, ponieważ nie można było znaleźć dla nich odpowiedników w prawie rzymskim czy filozofii⁵⁰.

Wynika stąd, że „nowy” sposób bycia, który pojawił się w Kościele, jest duchową rzeczywistością dotąd nieznaną, do której nie można zastosować kategorii świeckich czy pogańskich. Urząd ten nie ma swoich odpowiedników w wymiarze świeckim i funkcjonuje tylko w Kościele, będącym jego źródłem. Mówiąc dokładniej, źródłem urzędu biskupiego jest wspólnota Kościołów tworząca jeden Kościół⁵¹, a więc Chrystusowa społeczność prowadzona przez Ducha Świętego.

W Nowym Testamencie „urząd” – jak widzieliśmy to powyżej – był kwestią otwartą i podlegał na przestrzeni pierwszego wieku rozwojowi. W Dziejach Apostolskich, trzech listach pasterskich i w Pierwszym Liście św. Piotra odnajdujemy początki kształtowania się trójstopniowej hierarchii kapłaństwa w Kościele Chrystusowym przy pomocy asystencji Ducha Świętego (*divina ordinatione*)⁵².

Pełne zarysy urzędu kapłańskiego w Kościele widać u Ignacego Antiocheńskiego na początku II wieku w *Epistula ad Magnesios*, w którym Ignacy pisze o potrójnym urzędzie w Kościele. Każdemu z nich przypisuje odpowiednią funkcję: „Biskupi reprezentują autorytet Boga Ojca, prezbiterzy grono apostolskie, zaś diakoni pełnią funkcję służebną Chrystusa”⁵³. Przy czym, jak mówi Joseph Ratzinger, „prezbiterat i diakonat pojmowane są kolegialnie, zaś biskupstwo ucieleśnia jedność wspólnoty”⁵⁴.

Mamy tu sprecyzowaną strukturę urzędu kościelnego w trójpodziale: biskup – prezbiter – diakon, gdzie urząd prezbitera i urząd diakona pojmowany jest kolegialnie

⁵⁰ W rozumieniu prawa rzymskiego termin *collegium* odnosi się do osób, które są względem siebie równe. W rozumieniu kościelnym jest trochę inaczej, ponieważ nad biskupami działa urząd następcy św. Piotra. W Kościele nie ma więc równo postawionych biskupów, ponieważ nad nimi istnieje urząd następcy św. Piotra, będący organem ostatecznym i posiadający pełnię władzy w całym Kościele powszechnym. Por. TAMŻE, s. 226. Eklezjolog Louis Bouyer przywołuje ułożoną przez Ulpijusza (III wiek) rzymską definicję kolegium, które jest zespołem „osób równouprawnionych, w którym wszystkim jego członkom przysługuje ta sama autorytatywność”. L. BOUYER, *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Bożego*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1977, s. 375-376; J. PERSZON, „*Ecclesia semper reformanda?*”, s. 262.

⁵¹ J. RATZINGER, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, (JROO, t. 7/1), s. 404-406; por. TENŻE, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 225-228.

⁵² Por. G. L. MÜLLER, *Listy o kapłaństwie*, s. 162.

⁵³ IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Epistula ad Magnesios*, rozdział 5, w: PG, t. 5, red. J. -P. Migne, Paris 1894, k. 667; por. BENEDYKT XVI, *Sukcesja apostolska*, 286(2006) nr 9-10, s. 43; TENŻE, *Kapłaństwo katolickie*, s. 26-27; S. NAGY, *Chrystus w Kościele*, s. 162-163.

⁵⁴ TENŻE, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, (JROO, t. 7/1), s. 403; por. E. BURKE, *The Monarchical Episcopate at the End of the First Century*, „Journal of Ecumenical Studies”, t. 8(1971) nr 3, s. 516.

w odniesieniu do biskupa, który uosabia zasadę jedności. Pisze o tym Ignacy Antiocheński w *Epistola ad Philadelphenses*:

Starajcie się zatem uczestniczyć w jednej Eucharystii. Jedno bowiem jest Ciało Pana naszego, Jezusa Chrystusa i jeden kielich, by nas zjednoczyć z Krwią Jego, jeden ołtarz, jak też jeden biskup razem z kapłanami i diakonami, współsługami moimi⁵⁵.

Znaczenie kolegalności zakreślono w rozdziale drugim niniejszego opracowania, w którym przedstawiono zagadnienia historyczne związane z rozumieniem idei prymatu. Ukazana została także rola kolegalna biskupów w odpowiedzialności nie tylko za Kościół lokalny, ale także powszechny.

Niewątpliwy rozwój synodalności (jako instytucji synodów/zebrań biskupów) w Kościele widać od IV wieku, kiedy został wprowadzony Edykt mediolański, a liczba synodów lokalnych wzrosła, czego konsekwencją było także zwoływanie *concilia œcumenica*. Pierwszy sobór powszechny zebrał się w Nicei w 325 roku, a więc 12 lat po wprowadzeniu Edyktu. Jak zauważa Józef Krasieński:

w pierwszych wiekach chrześcijaństwa synody i sobory były jedyną z podstawowych form współdziałania biskupów w poczuciu odpowiedzialności za cały Kościół, były przejawem świadomości i pragmatyki kolegalności⁵⁶.

1.3.2. Średniowieczne *ordo* i *iurisdictio* w urzędzie biskupa

Dla rozumienia kolegalności w Kościele, co widać od XII wieku, dość istotne jest rozróżnienie w urzędzie biskupa dwóch rodzajów władzy: *ordo* i *iurisdictio*. Oba pojęcia nie mają nic wspólnego z ideą kolegalności, niemniej jednak zwraca na nie uwagę Joseph Ratzinger w tekście *Pastoralne implikacje nauki o kolegalności biskupów*. W *ordo*, czyli we władzy sprawowania funkcji kapłańskich, funkcji sakramentalnych, przede wszystkim w sakramencie Eucharystii, nie można mówić o występowaniu idei kolegalności. Jest tak dlatego, że akcja liturgiczna w trakcie Mszy św. przynależy do *hic et nunc* wydarzenia eucharystycznego (którego Sprawcą jest sam Zbawiciel), które nie wpisuje się w kategorię kolegalności.

Zdaniem Ratzingera także władza *iurisdictio* nie należy do kategorii kolegalności, ponieważ sprawowanie władzy w Kościele ma charakter hierarchiczny. *Iurisdictio* pochodzi od papieża, który przekazuje ją biskupowi, wykonującemu ją wyłącznie

⁵⁵ IGNACY ANTIOCHEŃSKI *Epistola ad Philadelphenes*, rozdział 4, w: PG, t. 5, red. J. -P. Migne, Paris 1894, k. 699.

⁵⁶ J. KRASIEŃSKI, *Kolegalność władzy w Kościele przed Soborem Watykańskim II i przełomem soborowym*, STV, 33(1995) nr 2, s. 12.

w granicach swojego Kościoła partykularnego. Stąd wniosek, że te dwie funkcje, które wynikają z istoty urzędu episkopatu, nie mogą być łączone z ideą kolegialności. Kolegialność widoczna jest jedynie – idąc za słowami Wilhelma z St. Thierry – w sakramentalności: „Spożywać Ciało Chrystusa oznacza nic innego jak stawać się Ciałem Chrystusa”, a więc w sakramencie Eucharystii. W Eucharystii uwidacznia się braterstwo, które łączy wszystkich ze sobą i którego sprawcą jest Chrystus. Tę sakramentalną wspólnotowość najlepiej widać w strukturze liturgii eucharystycznej⁵⁷.

1.3.3. Współczesne nauczanie o kolegialności

Nauka II Soboru Watykańskiego o ustroju hierarchicznym Kościoła była w czasie jego obrad kwestią najwięcej dyskutowaną. Głosowanie nad projektem tekstu Konstytucji o Kościele wyglądało następująco: podczas pierwszej serii nad rozdziałami 1-2 i 4-8 przeprowadzono osiem głosowań, zaś nad rozdziałem 3 tych głosowań było aż czterdzieści jeden⁵⁸. Jak widać, kwestia kolegialności stanowiła istotny problem dla współczesnej kondycji Kościoła i jego roli w świecie.

Pragnieniem soboru⁵⁹ był wyekspozowanie struktury Kościoła starożytnego, który był jednym Kościołem, nienaznaczonym konfliktami i podziałami,

⁵⁷ Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służcy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 235-238.

Element wspólnotowy, jak zauważa Joseph Ratzinger, szczególnie widać w strukturze eucharystycznej, gdyż „jej podmiotem jest «my» świętego ludu Bożego, a jej wewnętrznym miejscem jest wspólnota świętych, która przeblyskuje już w confiteor, w modlitwach zaś otaczających opis ustanowienia zostaje wyraźnie ukazana dusza. Wspomnienie o dostojnym gronie świętych Kościoła powszechnego, a w szczególności lokalnego Kościoła w Rzymie, wzywaniem w *Communicantes* i w *Nobis quoque*, spojrzenie na Abła – Melchizedeka – Abrahama, na wielkie typy ofiary Chrystusa w Starym Przymierzu w *Supra quæ*, wspomnienie żywych i umarłych wspólnoty w obydwu modlitwach *memento* czy w końcu wymienienie lokalnego biskupa i wspólnego biskupa *sedes apostolica* w Rzymie i wszystkich prawowiernych uczestników kultu chrześcijańskiego zaraz w pierwszej modlitwie kanonu to o wiele więcej niż tylko ornamenty, to wewnętrznie konieczny wyraz *κοινωνία* wydarzenia eucharystycznego. Wymienienie biskupa Rzymu jest tutaj zastępczo-podsumowującym wyrazem włączenia celebracji eucharystycznej w całość *communio Ecclesiarum*, przez którą dopiero odbywająca się w tym miejscu celebacja eucharystyczna zyskuje legitymizację jako prawdziwe uczestnictwo w niepodzielnym Ciele Chrystusa, które Kościół wspólnie przyjmuje. Dlatego to wymienienie imienia jest nie tylko wyrazem prymatu biskupa Rzymu, lecz także łączności z nim wspólnoty komunijnej, i jednocześnie oznacza zastępczo kolegialność biskupów i braterstwo wszystkich Kościołów”. TAMŻE, s. 238.

⁵⁸ Por. TENŻE, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, (JROO, t. 7/1), s. 391; J. KRASIŃSKI, art. cyt., s. 16; W. GÓRALSKI, *Struktury kolegialne w Kościele*, STD, t. 5(2019), s. 22; W. GRANAT, *Konstytucja dogmatyczna: „Lumen gentium” Soboru Watykańskiego II*, CT, t. 36(1966) nr 1-4, s. 67.

Niewątpliwie kwestia rozumienia kolegialności oraz umieszczenia jej w dokumencie soborowym stanowiła najważniejszy punkt obrad. Świadczy o tym liczba kongregacji generalnych (aż dziewięć), w czasie których debatowano nad tym zagadnieniem. Por. R. DE MATTEI, *Sobór Watykański II. Historia dotąd nieopowiedziana*, tłum. S. Orzeszko, Ząbki 2012, s. 253.

⁵⁹ II Soborowi Watykańskiemu chodziło nie tylko o wydobycie starożytnej struktury kolegialności, ale i spojrzenie całościowe na Kościół z punktu wycenienia powrotu do jego źródeł, wyrażających tożsamość Kościoła. Widać to w trzech hasłach, którymi charakteryzował się II Sobór Watykański:

oraz dostosowanie jej do wymogów współczesności. W dniach 29 i 30 października 1963 roku, pod koniec 48. Kongregacji generalnej, odbyło się głosowanie nad następującymi pytaniami odnoszącymi się do zagadnienia kolegialności: „Czy podoba się ojcóm, aby sobór potwierdził, że: 1. Konsekracja biskupia stanowi najwyższy stopień sakramentu święceń. 2. Każdy biskup prawowicie wyświęcony w jedności z biskupami i papieżem jako ich głową i z zasadą jedności staje się członkiem kolegium biskupów. 3. To ciało, czyli kolegium biskupów, jest zarazem po kolegium apostołów pierwszym organem pełniącym misję ewangelizacji, uświęcania i zarządzania. Zatem kolegium biskupów, zjednoczone z głową, jaką jest Biskup Rzymu, i nigdy bez tej głowy – rozumiejąc to w taki sposób, że prawo prymatu głowy jest zachowane i całkowite – cieszy się władzą pełną i najwyższą w Kościele uniwersalnym. 4. Godzi się, aby powrócono do diakonatu jako odrębnego i stałego stopnia świętej posługi”.

Wyniki głosowania wyglądały następująco: na pierwsze pytanie pozytywnie wypowiedziało się 2123 ojców soborowych, negatywnie 34; w przypadku drugiego na „tak” było 2049, na „nie” 104 (1 głos pusty); na trzecie pytanie 1808 ojców było na „tak”, 336 na „nie” i 4 głosy puste; na czwarte pozytywnie wypowiedziało się 1717, negatywnie 408 i 13 głosów pustych; na piąte, „za” 1588, na „nie” 525⁶⁰. Przebieg tych głosowań był następstwem spotkania się różnych eklezjologii, uznawanych przez Ojców soboru.

1.3.4. Apostolska troska – Synod Biskupów

Jan Paweł II w Liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* stwierdza, że poruszona na II Soborze Watykańskim kwestia kolegialności przyczyniła się do nowego spojrzenia na sprawy pasterskiej posługi biskupiej, sprawowanej w łączności z Biskupem Rzymu, następcą apostoła Piotra⁶¹. Natomiast w pierwszej swojej encyklice Jan Paweł II przypomniał o inicjatywie papieża Pawła VI, który wcielił w życie instytucję doradczą, nazwaną przez niego „Synodem”⁶²

ressourcement – aggiornamento; acomodata renovatio; convivenza – progressio. Mówiąc inaczej, nauczanie ostatniego Soboru miało przebiegać w kluczu: przeszłość – terażniejszość – przyszłość. Por. M. BIAŁKOWSKI, *Sobór Watykański II – geneza, okoliczności zwołania i przebieg obrad*, w: *Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 94.

⁶⁰ Por. R. DE MATTEI, dz. cyt., s. 254-258.

⁶¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Tertio millennio adveniente*, nr 19: AAS 87(1995) nr 1, s. 17.

⁶² W tym miejscu należy zwrócić uwagę na znaczenie terminu „synodalność” w ujęciu Benedykta XVI, w rozważaniu podczas modlitwy *Angelus Domini*, 5 października 2008 roku, czyli w dniu otwarcia XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów (5-26 października 2008 roku). Temat Synodu

Biskupów”. Została ona powołana 15 września 1965 roku, czyli niedługo przed zakończeniem obrad ostatniego soboru powszechnego⁶³. Należy dodać, że zamiar powołania instytucji nazwanej *Synodum Episcoporum*⁶⁴, pojawia się w dwóch dokumentach soborowych: Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*⁶⁵ oraz w Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*⁶⁶.

Motu proprio Pawła VI *Apostolica sollicitudo* jasno wskazuje cel, który przyświeca dokumentowi: wzmocnienie więzi łączności pomiędzy biskupami, których zadaniem, obok troski o Kościoły lokalne (czyli partykularne), jest troska o Kościół powszechny. Zdaniem papieża sprawa ta jest ważna w kontekście wyzwań przyszłości, z którymi Kościół będzie musiał się zmierzyć⁶⁷. Rolą Synodu jest, jak później wskazuje Benedykt XVI:

umacnianie ścisłej jedności i współpracy papieża i biskupów z całego świata;
dostarczanie bezpośrednich i dokładnych informacji o sytuacji i problemach Kościoła; umacnianie zgodności co do nauczania i działalności duszpasterskiej;
rozważanie kwestii ważnych i aktualnych⁶⁸.

Jak wynika z tej wypowiedzi, instytucja synodu nie stanowi konkurencji dla soboru czy władzy papieża, lecz jest jedynie kolegialnym organem, który pomaga w pełnieniu

brzmiał „Słowo Boże w życiu i misji Kościoła”. Termin „synodalność” jest „konstytutywnym wymiarem Kościoła: polega na tym, że przybywa się razem z innymi z każdego ludu i kultury, by stać się jednym w Chrystusie i razem iść za Nim, za Tym, który powiedział: «Ja jestem drogą, prawdą i życiem» (J 14,6). Greckie słowo *συνόδος* – jak zauważa dalej Benedykt XVI – złożone z przedrostka *σύν*, czyli «z», i *ὁδός*, co znaczy «droga», podsuwa bowiem myśl o «przemierzaniu drogi razem», a to właśnie jest doświadczeniem ludu Bożego w historii zbawienia”. BENEDYKT XVI, *Synod – przemierzanie drogi razem*, OsRom 308(2008) nr 12, s. 10. Por. FRANCISZEK, „Synodalność” konstytutywnym wymiarem Kościoła, OsRom 377(2015) nr 11, s. 5; AAS 107(2015) nr 11, s. 1139; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, nr 3: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_it.html?utm_source=deon&utm_medium=link_artykul (dostęp: 27 lipca 2020 roku). Z kolei podczas modlitwy *Angelus Domini*, 4 października 2009 roku, kiedy Benedykt XVI zainaugurował w Watykanie II Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęconego Afryce (4-25 października 2009 roku), zwrócił uwagę, że „synod jest zawsze wielkim doświadczeniem kościelnym, doświadczeniem, w którym wyraża się kolegialna odpowiedzialność pasterska za specyficzny aspekt życia Kościoła bądź – jak w tym wypadku – za lud chrześcijański żyjący na określonym obszarze geograficznym”. BENEDYKT XVI, *Sluchajmy razem, co mówi do nas Pan*, OsRom 318(2009) nr 11-12, s. 6; por. R. SŁUPEK, *Nauczanie Jana Pawła II o kolegialności w Kościele Chrystusowym*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej”, t. 1(2006), s. 173.

⁶³ Por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Rzym 1979, nr 5: AAS 71(1979) nr 4, s. 264; APOLL: AAS 57(1965) nr 11, s. 775-780; BENEDYKT XVI, *Synod*, s. 10.

⁶⁴ Por. APOLL: AAS 57(1965) nr 11, s. 776; M. BIAŁKOWSKI, *Ciągłość i odnowa. O aktualności przesłania Soboru Watykańskiego II*, w: *Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 11.

⁶⁵ Por. DB nr 5: AAS 58(1966) nr 10, s. 675.

⁶⁶ Por. DM nr 29: AAS 58(1966) nr 14, s. 979.

⁶⁷ Por. APOLL: AAS 57(1965) nr 11, s. 775; J. KRASIŃSKI, dz. cyt., s. 22.

⁶⁸ BENEDYKT XVI, *Synod*, s. 10.

tęgo urzędu dla zachowania jedności w Kościele i utwierdzenia wiary. II Sobór Watykański tak określił współpracę episkopatów z papieżem: „Ta sama władza kolegialna może być sprawowana razem z papieżem przez biskupów działających w swoich diecezjach na całym świecie, gdy głowa kolegium wezwie ich do kolegialnego działania”⁶⁹. Troskę o dobro Kościoła widać także w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, w którym czytamy: „Synod ten, jako reprezentujący cały episkopat katolicki, jest równocześnie znakiem, że wszyscy biskupi zespoleni hierarchicznie uczestniczą w trosce o cały Kościół”⁷⁰.

Papież Polak, w posynodalnym dokumencie poświęconym posłudze biskupa we współczesnym Kościele i świecie, zwraca uwagę na charakter kolegialny posługi biskupiej, a w sposób szczególny na kolegialność afektywną i efektywną. Jak napisał:

poczucie kolegialności czy kolegialność afektywna (*collegialitas affectiva*) istnieje więc zawsze pomiędzy biskupami jako *communio episcoporum*, ale tylko w niektórych działaniach wyraża się jako kolegialność efektywna (*collegialitas effectiva*). Różne sposoby realizowania kolegialności afektywnej w kolegialności efektywnej są natury ludzkiej, ale w zróżnicowanym stopniu konkretyzują wymaganie Boże, aby biskupstwo wyrażało się w sposób kolegialny. Ponadto w czasie Soborów ekumenicznych najwyższa władza Kolegium nad całym Kościołem jest sprawowana w sposób uroczysty⁷¹.

Zasada kolegialności, jak można zauważyć, zakłada, że do istoty urzędu biskupiego przynależy forma „my”, czyli liczba mnoga. Tylko w „ja”, które staje się „my” urzędu, możliwe staje się właściwe wykonywanie zadania troski o właściwy porządek w Kościele. Element wspólnotowości, który jest ontyczną podstawą kolegialności biskupów, rodzi wspólne działanie, które przynależy do istoty tego urzędu.

⁶⁹ KK nr 22: AAS 57(1965) nr 1, s. 27; por. J. PERSZON, *Konstytucja dogmatyczna*, s. 379.

Synod Biskupów, jak wskazuje motu proprio Pawła VI, odbywa się w trzech formach: sesji zwyczajnej, sesji nadzwyczajnej i sesji specjalnej. Por. APSOLL: AAS 57(1965) nr 11, s. 777. Podczas przemówienia z okazji 50. rocznicy ustanowienia Synodu Biskupów papież Franciszek przypomina o działaniu *cum* i *sub* Petro, który stanowi gwarancję jedności przy jednoczesnym zachowaniu wolności. Powołuje się tu na *Lumen gentium* II Soboru Watykańskiego. Papież powiedział: „Fakt, że Synod działa zawsze *cum Petro et sub Petro* – a zatem nie tylko *cum Petro*, ale także *sub Petro* – nie ogranicza wolności, ale jest gwarancją jedności. W istocie papież jest, z woli Pana, «trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno kolegium biskupów, jak wszystkich wiernych». Z tym wiąże się pojęcie «*hierarchica communio*», zastosowane przez Sobór Watykański II: biskupi są złączeni z Biskupem Rzymu węzłem komunii biskupiej (*cum Petro*) i zarazem są mu hierarchicznie podporządkowani jako głowie kolegium (*sub Petro*)”. FRANCISZEK, „*Synodalność*”, s. 6: AAS 107(2015) nr 11, s. 1141; por. J. PERSZON, „*Ecclesia semper reformanda?*”, s. 135.

⁷⁰ DB nr 5: AAS 58(1966) nr 10, s. 675.

⁷¹ PGR nr 8: AAS 96(2004) nr 12, s. 834; J. WARZESZAK, art. cyt., s. 289; M. LUKOSZEK, *Kolegium biskupów a jedność Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II*, „*Studia Warmińskie*”, t. 47(2010), s. 218-220.

Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores gregis* wymienia organy kolegialne istniejące na różnych poziomach w Kościele: Synod Biskupów, Sobory partykularne, Konferencje Episkopatów, Kurie Rzymską, wizyty *ad limina*, współpracę misyjną. Por. PGR nr 8: AAS 96(2004) nr 12, s. 834.

Ma tu zastosowanie stworzone przez ojców Kościoła pojęcie „perychorezy”, które funkcjonuje w teologii od IV wieku, od czasów Grzegorza z Nazjanzu. Mówi ono o wzajemnym przenikaniu i współprzebywaniu Osób Boskich. W kontekście transpozycji tego pojęcia na życie Kościoła można mówić o „perychorezie «Kościołów», (...) perychorezie urzędu biskupiego” w obrębie jedności⁷². Już w dokumentach I Soboru Nicejskiego, w oparciu o „kanony apostołskie”, stwierdza się, że:

jest rzeczą szczególnie ważną, aby biskup był konsekrowany przez wszystkich biskupów prowincji. Jeśliby to wymaganie napotykało na trudności z powodu pilnej potrzeby, czy gdyby stała na przeszkodzie odległość, niech się zbierze w jednym miejscu przynajmniej trzech biskupów, zaopatrzonych w pisemne zezwolenie nieobecnych, i wówczas dokona konsekracji⁷³.

W tym kontekście należy stwierdzić, że przywrócenie aktywnej kolegalności biskupów w nauce Vaticanum II nie jest „nowością”, ale powrotem do początków i odnową starożytnego *modus vivendi* kościoła.

1.3.5. Synod Biskupów – nowy instytucjonalnie, ale inspirowany starożytnie

Nowe spojrzenie na instytucję Synodu Biskupów wniósł papież Franciszek, za sprawą Konstytucji apostolskiej *Episcopalis communio* z 18 września 2018 roku. Papież pisze, że od tej pory Synod:

nowy w swojej instytucji, ale starożytny w swojej inspiracji, zapewnia Biskupowi Rzymu efektywną współpracę, w ustalony przez niego sposób, w najważniejszych kwestiach, czyli takich, które wymagają szczególnej wiedzy i roztropności dla dobra całego Kościoła⁷⁴.

Podstawowym zadaniem, które przynależy do instytucji Synodu, jest dialog i współpraca pomiędzy biskupami Kościoła katolickiego i Biskupem Rzymu. Podejście dialogiczno-kooperacyjne podkreślił papież Franciszek 13 lipca 2013 roku podczas audiencji dla członków XIII Rady Zwyczajnej Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów. Papież Franciszek stwierdził: „Ufamy, że Synod Biskupów będzie się nadal

⁷² Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służcy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 231-232.

⁷³ I SOBÓR NICEJSKI, *Kanon 4*, w: DSP, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. Teresa Wnętrzak, Kraków 2002 (ZMT, t. 24), s. 29.

⁷⁴ FRANCISZEK, *Konstytucja apostolska „Episcopalis communio” o Synodzie Biskupów*, Rzym 2018, nr 1: AAS 110(2018) nr 10, s. 1359.

rozwickał, aby jeszcze lepiej sprzyjać dialogowi i współpracy biskupów między sobą i z Biskupem Rzymu”⁷⁵.

Pokłósiem przywołanych słów papieża są stwierdzenia zawarte w pierwszym punkcie Konstytucji apostolskiej *Episcopalis communio*. Dokument mówi, że zasługą zgromadzenia Synodu są wzajemne relacje pomiędzy biskupami z różnych stron świata, dzięki czemu możliwa staje się wymiana myśli i doświadczeń Kościołów lokalnych w kontekście Kościoła powszechnego. Elementem istotnym zgromadzenia Synodu staje się pogłębianie *communio episcoporum* we wzajemnym poznawaniu się biskupów, wspólnej modlitwie, dzieleniu się doświadczeniami, odkrywaniu i utwierdzeniu doktryny chrześcijańskiej, wymianie myśli podczas reform strukturalnych Kościoła, rozpowszechnianiu metod działalności duszpasterskiej i wypracowywaniu nowych metod dotarcia do współczesnego świata. Światu należy przybliżyć nauczanie Kościoła w kwestiach aktualnych dla współczesnego człowieka. Zadaniem synodów jest także konfrontacja ze współczesnymi ideologiami i prądami myślowymi, które niejednokrotnie występują przeciwko Kościołowi i prawdzie, którą on głósi⁷⁶. Dlatego potrzebna jest jasno usankcjonowana struktura w Kościele, która służy budowaniu jedności i która tę jedność wyraża.

2. Struktura urzędu w Kościele katolickim

Kolejny raz, ale w innym aspekcie, warto powrócić do kwestii władzy w Kościele. Tradycja katolicka nakazuje używać tu pojęcia „urząd”. Warto zwrócić uwagę, że eklezjalny urząd nie jest strukturą rozwarstwowaną, gdzie każdy organ działa samodzielnie i według własnego uznania. Wręcz przeciwnie – struktura kolegialna składa się z różnorodnych elementów, które działają w harmonijnej jedności; każdy wypełniając swoje zadania, włącza się w kościelną „całość”. Odnosząc się do tej kwestii, Joseph Ratzinger zauważa, że:

urzędy kościelne, prezbiterat i diakonat, mają kolegialną strukturę przez to szczególne powiązanie między pojedynczą wspólnotą a Kościołem na płaszczyźnie instytucjonalności. Prezbiterem nie jest się w pojedynkę, lecz w prezbiterium biskupa. Biskupem nie jest się znowu w pojedynkę, lecz w kolegium biskupów, którego punktem jedności jest Biskup Rzymu. A wreszcie, chrześcijaninem nie jest się w pojedynkę, lecz jako członek konkretnego *ecclesia*, która ma swoją jedność w odpowiedzialnym prezbiterze. Napotyamy tu trzy kolegia: wspólnotę – prezbiterat – episkopat,

⁷⁵ TENŻE, *Kolegialność w służbie misji*, OsRom 354(2013) nr 8-9, s. 31; AAS 105(2013) nr 7, s. 604.

⁷⁶ Por. TENŻE, *Episcopalis communio*, nr 1: AAS 110(2018) nr 10, s. 1359.

które są ze sobą połączone i z obydwu stron odnoszą się do siebie w specyficzny sposób⁷⁷.

Poszczególne stany, poprzez które rozumiemy tu wspólnotę i urzędy kościelne (hierarchiczne⁷⁸), działając w jednym Kościele, przyczyniają się do budowania, wzrostu i pielęgnowania Ciała Chrystusowego. Dzieje się to z racji pełnienia potrójnej funkcji wynikającej z urzędu biskupa i prezbitera: władzy nauczania, władzy kapłańskiej i władzy jurysdykcyjnej.

Ta jedność działania w Kościele powszechnym wynika zatem z urzędu jedności, którym jest następca św. Piotra, Biskup Rzymu. W Kościele partykularnym źródłem owej jedności jest posługa biskupa, który pozostaje w jedności z następcą Piotra i swoimi współpracownikami: prezbiterami. Bez tej łączności z widzialną głową Kościoła Chrystusowego – papieża, niemożliwa staje się także jedność poszczególnych członków Kościoła z Bogiem. Tylko w tak uporządkowanej strukturze możliwe staje się właściwe wykorzystanie charyzmatów, które mają służyć wspólnocie na drodze do jedności. Punktem wyjścia dla dalszych rozważań będzie zrozumienie, czym są wspólnota i urząd w Kościele, oraz ukazanie tego urzędu w posłudze prezbitera i episkopatu.

2.1. Wspólnota

Kościół jako konkretna wspólnota osób nie istnieje w społecznej i politycznej próżni. On egzystuje zawsze w ramach społeczeństwa, kraju, narodu i państwa. Ten fakt ma istotny wpływ na życie Eklezji. Uwarunkowania społeczno-polityczne oddziałują na sposób, w jaki chrześcijanie realizują swe powołanie. Z drugiej zaś strony Kościół (także wtedy, gdy jest prześladowaną lub nielegalną mniejszością) wpływa na życie społeczne. Dlatego władza świecka (od samego Chrystusa poczynając) dążyła do kontroli nad Kościołem. Idea autonomii państwa i Kościoła nie jest wcale ideą nową,

⁷⁷ J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 172.

⁷⁸ Termin „hierarchia” został stworzony przez Pseudo-Dionizego, którego tożsamość po dziś dzień nie została ustalona. Przypuszcza się, że żył na przełomie V i VI wieku i był syryjskim mnichem. Po raz pierwszy jakakolwiek wzmianka o nim pochodzi z VI wieku i wspomina go synod w Konstantynopolu (533 rok). Termin „hierarchia” występuje w dwóch traktatach Pseudo-Dionizego: *De caelesti hierarchia* i *De ecclesiastica hierarchia*. Składa się z dwóch greckich morfemów: *ἱερός* („święty”, „poświęcony”) i *ἀρχή* („początek”, „zwierzchność”, „władza”), co przetłumaczyć możemy jako „świętą władzę odnosząca się do rytu”. Syryjski mnich termin „hierarchia” łączy z terminem „hierarcha”, który od niego pochodzi i występował w grece klasycznej jeszcze przed Areopagitą. Por. T. STĘPIEŃ, *Hierarchia niebiańska jako wzór idealnej społeczności. Polityczny aspekt myśli Pseudo-Dionizego Areopagity*, WST, t. 27(2014) nr 1, s. 162.

opartą jedynie na gruncie liberalnym, ale wyrosłą na kanwie dyskusji, które toczyły się w Kościele i cesarstwie począwszy od momentu, kiedy religia katolicka wyszła „z ukrycia” i stała się oficjalną sferą życia społecznego ludzi wyznających wiarę w Jezusa Chrystusa.

Nasuwają się tu następujące pytania: jakie kluczowe wydarzenia zdaniem Josepha Ratzingera miały wpływ na uniezależnienie się władzy duchowej od władzy świeckiej? Jakie jest obecne stanowisko Kościoła pod przewodnictwem papieża Franciszka w rozumieniu idei decentralizacji Kurii Rzymskiej?

2.1.1. Autonomia Kościoła

Wcześniej dokonana analiza rozumienia Kościoła jako miejsca urzeczywistniania się struktury kolegialnej ukazuje Eklezję jako specyficzną wspólnotę. Nie jest ona związana więzami krwi, lecz więzami duchowymi, którymi są Ciało i Słowo Pana. Tylko w takiej perspektywie można mówić o jednym Kościele Chrystusowym, gdzie wszyscy są złączeni tymi dwoma elementami, gdzie wspólnota ludzi ochrzczonych w imię Jezusa Chrystusa gromadzi się przy prawdziwym Ciele i Słowie Jezusa⁷⁹.

Oczywiście w znacznej mierze dotyczy to także innych chrześcijan, jednak należy wziąć pod uwagę dwie tradycje: kanoniczną i dogmatyczno-apologetyczną⁸⁰. Tradycja kanoniczna sformułowana w kanonie 87 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku wskazuje, że poprzez chrzest udzielony wodą człowiek staje się *persona in ecclesia*⁸¹. Tradycja dogmatyczno-apologetyczna, przypomniana w encyklice Piusa XII *Mystici Corporis Christi*, potwierdza zaś, że do Kościoła przynależy tylko ten, kto przyjął chrzest, wyznaje prawdziwą wiarę i pozostaje w łączności z Kościołem⁸².

Dla Josepha Ratzingera oznacza to, że:

obydwie serie tych wypowiedzi mają za sobą podwójny sakramentalny punkt wyjścia chrześcijańskiej tożsamości. Z jednej strony od niepamiętnych czasów chrzest uważano za sakrament stawania się chrześcijaninem, a więc stanowiący o członkostwie, z drugiej strony, jak już ukazano, od początku obowiązywało równanie *ecclesia = communio*⁸³.

⁷⁹ Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/2), s. 954-955.

⁸⁰ Por. TAMŻE, s. 955.

⁸¹ Por. BENEDYKT XV, *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papæ XV auctoritate promulgatus 27 Maii 1917*, Rzym 1917, can. 87: AAS 9/2(1917), s. 24.

⁸² Por. PIUS XII, Encyklika „*Mystici Corporis Christi*” o Mistycznym Ciele Jezusa Chrystusa i o naszym w nim zjednoczeniu z Chrystusem, Rzym 1943: AAS 35(1943) nr 7, s. 202.

⁸³ J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/2), s. 955.

Istotny wpływ na rozumienie „głosu ludu”, zdaniem Josepha Ratzingera, odgrywał Kościół, który zawsze doceniał w społeczeństwie element demokratyczny, będący w opozycji do elementu arystokratycznego. Niemiecki teolog wskazuje na kluczowe postacie i wydarzenia, które mocno zapisały się w historii Kościoła, kiedy przyszło do obrony jego autonomii przed wpływami świeckich władców. Jako przykład podaje postać św. Ambrożego z Mediolanu, kontestatora ówczesnych ustaleń co do kwestii rozstrzygania spraw Kościoła przez władzę państwową. Swoją argumentację ten doktor Kościoła opiera na powszechnym charakterze Kościoła i jego kościelności.

Chodzi tu o następującą kwestię: sprawami kościelnymi zajmuje się wyłącznie Kościół (czyli wspólnota wszystkich, którzy do niego przynależą), a nie państwo czy władza polityczna⁸⁴. Podobnie rzecz się ma w czasach papieża Grzegorza VII (reforma gregoriańska), kiedy władza państwowa ingerowała w reformy, które przeprowadzał papież. Jednym z argumentów, na które powoływali się zwolennicy reformy, był „głos ludu”, który pragnął wprowadzenia reform w Kościele, uzależnionym wówczas od władzy cesarskiej.

Podobne podejście, jak w czasach Grzegorza VII obserwowano w XIX wieku, kiedy następuje zbliżenie Kościoła do ideologii liberalizmu. Uważano wtedy, że zbliżenie takie pomoże skutecznie przeciwstawić się ingerencjom władzy świeckiej w sprawy kościelne. Uniezależnienie się Kościoła od państwa ma również inną zaletę, co dobrze było widać podczas kryzysu ariańskiego, podczas którego lud trwał przy wyznaniu nicejskim wiary przeciwstawiając się kompromisom teologiczno-politycznym, które popierali nieliczni teolodzy i hierarchowie Kościoła⁸⁵. Sprzeciw Kościoła wobec państwa staje się możliwy tylko wtedy, kiedy aparat państwowy

⁸⁴ Pierwsze zapędy państwa w kierunku ingerencji w sprawy autonomiczne Kościoła dostrzegamy w IV wieku, kiedy chrześcijaństwo uznane zostało oficjalnie za religię państwową. Wśród czołowych postaci, które sprzeciwiają się ingerencji władzy świeckiej w życie Kościoła, był biskup Mediolanu, św. Ambroży. Jak przypomina Józef Krukowski: „Pierwszym biskupem, który zdecydowanie stanął w obronie autonomii Kościoła, był św. Ambroży († 397), biskup Mediolanu, który był zwolennikiem syntezy między rzymską kulturą prawną a doktryną chrześcijańską. Jego ideałem było państwo chrześcijańskie, w którym władza kościelna i świecka wzajemnie udzielają sobie pomocy, a wiara katolicka jest czynnikiem spajającym je od wewnątrz. Zabiegał o to, aby normy moralności chrześcijańskiej będące pochodzenia Bożego były respektowane także przez władzę cesarską, a za ich pogwałcenie były stosowane kary kościelne także wobec cesarzy. Wkrótce po proklamacji przez cesarza Teodozjusza Wielkiego religii katolickiej jako oficjalnej religii państwa, św. Ambroży ostrzegał cesarza przed uzurpowaniem sobie władzy nad Kościołem i określił pozycję cesarza w Kościele jako wiernego, który «stara się nieść pomoc Kościołowi, a nie zwalczać go». Jednocześnie zdecydowanie piętnował stosowanie przymusu przez państwo chrześcijańskie wobec innowierców”. J. KRUKOWSKI, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000², s. 28.

⁸⁵ Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 173-174.

narusza podstawowe prawa jednostki czy zbiorowości. Zadaniem Kościoła jest przypominanie zasad moralnych, które przynależą do sfery ludzkiej wolności i stanowią gwarancję praw obywateli. Podział kompetencji pomiędzy Kościoła a państwem powinien być ustalony możliwie precyzyjnie, pamiętając, że elementarnym obowiązkiem obu tych instytucji jest wsłuchanie się w opinie ludzi, którzy do nich należą. Zarówno bowiem państwo, jak i Kościół mają służyć prawdziwemu (integralnie pojętemu) dobru osoby ludzkiej.

2.1.2. Decentralizacja Kurii Rzymskiej

Nowy impuls do rozumienia wspólnotowości (tym samym i kolegalności w Kościele) i odpowiedzialności za niego daje papież Franciszek, który w pierwszej swojej adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie, mówi o „zbawczej «decentralizacji»”. Papież wraz ze swoją centralną administracją kościelną nie chce – jeśli nie jest to konieczne – ingerować w sprawy lokalnych episkopatów. One bowiem cieszą się w łonie Kościoła słuszną autonomią. Wynika to oczywiście z różnych uwarunkowań, takich jak kultura, warunki socjalno-bytowe, tradycja przodków czy pobożność ludowa⁸⁶.

Gerhard L. Müller w tym kontekście wskazuje na przesunięcie akcentów w rozumieniu centralnej pozycji w Kościele – nie jest nim Rzym jako *centrum unitatis*, lecz Jezus Chrystus jako *centrum Ecclesiae*⁸⁷. Niewątpliwy wpływ na rozumienie kolegalności ma synodalność, która: „jako konstytutywny wymiar Kościoła stwarza nam najodpowiedniejszy kontekst interpretacyjny, pozwalający zrozumieć samo kapłaństwo hierarchiczne”⁸⁸, jak zauważa papież Franciszek podczas przemówienia z okazji 50. rocznicy ustanowienia Synodu Biskupów.

Droga synodalna, o której wspomina papież Franciszek, jest drogą słuchania, gdzie działaniem, od którego synodalność się rozpoczyna, jest „słuchanie ludu”, zgodnie z zasadą: *quod omnes tangit ab omnibus tractari debet*. Lud jest bowiem jej „pierwszym podmiotem”. Kolejnym podmiotem drogi synodalnej są pasterze, ojcowie synodalni, którzy występują tutaj, zgodnie z ich funkcją, jako strażnicy „czystej” wiary, przeciwstawianej ciągle zmieniającym się nurtom ideologicznym czy naciskom tzw. opinii publicznej. Trzecim podmiotem drogi synodalnej

⁸⁶ Por. EVGA nr 16: AAS 105(2013) nr 12, s. 1027.

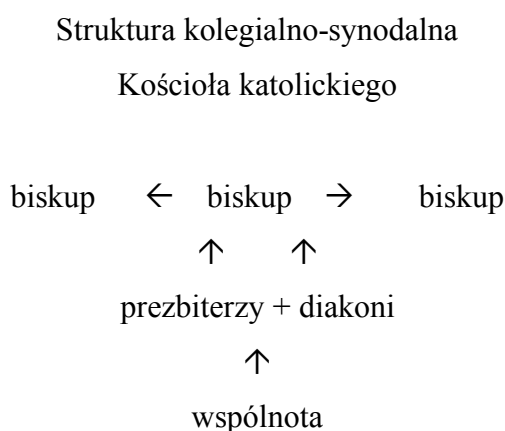
⁸⁷ Por. G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 338.

⁸⁸ FRANCISZEK, „*Synodalność*”, s. 6: AAS 107(2015) nr 11, s. 1141-1142.

jest słuchanie Biskupa Rzymu – świadka *fidei totius Ecclesiae*, na którego barkach spoczęła odpowiedzialność za powierzony Kościół i zgodne działanie dla niego z wolą Bożą, Ewangelią i Tradycją⁸⁹.

W przemówieniu papieża Franciszka widać echo słów św. Cypriana wypowiedziane do prezbiterów: *nihil sine consilio vestro* („nic bez waszej rady”) oraz do ludu: *nihil sine consensu plebis* („nic bez zgody ludu”)⁹⁰. Widać tu jasno zarysowane pojęcie synodalności, wyrażające się w dwustronnej relacji: biskup–prezbiterium; biskup–lud.

Ten model funkcjonowania Kościoła we współczesności przedstawić można w następujący sposób:



Z powyższego schematu wynika, że w Kościele z woli Chrystusa istnieje struktura monarchiczna i kolegialna. Władza biskupa w Kościele lokalnym ma charakter monarchiczny, ponieważ jest on głową kolegium prezbiterów należących do jego diecezji. Biskup występuje także jako głowa całej lokalnej wspólnoty osób ochrzczonych, zaś kolegialność wyraża się w specyficznym współbyciu z innymi biskupami, którzy są odpowiedzialni na Kościół.

2.2. Rozumienie urzędu w Kościele pierwszego wieku

Posługa apostołów, bezpośrednich świadków ziemskiego życia Syna Bożego, Jezusa Chrystusa z oczywistych racji była „ograniczona” geograficznie, ale także z racji biologicznych – ich śmiertelności. Stąd pojawiła się potrzeba przedłużenia ich posłannictwa w pozyskiwaniu uczniów pośród innych narodowości i społeczeństw (por. Mt 28,19), do których udali się ci świadkowie. Trzeba zapytać się o kwestię

⁸⁹ Por. TAMŻE: AAS 107(2015) nr 11, s. 1141; J. KUPCZAK, art. cyt., s. 6.

⁹⁰ Por. CYPRIAN, *Epistula 14,4*, w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 3/2, Vindobonae 1871, s. 512.

pozostałych kościelnych urzędów/posług, pojawiających się w Kościele pierwotnym, a dokładniej o zagadnienie tzw. hierarchii lokalnej w I wieku. Jest to oczywiście kwestia dość skomplikowana. Niemalych problemów nastrocza sama terminologia, w której stosuje się zamiennie określenia „biskup” i „prezbiter”.

Każda społeczność, do której owi „współpracownicy Boga” się udawali, potrzebowała pasterzy i nauczycieli, którzy przewodziliby tym wspólnotom, głosili słowo Boże i sprawowali sakramenty. Świadectwo takiej praktyki odnajdujemy w Dziejach Apostolskich, gdzie św. Łukasz zanotował: „W każdym Kościele przez nałożenie rąk ustanawiali starszych. Najpierw modlili się i pościli, a potem polecali ich Panu, w którego uwierzyli” (14,23). Ponadto liczne świadectwa zawierają listy św. Pawła, w których apostoł pisze o zadaniach, które starsi (gr. *πρεσβύτερος*) mieli do wypełniania. W Pierwszym Liście do Tymoteusza Paweł pisze, że starsi, którzy są przełożonymi wspólnoty, głosili słowo i nauczali (por. 5,17). W tym samym liście widać, że termin ten występujący w liczbie mnogiej *πρεσβυτέριον* oznacza radę starszych, kolegium prezbiterów, którzy nakładają ręce na Tymoteusza podczas obrzędu święceń (por. 1Tm 4,14) i włączają go tym samym do kolegium, które tworzą.

Oczywistym jest tu fakt, że termin *πρεσβύτερος* nie jest nowy i swoimi korzeniami sięga Starego Testamentu. Widać to w Ewangelii wg św. Jana podczas spotkania Jezusa z kobietą przyłapaną na cudzołóstwie. Podczas tego spotkania obecni byli *πρεσβύτερων*, czyli starsi spośród narodu izraelskiego, do czego nawiązanie znajdziemy m.in. w Księdze Wyjścia 17,6; 19,7 czy w Księdze Liczb 11,16. Przejęcie tego terminu i funkcji, które spoczęły na współpracownikach apostołów zawiera jednak znaczące *novum*. W Kościele „nowymi starszymi” były osoby, które nie podlegały już staremu Prawu litery, lecz prawu Ducha. Dalej widać, że termin *πρεσβύτερος* jest stosowany zamiennie na określenie urzędu biskupa czy prezbitera. Tak więc w pierwszym wieku działalności Kościoła nie mamy jasnego rozróżnienia pomiędzy biskupem (*ἐπίσκοπος*) a prezbiterem⁹¹.

Joseph Ratzinger zauważa, że w początkowym okresie istnienia Kościoła urząd, który w nim występuje, jest zjawiskiem całkowicie nowym, którego nie znajdziemy w świecie religijnym, z którego wyrastało chrześcijaństwo. Nowotestamentalny urząd, który pojawia się wraz z chrześcijaństwem, przejął terminologię ze świata świeckiego, tworząc tym samym swój własny język, czego przykładem staje się słowo *ἐπίσκοπος*,

⁹¹ Por. G. L. MÜLLER, *Listy o kapłaństwie*, s. 146; J. PERSZON, „*Ecclesia semper reformanda?*”, s. 213.

