

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
WYDZIAŁ TEOLOGII
INSTYTUT NAUK TEOLOGICZNYCH

ks. mgr lic. Tomasz Kornek

nr albumu 154034

Dialogiczna eklezjologia Waltera Kaspera

Rozprawa doktorska napisana
w Katedrze Pneumatologii, Eklezjologii i Mariologii
pod kierunkiem
ks. dra hab. Antoniego Nadbrzeżnego, prof. KUL

Lublin 2025

Spis treści

Wykaz skrótów.....	3
Wstęp	6
Rozdział 1 Źródła dialogicznego myślenia w eklezjologii	23
1.1 Dialogiczna koncepcja Boga.....	24
1.1.1 Bóg w dialogu z człowiekiem.....	25
1.1.2 Trójca Święta a dialog.....	34
1.1.3 Jezus Chrystus jako pośrednik zbawczego dialogu	43
1.2 Współczesne znaki czasu jako wezwanie do dialogu	50
1.2.1 Obecne kryzysy.....	50
1.2.2 Pandemia i inne wstrząsy dziejowe	63
1.3 Intelktualna droga do myślenia dialogicznego.....	65
1.3.1 Tübinger Schule jako akademicka formacja do dialogu.....	66
1.3.2 Doświadczenie dialogu z idealizmem niemieckim.....	71
1.4 Współczesne nauczanie Kościoła na temat dialogu.....	76
1.4.1 Dialog w nauczaniu Soboru Watykańskiego II.....	77
1.4.2 Dialog w nauczaniu współczesnych papieży	80
Rozdział 2 Dialogiczna istota Kościoła.....	91
2.1 Kościół jako lud Boży.....	92
2.1.1 Różne interpretacje pojęcia ludu Bożego	93
2.1.2 Lud Boży w perspektywie historii	95
2.2 Kościół jako Ciało Chrystusa.....	99
2.2.1 Trwały związek Chrystusa z Kościołem	99
2.2.2 Udział Kościoła w zbawczej misji Chrystusa.....	104
2.2.3 Kościół a królestwo Boże	110
2.3 Kościół jako dzieło Ducha Świętego	114
2.3.1 Kościół jako sakrament Ducha Świętego	114
2.3.2 Kościół jako wspólnota osób zjednoczonych w Duchu Świętym	124
Rozdział 3 Wektory eklezjalnego dialogu	143
3.1 Dialog międzyreligijny	144
3.1.1 Dialog Kościoła z judaizmem.....	145
3.1.2 Dialog Kościoła z innymi religiami.....	148
3.2 Dialog ekumeniczny	154
3.2.1 Od monologów do dialogu.....	154
3.2.2 Teologiczne i historyczne podstawy dialogu	156
3.2.3 Eklezjologia a ekumenizm.....	159

3.2.4	Dialog a soborowa zasada hierarchii prawd	161
3.3	Dialog ze światem współczesnym	164
3.3.1	Modele relacji Kościoła do świata	165
3.3.2	Dramatyczny wymiar dialogu Kościoła ze światem	165
3.3.3	Dialog Kościoła ze światem w kontekście pluralizmu kulturowego	166
3.4	Dialog jako narzędzie budowania eklezjalnej wspólnoty wartości	169
3.4.1	Wspólnota prawdy	169
3.4.2	Wspólnota wolności	173
3.4.3	Wspólnota jedności i pokoju	187
Rozdział 4	Dialog a przyszłość Kościoła	197
4.1	Kościół jako sakrament miłosierdzia i dialogu	197
4.2	Kościół jako ortodoksja w dialogu	201
4.2.1	Kościół ludu	206
4.2.2	Kościół braterski	209
4.2.3	Kościół dialogiczny	212
4.2.4	Kościół katolicki	214
4.3	Synodalność jako dialogiczny <i>modus essendi</i> Kościoła	216
4.4	Misyjna dynamika Kościoła dialogicznego	223
4.5	Nowa ewangelizacja jako przestrzeń dialogu	231
4.6	Maryjne oblicze Kościoła w perspektywie dialogu	235
4.6.1	Maryja jako wzór i nauczycielka dialogu	235
4.6.2	Matka kościelnej wspólnoty dialogu	237
4.6.3	Znaczenie mariologii dla rozwoju kościelnej wyobraźni dialogu	238
Zakończenie		245
Bibliografia		258

Wykaz skrótów

- BGDE – W. Kasper, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg im Breisgau 2012.
- BJCH – W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996.
- CL – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici* (1989).
- DCE – Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (2005).
- DEV – Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* (1986).
- DGJCH – W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Freiburg im Breisgau 2008.
- DIM – Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia* (1980).
- DKK – W. Kasper, *Die Katholische Kirche*, Freiburg im Breisgau 2022.
- EADU – W. Kasper, *Erneuerung aus dem Ursprung. Theologie – Christologie – Eucharistie*, Ostfildern 2021.
- EE – Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003).
- EG – Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (2013).
- EK – *Encyklopedia katolicka*, t. 1–20, Lublin 1973–2015.
- EN – Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* (1975).
- ES – Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* (1964).
- FT – Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti* (2020).
- GD – Paweł VI, Adhortacja apostolska, *Gaudete in Domino* (1975).
- JDCH – W. Kasper, *Jesus der Christus*, Freiburg im Breisgau 2007.
- KKIRP – W. Kasper, *Kościół Katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014.
- KKWWS – W. Kasper, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg im Breisgau 2011.
- LS – Franciszek, Encyklika *Laudato si* (2015).
- MKDCZ – W. Kasper, *Milosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, tłum. R. Zajączkowski, Poznań 2014.
- MR – *Mszal rzymski dla diecezji polskich* (2003).
- NMI – Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (2001).
- RF – II Nadzwyczajne Zgromadzenie Generalne Synodu Biskupów, Relacja końcowa (*Relatio finalis*).

- RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979).
- RM – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (1990).
- SC – Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* (2007).
- UUS – Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* (1995).
- VD – Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini* (2010).
- WKGS – *Walter Kasper Gesammelte Schriften*, G. Augustin, K. Krämer (red.), Freiburg im Breisgau 2007–2024.
- WKGS 1 – W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg im Breisgau 2011.
- WKGS 2 – W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Freiburg im Breisgau 2010.
- WKGS 3 – W. Kasper, *Jesus der Christus*, Freiburg im Breisgau 2007.
- WKGS 4 – W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Freiburg im Breisgau 2008.
- WKGS 5 – W. Kasper, *Das Evangelium Jesu Christi*, Freiburg im Breisgau 2009.
- WKGS 6 – W. Kasper, *Theologie im Diskurs*, Freiburg im Breisgau 2014.
- WKGS 7 – W. Kasper, *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik*, Freiburg im Breisgau 2015.
- WKGS 8 – W. Kasper, *Gott – der Schöpfer und Vollender*, Freiburg im Breisgau 2017.
- WKGS 9 – W. Kasper, *Jesus Christus – das Heil der Welt. Schriften zur Christologie*, Freiburg im Breisgau 2016.
- WKGS 10 – W. Kasper, *Die Liturgie der Kirche*, Freiburg im Breisgau 2010.
- WKGS 11 – W. Kasper, *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I*, Freiburg im Breisgau 2008.
- WKGS 12 – W. Kasper, *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II*, Freiburg im Breisgau 2009.
- WKGS 13 – W. Kasper, *Die Katholische Kirche*, Freiburg im Breisgau 2022.
- WKGS 14 – W. Kasper, *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I*, Freiburg im Breisgau 2012.
- WKGS 15 – W. Kasper, *Einheit in Jesus Christus. Schriften zur Ökumene II*, Freiburg im Breisgau 2013.
- WKGS 16 – W. Kasper, *Kirche und Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau 2019.

WKGS 20 – W. Kasper, *Barmherzigkeit Gottes*, Freiburg im Breisgau 2024.

Teksty i skróty biblijne według:

Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, K. Dynarski, M. Przybył (red.), wyd. 5, Poznań 2003.

Dokumenty *Vaticanum II* według edycji:

Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, M. Przybył (red.), Poznań 2012, łącznie z przyjętymi tam skrótami.

Wstęp

Przegląd tematyki soborów powszechnych wyraźnie pokazuje, że ostatnie dwa były szczególnie zainteresowane kwestiami eklezjologicznymi. W pierwszych wiekach sobory Kościoła niepodzielonego odnosiły się zasadniczo do problemów chrystologicznych i trynitologicznych¹. Nie istniała jeszcze wówczas systematyczna refleksja nad rzeczywistością eklezjalną. Ojcowie Kościoła, którzy odwoływali się do biblijnych obrazów, nie uprawiali eklezjologii w dzisiejszym rozumieniu, a zagadnienie Kościoła podejmowali w ramach rozważań dotyczących kwestii Boga².

Od czasu edyktu mediolańskiego z 313 roku rozpoczął się proces, w wyniku którego eklezjologia coraz bardziej zbliżała się do hierarchiologii. Swój szczyt osiągnął w XIX wieku. Już w XII wieku, wraz z próbą ujednolicenia prawa kanonicznego za sprawą *Dekretu Gracjana*, zaczęła dominować jednostronna, instytucjonalna wizja Kościoła. Coraz mniej ukazywano misterium eklezjalnej wspólnoty, nierzadko pomijano teologiczne czy sakramentalno-liturgiczne aspekty na rzecz wyeksponowania elementów jurydycznych. Konsekwencją tego było wyniesienie papieża ponad wszystkich wierzących w Chrystusa i uczynienie z niego monarchy królestwa nazywanego Kościołem. Zarówno wszelkie ruchy spirytystyczne, jak i nawet sama reformacja nie zmieniły kierunku tych tendencji, a wręcz stały się ich akceleratorami. W odpowiedzi na negację soteriologicznego znaczenia zewnętrznego i instytucjonalnego charakteru Kościoła, dokonaną przez reformatorów, Sobór Trydencki w swoim nauczaniu stanowczo podkreślał wartość społecznej tkanki rzeczywistości eklezjalnej oraz istotną rolę hierarchii. Ta defensywno-apologetyczna postawa oraz postrzeganie Kościoła jako społeczności doskonałej (*societas perfecta*) na długo, bo aż do pierwszej połowy XX wieku, zakorzeniła się w świadomości oraz nauczaniu Kościoła.

Społeczność eklezjalna była rozumiana analogicznie do innych społeczności w świecie, szczególnie takich jak państwo. Wielokrotnie przywoływano w eklezjologicznych podręcznikach wypowiedź św. Roberta Bellarmina, który porównywał Kościół do republiki, będącej tak samo widoczną i uchwytą jak Republika Wenecka czy Królestwo Francji. W tym jednostronnym, wręcz socjologicznym poglądzie

¹ Zob. M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, Kraków 2016.

² Sam termin „eklezjologia” został wprowadzony dopiero w 1677 roku przez Anioła Ślązaka (por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2012, s. 7), natomiast pierwszy traktat o Kościele autorstwa Jakuba z Viterbo pt. *De regimine christiano* ukazał się na początku XIV wieku (1301/1302).

zabrakło miejsca na głębsze kategorie teologiczne. Pierwszoplanowe stały się kwestie kanoniczne, które koncentrowały się na tym, aby z misterium rzeczywistości eklezjalnej uczynić sprawne jurydyczne narzędzie, pozwalające oddzielić Kościół od świata, duchownych od świeckich, *sacrum* od *profanum*, świętych od grzesznych³.

Zmiana polegająca na powrocie do źródeł biblijnych i patrystycznych, która dokonała się *explicite* na Soborze Watykańskim II, widoczna jest w dokumentach soborowych, a nie w tzw. duchu soboru. Ta zmiana nie była ani dziełem przypadku, ani tym bardziej „nie spadła z nieba”⁴. Ruchy odnowy, zainicjowane w XIX wieku przez szkoły tybińską i rzymską, po latach doprowadziły do powstania najbardziej dojrzałego owocu tego procesu, jakim jest Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II. Prekursorami eklezjologii XX wieku oraz soborowej nauki o Kościele byli Johann Adam Möhler oraz John Henry Newman⁵. Obecne, trzecie tysiąclecie, to czas, w którym potrzeba pogłębionej i twórczej refleksji nad Kościołem zdaje się szczególnie pilna.

W tym kontekście niezwykle trafna i twórcza wydaje się diagnoza papieża Franciszka, który na podstawie swojej analizy oraz oceny współczesnego świata podczas spotkania z rzymską kurią w 2019 roku stwierdził, że to nie tylko epoka zmian, ale to zmiana epoki⁶. Trzy lata później, w trakcie spotkania z przedstawicielami włoskich mediów katolickich, ponownie podkreślił, że obecny czas „nie jest po prostu epoką zmian, ale jest zmianą epoki”⁷. Papieska ocena dzisiejszej sytuacji nie powinna pozostać bez reakcji i odpowiedzi ze strony współczesnych teologów. Ojciec święty – szczególnie w adhortacji *Evangelii gaudium* – zaprasza do odważnej refleksji nad prawdą Bożego Objawienia, aby uczynić ją zrozumiałą i możliwą do przyjęcia przez ludzi żyjących we współczesnym świecie. W związku z tym ważne jest usłyszenie istotnych pytań oraz

³ Por. C. Bartnik, *Eklezjologia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.), Lublin – Kraków 2002, s. 346-352; A. A. Napiórkowski, *Przyczynek do metodologii eklezjologii integralnej*, „Studia Nauk Teologicznych” 2 (2007), s. 175-177.

⁴ DKK, s. 24.

⁵ KKIRP, s. 21. „Ponadto sposób widzenia Kościoła przez Möhlera miał zdumiewający wpływ na Johna Henry’ego Newmana w Anglii i – jak odkryłem to dopiero później – na Aleksieja Chomiakowa i Władimira Solowjowa w Rosji, którzy z kolei nie mieli najmniejszego wpływu na teologię prawosławną XX wieku” (KKIRP, s. 22).

⁶ *Discorso del Santo Padre Francesco Alla Curia Romana Per Gli Auguri Di Natale*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html [dostęp: 01.08.2024].

⁷ *Discorso del Santo Padre Francesco ai Partecipanti All'incontro Promosso Dal Coordinamento Delle Associazioni Per La Comunicazione (Copercom)*, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/october/documents/20221031-incontro-copercom.html> [dostęp: 01.08.2024].

dostrzeżenie realnych ludzkich problemów, innymi słowy potrzeba dziś „teologii bliższej życiu”⁸. Nowa epoka wymaga nowych sposobów realizowania zbawczego posłannictwa Kościoła.

Wśród współczesnych teologów, których twórczość budzi powszechne uznanie w świecie, szczególne miejsce zajmuje kardynał Walter Kasper. Jest on prawdopodobnie jednym z ostatnich, a być może nawet ostatnim żyjącym uczestnikiem obrad Soboru Watykańskiego II⁹. Yves Congar, nieżyjący już ojciec soborowy, powiedział:

Sobór chciał być bardziej początkiem niż punktem dojścia [...]. Wprowadzenie w życie Soboru musi być dokonywane przez te same siły, które go przygotowały i urzeczywistniły. Jeśli istnieje dla niego [jego nauczania] jakieś niebezpieczeństwo, to jest nim przekonanie, że wszystko zostało już osiągnięte [...]. Tymczasem świat każdego dnia staje się na nowo. I Kościół także¹⁰.

Kardynał Kasper zgadza się z francuskim dominikaninem i podkreśla wciąż niewyczerpany potencjał *Vaticanum II*. Jest stale przekonany, że „16 ważkich dokumentów ostatniego soboru jest kompasem na drogę Kościoła w XXI wieku”¹¹.

Poglądy eklesjologiczne Kaspera można rozpatrywać na tle twórczości dwóch innych wybitnych teologów, stojących niejako po przeciwnych stronach. Są nimi Joseph Ratzinger i Hans Küng, którzy w naukowym życiu niemieckiego kardynała odegrali niemałą rolę¹². Z pierwszym spotkał się on na fakultecie teologii katolickiej w Münster¹³. U drugiego przez dwa lata był asystentem na wydziale teologicznym w Tybindze¹⁴. Trzeba

⁸ Zob. A. Nossol, *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984.

⁹ Por. M. Witzgenbacher, *Geeint in Jesus Christus. Das Ökumeneverständnis Walter Kaspers*, Freiburg i. Br. 2018, s. 112.

¹⁰ Y. Congar, *Poszukiwanie musi trwać nadal*, „Więź” 9(7-8) (1966), s. 106.

¹¹ KKIRP, s. 28.

¹² Zob. T. Kornek, *Hans Küng i Joseph Ratzinger jako teolodzy Soboru Watykańskiego II*, Lublin 2020.

¹³ W. Kasper wspomina: „Na fakultecie teologii katolickiej poznałem ówczesnego profesora Josepha Ratzingera. Miał on decydujący udział w opracowaniu eklesjologii soborowej i publikował wówczas miarodajne komentarze soborowe, które nadal są warte lektury. Poprzez wiele godnych uwagi publikacji przyczynił się on w istotny sposób do wyjaśnienia i do głębszego zrozumienia eklesjologii soborowej” (KKIRP, s. 37).

¹⁴ „Gdy w roku 1960, tuż przed rozpoczęciem soboru, H. Küng przybył do Tybingi, byliśmy pod wrażeniem jego sposobu postrzegania eklesjologii, uważanego za nowy i niekonwencjonalny, oraz jego idei reformy Kościoła. Jako jego asystent mogę mówić o czasach dobrej osobistej współpracy. Ostrożność moją wzbudził jednak wkrótce sposób, w jaki Küng usiłował przeforsować swoje idee reformy niejako w pojedynkę i w atmosferze przybierającego na sile konfliktu z papieżem i biskupami” (KKIRP, s. 26). Kasper wspomina także o sporach toczących się wokół teologa ze Szwajcarii: „Po publikacji jego książki *Nieomylny?* (1970), po długich pertraktacjach i dyskusjach tuż przed Bożym Narodzeniem 1979 roku Kongregacja Nauki Wiary opublikowała swoją decyzję, a następnie odebrano mu *missio canonica*. Fala oburzenia przetoczyła się po uniwersytecie i sprawa odbiła się głośnym echem w życiu publicznym. [...] W kwestii rozumienia Kościoła jako *communio* oraz w tym, co określamy jako *sentire ecclesiam*, oddaliliśmy się od siebie. Pomimo to spór z kolegą, z którym współpracowałem po przyjacielsku przez długie lata, nie był po ludzku rzeczą łatwą. [...] Burzliwe tygodnie przed świętami Bożego Narodzenia roku 1979 i po nich były zatem dla mnie

podkreślić, że eklezjologiczna myśl Kaspera sytuuje się pomiędzy ujęciami J. Ratzingera i H. Künga. Uwzględnia i odzwierciedla zarówno specyfikę współczesnej epoki, jak też aktualne nauczanie *Magisterium Ecclesiae*. Charakteryzuje się dużą wrażliwością antropologiczną, przy jednoczesnym zachowaniu prymatu Boga w relacji z człowiekiem, dostrzeganiem zmiennych kontekstów społecznych i kulturowych w obliczu niezmiennej prawdy Bożego Objawienia, wreszcie dowartościowaniem kategorii dialogu bez popadania w pułapkę relatywizmu poznawczego i moralnego. W świetle powyższych stwierdzeń eklezjologiczna refleksja kardynała Kaspera wydaje się godna uwagi i podjęcia systematycznego badania.

Walter Kasper urodził się 5 marca 1933 roku w Heidenheim an der Brenz. Studia z zakresu filozofii i teologii odbył na uniwersytetach w Tybindze oraz Monachium. W 1957 roku otrzymał święcenia prezbiteratu w diecezji Rottenbug-Stuttgart. Po rocznej posłudze jako wikariusz w parafii Serca Jezusa w Stuttgarcie został skierowany na dalsze studia specjalistyczne. W 1961 roku uzyskał stopień doktora teologii na podstawie rozprawy zatytułowanej *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*. Następnie jako asystent naukowy współpracował z prof. Leo Scheffczykiem oraz prof. H. Küngiem. Ten okres został zwieńczony habilitacją na Uniwersytecie Eberharda Karola w Tybindze, na podstawie pracy pt. *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*. W tym samym roku – w wieku 31 lat – objął katedrę teologii dogmatycznej na katolickim wydziale teologicznym uniwersytetu w Münster¹⁵. W 1989 roku został konsekrowany na biskupa diecezji Rottenburg-Stuttgart. Jan Paweł II w 1999 roku ustanowił go sekretarzem Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, a w 2001 roku został mianowany kardynałem oraz przewodniczącym tejże dykasterii. Pełnił również funkcje w innych watykańskich dykasteriach, był członkiem Kongregacji Nauki Wiary, Kongregacji Kościołów Wschodnich, Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej, Papieskiej Rady ds. Interpretacji Tekstów Prawnych, Papieskiej Rady ds. Kultury i Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego¹⁶. Papież Benedykt XVI 1 lipca 2010 roku przyjął rezygnację kardynała Kaspera wynikającą

najtrudniejszym okresem mojego akademickiego życia. Pomogły mi uzyskać jasność co do własnego stanowiska i sprecyzować je” (KKIRP, s. 43-44).

¹⁵ Tutaj spotkał m.in. J. Ratzingera, J. B. Metza i K. Rahnera, którego teksty teologiczne już w czasach studenckich robiły na nim wielkie wrażenie.

¹⁶ W latach 2005 i 2013 brał udział w konklawe. Bardziej szczegółowa biografia znajduje się w publikacjach: A. Anderwald, *Walter Kasper*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin – Kraków 2002, s. 604-606; G. Bubel, *Walter Kasper. Między tradycją a nowoczesnością*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2003, s. 147-159; M. Wittenbacher, *Geeint in Jesus Christus*, s. 64-86.

z osiągnięcia wieku emerytalnego. Od tego czasu przebywa w Rzymie jako emerytowany kardynał.

Uchodzi on za jednego z najwybitniejszych katolickich myślicieli przełomu XX i XXI wieku. Nikogo z zainteresowanych współczesną teologią nie trzeba przekonywać o jego wyjątkowej roli i znaczeniu jego twórczości. Tytuł doktora *honoris causa* nadało mu w sumie 27 uczelni z Europy (w Polsce 10 marca 2007 roku uczynił to Uniwersytet Opolski), Ameryki Północnej i Azji¹⁷. O dużej wartości naukowego dorobku kardynała świadczy między innymi wypowiedź papieża Franciszka podczas nadzwyczajnego Konsystorza Kardynałów 21 lutego 2014:

I jeszcze jedno: wczoraj, zanim poszedłem spać, ale nie żeby zasnąć, przeczytałem – ponownie przeczytałem – dzieło kardynała Kaspera i chciałbym mu podziękować, bo odnalazłem w nim głęboką teologię, wręcz pogodną myśl. Przyjemnie jest czytać pogodną teologię. Poza tym znalazłem to, o czym mówił na św. Ignacy, czyli *sensus Ecclesiae* – miłość do Matki Kościoła. Dobrze mi to zrobiło i przyszedł mi do głowy pomysł – wybac mi Eminencjo, jeśli Cię zawstydzę – ale myśl ta nazywa się „uprawianiem teologii na kolanach”. Dziękuję. Dziękuję¹⁸.

Z kolei o hermeneutycznym wymiarze teologicznej myśli Waltera Kaspera w obrazowy sposób pisze nestor polskiej teologii, o. prof. Stanisław Celestyn Napiórkowski:

Ten Teolog ma oczy do tyłu i oczy do przodu. Wiele pisał o metodzie teologii. Sformułował wiele zasad szczegółowych, powtarza jedną zasadę ogólną, podstawową, która brzmi: Tradycja i otwartość. W Tradycji postrzega światło, które dane zostało wczoraj, w otwartości widzi szansę dla tego światła w naszym dzisiaj. Teolog otrzymuje powołanie hermeneuty w podwójnym rozumieniu: ma być hermeneutą przeszłości (= przekazywanie Tradycji) oraz hermeneutą współczesności (czytanie znaków czasu, postrzeganie nowych pytań stawianych przez współczesnych); ma czytać, interpretując Tradycję i czytać, interpretując współczesność. W teologu musi się wciąż dokonywać swoista unia hipostatyczna tych dwu hermeneutów. Taki program napisał, taki program realizował i realizuje¹⁹.

¹⁷ Kardinal Walter Kasper Stiftung, <https://www.kardinal-kasper-stiftung.de/de/kardinal-walter-kasper/auszeichnungen/> [dostęp: 01.08.2024].

¹⁸ *Parole del Santo Padre Francesco Dopo la Recita Dell'ora Terza*, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/february/documents/papa-francesco_20140221_concistoro-ora-terza.html [dostęp: 24.09.2024].

¹⁹ P. Jaskóła, *Laudacja z okazji nadania tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu Opolskiego J. Em. Ks. Kardynałowi Walterowi Kasperowi*, w: P. Jaskóła, *Ku jedności w Chrystusie. Wybrane zagadnienia z problematyki ekumenicznej i dogmatycznej*, Opole 2007, s. 278-279.

Na podstawie wykazu bibliografii łatwo dostrzec, że kardynał Kasper dochodził stopniowo do integralnej eklezjologii poprzez wcześniejsze opracowywanie chrystologii i trynitologii. Zwieńczeniem jego teologicznej trylogii, a także – co zostanie wykazane w niniejszej pracy – całej refleksji, jest monografia o Kościele, będąca najbardziej obszernym i dojrzałym dziełem w jego dorobku. Twórczość niemieckiego teologa można podzielić na dwa zasadnicze okresy. W pierwszym nie przeważa w widoczny sposób żaden główny temat, natomiast w drugim daje się jednoznacznie zauważyć wzrost zainteresowania problematyką eklezjologiczną. Jak wynika z analizy materiału źródłowego, kluczowym wydarzeniem kierującym jego uwagę na tematykę eklezjologiczną, był II Nadzwyczajny Synod Biskupów z 1985 roku, podczas którego – jako młody teolog – pełnił funkcję sekretarza. Zgromadzenie to stało się przełomowym momentem dla uznania biblijno-patrystycznej kategorii *communio* za centralną i podstawową ideę soborowej eklezjologii. Dopiero po dwóch dekadach od zakończenia ostatniego soboru, w *Relacji końcowej* Synodu, biskupi jednoznacznie stwierdzili, że eklezjologia komunii, a nie inne kategorie, jest kluczową zasadą soborowej nauki o Kościele. Można zatem przypuszczać, że podobnie jak w przypadku prawidłowej recepcji soborowego nauczania, przy pierwszym, powierzchownym zetknięciu się z eklezjologicznymi tekstami Kaspera ich odczytanie może sugerować, że kładzie on szczególny nacisk na eucharystyczną, pneumatologiczną lub inną formę eklezjologii. Jednakże z głębszej i całościowej analizy jego dzieł wynika, że fundamentalnymi pojęciami, które integrują całość jego refleksji eklezjologicznej, są dialog i dialogiczność. Kategorie te zostaną wykorzystane jako klucz hermeneutyczny umożliwiający systematyczną analizę struktury, formy oraz treści refleksji Kaspera o Kościele. Warto zaznaczyć, że Synod Biskupów z 1985 roku, przyjęcie święceń biskupich oraz pasterska posługa w diecezji Rottenburg-Stuttgart doprowadziły do widocznej zmiany w teologicznej refleksji Kaspera. Jego myśl coraz bardziej koncentrowała się na zagadnieniach eklezjologicznych. Zwieńczeniem tych poszukiwań stała się monografia *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung* (2011), będąca wyrazem dojrzałej i systematycznej eklezjologii. Dwie pierwsze części trylogii – *Jesus der Christus* (1974) oraz *Der Gott Jesu Christi* (1982) – zostały napisane przed synodem zwołanym dwie dekady po zakończeniu Soboru Watykańskiego II.

W Polsce teologia Kaspera pozostaje wciąż stosunkowo mało znana. Spośród trzydziestu sześciu książek opublikowanych przez niego, w języku polskim dostępnych jest

tylko osiem pozycji²⁰, zaś spośród setek artykułów przetłumaczono zaledwie osiemnaście²¹. Do tej pory w polskim środowisku teologicznym ukazała się monografia poświęcona chrystologii Kaspera²². Nie ma natomiast opracowania omawiającego w całości jego eklezjologię. Niniejsza praca chce tę lukę w polskiej literaturze teologicznej wypełnić.

W Polsce zainteresowanie teologiczną myślą Kaspera do tej pory koncentrowało się głównie na kwestiach z zakresu pneumatologicznej eklezjologii *communio*, na problematyce chrystologicznej, sakramentologicznej, historiozbawczej i relacji Kościoła powszechnego do Kościołów lokalnych²³. Z prac poświęconych eklezjologii Kaspera najcenniejsze wydają się artykuły biskupa Andrzeja Czaja: *Ku pneumatologicznej interpretacji Kościoła jako komunii. Prezentacja wkładu Waltera Kaspera*²⁴ oraz *Integralna i pneumatologicznie zorientowana eklezjologia communio Waltera Kaspera*²⁵. Na uwagę zasługują także fragmenty jego habilitacji ukazujące zróżnicowane interpretacje Kościoła jako komunii, rozwijane po Soborze Watykańskim II w katolickiej teologii niemieckiej, w tym także poglądy Kaspera²⁶. Nie można pominąć artykułu Andrzeja Jarosiewicza, w którym zaprezentowano eklezjologiczne implikacje teologii miłosierdzia Bożego w ujęciu niemieckiego kardynała²⁷. Wymienione publikacje nie stanowią całościowego opracowania, dlatego tym bardziej istnieje potrzeba przedstawienia polskiemu środowisku teologicznemu eklezjologicznej myśli kardynała Kaspera. Na szczególną uwagę – w kontekście celu niniejszej pracy – zasługuje artykuł Norberta Podhoreckiego *Dialogiczna otwartość teologii kardynała Waltera Kaspera w nurcie dziedzictwa katolickiej szkoły tybingeńskiej*²⁸. Zarówno sam temat, jak i przedstawione w tym tekście wnioski są zachętą do prowadzenia badań dotyczących zasadniczego problemu niniejszej rozprawy.

²⁰ Zob. *Kardinal Walter Kasper Stiftung*, <https://www.kardinal-kasper-stiftung.de/de/kardinal-walter-kasper/auszeichnungen/> [dostęp: 01.08.2024].

²¹ Zob. Bibliografia.

²² Zob. W. Borowski, *Chrystologia rezurekcyjna Waltera Kaspera*, Sandomierz 2001.

²³ Zob. Opracowania.

²⁴ A. Czaja, *Ku pneumatologicznej interpretacji Kościoła jako komunii. Prezentacja wkładu Waltera Kaspera*, w: K. Kowalik (red.), *Tradycja i otwartość*, Lublin 1999, s. 65-82.

²⁵ A. Czaja, *Integralna i pneumatologicznie zorientowana eklezjologia communio Waltera Kaspera*, w: A. Czaja, M. Marczewski (red.), *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, Lublin 2004, s. 235-253.

²⁶ A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003.

²⁷ A. Jarosiewicz, *Walter Kardynał Kasper i jego eklezjologiczny prymat miłosierdzia*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 23(2) (2015), s. 127-148.

²⁸ N. Podhorecki, *Dialogiczna otwartość teologii kardynała Waltera Kaspera w nurcie dziedzictwa katolickiej szkoły tybingeńskiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 30 (2016), s. 285-323.

Teologia niemieckiego kardynała cieszy się dużym zainteresowaniem w wielu ośrodkach naukowych poza granicami Polski. W literaturze światowej pojawiło się wiele prac poświęconych teologicznej myśli Kaspera, co niewątpliwie wskazuje na dużą wartość jego twórczości. Autorzy kilkudziesięciu zagranicznych opracowań teologii Kaspera koncentrują się głównie na zagadnieniach dotyczących ekumenizmu²⁹, chrystologii³⁰, pneumatologii³¹, Tradycji³², hermeneutyki dogmatu³³, rozumienia Boga i Objawienia³⁴. Pojawiły się również opracowania porównujące teologiczne i filozoficzne refleksje Kaspera z poglądami innych myślicieli. W pracach komparatystycznych jego myśl jest najczęściej konfrontowana z poglądami Josepha Ratzingera³⁵, Paula Tillicha³⁶, Charlesa Taylora³⁷, Joanisa Zizioulasa³⁸, Vladimira Lossky'ego³⁹, Wulfharta Pannenberg⁴⁰, Jürgena Moltmanna⁴¹. Powstały w 2005 roku portal *Kardinal Walter Kasper Stiftung* ma na celu prowadzenie naukowych badań dotyczących życia, twórczości oraz szeroko rozumianej działalności niemieckiego teologa. Stanowi to bez wątpienia dodatkowy argument

²⁹ Zob. M. Wittenbacher, *Geeint in Jesus Christus*.

³⁰ Zob. Z. Joha, *Das Verhältnis von Christologie und Anthropologie im theologischen Denken Walter Kaspers*, Karlsruhe 1987; N. Madonia, *Ermeneutica e cristologia in Walter Kasper*, Palermo 1990; J. Zdenko, *Christologie und Anthropologie: eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens Walter Kaspers*, Freiburg i. Br. 1992; T. Petriano, *Spirit Christology or son Christology? An analysis of the tension between the two in the theology of Walter Kasper*, New York 1998; F. Tarantini, *Cristologie storiche a confronto Wulfhart Pannenberg e Walter Kasper*, Lecce 2000; W. Borowski, *Chrystologia rezurekcyjna Waltera Kaspera*.

³¹ J. Trinidad, *Walter Kasper's Theology of the Spirit and its Implications for the Reception of Lay Ecclesial Ministry in the Catholic Church* [rozprawa doktorska], Australian Catholic University 2017.

³² F. Kleinjohann, *Tradition im Denken Walter Kaspers. Impulse für ein konzilsgemäßes Traditionsverständnis*, Freiburg i. Br. 2017.

³³ N. Podhorecki, *Offenbarung – Schrift – Tradition. Walter Kaspers Beitrag zum Problem der Dogmenhermeneutik*, Frankfurt a. M. 2001.

³⁴ M. J. De Celles, *The Faithfulness of God in the Theology of Walter Kaspers*, Washington D. C. 2016; T. Huhtanen, *Event of the radical New. Revelation in the theology of Walter Kasper*, Helsinki 2016.

³⁵ J. Kempa, *Poznanie Boga w historii: debata między Josephem Ratzingerem a Walterem Kasperem*, „Studia Nauk Teologicznych” 12 (2017), s. 69-87.

³⁶ P. Galles, *Situation und Botschaft: Die soteriologische Vermittlung von Christologie und Anthropologie in den offenen Denkformen von Paul Tillich und Walter Kasper*, Luxemburg 2010.

³⁷ S. Larus, *Gott in säkularer Zeit. Die Sinnfrage als Gottesfrage in Auseinandersetzung mit Charles Taylor und Walter Kasper*, Freiburg i. Br. 2020.

³⁸ P. Nègre, *Pour qu'il ai ten tout la primauté. Jean Zizioulas et Walter Kasper, ecclésiologies en dialogue. Préface du cardinal Christoph Schönborn*, Paris 2018.

³⁹ J. P. Palamattath, *The Grace of the Holy Spirit active in the Progress of Humankind towards Historical Fulfillment. An Ecumenical Approach to the Pneumatology of Vladimir Lossky and Walter Kasper*, Rome 2003.

⁴⁰ F. Tarantini, *Cristologie storiche*.

⁴¹ R. Radlbeck, *Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart – untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers*, Regensburg 1988; R. Radlbeck, ... *in drei Personen. Der trinitarische Schlüsselbegriff »Person« in den Entwürfen Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers*, „Catholica” 7 (1993), s. 38-51.

przemawiający za słusznością decyzji zmierzającej do opracowania eklezjologii Waltera Kaspera w niniejszej rozprawie⁴².

Eklezjologiczna myśl niemieckiego kardynała doczekała się stosunkowo niewielu opracowań. Z pewnością należy zwrócić uwagę na dwie rozprawy doktorskie: *Die Communio-Kirche als Sakrament des Heils in und für die Welt. Zum erneuerten Verständnis der Sendung der Kirche in der Gegenwart im Werk Walter Kaspers* Józefa Morawy oraz *Kirche Jesu Christi als Communio. Entstehung, Spezifika und Perspektiven der Ekklesiologie Walter Kaspers* Stefana Leya. Są one niezwykle ważne dla koncepcji niniejszej pracy, bo dotyczą wprost eklezjologii Kaspera. Pierwsza z nich zasługuje na szczególną uwagę, gdyż prezentuje bardziej problemowe i analityczne ujęcie jego eklezjologii. Rzetelna praca polskiego teologa J. Morawy, która powstała w 1996 roku, nie zawiera niestety analizy wielu eklezjologicznych tekstów profesora z Tübingen i z powodu daty publikacji nie uwzględnia jego najnowszych dzieł⁴³. Mimo czasowego dystansu, nadal zachowuje swoją merytoryczną wartość i jest cennym opracowaniem eklezjologicznej myśli Kaspera z okresu przed ukazaniem się jego monografii o Kościele. Druga praca, autorstwa niemieckiego teologa S. Leya, została opublikowana w 2017 roku. Jest ona źródłowa i bardzo dobrze zredagowana. Występuje w niej duża liczba długich cytatów z dzieł Kaspera, co z pewnością nie umniejsza jej analitycznego charakteru. Jednak u wnikliwego czytelnika może pojawić się pewien niedosyt związany niekiedy ze zbyt powściągliwym komentarzem teologicznym ze strony samego autora tej rozprawy.

Polski teolog J. Morawa nie dysponował pełną bibliografią W. Kaspera, a szczególnie znakomitą monografią o Kościele. Mimo to potrafił na podstawie analizy rozproszonych artykułów uzasadnić tezę, że Kasper uprawia swą refleksję o Kościele w ramach eklezjologii *communio*. Jego zdaniem cała twórczość niemieckiego teologa ma wątek eklezjologiczny, który przewija się „niczym czerwona nić” (*wie roter Faden*) w jego teologicznych tekstach⁴⁴. Podążanie tropami tej nitki i analizowanie miejsc, do których ona prowadzi, jest głównym zadaniem niniejszej rozprawy. Z kolei S. Ley w swojej pracy

⁴² Zob. G. Augustin, I. Proft (red.), *Veritatem in caritate. 10 Jahre Kardinal Walter Kasper Institut*, Leck 2016.

⁴³ J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament des Heils in und für die Welt. Zum erneuerten Verständnis der Sendung der Kirche in der Gegenwart im Werk Walter Kaspers*, Frankfurt a. M. 1996. Autor niniejszej rozprawy odbył konsultację naukową z ks. J. Morawą, aby wyjaśnić wątpliwości oraz omówić kwestie badawcze związane z eklezjologią W. Kaspera. Należy zwrócić uwagę, że pomimo przeprowadzenia kwerendy w polskich bibliotekach – co miało miejsce przed spotkaniem z ks. J. Morawą – nie udało się odnaleźć omawianej książki, dlatego konieczne było skorzystanie z zasobów zagranicznych ośrodków naukowych.

⁴⁴ *Tamże*, s. 24. 29.

skoncentrował się na analizie źródeł, ewolucji i perspektyw eklezjologii Kaspera. Już sama struktura pracy wskazuje, że jest ona niejako krytycznym komentarzem do *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*. Obydwa opracowania wskazują autorowi niniejszej rozprawy, co zostało zrobione, ale jeszcze wyraźniej odsłaniają, jakie pytania nie zostały zadane względem eklezjologicznej refleksji kardynała Kaspera.

Przedstawione prace pokazują, że warto badać myśl i dzieła niemieckiego teologa. Natomiast – co ważniejsze dla koncepcji niniejszej dysertacji – wskazują pośrednio na obszary badawcze, które nie zostały do tej pory podjęte lub zostały opracowane w niewystarczającym stopniu. Pojawiają się zatem pytania: czy po opublikowanych rozprawach J. Morawy i S. Leya niniejsza praca jest w stanie ukazać jakieś nieznane dotychczas aspekty eklezjologii Kaspera? W czym wyraża się jej oryginalność? Na czym polega jej zasadnicze *novum*? W odpowiedzi warto podkreślić, że już sam brak całościowego opracowania jego eklezjologii w polskiej literaturze teologicznej jest wystarczającym powodem do podjęcia niniejszych badań i przygotowania rozprawy doktorskiej ukazującej oryginalny charakter myśli niemieckiego kardynała oraz nowatorskie ujęcie problematyki dotyczącej dialogicznej istoty i misji Kościoła.

Wnikliwy przegląd polskiej i zagranicznej literatury poświęconej eklezjologii Kaspera wyraźnie ujawnił, że brakuje opracowania ukazującego w sposób integralny jej dialogiczny wymiar. Zasadniczym celem niniejszej rozprawy jest rekonstrukcja oraz interpretacja eklezjologii Waltera Kaspera przez pryzmat kategorii dialogu. Chodzi nie tylko o całościową i uporządkowaną prezentację eklezjologicznej myśli niemieckiego teologa, lecz przede wszystkim o rozpoznanie i określenie jej podstaw oraz ukazanie jej specyfiki. Innymi słowy, celem niniejszej rozprawy doktorskiej jest gruntowna analiza poglądów Kaspera na temat istoty i posłannictwa Kościoła, która ma doprowadzić do rekonstrukcji, charakterystyki i krytycznej oceny jego eklezjologii.

Dokładna analiza materiału źródłowego pozwoliła sformułować następującą hipotezę badawczą: eklezjologia rozwijana przez Waltera Kaspera ma charakter dialogiczny. Dialogiczność należy do samej istoty Kościoła i stanowi warunek *sine qua non* jego skutecznej obecności „w świecie” i „dla świata”. Weryfikacja postawionej hipotezy oraz rozwiązanie zasadniczego problemu badawczego wymaga zastosowania zróżnicowanych działań poznawczych. Krytyczna lektura tekstów Kaspera pozwoliła sformułować dwie główne przesłanki, które zainspirowały autora niniejszej rozprawy do postawienia powyższej hipotezy. Należy w tym momencie jedynie zaznaczyć, że pierwsza przesłanka dotyczy koncentracji myśli Kaspera na kwestii Boga (*die Gottesfrage*), która

zdaje się najważniejsza w całym jego teologicznym projekcie⁴⁵. Gdy niemiecki kardynał pisze o misterium Trójcy Przenajświętszej, posługuje się pojęciem dialogu, eksplikującym istotę Boga oraz człowieka, a w konsekwencji także Kościoła. Przyjęta strategia jest typowa dla teologicznej argumentacji. Druga przesłanka nawiązuje zaś do nauczania Soboru Watykańskiego II oraz do dziedzictwa nowożytności, które – według Kaspera – nie mogą być adekwatnie zinterpretowane bez uwzględnienia i odwołania się do kluczowego pojęcia dialogu.

Metoda niniejszej pracy doktorskiej jest złożona i dostosowana do przedmiotu oraz celu badań⁴⁶. Obejmuje ona następujące etapy: kwerenda naukowa w celu ustalenia źródeł oraz problematyki badań, analiza i interpretacja eklezjologicznych poglądów Waltera Kaspera w perspektywie sformułowanych pytań badawczych, wyeksponowanie głównych (zwłaszcza nowatorskich) idei obecnych w jego eklezjologii oraz określenie ich specyfiki. Do tego dochodzą: systematyzacja wyników badań pod kątem przyjętej koncepcji niniejszej pracy, naukowe opracowanie i przedstawienie wyników przeprowadzonych badań w formie tekstu wyposażonego w aparat krytyczny, a także nakreślenie perspektyw dalszych badań. Nieocenioną pomocą podczas kwerendy i analizowania źródeł okazała się dwudziestotomowa seria *Walter Kasper Gesammelte Schriften*, wydana przez wydawnictwo Herder we współpracy z *Kardinal Walter Kasper Stiftung*⁴⁷. Ponadto niezwykle cenna jest bibliografia niemieckiego kardynała sporządzona i stale aktualizowana przez pracowników tego ośrodka.

Rekonstrukcja eklezjologii Kaspera wymaga odpowiedzi na wiele szczegółowych pytań, które można zebrać w trzy bloki tematyczne. Pierwszy z nich dotyczy metodologicznego aspektu jego eklezjologii i zawiera następujące pytania: Jakie są centralne kategorie teologiczne w eklezjologii niemieckiego kardynała? Jakiego typu eklezjologię uprawia? W jakim związku pozostaje ona z Tradycją Kościoła? W jakim stopniu jest ona kontynuacją tradycyjnego nauczania, a w jakiej mierze stanowi propozycję twórczą i oryginalną? Do jakich źródeł (*loci theologici*) najczęściej się odwołuje? Czy eklezjologia Kaspera jest integralna, czy może tylko fragmentaryczna? Jaką rolę w jego

⁴⁵ Por. T. Kornek, *Problem Boga jako kwestia podstawowa w myśli Waltera Kaspera*, „Studia Elckie” 25(1) (2023), s. 27-39.

⁴⁶ W poszczególnych krokach badawczych wykorzystywano metody, które należą do powszechnie stosowanego metodologicznego warsztatu teologii dogmatycznej; por. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1995, s. 35; C. Bartnik, *Metodologia teologii dogmatycznej*, „Studia Nauk Teologicznych” 2 (2007), s. 171; J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka, t. 1*, E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), Warszawa 2005, s. 26.

⁴⁷ Teksty źródłowe W. Kaspera w przypisach będą cytowane bez podawania nazwiska ich autora.

refleksji eklezjologicznej odgrywa nauczanie Soboru Watykańskiego II i współczesnych papieży?

Drugi blok zawiera pytania dotyczące merytorycznego aspektu eklezjologii Kaspera: Jakie znaczenie dla jej specyfiki ma pojęcie dialogu? Czy dialogiczność należy do istoty Kościoła, czy może jest jedynie metodą jej wyrażania? Jakie są źródła, geneza i podstawy dialogicznego rozumienia Kościoła? Z kim i w jakich przestrzeniach odbywa się eklezjalny dialog? Jakie korzyści, a jakie niebezpieczeństwa płyną z dialogicznej postawy Kościoła wobec współczesnego świata? Jakie są relacje między dialogiem, misją i nową ewangelizacją? Czy dialog nie osłabia misyjnego dynamizmu wspólnoty eklezjalnej? W jakiej mierze dialogiczna eklezjologia uwzględnia najbardziej podstawowe wymiary złożonej rzeczywistości Kościoła: jego teandryczną strukturę, sakramentalność, relację Kościoła powszechnego z Kościołami lokalnymi? Jak kardynał Kasper postrzega strukturę Kościoła i co bardziej akcentuje: charyzmat czy urząd, wydarzenie czy instytucję? Jak interpretuje dynamikę urzeczywistniania się Kościoła w ludzkiej społeczności?

Trzeci blok podejmuje pytania dotyczące oceny i wartości eklezjologii Kaspera: Jaką wartość ma wizja Kościoła proponowana przez niemieckiego teologa? Czy może ona stać się propozycją dla Kościoła powszechnego, czy jest tylko aktualna dla Kościoła w Europie, a może jedynie dla Kościoła w Niemczech? Jakie ewentualne wątpliwości budzi rozumienie Kościoła jako „sakramentu dialogu”? Jaki rezonans we współczesnym Kościele powszechnym, europejskim i niemieckim wywołują eklezjologiczne propozycje Waltera Kaspera? Czy jego eklezjologiczne poglądy ewoluowały? Jakie były etapy i jak wyglądał proces kształtowania się nauki o Kościele w publikacjach niemieckiego kardynała? Które wydarzenia w życiu Kościoła i świata miały największy wpływ na ukształtowanie się eklezjologicznych poglądów teologa z Tübingen? Czy jego eklezjologia jest zatroskana pastoralnie, czy stanowi tylko pewną abstrakcyjną i teoretyczną propozycję? Czy jego refleksja nad Kościołem wystarczająco uwzględnia tzw. znaki czasu? Jak oceniają eklezjologię Kaspera inni współcześni teolodzy? Czy jego koncepcje teologiczne są obecne w nauczaniu papieża Franciszka?

Właściwa percepcja założeń i wyników przeprowadzonych badań wymaga krótkiego wyjaśnienia tytułu niniejszej rozprawy. Osoba, działalność oraz twórczość kardynała Kaspera zostały już wystarczająco zaprezentowane. Termin „eklezjologia” odnosi się do traktatu teologii dogmatycznej, który w systematyczny i krytyczny sposób

podejmuje refleksję nad misterium Kościoła⁴⁸. Nieco bardziej intrygująco może brzmieć przymiotnik „dialogiczna”. W tekstach Kaspera nie znajdziemy podręcznikowej, klasycznej definicji pojęcia „dialog”⁴⁹. Niemiecki kardynał nie opublikował żadnych prac, w których *expressis verbis* wyjaśniałby różne znaczenia terminu „dialogiczność”. Zasadne wydaje się więc pytanie, czy i w jakim sensie można mówić o dialogicznej eklezjologii Kaspera. Należy podejść do tego zagadnienia na dwa sposoby. Po pierwsze, poprzez bezpośrednie odwołanie się do jego tekstów, w których *explicite* omawia i podejmuje on problematykę dialogu. Po drugie, poprzez krytyczną i systematyczną analizę materiału źródłowego, aby wyprowadzić z niego wnioski oraz implikacje dotyczące dialogiczności Kościoła. W niniejszej rozprawie oba te podejścia zostaną połączone. Jest to prawdopodobnie najbardziej skuteczna metoda zmierzająca do odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Kasper rozumie dialog i dialogiczność oraz jakie znaczenie i konsekwencje mają one dla jego eklezjologii. W tym miejscu należałoby uzupełnić brak wyczerpującej i formalnej definicji dialogu w tekstach Kaspera poprzez syntetyczną prezentację możliwych znaczeń tego pojęcia:

- (1) wymiar personalistyczny – dialog jako spotkanie osób;
- (2) wymiar epistemologiczny (percepcyjny) – dialog jako proces poznawczy;
- (3) wymiar egzystencjalny – dialog jako proces egzystencjalny;
- (4) wymiar społeczny i wspólnotowy – dialog jako forma komunikacji;
- (5) wymiar teologiczny – dialog jako wymiana darów;
- (6) wymiar sakramentalny – dialog jako transcendentne wydarzenie;
- (7) wymiar edukacyjny – dialog jako narzędzie wychowawcze;
- (8) wymiar krytyczny – dialog jako narzędzie transformacji.

Z pewnością dialogiem nie są dwa monologi. Dialog nie jest tylko techniką czy metodą prowadzenia konwersacji ani tym bardziej nie należy go rozumieć wyłącznie jako dyskusję⁵⁰. Termin „dialog” jest używany (i niekiedy nadużywany) w różnych

⁴⁸ A. Czaja proponuje następujące rozumienie eklezjologii: „Eklezjologia to ten traktat teologii dogmatycznej, w którego ramach naukowo prezentuje się, objaśnia, analizuje i zgłębia aktualną samoświadomość Kościoła, jego rozumienie własnej misji zbawczej w świecie i sposób, w jaki pragnie siebie urzeczywistniać” (A. Czaja, *Traktat o Kościele*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 2, Warszawa 2006, s. 298).

⁴⁹ Etymologię i możliwe znaczenia omawianego pojęcia szeroko przedstawił K. Guzowski: „Współcześnie termin *dialog* jest rozumiany jako rozmowa, wymiana opinii, rzeczowa dyskusja – natomiast zgodnie z greką biblijną termin dialog może oznaczać więź lub relację, która zawiązuje się dzięki obecności osoby i może trwać nawet bez rozmowy” (K. Guzowski, *Duch dialogujący. Zarys pneumatologii dialogalnej*, Lublin 2016, s. 20-21).

⁵⁰ Wybór tekstów podejmujących szeroko rozumianą problematykę dialogu i dialogiczności: A. Bronk, A. Salamucha, *Dialog jako droga do prawdy o człowieku*, „Paedagogia Christiana” (1)25 (2010), s. 11-32; S. Brunnhuber, *Der dialogische Aufbau der Wirklichkeit*, Regensburg 1993; B. Casper, *Co to znaczy:*

środowiskach i kontekstach, dlatego jako pojęcie podlega znaczeniowej inflacji oraz treściowemu rozmyciu. Powyższe zestawienie jest wystarczającym argumentem przemawiającym za trudnością albo wręcz niedefiniowalnością dialogu, który w refleksji profesora z Tübingen jest traktowany i rozumiany bardziej ponadkategorialnie niż jako pojęcie kategorialne.

Zasadnicze *novum* niniejszej rozprawy doktorskiej polega na oryginalnym ukazaniu, określeniu i uzasadnieniu specyfiki eklezjologii Waltera Kaspera. Autor pracy nie poprzestaje na dotychczasowych klasyfikacjach Kasperowej refleksji nad Kościołem sprowadzających ją do już istniejących i od dekad powtarzanych nurtów eklezjologii eucharystycznej, pneumatologicznej i komunijnej, lecz pragnie na nowo zrekonstruować eklezjologię niemieckiego kardynała i wyrazić jej specyfikę w perspektywie dialogicznej⁵¹.

myśleć dialogicznie?, w: W. Zuziak (red.), *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, Kraków 2001, s. 79-89; W. Glinkowski, *Człowiek w dialogu*, Łódź 2020; W. Glinkowski, *Dialog jako filozofia, czyli o realności Buberowskiego „pomiędzy”*, „Edukacja Filozoficzna” 30 (2000), s. 294-306; W. Glinkowski, *Spotkanie filozofów dialogu*, „Edukacja Filozoficzna” (41) 2006, s. 89-102; W. Hryniewicz, *Dialog jako podstawowa kategoria wiary*, w: P. Kantyka, P. Kopiec, M. Składanowski (red.), *O ekumenizmie w Roku Wiary. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenizmu KUL*, Lublin 2013, s. 51-61; W. Hryniewicz, *Hermeneutyka w dialogu, Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. 2, Opole 1998; W. Hryniewicz, *Wiara rodzi się w dialogu*, Kraków 2015; M. Jantos, *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, Kraków 1997; S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne*, w: A. Bronk (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin 1995; K. Kałuża, *Dialog religii a dialog kultur*, „Roczniki Teologiczne” 66(9) (2014), s. 63-77; Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim*, Kraków 2003; R. Kiss, *Die dialogische Verfasstheit des Menschen in Philosophie und Theologie am Beispiel Martin Buber und Joseph Ratzinger – ein komparativer Ansatz*, Wien 2010; P. Kostyło, *Dialog i wielość ideałów pośród ludzi*, w: M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), *Dialog w kulturze*, Toruń 2003, s. 113-125; J. Krokos, *Mówienie – rozmowa – dialog – dyskusja*, „Studia Philosophiae Christianae”, 12 (2020), s. 315-340; B. Langemeyer, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1963; P. Neuner, *Das Dialogmotiv in der Lehre der Kirche*, w: G. Fürst (red.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?*, Freiburg – Basel – Wien 1997, s. 47-70; K. Parzych, „Dialog” i „dialogiczność” jako narzędzie teologii, „Teologia w Polsce” 1(1) (2007), s. 137-148; K. Parzych, *Dialog jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II*, Olsztyn 2000; K. Parzych, *Personalistyczne podstawy dialogu Kościoła z religiami niechrześcijańskimi według Jana Pawła II*, w: H. Zimoń (red.), *Dialog międzyreligijny*, Lublin 2004, s. 123-141; K. Parzych-Blakiewicz, *Dialog wewnątrzkościelny*, „Ateneum Kapłańskie” 2(603) (2009), s. 255-267; K. Parzych-Blakiewicz, *Teologia dialogu*, Olsztyn 2016; H. G. Pottmeyer, *Dialog jako wzorzec komunikacji eklezjalnej*, tłum. L. Balter, w: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, t. 16, Poznań 2004, s. 273-280; J. Schmiedel, *Dialog – Schlüsselwort des nachkonziliaren Aufbruchs*, w: G. Augustin, S. Sailer-Pfister, K. Vellguth (red.), *Christentum im Dialog. Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2014, s. 47-56; J. Siemek, *Logos jako dialogos. Greckie źródła intersubiektywnej racjonalności*, „Principia” 27-28 (2000), s. 75-98; B. Sipiński, *Dialog*, Lublin 2018; B. Sipiński, *Fenomenologia dialogu*, Poznań 2008; P. Studnicki, *Dialog jako wartość*, Kraków 2017; M. Szulakiewicz, *Od chrześcijaństwa metafizycznego do dialogicznego*, „Więź” 3 (2003), s. 34-35. M. Szulakiewicz, *Dialog jako podstawa metafizyki. Od metafizyki fundamentu do metafizyki orientacji*, w: J. Baniak (red.), *Filozofia dialogu*, t. 1: *Drogi i formy dialogu*, Poznań 2003, s. 11-27; F. Wiplinger, *Dialogischer Logos. Gedanken zur Struktur der Gegenüber*, „Philosophisches Jahrbuch” (70) 1962, s. 169-190.

⁵¹ Przyporządkowanie refleksji W. Kaspera o Kościele do nurtu eklezjologii *communio* lub określenie jej mianem komunijnej eklezjologii nie byłoby dziś znaczącym osiągnięciem. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na jedną monografię zbiorową, która ukazała się w polskim środowisku teologicznym. Dzięki redakcji

Tak zaprojektowana koncepcja badań pierwszoplanową rolę przypisuje źródłom w postaci chronologicznie ujętych oryginalnych prac Waltera Kaspera, co stanowi konsekwencję wykorzystania metody historycznej w analizie materiału źródłowego. Natomiast wtórnie przywoływane są w procesie badawczym opracowania innych autorów. Służą one pomocą szczególnie w dwóch przypadkach: w celu objaśnienia pojawiających się niejasności lub wykazania różnic w interpretacji myśli niemieckiego teologa.

Zasadniczymi źródłami dla poszczególnych części pracy są pisma Kaspera, które bezpośrednio dotyczą kwestii eklezjologicznych. Pozostałe wybrane jego publikacje stanowią również ważny źródłowy materiał badawczy, konieczny dla zrekonstruowania, określenia i interpretacji refleksji nad Kościołem. Najważniejszym eklezjologicznym dziełem Kaspera jest niewątpliwie *Die Katholische Kirche* (WKGS 13)⁵². Są w nim zawarte wszystkie podstawowe elementy Kasperowej refleksji o Kościele. Równie istotne są teksty, które znajdują się w eklezjologicznych tomach dzieł zebranych Waltera Kaspera: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II* (WKGS 12), *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16) oraz wszystkie rozproszone artykuły, które bezpośrednio dotyczą problematyki omawianej w rozprawie. Literaturę źródłową uzupełniają *Inne teksty Waltera Kaspera*, czyli jego liczne publikacje, ważne ze względu na przedmiot niniejszego studium. Materiał źródłowy w bibliografii został ułożony w kolejności chronologicznej⁵³. Ma to potrójne uzasadnienie. Po pierwsze, taki sposób prezentacji umożliwia dokładne prześledzenie rozwoju myśli niemieckiego kardynała, ponieważ ukazuje swoistą korelację między poszczególnymi tematami a czasem, w którym były one podejmowane. Po drugie, ułatwia identyfikację i lokalizację prac eklezjologicznych. Po trzecie zaś, taki układ przyczynia się do większej przejrzystości w prezentacji imponującego dorobku, który w bibliografii opracowanej przez *Kardinal Walter Kasper Stiftung* obejmuje ponad 1000 pozycji.

A. Czai i M. Marczewskiego ukazało się szerokie opracowanie pt. *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, Lublin 2004. Druga część tej publikacji skupia się na analizie eklezjologii *communio* poszczególnych teologów. Opracowanie obejmuje w sumie trzynastu autorów, wśród nich jest W. Kasper, a także F. Blachnicki, D. Bonhoeffer, M. D. Chenu, B. Forte, M. Kehl, J. A. Möhler, J. Moltmann, A. Nissiotis, G. Philips, J. Ratzinger, J. M. R. Tillard, J. Zizioulas; zob. H. U. von Balthasar, *Communio – założenia programowe*, „Communio” 1(1-2) (1981), s. 10-29.

⁵² Jest to drugie, poszerzone wydanie eklezjologicznej monografii *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung* z roku 2011.

⁵³ Ponadto w aparacie krytycznym oraz bibliografii przyjęto sposób cytowania, w którym każdy artykuł i tekst są traktowane jako odrębne publikacje. Potraktowano je jako rozdziały w pracy zbiorowej. Autor niniejszej rozprawy wybrał taki sposób cytowania na podstawie wzorców stosowanych w zagranicznych opracowaniach odwołujących się do serii *Walter Kasper Gesammelte Schriften*. Jednak podstawowym argumentem jest przekonanie, że właśnie taka metoda umożliwia pełną i przejrzystą prezentację wszystkich teologicznych źródeł niemieckiego kardynała i ich szczegółową analizę.

Rozprawa doktorska składa się z czterech rozdziałów, wstępu, zakończenia, bibliografii i wykazu skrótów. Układ pracy nie został narzucony z góry, lecz wynika z analizy tekstów niemieckiego kardynała i stanowi formę złożonej odpowiedzi na postawione pytania badawcze. Przyjęta struktura pozwala w przejrzysty i wyczerpujący sposób zaprezentować zarówno sam eklezjologiczny problem, jak i wyniki przeprowadzonych badań. W pierwszym rozdziale *Źródła dialogicznego myślenia w eklezjologii* zawarto szczegółową analizę genezy oraz metodologicznych podstaw dialogicznego podejścia w refleksji eklezjologicznej Kaspera i usytuowano je w szerokim kontekście tradycji teologicznej i filozoficznej. Celem tego rozdziału jest ukazanie kluczowych intelektualnych inspiracji oraz metodologicznych fundamentów refleksji kardynała Kaspera, co pozwoli na bardziej precyzyjne zrozumienie i interpretację jego eklezjologii. Drugi rozdział *Dialogiczna istota Kościoła* prezentuje interpretację natury Kościoła przez pryzmat kategorii dialogu. Zawiera rekonstrukcję i analizę poglądów Kaspera na temat konstytutywnych elementów złożonej, Bosko-ludzkiej (teandrycznej) rzeczywistości eklezjalnej. Rozdział trzeci *Wektory eklezjalnego dialogu* jest treściową i logiczną konsekwencją określenia dialogicznej istoty Kościoła. Przedmiotem tej części pracy są relacje wspólnoty eklezjalnej z wyznawcami innych religii, z chrześcijanami różnych denominacji i ze współczesnym światem, a także kwestia aksjologicznego wymiaru kościelnego dialogu. Wreszcie czwarty rozdział *Dialog a przyszłość Kościoła* podejmuje próbę zarówno recepcji, jak i krytycznej oceny eklezjologii Kaspera. Skupia się na ukazaniu fundamentalnego znaczenia dialogu dla przyszłości Kościoła, a także dla realizacji jego misji w obliczu wyzwań współczesnego, dynamicznie zmieniającego się świata. Dla większej przejrzystości każdy z rozdziałów został poprzedzony krótkim wprowadzeniem, które przedstawia podstawowe założenia, cel oraz jego strukturę. Podsumowania poszczególnych paragrafów i rozdziałów zawierają najistotniejsze rezultaty dokonanych analiz.

W zakończeniu zostały zebrane i zaprezentowane najważniejsze wyniki przeprowadzonych badań, które są złożoną odpowiedzią na zasadnicze pytania badawcze sformułowane w niniejszej rozprawie. Chodzi o specyfikę oraz najbardziej nowatorskie elementy dialogicznej eklezjologii Kaspera. Bibliografia obejmuje literaturę źródłową podzieloną na *Eklezjologiczne teksty Waltera Kaspera*, *Inne Teksty Waltera Kaspera* oraz *Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*. W skład bibliografii wchodzi ponadto *Opracowania* poświęcone myśli Kaspera, *Literatura pomocnicza* oraz *Netografia* w formie adresów stron internetowych wykorzystanych w pracy. Fragmenty tekstów

obcojęzycznych (niemieckich) cytowanych w pracy, jeśli nie zostały oznaczone nazwiskiem tłumacza w danym przypisie, pochodzą od autora niniejszego opracowania.

Rozdział 1 Źródła dialogicznego myślenia w eklezjologii

Sobór Watykański II nazywany jest często soborem Kościoła o Kościele. To określenie nie jest przypadkowe, ponieważ znaczna część nauczania zawartego w szesnastu dokumentach soborowych w znacznej mierze dotyczy właśnie Kościoła. W szczególności dwa dokumenty – Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* oraz Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* – to wyjątkowe osiągnięcia soboru, które wywarły wpływ na dzisiejsze rozumienie istoty oraz posłannictwa Kościoła. Również W. Kasper podkreśla, że teksty soborowe są dopiero początkiem, a nie końcem permanentnej refleksji teologicznej, która powinna mieć swoje reperkusje i znaczenie w codziennym życiu wspólnoty eklezjalnej⁵⁴.

Przez współczesnych teologów wciąż realizowany jest postulat tzw. powrotu do źródeł (*redditio ad fontes*), który pojawił się na ostatnim soborze. Kardynał Kasper podejmuje wskazania i inspiracje *Vaticanum II* i skupia swoje teologiczne refleksje na problemie Boga (*die Gottesfrage*)⁵⁵. Przywołuje i w pełni zgadza się ze słowami biologa i laureata nagrody Nobla Joachima Illiesa, który twierdzi, że kwestia Boga będzie głównym problemem kolejnego, XXI wieku⁵⁶. Dla wiary i Kościoła centralnym i wciąż aktualnym problemem jest pytanie o Boga. Kim jest Bóg? Jak można Go doświadczyć i spotkać? Jaka jest Jego relacja do człowieka? Te i podobne pytania pozostają pilnymi i wciąż aktualnymi teologicznymi wyzwaniem, aby prawdę o samoudzielającym się Bogu ukazać w sposób przystępny dla współczesnego człowieka.