ἐκκλησία, ἀπόστολος, πρεσβύτερος. Chrześcijaństwo nie przejęło terminu „kapłan” z kultury żydowskiej czy z innych antycznych religii na określenie urzędu, który pojawia się pod koniec okresu apostołskiego, lecz przejęło termin „nadzorca”, powszechnie występujący w terminologii państwowej. Nasuwa się tu jedno spostrzeżenie: na samym początku działalności Kościoła występuje samoświadomość własnej odrębności i niezależności, poprzez co następuje jednoznaczne zerwanie z językiem sakralnym, w którym wyrosło chrześcijaństwo⁹². Joseph Ratzinger w artykule *Pojęcie Kościoła w myśli patrystycznej*, wskazuje na całkiem nowy porządek myślowy w pojmowaniu urzędu, poczynając od „wczesnego katolicyzmu”. Bawarski teolog stwierdza:

Fakt, że urząd kapłana na początku nie ma ustalonych nazw, a później bierze je nie z języka sakralnego, lecz ze świeckiego, nie dowodzi, że świecki był może sam urząd, lecz jest wyrazem pierwotnej samoświadomości chrześcijańskiej, która przy formułowaniu swego orędzia świadomie przecięła nić łączącą je z religiami starożytnymi i w ten sposób uwidoczniała niesłychaną rewolucję duchową, która głosiła świętość rzeczywistości świeckiej i nieświętość dotychczasowych religii. Stworzyła nowy kształt świętości i nowy urząd, który nawiązywał nie do zewnętrznego blasku starożytnego kultu, lecz do prostego człowieczeństwa człowieka Jezusa i człowieczeństwo to ogłasza za prawdziwie święte. W ten sposób przejawiał się jednocześnie służebny charakter chrześcijańskiego urzędu⁹³.

W początkach istnienia Kościoła, przede wszystkim w I wieku, termin *ἐπίσκοπος* odnosił się zarówno do biskupa (nadzorcy, strażnika) we współczesnym tego słowa znaczeniu, a także do prezbiterów (starszych). Stąd w pierwszym stuleciu nie mamy jasno określonej terminologii, która wskazuje na konkretny podział urzędów wraz ze stopniami. Joseph Ratzinger, analizując różnorodną terminologię urzędów w Nowym Testamencie, która odnosi się do Kościołów lokalnych, zauważa, że nie ma jednego określenia sprawowanej funkcji. W liście do Hebrajczyków (13,7.17.24) teolog zwraca uwagę na określenie *ἡγούμενος*, czyli „przodujący”, „kierujący”, „panujący nad czymś”, „przełożony”, zaś w *Dziejach* (15,22) spotykamy określenie *πρεσβύτερος*, tłumaczone jako „starszy”, „prezbiter”, być może odnoszące się do urzędu biskupa. Z kolei w *Pierwszym Liście do Tesaloniczan* (5,12) oraz w *Liście do Rzymian* (12,8) mamy *προϊστημι* – „stać na czele”, „kierować”, „zarządzać czymś”, „prowadzić coś”,

⁹² Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/2), s. 952-953; Por. TENŻE, *Głosiciele Słowa i studzy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 34, 333; TENŻE, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, (JROO, t. 1), s. 613.

⁹³ TAMŻE.

„przewodniczyć”. To samo słowo pojawia się jeszcze raz w Pierwszym Liście do Tymoteusza (5,17), wraz z występującym obok *πρεσβύτεροι*, terminem obecnym w listach katolickich i pastoralnych, a odnoszącym się do osób, które sprawują urząd w danej wspólnoty.

Termin *ἐπίσκοπος* w liczbie pojedynczej występuje w Pierwszym Liście do Tymoteusza (3,2) oraz w Liście do Tytusa (1,7). Jednak w Dziejach Apostolskich (20,28), terminu tego nie stosuje się jako tytułu, lecz jako określenie funkcji odnoszącej się do prezbiterów. W Pierwszym Liście św. Piotra (2,25) *ἐπίσκοπος* oznacza tytuł godnościowy Jezusa, a tym samym i osób sprawujących ten urząd w Jego imieniu.

Kolejnym elementem, na który zwraca uwagę Joseph Ratzinger w analizie kościelnego urzędu posługi, jest nauczanie św. Pawła na ten temat. Apostoł Narodów teologię urzędu buduje w oparciu o Ciało Chrystusa, którym jest Kościół (por. Rz 12,6-8; 1Kor 12,28-31; Ef 4,11), zaś urząd ukazany jest jako dar Ducha. O darze prezbiteratu w nauczaniu św. Pawła, jest mowa w Dziejach Apostolskich, w jego przemówieniu pożegnalnym skierowanym do efeskich starszych.

Joseph Ratzinger na podstawie mowy św. Pawła wyszczególnia trzy aspekty teologii prezbiteratu. Pierwszym jest kwestia sukcesji apostoelskiej, a także obowiązek troski o siebie, jak i o powierzonych swojej pieczy ludzi: „Troszczcie się o siebie i o całą owczarnię, w której Duch Święty ustanowił was biskupami. Bądźcie pasterzami Kościoła Bożego, odkupionego Jego własną krwią” (Dz 21,28).

Autor Dziejów Apostolskich pragnie przypomnieć przez mowę Pawła związek jedności, jaki istnieje pomiędzy Kościołem apostoelskim a Kościołem poapostoelskim, łącząc niejako te dwie epoki. Nie są one ciągiem wydarzeń różnych od siebie, lecz stanowią kontynuację, nowy etap w dziejach rozwijającego się Kościoła. Wyrazem tego jest postawa przeniesienia odpowiedzialności apostoelskiej na prezbiterów, którzy stają się tym samym nośnikami i gwarantami „sukcesji”, która przekazywana będzie nowym biskupom. Drugi aspekt, który tu się pojawia, jest pneumatologiczny. Urząd biskupi może pełnić jedynie ten, kto zostanie wybrany przez Ducha Świętego. Nikt siebie samego nie może uczynić „nadzorcą” owczarni Bożej. Jedynie sam Bóg – który jest źródłem urzędu – może tego dokonać.

Ostatni, trzeci aspekt odnosi się do użytego w tym fragmencie terminu *ἐπίσκοπος*. Joseph Ratzinger zwraca uwagę, że termin ten występuje tutaj wyłącznie w sensie funkcjonalnym, odnoszącym się do roli opiekuna, pasterza powierzonego stada. Godzi się zauważyć, że św. Paweł utożsamia biskupa/prezbitera z obrazem pasterza,

który sprawuje pieczę nad owcami oddanymi mu w opiekę. Następuje tu włączenie nowotestamentalnego obrazu pasterza w tradycję pasterską narodu żydowskiego, z którego wywodzi się Jezus Chrystus – Pasterz⁹⁴.

Nie sposób nie dostrzec podobieństwa pomiędzy mową pożegnalną Pawła skierowaną do biskupów Efezu a mową św. Piotra, skierowaną do pasterzy Kościoła (por. 1P 1-3). Istotnym sformułowaniem, które uderza w tym fragmencie listu, jest samookreślenie się Piotra jako *συνπρεσβύτερος* – „współstarszy”, „współprezbiter”, „prezbiter pośród prezbiterów”. W tym samookreśleniu apostoła dokonuje się utożsamienie jego urzędu z urzędem prezbiteratu. Tym samym jasnym się staje, że teologia apostołatu została przeniesiona na teologię prezbiteratu⁹⁵. Ponadto zostaje tu, podobnie jak w mowie Pawła, ukazany obraz pasterza. Jednak w Piotrowym Liście obraz ten posiada jeszcze głębsze zakorzenienie w tradycji izraelskiej, ponieważ wcześniej Piotr powiedział: „Byliście jak zbłąkane owce, ale nawróciliście się do waszego Pasterza i *Ἐπίσκοπον* waszych dusz” (1P 2,25)⁹⁶.

Zachodzi tu odniesienie do słów Proroka Izajasza, który w czwartej pieśni o słudze Pana powiedział: „Wszyscy błędziliśmy jak owce, każdy szedł swoją własną drogą, a Pan sprawił, że jego ugodziły winy nas wszystkich” (53,6). Kolejne odniesienie odnajdujemy w Księdze Psalmów: „Błądziłem jak zagubiona owca, szukaj Twego sługi, bo nie zapomniałem nakazów Twoich!” (119,176). Trzecie – w Księdze Ezechiela: „Dlatego rozproszyły się z braku pasterza i stały się łupem wszystkich dzikich zwierząt. Rozpierzchły się. Błąkają się moje owce po wszystkich górach, po wszystkich wysokich pagórkach. Po całym kraju rozproszyły się moje owce. Nikt się nie troszczy o nie, nikt ich nie szuka” (Ez 34, 5-6).

⁹⁴ Por. TENŻE, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 113-114; G. L. MÜLLER, *Listy o kapłaństwie*, s. 161.

⁹⁵ Widać, że omawiany fragment przyniesie w czasie późniejszym usystematyzowanie pojęć, dając tym samym jasność, że w Kościele rzymskokatolickim istnieją dwie posługi: prezbiteratu (biskupi i prezbiterzy) i diakonatu (diakoni).

⁹⁶ Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 115, 245.

Benedykt XVI podczas Mszy Świętej w uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła, 29 czerwca 2009 roku wskazuje, że sformułowanie i „*Ἐπίσκοπον* waszych dusz”, „oznacza to, że On patrzy na nas z perspektywy Boga. Patrząc z perspektywy Boga, ma się wizję całości, widzi się niebezpieczeństwa, jak również nadzieję i możliwości. Z perspektywy Boga widać istotę, widać człowieka wewnętrznego. Jeżeli Chrystus jest «Biskupem dusz», to po to, by uchronić duszę człowieka przed zubożeniem, dbać o to, żeby człowiek nie zatracił swojej istoty, zdolności do prawdy i do miłości. Doprowadzić go do poznania Boga; żeby nie zagubił się w ślepych zaułkach; żeby nie zatracił się w osamotnieniu, ale był otwarty dla ogółu. Jezus, «Biskup dusz», jest pierwowzorem wszelkiej posługi biskupiej i kapłańskiej. Być biskupem, być kapłanem oznacza w tej perspektywie przyswoić sobie punkt widzenia Chrystusa. Myśleć, patrzeć i działać z Jego wyżyn. Jego obierając za wzór, być do dyspozycji ludzi, ażeby znaleźć życie”. BENEDYKT XVI, *Pasterze*, s. 22: AAS 101(2009) nr 7, s. 598.

Obrazom tym towarzyszy oczywiście nowotestamentalny motyw pasterza, ukazany w czwartej Ewangelii (por. J 10,2-16). Tym samym obraz starotestamentalny zostaje przetransponowany do nowotestamentalnego, ale w rozumieniu chrystologicznym. Poprzez takie przeniesienie dokonuje się konkretyzacja apostołatu, czyli podstawa nowotestamentalnych posług.

Punktem wyjścia, idąc za myślą Ratzingera, są słowa z najstarszej Ewangelii wg św. Marka (3,13-19):

Potem wyszedł na górę i przywołał tych, których sam chciał, a oni przyszli do Niego. I ustanowił Dwunastu, których nazwał apostołami, aby z Nim byli i aby mógł ich wysyłać na głoszenie nauki, i aby mieli władzę wyrzucać demony. Tak więc ustanowił Dwunastu: Szymona, któremu nadał imię Piotr, Jakuba syna Zebedeusza, i Jana, brata Jakuba, którym nadał przydomek Boanerges, to znaczy Synowie Gromu; Andrzeja, Filipa, Bartłomieja, Mateusza, Tomasza, Jakuba, syna Alfeusza, Tadeusza, Szymona Kananejczyka i Judasza Iskariotę, który Go zdradził.

Joseph Ratzinger zwraca uwagę na słowo *αὐτός*, czyli „sam”. Punktem wyjścia jest źródło nowotestamentalnej posługi: owo „skąd” i „dokąd”, czyli Jezus Chrystus. Chodzi o odpowiedź na wołanie i zgodę na przyjęcie woli powołującego, co bardzo wyraźnie zaznaczone zostało w słowach: *ἤθελεν αὐτός* (Mk 3,13). Jezus jasno wskazuje, że wybiera tych, których sam chce, negując pogląd, że to On zostaje wybrany przez ludzi. Kluczowym czynnikiem jest tutaj słuchanie Jezusa i rozpoznanie tego, czego On chce, oraz odpowiedź na Jego wolę, która znajduje się w centrum i „posiada” element decyzyjny. Jak można wywnioskować, nowotestamentalny urząd opiera się na czujności słuchania i poddaniu się woli Wołającego.

W kolejnym zdaniu biblijnego przekazu widać pewnego rodzaju napięcie z powodu zestawienia sensów: bycie z Nim i bycie posłanym. Z logicznego punktu widzenia można w tym dostrzec sprzeczność, bo nie można być przy kimś i jednocześnie być przez tego kogoś posłanym do tych, do których sam posyłający nie może dotrzeć. Z punktu widzenia Jezusa jest to logiczne – najpierw musi być On poznany i dopiero wtedy może zaistnieć kolejny etap: posłanie. Poznanie polega na byciu w bliskości Jezusa, chodzeniu z Nim, słuchaniu i widzeniu Go oraz rozumieniu Jego bycia i myślenia. Ważne jest tu „rozumienie”, polegające na byciu niewyzolowanym ze świata (tak jak w przypadku faryzeuszy), ludzi odosobnionych, zamykających się przed *profanum vulgus* i *am-haarec* w kręgu wybranych. Bycie z Jezusem jest po to, aby dalej nieść Jezusa, Jego orędzie i zgromadzić wszystkich wokół Niego.

Jest to ujęcie oryginalne, stanowiące o *novum* posług w Nowym Testamencie. Spojrzenie żydowskie czy pogańskie na *sacerdos* wiąże się wyłącznie z kultem i rytuałami, nie zaś z byciem posłanym. Dlatego przyjęto inną terminologię na określenie nowych posług, których początkiem jest Jezus Chrystus, terminologię nie religijną, lecz zapożyczoną ze sfery świeckiej.

Tu pojawia się pytanie: co z liturgią, która przynależy do kapłana? Odpowiedź jest prosta: stanowi ona integralną część nowotestamentalnego urzędu. Chrześcijańska liturgia nie jest rytuałem, podczas którego *sacerdos* składa pojedynczą ofiarę Bogu. On jest tym, który mówi o śmierci i Zmartwychwstaniu Jezusa, który uobecnia to wydarzenie tu i teraz⁹⁷. To spostrzeżenie odsłania kolejny element urzędu – wikariat, czyli reprezentowanie Jezusa Chrystusa.

Rozumienie urzędu jako wikariatu jest również całkowitą nowością w świecie starożytnym. Takiego podejścia nie spotykamy w żadnej innej religii. W pojęciu niechrześcijańskim urząd sprawowany jest samodzielnie, zaś w chrześcijaństwie pojawia się idea pośrednictwa między Bogiem a ludźmi. Nie ma więc miejsca na samodzielne pośrednictwo. Kapłan jest reprezentantem Kogoś innego, Tego, który sam go wybiera, aby mówił i działał w imieniu Boga, a nie siebie samego.

Joseph Ratzinger wskazuje na Ewangelię wg św. Mateusza (24, 45-51), gdzie Jezus mówi o wiernym słudze, który jest lojalny wobec swojego pana i wiernie wypełnia zadanie, które zostało mu powierzone. Pozostaje zarządcą, nie wchodząc w rolę pana jak zły sługa. Taki jest właściwy teologiczny sens wikariatu: bycie wyłącznie przedstawicielem Najwyższego Kapłana, który działa przez tych, których sam powołał⁹⁸. Urzędu wikariatu nie można więc pojmować wyłącznie w kategorii funkcjonalnej, tak jak urzędu prezydenta państwa czy przewodniczącego jakiejś organizacji. Wikariusz reprezentuje swoich mocodawców w czasie określonym, na jaki wyznaczona została kadencja. Wikariat polega na wewnętrznym upodobnieniu kapłana do Chrystusa, którego obraz zostaje wyciśnięty na stałe w jego duszy (*character indelibilis*) i poprzez to ma on prawo reprezentować Boga zawsze, chyba że to prawo zostanie ograniczone przez właściwą władzę kościelną⁹⁹.

⁹⁷ Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 338-341.

⁹⁸ Por. TAMŻE, s. 342-343.

⁹⁹ Por. G. L. MÜLLER, *Listy o kapłaństwie*, s. 191-192.

2.3. Urzędy w Kościele katolickim

Joseph Ratzinger, analizując dzieje ewolucji urzędu biskupiego, zauważa, że od około XII wieku w urzędzie tym zaczęto wyróżniać dwa rodzaje władzy: *ordo* i *iurisdictio*, a więc władzę kapłańską i władzę pasterską. Pierwszy rodzaj odnosi się do „prawdziwego Ciała Chrystusa” w sakramencie Eucharystii, gdzie poprzez władzę *ordo* osoba wyświęcona dokonuje konsekracji chleba w Ciało Chrystusa. *Iurisdictio* zaś odnosi się do „mistycznego Ciała Chrystusa”¹⁰⁰, przy czym władzę jurysdykcyjną nad całym Kościołem posiada wyłącznie papież, zaś poszczególni biskupi posiadają władzę jurysdykcyjną wyłącznie w przydzielonym im przez papieża Kościele partykularnym. Dlatego wydaje się zasadne mówić wyłącznie o urzędzie prezbiteratu i urzędzie episkopatu, które to urzędy posiadają w swojej naturze *ordo* i *iurisdictio*. Celowo pomija się tu urząd i posługę diakona, ponieważ urząd ten nie przynależy do *ordo* i *iurisdictio*, a jedynie jest posługą służby, o czym świadczy grecki źródłosłów rzeczownika *διάκονος* („sługa”, „pomocnik”) i jego pierwotne przeznaczenie.

Pamiętać należy, że Joseph Ratzinger ujmuje *ordo* jako funkcję wynikającą z przyjętych święceń kapłańskich, poprzez którą dokonuje się aktu konsekracji chleba w Ciało, a wina w Krew Chrystusa. Patrząc zaś z drugiej strony, czyli logiki święceń jako struktury hierarchicznej, diakonat przynależy do *ordo*, jako pierwszy stopień sakramentu święceń.

Diakonat widziany z drugiego punktu widzenia wymagałby także omówienia. Ponieważ jednak nie przynależy do urzędu biskupa i prezbitera, można go, idąc za Josephem Ratzingerem, pominąć. Diakonat nie należy do urzędu, który mocą przyjętych święceń posiada prawo do konsekracji chleba i wina oraz posiada władzę prawną nad danym terytorium. Godzi się pamiętać, że tylko biskup posiada pełne prawo jurysdykcyjne, zaś prezbiter dysponuje nim w stopniu ograniczonym na terenie, gdzie posługuje konkretny biskup.

Dla porządku tych ustaleń, jak już wspomniano, istotnym wyznacznikiem jest terminologia. W pierwszym wieku chrześcijaństwa, kiedy kształtowała się struktura urzędu kościelnego, terminy *ἐπίσκοπος*¹⁰¹ czy *πρεσβύτερος* stosowano zamiennie,

¹⁰⁰ Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 235.

¹⁰¹ Analizując teksty nowotestamentalne, można zauważyć, że termin *ἐπισκοπή* stosowany jest cztery razy, a więc bardzo rzadko, i pojawia się w kontekście sprawowania władzy przez *ἐπίσκοπος* (dwa razy) jako przewodzeniu wspólnocie (por. Dz 1,20; Tm 3,1). Z kolei termin *ἐπίσκοπος* pojawia się pięć razy, w odniesieniu do nazwy pełniącej funkcję przewodniczenia wspólnocie (por. Dz 20,28; Flp 1,1;

czego przykłady odnajdujemy np. w Dziejach Apostolskich (20,28): prezbiterów z Efezu nazywa się *ἐπίσκοποι* oraz w Liście do Tytusa (1,7): Tytus w każdym mieście ma ustanowić *πρεσβύτεροι*, po czym funkcje ich określane są też jako *ἐπίσκοπος*. Stosowanie zamiennie terminów *ἐπίσκοπος* i *πρεσβύτερος* można ująć następująco: termin *πρεσβύτερος* odnosi się do stanu lub godności, a *ἐπίσκοπος* do funkcji¹⁰².

Benedykt XVI w tekście *Kapłaństwo katolickie* dokonuje rozróżnienia terminologicznego, właściwego dla języka, jakim posługiwano się w I wieku. Otóż na terenie, gdzie żyli chrześcijanie pochodzenia pogańskiego, występowało określenie *ἐπίσκοπος* przejęte ze świata greckiego, zaś w środowisku chrześcijan pochodzenia judaistycznego termin *πρεσβύτερος*¹⁰³, czyli „starszy”, przejęty ze świata żydowskiego, a dokładniej z czasów Mojżesza. Widać to w czwartej Księdze Starego Testamentu: „Pan rzekł do Mojżesza: «Zwołaj mi siedemdziesięciu mężczyzn spośród starszych (*πρεσβυτέρων*) Izraela, których znasz jako ludzi doświadczonych i wpływowych. A gdy się zgromadzą, niech staną wraz z tobą w Namiocie Spotkania»” (Lb 11,16). Ich funkcja polegała na współprowadzeniu ludu wraz z Mojżeszem (por. Lb 11,17). Opiekun wspólnoty przy pomocy współpracowników pełni w niej funkcje nadzorcze.

Jest to swoista prefigura urzędu biskupiego i urzędu prezbitera w sprawowaniu posługi religijnej. W perspektywie poapostolskiej widać, że termin *ἐπίσκοπος* używany jest także na określenie ojca rodziny, który gromadzi w swoim domu wspólnotę chrześcijańską¹⁰⁴. Mówiąc o jednym urzędzie w różnych stopniach święceń, dostrzegamy wyłaniającą się *communio hierarchica*, która występuje w łonie Kościoła. Wyraża się ona na dwóch poziomach: pierwszy to Kościół powszechny, gdzie występuje wspólnota biskupów z papieżem; drugi to Kościół lokalny, gdzie występuje wspólnota prezbiterów ze swoim biskupem¹⁰⁵. Warto zapytać: jak Joseph Ratzinger – Benedykt XVI rozumie urząd episkopatu i prezbiteratu w kontekście współczesności?

1Tm 3,2; Tt 1,7; 1P 2,25). Por. D. KASPRZAK, *Teologia kapłaństwa i urzędu kapłańskiego w I wieku chrześcijaństwa*, RBL, 63(2010) nr 2, s. 119; E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997, s. 39; M. SKIERKOWSKI, *Od Apostolów do biskupów – trzy drogi*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyń, Łomża”, t. 29(2011), s. 40.

¹⁰² Por. D. KASPRZAK, art. cyt., s. 119.

¹⁰³ Por. BENEDYKT XVI, *Kapłaństwo katolickie*, s. 26; D. KASPRZAK, art. cyt., s. 118; J. RATZINGER, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, (JROO, t. 1), s. 612.

¹⁰⁴ Por. M. SKIERKOWSKI, *Refleksje o posłudze biskupiej*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyń, Łomża”, t. 29 (2011), s. 429; G. L. MÜLLER, *Listy o kapłaństwie*, s. 161.

¹⁰⁵ L. SIWECKI, *Człowiek w komunii z Bogiem*, „Studia Sandomierskie”, t. 18(2011) nr 1, s. 209.

2.3.1. Urząd episkopatu

Wiadomo, że termin „biskup” wywodzi się z języka greckiego. Termin ten posiada szerokie zastosowanie w odniesieniu do osób, które sprawowały funkcje nadzorcze, lub używając języka współczesnego, funkcje kierownicze w sensie ogólnym. Nie jest on sprecyzowany¹⁰⁶. Jak wskazano powyżej, język wiary czerpał z języka świeckiego poprzez przejęcie pewnych terminów czy zwrotów przez chrześcijaństwo. Korzystał także z języka Biblii, co widać na przykładzie Pierwszego Listu św. Piotra (2,25 i 5,2). W terminie *ἐπίσκοπος* zawiera się termin „pasterz”, co zobowiązuje piastującego ten urząd do pójścia za wzorem Dobrego Pasterza, czyli do kierowania się troską, czujnością i jednością. Jak wskazuje Joseph Ratzinger, istotne jest, aby biskup szukał dobra wspólnoty, nad którą go postawiono, oraz dobra Kościoła. Za tym idzie wezwanie do przyjęcia cierpienia i męki na wzór cierpiącego Pasterza¹⁰⁷.

Szeroki zakres znaczeniowy terminu „biskup” widać w pokrewnych formach czasownikowych: *ἐπισκέπτομαι* („odwiedzać kogoś”, „spoglądać na kogoś”, „nawiedzać kogoś”, „zajmować się kimś”), *ἐπισκοπέω* („spoglądać”, „strzec czegoś”, „troszczyć się o coś”) i jednej formie rzeczownikowej *ἐπίσκοπος* („spoglądający na coś”, „uważający na coś”, „troszczący się o coś”, „strzegący czegoś”, „strażnik”, „opiekun”, „nadzorca”). Rzeczownik *ἐπίσκοπος* używany jest w języku potocznym na oznaczenie funkcji, która polega na wykonywaniu zadań o charakterze technicznym i ekonomicznym. Ponadto można wyróżnić trzecie zadanie, aktualizowane w sferze religijnej, gdzie często *ἐπίσκοποι* są niczym bogowie w świecie pogańskim. Tak więc używa się terminu *ἐπίσκοπος* w podwójnym znaczeniu – rozumieniu świeckim, a także ogólnym, jako „nadzorującego”. W sferze religijnej można to słowo przełożyć także jako „boga”, jak zauważa Benedykt XVI w opracowaniu na temat celibatu¹⁰⁸. W innym jeszcze znaczeniu, o którym mówi Benedykt XVI, rzeczownik ten „oznacza kogoś,

¹⁰⁶ Joseph Ratzinger w przemówieniu wygłoszonym 30 czerwca 2002 roku w Rzymie, podczas kursu dla nowo mianowanych biskupów (jest on dedykowany biskupowi Alfonsowi Nossolowi z okazji 70. urodzin, które przypadają w dniu 8 sierpnia 2002 roku), wskazuje, że termin *ἐπίσκοπος* stosowany był poza życiem politycznym i ekonomicznym w greckiej tragedii, gdzie „sam bóg pojawia się jako *ἐπίσκοπος*, jako ten, który czujnie spogląda na dobre i złe uczynki człowieka. Księga Mądrości, Filon, Księgi Sybilińskie przejęły sposób używania tego słowa, stąd w pierwszym liście Klemensa, w kontynuacji tego znaczenia, możemy znaleźć Boga nazywanego Stwórcą i *Ἐπίσκοπος* każdego ducha (59,3). U Filona natomiast Mojżesz występuje jako *ἐπίσκοπος* (Filon, *Rev. div. her.*, 30): to słowo nie było więc w żadnym wypadku jakimś świeckim określeniu urzędu, lecz opisywało funkcję sakralną w odzwierciedleniu troski Boga o ludzi i w uczestnictwie w tej trosce”. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 313.

¹⁰⁷ Por. TAMŻE, s. 244-245, 313.

¹⁰⁸ Por. BENEDYKT XVI, *Kapłaństwo katolickie*, s. 26.

kto potrafi spojrzeć z góry, kto patrzy sercem”¹⁰⁹. Posługa biskupia i sens przywołanych powyżej określeń (greckiej etymologii) wskazuje, że jest to urząd desygnowany do zachowania tożsamości i jedności Kościoła w każdym zakątku ziemi¹¹⁰.

Odpowiadając na pytanie, jaki powinien być współczesny biskup i czym się odznaczać, Joseph Ratzinger sięga do Biblii, z której wydobywa najistotniejsze cechy tego urzędu. Niemiecki teolog odnajduje cechy dobrego pasterza (biskupa) nie tyle w słowach, co w obrazach, za pomocą których przemawia do ludzi Pismo Święte. Joseph Ratzinger (we wpisie do księgi jubileuszowej z okazji 80. urodzin arcybiskupa Kolonii kard. Josepha Höffnera) definiuje biskupa za pomocą dwóch obrazów. Pierwszym jest postać pasterza, głęboko zakorzeniona w tradycji żydowskiej i przyjęta przez chrześcijaństwo. Drugim – obraz rybaka, bliski profesji pierwszych uczniów, których Jezus powołał.

W obrazie pasterza prefekt Kongregacji Nauki Wiary dostrzega dwie istotne cechy, które przekładają się na posługę biskupią. Podstawową jest przewodnictwo, bycie „przed” stadem. Biskup to ktoś, kto potrafi rozpoznać znaki czasu i czyhające niebezpieczeństwa, oraz w porę im zaradzić, nie bojąc się jednocześnie stawić czoła grożącemu niebezpieczeństwu, poświęcając w pierwszej kolejności siebie. Drugą cechą jest „szerokie” patrzenie. Chodzi tu o umiejętność właściwej oceny całości, jak i pojedynczych elementów, czyli rozróżnienia rzeczy istotnych od drugorzędnych.

Obraz rybaka dotyczy wprost specyfiki tego zawodu, w którym nie pracuje się w pojedynkę, gdyż połowu dokonuje się zawsze zespołowo, we wspólnocie z innymi. Dominującym zaimkiem nie jest tu „ja” lecz „my”; „my” współdziałające w jednej przestrzeni, którą jest Kościół. Z kolei sensem wzajemnej współpracy jest osiągnięcie konkretnego celu, którego nie zdobędzie się w pojedynkę. Do celu idzie się razem, jednak każdy indywidualnie, choć tą samą drogą. Drugą cechą rybaka jest odwaga wynikająca z cierpliwości i konieczności wytrwania w obliczu groźnego żywiołu. Rybacy są uzależnieni od sił, na które nie mają wpływu¹¹¹.

Analiza terminologiczna wyrazu „biskup” pozwala ukazać szereg konkretnych zadań, które osoba piastująca ten urząd ma do spełnienia. Pierwszym i podstawowym zadaniem biskupa jest troska o wiarę i Kościół w łączności z innymi biskupami. Są to dwa elementy istniejące obok siebie. Bez wiary nie ma Kościoła, w którym wiara

¹⁰⁹ TENŻE, *Sukcesja apostolska*, s. 43; por. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 313; BENEDYKT XVI, *Pasterze*, s. 22; AAS 101(2009) nr 7, s. 598.

¹¹⁰ Por. J. PERSZON, „*Ecclesia semper reformanda?*”, s. 260.

¹¹¹ Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 293-294.

urzeczywistnia się w pełni. Urząd biskupi jest właśnie po to, aby troszczyć się o wiarę i ukazywać ją w całej jej pełni oraz aby ją chronić przed zafalszowaniem i błędami¹¹².

W tym aspekcie urząd episkopatu ma odniesienie zarówno do Kościoła powszechnego, jak i Kościoła lokalnego. Biskup troszczy się o wiarę i komunie w Kościele lokalnym, co przekłada się jednocześnie na odpowiedzialność za Kościół powszechny. On musi być nicią łączącą wspólnotę, której przewodzi, ze wspólnotą Kościoła powszechnego. Mówiąc inaczej, urząd biskupi polega na byciu zwornikiem „komunii eklezjalnej między swoim Kościołem a Kościołem powszechnym”¹¹³.

Odnosząc się do troski biskupa o Kościół, Joseph Ratzinger podkreśla jego charakter horyzontalny, który w sposób szczególny cechuje ten urząd. Otóż każdy pojedynczy biskup pozostaje biskupem, dlatego że przynależy do wspólnoty tego urzędu z innymi biskupami, którzy jako *collegium* stanowią kontynuację i przedłużenie działalności *collegium apostolorum*.

Poprzez takie współbycie wszystkich biskupów i wzajemne relacje, dokonuje się komunikacja poszczególnych wspólnot w jednym Kościele katolickim. Jedność ta w sposób szczególny przejawia się poprzez jedność słowa i chleba, czyli Słowa i Ciała Pana. Udział we wspólnocie Słowa i Ciała, w którym uczestniczy pojedyncza wspólnota, umożliwia urzeczywistnianie się całego Kościoła, jako komunii wspólnot, w jednej wierze¹¹⁴. To z kolei wynika z włączenia biskupów w *successio apostolica*, czyli łączność z pierwotną wspólnotą kolegialną, która określana jest jako współpracownicy Boga (por. 1Kor 3,9) i bezpośredni świadkowie ziemskiej działalności Jezusa Chrystusa.

Tak apostołowie, jak i ich następcy – biskupi posłani są w miejsce Jezusa Chrystusa¹¹⁵. Z troski o Kościół, która wynika z posługi biskupiej (zgodnie z jej starożytnym pochodzeniem), wywodzi się bezpośrednio posługa miłości. Posługa miłości, o której wspomina Benedykt XVI podczas spotkania z biskupami krajów misyjnych 11 września 2010 roku, zorganizowanego przez Kongregację do spraw Ewangelizacji Narodów, polega na nieustannym oddawaniu swojego życia Bogu dla zbawiania Kościoła, a dokładniej dla zbawienia dusz, które zostały powierzone pasterskiej pieczy. Jest to posługa, jak wskazuje papież, zupełnie innej miary, niż miara

¹¹² Por. TAMŻE, s. 319.

¹¹³ L. SIWECKI, art. cyt., s. 197-211.

¹¹⁴ Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 62; por. TENŻE, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, (JROO, t. 7/1), s. 298; TENŻE, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, (JROO, t. 1), s. 614; G. L. MÜLLER, *Listy o kapłaństwie*, s. 179.

¹¹⁵ TENŻE, *Dogmatyka katolicka*, s. 632.

tego świata. Miarą posługi biskupa jest miara miłości, którą ukazał Jezus Chrystus. Posługa miłości „działa” w dwóch wymiarach: głoszenie Słowa Bożego, Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, który jest w centrum przepowiadanego słowa, oraz sprawowanie sakramentów, ze szczególnym uwzględnieniem sakramentu Eucharystii¹¹⁶.

Kolejnym zadaniem biskupa, które korzeniami sięga czasów apostoelskich, jest misyjność. Zadanie to wprost nawiązuje do łacińskiego słowa „apostol”, które w tłumaczeniu brzmi „misjonarz”, jak zauważa Joseph Ratzinger w artykule *Biskup i Kościół. Jubileusz 10-lecia święceń biskupich Rudolfa Grabera z 1972 roku*. W tym kontekście można wskazać, że apostoł uczestniczy w posłaniu Jezusa, które pochodzi bezpośrednio od Ojca i mocą Ducha Świętego jest podtrzymywane w Kościele¹¹⁷.

W pierwotnym znaczeniu tej godności biskup troszczył się o miejscowych wiernych, którzy podlegali jego opiece, zaś apostołowie prowadzili działalność misyjną. Wraz z końcem czasów apostoelskich biskupi, którzy stali się następcami apostołów, otrzymali w darze odpowiedzialność misyjną. Odpowiedzialność ta polegała na pozyskiwaniu uczniów (por. Mt 28,19)¹¹⁸ na całym świecie, dokąd tylko zdoła dotrzeć Ewangelia za pośrednictwem ludzi Kościoła. Chodzi o to, by Kościół nie ograniczał się do tych, którzy w nim są, lecz „szedł” do tych, którzy jeszcze do niego nie należą. Synonimem tego Kościoła może stać się przymiotnik „otwarty”, wskazujący na jego istotne zadanie, gdzie miejsce znajduje każdy człowiek, niezależnie od pochodzenia, stanu społecznego czy koloru skóry.

Kościół „zamknięty”, ograniczony do grona osób w nim obecnych, byłby Kościołem „niepełnym”, który nie rozwija się, nie wzrasta, a przede wszystkim nie pozyskuje nowych uczniów Jezusa Chrystusa. Pozyskiwać nowych uczniów to przynosić im nadzieję, którą niesie orędzie Dobrej Nowiny.

Pozyskiwanie uczniów związane jest ściśle z misyjnością, o której przed chwilą była mowa. Jednak misyjność Kościoła, w tym biskupów, prezbiterów, diakonów i wiernych świeckich ma jedynie sens tylko wtedy, kiedy na swoich barkach niesie się Słowo. Niesienie Słowa wpisuje się w tłumaczenie słowa „biskup” jako *speculator*, które Joseph Ratzinger zaczerpnął z nauczania św. Grzegorza I Wielkiego. Powołując

¹¹⁶ Por. BENEDYKT XVI, *Biskupstwo jest posługą miłości*, OsRom 326(2010) nr 10, s. 29. PGR nr 26: AAS 96(2004) nr 12, s. 860; DI nr 16: AAS 92(2000) nr 10, s. 757.

¹¹⁷ Por. G. L. MÜLLER, *Listy o kapłaństwie*, s. 160.

¹¹⁸ Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 247-248, 302.

się na papieża Grzegorza I, teolog wskazuje, że termin „biskup” rozumiane bywa również jako „dogładający”, uważając, że właśnie w ten sposób zostaje opisane zadanie biskupiego przepowiadania. Niemiecki teolog pisze:

Głoszenie bowiem wymaga orientacji, zakłada patrzenie z perspektywy podwyższonego posterunku, które staje się przewidywaniem, a w ten sposób wskazywaniem drogi. „Kto więc zostaje ustanowiony «obserwatorem» ludu, ten musi przez swoje życie stać na wysokości, aby móc służyć dzięki przewidywaniu”. Tutaj został zatem użyty ten sam tok myślenia: każdy, kto chce być do dyspozycji ludzi, musi stać na wysokości, musi być obserwatorem; by być zdolnym do działania, potrzebuje kontemplacji, która nie jest pragmatyzmem, w którym ślepi prowadzą ślepców¹¹⁹.

Przepowiadanie staje się tu niesieniem na barkach Słowa. Pierwszym niosącym Słowo jest biskup, co w sposób szczególny widać w obrzędzie święceń episkopatu, kiedy to podczas modlitwy święceń nad głową wybranego kandydata umieszcza się Ewangeliarz¹²⁰. W interpretacji Josepha Ratzingera ten gest odnosi się do postaci św. Krzysztofa, który przedstawiany jest jako ten, który niesie na swoich barkach Jezusa Chrystusa – Słowo. W geście tym jeszcze dokładniej uwidacznia się wymóg, na który godzi się kandydat do święceń episkopatu, a który zostaje niejako osłonięty księgą i znika pod nią. Znaczenie gestu jest oczywiście symboliczne – biskup jest narzędziem Tego, który go osłania, narzędziem wyznaczonym do posługi w Kościele i wspólnocie, do której został skierowany, z konkretnym orędziem, które niekoniecznie musi być zgodne z ideami świata.

Miarą tej posługi, jak uczy bawarski teolog, jest „samowylaszczanie dla Innego”, z moralnego punktu widzenia właściwe tylko wtedy, kiedy Inny jest stawiany przed biskupem, kiedy Innego pojmuje się jako większego, lepszego i prawdziwszego od wykonującego urząd w Kościele. Taka postawa sprawującego urząd, który stawia siebie za Słowem, a nie przed, daje mu możliwość wejścia w to, co wielkie, ocalające, trwałe, a przede wszystkim prawdziwe¹²¹. Symbolika księgi nad głową wyświęcanego

¹¹⁹ TAMŻE, s. 259.

¹²⁰ W posynodalnej adhortacji apostolskiej o biskupiej służbie Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata *Pastores gregis* Jan Paweł II wskazuje na dwa znaczenia gestu otwartego Ewangeliarza podczas święceń biskupich przewidzianym w rycie rzymskim. Pierwsze znaczenie odnosi się do ochrony posługi biskupiej przez Słowo, a drugie do poddania się temu słowu: „W ten sposób chcemy wyrazić z jednej strony, że Słowo ogarnia i strzeże posługę biskupa, a z drugiej, że jego życie powinno być całkowicie poddane słowu Bożemu, kiedy poświęca się codziennie głoszeniu Ewangelii z pełną cierpliwością i umiejętnością (por. 2Tm 4,2)”. Dalej papież wskazuje na rolę biskupa względem słowa. Nie tylko chodzi tu, aby je głosił, ale by strzegł z miłością i jednocześnie bronił tego słowa, które niesie przesłanie zbawienia. Por. PGR nr 28: AAS 96(2004) nr 12, s. 861-862.

¹²¹ Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 249-250.

do stopnia episkopatu mówi o ochronie przed nim samym, przed jego „ja”, które chciałoby wysunąć się na pierwszy plan, przed wolą Pana.

Joseph Ratzinger ujmuje to następująco:

Słowo Boże chroni nas przed naszym uporem, naszą przemądrzałością i zuchwalstwem, w którym chcemy uznawać już tylko to, co konkretne, i zamykamy się w naszym własnym świecie. Ono chroni nas przed zatruciem duszy, które sprawia, że jesteśmy głusi, i taką głuchotę podaje za wyzwolenie. Ten rodzaj ochrony, walka o wolność serca, walka o pozostanie otwartym na całość, na wieczność żywego Boga, taka walka jest powierzana temu, komu powierzono słowo Boże¹²².

Gest włożenia ewangeliarza nad głowę nowowyświęcanego biskupa Antonio Santantoni postrzega jako gest zstępowania i spoczywania na wybranym kandydacie Ducha Świętego¹²³. Można na ten symboliczny gest spojrzeć jeszcze inaczej, w perspektywie wydarzeń chrystologicznych, o których czytamy w Nowym Testamencie. Otóż otwarta księga Ewangelii symbolizuje otwarte niebo, z którego zastępuje Duch Święty na wybranego kandydata, jak miało to miejsce podczas chrztu Jezusa w Jordanie (por. Mt 3,16; Łk 3,22), lub odnieść się do słów proroka Izajasza, które wypełniły się na Jezusie: „Duch Pana nade mną, bo mnie namaścił, abym ubogim głosił dobrą nowinę. Posłał mnie, abym głosił więźniom wyzwolenie, a niewidomym przejrzenie, abym zniewolonych uczynił wolnymi” (Łk 4,18; Iz 61,1).

Bruno Kleinheyer widzi tajemnicę zesłania Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy (por. Dz 2,1-4), podczas święceń biskupich jako dar Jezusa Chrystusa obecnego w świętej księdze. Podobnie jak w czasie tego wydarzenia Duch Święty zstąpił na Apostołów, tak w czasie obrzędu święceń zstępuje na wyświęcanego biskupa¹²⁴.

Niewątpliwie właściwym określeniem biskupa w niesieniu Słowa, o którym pisze Joseph Ratzinger w przedmowie do książki Rudolfa Grabera, „Stärke deine Brüder. Predigten – Ansprachen – Worträge”, powołując się na słowa św. Pawła jest *λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ* „przez pełnienie służby kapłańskiej dla Bożej Ewangelii” (Rz 15,16). W ten sposób sformułowanie św. Pawła pozostaje nieustannie aktualne, ponieważ

¹²² TAMŻE, s. 250.

¹²³ A. SANTANTONI, *L'Ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nella antiche liturgie dell'Occidente*, Rzym 1976 (Analecta liturgica, t.2), s. 144.

¹²⁴ B. KLEINHEYER, *Ordinazioni e ministeri*, w: *La liturgia della Chiesa. Manuale di scienza liturgica*, red. B. Kleinheyer, E. von Servus, R. Kaczyński, t. 9, Turyn 1994 (Celebrazioni sacramentali. Ordine, Matrimonio, Vita religiosa, Esequie, Benedizioni, Escorcismo, t. 3), s. 52.

biskupi, w myśl nauczania II Soboru Watykańskiego, są następcami Apostołów¹²⁵, a tym samym i sługami Ewangelii. Głoszenie Dobrej Nowiny jako głównego wymiaru biskupiej posługi orzekł w sposób formalny Sobór Trydencki¹²⁶, a przypomniał o tym II Sobór Watykański w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium*¹²⁷. Zaś konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* poucza o kolejnym zadaniu związanym z głoszeniem Dobrej Nowiny: „Do czcigodnych biskupów, «przy których jest nauka apostolska», należy, aby wiernych sobie powierzonych pouczali odpowiednio o należytych korzystaniu z ksiąg Bożych, zwłaszcza z Nowego Testamentu, a przede wszystkim z Ewangelii”¹²⁸. Przed właściwym jednak wypełnieniem tego zadania biskup powinien być pierwszym spośród powierzonych jego trosce ludzi, który czyta i medytuje słowo Boże. Tak naucza Jan Paweł II

¹²⁵ Por. KK nr 20: AAS 57(1965) nr 1, s. 23.

II Sobór Watykański mówiąc o biskupach jako następcach Apostołów przypomina nauczanie o sukcesji św. Ireneusza z Lyonu. Święty Ojciec Kościoła powołując się na „Tradycję apostolską, ogłoszoną na całym świecie, której to w każdym Kościele można się przyjrzeć i jesteście w stanie wymienić tych wszystkich, którzy przez Apostołów ustanowieni zostali biskupami oraz ich następców, aż do nas samych”. IRENEUSZ Z LYONU, dz. cyt., księga 3, rozdział 3, nr 1, s. 206; por. KK nr 20: AAS 57(1965) nr 1, s. 23; P. SAWA, *Lumen gentium – historia, idee, program odnowy Kościoła*, SSHT, 48(2015) nr 2, s. 296. Na temat rozumienia tradycji w nauczaniu Josepha Ratzinger: zob. J. RATZINGER, *Wiara w Piśmie i Tradycji*. (JROO, 9/1), s. 349-392, 423-441. Benedykt XVI Tradycję rozumie na dwóch płaszczyznach: materialnej i duchowej, gdzie elementem łączącym oba te wymiary jest Duch Święty. Ponadto w rozumieniu Tradycji Benedykta XVI wyróżnić możemy element dynamiczny. Materialny wyraża się poprzez aktualizację „czynnej obecności Pana Jezusa pośród swego ludu, dokonywana przez Ducha Świętego i wyrażana w Kościele przez posługę apostolską i braterską komunie”. Duchowa zaś wyraża się w obecności Pana: „Tradycja: nie jest (...) zwyczajnym materialnym przekazem tego, co w początkach zostało dane apostołom („przywódcy eschatologicznego Izraela”), lecz skuteczną obecnością Pana Jezusa, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, który przewodzi i towarzyszy w Duchu zgromadzonej przez siebie wspólnoty”. Element dynamiczny to „żywa rzeka, łącząca nas ze źródłem – żywa rzeka, w której źródło jest zawsze obecne”. BENEDYKT XVI, *Komunia w czasie – Tradycja*, OsRom 285(2006) nr 8, s. 38-39; por. TENZE, *Tradycja apostolska*, s. 41. Rozumienie Tradycji jako fundamentalnej zasady teologii podejmuje Gerhard L. Müller w artykule „Tradycja jako zasada katolickiej teologii”. Moguncki teolog wskazuje w swoim artykule na historyczny wymiar Objawienia biblijnego, które przekłada się na całe chrześcijaństwo, a tym samym i na teologię. Przekazywanie tej nowiny z pokolenia na pokolenie określamy mianem „Tradycji”, a więc posiada ona wymiar historyczny. Por. G. L. MÜLLER, *Tradycja jako zasada katolickiej teologii*, TwP, 12(2018) nr 2, s. 5-17. Takie rozumienie Tradycji przez obu niemieckich teologów swoje podstawy ma w nauczaniu II Soboru Watykańskiego, który mówi o przekazywaniu Ewangelii wszystkim narodom i pokoleniom, wskazując niejako na sam rodowód Tradycji, dla której punktem wyjścia jest Bóg. Jej narzędnikiem i wykonawcą stał się Jezus Chrystus i poprzez Apostołów przekazał dalej dla zbawienia wszystkich narodów. Kontynuacja tego zadania polecona została następcom Apostołów, biskupom. Por. KO nr 7: AAS 58(1966) nr 12, s. 820.

¹²⁶ Por. SOBÓR TRYDENCKI, *Sesja 24. Kanon 4*, w: DSP, t. 4/2, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. M. Karas, A. Maniecka, Kraków 2007 (ZMT, t. 33), s. 743.

¹²⁷ Por. KK nr 25: AAS 57(1965) nr 1, s. 29; PGR nr 28: AAS 96(2004) nr 12, s. 861.

¹²⁸ KO nr 25: AAS 58(1966) nr 12, s. 829.

w adhortacji apostolskiej *Pastores gregis*. Przypomniął to Benedykt XVI w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Verbum Domini*¹²⁹.

Niesienie Słowa stawia przed biskupem kolejny wymóg, aby docierało ono do wiernych, którzy oddani są jego opiece. Chodzi o przekaz podstawowych prawd chrześcijańskiej wiary, dla których biskup, a także wspólnota chrześcijańska powinny żyć i umierać. To zaś związane jest z autorytetem Jezusa Chrystusa, będącym gwarantem niezmienności wiary. Współcześnie przekaz depozytu wiary napotyka przeszkody w postaci agresywnych ideologii. Stanowią one realne zagrożenie dla stylu życia, który wyrasta z Ewangelii¹³⁰.

Innym zadaniem, które przynależy do urzędu biskupiego, jest troska o życie sakramentalne diecezji, przede wszystkim o Eucharystię, która w myśl nauczania II Soboru Watykańskiego stanowi szczyt i źródło działalności Kościoła¹³¹. Jak stwierdzono w *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego*, biskup jako „pierwszy szafarz Bożych misterii w powierzonym mu Kościele, jest opiekunem, zwierzchnikiem i stróżem całego życia liturgicznego”¹³². To właśnie biskup diecezjalny jest gwarantem „jedności w celebracjach w jego diecezji”¹³³, a poprzez niego w jedności z całym Kościołem sprawującym Eucharystię. Przez to „jest «szafarzem łaski najwyższego kapłaństwa», szczególnie co do Eucharystii, którą sam sprawuje, albo o której sprawowanie się troszczy, a dzięki której Kościół ustawicznie żywi się i wzrasta”.

Mówi o tym modlitwa święceń biskupich w obrządku bizantyjskim, przywołana przez II Sobór Watykański¹³⁴. Ponadto Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores gregis* wskazuje na inne formy posługi uświęcania życia chrześcijańskiego: sprawowanie innych sakramentów, modlitwę Liturgią Godzin¹³⁵,

¹²⁹ Por. PGR nr 15: AAS 96(2004) nr 12, s. 846-847; BENEDYKT XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini” o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, Rzym 2010, nr 79: AAS 102(2010) nr 11, s. 751.

¹³⁰ Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 250. Na temat zagrożeń zob. J. MARIAŃSKI, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006; TENŻE, *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013; TENŻE, *Nowa duchowość jako megatrend społeczno-kulturowy – mit czy rzeczywistość?*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne”, t. 13(2015) nr 4, s. 22-45; TENŻE, *Nowa duchowość jako megatrend społeczno-kulturowy*, w: *Małe miasta. Duchowość pozakanoniczna*, red. M. Zemło, Białystok 2020, s. 15-55.

¹³¹ Por. KL nr 10: AAS 56(1964) nr 2, s. 102.

¹³² *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego*, Poznań 2006, nr 22; por. *Ogólne Wprowadzenie do Liturgii Godzin*, Poznań 1992, nr 28.

¹³³ SACA nr 39: AAS 99(2007) nr 3, s. 137; por. KL nr 41: AAS 56(1964) nr 2, s. 111.

¹³⁴ Por. KK nr 26: AAS 57(1965) nr 1, s. 31.

¹³⁵ W *Ogólnym Wprowadzeniu do Liturgii Godzin* czytamy: „biskup ma być oddany modlitwie jako pierwszy spośród grona swego Kościoła, a sprawowana przez niego *Liturgia Godzin* jest zawsze

przewodniczenie obrzędom, a także pobożność ludową¹³⁶, charakterystyczną dla danego regionu¹³⁷.

Ważne są także cnoty, którymi powinien odznaczać się biskup, szczególnie w niełatwych dla tej posługi czasach współczesnych. Joseph Ratzinger wskazuje na cnotę wiary, cnotę mądrości oraz cnotę męstwa. Bawarski teolog wskazuje, że biskup poza tym, że musi być człowiekiem wierzącym, powinien być wiarygodnym świadkiem wiary. Wiara i jej przejawy są „wydarzeniem” – osobistym spotkaniem z Bogiem i spotkaniem ze słowem Kościoła. Biskup nie może być tylko narzędziem w rozumieniu technicznym, funkcjonującym, jak określa to Joseph Ratzinger, na podobieństwo komputera czy maszyny. Wiara biskupa jest wiarą Kościoła, a nie zestawem sformułowań czy frazesów, zaprogramowanych w umyśle człowieka wraz z objęciem nowej funkcji. Mówiąc inaczej, chodzi o to, aby spotkanie z „wydarzeniem”, którym jest Jezus, było „przed” biskupem, aby on ustępował mu miejsca i głosił je jako słowo prawdy, które sam rozpoznał. W końcu chodzi tu o głoszenie treści, które przekraczają subiektywność „ja”; są przemawianiem w imieniu Innego, którego biskup spotkał w wydarzeniu wiary.

Przechodząc do mądrości, Ratzinger zaznacza, że nie chodzi o spryt, lecz o umiejętność rozpoznawania rzeczy i wydarzeń w świetle prawdy. Istotnymi elementami mądrości muszą być odwaga i roztropność. Biskup nie może postrzegać siebie samego jako osoby wszechwiedzącej, będącej specjalistą od wszystkiego. Powinien odznaczać się jednak pewnym wyczuciem w oglądzie danej sytuacji w świetle wiary.

Trzecią cnotą jest męstwo¹³⁸, które Joseph Ratzinger definiuje za św. Teresą z Ávili: „Bóg chce i kocha dusze odważne”. Widać to dobrze na przykładzie Mojżesza,

modlitwą w imieniu Kościoła i za Kościół mu powierzony”. *Ogólne Wprowadzenie do Liturgii Godzin*, Poznań 1992 nr 28.

¹³⁶ W tej kwestii wypowiedziała się Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii”, w którym czytamy: „Odpowiedzialność za formy pobożności ludowej spoczywa na ordynariuszu miejsca. To on powinien być ich moderatorem, ukierunkowywać je na pogłębienie wiary w życiu chrześcijańskim, korygować je, gdy zachodzi potrzeba, i je ewangelizować; powinien czuwać, by nie zastępowały one celebracji liturgicznych i nie mieszały się z nimi, jak również zatwierdzać teksty modlitw i formuł związanych z aktami publicznymi pobożności ludowej i praktykami zewnętrznymi. Takie postanowienia ordynariusza miejsca dotyczą jednak tylko terytorium Kościoła lokalnego, powierzonego jego jurysdykcji. Równocześnie poszczególni wierni, duchowni czy świeccy, lub ich grupy nie mogą narzucać własnych modlitw do publicznego użytku bez zgody ordynariusza”. KONGREGACJA KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, tłum. J. Sroka, Poznań 2003, nr 21.

¹³⁷ Por. PGR nr 33: AAS 96(2004) nr 12, s. 869.

¹³⁸ Właściwe wydaje się w tym miejscu przywołanie klasycznej definicji cnoty męstwa, która w jasny i konkretny sposób przekłada się na warunki posługi biskupa. Katechizm Kościoła Katolickiego podaje,

który według Księgi Liczb „był człowiekiem bardzo pokornym, najpokorniejszym ze wszystkich ludzi, którzy żyli na ziemi” (12,3). Na podstawie lektury Pięcioksięgu wiemy, że jednocześnie był człowiekiem gniewnym, a zapominamy o tym, że do końca stawał przed Bogiem w obronie swojego ludu. Stąd niemiecki teolog zauważa:

Prawdziwa łagodność nie ma nic wspólnego ze słabością tego, kto pragnie unikać wszelkich kłopotów, z drugiej strony gniew proroka nie ma nic wspólnego z niekontrolowanym, samolubnym temperamentem. Prawdziwe dobro jest zadziorne, ponieważ chce dobra innych, któremu oni często sami się przeciwstawiają; właśnie w tej zadziorności dowodzi ono swojej prawdy i powagi.

Z tego cytatu wynika, że biskup nie może stronić od konfliktów, jeśli są to konflikty służące dobru członków Kościoła, wzywające do obrony prawdy. Jest to postawa przeciwna wygodnictwu i kompromisom z siłami światopoglądowymi, które stoją w opozycji do wartości, których powinien bronić biskup. Joseph Pieper, którego cytuje Joseph Ratzinger, stwierdza: „Bycie dzielnym nie oznacza więc tyle co «nie bać się». Oznacza: nie pozwolić, aby strach i obawa doprowadziły do zdrady i słusznej sprawy”.

Chodzi o to, by nie iść na kompromis i nie zdradzić prawdziwych wartości, które przynależą jednostce z racji bycia osobą ludzką; nie poddać się dyktaturze hałaśliwej mniejszości za cenę świętego spokoju. Męstwem jest wytrwanie przy słowach Jezusa wbrew powszechnym poglądom, które mają wyznaczać zasady i normy dla „nowego świata”¹³⁹. Dalej, biskup powinien być „człowiekiem jedności”, unikającym różnicowania tam, gdzie to możliwe. Nie może pozwalać na dyskryminowanie osób o odmiennych poglądach. W swojej postawie powinien być pełen szacunku i zrozumienia wobec postaw i opinii innych¹⁴⁰.

2.3.2. Urząd prezbiteratu

Drugim stopniem sakramentu święceń jest prezbiterat, który jako oddzielny stopień święceń pojawił się w II wieku. Zostało to już wspomniane powyżej, kiedy przywołano

ze męstwo „jest cnotą moralną, która daje wytrwałość w trudnościach i stałość w kontynuacji dobra. Umacnia postanowienie opierania się pokusom i przezwyciężania przeszkód w życiu moralnym. Cnota męstwa uzdalnia do przezwyciężania strachu, nawet strachu przed śmiercią, do stawienia czoła próbom i prześladowaniom. Uzdalnia nawet do wyrzeczenia i do ofiary z życia w obronie słusznej sprawy. «Pan, moja moc i pieśń» (Ps 118,14). «Na świecie doznacie ucisku, ale miejcie odwagę: Jam zwyciężył świat!» (J 16,33)”. KKK nr 1808.

¹³⁹ Na temat postrzegania współczesnego świata i napięć w nim występujących zob. B. WILDSTEIN, dz. cyt.

¹⁴⁰ Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 295-301.

postać św. Ignacego z Antiochii, który w jasny sposób dokonał rozróżnienia pomiędzy urzędem biskupa a urzędem prezbitera. Jest on świadkiem początków monarchicznego episkopatu.

W Kościele występuje trójstopniowa struktura hierarchiczna: biskup, prezbiter i diakon. Wiadomo, że taki podział nie od razu funkcjonował w całym Kościele. Idea ta upowszechniła się dopiero w drugiej połowie II wieku. Znaczny wpływ na jej rozwój na Wschodzie zawdzięczamy Klemensowi Aleksandryjskiemu. Warto wskazać, że podział ten był ściśle związany ze sposobem sprawowania Eucharystii w tym czasie. W III wieku głównym sprawującym Eucharystię był biskup, zaś prezbiterzy występowali w funkcji koncelebransów, natomiast diakoni usługiwali w trakcie celebracji. Wynika stąd, że jedynie biskup mógł w sposób pełny i samodzielny sprawować Eucharystię; prezbiterzy zaś uzyskali prawo do samodzielnego sprawowania Mszy dopiero w IV wieku, za pozwoleniem biskupa¹⁴¹. Jednym z powodów ustalenia takiej praktyki było wejście w życie tzw. Edyktu mediolańskiego, który chrześcijaństwo uczynił religią legalną. Wzrost liczby wyznawców Jezusa i rozrost wspólnot, którym biskup nie był w stanie każdorazowo przewodniczyć, sprawił, że zmuszony był do posłania w swoim imieniu prezbiterów, którzy współkoncelebrowali z nim Eucharystię.

Joseph Ratzinger pisząc o teologii sakramentu święceń wskazuje, że znany w starożytności termin *sacerdos*¹⁴² odnosił się wyłącznie do biskupa. Wraz z rozwojem teologii święceń jego odpowiednikiem staje się termin „prezbiter”. Pierwotnie tylko biskup jawił się jako prezbiter w pełnym znaczeniu tego słowa, ponieważ tylko on miał prawo samodzielnie sprawować Mszę św.

Takie twierdzenie staje się oczywiste w istotnym tu kontekście *potestas*, czyli władzy¹⁴³. Pierwszą osobą, która może sprawować Eucharystię i dokonywać konsekracji chleba i wina, jest biskup. On też posiada prawo wyświęcania osób do posługi sakramentalnej, poprzez gest nałożenia rąk i upoważnienia wyświęconego

¹⁴¹ Por. M. BLAZA, D. KOWALCZYK, *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007 (BWi, t. 217), s. 442-443.

¹⁴² W wykładzie wygłoszonym 2 sierpnia 1967 roku, na obradach niemieckojęzycznych regentów w Brixen, Joseph Ratzinger idąc za świadectwem Nowego Testamentu stwierdził, że w Kościele, który założył Jezus Chrystus, nie występuje pojęcie *ιερείς* czy *sacerdotes*. Termin ten, zgodnie z Listem do Hebrajczyków, zarezerwowany jest wyłącznie dla Jezusa Chrystusa (por. Hbr 5,1; 9,11). Pojawiają się jednak nowe posługi naśladujące tę sprawowaną przez najwyższego kapłana (gr. *ἀρχιερέως*), do których Joseph Ratzinger zalicza: *ἀπόστολοι*, *πρεσβύτεροι* (apostołowie, prezbiterzy, nasze „kapłani”), *ἐπίσκοποι*, *διάκονοι* (biskupi, diakoni). Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 334.

¹⁴³ Por. TAMŻE, s. 71-72.

do sprawowania Eucharystii w jego imieniu. Poprzez taki akt osoba wyświęcona wchodzi do prezbiterium biskupa, czyli do wspólnoty prezbiterów działających w danej diecezji.

Niewątpliwy wpływ na rozumienie posługi i życia kapłana wywarł II Sobór Watykański i jego dekret *Presbyterorum ordinis* o posłudze i życiu kapłanów z 7 grudnia 1965 roku. Dokument w sposób usystematyzowany wyjaśnia rolę kapłanów we współczesnym świecie. Głównym punktem dekretu jest rozdział drugi, który mówi o istocie urzędu prezbiteratu.

Jego istotę zawarto w części pierwszej „Obowiązki prezbiterów” (nr 4-6) – jak wskazuje Joseph Ratzinger – w oparciu o schemat chrystologiczny¹⁴⁴. Posługi urzędu prezbitera nie można bowiem rozumieć inaczej jak przez perspektywę Jezusa Chrystusa i Jego funkcję nauczycielską, kapłańską i pasterską. Bawarski teolog wskazuje na cztery punkty odniesienia: słowo i sakrament; słowo; Eucharystia; jedność. Ta ostatnia pojawia się w pierwszym zdaniu numeru czwartego dekretu o posłudze i życiu kapłanów: „Lud Boży jednoczy się przez słowo Boga żywego”¹⁴⁵, które jest punktem wyjścia dla posługi prezbiterów¹⁴⁶.

Pierwszym jest kult i sakrament. Kult w odróżnieniu od aktów magicznych i rytu naturalnego jest „historią” Boga i człowieka, a jego początki sięgają Starego Testamentu, gdzie występowało słowo obok obrzędu. Słowo jawi się tu jako interpretacja wykonywanych czynności. Tak rozumiany chrześcijański kult, który trwa w historii, można określić mianem „pamięci o przeszłości”, która staje się nadzieją, ponieważ idzie ku przyszłości. W tym miejscu dochodzimy do rozumienia sakramentu.

Niemiecki teolog odsyła nas do definicji sakramentu autorstwa św. Augustyna: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*¹⁴⁷, gdzie najważniejszymi elementami sakramentu są „słowo” i „rzecz”. Jeden element nie istnieje bez drugiego. One zawsze występują razem. Słowo staje się wewnętrzną siłą wykonywanego gestu, jest inkarnacją słowa w wykonywanym geście. Stąd logiczne jest odniesienie sakramentu do ludzkiego bytu, który składa się z materii i ducha. Kościół to zbiorowość, która tworzy się poprzez wołanie Słowa, które przemierza historię ludzkości. Tu spotykamy

¹⁴⁴ Por. TAMŻE, s. 345.

¹⁴⁵ DP nr 4: AAS 58(1966) nr 14, s. 995.

¹⁴⁶ Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służą Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 345-354.

¹⁴⁷ AUGUSTYN, *In Joannis Evangelium*, traktat 80, rozdział 15, w: PL, t. 35, red. J. -P. Migne, Paris 1802, k. 1840.

się z dwoma terminami: *evangelizatio* i *evangelizare*. Urząd kapłański jawi się jako kontynuacja wołającego Słowa. Jednak aby być kontynuatorem Wołającego, trzeba być najpierw słuchaczem i przyjmującym Dobrą Nowinę, a poprzez to rzeźbiarzem własnego życia. Drugim elementem jest wymagający charakter słowa. W elemencie tym Joseph Ratzinger wskazuje na dwa sformułowania, które wyrażają zadania kapłana: „zawsze mają uczyć nie swojej mądrości, lecz słowa Bożego” oraz „Słowa Bożego nie wolno przedstawiać tylko ogólnie i abstrakcyjnie, lecz należy dostosowywać odwieczną prawdę Ewangelii do konkretnych warunków życia”¹⁴⁸. Pierwsze sformułowanie odnosi się do faktu, że posłany nie głosi swojego prywatnego słowa, ale wyłącznie słowo Boga, do którego prezbiterzy zostali upoważnieni na zasadzie wikariatu, o którym była mowa powyżej. Drugie nakazuje prezbiterowi aktualizację, czyli dostosowanie – aplikację Ewangelii do sytuacji egzystencjalnej słuchaczy i odczytanie jej w kontekście, do którego zostaje odniesiona. Jednak warunkiem tego uwspółcześnienia jest życie słowem. Joseph Ratzinger widzi to w ten sposób: głosiciel słowa staje się niejako tunelem łączącym prawdę Ewangelii z ludźmi współczesnymi, do których ona dociera. Jednak by ono dotarło do innych, sam prezbiter musi je sobie przyswoić, aby głoszenie tego słowa było czymś autentycznym, naturalnym. Nie chodzi o to, aby mówić co każą przełożeni lub moda kulturowa, ale o to, aby mówić to, co Słowo ma do przekazania. Ratzingerowe rozważania na temat głoszenia słowa i sprawowania sakramentów (przez które dokonuje się głoszenie Ewangelii) prowadzą do Eucharystii, która jest najlepszym sposobem ewangelizacji, jako „źródło i szczyt całej ewangelizacji”¹⁴⁹. Eucharystia staje się miarą ewangelizacji dla innych form, które z niej powinny wychodzić i czerpać. Ostatnim wymiarem posługi jest „jedność”; chodzi o jedność pomiędzy prezbiterami a biskupem. Czytamy o tym w numerze piątym *Presbyterorum ordinis*, traktującym o powiązaniu hierarchicznym z biskupem, którego prezbiterzy uobecniają we wspólnocie wiernych¹⁵⁰.

Tym samym dochodzi się do relacji kapłan–świecki. Z teologii urzędu kapłańskiego, a przede wszystkim z Pisma Świętego, wiadomo, że kapłan ustanawiany jest dla ludu, spośród którego został wzięty (List do Hebrajczyków, por. 5,1). II Sobór Watykański poucza, że pomiędzy wyświęconymi szafarzami a ludem Bożym

¹⁴⁸ DP nr 4: AAS 58(1966) nr 4, s. 996.

¹⁴⁹ TENŻE: AAS 58(1966) nr 4, s. 997.

¹⁵⁰ Por. TENŻE nr 5: AAS 58(1966) nr 5, s. 997.

istnieje ścisła więź¹⁵¹. Joseph Ratzinger w wykładzie *Pytanie o sens posługi kapłańskiej*, opisując relacje pomiędzy kapłanem a osobą świecką, przywołuje słowa z *Sermo 340* św. Augustyna, na które wskazuje ostatni sobór w zakończeniu numeru 32 Konstytucji *Lumen Gentium*:

Ilekróć mnie przeraża to, czym jestem dla was, pociechę daje mi to, czym jestem z wami. Dla was jestem biskupem, z wami jestem chrześcijaninem. Pierwsze oznacza urząd, drugie łaskę, pierwsze oznacza zgorszenie, drugie zbawienie¹⁵².

Zdaniem bawarskiego teologa w przywołanych słowach Ojca Kościoła „zawarta jest prawdziwa teologia urzędu i jedności bycia chrześcijaninem w obliczu różnorodności zadań”¹⁵³. By lepiej zrozumieć tę zależność, Joseph Ratzinger powołuje się na augustyńskie rozumienie relacji, jakie zachodzą w Trójcy Świętej: Bóg Ojciec nie jest dla siebie Ojcem, lecz w odniesieniu do Syna, a w odniesieniu do siebie Bogiem¹⁵⁴. Wiadomo, że takie porównanie nie oddaje w pełni sensu jednej i drugiej relacji, jest tylko analogią, za pomocą której da się go ledwie uchwycić. Analogię tę można także odnaleźć w nauczaniu papieża Franciszka, który wskazuje na bardzo ścisłą więź pomiędzy urzędem kapłańskim a osobami świeckimi.

W trakcie homilii podczas Mszy Krzyżma w Bazylice Watykańskiej papież Franciszek mówi o zaangażowaniu w relację pasterze–wierni. Ścisłość tej relacji papież ujmuje obrazowo: od kapłana czuć „zapach owiec”, a nie markowych perfum, a na twarzy widać „uśmiech taty”. Tylko tak rozumiana posługa staje się posługą prawdziwego pasterza, który jest „pomiędzy owcami” i tworzy relację wzajemności¹⁵⁵.

Pasterz (tak prezbiter, jak i biskup), mając szerszą perspektywę, powinien znajdować się w różnych miejscach stada: na końcu, w środku i na początku. Tylko taki ogląd daje możliwość właściwego prowadzenia owiec do miejsca ich przeznaczenia,

¹⁵¹ Por. KK nr 32: AAS 57(1965) nr 1, s. 38.

¹⁵² By lepiej zrozumieć te słowa św. Augustyna, Joseph Ratzinger wskazuje na jedność i niepodzielność chrześcijaństwa: *ad se* i *pro vobis*. Pierwsze wskazuje na godność, która wyraża się w byciu chrześcijaninem, drugie – relację wobec innych w urzędzie, który kapłan sprawuje. Urząd jest byciem „dla was”, tak w odniesieniu do biskupa, jak i prezbitera. Istotą urzędu staje się bycie dla kogoś, w przeciwnym razie traci on swój rdzeń. Podobnie z *ad se*, gdy chrześcijaństwo rozumiemy w odniesieniu do innych przez perspektywę kapłaństwa wspólnego. Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służy Waszej radości*, (JROO, t. 12), s. 357.

¹⁵³ TAMŻE, s. 356-357.

¹⁵⁴ Por. TAMŻE, s. 357; AUGUSTYN, *In Psalmum 68. Sermo 1*, w: PL, t. 36, red. J. -P. Migne, Paris 1845, k. 845.

¹⁵⁵ FRANCISZEK, *Święte zmęczenie kapłanów*, OsRom 371(2015) nr 5, s. 23; AAS 107(2015) nr 4, s. 354; por. TENŻE, *Z ludem na ramionach*, OsRom 352(2013) nr 5, s. 36; TENŻE, *Pasterze słuchający ludu*, OsRom 356(2013) nr 11, s. 37; AAS 105(2013) nr 10, s. 892.

gdzie znajdą obfitość pokarmu i dobre warunki do rozwoju. Taki pasterz, jak twierdzi papież Franciszek, powinien odznaczać się łagodnością i czułością, a przede wszystkim wsłuchiwać się w głos owiec. Gdy biskup/prezbiter jest takim pasterzem jak Jezus, możliwe staje się zaufanie pomiędzy nim a owcami¹⁵⁶.

Franciszek w swoisty sposób definiuje posługę pasterską w Kościele: „niekiedy stanie z przodu, aby wskazywać drogę i podtrzymywać lud, innym razem zwyczajnie stanie pośród wszystkich ze swą prostotą i miłosierną bliskością, a pewnych okolicznościach powinien iść za ludem, aby pomóc tym, którzy zostali z tyłu, a przede wszystkim dlatego, że sama owczarnia ma swój węch, aby rozpoznawać nowe drogi”¹⁵⁷.

Namysł Josepha Ratzingera nad posługą kapłanów uwzględnia ascezę i dążenie do doskonałości. To nawiązanie do analizy rozdziału trzeciego „Dekretu o posłudze i życiu kapłanów”. Niemiecki teolog nie przeciwstawia posługi i duchowości, lecz je zestawia: poprzez posługę do doskonałości. Posługa stanowi tu formę kapłańskiej świętości. Mówiąc w inny sposób, chodzi o współdziałanie człowieka i Boga. Kapłan dąży do całkowitego oddania się dla Boga poprzez posługę względem innych. Należy jednak mieć na uwadze „zdrową” duchowość, która nie jest, jak to określa prefekt Kongregacji, „odduchowieniem”, lecz nieznośnym skrajności i zrównoważonym życiem wiary.

Namysł ten odsłania istotę ewangelizacji, bardzo mocno wpisanej w posługę i duchowość wyświęconych¹⁵⁸. II Sobór Watykański w Dekrecie *Presbyterorum ordinis* w sposób konkretny wiąże słowo Boże z posługą prezbitera, wskazując na żywą relację między nimi, podkreślając służebny charakter prezbitarów wobec tego słowa:

[Prezbiterzy – J. J. W.] będąc sługami słowa Bożego, czytają codziennie i słuchają słowa Bożego, którego mają uczyć innych. A jeśli równocześnie starają się je przyjąć w samych sobie, stawać się będą z dnia na dzień coraz doskonalszymi uczniami Pana, według słów Pawła Apostoła do Tymoteusza: „Troszcz się o to z całkowitym oddaniem. Niech twój postęp będzie widoczny dla wszystkich. Czuwaj nad sobą i nad nauczaniem. Trwaj w tym! Tak bowiem postępując, nie tylko siebie samego zbawisz, ale i tych, którzy cię słuchają” (1Tm 4,15-16)¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Por. TENŻE, *Łagodność i czułość Dobrego Pasterza*, OsRom 424(2020) nr 7-8, s. 23.

¹⁵⁷ EvGa nr 31: AAS 105(2013) nr 12, s. 1033.

¹⁵⁸ Por. J. RATZINGER, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, (JROO Omnia, t. 12), s. 358.

¹⁵⁹ DP nr 13: AAS 58(1966) nr 5 s. 1011; por. T. NAWRACAŁA, *Między prezbiterem a kapłanem. Kilka uwag o zmianie słownictwa w teologii kapłaństwa*, StGd, t. 39, s. 44.

Prezbiter jest, jak określa to Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis*, „szafarzem Słowa Bożego, jest konsekrowany i posłany, by głosić wszystkim Ewangelię o Królestwie”¹⁶⁰.

Bez wątpienia, umiłowanie słowa przez prezbiterów i wiernych całego Kościoła jest istotnym aspektem ich rozwoju duchowego. W tym względzie jasna staje się zachęta papieża Benedykta XVI, który w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* wzywa, „aby nastąpiła «nowa epoka większego umiłowania Pisma Świętego przez wszystkich członków ludu Bożego, tak aby dzięki ich modlitewnej i wytrwałej lekturze pogłębiała się więź z osobą Jezusa»”¹⁶¹. Zwracając się bezpośrednio do wyświęconych szafarzy, Benedykt XVI powołując się na stwierdzenie XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, które obradowało od 5 do 26 października 2008 roku w Watykanie na temat *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, mówi o wielkiej roli słowa Bożego w kształtowaniu duchowości prezbiterów. Słowo to należy do filarów ich życia wewnętrznego: „Słowo Boże jest nieodzowne do ukształtowania serca dobrego pasterza, szafarza Słowa”¹⁶². Tylko poprzez takie kształtowanie możliwa staje się pogłębiona relacja z Bogiem, oraz powołania, które stale należy formować w szkole Pisma Świętego. By jednak właściwie kształtować serce, prezbiter powinien rozmiłować się w Piśmie Świętym:

rozwijając wielką osobistą zażyłość ze Słowem Bożym. Nie może poprzestać na poznaniu aspektów językowych czy egzegetycznych, chociaż jest to konieczne; z sercem uległym i rozmodlonym musi zbliżyć się do Słowa, aby ono przeniknęło do głębi jego myśli i uczucia i zrodziło w nim nową mentalność – „zmysł Chrystusowy” (1Kor 2,16) – tak aby jego słowa, a jeszcze bardziej jego decyzje i postawa były coraz bardziej wyrazistym głosem i świadectwem Ewangelii¹⁶³.

Za sprawą takiej postawy możliwe staje się budowanie *communio* w kolegalności i synodalności Kościoła z jednoczesną troską o godność człowieka „zapisaną” w *ius naturale*.

¹⁶⁰ JAN PAWEŁ II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis” o formacji kapłanów we współczesnym świecie*, Rzym 1992, nr 26: AAS 84(1992) nr 8, s. 698.

¹⁶¹ BENEDYKT XVI, *Verbum Domini*, nr 72: AAS 102(2010) nr 11, s. 746.

¹⁶² TAMŻE, nr 78: AAS 102(2010) nr 11, s. 751.

¹⁶³ JAN PAWEŁ II, *Pastores dabo vobis*, nr 26: AAS 84(1992) nr 8, s. 698.

3. Kolegialność w służbie wspólnoty

Zasługą II Soboru Watykańskiego dla Kościoła było przypomnienie jednego z najważniejszych wymiarów życia eklezyjalnego, obecnego w nim od czasów starożytnych. Jest nim jest jedność, jako podstawa funkcjonowania całego chrześcijaństwa.

Uosobienie widzialnej jedności w każdym czasie i epoce stanowi następca św. Piotra, który każdego dnia, w poczuciu odpowiedzialności za powierzone zadanie, staje wobec słów Jezusa wypowiedzianych w modlitwie arcykapłańskiej: „aby wszyscy byli jedno” (J 17,20). Modlitwa Pana stawia przed każdym następcą apostoła Piotra zadanie gromadzenia wszystkich w jednym Kościele, który stworzył Chrystus. Jest to zadanie ukazywania Kościoła jako *communio* wszystkich jego członków. Ta komunika realizuje się pod kierownictwem episkopatu, działającego w jedności z Biskupem Rzymu. Jednoczą się oni w trosce o pielęgnowanie i ochronę wartości, jaką jest – rozpoznawana w świetle Ewangelii – godność człowieka. Źródłem zagrożeń dla tej godności są bowiem siły polityczne i ekonomiczne, usiłujące zaprzeczyć transcendentnemu charakterowi osoby ludzkiej.

3.1. Ratzingerowska koncepcja *communio*

Współczesne podejście do życia (także we wspólnocie Kościoła) naznaczone jest indywidualizmem¹⁶⁴. Jest oczywiste, że indywidualizm w pewnym sensie nie powinien budzić obaw i zastrzeżeń – każdy człowiek stanowi indywidualium.

W Kościele, który jest wspólnotą osób, respektuje się ontyczny status osoby. Pojęcie Kościoła jako *communio*¹⁶⁵ II Sobór Watykański zawarł przede wszystkim w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*¹⁶⁶, Konstytucji dogmatycznej

¹⁶⁴ Por. W. CICHOSZ, *Koncepcja osoby w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Gdańskie”, t. 13(2000), s. 185.

¹⁶⁵ Zainteresowanie Josepha Ratzingera teologicznym znaczeniem „eklezyjologii komunijnej” wzmogło po II Nadzwyczajnym Synodzie z roku 1985, poświęconym 20. rocznicy zakończenia II Soboru Watykańskiego. Ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary w wykładzie *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”*, wygłoszonym 27 lutego na międzynarodowym kongresie poświęconym realizacji celów ostatniego soboru ekumenicznego: *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, wspomina: „Można by powiedzieć, że mniej więcej od specjalnego synodu w roku 1985, który zamierzał dokonać swoistego bilansu posoborowego dwudziestolecia, dominuje nowa próba – streszczenie soborowej eklezjologii w jednym podstawowym pojęciu: w określeniu «eklezjologia komunijna» (*Communio-Ekklesiologie*). Z uznaniem powitałem tę nową koncepcję eklezjologii i w miarę swych umiejętności pracowałem nad jej rozwojem”. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 531. O eklezjologii Josepha Ratzingera zob. G. BACHANEK, *Josepha Ratzingera nauka o Kościele*, Warszawa 2005.

¹⁶⁶ KK nr 4, 8, 13-15, 18, 21, 24-25: AAS 57(1965) nr 1, s. 6-7, 11-12, 17-20, 21-22, 24-25, 29-31.

o Objawieniu Bożym *Dei verbum*¹⁶⁷, Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*¹⁶⁸ oraz w Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*¹⁶⁹. Eklezjalna *communio* u Josepha Ratzingera-Benedykta została ujęta w sposób integralny i specyficzny. Warto zapytać, jak termin ten rozumiano w znaczeniu świeckim, żydowskim i greckim. I w końcu – jak rozumie je Kościół współcześnie.

3.1.1. Ratzingerowskie rozumienie *communio*

Sam termin *communio*, zdaniem Josepha Ratzingera, jest słowem, które w swej treści przynależy do „najgłębszych i najistotniejszych słów chrześcijańskiej tradycji, jednak dlatego właśnie koniecznie trzeba je zrozumieć w całej głębi i szerokości jego znaczenia”¹⁷⁰. Fakt ten podkreśla Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Oceania*. Źródłem i wzorem ludzkiej *communio* jest życie wewnętrzne Osób Boskich:

II Sobór Watykański wybrał termin *communio*, jako najodpowiedniejszy do wyrażenia głębokiej tajemnicy Kościoła, a Nadzwyczajne Zgromadzenie Synodu w roku 1985 jeszcze bardziej nas uwrażliwiło na komunie, jako rzeczywiste serce Kościoła¹⁷¹. Dlatego również Ojcowie tego Synodu oświadczyli, że Kościół jest ze swej istoty tajemnicą komunii, ludem zjednoczonym jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego. Takie dzielenie życia z Trójcą Świętą „stanowi źródło i natchnienie wszelkich relacji chrześcijan i wszelkich form chrześcijańskiej wspólnoty”¹⁷².

Mówi już o nich św. Paweł w zakończeniu Drugiego Listu do Koryntian, ukazując tym samym wspólnotę w Koryncie, jak i innym, źródło *communio*, które powinno

¹⁶⁷ KO nr 10: AAS 58(1966) nr 12, s. 822.

¹⁶⁸ KDK nr 32: AAS 58(1966) nr 15, s. 1051.

¹⁶⁹ DE nr 2-4, 14-15, 17-19, 22: AAS 57(1965) nr 1, s. 91-96, 101-102, 103-104, 105-106.

¹⁷⁰ J. RATZINGER, *Teologia liturgii*, (JROO, t. 11), s. 405-406.

¹⁷¹ Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* wskazuje na Kościół jako rzeczywistość otwartą, przenikniętą komunią, która to rzeczywistość posiada swoją tajemnicę. Tajemnica ta wyraża się, jak określa to papież w „misterium komunii”, które tworzy, świadczy, aktualizuje i rozszerza Kościół jako sakrament jedności, w celu zjednoczenia wszystkich w Jezusie Chrystusie. Por. US nr 5: AAS 87(1995) nr 11, s. 924; L. SIWECKI, art. cyt., s. 197.

¹⁷² JAN PAWEŁ II, *Post-synodalis Apostolic Exhortation „Ecclesia in Oceania” on Jesus Christ and the Peoples of Oceania. Walking his way, telling his truth, living his life*, nr 10: AAS 94(2002) nr 6, s. 375; por. US nr 9: AAS 87(1995) nr 11, s. 926; BENEDYKT XVI, *Dar komunii*, OsRom 285(2006) nr 8, s. 35; M. JAGODZIŃSKI, *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, Kraków 2009, s. 115; A. CZAJA, *Podstawowe elementy eklezjologii „communio”*, s. 48; R. BINIEK, dz. cyt., s. 39-40.

znaleźć swoje przełożenie na życie chrześcijan: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga i jedność Ducha Świętego niech będą z wami wszystkimi” (13,13)¹⁷³.

Jan Paweł II w *Novo millennio ineunte* wskazuje, że komunია (*κοινωνία*) jest:

ucieleśnieniem i objawieniem samej istoty tajemnicy Kościoła. Komunია jest owocem i objawieniem owej miłości, która wypływając z serca przedwiecznego Ojca, rozlewa się w nas za sprawą Ducha darowanego nam przez Jezusa (por. Rz 5,5), abyśmy wszyscy stali się „jednym duchem i jednym sercem” (por. Dz 4,32). Właśnie budując komunię miłości Kościół objawił się jako „sakrament”, czyli jako „znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”¹⁷⁴.

Amerykański duchowny, arcybiskup San Francisco, John R. Quinn, zauważa z kolei:

komunია w Kościele nie jest jedynie uczuciem czy abstrakcją. Jest ona manifestacją tajemnicy Trójcy Najświętszej, objawionej w Jezusie Chrystusie naszym Panu i uwiecznionej przez Ducha Ojca i Syna¹⁷⁵.

3.1.2. Świeckie znaczenie terminu *communio*

Aby lepiej zrozumieć znaczenie *communio*, który stał się jednym z wiodących terminów we współczesnej eklezjologii, musimy sięgnąć do jego pierwotnych korzeni, czyli tekstów Nowego Testamentu, a przede wszystkim Ewangelii wg św. Łukasza i Dziejów Apostolskich. Jak wskazuje Kongregacja Nauki Wiary w Liście

¹⁷³ Komentując słowa św. Pawła wieńczące treść Drugiego Listu do Koryntian, Benedykt XVI zauważa podczas audiencji generalnej 29 marca 2006 roku, że „te słowa, stanowiące prawdopodobnie echo kultu rodzącego się Kościoła, ukazują jasno, w jaki sposób bezinteresowny dar miłości Ojca w Jezusie Chrystusie urzeczywistnia się za sprawą Ducha Świętego. Ta interpretacja, opierająca się na ścisłym paralelizmie, występującym w tekście między trzema dopełniaczami («łaska Pana Jezusa Chrystusa... miłość Boga... i dar jedności w Duchu Świętym»), ukazuje «komunię» jako szczególny dar Ducha, owoc miłości darowanej przez Boga Ojca oraz łaski ofiarowanej przez Pana Jezusa”. BENEDYKT XVI, *Dar komunii*, s. 35-36.

¹⁷⁴ JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Novo millennio ineunte” na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Rzym 2001, nr 42: AAS 93(2001) nr 5, s. 296; por. R. SŁUPEK, art. cyt., s. 170.

W sposób podobny wypowiada się Olivier Clément, który pisze: „W wiecznym porywie miłości Ojciec, Boskość-źródło, Boska-zasada, ustanawia w sobie odmiennosc-jedność Syna i Ducha Świętego i przekazuje im wszystko to, czym jest. Poprzez ów wieczny «początek», który przywołuje Janowy prolog, «Bóg jest miłością» i źródłem wszelkiej miłości. Tak samo można powiedzieć, że jest komunią i źródłem wszelkiej komunii. Tak więc, jako «dom Ojca», Kościół uczestniczy (i to uczestnictwo powinno wyrażać) w sposobie istnienia Trójcy Świętej: jest on, pośród ludzkości, rozdzielcą miłości trynitarniej, tej miłości i tej wolności, które pochodzą z Bożej głębi – i którym On jest. Życie Boże, które pochodzi od Ojca, przez Syna w Duchu Świętym, zostaje przekazane ludziom, powołując ich do jedności analogicznej (ale mającej się stać dopiero w przyszłości, a na razie wciąż jeszcze zakrytej naszą nieprzejrzystością), do jedności Trójcy Świętej. Bóg istnieje w Trzech Osobach, w liczbie «matematycznej», która, pozostając poza wszelkim układem liczbowym, wyraża pełną odmiennosc w pełnej jedności (i odwrotnie)”. O. CLÉMENT, *Rzym inaczej*, s. 8-9; J. P. BATUT, *Monarchia Ojca, porządek pochodzeń, perychoreza. Trzy klucze teologiczne do poprawnego wyznania wiary trynitarniej*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, red. L. Balter i in., Poznań 2000 (KC, t. 13), s. 335-336.

¹⁷⁵ J. R. QUINN, *Ever Ancient, Ever New. Structures of Communion in the Church*, New York 2013, s. V.

Communio notio, pojęcie *communio*, na które powołuje się II Sobór Watykański, przyczynić powinno się do odnowy współczesnej eklezjologii, poprzez otwarcie nowych horyzontów w refleksji teologicznej nad zagadnieniem Kościoła jako misterium¹⁷⁶.

W referacie wygłoszonym w Collevalenza pt. *Komunia – wspólnota – misja. O powiązaniu między Eucharystią, wspólnotą (społecznością) i misją w Kościele*, Joseph Ratzinger zwraca uwagę na potrójne korzenie łacińskiego słowa *communio*. W pierwszym punkcie odwołuje się do Dziejów Apostolskich. W drugim – do *communio* z punktu widzenia prawniczego, sakramentalnego i praktycznego, z dodatkowym odwołaniem do Listu do Galatów 2,9-10. W końcu ukazuje świecki charakter tego terminu i jego odniesienie do nowych realiów.

W opisie Kościoła w Dziejach Apostolskich 2,42: „Wszyscy postępowali zgodnie z nauką apostołów, żyli we wspólnocie braterskiej, łamali chleb i modlili się”, Łukasz ukazuje prawdziwe „DNA” Kościoła, niczym macierz dla Kościoła przyszłości, Kościoła każdego czasu i miejsca. Pierwotne funkcjonowanie wspólnoty Kościoła determinuje styl jego życia w kolejnych wiekach.

Benedykt XVI w trakcie audiencji generalnej 5 kwietnia 2006 roku zwraca uwagę na trzy dynamiczne aspekty *κοινωνία*, które występują w powyższym fragmencie Łukaszowego dzieła: „komunia rodzi się z wiary wzbudzonej przez przepowiadanie apostoelskie, umacnia się dzięki łamaniu chleba i modlitwie, a wyraża w braterskiej miłości i służbie”¹⁷⁷.

W niniejszym opracowaniu skupimy się tylko na terminie *κοινωνία*. Joseph Ratzinger analizując semantykę przywołanego terminu wskazuje na jego wieloznaczność i dwie całkiem różne rzeczywistości: „Eucharystia i społeczność, Komunia jako sakrament i komunია jako wielkość społeczna i instytucjonalna”¹⁷⁸. Instytucjonalny wydzźwięk tego terminu widzi w Liście do Galatów (2,9), gdzie Paweł i Barnaba przybywa do Jakuba, Kefasa i Jana, którzy „podali prawą rękę (...) na znak wspólnoty” (*κοινωνία*). Joseph Ratzinger dostrzega tu „pełną chrześcijańską treść i znaczenie, obejmujące zarówno wymiar sakramentalny i duchowy,

¹⁷⁶ Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunία „Communio notio”*, nr 1, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 390: AAS 85(1993) nr 9, s. 838.

¹⁷⁷ BENEDYKT XVI, *Posługa komunii*, OsRom 285(2006) nr 8, s. 37.

¹⁷⁸ J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 286.

jak i instytucjonalny i osobowy”¹⁷⁹, dzięki czemu podanie prawej ręki to potwierdzenie trwania w nauce apostołów i jedności z nimi apostołów pogan.

3.1.2.1. Łukaszowe rozumienie *communio*

Pierwszym punktem odniesienia dla chrześcijańskiego *communio* jest świat świecki, a dokładniej kooperatywa ludzi współpracujących ze sobą. Takie ujęcie znajdujemy w trzeciej Ewangelii, gdzie spojrzenie czytelnika koncentruje się na opisie powołania pierwszych uczniów: Jakuba i Jana, nazwanych przez autora *κοινωνοί* Szymona (por. Łk 5,10), czyli współnikami, towarzyszami, uczestnikami czegoś, kooperatorami w wykonywaniu czegoś. Ewangelista sięgnął tu po znaczenie świeckie tego terminu, odnoszące się do wspólnej pracy¹⁸⁰.

3.1.2.2. Żydowskie pochodzenie *communio*

Źródłostw *communio* tkwi też w kulturze hebrajskiej. Chodzi oczywiście o odpowiednik greckiego słowa, który w języku hebrajskim brzmi *חבורה* (*chaburah*), czyli „spółdzielnia”, „kooperatywa”. Sam termin w świecie żydowskim pojawia się w I wieku przed Chrystusem. Określa się nim grupę faryzeuszy jako *chaburah*, a od III wieku po Chrystusie – rabinów. Kolejno termin odnosi się do osób zebranych na uczcie paschalnej, gdzie minimalna liczba uczestników musiała wynosić dziesięć. Określenie oddaje w ten sposób tajemnicę Kościoła jako *chaburah* Jezusa Chrystusa. *Chaburah* Jezusa rodzi się z Jego Paschy i nieustającego pragnienia spożywania Paschy ze swoimi uczniami (por. Łk 22,15) i włączenia w tę Paschę wszystkich. Oni stanowią *chaburah* Chrystusa mieszkających w Jego domu, czyli Kościele¹⁸¹. Stając się *chaburah* Chrystusa, stajemy się „przestrzenią Jego Paschy (...). On w nas jest żywy. On w nas «idzie»”¹⁸².