Teologia jako metodyczna mowa o Bogu zostaje zdefiniowana, podporządkowana i ostatecznie określona przez *die Gottesfrage*. Dlatego pierwszy paragraf tego rozdziału będzie dotyczył Boga. Kolejnym krokiem będzie podjęcie problematyki antropologicznej, zainteresowanie współczesnym człowiekiem oraz szeroko rozumianą kwestią badania

⁵⁴ „Seine Rezeption und Realisation ist noch längst nicht abgeschlossen, sondern fängt heute gewissermaßen erst recht an” (*Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 201).

⁵⁵ Zob. *Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung. Aspekte der systematischen Theologie*, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 76-94; *Wenn Gott nicht wäre. Die Gottesfrage darf nicht zur Ruhe kommen*, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 134-140; *Die Gottesfrage als Zukunftsfrage*, w: „Die Politische Meinung” 470 (2009), s. 42-48; T. Kornek, *Problem Boga*, s. 27-39; H. U. von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien – München 1955.

⁵⁶ *Wenn Gott nicht wäre*, s. 137; „[...] dass die Gottesfrage die Frage des 21. Jahrhunderts sein wird” (*Situation und Aufgaben gegenwärtiger systematischer Theologie*, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 195).

i rozeznawania tzw. znaków czasu (*signa temporis*). Kardynał Kasper podkreśla, że nauka o Bogu i nauka o człowieku są warunkami *sine qua non* eklezjologii, ponieważ Kościół pochodzi od Boga i jest dla człowieka. Kwestia Kościoła (*die Kirchenfrage*), która będzie przedmiotem analizy w trzecim paragrafie, musi być rozpatrywana w szerszym kontekście teologicznym, jakim jest problem Boga⁵⁷. Jednocześnie należy uwzględnić zbawcze posłannictwo wspólnoty eklezjalnej, które dotyczy człowieka i całego świata. Kościół nie istnieje ze względu na siebie, ale ze względu na Boga i ludzi oraz na zbawienie i nadzieję człowieka⁵⁸. Odpowiedź na pytanie dotyczące źródeł refleksji o Kościele stanowi klucz do uchwycenia oryginalności eklezjologii Kaspera. Jej rekonstrukcja oraz precyzyjne określenie wymagają sformułowania odpowiedzi na wyżej postawione pytania. Z teologicznego punktu widzenia należy szukać ich w chrystologii i trynitologii niemieckiego teologa. Zaproponowany porządek rozdziału odzwierciedla strukturę jego teologicznej refleksji.

1.1 Dialogiczna koncepcja Boga

Bóg nie pasuje do żadnego ludzkiego schematu. Termin „teologia” oznacza słowo, dyskurs, język (*logos*) Boga (*theos*). W związku z tym pojawia się pytanie, które jest nie tylko akademickim i teoretycznym zagadnieniem, lecz ma przede wszystkim egzystencjalne i praktyczno-pastoralne konsekwencje. Czy teologia powinna być rozumiana jako „mowa-słowo Boga” (*genitivus subiectivus*), czyli czy jest sposobem i przestrzenią, w których Bóg mówi o sobie samym? Czy może należy ją rozumieć jako „mowę-słowo o Bogu” (*genitivus obiectivus*)? Zdaniem Grzegorza Bartha kwestia ta jest nierozstrzygalna⁵⁹. Z jednej strony teolog powinien mówić o Bogu, ale z drugiej jako człowiek nie potrafi o Nim mówić. To napięcie między powinnością a niemocą podpowiada, aby rozwiązania nie szukać ani w dialektyce, ani w spekulatywnej scholastyce, lecz w historiozbawczej teologii, w której dialog pełni kluczową rolę.

Można zauważyć, jak na przestrzeni epok i wieków, wśród przedstawicieli różnych szkół teologicznych pojawiały się stanowiska opowiadające się za jedną lub drugą opcją. W omawianym temacie Kasper, nie opowiada się po konkretnej stronie, lecz podkreśla, że

⁵⁷ „Wiara w Chrystusa i wiara w Boga są jedynym fundamentem, na którym udaje się oprzeć odnowę kościelną i odnowioną eklezjologię katolicką” (KKIRP, s. 45).

⁵⁸ „[...] die Kirche nicht um ihrer selbst willen da ist, sie ist um Gottes und der Menschen und um des Heils und der Hoffnung des Menschen willen da. Die Ekklesiologie muss darum im Horizont der Gottesfrage und der Heilsfrage behandelt werden” (DKK, s. 111); por. *Gestalt und Auftrag der Kirche in einer säkularen Gesellschaft*, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 579.

⁵⁹ G. Barth, „Jedynie Bóg mówi dobrze o Bogu”. *Refleksja nad językiem teologii*, w: D. Mielnik (red.), *Pokładamy nadzieję w Kościele*, Lublin 2016, s. 115-116.

teologia, w której Bóg pozostaje jednym i jedynym tematem, jest możliwa tylko jako odpowiedź (*Antwort*) na samoobjawienie się Boga (*Selbstoffenbarung*) osiągające swój szczyt w Wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Rozumie on teologię jako wydarzenie dialogiczne, ludzką (roz)mowę o Bogu, w której On sam uczestniczy⁶⁰.

1.1.1 Bóg w dialogu z człowiekiem

Ferdynand Ebner, jeden z prekursorów filozofii dialogu, uznaje stworzenie świata przez Boga, który posługuje się słowem, za pierwszy dialog⁶¹. Ta intuicja stanowi istotny punkt odniesienia dla niniejszej części rozprawy, której celem jest rekonstrukcja dialogicznej koncepcji Boga w oparciu o teksty niemieckiego kardynała. Wyniki analitycznych badań zostaną przedstawione zarówno w perspektywie synchronicznej, jak i diachronicznej. Wybór poszczególnych zagadnień oraz kolejność ich prezentacji wynikają bezpośrednio z myśli teologicznej profesora z Tübingen.

a) Objawienie jako nieustanny dialog

Objawienie Kasper zalicza do teologicznych pojęć transcendentálnych (ponadkategorialnych), a nie do kategorialnych. Nie jest ono – jak obrazowo opisuje – pasującą pokrywą (*passende Deckel*), którą można zamknąć wrzący kocioł (*dampfenden Kochtopf*) egzystencjalnych pytań ludzkości, lecz należy je rozumieć jako ukazanie tajemnicy Boga, która nie zostaje ani całkowicie zniesiona, ani tym bardziej odkryta, ale jest rozpoczęciem dialogu, będącego – jak podkreśla Kasper – dialogiem wolności Boga i wolności człowieka. Nie jest czymś, co zostaje dane, lecz tym, co się daje. Nie jest jakimś dokonanym faktem, lecz wydarzeniem. Dlatego Objawienie nie jest końcem, lecz początkiem partnerskich i dialogicznych relacji Boga z człowiekiem⁶². Miało miejsce w konkretnym kontekście historyczno-kulturowo-językowym, ale jest kierowane do wszystkich ludzi, dlatego musi być stale interpretowane w każdej epoce. Teolog zwraca uwagę, że w chrześcijańskim rozumieniu Objawienie wyraża się i jest opisywane przy użyciu języka komunikacji, ponieważ nie polega ono na „dawaniu czegoś”, lecz na tym, że Bóg objawia i udziela samego siebie (*die Selbstoffenbarung Gottes*). Osoby się objawiają,

⁶⁰ *Einführung. Gott glauben, denken, danken und bezeugen*, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 15-17; por. Z. Glaeser, *Teologia między słowem i milczeniem*, „Symposium” 1(16) (2019), s. 38-40.

⁶¹ Por. E. Coreth (red.), *Filozofia XX wieku*, Kęty 2004, s. 36-37.

⁶² *Einführung. Gott glauben, denken, danken und bezeugen*, s. 20-21.

a rzeczy pokazują. Objawienie nie jest ani informacją, ani instrukcją, lecz dialogicznym wydarzeniem, które dzieje się w historii⁶³. Niemiecki kardynał akcentuje osobowo-historyczny wymiar Objawienia poprzez posługiwanie się wyraźnie personalistycznymi kategoriami i konsekwentne unikanie wszelkich formalnych i przedmiotowych ujęć. Papież Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini* za nowość objawienia biblijnego uważa to, że Bóg pozwala się poznać w dialogu⁶⁴. W refleksji Kaspera nad Objawieniem zostaje podkreślona prawda o pierwszeństwie Bożego działania, który wychodzi naprzeciw człowiekowi i wzywa go do zbawczego dialogu.

Kardynał Kasper zgadza się z koncepcją historii Martina Bubera, który twierdzi, że nie toczy się ona według jakiegoś ściśle ustalonego planu, boskiego czy ludzkiego, lecz jest i pozostaje „dziejącą się historią” (*geschehenden Geschichte*). Bóg daje obietnicę, która otwiera przed człowiekiem różne możliwości, a jednocześnie domaga się odpowiedzi, decyzji człowieka, jego wiary lub niewiary. Niemiecki teolog podkreśla, że Bóg nie realizuje deterministycznego planu, ale przedstawia konkretną propozycję opierającą się na wolnej decyzji człowieka. Historia nie toczy się według odgórnego, zamkniętego projektu (boskiego czy ludzkiego), lecz „dzieje się raczej w dialogu pomiędzy Bogiem i człowiekiem”⁶⁵. Dlatego W. Kasper pisze o dialogowym charakterze dziejącej się historii, która jest spotkaniem wolności Boga i wolności człowieka. Tak rozumiana historia jest źródłem napięcia pomiędzy bliskim oczekiwaniem a przeciąganiem się paruzji⁶⁶. Te same intuicje możemy znaleźć u polskiego dogmatyka i ekumenisty Wacława Hryniewicza, który twierdzi, że „Bóg wybrał dialog z człowiekiem jako zbawczą drogę docierania do ludzkiej wolności”⁶⁷. Innymi słowy, Bóg objawia się w historii i w niej dzieje się zbawienie. Jest ona przestrzenią Bosko-ludzkiego dialogu, czyli miejscem Bożego Objawienia.

⁶³ KKWWS, s. 115-117; „Damit ist auch die christlich verstandene Offenbarung nicht nach dem Modell der Information und Instruktion zu denken [...] Sie ist am Modell der Kommunikation orientiert [...] dass Gott sich selbst erschließt und mitteilt” (KKWWS, s. 116).

⁶⁴ VD, 6. E. Schillebeeckx również pisał o Objawieniu jako żywym dialogu Bosko-ludzkim, który nie jest „zwykłą porcją ponadludzkiej wiedzy przekazanej przez proroków i Chrystusa” (A. Nadbrzeżny, *Od Matki Odkupienia do Matki wszystkich wierzących. Mariologia Edwarda Schillebeeckxa*, Lublin 2005, s. 29, 67).

⁶⁵ „Geschichte ereignet sich vielmehr im Dialog zwischen Gott und dem Menschen” (JDCH, s. 126).

⁶⁶ „Danach läuft die Geschichte nicht nach irgendeinem, sei es göttlichen oder menschlichen Plan ab. Geschichte ereignet sich vielmehr im Dialog zwischen Gott und dem Menschen. [...] Dieser dialogische Charakter einer geschehenden Geschichte macht die Spannung zwischen Naherwartung und Parusieverzögerung verständlich” (Tamże).

⁶⁷ W. Hryniewicz, *Dialog jako podstawowa kategoria wiary*, s. 55.

Zdaniem Kaspera miłosierdzie Boże należy uznać za warunek i przyczynę aktu stworzenia, jak i całych dziejów zbawienia⁶⁸. Jest powszechne i uniwersalne zarazem, bo Bóg już na pierwszych stronach Biblii objawia się jako Stwórca nieba i ziemi, a nie tylko jako Bóg ludu Izraela. Biblijna opowieść o stworzeniu podkreśla, że całe stworzenie było dobre, a nawet bardzo dobre (por. Rdz 1, 4. 10nn). Człowiek otrzymał błogosławieństwo oraz konkretne zadania, które były zaproszeniem do kontynuacji dzieła stworzenia. Bóg spotyka się z człowiekiem, troszczy się o niego i prowadzi z nim swobodny dialog. Dopiero nieposłuszeństwo, grzech pierworodny doprowadził do naruszenia relacji człowieka z Bogiem i naruszył harmonię w stworzeniu. Jednakże Bóg nie pozwala, aby ludzie i świat zmierzali ku samozagładzie. Konsekwencje grzechu widoczne są w bratobójczym czynie Kaina, doprowadzają do potopu i do pomieszania języków wśród budowniczych wieży Babel. Bóg odpowiada na te wydarzenia: naznacza czoło Kaina i grozi każdemu, kto odważyłby się podnieść na niego rękę. Po potopie Bóg podejmuje próbę wprowadzenia nowego początku z Noem, natomiast po chaosie wynikającym z podziału babilońskiego powołuje Abrahama, przez którego wszystkie narody mają otrzymać błogosławieństwo⁶⁹. Bóg w swojej wolności i łaskawości rozpoczął zbawczy dialog. Miłosierdzie – zdaniem Kaspera – jest podstawą i gwarantem tego dialogu⁷⁰, bo dzięki miłosierdziu Bóg objawia się jako ten, który jest zupełnie inny, transcendentny, a zarazem jako ten, który jest bliski człowiekowi. Niemiecki teolog dodaje, że transcendencia Boga nie jest nieskończonym oddaleniem, a Jego bliskość nie jest pozbawionym dystansu koleżeństwem (*Kumpelhaftigkeit*)⁷¹.

Bóg nie tylko inauguruje dialog, lecz także go podtrzymuje i traktuje partnera/partnerów dialogu bardzo poważnie. Świadczy o tym następujący fragment Pisma Świętego: „Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście [...], błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie” (Pwt 30, 15. 19). Niemiecki

⁶⁸ „Die Barmherzigkeit Gottes ist die Urvoraussetzung und der Grund der Schöpfung wie der gesamten Heilsgeschichte” (*Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg i. Br. 2012, s. 103). Takie samo stanowisko w tej kwestii zdaje się prezentować K. Rahner; zob. K. Rahner, *Der Dreifaltige Gott als transzcenderer Urgrund der Heilsgeschichte, Mysterium Salutis II*, Einsiedel 1967, s. 317-401.

⁶⁹ MKDCZ, s. 56-57.

⁷⁰ Por. BGDE, s. 62.

⁷¹ Tamże, s. 59. Tutaj widać zasadniczą różnicę pomiędzy dialogiczną teologią W. Kaspera a dialektyczną teologią K. Bartha, który powtarza nieustannie „Bóg jest Bogiem” a „świat jest światem”, między nimi zachodzi nieskończona różnica jakościowa. Jest ona powodem nieskończonego dystansu między nami a Bogiem (diastazą). K. Barth powtarza, że o Bogu w ogóle nie można mówić inaczej, jak tylko dialektycznie za pomocą tezy i antytezy, a W. Kasper, który jest świadomy niedającego się wypowiedzieć misterium Boga, twierdzi, że można i należy mówić o Nim dialogicznie; por. A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin 1979, s. 12. 23.

teolog podkreśla, że Bóg pragnie zbawienia wszystkich ludzi, ale nie chce tego dokonać bez ich udziału. Objawienie jest zawsze wydarzeniem całkowicie Boskim i całkowicie ludzkim. Zbawienie to nie monolog, ale permanentny dialog Boga z człowiekiem, w którym chodzi o decyzje na śmierć i życie⁷². Ponadto W. Kasper idzie śladem myśli Karla Rahnera i podkreśla, że Bóg nie tylko komunikuje siebie człowiekowi, lecz także stwarza w człowieku możliwość rozpoznania i przyjęcia tego samoobjawienia⁷³. Kardynał stwierdza jasno: „Bóg objawienia jest Bogiem człowieka, który mówi językiem człowieka”⁷⁴. Jest inny i różni się zasadniczo od Boga filozofów, bo jest Bogiem żywym, mówiącym, słuchającym i przede wszystkim pozwalającym wejść ze sobą w dialog. Szczególnym momentem w historii zbawienia było objawienie imienia Bożego, które miało potwierdzić przymierze zawarte z ojcami, ale jednocześnie stało się początkiem kolejnego etapu dialogu Boga z człowiekiem. Niemiecki teolog interpretuje to zbawcze wydarzenie jako odsłonięcie osobowego oblicza Boga (*personales Antlitz*), który jest Ojcem pozwalającym siebie wzywać. W Biblii Bóg ukazany jest jako ten, który ma imię, a to oznacza, że nie jest On ani bezimienną tajemnicą, ani jakimś „tym” (*kein Es*), lecz jest „Ja” (*ein Ich*), „On” (*ein Er*) i w końcu „Ty” (*ein Du*). Jest osobową istotą, która pozwala się do siebie zwracać, chce być przyzywana, prowadzić dialog z człowiekiem i ludem zarazem⁷⁵. Tylko Bóg sam może objawić swoje imię. Bez Niego i Jego samoujawnienia człowiek sam nigdy nie poznałby prawdziwego imienia Boga⁷⁶. Jest ono ważne, bo umożliwia i ułatwia dialog, pokazuje, kto jest partnerem rozmowy⁷⁷. Profesor z Tübingen podkreśla jeszcze fakt, że Bóg dostrzegł nędzę i usłyszał wołanie swojego ludu. Jest żywym Bogiem, który zajmuje się utrapieniami ludzi, mówi, działa, ingeruje, wyzwala i wybawia (por. Wj 3, 7n). Historia Izraela jest procesem, w którym Bóg objawił ludziom swoją istotę. Nie ujawniła się ona ani w wyniku spekulatywnej wypowiedzi, ani mistycznego doświadczenia, ale jest wypowiedzią wiary na podstawie historycznego samoobjawienia się Boga. Dlatego – zdaniem Kaspera – o istocie Boga i Jego imieniu nie da się mówić

⁷² Por. tamże, s. 112.

⁷³ *Gotteswort im Menschenwort*, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 269-270; zob. K. Rahner, *Hörer des Wortes*, Freiburg 1971.

⁷⁴ „Der Gott der Offenbarung ist ein Gott der Menschen, der die Sprache der Menschen spricht” (DGJCH, s. 236).

⁷⁵ *Der persönliche Gott. Antwort auf das Geheimnis des Menschen*, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 277; zob. G. Barth, *Wierzę w Boga – Tróję Osób*, w: K. Guzowski, G. Barth (red.), *Wierzę w Boga. Jak rozumieć prawdy wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2013, s. 13-19.

⁷⁶ *Name und Wesen Gottes. Problem und Möglichkeit des theologischen Sprechens von Gott*, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 254.

⁷⁷ „Gott als Vater ist ein Gott, der ein konkretes personales Antlitz hat, der einen Namen hat und der seinem Namen gerufen werden kann” (Tamże, s. 243); por. MKDCZ, s. 60.

w sposób spekulatywny, lecz jedynie w sposób narratywny⁷⁸. Bóg objawia się człowiekowi nie tylko poprzez słowa, lecz także przez czyny i wydarzenia. Jest to model opisujący każdy dialog, będący kryterium prawdziwości. Dialog jest wydarzeniem, w którym ważne są słowa i czyny, to, co widzialne i to, co niedające się ogarnąć wzrokiem.

Dla niemieckiego kardynała cała historia objawienia Starego i Nowego Testamentu jest przedstawieniem tego, co streszczają pierwsze słowa Listu do Hebrajczyków: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1-2). Nowotestamentalna perspektywa, która łączy się bezpośrednio z zagadnieniem omawianym w tym punkcie, będzie zaprezentowana w dalszej części pracy w paragrafie pt. *Jezus Chrystus jako pośrednik zbawczego dialogu*, w którym zostaną przedstawione chrystologiczne tezy i koncepcje Kaspera.

b) Człowiek jako istota dialogiczna

Profesor z Tübingen przeanalizował dzieje współczesnej filozofii dialogu i stwierdził, że jej początki można znaleźć już u Sokratesa i Platona. Przytacza klasycznych przedstawicieli filozofii dialogu: M. Bubera, F. Ebnera, Franza Rosenzweiga, ale z nurtem dialogicznej filozofii łączy także Romano Guardiniego, Gabriela Marcela, Hansa-Georga Gadamera, Jürgena Habermasa, Paula Ricoeura, Emmanuela Levinasa i innych. Myślicieli tych – w odróżnieniu od Kartezjusza postrzegającego podmiotowość z perspektywy indywidualnej – łączy szczególny sposób rozumienia podmiotowości jako intersubiektywności: osobowość istnieje konkretnie tylko w interesobowości (*Inter-Personalität*), podmiotowość tylko w interpodmiotowości (*Inter-Subjektivität*)⁷⁹. W takiej koncepcji punktem wyjścia do interpretacji świata jest dialogiczna, intersubiektywna komunikacja, która według Kaspera stanowi fundamentalny fenomen ogólnoludzki, obecny zarówno w filozofii starożytnej, jak i w filozofii współczesnej⁸⁰. W ten sposób zostaje przełamany nowożytny indywidualizm i podkreślona potrzeba relacyjno-wspólnotowej egzystencji człowieka. Jednocześnie, jak podkreśla Kasper, życie człowieka,

⁷⁸ „Davon kann nicht spekulativ, sondern nur narrativ die Rede sein” (BGDE, s. 57).

⁷⁹ DGJCH, s. 444; por. *Die Kirche und der Pluralismus der Gegenwart*, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16),

Freiburg i. Br. 2019, s. 657; por. BJCH, s. 359.

⁸⁰ „Damit ist die dialogische, intersubjektive Kommunikation zu einem zentralen philosophischen Thema und zum Ausgangspunkt der Weltauslegung geworden” (DKK, s. 95). Godna uwagi analiza, która przedstawia człowieka jako byt relacyjny, została przeprowadzona w książce: M. Szulankiewicz, *Poszukiwania metafizyczne*, Toruń 2014, s. 98-112.

przy całej jego niepowtarzalności i wyjątkowości, realizuje się w niedającym się znieść napięciu, które powstaje między „ja” a „ty” oraz „ja” a „my”. Samo tylko „ja” to egoizm, a samo „my” to kolektywizm⁸¹. Z argumentów wypracowanych przez W. Kaspera wynika, że poprzez rozprawianie się z błędnymi, bardzo skrajnymi stanowiskami, czyli kolektywizmem i monadyzmem, dochodzi do filozofii dialogu, z której czerpie inspiracje, aby przedstawić swoje relacyjno-dialogiczne rozumienie istoty osoby ludzkiej. Jego koncepcję można określić personalizmem komunijnym. Jest ona szczególnie uwrażliwiona na integralne rozumienie człowieka i w konsekwencji wynika z niej m.in. to, że:

- (1) nie rozdziela i nie przyznaje pierwszeństwa, lecz łączy substancjalny i relacyjny wymiar osoby ludzkiej;
- (2) człowiek posiada godność i wartość w sobie;
- (3) człowiek jest istotą środka, nie należy rozumieć go statycznie, lecz dynamicznie: utkwiał między linią horyzontalną a wertykalną;
- (4) człowiek jest sobą, ale jednocześnie wykracza poza siebie;
- (5) jest otwarty na wspólnotę, a jednak wciąż zdany na siebie;
- (6) znajduje się między byciem a stawianiem się (*zwischen Sein und Werden*);
- (7) znajduje się między przeszłością a przyszłością;
- (8) jest ukierunkowany, otwarty na nieskończoną tajemnicę Boga, a jednak wpłątany w swoją skończoność i banalność dnia powszedniego.

Walter Kasper twierdzi wprost: „człowieka charakteryzują wielkość i nędza zarazem”. Powołuje się na Blaise’a Pascala, który twierdził, że paradoksalnie dzięki swej wielkości człowiek uświadamia sobie swoją nędzę i ta samoświadomość świadczy o jego wielkości⁸².

Podstawą myślenia dialogicznego jest dla Kaspera egzystencja człowieka w świecie, niedająca się w żaden sposób wydedukować, a także towarzyszące jej zdziwienie. Człowiek nie żyje jako jednostka, szczególnie widoczne jest to już w opisie stworzenia mężczyzny i kobiety. Zdaniem Kaspera człowiek jest ukierunkowany na innych zwłaszcza przez mowę. Podkreślała to już filozofia starożytna, która nazywała bytem rozumnym człowieka obdarzonego mową. Niemiecki teolog zaznacza, że człowiek nie jest wręcz zdolny do życia jako jednostka, ale ze swej istoty jest zdany na innych (*Gemeinschaftswesen*), na współdziałanie i współistnienie z innymi. To właśnie od powodzenia wspólnoty i komunikacji zależą szczęśliwe życie jednostek, pokój na świecie

⁸¹ *Der persönliche Gott. Antwort auf das Geheimnis des Menschen*, s. 270.

⁸² JDCH, s. 365-366; *Einführung in den Glauben*, w: *Das Evangelium Jesu Christi* (WKGS 5), Freiburg i. Br. 2009, s. 140.

i przetrwanie ludzkości. Należy bez wątpienia zgodzić się z wnioskami Stefana Larusa oraz S. Leya, które wskazują na fundamentalne znaczenie postrzegania człowieka jako istoty dialogicznej w teologicznym projekcie profesora z Tübingen. Powyższa teza znajduje potwierdzenie w słowach Kaspera, który jednoznacznie podkreśla, że: „człowiek jest istotnie spotkaniem i dialogiem, nie tylko w znaczeniu werbalnym, lecz także w odnoszącym się do całego człowieka globalnym sensie wymiany, zarówno na poziomie materialnym, jak i na poziomie ducha oraz idei”⁸³.

Kardynał Kasper wymienia dwie podstawowe obserwacje człowieka, które są doświadczeniami osobowymi. Człowiek odczuwa i odkrywa siebie jako niezmiennie i niezastąpione „ja” (*Ich*), jako „ten-tu-oto” (*Dieser-da*), jako niepowtarzalną i wręcz absolutną istotę odpowiedzialną za siebie i niebędącą niczyją własnością. To również świadomość bycia w określonym środowisku i otoczeniu, które nie jest zamknięte, dzięki czemu pozwala człowiekowi otworzyć się na wszelką rzeczywistość. Synteza tych dwóch doświadczeń pozwala na rekonstrukcję klasycznego pojęcia osoby jako *naturae rationalis individua substantia*. Osobę tworzy napięcie pomiędzy tym, co ogólne a szczegółowe, określone a nieokreślone, faktyczne a transcendentne, skończone a nieskończone. Tradycyjne rozumienie osoby jest dla profesora z Tübingen zbyt abstrakcyjne oraz za mało relacyjne. Osoba istnieje jedynie w potrójnej relacji: do siebie, do otoczenia i do świata⁸⁴. Urzeczywistnia się konkretnie tylko w relacjach, ma świadomość siebie, gdy ma świadomość innych. Człowiek nie istnieje indywidualnie, bo jego egzystencja jest związana z wielorakimi relacjami, nie może istnieć bez dialogu.

Osoba ludzka przez swą bezgraniczną otwartość i niepowtarzalność wykracza ponad wszelką ograniczoność, a to – zdaniem Kaspera – łączy się z nieskończoną tajemnicą Boga, który stworzył człowieka na swój „obraz i podobieństwo” (Rdz 1, 27). „Człowiek jest naturalną tęsknotą za czymś nadnaturalnym”⁸⁵. Te dwie cechy sprawiają, że osoba ludzka wskazuje na istotę Boga oraz ma w niej swój udział. Stworzenie na „obraz

⁸³ „Der Mensch ist wesentlich Begegnung und Dialog, nicht nur in einem verbalen, sondern in einem gesamt menschlichen globalen Sinn des Austauschs sowohl auf der materiellen wie auf der geistig-idealen Eben” (KKWWS, s. 96). „Sama tajemnica Trójcy Świętej przypomina nam, że zostaliśmy stworzeni na obraz Bożej komunii, dlatego nie możemy się zrealizować ani zbawić o własnych siłach” (EG, 178); por. S. Ley, *Kirche Jesu Christi als Communio. Entstehung, Spezifika und Perspektiven der Ekklesiologie* Walter Kaspers, Freiburg i. Br. 2017, s. 147-148; S. Larus, *Gott in säkularer Zeit*, s. 387; por. UUS, 28.

⁸⁴ „Der bisher dargelegte traditionelle Personbegriff bleibt noch abstract; konkret verwirklicht sich die Person nur in Relationen. [...] Die Person ist darum nur in der dreifachen Relation: zu sich, zur Mitwelt und zur Umwelt” (JDCH, s. 364-365). Diadyczno-dialogiczne rozumienie osoby zostało przedstawione w publikacji: G. Barth, *Hermeneutika osoby*, Lublin 2013, s. 136-158.

⁸⁵ *Einführung in den Glauben*, s. 115.

Boga” według Kaspera prowadzi do opisanie i rozumienia istoty ludzkiej jako istoty relacyjnej i dialogicznej (*als ein relationales und dialogisches Wesen*), która została stworzona przez Boga i dla Boga⁸⁶. Przez dar Ducha Bożego człowiek staje się duchowy, a nie przez wyzwolenie się z ciała (co jest i tak niemożliwe). Duch Święty jest również przyczyną otwarcia się na relacje ze sobą samym, z innymi ludźmi i z Bogiem. Osoba szuka osoby (*Person sucht Person*), dlatego według Kaspera tylko absolutna osoba oraz absolutna i pełna wolność mogą być odpowiedziami na pytania człowieka⁸⁷. Osoba potrzebuje osoby, aby w pełni być osobą. To zaś prowadzi go do wniosku, że osoba ludzka jest możliwa do określenia tylko wtedy, gdy całościowym horyzontem jej definiowania – początkiem i końcem – będzie Bóg, który przez akt stworzenia sam zawiera się w definicji osoby ludzkiej⁸⁸. Nie bezpośrednio, ale z analizy Kasperowej refleksji wynika, że opowiada się on za koncepcją rozumienia człowieka jako istoty, która jest otwarta na Boga (*capax Dei*), a nie (tylko) za koncepcją *homo religiosus*, która paradoksalnie może prowadzić do błędnego rozumienia stworzonej kondycji człowieka i zanegowania objawieniowej genezy chrześcijaństwa. Kondycja osoby ludzkiej – otwarta na transcendencję – wynika z jego kondycji bytowej, która określa stworzonność, dlatego jest on otwarty nie tyle na transcendencję, bóstwo czy świat nadprzyrodzony, ile konkretnie na osobowego Boga⁸⁹. Dla Kaspera filozoficzne i teologiczne przesłanki są potwierdzeniem dialogicznej struktury osoby ludzkiej, której nie jest w stanie zaspokoić świat rzeczy (nieosobowy), lecz tylko osobowa relacja.

Kardynał, za myślą Ludwiga Wittgensteina podkreśla, że nawet gdyby zostały rozwiązane wszystkie naukowe zagadki, życiowe pytania pozostaną dalej bez odpowiedzi. Człowiek jest więc pytaniem dla samego siebie i niezgłębioną tajemnicą zarazem. W tym kontekście Kasper wskazuje na aktualność pytania o Boga, które jak podkreśla, służy za każdym razem człowiekowi i jego człowieczeństwu. Skoro człowiek jest niedającą się

⁸⁶ *Es ist Zeit, von Gott zu reden*, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 174; *Die Treue der Frau zu ihrer Berufung*, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 392.

⁸⁷ *Gottesglaube im Angesicht von säkularisierter und atheistischer Umwelt*, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 106.

⁸⁸ „Die Einmaligkeit wie die Offenheit der Person verlangen nach einem Grund; deshalb ist die Person nicht nur Verweis, sondern auch Teilhabe am Wesen Gottes. Die Person des Menschen lässt sich also letztlich nur von Gott her und auf Gott hin definieren; Gott selbst gehört in die Definition der menschlichen Person hinein. In diesem Sinn spricht die Schrift vom Menschen als «Bild und Gleichnis» Gottes (Gen 1, 27)” (JDCH, s. 365).

⁸⁹ Zob. K. Rahner, *Hörer des Wortes*; J. Mastey, *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001; Z. J. Zdybicka, *Czy człowiek jest homo religiosus?*, „Roczniki Filozoficzne” 37-38(1) (1989-1990), s. 239-252; W. Hryniewicz, *Człowiek – istota otwarta na uczestnictwo w Bogu*, w: T. Bielski (red.), *Być człowiekiem*, Poznań 1974, s. 233-255.

z głębi tajemnicy, to jeśli chce poznać prawdę o sobie i rozwijać swoje człowieczeństwo, nie może nie pytać o sens i przyczynę swojej egzystencji. To oznacza pytanie o Boga, które według Kaspera powinno być stale podejmowane i ożywiane przez Kościół⁹⁰.

Wiara jest aktem, który domaga się dialogicznej postawy⁹¹. Dla Kaspera, który przytacza słowa Konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, jedyną możliwą odpowiedzią (*Antwort*) na osobowe samootwarcie się Boga w Słowie (*Wort*) może być osobowe samooddanie się człowieka Bogu. Wiara nie jest dla niego nieokreślonym uczuciem ani niedoskonałym rodzajem wiedzy, lecz aktem posiadającym konkretną treść, który jest odpowiedzią na słowa i czyny Boga streszczone i urzeczywistnione w Jezusie Chrystusie. Zdaniem niemieckiego teologa podstawowym kształtem wiary nie jest odpowiedź „wierzę, że”, „wierzę w coś”, ale „wierzę tobie”, „wierzę w ciebie”⁹². W swojej argumentacji odwołuje się do podziału zaproponowanego przez św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, którzy wyróżniali: *credere Deum* – wierzyć, że Bóg jest, *credere Deo* – wierzyć Bogu i *credere in Deum* – ufać Bogu, powierzyć się Mu i oddać Mu całe życie. Profesor z Tübingen wiarę rozumie jako inkluzję i syntezę wszystkich ludzkich sił, jako akt (*fides qua creditur*) i treść (*fides quae creditur*). Dialogiczny charakter wiary uwidacznia się w tym, że jest ona ujmującą wszystko odpowiedzią człowieka na działanie i samoobjawienie się Boga (*Selbstoffenbarung Gottes*). Kardynał Kasper jest zdecydowanie przeciwnikiem jednostronnego rozumienia wiary – tylko rozumowego lub tylko wolitywnego. Wielokrotnie zwraca uwagę, że wiara angażuje całego człowieka, a precyzyjnie – całą osobę, co dopełnia jej człowieczeństwo⁹³. Zachęca, aby ponownie wrócić do aksjomatu teologicznego, w którym wiara jest prezentowana jako szukająca zrozumienia (*fides quaerens intellectum*). Zaś W. Hryniewicz podejmuje apel W. Kaspera i jednocześnie rozwija go, kiedy pisze o wierze szukającej „porozumienia w dialogu” (*fides quaerens dialogum*)⁹⁴. Dialogiczność wiary jest konsekwencją natury człowieka, który swoją egzystencję zawdzięcza nie tylko osobowym relacjom z ludźmi, ale przede

⁹⁰ *Gottesglaube im Angesicht von säkularisierter und atheistischer Umwelt*, w: H. Wieh (red.), *Ein Gott für die Welt: Glaube und Sinnfrage in unserer Zeit*, München 1980, s. 43-45.

⁹¹ Zob. M. Manikowski, *Dialogiczność wiary: Tomáš Halík, Joseph Ratzinger i Józef Tischner*, „Logos i Ethos” 2(33) 2012, s. 179-201.

⁹² „Der personalen Selbsterschließung Gottes im Wort entspricht als Antwort der Glaube als personale Selbstüberzeugung des Menschen an Gott” (DGJCH, s. 213); por. KO, 5; por. BJCH, s. 157-158.

⁹³ „Erkennen und Wollen sind also Elemente an einen Akt des Glaubens; beide bilden im Glaube eine innere Einheit. Deshalb ist der Gottesglaube weder ein rein intellektueller Fürwahrhaltglaube, noch ein rein willentlicher Entscheidungsglaube noch bloße Sache des Gefühls. Er ist ein Akt des ganzen Menschen, ein Akt, durch den es erst zur vollen Menschwerdung des Menschen kommt” (DGJCH, s. 205).

⁹⁴ KKWWS, s. 91; W. Hryniewicz, *Dialog jako podstawowa kategoria wiary*, s. 51.

wszystkim relacji z trójjedynym Bogiem. Objawienie jest dialogiem i zbawienie dzieje się w dialogu.

1.1.2 Trójca Święta a dialog

Spotkanie może wydarzyć się tylko pomiędzy osobami, to istotny warunek prawdziwego dialogu. Trynitarne wyznanie wiary jest sumą i kulminacją całego chrześcijańskiego misterium zbawienia. Chrzest, poprzez który człowiek staje się chrześcijaninem, dokonuje się w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Rzeczy, schematy czy spekulacje nie definiują istoty wiary chrześcijańskiej, bo jest ona określona osobowo, dotyczy Boga w trzech Osobach. Przedstawienie zasadniczych motywów trynologii Kaspera będzie realizowane z dwóch perspektyw: Trójcy immanentnej i Trójcy ekonomicznej.

a) Dialog wewnątrztrynitalny

Kardynał Kasper broni racjonalności kościelnego nauczania o Trójcy Świętej i argumentuje, że w doktrynie nigdy nie pojawiło się sprzeczne stwierdzenie $1 = 3$, które oznaczałoby, że jedna osoba to trzy osoby albo jedna istota Boska to trzy istoty Boskie. Kościół naucza o jedności istoty i troistości Osób, co można przedstawić jako jedność istoty w troistości Osób. Nauczanie o jednym i potrójnym to nie to samo, co $1 = 3$. Profesor z Tübingen, tłumaczy napięcie, które powstaje między jednością a wielością, odwołuje się do posługiwania się przez człowieka triadycznymi schematami⁹⁵. Troistość nie jest dowolną wielością, bo zawiera w sobie początek, środek i koniec: trzy jest najprostszą i jednocześnie najpełniejszą formą wielości, która jest uporządkowaną wielością, a tym samym jednością w wielości⁹⁶.

Dla niemieckiego kardynała doktryna trynitalna nie jest matematyką wyższego rzędu, która próbuje zakwestionować biblijny monoteizm, ale jest uzasadnieniem tego, że jeden i jedyny Bóg nie jest odwiecznym samotnym Bogiem (*einsamer Gott*), lecz

⁹⁵ „Selbstverständlich hat die kirchliche Trinitätslehre nie die ihr immer wieder unterschobene, aber völlig absurd Behauptung aufgestellt: $1 = 3$. Das wäre nur dann der Fall, wenn behauptet würde: 1 Person = 3 Personen oder: 1 göttliches Wesen = 3 göttliche Wesen, wenn also in Gott Einheit und Dreiheit unter ein und derselben Rücksicht behauptet würden. [...] Nun werden aber im Trinitätsbekenntnis die Einheit des Wesens und die Dreiheit der Personen bzw. Die Einheit des Wesens in der Dreiheit der Personen ausgesagt” (DGJCH, s. 364-365).

⁹⁶ DGJCH, s. 368.

odwiecznym udzielaniem siebie w miłości (*Selbstmitteilung in der Liebe*)⁹⁷. Jedność i jedność Boga, który pomyślany jest osobowo, nie może oznaczać samotności, ponieważ, jak podkreśla Kasper, nie sposób myśleć o miłości inaczej niż osobowo i interpersonalnie. Podkreśla, że istnieje różnica pomiędzy miłością między ludźmi i miłością Boga: człowiek posiada miłość, a Bóg jest miłością.

Ponieważ człowiek posiada miłość, a ta nie znamionuje całej jego istoty, związany jest w miłości z innymi osobami, nie będąc z nimi jednej istoty; u ludzi miłość tworzy ścisłą i głęboką wspólnotę osób, ale nie identyczność istoty. Bóg, przeciwnie, jest miłością, Jego istota jest absolutnie prosta i jedyna; dlatego trzy osoby posiadają tę samą istotę; ich jedność jest jednością istoty, a nie tylko wspólnotą osób⁹⁸.

W swoim systematycznym wykładzie o Trójcy Świętej kardynał Kasper wychodzi od pytania o jedność rzeczywistości, na które odpowiada poprzez odwołanie się do trynitarnego wyznania wiary. Wszelkie zagadnienia, które podejmuje: jedność w troistości, miłość pośrednicząca pomiędzy jednością i wielością oraz stwierdzenie, że troistość w jedności jednej istoty to niezgłębione misterium Boga trójjedynego, są po to, aby kolejny raz stwierdzić: Bóg jest miłością. Już starotestamentalne opisy przedstawiają Boga, który jest przeobfitą pełnią życia i miłosierdzia, a Nowy Testament udziela ostatecznej odpowiedzi i wprowadza w Duchu Świętym we wspólnotę miłości Ojca i Syna. Profesor z Tübingen słowa św. Jana „Bóg jest miłością” (1 J, 4, 6. 16) traktuje jako streszczenie misterium trójjedynego Boga⁹⁹ i pisze wprost: „kto zrozumiał to zdanie, ten zrozumiał wszystko”¹⁰⁰. Według niego fraza „Bóg jest miłością” jest jednocześnie wypowiedzią ontologiczną (*eine Seinaussage*) i soteriologiczną (*Heilsaussage*)¹⁰¹. Jest ona szczególnie ważna, bo ukazuje Boga, który przez Jezusa Chrystusa objawił się jako miłość po to, aby w końcu objawić odwieczną wspólnotę miłości zachodzącą pomiędzy Ojcem i Synem, i Duchem. Miłość jest warunkiem *sine qua non* objawiania się i udzielania Boga¹⁰². Tok myślenia W. Kaspera poszedł jeszcze dalej, kiedy w konsekwencji powyższych rozważań

⁹⁷ KKWWS, s. 122.

⁹⁸ „Weil der Mensch die Liebe hat und diese nicht sein ganzes Wesen ausmacht, ist er in der Liebe mit anderen Personen verbunden, ohne mit ihnen eines Wesens zu sein; bei Menschen begründet die Liebe eine enge und tiefe Personengemeinschaft, aber keine Wesenidentität. Gott dagegen ist die Liebe, und dieses sein Wesen ist absolut einfach und einzig; deshalb besitzen die drei Personen ein einziges Wesen; ihre Einheit ist Wesenseinheit und nicht nur Personengemeinschaft” (DGJCH, s. 457-458).

⁹⁹ „So kann schon das Neue Testament die eschatologisch-endgültige Selbstoffenbarung Gottes zusammenfassen in dem Satz: Gott ist Liebe (1 Joh 4, 8. 16)” (DGJCH, s. 378). „Am wichtigsten ist die zusammenfassende Aussage: Gott ist Liebe (1 Joh 4, 8. 16)” (Tamże, s. 383-384). Por. KKWWS, s. 122.

¹⁰⁰ *Offenbarung und Geheimnis. Vom christlichen Gottesverständnis*, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKG 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 308.

¹⁰¹ DGJCH, s. 384; por. S. Ley, *Kirche Jesu Christi*, s. 118.

¹⁰² DGJCH, s. 384-385.

stwierdził, że miłość jest dialogiczna¹⁰³. Pojęciami najpełniej opisującymi misterium Boga, nie abstrakcyjnymi, statycznymi spekulacjami, lecz dynamicznymi wydarzeniami, są według Kaspera miłość i dialog. Opowiada się on jednoznacznie za rozumieniem misterium Trójcy Świętej jako tajemnicy zbawienia, a nie jako logicznej aporii, którą trzeba rozwiązać. Samo zbawienie postrzega jako wydarzenie mające społeczną formę, dziejące się w relacjach osobowych i przez nie.

Profesor z Tübingen ma świadomość, że dzisiaj dla przeciętnego człowieka wypowiedzi, które dotyczą misterium Trójcy Świętej, brzmią wzniosłe i są trudne do zrozumienia, dlatego odwołuje się on do ludzkiej miłości. Zaznacza jednocześnie, że w przypadku tego zestawienia niepodobieństwo jest większe niż podobieństwo. Człowiek będący w relacji miłości daje coś drugiej osobie i jednocześnie wyraża siebie. Miłość z natury dąży do jedności, ale nie wchłania drugiej osoby, tylko pozwala się jej urzeczywistnić. Zdaniem Kaspera miłość tworzy przestrzeń, w której osoby mogą być sobą, i sprawia, że w jedności partycypują odmiennność i różnorodność¹⁰⁴.

Kardynał Kasper bardzo często koreluje Tróję Świętą z pojęciem tajemnicy, a uzasadnia to argumentami teologicznymi. Jego zdaniem (z teologicznego punktu widzenia) nie istnieje wiele różnych tajemnic, lecz jedna, konstytutywna tajemnica, którą jest „Bóg i Jego zbawcza wola [objawiona] przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym”¹⁰⁵. Jedność tajemnicy eksplikuje się w wielości, a konkretnie w triadyczności: trójjedyna istota Boga, wcielenie Boga w Jezusie Chrystusie, zbawienie człowieka w Duchu Świętym. Trójcy immanentnej nie sposób odkryć drogą spekulacji czy konkluzji, ale według Kaspera poznanie trynitarnej tajemnicy możliwe jest dzięki słowu Objawienia¹⁰⁶. Jest świadomy, że nie tylko chrystologia, lecz także eklezjologia bez trynitarnej podstawy mogą popaść w błędne skrajności.

Teologia, a szczególnie trynitologia, zajmuje się światem osób, a nie światem rzeczy. Kardynał Kasper komentuje klasyczną formułę pochodzeń w Trójcy Świętej

¹⁰³ *Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes*, w: *Jesus Christus – das Heil der Welt. Schriften zur Christologie* (WKGs 9), Freiburg i. Br. 2016, s. 363.

¹⁰⁴ „Wahre Liebe ist nicht distanzlos; sie respektiert das Anderssein des anderen; sie wahrt die eigene Würde des anderen. Sie schafft und gewährt im Einswerden mit dem/der anderen diesem/r den Raum, in dem er selbst oder sie selbst sein kann. Das Paradox der Liebe ist es, dass sie Einheit ist, welche Andersheit und Unterschiedenheit einschließt” (BGDE, s. 97).

¹⁰⁵ „Theologisch gibt es also nicht viele und vielerlei Geheimnisse, sondern das eine Geheimnis, das Gott und sein Heilswille durch Jesus Christus und im Heiligen Geist ist. Das Ganze der christlichen Heilsökonomie ist also ein einziges Geheimnis, das sich in dem Satz zusammenfassen lässt: Gott ist durch Jesus Christus im Heiligen Geist das Heil des Menschen” (DGJCH, s. 415).

¹⁰⁶ Tamże, s. 424.

oraz wyłaniające się z nich relacje i uważa, że są one praobrazem i pragramentem dialogowego i relacyjnego bycia dla siebie i ze sobą Ojca, Syna i Ducha w historii zbawienia¹⁰⁷. Profesor z Tübingen przywołuje tezy M. Bubera, F. Ebnera i F. Rosenzweiga i podkreśla fakt, że osoba ludzka istnieje i może prawidłowo egzystować tylko w relacjach ja-ty-my. Jego zdaniem Bóg nieosobowy wykracza poza horyzont współczesnego myślenia personalistycznego. Boskie Osoby porównuje z ludźmi, a to prowadzi do wniosku, że skoro ludzkie międzyosobowe relacje są dialogiczne, to Boskie Osoby nie są mniej, lecz nieskończenie bardziej dialogiczne niż osoby ludzkie. Nieskończenie doskonała intensywność jedności Boskiej natury prowadzi do niewyobrażalnej różności Osób. Niemiecki teolog podkreśla: „Osoby Boskie nie tylko znajdują się w dialogu, One są dialogiem” (*Die göttlichen Personen stehen nicht nur im Dialog, sie sind Dialog*)¹⁰⁸. Podkreśla, że Bóg chrześcijan jest nieustannym dialogiem Osób. Tutaj pojawia się teologicznie najbardziej ważki argument wskazujący jednocześnie na eklezjologiczne implikacje wynikające z trynitologii Kaspera, o których będzie mowa w drugim rozdziale pracy. Rozumienie Boga jako bytu, który jest w dialogu i w relacji, musi być konsekwentnie zachowywane oraz bezpośrednio i pośrednio uwzględniane we wszelkich refleksjach odnoszących się do historii zbawienia. Walter Kasper nie podaje podręcznikowej definicji, lecz opisuje Osoby Boskie jako subsystujące relacje¹⁰⁹. Dialogiczny obraz Boga określa i wpływa nie tylko na rozumienie istoty Kościoła, lecz jednocześnie na koncepcje człowieka, który jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Z tego zdania wynika również, że człowiek nie tyle ma relacje, ile jest relacją. Natomiast w całej refleksji teologicznej należy stale pamiętać o jej trynitarnym wymiarze. Analiza powyższego fragmentu prowadzi również do wniosku, że w zależności od (teologicznego) obrazu Boga rozumienie Kościoła może być bardziej statyczne lub dynamiczne, monologiczne lub dialogiczne, akcentujące wybrane aspekty lub integralne, socjologiczne lub teologiczne. Postawienie *expressis verbis* znaku równości między Osobami Trójcy Przenajświętszej a dialogiem jest niewątpliwie odważną i oryginalną koncepcją. Jest ona

¹⁰⁷ „Sie sind Urbild und Urgrund des dialogalen und relationalen Zueinanders und Miteinanders von Vater, Sohn und Geist in der Heilsgeschichte” (DGJCH, s. 429).

¹⁰⁸ DGJCH, s. 444.

¹⁰⁹ *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*, w: *Jesus Christus – das Heil der Welt. Schriften zur Christologie* (WKG 9), Freiburg i. Br. 2016, s. 11. W podobnym tonie i formie, jednak treściowo trochę delikatniej o Bogu pisze W. Hryniewicz: „Wierzimy w Boga, który jest nieustannym dialogiem Osób, najbardziej zdumiewającą komunią międzyosobową, niepojętą dla nas miłością i dobrocią. Bóg sam jest w najwyższym stopniu dialogiem, udzielaniem się, słowem jedności i pokoju. Będąc z istoty swej miłością (zob. 1 J 4, 8. 16), ustawicznie wzywa do dialogu każdego człowieka, aby został zbawiony i doszedł do poznania prawdy (zob. 1 Tm 2, 4)” (W. Hryniewicz, *Dialog jako podstawowa kategoria wiary*, s. 55).

kluczem hermeneutycznym do zrozumienia jego refleksji nad rzeczywistością Kościoła, ale można zaryzykować twierdzenie, że prawdopodobnie również kluczem do zrozumienia wszelkich teologicznych interpretacji. Nie sposób nie zauważyć, że w swoich dziełach Kasper unika autocytowań. Jest to ważne spostrzeżenie metodologiczne, bo dla realizacji celów niniejszej pracy trzeba uwzględnić fakt, że bez lektury *Jesus der Christus* (chrystologia) i *Der Gott Jesu Christi* (trynitologia i pneumatologia) nie da się właściwie zrozumieć jego monografii o Kościele *Die Katholische Kirche* (eklezjologia). Tutaj widać oryginalność i nieustanny rozwój w jego teologicznych refleksjach. Należy niewątpliwie zgodzić się z opinią Paula Gallesa, który twierdzi, że główne kwestie poruszane w eklezjologicznym podręczniku Kaspera zostały starannie przygotowane i uzasadnione w całej jego refleksji teologicznej¹¹⁰.

W kolejnych etapach swojej refleksji kardynał Kasper przywołuje także personalistyczne tezy J. Ratzingera, który twierdzi, że pojęcie osoby od strony jej genezy wyraża ideę dialogu i Boga jako istoty dialogicznej. Boga J. Ratzinger postrzega jako istotę, która żyje w słowie i w słowie trwa jako ja i ty, i my. Krzysztof Guzowski zauważa, że Benedykt XVI rozumie *Logos* nie jako wieczną racjonalność, lecz relacyjność i dialog. Odwieczny dialog w Trójcy Świętej opiera się na dynamice międzyosobowej komunii, której spoiwem jest Osoba Ducha Świętego nazywana „Osobą-Dialogiem”¹¹¹. Profesor A. Czaja, znawca posoborowej teologii niemieckiej, twierdzi, że kardynał Kasper należy do grona teologów, „którzy w Bogu widzą międzyosobową wspólnotę”, a istotę Boskich Osób określają „czystą relacyjnością”. Biskup A. Czaja w swojej rozprawie habilitacyjnej wykazuje komplementarność trynitologii W. Kaspera i J. Ratzingera: „Także na innym miejscu dialogicznie rozumianej Trójcy Ojca określa jako *czyste samowypowiedzenie się*, Syna jako *czyste słuchanie*, a Ducha jako *czyste przyjęcie*. Tym sposobem zdaje się przyjmować tezę Ratzingera, w myśl której Boskie Osoby są relacjami, a osoby ludzkie stoją w relacji”¹¹². Powyższa refleksja jest ważnym argumentem wskazującym także na to, że w trynitologii nie należy teologicznych pojęć traktować ani dowolnie, ani tym bardziej jako synonimów, lecz są one za każdym razem kluczem hermeneutycznym pozwalającym zrozumieć refleksję danego teologa.

¹¹⁰ P. Galles, *Gravitationszentrum Soteriologie. Walter Kasper zum 80. Geburtstag*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 122 (2013), s. 184.

¹¹¹ K. Guzowski, *Duch dialogujący*, s. 23.

¹¹² A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem*, s. 81.

Prakategorią (*Urkatégorie*) rzeczywistości według Kaspera jest relacja, a nie antyczna substancja czy nowożytny podmiot. Twierdzenie „osoby są relacjami” jego zdaniem odnosi się najpierw do Trójcy Świętej, a jednocześnie obejmuje człowieka, który jest obrazem Boga. Człowiek nie jest natomiast ani byciem-w-sobie (substancją), ani autonomicznym, indywidualnym byciem-dla-siebie (podmiotem), lecz osobą żyjącą tylko w relacjach ja-ty-my¹¹³. Osoba rozumiana relacyjnie odnajduje sens swej egzystencji we wspólnocie (*communio*) miłości, zaś realizuje się najpełniej nie w posiadaniu, ale w dawaniu, w miłości¹¹⁴. Z tego względu Kasper wpisuje się niejako w krąg przedstawicieli personalizmu. Nie podaje definicji osoby, a tym samym uznaje jej niedefiniowalność. Jest to w konsekwencji główna przyczyna, dla której nie sposób znaleźć w jego tekstach encyklopedycznego czy szkolnego opisu dialogu. Nie tworzy systemów, ale uprawia teologię. Relacyjne ujęcie bytu osobowego prowadzi do przyznania pierwszeństwa we wszelkich próbach refleksji zarówno nad Bogiem, jak i człowiekiem w kategorii relacji. Teologia jako nauka o osobach różni się od innych dziedzin, które traktują o rzeczach¹¹⁵. Nawet nauki społeczne nie dysponują odpowiednimi narzędziami do badania samej osoby. Mogą jedynie analizować osobowości, natomiast nie są w stanie zgłębić relacji międzyosobowych i ograniczają się do opisu ich przyczyn i skutków. Nawet kiedy *explicite* posługują się pojęciem „osoba”, to traktują o tym, co jest zewnętrznym przejawem jej zaangażowania, a nie o samej jej istocie.

W rozumieniu niemieckiego teologa byt w całości określany jest osobowo, bo Boga jako rzeczywistość określającą wszystko opisuje osobowo. Nie substancja, lecz relacja jest ostateczną i najważniejszą kategorią w jego ontologii. Tutaj Kasper odchodzi od katalogu scholastycznego, ale odwraca go radykalnie, gdyż to, co w tamtym systemie było uznawane za najłabszy rodzaj bytu (*relatio*), staje się w jego trynitologii i eklezjologii podstawową kategorią interpretacyjną. Zaś z definicji niedefiniowalna (każda) osoba jest najważniejszą

¹¹³ „Die Aussage: Personen sind Relationen, ist zwar zunächst nur eine Aussage über Gottes Dreieinigkeit, aus ihr folgt aber doch auch Entscheidendes über den Menschen als Bild und Gleichnis Gottes. Der Mensch ist weder autarkes In-sich-Sein (Substanz) noch autonomes, individuelles Für-sich-Sein (Subjekt), sondern Sein von Gott her und auf ihn hin, von anderen Menschen her und auf sie hin; er lebt menschlich nur in den Relationen von Ich-Du-Wir” (DGJCH, s. 445).

¹¹⁴ *Gibt es das christliche Menschenbild?*, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 416. B. Sipiński, który korzystał z innych założeń, przez filozoficzną analizę dialogu jako środowiska personalistycznego, potwierdzał Kasperowe refleksje w stwierdzeniu, że „Osoba [...] teoretycznie jest bowiem nieuchwytna, a każda próba jej określenia w sposób inny niż fenomenologiczny czyni z niej tylko kulturowy wzorzec Osoby. Wiec jedynym środowiskiem Osoby jest właśnie Dialog, Osoba jest dostępna Innej Osobie tylko dzięki wyartykułowanemu współczuciu – jakim jest Dialog. [...] Tylko Dialog umożliwia podmiotowe postrzeganie Osoby” (B. Sipiński, *Fenomenologia dialogu*, s. 90-91).

¹¹⁵ Por. G. Barth, *Hermeneutika osoby*, s. 110.

dostępną kategorią, jaką w ogóle można dysponować. Co więcej, dotychczasowe analizy jednoznacznie wykazują, że pojęcie „osoba” jest centralnym terminem oraz stanowi kluczowy element integrujący poszczególne traktaty teologiczne, a zwłaszcza antropologię, chrystologię i trynitologię. Sensem bycia nie jest substancja, lecz miłość udzielająca sama siebie, która szczególnie ważną rolę pełni w próbie interpretacji i opisu historiozbawczej Trójcy.

b) Miłosierdzie jako słowo Trójcy Świętej

Do podstawowego aksjomatu (*Grundaxiom*): Trójca ekonomiczna jest Trójcą immanentną i odwrotnie, którego autorem jest K. Rahner, odwołuje się W. Kasper. Podjął on i rozwinął powyższą tezę. Według niego jest ona swoistą ochroną przed jednostronnym, skrajnym ujmowaniem *misterium* Boga. Scholastyczne podręczniki przedstawiające przymioty Boga na pierwszym miejscu stawiały te, które wynikały z Jego metafizycznej istoty (*ipsum esse subsistens*): niezłożoność, nieskończoność, wieczność, wszechobecność, wszechwiedzę, wszechmoc. Taki sposób uprawiania teologii prowadził do marginalizacji Bożego miłosierdzia, które – jak zauważa Kasper – może być postrzegane i odkrywane przede wszystkim w kontekście historii zbawienia. W konsekwencji było ono najczęściej pomijane. Zdaniem niemieckiego teologa dogmatyka bazująca na metafizycznym fundamencie miała spore trudności w przedstawieniu kwestii Bożego miłosierdzia oraz udzieleniu odpowiedzi na pytanie o cierpienie Boga. Zamiast antycznej metafizyki, dla której fundamentem była spoczywająca i bytująca w sobie substancja, Kasper proponuje odwrócić katalog Arystotelesa i to, co dla Stagiryty było ostatnie, czyli relację, uczynić najważniejszą kategorią swojej teologicznej refleksji. Punktem wyjścia takiej zmiany jest oczywiście Wydarzenie Jezusa Chrystusa. Nie można nie uwzględnić go także w tej tematyce, która poprzez swoją czasowo-historyczno-wydarzeniową strukturę przekracza klasyczną, statyczną ontologię i domaga się modyfikacji, określonej przez Kaspera jako metafizyka miłości. Jest ona zdecydowanie bliższa myśleniu biblijnemu i Ojców Kościoła. Kategorie arystotelesowskie są niewystarczające dla opisu Boga trójjedyną Miłości¹¹⁶. Abstrakcyjne i apatyczne przedstawianie Boga było według profesora z Tübingen przyczyną „pastoralnej katastrofy” (*Pastoral war dies eine Katastrophe*): „przesłanie o Bogu, który nie odczuwa cierpienia, jest jednym z powodów, dla których Bóg stał się

¹¹⁶ W. Kasper wskazuje na Y. Congara jako tego, który zainicjował pracę nad zagadnieniem ontologii miłości oraz podkreśla, że założenia na ten temat można znaleźć u św. Augustyna i św. Bonawentury (por. BGDE, s. 96).

wielu ludziom obcy i w końcu obojętny”¹¹⁷. Aby rozwiązać aporię dotyczącą cierpienia Boga, Kasper powołuje się na św. Bernarda z Clairvaux, który twierdzi, że Bóg jest *impassibilis* (niezdolny do cierpienia), lecz nie jest *incompassibilis* (niezdolny do współcierpienia)¹¹⁸. Według kardynała „mainstream tradycyjnej teologii” na pytanie o to, czy Bóg może cierpieć, odpowiada bardzo krótko: nie. Bóg nie może odczuwać cierpienia, bo jest „apatyczny” (ἀπάθεια). Boża doskonałość, byt absolutny *ex definitione* wyklucza istnienie jakichkolwiek braków, czyli również cierpienia. Stanowisko Kaspera w omawianej kwestii jest złożone. Podkreśla on wyraźnie, że nie można przypisywać Bogu cierpienia na sposób ludzki, jako czegoś, co pasywnie przydarza się i dotyka z zewnątrz. Natomiast Bóg współcierpi ze swoim stworzeniem w sensie aktywnym. „Kiedy Bóg cierpi, to cierpi w sposób boski, nie jest dotknięty cierpieniem, lecz pozwala się nim dotknąć w wolności. Nie cierpi jak stworzenie z braku w bycie, cierpi z miłości i cierpi z powodu swej miłości, która jest obfitością Jego bytu”¹¹⁹. Jednak Kasper idzie krok dalej, bo wychodzi od etymologii greckiego słowa „sympatyczny” (συμπαθεῖν), które oznacza nie tylko „współczujący”, lecz także „współcierpiący”¹²⁰. Bóg, który przemówił i daje się poznać na kartach Pisma Świętego, wychodzi ze swej wewnątrztrynitarnej immanencji. Staje się człowiekiem, nie pozostaje daleki, niezaangażowany, lecz jest jednocześnie przedmiotem i podmiotem historii zbawienia, w której poprzez dialog i w dialogu obdarowuje człowieka oraz cały świat swoją miłością.

Zdaniem Kaspera nie ma przeciwieństwa między słowami „duszpasterski” i „dogmatyczny”. W tym kontekście określanie ostatniego soboru jako pastoralnego oznacza wiele, lecz na pewno nie to, że jest mniej dogmatyczny lub tym bardziej niedogmatyczny. Właśnie z tego powodu, że dogmat jest prawdziwy, to musi być stale ożywiany, rozważany i interpretowany na nowo. Do tego mobilizuje i tego wymaga teologia pastoralna. Bardziej nie oznacza mniej, więc także bardziej pastoralny sobór nie oznacza mniej dogmatycznego soboru. Nie teoretyczno-spekulatywna abstrakcja, lecz życie, ortopraksja Kościoła, a szczególnie chrzest i Eucharystia były pierwotnymi miejscami trynitarnego wyznania wiary¹²¹. Pierwotne *Sitz im Leben* odkrywania i celebrowania

¹¹⁷ BGDE, s. 21.

¹¹⁸ Tamże, s. 124.

¹¹⁹ „Wenn Gott leidet, dann leidet er auf göttliche Weise, das heißt, sein Leiden ist Ausdruck seiner Freiheit; Gott wird nicht vom Leiden betroffen, er lässt sich in Freiheit davon betreffen. Er leidet nicht wie die Kreatur aus Mangel an Sein, er leidet aus Liebe und an seiner Liebe, die der Überfluss seines Seins ist” (DGJCH, s. 313).

¹²⁰ BGDE, s. 121-122. „Denn aus dem Griechischen stammende Wort «sympathisch» (von συμπαθεῖν) bedeutet nicht nur «mitleidig», sondern «mitleidend»” (BGDE, s. 121).

¹²¹ DGJCH, s. 385-386.

misterium Trójcy Świętej stanowi trwały model oraz obowiązujący wzór wykładania (a bardziej kontemplowania) tej i każdej innej prawdy chrześcijańskiej.

Zdaniem Kaspera miłosierdzie Boże jest tematem aktualnym, lecz w teologii przez długi czas zapomnianym. Już Stary i Nowy Testament ukazują szczególne miejsce miłosierdzia w dziele zbawienia. Niemiecki teolog stawia oryginalną tezę, która miłosierdzie określa jako widoczną na zewnątrz i skuteczną stronę istoty Boga, jako fundamentalny przymiot Boga¹²². Jest to konsekwencja biblijnego stwierdzenia „Bóg jest miłością”, które determinuje wszelkie działania Boga *ad extra* jako miłosierne. Boże miłosierdzie jest historyczną formą wyrazu wewnętrznej istoty Boga. Według Kaspera tematem wiodącym obecnego pontyfikatu jest miłosierdzie. Na potwierdzenie swojego stanowiska przytacza słowa papieża Franciszka, który stwierdza, że miłosierdzie jest wierną prawdą (*Treue-Wahrheit*) Boga, jest ono imieniem Boga i powinno być fundamentem kościelnej ortopraksji¹²³. Również S. Larus zauważa, że Boże miłosierdzie, które Kasper określa jako odbicie Trójcy Świętej (*Spiegel der Trinität*), zajmuje szczególne miejsce w trynitologii i teologii profesora z Tübingen¹²⁴.

Punktem wyjścia w trynitarnej refleksji Kaspera, na co zwraca uwagę Franz Courth, jest chrystologia, a konkretnie pytanie: kim jest Jezus Chrystus?¹²⁵. Dzieje zbawienia są poprzedzone miłosierdziem, które sprawiło, że w Chrystusie Bóg Ojciec wybrał ludzi jeszcze przed założeniem świata, aby stali się Jego dziećmi (por. Ef 1, 3-5). Wydarzenie Jezusa zostało przewidziane jeszcze przed stworzeniem świata (por. 1 P, 1, 19n), w Nim, przez Niego i ze względu na Niego zostało wszystko stworzone (por. Kol 1, 16n). Ta biblijna argumentacja doprowadza teologa z Tübingen do wniosku, że miłosierdzie Boże – ostatecznie objawione w Jezusie Chrystusie – jest warunkiem i przyczyną zarówno aktu stworzenia, jak i całych dziejów zbawienia¹²⁶. Objawienie, które jest dialogiem Boga z człowiekiem, zostało zainaugurowane i jest podtrzymywane – mimo niewierności człowieka – przez Boga, który jest miłosierny. Boże miłosierdzie pomimo wszelkich ludzkich działań jest gwarantem, że Bóg nigdy nie przestanie pytać człowieka: „gdzie jesteś?” (por. Rdz 3, 9). Miłosierdzie również sprawia, że im bardziej człowiek oddala się

¹²² „Die Barmherzigkeit ist vielmehr die nach außen sichtbare und wirksame Seite des Wesens Gottes, der Liebe ist [...] Man muss also die Barmherzigkeit als die grundlegende Eigenschaft Gottes bezeichnen” (BGDE, s. 94).