Jan Paweł II w encyklice o Eucharystii wskazuje na relacje, jakie występują pomiędzy tym sakramentem a *communio*, łącząc je niejako w jedną rzeczywistość: „Eucharystia, jako najwyższy sakramentalny wyraz komunii w Kościele”¹⁸³. Odnosząc się do słów swojego poprzednika, Benedykt XVI, w posynodalnej adhortacji

¹⁷⁹ TAMŻE, s. 288.

¹⁸⁰ Por. TAMŻE, s. 291.

¹⁸¹ Por. TAMŻE, s. 292-293; J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO t. 8/2), s. 1244; K. POROSŁO, art. cyt., s. 133-135.

¹⁸² C. SMUNIEWSKI, *Eucharystia – Boski wędrowiec. Szkice z eucharystologii antropologicznej*, Tarnów 2012 (Theologumena, t.7), s. 28.

¹⁸³ JAN PAWEŁ II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 38: AAS 95(2003) nr 7, s. 459.

apostolskiej *Sacramentum caritatis*, pisze o Eucharystii i komunii eklezjalnej następująco:

jedność komunii kościelnej objawia się konkretnie we wspólnotach chrześcijańskich i odnawia się w akcie eucharystycznym, który je jednoczy i charakteryzuje jako Kościoły partykularne, *in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*. Właśnie rzeczywistość jednej Eucharystii, sprawowanej w każdej diecezji wokół własnego biskupa, pozwala zrozumieć, jak Kościoły partykularne trwają *in* i *ex Ecclesia*. W rzeczywistości „z jedności i niepodzielności eucharystycznego Ciała Pana wynika jedność Jego Ciała mistycznego, którym jest jeden i niepodzielny Kościół”¹⁸⁴.

Kongregacja Nauki Wiary, objaśniając prymat następcy Piotra, zauważa:

Jedność Kościoła, do której przyczynia się w szczególny sposób posługa Następcy Piotra, osiąga najwyższy wyraz w Ofierze eucharystycznej, która stanowi centrum i źródło komunii kościelnej; koniecznym oparciem dla tej komunii jest także jedność episkopatu. Dlatego też „każda celebrowana eucharystyczna dokonuje się nie tylko w jedności z własnym biskupem, ale także z papieżem, z Kolegium Biskupów, z duchowieństwem i całym ludem. Każda celebrowana Eucharystia wyraża tę powszechną komunie z Piotrem i całym Kościołem lub też przywołuje ją obiektywnie”, jak to dzieje się w przypadku Kościołów, które nie są w pełni komunii ze Stolicą Apostolską¹⁸⁵.

3.1.2.3. Greckie pochodzenie *communio*

Tym właśnie różni się Nowy Testament od Starego, iż używa terminu *chaburah* – *communio* w odniesieniu zarówno do relacji Bóg–Człowiek, jak i człowiek–człowiek¹⁸⁶. W Starym Testamencie *communio* możliwe jest wyłącznie pomiędzy ludźmi, nie zaś pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Transcendencja zdaje się nieprzekraczalna, istnieje tylko *ברית* (*berith*), czyli „przymierze”¹⁸⁷.

Nowotestamentalną nowość, wnoszącą nowy kontekst znaczeniowy do terminu *κοινωνία*, wyraża Pierwszy List św. Jana, w którym czytamy: „To, co zobaczyliśmy i usłyszeliśmy, głosimy także wam, abyście i wy trwali z nami w łączności (*κοινωνία*). A jest to łączność (*κοινωνία*) z Ojcem i Jego Synem, Jezusem Chrystusem” (1,3).

W stwierdzeniu tym Joseph Ratzinger dostrzega:

¹⁸⁴ SACA nr 15: AAS 99(2007) nr 3, s. 116-117; por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Communio notio*, nr 11, 5, s. 396; AAS 85(1993) nr 9, s. 844; S. HORN, *Teologiczne opcje Papieża Benedykta XVI*, tłum. J. F. Tarnówka, „Studia Salvatoriana Polonica”, t. 1(2007), s. 30-31; K. GÓZDŹ, *Prymat*, s. 74.

¹⁸⁵ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Prymat*, nr 11, s. 63.

¹⁸⁶ Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Communio notio*, nr 3, s. 391; AAS 85(1993) nr 9, s. 839.

¹⁸⁷ Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 293; A. CZAJA, *Podstawowe elementy eklezjologii „communio”*, s. 47; R. SKRZYPCZAK, *Kościół jako misterium, communio i missio. Przejrzysta wizja eklezjologii katolickiej 40 lat po soborowej konstytucji „Lumen gentium”*, WST, t. 17(2004), s. 175-176.

miernik każdego poprawnego chrześcijańskiego rozumienia komunii (...). Tutaj ukazuje się punkt wyjścia komunii: spotkanie z wcielonym Synem Bożym, Jezusem Chrystusem, który przychodzi do ludzi w głoszeniu słowa przez Kościół. W ten sposób powstaje wspólnota ludzi ze sobą, która ze swej strony opiera się na wspólnocie z Trójjedynym Bogiem. Wspólnota z Bogiem staje się naszym udziałem dzięki wspólnocie Boga z ludźmi, której uosobieniem jest Chrystus. Spotkanie z Chrystusem tworzy wspólnotę z nim samym, a przez to również z Ojcem w Duchu Świętym, dlatego łączy ona ludzi wzajemnie ze sobą¹⁸⁸.

Tym samym dochodzimy do trzeciego znaczenia *communio*: w filozofii greckiej. Jak wskazano powyżej, idea wspólnoty Boga z człowiekiem w Starym Testamencie jest radykalnie inna, niż ta w Nowym, i zupełnie inna niż w świecie pogańskim (tu oznacza poszukiwanie wspólnoty z bogami). Joseph Ratzinger odwołuje się do *Uczty* Platona. Grecki filozof pisze o wspólnocie między bogami a ludźmi (*ἡ περὶ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων κοινωνία*), która przekłada się na wspólnotę pomiędzy ludźmi. Ofiara i kult w rozumieniu ateńskiego myśliciela wskazują na zbawienie i miłość. *Ex post* można w tym dostrzec zapowiedź tajemnicy Eucharystii.

Inaczej jednak niż w świecie nowotestamentalnym, w świecie helleńskim nie chodzi o komunię, lecz jedność i związaną z tym tożsamość. Bawarski teolog odwołuje się do myśli Filona, który nie przejmuje pojęcia *communio* z kontekstu hebrajskiego, lecz odnosi się do mistyki hellenistycznej. Wskazuje ona na istnienie „komunii” Boga z pobożnym ludem, gdzie pobożność ma wymiar kultu. Tym samym nauczanie Platona widziane z perspektywy Bożego Objawienia zyskuje nowe znaczenie, przetransponowane na język chrześcijaństwa.

Trzeba dodać, że Platon podkreśla ideę boskości, a takie myślenie można przenieść na język chrześcijaństwa, a dokładniej na unię hipostatyczną, gdzie Bóg w osobie Jezusa wychodzi naprzeciw człowiekowi i nawiązuje z nim relację. Co najważniejsze, w Jezusie dokonuje się zjednoczenie dwóch natur, które wzajemnie się dopełniają i tworzą najlepszą „komunię”: boskości i człowieczeństwa. Stąd nie należy mówić o „hellenizacji” Jezusa i chrześcijaństwa, bo byłoby to całkowitym niezrozumieniem nowości, która się dokonała we wcielonym Słowie: syntezie dwóch natur z inicjatywy Ojca. Komunia w Chrystusie oznacza wyjście poza ramy Starego Testamentu,

¹⁸⁸ J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 531-532; por. TENŻE, *Teologia liturgii*, (JROO, t. 11), s. 409; JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Evangelium vitae” o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, Rzym 1995, nr 37: AAS 87(1995) nr 5, s. 443; J. SZYMIK, *Kościół w sercu Boga*, s. 61; A. CZAJA, *Podstawowe elementy eklezjologii „communio”*, s. 45.

z zachowaniem całego jego dziedzictwa, po czym następuje przeniknięcie tej nowości do innych narodów i kultur. W wydarzeniu tym dokonuje się synteza dwóch przeciwstawnych sobie kultur: żydowskiej i pogańskiej. Widać to zwłaszcza w teologii św. Pawła, gdzie wszyscy stanowią jedno w Chrystusie (por. Ef 2,11-22)¹⁸⁹.

3.1.3. Współczesne rozumienie *communio*

Po analizie pierwotnego kontekstu użycia terminu *κοινωνία* można przejść do pytania, jak rozumie go Kościół (a dokładniej Joseph Ratzinger – Benedykt XVI) w czasach współczesnych.

3.1.3.1. Chrystologia źródłem *communio*

Źródłem *κοινωνία* jest chrystologia, która reflektuje o komunii między Bogiem i ludźmi sprawianej przez osobę Jezusa Chrystusa. Chrześcijaństwo jest komunią, byciem w relacji, we wspólnocie z Bogiem przez Jezusa. A być z Nim w relacji to spożywać Jego Ciało i pić Jego Krew. W ten sposób najdoskonalej jednoczymy się z Bogiem. Najdobitniej wyraził to św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian, w którym zapisał: „Czy kielich błogosławieństwa, którym błogosławimy, nie jest jednoczeniem się (*κοινωνία*) z Krwią Chrystusa? Czy chleb, który łamiemy, nie jest jednoczeniem się (*κοινωνία*) z Ciałem Chrystusa? Jeden bowiem jest chleb i nas wielu tworzy jedno ciało, bo wszyscy bierzemy z tego samego Chleba” (10,17-18)¹⁹⁰.

Po raz kolejny mamy nawiązanie do postaci św. Augustyna, będącego dla Josepha Ratzingera – Benedykta XVI niekwestionowanym autorytetem i głównym przewodnikiem po myśli patrystycznej¹⁹¹. W *Wyznaniach* biskup Hippony pisze: „usłyszałem jak gdyby Twój głos z wysokości: «Jam jest pokarm dla dorosłych; wzrastaj, a będziesz mnie spożywał. I nie ja w Tobie ulegnę przemianie jak pokarm ciała twego, lecz ty przemienisz się we mnie»”¹⁹².

¹⁸⁹ Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 293-295.

¹⁹⁰ Por. TAMŻE, s. 296; TENŻE, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, (JROO, t. 7/2), s. 992.

¹⁹¹ Benedykt XVI w przedmowie do tomu pierwszego dzieła *Opera Omnia*, wspomina, że jako student teologii rozczytywał się w dziełach św. Augustyna i to one wywarły największy wpływ na rozumienie teologii przez młodego studenta. I jak dalej podkreśla Papież, „przyjaźń” z Augustynem rozpoczęła się właśnie od tej pracy konkursowej. Por. BENEDYKT XVI, *Przedmowa*, w: *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele* (JROO, t. 1), s. 1-5.

¹⁹² AUGUSTYN, *Wyznania*, księga 7, 10,16; por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 296. W wykładzie *Eucharystia, komunია i solidarność*, wygłoszonym 1 czerwca 2002 roku w Benewencie, ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary, komentuje słowa św. Augustyna w następujący sposób:

Dla Josepha Ratzingera słowa św. Pawła, jak i św. Augustyna o komunii są wejściem:

w ontyczną wspólnotę z Chrystusem, wejść w to otwarcie ludzkiego bytu na Boga, które stanowi jednocześnie warunek najgłębszego wzajemnego otwierania się ludzi na siebie. Droga do wzajemnej komunii ludzi ze sobą prowadzi przez komunię z Bogiem¹⁹³.

Najpełniejsze wejście we wspólnotę z Bogiem na ziemi dokonuje się poprzez Eucharystię. Dzięki niej możliwe staje się ponadto wejście we wspólnotę ze wszystkimi członkami Kościoła, także z tymi, którzy dostąpili nieba, poprzez „duchową solidarność”, która rodzi się dzięki sakramentowi Eucharystii¹⁹⁴. Tu ukazują się dwa wymiary Eucharystii, która buduje komunię doczesną, a której skutkiem staje się budowanie komunii wiecznej¹⁹⁵, a tym samym komunii ze wszystkimi wiernymi Mistycznego Ciała Chrystusa. Z Kościołem pielgrzymującym, Kościołem oczyszczającym się i Kościołem chwalebny.

Dlatego nie można skupić się na samej rzeczywistości doczesnej, gdyż ta nie obejmuje całej rzeczywistości Kościoła. Wymiary wertykalny i horyzontalny *communio* się dopełniają – wertykalny polega na wspólnocie Bóg–człowiek, zaś horyzontalny na wspólnocie ludzi między sobą.

Odnosząc się do tej myśli, Joseph Ratzinger wprowadza dwa terminy: „powszechność synchroniczną” („jesteśmy zjednoczeni z wierzącymi żyjącymi we wszystkich częściach świata”) oraz „powszechność diachroniczną” („wszystkie czasy są nasze, również wierzący z przeszłości oraz wierzący, którzy żyć będą w przyszłości”)¹⁹⁶.

„Znaczy to: pokarm fizyczny, który przyjmujemy, jest asymilowany przez ciało, sam staje się elementem tworzącym nasze ciało. Ten chleb jest jednak inny. Jest większy, jest czymś więcej niż my. Nie my go upodabiamy do siebie, lecz on nas upodabnia do siebie, tak że stajemy się podobni do Chrystusa – jak mówi Paweł, stajemy się członkami Jego ciała, stanowimy z Nim jedno. Wszyscy «spożywamy» nie to samo, lecz Tego samego, w konsekwencji jesteśmy wydobywanymi z naszej zamkniętej indywidualności i włączeni w Kogoś od nas większego. Wszyscy zostajemy upodobnieni do Chrystusa i w ten sposób, przez komunię z Chrystusem, utożsamiamy się również ze sobą wzajemnie – stajemy się jedno z Nim i członkami jedni drugich. Wchodzenie w komunię z Chrystusem jest z samej swej istoty zawiązywaniem wspólnoty ze sobą. Nie jesteśmy już obok siebie, każdy dla siebie samego, lecz każdy drugi, przyjmujący Komunię, jest – można by powiedzieć – «kością z moich kości i ciałem z mego ciała» (Rdz 2,23). TENŹE, *Teologia liturgii*, (JROO, t. 11), s. 407; por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Communio notio*, nr 5, s. 392: AAS 85(1993) nr 9, s. 840-841.

¹⁹³ J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 297.

¹⁹⁴ Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Communio notio*, nr 6, s. 393: AAS 85(1993) nr 9, s. 841.

¹⁹⁵ Por. C. SMUNIEWSKI, *Bóg – człowiek – komunია. Eschatologiczne ukierunkowanie komunii eucharystycznej w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2011, s. 109-110, 112.

¹⁹⁶ BENEDIKT XVI, *Komunia w czasie*, s. 38; por. J. SZYMIK, *Kościół w sercu Boga*, s. 63.

3.1.3.2. Wertykalny i horyzontalny wymiar *communio*

W liście *Communiois notio* z 28 maja 1992 roku, który skierował do biskupów ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary, w oparciu o Pismo Święte i tradycję patrystyczną stwierdza, że termin *communio* można rozpatrywać w dwóch wymiarach: wertykalnym (czyli komuniam z Bogiem) oraz horyzontalnym (wzajemne odniesienie ludzi między sobą). Ponadto Prefekt wskazuje na istotę *communio*, jaką jest dar i inicjatywa Boga¹⁹⁷, swój punkt kulminacyjny osiągająca w wydarzeniu paschalnym Jezusa Chrystusa¹⁹⁸.

Benedykt XVI dowody na słuszność takiego podejścia widzi w Ewangelii wg św. Jana: „To jest bowiem moje przykazanie, abyście się wzajemnie tak miłowali, jak Ja was umiłowałem” (J 15,12; por. 13,34). W sposób szczególny widać to w modlitwie Jezusa: „aby wszyscy byli jedno. Podobnie jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, tak i oni niech będą w nas (...), aby byli jedno, podobnie jak my jedno jesteśmy” (J 17, 21.22). Kardynał pisze:

idea komunii jako uczestnictwa w życiu trynitarnym jest w sposób szczególnie głęboki przedstawiona w Ewangelii św. Jana, gdzie komuniam miłości, łącząca Syna z Ojcem i z ludźmi, jest jednocześnie wzorem i źródłem braterskiej komunii, która powinna wzajemnie jednoczyć uczniów (...). A więc komuniam ludzi z Bogiem Trynitarnym oraz komuniam ludzi między sobą¹⁹⁹.

Słowa te, przypuszczalnie poprzedzające ustanowienie sakramentu Eucharystii, którego autor czwartej Ewangelii nie opisuje, stanowią odniesienie do wzajemnych relacji międzyludzkich i relacji ludzko-Boskich.

W świetle tajemnicy eucharystycznej ukazuje się głębokie znaczenie *communio sanctorum*²⁰⁰. Komuniam zawsze i nierozdzielnie ma konotację wertykalną i horyzontalną. Komuniam z Bogiem oraz komuniam z braćmi i siostrami: te dwa wymiary spotykają się tajemniczo w darze eucharystycznym. „Gdzie niszczy

¹⁹⁷ Wybitny katolicki egzegeta niemieckojęzyczny drugiej połowy XX wieku (jak określa go Joseph Ratzinger – Benedykt XVI we wstępie do pracy *Jezus z Nazaretu*), Rudolf Schnackenburg pisze, że „chrześcijańska komuniam we wszystkich swoich wymiarach pochodzi od Boga, z Jego dóbr i dobrowolnie udzielonej łaski”. R. SCHNACKENBURG, *Die Einheit der Kirche unter dem Koinonia-Gedanken*, w: *Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament*, red. F. Hahn, K. Kertelge, R. Schnackenburg, Freiburg 1979 (Quaestiones Disputatae, t. 84), s. 62.

¹⁹⁸ Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Communiois notio*, nr 3, s. 391: AAS 85(1993) nr 9, s. 839; por. C. SMUNIEWSKI, *Eucharystia*, (Theologumena, t.7), s. 113.

¹⁹⁹ BENEDYKT XVI, *Dar komunii*, s. 36; por. R. KRESS, *The Church as Communio. Trinity and Incarnation as the Foundation of Ecclesiology*, „The Jurist. Studies in Church Law and Ministry” 36(1976), s. 128-129.

²⁰⁰ Termin *communio sanctorum* nie odnosi się tylko do wspólnoty świętych, gdzie święci rozumiani są jako wszyscy ochrzczeni (żywi i zmarli). Przetłumaczyć to możemy także jako „mieć wspólnie «rzeczy święte», czyli łaskę sakramentów płynącą od Chrystusa (...), a także uczestnictwo w Życiu, które sprawia, że Kościół nie jest nasz, jest bowiem Jego Kościołem”. J. RATZINGER, *W rozmowie z czasem*, (JROO, t. 13/1), s. 67-68.

się komuniją z Bogiem, będącą komuniją z Ojcem, z Synem i z Duchem Świętym, niszczy się również korzenie i źródło komunii między nami. A gdy my nie żyjemy w komunii, nie ma również żywej i prawdziwej komunii z Bogiem Trynitarnym”. Dlatego, wezwani, by stać się członkami Chrystusa, a więc też członkami jedni drugich (por. 1Kor 12,27), stanowimy rzeczywistość ontologicznie zbudowaną na chrzcie św. oraz karmioną Eucharystią, rzeczywistość, która domaga się, by była dostrzegalna w życiu naszych wspólnot²⁰¹.

Benedykt XVI dostrzega tu inny wymiar *communio sanctorum*, który ma swoje realne konsekwencje, gdyż:

pozwala nam wyjść z naszej samotności, z zamknięcia się w sobie, i daje nam udział w miłości, łączącej nas z Bogiem i pomiędzy sobą. (...) «Komunia» jest prawdziwie Dobrą Nowiną, ofiarowanym nam przez Pana środkiem zaradczym na zagrażającą dziś wszystkim samotność; jest cennym darem, dającym nam poczucie, że jesteśmy przyjęci i umiłowani w Bogu, w jedności Jego ludu zgromadzonego w imię Trójcy Świętej. Jest światłem pozwalającym jaśnieć Kościołowi jako znak wzniesiony pośród narodów: „Jeżeli mówimy, że trwamy z Nim w łączności, a chodzimy w ciemności, kłamiemy i nie postępujemy zgodnie z prawdą. Jeżeli zaś chodzimy w światłości, tak jak On jest w światłości, mamy łączność między sobą» (1J 1,6-7)²⁰².

Komunia daje nam zatem poczucie przynależności do wspólnoty, trwałej wspólnoty, która nie kończy się wraz z ziemskim życiem, lecz trwa na wieczność w Bogu, gdzie ziemską komuniją, krucha i zniszczalną, zostaje przekształcona w wieczną i niezniszczalną, bo wypełnioną w życiu trynitarnym. To życie, to „Boska Jedność Trójcy”²⁰³, jak podkreśla Jan Paweł II w encyklice o Duchu Świętym *Dominum et vivificantem*, a przed nim autor Pierwszego Listu św. Jana: „Bóg jest miłością” (4,8).

²⁰¹ SACA nr 76: AAS 99(2007) nr 3, s. 163-164; por. TENŻE, *Dar komunii*, s. 36. W encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II wskazuje na Eucharystię jako najdoskonalszy element jednoczący ludzkość z Bogiem i ludzi między sobą w porządku natury. Papież, w dokumencie z 30 grudnia 1987 roku, pisze: „W ten sposób Chrystus Pan, poprzez Eucharystię, sakrament i ofiarę, jednoczy nas z sobą i jednoczy wzajemnie nas, ludzi, więzią doskonalszą od jakiegokolwiek zjednoczenia w porządku natury; a zjednoczonych rozsyła na cały świat, abyśmy poprzez wiarę i czyny dawali świadectwo Bożej miłości, przygotowując przyjście Jego królestwa i antycypując je, choć jeszcze w cieniu obecnego czasu”. JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis” z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia „Populorum progressio”*, Rzym 1987, nr 48: AAS 80(1988) nr 5, s. 584; por. G. BACHANEK, *Josepha Ratzingera nauka o Kościele*, s. 231.

²⁰² BENEDYKT XVI, *Dar komunii*, s. 36.

²⁰³ JAN PAWEŁ II, *Dominum et vivificantem*, nr 9: AAS 78(1986) nr 9, s. 818; por. L. SIWECKI, art. cyt., s. 200; A. CZAJA, *Podstawowe elementy eklezjologii „communio”*, s. 46.

3.1.3.3. *Communio* owocem Eucharystii

Według Ratzingera jest oczywistym, że pojęcie „komunii” ma swoje korzenie przede wszystkim w Najświętszym Sakramencie Eucharystii. Jak tłumaczy:

dlatego jeszcze dzisiaj w języku Kościoła przyjmowanie tego sakramentu słusznie nazywamy po prostu przystępowaniem do Komunii. (...) Dowiadujemy się tutaj, że przez pośrednictwo tego sakramentu wchodzimy niejako we wspólnotę Krwi z Jezusem, przy czym zgodnie z duchem języka hebrajskiego Krew oznacza życie, a więc mówi się tu o wespół przenikaniu się życia Chrystusa i naszego życia. Jednak w kontekście Eucharystii „krew” wskazuje również na dawanie siebie samego, na egzystencję, która niejako rozdaje siebie, jako dar dla nas i za nas. Dlatego wspólnota krwi jest także włączeniem się w dynamizm tego życia, tej „przelanej Krwi”, jest dynamizowaniem naszej egzystencji, dzięki której ona sama powinna się stać byciem dla drugiego, tak jak widać to z całą oczywistością w przebitym sercu Chrystusa²⁰⁴.

Wejście we wspólnotę z Chrystusem, a tym samym z każdym ochrzczonym, ukazuje charakter społeczny duchowości eucharystycznej, o której mówi Joseph Ratzinger. Odwołuje się on do nauczania francuskiego jezuita Henri de Lubaca, wyłożonego w dziele *Katolicyzm*. Poprzez uczestnictwo w Eucharystii, której owocem jest jedność, wierni „wchodzą w związek społeczności i pokoju, *pactum societatis et pacis ineunt*. Toteż zasługuje on w pełni na nazwę «komunii», którą się go oznacza”²⁰⁵.

Owa komunია powstaje, po pierwsze, dzięki Kościołowi, który łączy wszystkich wiernych; po drugie, dzięki Panu, który wchodzi z ludźmi w komunię i tę komunię tworzy. Dlatego można powiedzieć, że do istoty Kościoła należy komunikowanie się pomiędzy ludźmi a Panem, co swoje konsekwencje znajduje w komunikowaniu się ludzi między sobą. Obrazem tej wzajemnej komunii pomiędzy Panem a ludem i ludźmi między sobą jest ołtarz, ponieważ – jak wskazuje Joseph Ratzinger: „Kościół zawsze powstaje wokół ołtarza”²⁰⁶. Pierwszym elementem budowy świątyni powinien być ołtarz, jako element centralny budowli sakralnej. Wokół niego gromadzi się Kościół jako lud Boży, a kościół jako budowla stanowi ochronę dla tego najważniejszego elementu wyposażenia auli liturgicznej.

²⁰⁴ J. RATZINGER, *Teologia liturgii*, (JROO, t. 11), s. 406.

²⁰⁵ H. DE LUBAC, *Katolicyzm*, s. 75.; por. J. RATZINGER, *Teologia liturgii*, (JROO, t. 11), s. 407; S. HORN, art. cyt., s. 30.

²⁰⁶ J. RATZINGER, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, (JROO, t. 1), s. 512.

Joseph Ratzinger, by ukazać komunię pomiędzy Bogiem a ludźmi, odwołuje się do historii teologii i wskazuje na sobory, podczas których podnoszono kwestie relacji, jaka istnieje pomiędzy Osobą Boską i osobą ludzką w Jezusie Chrystusie. Chalcedon w swoim orzeczeniu mówi o Wcieleniu (na poziomie ontologicznym) w formule dwóch natur Chrystusa: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia²⁰⁷. III Sobór Konstantynopolitański natomiast głosi ontologiczne zjednoczenie dwóch wól w jednej osobie²⁰⁸. Tak rozumiane zjednoczenie dla ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary przekłada się na *κοινωνία*, będącą doskonałą wspólnotą woli Boskiej i woli ludzkiej Chrystusa, które łączy jedno wspólne „tak”, podjęte dla określonego celu.

Można powiedzieć, że ontologicznie są to dwie różne wole, autonomiczne względem siebie, lecz z punktu widzenia egzystencjalnego stanowią jedną wolę. Ta jedność najpełniej uwidoczniła się w tajemnicy paschalnej Jezusa Chrystusa, która jest dla nas dostępna w sakramencie Eucharystii. Ona daje możliwość zjednoczenia się z Bogiem i bycia z Nim w komunii dzięki Ciału, którym jest Kościół²⁰⁹.

Nie można także zapomnieć o św. Augustynie i jego rozumieniu terminu *κοινωνία*. Oczywistym jest tu przywołanie postaci biskupa z Hippony, który od czasów młodości jest dla Josepha Ratzingera ważnym punktem odniesienia w jego teologii. W nauczaniu na temat Ducha Świętego, w artykule *Duch Święty jako „Communio”*. *Relacje między pneumatologią i duchowością u Augustyna*”, opublikowanym po raz pierwszy

²⁰⁷ Por. SOBÓR CHALCEDOŃSKI, *Definicja wiary*, nr 11, s. 223.

²⁰⁸ Por. III SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI, *Wykład wiary*, nr 14, w: DSP, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2002 (ZMT, t. 24), s. 319.

²⁰⁹ Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 298-300. Kwestię tę Joseph Ratzinger ujmuje w następujący sposób: „obydwie wole są zjednoczone w «tak» ludzkiej woli Chrystusa wypowiedzanym wobec Boskiej woli Logosu. Konkretnie więc – «egzystencjalnie» – obydwie wole stanowią jedną tylko wolę, mimo iż ontologicznie pozostają nadal dwiema autonomicznymi rzeczywistościami. Sobór dodaje także: Jak ciało Pana można nazywać ciałem Słowa, tak też Jego ludzką wolę można nazywać własną wolą Logosu. Model trynitarny (rozumiany tu analogicznie) sobór w rzeczywistości odnosi tu do chrystologii. Najdoskonalsza jedność, jaka istnieje – jedność Boga – nie jest jednością pozbawioną odrębnych członów, lecz stanowi jedność będącą komunią – jedność, która tworzy miłość i która jest miłością. W ten sposób Logos przyjmuje byt Człowieka Jezusa do swego własnego i swym własnym «Ja» mówi o tym: «z nieba zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał» (J 6,38). W posłuszeństwie Syna, w zjednoczeniu obydwu woli w jednym «tak» wobec woli Ojca, realizuje się komunizm bytów ludzkiego i Bożego. «Cudowna zamiana», «alchemia bytu». Tutaj urzeczywistnia się jako wyzwalająca i dająca usynowienie komunikacja, która staje się komunią Stwórcy ze stworzeniem. W bólu tej zamiany, i tylko tutaj, realizuje się fundamentalne, odkupieńcze przeobrażenie człowieka, które zmienia uwarunkowania istniejące w świecie; tutaj rodzi się wspólnota; tutaj powstaje Kościół. Akt udziału w posłuszeństwie Syna, jako rzeczywiste przeobrażenie człowieka, jest jednocześnie jedynym skutecznym i twórczym aktem odnowy i przemiany społeczeństwa i całego świata. Tylko tam, gdzie pojawia się ten akt, dokonuje się zbawcza przemiana, służąca budowaniu królestwa Bożego”. TAMŻE, s. 299.

w 1974 roku dziele *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes* i ponownie 2002 roku w dziele *Weggemeinschaft des Glaubens*, wskazuje na augustyńskie rozumienie Trzeciej Osoby Boskiej jako Tego, który jest *Communio* Ojca i Syna. To określenie przynależy do Jego istoty, jest Jego tożsamością, to znaczy byciem jednością lub, mówiąc inaczej, wspólnotowością pierwszej i drugiej Osoby Boskiej. To właśnie z określenia *Duch Święty* biskup z Hippony wyprowadza definicję Ducha, czyli *communio*. Do jej istoty, wynikającej już z samego zestawienia słów „Ojciec i Syn”, przynależy dawanie i przyjmowanie, byt jako dar i byt jako przyjęcie.

Ta relacja przekłada się na relacje pomiędzy chrześcijanami. Przyjmując logikę działania Ducha Świętego, chrześcijanin powinien stawać się darem dla innych, tak jak Duch Święty jest darem Ojca i Syna działającym w świecie²¹⁰.

Także Jan Paweł II, w adhortacji apostołskiej *Christifideles laici*, przypomina podstawowe znaczenie terminu *communio*, które odnosi się w pierwszej kolejności do Boga i relacji wewnątrztrynitarnej, a następnie do życia sakramentalnego. W sposób szczególny dotyczy sakramentu chrztu, jako podstawy wejścia do wspólnoty chrześcijan i życia na sposób chrześcijański. Odnosi się też do Eucharystii, jako pokarmu, którym karmią się ochrzczeni. Papież Polak napisał:

Co oznacza ogromnie bogate w treść słowo *communio*? Podstawowy sens odnosi się do zjednoczenia z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. To zjednoczenie dokonuje się w Słowie Bożym i sakramentach. Chrztost jest bramą i fundamentem „komunii” Kościoła; Eucharystia

²¹⁰ Por. TENŻE, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, (JROO, t. 1), s. 497-498; AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, księga V, 11,12, s. 208; JAN PAWEŁ II, *Dominum et vivificantem*, nr 11: AAS 78(1986) nr 9, s. 819; BENEDYKT XVI, *Życie, wolność, jedność, współodpowiedzialność*, s. 9: AAS 98(2006) nr 7, s. 505; J. LEWANDOWSKI, art. cyt, s. 126-127; J. SZYMIK, „*Na bliskość tchnienia*”, s. 337-338; TENŻE, *Kościół w sercu Boga*, s. 59; R. KARWACKI, *Communio eklezjalna jako misterium osobowej jedności z Trójcą Świętą*, CT, 73(2003) nr 4, s. 54-55; M. OUELLET, *Der Geist in dreifaltigen Leben*, „*Internationale Katholische Zeitschrift Communio*”, 27(1998) nr 2, s. 99; S. JAŚKIEWICZ, *Duch Święty jako Miłość w „De Trinitate” św. Augustyna*, „*Tarnowskie Studia Teologiczne*”, t. 37(2018) nr 1-2, s. 41.

Teologię Augustyna na temat Trójcy Świętej podejmuje Anzelm z Canterbury, przeor i opat benedyktyński klasztoru Bec w Normandii, późniejszy biskup Canterbury, dla którego autorytetem był biskup Hippony. W *Monologionie* podejmuje zagadnienie jedności dwóch pierwszych Osób Boskich i więzi występującej pomiędzy nimi. Teorię tą możemy nazwać teorią anzelmiańską, o pochodzeniu Osób Boskich i więzi, występującej między nimi. Dla Anzelma jednością pomiędzy Ojcem i Synem jest miłość, pochodząca ze wzajemnej relacji tych Boskich Osób. Miłość tę określić możemy jako *Communio* łączącą Ojca i Syna. Mówiąc o ich pochodzeniu, pisze: „Ojca więc nikt nie czyni, czyli nie stwarza, ani też nie rodzi. Syna zaś sam Ojciec nie czyni, ale rodzi. Natomiast Ojciec na równi z Synem nie czynią ani też nie rodzą, ale – o ile można tak powiedzieć – w pewien sposób tchną swoją miłość”. ANZELM, *Monologion*, rozdział 57, w: *Complete Philosophical and Theological Treatises*, tłum. J. Hopkins, H. Richardson, Minneapolis 2000, s. 67-68. Podobnie do Anzelma wypowiada się Walter Kasper, który jedność Osób Boskich określa terminem „wspólnota” (*communio*) odnosząc to jednocześnie do miłości. Miłość jest wspólnotą. W książce *Bóg Jezusa Chrystusa* napisał: „Jedność Boga określana jest tu [w Nowym Testamencie – J. J. W.] jako wspólnota Ojca, Syna i Ducha Świętego, jako jedność w miłości”. W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 378.

jest źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego (por. *Lumen Gentium*, 11). „Komunia” z Ciałem Chrystusa w Eucharystii oznacza i sprawia, czyli buduje wewnętrzne zjednoczenie („komunię”) wszystkich wiernych w ciele Chrystusa, którym jest Kościół (por. 1Kor 10,16n.)²¹¹.

3.1.3.4. Maryja jako wzór komunii eklezjalnej

W rodzącym się Kościele nie można zapomnieć o tej, która była u Jego początków. Najświętsza Maryja Panna, nazywana jest „wzorem komunii eklezjalnej w wierze, w miłości i w zjednoczeniu z Chrystusem”²¹², o czym czytamy w liście *Communio notio*.

Nie ma wątpliwości, że postać Maryi leży u podstaw wspólnotowości kościelnej. Świadectwem tego są Dzieje Apostolskie, które w sposób jednoznaczny wskazują na Maryję jako na tę, która była obecna pośród uczniów swojego Syna i trwała na modlitwie u początków publicznej działalności Kościoła. Można więc mówić o analogii pomiędzy narodzinami Jezusa a narodzinami Kościoła, także za sprawą Ducha Świętego. Jan Paweł II pisze:

w ekonomii łaski, sprawowanej pod działaniem Ducha Świętego, zachodzi szczególna odpowiedniość pomiędzy momentem Wcielenia Słowa a momentem narodzin Kościoła. Osobą, która łączy te dwa momenty, jest Maryja: Maryja w Nazarecie – i – Maryja w wieczerniku Zielonych Świąt. W obu wypadkach Jej obecność w sposób dyskretny, a równocześnie wymowny – ukazuje drogę „narodzin z Ducha Świętego”. W ten sposób Maryja, obecna w tajemnicy Chrystusa jako Matka, staje się – z woli Syna i za sprawą Ducha Świętego – obecna w tajemnicy Kościoła²¹³.

W jednym, jak i drugim wydarzeniu Maryja ukazana została jako oczekująca: „Wszyscy oni modlili się wytrwale i jednomyślnie. Razem z nimi były także kobiety, Maryja, Matka Jezusa, i Jego bracia” (Dz 1,14). Wydarzenie pierwsze konstituuje Maryję jako matkę wcielonego Słowa, drugie – jako matkę Kościoła.

Trzeba zaznaczyć, że drugie wydarzenie ukonstytuowało ją w dniu Pięćdziesiątnicy, jednak zapowiedzi tego można szukać w wydarzeniu Golgoty, kiedy Jezus oddaje swoją matkę w opiekę umiłowanego ucznia, uosabiającego ludzkość zebraną w jednym Kościele:

²¹¹ JAN PAWEŁ II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po II Soborze Watykańskim*, Rzym 1988, nr 19: AAS 81(1989) nr 4, s. 422-423; KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Communio notio*, nr 3, s. 391: AAS 85(1993) nr 9, s. 839.

²¹² TAMŻE, nr 19, s. 401: AAS 85(1993) nr 9, s. 849.

²¹³ JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Redemptoris Mater” o błogostawionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła*, Rzym 1987, nr 24: AAS 79(1987) nr 4, s. 392-393.

Przy krzyżu Jezusa stała zaś Jego Matka, siostra Jego Matki, Maria, żona Kleofasa oraz Maria Magdalena. Gdy Jezus zobaczył Matkę i stojącego obok ucznia, którego miłował, zwrócił się do Matki: „Kobieto, oto Twój syn”. Następnie rzekł do ucznia: „Oto twoja Matka”. I od tej godziny uczeń przyjął Ją do siebie” (J 19,25-27).

W przywołanym fragmencie z Ewangelii wg św. Jana, Kościół zobaczyć może Jej pełną miłości więź nie tylko z synem, ale i każdym, kto trwa w Chrystusie, czego uosobieniem jest postać „umiłowanego ucznia”. Więź ta staje się jeszcze bardziej wyraźna w momencie wniebowzięcia Maryi. To wydarzenie z życia Matki Zbawiciela

jest kontynuacją nie tylko komunii z Synem Bożym, ale także Jej komunii z „umiłowanym uczniem”, którą Chrystus zainicjował na Kalwarii. Jest kontynuacją komunii z Kościołem, jaki Chrystus zostawił w osobach Apostołów i pierwszych uczniów, z Kościołem, jaki wzrastał od dnia Zesłania Ducha Świętego. Maryja wniebowzięta jest cały czas zjednoczona z Kościołem. Jest Tą, w której komunია eklezjalna jest w pełni zrealizowana i wzorczą dla Kościoła pielgrzymującego²¹⁴.

3.1.3.5. Biskup Rzymu – stróż i budowniczy kościelnej *communio*

Tym samym odsłania się ostatni element omawianego zagadnienia – osoba stróża i budowniczego kościelnej *communio*, czyli Biskupa Rzymu, widzialnej głowy jedności Kościoła. Joseph Ratzinger zauważa, że papież od najdawniejszych już czasów stanowi:

wiążący orientacyjny punkt jedności *communio*; kto z nim pozostawał we wspólnocie, ten wiedział, że znajdował się we właściwej *communio* – co w związku z licznymi mniejszymi i większymi ruchami schizmatyckimi często niełatwo można było rozpoznać. W przekazanych pismach wszędzie znajduje się potwierdzenie najgłębszego przekonania, że rzymska *communio* stanowi gwarancję *communio catholica*. (...) Oznaczał on najpierw po prostu fakt, że Rzym stanowi wcielenie rzeczywistej *communio* i dlatego jest stałym punktem sieci horyzontalnej; bez odniesienia do niego żadna wspólnota nie może być rzeczywistym Kościołem²¹⁵.

Z tych względów można mówić tu o duchowym urzędzie, który „nie wyklucza wielości w Kościele, lecz ją implikuje”²¹⁶.

²¹⁴ C. SMUNIEWSKI, *Mariologia Jana Pawła II w kontekście teologii komunii. Perspektywa eklezjologiczna*, w: *Pan jest tam. Jego Magnificencji ks. prof. dr hab. Ryszardowi Rumiankowi Rektorowi Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie „in memoriam”*, zebrał i oprac. Z. Godlewski, Warszawa 2011, s. 700.

²¹⁵ J. RATZINGER, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, (JROO, t. 1), s. 615; por. K. GÓZDŹ, *Prymat*, t. 10(2015), s. 72-73.

²¹⁶ J. RATZINGER, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, (JROO, t. 7/1), s. 302.

Z terminem *communio*, który należy do urzędu prymatu, niewątpliwie wiąże się termin „służba”. Od czasów papieża Grzegorza I Wielkiego na stałe weszło do tradycji papieskiej określenie Biskupa Rzymu jako *servus servorum Dei*²¹⁷, którym papieże posługują się do dnia dzisiejszego. Według tej maksymy papieństwo winno być pojmowane wyłącznie w perspektywie służby, a nie władzy rozumianej jako panowanie. Papieństwo przynależy do innej formy władzy, władzy opartej na służbie. Jak wskazano w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary, z dnia 29 czerwca 1998 roku, podpisanym przez Josepha Ratzingera: „prymat różni się swoją istotą i sposobem sprawowania od form rządzenia istniejących w społecznościach ludzkich; nie jest to urząd koordynujący ani kierowniczy, nie można go sprowadzać do prymatu honorowego ani też pojmować jako monarchii typu politycznego²¹⁸”.

Kongregacja zauważa dalej:

Tak jak wszyscy wierni, Biskup Rzymu musi być uległy słowu Bożemu i wierze katolickiej oraz jest gwarantem posłuszeństwa Kościoła i – w tym znaczeniu – jest *servus servorum*. Nie podejmuje decyzji samowolnie, ale wyraża wolę Boga, który przemawia do człowieka w Piśmie Świętym, przeżywanym i interpretowanym przez Tradycję; innymi słowy, *episkope* Prymatu ma granice, które wynikają z Bożego prawa i z nienaruszalnej boskiej konstytucji Kościoła, zawartej w objawieniu. Następca Piotra jest skałą, która przeciwstawiając się samowoli i konformizmowi gwarantuje bezwzględną wierność słowu Bożemu; wynika z tego również charakter męczeński²¹⁹ jego Prymatu, który obejmuje także osobiste świadectwo posłuszeństwa krzyżowi²²⁰.

3.2. Relacja prymat–episkopat

II Sobór Watykański, kontynuując nauczanie I Soboru Watykańskiego na temat prymatu papieskiego, wskazuje, że w osobie Piotra wyraża się zasada jedności

²¹⁷ Benedykt XVI słowa papieża Grzegorza I (wskazując na jedność myślenia i działania w życiu tego papieża) ujmuje następująco: „Określenie to, przez niego ukute, nie było w jego ustach jakąś pobożną formułą, ale prawdziwym wyrazem jego sposobu życia i działania. Do głębi poruszała go pokora Boga, który w Chrystusie stał się naszym sługą, umył i umywa nam brudne stopy. Dlatego był przekonany, że zwłaszcza biskup powinien naśladować tę pokorę Boga i w ten sposób naśladować Chrystusa”. BENEDYKT XVI, *Św. Grzegorz Wielki (II)*, OsRom 305(2008) nr 7-8, s. 38. Jan Paweł II z kolei wskazuje na element służebny, który „najskuteczniej chroni przed ryzykiem oderwania władzy (szczególnie prymatu) od posługi, co było sprzeczne ze znaczeniem, jakie nadaje władzy Ewangelia: «Ja jednak jestem wśród was jako ten, który służy» (Łk 22,27) – mówi nasz Pan Jezus Chrystus, Głowa Kościoła”. US nr 88: AAS 87(1995) nr 11, s. 974.

²¹⁸ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Prymat*, nr 7, s. 61.

²¹⁹ Na temat męczeńskiego wymiaru prymatu Piotrowego w ujęciu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, zob. art. J. J. WOŹNIAK, *The Martyrological Dimension of Petrine Primacy in the Teachings of Joseph Ratzinger–Benedict XVI*, StGd, t. 46(2020), s. 47-66.

²²⁰ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Prymat*, nr 7, s. 61; por. G. BACHANEK, *Prymat papieża w ujęciu Josepha Ratzingera*, s. 173-174.

i niepodzielności Kościoła. Zamiarem ostatniego soboru było wskazać na relacje, jakie istnieją pomiędzy całym episkopatem a Biskupem Rzymu, który ucieleśnia personalistyczną zasadę jedności, tak w początkach Kościoła, jak i obecnie²²¹. W konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* sobór przypomniał: „Żeby zaś episkopat był jeden i niepodzielny, postawił nad innymi Apostołami św. Piotra i w nim ustanowił trwałą i widzialną zasadę i fundament jedności wiary i komunii”²²².

Nauka o kolegalności jednego episkopatu z Biskupem Rzymu jako jego głową nie jest czymś nowym. Starożytny charakter kolegalności biskupiej określił ostatni sobór powszechny²²³. Kwestię tę podjęto w rozdziale drugim, gdzie ukazany został historyczny rozwój i znaczenie prymatu w historii Kościoła. Wskazując na początki kolegalności, a tym samym działania i odpowiedzialności kolegium biskupiego z papieżem na czele, Joseph Ratzinger, w recenzji z 1963 roku zatytułowanej *Prymat i kolegium biskupów w kierunku całego Kościoła*, zauważa, że „jedna misja²²⁴ i władza powierzone są zarówno Piotrowi (Mt 16,18), jak też temu kolegium (Mt 18,18), które już jest jako takie ustanowione i zjednoczone pod Piotrem jako jego głową (Mt 16,18). Istnienie tego kolegium apostołskiego jest, według świadectwa Pisma, nauką katolicką, którą należy przyjmować wiarą teologiczną (*de fide divina*), jak mówi np. Salaverri. Piotr został w szczególny sposób, kontynuuje dalej Ratzinger, ustanowiony przez Chrystusa, ażeby episkopat (czyli urząd biskupi) był jeden i niepodzielny”²²⁵.

²²¹ Por. G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 346-347; H. U. VON BALTHASAR, *Antyrzymski resentment*, s. 174.

²²² KK nr 18: AAS 57(1965) nr 1, s. 22; KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Communio notio*, nr 12, s. 397: AAS 85(1993) nr 9, s. 845.

Zasadę tę wskazał także Pius XI w encyklice *Ecclesiam Dei*, wskazując na jedność kolegium apostołskiego połączonego wewnętrznym i zewnętrznym węzłem. Węzłem wewnętrznym jest wiara i miłość dzięki obecności Ducha Świętego w Kościele, a poprzez „węzeł zewnętrzny” papież rozumie sprawowanie władzy przez następcę św. Piotra nad wszystkimi. Por. PIUS XI, *Encyklika „Ecclesiam Dei”*, Rzym 1923: AAS 15(1923) nr 12, s. 573-574; P. GRANFIELD, dz. cyt., s. 83-84.

²²³ Por. G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 327.