¹²³ *Einführung. Gott glauben, denken, danken und bezeugen*, s. 23-25.

¹²⁴ S. Larus, *Gott in säkularer Zeit*, s. 380-381.

¹²⁵ F. Courth, *Bóg trójjedynnej miłości*, Poznań 1997, s. 270.

¹²⁶ „Die Barmherzigkeit Gottes ist die Urvoraussetzung und der Grund der Schöpfung wie der gesamten Heilsgeschichte” (BGDE, s. 103).

od Boga, nie chce być z Nim w dialogu, tym bardziej Bóg – chociaż szanuje wolność człowieka – jest obecny w jego życiu. Według Kaspera miłosierdzie jest wiecznym źródłem dziejów świata i zbawienia oraz sumą Ewangelii¹²⁷.

Bóg najpełniej objawia się w Jezusie Chrystusie. Próba zrozumienia Trójcy immanentnej możliwa jest jedynie przez ekonomię zbawienia. Inkarnacja i męczeńska śmierć Jezusa są punktem kulminacyjnym Bożego samoobjawienia (*Selbstoffenbarung*), które jest jednoczesnym trynitarnym wycofaniem (*trinitarischen Selbstzurücknahme*)¹²⁸. Dlatego W. Kasper za św. Augustynem wskazuje na człowieka jako *vestigium trinitatis*, ale podkreśla, że naturalnym *vestigium trinitatis* jest Bóg-Człowiek Jezus Chrystus¹²⁹.

Trynitologia prowadzi do relacyjnej, personalistycznej i dialogicznej ontologii. Osobowe rozumienie Boga ma znaczenie dla całej rzeczywistości, która w swej wewnętrznej strukturze jawi się jako ku-osobowa. Bóg nie jest samotną istotą, lecz jest jednym (*ein einziger*) w trzech Osobach (*in drei Personen*)¹³⁰. Rozumienie prawdziwego obrazu Boga Stwórcy ma ostatecznie wpływ na określenie i postrzeganie rzeczywistości, całego stworzenia, a także Kościoła, który jest stworzeniem Boga, co będzie szczegółowo przedstawione w dalszej części pracy, w rozdziale drugim o dialogicznej istocie Kościoła. Podstawowym elementem teologicznej metody niemieckiego kardynała jest zarówno wyakcentowanie, jak i konsekwentne odwoływanie się do trynitarnego samoobjawienia się Boga w historii, które już na tym etapie badań jawi się jako podstawowa zasada Kasperowej dogmatyki.

1.1.3 Jezus Chrystus jako pośrednik zbawczego dialogu

Szczegółowa i całościowa analiza dzieł chrystologicznych Kaspera oraz przedstawienie tego, jak widzi on Osobę i dzieło Jezusa Chrystusa, nie jest możliwa w tym miejscu, bowiem wykracza to poza możliwości niniejszego opracowania¹³¹. Dlatego prezentacja

¹²⁷ BGDE, s. 103. „Die Barmherzigkeit als Ausfluss der Liebe Gottes ist damit die Summe des Evangeliums” (BGDE, s. 86).

¹²⁸ Tamże, s. 99.

¹²⁹ „Das eigentliche *vestigium trinitatis* ist darum nicht der Mensch, sondern der Gott-Mensch Jesus Christus. Wirklich von innen her verständlich wird die Trinitätslehre allein von der Heilsökonomie” (DGJCH, s. 420).

¹³⁰ *Es ist Zeit, von Gott zu reden*, s. 173; *Unsere Gottesbeziehung angesichts der sich wandelnden Gottesvorstellung*, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 196; *Der persönliche Gott. Antwort auf das Geheimnis des Menschen*, s. 280. „Die Trinitätstheologie führt uns damit zu einer relationalen und personalen Ontologie” (DGJCH, s. 37).

¹³¹ Zob. H. Küng, *Anmerkungen zu Walter Kasper, „Christologie von unten”*, w: L. Scheffczyk (red.), *Grundfragen der Christologie heute* (QD 72), Freiburg i. Br. 1975, s. 170-178; L. F. Mateo-Seco, *W. Kasper: Jesús el Cristo*, w: „Scriptura Theologica” 11(1) (1979), s. 269-293; Ł. Kamykowski, „Jezus Chrystus”

chrystologii profesora z Tübingen zostanie przeprowadzona w kluczu, który otworzy i zaprezentuje dwie perspektywy: proegzystencji Jezusa i rozumienia Chrystusa jako *universale concretum*. W tym miejscu warto odwołać się do wniosku Grzegorza Bubla dotyczącego chrystocentrycznej wizji historii rozwijanej przez Kaspera, którą w swoim artykule określa jako najwyższy wyraz Bosko-ludzkiego dialogu¹³² oraz do wyników badań J. Morawy nad chrystologią Kaspera, zgodnie z którymi misterium Wydarzenia Jezusa Chrystusa stanowi swoisty klucz interpretacyjny całej jego teologii¹³³.

a) Proegzystencja Jezusa

Dialog to nie tylko rozmowa z drugim, lecz także bycie dla drugiego. Otwartość, dyspozycyjność, gotowość służenia innym to warunki *sine qua non* dialogu. Dialog zakłada i wręcz domaga się proegzystencjalnej postawy. Jezus Chrystus jest nie tylko nauczycielem przekazującym (mówiącym) prawdy wiary, lecz przede wszystkim poprzez swoje życie i czyny świadczy o miłosiernym Bogu. Alfons Nossol podkreśla, że Kasper podejmuje w swoich chrystologicznych dziełach tematykę proegzystencji i wskazuje, że Jezus pojmuje swoje życie jako całkowite posłuszeństwo względem Ojca i całkowicie jako służbę dla ludzi¹³⁴.

Jezus Chrystus jest nowym Adamem – tę perspektywę wyraźnie rysuje św. Paweł. W nawiązaniu do tej prawdy Kasper podkreśla przełom i radykalną zmianę sytuacji, która zdarzyła się w momencie wcielenia, kiedy Syn Boży pojawił się w ciele na świecie. Inkarnacja to stanie się „dla”. Dzięki Chrystusowi człowiek staje się kimś nowym, pojawia się nowy punkt widzenia, który był do tej pory niedostępny. Definiowanie człowieka uwzględnia teraz chrystologiczną prawdę, bo Jezus, który jest Chrystusem, stał się bratem, sąsiadem, współtowarzyszem, bliźnim każdego człowieka. Niemiecki teolog zauważa, że wraz z przyjściem Jezusa Chrystusa rozpoczyna się nowy dialog człowieka z Bogiem. Pojawia się nowa jakość kontaktu, bo w Jezusie Chrystusie, który dla człowieka stał się tak bliski, przychodzi i nawiązuje osobistą relację Bóg¹³⁵.

Waltera Kaspera, „Znak” 11-12 (1986), s. 172-181; Z. Joha, *Das Verhältnis von Christologie*; N. Madonia, *Ermeneutica e cristologia*; T. Petriano, *Spirit Christology or son Christology*; F. Tarantini, *Cristologie storiche*; W. Borowski, *Chrystologia rezurekcyjna Waltera Kaspera*; G. Bubel, *Walter Kasper*, s. 147-159.

¹³² G. Bubel, *Walter Kasper*, s. 154.

¹³³ J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 196.

¹³⁴ A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, s. 121.

¹³⁵ „Jeder Mensch ist nun dadurch definiert, dass Jesus Christus sein Bruder, Nachbar, Genosse, Mitbürger, Mitmensch ist. Jesus Christus gehört nun zur ontologischen Bestimmung des Menschen mit hinzu. Weil mit Jesus Christus aber Gott selbst kommt, steht mit ihm der Mensch leibhaftig in Nachbarschaft zu Gott” (JDCH, s. 305).

Niemiecki teolog wychodzi od aksjomatu Nowego Testamentu, który głosi, że Jezus z Nazaretu był prawdziwym człowiekiem. Przytacza liczne fragmenty biblijne pokazujące, że Jezusa urodziła zwykła kobieta, że dorastał, doświadczał głodu, pragnienia, zmęczenia, radości, smutku, miłości, gniewu, trosk, cierpień, opuszczenia przez Boga i w końcu śmierci¹³⁶. Jego życie początkowo budziło zachwyt, przyciągało tłumy, ale pojawili się także przeciwnicy Jego słów i czynów. Coraz bardziej ujawniało się, że w Jezusie spełniają się słowa proroka Izajasza o Słudze Pańskim – „Syn Człowieczy nie przyszedł po to, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10, 45). Dla Kaspera szczególnie dwa momenty są kulminacją proegzystencji Jezusa: ostatnia wieczerza i śmierć na krzyżu. Wydarzenia z wieczerzika są centralnym punktem egzystencji Jezusa, jest to Jego bycie dla nas i dla wszystkich, czyli proegzystencja. Wyrażenie *pro nobis* wyraża – zdaniem niemieckiego teologa – sens istnienia Jezusa oraz Jego ofiary na krzyżu¹³⁷. W Chrystusie dokonało się rzeczywiste przyjście Boga do człowieka oraz zwrócenie się człowieka ku Bogu.

Proegzystencja zdaniem Kaspera objawia się także w sercu Jezusa. Kult Najświętszego Serca Jezusa na przestrzeni wieków był różnie rozumiany. U jednych budził wątpliwości, a dla innych był drogą do świętości. Kardynał odwołuje się do erudycyjnego opracowania tekstów Pisma Świętego i dokumentów Kościoła, napisanego przez Hugo Rahnera. Jego analiza zmierza do stwierdzenia, że serce Jezusa jest objawieniem Bożego miłosierdzia. Pisze on wprost: „w sercu Jezusa dostrzegamy, że sam Bóg ma serce (*cor*) dla nas, ubogich (*miseri*) – w szerokim tego słowa znaczeniu – a zatem jest *misericors*, czyli miłosierny”¹³⁸. Serce Jezusa jest więc symbolem Bożej miłości, która dla człowieka stała się człowiekiem w Jezusie Chrystusie.

Na podstawie analizy tekstów Pisma Świętego Kasper stwierdza, że istota człowieczeństwa Jezusa nie dotyczy jego hipostazy, czyli „bycia-w-sobie” (*In-sich-selbst-Stehen*), która dla Greków była największą doskonałością. Jego istotą jest oddanie się dla innych, samooddanie, które polega na „byciu-dla-innych” (*Für-andere-Stehen*). Zdaniem niemieckiego teologa Jezus nie tylko solidaryzuje się z innymi, lecz przede wszystkim jest

¹³⁶ Tamże, s. 292.

¹³⁷ BGDE, s. 78. Por. *Aspekte einer Theologie der Liturgie. Liturgie angesichts der Krise der Moderne – für eine neue liturgische Kultur*, w: *Die Liturgie der Kirche* (WKGS 10), Freiburg i. Br. 2010, s. 70. „Jesus [...] versteht seine Existenz als Proexistenz, als Mensch für die anderen. [...] Jesus opfert nicht «etwas». Er opfert sich selbst und macht sich zum Geschenk für Gott und für uns” (Tamże, s. 44-45).

¹³⁸ MKDCZ, s. 128.

człowiekiem dla innych, jego istotą jest oddanie i miłość¹³⁹. Całe życie i dzieło Chrystusa streszczają się w słowach: „dla nas, ludzi, i dla naszego zbawienia”¹⁴⁰. Ewangelia ukazuje Jezusa jako mistrza dialogu, dlatego chrześcijanin, uczeń Chrystusa, powinien być człowiekiem dialogu. Imperatyw dialogu znajduje się zarówno pośrednio, jak i bezpośrednio w Biblii – w księdze dialogu Boga z człowiekiem.

Proegzystencja jest charakterystyczną cechą chrześcijańskiego życia. Nie tylko Jezus jest „dla”, ale każdy chrześcijanin, który ma osobistą więź z Chrystusem, uczestniczy w Jego proegzystencji. Święty Paweł, przejęty słowami i życiem Jezusa, napisał: „stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby uratować choć niektórych” (1 Kor 9, 22). Te słowa według Kaspera dotyczą wszystkich uczniów Chrystusa. Teolog z Tübingen stwierdza: „życie ucznia, podobnie jak życie samego Jezusa, oznacza bycie dla innych – proegzystencję”¹⁴¹. Życie poszczególnych chrześcijan, ale także życie Kościoła powinno być staraniem, aby śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa stały się dostępne dla innych¹⁴². Proegzystencja Jezusa łączy się z niepowtarzalnością i uniwersalnością Jego zbawczego Wydarzenia.

b) Chrystus jako *universale concretum*

W Jezusie i przez Jezusa miłość Boga obejmuje wszystkich ludzi. Dla Kaspera Jezus Chrystus jest ostateczną autodefinicją Boga, a także ostateczną definicją świata i człowieka¹⁴³. Jest On streszczeniem i pełnią Objawienia. Narracja biblijna podkreśla wyraźnie uniwersalizm Jezusa – włącza go w dzieje ludzkości rozpoczynające się od stworzenia Adama, przez Abrahama i Dawida, co widać w obydwu rodowodach Jezusa (por. Mt 1, 1-16; Łk 3, 23-38)¹⁴⁴. Jezus rozumiany jako *universale concretum* eksplikuje

¹³⁹ JDCH, s. 323. „Jezus jest przeciwieństwem sposobem bycia samej siebie udzielającej się i wypływającej miłości Boga; jest tym dla nas. Byt Jezusa jest zatem nierozdzielny od Jego posłania i Jego służby; odwrotnie, Jego służba zakłada Jego byt. Byt i posłannictwo, chrystologia ontyczna i chrystologia funkcjonalna nie mogą występować przeciwko sobie; nie mogą być po prostu od siebie oddzielone, wiążą się wzajemnie ze sobą. Funkcja Jezusa, Jego bycie dla Boga i dla innych, jest jednocześnie Jego istotą” (BJCH, s. 217).

¹⁴⁰ „Damit ist die Überschrift über das ganze Leben und Werk Christi gesetzt: für uns Menschen und um unseres Heiles willen” (JDCH, s. 326).

¹⁴¹ MKDCZ, s. 167.

¹⁴² W. Kasper pisał także o proegzystencji Kościoła, por. *Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie*, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 55-56. Publikacje polskie na ten temat to między innymi: A. A. Napiórkowski, *Proegzystencja Kościoła*, Kraków 2018; E. Jezierska, *Proegzystencja Kościoła w świetle listów Pawłowych*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 3(2) (1995), s. 77-86; A. Nossol, *Chrześcijańska proegzystencja – istnienie i życie dla innych*, „Collectanea Theologica” 49(2) (1979), s. 13-21.

¹⁴³ „Jesus Christus ist nicht nur die endgültige Selbstdefinition Gottes, sondern zugleich die endgültige Definition der Welt und des Menschen” (JDCH, s. 280).

¹⁴⁴ Tamże, s. 324.

to, że w chrześcijaństwie tajemnica jest określona historycznie i ujawniona w historii. „Chodzi o tajemnicę, która stała się w Jezusie Chrystusie konkretnym człowiekiem w historii”¹⁴⁵. Dogmatyk z Tübingen podkreśla, że w Jezusie staje się dostępny uniwersalny sens wszelkiej rzeczywistości. Tylko ten, kto zna Chrystusa, rozumie ostatecznie człowieka i świat, bo On jest *universale concretum*¹⁴⁶.

Dla Kaspera kluczowe jest to, że w konkretnym człowieku żyjącym w określonych warunkach przestrzeni i czasu, języka i tradycji, społeczności i kultury objawia się w sposób absolutny i niepowtarzalny to, co prawdziwe, całościowe, konieczne i boskie. W historycznym wydarzeniu osoby i życia Jezusa Chrystusa Bóg najpełniej i ostatecznie objawił się człowiekowi. Zdaniem N. Podhoreckiego ta perspektywa jest przyczyną, dla której W. Kasper nazywa Zbawiciela *universale concretum*¹⁴⁷.

Tajemnica wcielenia jest źródłem prawdziwej zbawczej skuteczności w historii, w niej powszechna wola zbawcza Boga uzyskała największą konkretność. Paradoksalność chrześcijańskiego objawiania polega na połączeniu przeciwieństw: *concretum* i *universale* – tego, co konkretne i jednostkowe oraz tego, co powszechne¹⁴⁸. Do pojęcia *universale concretum* nawiązywali także R. Guardini, K. Rahner, Hans Urs von Balthasar, J. Ratzinger i inni teolodzy. Niemiecki teolog przejmuje do swojej chrystologii stwierdzenie, które wprowadził Mikołaj z Kuzy, a rozwinął w XX wieku H. U. von Balthasar¹⁴⁹. Dotyczy ono zamysłu Boga, który w Jezusie Chrystusie chce wszystko zjednoczyć. Syn Boży jest predestynacją i rekapitulacją wszelkiej rzeczywistości¹⁵⁰. Czesław Bartnik niejako

¹⁴⁵ KKIRP, s. 137.

¹⁴⁶ Tamże, s. 137; DGJCH, s. 303. Kasper podkreśla, że w Jezusie Chrystusie zbiegają się wszystkie wielkie starotestamentowe linie tradycji: dawidyzm, profetyzm, teologia mądrościowa i apokaliptyka. „Wszystkie te ruchy dochodzą do swego celu w Jezusie Chrystusie, ubogim, cichym, pokornym i cierpiącym Mesjaszu, przychodzącym Synu Człowieczym, który jako Logos jest samą mądrością. W Nim Bóg uczynił obietnicę Syjonu ostatecznie prawdziwą; w Nim Bóg wszedł ostatecznie w historię, aby ustanowić swoje panowanie jako królestwo wolności w miłości. Jezus Chrystus jest sumą starotestamentalnej nadziei i jednocześnie jej przewyższeniem” (BJCH, s. 210).

¹⁴⁷ N. Podhorecki, *Dialogiczna otwartość*, s. 302; por. N. Podhorecki, *Jezus Chrystus jako concretum universale w myśli teologicznej Waltera Kaspera*, w: B. Kochaniewicz (red.), *Jezus Chrystus w refleksji współczesnych teologów*, Poznań 2013, s. 80.

¹⁴⁸ J. Perszon, *Jedyność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa w kontekście religii pozachrześcijańskich*, w: G. Dziewulski (red.), *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Kraków 2007, s. 130.

¹⁴⁹ H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 44. Zob. także: T. Dola, *Teologia misterium Jezusa*, Opole 2002; I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998; J. Szymik, *Universale concretum. Chrystocentryzm jako klucz do jednania różnorodności*, w: J. Szymik, *Wszystko zjednoczyć w Chrystusie*, Wrocław 2003, s. 163-183; K. Szware, *Chrystus Romano Guardiniego: Osoba i czyn*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 19 (2006), s. 229-240.

¹⁵⁰ „Das Gute, auf das Gott alles hinordnet, hat nach der Bibel vielmehr einen konkreten Namen: Jesus Christus, auf den hin alles geschaffen ist und in dem alles Bestand hat (Kol 1, 16f.). Er ist die konkrete Vorherbestimmung (Prädestination) aller Wirklichkeit (Eph 1, 4); in ihm will Gott am Ende alles zusammenfassen (Eph 1, 10) und so «alles in allem» sein (1 Kor 15, 28)» (DGJCH, s. 269); por. KDK 38.

kontynuuje myśl W. Kaspera, kiedy podejmuje próbę zdefiniowania osoby. Zdaniem polskiego dogmatyka osoba ma swoiste odniesienie do całej rzeczywistości pozapersonalnej. „Jest ona *concretum universale* i *universale concretum*, czyli konkretem zuniwersalizowanym wobec wszechbytu i jednocześnie uniwersalnością świata skonkretyzowaną do jednego świata osobowego”¹⁵¹. Ponadto C. Bartnik podkreśla, że osoba jest najdoskonalszym bytem, który w Chrystusie jest rekapitulacją i streszczeniem całej historii ziemskiej i zbawczej¹⁵².

Profesor z Tübingen nie opowiada się ani za chrystologią odgórną, ani oddolną, natomiast wyraźnie podkreśla potrzebę łączenia chrystologii z pneumatologią. Tak jak Y. Congar, również W. Kasper jest zwolennikiem chrystologii ukierunkowanej pneumatologicznie (*Pneuma-Christologie*)¹⁵³. Uważa, że uniwersalne pośrednictwo Boga i Człowieka w Jezusie Chrystusie – w sensie teologicznym – można zrozumieć jedynie jako wydarzenie „w Duchu Świętym”, ponieważ Duch jako pośrednik między Ojcem i Synem jest jednocześnie pośrednikiem Boga w historii¹⁵⁴. Nowy Testament jest świadectwem uczestnictwa Ducha Świętego we wszystkich etapach życia Jezusa: mocą Ducha Jezus zostaje poczęty z Dziewicy Maryi (Łk 1, 35), podczas chrztu Duch Święty zstępuje na Niego i objawia w Nim Syna Bożego (Mk 1, 10), Jezus działa mocą Ducha Świętego (Mk 1, 12; Łk 4, 14. 18), zostaje wskrzeszony mocą Ducha (Rz 1, 4; 8, 11). Niemiecki teolog wieńczy swoją argumentację tak: Bóg namaścił Jezusa Duchem Świętym (Łk 4, 21; Dz 10, 38), Jezus jest Chrystusem, to znaczy Namaszczoneym, i w Duchu Świętym Jezus jest Synem Bożym¹⁵⁵. Tylko w Duchu Świętym Jezus może być *universale concretum*, bo jak podkreśla kardynał, dzięki Duchowi Chrystus pośredniczy swoją osobą między Bogiem a człowiekiem i staje się tym samym przez Ducha Świętego uniwersalnym pośrednikiem zbawienia¹⁵⁶. Działanie Ducha warunkuje i urzeczywistnia zbawcze

¹⁵¹ C. Bartnik, *Znaczenie osoby w teologii*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 4 (2018), s. 102.

¹⁵² Tamże.

¹⁵³ „[...] die Vermittlung von Gott und Mensch in Jesus Christus theologisch nur al sein Geschehen «im Heiligen Geist» verstehen. Das führt uns zu einer pneumatologisch orientierten Christologie” (JDCH, s. 371); KKWWS, s. 45. Y. Congar jest autorem znanego stwierdzenia: „Wiele razy mówiłem sobie, że jeśli musiałbym zawrzeć w jednym wniosku moje studia o Duchu Świętym, to sformułowałbym go następująco: nie istnieje chrystologia bez pneumatologii ani pneumatologia bez chrystologii” (cyt. za: K. Guzowski, *Duch dialogujący*, s. 413). Zob. także A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, s. 124; A. Nossol, *Pneumatologiczny wymiar współczesnej chrystologii*, w: J. Popławski (red.), *In Christo Redemptore. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Jerzego Misiurka*, Lublin 2001, s. 63-72.

¹⁵⁴ JDCH, s. 372.

¹⁵⁵ JDCH, s. 373.

¹⁵⁶ „So wird Jesus Christus, der im Geist in seiner Person Mittler zwischen Gott und Menschen ist, im Geist zum universalen Mittler des Heils” (JDCH, s. 375). Abp A. Nossol określa to mianem chrystologii „wszechobecności” Ducha Świętego, zob. A. Nossol, *Duch Święty jako obecność Jezusa Chrystusa*, w: P.

pośrednictwo Chrystusa, dlatego Kasper twierdzi, że jest On „osobowym środowiskiem” Chrystusowego zbawienia, co prowadzi w teologicznej konsekwencji do nazywania Go „niejako pośrednikiem”, a wręcz „pośrednikiem”¹⁵⁷. Szczególną wartością chrystologii Kaspera jest jej konsekwentna perspektywa pneumatologiczna, która towarzyszy próbie przedstawienia zarówno osoby Jezusa Chrystusa, jak i Jego zbawczego dzieła.

Osoba i dzieło Chrystusa nie mogą być rozdzielone. W chrystologicznej myśli Kaspera znaczącą rolę odgrywają m.in. proegzystencja Jezusa i określanie Chrystusa jako *concretum universale*. Troska o uwzględnianie chrystologii wstępującej i zstępującej oraz konsekwentne łączenie Osoby i życia Chrystusa Pana są przesłankami uprawniającymi do określenia jego refleksji mianem chrystologii integralnej. W niej misterium Boga, który w Jezusie Chrystusie rzeczywiście, konkretnie i osobowo wkroczył w historię zbawienia, okazuje się przedstawieniem Go jako tego, który mówi, słucha i prowadzi dialog z człowiekiem. To misterium jest najbardziej odkryte i dostępne dla ludzi. Wydarzenie Jezusa Chrystusa ma proegzystencjalny charakter, który obowiązuje każdego chrześcijanina i Kościół Chrystusowy. Realność, a przede wszystkim historyczność wcielenia pozwalają Kasperowi określać Chrystusa jako *universale concretum*, bo w Nim dialogiczne samoudzielanie się Boga ludziom dokonało się najpełniej, najintensywniej i stanowi szczyt całej historii zbawienia. Istotą Jezusa jest bycie „dla”, co łączy się bezpośrednio z uniwersalnością zbawczego Wydarzenia Chrystusa. W Jezusie, który jest historycznym człowiekiem, każdy człowiek spotyka Boga i może wejść z Nim w dialog. Nie dialektyka między duchem a materią, ale dialog, który dzieje się między Bogiem i światem, jest, zdaniem Kaspera, ostatecznym horyzontem, który wszystko ogarnia¹⁵⁸.

Chrytologia integralna, która łączy wykład chrystologii i soteriologii, nie rozdziela Osoby i dzieła Jezusa, lecz za każdym razem stara się podejmować Wydarzenie Chrystusa nierozłącznie. Pośrednio wskazuje także na teologiczne rozumienie dialogu, który również jest czymś integralnym, nie jest tylko metodą czy sposobem komunikacji, lecz wydarzeniem pisanym przez małe „w”.

W kontekście teologicznych argumentów podkreślających dialog oraz jego kluczową rolę w prawidłowym rozumieniu takich fundamentalnych kategorii jak Bóg,

Jaskóła, K. Koza (red.), *Chrystus naszym pojednaniem*, Opole 1997, s. 116; K. Krzemiński, *Wspólnota w Duchu. Historiozbawcze posłannictwo Ducha Świętego według Heriberta Mühlena*, Lublin 2002, s. 194.

¹⁵⁷ JCH, s. 260-263. Por. A. Czaja, *Jedna Osoba w wielu osobach. Pneumatologiczna eklezjologia Heriberta Mühlena*, Opole 1997, s. 190; K. Krzemiński, *Wspólnota w Duchu*, s. 193-195.

¹⁵⁸ „Nicht die Dialektik von Materie und Geist, sondern der Dialog zwischen Gott und Welt ist deshalb für Bibel der letzte und umfassendste Horizont” (*Die Kirche als Sakrament des Geistes*, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 290).

Objawienie, dzieło Stworzenia czy Wydarzenie Chrystusa, zasadne jest rozszerzenie analizy na inne płaszczyzny, co pozwoli odkryć inne przesłanki. O ile pierwszy paragraf – w dużym uproszczeniu – można zaklasyfikować jako argumentację odgórną, zstępującą, o tyle drugi posłuży się argumentacją oddolną, wstępującą. Jedność Boga i człowieka w Jezusie Chrystusie jest według Kaspera wydarzeniem i jakością, ponad które nie może być pomyślane nic większego. Jego chrystologia kładzie nacisk na wyjątkowość i niepowtarzalność Jezusa Chrystusa i prowadzi ostatecznie do wyznania, że Jezus jest Chrystusem.

1.2 Współczesne znaki czasu jako wezwanie do dialogu

Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym podkreśla, że „Kościół zawsze zobowiązany jest do badania znaków czasu i ich interpretowania w świetle Ewangelii, tak aby w sposób dostosowany do każdego pokolenia mógł odpowiadać na odwieczne pytania ludzi o sens życia doczesnego i przyszłego oraz ich wzajemną relację” (KDK, 4). Ten soborowy postulat jest szczególnie ważny dla Kaspera uprawiającego teologię w duchu katolickiej szkoły w Tybindze¹⁵⁹. Należy zgodzić się z N. Podhoreckim, który w swoim artykule pt. *Dialogiczna otwartość teologii kardynała Waltera Kaspera w nurcie dziedzictwa katolickiej szkoły tybingeńskiej* uzasadnia tezę, że teologia W. Kaspera jest zainteresowana współczesnymi pytaniami i problemami¹⁶⁰.

1.2.1 Obecne kryzysy

Słowo „kryzys” jest dzisiaj często używane, ale czasami nadużywane. Mówi się między innymi o kryzysie klimatycznym, politycznym, ekonomicznym, migracyjnym. Dla tematyki tej desertacji ważne będzie skoncentrowanie się szczególnie na trzech obszarach kryzysu, które dotyczą Boga, Kościoła i człowieka. Kardynał Kasper – jak sam podkreśla – nie chce być „prorokiem zagłady”, lecz jako teolog zajmuje się głoszeniem Dobrej Nowiny¹⁶¹. Jego zdaniem wszelkie kryzysy są ambiwalentne i mogą być szansą dla

¹⁵⁹ Więcej zob. paragraf tej części pracy pt. *Tübinger Schule – szkoła dialogu*.

¹⁶⁰ N. Podhorecki, *Dialogiczna otwartość*, s.285-286.

¹⁶¹ Z wielkim prawdopodobieństwem można przypuszczać, że określenia „prorocy zagłady” albo „prorocy nieszczęścia”, którymi Kasper posługuje się w swoich tekstach, zostały zaczerpnięte od Jana XXIII, a konkretnie z przemówienia na otwarcie obrad, które *expressis verbis* również przytacza w swoich refleksjach. Papież 11 października 1962 roku mówił: „Nie bez obrazy dla naszych uszu docierają do nas głosy niektórych, którzy chociaż zapaleni gorliwością do religii, oceniają jednak fakty bez dostatecznej obiektywności i roztropnego sądu. W obecnych warunkach społeczeństwa ludzkiego nie są zdolni widzieć

Kościoła. Mogą przyczynić się do wypracowania nowych, bardziej aktualnych i teologicznie bardziej gruntownych założeń eklesjologicznych. Jeżeli tylko kryzysy zostaną właściwie odczytane, a Kościół w odpowiedzi na te wezwania będzie podążał drogą oczyszczenia i odnowy, to mogą stać się one *kairosem*¹⁶².

Chociaż niemiecki teolog podkreśla wyjątkowość, ważność i powagę współczesnej sytuacji Kościoła, to twierdzi jednak, że przyszłość jest sprawą otwartą. W historii Kościoła były przełomy, krytyczne wydarzenia, np. przełom konstantyński, reforma gregoriańska i czas reformacji. Dostrzega potrzebę rozwiązywania problemów, co wymaga pozytywnego i twórczego dialogu między wiarą a nowoczesnym myśleniem, między Kościołem a nowoczesnym społeczeństwem¹⁶³.

a) Kryzys wiary w Boga

Pierwsze słowa *Symbolu Nicejsko-konstantynopolańskiego*: „Wierzę w jednego Boga” (*Credo in unum Deum*) są dla kardynała Kaspera podstawowym zdaniem, które zawiera w sobie pośrednio całą chrześcijańską wiarę. Inne artykuły wiary podkreślają liczne prawdy, które mają o tyle sens, o ile odnoszą się do zbawczego działania Boga. Niemiecki teolog zgadza się ze św. Tomaszem z Akwinu, który Boga czyni jedynym i ostatecznym tematem teologii. Nazwa „Bóg” jest słowem najbardziej obciążonym ze wszystkich ludzkich słów, dlatego Kasper przed pytaniem „czy Bóg istnieje?” stawia najpierw problem przedrozumienia Boga, bo każde sensownie postawione pytanie zakłada już wstępne wyobrażenie tego, co jest przedmiotem pytania¹⁶⁴. Profesor z Tübingen przedstawia historię mówienia o Bogu i przytacza propozycje i definicje następujących teologów: św. Tomasza z Akwinu, św. Anzelma z Canterbury, Marcina Lutra, P. Tillicha, Rudolfa Bultmanna, Gerharda Ebelinga i K. Rahnera. Bogactwo i różnorodność teologicznych prób

nic innego, jak tylko ruiny i kłopoty. [...] Wydaje się nam, że powinniśmy się zdecydowanie odciąć od tych proroków nieszczęść, głoszących co najgorsze, tak jakby bliski już był koniec świata” (Jan XXIII, Przemówienie na otwarcie Soboru Watykańskiego II, 4, 2-4).

¹⁶² „Nur so kann auf dem Weg der Reinigung und Erneuerung die Krise zum Kairos und ein erneuertes Pfingsten Wirklichkeit werden” (KKWWS, s. 67). Por. T. Kornek, *Waltera Kaspera propozycja odnowy Kościoła*, „Resovia Sacra” 27 (2020), s. 125-128.

¹⁶³ *Einführung in den Glauben*, Mainz 1975, s. 22.

¹⁶⁴ W. Kasper cytuje M. Bubera, który twierdzi, że słowo „Bóg” jest „słowem najbardziej obciążonym ze wszystkich ludzkich słów. Nic nie zostało tak zbrukane, tak postrzępione... Pokolenia ludzi zwały na to ciężar swojego strapionego życia i przygniotły je do ziemi; leży w prochu i dźwiga ciężar ich wszystkich. Pokolenia ludzi rozszarpały to słowo swoimi religijnymi podziałami; za nie zabijali, za nie umierali; nosi odciski palców ich wszystkich i krew ich wszystkich... Kreślą karykatury i podpisują Bóg; mordują się wzajemnie i mówią w imię Boga... Musimy uszanować tych, którzy Nim gardzą, ponieważ buntują się przeciwko niesprawiedliwości i swawoli tych, którzy tak chętnie powołują się na pełnomocnictwo Boga” (BJCH, s. 10).

przedstawienia Boga doprowadziły Waltera Kaspera do wniosku, że Bóg nie jest tylko problemem jak wiele innych problemów, które można sukcesywnie rozwiązać rozumem. Bóg jest „trwałym problemem”, który określamy jako tajemnicę¹⁶⁵. Według niemieckiego teologa istnienia Boga nie można rozumieć analogicznie i rozpatrywać przez proste odwoływanie się do innych podmiotów i przedmiotów, lecz jest On raczej odpowiedzią na wszystkie problemy i wątpliwości człowieka i świata¹⁶⁶. Profesor z Tübingen twierdzi, że zadaniem współczesnej teologii jest ukazanie prawdziwego obrazu Boga¹⁶⁷. Postuluje przewyższenie wszelkich spekulacyjno-abstrakcyjnych monologów na temat Boga na rzecz dialogu, który będzie w stanie przełamać impas niezdolności mówienia o Bogu osobowym (*des Nichts-mehr-vom-persönlichen-Gott-reden-Könnens*)¹⁶⁸. Jest przekonany, że tylko wtedy, kiedy Kościół będzie miał coś do powiedzenia o Bogu, to także będzie miał coś do powiedzenia ludziom¹⁶⁹. Jednocześnie ostrzega przed popadnięciem w inną skrajność, a mianowicie przed banalnym, bagatelizującym wyobrażeniem Boga jako „kochanej Bozi” czy „dobrotliwego kumpla”¹⁷⁰.

Według Kaspera jednym z powodów kryzysu wiary w Boga jest odejście od postawy Jezusa Chrystusa, który Boga nazywa Ojcem, ale co ważniejsze – zwraca się do Boga *Abba, Ojcie*. Dla Jezusa Bóg nie jest „nieporuszonym poruszycielem” i niezmienną zasadą, ale jest żywym Bogiem miłości. Profesor z Tübingen mówi o niemałej winie teologii, która zamiast rozwijać chrześcijańskie rozumienie Boga w ramach królestwa Bożego przepowiadanego przez Jezusa, skierowała się w stronę greckiej filozofii wywodzącej Boga na drodze rozumowania indukcyjnego. Spekulatywne i abstrakcyjne (oderwane od historii zbawienia) mówienie o Bogu powoduje Jego urzeczowienie i ostatecznie umniejszenie Jego roli i znaczenia. W takim systemie Bóg jest jednym z wielu przedmiotów. Ten proces doprowadził ostatecznie do znanego hasła Friedricha

¹⁶⁵ „Gott ist für die theologische Vernunft kein Problem wie die vielen anderen Probleme, die man wenigstens grundsätzlich sukzessiv einer Lösung entgegenführen kann. Gott ist ein bleibendes Problem, er ist das Problem katexochen, das wir als Geheimnis bezeichnen” (DGJCH, s. 60).

¹⁶⁶ „Gott gibt es nicht so, wie es Menschen und Dinge gibt. Gott ist vielmehr die Antwort auf die Frage in allen Fragen, er ist die Antwort auf die Fraglichkeit des Menschen und der Welt schlechthin” (DGJCH, s. 48).

¹⁶⁷ Postulat badań nad teologicznym obrazem Boga w polskim środowisku naukowym wysunął między innymi K. Pek. Lubelski dogmatyk w swoich badaniach wykazuje, jak znaczący jest wpływ obrazu Boga na teologię, ale także na inne dyscypliny naukowe, takie jak filozofia, historia, literaturoznawstwo, psychologia i pedagogika. Zob. K. Pek, *Obraz Boga w nauczaniu Kościoła i teologów. Wprowadzenie do tematu*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 57(2) 2010, s. 104-105; K. Pek, *Deus semper maior. Teologiczny obraz Boga w mariologii polskiej XX wieku*, Lublin 2009.

¹⁶⁸ *Unsere Gottesbeziehung angesichts der sich wandelnden Gottesvorstellung*, s. 194.

¹⁶⁹ *Einführung. Gott glauben, denken, danken und bezeugen*, s. 28.

¹⁷⁰ MKDCZ, s. 24.

Nietzschego „Bóg umarł”, które według Kaspera jest ostateczną konsekwencją formy metafizyki zachodniej¹⁷¹.

W poszukiwaniu źródeł kryzysu Boga Kasper dochodzi do filozofii Ludwiga Feuerbacha i Karola Marksa, których określa prorokami nowego humanistycznego ateizmu. Analizuje także nihilistyczne poglądy F. Nietzschego. Profesor z Tübingen podkreśla, że dopiero nowożytne założenia myślowe wyparły naturę i substancję, a skoncentrowały się na podmiocie i wolności, co stworzyło przestrzeń dla rozwinięcia się humanistycznego ateizmu XIX i XX wieku.

W dziele *O istocie chrześcijaństwa* L. Feuerbach redukuje religię do antropologii, uprawia swoistą antyteologię. Dla niego same rzeczywistości materialne, woda, chleb i wino są sakramentami¹⁷². W konsekwencji powstaje ruch i proces, który prowadzi do ukonstytuowania się nowej religii, w której praca zastępuje modlitwę, a Kościół zostaje wyparty przez politykę. Ponadto L. Feuerbach wskazuje, że religią przyszłości będzie polityka. Profesor z Tübingen krytykuje postulat materialistycznego filozofa, który nie egzystencję, jak to było u Immanuela Kanta, ale *nie-egzystencję* Boga czyni postulatem ludzkiej wolności, bo autonomia człowieka, zdaniem Feuerbacha, jest nie do pogodzenia z jakąkolwiek teonomią¹⁷³.

Niemiecki teolog analizuje także poglądy K. Marksa, który jest wyrazicielem tezy głoszącej, że człowiek czyni religię, a z tego wynika, że religia to opium dla ludu. Twórca socjalizmu redukuje religię do funkcji ekonomiczno-politycznej. Zdaniem Kaspera ważne jest zrozumienie i krytyczne zinterpretowanie antropologii marksistowskiej, która twierdzi, że człowiek jest swoim własnym stwórcą, jest również zbawcą samego siebie. Taka koncepcja człowieka wyklucza każde pośrednictwo, a także nie ma w niej miejsca na teonomię. Radykalna autonomia doprowadza K. Marksa do stwierdzenia, że to człowiek jest najwyższą istotą dla człowieka. Wyobcowanie jednostki oraz walka klas prowadząca do bezklasowego społeczeństwa, jak konstatuje Kasper, nie uwzględniają konkretnego człowieka i jego pytania o sens życia, ale określa jednostkę tylko przez zespół stosunków społecznych¹⁷⁴.

¹⁷¹ *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 78; *Die Gottesfrage heute*, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKG 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 44-46; por. T. Halik, *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, Kraków 2022, s. 38. 190.

¹⁷² L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1956, s. 36, cyt. za: W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 43.

¹⁷³ Por. DGJCH, s. 80-83.

¹⁷⁴ Por. DGJCH, s. 86-96.

Zerwanie z wiarą w rozum, w moralność i w każdy ideał Kasper przypisuje F. Nietzschemu, który chrześcijaństwo określa jako platonizm dla ludu. Niemiecki filozof w 1883 roku ogłosił, że Bóg umarł, natomiast pozostaje jeszcze długi cień Boga, który jego zdaniem należy pokonać. Profesor z Tübingen przytacza słowa F. Nietzschego definiujące nihilizm, który jest niewiarą w świat metafizyczny i wiarą w to, że prawda nie istnieje. Najwyższe wartości zostają zanegowane, brakuje celu, brak też odpowiedzi na fundamentalne pytania, które dotyczą ludzkiej egzystencji. Wraz z negacją Boga zanika także tajemnica człowieka. Śmierć Boga – konstatuje Kasper – prowadzi nieuchronnie do śmierci człowieka¹⁷⁵.

Ludzie żyją, jak gdyby Boga nie było – *etsi Deus non daretur*¹⁷⁶. W poszukiwaniu przyczyn takiego stanu rzeczy Kasper odwołuje się do myśli niemieckiego teologa Karla Adama, który twierdzi, że wraz z początkiem nowożytności rozpoczął się proces zrywania z korzeniami i kwestionowania tradycji: XVI wiek to zerwanie z Kościołem, co w XVIII wieku doprowadziło do oddalenia się od Chrystusa, a w wieku XIX do negacji Boga¹⁷⁷. Profesor z Tübingen przywołuje teologiczne poglądy ewangelickiego teologa Dietricha Bonhoeffera i jezuitę Alfreda Delpa, którzy po doświadczeniach związanych z okrutnościami II wojny światowej twierdzili, że nadciąga epoka bez religii i bez Boga, w której tradycyjne religijne słowa będą bezsilne i niezrozumiałe¹⁷⁸. Sobór Watykański II już w dziewiętnastym punkcie *Gaudium et spes* określił ateizm najpoważniejszym zjawiskiem naszych czasów.

Pastoralne nauczanie Kościoła i teologia – podkreśla Kasper – stały się dzisiaj w wielu przypadkach nieme (*sprachlos*) i niekomunikatywne, a to prowadzi do wielkich trudności w mówieniu o Bogu, które jest w głębokim kryzysie. Potrzeba hermeneutyki

¹⁷⁵ Por. DGJCH, s. 97-105; por. N. Podhorecki, *Dialogiczna otwartość*, s. 310.

¹⁷⁶ *Autonomie und Theonomie. Zur Ortbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGs 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 82.

¹⁷⁷ Tamże, s. 171.

¹⁷⁸ DGJCH, s. 51. Radykalną krytykę religii i przeżyć religijnych, ale na podstawie innych założeń, przedstawił K. Barth, który – jak podkreśla A. Nossol – w religii dostrzega próbę „zacierania dystansu między Bogiem a nami oraz próbę ubóstwiania człowieka i uczłowieczania Boga, co równa się stwarzaniu «romantycznego, bezpośredniego związku» z Nim. Tzw. przeżycie religijne nie jest w stanie doprowadzić człowieka do Boga, ponieważ przedstawia treściowo najwyżej jakąś pochodną, drugorzędną i «łamaną formę» pierwiastka Boskiego. Jako samoświadoma psychologiczno-historyczna realność w świecie służy właściwie bożkom, a nie prawdziwemu żywemu Bogu. [...] Dlatego nie daje ono [przeżycie religijne] nigdy «trawiącego ognia Bożego», ale jedynie dym unoszący się ze sfery ludzkich tylko płomieni, które są bezsilne wobec diastazy: człowiek-Bóg. W jej obliczu trzeba sobie jasno uświadomić fakt, że wszelka skończoność, choćby to nawet była religia najwyższego stopnia, nie ogarnie, nie pojmie i nie uchwyci nieskończoności: «*Finitum non capax infiniti*»» (A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, s. 24).

teologicznej i teologii otwartej na dialog, aby odzyskać obrazy, symbole, pojęcia i kategorie, które pozwolą Kościołowi w XXI wieku zrozumiale mówić o Bogu¹⁷⁹.

b) Kryzys Kościoła

Zdaniem Kaspera R. Guardini mógł z przekonaniem napisać w 1922 roku: „Kościół budzi się w duszach”¹⁸⁰. Słowa te odzwierciedlały jego doświadczenie licznych ruchów odnowy, które w istotny sposób przyczyniły się do wzrostu zaangażowania świeckich w życie Kościoła. Dzisiaj nierzadko można zaobserwować odwrotny proces, polegający na tym, że Kościół zdaje się umierać w duszach wielu wierzących. Niektórzy – dodaje Kasper – wprawdzie nadal (formalnie) żyją w Kościele, lecz coraz mniej żyją Kościołem i swoją wiarą¹⁸¹. Istnieje wiele sposobów opisanie złożonej rzeczywistości Kościoła, podobnie jak kryzys Kościoła można analizować oraz przedstawiać z różnych perspektyw. Niemiecki teolog podkreśla bardziej aspekt jakościowy niż ilościowy. Mówi o kryzysie wewnętrznym (*innere Krise*) Kościoła¹⁸², który nie jest tylko kryzysem instytucji, ale jest o wiele poważniejszy. Spadek liczby chrztów, a także osób biorących udział we mszy świętej przekłada się na zmniejszenie liczby powołań i ślubów sakramentalnych. Te zmiany potwierdzają wewnętrzny kryzys Kościoła.

Kardynał Kasper w nawiązaniu do początków Kościoła pokazuje, że już w czasach apostoelskich pojawiały się trudności. Napomnienia znajdujące się w listach Nowego Testamentu informują wyraźnie, że nie wszystko zawsze było idealne i w porządku. To prowadzi go do stwierdzenia, że: „Kościół nie był nigdy Kościołem tylko nieskalanych i świętych. Nosił w swym łonie także grzeszników. Gdyby tak nie było, nie należelibyśmy do niego”¹⁸³. Podobnie jak Y. Congar, również W. Kasper podkreśla potrzebę reformy w Kościele, ale nie reformy Kościoła. Dodaje jednocześnie, że Kościół jest świętym Kościołem grzesznych ludzi¹⁸⁴.

Jego zdaniem to właśnie kwestia Boga i kwestia Jezusa Chrystusa muszą dzisiaj zająć centralne miejsce w eklezjologii. Swoje tezy opiera na nauczaniu soborowym, które daje wyraźny impuls, aby odejść od ciągłej autoprezentacji i koncentrowania się Kościoła

¹⁷⁹ DGJCH, s. 109; *Die Gottesfrage heute*, s. 33.

¹⁸⁰ R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1955, s. 19.

¹⁸¹ *Die Kirche als Ort der Wahrheit*, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 86.

¹⁸² KKWS, s. 59-60.

¹⁸³ KKIRP, s. 304.

¹⁸⁴ Zob. Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2002, s. 77-146; A. Czaja, *Prawdziwa i fałszywa reforma Kościoła*, w: K. Guzowski, G. Barth (red.), *Duch Święty w naszej codzienności*, Lublin 2010, s. 63-76.

na sobie w kierunku mówienia o Bogu, Jezusie Chrystusie i Duchu Świętym. To jest – jak podkreśla Kasper – skarb (*der Schatz*) powierzony Kościołowi. Jest dobrą nowiną i orędziem zbawienia oraz tym, co nadaje Kościołowi prawdziwą tożsamość¹⁸⁵. Kardynał Kasper zauważa, że istnieje pewna paradoksalna prawidłowość, która polega na tym, że im więcej mówi się o kryzysie Kościoła, próbuje się na wszelkie sposoby poprawić jego sytuację, to tym bardziej zauważa się negatywny efekt kościelnych reform. W związku z tym Kasper stawia odważne pytanie: czy nie mówimy za dużo o reformach zewnętrznych struktur Kościoła, a za mało o Bogu i Jezusie Chrystusie?¹⁸⁶ Potwierdzeniem tej intuicji wydają się słowa Dekretu o ekumenizmie: „Wszelka odnowa Kościoła w istocie polega na wzrastaniu w wierności jego powołania. Chrystus wzywa pielgrzymujący Kościół do nieustannej reformy, której Kościół, rozumiany jako instytucja ludzka i ziemską, wciąż potrzebuje” (DE, 6). Według niemieckiego teologa wszelkie twierdzenia dotyczące Kościoła powinny być nierozdzielnie związane z Bogiem i poprzedzone odniesieniem do Niego. Papieskie oświadczenia kształtowane przez teologię neoscholastyczną i dominujące przed Soborem Watykańskim II okazują się obecnie niewystarczające. Zdaniem autora w większości przypadków miały one charakter antyświęciennego i antymodernistycznego monologu, pozbawionego dialogu oraz pogłębionych wyjaśnień teologicznych. Styl defensywno-monologiczny nie jest ani ewangeliczny, ani tym bardziej nie daje się zastosować w aktualnej sytuacji, w obecnym czasie, kiedy kończy się jedna epoka i rozpoczyna druga. Współczesny czas – jak podkreśla papież Franciszek – nie jest tylko epoką zmian, lecz także czasem zmiany epoki¹⁸⁷.

(1) Koniec epoki konstantyńskiej

Kardynał Kasper bardzo precyzyjnie opisuje współczesny kontekst i sytuację dzisiejszego Kościoła. Zwraca uwagę na przeżywany w Europie kryzys kultury i cywilizacji, który kwestionuje chrześcijańskie korzenie Starego Kontynentu, podstawowe wartości chrześcijańskie i często zwalcza je całkowicie. Krzyż i inne symbole religijne znikają z przestrzeni publicznej. Profesor z Tübingen twierdzi, że epoka konstantyńska

¹⁸⁵ „Wider die Unglückspropheten”. *Die Vision des Konzils für die Erneuerung der Kirche*, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 241-242.

¹⁸⁶ „Haben wir nicht zu viel von der Reform der äußeren Strukturen und zu wenig von Gott und von Jesus Christus gesprochen?” (*Zukunft aus der Kraft des Konzils. Kommentar von Walter Kasper zur außerordentlichen Bischofssynode von 1985*, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 167).

¹⁸⁷ Z tymi słowami zgadza się T. Halik, komentuje je oraz rozwija w swojej książce *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, s. 9.

(*konstantinische Zeitalter*), a także epoka tak zwanego Kościoła ludowego wraz z rozpoczęciem I wojny światowej, a już definitywnie z II wojną światową, dobiegły końca. „Koniec epoki konstantyńskiej oznacza koniec *Corpus christianorum* i okresu, w którym chrześcijaństwo mogło liczyć na wsparcie władzy politycznej jako ramienia świeckiego i w znacznym stopniu kształtowało życie społeczne”¹⁸⁸. Kościół utracił swoją jednoczącą rolę w społeczeństwie, stał się jednym z wielu elementów życia współczesnego człowieka, w wielu przypadkach pełni rolę uroczystej dekoracji i jest dodatkiem do rodzinnych uroczystości, bez większego rezonansu na ich egzystencjalne decyzje i wybory. Ponadto Kasper wskazuje na jeszcze jedno zjawisko, które dotyczy Kościoła niejako od wewnątrz. Jego zdaniem świat zmieniający się w coraz szybszym tempie nie pozostaje bez wpływu na wewnętrzną strukturę wspólnoty eklezjalnej¹⁸⁹.

Nie sposób nie zgodzić się z diagnozą Kaspera, którą potwierdzają także inni współcześni teolodzy. W książce *Kirche Wohin? Ein real-utopischer Blick in die Zukunft* Gisbert Greshake trafnie i rzeczowo analizuje to, co Kasper określa końcem epoki konstantyńskiej. Autor podkreśla, że nieuchronnie skończył się okres Kościoła ludowego i obecny etap jest czasem kształtowania się Kościoła, którego formy jeszcze nie znamy¹⁹⁰. Warto w tym miejscu przytoczyć także stanowisko Medarda Kehl, który zauważa coraz większy brak rezonansu wiary chrześcijańskiej na społeczeństwa, jak i postępujący proces marginalizacji chrześcijaństwa i Kościoła¹⁹¹. Epoka konstantyńska bezpowrotnie dobiegła końca, a rozpoczęła się, jak podkreśla Kasper, epoka świecka (*säkulares Zeitalter*), która mimo wielu trudności jest jednocześnie szansą¹⁹².

(2) Epoka świecka

Obecny czas charakteryzuje się kryzysem ogólnego systemu wartości, a szczególnie wartości tradycyjnych i chrześcijańskich. Nie ma już znaczenia to, co zostało uświęcone

¹⁸⁸ KKIRP, s. 67.

¹⁸⁹ „Die Beziehung zwischen Kirche und Welt ist eine gegenseitige, und dementsprechend muss der Dialog wechselseitig geführt werden” (*Die Kirche in der Welt von heute: Über die Möglichkeiten kirchlicher Weisung in einer pluralen Welt*, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 546); por. J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 19-20.

¹⁹⁰ Zob. G. Greshake, *Kirche wohin? Ein real-utopischer Blick in die Zukunft*, Freiburg i. Br. 2020, s. 25-86.

¹⁹¹ Por. M. Kehl, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg 1996, s. 45-47; zob. M. Kehl, *Kirche mitgestalten: Strukturwandel als Aufgabe und Chance*, w: M. Heimbach-Steins, V. Eid (red.), *Kirche – lebenswichtig. Was Kirche zu geben und zu lernen hat*, München 1999, s. 152-174.

¹⁹² DKK, s. 62. „Die neue Situation, die durch das Ende des konstantinischen Zeitalters gegeben ist, bedeutet für die Kirche zunächst eine Chance” (*Glaube und Taufe*, w: *Die Liturgie der Kirche* (WKGS 10), Freiburg i. Br. 2010, s. 148). „[...] Kościół konstantyński został pokonany przez społeczeństwo postsekularystyczne i przez państwo laickie” (R. Luise, *Świadek miłosierdzia. Moja podróż z Franciszkiem. Z kard. Walterem Kasperem rozmawia Raffaele Luise*, tłum. M. Szwemin, Warszawa 2016, s. 52).

tradycją, ale liczy się to, co pragmatyczne i oparte na przesłankach rozumowych¹⁹³. Profesor z Tübingen podkreśla, że Kościół i religia w epoce świeckiej zostały sprowadzone do prywatnej sprawy, tak jak kultura, polityka, wypoczynek czy sport. Na samym początku książki *Einführung in den Glauben* W. Kasper przytacza słowa Johanna Wolfganga von Goethego, który twierdził, że cała historia to trwająca permanentnie walka między wiarą i niewiarą. Natomiast dzisiaj sama wiara i pytanie o Boga coraz częściej są nieatrakcyjne, dla wielu nieaktualne, dla innych niepotrzebne¹⁹⁴.

Człowiek dzięki nauce odkrył oraz stale odkrywa zarówno mikrokosmos, jak i makrokosmos. Zdaniem Kaspera to nie tylko zmieniło warunki życia, ale przede wszystkim rozbudziło jeszcze większe oczekiwania, bo to, co kiedyś było niedostępne, dzisiaj jest często w zasięgu ręki. Ludzie w codzienności spotykają coraz mniej śladów Boga, a coraz więcej śladów człowieka, który staje się „panem” rzeczywistości i chce autonomicznie decydować o swoim losie. Niemiecki teolog podkreśla, że w takim świecie wiara w Boga, który jest Stwórcą i Panem historii, jest trudna¹⁹⁵. Szeroko rozumiany kontekst techniczno-przyrodniczy nie pozostaje bez wpływu na praktykę wiary, szczególnie zaś na rozumienie sakramentów. Zdaniem Kaspera współczesny człowiek coraz częściej jest duchowym dyslektykiem (*Legasthenikern*), który ma trudności ze zrozumieniem faktu, że kilka kropel wody polanych na czoło dziecka ma decydować o jego wiecznym zbawieniu albo potępieniu. Ludziom coraz trudniej wierzyć, że wypowiedzenie konkretnej formuły sakramentalnej przez kapłana może odpuszczać ciężkie grzechy. Sakramenty w epoce świeckiej niektórym kojarzą się z magicznymi praktykami, a innym po prostu nic nie mówią. Dla współczesnego człowieka, zachwyconego osiągnięciami nauki i szeroko pojętym technologicznym światem, coraz mniej miejsca pozostaje na misterium Boga i Kościoła, czyli na to, co wymyka się kryteriom empirycznej i eksperymentalnej weryfikacji. Ponadto W. Kasper zwraca uwagę na wewnętrzny kryzys Kościoła, który jest spowodowany brakiem wiary, znikomym doświadczeniem Boga

¹⁹³ Na te same wyzwania zdaje się wskazywać papież Franciszek, kiedy pisze: „W dominującej kulturze pierwsze miejsce zajmuje to, co zewnętrzne, natychmiastowe, widoczne, szybkie, powierzchowne i prowizoryczne. To, co realne, ustępuje miejsca temu, co pozorne. W wielu krajach globalizacja doprowadziła do przyspieszonego niszczenia korzeni kulturowych wraz z inwazją wpływów należących do innych kultur, rozwiniętych gospodarczo, ale etycznie osłabionych” (EG, 62).

¹⁹⁴ *Einführung*, s. 13; *Gestalt und Auftrag der Kirche in einer säkularen Gesellschaft*, s. 572; por. *Tradierung und Vermittlung als systematisch-theologisches Problem*, w: *Die Wahrheit in Liebe tun. Schriften zur Pastoral* (WKGS 17), Freiburg i. Br. 2018, s. 181-185; M. Wittenbacher, *Geeint in Jesus Christus*, s. 91.

¹⁹⁵ „Der Mensch erfährt sich zunehmend als der Herr seines eigenen Schicksals. Wird in dieser weltlich gewordenen, säkularisierten Welt der Glaube an Gott den Schöpfer und Herrn der Geschichte noch einen Platz haben?” (*Der Weg der Kirche in die Zukunft*, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 140).

(*Gotteserfahrung*) oraz Jego błędnym rozumieniem¹⁹⁶. Rzeczywistość staje się coraz bardziej obliczalna, coraz mniej pozostaje przestrzeni, które nie zostały spenetrowane przez naukę. Również człowiek często bywa opisywany za pomocą liczb, hormonów lub czysto chemiczno-biologicznych procesów. Jest to sytuacja, która zdaniem Kaspera może doprowadzić do urzeczowienia osoby ludzkiej, zatracenia różnicy między podmiotem a przedmiotem w anonimowym, samonapędzającym się systemie polityczno-ekonomicznym, który wiedzie do rozumienia rzeczywistości jako jednowymiarowej, pozbawionej pierwiastka duchowego i ostatecznie sensu, czyli do nihilizmu¹⁹⁷. Kardynał zauważa proces, który określa jako emancypację najpierw od natury, następnie od historii i tradycji. To złudne wyzwolenie od ciężaru historii i odejście od krępującej tradycji oznacza poddanie się teraźniejszości i utratę potencjału krytyczno-wyzwoleńczego¹⁹⁸. Tę myśl W. Kaspera analizuje N. Podhorecki, który stwierdza, że kluczowym momentem w genezie systemów absolutnych, w tym totalitaryzmów, było zanegowanie wszelkich najwyższych autorytetów oraz instancji zarówno społecznych, jak i religijnych. Dopiero w czasach nowożytnych, gdy utraciły one swoją uniwersalną moc odwoławczą, a tym samym społeczeństwo zostało pozbawione możliwości powołania się na powszechnie uznany, transcendentny podmiot, to właśnie wtedy pojawiły się warunki sprzyjające rozwojowi wszelkich absolutystycznych ideologii¹⁹⁹.

Niemiecki teolog zwraca uwagę na upadek autorytetów, który objął zarówno urzędy i instytucje państwowe, jak i kościelne. Widoczny jest rozdźwięk między nauką Kościoła a życiem poszczególnych wiernych. Między wiarą nauczaną przez Urząd Nauczycielski Kościoła (ortodoksja) a wiarą faktycznie przeżywaną przez wiernych (ortopraksja) wyraźnie widać rozbieżność. Współczesna psychologia i inne nauki społeczne, które coraz

¹⁹⁶ Por. *Wort und Sakrament*, w: *Die Liturgie der Kirche* (WKGS 10), Freiburg i. Br. 2010, s. 102; T. Kornek, *Waltera Kaspera propozycja odnowy Kościoła*, s. 127; *Die Eucharistie. Zeichen und Symbol des Lebens*, w: *Die Liturgie der Kirche* (WKGS 10), Freiburg i. Br. 2010, s. 209. „Es ist ihm nur schwer verständlich, wieso etwa ein paar Wassertröpfchen, die über die Stirne eines unmündigen neugeborenen Kindes gegossen werden, entscheidend sein sollen für dessen Heil und Unheil, weshalb ein paar Worte, von einem Dritten gesprochen, schwere menschliche Schuld vergeben können” (Tamże, s. 88).

¹⁹⁷ W. Kasper okazuje się baczny obserwator rzeczywistości i człowieka, bo powyższe wnioski przedstawił pod koniec XX wieku, a w drugiej dekadzie XXI wieku pojawiają się autorzy, którzy za pomocą slangu Doliny Krzemowej piszą o „hackowaniu człowieka”. J. Dukaj tłumaczy, że jest to „zbiór przepisów – przepisów jak algorytmów – służących do trwałego odmieniania własnego ciała i umysłu, włącznie z najniższymi kondygnacjami osobowości. Pochodzą owe przepisy już nie z tradycji, religii bądź czyjegós autorytetu, lecz z wiedzy naukowej, która, sprofanowawszy świat, rozplata teraz samego człowieka na coraz cieńsze nici przyczyn i skutków” (J. Dukaj, *Po piśmie*, Kraków 2019, s. 111).

¹⁹⁸ *Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 39.

¹⁹⁹ N. Podhorecki, *Kościół a prawa człowieka. Teologia wobec wyzwań współczesności na podstawie analizy dzieł wybranych Waltera Kaspera*, „Resovia Sacra” 9/10 (2002-2003), s. 59.

mocniej akcentują samoświadomość człowieka i jego prawo do wręcz nieograniczonej realizacji, sprawiają, że szczególnie aktualne stają się kwestie zniesienia celibatu, ponownych małżeństw, antykoncepcji czy święceń dla kobiet. Profesor z Tübingen pisze o nowej moralności, która zasadniczo różni się od tradycyjnej, trwałej nauki Kościoła. Przycacza słowa Maxa Webera, który powiedział, że świat został odczarowany (*entzaubert*) i stał się świecki²⁰⁰. Kardynał wskazuje także na kwestię języka, formy katechizowania i przepowiadania, podkreśla problem porozumienia, poruszania się na tym samym horyzoncie. Według niego formuły nauczania (*Lehrformeln*) stały się dzisiaj pustymi, nie niemówiącymi formułami (*Leerformeln*)²⁰¹. Życie ludzkie jest czymś więcej niż tylko zjawiskiem biologicznym, bo obejmuje ono nie tylko samo istnienie, lecz także refleksję nad nim. Przekazywanie życia dzieje się w nieustannym procesie, w skład którego wchodzi m.in. zwyczaje, tradycje, rytuały, symbole, mądrość i doświadczenie życiowe, zaś przede wszystkim język. W swoich badaniach podkreśla, aby nie absolutyzować żadnego historycznie i kulturowo uwarunkowanego języka. Odwołuje się do filozoficznych intuicji H. G. Gadamera i podkreśla, że język nie jest neutralnym narzędziem komunikacji, lecz raczej bardzo specyficznym i konkretnym sposobem (formą) interpretacji świata. Nie wymyślamy go, ale otrzymujemy od wcześniejszych pokoleń. Otwiera przed nami świat i nasze życie, a jednocześnie – czy nam się to podobna, czy nie – daje on nam zawsze pewne wstępne przedrozumienie (*Vorverständnis*) rzeczywistości²⁰².

c) Kryzys człowieka

Człowieka można analizować z różnych perspektyw. Nie brakuje dzisiaj narzędzi i dyscyplin naukowych, które starają się opisać jego egzystencję. W odróżnieniu od licznych współczesnych antropologii i koncepcji człowieka, Biblia nie definiuje ludzkiego bytu

²⁰⁰ Por. *Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, s. 38; „...dass es dir wohlgehe“. Worauf Wohlstand zu gründen ist, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 535. Stanowisko niemieckiego socjologa i filozofa innymi słowami zdaje się potwierdzać polski pisarz: „Świat został już odczarowany: nie jesteśmy w stanie uwierzyć w nadmysłowość tego, co osiągalne zmysłami; a czego jeszcze tam nie rozumiemy, wierzymy, że możemy zrozumieć. Nie pozostała na tej nieskończonej pustyni profanum, rozciągającej się dokoła człowieka, żadna kryjówka dla Świętości i Tajemnicy” (J. Dukaj, *Po piśmie*, s. 66).