²²⁴ Jan Paweł II, w encyklice z 1995 roku o działalności ekumenicznej, wskazuje na misję, która spoczęła na barkach Biskupa Rzymu względem wszystkich pasterzy Kościoła, aby dzięki osobie następcy św. Piotra głos Chrystusa był nieustannie słyszany i aby poprzez jego osobę urzeczywistniał się jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół. Papież Polak napisał: „Misja biskupa Rzymu w gronie wszystkich Pasterzy polega właśnie na tym, że ma on «czuć» (*episkopein*) niczym strażnik, aby dzięki Pasterzom we wszystkich Kościołach partykularnych słyszano prawdziwy głos Chrystusa-Pasterza. W ten sposób w każdym z powierzonych im Kościołach partykularnych urzeczywistnia się *jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół*. Wszystkie Kościoły trwają w pełnej i widzialnej komunii, bo wszyscy Pasterze są w jedności z Piotrem, a tym samym w jedności z Chrystusem”. US nr 94: AAS 87(1995) nr 11, s. 977.

²²⁵ J. RATZINGER, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, (JROO, t. 7/1), s. 189-190; DI nr 17: AAS 92(2000) nr 10, s. 758; TENŹE, *Deklaracja „Mysterium Ecclesiae” o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 54-55: AAS 65(1973) nr 7, s. 396-397.

U Josepha Ratzingera refleksja nad Kościołem współczesnym zawsze odnosi się do przeszłości. Na gruncie naukowym niemiecki teolog z zasady przyjmuje podejście historyczne, wskazując początki i rozwój w czasie zagadnienia, które analizuje. Nie inaczej jest w przypadku relacji, które łączą prymat i episkopat. Joseph Ratzinger wskazuje, że:

miarą Kościoła nie jest przecież to, co dogodne w danej chwili, lecz jego geneza, która stanowi także trwałą gwarancję jego przeszłości. To właśnie decyduje o metodzie naszych dalszych rozważań. Będzie to próba refleksji nad zadaniami teraźniejszości – te jednak możemy sobie uświadomić przez spojrzenie na historię. Inaczej mówiąc: pytanie o to, jak dzisiaj winny się kształtować relacje pomiędzy prymatem a episkopatem, należy rozumieć jako pytanie, jak te relacje muszą wyglądać w perspektywie ich miarodajnych początków²²⁶.

W rozważaniu na temat prymatu i episkopatu Joseph Ratzinger koncentruje się na ukazaniu historycznego rozwoju²²⁷ relacji pomiędzy tymi dwoma urzędami. W przeszłości większy nacisk kładziony był na aspekt polityczny i administracyjny, nie zaś na teologiczny, który bez wątpienia należy pogłębić. Bawarski teolog twierdzi, że chodzi mu o „naświetlenie pewnych elementów tradycji, mających istotne znaczenie dla systematycznej oceny tego zagadnienia, a więc dla drogi od przeszłości do teraźniejszości i przyszłości”²²⁸.

3.2.1. Sobór Nicejski i prymat

Po raz pierwszy grecki termin *πρωτεία*, łacińskie *primatus*, zdaniem Josepha Ratzingera pojawia się w kanonie szóstym Soboru nicejskiego. Użyty został w liczbie mnogiej, w odniesieniu do najczcigodniejszych stolic biskupich założonych przez apostołów: Rzymu na Zachodzie, Antiochii na Wschodzie (związane z postacią św. Piotra), i Aleksandrii (związana ze św. Markiem Ewangelistą). W kanonie szóstym wskazuje się istnienie trzech „prymatów” (lub też tradentów „prymatu”) jako „starożytnego zwyczaju”, na który powołuje się sobór.

Począwszy od ustanowienia kanonu szóstego następuje stopniowy rozwój nauki dotyczącej relacji prymat–episkopat, w myśl której Kościoły lokalne muszą pozostawać

²²⁶ J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 579.

²²⁷ W rozdziale drugim omówiono historyczne kształtowanie się pozycji Rzymu i biskupa rzymskiego. W tej części opracowania konieczne stało się ukazanie, jakie zadanie spoczęło na Rzymie w posłudze przewodzenia wspólnotom lokalnym w Kościele powszechnym dla podtrzymania jego jedności.

²²⁸ TAMŻE, s. 599.

w łączności z Kościołami „głównymi” ówczesnego chrześcijaństwa, dla podtrzymania jedności Kościoła w strukturze hierarchicznej²²⁹. Podejmując kwestię pierwszeństwa Rzymu wobec Antiochii i Aleksandrii, należy wskazać na trzy argumenty, które omawia Joseph Ratzinger. Trzeba je uwzględnić, aby uzasadnić wiodącą pozycję Rzymu wobec innych najważniejszych stolic biskupich i wobec całego Kościoła. Proces formowania idei i konkretnych form współpracy prymatu z całym kolegium biskupim ma bowiem rozstrzygające znaczenie dla eklezjalnego „dziś”²³⁰.

Pierwszym jest ukazanie Rzymu jako stróża prawowiernej wiary i prawdziwej tradycji, dzięki którym Wieczne Miasto uchroniło się od herezji. Takie przekonanie istniało już w IV i V wieku. Drugim argumentem jest wskazanie na Rzym jako siedzibę dwóch apostołów: Piotra i Pawła. Tu należy dodać, że status Rzymu nie wiąże się z osobą biskupa, lecz z Kościołem rzymskim i jego pozycją, oraz jego znaczeniem w relacji do innych Kościołów i do jedności całego Kościoła.

Ostatni argument, na który powołuje się bawarski teolog, to stwierdzenie, że Kościół w Rzymie był sukcesorem Jerozolimy. Chodzi o to, że wyjście Piotra z Jerozolimy do Rzymu oznaczało przejście od Kościoła Żydów do Kościoła pogan. Biorąc pod uwagę ówczesną sytuację polityczną i kulturową, Rzym był miejscem spotkania różnych kultur, które jak w soczewce skupiają różnorodność panującą w Imperium Rzymskim. Odnosząc się do trzeciego argumentu, Joseph Ratzinger powołuje się na Karla Hofstettera, który w oparciu o Dzieje Apostolskie ukazuje przejście z posługą misyjną od Żydów do pogan. Widać to dobrze w drugim dziele św. Łukasza, które kończy się właśnie w Rzymie, centrum świata pogańskiego: „Wiedźcie więc, że zbawienie Boże zostało skierowane do pogan, a oni je usłyszą” (Dz 28,28)²³¹.

²²⁹ Por. TAMŻE, s. 580-581, 584; I SOBÓR NICEJSKI, *Kanon 6*, s. 31-33.

²³⁰ Amerykański teolog Brian Daley wskazuje na kilka czynników mających wpływ na zwiększanie się oddziaływania Biskupa Rzymu na cały Kościół. Czynnikiemami tymi były: utrzymywanie wzajemnych kontaktów pomiędzy poszczególnymi Kościołami, wpływ używanego języka, decyzje podejmowane przez władzę cesarską oraz coraz bardziej oddziałująca ideologia imperialna, tzw. cesaropapizm. Por. B. DALEY, *Structures of Charity. Bishops' Gatherings and the See of Rome in the Early Church*, w: *Episcopal Conferences. Historical, Canonical and Theological Studies*, red. T. J. Reese, Washington, D. C. 1989, s. 37.

²³¹ Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 585-587; Z. GLAESER, *Prymat biskupa Rzymu w perspektywie prawosławnej. Ekumeniczne nadzieje*, SNT, t. 10(2015), s. 161.

3.2.2. Początki supremacji rzymskiej w starożytności

Po soborze nicejskim sytuacja w Kościele przedstawia się następująco. Zwierzchność administracyjna w odniesieniu do Kościoła w Italii, a także całego Zachodu, spoczywa na barkach Biskupa Rzymu, któremu także przysługuje tytuł patriarchy Zachodu²³².

„Prymat” ten odnosił się do konkretnego regionu, nad którym zwierzchnictwo sprawuje Biskup Rzymu. Podobnie rzecz ma się z Antiochią i Aleksandrią, które też są rozumiane jako prymat nad danym terytorium. W przypadku Rzymu pojawia się jednak „drugi prymat”: odniesienie do całego Kościoła. Relacje pomiędzy tymi prymatami skupionymi w jednej stolicy biskupiej w przyszłości staną się zarzewiem sporów, co da się zauważyć w podziale na Wschód i Zachód.

Joseph Ratzinger zwraca uwagę, że problemy te, których konsekwencją będzie podział chrześcijaństwa, pojawiają się już w IV wieku. Widać to w trzech wymiarach. Pierwszym jest krystalizacja idei urzędu Piotrowego z jednoczesnym zaznaczeniem wiodącej roli Rzymu. Jest on pojmowany nie tylko w zakresie władzy administracyjnej, lecz także w wymiarze episkopalnym, gdzie następcą św. Piotra posiada urząd biskupi „ponad” innymi biskupami. Drugi moment to struktura patriarchalna, która posiada sprecyzowane formy prawne i dobrze skonstruowaną strukturę administracyjną, wyrażającą jedność Kościoła. Trzeci aspekt ukazuje, choć w części, początki współdziałania prymatu i episkopatu. Widać to w zwołaniu przez cesarza – w formie soboru – episkopatu powszechnego, dla realizacji wspólnego działania biskupów²³³.

²³² Brian Daley zauważa, że Biskup Rzymu nigdy nie przypisywał sobie tytułu patriarchy ani w odniesieniu do zwierzchnictwa nad Kościołem Włoskim, ani w odniesieniu do Kościoła Zachodniego. Por. B. DALEY, art. cyt., s. 37-38. Do tradycji tej wrócił papież Benedykt XVI, który oficjalnie zrezygnował z tytułu „Patriarcha Zachodu”. Widać to w wydanym w 2006 roku *Annuario Pontificio*, w którym opublikowane są oficjalne tytuły: „Biskup Rzymu”; „Wikariusz Jezusa Chrystusa”; „Następca Księcia Apostołów”; „Najwyższy Kapłan Kościoła Powszechnego”; „Prymas Włoch”; „Arcybiskup i Metropolita Prowincji Rzymskiej”; „Głowa Państwa Watykańskiego”; „Sługa Sług Bożych”. *Annuario Pontificio per l'anno 2006*, Città del Vaticano 2006, s. 23*.

Także Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan wydała komunikat wyjaśniający przyczyny usunięcia tego tytułu z oficjalnej listy. Zob. PAPIESKA RADA DS. POPIERANIA JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Nota de suppressione tituli „Patriarcha d'Occidente” ad Papam relati*: AAS 98(2006) nr 4, s. 364-365.

Na temat przyczyn rezygnacji z tytułu „Patriarcha Zachodu”, zob. J. BUJAK, *Przyczyny i konsekwencje rezygnacji Benedykta XVI z tytułu „Patriarcha Zachodu”*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1(2009) nr 1, s. 35-56.

²³³ Zwoływanie pierwszych soborów przez cesarza wydaje się anachronizmem i kwestią sporną z historycznego punktu widzenia. W kontekście zagadnienia relacji prymatu i kolegialności fakt ten nie ma większego znaczenia. Gerhard L. Müller zauważa, że „chrześcijańscy cesarze *de facto*, ale nie *de iure divino* zwoływali bowiem biskupów na sobór w obszarze swojego władania. Nie byli oni jednak w stanie dać biskupom żadnej władzy duchowej. A jeśli rościli sobie prawo do dogmatycznych kompetencji w kwestii podejmowania decyzji, jak w późniejszym bizantyjskim Kościele cesarskim, stanowiło to uzurpację kompetencji, która była diametralnie sprzeczna z boskim

Ta nowa instytucja w pewnej mierze uzupełnia wcześniejszą, a mianowicie zwoływanie synodów regionalnych.

Wspólną sprawą stolic Rzymu, Antiochii i Aleksandrii była troska o jedność eklezjalnej komunii i wiary²³⁴. Inną kwestią, która zaistniała po soborze nicejskim, było połączenie prymatu, który wyrósł z prawa kościelnego i postawił Rzym na równi z innymi miastami patriarchalnymi, z ogólnokościelnym przewodnictwem apostołskim. Istotnymi były też dążenie Konstantynopola do stania się „Nowym Rzymem” oraz rozumienie prawa. W rozumieniu Wschodu prawo kościelne rozumiane jest jako prawo kanonów, czyli orzeczenia soborowe. Dla Zachodu, obok prawa kanonów, istnieje jeszcze prawo „papieskie”, rozumiane niekiedy jako prawo nadrzędne względem postanowień soborowych.

Powstaje tym samym napięcie pomiędzy dwiema stolicami: Rzymem i Konstantynopolem. U źródeł tego napięcia leżał jednak problem istotniejszy: Rzym nie potrafił rozdzielić misji apostołskiej od administracyjnej idei patriarchatu. Wedle Josepha Ratzingera sprawa wygląda tak: istotą sporu był konflikt na linii prymat–patriarchat, nie zaś pomiędzy prymatem a episkopatem. Chodziło przede wszystkim o rywalizację między Rzymem a Konstantynopolem w zakresie ostatecznej odpowiedzialności za jedność i czystość wiary katolickiej²³⁵.

3.2.3. Supremacja rzymska w średniowieczu

Kolejnym etap, na który wskazuje Joseph Ratzinger w rozwoju relacji prymat – episkopat, to stopniowe oddalanie się Wschodu od Zachodu w okresie średniowiecza. Ostatecznie porozumienie pomiędzy dwiema stronami stało się niemożliwe, a efektem tego był rozłam na Kościół Zachodni i Kościół Wschodni. Niewątpliwy wpływ na taki rozwój sytuacji miała w pierwszej kolejności utrata na rzecz islamu chrześcijańskiej Afryki. Afrykańska prowincja kościelna utrzymała swoją niezależność od Rzymu dzięki charakterystycznej dla tego regionu tradycji, której bliżej było do Małej Azji niż do Rzymu. Za sprawą takich uwarunkowań była obszarem łączącym Zachód

ustrojem Kościoła i musi zostać odrzucona jako pogląd i praktyka heretycka. (...) To, czy Biskup Rzymu formalnym aktem prawnym zatwierdzał synody wschodniej połowy imperium, całego cesarstwa albo poszczególnych prowincji, czy też nie, nie mówi o ich wiążącym charakterze lub odwracalności dla Kościoła katolickiego i powszechnego. Kościół katolicki nie był bowiem dogmatycznie związany granicami dawnego Cesarstwa Rzymskiego ani jego najwyższą władzą polityczną”. G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 332.

²³⁴ Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 590-591.

²³⁵ Por. TAMŻE, s. 591-592; KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Prymat*, nr 6, s. 60.

ze Wschodem. Innym czynnikiem rozłamu, i to od czasów Konstantyna, był wzrost znaczenia Biskupa Rzymu i osłabienie polityczne Zachodu. Stopniowo Biskup Rzymski stawał się jedynym przedstawicielem Zachodu, reprezentującym także sferę polityczną. Także utrata pozycji Bizancjum po powstaniu „nowego porządku” w Europie doprowadziła do ocieplenia relacji papieży z Karolingami.

Powstanie nowego świata z Rzymem na czele oznaczało zaprowadzenie nowego porządku kościelnego. Na Zachodzie od czasów Karola Wielkiego następowało ujednoczenie form i zwyczajów. Normą dla Kościołów lokalnych na Zachodzie był Kościół rzymski, co miało służyć utrzymaniu jedności w nowopowstałym cesarstwie. Tym samym cały Zachód przyjmuje liturgię Rzymu, zaś Kościoły lokalne zostają włączone do lokalnego Kościoła Rzymu.

Doprowadziło do to istnienia wyłącznie jednego Kościoła miasta Rzymu, który cały obszar zachodniego *orbis* wcielił do swego *urbs*. Doszło do wyeliminowania dawnej struktury kościelnej, gdzie jedność oznaczała wielość i różnorodność²³⁶. Porzucona tedy została stara zasada istnienia wielości Kościołów patrykularnych w jedności Kościoła katolickiego, gdzie, zauważa Gerhard L. Müller:

poszczególne Kościoły lokalne tworzą jeden Kościół Boży w komunii Kościołów biskupich. (...) Lokalny Kościół rzymski jest jednym spośród wielu Kościołów lokalnych, jednak z tą cechą szczególną, że jego apostołski fundament przez męczeństwo *verbi et sanguinis* apostołów Piotra i Pawła przyznaje mu pierwszeństwo w całości świadectwa i jedności życia *catholica communio* w obrębie apostołskiego Kościoła lokalnego²³⁷.

Proces włączenia Kościołów lokalnych w jeden Kościół miasta Rzymu widać na przykładzie podniesienia rangi kardynała względem urzędu patriarchy. Godność kardynała jest „wynalazkiem” Rzymu, gdzie funkcję tę otrzymywali diakoni i prezbiterzy Rzymu oraz biskupi wchodzący w skład prowincji rzymskiej²³⁸. Patriarchat, przyporządkowany do Kościoła powszechnego, stanowili wyłącznie biskupi głównych Kościołów. Biskupów głównych stolic Kościoła powszechnego określano mianem *primate* (prymasi) dla podkreślenia jedności z całym Kościołem na dużych obszarach kościelnych, będących we wzajemnej komunii patriarchatów.

²³⁶ Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 594-595.

²³⁷ G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 345; por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Communio notio*, nr 15, s. 398-399; AAS 85(1993) nr 9, s. 847.

²³⁸ Zob. G. ALBERIGO, *Cardinalato e collegialita'. Studi sull'ecclesiologica tra l'XI e il XIV secolo*, Firenze 1969.

Po schizmie w 1054 roku urząd patriarchy staje się jedynie tytułem honorowym nadawanym przez Rzym, a godność kardynała uznano za urząd Kościoła powszechnego. Wynikało to z założenia, że Kościół miasta Rzym rozumiany jest jako „cały Kościół”. W XIII wieku następuje więc odwrócenie starożytnego porządku – kardynał zajmuje pozycję wyższą niż patriarcha. Nominacja kardynalska stanowi zaszczyt poprzez wyniesienie do wyższej godności niż starożytna posługa patriarchy w Kościele. Taki stan rzeczy zrodził się z przekonania, że urząd kardynała jest kontynuacją urzędu apostoła, który był wcześniejszy niż urząd biskupi. Stąd kardynałowie w tamtym czasie pojmowani są jako następcy apostołów²³⁹.

Wśród innych czynników, które w historii Kościoła przyczyniły się do rozwoju i ukonstytuowania relacji pomiędzy prymatem a episkopatem, Joseph Ratzinger wymienia jeszcze misję anglosaską, która była bezpośrednio związana z Rzymem i stamtąd wzięła swój początek. Istotną rolę odegrał też konflikt w Galii pomiędzy tamtejszymi biskupami a metropolitami. Na kanwie tego konfliktu powstały dzieła teologiczno-prawne Pseudo-Izydora.

Na relacje prymat–episkopat wpłynął również – całkiem nowy na Zachodzie – ruch zakonów żebraczych. Na Wschodzie postrzegano mnicha jako charyzmatyka, który nie należy do stanu kapłańskiego, prezbitera zaś jako tego, który przynależy do urzędu parafialnego. Tego drugiego włączano zatem do struktury zarządzanej przez biskupa. Na Zachodzie natomiast pojawiają się prezbiterzy żyjący wspólnie, jako kontynuacja monastycyzmu, z tą różnicą, że nie przynależą do struktur parafialnych. Mamy więc do czynienia z całkiem nowym podejściem do duszpasterstwa, oderwanego od wspólnoty lokalnej, episkopalnej. Kiedy między prezbiterami a biskupami dochodzi do konfliktu, ci pierwsi odwołują się bezpośrednio do Biskupa Rzymu, który działa jako biskup we wszystkich miejscach.

Jak pokazuje prefekt Kongregacji Nauki Wiary, w średniowieczu w Kościele łacińskim daje się zauważyć daleko idącą autonomię episkopatu (dość silną względem Rzymu i jego biskupa). W XIV i XV wieku z pobudek politycznych dochodzi do wyboru dwóch, a nawet trzech papieży jednocześnie. W tym momencie, zdaniem Josepha Ratzingera, pojawia się problem na linii prymat–episkopat we właściwym tego

²³⁹ Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 595-596; opracowanie na temat ujęcia urzędu kardynała jako sukcesji apostoelskiej zob. J. LECLER, *Pars Corporis Papæ... Le Sacré Collège dans l'Écclésiologie médiévale*, w: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Paryż 1964² (Théologie. Études Publiées Sous La Direction De La Faculté De Théologie S. J. De Lyon-Fourvière, t. 57), s. 183-198.

słowa znaczeniu, który trwał do czasu I soboru Watykańskiego. Kres Schizmie Zachodniej położyły dwa dekrety soboru w Konstancji: *Hæc sancta*²⁴⁰ i *Frequens*²⁴¹. Sobór w Konstancji przyczynił się do zjednoczenia podzielonego na trzy obediencje Kościoła. Nie wydał jednak orzeczenia dogmatycznego w kwestii wyższości soboru nad papieżem²⁴².

3.2.4. Interpretacja orzeczenia I Soboru Watykańskiego

Ostatnim omawianym w niniejszej pracy elementem relacji prymat–episkopat jest orzeczenie dogmatyczne I Soboru Watykańskiego na temat papieskiej nieomyślności. Rozdział o prymacie papieskim na pierwszy rzut oka wydaje się być zwycięstwem tendencji kurialno-papieskiej. Jest to rozumienie błędne, tak samo błędnie rozumieli to ultramontaniści. Tekst soborowy stanowi prawdziwe zwycięstwo „trzeciej grupy”, która nie opowiadała się ani za papalizmem, ani za episkopalizmem. Mówiąc inaczej, nie chodzi o sprowadzenie prymatu do funkcji episkopatu, ani episkopatu do jednego z elementów prymatu²⁴³.

Omawiając tekst *Pastor æternus* z 18 lipca 1870 roku, Joseph Ratzinger podkreśla, że nieustannie wskazuje on na Pismo Święte i tradycję Kościoła, a także na sobory. Dlatego należy go odczytywać „według starożytnej i niezmiennej wiary Kościoła powszechnego”²⁴⁴, „zgodnie z uchwałami soborów powszechnych i świętych kanonów”²⁴⁵, i jak „potwierdza to stała praktyka Kościoła”²⁴⁶.

Interpretacja brzmienia wspomnianej konstytucji, winna brać pod uwagę kryterium interpretacji uwarunkowań Kościoła pierwszych wieków, wraz z tradycją i nauczaniem pierwszych soborów. Wynika z tego, że nauczanie I Soboru Watykańskiego w kwestii

²⁴⁰ Dekret *Hæc sancta* Soboru w Konstancji z dnia 6 kwietnia 1415 roku postanawia, że wszyscy, niezależnie od pozycji czy godności, także papieża, zobowiązani są do posłuszeństwa postanowieniom soboru w kwestiach wiary, zażegnania Schizmy Zachodniej oraz reformy Kościoła. Dalej, jeśli ktoś będzie odmawiać posłuszeństwa zarządzeniom, orzeczeniom, postanowieniom lub nakazom tego, jak i następnych soborów, poddany zostanie pokucie oraz ukaraniu. Por. SOBÓR W KONSTANCJI, *Sesja 5. Dekret Hæc sancta*, nr 2-3, s. 49.

²⁴¹ Podczas sesji 39. z 9 października 1417 roku Sobór w Konstancji uchwalił edykt, w którym czytamy, że od tego momentu prawo zwoływania regularnych soborów ma papież lub kończący się sobór. Dodatkowo dokument wskazuje, że pierwszy sobór po Soborze w Konstancji ma się zebrać w ciągu najbliższych pięciu lat, drugi w ciągu siedmiu lat po poprzednim, kolejne zaś co dziesięć lat. Por. SOBÓR W KONSTANCJI, *Sesja 39*, nr 2, w: DSP, t. 3, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, T. Wnętrzak, Kraków 2007 (ZMT, t. 30), s. 211.

²⁴² Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO *Omnia*, t. 8/1), s. 597-599.

²⁴³ Por. TAMŻE, s. 599-600.

²⁴⁴ I SOBÓR WATYKAŃSKI, *Pastor æternus*, nr 4, s. 915.

²⁴⁵ TAMŻE, nr 16, s. 919.

²⁴⁶ TAMŻE, nr 25, s. 923.

prymatu należy interpretować w oparciu o starożytne doświadczenie Kościoła, które sobór wyjaśnia z uwzględnieniem późniejszego rozwoju historycznego. Tak czy inaczej, chodzi tu o re-lekturę tych tekstów i ich odczytanie na nowo w nowej rzeczywistości, tak aby stanowiły integralną całość i ciągłość jednego nauczania²⁴⁷.

Z ujęcia historycznego, jakie preferuje Joseph Ratzinger, wynika istnienie prymatu i episkopatu obok siebie. Oba elementy Kościoła pochodzą z prawa Bożego. Zaprzeczanie temu prowadziłyby do zanegowania tożsamości Kościoła, gdzie prymat i episkopat występują „wspólnie”, nigdy zaś w kontrze. Działanie prymatu i episkopatu oddzielnie (a tym bardziej przeciw sobie) nie jest zgodne z wolą Chrystusa i wielką tradycją Kościoła. Chodzi o współpracę prymatu i episkopatu w Kościele jako elementów wzajemnie się uzupełniających²⁴⁸. Episkopat i prymat stanowią ubogacenie jedności, której służą.

W okresie przed I Soborem Watykańskim niemiecki teolog Johann Adam Möhler pisał, że tak episkopat, jak i prymat należą do Boskiej instytucji Kościoła²⁴⁹, jednak episkopatowi, powiązanemu wewnątrz i zewnątrz, zdaniem Möhlera, powinna towarzyszyć jedność. Jedności tej potrzebne jest z kolei centrum, dzięki któremu wszyscy są ze sobą wzajemnie związani. Celem takiej konstrukcji (wzajemnego przenikania się episkopatu i prymatu), jak pisze niemiecki teolog, jest utrzymanie jedności. Bez tej jedności poszczególne części Kościoła mogłyby stawać wobec siebie w opozycji, kierując się wyłącznie własnymi racjami i uwarunkowaniami lokalnymi. To przyczyniłoby się do rozpadu Kościoła.

²⁴⁷ Por. J. RATZINGER, *Kościół*, (JROO, t. 8/1), s. 600.

²⁴⁸ Papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* zwraca uwagę na nawrócenie i otwartość papieżstwa w kontekście współczesnej ewangelizacji. Sprawowana w Kościele posługa winna odzwierciedlać wierność, i swoją postawą urzeczywistniać cel, dla którego ustanowił papieżstwo Jezus Chrystus. Papież napisał: „Ponieważ jestem wezwany, by żyć tym, o co proszę innych, muszę również myśleć o nawróceniu papieżstwa. Jako biskup Rzymu, winienem pozostawać otwarty na sugestie dotyczące sprawowania mojej posługi, aby uczynić ją bardziej wierną znaczeniu, jakie Jezus Chrystus chciał jej nadać, oraz aktualnym potrzebom ewangelizacyjnym”. EVGA nr 31: AAS 105(2013) nr 12, s. 1033.

²⁴⁹ W recenzji z października 1963 roku, sygnowanej przez Gustava Martelea, Karla Rahnera i Josepha Ratzingera odnośnie prymatu i kolegalności biskupów, czytamy, że prymat i episkopat nie mogą być sobie przeciwstawiane, bo oba urzędy wzajemnie się uzupełniają i współpracują ze sobą, mając wspólne pochodzenie od Jezusa Chrystusa. W recenzji czytamy: „To co zostało dane kolegium przez Chrystusa, nie jest odebrane Piotrowi (por. Mt 28,16nn), ani na odwrót, bowiem obydwie władze, jako dane przez Chrystusa, nie mogą być sprzeczne ze sobą; nad ich pokojowym współdziałaniem czuwa wspierający Kościół Duch Chrystusa. Współpraca ta wynika konkretnie stąd, że kolegium istnieje tylko w łączności ze swoją głową”. J. RATZINGER, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, (JROO, t. 7/1), s. 190; KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Prymat*, nr 5, 6, s. 59-60; DI nr 17: AAS 92(2000) nr 10, s. 758; H. U. VON BALTHASAR, *Antyrymski resentyment*, s. 182-183.

Z historii wiadomo, że na przestrzeni rozwoju Kościoła wyłoniły się dwa systemy: episkopalny i papieski. Wzajemnie uznawały swoje boskie pochodzenie, co miało być gwarantem równowagi obu systemów i stwarzać im warunki do swobodnego rozwoju, z jednoczesnym powiązaniem ich w niepodzielną i żywą całość²⁵⁰.

Trzeba mieć także na uwadze zdanie z *Nota explicativa prævia* do Konstytucji *Lumen gentium*: „Papież, jako najwyższy pasterz Kościoła, może w każdym czasie wykonywać swą władzę według własnej woli, jak tego wymaga jego urząd”²⁵¹. To działanie papieża nie może charakteryzować się arbitralnością, lecz musi służyć dobru Kościoła. Każdy przypadek papieskiego zaangażowania powinien zostać potraktowany indywidualnie, ponieważ niektóre działania mogłyby nie służyć osiągnięciu tego dobra, lecz przeciwnie – mu zaszkodzić²⁵². Powyższe ustalenia implikują zagadnienie „dualistycznej” lub „monistycznej” władzy następcy św. Piotra.

3.2.5. Dualistyczno-monistyczna władza papieska

Ostatni sobór powszechny, mówiąc o zasadzie kolegalności, nie określił dokładnie relacji między papieżem jako głową Kościoła katolickiego a papieżem jako pierwszym spośród kolegium biskupiego. Nasuwa się pytanie o formy przejawiania się „dualistycznej” lub „monistycznej” władzy papieskiej.

W dualistycznej wizji władzy papieskiej chodzi o przyznanie papieżowi większej samodzielności i suwerenności w jej sprawowaniu. W koncepcji monistycznej władza sprawowana jest przez jeden podmiot, czyli kolegium biskupie, na którego czele stoi papież, co wskazuje na usytuowanie władzy papieskiej wewnątrz episkopatu. W drugim przypadku można mówić o działaniu papieża albo z własnej inicjatywy, albo też wraz z całym kolegium biskupim (czyli nadal kolegalnie). Mamy tu do czynienia z rozszerzeniem znaczenia terminu „kolegalny”, gdyż chodzi nie tylko o akty całego kolegium, ale także akty należące do niego²⁵³.

Czytając *Nota explicativa prævia* widać, że II Sobór Watykański opowiedział się za połączeniem tych dwóch sposobów sprawowania władzy przez papieża. Sobór

²⁵⁰ Por. J. A. MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, §43, Mainz 1843, s. 391-393; KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Prymat*, nr 8, 10, s. 61-62; G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 348; H. U. VON BALTHASAR, *Antyrymski resentyment*, s. 175.

²⁵¹ II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Nota explicativa prævia*, nr 4, w: *Sobór Watykański. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2012: AAS 57(1965) nr 1, s. 74.

²⁵² Por. G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 330.

²⁵³ Por. J. PERSZON, „*Ecclesia semper reformanda?*”, s. 262-263.

postuluje model dualistyczno-monistyczny najwyższej władzy w Kościele, gdzie papież pewne kompetencje, zastrzeżone dotychczas dla Stolicy Apostolskiej, przenosi na episkopaty. W dokumencie zapisano:

Kolegium (...) choć istnieje zawsze, nie działa tym samym ustawicznie czynnością ściśle kolegią, jak to wiadomo z Tradycji Kościoła. Innymi słowy: nie zawsze jest w „pełnym akcie”, przeciwnie, tylko od czasu do czasu działa aktem ściśle kolegią i nie inaczej jak tylko za zgodą Głowy²⁵⁴.

Jan Paweł II wskazuje na wzajemne relacje, jakie zachodzą pomiędzy następcą św. Piotra a biskupami. Papież pisze:

biskup nie jest sam, lecz nieustannie znajduje odniesienie do Kolegium i do jego Głowy oraz jest przez nich wspierany, tak też Biskup Rzymu nie jest sam, lecz zawsze w relacji do biskupów i przez nich wspierany. Jest to kolejny powód, dla którego sprawowanie najwyższej władzy Biskupa Rzymu nie znosi, lecz potwierdza, umacnia i broni władzę zwyczajną, własną i bezpośrednią biskupa w jego Kościele partykularnym²⁵⁵.

W adhortacji apostolskiej *Pastores gregis* Jan Paweł II wskazuje na konkretne przejawy relacji, jaka zachodzi pomiędzy poszczególnymi Kościołami partykularnymi a Stolicą Apostolską. Są nimi wizyty *ad limina Apostolorum*, a także Synody Biskupów, które przyczyniają się do wspierania papieża w sprawowaniu jego urzędu przez biskupów oraz biskupów przez papieża w ich posługiwaniu²⁵⁶.

Peter Neuner, analizując *Nota explicativa prævia*, dodaną do Konstytucji dogmatycznej o Kościele przez Pawła VI, zauważa, że określenia „kolegium” nie należy pojmować w sensie jurydycznym. Papieżowi jako głowie *corpus episcoporum* przysługuje prerogatywa wezwania biskupów do działania zgodnego z zasadami kolegią według własnego rozeznania – *secundum propriam discretionem*. Dla Neunera takie podejście trąci absolutyzmem i jest sformułowaniem nieszczęśliwym²⁵⁷. W dokumencie Kongregacji Nauki Wiary z 29 czerwca 1998 roku, zatytułowanym *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła. „Nell’attuale momento”*,

²⁵⁴ II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Nota explicativa prævia*, nr 4: AAS 57(1965) nr 1, s. 74; por. M. JAGODZIŃSKI, *Sobór Watykański II w perspektywie teologiczno-eleżjalnej*, w: *Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 331.

²⁵⁵ PGR nr 56: AAS 96(2004) nr 12, s. 900.

²⁵⁶ Por. TAMŻE nr 57-58: AAS 96(2004) nr 12, s. 900-903.

²⁵⁷ Por. P. NEUNER, *Zwischen Primat und Kollegialität. Das Verhältnis von Papst und Bischöfen auf dem Ersten und dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, w: *Zentralismus statt Kollegialität? Kirche im Spannungsfeld*, red. F. König, Düsseldorf 1990 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, t. 134), s. 106-107.

czytamy co innego. To, co dla Petera Neunera jest tylko „nieszczęśliwym” sformułowaniem, wydaje się jednak dobrze uzasadnione.

W przypadku biskupa Rzymu – który jest zastępcą Chrystusa w sposób w sposób właściwy dla Piotra jako Głowa Kolegium Biskupów – *sollicitudo omnium Ecclesiarum* zyskuje szczególną moc, ponieważ łączy się z nią pełna i najwyższa władza w Kościele; władza rzeczywiście biskupia, nie tylko najwyższa, pełna i powszechna, ale także bezpośrednia nad wszystkimi – zarówno pasterzami, jak i poszczególnymi wiernymi²⁵⁸.

Co istotne, papież jako „oficjalny reprezentant jedności (...) powinien stwarzać dla innych obszar umożliwiające im odpowiednie dla nich aktywne uczestnictwo w tej jedności”²⁵⁹. Dobrze współbrzmi z tym myśl, że powinno się dać szersze pole do działania nie tylko dla biskupów czy prezbiterów (to bowiem sprawia wrażenie scentralizowania władzy w Kościele współczesnym). W urzędzie Piotrowym, który sprawuje Biskup Rzymu, powinni także czynnie uczestniczyć wierni świeccy, jako osoby współdecydujące z papieżem o losach Kościoła, którego są członkami. Oni nie powinni być tylko biernymi wykonawcami woli hierarchii.

Takiego podejścia domaga się tak istota, jaki i struktura Kościoła, w której występują dwa stany: świeccy i duchowni. Jedni i drudzy są pełnoprawnymi podmiotami działalności Kościoła. Z takiego podejścia wyłania się postulat dowartościowania pod względem funkcji zarządzającej, obok biskupów, także osób świeckich, które wniosą do Kościoła nową jakość, nowy punkt widzenia, nowe podejście. Godzi się przypomnieć, że przez wieki świeccy (cesarze, królowie, książęta, możni, przedstawiciele uniwersytetów, zakonnicy) czynnie uczestniczyli w synodach i soborach powszechnych, mając istotny wpływ na życie i działanie Kościoła. Bez ich zaangażowania wiele kwestii zostałyby pominiętych i nie weszłyby do oficjalnego nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Co więcej, Kościół nie urzeczywistniłby swojej natury i przeznaczenia.

3.3. Papież – obrońca godności człowieka

W nauczaniu współczesnych papieży istotnym wymiarem ich posłannictwa jest troska o godność i prawa człowieka. Urząd Nauczycielski Kościoła to nie tylko władza nauczania Ewangelii i strzeżenie jej przed błędami, ale także obrona podstawowych praw człowieka, zagrożonych przez władzę świecką, jak i rozmaite

²⁵⁸ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Prymat*, nr 6, s. 60.

²⁵⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Antyrymski resentment*, s. 241.

ideologie. Dlatego posługa prymatu i episkopatu wpisuje się w ideę walki o obronę godności każdego człowieka. Jest to istotna misja Kościoła, która stanowi realizację największego przykazania: „Będziesz miłował Pana, swego Boga, całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie jest podobne do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” (Mt 22,37-39; Mk 12,30-31; Łk 10,27). Katechizm Kościoła Katolickiego tak precyzuje tę kwestię:

Władza Urzędu Nauczycielskiego rozciąga się także na szczegółowe przepisy prawa naturalnego, ponieważ ich zachowanie, wymagane przez Stwórcę, jest konieczne do zbawienia. Przypominając przykazania prawa naturalnego, Urząd Nauczycielski Kościoła wypełnia istotną część swojego zadania prorockiego głoszenia ludziom, kim naprawdę są, i przypomina im, kim powinni być przed Bogiem²⁶⁰.

Szczególna troska o respektowanie prawa naturalnego w świecie (nie tylko chrześcijańskim) należy do papieża, który często bywa określany „sumieniem świata”. Tak mówił Benedykt XVI podczas podróży apostolskiej do Niemiec, 22 września 2011 roku, określając zadania Biskupa Rzymu, na którym „spoczywa najwyższa odpowiedzialność za chrześcijaństwo katolickie”²⁶¹. „Jego [papieża – J. J. W.] moralny autorytet bycia sumieniem świata – zauważa Gerhard Ludwig Müller – jest ugruntowany w jego byciu autorytetem religijnym dla wierzących w Boga, Stwórcę świata, oraz nadaje sens życiu każdego człowieka”²⁶². Bycie „sumieniem świata” stawia przed papieżem, jako przywódcą religijnym dla ponad miliarda osób, odpowiedzialność za ukazywanie w świecie dobra i prawdy, na które ukierunkowane są ludzkie sumienie i cała egzystencja. Tak więc na barkach Biskupa Rzymu, w poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem, spoczywa trudne zadanie przemawiania do sumień, aby podstawowe prawa człowieka wynikające z jego natury były właściwie respektowane i przestrzegane.

Rolą Biskupa Rzymu jest współpraca ze stwórczym Rozumem, wskazującym „na wielkość człowieka”²⁶³. Wielkość ta wyraża się w posiadanej przez niego godności ludzkiej jako stworzenia, które wyszło ze stwórczego słowa wypowiedzianego przez Boga. Temu stworzeniu zostało przekazane tchnienie, aby „odtąd człowiek stał

²⁶⁰ KKK nr 2036.

²⁶¹ BENEDYKT XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, OsRom 337(2011) nr 10-11, s. 38; AAS 103(2011) nr 10, s. 663.

²⁶² G. L. MÜLLER, *Papież*, s. 362.

²⁶³ CV nr 75: AAS 101(2009) nr 8, s. 706.

się istotą żyjącą” (Rdz 2,7). W wielkości człowieka, jak wskazuje Benedykt XVI, mieszczą się następujące kategorie wyrastające z prawa naturalnego: życie w wolności, szacunek względem godności osobistej, ochrona przed manipulacjami ideologicznymi, a także nadużyciami ze strony silniejszych²⁶⁴.

Mówiąc o możliwości poznania przez człowieka *ius naturale*, można za I soborem Watykańskim wskazać dwa sposoby. Podczas trzeciej sesji publicznej, 24 kwietnia 1870 roku, sobór w Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* (rozdział czwarty „O wierze i rozumie”) uchwalił:

Kościół zgadzał się i nieprzerwanie się zgadza również na to, że istnieje dwojaki porządek poznawczy, różniący się nie tylko zasadą, ale i przedmiotem: zasadą, ponieważ w jednym z nich poznajemy przy pomocy naturalnego rozumu, a w drugim – przy pomocy wiary Bożej; przedmiotem zaś, ponieważ oprócz tego, czego może osiągać naturalny rozum, podawane nam są do wierzenia tajemnice ukryte w Bogu, w których nie można poznać inaczej, jak tylko dzięki Bożemu objawieniu²⁶⁵.

3.3.1. Greckie korzenie *ius naturale*

By sięgnąć do początków rozpoznawania w świecie podstawowych praw człowieka, trzeba – za Josephem Ratzingerem – sięgnąć do starożytnej Grecji, do myśli sokratejskiej (niekiedy też sofistycznej), która stawia pytanie o *φύσει δίκαιον*, czyli o „właściwe z natury”. Chodzi o poszukiwanie takich zasad prawnych, które są ontycznie uprzednie względem zasad prawa stanowionego. Powodem takiego podejścia i poszukiwania uniwersalnego prawa, które jest „przed” i „ponad” prawem stanowionym, pojawiło się, jak wskazuje bawarski teolog, wraz z jego kryzysem i „z jego przeciwieństwami i jego cały czas obecnymi możliwościami wymknięcia się w bezprawie”.

Konsekwencją tego było pojawienie się pytania o pierwotne prawa i sprawiedliwości, które są ponad wszelkim prawem pozytywnym. Tu z pomocą przychodzi Platon, który poszukuje „trwałych istotowości” poza tym, co ukazuje się (jawi) na pierwszym miejscu. Z tego podejścia wywodzi się metoda konstrukcji spekulatywnej, gdzie rozum poprzez refleksję dochodzi do głębszego poznania istoty, dzięki ogólnym zasadom, ułożonym w sposób logiczny. Platońska metoda dochodzenia

²⁶⁴ Por. BENEDYKT XVI, *Prawo naturalne i poszukiwanie etyki uniwersalnej*, OsRom 310(2009) nr 2, s. 20; AAS 100(2008) nr 12, s. 849.

²⁶⁵ I SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, w: DSP, t. 4/2, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, M. Karas, J.D. Szczurek, Kraków 2007 (ZMT, t. 33), s. 901-902; por. JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, nr 72: AAS 85(1993) nr 12, s. 1190.

do istoty rzeczy przejęta została przez scholastycznych myślicieli z uwzględnieniem chrześcijańskich zasad²⁶⁶.

W przemówieniu w Bundestagu Benedykt XVI nawiązuje do podstawowych kategorii, dzięki którym możliwe staje się poznanie prawdziwych źródeł prawa, a są nimi natura i rozum. Chodzi o rozum w znaczeniu obiektywnym i subiektywnym, jak wskazuje papież. W pierwszej połowie II wieku przed Chrystusem następuje zetknięcie się filozofów stoickich ze społecznym prawem naturalnym i nauczycielami autorytatywnego prawa rzymskiego. Z tego spotkania dwóch dziedzin nauki zrodziła się „zachodnia kultura prawna”, jeden z filarów Europy²⁶⁷.

3.3.2. Średniowieczne rozumienie *ius naturale*

Taki stan rzeczy przeniósł się na rozumienie prawa naturalnego w średniowieczu, które odnajdujemy w *Decretum Gratiani*²⁶⁸. U podstaw rozumienia prawa naturalnego w średniowieczu legły nauki rzymskiego jurysty z III wieku. Był to Gnæus Domitius Annius Ulpianus, który definiuje „naturę” jako: *Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit*²⁶⁹ („Prawem natury jest to prawo, jakiego natura uczy wszystkie zwierzęta”). Poprzez prawo naturalne przywołane w dokumencie Gracjana rozumie

²⁶⁶ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 693; TENŻE, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 72; G. BACHANEK, *Znaczenie prawa naturalnego we współczesnym świecie według J. Ratzingera/Benedykta XVI*, SSHT, t. 51(2018) nr 1, s. 122.

W odniesieniu do podejścia czysto spekulatywnego, które pozostaje za poziomem refleksji rozumowych, przychodzą na myśl słowa Piusa XII z encykliki *Humani generis*, w której papież przestrzega teologów, aby nigdy nie zatrzymywali się wyłącznie na czystej spekulacji, która nie jest poparta wiarą, ponieważ pozostanie wyłącznie na poziomie myślenia platońskiego i może doprowadzić do wniosków, które są jałowe: „teologowie powinni zawsze sięgać do źródeł Bożego Objawienia (...). A nadto, w obu tych źródłach nauki objawionej kryją się tak przebogate skarby prawdy, że wyczerpać ich do dna nikt nie zdoła. Dzięki temu, zwrot do źródeł nauki świętej zawsze odmładza, podczas gdy przeciwnie czysta spekulacja, jeśli przestaje wgłębiać się w depozyt wiary, popada, jak doświadczenie poucza, w starczą bezpłodność”. PIUS XII, *Encyklika „Humani generis” o pewnych fałszywych poglądach zagrażających podstawom nauki katolickiej*, Rzym 1950: AAS 42(1950) nr 11, s. 568-569.

²⁶⁷ Por. BENEDYKT XVI, *Serce rozumne*, s. 40: AAS 103(2011) nr 10, s. 665; por. G. BACHANEK, *Znaczenie prawa naturalnego*, s. 121, 127.

²⁶⁸ Na temat szczegółowego ujęcia prawa naturalnego zob. B. TIERNEY, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*, Michigan 1997; J. HERVADA, *Historia prawa naturalnego*, tłum. A. Dorabalska, Kraków 2013, a w sposób szczególny: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale. Nuovo sguardo sulla legge naturale*: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_it.html (dostęp: 3 grudnia 2020 roku).

²⁶⁹ *Corpus Iuris Civilis*, t.1, red. Paul Krüger, Th. Mommsen, Berolini 1872, księga 1, 2, 1; por. Z. GROCHOLEWSKI, *Prawo naturalne w doktrynie Kościoła*, „Studia nad Rodziną”, t. 28-29(2011) nr 1-2, s. 118.

się złotą zasadę postępowania, zawartą w prawie i w Ewangelii: „Wszystko więc, co chcielibyście, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” (Mt 7,12; por. Łk 6,31)²⁷⁰.