²⁰¹ Tamże, s. 50. W adhortacji o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie papież Franciszek o tym, że „[...] olbrzymie i szybkie zmiany kulturowe wymagają, abyśmy nieustannie zwracali uwagę na to, by starać się wyrażać odwieczne prawdy w języku pozwalającym dostrzec nieustanną nowość. [...] Mając święty zamiar przekazania im prawdy o Bogu i człowieku, przekazujemy im w pewnych sytuacjach fałszywego boga lub ideał ludzki, który naprawdę nie jest chrześcijański. W ten sposób pozostajemy wierni jakiemuś sformułowaniu, ale nie przekazujemy istoty rzeczy” (EG, 41).

²⁰² *Tradierung und Vermittlung als systematisch-theologisches Problem*, s. 186-187.

w odwołaniu do świata zwierząt, lecz przez odwołanie do Boga²⁰³. Kiedy Kasper próbuje zrozumieć sytuację współczesnego człowieka, zwraca szczególną uwagę na problem wolności. „Wolność” jest z pewnością wieloznacznym i nadużywanym słowem. Chrześcijańska wolność nie jest czymś statycznym, co się po prostu ma, ale zostaje nam ona dana w Jezusie Chrystusie – to dar, który jest dany i jednocześnie zadany. Niemiecki teolog podkreśla, że miarą chrześcijańskiej wolności jest samoofiarująca się miłość Boga ujawniona w Jezusie Chrystusie i oddziałująca w chrześcijanach. Tę wolność przedstawia z trzech perspektyw: wolność od grzechu, wolność od śmierci i wolność od Prawa²⁰⁴. Wolności przeciwstawia natomiast samowolę, która nie jest wolnością, ale zniewoleniem, bo człowiek staje się niewolnikiem własnego „ja” i własnych chwilowych nastrojów. Prawdziwa wolność jest także wolnością od siebie samego i swoich potrzeb, aby w pełni żyć dla Boga i dla ludzi²⁰⁵.

Autonomia, emancypacja i wyzwolenie są hasłami, które stały się niezwykle modne i ważne dla współczesnego człowieka. Nowożytna idea autonomii zakłada, że człowiek sam musi wziąć los w swoje ręce i że tylko on jest panem swojego życia. Tymczasem, jak zauważa niemiecki teolog, oświecenie miało abstrakcyjny, idealny obraz człowieka, który nie uwzględniał podstawowej prawdy mówiącej, że ludzka wolność jest zawsze wolnością uwarunkowaną i zależy od wielu czynników: fizjologicznych, biologicznych, socjologicznych, ekonomicznych, psychologicznych. Kardynał Kasper podkreśla, że wolność człowieka jest zawsze uwikłana w uniwersalną sytuację niezbawienia (*Unheilssituation*). Każda próba przezwyciężenia tego stanu pozostaje jednocześnie w jego ramach, a to prowadzi do niekończącego się diabelskiego kręgu winy i zemsty, gwałtu i odwetu. Odrzucenie idei pośrednika i tym samym zbawienia oraz próba samozbawienia i samowyzwolenia człowieka kończą się tragicznie dla człowieka, co bardzo wyraźnie pokazują m.in. totalitaryzmy XX wieku. Człowiek w najlepszym razie może próbować zatamować zło, ale siłowe próby jego usunięcia kończą się zawsze aktami gwałtu i totalitaryzmami, a więc również prowadzą do zła²⁰⁶.

²⁰³ *Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion*, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 333.

²⁰⁴ JDCH, s. 239-240.

²⁰⁵ „Willkür ist nicht frei, sondern in höchstem Maß unfrei, weil an das eigene Ich und die Laune des Augenblicks versklavt. Wirklich frei ist, wer auch von sich und seinen Interessen frei ist, um ganz für Gott und die Anderen da sein zu können” (JDCH, s. 240).

²⁰⁶ DGJCH, 264-265. „*Der Mensch kann das Böse bestenfalls eindämmen, Versuche, es abzuschaffen, enden immer gewalttätig und totalitär, was selbst Böses ist*” (DGJCH, s. 265).

Niemiecki teolog wskazuje przyczyny kryzysu dzisiejszego człowieka i podaje cztery podstawowe cechy, które dotyczą bytu ludzkiego.

- (1) Człowiek jest bytem, który samodzielnie nie jest w stanie wyprowadzić tego, co stanowi istotny wymiar jego istnienia. Do jego natury należy zdolność przyjmowania, ponieważ sam z siebie jest prawie niczym, jest niepełny, stanowi tylko fragment całości. Człowiek pragnie tego, co bezwarunkowe, absolutne i ostateczne, a tego nie może osiągnąć sam, bo spełnienie swojego istnienia może przyjąć tylko jako dar (*Der Mensch kann die Erfüllung seines Daseins nur als Geschenk empfangen*)²⁰⁷. Łaska i zbawienie to dar, który pozwala człowiekowi być sobą. Kiedy go przyjmie, to nie musi już udawać boga lub próbować być bogiem. Zdaniem Kaspera największe możliwości i najwyższe spełnienie ludzkiego istnienia ujawniają się na Eucharystii, która jest koncentracją (*Verdichtung*) tego, co określa istotę ludzkiego bytu²⁰⁸.
- (2) Ludzka wolność domaga się wolności Boga. Tylko absolutna i nieskończona wolność Boga pozwala człowiekowi wyprostować się i odważnie stanąć przed różnymi ludzkimi autorytetami. Teolog podkreśla, że jak długo człowiek pozwala warunkować siebie tylko przez skończone wartości i dobra, tak długo nie będzie on prawdziwie wolny. Dlatego słowa Jezusa, aby się zbytnio nie troszczyć o życie, lecz najpierw starać się o królestwo Boże i jego sprawiedliwość, pokazują fundamentalny rys człowieka odkupionego²⁰⁹.
- (3) Ludzka wolność – zdaniem Kaspera – spełnia się w posłuszeństwie, które polega na słuchaniu i odpowiadaniu. Ta dialogiczna postawa posłuszeństwa najpełniej ukazała się w Chrystusie, który całkowicie oddał siebie do dyspozycji Ojca i stał się sługą. Płyne stąd istotny wniosek: prawdziwie wolny jest ten, kto jest wolny także od siebie, aby być wolnym dla innych²¹⁰. Niemiecki teolog konkluduje i stwierdza, że perspektywa ludzkiej egzystencji, którą przedstawia Ewangelia, streszcza się w zdaniu: „być człowiekiem to służyć miłości”²¹¹.
- (4) Istotą zbawienia człowieka jest sama wiara, która jest konieczna do przyjęcia rzeczywistości zbawienia дарowanego nam w Jezusie Chrystusie. Przez Jezusa Bóg

²⁰⁷ JDCH, s. 317.

²⁰⁸ W. Kasper podkreśla pierwszeństwo Bożego działania „[...] Gottes Tat ist früher als Menschentat; des Menschen Wort kann nur Antwort sein auf Gottes Wort” (*Aspekte einer Theologie der Liturgie*, s. 28).

²⁰⁹ JDCH, s. 318.

²¹⁰ „Wirklich frei ist, wer auch von sich selbst frei ist, um frei sein zu können für die anderen” (JDCH, s. 318-319).

²¹¹ JDCH, s. 319.

związał się z nieszczęsnym losem ludzkości i zainicjował nowy początek, który dokonał się dzięki ludzkiemu posłuszeństwu Jezusa. Wierzyć to ostatecznie przyjąć Boga i być mu posłusznym²¹².

Według Kaspera podstawą i normą egzystencji człowieka jest Bóg Jezusa Chrystusa, który darmowo daje wszystko, czego każda istota ludzka potrzebuje. Bóg daje nie tylko „coś”, ale w Jezusie Chrystusie dał i daje siebie samego. Odkupiony człowiek w swojej wolności musi podjąć decyzję i podejmować stale decyzje, które będą odpowiedzią na propozycję Boga, który mówi. Przyczyny trudności i ostatecznie kryzysu egzystencji człowieka Kasper łączy z brakiem Boga w życiu danej istoty ludzkiej. Serce człowieka jest tak szerokie, że jedynie Bóg może je wypełnić, podkreśla niemiecki teolog, który odwołuje się bezpośrednio do słów św. Augustyna: „niespokojne jest serce człowieka, dopóki nie spocznie w Bogu”²¹³. Współczesny człowiek zamiast szukać Boga, który jest miłością, często wyznaje raczej odwrotność biblijnego zdania i mówi: miłość jest bogiem²¹⁴. Być może – jak sugeruje J. Lekan – ponowne dowartościowanie i twórcze zreinterpretowanie w dzisiejszym kontekście społeczno-kulturowym biblijnej kategorii Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa-Oblubieńca (eklezjologia *sponsa Christi*) pomoże odnowić personalistyczno-mistyczne rozumienie eklezjalnej wspólnoty wiary w epoce zarówno dominacji socjologicznej wizji Kościoła, jak też postępującej banalizacji międzyosobowych więzi²¹⁵.

1.2.2 Pandemia i inne wstrząsy dziejowe

Koronawirus jako przełom – klęska i przebudzenie to jeden z najnowszych teologicznych artykułów Kaspera z 2020 roku, który znalazł się w dziele zbiorowym pt. *Odkrywanie wspólnoty. Wiara w czasach pandemii koronawirusa*. W przedmowie do tej książki papież Franciszek zwraca uwagę na zasadnicze pytania, na które musi odpowiedzieć człowiek żyjący w czasie pandemii: o szczęście w życiu, ochronę wiary chrześcijańskiej oraz o korzenie, które mają dać oparcie i ostoję wśród burzy. Papież kończy swoje słowo cytatem: „Nie bójcie się! Jam zwyciężył śmierć” (por. J 16, 33)²¹⁶.

²¹² Tamże.

²¹³ *In der Liebe Gott erfahren*, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 288.

²¹⁴ BJCH, s. 64.

²¹⁵ Por. J. Lekan, *Eklezjologia „sponsa Christi” – odpowiedź na współczesne kryzysy Kościoła?*, „Roczniki Teologiczne” 70(4) (2023), s. 64-75.

²¹⁶ *Koronawirus jako przełom – klęska i przebudzenie*, w: W. Kasper, G. Augustin (red.), *Odkrywanie wspólnoty. Wiara w czasach pandemii koronawirusa*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2020, s. 9-13.

Kardynał Kasper wskazuje na etymologię słowa „pandemia”. Podkreśla, że jest to doświadczenie, które dotyczy całego (*pan*) ludu (*demos*). Media przyzwyczyły współczesnego człowieka do permanentnych informacji o katastrofach, które dzieją się na różnych kontynentach, dotycząc większej lub mniejszej liczby ludzi, ale koronawirus jest przełomem wymagającym zmiany dotychczasowego stylu życia. Epidemia w jakiś sposób wpłynęła na wszystkich razem i każdego z osobna. Ograniczenia, które wynikały ze względów sanitarnych, dotyczyły fundamentalnych praw człowieka: wolności przemieszczania się, osobistych spotkań, zgromadzeń masowych. Inne prawa zostały ograniczone do minimum. Źródło wirusa – jak podkreśla niemiecki teolog – nie jest do końca znane. Nowoczesna medycyna i wiara we wszechogarniający postęp zostały zanegowane, a człowiek doświadczył swojej kruchości i przygodności²¹⁷.

Niemiecki teolog podkreśla bezprecedensowy charakter doświadczeń związanych z pandemią koronawirusa. Zaznacza, że w 2020 roku podczas świąt Wielkiej Nocy na całym świecie nie odprawiono żadnej publicznej liturgii. Żydzi po raz pierwszy od ponad dwóch tysięcy lat nie obchodzili świąta Paschy, nie spotykali się w synagogach. Muzułmanie nie świętowali publicznie ramadanu i nie modlili się w meczetach. „Czegoś takiego jeszcze nie było”²¹⁸. Kryzys spowodowany epidemią jest faktem, świat po pandemii nie będzie taki, jaki był wcześniej. Jednocześnie Kasper stawia istotne pytanie: jak poradzimy sobie z kryzysem, który nastąpi po koronawirusie²¹⁹?

Styl współczesnego życia zmienił percepcję człowieka, który kiedyś był bardziej kontemplacyjny, a dzisiaj postrzega świat instrumentalnie i technicznie, a istotnym kryterium dla niego jest użyteczność²²⁰. Biurokratyczne i demokratycznie zorganizowane społeczeństwa za wszelką cenę dążą do maksymalnej kontroli nad rzeczywistością, co ma na celu zapewnienie bezpieczeństwa. Zdaniem Kaspera koronawirus zakwestionował poczucie bezpieczeństwa, bo przygodność dotknęła wszystkich ludzi. „Również mieszczańskie społeczeństwo zobaczyło, że całkowite bezpieczeństwo jest niemożliwe; zawsze pozostaje jakieś ryzyko. Ani nasz los, ani zwłaszcza nasza śmierć nie jest w naszych rękach”²²¹.

²¹⁷ Tamże, s. 15-17.

²¹⁸ Tamże, s. 16.

²¹⁹ Tamże, s. 19.

²²⁰ Już w 1975 roku Paweł VI podkreślał, że „społeczeństwo technologiczne zdołało pomnożyć okazje do przyjemności, lecz nie przychodzi mu łatwo doprowadzić do radości” (Adhortacja apostolska, *Gaudete in Domino*, 8).

²²¹ *Koronawirus jako przełom – klęska i przebudzenie*, s. 29.

Współczesne znaki czasu, szeroko rozumiane doświadczenie to intensywne wołanie o dialog, który łączy się z otwartością, jest gotowy na służbę i zakłada proegzystencjalną postawę. Wyżej wymienione kryzysy nie tylko pokazują trudności, ale przede wszystkim uwidaczniają konkretne pola pracy teologicznej i zaangażowania pastoralnego. Niemiecki kardynał wylicza absorbujące i aktualne problemy, które dotyczą między innymi relacji: rozumu a historii, wolności a autorytetu, Kościoła a nowoczesnego społeczeństwa. Podkreśla, że nowożytne „pierwsze oświecenie” poniosło porażkę wraz z okropnymi doświadczeniami XX wieku. Idealistyczna wiara w bezgraniczne możliwości ludzkiego rozumu i ludzkiej wolności została zanegowana, dlatego obecny czas tzw. „drugiego oświecenia” (*zweite Aufklärung*) jest według Kaspera oświecaniem samego siebie. Metakrytyka własnej krytyki, która daje możliwości dialogu, jest szansą dla Kościoła²²².

Dla Kaspera kryzys wiary w Boga przekłada się na kryzys Kościoła i łączy się z kryzysem człowieka. Widoczne jest tutaj pewne sprzężenie. Sobór Watykański II rozpoznał te znaki czasu i podjął próby ukierunkowania Kościoła, aby z odwagą i otwartością prowadził lud Boży we współczesnym świecie. Niemiecki kardynał z przekonaniem twierdzi, że jedyną adekwatną odpowiedzią Kościoła na obecne kryzysy jest program „teologicznej teologii” (*theologische Theologie*), która będzie zakorzeniona na gruncie wiary i Tradycji Kościoła, bo tylko taka teologia – znająca swoją tożsamość – będzie w stanie wejść w dialog ze współczesnym światem²²³.

Znaki czasu są przedmiotem teologicznej refleksji Kaspera. Jego zdaniem Kościół nie może pozostać wobec nich bierny ani tym bardziej nie powinien ich ignorować. Są podwójną szansą. Mogą pomóc w skuteczniejszej realizacji zbawczego posłannictwa Kościoła w konkretnym czasie, jeśli będą prawidłowo rozpoznane w duchu wiary. Ponadto pielgrzymujący Kościół poprzez rozeznawanie ich, co nie może dokonać się bez zwrócenia się do Boga, sam pogłębia swoją świadomość i istotę.

1.3 Intelktualna droga do myślenia dialogicznego

Trudno poprawnie i całościowo zrozumieć sposób myślenia, poglądy i naukową wrażliwość danego teologa, jeśli nie sięgnie się do jego intelektualnych korzeni. W przypadku W. Kaspera komentatorzy są zgodni w kwestii roli, jaką w jego naukowym

²²² „Die zweite Aufklärung bedeutet eine Aufklärung der Aufklärung über sich selbst, eine Metakritik ihrer Kritik [...]. Der idealistische Glaube an die durchgängige Vernünftigkeit und an alles durchwaltende Ideen ist tuns aufgrund der Erfahrung des 20. Jahrhunderts gründlich vergangen” (W. Kasper, *Einführung*, s. 24-25).

²²³ DGJCH, s. 62. 479; por. N. Podhorecki, *Dialogiczna otwartość*, s. 311; N. Podhorecki, *Offenbarung – Schrift – Tradition*, s. 76-78.

życiu odegrało środowisko katolickiej szkoły w Tybindze. Jest ono szczególnie ważne, bo Kasper był nie tylko słuchaczem wykładających tam profesorów, lecz także w swojej pracy doktorskiej i habilitacyjnej podjął tematy, które bezpośrednio nawiązywały do teologicznej wrażliwości i dziedzictwa Tübinger Schule. Oczywiście nie sposób w tym miejscu szczegółowo przedstawić i scharakteryzować zarówno katolicką szkołę w Tybindze, jak i pracę habilitacyjną pt. *Absolut w historii. Filozofia i teologia historii w późnej filozofii Schellinga*. Niemniej jednak wydaje się zasadny przegląd omawianych kwestii, który pozwoli lepiej wydobyć, zaprezentować i uzasadnić dialogiczną otwartość i wrażliwość teologii Kaspera.

1.3.1 Tübinger Schule jako akademicka formacja do dialogu

Kardynał Kasper nie ukrywa swoich tybińskich korzeni. Wręcz przeciwnie, z dumą powraca do teologicznego dziedzictwa pozostawionego przez takich myślicieli jak Johann Sebastian von Drey (zm. 1853), J. A. Möhler (zm. 1838, jest najczęściej cytowanym autorem w tekstach Kaspera, nazywanym przez niego ojcem Kościoła współczesnego katolicyzmu), Franz Anton Staudenmaier (zm. 1856) i Johannes Evangelist von Kuhn (zm. 1887). Refleksję teologiczną oraz ich postawę W. Kasper uważa za wzór dialogicznych relacji między Kościołem i światem, które łączą przywiązanie do kościelnej Tradycji z jednoczesnym otwarciem na świat i współczesne nurty w nim. Jego zdaniem (ówczesna) teologia katolicka w Tybindze nie była ani skostniałą neoscholastyką, ani relatywną i liberalną wykładnią kościelnej Tradycji. Zanim w Kościele dialog i *aggiornamento* stały się ważnymi pojęciami, teolodzy z Tübingen zamiast negatywnej polemiki (*negativer Polemik*) i strachliwej apologetyki (*ängstlicher Apologetik*) odważnie otworzyli się na konstruktywny i krytyczny dialog z nowożytnością, który nie miał nic wspólnego z dopasowywaniem się do ducha czasu, lecz polegał na posłusznej Duchowi Świętemu trosce o przekazywanie żywej Tradycji Kościoła²²⁴. Profesorowie pracujący po II wojnie światowej na katolickim wydziale teologii w Tybindze, których spotkał W. Kasper, to m.in. R. Guardini (zm. 1968), Eduard Spranger (zm. 1963), K. Adam (zm. 1966), H. Küng (zm. 2021, w latach 1961–1964 W. Kasper był jego asystentem), Josef Rupert Geiselmann (zm. 1970, W. Kasper nazywa go „mój nauczyciel”). Teolodzy katolickiej szkoły w Tybindze mieli zarówno pośredni, jak i bezpośredni wpływ na przebieg *Vaticanum II*, a szczególnie na zaprezentowaną przez niego odnowioną (ale nie nową) eklezjologię. Zasady obecne

²²⁴ *Einführung*, s. 26-27; N. Podhorecki, *Dialogiczna otwartość*, s. 313.

w Tübinger Schule Kasper uważa za wzór uprawiania teologii. Ta twórcza synteza, która szanuje Tradycję, a jednocześnie pozostaje otwarta na dialog ze współczesnością, stała się istotnym założeniem całej jego refleksji teologicznej.

Założenia i pryncypia szkoły tybińskiej są widoczne w teologicznej refleksji Kaspera. Polski teolog N. Podhorecki twierdzi, że w każdym z jego dzieł są one obecne i pozostają fundamentem jego własnego modelu teologii²²⁵. Teologię kardynała Kaspera określa się jako „posoborowe ukoronowanie katolickiej szkoły Tybingi”²²⁶, dlatego nie sposób nie przedstawić jej podstawowych zasad i założeń. Są nimi eklezjalność, naukowość i otwartość na współczesność.

a) *Kirchlichkeit*

Eklezjalność jest tutaj rozumiana jako wierność Tradycji Kościoła, a nawet można by dodać – jako wierność i miłość do Kościoła. Zasada ta wynika z faktu, że Tradycja i Biblia, czyli źródła teologii, są możliwe i dostępne jedynie w procesie przekazywania w Kościele i przez Kościół. Kardynał Kasper w swojej refleksji teologicznej wyraźnie nawiązuje do myśli J. A. Möhlера i J. R. Geiselmanna. Od pierwszego z nich przejmuje centralne znaczenie Kościoła w chrześcijańskim doświadczeniu wiary. Podobnie jak J. A. Möhler, W. Kasper akcentuje niezastąpioną rolę wspólnoty eklezjalnej jako przestrzeni, w której wierni mają dostęp do wyjątkowości i ciągłości Wydarzenia Chrystusa. Od drugiego autora przejmuje interpretację ścisłej relacji rozwijającej się wewnątrz Kościoła między historią a Tradycją. Teolog rozwija tę koncepcję, szczególnie w kontekście potrzeby dynamicznej interpretacji dogmatów. Zgodnie z J. R. Geiselmanem interpretacja prawd wiary jest konieczna, gdyż stanowi wyraz wierności katolickiej Tradycji. Tutaj można dopatrywać się inspiracji, która prowadzi niemieckiego kardynała do zajmowania się twórczą i permanentną interpretacją dogmatów, głęboko zakorzenioną w Tradycji i jednocześnie otwartą na wyzwania współczesnego świata i pytania stawiane przez ludzi żyjących w danej epoce²²⁷. Teologiczna refleksja W. Kaspera łączy zarówno eklezjologiczną wizję J. A. Möhlера, jak i dynamiczne podejście do rozwoju doktryny J. R. Geiselmanna.

²²⁵ N. Podhorecki, *Das Absolute in der Geschichte. Konzeption des Offenbarungs nach Walter Kasper*, w: B. Kochaniewicz (red.), *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, Poznań 2010, s. 216.

²²⁶ G. Bubel, *Walter Kasper*, s. 150.

²²⁷ KKWW, s. 25-26; *Verständnis der Theologie damals und heute*, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 341-343; por. J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 156; S. Ley, *Kirche Jesu Christi*, s. 30.

Kardynał Kasper opowiada się jednoznacznie za eklezjologią, która będzie rozwijana zgodnie z zasadą kościelności, czyli wierności Tradycji Kościoła. Jego zdaniem propozycja katolickiej szkoły w Tybindze jest drogą środka (drogą dialogu) pomiędzy dwiema skrajnościami: z jednej strony skostniałym i obiektywistycznym dogmatyzmem, który neguje wszystko prócz dosłownego powtarzania ustalonych formuł doktrynalnych, a z drugiej – subiektywistyczno-liberalną postawą, która poprzez zerwanie z kościelną Tradycją traci fundament i tym samym neguje samą siebie. Binarna alternatywa pomiędzy subiektywizmem a obiektywizmem w rozumieniu prawdy została przewyżczona dzięki propozycji tybińskich teologów, którzy wskazują na konieczność oparcia się na Kościele w żywym procesie interpretowania i uobecniania Wydarzenia Jezusa Chrystusa, dokonującym się w permanentnym, dynamicznym przekazie komunikacji – w dialogu.

b) *Wissenschaftlichkeit*

Naukowość, bo tak można przetłumaczyć tę zasadę, oznacza akademicką dbałość teologii o to, aby była zdolna podjąć merytoryczny i konstruktywny dialog z innymi naukami. Troska o zachowanie rzetelności w prezentacji stanowisk i twierdzeń, dbałość o inteligentne zestawianie materiału zasadniczego i krytycznego, otwartość na wszystkie głosy w dyskusji, konstruktywno-krytyczny dialog zamiast autorytatywnego monologu i przede wszystkim powrót do źródeł, bazowanie w badaniach na Tradycji Kościoła, stałe odwoływanie się do Biblii i Ojców Kościoła chroni teologię przed ideologią i wszelkimi wypaczeniami. Te kryteria są szczególnie ważne w kontekście realizacji powszechnej (a nie lokalnej) zbawczej misji Kościoła, dla której teologia istnieje i której nieustannie powinna służyć²²⁸.

Zgodnie ze scholastyczną zasadą *fides quaerens intellectum*, której początki według Kaspera można znaleźć już u Ojców Kościoła, teologia powinna być otwarta na pytania i krytykę nauk świeckich. Zdaje się, że także w tej kwestii niemiecki teolog unika skrajności, kiedy podkreśla i przedstawia dwa możliwe sposoby rozumienia teologii jako nauki (*scientia*) i mądrości (*sapientia*)²²⁹. Według niego jest ona zarówno nauką, jak i mądrością, która tylko wtedy będzie mogła rzetelnie mówić o Bogu, kiedy pozostanie

²²⁸ KKIRP, s. 9. 598; por. S. Ley, *Kirche Jesu Christi*, s. 33. Myśl W. Kaspera można skomentować słowami papieża Franciszka, który pisze: „Za każdym razem, gdy staramy się powrócić do źródeł i odzyskać pierwotną świeżość Ewangelii, pojawiają się nowe drogi, twórcze metody, inne formy wyrazu, bardziej wymowne znaki, słowa zawierające nowy sens dla dzisiejszego świata” (EG, 11).

²²⁹ DKK, s. 91-94.

w permanentnym dialogu z Bogiem i będzie mówiła do Boga i z Bogiem²³⁰. Jeśli teologia chce troszczyć się o swoje dobro, a szczególnie o dobro Kościoła, to zdaniem Kaspera powinna nieustannie odpowiadać na pytania współczesności, prowadzić z nią intelektualny dialog. Jest on możliwy także w obecnym czasie, jeśli uwzględni się potrzebę troski i zapewnienia naukowego charakteru teologii, jak podkreślają teolodzy ze szkoły w Tybindze.

c) *Praxisorientierte Offenheit*

Ta zasada jest różnie tłumaczona przez komentatorów teologii Kaspera. Pojawiają się następujące propozycje: otwartość na czasy współczesne, otwartość na współczesność, praktycznie zorientowana otwartość na współczesność, krytyczno-konstruktywna przynależność do współczesności²³¹. Według Kaspera ta cecha była alternatywą wobec monologicznych i restauracyjnych tendencji ówczesnej, czyli XIX-wiecznej teologii. Taka postawa tybińskich teologów nie miała nic wspólnego z powierzchownym i pragmatycznym dostosowaniem się do trendów ducha epoki, lecz wynikała z troski o wierny i skuteczny przekaz wiecznie żywych i ciągle aktualnych prawd chrześcijańskich. Profesor Kasper jest świadomy wymagań stawianych współczesnej teologii, dlatego tym bardziej w obecnym czasie podkreśla znaczenie i aktualność omawianej zasady, aby teologiczna refleksja nie zamykała się w hermetycznym kręgu, lecz charakteryzowała się zarówno zdolnością do otwartego dialogu, jak i misjonarską gorliwością. W ten sposób będzie zdolna do pełnienia swojej służby Kościołowi, która dotyczy jego zbawczego posłannictwa. Celem chrześcijańskiego przekazu wiary nie jest indoktrynacja, lecz osobista, wynikająca z wolnej decyzji, odpowiedzialna i dojrzała wiara, która – jak podkreśla N. Podhorecki – jest drogą i nieustannym dynamicznym procesem, zaś daleka jest od „nieruchomego trwania w okopach przeszłości”²³².

Według Kaspera idea i sposób przekazu wiary oraz uprawiania teologii powinny jednocześnie być związane z Tradycją Kościoła i otwartością na wyzwania współczesności. Jest to szczególnie istotne w obecnym czasie, kiedy często w sposób radykalny zostają zakwestionowane fundamenty wiary chrześcijańskiej. Dlatego odpowiedzią na współczesny ateizm nie może być relatywny, słaby i ogólny teizm, lecz tylko pozytywne i konkretne świadectwo o żywym Bogu historii, który przez Jezusa

²³⁰ *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 170.

²³¹ Por. A. Anderwald, *Walter Kasper*, s. 605; N. Podhorecki, *Dialogiczna otwartość*, s. 286. 289.

²³² N. Podhorecki, *Dialogiczna otwartość*, s. 296.

Chrystusa w Duchu Świętym udziela się człowiekowi, jest blisko i pozostaje odpowiedzią na wszelkie wyzwania oraz sytuacje każdej epoki. Zasada otwartości zorientowanej na współczesność ma przede wszystkim uskutecznić proces przekazywania niezmiennej prawdy w permanentnie dynamicznej i zmieniającej się rzeczywistości²³³. Tylko teologia wrażliwa na te zmiany będzie w stanie udzielać odpowiedzi, które będą nie tylko zrozumiałe, lecz przede wszystkim będą miały znaczenie dla życia konkretnych ludzi. Rację ma S. Larus, który podkreśla, że ta metodologiczno-merytoryczna troska przewija się przez całą teologiczną twórczość niemieckiego kardynała²³⁴.

O katolickiej szkole w Tybindze Kasper pisze wprost: „idea dialogu z czasem była tutaj żywa i stale realizowana, zanim stała się oficjalnym programem Kościoła”²³⁵. Istotną cechą, która jednocześnie może być uznana za metodę teologicznego warsztatu Kaspera, jest permanentna próba poszukiwania takich sposobów przekazu, aby niezmienna prawda o Bogu była intersubiektywnie komunikowalna i możliwa do przyjęcia przez ludzi żyjących w konkretnym czasie i w każdej epoce kulturowej. Dlatego nie tylko pisze o powrocie do źródeł (*ad fontes*), lecz swoje teologiczne refleksje opiera na kategoriach zgodnych z Pismem Świętym i Ojcami Kościoła. Znacznie różniły się one od kategorii statycznych (istota, stan, substancja, przypadłości) obecnych w teologii scholastycznej oraz neoscholastycznej aż do połowy XX wieku, bo były dynamiczne, relacyjne, osobowe i uwzględniały także historię. Przeprowadzona analiza pokazała, że według Kaspera kategorie osobowe, relacyjne, bez których nie można w żaden sposób mówić o dialogu i dialogiczności, są bardziej transparentne, w lepszym stopniu wydają się tłumaczyć transcendentálny charakter Objawienia i pełniej opisują wydarzeniowy charakter misterium zbawienia.

Sposób rozumienia i uprawiania teologii zgodnie z zasadami katolickiej szkoły tybińskiej jest zachętą do takiej refleksji, która cechuje się naukową rzetelnością, a jednocześnie jest głęboko zakorzeniona w Tradycji Kościoła. Pozostaje w relacji ze współczesnym czasem i okazuje się zdolna do ukazania perspektyw i dróg na przyszłość. Początki naukowej drogi Kaspera, a tym samym czas kształtowania się jego dialogicznej otwartości, bezpośrednio i pośrednio łączą się i spotykają w refleksji Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga. Po pierwsze, *implicite*, bo myśl niemieckiego filozofa za sprawą J. S. Dreyera stoi u podstaw katolickiej szkoły w Tybindze. Po drugie, w pracy nad rozprawą

²³³ Tamże, s. 312-313.

²³⁴ S. Larus, *Gott in säkularer Zeit*, s. 269.

²³⁵ *Verständnis der Theologie damals und heute*, s. 325.

habilitacyjną, kiedy już *explicite* – wtedy młody Kasper – zajął się krytyczną analizą naukowego dorobku filozofa z Leonbergu.

1.3.2 Doświadczenie dialogu z idealizmem niemieckim

Oprócz teologicznych dokonań katolickiej szkoły w Tybindze równoważnym źródłem, które pozostaje jednym z fundamentów refleksji teologicznej Kaspera, jest filozofia idealizmu niemieckiego w wydaniu F. W. J. Schellinga (zm. 1854). Zdaniem S. Leya trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, jak wielki wpływ miała filozoficzna koncepcja F. W. J. Schellinga na teologię Kaspera. Jest to związane z tym, że niektóre tezy niemieckiego filozofa stanowiły inspirację dla teologów, którzy stworzyli podstawy katolickiej szkoły w Tybindze. Co ciekawe, sam Kasper twierdzi, że Thomas F. O'Meara wykazał, jak wielki wpływ na jego eklezjologię miała późna myśl filozoficzna F. W. J. Schellinga. Dla Kaspera najważniejszym wnioskiem z analiz i badań nad F. W. J. Schellingiem było ukazanie, że „Bóg jest wolnością w miłości”²³⁶.

Kardynał Kasper impuls do zgłębiania niemieckiego idealizmu w wydaniu F. W. J. Schellinga znalazł podczas studiów, szczególnie za sprawą swojego nauczyciela J. R. Geiselmanna. W swojej pracy habilitacyjnej wyznaczył sobie cel, który zakładał dwa zadania: zarówno krytyczną rekonstrukcję i prezentację myśli F. W. J. Schellinga, jak i ukazanie jej wpływów na teologiczną metodę katolickiej szkoły w Tybindze²³⁷. Praca nad zagadnieniem Absolutu w historii prowadziła do poszukiwania w stale modyfikujących się dziejach tego, co jest jednoczące i trwałe pomimo wszelkich zmian. W swoich badaniach podkreśla pozytywne, czyli historyczne rozumienie chrześcijaństwa, które stale powraca u F. W. J. Schellinga. Za podstawowy problem w tekstach tego filozofa uznaje rozprawienie się z aporią polegającą na urzeczywistnianiu nieskończonego w czasie, opierającą się na przejściu od skończonego do nieskończonego. Chodzi o próbę przewyciężenia aporii dotyczącej możliwości objawienia się absolutnej prawdy Bożej w kontekście ludzkiej dziejowości, która z natury jest kontyngentna i zmienna. Filozof dochodzi do wniosku, że rozwiązanie znajduje się w historii, ponieważ jest ona jedyną

²³⁶ *Der Auftrag der Theologie heute*, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 695-696. „Es war für mich wesentlich, zu zeigen, dass Gott Freiheit in Liebe ist” (Tamże).

²³⁷ A. Russo, za J. Habermasem, podkreśla, że F. W. J. Schelling udoskonalił i jednocześnie przewyciężył idealizm G. Hegla, ponieważ uznał jego filozofię za nieporozumienie, a nawet za błąd. W swoim artykule podaje również nazwiska prominentnych myślicieli, którzy byli związani, a nawet pozostawali pod wpływem F. W. J. Schellinga: S. Kierkegaard, K. Jaspers, G. Marcel, M. Heidegger, N. Bierdiajew, E. Bloch, P. Teilhard de Chardin, P. Tillich; por. A. Russo, *Schelling and twentieth-century Catholic theology: the case of Walter Kasper*, „International Journal of Philosophy and Theology” 80(1-2) (2019), s. 162-163.

formą, w której można mówić o nieskończoności. W niej urzeczywistnia się nieskończony w czasie, co umożliwia tym samym przejście od skończonego do nieskończonego. To prowadzi do rozumienia i prezentowania objawienia nie jako doktryny, lecz jako historii²³⁸. W niej historyczność człowieka i moc Boga, który działa w historii, pozostają ze sobą we wzajemnych relacjach i powodują tym samym, że dialektyka przekształca się i zwraca ku analogii, a dokładniej – ku dialogowi. F. W. J. Schelling dystansuje się od koncepcji Georga Hegla, w której objawienie jest rozumiane jako konieczne wydarzenie dla konstytuowania bóstwa, a dialektykę²³⁹ historii rozumie się jako nieuchronny element tego procesu. Filozof z Leonbergu w swojej koncepcji objawienia akcentuje i wręcz hiperbolizuje kwestię absolutnej wolności oraz darmowości tego aktu, działania Bożego. Tylko w takim nadprzyrodzonym i historycznym objawieniu Bóg samoudziela się człowiekowi jako osoba i w ten sposób anuluje i przekreśla ślepą konieczność procesu²⁴⁰. Stworzenie jest rozumiane jako objawienie Bożej wolności i historycznej mocy. Niemiecki teolog podkreśla, że w myśli F. W. J. Schellinga są obecne osobowo-dialogiczne i jednocześnie chrystocentryczne kategorie patrzenia na historię²⁴¹. Kategoria wolności, a konkretnie absolutna wolność Boga, która jest zarówno przyczyną oraz możliwością wolności człowieka, jak i wszechogarniającym horyzontem stworzonych bytów, pozwala przewyciężyć aporię objawienia się niezmiennego Absolutu w nieustannie zmieniających się warunkach historii. Konieczna jest świadomość i pokora w interpretacji objawienia, które nie może zostać w pełni wyczerpane w ludzkim słowie czy systemie, ponieważ jego treść przekracza i przewyższa granice wszelkiej ludzkiej myśli. W konsekwencji jedno z kluczowych zadań teologii będzie polegało na nieustannym przełamywaniu poszczególnych systemów myślowych, ich uzupełnianiu oraz przekraczaniu. Jest to wezwanie do interpretowania prawd teologicznych w otwartym i dynamicznym dialogu z teraźniejszością.

Teologia w horyzoncie historii rozumiana jest jako jedność tradycji i postępu. W istocie prawdziwy postęp możliwy jest jedynie w oparciu o żywą siłę tradycji, która może zostać zachowana jako dynamiczna rzeczywistość tylko wtedy, gdy potwierdza

²³⁸ „Schelling hat hier in seiner Spätepöche klarer gesehen als mancher Scholastiker: Das Christentum ist nach ihm nicht in erster Linie eine Lehre, sondern Geschichte” *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings* (WKG 2) Freiburg i. Br. 2010, s. 58.

²³⁹ Według F. W. J. Schellinga dialektyka nie jest odpowiedzią na pytanie, lecz sama jest jedynie początkiem osobowego spotkania i w ten sposób odnosi się do osobistego dialogu z Bogiem, w który Bóg wszedł z człowiekiem w Chrystusie (*Das Absolute in der Geschichte*, s. 514).

²⁴⁰ Tamże, s. 183.

²⁴¹ „Bei ihm finden sich überdies Kategorien für eine personal-dialogische und zugleich christozentrische Sicht der Geschichte” (Tamże, s. 70).

swoją prawdziwość w dialogu z problemami współczesności oraz wykazuje zdolność do otwarcia na przyszłość. Tradycja może być zachowana jedynie na drodze permanentnej interpretacji. F. W. J. Schelling twierdzi, że historia zaczyna się wraz z upadkiem, grzechem pierworodnym człowieka, bo jest ona tylko tam, gdzie występuje wolność, gdzie nie ma ślepej dyktatury konieczności. Jego zdaniem historię ludzką należy pojmować jako owoc wolności człowieka²⁴². Te intuicje podejmuje i rozwija Kasper, który podkreśla, że kwestia historii jest z pewnością jednym z najważniejszych problemów dzisiejszej teologii²⁴³.

Do metody F. W. J. Schellinga, przez którą dochodzi on do zasadniczego wniosku o historycznej i filozoficznej konstrukcji chrześcijaństwa, nawiązywali i czerpali z niej teolodzy z Tybingi już w XIX wieku. Twierdzili oni, że zarówno Objawienie Boga w Jezusie Chrystusie, jak i jego realizacja w świecie wśród ludzi mają charakter historyczny. Mało tego, zdaniem F. W. J. Schellinga warunkiem prawdziwej historii jest akt Boga, który w absolutnej wolności staje się uchwytny i dostępny dla człowieka. Trójęc Świętą rozumie nie jako teologiczno-filozoficzną abstrakcję oderwaną od historii, lecz jako założenie i warunek konstytutywny dla historii²⁴⁴. Ponadto Kasper wykazuje, że konsekwentne linie myśli F. W. J. Schellinga prowadzą go do koncepcji historii, która ma charakter osobowego dialogu między Bogiem a człowiekiem, a jej ostateczne uzasadnienie znajduje się w odwiecznym dialogu między Ojcem, Synem i Duchem²⁴⁵. Podobieństwa tego stanowiska F. W. J. Schellinga *explicite* widoczne są w trynitologii Kaspera, co zostało pokazane w pierwszym paragrafie rozprawy. Mają też one liczne reperkusje w eklezjologii niemieckiego kardynała. Historyczna egzystencja Kościoła jest związana z odwiecznym planem zbawienia i realizacją królestwa Bożego. Jego obecność w nieustannie zmieniającym się świecie i realizacja zbawczego posłannictwa wymaga takiej postawy i stylu, które pomogą mu zachować i skutecznie przekazywać jedną i niezmienną prawdę o zbawieniu. Przekaz wiary i tradycji nie polega tutaj na zwykłym powtarzaniu definicji katechizmowych, lecz Kościół musi mieć odwagę, by stanąć w otwartym, współczesnym nurcie czasu, bo jak podkreśla Kasper, prawdziwą ortodoksję można zachować tylko wtedy, kiedy jest się w postawie nieustannej odnowy ze źródeł

²⁴² Tamże, s. 409.

²⁴³ Tamże, s. 66.

²⁴⁴ Tamże, s. 383.

²⁴⁵ „In der konsequenten und von Schelling auch angedeuteten Fluchtlinien seiner Gedanken würde eine Geschichtsauffassung liegen, die personal-dialogisch zwischen Gott und Mensch sich vollzieht und die im ewigen Dialog zwischen Vater, Sohn und Geist ihre letzte Begründung besitzt” (Tamże, s. 404).

i misyjnego otwarcia na ten konkretny, obecny świat. Tradycja to nie jest muzeum, konwencja, zwyczaj czy zwykły folklor²⁴⁶. Należy w tym miejscu zgodzić się z ważkimi wnioskami J. Morawy, który twierdzi, że właśnie taka postawa pozwoliła eklezjologii tybińskiej zaprzeczyć zarówno heglowskiemu sposobowi determinacji, jak i neoscholastycznej metodzie abstrakcji²⁴⁷.

Według Kaspera chrześcijanin może o Bogu mówić tylko na sposób historyczny, bo w taki sposób Bóg się objawił i pozwolił poznać. Wcielenie oznacza wejście Boga w historię i ostateczne uznanie jej jako miejsca Ewangelii (*als Ort des Evangeliums*). Jest ona *par excellence* przestrzenią dialogu Boga z człowiekiem. Według Kaspera ani natura, ani głębia ludzkiej duszy, lecz tylko historia jest wymiarem, w którym chrześcijanin spotyka Boga²⁴⁸. Historia nie jest jedynie sceną, środkiem, miejscem czy przestrzenią Objawienia – zbawczego dialogu Bosko-ludzkiego. Teolog stwierdza, że: „Objawienie ma wewnętrzną, a nie tylko zewnętrzną strukturę historyczną. Dzieje się na sposób historii. Objawienie nie tylko wydarza się w historii, ale także wydarza się jako historia”²⁴⁹. Boga można spotkać tylko historycznie, czyli w historii, w której osoba szuka osoby, a nie w abstrakcyjnej idei niebędącej w stanie jej wypełnić²⁵⁰. To zaś, jaki jest Bóg w sobie, jaka jest Jego natura, tego nie wie ani chrześcijanin, ani poganin. W tym zdaniu wybrzmiewa nie tyle apofatyzm teologii Kaspera, ile jego troska o zachowanie i adekwatne rozumienie misterium Boga, które nie zostało wyczerpane w Objawieniu, lecz dzięki niemu – poprzez konkretne wejście Boga w Jezusie Chrystusie w świat – stało się możliwe zapoczątkowanie zbawczego dialogu²⁵¹. Jest to przypomnienie, które jednocześnie pozostaje trwałą zasadą epistemologiczną: tajemnica Trójcy Przenajświętszej z definicji i teologicznej natury jest

²⁴⁶ „Die Tradition ist also kein Museum” *Von Gott reden. Theologie als Dienst am Glauben*, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 177. „Tradition bedeutet oft nur noch Konvention, Brauchtum oder gar bloße Folklore” (*Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte*, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 485).

²⁴⁷ J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 151-152.

²⁴⁸ *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1972, s. 129. A. Nossol zwraca uwagę, że W. Kasper „w duchu Bartha” opisuje realizm wcielenia jako „uhistorycznienie Boga w Jezusie Chrystusie” (A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, s. 69).

²⁴⁹ *Gotteswort im Menschenwort*, s. 265. „Die Offenbarung hat eine innere und nicht nur äußere geschichtliche Struktur. Sie ereignet sich in der Weise der Geschichte. Offenbarung geschieht nicht nur in der Geschichte; sie geschieht auch als Geschichte” (Tamże). W. Kasper opublikował *Einführung in den Glauben* (1972) w podobnym czasie, w którym J. Ratzinger wydał *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis* (1968) i H. Küng *Christ sein* (1974) – komentarze do chrześcijańskiego *Credo*.

²⁵⁰ *Das Absolute in der Geschichte*, s. 185; por. N. Podhorecki, *Offenbarung – Schrift – Tradition*, s. 65. 126.

²⁵¹ *Von Gott reden. Theologie als Dienst am Glauben*, s. 264-265.

niewyraźalna i niepojmowalna. Wszelkie twierdzenia i wypowiedzi o Bogu przy całym podobieństwie charakteryzują się jeszcze większym niepodobieństwem.

Postrzeganie historii w takim filozoficzno-teologicznym kontekście prowadzi Kaspera do wniosku, że jest ona właściwym horyzontem pozwalającym na refleksję o Absolucie, o Bogu i Jego panowaniu w świecie. Teologia Kaspera jest propozycją, która wyrasta z twórczego i dynamicznego napięcia między historią a metafizyką. Chociaż myśli on historycznie, to nie odrzuca metafizyki, która według niego jest konieczna dla teologii. Odwołuje się chociażby do chrystologicznej formuły Soboru Chalcedońskiego i podkreśla, że właśnie jej prawdziwość nakłada permanentny obowiązek interpretacji przy użyciu kategorii metafizyki miłości, w ramach której szczególny nacisk kładzie się na historyczność oraz wolność jednostki, a także prymat osoby i relacji²⁵². Stoi na stanowisku potrzeby rozwijania meta-historii (*Meta-Historik*), ontologii, która będzie swoistą historiologią (*Historiologie*), czyli historycznie pojmowanej i uprawianej metafizyki. Historyczne myślenie jest właściwą formą refleksji nad chrześcijaństwem, które jest historyczną religią. Zarówno dla teologów katolickiej szkoły w Tybindze, jak i dla filozofów niemieckiego idealizmu historia stoi w centrum ich myślenia, jest horyzontem pozwalającym ogarnąć całość rzeczywistości, bo jak podkreśla Kasper, nie jest tylko tak, że rzeczywistość posiada swoją historię, lecz ona jest do głębi historią. Myślenie historyczne nie ma swojego początku ani w nowożytności, ani w niemieckim idealizmie, ale wynika bezpośrednio z Biblii²⁵³. W myśli teologicznej Kaspera kategoria historii odgrywa istotną rolę. Jest ona jedną z podstawowych zasad epistemologicznych i swoistą metodą w jego teologii. Według niemieckiego teologa nie można pomijać realizmu wcielenia (*Menschwerdung*), które opisuje jako „uhistorycznienie Boga w Jezusie Chrystusie” (*Geschichtswerdung Gottes in Jesus Christus*)²⁵⁴.

Spotkanie z niemieckim idealizmem w wydaniu F. W. J. Schellinga pozwoliło Kasperowi na opowiedzenie się w swojej teologii za dialogicznym sposobem rozumienia Boga i Objawienia. Podstawy do takiego stanowiska znalazł on już podczas pracy nad swoją rozprawą habilitacyjną. Można postawić prawdopodobną hipotezę, że wszystkie późniejsze teologiczne stanowiska Kaspera są naukową konsekwencją i wyrastają

²⁵² Por. P. Galles, *Gravitationszentrum Sotoriologie*, s. 195-196.

²⁵³ „Die Lösung bestünde, programmatisch formuliert, in einer geschichtlich gedachten Metaphysik, als einer Meta-Historik oder einer Ontologie als Historiologie. Dafür finden sich gegenwärtig zwar einige bedeutsame Ansätze, aber noch keine befriedigende Verwirklichung” (*Gotteswort im Menschenwort*, s. 304). *Rzeczywistość wiary*, s. 126; por. S. Larus, *Gott in säkularer Zeit*, s. 264-267.

²⁵⁴ JDCH, s. 264; zob. A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, s. 168.

z twórczego dialogu zarówno z katolicką szkołą w Tybindze, jak i z refleksji nad F. W. J. Schellingiem, obecnej w jego habilitacji²⁵⁵. Teolog zauważa, że filozofia F. W. J. Schellinga nie jest skończonym, zamkniętym systemem, co w procesie jej interpretacji wymaga stałego uwzględniania tego faktu. Taka charakterystyka z jednej strony generuje liczne trudności, a z drugiej nadaje myśli F. W. J. Schellinga głębię i znaczenie²⁵⁶. Podobne uwagi i wnioski można wysnuć również w kontekście analizy twórczości niemieckiego kardynała, który pomimo zaawansowanego wieku stale publikuje nowe teksty.

Kardynał Kasper określa siebie wprost jako ucznia szkoły tybińskiej, kontynuuje bogatą tradycję teologicznych mistrzów, zwłaszcza J. A. Möhlera, K. Adama i J. R. Geiselmanna. Jest ona dla niego stałym fundamentem i inspiracją prowadzenia teologicznych refleksji w taki sposób, aby odpowiadały na współczesne pytania i problemy, z którymi przychodzi się dzisiaj mierzyć uczniom Chrystusa. Źródłem pozostaje niezmienna i ciągle żywa Tradycja Kościoła, a całość domaga się rzetelnej i uczciwej intelektualnej postawy. Dialog z niemieckim idealizmem pozwolił Kasperowi na docenienie roli historii w uprawianiu teologii, co nie oznacza negacji metafizyki, lecz wyznaczenie jej właściwego miejsca. Uwzględnienie świadomości historycznej i tym samym uznanie historii jako podstawowego horyzontu umożliwiającego refleksję nad rzeczywistością doprowadziły Kaspera do opowiedzenia się za historyczną teologią oraz przejścia od scholastycznej, aksjomatycznej teologii do teologii dialogicznej, która unika skrajności, nie jest skostniałym i zamkniętym, lecz dynamicznym i otwartym systemem. Jej rola polega na służbie Kościołowi i człowiekowi w osiągnięciu pewności wiary w zmiennych warunkach historycznego ryzyka.

1.4 Współczesne nauczanie Kościoła na temat dialogu

Według Kaspera dialog stał się pojęciem kluczowym (*Schlüsselbegriff*) dla myślenia nowożytnego i jest najważniejszym terminem Soboru Watykańskiego II²⁵⁷. Określenie to jest używane w różnych kontekstach, dlatego na podstawie dokumentów Kościoła, które

²⁵⁵ Tübingen Schule w swoich założeniach metodologicznych pozostawało przynajmniej pod pośrednim wpływem F. W. J. Schellinga. Wniosek ten przytacza również S. Ley, zob. S. Ley, *Kirche Jesu Christi*, s. 45.

²⁵⁶ *Das Absolute in der Geschichte*, s. 64.

²⁵⁷ „Dialog ist ein Schlüsselbegriff neuzeitlichen Denkens und ist auch zu einem Schlüsselbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils geworden” (KKWWS, s. 417).

są źródłem i inspiracją myśli teologicznej Kaspera, należy podjąć próbę zdefiniowania i określenia pola semantycznego dialogu.

1.4.1 Dialog w nauczaniu Soboru Watykańskiego II

Sobór Watykański II był według Kaspera kształtującym doświadczeniem Kościoła oraz stałym punktem odniesienia. Papież Jan XXIII 25 stycznia 1959 roku swoją decyzją o zwołaniu soboru poruszył nie tylko katolicki świat, ale zapisał się również na kartach historii powszechnej. Profesor Kasper podkreśla, że był to okres trzymający w napięciu, który inspirował nie tylko teologów. Można było doświadczyć, „[...] jak stary, czcigodny Kościół objawił życie pełne nowej młodości, jak zdecydowanie otworzył drzwi i okna i rozpoczął dialog wewnątrz siebie, a także dialog z innymi Kościołami, z innymi religiami i ze współczesną kulturą”²⁵⁸.

Kościół, który od 2000 lat realizuje misję Chrystusa, jest stale w drodze, a to implikuje konieczność permanentnej odnowy. Sobór pomógł Kościołowi uświadomić sobie głębiej swoją istotę, co zdaniem niemieckiego teologa pozwoliło na rewizję, która polegała na przełamywaniu skostniałych struktur kościelnych. Kościół pozostał wierny Tradycji, jednak często przekraczał ograniczone czasem *traditiones*, aby podkreślić, wzmocnić i pozwolić rozbłysnąć jednej trwałej i obowiązującej *Traditio*. Prawdziwa reforma, która polega na odnowie, nie jest dziełem człowieka, ale dziełem Ducha Świętego. Za słowami św. Ireneusza z Lyonu W. Kasper podkreśla rolę Bożego Ducha, który sprawia, że Tradycja i jej przekaz w Kościele jest stale świeży i młody²⁵⁹. W *Erneuerung aus dem Ursprung. Theologie – Christologie – Eucharistie* przedstawia swoje poglądy odnośnie do zadania i kierunku, które jego zdaniem wyznaczył Sobór Watykański II, czyli refleksji nad źródłami oraz odnowy z mocy tych źródeł. Teolog z Tübingen stanowczo podkreśla, że autentyczna odnowa (*Erneuerung*) Kościoła nie polega na wprowadzaniu innowacji (*Neuerung*) ani tym bardziej na tworzeniu nowego Kościoła. Przeciwnie, Kościół ma być

²⁵⁸ KKIRP, s. 28. J. Morawa analizuje i komentuje kontekst teologiczny, który zarówno przygotował grunt pod sobór, jak i miał wpływ na jego przebieg. Podkreśla on m.in. rolę intensywnej współpracy niemieckich i francuskich teologów, która nie była bez znaczenia dla odnowy teologii i rozumienia Kościoła. Rola, jaką odegrali teolodzy wywodzący się z tych krajów, była na tyle znacząca, że badacze omawianego problemu piszą nawet o czasie, kiedy Ren i Sekwana wlewały się do Tybru (por. J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 172).

²⁵⁹ KKIRP, s. 28. 33-34. W. Kasper podkreśla, że należy „[...] odróżnić trwale obowiązującą, a jednak ciągle nieustannie nową *Traditio* (pisaną wielką literą) od wielu *traditiones* (pisanych małą literą), które w sposób uwarunkowany konkretnym czasem wyrażają jedną *Traditio*, mogąc jednak równocześnie ją przesłonić i zniekształcić” (Tamże, s. 33).

odnowiony poprzez powrót do źródeł. Proces ten polega na czerpaniu z niewyczerpanej mocy Pisma Świętego oraz Tradycji²⁶⁰.

Niemiecki teolog analizuje przebieg soboru i jego dokumenty i odrzuca tezy głoszące, że sobór zerwał z Tradycją, bo chciał nowego, oświeconego (*aufgeklärte*) Kościoła²⁶¹. Podobnie jak J. Ratzinger, również W. Kasper jest promotorem hermeneutyki ciągłości, która pokazuje wyraźnie, że Kościół nie zerwał z Tradycją, ale na jej bazie odważnie spogląda w przyszłość, dlatego jej rozumienie i interpretację umieścił w horyzoncie pastoralnym i horyzoncie trynitarnym. W ten sposób Kościół – zdaniem Kaspera – „[...] wskazał drogę prowadzącą od tożsamości zamkniętej w sobie i odizolowanej od innych do otwartej tożsamości Kościoła pojmowanej w sposób relacyjny i dialogiczny”²⁶². Tego rodzaju myślenie relacyjne określa życie Kościoła, kształtuje jego tożsamość, która nie jest tożsamością zamkniętą w sobie, lecz polega na komunikacji *ad intra* i *ad extra*. Profesor Kasper określa tożsamość Kościoła jako otwartą i dialogiczną. Wskazuje, że tego rodzaju rozumienie rzeczywistości eklezjalnej jest wyraźnie widoczne w wielu fragmentach dokumentów Soboru Watykańskiego II. Z tego powodu uznaje je za fundamentalny element soborowej eklezjologii²⁶³.

Według Kaspera Sobór Watykański II opowiedział się za nowym stylem dialogu (*neuen dialogischen Stil*)²⁶⁴, który nie ma nic wspólnego z relatywizowaniem prawdy albo ukrywaniem sprzeczności. Dialog, w którym nie chodziłoby o prawdę, nie jest dialogiem, nie zasługuje na miano dialogu. Niemiecki teolog łączy dialog z miłością i prawdą: dialog to mówienie prawdy w miłości²⁶⁵.

Profesor z Tübingen analizuje wnikliwie dokumenty soborowe i wyróżnia następujące kategorie i przestrzenie dialogu:

- (1) dialog Boga z ludźmi (KO, 2; 8; 25),
- (2) dialog człowieka z Bogiem (KDK, 19),

²⁶⁰ EADU, s. 7-9.

²⁶¹ KKWS, s. 37.

²⁶² KKIRP, s. 36.

²⁶³ KKIRP, s. 49. W. Kasper podkreśla, że na soborze „[...] został zasygnalizowany zupełnie nowy ton, który wielu skłonił do słuchania. W trakcie soboru ton ten okazał się bardzo skuteczny. We wszystkich 16 dokumentach soborowych, podobnie jak w papieskim przemówieniu, nie zrezygnowano ani nie zmieniono niczego z dotychczasowej nauki Kościoła. W dokumentach tych nie zerwano z Tradycją Kościoła. Zabrzmiął w nich jednak zupełnie nowy ton i zainicjonowany został nowy styl w przepowiadaniu i w życiu Kościoła” (Tamże, s. 17).

²⁶⁴ BGDE, s. 160.

²⁶⁵ Tamże.

- (3) dialog ze światem (KDK, 3. 28. 40. 43; DB, 13; DFK, 19; DM, 11; DA, 14; DP, 19),
- (4) dialog między religiami (DRN, 2. 4; KDK, 21. 28. 92; DM, 11. 16. 38. 41. 92),
- (5) dialog ekumeniczny (DE, 4. 9. 11. 14. 18. 21; DWCH, 11),
- (6) dialog w Kościele (KDK, 4; DM, 20; DA, 12),
- (7) dialog i rozwój człowieka (KDK, 25; DSP, 1)²⁶⁶.

Podczas I Soboru Watykańskiego, którego obrady zostały przerwane, podjęto jedynie kwestię prymatu i nieomyłności papieża. Jeszcze w przygotowywanym na *Vaticanum II* schemacie *De Ecclesia*, który przedstawiono na pierwszej sesji, dominowało socjologiczno-jurydyczne rozumienie Kościoła, cechujące się jednostronnością oraz zbyt apologetycznym, scholastycznym i jurydycznym charakterem, przy jednoczesnym braku perspektywy pastoralnej²⁶⁷. Jak podkreśla Kasper, pierwszą całościową i pozytywną prezentację nauki o Kościele przedstawił dopiero Sobór Watykański II. Odnowiona, sakramentalno-komunijna eklezjologia zaprezentowana w nauczaniu soborowym, a szczególnie w Konstytucji *Lumen gentium*, stworzyła nowe podstawy do dialogu *ad intra* i dialogu *ad extra*. Ani kwestie jurydyczne, ani tym bardziej sprawy klerykalnej, piramidalnej wizji, ale świadomość misterium Kościoła, które zostało zaprezentowane w pierwszym rozdziale omawianego dokumentu, jest fundamentem odnowionej, teologicznej eklezjologii, zakorzenionej w misterium trynitarnym. Natomiast Konstytucja *Gaudium et spes* zdaniem niemieckiego kardynała przez swoją antropologię, jak i przez swoją strukturę *implicite* jest schematem dialogu Kościoła ze światem²⁶⁸.

Kompleksowa eklezjologia opisująca istotę, naturę i misję Kościoła we współczesnym świecie przy użyciu języka intersubiektywnie komunikowalnego dla ludzi obecnej epoki, z zachowaniem wierności katolickiej tożsamości to opis nie tylko nauczania ostatniego eklezjologicznego soboru, lecz także pewne streszczenie Kasperowej

²⁶⁶ *Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie*, s. 96. Ł. Kamykowskiemu udało się uchwycić i zaprezentować proces, w którym od początkowego, wąskiego podziału na dialog *ad intra* i dialog *ad extra* Kościół w XX wieku rozwijał samo pojęcie oraz rozumienie dialogu; zob. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim*, Kraków 2003.

²⁶⁷ Schemat miał następującą strukturę: 1. Natura Kościoła walczącego; 2. Członkowie Kościoła i jego konieczność do zbawienia; 3. Episkopat jako najwyższy stopień sakramentu kapłaństwa i kapłaństwo; 4. Biskupi rezydencjalni; 5. Stany doskonałości ewangelicznej; 6. Świeccy; 7. Urząd Nauczycielski Kościoła; 8. Autorytet i posłuszeństwo w Kościele; 9. Stosunki między Kościołem a państwem i tolerancja religijna; 10. Konieczność głoszenia Ewangelii wszystkim narodom i na całym świecie; 11. Ekumenizm; Dodatek: Maryja Pana, Matka Boga i matka ludzi (A. Choromański, *Vaticanum II – sobór eklezjologicznego przełomu*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 50(2) (2012), s. 32).

²⁶⁸ Por. *Die Kirche in der Welt von heute: Über die Möglichkeiten kirchlicher Weisung in einer pluralen Welt*, s. 538.

ekleziologii. Sobór nie kończy się w dniu jego zamknięcia, ale jest dynamicznym wydarzeniem, które wymaga stałego odbioru i interpretacji. Kardynał Kasper podkreśla, że Duch Święty jest w ciągłym dialogu z Kościołem, a żywa Tradycja jest ogniem, a nie popiołem²⁶⁹. Jego zdaniem Sobór Watykański II zobowiązał Kościół do prowadzenia dialogów, które mają skutkować stałą odnową Kościoła, a nie być próbą dopasowania się do współczesnej zmieniającej się mody²⁷⁰. Jego pragnieniem było umożliwienie właściwego zrozumienia misji Kościoła w dzisiejszych czasach. Oficjalne nauczanie Magisterium nigdy nie wyczerpie całej prawdy o misterium Kościoła, której z definicji nigdy nie da się do końca wypowiedzieć. Według Kaspera każda eklezjologia pozostanie w pewien sposób zawsze niedokończona. Jednakże nie zwalnia to ani urzędu nauczycielskiego Kościoła, ani teologów z odpowiedzialności i konieczności, aby za każdym razem w języku konkretnej epoki podejmować próbę refleksji nad złożoną, Bosko-ludzką rzeczywistością Kościoła. Szczególna troska o właściwą interpretację i przekaz żywego depozytu wiary spoczywa na kolejnych papieżach, dla których inspiracją i punktem odniesienia pozostaje nauczanie soborowe.

1.4.2 Dialog w nauczaniu współczesnych papieży

Sobór Watykański II był i będzie inspiracją dla nauczania kolejnych papieży. W tym miejscu należy podjąć próbę syntetycznego przedstawienia kwestii dialogu w posoborowych pontyfikatach. Systematyczna i szczegółowa analiza powyższego problemu wykracza poza ramy niniejszej pracy. Z tego względu, aby uniknąć subiektywnej wybiórczości, zastosowano klucz polegający na przywołaniu tych wypowiedzi i tekstów papieży dotyczących dialogu, które W. Kasper sam podejmuje, komentuje i interpretuje w swoich pracach.

Warto odwołać się do wniosków Józefa Urbana, które w znacznym stopniu łączą się z tematyką dialogu w nauczaniu posoborowych papieży. Opolski teolog w pracy habilitacyjnej pt. *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła* podjął próbę wnikliwej analizy posoborowych dokumentów Kościoła rzymskokatolickiego i w pięciu rozdziałach wykazał kolejno: potrzebę dialogu, możliwości prowadzenia dialogu, rozumienie pojęcia „dialog”, jego uwarunkowania i możliwe sposoby jego realizacji. Praca

²⁶⁹ R. Luise, *Świadek miłosierdzia*, s. 32; por. N. Podhorecki, *Dialogiczna otwartość*, s. 291.

²⁷⁰ *Die Zukunft von Glaube und Kirche in unserer pluralistischen Gesellschaft*, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 507; *Religion und Fortschritt – Hoffnungsträger der Industriegesellschaft*, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 513.

ta nie uwzględnia ostatnich lat pontyfikatu Jana Pawła II, a także dwóch ostatnich papieży – Benedykta XVI i Franciszka²⁷¹.

a) Jan XXIII

Jan XXIII, określany przez jednych po prostu dobrym papieżem (*il papa buono*), przez innych papieżem pokoju, mimo podeszłego wieku i prognozowanego krótkiego pontyfikatu dokonał wiele. Jego postawa, styl i przede wszystkim nauczanie charakteryzowały się niewątpliwie nowością (formy). Jest pierwszym w historii papieżem, który encyklikę skierował także *ad extra*, czyli „do wszystkich ludzi dobrej woli na całym świecie” (*Pacem in terris*), a nie tylko, jak to było do tej pory, do biskupów, duchowieństwa i wiernych świeckich Kościoła katolickiego.

Czynił bardzo wiele dla odnowy Kościoła. Jednocześnie – jak podkreśla W. Kasper – był świadom, że nie można jej przeprowadzić poprzez wymyślony program. Miał nadzieję na nowe, ponowne zesłanie Ducha Świętego podczas soboru²⁷². Kardynał Kasper zwraca uwagę na lata jego posługi przed wyborem na Stolicę Piotrową. Przez 19 lat był delegatem Stolicy Apostolskiej i działał w krajach, w których większość stanowili wyznawcy prawosławia. W tym czasie uczył się dialogu i go prowadził. Jako papież w 1960 roku, czyli jeszcze przed Soborem Watykańskim II, powołał Sekretariat do spraw Popierania Jedności Chrześcijan. Obecnie podmiot ten działa pod nazwą Papieskiej Rady do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, jest to instytucja, w której przez 11 lat pracował, a przez 9 lat na czele stał kardynał Kasper.