Analizując osadzenie prawa naturalnego w prawie i Ewangelii, Joseph Ratzinger w publikacji *Prawo naturalne, Ewangelia i ideologia w katolickiej nauce społecznej. Katolickie rozważania* zauważa, że pojęcie:

„natura” (...) jest wynikiem teologicznego procesu abstrakcji. Wyrósł on z sytuacji, w której chrześcijaństwo żyje z jednej strony niejako całkowicie w przestrzeni pozytywności Kościoła, określającego mu prawo jego istnienia jako *res publica christiana* i daje mu w „Ewangelii” obowiązującą normę, która jej, jak powiedziano, doświadcza jednocześnie jako prawdziwe prawo natury²⁷¹.

Teolog nawiązuje do tego, co mówi *Decretum Gratiani*: prawo i Ewangelia, które stojąc obok siebie, dają człowiekowi możliwość zgłębienia tego, co zapisane zostało w naturze. Nieuniknione było jednak poszukanie „punktów wspólnych” z innymi narodami (religiami), dla których *lex evangelii* jest obca, aby i one włączyły się w obronę prawa, które przynależy do człowieka z samej tylko racji, że jest człowiekiem.

Tu pojawia się „prawo międzynarodowe²⁷²”, które zostało oparte na normach chrześcijańskich, jako że te niosły w sobie przekaz uniwersalny, mogący stanowić

²⁷⁰ Definicja prawa naturalnego we wspomnianym dekrete brzmi następująco: *Humana genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus. Ius naturale est quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri.* („Rodzajowi ludzkiemu kierunek nadają dwa czynniki: prawo naturalne i obyczaje. Prawo naturalne zawiera się w prawie i w Ewangelii; nakazuje ono czynić drugiemu to, co byśmy chcieli, by i nam czyniono, oraz zabrania wyrządzać drugiemu tego [zła], którego byśmy nie chcieli, by nam wyrządzono”). Cyt. za J. RATZINGER, *Europa*, s. 74, przypis 4.

²⁷¹ TENŻE, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 693.

²⁷² Benedykt XVI, w trakcie swojego przemówienia w Organizacji Narodów Zjednoczonych wskazuje na znaczącą rolę praw człowieka jako wspólnej wartości wszystkich ludzi w stosunkach między państwami. Wspólne wartości odnoszą się do godności człowieka, każdego człowieka, ponieważ wszyscy ludzie posiadają wspólne pochodzenie z Bożego zamysłu. Ponadto papież przestrzega przed odłączeniem tych praw od prawa naturalnego. Benedykt XVI powiedział: „Prawa człowieka coraz częściej są przedstawiane jako wspólny język i etyczne podłoże relacji międzynarodowych. Podobnie jak ich uniwersalność, również ich niepodzielność i wzajemna zależność są gwarancją ochrony godności człowieka. Jest jednak oczywiste, że prawa uznane i wyłożone w Deklaracji dotyczą każdego człowieka, a to ze względu na wspólne pochodzenie ludzi, będące głównym punktem stwórczego planu Boga co do świata i historii. Prawa te mają swój fundament w prawie naturalnym, zapisanym w sercu człowieka i obecnym w różnych kulturach i cywilizacjach. Oderwanie prawa człowieka od tego kontekstu oznaczałoby zawężenie ich zasięgu i ustępstwo wobec koncepcji relatywistycznej, według której znaczenie i interpretacja praw mogłyby ulegać zmianom, a ich uniwersalność można by negocjować w imię różnych koncepcji kulturowych, politycznych, społecznych czy nawet religijnych”. BENEDYKT XVI, *Prawa człowieka są wyrazem sprawiedliwości. Wizyta w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych*, OsRom 303(2008) nr 5, s. 56-57; AAS 100(2008) nr 5, s. 334; por. G. BACHANEK, *Znaczenie prawa naturalnego*, s. 124. W innym przemówieniu Benedykt XVI wskazuje teistyczne podstawy idei praw człowieka i ich związek z najważniejszymi miastami starożytnego świata:

wspólną podstawę dla relacji międzykulturowych. Za sprawą takiego podejścia i sięgnięcia do pozytywnego prawa kościelnego, rozumianego jako *lex evangelii*, powstała koncepcja „czystej natury”.

Koncepcja ta została odebrana pozytywnie, ponieważ odnosi się do każdego człowieka. Dzięki tej powszechności możliwe stało się sformułowanie ram prawnych. Nie bez powodu doszło do sformułowania idei prawa naturalnego w kontakcie z myślicielami arabskimi, którzy przejęli filozofię grecką²⁷³. Zdaniem Gracjana, słowa Jezusa o podwójnej miłości stanowią syntezę całej Biblii. W złotej regule jak w soczewce widać całe bogactwo Pisma Świętego, które ukazuje historię relacji Boga i człowieka oraz ludzi między sobą. Te dwa przykazania stanowią *summa christianismi*, które widać także w innych narodach i wyznaniach. Staje się to możliwe za pomocą rozumu, który intuicyjnie rozpoznaje to, co chrześcijaństwu najbliższe: dobro drugiego²⁷⁴. Zdaniem Benedykta XVI, „rozum sam z siebie potrafi pojąć równość między ludźmi i ustanowić obywatelskie współzycie między nami”²⁷⁵.

3.3.3. Nowożytne rozumienie *ius naturale*

W nowożytności, w europejskiej refleksji nad treścią i źródłem prawa, dochodzi do rozłamu. Joseph Ratzinger wskazuje na dwie tego przyczyny. Pierwsza związana jest z odkryciem Ameryk i wyjściem poza krąg europejski, który należy do prawnego porządku chrześcijańskiego i wspólnoty wiary. Zupełnie inaczej jest u ludów obu Ameryk. Pojawia się pytanie, stawiane przez prefekta Kongregacji Nauki Wiary: czy ludy te były poza prawem, jak twierdzili niektórzy, czy też nie? I czy tym samym istnieje prawo, które jest ponad wszelkimi systemami prawnymi stworzonymi przez ludzi?

Jerozolimy, Aten i Rzymu, na których kanwie powstała tożsamość Europy. Papież stwierdził: „Na postawie przekonania o istnieniu Boga Stwórcy rozwinięto ideę praw człowieka, ideę równości wszystkich ludzi wobec prawa, uznanie nienaruszalności ludzkiej godności każdej osoby oraz świadomość, że ludzie są odpowiedzialni za swoje czyny. Te racjonalne spostrzeżenia tworzą naszą pamięć kulturową. Ignorowanie jej lub traktowanie tylko jako przeszłości byłoby okaleczeniem integralności naszej kultury i pozbawiłoby ją pełni. Kultura Europy zrodziła się ze spotkania Jerozolimy, Aten i Rzymu – ze spotkania wiary Izraela w Boga, filozoficznego rozumu Greków i rzymskiej myśli prawnej. To trójstronne spotkanie ukształtowało głęboką tożsamość Europy. Ze świadomości odpowiedzialności człowieka przed Bogiem i uznania nienaruszalnej godności człowieka, każdego człowieka, powstały kryteria prawa, których obrona jest naszym zadaniem w obecnym okresie dziejowym”. BENEDYKT XVI, *Serce rozumne*, s. 41: AAS 103(2011) nr 10, s. 669.

²⁷³ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 693-694.

²⁷⁴ Por. TAMŻE, s. 681-682.

²⁷⁵ CV nr 19: AAS 101(2009) nr 8, s. 655.

Z odpowiedzią na te pytania pospieszył hiszpański dominikanin, z wykształcenia filozof, teolog i prawnik, Francisco de Vitoria. On wprowadził ideę *ius gentium*, polegającą na tym, że prawo naturalne (czyli odwieczne) było wcześniej, niż chrześcijańska struktura prawna. To samo prawo powinno regulować współistnienie jednych ludów z drugimi²⁷⁶. Dlatego Benedykt XVI podczas podróży apostolskiej do Stanów Zjednoczonych Ameryki i wizyty w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych, przywołując postać hiszpańskiego dominikanina, uważa go „za prekursora idei Narodów Zjednoczonych”. On bowiem:

opisywał tę odpowiedzialność jako aspekt rozumu naturalnego, wspólnego wszystkim narodom, i jako owoc prawa międzynarodowego, którego zadaniem było regulowanie stosunków między narodami. Dziś, podobnie jak wówczas, zasada ta musi odwoływać się do wizji osoby jako obrazu Stwórcy, a także pragnienia absolutu i istoty wolności²⁷⁷.

Drugą przyczyną, osłabiającą znaczenie prawa naturalnego było wewnętrzne rozdarcie w chrześcijaństwie, co przyczyniło się do wrogiego nastawienia wspólnot względem siebie. W związku z tym pojawiała się potrzeba sformułowania prawa tak, aby opierało się na naturze i rozumie ludzkim, a nie na *lex evangelii*.

Idee prawa rozumnego rozwinęli holenderski prawnik i filozof Hugo Grocjusz oraz niemiecki teoretyk prawa i historyk Samuel von Pufendorf. Koncepcja ta dowartościowuje rozum, za pomocą którego możliwe staje się opracowanie dla wszystkich prawa nieopierającego się na wierze²⁷⁸. Myśliciele czasów nowożytnych z Hiszpanii, Holandii i Niemiec zastosowali prawo naturalne w odniesieniu do narodów niechrześcijańskich jako najodpowiedniejszy instrument w walce o prawa ludności tubylczej nieznającej *lex evangelii*. Wspominani filozofowie wyjaśniali to następująco: każdemu człowiekowi, który jest częścią natury, natura udziela praw. Tak więc ludność tubylcza, nienależąca do wspólnoty chrześcijańskiej, w rzeczywistości nie została nigdy pozbawiona swoich praw. Prawa te przynależały jej z tej racji, że były one włączone w naturę jako jej część. Praw tych nikt nie jest w stanie odebrać, ponieważ żaden człowiek czy instytucja ich nie nadała i nadać nie może. Ich właściwością

²⁷⁶ J. RATZINGER, *Europa*, s. 72. Szerzej na temat *ius gentium* w rozumieniu Francisco de Vitoria zob. A. SZAFULSKI, *Francisco de Vitoria. Prekursor podstawowych prawa człowieka i wspólnoty międzynarodowej*, Wrocław 2007 (Rozprawy Naukowe - Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu, t. 63); K. DERNER, *Osoba ludzka podmiotem prawa i społeczności międzynarodowej w nauce Francisco de Vitorii*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 23(1975) z. 2, s. 71-80; por. Z. GROCHOLEWSKI, *Prawo naturalne*, s. 112; G. BACHANEK, *Znaczenie prawa naturalnego*, s. 123.

²⁷⁷ BENEDYKT XVI, *Prawa człowieka*, s. 56: AAS 100(2008) nr 5, s. 333-334.

²⁷⁸ Por. J. RATZINGER, *Europa*, s. 73; G. BACHANEK, *Znaczenie prawa naturalnego*, s. 123.

jest to, że „tkwią” w naturze, w której człowiek partycypuje²⁷⁹. Dlatego Ratziger twierdzi, że „istnieją bowiem trwałe wartości, które wypływają z natury człowieka i które pozostają nietykalne u wszystkich uczestników tejże natury”²⁸⁰.

Afirmacja prawa naturalnego, powszechnego, niezmiennego i poznawalnego²⁸¹ (co niekiedy bywa podważane w dzisiejszym społeczeństwie nacechowanym ideologicznym despotyzmem), jak wskazuje Joseph Ratzinger, jest w Kościele katolickim:

też, przy pomocy której uczestnicy dialogu ze społecznością świecką i z innymi wspólnotami religijnymi, odwołując się do wspólnego wszystkim rozumowi, poszukują podstaw porozumienia na temat etycznych pryncypiów prawa w społeczeństwie laickim (świeckim) i pluralistycznym. (...) Idea prawa naturalnego zakłada koncepcję natury, w której natura i rozum wzajemnie się splatają, w której sama natura jest racjonalna²⁸².

Także dokument z 1948 roku „Powszechna Deklaracja Praw Człowieka”, podpisany przez niemal wszystkie państwa:

wyraża w sposób pełny nawet w tytule świadomość, że prawa ludzkie (z których podstawowe jest prawo do życia) należą do człowieka z natury, i że państwo je uznaje, ale nie przydziela, oraz że prawa te należą do wszystkich ludzi jako ludzi, a nie ze względu na ich drugorzędne cechy, które inni mieliby prawo określać według własnego uznania²⁸³.

²⁷⁹ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, (JROO, t. 4), s. 704.

²⁸⁰ TENŻE, *Europa*, s. 68.

Warte przywołania w tym miejscu stają się słowa Jana Pawła II z encykliki *Centesimus annus*, w których papież wskazuje na istnienie prawdy transcendentnej i przełożenie jej na relacje społeczne i prawne, które z kolei przekładają się na poszanowanie godności osoby ludzkiej, stanowiącej obraz i podobieństwo Boga, a tym samym podmiot natury i jej praw, których nikomu nie wolno naruszać czy lekceważyć. Jan Paweł II napisał: „jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych. Wówczas człowiek jest szanowany tylko na tyle, na ile można się nim posłużyć do własnych egoistycznych celów. Tak więc nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego, i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, Naród lub Państwo. Nie może tego czynić większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciwko mniejszości, spychając ją na margines, uciskając czy usiłując ją unicestwić”. JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Centesimus annus” w setną rocznicę encykliki „Rerum novarum”*, Rzym 1991, nr 44: AAS 83(1991) nr 10, s. 849.

²⁸¹ Katechizm Kościoła Katolickiego jasno precyzuje trzy główne cechy prawa naturalnego, którymi są: uniwersalność, niezmienność i poznawalność (por. KKK nr 1956; 1958; 1960).

²⁸² J. RATZINGER, *Europa*, s. 73; por. JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, nr 40: AAS 85(1993) nr 12, s. 1165.

²⁸³ J. RATZINGER, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 83-84.

Dlatego m.in. niemoralne jest propagowanie idei „zdrowej populacji”, która została wprowadzona w systemach prawnych na Zachodzie w XX wieku. Stanowi to bezprawie wobec praw, które „od momentu stworzenia człowiek posiada” i „które w imię sprawiedliwości muszą być uznawane”²⁸⁴. Zdaniem Josepha Ratzingera idea praw człowieka ma charakter rewolucyjny, gdyż:

sprzeciwia się absolutyzmowi państwowemu i despotyzmowi pozytywnego ustawodawstwa²⁸⁵. Jest jednak także ideą metafizyczną: w samym bycie tkwi etyczne i prawne roszczenie. Nie jest on ślepą materialnością, którą można potem dowolnie formować według czystej celowości. Natura nosi w sobie ducha, nosi etos i godność, i w ten sposób rości sobie prawo do naszego wyzwolenia i jednocześnie jego miary. Jest to pojęcie natury zawarte w Liście do Rzymian, przekształcone w duchu teologii stworzenia: „dlatego gdy poganie, idąc za naturą, spełniają wymagania Prawa, choć Prawa nie znają, sami dla siebie są prawem” (Rz 2,14)²⁸⁶.

Święty Paweł dodaje: „okazując w ten sposób, że wymogi Prawa zostały wypisane w ich sercach; świadczy o tym także ich sumienie, czyli myśli na przemian oskarżające i uniewinniające...” (Rz 2,15).

Odnosząc się do powyższych słów Apostoła Narodów, Benedykt XVI w niemieckim Bundestagu wskazuje na: „dwa podstawowe pojęcia: natura i sumienie, a «sumienie» jest niczym innym jak «sercem rozumnym» Salomona, rozumem otwartym na język bytu” i na klasyczne podejście do prawa naturalnego. Papież powiedział:

Idea prawa naturalnego jest dzisiaj postrzegana jako nauka specyficznie katolicka, o której rzekomo nie warto dyskutować poza środowiskiem katolickim, toteż ludzie niemal się wstydzą nawet o nim wspominać. Chciałbym pokrótce naświetlić, jak doszło do tej sytuacji. Przede wszystkim podstawowe

²⁸⁴ Tenże, *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 189.

²⁸⁵ Według nauczania Theodora Herra, pomiędzy prawem Bożym a prawem stanowionym przez władze państwowe nie może zachodzić sprzeczność. Jeśli tak się stanie, wtedy pierwszeństwo posłuszeństwa przypada prawu Bożemu. Wśród czynników ograniczających władzę państwową znajduje się m.in. prawo naturalne. Zdaniem Herra prawo naturalne urzeczywistnia się w świecie poprzez wolę Boga. Wśród innych czynników ograniczających władzę w państwie Herr wymienia prawo Boże i zasadę pomocniczości. Por. T. HERR, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, tłum. A. Mosurek, Kraków 1999 (Wokół Współczesności), s. 345-348. Benedykt XVI dodaje: „propagowanie praw człowieka jest najskuteczniejszą strategią usuwania nierówności krajami i grupami społecznymi, a także umacnianiem bezpieczeństwa. Ofiary nędzy i rozpacz, których ludzka godność jest bezkarnie deptana, na pewno stają się łatwym łupem dla tych, którzy nawołują do przemocy, i przez to same mogą stać się zagrożeniem dla pokoju. Jednakże wspólnego dobra, w którego realizowaniu pomagają prawa człowieka, nie da się osiągnąć jedynie przez zastosowanie prawidłowych procedur ani też przez równowagę praw przeciwstawnych”. BENEDYKT XVI, *Prawa człowieka*, s. 57: AAS 100(2008) nr 5, s. 335.

²⁸⁶ J. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 190.

znaczenie ma tutaj teza, zgodnie z którą między bytem a powinnością istnieje rzekomo przepaść nie do pokonania. Z bytu nie może rzekomo wynikać powinność, chodźliby bowiem o dwie całkowicie różne dziedziny. Podstawą tego stanowiska jest pozytywistyczna koncepcja natury i rozumu, dziś już niemal powszechnie przyjęta. Jeśli pojmuje się naturę – jak powiedział Hans Kelsen – „jako zespół danych obiektywnych, powiązanych ze sobą jako przyczyny i skutki”, to rzeczywiście nie może z niej wynikać żadna wskazówka, która miałaby w jakiś sposób charakter etyczny (...). Pozytywistyczna koncepcja natury, która pojmuje ją w sposób czysto funkcjonalny, tak jak postrzegają ją nauki przyrodnicze, nie może tworzyć żadnego mostu łączącego ją z etosem i prawem, lecz rodzi jedynie nowe odpowiedzi funkcjonalne. To samo dotyczy jednak także pozytywistycznej wizji rozumu, którą wielu uważa za jedyną wizję naukową. Według niej to, czego nie można zweryfikować lub poddać falsyfikacji, nie należy do dziedziny rozumu w ścisłym znaczeniu. Dlatego etos i religia powinny znaleźć się w sferze subiektywnej i pozostać poza sferą rozumu w ścisłym znaczeniu tego słowa. Tam gdzie panuje wyłącznie rozum pozytywistyczny – a tak dzieje się w znacznym stopniu w naszej świadomości publicznej – nie dopuszcza się do głosu klasycznych źródeł wiedzy o etosie i prawie. Jest to sytuacja dramatyczna, która dotyczy wszystkich i wymaga publicznej dyskusji²⁸⁷.

Dyskusji, mającej na celu uwrażliwienie współczesnych prawodawców i społeczeństwo na wartości wynikające z *ius naturale*, niestety nie widać. Joseph Ratzinger – Benedykt XVI proponuje, by oprzeć się na wierze jako uniwersalnym źródle, dającym dostęp do wiecznych wartości wpisanych w naturę. Przy takiej właśnie pomocy można obronić człowieka: „Benedyktowi XVI bardzo zależy (...) obronić człowieka mocą wiary, aby dostrzegł, że jedynie w Chrystusie może być prawdziwym człowiekiem, być z Bogiem na zawsze”²⁸⁸, dodaje polski teolog moralista Mirosław Mróz.

* * *

W rozdziale przedstawiono refleksję teologiczną Josepha Ratzingera – Benedykta XVI o papieżstwie, jako stróżu jedności Kościoła. Istotnym elementem nauczania o Kościele jest ukazanie struktury kolegialnej całego organizmu eklezjalnego, z uwypukleniem roli wspólnoty biskupów z następcą Piotra na czele. Z woli samego Chrystusa zwierzchnictwo w Jego Kościele należy do grona Apostołów oraz ich prawowitych następców – biskupów. Ta kolegialna struktura, choć w dziejach Kościoła przybierała różne formy, ma swe źródło w tajemnicy Trójcy Świętej.

²⁸⁷ BENEDYKT XVI, *Serce rozumne*, s. 40: AAS 103(2011) nr 10, s. 666-667.

²⁸⁸ M. MRÓZ, *Sobór Watykański II w obronie godności rozumu, prawdy i mądrości*, w: *Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 422.

Eklezjologia komunii w refleksji Josepha Ratzingera – Benedykta XVI obejmuje rozmaite ujęcia natury Kościoła, pojęcie urzędu oraz historyczny rozwój struktur kolegialnych. Podejmuje też namysł nad relacją sakramentów świętych do wspólnotowej (kolegialnej) natury wspólnoty Chrystusowej oraz ukazuje współczesne formy urzeczywistniania się kościelnej komunii. Jego myśl eklezjologiczna nie stanowi jednak zwartej, kompletnego traktatu teologicznego.

Przeprowadzona analiza upoważnia do następujących wniosków:

- początkiem zaistnienia Kościoła jest wydarzenie Ostatniej Wieczerzy;
- nowotestamentalnym określeniem Kościoła jest termin *ἐκκλησία*;
- nie należy rozumieć Kościoła w kategoriach społeczności świeckiej;
- Kościół i państwo są społecznościami względem siebie autonomicznymi;
- Kościół jest znakiem (niejako sakramentem) w Chrystusie;
- bez Jezusa Chrystusa nie ma urzędu w Kościele;
- właściwym miejscem urzeczywistniania się urzędu i kolegialności jest wyłącznie Kościół;
- w Kościele mówimy o dwóch urządach: episkopacie i prezbiteriacie;
- Kościół jest wspólnotą na wzór Trójcy Świętej;
- odpowiedzialnym za budowanie *communio* Kościoła jest całe *collegium episcoporum* z następcą Apostoła Piotra na czele;
- prymat i episkopat działają wspólnie na rzecz wspólnoty;
- w posłudze Biskupa Rzymu istotny wymiar stanowi troska o poszanowanie godności każdego człowieka.

Zakończenie

Zaprezentowana – w oparciu o nauczanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI – w niniejszej pracy wizja prymatu Piotrowego opiera się na dwóch głównych filarach (punktach): wierze i wspólnotcie. Refleksja Josepha Ratzingera nad zagadnieniem charyzmatu św. Piotra (i jego kontynuacji w Biskupach Rzymu) została zawarta w jego publikacjach i nauczycielskich wypowiedziach. Ponieważ sam pełnił posługę następcy św. Piotra, jego myśl wyrasta także z osobistego doświadczenia wiary, zestawionego z bogatą, oryginalną i głęboką refleksją nad istotą wiary i naturą Kościoła.

Praca, posługując się metodą hermeneutyki refleksyjnej, miała na celu współczesną prezentację oraz interpretację myśli teologicznej Josepha Ratzingera – Benedykta XVI w odniesieniu do problematyki przywództwa i autorytetu Biskupa Rzymu. Rutynowa debata przywołuje myśli tego ważnego teologa i współczesnego myśliciela dla poparcia tezy, że prymat Piotrowy jest czymś statycznym, który trwać będzie w nieziennej formie.

Takie podejście okazuje się jednak jednostronne, a przez to ułomne. W koncepcji papieżstwa Josepha Ratzingera – Benedykta XVI niezwykle istotne jest sięgnięcie do źródeł biblijnych i autentycznej, „przyrastającej” przez wieki tradycji. Jego podejście do „klasycznego” – przynajmniej od czasów Reformacji – traktatu o Kościele (a w nim papieżstwa) jest zaskakująco dojrzałe, wszechstronne, a jednocześnie nowe. Zaowocowało ujęciem prymatu nie jako jedynowładztwa papieża, ale jako dialogicznego posłuszeństwa wobec Chrystusa, który „widział” Szymona Piotra nie jako zarządcę Kościoła, ale jako „pierwszego w miłości”. Piotr i jego następcy mają z mandatu Pana jednać wszystkich: tak w aspekcie wiary, jak i w wymiarze wspólnoty, „aby wszyscy byli jedno” (J 17,21). Chodzi bowiem o „jedno” w znaczeniu wyznawanej wiary, jak i „jedno” we wspólnotcie, czyli *communio* Chrystusowych uczniów i uczennic.

Podjęcie przez autora zadania przedstawienia zagadnienia prymatu Piotrowego w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI i jego opracowania w szerszym (a jednocześnie aktualnym) kontekście (teologicznym i kulturowym), wydaje się stanowić w polskiej literaturze przedmiotu (a być może także europejskiej) pewne *novum*. Owszem, istnieje bogata literatura eklezjologiczna, nawiązująca do wielu aspektów nauczania Benedykta XVI o papieżstwie, niemniej jednak nie opracowano

(w całości) tego, co w jego refleksji prymacjalnej wydaje się wiodące; mianowicie ściślejszej korelacji posługi Piotrowej z rzeczywistością wiary i eklezjalnej komunii.

Kwestia właściwego rozumienia zamierzonej przez Chrystusa posługi papieskiej jest dla współczesnej dyskusji teologicznej (ale także dla życia i misji współczesnego Kościoła) bardzo ważna. Dotyczy to tak sfery doktrynalnej, jak – być może w jeszcze większym stopniu – pastoralnej. Kościół może bowiem w pełni urzeczywistniać zamysł i wolę swej Głowy i Pana tylko wtedy, gdy będzie (jako całość) właściwie rozumiał Ewangelię i nią żył. Stąd pojawiła się potrzeba spojrzenia na zagadnienie prymatu Piotrowego, przede wszystkim w aspekcie jego celu (w duchu I Soboru Watykańskiego) i w nauczaniu Josepha Ratzingera.

W okresie swej aktywności akademickiej, a później w posłudze pasterskiej (arcybiskup Monachium i Fryzycji, kardynał-prefekt, papież Benedykt XVI) bawarski teolog wypracował oryginalną metodę myślenia teologicznego, które stawia go pośród największych teologów XX i XXI wieku. Jego nazwisko kojarzone jest z ujęciem całościowym koncepcji teologii fundamentalnej i dogmatycznej. Ważną część jego dorobku stanowi nowe podejście do prymatu Piotrowego, wyrażone w oparciu o dwa terminy, które jego zdaniem powinny kształtować (w teorii i w praktyce) ten urząd: wiarę i wspólnotę.

W dysertacji doktorskiej ukazana została w pierwszej kolejności postać Szymona Piotra, który w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI przedstawiony jest jako „normalny”, zwykły człowiek, nieodbiegający w niczym od innych. Jego osoba w ujęciu bawarskiego teologa posiada więc zarówno zalety, jak i wady. Pierwszy z Apostołów to człowiek realny, z krwi i kości, nie zaś wyidealizowany Księżę Apostołów. Piotr w ujęciu Ratzingera potrafi wyciągnąć wnioski z niepowodzeń i przekuć je w sukces, pracując nad sobą. Jest człowiekiem refleksyjnym, dla którego porażki stanowią wyzwanie do przemiany i dojrzenia.

Dlatego nasz teolog koncentruje się na „wewnętrznej drodze” Piotra, która rozpoczęła się w momencie pozostawienia za sobą dotychczasowego życia i pójścia za Jezusem. Jest to droga prowadząca od Szymona do Piotra, od Szymona do Skąły, na której będzie budowany gmach Kościoła; droga do zaufania i zdania się całkowicie na wolę Pana. Jest to wewnętrzna, bolesna droga stawania się Opoką wiary i wspólnoty. Tym samym według Ratzingera Piotr staje się dla każdego chrześcijanina archetypem „drogi wiary”. Trzeba, tak jak Piotr, wejść w pełną ufności relację z Jezusem, ucząc się rozpoznawać w Nim Syna Bożego.

Przyglądając się (oczywiście Josepha Ratzingera – Benedykta XVI) osobie Szymona-Piotra można zauważyć jeszcze jedną ważną rzecz: mimo że został on postawiony nad innymi, był „z nimi” i „pośród nich”; był także z tymi, którzy po zmartwychwstaniu i Pięćdziesiątnicy uwierzyli w Jezusa Chrystusa. Jest on także z nami, kiedy patrzymy na osobę jego następcy, Biskupa Rzymu. Piotr nadal w swoich następcach niejako „przemierza” historyczne szlaki Kościoła. Idzie nieustannie drogą Kościoła, która rozpoczęła się nad brzegiem Jeziora Galilejskiego i trwać będzie do momentu powtórnego przyjścia Pana.

Wraz z Ratzingerem można zapytać: jak „tamten” Piotr ma się do nas? Jest bliski współczesnym wiernym, albowiem oni także przemierzają swoją wewnętrzną drogę od Jezusa do Chrystusa, drogę od wątpliwości do pewności, od bycia człowiekiem poszukującym do bycia człowiekiem pełnym wiary i zaufania. Kardynał dodaje, że nie chodzi wyłącznie o rozumienie intelektualne, ale również o „rozumienie serca”. A co za tym idzie, o przywiązanie do Pana, podobnie jak to było u Rybaka znad Jeziora Galilejskiego. Dopóki był przy Jezusie, był człowiekiem zdecydowanym, otwartym, niemającym problemów z wyrażaniem swoich myśli. Kiedy jednak Jezusa nie było, stawał się człowiekiem niepewnym, bojaźliwym.

Dlatego Piotr potrzebował „ciemnej nocy” zaparcia się, aby z człowieka przerażonego stać się dojrzałym mężczyzną. Po odejściu Jezusa do chwały Ojca będzie on prawdziwą podporą dla tych, którzy wątpią, i dla tych, którzy pragną odejść od wspólnoty. Będzie człowiekiem dającym świadectwo o Jezusie aż do końca. Taka była „pedagogia Jezusa”, który stopniowo uczynił z Szymona Skałę, fundament przyszłego Kościoła. To Pan uczynił z niego ostoję i budowniczego mostów między doczesnością a życiem przyszłym, budowniczego wiary i budowniczego wspólnoty. Pan przygotował Piotra do skutecznej służby jedności Kościoła – Chrystusowej Owczarni. Jak wiadomo, po śmierci Piotra niektórzy jego następcy – z różnych przyczyn – temu zadaniu nie podolali.

Idąc tropem rozumowania Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, na posługę Piotrową można spojrzeć trojako: odgórnie, oddolnie i praktycznie. Odgórny (doktrynalny) punkt widzenia zakłada wyłożenie doktryny i wypełnianie jej przez członków Kościoła w posłuszeństwie. Perspektywa oddolna (antropologiczna) w kontekście prymatu poszerza zakres chrześcijańskiej wolności. Stąd pojawia się potrzeba uwzględnienia w koncepcji Ratzingera wymiaru antropologicznego, który można nazwać Pawłowym. Ten zdaje się być najbardziej obecny w nurcie

myślenia o prymacie rzymskim w innych wspólnotach kościelnych (prawosławnych i protestanckich).

Ratzinger jest na taki sposób myślenia i ujmowania prymatu Piotrowego otwarty. Warto zatem go podkreślić i rozwinąć. Trzeci punkt widzenia akcentuje spojrzenie praktyczne (w tym wypadku pastoralne), na zadania, które Piotr otrzymał od Jezusa celem prowadzenia powierzonej mu ludzkości ku pełni zbawienia. Nie chodzi tylko o tych, którzy należą do Kościoła katolickiego. Odnosi się to również do tych, którzy są jeszcze „z boku” Kościoła i poszukują drogi, prawdy i życia.

Dla Ratzingera Piotr uosabia urząd, „zapodmiotowany” przez Jezusa Chrystusa w Jego osobie stanowiącej *centrum unitatis* całego Kościoła. Co więcej, prymat Piotrowy Biskupa Rzymu nie opiera się na dyscyplinie kościelnej, ponieważ urząd ten nie jest pochodzenia ludzkiego, lecz został ustanowiony przez Boga i dotyka relacji z Jezusem Chrystusem. Jest to urząd wynikający bezpośrednio z Objawienia, z woli Boga powierzony jednemu człowiekowi.

Musimy mieć na uwadze także fakt, że „konstrukcja” tego urzędu obejmuje całego człowieka, z jego osobistymi kwalifikacjami, charakterem, dążeniami i deficytami. Dlatego w dziejach Kościoła i papieżstwa znajdziemy nie tylko jasne karty, ale także takie, które nie przynoszą mu chwały. Uwzględnienie „ludzkiego” komponentu papieżstwa (i Kościoła w całości) pozwala dostrzec wierność i moc Boga, który – mimo słabości i ograniczeń zasiadających na Stolicy Piotrowej ludzi – gwarantuje niezawodność misji tego urzędu. Ratzinger nie ma wątpliwości, że właśnie ta obecność Pana w swoim Kościele (a nie same kwalifikacje i uzdolnienia Ojca Świętego) przynosi instytucji papieżstwa dar niezawodności. Co więcej, właśnie słabość człowieka – nosiciela „nadludzkiej” misji – czyni ewidentnym działanie Ducha Świętego.

Mimo iż to Duch Święty kieruje losami Kościoła, boska instytucja urzędu Piotrowego z jej 266 następcami św. Piotra (od Linusa do Franciszka) nie pozostawała wolna od kryzysów i niewierności. Dość wskazać choćby Schizmę Zachodnią, kiedy Ciało Kościoła przez dziesiątki lat pozostawało rozdarte na kilka obediencji (kilku „papieży” rządziło jednocześnie). Dlatego nie da się powiedzieć, że papieżstwo jest całkowicie wolne od wpływów polityki *sensu stricto*. Jak cały Kościół, jest ono „uwikłane” w kontekst historii i kultury. Prowadzona przez Boga historia zbawienia urzeczywistnia się właśnie w konkretnych ramach szeroko rozumianej kultury i dziejowych uwarunkowań.

Dla Josepha Ratzingera – Benedykta XVI papieska „polityka” jest – w odróżnieniu od kategorii politycznych i doczesnych – polityką miłości i zatroskania o zbawienie innych. Stąd Kościół z papieżem na czele nie przymusza do wiary, nie narzuca Chrystusowej prawdy, ale ją głosi i o niej świadczy. Służąc Prawdzie konsekwentnie broni życia nienarodzonych, osób starszych, niepełnosprawnych; zabiega o pokój i sprawiedliwość społeczną, występuje w imieniu osób wyzyskiwanych przez bogatych i wpływowych tego świata.

Ratzinger postrzega urząd Piotra w jego ramach wewnętrznych i zewnętrznych. Z jednej strony urząd Piotra w oparciu o Słowo Boże i Tradycję definiuje i kształtuje dyscyplinę kościelną, choć sam jest ponad nią, ponieważ podlega bezpośrednio Objawieniu i prawu Bożemu. Do wymiaru wewnętrznych zadań Biskupa Rzymu przynależą kwestie administracyjne w Kościele, takie jak powoływanie lub reorganizacja diecezji na świecie, powoływanie lub odwoływanie biskupów, mianowanie przedstawicieli w krajach, z którymi Stolica Apostolska utrzymuje stosunki dyplomatyczne. Posługa papieska względem Kościołów partykularnych (diecezji świata) wspierana jest pracą Kurii rzymskiej. Prerogatywy papieża obejmują też np. przeniesienie niektórych kompetencji, które nie są zastrzeżone wyłącznie Stolicy Apostolskiej, na krajowe Konferencje Episkopatów. Zaś z licznych zadań zewnętrznych należących do prymatu wskazać można: autorytatywne (spełniane mocą Bożego posłannictwa) nauczanie w kwestiach wiary i moralności, zabieranie głosu przez papieża czy jego przedstawicieli w kwestiach odnoszących się do poszanowania godności chrześcijan i niechrześcijan, pomoc charytatywną czy zabieganie o pokój na świecie.

Joseph Ratzinger za najważniejsze zadanie władzy papieskiej uważa „służbę wierze”. Zagadnienie wiary u niego nie ogranicza się wyłącznie do jej aspektu doktrynalnego (*credo*, treść wiary Kościoła), ale ukazuje jej obecny, jak i przyszły „status” w kulturze. Niezwykle celna wydaje się jego diagnoza „stanu wiary” w dobie współczesnej. Wiara religijna (katolicka) jest marginalizowana i kwestionowana przez autorytety naukowe. Wynika to w głównej mierze z mentalności współczesnych ludzi, którzy przywykli uznawać za egzystencjalnie ważne wyłącznie to, co da się materialnie zmierzyć, zważyć, dotknąć czy obliczyć. Dla nauki i naukowców liczą się twarde, empirycznie sprawdzalne fakty; stąd programowa marginalizacja wymiaru duchowego i moralnego według wielu wydaje się postulatem „nauki”.

Dlatego Benedykt XVI podejmuje racjonalną krytykę „wiary w naukę”, z drugiej zaś strony przedstawia argumenty za rozumnością wiary Chrystusowi – Synowi Bożemu. Podejmuje polemikę z „apostołami” religijnego sceptycyzmu i pokazuje, że wiara stanowi odpowiedź na wszystkie istotne pytania człowieka. Pokazuje, że dzięki wierze człowiek naprawdę staje się wolny i dochodzi do pełni swego osobowego rozwoju.

Bawarski teolog w swym nauczaniu mocno zaakcentował wymiar osobowy i społeczny wiary w jej strukturze *auditus* i *intellectus*. W jego ujęciu postawa (decyzja) wiary ma wymiar teistyczny i antropologiczny, zaś centralne miejsce zajmuje osoba. Mówiąc inaczej, dla Josepha Ratzingera – Benedykta XVI centrum wiary stanowi Bóg wraz ze swoim Objawieniem oraz człowiek, który odpowiada na to Objawienie, przyjmując je w wymiarze relacyjnym (czyli wchodząc w osobową relację w Bogiem) oraz w wymiarze intelektualnym, gdy człowiek przyjmuje prawdy, które Bóg objawił.

Takie rozumienie wiary-relacji zreferowano w rozdziale trzecim, w którym wiara została ujęta w kategorii *qua* i *quæ*. U późniejszego następcy św. Piotra pozwoli to pokazać, że nadzieją świata jest Bóg. On jest determinantem ludzkiej historii, podstawą nadziei na ostateczne spełnienie człowieka w Nim. On jest także gwarantem wypełnienia się wszystkich zakorzenionych w bycie ludzkim transcendentnych aspiracji. Współczesne ideologie, usiłujące zbudować „miasto bez Boga”, są – jego zdaniem – utopijną, a jednocześnie złudną „drogą donikąd”.

W wykładzie Josepha Ratzingera centralne miejsce zajmuje „wydarzenie”, za których kryje się Osoba – objawiony w Jezusie Chrystusie Bóg. Ma to kluczowe znaczenie dla właściwego rozumienia istoty prymatu Biskupa Rzymu. Pierwszym „zadaniem” Piotra i jego następców jest obrona integralności wiary oraz troska o jej zgodność z wiarą przekazaną przez apostołów. Papiestwo i biskupi (Urząd Nauczycielski Kościoła), pod przewodnictwem Biskupa Rzymu, z woli Chrystusa mają być promotorami, obrońcami i świadkami wiary. Pierwszym stróżem i nauczycielem wiary jest następca apostoła Piotra oraz biskupi będący z nim w jedności. Troska o zachowanie wiary i jej prawidłowy przekaz przejawiają się przede wszystkim w nauczaniu *Magisterium Ecclesiae*, w formie uroczystej (rzadko) i zwyczajnej.

Widziany w perspektywie socjologicznej prymat Biskupa Rzymu poszerza wymiar społeczny wiary, przyczyniając się do budowania dobra wspólnego wszystkich chrześcijan, a także otwiera się na tych, którzy stoją „obok” rzeczywistości wiary. Chodzi tu przede wszystkim o budowanie relacji między ludźmi, tak wewnątrz,

jak i na zewnątrz Kościoła. Rzeczywistość wiary nie jest wyłącznie zastrzeżona dla Kościoła katolickiego, ale z natury swojej „wychodzi” ku innym wspólnotom chrześcijańskim i religiom niechrześcijańskim, jako podstawa budowania relacji miłości. Wiara chrześcijańska nie ma względu na osoby. W swoim posłannictwie jest uniwersalna i obejmuje wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy są dziećmi Ojca i potrzebują zbawienia.

Przywiązanie do tej prawdy znajduje wyraz w różnych inicjatywach, których inicjatorem jest Biskup Rzymu, tak wewnątrz, jak i na zewnątrz Kościoła. Wyrazem tej uniwersalnej posługi jest dialog i współpraca z innymi wyznaniem czy religiami. W wymiarze miłości praktycznej, czyli *caritas*, niesiona jest pomoc osobom cierpiącym z powodu kataklizmów, wojen, epidemii, uchodźcom i migrantom. Prymat, realizując Ewangelię, łączy ludzi i oddziałuje na całą rodzinę ludzką. Wymiar charytatywny charyzmatu Piotrowego służy uwiarygodnieniu misji Kościoła, przyczyniając się do prawdziwego postępu człowieka. Służy integralnie rozumianemu dobru wspólnemu. Bez wiary, poświadczonej czynem i głoszonej słowem, przekraczanie granic indywidualizmu jest tylko zamkniętym w doczesności humanitaryzmem.

Ważny element, który w posłudze papieskiej wyodrębnia Joseph Ratzinger, stanowi posługa zbawcza Kościoła. Rola następcy Piotra w tym dziele jest oczywista. W szerszej perspektywie chodzi przede wszystkim o autorytet moralny papieża w świecie oraz empirycznie zauważalny wpływ na dzieje kultury, duchowości, a nawet polityki międzynarodowej. Widać to w odniesieniu do obrony godności ludzkiej, wolności człowieka czy ekologii. Urząd następcy św. Piotra daje wykładnię naturalnego prawa moralnego, głosi wywiedzione z Ewangelii zasady sprawiedliwości społecznej, aktywnie zabiega o pokój na świecie. Dlatego Biskupa Rzymu nazywa się „sumieniem świata” lub „kontestatorem współczesnej rzeczywistości”. Paradoksalnie, znakiem „skuteczności” tej posługi papieskiej jest opór „świata”, który także obecnie woli pozostawać pod wpływem Złego. Osoba następcy św. Piotra staje się (co nie ma analogii w żadnej innej religii) punktem odniesienia dla współczesności, punktem wskazującym „gdzie”, „jak”, a przede wszystkim „u Kogo” szukać prawdziwej wolności.

Dużo miejsca w nauczaniu Josepha Ratzingera zajmuje zagadnienie kolegalności biskupiej w perspektywie Kościoła pierwotnego i starożytnego. Dla Ratzingera soborowa „Konstytucja dogmatyczna o Kościele” przedstawia dwa „typy” (modele)

kolegialności biskupiej: współczesną, która preferuje Kościół powszechny i całe kolegium, oraz staro-kościelną, gdzie na pierwszym miejscu znajduje się biskup Kościoła partykularnego. Poszczególni biskupi „tworzą” wspólnotę-kolegium, a przez to episkopat całego Kościoła.

Ratzinger uważa, że napięcia na polu zarządzania Kościołem, które w przeszłości konfliktowały model *communio* z modelem *iurisdictio*, można rozwiązywać koncyliacyjnie. Kolegium biskupie z papieżem na czele (jako jego głową) istnieje w Kościele z Objawienia Bożego, natomiast formy działania kolegialnego i zaangażowania w nie papieża na przestrzeni dziejów Kościoła ulegały licznym zmianom.

Model zarządzania Kościołem, wywodzący się od Chrystusa, nie jest – wedle Ratzingera – tożsamy z modelem sprawowania władzy państwowej (świeckiej, doczesnej). Dlatego lepiej używać tu terminu „posługa”. Posługa ta ma na celu wieczne zbawienie (najpierw członków Kościoła, potem wszystkich ludzi), nie jest zaś – jak w przypadku władzy państwowej – ukierunkowana na dobra ziemskie, w zależności od tego, jaką antropologią się kieruje i jak definiuje „dobro wspólne” oraz cele społeczne. Podobnie jest z posługą Biskupa Rzymu, której celem jest służba na rzecz jedności i wspólnoty Kościoła, a nie posiadanie pełni władzy, wykorzystywanej do własnych celów. Jediną „ambicją” Biskupa Rzymu jest ta, która wypływa z Jezusa Chrystusa – ambicja miłości, nakierowana na pielęgnowanie w Kościele jedności i niepodzielności, oraz troski o to, by nauka Jezusa była wciąż żywa, aktualna i wolna od błędów.

Benedykt XVI stwierdza, że ustrój kolegialny Kościoła wynika – tak samo jak misja Piotra – z Objawienia Bożego. Kościół obok tego, że posiada wymiar apostołski, ma jednocześnie wymiar episkopalny. Jest apostołski, ponieważ zbudowany został na apostołach; i episkopalny, ponieważ misja apostołów jest kontynuowana po dziś dzień w osobach biskupów, jako ich następcach sprawujących swój urząd w imieniu Chrystusa. To Chrystus jest źródłem urzędu w Kościele katolickim. Jedyne Biskup Rzymu, inaczej niż inni biskupi, jest bezpośrednim następcą apostoła Piotra, zasiadającym na jego tronie w Stolicy Apostolskiej. Tu ujawnia się, jak pokazuje Joseph Ratzinger – Benedykt XVI, podwójna odpowiedzialność za Kościół. Biskup diecezjalny z jednej strony odpowiada za Kościół partykularny powierzony jego opiece przez papieża, a z drugiej – odpowiada wraz z całym kolegium biskupów, którego częścią jest również Biskup Rzymu, za dobro Kościoła katolickiego.

Troska o Kościół lokalny i katolicki stoi ponad interesami/dążeniami poszczególnych biskupów. Gdyby było inaczej, Kościół stałby się upolitycznioną organizacją, służącą wyłącznie partykularnym interesom jednostek. W zarządzaniu Kościołem, za sprawą papieża Franciszka, „drodze hierarchicznej” towarzyszy ściśle powiązana z nią „droga synodalna”. Eklezjologia Josepha Ratzingera tym zagadnieniem zajmowała się w wymiarze komunii. Droga wiary to wspólna droga posłuszeństwa całego Kościoła Chrystusowi: wiernych świeckich i osób duchownych. Postulat „dowartościowania wiernych świeckich” w życiu kościelnej komunii, czy partycypacji w kierowaniu Eklezją, Kardynał Prefekt uważa jednak za wtórny. Dla niego bowiem źródłem owocnej aktywności w Kościele i rozwoju życia wiary nie są struktury, ale sam Pan, a wraz z Nim ci wszyscy, którzy pozostają z Nim ściśle zjednoczeni (święci). Tylko we współpracy wszystkich stanów w Kościele realizuje się prawdziwa *communio* (zawsze najpierw w Chrystusie) w jej pełnym wymiarze.

Streszczenie

Personalny charakter prymatu Piotrowego w tajemnicy Chrystusa i Kościoła w nauczaniu Josepha Ratzingera-Benedykta XVI

Zaprezentowany w niniejszej pracy w oparciu o nauczanie Josepha Ratzingera-Benedykta XVI prymat Piotrowy ukazuje się jako rzeczywistość budowana na dwóch głównych punktach: wierze i wspólnotcie. Refleksja nad zagadnieniem charyzmatu następcy św. Piotra została oparta o teksty niemieckiego teologa, późniejszego następcy św. Piotra i wyrasta z jego osobistego doświadczenia wiary zestawionego z bogatą, a przede wszystkim z osobistą, refleksją nad naturą wiary i naturą Kościoła.

Praca posługując się metodą hermeneutyki refleksyjnej miała na celu współczesną interpretację myśli teologicznej Josepha Ratzingera-Benedykta XVI w odniesieniu do problematyki przywództwa i autorytetu Biskupa Rzymu w Kościele XX/XXI wieku. Rutynowa debata przywołuje dzieła tego – w dobie dzisiejszej bodaj najważniejszego – teologa dla poparcia tezy, że prymat Piotrowy jest czymś statycznym, niezmiennym, spetryfikowanym, który w takiej formie będzie istniał także w przyszłości. Joseph Ratzinger taką wizję papieżstwa odrzuca. Poważne i pogłębione studium źródeł biblijnych i autentycznej tradycji uwydatnia dojrzałość nowego podejścia, które proponuje Joseph Ratzinger-Benedykt XVI. Owocuje ono perspektywę rozumienia pierwszeństwa Biskupa Rzymu nie jako jedno-władztwa, ale jako dialogicznego posłuszeństwa wobec Chrystusa. Pan wybrał i posłał Piotra nie jako zarządcę, ale jako „pierwszego w miłości”, który jedna wszystkich: tak pod względem wiary jak i pod względem wspólnoty. Chrystusowe „aby wszyscy byli jedno” (J 17,21) oznacza tedy skuteczną troskę Piotra o jedność wyznawanej wiary, jak i jedność we wspólnotcie (eklezyjalnej komunii).

Na podstawie badań przeprowadzonych nad zagadnieniem prymatu Piotrowego w nauczaniu Josepha Ratzingera-Benedykta XVI można stwierdzić, że urząd Piotra wypływa bezpośrednio z Objawienia i został powierzony św. Piotrowi i jego następcom w celu kierowania Kościołem dla zachowania jedności wiary i wspólnoty. Wiara i komunika to dwa filary, na których wznosi się Kościół katolicki powierzony opiece Piotra i każdorazowego Biskupa Rzymu na tym urzędzie.

Dwa pierwsze rozdziały odnoszą się do postaci Piotra. Pierwszy stanowi Ratzingerowy „życiorys Piotra”, z uwypukleniem funkcji „pierwszego” we wspólnocie apostołów, a później także w pierwotnym Kościele. Rozdział drugi poświęcony został omówieniu dwóch kluczowych tekstów biblijnych, odnoszących się do ustanowienia urzędu piotrowego przez Jezusa Chrystusa: Mt 16,13-19 oraz J 21,15-19 oraz jego historyczny rozwój w Kościele apostoelskim.

Zagadnienia wiary i wspólnoty – które według Ratzingera są główną „racją” prymatu - zostały zaprezentowane w rozdziale trzecim i czwartym, jako zasadniczych częściach opracowania. Wykład Josepha Ratzingera-Benedykta XVI o wierze koncentruje się na ukazaniu specyfiki chrześcijańskiego aktu (postawy) wiary, jej „sytuacji” we współczesnym kontekście kulturowym, jak i na analizie podstawowych prawd wiary zawartych w *Symbolum Apostolorum*. Niemiecki teolog referuje je w kluczu chrystologicznym. Wiara i wspólnota (komunia eklezjalna) stanowią dla niego swoiste *imponderabilia* misji Piotra i jego następców.

Rozdział czwarty stanowi refleksję Bawarczyka nad posługą Piotrową „w” i „dla” wspólnoty Kościoła. W nauczaniu Josepha Ratzingera-Benedykta XVI głównym zagadnieniem jest kolegialna struktura Eklezji (episkopat z jego głową - następcą Piotra). Struktura ta jest odpowiedzialna za kierowanie Kościołem i pełni służebną funkcję wobec wspólnoty, w której poszczególni członkowie hierarchii kościelnej (biskupi) kierują Kościołami partykularnymi.

Summary

The Personal Character of the Primacy of Peter in the Mystery of Christ and the Church in the Teachings of Joseph Ratzinger–Benedict XVI

This dissertation explores the Primacy of Peter from the standpoint of the teachings of Joseph Ratzinger–Benedict XVI, portraying it as a reality built on two main cornerstones: faith and community. The discussion of the charism of the Successor of Saint Peter is founded on the writings of the German theologian—who himself went on to become a successor to the Petrine office—and is rooted in his personal experience of faith combined with his extensive and, above all, personal reflection on the nature of the faith and the nature of the Church.

Through the use of reflective hermeneutics, the dissertation attempts to provide a contemporary interpretation of the theological thought of Joseph Ratzinger–Benedict XVI with regard to the leadership and authority of the Bishop of Rome in the Church of the twentieth and twenty-first centuries. In routine debates, the works of this theologian—perhaps the most prominent one of our era—are often invoked to support the argument that the primacy of Peter is a static phenomenon, constant and petrified, a phenomenon that will continue to exist in an unchanged form in the future. Joseph Ratzinger, however, rejects this vision of the papacy. A reasoned and in-depth study of biblical sources and authentic tradition emphasises the maturity of the new approach proposed by Joseph Ratzinger–Benedict XVI, which offers a perspective where the primacy of the Bishop of Rome is understood not as monarchy, but as dialogic obedience to Christ. The Lord chose Peter and sent him on his mission not as a governor, but rather as the “first in love”: one who reconciles all men in respect of both faith and community. Thus, Christ’s words “that they may all be one” (John 17:21) describe Peter’s duty to ensure the integrity of the faith being professed and the unity of the community (ecclesial communion).

On the basis of my research on the issue of Petrine primacy in the teachings of Joseph Ratzinger–Benedict XVI, it can be argued that the Petrine office stems directly from the Revelation and was entrusted to Saint Peter and his successors so that they would lead the Church in a way that preserves the unity of the faith

and community. Faith and communion are the two pillars that support the Catholic Church that is entrusted to the care of Saint Peter and each successive Bishop of Rome.

The first two chapters are dedicated to the figure of Peter himself. Chapter one is a “biography of Peter” according to Ratzinger, underscoring the role of “the first one” in the community of the Apostles and then also in the early Church. The second chapter describes two key biblical texts that concern the founding of the Petrine office by Jesus Christ (Matthew 16:13–19 and John 21:15–19) and follows the historical development of that office in the Apostolic Church.

The questions of faith and community—considered by Ratzinger to be the main “raison d’être” for the primacy—are discussed in chapters three and four, which form the core part of the dissertation. Joseph Ratzinger’s–Benedict XVI’s lecture on faith focuses on portraying the unique nature of the Christian act (attitude) of faith and its “situation” in the contemporary cultural context and on analysing the fundamental truths of faith expressed in the *Symbolum Apostolorum*. The German theologian presents them in a Christological key. To him, faith and community (ecclesial communion) are, in a way, the *imponderabilia* of the mission of Peter and his successors.

Chapter four offers the Bavarian theologian’s reflection on the Petrine ministry “in” and “for” the community of the Church. The main theme in the teachings of Joseph Ratzinger–Benedict XVI is the collegial structure of the Church (i.e. the episcopate with the Successor of Peter as its head). This structure is responsible for the administration of the Church and serves an ancillary role to the community whereby the individual members of the ecclesial hierarchy (bishops) lead the particular churches.

Bibliografia

I. PISMO ŚWIĘTE

ALAND K., BLACK M. I IN. (red.), *The Greek New Testament*, Stuttgart-Nördlingen 2013.

ZESPÓŁ BIBLISTÓW POLSKICH, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2011.

ZESPÓŁ BIBLISTÓW POLSKICH, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2003⁵.

II. ŹRÓDŁA

A. Pisma Josepha Ratzingera – Benedykta XVI

BENEDYKT XVI, „*Aby Mu towarzyszyli i by mógł ich wysłać*”. *Spotkanie z seminarzystami w seminarium duchownym*, OsRom 338(2011) nr 12, s. 30-32.

BENEDYKT XVI, „*Miłujcie się wzajemnie, tak jak Ja was umiłowalem*” (por. J 13,34), OsRom 291(2007) nr 3, s. 7-9; AAS 99(2007) nr 4, s. 295-300.

BENEDYKT XVI, „*Tak*” *powiedziane Bogu szczytem wolności*, OsRom 342(2012) nr 4, s. 44-46.

BENEDYKT XVI, *Apostołowie – świadkowie i posłańcy Chrystusa*, OsRom 285(2006) nr 8, s. 34-35.

BENEDYKT XVI, *Aż nastanie nowy świat*, OsRom 342(2012) nr 4, s. 50-51.

BENEDYKT XVI, *Biskupstwo jest posługą miłości*, OsRom 326(2010) nr 10, s. 29-30.

BENEDYKT XVI, *Bóg jest miłością*, OsRom 275(2005) nr 7-8, s. 31.

BENEDYKT XVI, *Bóg pociesza w strapieniu*, OsRom 345(2012) nr 7-8, s.48-50.

BENEDYKT XVI, *Chrystus otwiera nam niebo (Św. Paweł a Jezus Chrystus jako „Pan”)*, OsRom 309(2009) nr 1, s. 46-47.

BENEDYKT XVI, *Chrystus towarzyszy nam w drodze*, OsRom 303(2008) nr 5, s. 33-34.

BENEDYKT XVI, *Co dzisiaj znaczy wierzyć?*, OsRom 348(2012) nr 12, s. 46-48.

BENEDYKT XVI, *Czas refleksji i modlitwy*, OsRom 282(2006) nr 4, s. 17-18.

BENEDYKT XVI, *Czas stawania się na nowo chrześcijanami*, Os Rom 301(2008) nr 3, s. 24-25.

- BENEDYKT XVI, *Dar komunii*, OsRom 285(2006) nr 8, s. 35-36.
- BENEDYKT XVI, *Dramat i siła papieżstwa*, OsRom 345(2012) nr 7-8, s. 5-7: AAS 104(2012) nr 7, s. 550-554.
- BENEDYKT XVI, *Droga życia chrześcijańskiego*, OsRom 346(2012) nr 9-10, s. 38-40.
- BENEDYKT XVI, *Drogi wiodące do Boga: świat, człowiek, wiara*, OsRom 349(2013) nr 1, s. 39-41.
- BENEDYKT XVI, *Dzień, w którym Duch Święty ustanowił Kościół*, OsRom 304(2008) nr 6, s. 46-48: AAS 100(2008) nr 6, s. 366-369.
- BENEDYKT XVI, *Dziękowałem Bogu za wiarę w Ameryce Łacińskiej*, OsRom 295(2007) nr 7-8, s. 10-11.
- BENEDYKT XVI, *Dziękuję Panu za powołanie kapłańskie i powierzenie mi posługi Piotrowej*, OsRom 336(2011) nr 8-9, s. 50.
- BENEDYKT XVI, *Encyklika „Caritas in veritate” o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, Rzym 2009: AAS 101(2009) nr 8, s. 641-709.
- BENEDYKT XVI, *Encyklika „Deus caritas est” o miłości chrześcijańskiej*, Rzym 2005: AAS 98(2006) nr 3, s. 217-252.
- BENEDYKT XVI, *Encyklika „Spe salvi” o nadziei chrześcijańskiej*, Rzym 2007: AAS 99(2007) nr 12 s. 985-1027.
- BENEDYKT XVI, *Filip*, OsRom 289(2007) nr 1, s. 35-37.
- BENEDYKT XVI, *Jezus mówi: zmartwychwstałem i teraz zawsze jestem z tobą*, OsRom 293(2007) nr 5, s. 25-26: AAS 99(2007) nr 5, s. 327-330.
- BENEDYKT XVI, *Jezus otworzył nam drogę do wolności*, OsRom 343(2012) nr 5, s. 17-19: AAS 104(2012) nr 4, s. 334-337.
- BENEDYKT XVI, *Kapłaństwo katolickie*, w: *Z głębi naszych serc*, oprac. N. Diat, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2020, s. 15-57.
- BENEDYKT XVI, *Katedra św. Piotra darem Chrystusa dla Jego Kościoła*, OsRom 282(2006) nr 4, s. 9-10.
- BENEDYKT XVI, *Komunia w czasie – Tradycja*, OsRom 285(2006) nr 8, s. 38-39.
- BENEDYKT XVI, *Kościół jest domem wszystkich narodów*, OsRom 307(2008) nr 10-11, s. 57-58.
- BENEDYKT XVI, *List apostolski w formie „Motu proprio ‘Porta fidei’” ogłaszający Rok Wiary*, Rzym 2011: AAS 103(2011) nr 11, s. 723-734.

BENEDYKT XVI, *Maryja jest Gwiazdą Nadziei na morzu życia*, OsRom 305(2008) nr 7-8, s. 5-7: AAS 100(2008) nr 7, s. 445-449.

BENEDYKT XVI, *Miejsce wiary*, OsRom 348(2012) nr 12, s. 48-50.

BENEDYKT XVI, *Mikro- i makrokosmos są obrazem Trójcy Świętej*, OsRom 316(2009) nr 9, s. 50.

BENEDYKT XVI, *Miłość tworzy jedność i rodzi nową cywilizację*, OsRom 336(2011) nr 8-9, s. 15-17: AAS 103(2011) nr 7, s. 457-461.

BENEDYKT XVI, *Moc opierania się tyranii władzy*, OsRom 330(2011) nr 2, s. 14-16: AAS 103(2011) nr 1, s. 17-21.

BENEDYKT XVI, *Modlitwa Mojżesza*, OsRom 336(2011) nr 8-9, s. 40-42.

BENEDYKT XVI, *Muzyka, która zrodziła się z wiary w Boga*, OsRom 335(2011) nr 7, s. 21-22.

BENEDYKT XVI, *Na drodze do uroczystości paschalnych*, OsRom 282(2006) nr 4, s. 18-19.

BENEDYKT XVI, *Nasze drogi niech będą drogami Jezusa*, OsRom 275(2005) nr 7-8, s. 23-24: AAS 97(2005) nr 6, s. 782-785.

BENEDYKT XVI, *Nawrócenie oznacza dążenie do wysokiej miary życia chrześcijańskiego*, OsRom 322(2010) nr 5, s. 41-43.

BENEDYKT XVI, *Nie należy się obawiać, gdy Bóg wzywa*, OsRom 351(2013) nr 3-4, s. 51-51.

BENEDYKT XVI, *Nigdy nie czułem się sam*, OsRom 351(2013) nr 3-4, s. 5-7.

BENEDYKT XVI, *Ojciec, który nie ma nas dosyć*, OsRom 351(2013) nr 3-4, s. 40-42.

BENEDYKT XVI, *Orędzie Benedykta XVI na Wielki Post*, OsRom 332(2011) nr 4, s. 4-6: AAS 103(2011) nr 3, s. 192-197.

BENEDYKT XVI, *Otwarcie na życie otwarciem na przyszłość*, OsRom 335(2011) nr 7, s. 11-13: AAS 103(2011) nr 7, s. 447-450.

BENEDYKT XVI, *Otwierajcie serca na dary Ducha Świętego. Czuwanie młodzieży na hipodromie w Randwick*, OsRom 306(2008) nr 9, s. 25-29: AAS 100(2008) nr 8, s. 558-556.

BENEDYKT XVI, *Pan niestrudzenie puka do drzwi człowieka*, OsRom 351(2013) nr 3-4, s. 45-47.

BENEDYKT XVI, *Papieża i kardynałów nie łączy strategia działania, ale miłość Chrystusa i Jego Duch Święty*, OsRom 328(2010) nr 12, s. 12-13: AAS 102(2010) nr 12, s. 892-896.

BENEDYKT XVI, *Pasterze muszą być „przykładami dla stada”*, OsRom 317(2009) nr 10, s. 21-24: AAS 101(2009) nr 7, s. 596-601.

BENEDYKT XVI, *Piotr – apostoł*, OsRom 287(2006) nr 11, s. 53-54.

BENEDYKT XVI, *Piotr – Rybak*, OsRom 286(2006) nr 9-10, s. 44-45.

BENEDYKT XVI, *Piotr – skała, na której Chrystus zbudował Kościół*, OsRom 287(2006) nr 11, s. 54-55.

BENEDYKT XVI, *Piotr ufa Bogu*, OsRom 344(2012) nr 6, s. 41-43.

BENEDYKT XVI, *Posługa komunii*, OsRom 285(2006) nr 8, s. 37-38.

BENEDYKT XVI, *Posługa Papieża gwarancją posłuszeństwa Chrystusowi i Jego słowu*, OsRom 275(2005) nr 7-8, s. 18-21.

BENEDYKT XVI, *Posynodalna adhortacja apostołska „Sacramentum caritatis” o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła*, Rzym 2007: AAS 99(2007) nr 3, s. 105-180.

BENEDYKT XVI, *Posynodalna adhortacja apostołska „Verbum Domini” o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, Rzym 2010: AAS 102(2010) nr 11, s. 681-787

BENEDYKT XVI, *Powrót do Boga*, OsRom 348(2012) nr 12, s. 44-46.

BENEDYKT XVI, *Prawa człowieka są wyrazem sprawiedliwości. Wizyta w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych*, OsRom 303(2008) nr 5, s. 55-58: AAS 100(2008) nr 5, s. 331-338.

BENEDYKT XVI, *Prawo naturalne i poszukiwanie etyki uniwersalnej*, OsRom 310(2009) nr 2, s. 20-21: AAS 100(2008) nr 12, s. 849-851.

BENEDYKT XVI, *Priorytetem jest odnowa wiary*, OsRom 341(2012) nr 3, s. 23-25: AAS 104(2012) nr 2, s. 108-111.

BENEDYKT XVI, *Przebaczenie przemienia świat i buduje pokój*, OsRom 275(2005) nr 7-8, s. 21-23: AAS 97(2005) nr 6, s. 778-782.

BENEDYKT XVI, *Przedmowa*, w: *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele. Rozprawa doktorska oraz inne opracowania nauki Augustyna i teologii ojców Kościoła*, Lublin 2014, s. 1-5.

BENEDYKT XVI, *Przekazujmy miłość Chrystusa naszym bliźnim*, OsRom 292(2007) nr 4, s. 43-44.

- BENEDYKT XVI, *Przemienieni w nadziei*, OsRom 302(2008) nr 4, s. 48-49.
- BENEDYKT XVI, *Przyjrzyjcie się waszemu życiu w świetle miłości Ojca*, OsRom 313(2009) nr 5, s. 57-58.
- BENEDYKT XVI, *Przyszłość należy do Boga*, OsRom 351(2013) nr 3-4, s. 23-26: AAS 105(2013) nr 3, s. 276-283.
- BENEDYKT XVI, *Rezygnuję z posługi Biskupa Rzymu. Oświadczenie Papieża podczas Konsystorza Publicznego 11 lutego 2013 roku*, OsRom 351(2013) nr 3-4, s. 4.
- BENEDYKT XVI, *Sakrament kapłaństwa wyraża troskę Boga o ludzi*, OsRom, 325(2010) nr 8-9, s. 57-58.
- BENEDYKT XVI, *Sekularyzacja jest trudną próbą dla Kościoła*, OsRom 302(2008) nr 4, s. 35-36: AAS 100(2008) nr 4 s. 245-248.
- BENEDYKT XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, OsRom 337(2011) nr 10-11, s. 38-41: AAS 103(2011) nr 10, s. 663-669.
- BENEDYKT XVI, *Słowo o krzyżu główną treścią chrześcijańskiego przepowiadania (Św. Paweł a Jezus ukrzyżowany)*, OsRom 309(2009) nr 1, s. 48-49.
- BENEDYKT XVI, *Słuchajmy razem, co mówi do nas Pan*, OsRom 318(2009) nr 11-12, s. 6-7.
- BENEDYKT XVI, *Sukcesja apostołska*, OsRom 286(2006) nr 9-10, s. 43-44.
- BENEDYKT XVI, *Synod – przemierzanie drogi razem*, OsRom 308(2008) nr 12, s. 10.
- BENEDYKT XVI, *Św. Grzegorz Wielki (II)*, OsRom 305(2008) nr 7-8, s. 36-38.
- BENEDYKT XVI, *Św. Jan Eudes*, OsRom 317(2009) nr 10, s. 33-34.
- BENEDYKT XVI, *Świat nie jest czymś, co się posiada, by rabować i wykorzystywać*, OsRom 351(2013) nr 3-4, s. 43-45.
- BENEDYKT XVI, *Świat potrzebuje radości, którą rodzi wiara*, OsRom 337(2011) nr 10-11, s. 23-25: AAS 103(2011) nr 9, s. 583-586.
- BENEDYKT XVI, *Świętość jest zadaniem każdego człowieka*, OsRom 299(2008) nr 1, s. 57.
- BENEDYKT XVI, *Tajemnica Boga w Trójcy Jedynej*, OsRom 286(2006) nr 9-10, s. 46.
- BENEDYKT XVI, *Tajemnicze pragnienie Boga*, OsRom 349(2013) nr 1, s. 37-39.
- BENEDYKT XVI, *Ten, kto zna Boga, miłuje bliźniego*, OsRom 318(2009) nr 11-12, s. 45-46.

- BENEDYKT XVI, *Tradycja apostołska*, OsRom 286(2006) nr 9-10, s. 41-43.
- BENEDYKT XVI, *Trwajcie mocni w wierze, nadziei i miłości*, OsRom 284(2006) nr 6-7, s. 35-37: AAS 98(2006) nr 6, s. 475-479.
- BENEDYKT XVI, *W blasku Bożego Narodzenia*, OsRom 331(2011) nr 3, s. 31-33.
- BENEDYKT XVI, *W Kościele wszystko opiera się na wierze*, OsRom 342(2012) nr 4, s. 10-12: AAS 104(2012) nr 3, s. 163-167.
- BENEDYKT XVI, *W nowych kardynałach odzwierciedla się katolickość Kościoła*, 299(2008) nr 1, s. 36-38: AAS 99(2007) nr 12, s. 1044-1048.
- BENEDYKT XVI, *W oceanie Bożej dobroci*, OsRom 350(2013) nr 2, s. 38-40.
- BENEDYKT XVI, *Wezwany, by wejść na górę*, OsRom 351(2013) nr 3-4, s. 53.
- BENEDYKT XVI, *Wiara Kościoła opiera się na wyznaniu Piotra*, OsRom 296(2007) nr 9, s. 44-46: 99(2007) nr 8, s. 671-675.
- BENEDYKT XVI, *Wiara musi być płomieniem miłości, który rozpala innych*, OsRom 347(2012) nr 11, s. 21-23: AAS 104(2012) nr 11, s. 895-900.
- BENEDYKT XVI, *Wiara w miłość pobudza do miłości*, OsRom 351(2013) nr 3-4, s. 12-14: AAS 105(2013) nr 2, s. 173-178.
- BENEDYKT XVI, *Więź z Chrystusem fundamentem waszego życia i apostołatu*, OsRom 275(2005) nr 7-8, s. 11-13.
- BENEDYKT XVI, *Wysłuchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa*, OsRom 274(2005) nr 6, s. 10-12: AAS 97(2005) nr 5, s. 707-713.
- BENEDYKT XVI, *Wyznajemy wiarę w Kościół Jezusa Chrystusa*, OsRom 276(2005) nr 9, s. 15-18: AAS 97(2005) nr 7, s. 804-809.
- BENEDYKT XVI, *Z góry Tabor na Golgotę drogą miłości*, OsRom 342(2012) nr 4, s. 41-43.
- BENEDYKT XVI, *Zamysł Jezusa w odniesieniu do Kościoła i wybór Dwunastu*, OsRom 285(2006) nr 8, s. 33-34.
- BENEDYKT XVI, *Zmartwychwstanie Chrystusa wyjaśnia tajemnicę ludzkiego cierpienia*, OsRom 314(2009) nr 6, s. 31-32.
- BENEDYKT XVI, *Życie, wolność, jedność, współodpowiedzialność*, OsRom 285(2006) nr 8, s. 9-12: AAS 98(2006) nr 7, s. 503-510.
- RATZINGER J., „*Na początku Bóg stworzył...*”. Cztery kazania o stworzeniu i upadku. *Konsekwencje wiary w stworzenie*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006.

RATZINGER J., *Droga Krzyżowa w Koloseum w Wielki Piątek. Rozważania przygotowane przez kard. Josepha Ratzingera, dziekana Kolegium Kardynalskiego*, OsRom 274(2005) nr 6, s. 47-58.

RATZINGER J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, W. Dzieża, Częstochowa 2005.

RATZINGER J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005.

RATZINGER J., *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009.

RATZINGER J., *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, Lublin 2012 (JROO, t. 12).

RATZINGER J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015 (JROO, t. 6/1).

RATZINGER J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2015 (JROO, t.6/2).

RATZINGER J., *Kazania*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, Lublin 2020 (JROO, t. 14/1).

RATZINGER J., *Kazania*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Merecki, Lublin 2020 (JROO, t. 14/2).

RATZINGER J., *Kazania*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Kobienia, Lublin 2020 (JROO, t. 14/3).

RATZINGER J., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2013 (JROO, t. 8/1).

RATZINGER J., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2013 (JROO, t. 8/2).

RATZINGER J., *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele. Rozprawa doktorska oraz inne opracowania nauki Augustyna i teologii ojców Kościoła*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2014 (JROO, t. 1).

RATZINGER J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2016 (JROO, t. 7/1).

RATZINGER J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016 (JROO, t. 7/2).

RATZINGER J., *Patrzyć na Przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2008.

RATZINGER J., *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Merecki, Lublin 2014 (JROO, t. 2).

RATZINGER J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2012 (JROO, t. 11).

RATZINGER J., *W rozmowie z czasem*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, br. tłum., Lublin 2017 (JROO, t. 13/1).

RATZINGER J., *W rozmowie z czasem*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, br. tłum., Lublin 2017 (JROO, t. 13/2).

RATZINGER J., *W rozmowie z czasem. Wybrane wywiady*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Kobienia, Lublin 2018 (JROO, t. 13/3).

RATZINGER J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004.

RATZINGER J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Merecki, Lublin 2018 (JROO, 9/1).

RATZINGER J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Merecki, Lublin 2018 (JROO, 9/2).

RATZINGER J., *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – Chrzest – Naśladowanie*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. R. Biel, M. Górecka, Lublin 2017 (JROO, t. 4).

RATZINGER J., *Wstańmy i idźmy za Chrystusem, światłem i życiem*, OsRom 274(2005) nr 6, s. 59-60.

RATZINGER J., *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Kobienia, Lublin 2014 (JROO, t. 10).

B. Pozostałe źródła

1. *Breviarium fidei*

BOKWA I. (RED.), „*Breviarium Fidei*”. *Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007.

2. *Enchiridion symbolorum*

DENZINGER H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburg 1911¹¹.

3. Katechizm

KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO, Poznań 2002².

4. Dokumenty Soborowe

I SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI, *Kanony* w: DSP, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2002 (ZMT, t. 24), s. 70-73, 87-95.

I SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI, *Wyznanie wiary 150 Ojców*, w: DSP, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2002 (ZMT, t. 24), s. 68-69.

I SOBÓR NICEJSKI, w: DSP, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2002 (ZMT, t. 24), s. 26-47.

I SOBÓR WATYKAŃSKI, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym „Pastor aeternus”*, w: DSP, t. 4/2, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, M. Karas, J. D. Szczurek, Kraków 2007 (ZMT, t. 33), s. 912-927.

I SOBÓR WATYKAŃSKI, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius”*, w: DSP, t. 4/2, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, M. Karas, J. D. Szczurek, Kraków 2007 (ZMT, t. 33), s. 889-911.

I SOBÓR WATYKAŃSKI, *Wprowadzenie*, w: DSP, t. 4/2, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007 (ZMT, t. 33), s. 871-877.

II SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI, *Wyrok przeciwko „Trzem Rozdziałom”*, w: DSP, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2002 (ZMT, t. 24), s. 262-283.

II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, w: *Sobór Watykański. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2012², s. 333-337: AAS 58(1966) nr 10, s. 740-744.

II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitas humanae”*, w: *Sobór Watykański. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2012², s. 410-421: AAS 58(1966) nr 14, s. 929-941.

II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, w: *Sobór Watykański. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2012², s. 193-208: AAS 57(1965) nr 1, s. 90-107.

II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Dekret o misyjnej działalności Kościoła „Ad gentes divinitus”*, w: *Sobór Watykański. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2012², s. 433-471: AAS 58(1966) nr 14, s. 947-990.

II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus”*, w: *Sobór Watykański. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2012², s. 236-258: AAS 58(1966) nr 10, s. 673-701.

II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów „Presbyterorum ordinis”*, w: *Sobór Watykański. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2012², s. 478-508: AAS 58(1966) nr 14, s. 991-1024.

II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: *Sobór Watykański. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2012², s. 104-163: AAS 57(1965) nr 1, s. 5-67.

II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: *Sobór Watykański. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2012², s. 350-362: AAS 58(1966) nr 12, s. 817-835.

II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: *Sobór Watykański. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2012², s. 526-606: AAS 58(1966) nr 15, s. 1025-1115.

II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, w: *Sobór Watykański. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2012², s. 48-78: AAS 56(1964) nr 2 s. 97-138.

II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Nota explicativa prævia*, w: *Sobór Watykański. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2012², s. 164-166: AAS 57(1965) nr 1, s. 72-75.

III SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI, *Wykład wiary*, w: DSP, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2002 (ZMT, t. 24), s. 309-323.

IV SOBÓR LATERAŃSKI, *Konstytucja „O wierze katolickiej”*, tłum. A. Baron, w: DSP, t. 2, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007 (ZMT, t. 26), s. 220-225.

IV SOBÓR LATERAŃSKI, *Wprowadzenie*, w: DSP, t. 2, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007 (ZMT, t. 26), s. 211-213.

V SOBÓR LATERAŃSKI, *Sesja 11. O sposobie głoszenia kazań*, tłum. A. Baron, A. Caba, H. Pietras, w: DSP, t. 4/1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007 (ZMT, t. 33), s. 131-141.

SOBÓR CHALCEDOŃSKI, *Definicja wiary*, w: DSP, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2002 (ZMT, t. 24), s. 214-225.

SOBÓR CHALCEDOŃSKI, w: DSP, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2002 (ZMT, t. 24), s. 225-257.

SOBÓR EFESKI, *Formuła zjednoczenia*, w: DSP, oprac. Baron A., Pietras H., t. 1, tłum. A. Baron, H. Pietras, T. Wnętrzak, Kraków 2002 (ZMT, t. 24), s. 176-179.

SOBÓR TRYDENCKI, *Sesja 23*, w: DSP, t. 4/2, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, M. Karas, Kraków 2007 (ZMT, t. 33), s. 678-713.

SOBÓR TRYDENCKI, *Sesja 24*, w: DSP, t. 4/2, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, M. Karas, A. Maniecka, Kraków 2007 (ZMT, t. 33), s. 714-777.

SOBÓR TRYDENCKI, *Sesja 7*, w: DSP, t. 4/1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, M. Karas Kraków 2007 (ZMT, t. 33), s. 357-375.

SOBÓR TRYDENCKI, *Wprowadzenie*, w: DSP, t. 4/1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007 (ZMT, t. 33), s. 185-195.

SOBÓR W KONSTANCJI, *Sesja 12*, w: DSP, t. 3, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007 (ZMT, t. 30), s. 103-107.

SOBÓR W KONSTANCJI, *Sesja 14*, w: DSP, t. 3, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007 (ZMT, t. 30), s. 113-115.

SOBÓR W KONSTANCJI, *Sesja 39*, w: DSP, t. 3, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Teresa Wnętrzak, Kraków 2007 (ZMT, t. 30), s. 211-223.

SOBÓR W KONSTANCJI, *Sesja 5. Dekret „Hæc sancta”*, w: DSP, t. 3, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, T. Wnętrzak, Kraków 2007 (ZMT, t. 30), s. 47-51.

5. Nauczanie papieży

BENEDYKT XV, *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papæ XV auctoritate promulgatus 27 Maii 1917*, Rzym 1917: AAS 9/2(1917), s. 1-593.

BONIFACY VIII, *Bulla „Unam sanctam”*, w: *History of the Christian Church. The middle Ages. From Boniface VIII., 1294, to the Protestant Reformation, 1517*, t. 5/2, red. P. Schaff, D.S. Schaff, New York 1910.

FRANCISZEK, „*Synodalność*” konstytucyjnym wymiarem Kościoła, OsRom 377(2015) nr 11, s. 4-8: AAS 107(2015) nr 11, s. 1138-1144.

FRANCISZEK, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, Rzym 2013: AAS 105(2013) nr 12, s. 1019-1137.

FRANCISZEK, *Akt miłości dla Noemi*, OsRom 358(2014) nr 1, s. 40-41.

FRANCISZEK, *Allocutio ad participes Sessionis Plenariæ Consilii de Cultura*: AAS 109(2017) nr 12, s. 1303-1306.

FRANCISZEK, *Boża orkiestra*, OsRom, 357(2013) nr 12, s. 34-35.

FRANCISZEK, *Czas na odnalezienie kierunku życia*, OsRom 411(2019) nr 3, s. 38-39.

FRANCISZEK, *Dowód tożsamości*, OsRom 358(2014) nr 1, s. 42-43.

FRANCISZEK, *Encyklika „Lumen fidei” o wierze*, Rzym 2013: AAS 105(2013) nr 7, s. 555-596.

FRANCISZEK, *Kolegialność w służbie misji*, OsRom 354(2013) nr 8-9, s. 31-32: AAS 105(2013) nr 7, s. 603-604.

FRANCISZEK, *Konstytucja apostolska „Episcopalis communio” o Synodzie Biskupów*, Rzym 2018: AAS 110(2018) nr 10, s. 1359-1378.

FRANCISZEK, *Łagodność i czułość Dobrego Pasterza*, OsRom 424(2020) nr 7-8, s. 23-24.

FRANCISZEK, *Nie przyzwyczajajmy się do tego, co złe*, OsRom 360(2014) nr 3-4, s. 47-48.

FRANCISZEK, *Odbicie wieczności*, OsRom 358(2014) nr 1, s. 46-47.

FRANCISZEK, *Pasterze słuchający ludu*, OsRom 356(2013) nr 11, s. 35-37: AAS 105(2013) nr 10, s. 890-894.

FRANCISZEK, *Święte zmęczenie kapłanów*, OsRom 371(2015) nr 5, s. 21-23: AAS 107(2015) nr 4, s. 351-356.

FRANCISZEK, *Święty Kościół złożony z grzeszników*, OsRom, 356(2013) nr 11, s. 54-55.

FRANCISZEK, *Trzeba mówić do Boga „Tato” z ufnością dziecka*, OsRom 410(2019) nr 2, s. 53-54.

FRANCISZEK, *W modlitwie nie ma miejsca na „ja”*, OsRom 411(2019) nr 3, s. 45-46.

FRANCISZEK, *W Wielkim Poście prosimy o dar łez*, OsRom 370(2015) nr 3-4, s. 26-27: AAS 107(2015) nr 3, s. 261-263.

FRANCISZEK, *Wielka rodzina między ziemią i niebem*, OsRom 357(2013) nr 12, s. 38-39.

FRANCISZEK, *Z ludem na ramionach*, OsRom 352(2013) nr 5, s. 34-36.

FRANCISZEK, *Zatrzymaj się, spójrz i powróć*, OsRom 401(2018) nr 3-4, s. 19-20.

FRANCISZEK, *Ze świętą natarczywością*, OsRom 409(2019) nr 1, s. 47-49.

GRZEGORZ VII, *Dictatus pape*, w: *Das Register Gregors VII.*, t. 1, red. E. Caspar, Berlin 1920 (Monumenta Germaniae Historica. Epistolae Selectae, t. 2/1), s. 202-208.

HORMIZDAS, *Epistola 51*, w: PL, t. 63, red. J. -P. Migne, Paris 1845, k. 459-460.

INNOCENTY III, *Regestorum sive epistolarum*, w: PL, t. 214, red. J. -P. Migne, Paris 1855, k. 1-1194.

JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et pœnitentia” o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła*, Rzym 1984: AAS 77(1985) nr 3, s. 185-275.

JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Centesimus annus” w setną rocznicę encykliki „Rerum novarum”*, Rzym 1991: AAS 83(1991) nr 10, s. 793-867.

JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Dives in misericordia” o Bożym miłosierdziu*, Rzym 1980: AAS 72(1980) nr 9, s. 1177-1232.

JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Dominum et vivificantem” o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*, Rzym 1986: AAS 78(1986) nr 9, s. 809-900.

JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia” o Eucharystii w życiu Kościoła*, Rzym 2003: AAS 95(2003) nr 7, s. 432-475.

JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Evangelium vitæ” o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, Rzym 1995: AAS 87(1995) nr 5, s. 401-522.

JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Fides et ratio” o relacjach między wiarą a rozumem*, Rzym 1998: AAS 91(1999) nr 1, s. 5-88.

JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Rzym 1979: AAS 71(1979) nr 4, s. 257-324.

JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Redemptoris Mater” o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła*, Rzym 1987: AAS 79(1987) nr 4, s. 361-433.

JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis” z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia „Populorum progressio”*, Rzym 1987: AAS 80(1988) nr 5, s. 513-586.

JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Ut unum sint” o działalności ekumenicznej*, Rzym 1995: AAS 87(1995) nr 11, s. 921-982.

JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Veritatis splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Rzym 1993: AAS 85(1993) nr 12, s. 1133-1228.

JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Motu proprio ‘Apostolos suos’” o naturze teologicznej i prawnej Konferencji Episkopatów*, Rzym 1998: <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/913> (dostęp: 25 lutego 2020 r.): AAS 90(1998) nr 9, s. 641-658.

JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Novo millennio ineunte” na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Rzym 2001: AAS 93(2001) nr 5, s. 266-309.

JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente” w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000*, Rzym 1994: AAS 87(1995) nr 1, s. 5-41.

JAN PAWEŁ II, *Post-synodalis Apostolic Exhortation „Ecclesia in Oceania” on Jesus Christ and the Peoples of Oceania. Walking his way, telling his truth, living his life*, Rzym 2001: AAS 94(2002) nr 6, s. 361-428.

JAN PAWEŁ II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po II Soborze Watykańskim*, Rzym 1988: AAS 81(1989) nr 4, s. 393-521.

JAN PAWEŁ II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis” o formacji kapłanów we współczesnym świecie*, Rzym 1992: AAS 84(1992) nr 8, s. 657-804.

JAN PAWEŁ II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores gregis” o biskupie słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świat*, Rzym 2003: AAS 96(2004) nr 12, s. 825-924.

JULIUSZ I, *List do Antiocheńczyków*, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2006 (ZMT, t. 37; Synody i Kolekcje Praw, t.1), s. 110-123.

KLEMENS RZYMSKI, *Pierwszy List do Koryntian*, w: *Pisma Ojców apostolskich. Nauka Dwunastu Apostołów. Barnaba. Klemens Rzymski. Ignacy Antiocheński. Polikarp. Hermes*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924 (Pisma Ojców Kościoła, t. 1), s. 106-167.

LEON WIELKI, *List papieża Leona do Flawiana, biskupa Konstantynopola, o Eutychesie*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. Nicea I. Konstantynopol I. Efez. Chalcedon. Konstantynopol II. Konstantynopol III. Nicea II*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2002 (ZMT, t. 24), s. 196-213.

LEON WIELKI, *Mowa 4. W rocznicę wstąpienia na Stolicę Piotrową 3*, w: *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań 1958 (Pisma Ojców Kościoła w Polskim Tłumaczeniu, t. 24), s. 12-16.

LEON WIELKI, *Mowa 5. W rocznicę wstąpienia na Stolicę Piotrową 4*, w: *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań 1958 (Pisma Ojców Kościoła w Polskim Tłumaczeniu, t. 24), s. 17-21.

LEON WIELKI, *Mowa 82. Na dzień św. Apostołów Piotra i Pawła*, w: *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań 1958 (Pisma Ojców Kościoła w Polskim Tłumaczeniu, t. 24), s. 388-392.

LEON WIELKI, *Mowa 89. Na post wrześniowy 4*, w: *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań 1958 (Pisma Ojców Kościoła w Polskim Tłumaczeniu, t. 24), s. 409-413.

PAWEŁ VI, *List „Motu proprio ‘Apostolica sollicitudo’” ustanawiający Synod Biskupów dla całego Kościoła*, Rzym 1965: AAS 57(1965) nr 11, s. 775-780.

PIUS XI, *Encyklika „Ecclesiam Dei”*, Rzym 1923: AAS 15(1923) nr 12, s. 573-582.

PIUS XII, *Encyklika „Humani generis” o pewnych fałszywych poglądach zagrażających podstawom nauki katolickiej*, Rzym 1950: AAS 42(1950) nr 11, s. 561-578.

PIUS XII, *Encyklika „Mystici Corporis Christi” o Mistycznym Ciele Jezusa Chrystusa i o naszym w nim zjednoczeniu z Chrystusem*, Rzym 1943: AAS 35(1943) nr 7, s. 193-248.

SYRYCJUSZ, *List Syrycjusza do Himeriusza, biskupa Tarragony*, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Caba, Kraków 2010 (ZMT, t. 52; SKP, t.4), s. 35*-43*.

6. Księgi liturgiczne

Martyrologium Romanum, Watykan 2004².

Martyrologium Rzymskie oraz elogia świętych i błogosławionych z niektórych martyrologiów zakonnych, tłum. P. Turbak, Kraków 1967.

Ogólne Wprowadzenie do Liturgii Godzin, Poznań 1992.

Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego, Poznań 2006.

7. Dokumenty Kurii Rzymskiej

Annuario Pontificio per l'anno 2006, Città del Vaticano 2006.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale. Nuovo sguardo sulla legge naturale*: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_it.html (dostęp: 3 grudnia 2020 roku).

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_it.html?utm_source=deon&utm_medium=link_artykul (dostęp: 27 lipca 2020 roku).

KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Tłumaczenie artykułu „carnis resurrectionem” w Symbolu apostoelskim*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 210-211.

KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja „Mysterium Ecclesiae” o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 54-64: AAS 65(1973) nr 7, s. 396-408.

KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List do biskupów „Recentiores episcoporum Synodi” o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 129-132: AAS 71(1979) nr 11, s. 939-943.

KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Rzym 2000: AAS 92(2000) nr 10, s. 742-765.

KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია „Communio notio”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 390-401: AAS 85(1993) nr 9, s. 838-850.

KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, w: *Trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary. 1995-2000*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2002, s. 57-65.

KONGREGACJA KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, tłum. J. Sroka, Poznań 2003.

PAPIESKA RADA DS. POPIERANIA JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Nota de suppressione tituli „Patriarca d’Occidente” ad Papam relati*: AAS 98(2006) nr 4, s. 364-365.

8. Teksty starożytne

ABERCJUSZ, *Napis nagrobny Abercjusza*, tłum. J. Bilczewski, w: *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965 (Światła ekumeny), s. 489-491.

AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Listy. 70-77. 1*-15* (poza zbiorem). Akta synodu w Akwilei*, t. 3, tłum. P. Nowak, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2012.

AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Śmierć św. Piotra*, tłum. A. Bober, w: *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965 (Światła ekumeny), s. 168.

AUGUSTYN, *De civitate Dei*, w: PL, t. 41, red. J. -P. Migne, Paris 1845, k. 13-804.

AUGUSTYN, *In Joannis Evangelium*, traktat 80, rozdział 15, w: PL, t. 35, red. J. -P. Migne, Paris 1802, k. 1839-1840.

AUGUSTYN, *In Psalmum 68. Sermo 1*, w: PL, t. 36, red. J. -P. Migne, Paris 1845, k. 840-854.

AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996 (Biblioteka Filozofii Religii, red. K. Tarnowski i in.).

AUGUSTYN, *Sermo 131. De verbis Evangelii Ioannis (6,54-66): „Nisi manducaveriti carnem” etc., deque verbis Apostoli et psalmorum, contra Pelagianos*, w: PL, t. 38, red. J. -P. Migne, Paris 1845, k. 729-734.

AUGUSTYN, *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Warszawa 1954.

CYPRIAN, *Epistula 14*, w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 3/2, Wiedeń 1871, s. 509-513.

CYPRIAN, *List 75*, w: *Listy*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 1), s. 281-297.

EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia kościelna*, tłum. A. Caba, oprac. H. Pietras, Kraków 2013 (ZMT, t. 70).

FLAWIUSZ J., *Dawne dzieje Izraela. „Antiquitates Judaicae”*, red. E. Dąbrowski, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 1979².

HIERONIM, *De Viris Inlustribus*, tłum. A. Bober, w: *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965 (Światła ekumeny), s. 216-246.

IGNACY ANTIOCHEŃSKI *Epistola ad Philadelphenes*, w: PG, t. 5, red. J. -P. Migne, Paris 1894, k. 697-708.

IGNACY ANTIOCHEŃSKI *Epistola ad Smyrnaeos*, w: PG, t. 5, red. J. -P. Migne, Paris 1894, k. 707-718.

IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Epistula ad Magnesios*, w: PG, t. 5, red. J. -P. Migne, Paris 1894, k. 661-674.

IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Ignacy do Kościoła w Rzymie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010² (Biblioteka Ojców Kościoła, t. 10), s. 128-131.

IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses*, tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018.

IZYDORCZYK Z. (oprac.), *Dzieje Piotra Apostoła i Szymona*, tłum. Z. Izydorczyk, M. Bielewicz, WST, t. 16 (2003), s. 101-150.

IZYDORCZYK Z., MYSZOR W. (oprac.), *Dzieje Piotra (Actus Vercellensis)*, tłum. Z. Izydorczyk, M. Bielewicz, W. Myszor, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie cz. 1. Andrzej. Jan. Paweł. Piotr. Tomasz*, red. M. Starowieyski i in., Kraków 2007, s. 471-580.

JUSTYNIAN, *Novella 109*, w: Nov. Iust., t. 3, red. R. Schoell, Berolini 1912, s. 517-520.

JUSTYNIAN, *Novella 123*, w: Nov. Iust., t. 3, red. R. Schoell, Berolini 1912, s. 593-625.

JUSTYNIAN, *Novella 131*, w: Nov. Iust., t. 3, red. R. Schoell, Berolini 1912, s. 654-664.

JUSTYNIAN, *Novella 6*, w: Nov. Iust., t. 3, red. R. Schoell, Berolini 1912, s. 35-48.

JUSTYNIAN, *Novella 9*, w: Nov. Iust., t. 3, red. R. Schoell, Berolini 1912, s. 91-92.