Papież Jan XXIII w swoim inauguracyjnym przemówieniu na soborze określił jego cel jako pastoralny. Walter Kasper podjął próbę wyjaśnienia tego, jak sam podkreśla, złożonego i wieloznacznego przymiotnika, które dotychczas nie było stosowane w odniesieniu do żadnego z wcześniejszych soborów powszechnych. W jaki sposób rozumieć słowo „pastoralny”? Jaka jest relacja między „doktrynalnym” a „pastoralnym” rozumieniem soborowych wypowiedzi? Czy może *Vaticanum II* nie będzie doktrynalnym soborem? Jako komentator i promotor ostatniego soboru W. Kasper podaje dwa zasadnicze argumenty. Po pierwsze, podkreśla, że nie ma duszpasterstwa bez doktryny. Pastoralne działanie domaga się podstaw doktrynalnych, bez nich wręcz nie może istnieć²⁷³. Po drugie,

²⁷¹ J. Urban, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999.

²⁷² KKIRP, s. 608.

²⁷³ KKIRP, s. 29.

sobór bardziej pastoralny nie oznacza mniej doktrynalny. Intencją papieża Jana XXIII było m.in. doprowadzić do dialogu i integralnego podejścia w ortodoksji i ortopraksji.

b) Paweł VI

Bóg jako pierwszy rozpoczął zbawczy dialog – podkreśla Paweł VI w encyklice *Ecclesiam Suam*, w której przywołuje słowa św. Jana: „On sam pierwszy nas umiłował” (por. 1 J 4, 10)²⁷⁴. Papież pisze o ojcowskim dialogu między Bogiem a człowiekiem, który w przedziwny sposób został zainaugurowany, jest podtrzymywany i w którym rozgrywają się losy zbawienia²⁷⁵. Właśnie w tej encyklice, która była promulgowana jeszcze w trakcie obrad *Vaticanum II*, papież wskazuje Kościołowi kierunek realizacji misji we współczesnym świecie. W dokumencie składającym się z trzech rozdziałów (I. *Samoświadomość*, II. *Odnowa*, III. *Dialog*) papież szczególną uwagę poświęca dialogowi. W ostatniej części encykliki Paweł VI przedstawia następujące kwestie: potrzeba dialogu, dialog w społeczeństwie ludzkim, właściwości dialogu, metody i techniki dialogu, dialog w pełnej prawdzie. Wprowadza również podział wyznaczający partnerów dialogu, który składa się z trzech koncentrycznych kręgów: ludzkość, wierzący w Boga i bracia odłączeni. Papież podkreśla także potrzebę dialogu wewnątrz Kościoła katolickiego²⁷⁶.

Należy w tym miejscu przywołać także adhortację *Evangelii nuntiandi*, która jest niejako kontynuacją encykliki o dialogu, bo nie ma ewangelizacji – jak podkreśla papież – bez wzajemnego świadectwa chrześcijan i dialogu wewnątrz Kościoła²⁷⁷. Paweł VI w siedmiu rozdziałach (I. *Od Chrystusa, Twórcy ewangelizacji do Kościoła ewangelizującego*, II. *Co to znaczy ewangelizować?*, III. *Treść ewangelizacji*, IV. *Sposób ewangelizacji*, V. *Odbiorcy ewangelizacji*, VI. *Nosiciele ewangelizacji*, VII. *Duch ewangelizacji*) przedstawia kwestię ewangelizacji we współczesnym świecie. Synteza

²⁷⁴ „W całym życiu Kościoła powinno się zawsze wskazywać, że inicjatywa należy do Boga, który «pierwszy nas umiłował» (1 J 4, 19), i że «tym, który daje wzrost, jest Bóg» (por. 1 Kor 3, 7)” (EG, 12).

²⁷⁵ ES, 70-71.

²⁷⁶ Por. ES, 58-119. Szerokie przedstawienie omawianej encykliki zob. Ł. Kamykowski, *Wiarygodność dialogu*, w: Ł. Kamykowski, *Krakowski dialog teologiczny – próba bilansu*, Kraków 2018, s. 30-36. Paweł VI tak tłumaczy sens koncentrycznych kręgów: „Pierwszy, najszerszy krąg mieści w sobie niewątpliwie wszystkich ludzi dobrej woli, dla których jedyną normą jest sumienie, którzy, jak sami wyznają, są niewierzący. Drugi krąg, koncentryczny, mniej rozległy, chociaż jeszcze ogromny, to krąg tych, którzy wierzą w transcendencję jedynego Boga, którzy są dziećmi pierwszego objawienia danego Abrahamowi. Potem jest krąg tych wszystkich, którzy usłyszeli wezwanie Chrystusa i uznali Go za Boga. Wewnątrz kręgu chrześcijan też jeszcze można wyróżnić mniejsze kręgi. Prawosławni są bardzo blisko nas. Nasi bracia zreformowani tworzą szerszy i bardziej zróżnicowany krąg” (J. Guitton, *Dialogi z Pawłem VI*, Poznań 1969, s. 189).

²⁷⁷ EN, 46. 77.

wyżej wymienionych dokumentów prowadzi do wniosku, że dialog należy rozumieć jako element konstytutywny ewangelizacji, jako preewangelizację. Kardynał Kasper potwierdza zaangażowanie Pawła VI na rzecz dialogu i przypomina, że w uroczystość Zesłania Ducha Świętego w 1964 roku papież powołał Sekretariat ds. Dialogu Międzyreligijnego, a w roku 1974 ustanowił Komisję ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem²⁷⁸.

Jean Guitton, autor książki *Dialogi z Pawłem VI*, przeciwstawia ducha dialogu duchowi dialektyki i podkreśla, że prekursorem dialogu był Sokrates, a Platon kontynuował metodę swego mistrza i nie przestał dialogować²⁷⁹. Autor ten porównuje Jana XXIII, który był otwarty i prowadził liczne dialogi, z Sokratesem, a Pawła VI zestawia z Platonem. Jego zdaniem ci dwaj papieże nie tylko prowadzili dialogi, lecz przede wszystkim uczyli dialogu. Francuski teolog podkreśla: „Dialog Pawła VI – to właściwie dużo więcej niż dialog! W jego ujęciu to słowo staje się zwierciadłem wszystkiego, słońcem, osią, spojeniem, źródłem, ogniskiem, tajemnicą, sumą myśli, światem możliwości”²⁸⁰. Pontyfikat Giovanniego Battisty Montiniego określa jako rzeczywistą próbę dialogu ze wszystkimi, która ma polegać na szukaniu prawdy w drugim człowieku i w sobie, bo katolicy – jak podkreśla Paweł VI – otrzymali w depozycie Prawdę najwyższą, najgłębszą, najtrudniejszą, to znaczy Prawdę, która wymaga integralnego wysiłku człowieka, tego, aby przylgnął do niej wszystkimi siłami, całym sercem i całym umysłem²⁸¹.

c) Jan Paweł II

Profesor z Tübingen podkreśla fakt, że Jan Paweł II nie tylko kontynuował, ale przede wszystkim pogłębił to, co rozpoczął Jan XXIII. Przytacza biografię Karola Wojtyły, aby pokazać, że jego postawa i myśl nie zostały ukształtowane przy biurku, ale były owocem doświadczeń trudnej młodości, II wojny światowej, dwóch systemów totalitarnych, a także wielu cierpień, które spadły na niego i polski naród. Ważnym wydarzeniem, które miało

²⁷⁸ KKIRP, 62. 550.

²⁷⁹ B. Sipiński podkreśla, że Sokrates całą swoją filozofię oparł na spotkaniu. „Jest jednym z pierwszych, którzy Dialog uczynili sposobem filozofowania, sposobem przyglądania się człowiekowi. [...] Sokrates poszukuje więc wiedzy pośród ludzi, a metodą jest Dialog” (B. Sipiński, *Fenomenologia dialogu*, s. 49).

²⁸⁰ J. Guitton, *Dialogi z Pawłem VI*, s. 180.

²⁸¹ Tamże, s. 191. J. Walkusz pisze o Soborze Watykańskim II i podkreśla, że „jego forma i kierunek w dużej mierze zależały teraz od reakcji papieża Pawła VI, a ten w pełni utożsamiając się z ideą soborową, był przede wszystkim nastawiony na dialog i pozytywne formułowanie nauki w tych obszarach, gdzie rodziły się mniej lub bardziej uzasadnione pytania bądź też oczekiwania ze strony duchowieństwa i wiernych” (J. Walkusz, *Drugi Sobór Watykański – próba kontekstualnej interpretacji historycznej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” (1) 2013, s. 36); por. także M. Wrzeszcz, *Paweł VI. Szkice do portretu wielkiego papieża*, Warszawa 1988, s. 49-117.

znaczenie dla otwartej postawy papieża na dialog, był zamach na niego i późniejsza rozmowa z niedoszłym zabójcą. Jan Paweł II, który był charyzmatycznym mówcą, pod koniec swojego życia przemawiał przez cierpienie. Dawał świadectwo, które zdaniem niemieckiego teologa było mocniejsze niż wiele przemówień i kazań.

Zdaniem Kaspera miłosierdzie Boże, o którym napisał już w swojej drugiej encyklice *Dives in misericordia*, było głównym przesłaniem pontyfikatu papieża z Polski. Nieprzypadkowo pierwszą świętą trzeciego tysiąclecia była Faustyna Kowalska, która – jak podkreśla profesor z Tübingen – przełamała ograniczenia neoscholastycznej, wysoce abstrakcyjnej teologii i jej metafizycznego nauczania o przymiotach Boga. Zgodnie z przesłaniem Pisma Świętego miłosierdzie określiła jako największy i najwyższy przymiot Boga²⁸². Zarówno kwestia teologicznego uzasadnienia Bożego miłosierdzia, jak i kanonizacja Faustyny Kowalskiej były trudnymi tematami i wymagały szerokiego oraz otwartego dialogu *ad intra* Kościoła. Rozwiązanie tych zagadnień, zwłaszcza w obliczu wcześniejszych zastrzeżeń doktrynalnych wobec objawień siostry Faustyny, stanowi wielką zasługę Jana Pawła II. Papież stworzył przestrzeń do dialogu, w wyniku którego udało się przezwyciężyć wszelkie teologiczne wątpliwości i jednocześnie nadał miłosierdziu fundamentalne znaczenie dla życia wspólnoty eklezjalnej. Istnieją uzasadnione podstawy, aby przypuszczać, że to właśnie nauczanie oraz postawa Jana Pawła II stanowiły istotną inspirację dla kardynała Kaspera w podjęciu teologicznej refleksji nad problematyką Bożego miłosierdzia. Efektem tych rozważań jest jego książka *Barmherzigkeit: Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*.

Profesor Kasper uważa, że Jan Paweł II pozostawał pod wpływem dialogicznej formy myślenia. Teolog odwołuje się często do myśli papieża Polaka, a szczególnie zwraca uwagę na ekumeniczną encyklikę *Ut unum sint*. Według Jana Pawła II dialog jest wydarzeniem globalnym i egzystencjalnym, angażuje cały ludzki podmiot, a także akcentuje podmiotowość poszczególnych wspólnot. Dialog to nie tylko wymiana myśli, ale przede wszystkim wymiana darów, jest on niezbędny do samospelnienia osoby: poszczególnych osób i każdej ludzkiej wspólnoty²⁸³. Papież pisze wprost, że „postawa dialogiczna odpowiada naturze osoby i jej godności” (UUS 28), bo prowadzi do

²⁸² „Diese einfache Schwester ist in ihren Aufzeichnungen über die neuscholastische Schultheologie und deren weithin rein abstract-metaphysische Lehre von den Eigenschaften Gottes hinausgegangen und hat ganz im Sinn der Bibel die Barmherzigkeit Gottes als die größte und höchste der Eigenschaften Gottes hinausgegangen [...]” (BGDE, s. 17).

²⁸³ UUS, 28; „Dialog jest niewątpliwie zaangażowaniem podmiotowym, Dialog «uruchamia» podmiotowość” (B. Sipiński, *Fenomenologia dialogu*, s. 76).

prawdziwie osobowego spotkania z Bogiem i ludzi między sobą. Według Kaspera, który analizował nauczanie Jana Pawła II, przymiotniki „katolicki” i „ekumeniczny” to nie przeciwieństwa, lecz dwie komplementarne strony tej samej rzeczywistości. Ponadto dochodzi również do wniosku, że dialog i misja nie są sprzecznymi, lecz współistniejącymi wymiarami jednego posłania Kościoła. Dzięki papieskiemu nauczaniu ukazującemu Kościół jako pielgrzymującą wspólnotę dialogu, Kasper postrzega dialog nie tylko jako narzędzie prowadzenia misji, lecz także jako integralny element realizacji zbawczego posłannictwa rzeczywistości eklezjalnej we współczesnym świecie.

d) Benedykt XVI

Kardynał Kasper przywołuje słowa Benedykta XVI, który już w pierwszym dniu swego pontyfikatu powiedział, że dialog ekumeniczny nie jest jakąś dodatkową działalnością Kościoła, lecz jest konstytutywny dla niego i dla każdego chrześcijanina²⁸⁴. Papież podczas pielgrzymki do Turcji w 2006 roku sam siebie określił jako apostoła dialogu i pokoju. Jego pontyfikat to kontynuacja tego, co osiągnęli Paweł VI i Jan Paweł II. Profesor z Tübingen podkreśla zaangażowanie i rolę Benedykta XVI, który zdecydowanie odpowiedział na wezwanie encykliki *Ut unum sint*, aby przez braterskie dialogi uczynić urząd Piotrowy służbą na rzecz jedności. Ten delikatny i trudny punkt eklezjologii był trzonem tego pontyfikatu²⁸⁵.

Istnieją liczne opracowania, które traktują o dialogu i dialogu międzyreligijnym w myśli J. Ratzingera – teologa, jak i w ujęciu J. Ratzingera – papieża. Zebrał je i przedstawił Roman Słupek w artykule *Cel i formy dialogu międzyreligijnego według Benedykta XVI*²⁸⁶. Komentując myśl J. Ratzingera/Benedykta XVI, Krzysztof Góźdz podkreśla, że papież wielką rolę przypisywał *ratio*, które łączył z *logosem*. Zdecydowanie opowiadał się za wiarą rozumną, sensowną, realną, eklezjalną, otwartą na prawdę, dobro, miłość i sprawiedliwość, zdolną do przeciwstawienia się współczesnemu naporowi

²⁸⁴ Przemówienie do kardynałów na zakończenie konklawe 20 kwietnia 2005 roku.

²⁸⁵ KKWWŚ, s. 350-351.

²⁸⁶ Zob. R. Kozłowski, *Relatywizm wobec dialogu międzyreligijnego. Propozycja Josepha Ratzingera*, „Filozofia Dialogu” 4 (2006), s. 129-149; G. Bachanek, *Uwagi Josepha Ratzingera na temat dialogu religii*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 20(1) (2007), s. 219-228; E. Sakowicz, *Kontynuacja czy innowacja? Benedykt XVI wobec dialogu międzyreligijnego*, w: R. Bartnicki, W. Kawecki (red.), *Chrześcijaństwo a kultura*, Warszawa 2006, s. 211-229; L. Scaraffia, *Dialog według Benedykta XVI. Prawdziwa płaszczyzna konfrontacji kultur*, „L'Osservatore Romano” 4(2009), s. 53-55; M. Nowak, *Dialog międzyreligijny wobec różnicy oczekiwań. Benedykt XVI w Izraelu*, „Filozofia Dialogu” 8 (2009), s. 137-146; R. Słupek, *Cel i formy dialogu międzyreligijnego według Benedykta XVI*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 20(2) (2012), s. 67-82.

relatywizmu²⁸⁷. Bez tak rozumianej wiary nie jest możliwy żaden konstruktywny dialog (*dia-logos*). Oryginalną interpretację myśli niemieckiego papieża zaprezentował Grzegorz Bachanek, który przedstawia encyklikę *Spe Salvi* jako próbę dialogu z niewierzącymi²⁸⁸.

Zdaniem Kaspera Benedykt XVI był to papież, który nie chciał się cofać, lecz pragnął iść w głąb. W jego ocenie wybór tematu pierwszej encykliki poświęconej Bogu, który jest miłością, był głęboko przemyślany i znaczący. Ukazuje on nie tylko teologiczne priorytety papieża, lecz dotyka przede wszystkim istoty chrześcijaństwa²⁸⁹. W pierwszym punkcie *Deus caritas est* pojawiło się zdanie, które szczególnie łączy się z dialogiem. Papież stwierdza: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast jest spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”²⁹⁰. Podobnie *Spe salvi* oraz *Lumen fidei*, które podejmują fundamentalne kwestie nadziei i wiary, są wezwaniem do budowania własnej tożsamości, bo – jak podkreśla Kasper – rzeczywisty dialog mogą prowadzić tylko osoby znające swoją tożsamość (*Identität*)²⁹¹.

e) Franciszek

Obecny pontyfikat jest dla Waltera Kaspera szczególnie ważny. Sam wielokrotnie wspominał o swojej duchowej i teologicznej bliskości z Franciszkiem: „[...] to dla mnie wzruszające widzieć pod koniec mojej kariery, jak papież Franciszek stara się realizować niektóre pomysły, które głęboko przemyślałem i których realizacji gorąco pragnąłem”²⁹². Niemiecki teolog w książce, w której opisał obecny pontyfikat, zwraca uwagę na wyzwania i trudności, którym musi sprostać Jorge Bergoglio. Wymagają one od niego otwartej postawy i cierpliwego dialogu, ale równocześnie postawa papieża jest wyzwaniem: „Jest to wyzwanie dla tych konserwatystów, którzy nie pozwalają już Bogu, aby ich zaskakiwał, i opierają się wszelkim reformom, oraz dla zwolenników postępu, którzy oczekują konkretnych rozwiązań już tu i teraz”²⁹³.

²⁸⁷ Por. K. Góźdz, *Kryzys i moc wiary. Refleksja nad myślą Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 4/59 (2012), s. 14-17.

²⁸⁸ Zob. G. Bachanek, *Encyklika „Spe salvi” Benedykta XVI jako próba dialogu z człowiekiem niewierzącym*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 26(2) (2013), s. 27-37.

²⁸⁹ „Er will nicht zurück, er will in die Tiefe” (*Die Eucharistie. Zeichen und Symbol des Lebens*, s. 207).

²⁹⁰ DCE, 1. Więcej zob. K. Krzemiński, *Bóg: Ojciec, Syn Boży, Duch Święty – miłość osobowa*, w: W. Łużyński (red.), *Bóg jest miłością. Komentarz do encykliki Benedykta XVI*, Toruń 2015, s. 50-71.

²⁹¹ KKWWS, s. 417.

²⁹² R. Luise, *Świadek miłosierdzia*, s. 45; por. T. Kornek, *Waltera Kaspera propozycja odnowy Kościoła*, s. 125.

²⁹³ *Papież Franciszek, Rewolucja czułości i miłości*, Warszawa 2015, s. 138.

Franciszek nie tylko kontynuuje linię swoich poprzedników, lecz także rozwija i pogłębia kwestię dialogu w swoim nauczaniu. Jego programowy dokument *Evangelii gaudium*, który nieprzypadkowo najczęściej cytuje adhortację Pawła VI *Evangelii nuntiandi*, dotyczy szczególnie dialogu w Kościele. Natomiast encykliki *Laudato si* (2015) i *Fratelli tutti* (2020) są wołaniem o dialog *ad intra* i dialog *ad extra*. Franciszek podkreśla potrzebę kultury spotkania opartego na otwartości, dyspozycyjności bez uprzedzeń i zdolności do respektowania punktu widzenia drugiego.

W *Laudato si*, jak zauważyła Anna Kamińska, papież podkreśla konieczność wielostronnego dialogu, który jest warunkiem *sine qua non* ekologii integralnej: „dialog na temat środowiska w polityce międzynarodowej, dialog zmierzający ku nowej polityce w wymiarze ogólnonarodowym i lokalnym, dialog i transparentność w procesach decyzyjnych, dialog polityki i ekonomii, dialog nauki i religii”²⁹⁴. Franciszek w tej encyklice wychodzi poza podziały konfesyjne i religijne, aby zainaugurować dialog, który jest niezbędny dla troski o dobro całej ludzkości, bo powietrze, woda czy piękno przyrody mają powszechne przeznaczenie, dlatego papież w swoim dokumencie zwraca się do każdego mieszkańca naszej planety. Z tego powodu Kasper nazywa go „człowiekiem spotkania”. Encyklika z 2015 roku to pierwszy dokument Kościoła katolickiego poświęcony w całości „trosce o wspólny dom”. Jest odpowiedzią na kryzys ekologiczny, na „wołanie Ziemi i krzyk biednych”²⁹⁵.

Mroki zamkniętego świata – taki tytuł nosi pierwszy rozdział encykliki o braterstwie. Papież Franciszek obserwuje tendencje, które niszczą braterstwo powszechne i utrudniają dialog. Podkreśla fakt, że „[...] coraz bardziej zglobalizowane społeczeństwo czyni nas bliskimi, ale nie czyni nas braćmi”²⁹⁶. Zwraca także uwagę na nierówność wobec praw i nowe formy niewolnictwa oraz podkreśla problem upadku etyki i osłabienia wartości duchowych. Rozdział szósty, *Dialog i przyjaźń społeczna*, jest konkretną propozycją zmiany obecnej trudnej sytuacji. Prowadzić dialog to według papieża „zbliżać się do siebie, wyrażać swoje zdanie, słuchać jeden drugiego, patrzeć na siebie, poznawać się wzajemnie, starać się zrozumieć siebie nawzajem, szukać punktów styczności” (FT, 198). Franciszek od dialogu odróżnia monolog, który nikogo nie angażuje, nie troszczy się o dobro drugiego, lecz prowadzi do realizacji egoistycznych celów.

²⁹⁴ A. Kamińska, „Nie ma ekologii bez antropologii”. O zubożeniu ekologiczno-społecznym w oparciu o koncepcję „ekologii integralnej” papieża Franciszka, „Edukacja Etyczna” 17 (2020), s. 141.

²⁹⁵ Tamże, s. 126; por. LS, 33.

²⁹⁶ FT, 12.

Autentyczny dialog zakłada poszanowanie punktu widzenia drugiej osoby, ale też troskę o prawdę, bo jak podkreśla papież, relatywizm nie jest rozwiązaniem²⁹⁷. Dialogu uczymy się przez całe życie, to ciężka i rzemieślnicza praca, podobnie jak troska o pokój społeczny, dlatego Franciszek apeluje: „Ważne jest uruchomienie procesów spotkania, procesów, które mogą budować lud zdolny przyjmować różnice. Uzbrójmy nasze dzieci w broń dialogu! Nauczmy je dobrej walki spotkania!”²⁹⁸.

Papież Franciszek akcentuje potrzebę powszechnego braterstwa i zaprasza do wielokierunkowego i wielostronnego dialogu. W 2013 roku podczas przemówienia skierowanego do brazylijskich elit powiedział: „Kiedy przywódcy w różnych dziedzinach proszą mnie o radę, moja odpowiedź jest zawsze taka sama: dialog, dialog, dialog. [...] Dzisiaj albo postawimy na dialog, na kulturę spotkania, albo wszyscy przegramy, wszyscy przegramy. Oto owocna droga”²⁹⁹.

Analiza posoborowego papieskiego nauczania wykazała, że dialog *explicite*, jak i *implicite* jest w nim obecny, dlatego należy przyznać rację Kasperowi, który dialogowi nadaje szczególne znaczenie. Perspektywy, które zostały przedstawione na *Vaticanum II*, były i są konsekwentnie realizowane przez kolejnych papieży.

Recepcja Soboru Watykańskiego II to nie zakończona historia, ale żywy i dynamiczny proces. Kiedy Kasper przytacza nauczanie soborowe, pokazuje, że potrzeba ciągłej interpretacji i kontynuowania tego, co zostawili nam ojcowie soborowi. Jak zostało to pokazane i jeszcze wyraźniej będzie omówione w kolejnych rozdziałach pracy, profesor z Tübingen swoją myśl teologiczną buduje na nauczaniu *Vaticanum II* i nauczaniu papieży posoborowych.

Nauczanie soborowe i teologia po soborze są swoistym kompasem dla Kościoła na trzecie tysiąclecie. Według Kaspera Kościół po raz pierwszy w swojej wielowiekowej historii przemówił wówczas wszystkimi językami świata jako jeden lud Boży, który składa się z licznych członków, a przez to stał się, jeśli można tak ująć, bardziej „katolicki” (*Die Kirche wurde „katholischer”*). Jednocześnie od tego wydarzenia Kościół, który realizuje swoje zbawcze posłannictwo w świecie, wszedł w dialog z narodami i kulturami całego globu³⁰⁰. Wiele osiągnięto, ale jak zauważa kardynał Kasper, potencjał soboru nie został

²⁹⁷ Por. FT, 198-210.

²⁹⁸ FT, 217.

²⁹⁹ *Dialog, dialog, dialog. Przemówienie papieża Franciszka do brazylijskich elit, piątek 27 lipca*, <https://papiez.wiara.pl/doc/1643435.Dialog-dialog-dialog%20> [dostęp: 05.02.2022].

³⁰⁰ *Einführung. Gott glauben, denken, danken und bezeugen*, s. 18.

jeszcze wyczerpany, recepcja nauczania soborowego jest jeszcze daleka od zakończenia³⁰¹. Niemiecki teolog dostrzega w Kościele kryzys i deficyty w komunikacji wewnętrznej i zewnętrznej. Jego zdaniem eklezjologia soborowa domaga się i promuje odnowioną komunikatywno-dialogiczną postać Kościoła (*erneuerten kommunikativ-dialogischen Gestalt der Kirche*)³⁰². Zdaniem Kaspera taka wizja Kościoła implikuje cztery ważne elementy: kulturę komunikowania, struktury komunikowania, styl dialogalny i struktury synodalne. Potrzebny jest dialog w strukturach wewnętrznych Kościoła po to, by móc prowadzić dialog z innymi Kościołami, z religiami niechrześcijańskimi oraz z kulturą modernistyczną i postmodernistyczną³⁰³.

Jak ujawniła powyższa analiza, eklezjologiczna refleksja Kaspera wynika i opiera się na trynitologicznych i chrystologicznych ustaleniach. Na styku tych dwóch, niedających się od siebie oddzielić traktatów teologii dogmatycznej niemiecki kardynał uprawia swoją refleksję o Kościele. Należy podkreślić, że dialog i myślenie dialogiczne są swoistymi kluczami hermeneutycznymi umożliwiającymi właściwe zrozumienie wielu kategorii teologicznych. Na tym etapie badań można zgodzić się z postulowanym przez niemieckiego teologa określeniem dialogu jako pojęcia kluczowego (*Schlüsselbegriff*) zarówno dla współczesności, jak i dla teologii po Soborze Watykańskim II. Na podstawie analiz tekstów kardynała Kaspera ostatni sobór można określić mianem „soboru Kościoła o Kościele”. Szczegółowe badania wskazują na dwa inne określenia, które wydają się szczególnie trafne i mogą być syntezą jego nauczania: „sobór dialogu” oraz „Sobór Watykański II jako promotor dialogu”.

Inspirujący i zasługujący na uwagę wydaje się model uprawiania teologii w duchu szkoły tybińskiej, który jest swoistą fuzją naukowości (*Wissenschaftlichkeit*) i kościelności (*Kirchlichkeit*) oraz praktyczną i krytyczną otwartością na współczesność (*Praxisorientierung*).

Dialog z myślą F. W. J. Schellinga pobudził w Kasperze otwartość na zagadnienia filozoficzne, zwłaszcza na problem objawienia się Absolutu – tego, co niezmiennie, niewzruszone – w dynamicznych, zmiennych i kontyngentnych procesach historycznych. Spotkanie z niemieckim idealizmem zainspirowało Kaspera do docenienia roli historii

³⁰¹ KKWS, s. 38.

³⁰² Tamże, s. 48.

³⁰³ Tamże, s. 50.

w teologii, bez negacji metafizyki, lecz z wyznaczeniem jej właściwego miejsca. Skutkiem tego było przejście od scholastycznej, aksjomatycznej teologii do teologii dialogicznej, która jest otwartym systemem. Taka teologia służy zarówno Kościołowi, jaki i człowiekowi, ponieważ pomaga osiągnąć pewność wiary w zmieniających się warunkach historycznych. Można stwierdzić, że kluczowym rezultatem naukowego spotkania Kaspera z myślą F. W. J. Schellinga było dialogiczne rozumienie Boga i Objawienia. Ma to swoje reperkusje i wywarło znaczący wpływ na całość jego refleksji teologicznej.

Myśl teologiczna profesora z Tübingen to ortodoksja prowadząca dialog, dynamiczny związek między tradycją a nowoczesnością, między Tradycją Kościoła a otwartością na dialog, unikanie skrajności zarówno relatywizmu, jak i fundamentalizmu. Szczególnie doniosłą tezę promowaną przez Kaspera jest pierwszeństwo kwestii Boga (*Gottesfrage*) przed kwestią Kościoła (*Kirchenfrage*). Kardynał dąży do tego, aby nauka o Bogu nie była abstrakcyjną doktryną oderwaną od życia, lecz starała się iść drogą harmonijnego dialogu i łączyć ortodoksję z ortopraksją. Teologia – szczególnie chrystologia – łączy się z antropologią, dlatego dopiero po ustaleniu i doprecyzowaniu kwestii teologicznych i antropologicznych można zająć się Kościołem, który od Boga pochodzi i jest dla ludzi.

Współczesne kryzysy polityczne i gospodarcze, konflikty, a nawet wojny są w dużej mierze rezultatem kryzysu duchowego i antropologicznego, który wynika z kryzysu wiary w Boga. Objawienie, które jest dialogiem, współczesne znaki czasu, jak i posoborowe nauczanie Kościoła potwierdzają potrzebę dialogicznego myślenia, które powinno wyrażać się w dialogicznych postawach. Kardynał Kasper nazywa wydarzenie Soboru Watykańskiego II darem łaski Ducha Świętego dla Kościoła oraz świata. Konsekwentnie podkreśla, że to nie wybrane fragmenty czy tak zwany duch soboru, lecz cały sobór (jego nauczanie) stanowi kompas dla Kościoła w trzecim tysiącleciu.

Powyższa szczegółowa i pogłębiona analiza teologicznych źródeł oraz głównych tez Kaspera wydaje się koniecznym krokiem dla prawidłowego zrozumienia jego refleksji nad istotą, rzeczywistością i posłannictwem Kościoła. Bez niej kolejne badania jego oryginalnych przyczynków i osiągnięć w refleksji eklezjologicznej mogłyby się okazać spontanicznymi poszukiwaniami bazującymi na przypadkowych domysłach, a nie na solidnej podstawie.

Rozdział 2 Dialogiczna istota Kościoła

W rozwoju myśli niemieckiego teologa nie sposób nie zauważyć konsekwencji metodologicznej i głębi teologicznej. Zainteresowanie chrystologią (*Jesus der Christus*, 1974) i obszarami z nią związanymi doprowadziły go do trynitologii (*Der Gott Jesu Christi*, 1982), te zaś fundamenty (teologiczne) stały się ostatecznie podstawą, na której Kasper oparł swoją eklezjologię (*Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, 2011; drugie wydanie *Die Katholische Kirche*, 2022)³⁰⁴. Naukowa refleksja o Kościele, który nie istnieje ze względu na siebie, lecz ze względu na Boga i człowieka, bo przedmiotem troski Kościoła są Bóg oraz zbawienie człowieka i świata, możliwa jest wyłącznie w ramach teologii. Jej celem jest pomóc Kościołowi w odkrywaniu jego istoty po to, aby jeszcze owocniej mógł realizować swoje posłannictwo i misję.

Niemiecki teolog komentuje i rozwija myśl Soboru Watykańskiego II. Przywołuje teksty, które pozwalają mu określać Kościół jako sakrament Trójcy Świętej. Są to fragmenty Konstytucji o Kościele i Dekretu o ekumenizmie: „Tak to cały Kościół okazuje się jako lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (KK, 4) oraz „Największym wzorem i zasadą tej tajemnicy jest jedność jedynego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób” (DE, 2). Takie rozumienie Kościoła prowadzi do postrzegania go jako rzeczywistości teologicznej, relacyjnej, wspólnotowej i w konsekwencji – dialogicznej³⁰⁵. Pierwotnym i zarazem jedynym źródłem Kościoła jest samoudzielająca się miłość trójjedynego Boga, która w Kościele nie tylko jest odzwierciedlana, lecz także uobecniata. Dlatego odpowiedzi na pytania o istotę, misję i tajemnicę Kościoła (*mysterium Ecclesiae*) należy szukać w misterium Trójcy Świętej

³⁰⁴ Kolejność podejmowanych zagadnień teologicznych i w konsekwencji czas ukazywania się poszczególnych monografii nie są oczywiście przypadkowe, lecz mają historiozbowcze uzasadnienie. B. Forte, którego myśl prezentuje K. Guzowski, niejako potwierdza intuicje teologiczne w pracach W. Kaspera, kiedy podkreśla, że chrystologia „wybuchła” po zmartwychwstaniu, „kiedy Jezus Chrystus objawił się jako Pan chwały i Syn Boży, i dlatego trynitologii nie da się uprawiać inaczej, jak poprzez wyjście z chrystologii” (K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin 2005, s. 30).

³⁰⁵ Pewne tropy dialogicznej koncepcji i wymiaru Kościoła pojawiają się już w teologicznej refleksji E. Schillebeeckxa, którego polskiemu środowisku przedstawił A. Nadbrzeźny; zob. A. Nadbrzeźny, *Kościół jako sakrament dialogu według Edwarda Schillebeeckxa*, „Roczniki Teologiczne” 50 (2003), s. 229-242; A. Nadbrzeźny, *Od Matki Odkupienia*, s. 98. 106-120. Te rozważania doprowadziły lubelskiego dogmatyka do napisania artykułu, który jest próbą ukazania wartości dialogicznego modelu Kościoła oraz autorskim wprowadzeniem do szerszej dyskusji na temat sensu i sposobu rozwijania eklezjologii dialogicznej będącej – jak sam autor podkreśla – wciąż *in statu nascendi*. Zob. A. Nadbrzeźny, *Od katolicyzmu do katolickości. W poszukiwaniu adekwatnej eklezjologii dialogicznej*, „Verbum Vitae” 41(1) (2023), s. 1-15. O dialogu jako spełnieniu istoty Kościoła pisze Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijań, następca W. Kaspera, kardynał K. Koch; zob. K. Koch, *Chrześcijańskie inspiracje dla kultury dialogu i spotkań*, w: T. Adamczyk (red.), *Przestrzenie dialogu. Chrześcijańskie inspiracje kultury*, Lublin 2021, s. 144-145.

(*mysterium Trinitatis*). Eklezjologia z teologicznych względów, które jednoznacznie wskazują na genezę Kościoła, musi być ujęta trynitarnie³⁰⁶.

W celu przedstawienia istoty Kościoła zarówno Pismo Świąte, jak i Tradycja używają różnych pojęć i symboli, które są komplementarne, uzupełniają się i w interpretacji teologicznej korygują się wzajemnie. W swojej refleksji eklezjologicznej Kasper również używa metody, którą za Jerzym Szymikiem można nazwać zasadą wielokrotnego „i”. Natomiast na podstawie słów A. Nossola można by ją określić „pluriformiczną eklezjologią” (to nie jest pluralizm), czyli komplementarnego ujmowania wielu obrazów i metafor, aby uniknąć absolutyzacji jakiegokolwiek pojęcia czy obrazu określającego istotę Kościoła. W naukowych przedłożeniach Kaspera nie sposób znaleźć jednej, uniwersalnej, a tym bardziej podręcznikowej definicji rzeczywistości eklezjalnej. Dlatego w niniejszym rozdziale, który ma za zadanie przedstawić specyfikę i oryginalność rozumienia istoty Kościoła przez niemieckiego kardynała, zostaną zaprezentowane następujące ujęcia: Kościół jako lud Boży, Kościół jako Ciało Chrystusa oraz Kościół jako świątynia Ducha Świętego. Systematyczna analiza oraz prezentacja podstawowych koncepcji eklezjologicznych są niezbędnymi etapami badawczymi mającymi na celu weryfikację postawionej hipotezy badawczej niniejszej rozprawy oraz przygotowanie solidnych fundamentów dla kolejnych rozdziałów. W pierwszym rozdziale przedstawiono źródła dialogicznego myślenia w eklezjologicznej refleksji Kaspera (genezę) omawianych zagadnień. W niniejszej części pracy zostanie podjęta istota Kościoła (interpretacja). Kolejne rozdziały będą rozwinięciem dotychczasowych analiz i ukazaniem implikacji (recepji) wynikających z ustaleń uzyskanych w pierwszym i drugim rozdziale pracy.

2.1 Kościół jako lud Boży

Historia Kościoła pamięta wiele trudności, nieporozumień, a czasami nawet herezji, które były konsekwencją braku porozumienia, co z kolei prowadziło do błędnych interpretacji. Lata 1962–1965 i czas po soborze wyraźnie potwierdzają te tendencje. Fragmentaryczne, a często wręcz uproszczone i publicystyczne podejście do teologicznego wydarzenia Soboru Watykańskiego II oraz jego nauczania sprawiło, że pojawiały się treści, które jednak w rzeczywistości miały niewiele wspólnego z autentyczną nauką *Vaticanum II*. Podręcznikowym przykładem omawianej kwestii jest określenie Kościoła jako ludu

³⁰⁶ Jak podkreśla K. Wojtyła, w niej Kościół dotyka najściślej tajemnicy Boga oraz swojej własnej tajemnicy (K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 49).

Bożego, które w tekstach kardynała Kaspera jest przedmiotem pogłębionej refleksji. Swoją analizę rozpoczyna on od etymologii i dokładnego wyjaśnienia właściwego znaczenia tego terminu.

2.1.1 Różne interpretacje pojęcia ludu Bożego

a) Rozumienie socjologiczno-polityczne

W opisywaniu Kościoła, jego istoty, misji i posłannictwa należy unikać dwóch ekstremów, w które łatwo popaść. Kardynał Kasper wymienia tutaj dwa skrajne bieguny: pierwszy (*per defectum*) polega na zbyt ograniczonym spojrzeniu sprowadzającym Kościół tylko do socjologicznych, etycznych i kulturowych aspektów. W przypadku drugiej skrajności (*per excessum*) o Kościele mówi się za dużo i próbuje się mu przypisać za wiele.

Według jednej z podstawowych zasad w eklezjologii żaden pojedynczy obraz ani pojedyncze pojęcie nie jest w stanie wyrazić pełni misterium Kościoła. Kardynał Kasper zwraca uwagę na szczególną popularność terminu „lud Boży” w posoborowym okresie. Uważa, że błędne rozumienie eklezjologii ludu Bożego ma swoje początki już w starożytności. Powołuje się tutaj na przykład Euzebiusza z Cezarei, który chciał utożsamić lud Boży z Cesarstwem Bizantyjskim. Takie socjologiczno-polityczno-narodowe rozumienie jest jednak nie do utrzymania, bo w Biblii nie ma mowy o jakimś ludzie, lecz o ludzie Bożym. Pojawiały się także interpretacje, które na podstawie omawianego pojęcia postulowały konieczność demokratyzacji Kościoła. Kardynał Kasper wykazał niepoprawność teologiczną tych stanowisk i podkreślił, że grecka wersja Pisma Świętego używa historiozbowczego (teologicznego) pojęcia *λαός*, a nie świeckiego *δῆμος*.

Kolejnym nadużyciem w rozumieniu i posługiwaniu się terminem „lud Boży” jest utożsamianie go w szczególny sposób z ludźmi prostymi, ubogimi i uciskanymi. Tego rodzaju interpretacje można spotkać wśród niektórych przedstawicieli teologii wyzwolenia, która koncentrowała się na postrzeganiu Jezusa jako wyzwoliciela i rewolucjonisty w ramach politycznej walki klas, co miało oczywiste reperkusje w postrzeganiu Kościoła. Według Kaspera zarówno narodowe, terytorialne, socjologiczne, jak i polityczne rozumienie pojęcia „lud Boży” to błędne interpretacje. Dlatego potrzeba właściwego, czyli teologicznego rozumienia tego terminu³⁰⁷.

³⁰⁷ DKK, s. 117-118.

b) Rozumienie teologiczne

Ważnym momentem w historii zbawienia, rozumianej jako dialog Boga z człowiekiem, było wybranie i zwołanie ludu przez Boga. Obietnice złożone ojcom – Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi – zostają podjęte, kiedy Bóg objawił swoje imię Mojżeszowi przy płonącym krzewie: „Jestem, który jestem” (Wj 3, 14). Izrael pojmuje siebie jako lud Boży (λαός τοῦ Θεοῦ), czyli jako lud, który Bóg wybrał sobie na własność i wyodrębnił ze wszystkich narodów. Inicjatywa należy do Boga, lud tworzy się „od góry”, a nie jest ludzką inicjatywą „od dołu”. Kościół rozumiany jako lud Boży nie gromadzi się, jak w przypadku polityczno-demokratycznego zgromadzenia, aby stanowić, co i jak należy czynić, tylko gromadzi się w odpowiedzi na wołanie Boga po to, aby słuchać tego, co Bóg zdecydował i uczynił³⁰⁸. Teologiczne rozumienie omawianego pojęcia prowadzi do relacyjnego i dialogicznego rozumienia Kościoła. Bez dialogu, bez odpowiedzi na wołanie Boga nie ma ludu Bożego – Kościoła. Tworzą go relacje wertykalne (z Bogiem trójjedynym) i horyzontalne (z ludźmi między sobą).

Z Nowego Testamentu niemiecki kardynał przywołuje tekst mówiący o ludzie (λαός). Te słowa jako napomnienie chrzcielne były kierowane do chrześcijan wywodzących się z pogaństwa: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Boga] na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła, wy, którzyście byli nie-ludem, teraz zaś jesteście ludem Bożym, którzyście nie dostąpili miłosierdzia, teraz zaś jako ci, którzy miłosierdzia doznali” (1 P 2, 9-10). Kościół nie został założony przez ludzi. Nie jest związkiem politycznym, lecz źródłem i podstawą jego istnienia jest zwołanie ze wszystkich narodów, a jego fundamentem jest chrzest. To właśnie ten sakrament jest podstawą nowego, braterskiego i dialogicznego współistnienia biskupów, prezbiterów osób świeckich i zakonnych w Kościele, w którym nikt nie jest przedmiotem, ale wszyscy są podmiotami i każdy we właściwy sobie sposób uczestniczy w odpowiedzialności za realizację jego zbawczego posłannictwa³⁰⁹.

³⁰⁸ KKWWŚ, s. 187-188. Trafnie podsumowuje tę kwestię A. A. Napiórkowski: „Kościół nie jest demokracją. Wszystko, co czynią ludzie, może być zniweczone przez innych; wszystko, o czym zdecydowała większość, może zostać obalone przez inną większość” (A. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, s. 220).

³⁰⁹ DKK, s. 292-294. „Wszyscy mają prawo przyjąć Ewangelię. Chrześcijanie mają obowiązek głoszenia jej, nie wykluczając nikogo, nie jak ktoś, kto narzuca nowy obowiązek, ale jak ktoś, kto dzieli się radością [...]” (EG, 14).

2.1.2 Lud Boży w perspektywie historii

a) Uniwersalizm zbawczej woli Boga

Soborowa koncepcja ludu Bożego podkreśla uniwersalny charakter Kościoła, którego początkiem jest przedwieczny Ojciec. On w swoim odwiecznym zamyśle zbawczej ekonomii stworzył cały świat, powołał ludzi do uczestnictwa w swojej Boskiej chwale. Realizacja celu historii zbawienia – komunია z Bogiem, której służy Kościół – dokonuje się nie pojedynczo, lecz spodobało się Bogu uczynić lud, z którym zawarł przymierze, stopniowo go pouczał, aby ten poznawał Go i oddawał Mu chwałę (por. KK, 2. 9)³¹⁰. Plan i dzieło zbawienia – według K. Wojtyły – mają charakter osobowy i komunijny zarazem, dlatego zbawienie dokonuje się w Kościele i poprzez Kościół³¹¹. Ten proces nie przebiegał według modelu informacji ani technicznych instrukcji, lecz jego wzorem był model komunikacji – dialogu, w którym Bóg sam siebie udzielał i objawiał. Samoobjawienie Boga, które dokonało się w historii, jak podkreśla Kasper, nie usuwa tajemnicy Bożej, lecz przeciwnie – nasila ją i potęguje³¹². Rozumienie Kościoła jako ludu Bożego podkreśla podstawową prawdę, że swoje istnienie zawdzięcza on wolnemu i suwerennemu działaniu Boga, które polegało na zwołaniu, zgromadzeniu ludu i zawarciu z nim szczególnego przymierza. To teologiczne pojęcie przypomina stale, że Kościół – lud Boży nie istnieje z siebie i dla siebie, lecz jest permanentnie zwoływany, gromadzony i posyłany przez Boga.

Chrześcijaństwo jest religią historyczną, wyznaje Boga żywego, aktywnie działającego w historii, przemawiającego do człowieka i umożliwiającego poznanie siebie. U jego podstaw stoi prawda, która głosi, że Bóg stał się „historyczny” w Jezusie Chrystusie. W tym kontekście Kasper zaznacza chrześcijańskie, pozytywne rozumienie czasu i historii, rozumiane w sensie biblijnym jako dialog pomiędzy Bogiem a człowiekiem (ludzkością). Zdaniem niemieckiego teologa historii nie należy interpretować ani liniowo, ani kolistnie, ani spiralnie, ani sinusoidalnie, ani wahadłowo, ani

³¹⁰ Wydaje się, że W. Kasper nie zajmuje się osobno i szczegółowo preegzystencją Kościoła, ta kwestia natomiast jest w szerszej perspektywie przedstawiona przez A. Czaję, kiedy w podręczniku eklezjologicznym przedstawia genezę Kościoła jako proces składający się z pięciu następujących etapów: preegzystencja Kościoła, Kościół stworzenia (pro-eklezjalna natura człowieka), Kościół przed prawem, Kościół po prawie, Kościół pod łaską (A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 366-371).

³¹¹ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 55.

³¹² „Die Offenbarung ist also Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes. Sie hebt das Geheimnis Gottes nicht auf [...] sie steigert und intensiviert sie” (DKK, s. 116-117). „Kościół nie może ustanowić nowego początku według własnych reguł, ponieważ początek jest jeden i sięga aż woli i wnętrza Trójcy Świętej” (K. Guzowski, *Duch dialogujący*, s. 232).

dialektycznie, ani jako organicznego procesu wzrostu, lecz tylko dialogicznie. Historia nie jest monologiem Boga (*kein Monolog Gottes*), w którym mówi Logos, ale jest dialogiem mającym swój kulminacyjny punkt w wolnym, osobistym akcie posłuszeństwa Jezusa Chrystusa wobec Ojca³¹³.

b) Lud Boży jako pielgrzymująca wspólnota wiary

Historia zbawienia jako kategoria teologiczna pozwala poprawnie zrozumieć istotę Kościoła, który jest stale w drodze. Przestrzennie, czasowo, synchronicznie i diachronicznie Kościół jest jeden. Jest (był i będzie) ten sam (*dieselbe*), co nie oznacza, że będzie taki sam (*dasselbe*), bo podczas pielgrzymowania stale odnawia się, ponieważ czerpie z ducha Pisma Świętego i Tradycji³¹⁴.

Pomimo słów wyznania wiary o świętym Kościele oraz powszechnego powołania do świętości wypływającego ze chrzcielnego źródła nie sposób nie zauważyć grzechu w Kościele. Grzesznicy – podkreśla kardynał Kasper – to nie inni, szczególnie „niedobrzy chrześcijanie”, ale grzesznikami jesteśmy my wszyscy. Jego zdaniem liczne napomnienia znajdujące się w listach Nowego Testamentu ujawniają, że już w czasach apostoelskich nie brakowało trudnych, spornych i nawet grzesznych sytuacji. „Kościół nie był nigdy tylko Kościołem świętych i nieskalanych. Nosił w swoim łonie zawsze grzeszników, gdyby tak nie było, to nie należelibyśmy do niego”³¹⁵.

Niemiecki teolog powołuje się na św. Ignacego z Antiochii, który określa świętość jako najstarszy przymiot Kościoła. Jest to prawda dostępna w perspektywie wiary wychodzącej od świętości Boga, który już w Starym Testamencie powołuje i wybiera lud, by następnie w Jezusie Chrystusie mógł stać się on Kościołem – świętym ludem Bożym. Wbrew obecnym współcześnie socjologizującym tendencjom redukcji Kościoła kardynał akcentuje jego teologiczny charakter. Wprowadza rozróżnienie na socjologiczne (*ecclesia congregata*) i teologiczne rozumienie Kościoła (*ecclesia congregans*). W pierwszym przypadku można mówić – ale jedynie w sposób analogiczny, ponieważ tylko osoba może popełnić grzech – o grzeszności Kościoła, choć bardziej precyzyjnym określeniem socjologicznym w tym przypadku będzie mówienie o strukturach

³¹³ *Grundlinien einer Theologie der Geschichte*, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 221. 235. 243; por. A. Nadbrzeżny, *Od Katolicyzmu do katolickości*, s. 6-7.

³¹⁴ DKK, s. 490; por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 11.

³¹⁵ DKK, s. 247; „Ludzie sami z siebie są grzesznikami, a świętymi są dzięki uległości wobec Ducha świętości” (K. Guzowski, *Duch dialogujący*, s. 227).

i przejawach mentalności grzechu w Kościele, a nie o grzesznych strukturach (*nicht von sündigen Strukturen!*)³¹⁶. W drugim przypadku nie ma takiej możliwości, ponieważ ani Chrystus, ani Duch Święty, ani Maryja nie mogą być podmiotem grzechu. Świętość i bezgrzeszność Kościoła są ostatecznie ugruntowane w bezgrzeszności Jezusa Chrystusa, który wziął na siebie grzechy, co więcej, sam siebie uczynił grzechem dla zbawienia świata (por. 2 Kor 5, 21). W analogiczny sposób Kościół także niesie grzechy wielu, dlatego jak podkreśla Kasper: „Jako Kościół święty, Kościół nie może postępować inaczej w swej posłudze uświęcania świata i swoich członków, jak tylko wkroczyć w obszar grzechu i działać w obszarze grzechu”³¹⁷. Święty Kościół grzesznych ludzi, których niesie w swoim łonie, zaproszony jest do stałej pokuty, odnowy i reformy (*Ecclesia semper purificanda*). Jest rzeczywiście „świętym Kościołem”, jak wyznajemy w *Credo*, ale nie jest Bogiem (*aber sie ist nicht Gott*). Jest rzeczywistością stworzoną (*eine geschöpfliche Wirklichkeit*), której zewnętrzna postać przestanie istnieć w czasach ostatecznych, kiedy Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28)³¹⁸. W swoim eklezjologicznym projekcie W. Kasper unika skrajności, nie absolutyzuje ani tym bardziej nie relatywizuje Kościoła, lecz patrzy na niego z perspektywy i w kontekście kwestii Boga, która stale powraca w jego refleksji nad Kościołem oraz w całej teologii³¹⁹.

c) Teocentryczny i doksologiczny wymiar ludu Bożego

Chwała Boża – jak podkreśla K. Wojtyła – jest celem całego stworzenia³²⁰. Kościół rozumiany jako lud Boży nie jest zgromadzeniem w świeckim i demokratycznym znaczeniu, lecz wspólnotą, która swój początek ma w Bogu, w przymierzu z Nim. Za szczególne cechy tej eklezjologii W. Kasper uważa jej teocentryczną i doksologiczną strukturę, w której uwidacznia się cel Kościoła: głoszenie i wysławianie wielkich dzieł Boga. Teocentryczny charakter oznacza, że w centrum, ale także na początku i na końcu zbawczego posłannictwa wspólnoty eklezjalnej znajduje się Bóg. To uwalnia i chroni członków ludu od fałszywego eklezjocentryzmu, od zbytniego koncentrowania się na wspólnocie. Nie relatywizuje Kościoła, lecz przyporządkowuje i wyznacza mu właściwe

³¹⁶ DKK, s. 249.

³¹⁷ KKIRP, s. 310.

³¹⁸ *Was heißt es, Theologie zu treiben?*, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 214. „Die Kirche kann als die heilige Kirche in ihren Dienst der Heiligung der Welt und ihrer Glieder gar nicht anders, als dass sie sich in den Bereich der Sünde einlässt und im Bereich der Sünde wirkt” (DKK, s. 252).

³¹⁹ Zob. T. Kornek, *Problem Boga*, s. 27-39.

³²⁰ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 163.

miejsce i rolę, ponieważ Kościół jest (powinien być) znakiem i narzędziem życia Bożego, czyli zbawienia, które przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym zostało udzielone człowiekowi. Kościół nie jest celem, lecz środkiem, czyli znakiem i narzędziem prowadzącym do włączenia ludzi w misterium łaski oraz w tajemnicę eschatologicznej komunii życia Boga z człowiekiem i ludzi między sobą. „Jeśli Kościół jest sakramentem dialogu Boga z ludźmi, to sam jest sakramentem dialogu”³²¹.

Niemiecki teolog zauważa, że kiedy wiara i religia stają się dla kogoś ważne, to ich pierwsze pytania nie dotyczą Kościoła (*die Kirchenfrage*), tylko Boga (*die Gottesfrage*). Kościół jest dla nich przedmiotem zainteresowania jedynie w takim stopniu, o ile jest on miejscem spotkania z Bogiem, doświadczenia Go. Pytania o Kościół pojawiają się wtedy, kiedy jest on ikoną Trójcy Świętej, która nie zatrzymuje na sobie, lecz odsyła do Boga. „Misterium Kościoła polega na tym, iż przez Chrystusa w Duchu mamy przystęp do Ojca, aby w ten sposób stać się uczestnikami boskiej natury”³²². Dlatego w czasach, w których kwestia struktury i istoty Kościoła prawdopodobnie dla większości ludzi nie ma znaczenia, powyższa intuicja Kaspera wydaje się szczególnie aktualna i cenna.

Opis Kościoła jako ludu Bożego, jak zostało zaprezentowane, nie był bynajmniej żadną innowacją ani tym bardziej tworem czy wręcz wynalazkiem Soboru Watykańskiego II, lecz ma swoje korzenie w Biblii i w starożytnej Tradycji. Lud Boży nie jest ani politycznym, ani socjologicznym terminem, ale pojęciem typowo teologicznym, które prowadzi do dialogicznego, relacyjnego i wybitnie wspólnotowego rozumienia Kościoła. Kardynał Kasper poprzez komentarze i wyjaśnienia nauczania soborowego okazał się jednocześnie strażnikiem pilnującym właściwej interpretacji tego nauczania. Prawda o Kościele, który jest równością w różnorodności, zostaje z powodzeniem oddana z pomocą teologicznej kategorii ludu Bożego. Eklezjologia prezentowana przez Kaspera nie pozbawia Kościoła nadprzyrodzonego wymiaru, lecz przeciwnie – dba o to, aby skorygować i ukrócić wszelkie tylko socjologiczne interpretacje rzeczywistości eklezjalnej, a zwłaszcza błędne (polityczne, demokratyczne) i przesadne (oderwane od innych pojęć) eksponowanie kategorii ludu Bożego.

³²¹ „Wenn die Kirche das Sakrament des Dialogs Gottes mit Menschen ist, dann ist sie selbst ein Dialogsakrament” (*Die Kirche als Ort der Wahrheit*, s. 84).

³²² *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, „Communio” 6(4) (1986), s. 30; zob. A. Czaja, *Udział Kościoła w komunii Trójjedynego*, w: A. Czaja, P. Jaskóła (red.), *Wokół Tajemnicy Trójcy Świętej*, Opole 2000, s. 73-98.

2.2 Kościół jako Ciało Chrystusa

Kościół nie jest organizacją, lecz organizmem – Ciałem Chrystusa. Pius XII w 1943 roku promulgował encyklikę *Mystici Corporis Christi*, w której przeciwstawił się błędom zarówno racjonalizmu i naturalizmu, jak i fałszywego mistycyzmu. Stała się ona odpowiedzią na postulaty przedstawiane przez ośrodek w Tybindze i rzymską szkołę teologiczną, które dotyczyły odnowy eklezjologii. Już w niej można było spotkać pozytywne przyczynki do rozwoju życia liturgicznego, kultu świętych i połączenia mariologii z eklezjologią, natomiast zabrakło w niej pozytywnego wykładu tajemnicy Kościoła. Odznaczała się jeszcze apologetycznym tonem i stylem w prezentowaniu eklezjologii. Była konkretnym krokiem na drodze do całościowego wykładu misterium Kościoła zaprezentowanego w soborowej konstytucji *Lumen gentium*, która – według K. Wojtyły – jest poniekąd kluczem do całej soborowej myśli³²³.

2.2.1 Trwały związek Chrystusa z Kościołem

To nie Kościół, lecz Jezus Chrystus jest drogą, prawdą i życiem, jak podkreśla kardynał Kasper. Jednocześnie zwraca szczególną uwagę na to, aby w eklezjologicznych sformułowaniach Chrystus był zawsze podmiotem wypowiedzi, bo nie Kościół jest Chrystusem, lecz Chrystus jest obecny w Kościele jako w swym ciele, w nim żyje i działa. Jest On w Kościele skutecznie obecny. Dlatego aby odkryć i prawidłowo zrozumieć istotę Kościoła, kluczowa jest analiza i przedstawienie jego związków zarówno z Osobą Jezusa Chrystusa, jak i jego chrystologicznych podstaw.

a) Chrystologiczny fundament Kościoła

Kardynał Kasper jest przekonany o tym, że warunkiem *sine qua non* do prawidłowego rozumienia Kościoła i uprawiania eklezjologii jest właściwe pojmowanie Osoby Jezusa Chrystusa, która otwiera drogę do kontemplacji misterium Trójcy Świętej, lecz jej nie wyczerpuje³²⁴. Bazowanie na solidnej chrystologii prowadzi do prawidłowej trynitologii. Dlatego każda próba odnowy Kościoła, która nie sięga do fundamentu, czyli do Jezusa Chrystusa, lecz jedynie skupia się na eklezjologii, kończy się niepowodzeniem: bez odnowy chrystologii wszelkie próby odnowy eklezjologii pozostają puste i ostatecznie nieudane. Kościół – jak podkreśla Kasper – będzie miał znaczenie (*Relevanz*) tylko wtedy,

³²³ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 29; por. A. Choromański, *Vaticanum II – sobór eklezjologicznego przełomu*, s. 31.

³²⁴ K. Guzowski, *Symbolika trynitarna*, s. 238.

kiedy będzie w zrozumiały i przekonujący sposób przekazywał jedyną nowinę o Chrystusie³²⁵.

Kościół rozumiany jako Ciało Chrystusa jest konsekwencją wcielenia. Przy czym należy dodać, że Sobór Watykański II nie używa pojęcia „kontynuacja wcielenia”, lecz mówi o złożonej rzeczywistości Kościoła, który zrasta się z pierwiastków Boskiego i ludzkiego, a na zasadzie bliskiej analogii upodobia się do tajemnicy wcielonego Słowa. Niemiecki teolog podkreśla, że Syn Boży nie tyle stał się człowiekiem, ile stał się „tym” konkretnym człowiekiem („*dieser*” *Mensch*) – Jezusem z Nazaretu. Podobnie jak pełnia Bóstwa objawiła się w Chrystusie, tak pełnia zbawienia trwa w konkretnej formie Kościoła, który właśnie z tego powodu jest katolicki. Konkretność chrystologiczna prowadzi do konkretności eklezjologicznej w „tym” Kościele („*dieser*” *Kirche*). Zewnętrzna forma, pomimo wszelkich niedoskonałości i grzeszności, przekazuje wewnętrzną treść, zgodnie z którą Kościół jest konkretnym znakiem i narzędziem powszechnego zbawienia. Z tego powodu Kasper stwierdza, że katolicyzm oznacza uniwersalną szerokość i pełnię w konkretnej formie³²⁶.

Na podstawie tekstów św. Pawła teolog z Tübingen wymienia błędne interpretacje rzeczywistości Kościoła jako Ciała Chrystusa: socjologiczno-polityczne, biologiczno-organiczne i mistyczno-spirytualistyczne. Dla Apostoła Narodów pojęcie „Ciało Chrystusa” nie jest porównaniem, lecz rzeczywistością pneumatologiczną przekazywaną sakramentalnie, konstytuującą się przez chrzest i poprzez ten sakrament tworzącą jedno Ciało Chrystusa w jednym Duchu Jezusa Chrystusa.

Tak rozumiane podstawy Kościoła pokazują wyraźnie, że odpowiedzi na pytania dotyczące jego istoty, misji i posłannictwa należy szukać w Wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Eklezjologia powinna pozostawać w permanentnym dialogu z chrystologią. Do takich wniosków dochodzi również J. Morawa, który komentuje myśl W. Kaspera³²⁷. Nie tylko

³²⁵ EADU, s. 60. „Relevant kann die Kirche nur sein, wenn sie ihre ureigene Botschaft von Jesus dem Christus relevant macht. Ohne christologische Erneuerung gehen alle anderen noch so wünschenswerten kirchlichen Erneuerungsbemühungen ins Leere” (Tamże).

³²⁶ DKK, s. 233. „Die Kirche ist konkret und universal zugleich” (Tamże, s. 111). Do tych samych wniosków, wykazujących strukturalną różnicę między wcieleniem a Kościołem, dochodzi również H. Mühlen, jednak idzie pneumatologiczną drogą poprzez analizę osobowej funkcji Ducha Świętego. A. Czaja prezentuje myśl teologa z Paderborn: „Wcielenie stanowi relację Osoby do natury, a zesłanie Ducha Świętego względnie namaszczenie Duchem Świętym, które rozpoczyna czas Kościoła, to relacja Osoby do Osoby. [...] W Trójcy Świętej łączy On [Duch Święty] dwie Osoby, a w Kościele, który stanowi historiozbawcze objawienie Jego funkcji, wiele osób. Z tego względu Misterium Kościoła trzeba znowu odróżnić od Misterium Wcielenia. Co innego jedna Osoba w wielu osobach, a co innego jedna Osoba w dwóch naturach” (A. Czaja, *Jedna Osoba w wielu osobach*, s. 89).

³²⁷ J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 382.

w posoborowym okresie, lecz tym bardziej dzisiaj popularne jest hasło „Jezus, tak! – Kościół, nie!”. Pojawiły się także kwestie emancypacyjne, bazujące na coraz bardziej radykalnej transgresji rozumienia płci, problem rozumienia urzędów w Kościele i święceń kobiet, pytanie o możliwość zbawienia poza widzialnym Kościołem w religiach niechrześcijańskich. Te oraz wszystkie inne problemy i aporie, zdaniem Kaspera, możliwe są do rozwiązania, kiedy powraca się do Chrystusa, szuka się odpowiedzi na pytanie: kim jest Jezus Chrystus dzisiaj? To On – a nie Kościół – jest prawdziwym światłem narodów. Wspólnota eklezjalna zostaje natomiast wezwana do stałego naśladowania Chrystusa, co wyraża się między innymi w postawie proegzystencji.

b) Proegzystencja Kościoła

Najgłębszym sensem i tożsamością Kościoła jest istnienie dla Boga i dla świata. Proegzystencja *explicite* oznacza dialogiczną tożsamość, która domaga się z kolei dialogicznych postaw – dialog nie jest tu tylko metodą, lecz stylem, sposobem bycia. Kardynał Kasper stwierdza, że Kościół powinien być jak otwarty dom, który jest dla wszystkich i dąży do tego, aby być wielką rodziną – braterską *communio*. Nie może natomiast być tylko zwykłą instytucją albo czymś, co będzie przypominało biurokratyczną organizację³²⁸. W Nowym Testamencie dom i świątynia Boga nie są kamiennymi budowlami, lecz obrazem wspólnoty, która tworzy się przez personalno-dialogiczne relacje. W Kościele nikt nie jest „obcy”, lecz wszyscy są (powinni być) domownikami, czuć się jak w domu.

Chrześcijaństwo nie polega na deifikacji człowieka, ale na wcieleniu Boga. Człowieczeństwo Chrystusa, które zostało przyjęte, pozostaje drogą, środkiem i ostatecznie sakramentem zbawienia. Celem inkarnacji jest przyprowadzenie stworzenia do komunii z Bogiem. Zgodnie z teologiczną myślą J. A. Möhlера W. Kasper wykazuje niemożliwość rozdzielenia Chrystusa od Kościoła i odwrotnie. Zarówno dla teologii, jak i dla indywidualnego chrześcijanina dostęp do Jezusa możliwy jest jedynie przez kościelny kerygmat. W tym punkcie kolejny raz wraca zasada tybińskiej teologii (*kirchlichkeit*), której to przynależność (miłość) do Kościoła nie była pustym sloganem, lecz przenikała

³²⁸ O tym samym, lecz innymi słowami pisze papież Franciszek: „Kościół «wyruszający w drogę» jest Kościołem otwartych drzwi. [...] Czasem Kościół jest jak ojciec syna marnotrawnego, który pozostawia drzwi otwarte, aby mógł on wejść bez trudności, kiedy powróci. Kościół jest powołany, aby zawsze był otwartym domem Ojca. Jednym z konkretnych znaków tego otwarcia jest to, aby wszędzie kościoły miały otwarte drzwi” (EG, 46-47).

wszelkie systematyczne refleksje. To kolejne argumenty za koniecznością proegzystencjalnej postawy Kościoła w posłannictwie zbawienia człowieka i świata. Według G. Bartha „być całkowicie *dla* jest istotną cechą boskości Osób Bożych”³²⁹. Na podstawie tej myśli można stwierdzić, że Kościół w swoim byciu i stawaniu się jest w permanentnym procesie nawracania, który ma na celu jak najbardziej wierną i skuteczną realizację zbawczego posłannictwa. Naśladowanie Chrystusa w postawie służby i byciu „dla” chroni Kościół przed postrzeganiem go wyłącznie w perspektywie instytucjonalno-społeczno-ludzkiej, która w dzisiejszym świecie konsekwentnie prowadziłaby do postrzegania go jako coś zbytecznego³³⁰. Kościół poprzez swoje świadectwo i czyny jest sługą Chrystusa i człowieka.

c) Kościół jako *universale concretum*

Jezus Chrystus, jak zostało to pokazane w pierwszej części pracy, jest *universale concretum*. Jest urzeczywistnieniem i pełnią dialogu, a nie jego końcem³³¹. To bardzo ważna uwaga, bo wskazuje ona na prawdę, że zarówno w teologii ogólnie, jak i w eklezjologii nie jest punktem wyjścia idea Boga czy Kościoła, lecz konkretne wydarzenie – objawienie dokonane w Jezusie Chrystusie. W takiej sytuacji rola Kościoła polega na tym, aby „tylko” i „aż” był znakiem i narzędziem umożliwiającym przez Ducha Świętego – mieszkającego w sercach wierzących – kontynuowanie i stałe uobecnianie się tego, co w Jezusie Chrystusie dokonało się raz na zawsze. Jest to konsekwencja przekonania, że Bóg, który w Starym Testamencie wkroczył w historię, objawił się definitywnie i ostatecznie w Jezusie Chrystusie. Za św. Tomaszem z Akwinu W. Kasper podkreśla, że Chrystus jest nie tylko głową Kościoła, lecz także głową wszystkich ludzi, dotyczy i osiąga całej ludzkości³³². Kosmiczno-universalna i eschatologiczna misja Jezusa domaga się Kościoła, który będzie powszechnym, publicznym i nieomylnym świadkiem prawdy przyniesionej i objaśnionej przez Chrystusa. Kościół w Duchu Świętym jest miejscem trwania i schronienia tej prawdy, która jako samoobjawienie się Boga

³²⁹ G. Barth, *Hermeneutika osoby*, s. 148.

³³⁰ „Uświęcania i przebóstwiania świata nie można rozumieć na sposób instytucjonalny, lecz osobowy, bo panowanie Boga jest stałym procesem zależnym od daru łaski, a także od posłuszeństwa woli człowieka” (K. Guzowski, *Duch dialogujący*, s. 228); por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 52.

³³¹ „Jesus Christus ist die Erfüllung und Fülle des Dialogs, nicht dessen Ende oder Unterdrückung” (*Wesen und Ziel des ökumenischen Dialogs*, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 184).

³³² *Ökumenisch von Gott sprechen?*, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 151.

w Chrystusie jest Dobrą Nowiną zwiastowaną wszystkim narodom. Prawda i sens rzeczywistości ostatecznie i w pełni zostały objawione w Chrystusie i pozostają trwale obecne w Kościele. Właśnie to jest powód, dla którego – jak zauważył również N. Podhorecki – Kasper określa Kościół jako miejsce schronienia i trwania prawdy³³³. Poglądy odnośnie do tej kwestii niemiecki teolog przedstawił w artykule *Die Kirche als Ort der Wahrheit*, w którym m.in. pisze: „Kościół jest powszechnym sakramentem, to znaczy jest znakiem i narzędziem prawdy. Jest domem i namiotem prawdy, miejscem, symbolem i narzędziem prawdy i mądrości Bożej w świecie”³³⁴. Nie tylko przez przepowiadanie, lecz także przez całe swoje życie i działanie rzeczywistość eklezjalna jest powołana do głoszenia prawdy. Ponadto w dialogu między Kościołem i światem, zdaniem Kaspera, dokonuje się dialogiczny proces, w którym ostateczna prawda za każdym razem jest uobecniania i odkrywana w swojej niewyczerpanej nowości. Autor zdaje się nawet wskazywać na soteriologiczny wymiar dialogu, kiedy twierdzi, że od tego dialogu o rzeczywistości, która stała się ciałem w Jezusie Chrystusie, zależy zbawienie świata³³⁵.

Jezus Chrystus jest przesłaniem we własnej osobie (*eine Botschaft in Person*), dlatego istotą Kościoła nie jest abstrakcyjna doktryna. Nie są nią też same teksty, nawet jeśli są tak fundamentalne jak Stary i Nowy Testament. W centrum życia rzeczywistości eklezjalnej jest Ewangelia. Kardynał Kasper zauważa, że w pierwotnym znaczeniu Ewangelia nie jest tożsama z czterema tekstami spisanyymi przez Ewangelistów. Są one jedynie autentycznymi świadectwami o Ewangelii, która jako taka nie jest jakimś tekstem, lecz samoudzielaniem się Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym w głoszeniu i przez głoszenie oraz przez wiarę Kościoła³³⁶. Ewangelia jest dialogiczną rzeczywistością dokonującą się w Duchu Świętym, w którą ludzie wierzą i dzięki której żyją w Kościele.

Zgodnie z wiarą Kościoła prawda objawiła się raz na zawsze w Chrystusie. To obdarowanie nie skończyło się wraz z końcem ziemskiej egzystencji Jezusa, lecz w Chrystusie i przez Niego jest stałą obecnością w świecie. Tylko w Kościele i przez

³³³ Por. N. Podhorecki, *Kardynała Waltera Kaspera hermeneutyka dogmatu*, w: J. Jezierski (red.), *Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka niemieckiego*, Olsztyn 2006, s. 62.

³³⁴ *Die Kirche als Ort der Wahrheit*, s. 84.

³³⁵ „Die in Jesus Christus endgültig und in ihrer Fülle erschienene Wahrheit der Wirklichkeit, welche in der Kirchebleibend present ist, stellt sich in ihrer unerschöpflichen Neuheit immer wieder neu heraus durch den Dialog zwischen Kirche und Welt. An diesem Dialog über die Wahrheit der Wirklichkeit, die in Jesus Christus Fleisch geworden ist, hängt das Heil der Welt” (*Die Kirche als Ort der Wahrheit*, s. 85).

³³⁶ W. Kasper kontynuuje: „Jeśli wejdziemy głębiej w szczególności, możemy stwierdzić, że mówienie o Ewangelii Jezusa Chrystusa można pojmować w dwojaki sposób: Z jednej strony jest to Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie (*genitivus objectivus*), a z drugiej strony jest to Dobra Nowina, w której Chrystus w przepowiadaniu udziela siebie w Duchu Świętym i czyni siebie zrozumiałym (*genitivus subjectivus*)” (KKIRP, s. 89).

Kościół – jak podkreśla kardynał Kasper – Objawienie osiąga swój cel. Bez Kościoła i jego świadectwa nie wiedzielibyśmy nic o Jezusie, nie byłoby również Pisma Świętego, które powstało w Kościele i dla Kościoła. Prawda uniwersalna jest uobecnianą i przekazywaną poprzez całe życie i działalność Kościoła. W odpowiedzi na pytanie „po co Kościół?” kardynał Kasper nawiązuje do myśli J. A. Möhlera, który jednoznacznie podkreślał: „nic, tylko Kościół, Kościół, Kościół, [...] ponieważ bez Kościoła nie mamy ani Chrystusa, ani Pisma Świętego”³³⁷. Ponadto W. Kasper rozwija powyższą argumentację i dodaje, że dostęp do prawdy Objawienia, prawdy Ewangelii oraz prawdy o zbawczym dziele Boga dokonanym przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym jest możliwy jedynie w świadectwie i poprzez świadectwo Kościoła³³⁸. Jednocześnie nie chce absolutyzować rzeczywistości eklesjalnej, dlatego stale przypomina o stopniach wiary. Jest to jedna z głównych tez stale powracających w jego chrystologicznych i trynitologicznych refleksjach, dlatego nie tyle należy mówić, że wierzy się w Kościół (*credo in Ecclesiam*), ile że wierzy się w Kościele i z Kościołem (*credo Ecclesiam*)³³⁹. Te refleksje W. Kaspera pozwalają twierdzić, że istota Kościoła, czyli jego dialogiczność, wyraża się nie tylko w przepowiadaniu i nauczaniu, ale dosłownie w całym życiu i działalności rzeczywistości eklesjalnej. Jest on zobowiązany do tego, aby stale dawać świadectwo wszystkim pokoleniom i komunikować doświadczenia, które miał w historii z Bogiem.

2.2.2 Udział Kościoła w zbawczej misji Chrystusa

Kościół jest nie tylko synchroniczną i statyczną fundacją Chrystusa, ale w całej swojej strukturze i działaniu powinien diachronicznie i dynamicznie naśladować wywyższonego Pana, który jest w Nim stale obecny. Według kardynała Kaspera ten imperatyw dotyczy szczególnie urzeczywistniania się Kościoła w dobrach zbawienia przez słowo, sakrament i służbę, które jego zdaniem są jednocześnie źródłami życia Kościoła.

a) Martyria

Próba rozłączenia i rozdzielenia zawartości (*Inhalt*) od sposobu (*Akt*) świadectwa o Bogu i Kościele są niemożliwe. Zdaniem Kaspera Kościół istnieje w dialogicznym, czyli

³³⁷ „Nichts als Kirche, Kirche, Kirche; und ich antwortete: Es ist nicht anders und kann nicht anders sein; den ohne Kirche haben wir keinen Christus und keine Heilige Schrift” (J. A. Möhler, *Neue Untersuchung der Lehrgesetze zwischen den Katholiken und Protestanten*, Mainz 1985, s. 482; cyt. za: *Situation und Aufgaben gegenwärtiger systematischer Theologie*, s. 184).

³³⁸ Tamże.

³³⁹ *Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive*, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 459.

podwójnym geście słuchania usłyszanego słowa Bożego i dawania o nim świadectwa. Nie wolno mu głosić swojej mądrości, lecz tylko to, co wcześniej sam usłyszał. Nauczanie łączy się ze słuchaniem – tylko jako Kościół słuchający może także być Kościołem nauczającym. Głoszenie, przepowiadanie i wszelkie nauczanie są z definicji dialogiczne. Nie sposób wyobrazić sobie dawania świadectwa bez spotkania, relacji, wydarzenia, jakim jest dialog. Intuicje niemieckiego teologa można streścić w pojęciu, którego użył papież Franciszek, kiedy pisał o Kościele będącym „ucniem-misjonarzem” wzrastającym w interpretacji objawionego Słowa i rozumieniu prawdy³⁴⁰.

W refleksji nad słowem Bożym Kasper dużo miejsca poświęca rozumieniu Tradycji. Zainspirowany Konstytucją o Objawieniu Bożym, podkreśla, że w teologicznym rozumieniu Tradycja jest historyczną i duchową interpretacją Pisma Świętego, które w różnoraki sposób jest stale na nowo przekazywane i obecne w nauce, życiu i liturgii Kościoła (por. KO, 8). Biskup A. Czaja zauważa, że w teologicznej refleksji Kaspera szeroko rozumiane przepowiadanie Kościoła nie jest ujęte jako nagromadzenie przekazywanych treści, lecz jako dialogiczne uobecnienie samoprzekazywania się Boga przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym³⁴¹. Kościół nie tylko głosi zbawienie w Jezusie Chrystusie, lecz także celebruje i przekazuje je w swoich sakramentach, zwłaszcza w Eucharystii³⁴².

Za jedną z przyczyn obecnego kryzysu w Kościele Kasper uznaje wszelkie błędne interpretacje Pisma Świętego, które zamiast prowadzić do odnowy, są przyczyną zamętu i relatywizmu. Indywidualistyczne (brak dialogu) i subiektywistyczne (brak prawdy) wykładanie Bożego Słowa staje się horyzontalnym, błędnym i w ostateczności zamkniętym kręgiem. Dlatego pojawia się potrzeba sformułowania jasnych kryteriów teologicznego interpretowania Pisma Świętego, co zdaniem J. Morawy postuluje Kasper³⁴³.

b) Liturgia

Kościół żyje ze stołu Słowa Bożego i ze stołu sakramentów, szczególnie zaś z Eucharystii. W nich ucieleśnia się (*verleiblicht*) i kondensuje (*verdichtet*) Słowo zbawienia, dlatego można powiedzieć, że dochodzi się do integralnego ujęcia Kościoła, który jest zarówno wspólnotą Słowa, jak i sakramentów. Skoro Słowo Boże jest skuteczne, to nie może

³⁴⁰ EG, 40.

³⁴¹ A. Czaja, *Ku pneumatologicznej interpretacji*, s. 72.

³⁴² *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, s. 124.

³⁴³ J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 246-248.

pozostać „tylko” słowem, lecz pełni funkcję performatywną – tworzy rzeczywistość i w końcu staje się rzeczywistością. W analogii do wcielenia jest ono w sakramentach niejako ciałem. Zgodnie z zasadą, którą za św. Leonem Wielkim przytacza kardynał Kasper, to, co było widzialne w Jezusie Chrystusie, przeszło na sakramenty będące znakami i narzędziami obecności Zbawiciela³⁴⁴.

Podczas przygotowywania artykułu pt. *Gdzie Eucharystia, tam Kościół. Eucharystyczna eklezjologia Waltera Kaspera* autor niniejszej dysertacji doszedł do konkluzji, które można spotkać również u niemieckiego teologa S. Leya. Są one wynikiem obserwacji procesu zachodzącego w eklezjologii Kaspera, polegającego na ewolucji i przejściu od charyzmatyczno-pneumatologicznej ku bardziej eucharystyczno-sakramentalnej eklezjologii. Szczegółowa analiza tej zmiany przekracza możliwości tego opracowania, ale dla przedmiotu badań w niej podejmowanego ważne jest stwierdzenie i wskazanie na ścisły oraz nierozzerwalny związek między rozumieniem Eucharystii i Kościoła. Opowiedzenie się za eklezjologią *communio* i konsekwentne uwzględnianie jej w całej refleksji teologicznej należy uznać za główną przyczynę tej ewolucji Kaspera³⁴⁵. W tym miejscu zostaną w syntetycznym skrócie przedstawione dwa możliwe sposoby rozumienia Eucharystii.

(1) Eucharystia sakramentem jedności Kościoła

Nie ma Kościoła bez Eucharystii, lecz także niemożliwa jest Eucharystia bez Kościoła. Innymi słowy, Kościół celebruje Eucharystię i Eucharystia tworzy Kościół. Ta ścisła i nierozzerwalna więź jest przede wszystkim faktem teologicznym, a nie socjologicznym czy pragmatycznym³⁴⁶. Kardynał Kasper tę kwestię w sposób szczegółowy przedstawił w książce *Eucharystie – Sakrament der Einheit*. Określa on *explicite* Eucharystię sakramentem jedności i stawia odważną tezę, która dotyczy jej pierwszorzędного „przedmiotu”. Powołuje się na św. Bonawenturę i św. Tomasza z Akwinu i podkreśla, że pierwszorzędnym „przedmiotem” Eucharystii nie jest realna obecność Chrystusa, ale jedność Kościoła³⁴⁷. Eucharystia najbardziej buduje jedność Kościoła, tak aby wierni „stali się jednym ciałem i jednym duchem w Chrystusie” (MR). Przez udział w Eucharystii chrześcijanie stają się jedno z Chrystusem i równocześnie – w konsekwencji – jednością

³⁴⁴ DKK, s. 127.

³⁴⁵ Por. S. Ley, *Kirche Jesu Christi*, s. 211; T. Kornek, *Gdzie Eucharystia, tam Kościół. Eucharystyczna eklezjologia Waltera Kaspera*, w: D. Kielb, A. Pawlak (red.), *Eucharystia w życiu i posłannictwie Kościoła*, Rzeszów 2021, s. 146-147.

³⁴⁶ Por. EE, 1-10. Zob. K. Gózdź, *Eucharystia i Miłość*, Lublin 2023, s. 93-103.

³⁴⁷ *Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 117-118.

między sobą. Takie rozumienie ma swoje reperkusje i prowadzi do wniosku, że „kryzys dotyczący rozumienia Eucharystii, który objął różne elementy współczesnego Kościoła, stanowi sedno kryzysu Kościoła”³⁴⁸.

Potrzeba katechezy i nauczania, które pozwolą Eucharystię wyzwolić z jednostronnego, indywidualnego sposobu rozumienia, jak również z zawężającej, absolutyzującej perspektywy wspólnoty. Potrzeba też teologicznego namysłu, który będzie w stanie przybliżyć relacje i związki zachodzące między Kościołem a Eucharystią. Na podstawie etymologii greckich słów, które określają omawiane kwestie, niemiecki teolog zauważa fakt, że słowa *synaxis* oraz *ekklesia* oznaczają jednocześnie czynność gromadzenia się, jak i samo zgromadzenie osób. Eucharystią, zdaniem Kaspera, należy zajmować się przede wszystkim w ramach pytania o jedność Kościoła, który ma za zadanie prowadzić do wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i do jedności całego rodzaju ludzkiego (por. KK, 1)³⁴⁹.

(2) Eucharystia szczytem i źródłem życia Kościoła

Jak trynitarne wyznanie wiary jest szczytem, streszczeniem i znakiem rozpoznawczym chrześcijaństwa, tak Eucharystia jest sakramentalnym urzeczywistnieniem tej tajemnicy zbawienia. Kościół jest nie tylko obrazem, ikoną czy odbiciem komunii trynitarnej, lecz przede wszystkim jej uobecnieniem, bo w Trójcy Świętej – jak podkreśla Bruno Forte – rozpoznaje „swoj początek, swe transcendentne łono oraz swą ojczyznę”³⁵⁰. W tekstach Kaspera mocny akcent pada na fakt, że omawiana prawda nie jest dziełem człowieka, nie przychodzi „z dołu”, lecz jest łaską, darem darmo danym, który poprzez wspólne uczestnictwo w dobrach zbawienia przekazuje nam Boga przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym.

Podobnie jak Henri de Lubac i św. Tomasz z Akwinu, W. Kasper akcentuje rolę Eucharystii i twierdzi, że buduje ona Kościół, a Kościół sprawuje Eucharystię. Kardynał stawia tezę: *Ubi Eucharistia, ibi Ecclesia*. Kościół jest wszędzie tam, gdzie sprawuje się Eucharystię, która nie jest jednym z wielu sakramentów, lecz jest *sacramentum sacramentorum*. Jest źródłem i szczytem życia Kościoła, bo w niej koncentruje się tajemnica zbawienia³⁵¹. Eucharystia nie tylko wspomina, lecz przede wszystkim sprawia

³⁴⁸ Tamże, s. 119.

³⁴⁹ Tamże, s. 117-119; por. T. Kornek, *Gdzie Eucharystia, tam Kościół*, s. 151-153.

³⁵⁰ K. Guzowski, *Symbolika trynitarzna*, s. 368.

³⁵¹ EADU, s. 118-119; por. T. Kornek, *Gdzie Eucharystia, tam Kościół*, s. 151-152. Jan Paweł II podkreślał, że „Kościół żyje Eucharystią, żyje pełnią tego sakramentu. Podstawowym zadaniem Kościoła jest trwać i stale postępować w życiu eucharystycznym, rozwijać się duchowo w klimacie Eucharystii” (RH, 20).

to, co oznacza, czyli uobecnia misterium Chrystusa, dzięki któremu powstaje wspólnota między Bogiem i człowiekiem oraz ludzi między sobą. Każda (prawidłowa) wspólnota eucharystyczna jest w konkretnym miejscu i czasie najpełniejszym urzeczywistnieniem Kościoła Chrystusowego w danym Kościele lokalnym³⁵².

Kościół wierzy i celebruje swoją wiarę w sakramentach, przede wszystkim poprzez sprawowanie Eucharystii, a dzięki temu jest przestrzenią otwartą dla każdego. Przez słowo i sakramenty wszczepia i przyjmuje nowych członków Ciała Chrystusa. W ten sposób, poprzez postawę proegzystencji, pełni on służbę, która dotyka i obejmuje całego człowieka.

c) Diakonia

Najwyższym przykładem służby zarówno dla każdego chrześcijanina, jak i dla Kościoła są słowa, czyny i życie Jezusa Chrystusa. Jest to proegzystencjalna postawa, która kieruje się wyzwoloną i zbawioną wolnością. Kardynał Kasper podkreśla, że w dalszym ciągu Kościół w niewystarczający sposób przyswoił sobie następujące słowa Soboru Watykańskiego II:

A jak Chrystus dokonał dzieła odkupienia w ubóstwie i wśród prześladowań, tak i Kościół powołany jest do wejścia na tę samą drogę, aby udzielać ludziom owoców zbawienia. [...] Kościół, chociaż do pełnienia swego posłannictwa potrzebuje środków, którymi dysponują ludzie, powstał nie celem szukania ziemskiej chwały, lecz by szerzyć pokorę i wyrzeczenie również swoim przykładem (KK, 8).

Wyraźnie wydobywa się z tych słów perspektywa i temat Kościoła ubogiego z ubogimi³⁵³. Podobne stanowisko prezentuje K. Wojtyła, kiedy podkreśla, że wspólnota eklezjalna pod działaniem Ducha Chrystusowego powinna kroczyć tą samą drogą, którą podążał Chrystus: „mianowicie drogą ubóstwa, posłuszeństwa, służby i ofiary z siebie aż do śmierci, z której przez zmartwychwstanie swoje powstał Chrystus zwycięzcą”³⁵⁴.

Kościół powinien być rzeczywistością o „ludzkim obliczu”, czyli taką, która autentycznie odpowiada na potrzeby człowieka. Według kardynała Kaspera

³⁵² Por. EE, 11-25. Zob. L. Siwecki, „*Ecclesia per Eucharistiam congregata*”. *Eucharystia jako czynnik konstytutywny Kościoła lokalnego*, KDS 100 (2007), nr 5-6, s. 406-416.

³⁵³ W nawiązaniu do D. Bonhoeffera podkreśla, że Kościół „idąc za Jezusem, nie istnieje dla siebie samego, lecz musi być dla innych, i że może mieć przyszłość tylko jako Kościół dla innych. Musi wyjść poza swoje często nazbyt mieszczańskie środowisko i w naśladowaniu być Kościołem dla innych, szczególnie Kościołem ubogich, prześladowanych i wszystkich cierpiących” (KKIRP, s. 602); por. EG, 198.

³⁵⁴ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 78-79.

we współczesnym świecie niemożliwe jest skuteczne i wiarygodne dawanie świadectwa Ewangelii bez zaangażowania się wspólnoty eklezjalnej w promowanie praw człowieka oraz troskę o poszanowanie godności ludzkiej. Zdecydowanie podkreśla, że Kościół, który pragnie pozostać wiarygodny, musi w dzisiejszych czasach być oceniany nie tylko na podstawie głoszonej doktryny czy nauczania (monolog), lecz przede wszystkim poprzez konkretne działania i służbę na rzecz bliźnich, bo są one z natury dialogiczne, dzieją się w dialogu. W obliczu wyzwań, jakie niesie współczesność, oczekiwania wobec Kościoła się zmieniają. Ludzie coraz częściej oceniają jego prawdziwość na podstawie postępowania w obszarach takich jak: walka o sprawiedliwość społeczną, solidarność z ubogimi, troska o osoby marginalizowane oraz realne zaangażowanie w rozwiązywanie problemów dotyczących współczesne społeczeństwo. Nie wystarczy nauczanie (wykład), lecz potrzeba, aby Kościół stawał się przestrzenią, gdzie słowa Ewangelii zostaną wcielone w życie (przykład). Jego fundamentalnym zadaniem jest pełnienie roli adwokata i obrońcy (*Anwalt*) osób najbardziej bezbronnych, których głos w społecznym dyskursie jest zbyt słaby i nie są w stanie samodzielnie się wypowiedzieć i bronić swoich praw³⁵⁵.

Służba i realizowanie diakonii, zgodnie z myślą Kaspera, to również rozumienie i postrzeganie Kościoła jako „szpitala polowego”. Niemiecki teolog powołuje się na koncepcję papieża Franciszka i stwierdza, że Kościół musi być obecny w świecie jako ryzyko podejmowane na rzecz innych. Nie ma powrotu do czasów konstantyńskich. Tylko powrót do Ewangelii Jezusa Chrystusa jest jedyną drogą Kościoła³⁵⁶.

Refleksja nad źródłami życia Kościoła: słowem, sakramentem i służbą, to zdaniem niemieckiego teologa konieczny warunek na drodze zarówno do permanentnego odkrywania istoty Kościoła, jak i owocnej realizacji jego zbawczego posłannictwa. Są one (powinny być) podstawowymi kryteriami wszelkich reform wewnątrz eklezjalnej wspólnoty. Troska o nie chroni Kościół przed zbytnim zajmowaniem się sobą, swoimi zewnętrznymi strukturami, co – zdaniem Kaspera – jest w niektórych przypadkach obecne w posoborowym okresie³⁵⁷. Przypomina stale, że Kościół Chrystusa nie jest tylko

³⁵⁵ *Soziale Marktwirtschaft auf dem Prüfstand. Wirtschaftsethik in der Zeit der Globalisierung*, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGs 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 735; por. N. Podhorecki, *Kościół a prawa człowieka*, s. 67-71.

³⁵⁶ *Jezus i wiara*, w: *Jezus – tak, Kościół – nie?*, *O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, tłum. A. Kuć, Kraków 2020, s. 21; T. Kornek, *Kryzys jako kairos w ujęciu kardynała Waltera Kaspera*, w: Ł. Golec (red.), *Teologia w dialogu. Drogi współpracy wiary i nauki w czasie pandemii COVID-19*, Lublin 2022, s. 106-107.

³⁵⁷ Por. J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 245-246.

instytucją, lecz Bosko-ludzką rzeczywistością zapoczątkowaną przez Jezusa, która ma być sakramentem królestwa Bożego.

2.2.3 Kościół a królestwo Boże

Wprowadzeniem do podejmowanego zagadnienia niech będą słowa dwóch myślicieli, na których poglądy w swoich tekstach powołuje się niemiecki kardynał. Alfred Loisy twierdził, że Jezus głosił królestwo Boże, a nastał Kościół. Natomiast Karl Barth kojarzony jest między innymi ze swojej radykalnej tezy: chrześcijaństwo, które nie jest całkowicie i totalnie eschatologią, nie ma nic wspólnego z Chrystusem³⁵⁸. Zajmowanie się istotą Kościoła (eklezjologią) wymaga odwoływania się stale do jego głowy (chrystologii), czyli Chrystusa, który w swoim nauczaniu wiele miejsca poświęcił królestwu Bożemu (eschatologii).

Według zasady katolickiej szkoły z Tybingi, która zakłada m.in. otwartość oraz krytyczną przynależność do współczesności umożliwiającą prowadzenie konstruktywnego dialogu z dzisiejszym światem, uzasadnione wydaje się przedstawienie istoty i rzeczywistości Kościoła w szerokim kontekście kwestii Boga oraz królestwa Bożego. Taki sposób, według Kaspera, pozwala na ukazanie znaczenia Kościoła, jego roli oraz konkretnego miejsca w perspektywie egzystencjalnych pytań, z którymi zmagają się współczesny człowiek.

a) Nauczanie Chrystusa o królestwie Bożym

Ewangelista św. Marek zapisał słowa Jezusa: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię!” (Mk, 1, 15). Lektura słów i analiza czynów Jezusa prowadzą do wniosku, że głównym przesłaniem wyłaniającym się z Jego publicznej działalności jest nowina o królestwie Bożym. Kardynał Kasper odwołuje się do Orygenesza i określa Jezusa jako „uosobione królestwo Boże” (*Reich Gottes in Person; αυτοβασιλεία*). Chrystus jest kluczem hermeneutycznym wszystkich eschatologicznych wypowiedzi, dlatego zdania, którego nie można odczytać i zrozumieć chrystologicznie, nie można uznać za eschatologiczne³⁵⁹.

³⁵⁸ Por. DKK, s. 136.

³⁵⁹ DKK, s. 134; *Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit*, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKG 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 609. Rozumienie i interpretacja eklezjologii w kontekście eschatologii „o tak wyraźnym charakterze trynitarnym i chrystologicznym przesuwają się z «rzeczy» na «osoby»” (K. Guzowski, *Symbolika trynitarna*, s. 83).

Kardynał Kasper analizuje i interpretuje Jezusowe nauczanie o królestwie Bożym i podkreśla, że nie jest ono dziełem człowieka, lecz dziełem i darem Boga. Każda próba ludzkiego, oddolnego budowania królestwa Bożego będzie nieuchronnie kończyła się jak budowa wieży Babel (wiele monologów). Królestwo Boże rozwija się przez dialog i w dialogu, ma charakter relacyjny oraz osobowy. Ono jest osobą, jest nim Jezus Chrystus³⁶⁰. Jest rzeczywistością dynamiczną, która nigdy nie może być rozumiana w kategoriach przedmiotowych, lecz zawsze powinna być postrzegana i interpretowana podmiotowo³⁶¹.

Słowa, czyny i całe życie Jezusa można właściwie zrozumieć jedynie w wymiarze eschatologicznym. W Nim i przez Niego przychodzi Bóg, Jego panowanie już się rozpoczęło. Jest On obecny w swoim Kościele, który nie jest jeszcze królestwem Bożym, bo pielgrzymuje, poszukuje, zмага się z grzechem, ale siły królestwa Bożego już w nim działają. Jest rzeczywistością pomiędzy, znakiem i narzędziem przychodzącego królestwa Bożego³⁶².

b) Eschatologiczny wymiar Kościoła

Ponowne odkrycie eschatologii oraz nadanie jej większego znaczenia w teologii miało miejsce w XX wieku. W tym okresie – jak słusznie zauważył A. Nadbrzeżny – nastąpił rozwój pogłębionej i pozytywnej refleksji eklezjologicznej, ukazującej Kościół w perspektywie historii zbawienia jako specyficzny sakrament eschatologicznej nadziei, kosmicznej solidarności i globalnej odpowiedzialności³⁶³. Wspomniane tendencje teologiczne zrodziły potrzebę bardziej precyzyjnego określenia relacji między królestwem Bożym i Kościołem, między eschatologią i historią oraz eklezjologią. Postulowano konieczność interpretacji Kościoła jako dynamicznej wspólnoty osób żyjących zarówno w czasie, jak i w wieczności, akcentując realne więzi Kościoła pielgrzymującego na ziemi z Kościołem zbawionych w niebie i uświęcających się po śmierci w czyśćcu (Ef 4,16; KK, 49). Łączność ta urzeczywistnia się na skutek działania Chrystusa i Ducha Świętego, dzięki którym wszyscy członkowie Kościoła otrzymują egzystencję eschatologiczną, a Eucharystia stanowi najpełniejszy sposób „przeistaczania się Kościoła w Królestwo

³⁶⁰ „Das Reich Gottes ist eine Person, Jesus Christus selbst. In ihm ist das Reich Gottes schon erschienen” (DKK, s. 151).

³⁶¹ EADU, s. 64. W. Hryniewicz pisze o królestwie Bożym jako nieprzemijającym święcie pojednanej różnorodności (W. Hryniewicz, *Dialog jako podstawowa kategoria wiary*, s. 52).

³⁶² DKK, s. 141.

³⁶³ Por. A. Nadbrzeżny, *Sakrament wyzwolenia. Zbawcze posłannictwo Kościoła w posoborowej teologii holenderskiej*, Lublin 2013, s. 169-196.

Niebieskie u Ojca”³⁶⁴. Konstytucja *Lumen gentium* przypomina prawdę o świętych obcowaniu (*communio sanctorum*) w rozdziale siódmym, który nosi znamienity tytuł *Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego związek z Kościołem w niebie*³⁶⁵. Kardynał Kasper podkreśla, że istotą Kościoła jest eschatologiczne gromadzenie w jedno, które w całości jest dziełem Boga, a swój cel i szczyt osiągnęło w Jezusie Chrystusie³⁶⁶. Chrystologia prowadzi do eschatologii (nie do apokaliptyki), a one razem prowadzą do właściwej eklezjologii, która jest teologią, a nie ideologiczną nadbudową i interpretacją tylko kościelnych instytucji. Podobne poglądy wyraża K. Wojtyła, kiedy pisze, że „świadomość Kościoła jako ludu Bożego jest historyczna i eschatologiczna zarazem”³⁶⁷.

Eschatologiczny charakter Kościoła, o którym pisze kardynał Kasper – jak podkreśla A. Czaja – wynika z jego sakramentalnej natury i przejawia się przede wszystkim w stałym napięciu obecnym w relacji między Kościołem a światem. Deeschatologizacja Kościoła prowadzi do utraty jego sensu i celu – do takiego wniosku doszedł J. Morawa, który przeanalizował myśl kardynała Kaspera. W obliczu takiego zagrożenia konieczne wydaje się poszukiwanie drogi konstruktywnego dialogu, który unika zarówno ofensywnego i pouczającego monologu, jak i defensywnego zerwania wszelkich prób porozumienia. Kasper proponuje, aby Kościół w realizacji zbawczego posłannictwa w świecie i dla świata nie kierował się drogą prostej adaptacji, lecz podążał paschalną drogą Jezusa Chrystusa³⁶⁸.

Niemiecki teolog przedstawia historiozbawczą eklezjologię, którą interpretuje eschatologicznie. Takie ujęcie unika czystej racjonalizacji, jest mniej abstrakcyjne i pozwala Kościołowi pozostać tajemnicą (gr. *mysterion*). Uwzględnia kategorię czasu i fenomen historii. Odważnie podejmuje refleksję nad przyszłością, której nie traktuje jako liniowego przedłużenia teraźniejszości, dającego się przewidzieć lub zaplanować (*futurum*), lecz jako przestrzeń i możliwość spotkania, które dzięki dialogowi może przynieść nowe szanse, jakich nie można przewidzieć ani zaplanować (*adventus*). Eschatologia charakteryzuje się prawdziwą nadzieją, każde inne podejście może być

³⁶⁴ K. Gózdź, *Kościół zbawienia*, s. 556.

³⁶⁵ *Gott und die Zukunft*, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKG 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 519.

³⁶⁶ DKK, s. 165.

³⁶⁷ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 136.

³⁶⁸ A. Czaja, *Ku pneumatologicznej interpretacji*, s. 80; J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 115-116.

zaledwie optymizmem³⁶⁹. Chrześcijańska nadzieja nie może być utożsamiana z naiwnym optymizmem. Eklezjologia, która wyrasta z dialogu pomiędzy chrystologią i eschatologią, prowadzi do określenia Kościoła jako znaku nadziei pośród narodów, bo – jak podkreśla Kasper – królestwo Boże jest już teraz w tajemniczy sposób obecne w Kościele³⁷⁰. Realizacja misji Kościoła wymaga nieustannego wykraczania poza siebie i orientowania się na Jezusa Chrystusa, a także na eschatologiczne królestwo Boże. Na podstawie przeprowadzonych analiz należy stwierdzić, że tylko eklezjologia w dialogu z eschatologią oraz Kościół w dialogu z Chrystusem są fundamentami i warunkami odkrycia prawdziwej istoty Kościoła.

Naśladowanie Chrystusa i nieustanne podążanie za Nim to dla Kościoła wezwanie do ciągłej przemiany, zrywania ze schematami, które są historycznie uwarunkowane i zmienne zarazem. To także świadomość dynamiki i bycia w drodze, aby służyć i dążyć do sytuacji, w której obecność Kościoła we współczesnym świecie będzie polegała na proegzystencji. Wspólnota eklezjalna kształtowana na wzór Chrystusa swoją egzystencję zawdzięcza dynamicznej oraz nieustannej relacji między głową a ciałem. Początkiem wszelkich reform w Kościele i warunkiem koniecznym do naśladowania Chrystusa jest dialog. Jego brak uniemożliwia tworzenie braterskiej wspólnoty oraz troski o jedność Kościoła.

Jak pokazała powyższa analiza, eklezjologia prezentowana przez Kaspiera jest *chrystocentryczna*, natomiast nie ma ona nic wspólnego z *chrystomonizmem*, bo za każdym razem uprawia ją na styku dwóch niedających się od siebie oddzielić traktatów teologii dogmatycznej: trynitologii i pneumatologii. W swojej refleksji stale odnosi się do trynitarnej interpretacji genezy i misterium Kościoła. Podkreśla, że przez Syna Bożego, który stał się człowiekiem, Bóg w niepowtarzalny sposób wszedł w historię. Udział w Chrystusie i Jego darach, komunია z Nim, szczególnie zaś Eucharystia, rozwija i nieustannie ożywia Kościół, który jest Ciałem Chrystusa. Jezus jako *universale concretum* przełamał niemożliwą do pokonania transcendencję Boga i umożliwił wejście z Nim we wspólnotę, udział w życiu Bożym.

Potrzebny jest również nieustanny dialog chrystologii z pneumatologią, aby zrozumieć i stale odkrywać niepowtarzalność misterium Chrystusa. On jest Panem. Każdy, kto wyznaje wiarę w Jezusa Chrystusa, jest ogarnięty Duchem Świętym (por. 1 Kor 12, 3).

³⁶⁹ Das Kapitel «Eschatologie» im Erwachsenkatchismus. Problem und Lösungsansätze, w: Gott – Schöpfer und Vollender (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 623.

³⁷⁰ DKK, s. 179.

Kościół jest Ciałem Chrystusa – to nie jest porównanie, lecz rzeczywistość, bo dzięki działaniu Ducha Chrystus jako wywyższony Pan pozostaje trwale obecny w swoim Kościele. Wszystkie wypowiedzi na temat rzeczywistości eklezjalnej, rozumienie Kościoła jako ludu Bożego i Ciała Chrystusa – jak podkreśla Kasper – są możliwe tylko w Duchu Świętym³⁷¹.

2.3 Kościół jako dzieło Ducha Świętego

Kościół jest czymś więcej niż tylko organizacją i instytucją. Komentatorzy myśli kardynała Kaspera zgodnie podkreślają, że fundamentalne znaczenie ma dla niego pneumatologia oraz przypisywanie kluczowej roli Duchowi Świętemu. Biskup A. Czaja podsumowuje swoje badania nad tekstami Kaspera potrzebą pogłębienia i dowartościowania pneumatologicznego wymiaru istoty Kościoła. Z kolei J. Morawa wskazuje, że wyzwaniem to dotyczy nie tylko eklezjologii, lecz cała teologia stoi przed zadaniem większego skupienia się na Duchu Świętym, który jest Panem i Ożywicielem.

Niemiecki kardynał nazywa Kościół sakramentem Ducha, miejscem działania Ducha, formą działania Ducha Bożego w historii, dziełem Ducha, a nawet – za K. Rahnerem – eksperymentem i improwizacją Ducha. Dlatego odwaga do dania przestrzeni Duchowi Świętemu, który wieje tam, gdzie chce, zgoda na nieprzewidywalną i niemożliwą do zaplanowania nowość wynikającą z Jego działania, jest według Kaspera warunkiem *sine qua non* dla nadziei na przyszłość dla Kościoła³⁷².

2.3.1 Kościół jako sakrament Ducha Świętego

Bosko-ludzką rzeczywistość, która jest tajemnicą Kościoła, można opisywać na różne sposoby. Obrazy, symbole, analogie czy abstrakcyjne pojęcia za każdym razem są próbą wyrażenia prawdy niebędącej w pełni dostępnej ludzkiemu poznaniu. Teologia nigdy w całości nie ogarnie i nie wypowie tajemnicy, gdyż nie jest w stanie wyczerpać misterium Boga, pragnień ludzkiego serca ani permanentnej pielgrzymki ludu Bożego w historii³⁷³. Niniejsza część pracy będzie poświęcona roli i znaczeniu nauki o Duchu Świętym w kontekście rozumienia istoty Kościoła. Jest to rozwinięcie oraz analiza pneumatologii Kaspera, zostaną także przedstawione jej eklezjologiczne implikacje.

³⁷¹ Tamże, s. 202.

³⁷² *Kirche – Werk des Heiligen Geistes*, w: D. Bader (red.), *Freiburger Akademiearbeiten 1979–1989*, München – Zürich 1989, s. 85; DKK, s. 110; A. Czaja, *Ku pneumatologicznej interpretacji*, s. 66.

³⁷³ K. Guzowski, *Symbolika trynitarna*, s. 76.

a) Pneumatologiczna interpretacja Kościoła

Po Soborze Watykańskim II, w odpowiedzi na pojawiające się zarzuty chrystomonizmu, który polega na wyłącznie chrystologicznym rozumieniu Kościoła, ograniczającym się jedynie do postrzegania go i interpretowania z perspektywy wcielenia, coraz częściej zaczęto nie tylko zajmować się pneumatologią, lecz także pojawiły się próby uprawiania nauki o Kościele w relacji z nauką o Duchu Świętym. Według Kaspera świadectwa o związku Ducha Bożego i Kościoła są liczne, dlatego nie przyjmuje bezkrytycznie tezy o tzw. zapomnieniu o Duchu w Kościele zachodnim (*Geistvergessenheit des Westens*). Kardynał Kasper analizuje wnioski, które w tym temacie przedstawił Y. Congar. Przytacza dzieło J. A. Möhlera *Die Einheit in der Kirche* z 1825 roku jako argument, że już w tamtym czasie Kościół nie był tylko zasklepioną i skostniałą instytucją, bo lektura tego tekstu pozwala na mówienie wręcz o pneumatocentrycznej eklezjologii. Pneumatologiczny wymiar Kościoła – zdaniem Kaspera – pomagają ponownie odkryć m.in. encyklika Jana Pawła II *Dominum et Vivificantem* (1986) oraz List apostolski *Tertio millennio adveniente* (1994), w których papież szczegółowo zgłębiał naukę o Duchu Świętym i Kościele³⁷⁴.

(1) Jedność a różnorodność

Kardynał Kasper zdecydowanie unika statycznego, socjologicznego i politycznego sposobu pojmowania Kościoła, ale jego rzeczywistość analizuje za pomocą metod i narzędzi teologicznych. Podobnie jak w innych obszarach eklezjologii, tak i w omawianej kwestii archetypem pozostaje dla niego misterium Trójcy Świętej. Trynitarny wzorzec jest kluczem, którym posługuje się do wyjaśnienia relacji pomiędzy jednością a różnorodnością i jednością a wielością oraz wszelkich aporii, które się pojawiają przy omawianej kwestii.

Jedność natury w komunii Osób to jednorazowa jedność w Bogu, wykraczająca ponad zdolności epistemiczne człowieka, którą Kościół ma odzwierciedlać jako ikona Trójcy Świętej. Użycie obrazu jedności trynitarniej zdecydowanie każe odrzucić dwa skrajne stanowiska rozumienia jedności Kościoła: monolityczne i uniformistyczne oraz pluralistyczne i chaotyczne. Według Kaspera należy odróżnić uzasadnioną, komplementarną różnorodność od wielości, która jest przyczyną rozpadu jedności w wyniku wykluczających się różnic. Potrzeba drogi i procesu, które pozwolą przechodzić

³⁷⁴ DKK, s. 204-205; por. K. Pek, *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*, Lublin 2000, s. 25-27; K. Krzemiński, *Wspólnota w Duchu*, s. 21.

od wielości do różnorodności. Są to – zdaniem Kaspera – trudne i czasami wręcz bolesne doświadczenia, lecz bez nich nie sposób dążyć do jedności Kościoła bazującej na trynitarnym archetypie, która może być tylko jednością w różnorodności i różnorodnością w jedności³⁷⁵. Teolog idzie po linii, którą na początku nowego tysiąclecia zaproponował Jan Paweł II, kiedy pisał o swoim pragnieniu, aby „w Kościele jaśniała coraz bardziej różnorodność jego darów i jedność jego drogi” (NMI, 4).

W rozumieniu Kaspera wydaje się ważna troska o podtrzymanie właściwego napięcia między żywą wielością (*lebendiger Vielheit*) a konieczną jednością (*notwendiger Einheit*). Trzeba przyznać, że jego refleksja to odważna propozycja, która nie polega na powtarzaniu encyklopedycznych haseł, lecz prowokuje do permanentnej odnowy. Dlatego zarówno bez dialogu, jak i bez dialogicznej postawy wydaje się niemożliwy do zrealizowania model jedności Kościoła bazujący na Trójcy Świętej. Według kardynała Kurta Kocha „jedność w Bogu pokazuje się jako jedność przez kochający dialog”³⁷⁶. Jest to nieustanne poszukiwanie i zarazem pielgrzymowanie drogą środka, która unika zarówno wąskich, ciasnych granic tłumiących życie, jak i zbyt szerokich granic prowadzących do rozproszenia wspólnoty. W realizacji i dążeniu do troski o jedność Kościoła szczególną rolę odgrywają urzędy i charyzmaty.

(2) Urząd a charyzmat

Niemiecki teolog wyraźnie podkreśla, że soborowe odnowienie eklezjologii pozwoliło spojrzeć na Kościół jak na żywy organizm (a nie organizację), który stale budowany jest i przenikany przez Ducha Chrystusowego. Taki sposób patrzenia umożliwił ponowne odkrycie charyzmatycznego wymiaru Kościoła. Według Kaspera charyzmaty:

- (1) są znakami nastającego królestwa Bożego;
- (2) należą do Kościoła i pozostają w nim stale obecne;
- (3) są udzielane przez Ducha, który obdarza nimi tak, jak chce;
- (4) mają charakter kontekstualny, odpowiadają potrzebom Kościoła w konkretnej historycznej sytuacji;
- (5) są działaniem łaski Ducha Bożego;
- (6) nie są tylko nadzwyczajnymi i spektakularnymi darami;
- (7) należy interpretować w perspektywie wydarzenia zesłania Ducha Świętego;

³⁷⁵ „Dieser Weg von der Vielheit zur Vielfalt ist nicht leicht, er ist vielmehr schmerzlich und schwierig. Die Einheit, zu der er führen soll, kann nach dem Abbild der trinitarischen Einheit keine Einheitskirche, sondern nur eine Einheit in der Vielfalt und eine Vielfalt in der Einheit sein” (DKK, s. 232).

³⁷⁶ K. Koch, *Chrześcijańskie inspiracje dla kultury dialogu i spotkania*, s. 141.

- (8) są darami i za św. Pawłem należy stwierdzić, że każdy ma swój charyzmat, który objawia się w takiej postaci, w jakiej udziela go Duch Święty (por. 1 Kor 7, 7; 12, 6)³⁷⁷.

Zdaniem Kaspera należy zdecydowanie odrzucić jednostronne i w konsekwencji błędne postrzeganie św. Pawła jako zwolennika charyzmatycznego i entuzjastycznego „nieporządku” (*Durcheinanders*). Analiza jego listów – według niemieckiego teologa – prowadzi do następujących wniosków:

- (1) wszystkie dary (charyzmaty i urzędy, które także są szczególnymi oraz obiektywnymi charyzmatami) pochodzą od jednego Ducha, który udziela ich dla pożytku i zbudowania wszystkich (podstawowym kryterium jest to, czy służą jedności).
- (2) Jezus Chrystus jest głową Kościoła, dlatego tzw. nadzwyczajne dary Ducha ustępują pierwszeństwa urzędom (charyzmatom) apostołów, proroków, ewangelistów, pasterzy i nauczycieli.
- (3) Święty Paweł podkreśla integralną ważność i znaczenie struktury kościelnej, wskazuje na charyzmat, który św. Tymoteuszowi został przekazany przez nałożenie rąk (1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 16).

Według Kaspera urzędy kościelne są w szczególny sposób darami Ducha (*Geistgaben*)³⁷⁸. Zdaniem J. Morawy to nie kłopoty w koordynacji są problemem, ale brak dialogu. Czasami staje się to przyczyną wzajemnego lekceważenia, oddalenia się od siebie, aż w konsekwencji doprowadza do zapomnienia o prawdzie, że charyzmaty i urzędy uzupełniają się, potrzebują siebie nawzajem, są (powinny być) w dialogicznej relacji³⁷⁹.

Należy zatem podkreślić, że w rozumieniu urzędów i charyzmatów jako darów Ducha, zaproponowanym przez Kaspera, uwidacznia się oryginalność jego myśli teologicznej. Urząd kościelny jest specyficznym charyzmatem wśród innych charyzmatów, który ma kierować nimi i je porządkować. Urząd jest rozumiany w sakramentalnym ujęciu, zawsze jest darem „z góry”, nigdy zaś nie może być tylko czynem i tworem człowieka. Dlatego tradent urzędu ma troszczyć się o wszystkie charyzmaty, prowadzić do uporządkowanego ich uobecniania, integracji, która będzie służbą na rzecz posłannictwa Kościoła. Charyzmaty nie mogą (nie powinny) się wzajemnie wypierać ani eliminować, dlatego niezbędnym elementem jest tutaj umiejętność wsłuchiwania się w siebie nawzajem

³⁷⁷ DKK, s. 205-207.

³⁷⁸ Tamże, s. 207-208.

³⁷⁹ J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 270-271.

(*des aufeinander Hörens*), bo choć wszyscy mają charyzmaty, to nikt nie ma wszystkich. Na podstawie Kasperowych założeń można sformułować wniosek, który jest jednocześnie potwierdzeniem hipotez obecnych w tej pracy, że dialogiczne (także dynamiczne i relacyjne) rozumienie istoty Kościoła jest obecne w jego eklezjologii oraz stanowi jej istotne *novum*. Urząd i charyzmat to dary Ducha dla Kościoła, który określany jest także jako wydarzenie i instytucja.

(3) Wydarzenie a instytucja

Kardynał Kasper komentuje i kontynuuje nauczanie Soboru Watykańskiego II i określa Kościół jako sakrament, czyli miejsce (*Ort*) i narzędzie (*Werkzeug*) Ducha Świętego³⁸⁰. Jest to rozwiązanie, które pozwala ukazać prawdę o tajemnicy Kościoła, ale jednocześnie uniknąć podpadnięcia w skrajności. Po pierwsze, wyklucza ekstremizm grupy zwolenników promujących i uznających jedynie czysto wydarzeniowe rozumienie Kościoła, negujące tym samym wszelkie sakramentalne i hierarchiczne pośrednictwo. Po drugie, wyklucza i uznaje za błędne tylko i wyłącznie hierarchiczno-instytucjonalne postrzeganie Kościoła, polegające na utożsamianiu go jedynie z kościelnym establishmentem (*kirchlichen Establishment*), absolutyzujące znaczenie instytucji, a zapominające o jej znakowej roli, która najpierw polega na służbie³⁸¹. Ma rację A. Czaja, kiedy pisze, że „według Kaspera w biblijnym obrazie «budowli Ducha Świętego» (1 Kor 3, 16; Ef 2, 32) ujawnia się Kościół jako forma historycznej egzystencji i rzeczywistej obecności Ducha Jezusa Chrystusa”³⁸².

Kościół jest rzeczywistością dynamiczną i złożoną. Jego wielowymiarowość bycia i wielokierunkowość stawania się można zdaniem Kaspera uchwycić tylko w dynamiczno-dialogicznej postawie. Dzięki niej można docierać do tego, co znajduje się pomiędzy poszczególnymi biegunami określającymi tajemnicę Kościoła, który jest jednocześnie darem i zadaniem, instytucją i wydarzeniem, obejmuje to, co boskie, i to, co ludzkie, zawiera jedność i różnorodność³⁸³. Według Kaspera Kościół jest stale w drodze do stawania się tym, czym zawsze był (jest). Jego istota polega na nierozłącznej relacji i niedającym się znieść napięciu między tym, co niestworzone a tym, co stworzone oraz

³⁸⁰ DKK, s. 210.

³⁸¹ Tamże.

³⁸² A. Czaja, *Jedna Osoba w wielu osobach*, s. 195.

³⁸³ „Kirche muß immer Institution und Ereignis sein” *Kirche – Werk des Heiligen Geistes*, s. 85; por. A. Nichols, *Walter Kasper and his theological programme*, „New Blackfriars” 67(787) (1986), s. 17-18.

tym, co ponadczasowe a tym, co historyczne. Dlatego potrzebny jest permanentny dialog zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz Kościoła³⁸⁴.

W nawiązaniu do wydarzenia wcielenia, które pozwala na określanie Jezusa jako *universale concretum*, w omawianej kwestii W. Kasper podkreśla, że Kościół nie decyduje sam o sobie. Istnienie, kształt i strukturę zawdzięcza swojej głowie – Chrystusowi, są one chrystologicznie określone i ukształtowane. Wprawdzie można odróżnić treść i formę Kościoła, lecz nie można ich nigdy oddzielić. Jest to konsekwencja wynikająca z rozumienia unii hipostatycznej i chalcedońskiego sposobu wyrażania, zgodnie z którymi można odróżniać człowieczeństwo i Bóstwo Jezusa Chrystusa, lecz nie można ich rozdzielać. Według katolickiego rozumienia jest to jedyna, złożona i zarazem konkretna rzeczywistość (*una realitas complexa*), Bosko-ludzka wspólnota. Profesor W. Kasper odwołuje się do języka sakramentologii i w analogiczny sposób tłumaczy związek wydarzenia i instytucji z treścią (*Gehalt*) i formą (*Gestalt*) Kościoła. Niemiecki kardynał mówi wprost, że Kościół ma swoją treść w konkretnej formie. Jest to istota katolickiego rozumienia Kościoła³⁸⁵. Sakramentalność Kościoła, podobnie jak siedmiu sakramentów, oznacza tutaj bycie znakiem i narzędziem, czyli nie samą „rzeczą” (*res, die Sache*), ale czymś, co nie przesłania istoty (Boga), tylko do niej prowadzi i stale odsyła. Zewnętrzna (widoczna) forma sakramentu powinna korelować i oddawać jego wewnętrzną treść (niewidoczną). Za pomocą dzisiejszego języka teologicznego W. Kasper pisze, że Kościół jest symbolem realnym, który to, co nazywa, także zawiera i udziela. Jest konkretnym, sakramentalnym przedstawieniem i uobecnieniem trynitarnego misterium, sakramentem, manifestacją w świecie zbawczego i uświęcającego działania Trójcy Świętej³⁸⁶. Starożytny obraz *mysterium lunae*, który pochodzi od Ojców Kościoła, mówi o tym, że podobnie jak księżyc, który nie świeci własnym światłem, tylko odbija promienie słońca, również Kościół musi być tak ukształtowany, aby światło trójjedynego Boga mogło odbijać się od niego i świecić w świecie³⁸⁷. W refleksji teologicznej Kaspera Kościół jest ukazywany jako

³⁸⁴ *Das Gespräch mit der protestantischen Theologie*, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGs 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 242.

³⁸⁵ „Die Kirche hat ihren Gehalt in konkreter Gestalt. Wenn man will, kann man sagen, dass dies das Wesen des katholischen Kirchenverständnisses ist” (Tamże, s. 148). Komentarzem i potwierdzeniem zarazem też W. Kaspera mogą być słowa K. Guzowskiego: „Fałszywe przeciwstawienie charyzmatycznego i instytucjonalnego wymiaru Kościoła prowadzi w sumie do przeciwstawienia Ducha Świętego Kościołowi. [...] Element widzialny i niewidzialny wzajemnie się dopełniają, lecz nie są sobie przeciwstawne. Wydaje się, że pomieszczenie elementu ontologicznego z moralnym jest najczęstszym uproszczeniem dotyczącym Kościoła. Przeciwstawienie: Duch Święty – tak, Kościół – nie przypomina inne nieco porównanie: Chrystus – tak, Kościół – nie” (K. Guzowski, *Duch dialogujący*, s. 221).

³⁸⁶ Por. T. Kornek, *Problem Boga*, s. 36-37.

³⁸⁷ DKK, s. 110-111.

dynamiczna przestrzeń działania Trójcy Świętej. Należy zgodzić się z Miguelem de Salisem, który podkreśla, że kategorie sakramentalne używane przez Kaspera, na które powołuje się w celu wyjaśnienia związku między komunią łaski a społeczno-widzialną rzeczywistością, nie zmieniają faktu, że jego wizja Kościoła jest komunijna³⁸⁸.

Na podstawie analiz przeprowadzonych w tym punkcie należy podkreślić, że według Kaspera Kościół jest instytucją i wydarzeniem, miejscem przenikania i współpracy charyzmatów, które powinny pozostawać w dialogicznej relacji z urzędem. Jest urzeczywistniany w nieustannym napięciu między jednością i uprawnioną różnorodnością. Podkreśla on równoczesność eksponowaną w soborowych dokumentach i nieustającą koegzystencję jedności i różnorodności. Misterium Kościoła objawia się w widzialnej, konkretnej i ludzkiej postaci. Instytucjonalny i charyzmatyczny oraz widzialny i niewidzialny wymiar Kościoła należą do jednej zbawczej ekonomii Ducha Świętego. Określenie „Kościół sakramentem Ducha” według Kaspera pozwala lepiej zrozumieć i wyjaśnić działanie Ducha Świętego wewnątrz Kościoła, a jednocześnie nie wyklucza Jego działania poza granicami Kościoła katolickiego. Pneumatologiczny wymiar Kościoła *explicite* wskazuje na szczególną rolę Parakleta, którego obecności i działania wspólnota wierzących stale przywołuje.

b) Epikletyczny wymiar Kościoła

Soborowa nauka o Kościele jako sakramencie (por. KK, 4. 7. 9. 21; KO, 8. 21. 23; DM, 2. 4. 15) według Kaspera świadczy o tym, że w całej swojej działalności jest on znakiem i narzędziem Ducha Świętego. Odnowa, która dokonała się poprzez powrót do Pisma Świętego i Tradycji, doprowadziła w eklezjologii do zdecydowanego wzrostu zainteresowania pneumatologią. Analiza powyższych fragmentów przywiodła Kaspera do stwierdzenia, że Kościół ma strukturę epikletyczną (*eine epikletische Struktur*) i w realizacji swojego zbawczego posłannictwa, szczególnie podczas sprawowania sakramentów, nie pozostaje mu nic innego, jak stale wołać: *Veni, Sancte Spiritus*³⁸⁹.

Dla Kaspera Tradycja ma postać hermeneutycznego procesu aktualizacji i aplikacji (przekazywania) treści wiary. W tym kontekście teolog podkreśla, że zarówno Ewangelia,

³⁸⁸ M. de Salis, *Kościół wcielony w historii*, tłum. A. Drozd, Kraków 2021, s. 120.

³⁸⁹ DKK, s. 204. Refleksję nad rolą i znaczeniem epiklezy w sposób całościowy przedstawił M. Blaza; zob. M. Blaza, *Kościół w stanie epiklezy*, Kraków 2018. W polskim środowisku teologicznym K. Guzowski dochodzi do tożsamyh wniosków, kiedy pisze, że „Kościół jest ciągle w stanie epiklezy (przyzywania Ducha Świętego), zwłaszcza podczas celebracji sakramentów, które «wszystkie są działaniem Ducha Świętego», a najbardziej Eucharystia” (K. Guzowski, *Duch dialogujący*, s. 246).

jak i zbawienie nie są „rzeczami”, lecz „wydarzeniami” dziejącymi się w historii. Nie przekazuje się ich po prostu tak jak monety, która wędruje z ręki do ręki i w tym procesie ściera się i jest jej coraz mniej. Przekazywanie (*die Weitergabe*) Ewangelii danej raz na zawsze (*ein für allemall*) to dzieło Ducha Świętego, który przez anamnezę i epiklezę uobecnia słowo i dzieło Jezusa Chrystusa³⁹⁰.

Według Kaspera epikletyczny wymiar Kościoła pomaga we właściwym rozumieniu jego istoty i chroni przed błędnym, czyli tylko socjologicznym, reistycznym i horyzontalnym ujęciem. Jest to ważne przede wszystkim dla eklezjologii, aby nie stała się hierarchiologią. Jest to także istotne dla właściwego rozumienia każdego z sakramentów, szczególnie zaś Eucharystii³⁹¹. Jego zdaniem (również) w Kościele obowiązuje zasada prymatu bycia (*des Sein*) przed działaniem (*vor dem Tun*). To drugie może być owocne i skuteczne tylko wtedy, kiedy czerpie z prawdziwego źródła. Można to ująć też w ten sposób, że Kościoła nie można „zrobić”. Jego istota oznacza, że powinien on „żyć z Ducha i w Duchu; musi żyć duchowo”³⁹², bo jest darem i owocem Boskiego obdarowania.

Oryginalne wydaje się podejście niemieckiego teologa do sukcesji apostoelskiej. Jego zdaniem trójstopniowy urząd, który w Kościele przekazywany jest przez nałożenie rąk i modlitwę konsekracyjną, trwa dzięki epiklezie. Kardynał Kasper mówi wprost, że sukcesja apostoelska ma strukturę epikletyczną (*epikletische Struktur*). To ma konsekwencje w rozumieniu sakramentu święceń, który według niemieckiego teologa ma wymiar epikletyczny. W Tradycji i sukcesji apostoelskiej nie chodzi tylko o ciągłość (*Kontinuität*), lecz przede wszystkim o tożsamość (*Identität*), która ostatecznie jest dziełem Ducha Świętego. Kościół woła (epikleza), a Duch odpowiada i przychodzi. To wydarzenie jest trwającym i stale odnawiającym się dialogiem. Bez epiklezy nie ma sukcesji apostoelskiej, nie ma sakramentu święceń, nie ma pozostałych sakramentów i w ostateczności nie ma Kościoła Chrystusowego. To nie ludzkie wysiłki, lecz Paraklet, Jego obecność i działanie jednoczą charyzmaty z urzędami, osoby i wspólnoty. Cechy Kościoła, a szczególnie jedność w uprawnionej różnorodności, są znakami obecności Ducha Świętego w Kościele, który poprzez przemianę ludzkich serc czyni je zdolnymi do wejścia w doskonałą komunię Trójcy Świętej, będącą źródłem prawdziwej jedności³⁹³.

³⁹⁰ DKK, s. 269.

³⁹¹ Warto w tym miejscu przypomnieć prawdę o „personalizującym” działaniu Parakleta: „Tam, gdzie Duch Święty zstępuje, zmienia się rzeczywistość przedmiotowa w osobową” (K. Guzowski, *Duch dialogujący*, s. 255).

³⁹² *Kirche – Werk des Heiligen Geistes*, s. 86.

³⁹³ DKK, s. 268-269. 273-274.

Jezus Chrystus nie pozostawił Kościoła samemu sobie, ale obdarzył go Duchem Świętym, który ma przypominać i stale uobecniać wszystko, co Chrystus Pan powiedział i uczynił (por. J 14, 26; 15, 26; 16, 13). Z jednej strony ma On doprowadzać do całej prawdy, a z drugiej – sprawiać, by była ona wciąż młoda i żywa oraz by promieniowała niezniszczalną i świeżą nowością. Jest to fakt, który zdaniem profesora Kaspera wskazuje na szczególną relację pomiędzy eklezjologią a pneumatologią.

c) Eklezjologia jako funkcja pneumatologii

Zarówno w symbolu apostoelskim, jak i w symbolu nicejsko-konstantopolitańskim pojęcie „Kościół” nieprzypadkowo pojawia się w trzeciej części – w kontekście wyznania wiary w Ducha Świętego, po pierwszym artykule, w którym jest mowa o Bogu, Stwórcy nieba i ziemi oraz po drugim poświęconym Jezusowi Chrystusowi jako jednorodzonemu Synowi Bożemu. Jest to wyraźne określenie i usytuowanie refleksji o Kościele w ramach teologii systematycznej. Według Kaspera eklezjologia powinna pozostawać w stałym dialogu z pneumatologią, która umożliwi integralne i koherentne uchwycenie tajemnicy Kościoła, a jednocześnie, poprzez stałe odniesienie do kwestii Boga, zapobiega błędnej absolutyzacji Kościoła. Kardynał Kasper powołuje się m.in. na Y. Congara, H. U. von Balthasara oraz Heriberta Mühlena i uważa, że naukę o Kościele można prowadzić „tylko w ramach nauki o Duchu Świętym”³⁹⁴. Lubelski dogmatyk K. Guzowski tak komentuje teologiczne intuicje W. Kaspera: „W ścisłą łączność eklezjologii z pneumatologią dziś zasadniczo już nikt nie wątpi, dlatego że całe życie Kościoła jest epikletyczne”³⁹⁵. Wnioski wynikające z pneumatologicznej refleksji teologa z Tübingen mogą posłużyć za cenną wskazówkę hermeneutyczną, która może się okazać szczególnie pomocna w uprawianiu współczesnej eklezjologii.

Trzeci artykuł przedstawia Ducha Świętego jako tego, który mówił już przez proroków, przedstawia tym samym całą historię dialogu Boga z ludźmi. Kościół występuje w kontekście całej historii zbawienia, co więcej, całej historii ludzkości. To prowadzi Kaspera do zdecydowanego opowiedzenia się za eklezjologią, która odpowie na pytanie o Kościół szuka wraz z pytaniem o Boga – od Niego wychodzi, na Nim się koncentruje i do Niego ostatecznie zmierza. Odpowiedzią na pytania o początek i cel historii,

³⁹⁴ „Die Lehre von der Kirche kann nur innerhalb der Lehre von Heiligen Geist behandelt werden” (DKK, s. 202); por. *Dogma unter dem Wort Gottes*, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 111-113.

³⁹⁵ K. Guzowski, *Duch dialogujący*, s. 223.

o zbawienie człowieka i o inne egzystencjalno-fundamentalne kwestie nie jest Kościół jako zbawcza instytucja (*als Heilsanstalt*), lecz Duch Boży, który jest obecny w Kościele, posługuje się nim jako środkiem i narzędziem, aby skutecznie uobecnić zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa³⁹⁶. „Kościół jest konkretnym miejscem, w którym uobecnia się zbawcze działanie Boga w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego”. Dlatego Kasper uważa, że eklezjologia jest funkcją pneumatologii³⁹⁷.