KRÜGER P., MOMMSEN Th. (red.), *Corpus Iuris Civilis*, t.1, Berolini 1872.

OROZJUSZ, *Charakterystyka Nerona*, tłum. A. Bober, w: *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965 (Światła ekumeny).

OŻÓG M., PIETRAS H. (red.), *Księga Pontyfikatów. 1-96 (do roku 772)*, tłum. P. Szewczyk, Kraków 2014 (ZMT, t. 74; Synody i Kolekcje Praw, t. 11).

PAPROCKI H. (OPRAC.), *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”*. Wstęp, przekład, komentarz, STV, t. 14(1976) nr 1, s. 145-169.

SULPICJUSZ SEWERUS, *Kronika*, tłum. A. Bober, w: *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965 (Światła ekumeny), s. 374-380.

SYNOD RZYMSKI (382), *Z synodu rzymskiego za papieża Damazego wyjaśnienie wiary*, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2010 (ZMT, t. 52; SKP, t.4), s. 29*-33*.

SYNOD W SARDYCE, *Kanony synodu w Sardyce*, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2006 (ZMT, t. 37; SKP, t.1), s. 147*-157*.

TEODORET Z CYPRU, *Inconfusus. Dialogus II. Eranistes et orthodoxus*, w: PG, t. 83, red. J. -P. Migne, Paris 1864, k. 105-220.

TERTULIAN, *Preskrypcja przeciw heretykom*, tłum. E. Stanula, w: *Tertulian. Wybór pism*, Warszawa 1970 (Pisma Starożytnych Pisarzy, t. 5), s. 40-78.

9. Teksty średniowiecze

ANZELM, *Monologion*, w: *Complete Philosophical and Theological Treatises*, tłum. J. Hopkins, H. Richardson, Minneapolis 2000, s. 1-87.

ANZELM, *O wcieleniu. Wybór pism*, tłum. A. Roslan, Poznań 2006 (Biblioteka Christianitas, t. 19).

BERNARD Z CLAIRVAUX, *De consideratione*, w: PL, t. 182, red. J. -P. Migne, Paris 1879, k. 727-808.

TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002 (Biblioteka Europejska, t. 22).

10. Teksty nowożytne

BELLARMIN R., *Disputationes de controversiis christianæ fidei adversus huius temporis hæreticos*, Venetiis 1599.

JAN OD KRZYŻA, *Droga na Górę Karmel*, tłum. B. Smyrak, Kraków 2013⁹.

III. LITERATURA PRZEDMIOTU

ADAMCZYK D., *Przesłanie dotyczące grzechu i nawrócenia w Dziejach Apostolskich*, „Roczniki Teologii Katolickiej”, t. 11(2012) nr 2, s. 23-34.

ALBERIGO G., *Cardinalato e collegialita'. Studi sull'ecclesiologica tra l'XI e il XIV secolo*, Firenze 1969.

ATKINS P., *The Limitless Powers of Science*, w: *Nature's Imagination – The Frontiers of Scientific Vision*, red. J. Cornwell, Oxford 1995, s. 122-132.

BACHANEK G., *Josepha Ratzingera nauka o Kościele*, Warszawa 2005.

BACHANEK G., *Ksiądz profesor Joseph Ratzinger na Soborze Watykańskim II*, w: *Studia Soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. 1, red. M. Białkowski, Toruń 2014, s. 93-122.

BACHANEK G., *Prymat papieża w ujęciu Josepha Ratzingera*, WST, t. 18(2005), s. 165-178.

BACHANEK G., *Znaczenie prawa naturalnego we współczesnym świecie według J. Ratzingera/Benedykta XVI*, SSHT, t. 51(2018) nr 1, s. 120-130.

BAKALARCZYK J. M., *W trosce o właściwe rozumienie chrześcijańskiej metanoi*, RBL, t. 54(2001) nr 1, s. 37-46.

BALTHASAR H. U. VON, *Antyryzymski resentment. Papiestwo a Kościół*, tłum. W. Szymona, Poznań 2004.

BALTHASAR H. U. VON, *Maryja w nauce i pobożności Kościoła*, w: *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, tłum. J. Adamska, W. Łaszewski, Warszawa 1991 (Bibliotek Maryjna, t.8), s. 33-56.

BALTHASAR H. U. VON, *Teologia Misterium Paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001.

BARR J., *Words of Love in Biblical Greek*, w: *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, red. L. D. Hurst, N. T. Wright, Oxford 1987, s. 3-18.

BARRON R., *Żywe paradoksy. Zasada katolickiego i/i*, tłum. M. Figurna-Rogalińska, Poznań 2019.

BARTH G., *Fenomenologia i metafizyka wiary chrześcijańskiej*, TwP, t. 8(2014) nr 1, s. 53-67.

BARTNIK CZ. S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000².

BARTNIK CZ. S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003².

BARTNIK CZ. S., *Nauka Leona Wielkiego o prymacie biskupa Rzymu*, „Vox Patrum. Antyk chrześcijański. Papiestwo w starożytności chrześcijańskiej”, 24(2004) t. 46-47, s. 311-322.

BATIFFOL P., *Cathedra Petri. Études d'Histoire ancienne de l'Église*, Paris 1938.

BATUT J. P., *Monarchia Ojca, porządek pochodzeń, perychoreza. Trzy klucze teologiczne do poprawnego wyznania wiary trynitarniej*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, red. L. Balter i in., Poznań 2000 (KC, t. 13), s. 325-336.

BAUCKHAM R., *Jesus and Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Michigan-Cambridge 2008.

BAZYLIŃSKI S., *Pod władzą królewską (Ps 2)*, VV, t. 1(2002), s. 57-74.

BIAŁKOWSKI M., *Ciągłość i odnowa. O aktualności przesłania Soboru Watykańskiego II*, w: *Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 9-27.

BIAŁKOWSKI M., *Sobór Watykański II – geneza, okoliczności zwołania i przebieg obrad*, w: *Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 53-97.

BIEL S., *Rybak z Galilei. Droga Piotra z Betsaidy do Rzymu. Medytacje biblijne*, Kraków 2016.

BINIEK. R., *Theologie und Praxis des Petrusamtes bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. Zum Primat des Bischofs von Rom Denken und Handeln des Theologen auf dem Papstthron*, Frankfurt am Main 2017 (Forum Fundamentaltheologie, t. 8).

BLAZA M., Kowalczyk D., *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007 (BWi, t. 217), s. 215-502.

BOCIAN J. B., *Biblijne podstawy doktryny o nieomyślności papieża. Próba przybliżenia stanowisk katolicyzmu i prawosławia*, Pieniężno 2000.

BOGUNIEWSKI J. W., *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001.

BONHOEFFER D., *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 1997.

BOSAK P. CZ., *Kata Mapkon. Według Marka. Analiza gramatyczna. Słownik grecko-polski*, Pelplin 2002.

BOSETTI E., *Yahweh. Shepherd of the People – Pastoral Symbolism in the Old Testament*, transl. G. la Spina, Middlegreen 1993.

BOUYER L., *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Bożego*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1977.

BOUYER L., *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 2000.

BRENT J., *Czym jest rozum?*, w: *Ewolucja w świetle wiary. Perspektywa tomistyczna*, tłum. G. Gomol, A. Gomola, Poznań 2019, s. 21-27.

BRENT J., *Wiara i rozum – dwa skrzydła ludzkiego ducha (cz. I)*, w: *Ewolucja w świetle wiary. Perspektywa tomistyczna*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2019, s. 13-19.

BRZEGOWY T., *Księga Izajasza. Rozdziały 1-12. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. ST 22/1, Częstochowa 2010 (NKB-ST, red. A. Paciorek i in.).

BRZEGOWY T., *Księga Izajasza. Rozdziały 13-39. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. ST 22/2, Częstochowa 2014 (NKB-ST, red. A. Paciorek i in.).

BRZEGOWY T., *Księga Izajasza. Rozdziały 40-66 (Deutero-Izajasz i Trito-Izajasz). Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. ST 22/3, Częstochowa 2019 (NKB-ST, red. A. Paciorek i in.).

BRZEZIŃSKI D., „*Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki*”. *Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego*, Toruń 2015².

BUBER M., *Biblia żydowska a człowiek współczesny*, tłum. K. Masewicz, „Znak” 396-397(1988) nr 5-6, s. 3-12.

BUBER M., *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994.

BUJAK J., *Przyczyny i konsekwencje rezygnacji Benedykta XVI z tytułu „Patriarcha Zachodu*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1(2009) nr 1, s. 35-56.

BULTMANN R., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1957 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, t. 2).

BURKE E., *The Monarchical Episcopate at the End of the First Century*, „Journal of Ecumenical Studies”, t. 8(1971) nr 3, s. 499-518.

BUXAKOWSKI J., *Jezus Chrystus – Osoba i czyn*, Pelplin 2000 (Teologia prawd wiary, t. 5).

BUXAKOWSKI J., *Wieczność i człowiek. Eschatologia*, Pelplin 2001 (Teologia prawd wiary, t. 8).

CALVIN M., *Chemical Evolution*, Oxford 1969.

CANTALAMESSA R., *Nasza wiara. Credo rozważane i wprowadzane w życie*, tłum. K. Stopa, Kraków 2017.

CATTANEO E., *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997.

CHOROMAŃSKI A., *Vaticanum II – sobór ekumeniczny – przełom*, STV, t. 50(2012) nr 2, s. 17-54.

CICHOSZ W., *Koncepcja osoby w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Gdańskie”, t. 13(2000), s. 175-186.

- CICHOSZ W., *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Warszawa 2010.
- CIPRIANI S., *Św. Piotr Apostoł*, tłum. A. Ryndak-Laciuga, Kraków 2008.
- CLÉMENT O., *Boski kosmos. Wybrane zagadnienia z kosmologii*, tłum. P. Mikulska, Kraków 2010.
- CLÉMENT O., *Rzym inaczej. Prawosławny wobec papieżstwa*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999.
- COLLINS F. S., *Język Boga. Kod życia – nauka potwierdzająca wiarę*, tłum. M. Yamazaki, Warszawa 2008.
- COMTE A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, tłum. B. Skarga, W. Wojciechowska, Warszawa 1973 (Biblioteka Klasyków Filozofii).
- CONGAR Y. J. M., *Entretiens d'atomne*, Paris 1987.
- CONGAR Y. J. M., *Kościół jako sakrament zbawienia*, tłum. T. Mazuś, Warszawa 1980.
- Corby P. M., *The Hope and Despair of Human Bioenhancement. A Virtual Dialogue between the Oxford Transhumanists and Joseph Ratzinger*, Oregon 2019.
- COURTH F., *Bóg Trójjedynej miłości*, tłum. M. Kowalczyk, Poznań 1997 (Amateca. Podręczniki teologii katolickiej, t. 6).
- COX H., *The Secular City*, New York 1965.
- CZAJA A., *Podstawowe elementy eklezjologii „communio”*, „Teologia Praktyczna”, t. 3(2002), s. 44-58.
- CZAJA A., *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006 (BWi, t. 194), s. 291-543.
- CZERWIK S., *Odnowiona liturgia sakramentu pokuty w świetle „Ordo pœnitentiæ”*, RBL, t. 29(1976) nr 2-3, s. 134-147.
- DAJCZER T., *Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości*, Częstochowa 2021.
- DALEY B., *Structures of Charity. Bishops' Gatherings and the See of Rome in the Early Church*, w: *Episcopal Conferences. Historical, Canonical and Theological Studies*, red. T. J. Reese, Washington, D. C. 1989, s. 23-58.
- DANIELEWICZ Z., *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, w: *Dogmatyka*, t. 6, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007 (BWi, t. 218), s. 289-550.
- DAY J., *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, New York 2002 (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 265).

- DELSOL CH., *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. Marek Chojnacki, Warszawa 2017.
- DERNER K., *Osoba ludzka podmiotem prawa i społeczności międzynarodowej w nauce Francisco de Vitorii*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 23(1975) z. 2, s. 71-80.
- DRĄCZKOWSKI F., *Nowa wizja teologii. Ujęcie graficzne*, Pelplin-Lublin 2000.
- DUFFY E., *Historia papieży. Święci i grzesznicy*, tłum. B. Gadomska, Warszawa 2007.
- DULLES A., *Models of the Church*, New York 1987.
- DVORNIK F., *Bizancjum a prymat Rzymu*, tłum. M. Radożycka, Warszawa 1985.
- FABRIS R., *Giovanni*, Roma 1992.
- FILIPIAK M., *Mesjanizm królewski w Psalmie 2*, CT, t. 43(1973) nr 3, s. 49-65.
- FUTUYMA D. J., *Evolutionary Biology*, Sunderland 1986².
- GACKA B., *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera-Benedykta XVI*, Warszawa 2010.
- GALANCIAK D., *Kapłaństwo Starotestamentalne*, „Symposium” 35(2018) nr 2, s. 93-114.
- GALOT J., *Bóg Ojciec, prawda objawiona*, tłum. L. Balter, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, red. L. Balter i in., Poznań 2000 (KC, t. 13), s. 26-40.
- GALOT J., *Chi sei Tu, o Cristo*, Firenze 1977.
- GIBERT P., *Święty Piotr. Apostoł i towarzysz*, tłum. J. Kokowska, Kraków 2003.
- GLAESER Z., *Prymat biskupa Rzymu w perspektywie prawosławnej. Ekumeniczne nadzieje*, SNT, t. 10(2015), s. 161-183.
- GNILKA J., *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004.
- GNILKA J., *Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwu wiekach*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002.
- GNILKA J., *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002.
- GÓRALSKI W., *Struktury kolegialne w Kościele*, STD, t. 5(2019), s. 19-40.
- GÓŹDŹ K., *Bóg jako istnienie osobowe*, TwP, t. 5(2011) nr 1, s. 23-29.

GÓZDŹ K., *Chrystologia Logosu według Josepha Ratzingera*, TwP, t. 5(2011) nr 2, s. 237-247.

GÓZDŹ K., *Istota Kościoła według Josepha Ratzingera*, TwP, t. 11(2017) nr 1, s. 5-15.

GÓZDŹ K., *Prymat według Josepha Ratzingera*, SNT, t. 10(2015), s. 67-79.

GÓZDŹ K., Ratzinger Joseph (Benedykt XVI), w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 2, Lublin 2018, s. 251-252.

GRANAT W., *Konstytucja dogmatyczna: „Lumen gentium” Soboru Watykańskiego II*, CT, t. 36(1966) nr 1-4, s. 47-73.

GRANFIELD P., *The Limits of the Papacy. Authority and Autonomy in the Church*, New York, 1987.

GROCHOLEWSKI Z., *Prawo naturalne w doktrynie Kościoła*, „Studia nad Rodziną”, t. 28-29(2011) nr 1-2, s. 107-129.

GROTIJ H., *Prolegomena*, w: *De iure belli ac pacis libri tres. In quibus jus Naturæ, Gentium, item juris publici præcipue explicantur*, Amsterdami 1632, s. 1-18.

GRZYBEK S., *Obraz Boga w Starym Testamencie*, RBL, t. 30(1977) nr 1, s. 2-18.

GUARDINI R., *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 2018.

GUARDUCCI M., *Il culto degli apostoli Pietro e Paolo sulla via Appia: riflessioni vecchie e nuove*, „Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité”, 98(1986) nr 2, s. 811-842.

GURTOWSKI M., *Wizja natury ludzkiej w filozofii Oświecenia, neuronauce i teorii socjologicznej*, w: *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, red. A. Zybertowicz i in., Kraków 2015, s. 105-188.

HAHN S., *Przymierze i komunia. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2021.

HALÍK T., *Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2010.

HALÍK T., *Prolog. Martwy Bóg. Mowa szalonego człowieka*, w: *Bóg zagubiony. Wiara w objęciach niewiary*, red. A. Grün, T. Halík, W. Nonhoff, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2017, s. 14-30.

HAŁAS S., *Μετάνοια: próba uściślenia biblijnego pojęcia*, „Symposium” 36(2019) nr 1, s. 145-158.

HAŁAS S., *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. NT 17, Częstochowa 2007 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.).

- HAWKING S., MŁODINOW L., *Wielki projekt*, tłum. J. Włodarczyk, Warszawa 2015⁴.
- HELMIG CH., *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin 2012 (Commentaria in Aristotelem Græca et Byzantina. Quellen und Studien, t. 5, red. D. Harlfinger, i in.).
- HENN W., *The Honor of my Brothers. A Short History of the Relation between the Pope and the Bishops*, New York 2000.
- HERR T., *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, tłum. A. Mosurek, Kraków 1999 (Wokół Współczesności).
- HERVADA J., *Historia prawa naturalnego*, tłum. A. Dorabalska, Kraków 2013.
- HESEMANN M., *Der Erste Papst. Auf der Spur des historischen Petrus*, München 2003.
- HORN S., *Teologiczne opcje Papieża Benedykta XVI*, tłum. J. F. Tarnówka, „Studia Salvatoriana Polonica”, t. 1(2007), s. 23-37.
- HOUGHTON J., *Poszukiwanie Boga. Czy nauka może pomóc?*, tłum. A. Wójcik, Poznań 2000.
- IZQUIERDO A., *Bóg jest Ojcem: trzy ujęcia jednego tematu*, tłum. L. Balter, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, red. L. Balter i in., Poznań 2000 (KC, t. 13), s. 41-58.
- JAGODZIŃSKI M., *Antropologia komunijna*, Lublin 2015.
- JAGODZIŃSKI M., *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, Kraków 2009.
- JAGODZIŃSKI M., *Personalistyczno-komunijne wymiary kolegalności – synodalności w Kościele*, STD, t. 5(2019), s. 41-52.
- JAGODZIŃSKI M., *Sobór Watykański II w perspektywie teologiczno-eklezyjalnej*, w: *Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 321-347.
- JASKÓŁA P., *O Bogu jedynym w Trójcy Osób*, w: *Być chrześcijaninem. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 2006, s. 97-117.
- JASPERS K., *Die großen Philosophen*, t.1, München 1952.
- JAŚKIEWICZ S., *Duch Święty jako Miłość w „De Trinitate” św. Augustyna*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, t. 37(2018) nr 1-2, s. 31-46.
- JELONEK T., *Biblijna teologia kapłaństwa*, Kraków 2006.
- JOHNSTON PH. S., *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2010.

KARWACKI R., *Communio eklezjalna jako misterium osobowej jedności z Trójcą Świętą*, CT, 73(2003) nr 4, s. 53-74.

KASPER W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996.

KASPRZAK D., *Teologia kapłaństwa i urzędu kapłańskiego w I wieku chrześcijaństwa*, RBL, 63(2010) nr 2, s. 101-125.

KAUCHA K., *Cóż to jest prawda? Argumentacja z prawdy za najwyższą wiarygodnością chrześcijaństwa na kanwie twórczości Josepha Ratzingera*, Lublin 2020.

KAUFMANN F. -X., *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, tłum. Urszula Poprawska, Kraków 2004.

KEMPA J., *Miejsce soteriologii w systemie teologii dogmatycznej*, CT, t. 74(2004) nr 3, s. 43-60.

KIERKEGAARD S., *Albo-albo*, tłum. M. Hammermeister, Gdańsk 2015.

KIJAS Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007 (BWi, t. 216), s. 323-656.

KLEINHEYER B., *Ordinazioni e ministeri*, w: *La liturgia della Chiesa. Manuale di scienza liturgica*, red. B. Kleinheyer, E. von Servus, R. Kaczyński, t. 9, Turyn 1994 (Celebrazioni sacramentali. Ordine, Matrimonio, Vita religiosa, Esequie, Benedizioni, Escorcismo, t. 3), s. 25-102.

KLUZ M., *Wiara w życiu i postawie moralnej człowieka w świetle encykliki „Lumen fidei” papieża Franciszka*, „Polonia Sacra”, t. 17(2013) nr 2, s. 113-129.

KOTECKI D., *„Bądźmy uczniami Chrystusa”. Dziesięć kroków z Ewangelią według św. Marka*, Toruń 2008.

KOTECKI D., *„Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1,15) – fundament życia chrześcijańskiego*, CT, t. 72(2002) nr 3, s. 33-53.

KOZYRA J., *List świętego Jakuba. Wstęp. Przekład z Oryginału. Komentarz*, t. NT 16, Częstochowa 2011 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.).

KRASIŃSKI J., *Kolegialność władzy w Kościele przed Soborem Watykańskim II i przełomem soborowym*, STV, 33(1995) nr 2, s. 5-30.

KRAWCZYK R., *Biblijna koncepcja świętości*, RBL, t. 67(2014) nr 4, s. 345-362.

KREFT J., *Władza algorytmów. U źródeł potęgi Google i Facebooka*, Kraków 2019.

KRESS R., *The Church as Communio. Trinity and Incarnation as the Foundation of Ecclesiology*, „The Jurist. Studies in Church Law and Ministry” 36(1976), s. 127-158.

KRĘCIDŁO J., *Nowe życie uczniów Jezusa. J 21 jako owoc eklezjologicznej releksury J 1-20 we wspólnocie Umiłowanego Ucznia*, Warszawa 2009 (Rozprawy i Studia Biblijne, t. 33).

KRĘCIDŁO J., *Świadectwo Boga Ojca o Jezusie w Ewangelii wg św. Jana*, VV, t. 27(2015), s. 147-167.

KRÓLIKOWSKI J., *Credo – credimus. Wymiary przedmiotowe aktu wiary*, Kraków 2018.

KRUKOWSKI J., *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000².

KRZYWDA J., *Prymat papieski i Kolegium Biskupów w świetle nauki Vaticanum I i II*, Kraków 2008.

KUMOR B., *Historia Kościoła. Czasy najnowsze. 1815-1914*, t.7, Lublin 2001².

KUMOR B., *Historia Kościoła. Czasy nowożytny. Kościół w okresie absolutyzmu i Oświecenia*, t. 6, Lublin 2003².

KUMOR B., *Historia Kościoła. Czasy nowożytny. Rozłam w chrześcijaństwie zachodnim*, Lublin 2002².

KUMOR B., *Historia Kościoła. Jesień kościelnego średniowiecza*, t. 4, Lublin 2001².

KUMOR B., *Historia Kościoła. Starożytność chrześcijańska*, t. 1, Lublin 2001².

KUMOR B., *Historia Kościoła. Wczesne średniowiecze chrześcijańskie*, t. 2, Lublin 2001².

KUMOR B., *Historia Kościoła. Złoty okres średniowiecza*, t. 3, Lublin 2001².

KUPCZAK J., *Kolegialność i synodalność w Kościele*, STD 5(2019), s. 5-7.

LAGRANGE M. -J., *Évangile selon saint Jean*, Paris 1936 (Études Bibliques).

LAMPE P., *Das Spiel mit dem Petrusnamen – Matt. XVI. 18*, „New Testament Studies” 25(1979), s. 227-245.

LECLER J., *Pars Corporis Papæ... Le Sacré Collège dans l'Écclésiologie médiévale*, w: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Paris 1964² (Théologie. Études Publiées Sous La Direction De La Faculté De Théologie S. J. De Lyon-Fourvière, t. 57), s. 183-198.

LEMAŃSKI J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27-36,43. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. ST 1/2, Częstochowa 2014 (NKB-ST, red. A. Paciorek i in.).

LEMAŃSKI J., *Księga Wyjścia. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. ST 2, Częstochowa 2009 (NKB-ST, red. A. Paciorek i in.).

LEMPA H., *Modlitwa codzienna w judaizmie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, t. 4(1996) nr 1, s. 47-61.

LENNOX J. C., *Bóg i Stephen Hawking*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2017.

LENNOX J. C., *Czy nauka pogrzebała Boga?*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2018.

LEWANDOWSKI J., *Duch Święty jako „Communio” w ujęciu Josepha Ratzingera*, SG, t. 27(2013), s. 125-134.

LISICKI P., *Grób Rybaka. Śledztwo w sprawie największej tajemnicy watykańskich podziemi*, Warszawa 2019.

LOHFINK G., *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, tłum. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2005.

LOHFINK G., *Gesù come voleva la sua comunità? La Chies quale dovrebbe essere oggi*, Cinisello Balsamo 1987.

LUBAC H. DE, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1961.

LUKOSZEK M., *Kolegium biskupów a jedność Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Warmińskie”, t. 47(2010), s. 215-227.

ŁUŻYŃSKI W., „*Nie będziesz brał imienia Pana Boga twego nadaremno*”. Aktualność Dekalogu, StGd, t. 42(2018), s. 119-131.

MAJEWSKI J., *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka*, t.1, red. E. Adamiak, A. Czai, J. Majewskiego, Warszawa 2005, s. 15-234.

MALINA A., *Ewangelia według św. Marka. 1,1-8,26. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. NT 2/1, Częstochowa 2013 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.).

MANIKOWSKI M., *Dialogiczność wiary: Tomáš Halík, Joseph Ratzinger i Józef Tischner*, „Logos i Ethos”, t. 33(2012) nr 2, s. 179-201.

MARCHETTO A., *Episcopato e Primato pontificio nelle decretali Pseudo Isidoriane. Ricerca storico-giuridica*, Rzym 1971.

MARIAŃSKI J., *Nowa duchowość jako megatrend społeczno-kulturowy – mit czy rzeczywistość?*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne”, t. 13(2015) nr 4, s. 22-45

MARIAŃSKI J., *Nowa duchowość jako megatrend społeczno-kulturowy*, w: *Małe miasta. Duchowość pozakanoniczna*, red. M. Zemło, Białystok 2020, s. 15-55.

MARIAŃSKI J., *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013.

- MARIAŃSKI J., *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006.
- MARIAŃSKI J., *Sekularyzacja jako fakt społeczny*, „Studia Płockie”, t. 29(2001), s. 185-200.
- MARTINI C. M., *Wyznania Piotra*, tłum. D. Prokulska, Kraków 1999.
- MATTEI R. DE, *Sobór Watykański II. Historia dotąd nieopowiedziana*, tłum. S. Orzeszko, Ząbki 2012.
- MEISER M., *The Torah in the Ethics of Paul*, London 2012 (The Library of New Testament Studies, t. 473).
- MENDECKI N., *Stela króla Meszy*, CT, t. 57(1987) nr 2, s. 39-48.
- MĘDALA S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, NT 4/1, Częstochowa 2010 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.).
- MĘDALA S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. NT 4/2, Częstochowa 2010 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.).
- MICKIEWICZ F., *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1-11. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. NT 3/1, Częstochowa 2011 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.).
- MICKIEWICZ F., *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 12-24. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. NT 3/2, Częstochowa 2012 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.).
- MÖHLER J. A., *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz 1843.
- MOLTMANN J., *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1966⁶ (Beiträge zur Evangelischen Theologie, t. 38).
- MONTCHEUIL Y. DE, *Wykład o Kościele*, tłum. L. Wiewiórkowski, Warszawa 1956.
- MOORE CROSS F., *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1997⁹.
- MRÓZ M., *Sobór Watykański II w obronie godności rozumu, prawdy i mądrości*, w: *Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 405-427.
- MÜLLER G. L., *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, red. W. Beinert, tłum. W. Szymona, Kraków 1998 (Podręcznik Teologii Dogmatycznej, traktat 5).
- MÜLLER G. L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- MÜLLER G. L., *Drogowskazy na dzisiaj*, tłum. S. Tasiemski, Kraków 2018.

MÜLLER G. L., LISICKI P., *Chrystus jest zawsze nowoczesny. O Kościele, Zbawieniu, historii i współczesności z Kardynałem Gerhardem L. Müllerem rozmawia Paweł Lisicki*, Łomża 2018.

MÜLLER G. L., *Listy o kapłaństwie*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2019.

MÜLLER G. L., *Papież. Posłannictwo i misja*, tłum. J. Kobienia, Kraków 2017.

MÜLLER G. L., *Tradycja jako zasada katolickiej teologii*, TwP, 12(2018) nr 2, s. 5-17.

MÜLLER G. L., *Wiara w Boga we współczesnym świecie*, tłum. J. Kobienia, Lublin 2020.

NAGY S., „*Ty jesteś Piotr, czyli Skala, i na tej Skale zbuduję Kościół mój*” (Mt 16,18). *Studium o widzialnym Kościele*, Częstochowa 2009.

NAGY S., *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982.

NAWRACAŁA T., *Między prezbiterem a kapłanem. Kilka uwag o zmianie słownictwa w teologii kapłaństwa*, StGd, t. 39, s. 31-47.

NEUNER P., *Mariologia. Maryja, Matka Chrystusa*, w: *Eklezjologia. Mariologia*, red. W. Beinert, tłum. W. Szymona, Kraków 1999 (Podręcznik Teologii Dogmatycznej, traktat 6-7), s. 43-205.

NEUNER P., *Zwischen Primat und Kollegialität. Das Verhältnis von Papst und Bischöfen auf dem Ersten und dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, w: *Zentralismus statt Kollegialität? Kirche im Spannungsfeld*, red. F. König, Düsseldorf 1990 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, t. 134), s. 82-113.

NICHOLS T. L., *That All May Be One. Hierarchy and Participation in the Church*, Collegeville 1997.

NIEŚCIOR L., *Napis na krzyżu Jezusa w łacińskiej egzegezie patrystycznej*, SG, t. 29(2015), s. 183-199.

NIETZSCHE F., *Wiedza radosna („La gaya scienza”)*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907 (Dzieła Fryd. Nietzsche, t. 6).

NORONHA GALVÃO H. DE, *Wierzę w Boga Ojca Pana Wszechświata*, tłum. L. Balter, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, red. L. Balter i in., Poznań 2000 (KC, t. 13), s. 16-25.

NOSSOL A., „*Christus salus*”. *Zarys rozwoju chrystologii protestanckiej*, CT, t. 44(1974) nr 2, s. 5-33.

O’GARA M., *Triumph in Defeat. Infallibility, Vatican I, and the French Minority Bishops*, Washington D.C. 1988.

O’MALLEY J. W., *Historia papieży*, tłum. M. Zmuda, Kraków 2011.

OSTAŃSKI P., „*Maria Magdalena powiedziała do niego po hebrajsku: «rabbuni»*” (*J 20,16*). «*Rabbuni*» i inne aramejskie określenia odnoszące się do Boga/Chrystusa w greckim tekście Nowego Testamentu, „*Poznańskie Studia Teologiczne*”, t. 32(2018), s. 63-75.

OSTROWSKI W., *Dynamizm wiary chrystologicznej w ujęciu Jeana Galota*, „*Teologia i Człowiek*” 43(2018) nr 3, s. 65-80.

OUELLET M., *Der Geist in dreifaltigen Leben*, „*Internationale Katholische Zeitschrift Communio*”, 27(1998) nr 2, s. 97-107.

PACIOREK A., *Drugi List do Koryntian. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, NT 8, Częstochowa 2017 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.).

PACIOREK A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. NT 1/1, Częstochowa 2005 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.).

PACIOREK A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. NT 1/2, Częstochowa 2008 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.).

PANARO A., *Wiara w teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, STV, t. 57(2019) nr 1, s. 33-51.

PANUŚ K., *Święty Leon Wielki*, Kraków 2005 (Wielcy Ludzie Kościoła).

PAŚCIAK J., *Biblijny obraz Chrystusa Króla (ze szczególnym uwzględnieniem Apokalipsy)*, RBL, t. 25(1972) nr 3, s. 168-189.

PENNA R., *Wiara i nawrócenie w życiu i myśli św. Pawła*, tłum. D. Brzeziński, „*Teologia i Człowiek*” 23(2013) nr 3, s. 107-124.

PERSZON J., „*Ecclesia semper reformanda?*”. *Kolegialność Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej*, Toruń 2009 (Scripta Theologica Thoruniensia, t. 10).

PERSZON J., *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium” – nowa „stara” eklezjologia*, w: *Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 371-384.

PETER M., *Szema^c Israel (Pwt 6,1) – tekst monoteistyczny?*, RBL, t. 32(1979) nr 1, s. 22-34.

PIETRAS H., *Herezje*, Kraków 2019.

PIOTROWSKI E., *Traktat o Trójcy Świętej*, w: *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007 (BWi, t. 216), s. 17-319.

PONDEL Ł., *W kierunku chrystologii integralnej*, RTK, t. 66(2019) z. 2, s. 153-168.

POROSŁO K., *Teologia communio według kard. Josepha Ratzingera (Benedykta XVI) i pytanie o urzędy/posługi w polskim duszpasterstwie parafialnym*, RTK, t. 62(2015) z. 8, s. 131-143.

PRADO FLORES J. H., *Szymon Piotr. Uczeń-misjonarz*, tłum. K. Jakubowski, Poznań 2015.

QUESNEL M., GRUSON PH. (red.), *Biblia i jej kultura. Jezus i Nowy Testament*, t. 2, tłum. J. Domańska-Gruszka, A. Loba, P. Tomczak, Ząbki 2008.

QUINN J. R., *Ever Ancient, Ever New. Structures of Communion in the Church*, New York 2013.

RABIEJ S., „*Ego eimi*” w ewangelii św. Jana znakiem boskiej godności Jezusa, CT, t. 58(1988) nr 2, s. 19-27.

RADKIEWICZ J., *Piotr – Rzym – Prymat papieski. Eklezjalny wymiar posłannictwa Piotra w Kościele i wobec Kościoła*, Zielona Góra 2012.

RENAN E., *Żywot Jezusa*, tłum. A. Niemojewski, Łódź 1991.

ROSIK M., *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, NT 7, Częstochowa 2009 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.).

ROWLAND T., *Benedict XVI. A Guide for the Perplexed*, London 2010.

RUBINKIEWICZ R., *Zmartwychwstanie Chrystus – zmartwychwskrzeszenie nasze*, RTK, t. 42(1996), z. 1, s. 85-93.

RUMIANEK R., *Obraz pasterza na Starożytnym Wschodzie i w Biblii*, STV, t. 19(1981) 1, s. 5-20.

RUSECKI M., *Pusty Grób i chrystofanie znakami Zmartwychwstania. Aspekt metodologiczny*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej”, t. 6(1999), s. 27-37.

RUSECKI M., *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010 (Źródła i monografie, t. 355).

RUSECKI M., *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z metodologii teologii fundamentalnej*, w: *Metodologia teologii fundamentalnej*, red. J. Mastej, K. Kaucha, Lublin 2019 (Źródła i monografie, t. 483), s. 47-357.

RYŚ G., *Inkwizycja*, Kraków 2020.

SALIJ J., *Po co Kościołowi papież?*, Poznań 2011.

SANTANTONI A., *L'Ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nella antiche liturgie dell'Occidente*, Rzym 1976 (Analecta liturgica, t.2).

SAWA P., *Lumen gentium – historia, idee, program odnowy Kościoła*, SSHT, 48(2015) nr 2, s. 283-303.

SCHATZ K., *Historical Considerations Concerning the Problem of the Primacy, w: Petrine Ministry and the Unity of the Church. „Toward a Patient and Fraternal Dialogue”*, red. J. F. Puglisi, Collegeville 1999, s. 1-13.

SCHATZ K., *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2004.

SCHNACKENBURG R., *Die Einheit der Kirche unter dem Koinonia-Gedanken*, w: *Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament*, red. F. Hahn, K. Kertelge, R. Schnackenburg, Freiburg 1979 (Quæstiones Disputatæ, t. 84), s. 52-93.

SCHÖNBORN CH., KONRAD M., WEBER H.PH., *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002 (Amateca. Podręczniki teologii katolickiej, t. 7).

SCHRÖDINGER E., *Nature and the Greeks. Science and Humanism*, Cambridge 2014.

SEEWALD P., *Benedykt XVI. Życie*, tłum. W. Szymona, Kraków 2021.

SEWERYNIAK H., *Geografia wiary*, Warszawa 2010 (BWi, t. 245).

SEWERYNIAK H., *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010² (BWi, t. 258).

SEWERYNIAK H., *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010² (BWi, t. 258).

SIKORSKI L., *Biblijna terminologia pokuty i nawrócenia*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, t. 1(2002) nr 1, s. 245-253.

SIWECKI L., *Człowiek w komunii z Bogiem*, „Studia Sandomierskie”, t. 18(2011) nr 1, s. 197-214.

SKIERKOWSKI M., *Od Apostołów do biskupów – trzy drogi*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża”, t. 29(2011), s. 29-55.

SKIERKOWSKI M., *Refleksje o posłudze biskupiej*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża”, t. 29 (2011), s. 427-454.

SKRZYPCZAK R., *Kościół jako misterium, communio i missio. Przejrzysta wizja eklezjologii katolickiej 40 lat po soborowej konstytucji „Lumen gentium”*, WST, t. 17(2004), s. 167-184.

SŁUPEK R., *Nauczanie Jana Pawła II o kolegalności w Kościele Chrystusowym*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej”, t. 1(2006), s. 167-182.

SMUNIEWSKI C., *Bóg – człowiek – komunia. Eschatologiczne ukierunkowanie komunii eucharystycznej w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2011.

SMUNIEWSKI C., *Eucharystia – Boski wędrowiec. Szkice z eucharystologii antropologicznej*, Tarnów 2012 (Theologumena, t.7).

SMUNIEWSKI C., *Kościół jako dar pośród darów Trójjedynego Boga*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, t. 30(2011) nr 1, s. 61-76.

SMUNIEWSKI C., *Mariologia Jana Pawła II w kontekście teologii komunii. Perspektywa eklezjologiczna*, w: *Pan jest tam. Jego Magnificencji ks. prof. dr hab. Ryszardowi Rumiankowi Rektorowi Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie „in memoriam”*, zebr. i oprac. Z. Godlewski, Warszawa 2011, s. 689-701.

SPICQ C., *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des tectes*, t. 1-3, Paris 1958-59 (Études Bibliques).

STACHOWIAK L., *Dobry Pasterz (J 10,1-21)*, RTK, t. 22(1975) z. 1, s. 75-84.

STAGMAN D. J., *Authority in the Church*, Collegeville 1999.

STASIAK S., *List do Rzymian. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. NT 6, Częstochowa 2020 (NKB-NT, red. A. Paciorek i in.).

STERN D. H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2004 (Prymasowska Seria Biblijna, red. W. Chrostowski).

STĘPIEŃ T., *Hierarchia niebiańska jako wzór idealnej społeczności. Polityczny aspekt myśli Pseudo-Dionizego Areopagity*, WST, t. 27(2014) nr 1, s. 161-170.

STRAUSS D. F., *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, t. 1, Tübingen 1835.

STRAUSS D. F., *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, t. 2, Tübingen 1836.

STRZELCZYK G., *Soteriologia jako punkt wyjścia dla chrystologii. O możliwości powrotu do pewnych wczesnochrześcijańskiej intuicji*, w: *Omnia tempus habent. Miscellanea theologica Vicentio Myszor quadragesimum annum laboris scientifici celebranti ab Amicis, sodalibus discipulisque oblata*, red. A. Reginek, G. Strzelczyk, A. Żądło, Katowice 2009, s. 250-261.

STRZELCZYK G., *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005 (BWi, t. 181), s. 237-472.

SUSKI A., *Struktura literacka perykopy o Dobrym Pasterzu (J 10,1-18)*, RBL 29(1976), s. 271-279.

SZAFULSKI A., *Francisco de Vitoria. Prekursor podstawowych prawa człowieka i wspólnoty międzynarodowej*, Wrocław 2007 (Rozprawy Naukowe - Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu, t. 63).

SZCZUREK J. D., *Bóg Ojciec w Tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, Kraków 2003.

SZULIST J., *Wzrastanie w miłosierdziu. Uczynki miłosierdzia względem duszy w nauczaniu społecznym Kościoła*, t. 1, Pelplin 2015.

SZULIST J., *Wzrastanie w miłosierdziu. Uczynki miłosierdzia względem ciała w nauczaniu Kościoła*, t. 2, Pelplin 2016.

SZYMIK J., *...aleś mi utworzył ciało... (Hbr 10,5). Teologia inkarnacji według J. Ratzingera-Benedykt XVI*, TwP, t. 5(2011) nr 2, s. 219-236.

SZYMIK J., „*Divina commedia Ratzingeriana*”. *Biblia a kultura radości*, w: *Biblia kodem kulturowym Europy*, red. S. Szymik, Lublin 2013 (Analecta Biblica Lublinensia, t. 9), s. 267-287.

SZYMIK J., „*Na bliskość tchnienia*”. *Kluczowe tezy pneumatologii Josepha Ratzingera*, SSHT, t. 46(2013) nr 2, s. 337-351.

SZYMIK J., *Kościół w sercu Boga. Wybrane wątki J. Ratzingera/ Benedykta XVI eklezjologii „communio”*, SG, t. 26(2013), s. 59-80.

SZYMIK J., *Traktat o Bogu Jedynym*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006 (BWi, t. 195), s. 15-231.

THIEDE C. P., *Simon Pietro. Dalla Galilea a Roma*, Milano 1999.

TIERNEY B., *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*, Michigan 1997.

TOFT M. D., PHILPOTT D., SHAH T. S., *God's Century. Resurgent Religion and Global Politics*, New York, London 2011.

TOOLEY W., *The Shepherd and the Sheep Image in the Teaching of Jesus*, „Novum Testamentum. An International Quarterly for New Testament and Related Studies”, t. 7(1964) 1, s. 15-25.

TOSATO A., *Per una revisione degli studi sulla Metanoia neotestamentaria*, „Rivista Biblica Italiana”, t. 23(1975), s. 3-36.

UGLORZ M., *JAHWE Bogiem Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga*, Dziegielów 2014².

VAUX R DE., *Instytucje Starego Testamentu. Nomadyzm i jego pozostałości. Instytucje rodzinne. Instytucje cywilne*, t. 1, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004 (Instytucje Starego Testamentu, t. 1 i 2).

WARZESZAK J., *Kolegialność biskupów według adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Pastores gregis”*, WST, t. 17(2004), s. 289-292.

WEISER A., *Das Buch Jeremia*, Göttingen 1966⁵ (Das Alte Testament Deutsch, t. 20/21).

- WELTE B., *Czym jest wiara? Rozważania o filozofii religii*, tłum. W. Patyna, Warszawa 2000 (Powrót do Źródeł - Instytut Wydawniczy „Pax”).
- WHITACRE R. A., *John*, Illinois 2010 (The IVP New Testament Commentary Series, t. 4).
- WILDSTEIN B., *Bunt i afirmacja. Esej o naszych czasach*, Warszawa 2020.
- WILLMES B., *Die sogenannte Hirtenallegorie Ez 34. Studien zum Bild des Hirten im Alten Testament*, Frankfurt 1984 (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie, t. 19).
- WITCZAK H., *Nowa ofiara podstawą Nowego Przymierza (Hbr 8-9)*, VV, t. 4(2003), s. 177-210.
- WOJTYŁA K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.
- WOJTYŁA K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988².
- WOLFF H. W., *Das Thema „Umkehr” in der alttestamentlichen Prophetie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche”, t. 48(1951) nr 2, s. 129-148.
- WONS K., *Ty wiesz, że Cię kocham. Rekolekcje ze św. Piotrem. Cztery Ewangelie*, Kraków 2012 (Rekolekcje *lectio divina*, t. 5).
- WOŹNIAK J. J., ŚLEDZIEWSKI S., *The Incarnational Sense of God’s Mercy*, „Studia Warmińskie”, t. 57(2020), 227-244.
- WOŹNIAK J. J., *The Martyrological Dimension of Petrine Primacy in the Teachings of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*, StGd, t. 46(2020), s. 47-66.
- WOŹNIAK R. J., *Szkoła patrzenia. Rozmowy w Trójcy Świętej*, Kraków 2017.
- YARZ F., *El Obispo en la organización eclesiástica de las Decretales pseudoisidorianas*, Pamplona 1985.
- ZACHARA M., *Czy „Tradycja apostolska” jest dokumentem rzymskim?*, RBL, t. 65(2012) nr 1, s. 3-20.
- ZAWISZEWSKI E., *Instytucje biblijne*, Pelplin 2001.
- ZYBERTOWICZ A., *Automatyzacja i rewolucja cyfrowa*, w: *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, red. A. Zybertowicz i in., Kraków 2015, s. 189-232.
- ZYBERTOWICZ A., *Technonauka i przyszłość władzy*, w: *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, red. A. Zybertowicz i in., Kraków 2015, s. 357-410.

ŻYWICA Z., *Szymon Piotr znakiem trwania i jedności Jezusowego Kościoła Żydów i Greków według Mt 16,13-20*, SNT, t.10(2015), s. 15-30.

IV. LITERATURA POMOCNICZA

CAZELLES H., *Imię*, w: STB, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 322-326.

CULLMANN O., *Πέτρος Κήφας*, w: TWNT, t. 6, red. G. Friedrich, Stuttgart 1959, s. 99-112.

FRAINE J. DE, VANHOYE A., *Serce*, w: STB, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 871-873.

GEORGE A., *Kapłaństwo*, w: STB, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 362-370.

GIBLET J., GRELOT P., *Pokuta-nawrócenie*, w: STB, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 705-713.

GRAUPNER M., *šûb*, w: *Theological Dictionary to the Old Testament*, t. 14, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. -J. Fabry, tłum. D.W. Stott, Grand Rapids 2004, s. 461-522.

HAMP V., *Pastore*, w: *Enciclopedia della Bibbia*, t. 5, red. A. Diez Macho, Torino 1971, s. 546.

JENNI E., *yhwh*, w: *Theological Lexicon of the Old Testament*, t. 2, red. E. Jenni, C. Westermann, Peabody 1997, s. 522-526.

JEREMIAS J., *Ποιμήν*, w: TWNT, t. 6, red. G. Friedrich, Stuttgart 1965, s. 484-501.

LESQUIVIT C., LÉON-DUFOUR X., *Pasterz i Trzoda*, w: STB, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 651-654.

OPEN DOORS: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/swiatowy-indeks-przesladowan> (dostęp 18 września 2021).

POKORNY J., *bhag-*, w: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, t. 1, München 1959, s. 107.

POPOWSKI R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995².

PRAT MAL M., *Skala*, w: STB, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 874-875.

PREISKER H., SCHULZ S., *Πρόβατον*, w: TWNT, t. 6, red. G. Friedrich, Stuttgart 1965, s. 688-692.

RYKEN L., WILHOIT J. C., LONGMAN III T. (red.), *Skala*, w: *Słownik Symboliki Biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2003 (Prymasowska Seria Biblijna, red. W. Chrostowski), s. 910-911.

SPICQ C., GRELOT P., *Krew*, w: STB, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 393-396.

STÄHLIN G., *Φιλέω*, w: TWNT, t. 9, red. G. Friedrich, Stuttgart 1973, s. 112-169.

STAUFFER E., *Ἀγαπάω*, w: TWNT, t. 1, red. G. Kittel, Stuttgart 1966, s. 20-55.

STRONG J., *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2017 (Prymasowska Seria Biblijna, red. W. Chrostowski).