Określenie relacji między nauką o Duchu Świętym a nauką o Kościele stało się możliwe dopiero w ostatnich dekadach. Jest to spowodowane tym, że według Kaspera eklezjologia jako nauka jest stosunkowo „nowym traktatem teologicznym”³⁹⁸. Przez wieki brakowało całościowej i pozytywnej próby uchwycenia misterium Kościoła, pojawiały się zaś, w zależności od kontekstu społecznego, apologetyczno-jurydyczne koncepcje, które bardziej były hierarchiologią niż eklezjologią. Również traktat ukazujący Osobę Ducha Świętego i Jego dzieła jest stosunkowo młody, ma niedługą historię, którą można liczyć nie w długich wiekach, lecz w dekadach. Sobór Watykański II w wyniku rozwoju nauk biblijnych, powrotu do nauczania Ojców Kościoła oraz odkrycia i zaakcentowania świadomości historycznej stał się impulsem dla teologów, aby mieli na uwadze te kryteria i zaczęli w nowy sposób zajmować się Duchem Świętym i Kościołem. Łączenie eklezjologii z pneumatologią pozwala Kasperowi uniknąć bellarminowskiego patrzenia na Kościół, które pomija jego misterium i zamiast o złożonej Bosko-ludzkiej strukturze rzeczywistości eklezjalnej, mówi tylko o tym, co zewnętrzne i widoczne dla oczu. Skrajna identyfikacja Kościoła z instytucją, obecna w XVII wieku, porównywanie go do ówczesnych republik i królestw doprowadziło do zapomnienia o wewnętrznej i nadprzyrodzonej tkance Kościoła. Nie skupiano się na realizacji zbawczej misji: tajemnicy komunii łaski oraz życia Boga z ludźmi i ludzi między sobą, a zamiast tego coraz bardziej utrzymywała się socjologiczno-jurydyczna wizja, która akcentowała potrzebę istnienia sprawnego i dobrze funkcjonującego aparatu instytucyjnego.

³⁹⁶ DKK, s. 110.

³⁹⁷ *Einführung in den Glauben*, s. 125; „Die Ekklesiologie ist eine Funktion der Pneumatologie” (EADU, s. 125). Tutaj W. Kasper kolejny raz prezentuje to samo stanowisko, co francuski dominikanin, któremu monograficzne opracowanie poświęcił lubelski dogmatyk K. Pek; zob. K. Pek, *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*, Lublin 2000, s. 73-74.

³⁹⁸ DKK, s. 109.

2.3.2 Kościół jako wspólnota osób zjednoczonych w Duchu Świętym

Kościół jest jeden, ten sam we wszystkich wiekach, choć swą istotę w różny sposób urzeczywistnia każdorazowo według zmieniających się uwarunkowań społeczno-historyczno-kulturowych. Obraz jedności trynitarniej pozostaje wzorem i zasadą, według których Kościół Chrystusowy powinien postępować i kształtować swoją rzeczywistość zarówno *ad intra*, jak i *ad extra*. Jest ona dynamiczna, ma wymiar wertykalny i horyzontalny, należy ją postrzegać w kategorii misterium i wydarzenia, a nie w sposób przedmiotowy³⁹⁹.

a) Duch Święty a misterium eklezjalnej komunii

Kardynał Kasper przytacza i zarazem rozwija myśl J. A. Möhlera i uważa, że właściwą tajemnicą Kościoła jest udział w życiu Boga i żywotność Ducha Bożego w nas⁴⁰⁰. „Jest to Duch, który prowadzi Kościół do dialogu zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego”⁴⁰¹. To Duch obejmuje swoim działaniem całą wspólnotę Kościoła oraz z osobna każdego wiernego. On buduje, dynamizuje i jednoczy Kościół⁴⁰² oraz jest „Ożywicielem nieustannego dialogu Boga z człowiekiem”⁴⁰³. Jest tym, który otwiera zarówno świat Boży na świat ludzki, jak i historię ludzką na historię Trójcy Świętej. Jego rola polega na jednoczeniu tych światów⁴⁰⁴. W celu weryfikacji hipotezy badawczej, która polega na rekonstrukcji, interpretacji i przede wszystkim na nazwaniu i określeniu eklezjologii W. Kaspera, ta część pracy wydaje się szczególnie ważna, bo w niej uwidoczni się specyfika i *novum* eklezjologicznego projektu kardynała, który przeszedł długą teologiczną drogę, aby odkryć, że *misterium* i *res* Kościoła są związane z *communio*.

³⁹⁹ „Kościół jawi się jako wielość osób związanych *per Spiritum Sanctum*. Gdy uwzględnimy jeszcze naukę o Trójcy Świętej, że Duch Święty jest w prawdziwym sensie Osobą, Kościół można ukazać jako wielość osób związanych przez jedną Osobę. Innymi słowy Kościół jest «jedną Osobą w wielu osobach» (*Eine Person in vielen Personen*)” (A. Czaja, *Jedna osoba w wielu osobach*, s. 41). Według K. Guzowskiego, który nawiązuje do teologii B. Fortego, twierdzenie, że Kościół jest wspólnotą osób zjednoczonych w Duchu Świętym ma swoje reperkusje i oznacza, że „Kościół ontologicznie jest święty (uświęcony w Duchu i przez Ducha), a egzystencjalnie jest pielgrzymem ku zrealizowaniu pełni daru świętości w nim złożonego. Duch Święty tak jak zstąpił na Słowo Wcielone, namaszczaające Je, tak zstępuje na każdego ochrzczonego i na Kościół, dokonując świętego namaszczenia. Dlatego Kościół może siebie uważać za kontynuatora namaszczenia Chrystusa przez Ducha Świętego” (K. Guzowski, *Duch dialogujący*, s. 207-208).

⁴⁰⁰ „Das eigentliche Geheimnis der Kirche ist die Teilhabe am Leben Gottes und die Lebendigkeit des Geistes Gottes in uns” (DKK, s. 242).

⁴⁰¹ „So ist es der Geist, der die Kirche zum Dialog nach innen wie auch nach außen anleitet” (DKK, s. 213).

⁴⁰² K. Guzowski, *Duch dialogujący*, s. 144.

⁴⁰³ A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem*, s. 128.

⁴⁰⁴ K. Guzowski, *Symbolika trynitarna*, s. 236.

(1) Rozumienie pojęcia *communio*

W poznaniu i dyskursie naukowym ważne są pojęcia. Z metodologicznego punktu widzenia istotne jest, aby stale pamiętać o różnicy, która zachodzi pomiędzy samym pojęciem, jego definicją oraz samą rzeczą (rzeczywistością), która jest desygnatem danego pojęcia. Nie tylko w potocznych rozmowach, lecz także w dyskursie naukowym można spotkać interlokutorów posługujących się tym samym pojęciem, a opisujących różne rzeczy.

Po tej wstępnej uwadze należy niewątpliwie zgodzić się z tezą S. Leya, który określa pojęcie *communio* jako kluczowe w całej eklezjologii kardynała Kaspera⁴⁰⁵. Na podstawie jego badań i analizy publikacji Kaspera można wyróżnić siedem zasadniczych odniesień pojęcia *communio*:

- (1) jako określenie jedności Kościołów lokalnych i partykularnych między sobą;
- (2) jako określenie jedności indywidualnego Kościoła z Kościołem powszechnym;
- (3) jako nazwa eklezjologii patrystycznej;
- (4) jako nazwa współczesnej, obecnie uprawianej eklezjologii;
- (5) jako określenie związku między komunią kościelną a Eucharystią;
- (6) jako termin na określenie wspólnoty świętych;
- (7) jako termin na określenie komunii trynitarniej.

Ta szeroka paleta możliwych wyjaśnień pojęcia *communio* jest warunkiem *sine qua non* do odkrycia i właściwego zrozumienia, jaką rolę pełni ono w eklezjologii kardynała Kaspera. Pokazuje ponadto, że nie jest to termin łatwy do precyzyjnego określenia. Szczególnie ważną rolę pełni w odniesieniu do misterium trójjedynego Boga, w nim niejako ma swoją genezę. Jest również odpowiednim terminem, który na zasadzie analogii pełni pomocną rolę w zajmowaniu się tajemnicą Kościoła. Jak wykazano, analizowane pojęcie jest używane w wielu różnych kontekstach i znaczeniach. Po określeniu ogólnego i szerokiego znaczenia terminu *communio*, teraz należy przejść do jego specyficznego rozumienia i zastosowania w eklezjologii Waltera Kaspera.

(2) *Mysterium i res Kościoła*

Temat właściwego rozumienia pojęcia *communio* jest istotnym elementem całej refleksji teologicznej kardynała Kaspera i regularnie powraca w jego tekstach. Częstotliwość tego

⁴⁰⁵ S. Ley, *Kirche Jesu Christi*, s. 163. Szczególną i wiodącą rolę wśród grona teologów niemieckich w krzewieniu eklezjologii *communio* odegrał W. Kasper, który zdaniem A. Czai napisał prawdopodobnie najwięcej na temat Kościoła jako komunii; por. A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem*, s. 23.

zagadnienia wskazuje na jego kluczowe znaczenie w interpretacji istoty Kościoła. Zdaniem kardynała nie jest ono tylko jednym z wielu pojęć opisujących Kościół – takich jak lud Boży, Ciało Chrystusa, oblubienica Chrystusa, świątynia Ducha Świętego i inne – lecz określa i wskazuje na właściwą „rzecz” (*res, die Sache*), która pozostaje jego źródłem, w której ma swój udział i cel. Analiza przeprowadzona przez Kaspera pokazuje, że *communio* nie określa struktury Kościoła, lecz jego istotę, a precyzyjnie, zgodnie z myślą *Vaticanum II*, jego *mysterium*⁴⁰⁶. Należy podkreślić, że każdy badacz eklezjologii Kaspera powinien uwzględnić jego specyficzne, konkretne i zarazem oryginalne rozumienie pojęcia *communio*. Pominięcie tego aspektu uniemożliwia pełne i adekwatne oddanie charakterystyki oraz unikalności jego koncepcji eklezjologicznej, co będzie prowadziło do błędnej jej interpretacji oraz zniekształcenia wniosków dotyczących realizacji zbawczej misji Kościoła. Konsekwentne przyjęcie i stosowanie omawianego pojęcia prowadzi do ostatecznego stwierdzenia, że Kościół jest *communio*, bo taka jest – według Kaspera – jego istota, a nie do określenia „Kościół jako *communio*”, które zdaje się użyteczne w przypadku zajmowania się strukturami rzeczywistości eklezjalnej i pojawia się również u innych współczesnych teologów⁴⁰⁷.

Jak zostało pokazane we wprowadzeniu do niniejszej pracy, do tej pory ukazały się dwie monograficzne prace (doktoraty), które podejmują eklezjologię Kaspera. Analiza samych tytułów jest już w kontekście omawianego problemu niezwykle interesująca. W 1996 roku J. Morawa opublikował pracę pt. *Die Communio-Kirche als Sakrament des Heils in und für die Welt: Zum erneuerten Verständnis der Sendung der Kirche in der gegenwart im Werk Walter Kaspers*, natomiast w 2017 roku drukiem ukazała się praca S. Leya pt. *Kirche Jesu Christi als Communio. Entstehung, Spezifika und Perspektiven der Ekklesiologie Walter Kaspers*. Polski teolog w już tytule swojej pracy wyraźnie zmierza do prezentacji eklezjologii Kaspera w taki sposób, aby doprowadzić do rozumienia, że Kościół jest *communio*. Natomiast w rozprawie niemieckiego teologa zostaje wprowadzone podkreślone ważność kategorii *communio* w eklezjologicznym projekcie W. Kaspera, lecz nie dość wyraźnie ukazano jej fundamentalną rolę. Prezentacja i znaczenie eklezjologicznego dorobku niemieckiego kardynała zostały w powyższych pracach ujęte w odmienny sposób. Chociaż J. Morawa nie miał dostępu do całej bibliografii W. Kaspera,

⁴⁰⁶ „Communio bezeichnet nicht die Struktur der Kirche, sondern ihr Wesen, oder wie das Konzil sagt: ihr Mysterium” (*Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 409).

⁴⁰⁷ F. Blachnicki, D. Bonhoeffer, M. D. Chenu, B. Forte, M. Kehl, J. A. Möhler, J. Moltmann, A. Nissiotis, G. Philips, J. Ratzinger, J. M. R. Tillard, J. Zizioulas i inni.

szczególnie do eklezjologicznej monografii, trafnie uchwycił specyfikę i oryginalność jego eklezjologii. Stwierdził on, że zarówno treści, jak i forma Kościoła zostały rozwinięte i uchwycone przez Kaspera w jego *communio*-eklezjologii, którą prezentuje pod hasłem „Kościół jako sakrament zbawienia w świecie i dla świata”⁴⁰⁸. Natomiast autor nowszego opracowania skoncentrował się bardziej na prezentacji powstania, specyfiki i perspektyw eklezjologii niemieckiego kardynała, ale uczynił to pod wielkim wpływem struktury *Die Katholische Kirche*.

Nie sposób nie przytoczyć komentarza Kaspera do zmian, które dokonały się na *Vaticanum II*: „Aggiornamento Soboru polegało właśnie na tym, że w stosunku do jednostronnie akcentowanej – w trzech ostatnich stuleciach – widzialnej i hierarchicznej struktury Kościoła, wysunęło na nowo na plan pierwszy tajemnicę Kościoła, uchwytą jedynie w wierze”⁴⁰⁹. Swoje refleksje i wnioski kardynał buduje na teologiczno-etymologicznych analizach omawianego pojęcia. Zdaniem Kaspera pierwotnie *κοινωνία/communio* nie było określeniem wspólnoty, lecz współudziału, a konkretnie – wspólnego udziału (*μέθεξις/participatio*) wierzących w Jezusie Chrystusie, w Duchu Świętym, w Ewangelii, w sakramentach, szczególnie zaś w Eucharystii. Takie rozumienie pojęcia *communio* ma swoje liczne reperkusje. W takim wypadku *communio sanctorum* nie oznacza pierwotnie wspólnoty świętych (*sancti*), czyli wierzących i świętych w niebie, tylko wspólnotę w tym, co święte (*sancta*), czyli w owocach zbawienia, których udziela Bóg⁴¹⁰. Historia zbawienia jasno przedstawia prawdę, że przedwieczny Ojciec stworzył człowieka i przeznaczył go do udziału w Boskim życiu. Wydarzenie, które w Jezusie Chrystusie dokonało się raz na zawsze – będące szczytem *communio* między Bogiem i człowiekiem – w Duchu Świętym jest kontynuowane i uobecnianie w Kościele i w sercach wierzących. Boży Duch sprawia, że także dzisiaj możliwy jest bezpośredni dostęp do Chrystusa. W Duchu Świętym Jezus Chrystus jest zawsze żywą obecnością, co prowadzi

⁴⁰⁸ Por. J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 219-282.

⁴⁰⁹ Tamże, s. 409; *Kościół jako wspólnota*, s. 29.

⁴¹⁰ „Die Formel *communio sanctorum* ist sowohl was ihren Ursprung wie was ihre Bedeutung betrifft schon viel diskutiert worden. Der ursprüngliche Sinn von *κοινωνία/communio* ist nicht Gemeinschaft zwischen den Christen, sondern gemeinsame Teilhabe der Christen (*μέθεξις/participatio*) an Jesus Christus, am Heiligen Geist, am Evangelium und besonders an der Eucharistie. Der Anfang des 1. Johannesbriefs spricht von der Gemeinschaft, durch die wir teilhaben an der Gemeinschaft, die in Gott zwischen Vater und Sohn ist (1 Joh 1, 2f.). So meint *communio sanctorum* ursprünglich wohl nicht Gemeinschaft der Heiligen (*sancti*), das heißt der Glaubenden und Gemeinschaft mit den Heiligen des Himmels, sondern Gemeinschaft am Heiligen (*sancta*), das heißt gemeinsame Teilhabe an den Gütern des Heils: an Jesus Christus, am Heiligen Geist, am Evangelium und vor allem an der Eucharistie. Die *communio* an den *sancta* begründet dann die *communio* der *sancti* untereinander. *Communio* der Heiligen meint also entsprechend dem paulinischen Sprachgebrauch Gemeinschaft der Geheiligten” (DKK, s. 169).

teologa z Tübingen do stwierdzenia, że: „misterium Kościoła polega na tym, iż przez Chrystusa w Duchu mamy przystęp do Ojca, aby w ten sposób stać się uczestnikami Boskiej natury”⁴¹¹. Paraklet z mnóstwa ludzkich osób tworzy Kościół Chrystusowy, który jest jednym i żywym organizmem – wspólnotą (por. 2 Kor 13, 13). Biskup A. Czaja analizuje dokonania niemieckiej eklezjologii posoborowej i przedstawia proces, który doprowadził do właściwego teologicznego zrozumienia pojęcia *communio*. Odnosi się ono do ożywiania osobowej komunii Kościoła kształtującej się poprzez wspólny udział w owocach zbawienia (*Gemeinschaft durch Teilhabe*). Opolski teolog w swoich badaniach dochodzi do wniosku, że „po Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów w 1985 roku, a nawet bardziej pod wpływem refleksji Waltera Kaspera, sekretarza Synodu, myśl ta urosła do rangi zasadniczej tezy eklezjologii *communio*”⁴¹².

W tekście *Zukunft aus der Kraft des Konzils* W. Kasper podkreśla, że synod idący za nauczaniem *Vaticanum II* nie zajmuje się w pierwszej kolejności kwestiami strukturalnymi, ale wraca do istoty Kościoła. Dopiero próba zrozumienia misterium Kościoła, który jest komunią (*Die Kirche ist ja communio*) zawdzięczającą swoją egzystencję uczestnictwu w komunii trynitarniej, staje się warunkiem umożliwiającym właściwe podejście do społecznej i strukturalnej tkanki Kościoła. W swoim komentarzu niemiecki teolog zwraca również uwagę, że w ten sposób synod podjął najstarszą eklezjologię Ojców Kościoła, która wprawdzie nie narzuca się podczas powierzchownej lektury dokumentów soborowych, ale jest w nich obecna. Synod rozwinął i poprowadził eklezjologiczne linie zasygnalizowane w tekstach Soboru Watykańskiego II⁴¹³. Po 1985 roku, a więc w momencie, kiedy został powołany na stanowisko sekretarza specjalnego II Nadzwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów w Rzymie, W. Kasper w swoich naukowych refleksjach z większą uwagą zaczął skupiać się na eklezjologii. W *Relatio finalis* Synodu można przeczytać m.in., że „eklezjologia «komunii» (*communio*) jest ideą centralną i podstawą w dokumentach Soboru” (RF). Omawiany wyżej komentarz Kaspera

⁴¹¹ *Kościół jako wspólnota*, s. 30. Ten artykuł, który został zredagowany po Synodzie Biskupów w 1985 roku, A. Czaja określa mianem programowego dla rozwoju katolickiej eklezjologii *communio*; por. A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem*, s. 32. Profesor A. Czaja, który zajmował się eklezjologią niemieckiego kardynała, doszedł do konkluzji, w której syntetycznie i całościowo zaprezentował znaczenie i rozumienie pojęcia *mysterium* w teologicznym projekcie W. Kaspera: „[...] w odniesieniu do Kościoła wypowiada trzy aspekty eklesjalnej rzeczywistości: że jest 1) wspólnotą z Bogiem, która 2) ma swe doskonałe i niepowtarzalne uczestnictwo w Jezusie Chrystusie i 3) realizowana jest w Duchu Świętym” (A. Czaja, *Ku pneumatologicznej interpretacji*, s. 67).

⁴¹² A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem*, s. 37.

⁴¹³ *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Kommentar von Walter Kasper zur außerordentlichen Bischofssynode von 1985*, s. 183-184.

do dokumentów końcowych II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów oraz artykuł *Kirche als Communio: Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils*, który jest kontynuacją, rozwinięciem i pogłębieniem tego pierwszego, są trwałymi fundamentami dla jego dalszych refleksji nad rzeczywistością Kościoła. Postawione w nich tezy oraz pytania, które zostały zadane, są konsekwentnie obecne w jego naukowej pracy aż po dzień dzisiejszy. Dwa omówione wyżej wydarzenia z życia Kościoła, które miały miejsce w drugiej połowie XX wieku, odpowiadają na pytania o to, dlaczego W. Kasper w pewnym momencie *explicite* zaczął zajmować się eklezjologią i skąd czerpie kryteria swojej refleksji nad tajemnicą Kościoła.

W podsumowaniu przeprowadzonych analiz należy podkreślić, że według Kaspera *communio* ostatecznie oznacza uczestnictwo (*Teilhabe*) w życiu trójjedynego Boga. Jest ono źródłem Kościoła, w którym przez tę partycypację powstaje eklezjalna jedność i wspólnota, w sposób analogiczny do trynitarnej. Tak rozumiane misterium Kościoła wyklucza wszelkie posoborowe horyzontalne i strukturalne próby oddolnego kształtowania eklezjalnej rzeczywistości. Jest ona łaską i darem, owocem dialogu, w którym inicjatywa należy do trójjedynego Boga objawiającego się i jednocześnie oczekującego na wolną odpowiedź człowieka. Dlatego Kościołem, który jest ikoną Trójcy Świętej i jest ukształtowany na jej (dialogiczny) sposób, należy zajmować się tylko w kontekście Boga i człowieka. Postrzeganie Kościoła zgodnie z modelem i pierwowzorem trynitarным oznacza w konsekwencji myślenie o nim jako o rzeczywistości osobowej, relacyjnej i wspólnotowej, czyli dialogicznej. Nie żyje on sam z siebie, źródło jego egzystencji nie jest w nim, tylko w samoudzielającej się miłości Boga. Celem zaś jego istnienia jest proegzystencja – służba i bycie „dla”. Dlatego Kasper mówi wprost, że „Kościół ze swej natury jest dialogiczny”, a ten dialogiczny charakter jest zakorzeniony w misterium Kościoła i z niego wynika⁴¹⁴. Dlatego tożsamość rzeczywistości eklezjalnej nie może być tożsamością zamkniętą, lecz otwartą i dialogiczną.

Ponadto Kasper konsekwentnie podkreśla również, że teologiczne pojęcie *communio* ma też znaczenie soteriologiczne, bo oznacza osobową (relacyjno-dialogiczną) więź człowieka z Bogiem. W tej refleksji korzysta z Tradycji i podejmuje za Ojcami Kościoła rozumienie omawianego terminu. Należy stwierdzić, że dla Kaspera *communio*-Kościół oznacza dar udziału (*participatio*) w dobrach zbawienia, który kształtuje

⁴¹⁴ „Die Kirche ist ihrer Natur nach dialogisch. Dieser dialogische Charakter der Kirche wurzelt in ihrer ureigenen Natura als *communio*, die Kommunikation impliziert” (*Wesen und Ziel des ökumenischen Dialogs*, s. 189-190).

wspólnotę osób włączonych w dynamikę życia komunii Trójcy Przenajświętszej. Rzeczywistość eklezjalna tworzy się w swej istocie od góry, ponieważ wspólnota wertykalna między Bogiem a człowiekiem, polegająca na uczestnictwie w Bożym życiu jest fundamentem wspólnoty horyzontalnej. Dlatego Kościoła nie można „zrobić” ani tym bardziej próbować ingerować w jego tajemnicę, ponieważ jest on rzeczywistością i owocem Bożego obdarowania. Niezmienne misterium Kościoła w świecie realizuje się i ujawnia jako *communio fidelium*, *communio ecclesiarum* i *communio hierarchica*.

b) Duch Święty a komunijna jedność Kościoła

Kształtowanie się i partycypacja kościelnej komunii w życiu trójjedynego Boga dokonują się za sprawą udzielonego Ducha, który przez zamieszkanie wprowadza człowieka do uczestnictwa w Boskiej naturze. W soborowym dekrete *Unitatis redintegratio* podkreśla się, że Duch Święty „mieszka w wierzących i napędza cały Kościół oraz nim kieruje, jest sprawcą przedziwnej wspólnoty wiernych i tak dogłębnie wszystkich zespała w Chrystusie, iż jest zasadą jedności Kościoła” (DE, 2)⁴¹⁵. Niemiecki teolog w sposób niezwykle oryginalny tłumaczy możliwość uczestnictwa w kościelnej komunii trynitarniej jako skutek zamieszkiwania Ducha w człowieku. Jest ono – jak podkreśla A. Czaja – rozumiane personalnie, a nie apriopracyjnie⁴¹⁶. Dlatego komunijna rzeczywistość Kościoła swoje dynamiczne bytowanie, podobnie jak wspólnotowa struktura Trójcy Przenajświętszej, zawdzięcza Duchowi Świętemu.

Jedność wierzących zarówno pomiędzy sobą nawzajem, jak i z Ojcem i Synem jest dziełem Ducha Świętego, który w ramach komunii Kościoła wszczepia ludzi w komunię Trójcy Świętej i w ten sposób łączy także wiernych między sobą⁴¹⁷. Z osobnych i pojedynczych ludzi (osób) w Duchu Świętym poprzez uczestnictwo tworzy się wspólnota – Kościół, który niejako staje się widzialnym rezultatem działania i obecności Ducha w świecie. Również dzięki Niemu możliwe jest uobecnienie (nie tylko odbicie) trynitarniej komunii eklezjalnej. Kardynał Kasper podkreśla, że tylko w Duchu Bóg ma „możliwość i rzeczywistość bycia poza sobą” (*des Außersich-Seins Gottes*), czyli zniżenia się i przyjscia do stworzenia. To Duch jest, jeśli tak można określić, możliwością sprawiającą,

⁴¹⁵ K. Wojtyła komentuje soborowe nauczanie i podkreśla, że: „Kościół bardziej jeszcze niż społeczność (*communitas*) posiada naturę wspólnoty (komunii = *communio*)” (K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 105).

⁴¹⁶ A. Czaja, *Ku pneumatologicznej interpretacji*, s. 70. Niniejsza część pracy wiele zawdzięcza pogłębionym i twórczym studiom ks. bpa A. Czai, w których m.in. zajmował się eklezjologią kardynała W. Kaspera.

⁴¹⁷ K. Guzowski, *Duch dialogujący*, s. 195.

że to, co w Bogu najbardziej wewnętrzne (*das Innerste*), jest jednocześnie najbardziej zewnętrzne (*das Äußerste*)⁴¹⁸. Przez Ducha jesteśmy w Bogu i jednocześnie przez Ducha Bóg jest w nas⁴¹⁹.

Konstytucja *Lumen gentium* Ducha Świętego *explicite* nazywa „zasadą zespolenia i jedności” (KK, 7). Jan Paweł II niejako rozwija tę intuicję i podkreśla, że „jeden i ten sam Duch stanowi zawsze dynamiczną zasadę jedności i różnorodności Kościoła i w Kościele” (CL, 20). W swojej habilitacji, która jest zgłębieniem eklezjologii *communio*, poprzez analizę miejsca i roli Parakleta w urzeczywistnianiu się kościelnej komunii, A. Czaja zasadniczą tezę ujmuje i przedstawia w następujący sposób: „Duch Święty jest zasadą życia Kościoła-komunii, jest jej «duszą» (por. KK 7), «sercem», «esencją», jej Ożywicielem”⁴²⁰. Na podstawie przeprowadzonej analizy tekstów kardynała Kaspera i w odwołaniu do komentatorów jego teologii uzasadniona wydaje się prezentacja zasadniczych struktur Kościoła oraz rozumienia katolickiej jedności z uwzględnieniem następującego podziału: komunii wiernych (*communio fidelium*), komunii Kościołów lokalnych (*communio ecclesiarum*) i komunii hierarchicznej (*communio hierarchica*).

(1) *Communio fidelium*

Jedność w różnorodności i uzasadnionej wielości wszystkich wiernych jest najbardziej zasadniczą formą struktury Kościoła. Przez chrzest dokonuje się wcielenie w Chrystusa i podczas tego sakramentu człowiek dostępuje również udziału w Jezusowym namaszczeniu Duchem Świętym (por. KK, 31; DK, 2)⁴²¹. *Communio fidelium* oznacza wspólnotę ochrzczonych, przez chrzest wszczepionych w Chrystusa i tworzących nowy lud Boży, tych którzy mają udział w potrójnej misji Chrystusa i są wezwani do realizacji zbawczej misji Kościoła w świecie. Wspólne kapłaństwo wszystkich ochrzczonych – zdaniem Kaspera – jest konstytutywne nie tylko dla posługi świeckich, lecz także dla tradentów kościelnych urzędów. To prowadzi do relacyjnego i służebnego postrzegania urzędu w Kościele.

⁴¹⁸ Por. A. Czaja, *Ku pneumatologicznej interpretacji*, s. 70.

⁴¹⁹ DGJCH, s. 473; por. A. Czaja, *Ku pneumatologicznej interpretacji*, s. 70. „Myśl o Duchu jako zasadzie więzi z Chrystusem (Rz 8, 9; por. KK 49) otworzyła też nowe perspektywy dla trudnej w interpretacji kwestii przynależności do Kościoła. Zrozumiano, że granice Kościoła Chrystusowego przebiegają przez ludzkie serce i nie pokrywają się z granicami Kościoła rzymskokatolickiego; Kościół Chrystusowy rozwija się w Duchu także poza swoimi widzialnymi granicami i oznacza praktycznie obszar oddziaływania Chrystusa w świecie” (A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem*, s. 18).

⁴²⁰ Tamże, s. 20.

⁴²¹ K. Guzowski podkreśla, że w pneumatologii namaszczenie i zamieszkiwanie to terminy synonimiczne, „[...] gdyż Duch Święty, namaszczać chrześcijanina, czyni sobie w nim mieszkanie, przekształcając go w swoją świątynię” (K. Guzowski, *Duch dialogujący*, s. 106).

Niezwykle oryginalna w eklezjologicznym projekcie Kaspera wydaje się prezentacja struktury Kościoła, której nie zaczyna on od przedstawienia urzędu kościelnego, urzędu Piotrowego i biskupiego, następnie miejsca i roli prezbiterów i diakonów, a na końcu posłannictwa świeckich. Niemiecki teolog odwraca tę kolejność i rozpoczyna od tego, co wspólne, czyli od powołania do świętości. Ta kolejność nie wynika z przekonania, że urząd hierarchiczny wyprowadza lub wyłania się z posługi świeckich, ale jest konsekwencją prawdy, która ani Kościoła, ani urzędów nie traktuje jako celu, lecz jako znaki i narzędzia działania Bożego w świecie i realizacji służby uświęcania świata i człowieka. Dla Kaspera posłannictwo świeckich dotyczy celu i przeznaczenia Kościoła (*Ziel und den Zweck der Kirche*), a urzędy kościelne nie należą do porządku celu, lecz do porządku środków (*zur Ordnung der Mittel gehören*). Są (mają być) one służyć realizacji celu Kościoła. Aplikacja nauki arystotelesowsko-tomistycznej, według której środki należy określać z punktu widzenia celu, doprowadziła Kaspera do powyższych wniosków. Jest on świadomy znaczenia i konsekwencji, które wiążą się z taką prezentacją struktury Kościoła, dlatego wyjaśnia swoje interpretacje. Nie są one wynikiem ani eklezjologii oddolnej, ani eklezjologii odgórnej, lecz W. Kasper pisze wprost, że chodzi o eklezjologię ukierunkowaną na cel Kościoła, czyli eklezjologię określoną nadejściem królestwa Bożego oraz przenikaniem i uświęcaniem przez Ducha Chrystusa⁴²².

Za Soborem Watykańskim II kardynał Kasper konsekwentnie używa terminu „wspólne kapłaństwo ochrzczonych”. Nie mówi o „powszechnym kapłaństwie”, które wywodzi się z teologii luterańskiej. Wspólny udział w urzędzie prorockim, kapłańskim i królewskim Jezusa Chrystusa jest powodem, dla którego *Lumen gentium* nie zaczyna prezentacji Kościoła od hierarchicznej struktury, lecz od tego, co jest wspólne zarówno świeckim, prezbiterom, jak i biskupom, od tego, co pierwotne wobec późniejszych rozróżnień⁴²³. Niemiecki teolog nawiązuje do świadectwa Ojców Kościoła i zdecydowanie odrzuca gnostycki dualizm, w którym istnieją dwie „klasy” chrześcijan: duchowni – wierzący i doskonali oraz zmysłowi – zwykli. Powołuje się na myśl św. Tomasza z Akwinu, który odróżniał święcenia chrzcielne (*die Taufweihe*) od święceń kapłańskich (*der Priesterweihe*). Tym samym wszyscy ochrzczeni jako członkowie jednego ludu Bożego i jednego Ciała Chrystusa uczestniczą w potrójnym urzędzie Chrystusa i są

⁴²² DKK, s. 286-286. „Es geht um eine Ekklesiologie vom Ziel der Kirche, das heißt um eine Ekklesiologie, die vom Kommen des Reich Gottes und von der Durchdringung und Heiligung der Welt durch den Geist Christi bestimmt ist” (Tamże).

⁴²³ Tamże, s. 292.

wzewani do dawania świadectwa o Ewangelii, świadomego, pełnego i czynnego udziału w Eucharystii, a także do współodpowiedzialności za Kościół i jego zbawcze posłannictwo. Linia podziału nie biegnie pomiędzy świeckimi i duchownymi, tylko między chrześcijanami i niechrześcijanami⁴²⁴. Godność wypływająca z chrztu, wspólna dla wszystkich, domaga się komunikatywnego – dialogicznego stylu życia w Kościele. Wydaje się to potrzebne, aby uniknąć niebezpieczeństwa klerykalizacji świeckich (*einer Klerikalisierung der Laien*) i zeświecczenia duchownych (*einer Laisierung des Klerus*). Zdaniem Kaspera jest to możliwe tylko poprzez nieustanny dialog, który będzie unikał wszelkich automatyzmów i będzie niekończącym się i dynamicznym procesem⁴²⁵. W rozumieniu niemieckiego teologa powyższe analizy prowadzą do trzech istotnych wniosków. Po pierwsze, posłannictwo Kościoła jest przedmiotem troski wszystkich wiernych. Po drugie, nikt w eklezjalnej wspólnotcie nie jest tylko przedmiotem, lecz wszyscy są podmiotami zbawczej misji Kościoła. Po trzecie, zostaje uzasadnione braterstwo wszystkich w Kościele, które nie ma źródła w demokratyczno-emancypacyjnych postulatach, lecz jest teologicznie określone i uzasadnione. Dlatego nie oznacza to, że w eklezjalnej wspólnotcie wszyscy mogą wszystko, ale ważna jest prawda mówiąca o jedności posłannictwa i różnorodności posług w Kościele, który według Nowego Testamentu jest podobny do organizmu i dla właściwego jego funkcjonowania potrzeba współpracy wszystkich pojedynczych członków i organów. Każdy wierny i cały Kościół zarazem znajdują się „w stanie posłannictwa”⁴²⁶. Kapłaństwo królewskie, którego źródło znajduje się w sakramencie chrztu, jednoczy wszystkich i zrównuje w godności, natomiast kapłaństwo służebne (hierarchiczne) nie dzieli, lecz różnicuje⁴²⁷. Tytuł jednego z listów, który ówczesny biskup Kasper skierował do wiernych diecezji Rottenburg-Stuttgart brzmi *Mit euch bin ich Christ – für euch bin ich Bischof*. Jest on bezpośrednim nawiązaniem do słów św. Augustyna: „Dla was jestem biskupem, z wami jestem chrześcijaninem”⁴²⁸. *Communio* ochrzczonych, mających udział w słuchaniu Słowa i sakramentach, tworzy Kościół, który jest jeden, powszechny, choć składa się z wielu Kościołów partykularnych.

⁴²⁴ „Alle sollen Zeugnis geben vom Evangelium, alle sind zur vollen, bewussten und tätigen Teilnahme bei der Feier der Eucharistie aufgerufen, alle sollen sich mitverantwortlich wissen in der Kirche” (Tamże).

⁴²⁵ Tamże, s. 305.

⁴²⁶ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 181.

⁴²⁷ Tamże, s. 293-294.

⁴²⁸ *Mit euch bin ich Christ – für euch bin ich Bischof*, w: *Die Wahrheit in Liebe Tun. Schriften zur Pastoral* (WKGS 17), Freiburg i. Br. 2018, s. 227-230.

(2) *Communio ecclesiarum*

Zgodnie z implikacjami eucharystycznej eklezjologii Kaspera, jak zostało to już pokazane wcześniej, Kościół jest wszędzie tam, gdzie sprawuje się Eucharystię. Jest jeden Pan, który jest obecny we wszystkich Kościołach. To oznacza, że wspólnota lokalna – zdaniem Kaspera – nie jest tylko częścią czy wycinkiem Kościoła powszechnego, lecz reprezentuje ona za każdym razem cały Kościół, który w niej jest obecny w konkretnym miejscu. Można to ująć też w taki sposób, że choć nie jest całym Kościołem (*nicht die ganze Kirche*), to jest całkowicie Kościołem (*die Kirche ganz*), w pełni Kościołem. Według takiej eklezjologii biskup – jak podkreśla Kasper nie jest „[...] delegatem papieża, lecz jest w swej władzy ustanowiony przez Jezusa Chrystusa”⁴²⁹. Aplikacja tych założeń doprowadziła W. Kaspera do stwierdzenia, że Kościół powszechny nie jest sumą albo zestawieniem Kościołów lokalnych, lecz jest to zawsze jeden Kościół, który jest obecny w wielu miejscach⁴³⁰. Te wnioski potwierdza Józef Majewski, który zajmował się eklezjologiami W. Kaspera i J. Ratzingera. Potwierdza on, że obydwaj zgadzają się w postrzeganiu relacji Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych i nie określają ich jako sumy, lecz jako relację, która ma charakter perychoretyczny, co powoduje, że Kościół jest wspólnotą jednorazową, niedającą się porównać z żadną inną ludzką społecznością⁴³¹. Tutaj uwidacznia się *mysterium communio*, której zasadą i najgłębszym fundamentem jedności i jedyności jest jeden Bóg, który przez Jezusa Chrystusa w jednym Duchu gromadzi i jednoczy swój lud, a tym samym pozwala na istnienie wielości Kościołów (*eine Pluralität von Kirchen*) w jednym i jedynym Kościele (*in der einen und einzigen Kirche geben*)⁴³².

Sobór Watykański II, kiedy zajął się kwestią prymatu oraz praw i obowiązków biskupów, poprzez odwołanie się do świadectw przedstawiających życie Kościoła starożytnego, zdaniem Kaspera przyczynił się do uwydatnienia znaczenia Kościołów lokalnych, czego dowodem są niektóre fragmenty Konstytucji dogmatycznej o Kościele

⁴²⁹ *Relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym. Przyjacielska polemika z krytyką kard. Josepha Ratzingera*, „Przegląd Powszechny” 10 (2001), s. 27.

⁴³⁰ „Da es jeweils der eine Herr ist, der in allen Kirchen gegenwärtig ist, ist die weltweite Kirche nicht die Summe oder Zusammenfassung der Einzelkirchen. Es ist immer die eine Kirche, die an vielen Orten gegenwärtig ist” (DKK, s. 144).

⁴³¹ „Kościół lokalny i Kościół powszechny przenikając się, pozostają w relacji perychoretycznej. Kościół nie jest więc porównywalny ani z państwem federacyjnym, ani z państwem scentralizowanym, mając typową jedynie dla siebie strukturę ustrojową, która wymyka się każdej socjologicznej analizie. Jego jedność jawi się ostatecznie jako misterium, gdyż jest uformowana na wzór Trójcy Świętej, jedynego Boga w trzech Osobach” (*Relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym*, s. 34); por. J. Majewski, *Ecclesia „in” et „ex” ecclesiis: teologiczna debata między Walterem Kasperem i Josephem Ratzingerem o relację między Kościołem powszechnym i Kościołem lokalnym*, „Forum Teologiczne” 8 (2007), s. 34.

⁴³² DKK, s. 226. „Das Einheitsprinzip und der Urgrund der Einheit und Einzigkeit ist der eine Gott, der sein Volk versammelt und es in Jesus Christus im einen Heiligen Geist eint” (Tamże, s. 225).

Lumen gentium. Według jej nauczania jeden i jedyny Kościół istnieje „w” wielu Kościołach lokalnych i „z” wielu Kościołów lokalnych (KK, 26), lecz także wiele Kościołów lokalnych istnieje „w” jednym Kościele i „z” jednego Kościoła⁴³³. Niemiecki teolog komentuje i rozwija tę prawdę i podkreśla, że jak w przypadku Trójcy Świętej troistość osób nie neguje jedności natury, lecz stanowi jej konkretny sposób istnienia, tak również, przez analogię, należy postrzegać prawdę o jednym Kościele, który istnieje „w” Kościołach lokalnych i „z” nich. Tak jak trynitarne wyznanie wiary jest konkretną formą chrześcijańskiego monoteizmu, tak komunია Kościołów lokalnych jest realizacją i urzeczywistnieniem jednego powszechnego Kościoła. Obejmują się wzajemnie i zachodzi między nimi relacja wzajemnego zdomowienia⁴³⁴.

W tym miejscu nie sposób nie wspomnieć o słynnej debacie W. Kaspera i J. Ratzingera, którą czasami określano również „sporem dwóch kardynałów”⁴³⁵. Szczegółowe i całościowe opracowanie tej kwestii wykracza poza możliwości tego opracowania i nie jest jego celem. Należy dodać również, że w ostatnich dekadach pojawiło się kilka cennych tekstów, które krytycznie i kompleksowo przedstawiły omawiany problem⁴³⁶. Natomiast W. Kasper ten „spór” określa mianem przyjacielskiej polemiki i stwierdza, że główną motywacją do reakcji na List Kongregacji Nauki i Wiary *Communio notio* (1992), w którym jest mowa m.in. o historycznym i ontologicznym pierwszeństwie Kościoła powszechnego przed Kościołem lokalnym, były względy pastoralne: cel był wybitnie duszpasterski i nie miał dotyczyć polityki kościelnej (*ein*

⁴³³ DKK, s. 389.

⁴³⁴ „So wie in der Trinität die Dreiheit der Personen die Einheit der Natur weder aufhebt noch erst hervorbringt, sondern vielmehr deren konkrete Daseinsweise ist, so das seine göttliche Natur nur in der Relation zwischen Vater, Sohn und Geist existiert, so gilt analog von der einen Kirche, dass sie nur in und aus Ortskirchen existiert. So wie das trinitarische Bekenntnis die konkrete Form des christlichen Monotheismus ist, so ist die communio der Einzelkirchen Konkretisierung und Realisierung der einen universalen Kirche. Die Kirche ist also gerade als communio Ikone der Trinität” (*Kirche als communio*, s. 419-420; *Kościół jako wspólnota*, s. 38); por. J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 253.

⁴³⁵ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 419.

⁴³⁶ Zob. Zagraniczne publikacje: M. Kehl, *Der Disput der Kardinäle*, „Stimmen der Zeit” 4 (2003), s. 219-232; K. Kehl, *Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, w: P. Walter, K. Krämer, G. Augustin (red.), *Kirche in ökumenischer Perspektive*, Freiburg 2003, s. 81-101; K. McDonnell, *The Ratzinger/Kasper debate. The Universal Church and Local Churches*, „Theological Studies” 63(2) (2002), s. 227-250; J. Röser, *Sakrament Kirche. Ein theologischer Disput zwischen Walter Kasper und Joseph Ratzinger*, *Christ in der Gegenwart* 6 (2001), s. 43-44; P. Blosser, *The Kasper – Ratzinger Debate and the State of the Church*, *New Oxford Review* 4 (2002), s. 18-25; P. McPartlan, *The Local Church and the Universal Church: Zizioulas and the Ratzinger-Kasper Debate*, „International Journal for the Study of the Christian Church” 1 (2004), s. 21-33; polskie publikacje: A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 419-421; L. Siwecki, „*Ecclesia universalis–Ecclesia localis*”. *Teologiczne relacje w posoborowej eklezjologii włoskiej*, Sandomierz 2008, s. 308-317; K. Gózdź, *Istota Kościoła według Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” 11 (2017), nr 1, s. 5-15; J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa 2004; J. Majewski, *Teologia na rozdrożach*, Kraków 2005; J. Majewski, *Ecclesia „in” et „ex” ecclesiis*, s. 31-44.

kirchenpolitisches Anliegen)⁴³⁷. Argumentacja J. Ratzingera polegająca na wyprowadzaniu z preegzystencji Kościoła tezy o ontologicznym pierwszeństwie Kościoła powszechnego nie przekonała W. Kaspera, który twierdzi, że: „relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym nie może być wyjaśniona w sposób czysto abstrakcyjny i dedukcji. Kościół jest bowiem rzeczywistością historyczną”⁴³⁸. W tej kwestii W. Kasper podąża śladem myśli H. de Lubaca i twierdzi, że nie można mówić ani o pierwszeństwie Kościoła lokalnego przed Kościołem powszechnym, ani o pierwszeństwie Kościoła powszechnego przed Kościołem lokalnym, lecz należy stać na stanowisku jednoczesności i wzajemnego przenikania się obu tych rzeczywistości. Na podstawie analizy zarówno tekstów biblijnych, jak i świadectw historycznych nie da się – zdaniem Kaspera – udowodnić historycznej uprzedniości jednego Kościoła przed Kościołami lokalnymi. Obie te rzeczywistości istnieją zawsze w sobie nawzajem i ze sobą nawzajem. Perychoretyczna struktura jedności Kościoła i Kościołów lokalnych jest czymś wyjątkowym i niespotykanym w jakiegokolwiek strukturze instytucjonalnej. Taka teologiczna interpretacja i taki projekt eklezjologii mają swoje konsekwencje. Po pierwsze, w tym, co istotne, Kościół musi zabiegać o jedność. Po drugie, wszelkie inne kwestie powinny charakteryzować się autonomią i uprawnioną różnorodnością. Po trzecie, zgodnie z nauką pierwotnego Kościoła, W. Kasper podkreśla, że nie powinno się nakładać żadnego ciężaru oprócz tego, co jest konieczne (por. Dz 15, 28). W tym miejscu kardynał Kasper cytuje (robi to bardzo często) słynną i zdaje się ulubioną wypowiedź J. A. Möhlera, w której przedstawia on dwie możliwe skrajności i jednocześnie dwa niebezpieczeństwa grożące Kościołowi, oba określone jako egoizm. Są to sytuacje, kiedy każdy chce być wszystkim albo gdy jeden chce być wszystkim. „Wszystkim mogą być tylko wszyscy, a jedność wszystkich może być tylko jedną całością. To jest idea Kościoła katolickiego”⁴³⁹.

Analizowany problem wyraźnie pokazuje, jak bardzo projekt eklezjologiczny i rozumienie Kościoła zależą od trynitologii. Kardynał Kasper rozumie jedność Boga jako komunię Osób⁴⁴⁰ oraz – jak zostało to pokazane w pierwszej części pracy – twierdzi, że „Osoby Boskie nie tylko są w dialogu, One są dialogiem” (*Die göttlichen Personen stehen*

⁴³⁷ KKWWS, s. 389.

⁴³⁸ *Relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym*, s. 29.

⁴³⁹ J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche*, Tübingen 1825, § 70, cyt. za: DKK, s. 392.

⁴⁴⁰ W zależności od rozumienia troistej jedności w Bogu oraz proponowanej koncepcji osoby mówi się zdaniem A. Czaj o udziale w innego typu komunii, co determinuje m.in. takie a nie inne rozumienie *communio ecclesiarum*. Autor wprowadza następującą klasyfikację: wewnątrzpodmiotowa komunია (J. Ratzinger), wewnątrzosobowa inegzystencja (H. Mühlen), międzyosobowa komunია (W. Kasper, A. Ganoczy, G. Müller), międzypodmiotowa komunია (B. Stubenrauch), komunია międzyosobowej komunikacji (G. Greshake, M. Kehl); por. A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem*, s. 71-95.

nicht nur im Dialog, sie sind Dialog), dlatego postrzega Boga, Jego byt jako rzeczywistość dialogiczną. W konsekwencji uznaje relacyjność Osób Boskich jako podstawową formę bytowania trójjedynego Boga. Myśl W. Kaspera komentuje J. Majewski, który odwołuje się do tego konkretnego fragmentu i twierdzi, że w koncepcji niemieckiego teologa jedność i różnorodność w Trójcy są jednoczesne. „Trójca Święta właśnie jako taka jedność-komunia, jedność w różnorodności, jest modelem jedności-komunii, jedności w różnorodności Kościoła”⁴⁴¹. Natomiast Kasper w swoich rozważaniach dochodzi do momentu, w którym stwierdza, że Trójca Święta „inspiruje porządek, w którym jedność powstaje przez to, że wszyscy pozwalają uczestniczyć we własnym i czynią to wspólnym”⁴⁴². Jedność i komunია są jednoczesne, to dwie strony tego samego bytu, dlatego nie można – według Kaspera – opowiadać się za tezą o priorytecie jedności nad wielością. Podobne, bo nie tak jednoznaczne stanowisko, prezentuje w tej kwestii B. Forte. Zdaniem K. Guzowskiego pisze on o dialogicznej istocie Boga, która jest wyzwaniem dla Kościoła, aby był wspólnotą dialogu⁴⁴³. Perychoreza, która odbywa się w strukturze, jaką jest *communio ecclesiarum*, wskazuje na dialogiczność jako na istotny wymiar w urzeczywistnianiu się i trwaniu relacji między Kościołem powszechnym i Kościołami lokalnymi. Obecnie należy się zająć podkreśleniem sakramentalnego i kolegialnego charakteru urzędów oraz rozumieniem *communio hierarchica* jako służby na rzecz jedności Kościoła powszechnego i poszczególnych Kościołów partykularnych.

(3) *Communio hierarchica*

Kościół, który jest komunią obejmującą wszystkie charyzmaty i posługi, jest darem Ojca przewidzianym w odwiecznym zamyśle (por. KK, 2), fundacją Chrystusa (por. KK, 5), uobecniającą się i stale prowadzoną przez Ducha Bożego komunią łaski (por. KK, 4). Nie ma on źródła w sobie, lecz w Trójcy Świętej. Zdaniem K. Wojtyły „porządek łaski jest bardziej podstawowy dla ustroju samego ludu Bożego od porządku władzy, na której opiera się hierarchiczny ustrój Kościoła”⁴⁴⁴. Urzędy kościelne i hierarchiczna struktura nie powstały w wyniku ludzkich działań, lecz ich źródłem pozostaje kapłaństwo Jezusa Chrystusa. Z Jego woli istnieje w Kościele szczególne powołanie apostołskie, które nie pochodzi od wspólnoty, ale jest darem dla wspólnoty stworzonym bezpośrednio przez

⁴⁴¹ J. Majewski, *Ecclesia „in” et „ex” ecclesiis*, s. 40.

⁴⁴² „Sie inspiriert aber eine Ordnung, in der Einheit dadurch entsteht, dass alle am Eigenen Anteil geben und es zum Gemeinsamen machen” (DGJCH, s. 468).

⁴⁴³ K. Guzowski, *Symbolika trynitarna*, s. 250.

⁴⁴⁴ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 126.

Chrystusa po to, aby w Kościele i wobec Kościoła być widzialną kontynuacją i sakramentalnym znakiem Dobrego Pasterza. *Lumen gentium* określa pojęciem „komunia hierarchiczna” tych, którzy pełnią urząd (*ordo*) w Kościele i w sakramencie święceń otrzymali szczególny dar Ducha Świętego. Jest on nierozzerwalnie związany z świętą władzą (*iurisdictio*) i uzdolnieniem do działania wobec Kościoła *in persona Christi Capitis* – jako reprezentacja Jezusa Chrystusa Pana i głowy Kościoła. Realizacja *communio hierarchica* związana jest z dwoma poziomami: pierwszy dokonuje się w Kościele powszechnym i dotyczy komunii biskupów z papieżem, a drugi w Kościele lokalnym i urzeczywistnia się w komunii prezbiterów z biskupem (por. KK, 22. 28)⁴⁴⁵.

Chrystologiczno-pneumatologiczne interpretowanie struktury Kościoła prowadzi Kaspera do wniosku, że podobnie jak prawda chrześcijańska stała się *universale concretum*, tak również potrzebna jest jej historyczna reprezentacja, która pozwoli, aby przez konkretne usta i konkretny głos reprezentantów urzędu mogła być możliwa do percepcji – była widzialna i słyszalna⁴⁴⁶. Reprezentację Chrystusa postrzega on na wskroś pneumatologicznie, bo to zostało raz na zawsze podarowane Kościołowi w Duchu Świętym, który jest ciągle Duchem Chrystusa i właśnie dlatego może być Duchem wobec Kościoła. Jak podkreśla A. Czaja, „Jest raz na zawsze przez Chrystusa podarowany, ale jako taki jest od razu związany z Chrystusowym wzorem, przykładem i dlatego właśnie On urzeczywistnia m.in. miarodajne Chrystusowe «wobec» czy «naprzeciw» Kościoła. Dokonuje tego ciągle na nowo przez kościelny urząd”⁴⁴⁷. Chrystologiczne i pneumatologiczne interpretowanie urzędu osadza go w Kościele i we wspólnocie, wobec której reprezentant staje *in persona Christi*. Proegzystencjalna postawa Chrystusa jest miarą i kryterium realizowania posług w Kościele i wobec Kościoła, dlatego Kasper twierdzi, że osoby pełniące urząd „nie mają być panami wiary, tylko sługami radości” (2 Kor 1, 24)⁴⁴⁸.

Duch Święty jest niewidzialną zasadą i spoiwem komunii hierarchicznej, której nadaje organiczną strukturę. Kolegium biskupów oraz kolegium prezbiterów mogą istnieć i pełnić swą służbę tylko wtedy, kiedy jego uczestnicy pozostają w jedności ze swą głową. W przypadku prezbiterów jest to jedność z biskupem diecezjalnym, a w przypadku biskupów – jedność z biskupem Rzymu. Dlatego Kasper podkreśla, że apostołem nie jest

⁴⁴⁵ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 426-427.

⁴⁴⁶ *Die Kirche als Ort der Wahrheit*, s. 86-87.

⁴⁴⁷ A. Czaja, *Ku pneumatologicznej interpretacji*, s. 79.

⁴⁴⁸ DKK, s. 344-346. „Sie sollen nicht Herren des Glaubens, sondern Diener der Freude sein” (Tamże, s. 346).

się nigdy jako jednostka, lecz urząd apostolski możliwy jest tylko we wspólnocie synchronicznej i diachronicznej⁴⁴⁹. Są to ważne stwierdzenia dla hipotezy tej pracy, bo wyraźnie wskazują na dialogiczność urzędu, który ma charakter kolegialny, personalny i służebny, a to oznacza, że może on być realizowany tylko przez dialog i w dialogu. Z przeprowadzonych analiz Kasperowej wizji Kościoła wynika, że sama natura episkopatu w pierwszej kolejności jest sakramentalna, a nie jurydyczna, dlatego właściwe zrozumienie *communio hierarchica* wymaga eklezjologii teologicznej, czyli sakramentalno-komunijnej, a nie socjologiczno-jurydycznej.

Na podstawie analiz przeprowadzonych w tym rozdziale należy podkreślić, że według Kaspera jedynie perspektywa pneumatologiczna umożliwia stworzenie pogłębionej eklezjologii, która pozostaje teologią, a nie hierarchiologią czy narzędziem polityki kościelnej. Kardynał postuluje, aby refleksję nad *Mysterium Ecclesiae*, który jest niejako sakramentem Trójcy Świętej, rozpocząć od nauki o Bogu (*die Gottesfrage*), chrystologii i pneumatologii. Ta ostatnia traktuje o uniwersalnym działaniu Ducha i przenosi eklezjologię i zadania Kościoła na poziom uniwersalny, a jednocześnie troszczy się o powszechność jego misji i posłannictwa oraz pomaga zachować trynitarny obraz Boga. Rozumienie Kościoła jako dzieła Ducha Świętego wydaje się dzisiaj szczególnie ważne, bo wskazuje na wewnętrzne podstawy i najgłębsze źródło życia Kościoła i jego odnowy, która nie jest celem samym w sobie, lecz środkiem, który umożliwia Kościołowi stawanie się coraz pełniejszym odbiciem komunii trynitarniej. Jest to ogromna szansa, by pozwolić mu pełnić swoje posłannictwo i misję w taki sposób, który będzie budził wiarę i zapraszał do Kościoła – miejsca i przestrzeni działania Ducha Bożego w historii. Można powiedzieć, że rozumienie Kościoła jako dzieła Ducha Świętego według Kaspera pomaga odzyskać pierwotną ideę katolickości (powszechności) i żyć z jej nieprzemijającej i nieskończonej nowości. Paraklet konstytuuje i nadaje dynamikę wspólnocie, troszczy się o katolicką jedność, która jest uprawnioną i pojednaną różnorodnością, jako Osoba działa On w świecie osób w sposób relacyjno-dialogiczny, bo przecież rzeczywistość zarówno człowieka, jak i Kościoła jest osobowa i wspólnotowa zarazem. Kardynał Kasper zarówno w przypadku genezy, jak i istoty Kościoła w stosunkowo dużym stopniu posługuje się kategoriami personalistycznymi. Jest to szczególnie cenne, gdyż pozwala odejść od

⁴⁴⁹ DKK, s. 268. „Apostel ist man nie nur Einzelner. Das Apostelamt kann nur in diachroner und synchroner Gemeinschaft ausgeübt werden” (Tamże).

przedmiotowego postrzegania rzeczywistości eklezjalnej oraz, co ważniejsze, lepiej oddaje działanie trójjedynego Boga w życiu Kościoła. W myśleniu Kaspera uwidacznia się rozumienie dialogu, o którym należy powiedzieć, że jest równocześnie działaniem osób i osobowym wydarzeniem.

Kościół jest więc nowym ludem Bożym, Ciałem Chrystusa i Świątynią Ducha Świętego. Odpowiedzi na pytanie o istotę Kościoła należy szukać w eklezjogenezie, czyli w Trójcy Świętej. Wewnątrztrynitarny dialog ma odzwierciedlenie w życiu Kościoła i jego członków. Kościół rozumiany i interpretowany „na obraz i podobieństwo” Trójcy Świętej jest w swej najgłębszej istocie rzeczywistością osobową, relacyjną, wspólnotową i przede wszystkim dialogiczną. Dialog przedstawia się wtedy jako znak i narzędzie Bożej Trójcy. Wszelkie struktury, działania zarówno *ad intra*, jak i *ad extra* powinny być kształtowane i mieć swoje kryterium w Bogu trójjedynego miłości.

Podstawowe elementy wewnętrznej struktury Kościoła, takie jak *communio fidelium*, *communio ecclesiarum*, *communio hierarchica*, które są formami urzeczywistniania się kościelnej komunii, w Duchu Świętym stają się miejscami realizacji katolickiej jedności, czyli jak podkreśla W. Kasper, perychorezy jedności i wielości w pojednanej różnorodności. Jest to model, który nie zrywa i nie zaciemnia jedności, lecz nadaje jej właściwy i pierwotny charakter komunii. Pielgrzymująca wspólnota eklezjalna powinna stale wracać do źródła, pamiętać o swojej genezie, bo tylko w taki sposób będzie mogła wiernie realizować swoje zbawcze posłannictwo. Skoro Kościół jest fundacją trójjedynego Boga – zamierzony i przewidziany w Jego odwiecznym zamyśle, w konkretnym czasie w doskonały i niepowtarzalny sposób zrealizowany przez Jezusa Chrystusa, stale rozwijany i urzeczywistniany w Duchu Świętym – to nie może inaczej realizować swojej misji, jak tylko zgodnie ze swoją własną istotą, która została określona i niejako zdeterminowana przez Boga. Bóg jest Trójcą, czyli komunią Boskich Osób, dlatego Kościół, który w misterium Trójcy znajduje źródło swego życia i model urzeczywistniania, również egzystuje jako wspólnota osób.

Należy stale pamiętać o postawie Kaspera, który jest świadomy nieskończonego misterium Trójcy Przenajświętszej, dlatego nie ma ambicji, aby wyczerpać trynitarnie wyznanie wiary, lecz podkreśla, że jego kresem jest doksologia – oddawanie chwały Bogu. Nie są to tylko słowa, ale jest to swoisty paradygmat jego teologicznego myślenia, które bardzo wyraźnie ujawnia się i ma swoje reperkusje w jego eklezjologii. Geneza, istota i sens Kościoła odsyłają do Boga. Objawienie Trójcy Świętej należy uznać za najgłębsze i eschatologiczne ukazanie prawdy o jedności Kościoła oraz świata. Rozumienie

communio-jedności Boga ma liczne konsekwencje dla rozumienia całej rzeczywistości. Koncepcja Boga, a właściwie misterium Boga, pozostaje fundamentalnym i jedynym modelem rzeczywistości eklezjalnej. Tajemnicę jedności Kościoła, który jest w drodze i dlatego potrzebuje nieustannie wracać do Boga, aby być skutecznym znakiem i narzędziem jedności świata, można zacząć rozważać i poznawać od trynitarnej *communio*-jedności. Wśród wyraźnych wskazań do kształtowania eklezjologii będącej funkcją pneumatologii zanurzonej w chrystologii i trynitologii, W. Kasper wyraźnie wskazuje na konieczność pamiętania o analogii. Jest szczególnie ważne, aby nie próbować kopiować jednej i jedynej *communio*-jedności Boga (w jednej i tej samej istocie) w realizacji *communio*-jedności między ludźmi (wspólnocie różnorodnych istot). Misterium Trójcy Świętej jest modelem dla Kościoła, podstawowym kryterium w rozumieniu jego istoty i urzeczywistniania się realizacji jego zbawczego posłannictwa. Jest prazródłem jedności, od którego zależy wizja i rozumienie Kościoła Chrystusowego. Natomiast nie można konkretnych struktur Kościoła ani też form realizacji misji we współczesnym świecie kształtować poprzez bezpośrednią kalkę Trójcy immanentnej. Trynitarne geneza i powołanie Kościoła do bycia sakramentem, ikoną Trójcy Świętej nie jest determinantą dla kościelnych struktur, lecz dla jego sposobu i stylu bycia, czyli dialogicznej i proegzystencjalnej postawy.

Kardynał Kasper w swoich naukowych poszukiwaniach dotyczących misterium Boga doszedł do licznych postulatów, które choć występują także u innych teologów, wyróżniają się oryginalnością w zakresie zastosowania pojęcia „dialog” do określenia Trójcy Świętej. Teolog twierdzi bowiem, że Bóg nie jest jedynie komunią Osób ani że Boskie Osoby prowadzą dialog, ale – warto kolejny raz przywołać to fundamentalne zdanie dla całej koncepcji tej pracy – „Osoby Boskie nie tylko są w dialogu, One są dialogiem” (*Die göttlichen Personen stehen nicht nur im Dialog, sie sind Dialog*). Postrzeganie i rozumienie Boga, Jego bytu i struktury jako rzeczywistości dialogicznej prowadzi w konsekwencji do dialogicznego rozumienia (całej) rzeczywistości. Trynitarne geneza Kościoła, według niemieckiego kardynała, oznacza, że nie można kształtować innej eklezjologii niż tylko dialogiczną. W rzeczywistości eklezjalnej słowo „dialog” musi stać się niezbędnym kluczem hermeneutycznym do właściwego opisu istoty, rzeczywistości i posłannictwa Kościoła. Kościół nie tylko pochodzi od Trójcy Świętej, lecz w swej strukturze i poprzez nią jest (powinien być) Jej ikoną, czyli stanowi komunie miłości. Jest nie tylko darem trójjedynego Boga, lecz także sakramentem trynitarnej komunii.

Eklezjologiczne obrazy i koncepcje takie jak lud Boży, Ciało Chrystusa, Świątynia Ducha czy Kościół jako powszechny sakrament zbawienia, które zajmują centralne miejsce w tekstach soborowych, ilościowo dominują nad pojęciem *communio*. Dopiero bardziej szczegółowa, pogłębiona analiza pozwala *explicite* wydobyć prawdę o jakościowym znaczeniu i roli tego pojęcia. Zostało to pokazane w 1985 roku na Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów, zwołanym przez Jana Pawła II dwadzieścia lat po zakończeniu Soboru Watykańskiego II. W refleksji Kaspera okazuje się ono pełnić konstytutywną rolę, bo jest pojęciem wyrażającym *mysterium* i *res* Kościoła. Przedstawianie Kościoła za pomocą różnych obrazów i pojęć widoczne jest w refleksjach eklezjologicznych wielu teologów. Powierzchnowa lektura tekstów Kaspera może prowadzić do wniosku, że on także posługuje się tymi metaforami. Tak w istocie jest, choć należy podkreślić, że za każdym razem stara się ich używać nie jako synonimy, lecz jako pomoc w próbie wypowiedzenia i uchwycenia tajemnicy Kościoła. Analityczna i całościowa lektura eklezjologicznych refleksji niemieckiego teologa prowadzi do wniosku, że konsekwentnie odwołuje się on do pojęcia *communio*, uprawia eklezjologię *communio*, a także rozpoznaje *mysterium* Kościoła, który jest *communio*, co prowadzi go nie tylko do uprawiania komunijnej eklezjologii, lecz także do określania eklezjalnej rzeczywistości *communio*-Kościołem. Soborowe określenie Kościoła jako Bosko-ludzkiej komunii oraz wyniki prac II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów są teologiczną osią, na której Kasper opiera swoją eklezjologię. Powyższe badania mające na celu ukazanie dialogicznej interpretacji istoty Kościoła jednocześnie dowodzą, że W. Kasper jednoznacznie opowiada się za eklezjologią typu *communio*, którą sam określa mianem *communio*-eklezjologii. Jego komunijny projekt w znacznej mierze skupia się na wewnętrznej tajemnicy i istocie Kościoła.

Po udzieleniu odpowiedzi na pytania dotyczące rozumienia *mysterium* rzeczywistości eklezjalnej, szczególnie te, które dotyczą genezy, sensu i posłannictwa Kościoła, należy zrobić kolejny krok i przejść od refleksji nad istotą Kościoła i nad kwestiami *ad intra* do przyjrzenia się, w jaki sposób dialogiczna istota Kościoła – według Kaspera – powinna się urzeczywistniać w jego zbawczym posłannictwie skierowanym do wszystkich ludzi i całego świata (*ad extra*).

Rozdział 3 Wektory eklezjalnego dialogu

Odkrycie i zrozumienie istoty Kościoła są koniecznymi warunkami właściwego realizowania jego zbawczego posłannictwa. Jest to swoiste kryterium kształtowania rzeczywistości eklezjalnej oraz trwała podstawa, według której należy prowadzić dialogi *ad extra*. Większa samoświadomość Kościoła, która została ujawniona podczas kompleksowej odpowiedzi na pytanie papieża Pawła VI: *Ecclesia, quid dicis de te ipsa?* („Kościele, co mówisz o sobie samym?”), jest podstawą do kształtowania jego życia we współczesnym świecie. Nie można jej odkryć w monologu, lecz jedynie w dialogu z Objawieniem, które nie tylko jest historycznie przekazywane, lecz posiada także swoją własną historię⁴⁵⁰. Nie sposób jednorazowo zgłębić i wypowiedzieć do końca bogactwa misterium Kościoła. Jest to zawsze aktualne zadanie, które wobec permanentnych, głębokich i licznych przemian domaga się podejmowania refleksji nad rzeczywistością Kościoła w każdej epoce, w konkretnym czasie. Dialogi rozpoczęte przez Kościół po Soborze Watykańskim II nie są, jak zaznacza Kasper, zdradą czy relatywizacją, lecz troską o prawdę i wyrazem najgłębszej istoty Kościoła⁴⁵¹. Zmiana paradygmatu i historiozbowca perspektywa pozwoliły lepiej zrozumieć m.in. teologiczny aksjomat *extra Ecclesiam nulla salus*, ponieważ podkreśliły pozytywnie prawdę o zbawieniu, które jest w Kościele, oraz fakt, że łaska istnieje także poza jego widocznymi granicami. W świecie wypełnionym obecnością i działaniem Bożego Ducha nie ma miejsca na eklezjalną próżnię poza widzialnymi strukturami Kościoła. Dla Kaspera, który twierdzi, że łaska pozostaje zawsze częścią „rzeczywistości kościelnej”, jest to argument pozwalający sformułować inny, paradoksalny aksjomat: *Ecclesia extra ecclesiam*⁴⁵². Innymi słowy, chociaż Kościół w swojej złożonej, teandrycznej strukturze ma zewnętrzne struktury i wewnętrzne życie, to rzeczywistość łaski nie może być zamknięta tylko i wyłącznie w ramach instytucjonalnej eklezjalnej rzeczywistości. Chociaż komunია łaski realizuje się w Kościele i przez Kościół, to jednak także poza widzialnymi strukturami może realizować się zbawienie. Taka interpretacja soborowego nauczania wpisuje się w hermeneutykę ciągłości i neguje tym

⁴⁵⁰ *Dogma unter dem Wort Gottes*, s. 57-60.

⁴⁵¹ „So sind die Dialoge, die die Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleitet hat, kein Verrat an der Wahrheit, sondern im Gegenteil ein Ausdruck des tiefsten Wesens der Kirche” (KKDE, s. 418).

⁴⁵² *Grundlagen und Möglichkeiten eines katholischen Ökumenismus*, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 54-55. W polskim środowisku teologicznym to zagadnienie było analizowane w 1999 roku podczas Tygodnia Eklezjologicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Pokonferencyjne materiały zostały zebrane w monografii: K. Kowalik, A. Jarząbek, V. Kmiecik (red.), *W trosce o Kościół. Tydzień Eklezjologiczny '99. Kościół poza Kościołem*, Lublin 2001.

samym wszelkie podziały na Kościół przed- i posoborowy, ale przede wszystkim jest zachętą, a nawet przynagleniem do prowadzenia dialogów przez Kościół. Bóg nie jest niczyją własnością, nie należy do żadnej jednostki, a z tego wynika fakt, że łaska nie może być pojmowana ekskluzywnie, lecz tylko inkluzywnie. Nikt nie może być wykluczony ze zbawczego dialogu Kościoła. Poważny, prawdziwy dialog teologiczny różni się od monologu tym, że jest wydarzeniem odkrywania siebie w wymianie z drugim człowiekiem. Interlokutorzy za każdym razem spotykają się w przestrzeni łaski, odkrywają tożsamość drugiego, lecz przede wszystkim pogłębiają swoją tożsamość⁴⁵³. Dialog – jak podkreśla W. Hryniewicz – „wyciska niezatarte znamię na duchowym obliczu człowieka wierzącego”⁴⁵⁴.

Przedmiotem analiz będą teraz teksty dotyczące Kościoła, w których W. Kasper przedstawia problematykę dialogów *ad extra* zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio. Analityczna lektura tekstów kardynała Kaspera pozwoliła wydobyć trzy główne wektory eklezjalnego dialogu: dialog międzyreligijny, dialog ekumeniczny oraz dialog ze współczesnym światem.

3.1 Dialog międzyreligijny

Kościół w sposób oficjalny jednoznacznie i wyraźnie otworzył się na dialog z religiami wraz z promulgacją soborowej Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. Innymi zasadniczymi dokumentami soborowymi decydującymi o otwarciu się Kościoła na dialog międzyreligijny są: *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Ad gentes* oraz *Dignitatis humanae*. Już samo pojęcie „religia”, które zdaniem Kaspera pojawia się dopiero na przełomie XVII i XVIII wieku jako wytwór oświecenia, jest wieloznaczne i komplikuje sprawę dialogu. W swoich tekstach przytacza badania Jamesa H. Leuba, który przedstawił 48 definicji religii, często sprzecznych ze sobą i wykluczających się⁴⁵⁵. Taki zróżnicowany obraz tego pojęcia może być dla niektórych argumentem przeciwko wszelkim próbom dialogu i współpracy. Doświadczenia XX wieku, w tym wojny i totalitaryzmy, spowodowały, że ludzkość zapragnęła pokoju i pojednania, a przez to stała się bardziej skłonna do dialogu. Ta dialogiczna postawa, jak podkreśla J. Urban, objęła również kontakty międzyreligijne⁴⁵⁶. Sam proces kształtowania

⁴⁵³ *Was heißt es, Theologie zu treiben?*, s. 215.

⁴⁵⁴ W. Hryniewicz, *Dialog jako podstawowa kategoria wiary*, s. 52.

⁴⁵⁵ DKK, s. 442-443.

⁴⁵⁶ J. Urban, *Dialog międzyreligijny*, s. 12.

ostatecznej formy oraz przede wszystkim treści *Nostra aetate* dobitnie ilustruje znaczenie tego dokumentu. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w pierwotnym projekcie deklaracji przygotowany schemat odnosił się wyłącznie do wyznawców judaizmu⁴⁵⁷. Żydzi i chrześcijanie – według Kaspera – mają sobie wzajemnie coś do powiedzenia⁴⁵⁸.

3.1.1 Dialog Kościoła z judaizmem

a) Uzasadnienie potrzeby dialogu

Potrzebę i możliwość prowadzenia dialogu z judaizmem W. Kasper uzasadnia dwoma zasadniczymi argumentami: żydowskimi korzeniami Jezusa oraz ścisłym związkiem między Nowym i Starym Testamentem. Jezus był Żydem. Z różnych świadectw Nowego Testamentu wynika, że był świadomy swej przynależności do tradycji Izraela, którą w często przywołuje, wyjaśnia i odnosi się do niej w rozmowach. Wierność i troska o Prawo Izraela przenikały Jego rodzinne środowisko, dlatego fakt wcielenia się w naród żydowski pozostaje ważnym i stale obowiązującym imperatywem dla dialogu z judaizmem. Jego Matka Maryja była Żydówką. Apostołowie oraz świadkowie Zmartwychwstania byli Żydami, na ich świadectwie opierał się i dzięki nim wzrastał Kościół. Judaizm nie jest dla Kościoła tylko zewnętrzną, jedną z wielu religii, lecz jest z nim wewnętrznie związany, przynależy do niego i współtworzy jego tożsamość. Fundamentem dla żydów i chrześcijan jest wyznawanie wiary w jednego i jedynego Boga, Stwórcy nieba i ziemi. Obie religie odwołują się do wspólnego ojca w wierze – Abrahama. Pozostają także związane przez wspólnych ojców i proroków, przez Mojżesza i Dekalog, przez święte księgi, zwłaszcza Torę i psalmy⁴⁵⁹. Fakt, że zbawczy dialog rozpoczyna się od zgromadzenia ludu Bożego, które dokonywało się przez powołanie Abrahama oraz wybranie Izraela, ma ważne znaczenie dla Kościoła, bo nie sposób zajmować się jego misterium bez historii i dziejów Narodu Wybranego. Dlatego zdaniem Kaspera zarówno genetycznie, jak i istotowo Kościół pozostaje w trwałej relacji z judaizmem, co ma szczególne znaczenie i jest jednym z podstawowych problemów (każdej) eklezjologii⁴⁶⁰. Jest to stanowisko, które w pełni koresponduje z *Deklaracją o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*:

⁴⁵⁷ Por. tamże, s. 16.

⁴⁵⁸ „Juden und Christen haben sich also gegenseitig etwas zu sagen” (DKK, s. 425).

⁴⁵⁹ „Kościół, który dzieli z judaizmem ważną część Pism Świętych, uważa naród Przymierza i jego wiarę za święty korzeń własnej tożsamości chrześcijańskiej (por. Rz 11, 16-18)” (EG, 247).

⁴⁶⁰ Por. J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 225-226.

Kościół Chrystusowy uznaje bowiem, że początki jego wiary i wybrania, stosownie do zbawczego misterium Boga, znajdują się już u patriarchów, Mojżesza i proroków. [...] Kościół wierzy bowiem, że Chrystus, nasz Pokój, przez krzyż pojednał Żydów i pogan oraz jednych i drugich w sobie uczynił jednością (DRN, 4).

Między Żydami i chrześcijanami istnieje więc jedyna w swoim rodzaju relacja, która charakteryzuje się dwoma cechami: z jednej strony są to wspólne korzenie i zasadnicze znamiona teologiczne, a z drugiej jest to podstawowa różnica dotycząca wiary w Jezusa Chrystusa i rozumienia Jego roli oraz znaczenia w uniwersalno-soteriologicznym horyzoncie.

b) Złożona i ambiwalentna historia dialogu

Złożona i skomplikowana historia koegzystencji pomiędzy żydami i chrześcijanami ma swoje źródło w unikalnej sytuacji wynikającej z podobieństwa i jednocześnie z zasadniczej różnicy występujących w ich relacjach, co zdaniem Kaspera było przyczyną licznych trudności i napięć. Wspomina on także o początkowym pokojowym współistnieniu, co zostało opisane w *Dziejach Apostolskich* (Dz 2, 46n). Było ono jednak krótkotrwałe, bo wkrótce pojawiły się konflikty, a nawet prześladowania (Dz 4n; 8 i in.). W swoich tekstach kardynał Kasper próbuje wykazać nieprawdziwość tezy, która Nowy Testament traktuje jako źródło antyjudajizmu. Jego zdaniem niektóre wypowiedzi antyżydowskie należy odczytywać i interpretować w kontekście stanowczej i ostrej prorockiej krytyki Izraela w Starym Testamencie⁴⁶¹. Dlatego należy odróżnić tzw. antyjudajizm teologiczny od ludowej wrogości wobec Żydów, prowadzącej aż do aktów przemocy. Według Kaspera należy również odróżnić antyjudajizm od antysemityzmu. Ten drugi jest ideologią rasową, która jego zdaniem pojawiła się dopiero w XIX wieku i w czasach narodowego socjalizmu doprowadziła do Holokaustu, czyli zaplanowanego i konsekwentnie zrealizowanego przez państwo niemieckie zamordowania około sześciu milionów Żydów⁴⁶². Te wydarzenia, a konkretnie II wojna światowa, są dla Kaspera początkami zarówno ekumenizmu, jak i dialogu międzyreligijnego. Chrześcijanie, członkowie różnych denominacji, przerażeni tymi zbrodniami, zaczęli uświadamiać sobie swoje historyczne i teologiczne korzenie, które są żydowskie. To doprowadziło do zmiany języka, większego otwarcia, szukania możliwości dialogu i współpracy. Kardynał Kasper podkreśla, że ten proces ponownego

⁴⁶¹ DKK, s. 419.

⁴⁶² Tamże, s. 420.

odkrycia żydowskich korzeni ma nie tylko znaczenie historyczne i polityczne, lecz także zasadnicze znaczenie eklezjologiczne⁴⁶³. Rozpoczęcie dialogu z judaizmem doprowadziło do współpracy w kwestiach biblijnych, praktycznych, społecznych i kulturowych. Żydzi i chrześcijanie – zdaniem Kaspera – mogą i powinni dawać świadectwo o jednym Bogu, który jest fundamentem i gwarantem godności każdego człowieka, troszczyć się o przekazywanie Dekalogu oraz występować w obronie sprawiedliwości i pokoju na świecie. Sobór Watykański II w swoich obradach i w kształtowaniu poszczególnych dokumentów nie mógł pominąć tragicznych wydarzeń z XX wieku.

c) Dialog a zbawienie

Wydobycie i zaakcentowanie wspólnych elementów, prowadzenie dialogu, który bazuje na samoświadomości i ciągłym pogłębianiu swojej tożsamości, domaga się także wykazania różnic. Newralgicznym punktem w tych relacjach, którego Kasper nie omija, lecz odpowiedzialnie podejmuje, jest kwestia zbawienia Żydów i problem misji skierowanej do wyznawców judaizmu. Jedynym i powszechnym pośrednikiem zbawienia jest Chrystus, którego nakaz misyjny ma znaczenie uniwersalne. Dlatego nie ma innej, drugiej, równoległej drogi zbawienia ani dla Izraela, ani wyznawców jakiegokolwiek religii. Tylko w Jezusie Chrystusie i przez Jezusa Chrystusa możliwe jest osiągnięcie wiecznej szczęśliwości. Niemiecki teolog stanowczo podkreśla, że Chrystus jest jedynym i uniwersalnym Zbawicielem całej ludzkości. Nie ma łaski, nie ma zbawienia poza i bez wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Jezusa (por. KK, 16; 22). Ponadto trzeba pamiętać, że przymierza zawierane z Noem, Abrahamem, ojcami i Mojżeszem nie przestały obowiązywać, nie były anulowane, lecz prowadziły do definitywnego, eschatologicznego przymierza, które dokonało się przez krzyż i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Jest ono unikalnym potwierdzeniem i wypełnieniem Starego Przymierza, a nie jego zniesieniem. W wyniku Nowego Przymierza przymierze z Abrahamem ciągle zachowuje swój uniwersalny wymiar, dlatego obietnica bycia błogosławieństwem dla wszystkich narodów (por. Rdz 12, 3; 18, 18) pozostaje zachowana i powinna stale motywować zarówno Żydów, jak i chrześcijan do otwierania się na innych i do przewycięzania zamykania się w partykularyzmie. Kardynał Kasper zdecydowanie podkreśla ważność powszechnego nakazu misyjnego Chrystusa, wprowadza jednocześnie zasadnicze rozróżnienie

⁴⁶³ „Die Wiederentdeckung der jüdischen Wurzeln hat nicht nur historische, sondern auch grundsätzliche ekklesiologische Bedeutung” (Tamże, s. 423).

w sposobie realizowania go wśród Żydów i pogan. Niemiecki teolog stoi na stanowisku, że nie można prowadzić klasycznej *missio ad gentes* wśród Żydów, gdyż polega ona na wezwaniu do nawrócenia się od bożków do Boga żywego i prawdziwego, a wyznawcy judaizmu już wierzą w jednego i jedynego Boga (1 Tes 1, 9). Według niego to jest powód, dla którego Kościół nie podjął nigdy systematycznej i planowanej misji pośród wyznawców Starego Przymierza, ale podjął i stale podejmuje misję pośród pogan⁴⁶⁴. Natomiast jego zadaniem jest „głosić krzyż Chrystusowy jako znak zwróconej ku wszystkim miłości Boga i jako źródło wszelkiej łaski” (DRN, 4).

W podsumowaniu należy podkreślić, że stanowisko dotyczące dialogu Kościoła z judaizmem wypracowane przez Waltera Kaspera jest wybitnie teologiczne. Kardynał unika niepotrzebnych sporów politycznych, natomiast nie pomija faktów historycznych, a szczególnie tych z XX wieku. Przedstawia się jako wielki zwolennik tego dialogu. Jego argumentacja nie unika ogólnoludzkich i światowych wartości, które są potrzebnymi dodatkowymi akcentami, lecz przede wszystkim skupia się na Objawieniu, jest zorientowana na historię zbawienia. Analizy tekstów Kaspera prowadzą do wniosku, że tak jak nie istnieje Kościół bez Izraela, podobnie nie sposób wyobrazić sobie eklezjologii bez dialogu z judaizmem. Jest on ukazany jako szansa pogłębienia tożsamości zarówno chrześcijan, jak i żydów, która prowadzi jednocześnie do głoszenia światu prawdy o jednym i jednym Bogu, Stwórcy nieba i ziemi. Można odnieść wyraźnie, że kardynał Kasper nie tylko jest zwolennikiem i promotorem tegoż dialogu, lecz jednocześnie przedstawia się jako jego zdecydowany obrońca. Na podstawie jego założeń można sformułować wniosek, że Kościół nie tyle może prowadzić dialog z judaizmem, ile wręcz jest do niego zobowiązany, jeśli chce pogłębiać swoją samoświadomość i odkrywać swoją istotę, aby lepiej pełnić swoje zbawcze posłannictwo, które także jest skierowane do wyznawców innych religii.

3.1.2 Dialog Kościoła z innymi religiami

a) Uzasadnienie potrzeby dialogu

Kardynał Kasper opisuje sytuację współczesnego świata (i ludzkości) i szczególną uwagę zwraca na globalizację, której potężny wpływ obejmuje ludzi obecnej epoki. Jest ona nie

⁴⁶⁴ „Jako chrześcijanie nie możemy uważać judaizmu za obcą religię ani nie możemy zaliczać Żydów do tych, którzy są wezwani do porzucenia bożków, aby nawrócić się do prawdziwego Boga (por. 1 Tes 1, 9). Razem z nimi wierzymy w jednego Boga działającego w historii i przyjmujemy wraz z nimi wspólne Słowo objawione” (EG, 247).

tylko determinantą gospodarczych powiązań, lecz spowodowała zbliżenie się narodów i kultur, które nie wystąpiło do tej pory w żadnym innym czasie. Migracja milionów ludzi, utrzymywanie łączności za pomocą elektronicznych mediów, łatwość w podróżowaniu, praktycznie nieograniczona mobilność stały się powodem obecnego doświadczenia, w którym do tej pory oddalone albo wręcz obce sobie religie zbliżyły się do siebie a kontakt wyznawców różnych religii stał się niemal powszedni. „Świat się skurczył i wyznawcy religii niechrześcijańskich żyją dziś pośród nas”⁴⁶⁵. To stanowisko Kaspera w pełni koresponduje z Deklaracją *Nostra aetate*, która mówi o tym, że „rodzaj ludzki z dnia na dzień ściślej się jednoczy i zacieśniają się więzy przyjaźni między różnymi narodami, Kościół z większą uwagą zastanawia się nad swoją postawą wobec niechrześcijańskich wspólnot religijnych” (DRN, 1). Sobór Watykański II w ten sposób ustosunkował się do sytuacji, która w na początku drugiej połowy XX wieku dopiero się rozwijała. Jest to zgodne z zadaniem Kościoła, który zdaniem Kaspera powinien troszczyć się także o popieranie i rozwój jedności i miłości zarówno wśród ludzi, jak i narodów. Te postulaty nie pozostały pustymi frazami, bo już w 1964 roku, w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego papież Paweł VI powołał Sekretariat ds. Dialogu Międzyreligijnego. To, że dialog międzyreligijny nie jest tylko sprawą czysto akademicką, zostało szczególnie potwierdzone przez Jana Pawła II – którego Kasper określa mianem „potężnego protektora dialogu” – w zwołanych i prowadzonych przez niego światowych spotkaniach modlitewnych w Asyżu, odbywających się w 1986 i 2002 roku.

b) Wolność religijna jako podstawa dialogu międzyreligijnego

Kardynał Kasper bez wątpienia należy do myślicieli promujących postawę szanowania wolności religijnej, zalecaną przez *Vaticanum II*⁴⁶⁶. Jest ona czymś zupełnie przeciwnym niż obojętność wobec innych religii. Według niego pozytywna wolność religijna jest podstawowym założeniem dialogu międzyreligijnego. Nie obojętność, lecz szacunek dla innych jest warunkiem koniecznym dla budowania pokojowego współżycia ludzi. Podejmuje myśl H. Künga, który twierdzi, że bez pokoju między religiami nie ma możliwości zaistnienia pokoju w świecie. Dostrzega szczególną rolę dialogu międzyreligijnego w kształtowaniu świata, który będzie wolny od wojen między

⁴⁶⁵ BGDE, s. 40.

⁴⁶⁶ Więcej na temat znaczenia wolności religijnej dla budowania pokoju w świecie zob. M. Gilski, D. Wąsek, A. Nadbrzeżny, „*Dignitatis humanae*”. Sobór Watykański II o wolności religijnej, s. 261-318.

narodami⁴⁶⁷. Komentuje nauczanie soboru za pomocą tekstów Pisma Świętego. Po pierwsze, wskazuje fragment, który mówi, że w każdym narodzie Bogu miły jest ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie (Dz 10, 34). Po drugie, przytacza słowa św. Pawła mówiącego o sumieniu i podkreślającego, że treść Prawa jest wpisana w sercach pogan i ich sumienie daje o tym świadectwo (Rz 2, 15). Po trzecie, odwołuje się do słów Ewangelii według św. Jana, w której jest mowa o świetle objawionym w Jezusie Chrystusie dla każdego człowieka (J 1, 9). I po czwarte, w oparciu o wyrażone w Biblii przekonanie o powszechnej woli zbawczej Boga, podkreśla uniwersalne, niczym nieskrępowane i nieograniczone działanie Bożego Ducha. Podobnie jak w przypadku judaizmu, również w dialogu z pozostałymi religiami należy pamiętać o tym, że jedynym pośrednikiem zbawienia jest Jezus Chrystus. Ani Budda, ani Mahomet, ani żaden inny „zbawiciel” nie prowadzi do szczęśliwości wiecznej. Pozytywna wypowiedź chrystologiczna, która jednocześnie jest soteriologiczna: Bóg w Jezusie Chrystusie pragnie zbawienia całego świata, może być również oddana negatywnie: poza Chrystusem nie ma zbawienia. Jest On jedynym Zbawicielem człowieka i świata. Niemiecki teolog w sposób niezwykle precyzyjny podkreśla, że sobór nie zmienił, lecz zinterpretował aksjomat *extra ecclesiam nulla salus est*, kiedy stwierdził, że

ci bowiem, którzy bez własnej winy, nie znając Ewangelii Chrystusa i Jego Kościoła, szczerym sercem szukają jednak Boga, a Jego wolę poznaną przez nakaz sumienia starają się pod wpływem łaski wypełniać w swoim postępowaniu, mogą osiągnąć zbawienie. Opatrzność Boża nie odmawia także pomocy koniecznej do zbawienia tym, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, prowadzić uczciwe życie (KK, 16; por. KDK, 2).

Zdaniem Kaspera Duch Jezusa Chrystusa nie jest związany wyłącznie z widzialnymi granicami Kościoła, ale Jego działanie dotyka także innych religii i kultur.

Zarówno nauczanie soborowe, jak i Kasperowe założenia są twórczą kontynuacją tego, co w oficjalnych dokumentach Kościoła było prezentowane we wcześniejszych wiekach. W 1690 roku papież Aleksander VIII potępił poglądy jansenistów, którzy twierdzili, że Chrystus umarł tylko za wybranych, a nie za Żydów, pogan, heretyków.

⁴⁶⁷ *Es ist Zeit, von Gott zu reden*, s. 163. „Postawa otwarcia w prawdzie i miłości powinna charakteryzować dialog z wierzącymi przedstawicielami innych religii niechrześcijańskich, pomimo różnych przeszkód i trudności, zwłaszcza fundamentalizmów z obu stron. Dialog międzyreligijny stanowi konieczny warunek pokoju w świecie i dlatego jest obowiązkiem chrześcijan, podobnie jak innych wspólnot religijnych” (EG, 250).

Również Klemens XI w roku 1713 potępił tezę Paschazjusza Quesnela, która nieprawdziwie stwierdzała, że poza Kościołem nie jest udzielana żadna łaska⁴⁶⁸.

c) Absolutny charakter chrześcijaństwa a dialog międzyreligijny

Prawda uzasadnia i umożliwia dialog, bo prowokuje do nieustannych poszukiwań. Można powiedzieć, że dialog, w którym nie szuka się prawdy, jest tylko zwykłą rozmową, bo nie ma nic wspólnego z logosem⁴⁶⁹. W dialogu najważniejszy jest logos, a w rozmowie – mowa. Kardynał Kasper opowiada się za objawieniowym charakterem religii, natomiast nie zgadza się z postulatami zwolenników pluralizmu religijnego, którzy upraszczają istnienie religii i dialogu między nimi i sprowadzają wszystko do wspólnego praktycznego mianownika: prymatu ortopraksji nad ortodoksją. Jest on z definicji negacją i uniemożliwieniem dialogu międzyreligijnego. Kolejnym istotnym problemem, który podejmuje, jest również kwestia absolutnego charakteru chrześcijaństwa. W swoich badaniach rozpatruje ją na dwa sposoby. Pierwsza interpretacja to *genitivus subiectivus*, czyli samouzasadnienie (*als Selbsterweise*) chrześcijaństwa, względnie Boga, który w Jezusie Chrystusie objawił się w pełny i ostateczny sposób. Druga to *genitivus obiectivus* – polega na absolutnym roszczeniu chrześcijaństwa, także tych, którzy je reprezentują i przekazują, czyli Kościoła, do posiadania wyłącznej prawdy. Zdaniem Kaspera z pierwszej wykładni chrześcijaństwo nie może zrezygnować, a druga pozostaje problematyczna, gdyż precyzyjne, teologiczne znaczenie słowa „absolutny” dotyczy wyłącznie Boga, który nie jest i nie może być niczyją własnością ani przedmiotem. Teolog dość odważnie wysuwa postulat reinterpretacji tezy o roszczeniu sobie absolutności przez chrześcijaństwo. Proponuje, aby punktem wyjścia uczynić biblijną perspektywę, która nie wspomina o absolutności chrześcijaństwa, ale opiera się i stale powraca do pełni czasu, zaprowadzonej przez Boga w Jezusie Chrystusie (Mk 1, 14) i do pełni Objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie (Kol 1, 19). Według niemieckiego kardynała „ta biblijna terminologia nie jest ekskluzywna, lecz jest inkluzywna”⁴⁷⁰. Dialog międzyreligijny, otwartość na inne religie i spotkania z nimi są okazjami do przypominania Kościołowi, że jest w drodze i wymaga stałego oczyszczania się i nawracania. Dlatego należy rozróżnić (ale nie rozdzielić) roszczenie absolutnego charakteru samego Objawienia od jego historycznego

⁴⁶⁸ Por. A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 357; por. J. Urban, *Dialog międzyreligijny*, s. 14.

⁴⁶⁹ „Die Wahrheitsfrage zu stellen schließt also den Dialog nicht aus, sie eröffnet ihn erst in seinem in die Tiefe gehenden Sinn” (DKK, s. 452).

⁴⁷⁰ DKK, s. 448.

przekazu, obecnego w konkretnej empirycznej postaci w Kościele⁴⁷¹. Zbawienie jest tylko w Jezusie Chrystusie i przez Niego. On jest jedynym pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem. Absolutny charakter chrześcijaństwa – jak podkreśla W. Kasper – musi być interpretowany jako absolutna służba innym. Jego rola polega na byciu znakiem dla świata, który wskazuje na Boga i pomaga w osiągnięciu eschatologicznej obietnicy dla całej historii, dla wszystkich narodów⁴⁷². Jego zdaniem Kościół swoje posłannictwo rozumie jako służbę dla innych. Kardynał mówi wprost: „Kościół nigdy nie może być wszystkim, ale może być dla wszystkich. Taka jest jego misja”⁴⁷³. To w konsekwencji oznacza, że bezwarunkowe i uniwersalne roszczenie chrześcijaństwa oznacza uniwersalną misję i służbę rzeczywistości eklezjalnej.

d) Obraz Boga a dialog międzyreligijny

W omawianej kwestii teolog z Tübingen nie mógł nie włączyć się w spory dotyczące świętości Boga. W przypadku wszystkich religii, zdaniem Kaspera, wynika z niej szacunek dla życia, które jest święte. Jest to duży skrót myślowy, bo nawet po ogólnym przeglądzie widać, że podmiotowość i przede wszystkim godność osoby ludzkiej bywa różnie rozumiana i urzeczywistniana w poszczególnych religiach⁴⁷⁴. Niemniej jednak przyjęcie kwestii Boga za punkt wyjścia jest dla Kaspera szczególnie ważne, bo na tej podstawie uzasadnia on godność każdego człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże, niezależnie od rasy, religii, kultury, języka, a także płci (por. Rdz 1, 27)⁴⁷⁵. Drugi człowiek pozostanie zawsze tajemnicą. Dialog pozwala poznać go i zmieniać wyobrażenie o nim, lecz nie jest w stanie usunąć tej tajemnicy. Według Kaspera jeden Bóg uzasadnia jedność rodzaju ludzkiego. Dla chrześcijan z niej wynikają wspólne wartości ludzkie i powszechna solidarność. Wyznanie wiary w jednego Boga, który nie jest jakimś bogiem lokalnym czy narodowym, ma swoje konkretne reperkusje. Przede wszystkim dotyka porządku zarówno (historii) stworzenia, jak i (historii) zbawienia, która zaczęła się wraz z Abrahamem

⁴⁷¹ „Man muss also zwischen dem Selbstanspruch der Offenbarung und deren geschichtlicher Vermittlung durch die Kirche unterscheiden” (DKK, s. 448); por. J. Kempa, *Poznanie Boga w historii*, s. 69-70.

⁴⁷² *Gotteswort im Menschenwort*, s. 279-282. Potwierdzeniem i dopełnieniem refleksji W. Kaspera niech będą słowa papieża Franciszka, który podkreśla, że „ewangelizacja i dialog międzyreligijny, dalekie od przeciwstawiania się sobie, podtrzymują się nawzajem i ożywiają” (EG, 251).

⁴⁷³ *Der christliche Glaube angesichts der Religionen: Sind die nichtchristlichen Religionen heilsbedeutsam?*, w: H. Feld, J. Nolte (red.), *Wort Gottes in der Zeit. Festschrift für K. H. Schelke*, Düsseldorf 1973, s. 357.

⁴⁷⁴ Por. C. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2013, s. 55-68; M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 162-168.

⁴⁷⁵ „Der eine Gott begründet die gottähnliche Würde jedes Menschen unabhängig von seiner ethischen, kulturellen und religiösen Zugehörigkeit, unabhängig auch vom Geschlecht (*Gen 1, 27*)” (DKK, s. 449).

wezwanym do wyjścia spośród narodów i jednoczesnego bycia błogosławieństwem dla wszystkich narodów (por. Rdz 12, 1; 18, 18). Dialog międzyreligijny ukazany jest również jako wierność obietnicy prorockiej mówiącej o tym, że Bóg zgromadzi wszystkie narody na końcu czasów (Iz 2, 2-5; Mi 4, 1-3). Wyjście do drugiego człowieka i dialog z wyznawcami innych religii to nic innego, jak naśladowanie Chrystusa, który „wychodzi na spotkanie człowieka każdej epoki, również i naszej epoki” (RH, 12). Teolog podejmuje myśl papieża Franciszka o „Ewangelii Stworzenia” i interpretuje to stanowisko jako przełomowe dla kwestii szeroko rozumianego dialogu *ad extra*. Pokazuje na uniwersalne i kosmiczne znaczenie Ewangelii, które wykracza daleko poza Kościół. Analizuje papieską propozycję z encykliki *Laudato si*, z której rodzi się pytanie: czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu, Ewangelia jest również obecna w innych religiach poza instytucjonalnymi granicami Kościoła? Są to kwestie wciąż oczekujące całościowego i merytorycznego podjęcia⁴⁷⁶.

Na podstawie Kasperowych założeń można stwierdzić, że dialog międzyreligijny nie jest ani niezobowiązującą rozmową, ani sentymentalnym synkretyzmem. Nie ma na celu kreowania utopijnej i uniwersalnej religii, w której ginie i zatracą się własna tożsamość interlokutorów. Jest zupełnie inaczej. Zdaniem Kaspera polega on na poznaniu i nauczaniu się rzeczywistego rozumienia drugiego człowieka, aby móc usunąć uprzedzenia, wzbudzić zaufanie i zrozumienie. Ponadto trzeba pamiętać, że dialog międzyreligijny nie jest sprawą czysto akademicką, lecz wydarzeniem dotyczącym i przenikającym całą egzystencję człowieka. Jest jedyną możliwą odpowiedzią na spory cywilizacyjne i religijne⁴⁷⁷. Nigdy się nie kończy, lecz pozostaje zawsze w drodze⁴⁷⁸. Dialog Kościoła z innymi religiami – według Kaspera – urzeczywistnia i stale aktualizuje coś z tego, co należy do tożsamości chrześcijańskiej, rozumianej jako proegzystencja⁴⁷⁹.

Należy ponadto podkreślić, że wypracowana przez Kaspera interpretacja aksjomatu „poza Kościołem nie ma zbawienia” jest stanowiskiem pomiędzy dwoma skrajnościami: ekskluzywizmem i pluralizmem. Jego propozycję można określić mianem inkluzywizmu, bo akcentuje ona zarówno unikalność, jak i powszechność chrześcijaństwa i Kościoła. Objawienie, które dokonało się raz na zawsze w Jezusie Chrystusie, jest początkiem

⁴⁷⁶ *Dogma unter dem Wort Gottes*, s. 24-25.

⁴⁷⁷ „Katholizität und Dialog”. *Die Kirche angesichts des heutigen Pluralismus*, <https://www.ueberseeclub.de/resources/Server/pdf-Dateien/2000-2004/vortrag-2002-06-13Prof.Dr.Walter%20Kardinal%20Kasper.pdf> [dostęp: 19.03.24].

⁴⁷⁸ „Wie jeder Dialog kommt auch der interreligiöse Dialog nie an ein Ende. Er bleibt auf dem Weg” (DKK, s. 452).

⁴⁷⁹ DKK, s. 452.

i jednocześnie uzasadnieniem dialogu międzyreligijnego i innych także. W Kościele trwa, realizuje się i stale uobecnia w wymiarze ludzkiej społeczności powszechność i ostateczność samoudzielania się Boga. Dialogiczna relacja chrześcijaństwa z innymi religiami, która według Kaspera jest nieodzowna, swój prawzór i kryterium posiada w trynitarniej jedności: „Jedność w Bogu jest więc w najwyższym, całkiem jednorazowym i przekraczającym wszelkie zrozumienie sensie, jednością *communio* i ta trynitarna jedność *communio* jest nie tylko specyficznie chrześcijańskim kształtem monoteizmu, ale i chrześcijańskiej jedności w ogóle”⁴⁸⁰. Szczególny akcent pada na tożsamość i prawdę, które nie zamykają dialogu, lecz go otwierają i są jego podstawą. Dlatego dialog międzyreligijny, który jest prezentowany w dziełach Kaspera, nie ma nic wspólnego ani z pluralistycznym egalitaryzmem religijnym, ani z relatywizacją prawdy, bo to właśnie troska o nią każe dialogować i być pokornym w odkrywaniu siebie i innych. Jest on w pewien sposób wręcz konieczny do właściwego uobecniania i twórczego przekazywania Objawienia, które, jeśli ma być zachowane, to musi być stale krytycznie uzasadniane i interpretowane. W tej kwestii spotkanie, dialog z wierzącymi i w pewien sposób także myślącymi inaczej może przynieść niespodziewane i wręcz błogosławione owoce.

3.2 Dialog ekumeniczny

Jedność ze swej istoty jest darem. W poszukiwaniu przyczyn podziałów kardynał Kasper nie wprost, ale pośrednio zachęca, aby w dialogu ekumenicznym patrzeć diachronicznie i nie absolutyzować ani przeszłości, ani przyszłości, lecz koncentrować się na teraźniejszości i korzystać z tego, co było, by uczyć się na błędach i unikać ich w kolejnych latach⁴⁸¹. Brak dialogu *ad intra* doprowadził do wewnętrznych sporów i konfliktów w Kościele, które były na tyle silne, że powstały podziały. Liczne monologi, dekrety, anatemy, ekskomuniki wpływały na pogłębianie i intensyfikowanie sporów. Dialog łączy, a monologi dzieli.

3.2.1 Od monologów do dialogu

Powrót do źródeł – szczególnie Biblii i Ojców Kościoła – doprowadził do historiozbowczego zwrotu w teologii. Jest to jedna z ważniejszych przyczyn, która umożliwiła nowe spojrzenie na relację między Kościołem i innymi Kościołami. Dokonała

⁴⁸⁰ *Kościół jako sakrament jedności*, „Communio” 2 (1988), s. 7.

⁴⁸¹ *Grundlagen und Möglichkeiten eines katholischen Ökumenismus*, s. 50-51.

się zmiana paradygmatu ze statyczno-jurydycznego (monolog) na dynamiczno-historiozbawczy⁴⁸². W tym procesie W. Kasper upatruje stworzenie przestrzeni dla dialogu ekumenicznego⁴⁸³. Jednocześnie nie próbuje ukrywać faktu, że był czas, kiedy poszczególni papieże – chociażby Leon XIII w encyklice *Satis cognitum* (1896) i Pius IX w encyklice *Mortalium animos* (1928) – z rezerwą odnosili się do ekumenizmu. Podejrzewali go o relatywizm, który może prowadzić do synkretyzmu, do zanegowania absolutnego charakteru Kościoła rzymskokatolickiego, a nawet do powstania tzw. panchrystianizmu. Wydarzenia z XX wieku, ale przede wszystkim solidne podstawy teologiczne, przyczyniły się do przyjęcia pozytywnego stanowiska Kościoła wobec tego ruchu. Za teologicznych prekursorów otwarcia się na dialog ekumeniczny uznaje teologów J. A. Möhlera oraz J. H. Newmana, o których można wiele powiedzieć, ale na pewno nie to, że byli nieortodoksyjnymi teologami nieszanującymi Tradycji Kościoła. Ponadto W. Kasper wspomina jeszcze takich myślicieli jak: Y. Congar, H. U. von Balthasar, Robert Grosche, Otto Karrer, K. Adam i K. Rahner, którzy również wyjaśniali potrzebę ekumenizmu i wskazywali pozytywne rozwiązania umożliwiające wyruszenie w drogę ku jedności⁴⁸⁴.

Fundamentami, na których według niemieckiego kardynała można pewnie stanąć, aby prowadzić prawdziwe dialogi, są: wiara w jednego Boga, jednego Pana Jezusa Chrystusa, działanie jednego Ducha Świętego w Kościele poprzez słowo i sakramenty oraz wspólną nadzieję na życie wieczne. Bez tych podstaw dialogi ekumeniczne są budowaniem na piasku, prowadzą ostatecznie do jeszcze większych podziałów⁴⁸⁵. Jednocześnie kardynał Kasper wskazuje, że fundamentalnym czynnikiem umożliwiającym dialog ekumeniczny była zmiana polegająca na przejściu od apologetycznych monologów do otwartych spotkań i zaczynaniu rozmów z interlokutorami nie od tego, co dzieli, ale od tego, co łączy. Pomostem zaś jest przede wszystkim wiara w trójjedynego Boga i Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela.

⁴⁸² Por. K. Gózdź, *Kościół zbawienia*, Lublin 2010, s. 165-171.

⁴⁸³ *Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen*, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 83; M. Wittenbacher, *Geeint in Jesus Christus*, s. 148.

⁴⁸⁴ *Vorwort. Einheit – damit die Welt glaubt*, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 23.

⁴⁸⁵ Tamże, s. 31.

3.2.2 Teologiczne i historyczne podstawy dialogu

Temat ekumenizmu był i jest źródłem licznych pytań zarówno wśród jego przeciwników, jak i zwolenników. Fundamentalne jest pytanie o to, po co jest ekumenizm. Zdaniem kardynała Kaspera Jezus pragnął tylko jednego Kościoła, dlatego przed swoją męką i śmiercią modlił się, aby wszyscy stanowili jedno, by świat uwierzył (J 17, 21). Jedność wszystkich chrześcijan jest stale obowiązującym testamentem Chrystusa, a jej brak to wyraźny sprzeciw wobec Jego woli. Podziały uczniów Chrystusa na setki Kościołów i wspólnot kościelnych są skandalem przed światem powodującym wiele trudności w wiarygodnym głoszeniu Ewangelii. Wiek XX, który niewątpliwie należy uznać za kluczowy dla podejmowanego tematu, był zdaniem kardynała Kaspera szczególnie mrocznym czasem: dwie wojny światowe, systemy totalitarne, miliony śmiertelnych ofiar, ludobójstwo, miliony przesiedleńców i uchodźców, dyktatury w wielu krajach, łamanie podstawowych praw człowieka, głód i nędza w wielu częściach świata. W tej ciemności – jak podkreśla Kasper – pojawił się promyk nadziei, kiedy podzieleni chrześcijanie, którzy w przeszłości często krwawo walczyli ze sobą, zobaczyli, że mają ze sobą więcej wspólnego niż im się wydawało, rozpoznali się jako bracia i siostry w Chrystusie. Ruch ekumeniczny okazał się działaniem przeciwko krwawym konfliktom i tragediom oraz odpowiedzią na prześladowania chrześcijan w XX wieku. Jedność Kościoła nie jest celem samym w sobie, ale znakiem i narzędziem jedności i pokoju w świecie. Najważniejsza nie jest reputacja poszczególnych Kościołów, lecz wiarygodne i skuteczne głoszenie Ewangelii, aby świat poznał i uwierzył, że Jezus Chrystus jest posłany przez Boga (J 17, 21). Służba na rzecz jedności Kościoła jest również służbą na rzecz pokoju i pojednania narodów. Dlatego ekumenizm nie jest luksusem (*Ökumene ist darum kein Luxus*), który można fakultatywnie podjąć w ramach kościelnej i duszpasterskiej działalności. Jest on istotnym i bardzo aktualnym obowiązkiem Kościoła katolickiego i wszystkich chrześcijan, aby czynić wszystko, co tylko można czynić razem⁴⁸⁶. Dla Kaspera, powołującego się na teologiczne kategorie Soboru Watykańskiego II, była to odpowiedź na znaki czasu, która

⁴⁸⁶ *Europa atmet mit zwei Lungenflügel*, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 387; por. M. Wittenbacher, *Geeint in Jesus Christus*, s. 427; zob. Z. Glaeser, A. Nossol, „Dekret Unitatis redintegratio” jako magna charta ekumenizmu, „Rocznik Teologiczny ChAT” 62 (2020), nr 3, s. 749-761; D. Wąsek, M. Gilski, T. Kałużny, „Unitatis redintegratio”. *Sobór Watykański II o ekumenizmie*, Kraków 2024.

stała się możliwa dzięki impulsowi Ducha Świętego⁴⁸⁷. Jego zdaniem, pomimo licznych różnic i trudności, podziały nie dotarły do korzeni i nie sięgają nieba⁴⁸⁸.

Zmiana, która dokonała się na ostatnim soborze, nie dotyczyła treści (prawdy), lecz objęła formę. Polegała na użyciu innej metody pozwalającej zobaczyć te same prawdy w szerszym horyzoncie, a było to możliwe dzięki powrotowi do źródeł. Kościół powinien być znakiem jedności wśród narodów. Poprzez kontemplację i odwoływanie się do zasady i archetypu jedności, jedynego Boga, który jest komunią jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego, Kościół zostaje zaproszony do podążania drogą dialogu. Według niemieckiego teologa Sobór Watykański II zdystansował się od jednostronnie instytucjonalno-hierarchicznego spojrzenia na rozumienie jedności Kościoła i dzięki temu – eschatologicznemu, chrystologicznemu, eucharystycznemu, pneumatologicznemu, eklezjologicznemu i trynitologicznemu – uzasadnieniu mógł położyć integralny, teologiczny fundament uzasadniający konieczność ekumenicznej troski⁴⁸⁹. Zgodnie z myślą Kaspera należy stwierdzić, że Kościół stoi na stanowisku, które reformę soborową określa mianem nowej postawy (nowa forma), a nie nowej doktryny (nowa treść). Dzięki niej możliwe staje się pozytywne określenie umożliwiające prowadzenie dialogu między Kościołem katolickim a innymi Kościołami, które polega na postrzeganiu ich nie przez pryzmat statycznych i jurydycznych, lecz dynamicznych i historiozbowczych kategorii. Przymiotniki „katolicki” i „ekumeniczny” nie są przeciwieństwami, lecz przynależą do siebie wewnątrznie. Pozostają dwiema stronami tego samego medalu. Podkreślając ich nierozzerwalny związek, kardynał Kasper konstatuje: „jestem o tym dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek przekonany: ekumenizm jest placem budowy Kościoła przyszłości”⁴⁹⁰.

Były przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan⁴⁹¹ (przywołanie tej funkcji wydaje się w tym miejscu ważne) podkreśla, że w dialogach ekumenicznych przede wszystkim należy odpowiedzieć na pytania o to, kim jestem i kim

⁴⁸⁷ *Vorwort. Einheit – damit die Welt glaubt*, s. 17-19.

⁴⁸⁸ „Die Trennung sind nicht bis in die Wurzel gegangen, und sie reichen nicht bis in den Himmel” (*Situation und Zukunft der Ökumene*, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 349).

⁴⁸⁹ KKWS, s. 430; por. W. Hryniewicz, *Hermeneutika w dialogu*, s. 36-37.

⁴⁹⁰ „Darum bin ich heute mehr als je zuvor überzeugt: Die Ökumene ist eine Baustelle der Kirche der Zukunft” (DKK, s. 53).

⁴⁹¹ Według Kaspera Kongregacja Nauki i Wiary myśli i mówi doktrynalnie, a Papieska Rada ds. Jedności dialogicznie, tutaj nie ma sprzeczności, lecz widoczne są dwa różne sposoby i realizacje zadań związanych z tymi samymi kwestiami. „Die Glaubenskongregation denkt und spricht lehrmäßig, der Einheitsrat dialogisch. Die Unversehrtheit und Reinheit des Glaubens zu bewahren ist die eine Seite, den Glauben mit anderen kirchlichen Traditionen lebendig ins Gespräch zu bringen, die andere. Beides ist kein Gegensatz, sondern es handelt sich um unterschiedliche Aufgaben und unterschiedliche Betrachtungsweisen” (W. Kasper, D. Deckers, *Wo das Herz des Glaubens schlägt. Die Erfahrung eines Lebens*, Freiburg i. Br. 2008, s. 192).

jesteśmy. Te kwestie prowadzą ostatecznie do tożsamości, którą Kasper określa jako otwartą na innych i dynamiczną wielkość. Jest ona koniecznym warunkiem konstytuującym dialog ekumeniczny. Jedności Kościoła nie można budować na ignorancji i obojętności⁴⁹². Partnerem dialogu może być tylko osoba znająca swoją tożsamość, bo ekumenizm nie może łączyć się ani z relatywizmem, ani ze sztywną i ostatecznie fundamentalistycznie pojmowaną wyznaniowością. Nie ma również nic wspólnego – jak obrazowo tłumaczy Kasper – z „tanim kursem przytulania” (*einen billigen Schmusekurs*). Jest natomiast duchowo-osobowym wydarzeniem, w którym chodzi o prawdę i tylko prawdę, ale prawdę w miłości (Ef 4, 15)⁴⁹³.

Sceptycy i krytykanci (nie krytycy) dialogu ekumenicznego istnieli zarówno przed, w trakcie, jak i po soborze. Nie ma żadnych przesłanek, które mogłyby wskazywać, że coś ma się w tej kwestii zmienić. Kardynał Kasper opowiada się jednoznacznie za potrzebą i wręcz koniecznością tego dialogu. Jego zdaniem ekumenizm nie jest sprawą drugorzędną, nie stanowi jedynie troski kilku entuzjastów, lecz jest integralną częścią soborowego i posoborowego nauczania Kościoła. Powołuje się na stanowisko Pawła VI, który podczas promulgacji *Lumen gentium* i *Unitatis redintegratio* podkreślał, że te dwa dokumenty przynależą do siebie, wzajemnie się uzupełniają i interpretują. Wpisują się w tradycję poprzednich soborów i nie chcą ani nowej doktryny, ani tym bardziej nowego Kościoła, lecz Kościoła odnowionego, dla którego stanowią kompas na kolejne tysiąclecie. Niemiecki teolog przywołuje słowa Jana Pawła II i podkreśla, że „wierzyć w Chrystusa to pragnąć jedności”⁴⁹⁴.

⁴⁹² „Auf Ignoranz und Indifferenz kann man Kircheneinheit nicht bauen” (*Ökumenische Stolpersteine*, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 458).

⁴⁹³ *Kirchengemeinschaft als ökumenischer Leitbegriff*, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 106.

⁴⁹⁴ *Das Ökumenismusdekret – nach 40 Jahren neu gelesen*, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 128-129; por. M. Witzenbacher, *Geeint in Jesus Christus*, s. 539. „Tak więc, dla Kościoła katolickiego *komunia* chrześcijan nie jest niczym innym, jak objawieniem się w nich łaski, poprzez którą Bóg czyni ich uczestnikami własnej *komunii*, to znaczy swojego życia wiecznego. Słowa Chrystusa: «aby wszyscy stanowili jedno» są zatem modlitwą skierowaną do Ojca, aby Jego zamysł w pełni się urzeczywistnił, tak aby «wydobyć na światło, czym jest wykonanie tajemniczego planu, ukrytego przed wiekami w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy» (Ef 3, 9). Wierzyć w Chrystusa znaczy pragnąć jedności; pragnąć jedności znaczy pragnąć Kościoła; pragnąć Kościoła znaczy pragnąć komunii łaski, która odpowiada zamysłowi Ojca, powziętemu przed wszystkimi wiekami. Taki właśnie jest sens modlitwy Chrystusa: «ut unum sint» (UUS, 9).

3.2.3 Eklezjologia a ekumenizm

W podejmowanych do tej pory zagadnieniach Walter Kasper ukazywał się jako komentator i obrońca nauczania soborowego. Nie inaczej jest w kwestii ekumenicznego otwarcia się Kościoła, które – jak podkreśla – nie jest zerwaniem z Tradycją i nie jest sprzeczne z dotychczasowym nauczaniem Magisterium. Nie nowa eklezjologia, lecz odnowiona na podstawie Pisma Świętego i Tradycji wczesnego Kościoła pozwoliła dostrzec fundamentalną kwestię, że wszyscy ochrzczeni są członkami jedyne Ciało Chrystusa i przez chrzest pozostają w niepełnej, ale rzeczywistej komunii z Kościołem katolickim⁴⁹⁵. Kardynał mówi wprost: najważniejszym tematem kolejnej fazy ekumenicznego dialogu powinien być Kościół, bo eklezjologia jest ramą, na której można oprzeć i poddać ocenie wszystkie dotychczasowe wyniki rozmów⁴⁹⁶.

Różnice w poszczególnych eklezjologiach w konsekwencji prowadzą do odmiennych modeli jedności Kościoła i ostatecznie innych celów ruchu ekumenicznego. Niemiecki teolog zdecydowanie sprzeciwia się tendencjom próbującym stworzyć jedną, uniwersalno-ekumeniczną eklezjologię. Jego zdaniem nie ma czegoś takiego jak ekumeniczna eklezjologia, są tylko eklezjologie poszczególnych Kościołów, konkretnych denominacji i to właśnie one są ważnymi warunkami dialogu ekumenicznego. Jest przekonany, że podstawowym problemem, przed którym stoją podzieleni chrześcijanie dzisiaj, to znalezienie odpowiedzi na pytania o to, czym jest Kościół, gdzie jest (trwa) Kościół, jaka jest relacja między Kościołem jako Bożą fundacją a Kościołem jako ludzką instytucją, jak rozumieć pojęcia „urząd”, „słowo” i „sakrament” oraz zachodzące między nimi wzajemne relacje. Na podstawie Kasperowych założeń można sformułować wniosek, że bez eklezjologii nie ma dialogu, lecz są tylko dyskusje i konfrontacje. Rozumienie Kościoła ma bezpośredni wpływ na postrzeganie ekumenizmu, łącznie z jego zasadnością i celem. Można zauważyć, że proponuje on inny kierunek niż kreowanie jednej eklezjologii w ramach i dla dialogów międzywyznaniowych. Skoro tylko interlokutorzy znający i mający swoją wyraźną tożsamość mogą prowadzić dialog, to potrzeba najpierw refleksji poszczególnych tradycji chrześcijańskich, aby określić własne rozumienie istoty, rzeczywistości i posłannictwa Kościoła. Nim dojdzie się do różnic i kwestii spornych, to należy zacząć od tego, co łączy. Reperkusje wynikające z odmiennego pojmowania Kościoła mają zasadnicze znaczenie w rozumieniu i kształtowaniu struktur kościelnych,

⁴⁹⁵ *Vorwort. Einheit – damit die Welt glaubt*, s. 24-25.

⁴⁹⁶ *Grundkonsens und Kirchengemeinschaft*, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 291.

sensu ekumenizmu, w duszpasterskiej działalności oraz w życiu konkretnego chrześcijanina, nie są zaś czysto abstrakcyjnymi problemami dla wąskiego grona specjalistów⁴⁹⁷.

Aby odpowiedzieć na pytanie o to, gdzie jest Kościół, Kasper nawiązuje do pojęcia *subsistit in*, wprowadzonego do Konstytucji dogmatycznej o Kościele (KK 8). Okazało się ono głośnym, a dla niektórych wręcz kontrowersyjnym soborowym terminem. Kasper interesował się nim już od samego początku swojej teologicznej refleksji. Przeprowadzona przez niego analiza pokazuje, że intencją soboru było podkreślenie następującej prawdy: Kościół Jezusa Chrystusa ma swoje konkretne miejsce w Kościele katolickim. Ponadto Kasper zauważa, że od tej pory Kościół katolicki formułuje i określa swoją tożsamość poprzez dialog z innymi Kościołami i wspólnotami kościelnymi. Sprzeciwia się opiniom, które z *subsistit in* czynią podstawę eklezjologicznego pluralizmu i relatywizmu, bo twierdzą, że Kościół katolicki jest tylko jednym z wielu Kościołów. Jest to ewidentne niezrozumienie soborowego nauczania, które nie formułuje nowej doktryny, ale nową dialogiczną postawę. W swoich refleksjach Kasper w sposób niezwykle oryginalny kładzie nacisk na autentyczną interpretację soborowego *subsistit in*. Podkreśla, że przez tę formułę Kościół chce w historycznie konkretny sposób poprzez dialog urzeczywistnić to, czym zawsze jest (*est*). W przeciwieństwie do starej, kontrowersyjnej teologii, która polegała na odgórnym monologu, punktem wyjścia nie są różnice, lecz to, co wspólne. Przez takie stanowisko Kościół pokazuje, że jest świadomy swojej kondycji, która potrzebuje również stałego oczyszczenia i odnowy. Bez takiej postawy, bez otwarcia się na Bożego Ducha oraz nawrócenia się do Chrystusa dialog ekumeniczny jest niemożliwy⁴⁹⁸. Eklezjologia jest warunkiem wstępnym i punktem wyjścia dla dialogu ekumenicznego i wszelkich dialogów Kościoła *ad extra*, dlatego pośrednio Kasper wskazuje na to, że dopiero na Soborze Watykańskim II, który promulgował Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*, mogły pojawić się: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (dialog ze światem), Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (dialog ekumeniczny), Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (dialog międzyreligijny).

⁴⁹⁷ Vorwort. Einheit – damit die Welt glaubt, s. 29.

⁴⁹⁸ Das Ökumenismusdekret – nach 40 Jahren neu gelesen, s. 133.

3.2.4 Dialog a soborowa zasada hierarchii prawd

Nie redukcja, lecz koncentracja i interpretacja poszczególnych prawd wiary jest metodą, która według Kaspera jest proponowana przez Sobór Watykański II. Nie ma ona nic wspólnego z eliminacją czy negacją, lecz chce zastąpić ilościowe i formalne rozumienie wiary rozumieniem jakościowym, tak aby zrozumieć „peryferie z punktu widzenia centrum”. Kardynał Kasper mówi wprost: „ważne nie jest wyliczanie prawd, ale ich rozważanie”⁴⁹⁹. Wiara w Boga, który jest zbawieniem człowieka, nie może być postrzegana jedynie jako jeden z wielu elementów doktryny, lecz stanowi jej fundamentalną strukturę, która implikuje i integruje wszystkie inne aspekty. Chrześcijanie – jak podkreśla A. Nossol – choć wierzą „inaczej”, to nie wierzą jednak „w Innego”⁵⁰⁰. Kolegium biskupów i posługa Piotra według katolickiego rozumienia są konstytutywnymi elementami Kościoła, ale nie są całym Kościołem. Zdaniem Kaspera podstawowa idea Dekretu o ekumenizmie nie jest ilościowa, ale jakościowa. Treściowo zmierza ku chrystologicznej koncentracji (*reductio in misterium*), polegającej na prezentowaniu doktrynalnych wypowiedzi Kościoła i ukazywaniu ich jako rozwinięcie jedyne i fundamentalnego wydarzenia – dialogicznego samoobjawienia się Boga przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Chrystus jest absolutnym początkiem, centrum, sensem i celem całej rzeczywistości, jest również niejako kluczem hermeneutycznym umożliwiającym jej właściwe rozumienie i interpretację⁵⁰¹. Jest On bowiem najwyższym interpretatorem wszystkich tajemnic zbawienia⁵⁰². Każda interpretacja dogmatu w Kościele powinna posługiwać się hermeneutyką, która w Chrystusie widzi początek, centrum i jednocześnie wzór tego niekończącego się procesu. Niemiecki teolog stoi na stanowisku podkreślania konieczności ciągłego uwzględniania fundamentalnego kryterium, jakim jest chrystologiczne centrum stanowiące wspólny horyzont dla wszystkich dogmatów.

Kardynał Kasper, który mocno angażował się w dialog ekumeniczny, nie pozostał bierny wobec bardzo popularnego i wywołującego ambiwalentne reakcje tekstu *Dominus Iesus*. Teolog analizuje treść deklaracji i w kontekście soborowego nauczania o hierarchii prawd podaje następujące wnioski:

⁴⁹⁹ *Einführung in den Glauben*, s. 97-98.

⁵⁰⁰ A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, s. 15.

⁵⁰¹ *Communio: Die Leitidee der katholischen ökumenischen Theologie*, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 153; M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 13.

⁵⁰² Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów* (1988), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_pl.html [dostęp: 19.03.24].

- (1) Nie przedstawia ona kompleksowo ekumenicznego nauczania Kościoła katolickiego.
- (2) W zbyt przesadnej i ostrej formie przypomina o powszechnie znanych stwierdzeniach soborowych.
- (3) Musi być odczytywana w kontekście innych tekstów, bardziej kompleksowych i jednocześnie wyższej rangi, takich jak soborowy dekret *Unitatis redintegratio* i encyklika *Ut unum sint*.
- (4) Nie może zastąpić tych tekstów ani unieważnić wielu pozytywnych oświadczeń i gestów papieży, którzy angażowali się na rzecz dialogu ekumenicznego.
- (5) Nie może być rozumiana jako zmienianie tzw. polityki Watykanu, które ma polegać na cofaniu się do sytuacji przed Soborem Watykańskim II⁵⁰³.

Ostatnie dekady, zwłaszcza czas po Soborze Watykańskim II, wyraźnie pokazały, jak wiele udało się zrobić na rzecz jedności chrześcijan. Kardynał Kasper wskazuje nie tylko na powodzenia dialogu ekumenicznego, lecz także na to, co się nie udało. Podkreśla, że aktualnym i stale podejmowanym zagadnieniem nie powinno być pytanie czy (*dass*) dialog ekumeniczny powinien być kontynuowany, ale jak (*wie*) można to czynić⁵⁰⁴. Pokojowa koegzystencja – jak podkreśla Marc Wittenbach, który komentuje myśl Kaspera – nie wystarczy, potrzeba pojednania między Kościołami, bo tylko wtedy będą mogły dla świata być znakiem nadziei⁵⁰⁵.

Dialog – zdaniem Kaspera – jest kluczowym pojęciem soborowym. Jego dowartościowanie w teologii i życiu Kościoła nie jest efektem trendów czy propozycji poszczególnych frakcji wśród ojców soborowych, lecz wynika z faktu, że Bóg sam w sobie nie jest monologiczny, tylko dialogiczny. Jest to główny powód, dla którego w tekstach soborowych nie tylko w kontekście ekumenicznym, lecz także w innych kontekstach termin „dialog” odgrywa szczególną rolę⁵⁰⁶. Droga do celu, czyli do jedności, prowadzi od wielości do różnorodności. Jest to jedność dialogowa (*Dialogeinheit*), która powinna być kształtowana według archetypu trynitarniej jedności w Trójcy, jedności w różnorodności i różnorodności w jedności⁵⁰⁷.

⁵⁰³ *Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven für die Zukunft*, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 383-384.

⁵⁰⁴ *Ökumenische Situation – Ökumenische Problem – Ökumenische Perspektiven*, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 491.

⁵⁰⁵ M. Wittenbach, *Geeint in Jesus Christus*, s. 161.

⁵⁰⁶ *Mandatum unitatis: Ökumene in Vergangenheit und Zukunft*, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 538-539.

⁵⁰⁷ Tamże, s. 540.

W podsumowaniu rozważań na temat dialogu ekumenicznego trzeba stwierdzić, że Kasper rozumie go zarówno synchronicznie, jak i diachronicznie. Szczególnie jest to widoczne w kwestii Tradycji, która w jego rozumieniu jest manifestacją i reprezentacją tego, co wieczne i trwałe w czasie i historii. Próba określenia relacji między Pismem Świętym, Tradycją i Kościołem staje się wyraźna w spotkaniach interkonfesyjnych. Z tekstów Kaspera można pośrednio wywnioskować tezę, że to właśnie Tradycja pełni niejako potrójną funkcję: umożliwia dialog, inspiruje/prowokuje dialog i ostatecznie dąży do dialogu. Ekumenizm nie polega na porzuceniu prawd, w które do tej pory wierzyli interlokutorzy, lecz zakłada partnerów mających swoją tożsamość i będących gotowych na słuchanie drugiego. Wielokrotnie pojawiają się w tekstach Kaspera słowa Jana Pawła II, który podkreśla, że dialog ekumeniczny nie jest tylko intelektualną rozmową, lecz przede wszystkim jest wymianą darów, w której uczestnicy dają również siebie. Podkreślanie przez Kaspera fundamentalnej roli eklezjologii w dialogach ekumenicznych i innych jest potwierdzeniem słów Pawła VI, który podczas promulgacji tych dokumentów zaznaczał, że przynależą one do siebie. Pozytywna nauka o istocie, misji i posłannictwie Kościoła, która została zawarta w Konstytucji dogmatycznej pozwoliła rozpocząć rozmaite dialogi. W ekumenicznej refleksji Kaspera Sobór Watykański II jest zasadniczym wydarzeniem otwierającym nowe możliwości prowadzenia dialogów. Przez ostatnie kilkadziesiąt lat udało się osiągnąć o wiele więcej niż oczekiwano. Ruch ekumeniczny jest procesem, który składa się z różnych faz, dlatego należy o tym pamiętać szczególnie w trudnościach oraz kiedy napotka się na przeszkody. Sytuacja na początku XXI wieku, według Kaspera, kończy pewien etap ruchu ekumenicznego, ale z pewnością nie jest końcem tego ruchu⁵⁰⁸. W tym dialogu należy nie tylko patrzeć w przeszłość, lecz także w teraźniejszość i przyszłość. Pozostaje on podstawowym sposobem egzystencji człowieka i Kościoła⁵⁰⁹. Podziały są sprzeczne z wolą Jezusa, który chciał tylko jednego Kościoła, a co szczególnie ważne, osłabiają one moc Ewangelii, czynią mniej wiarygodnymi wszelkie misyjne działania Kościoła.

Ani relatywizm, ani tym bardziej irenizm nie są drogami ku jedności. Trzeba zatem stwierdzić, że teksty Waltera Kaspera zawierają wyraźny apel skierowany do Kościołów prowadzących dialog ekumeniczny, aby podjęły próbę lepszego i głębszego spojrzenia na naturę i misję Kościoła. Eklezjologie poszczególnych Kościołów są podstawą dla

⁵⁰⁸ *Vorwort. Einheit – damit die Welt glaubt*, s. 31.

⁵⁰⁹ *Grundlagen und Möglichkeiten eines katholischen Ökumenismus*, s. 50-51.

prowadzenia otwartych dialogów, które pokażą, co jest wspólne, a co dzieli. Implikują rozumienie celu ekumenizmu, czyli widzialnej jedności i pełnej komunii⁵¹⁰. Pokojowe współistnienie wyznań i tolerowanie innych denominacji nie mogą być według niemieckiego kardynała celem ekumenizmu. Stale podkreśla on potrzebę dialogu i podążania drogą nawrócenia, bo tylko jako pojednane Kościoły będą mogły być znakiem i narzędziem nadziei w świecie i dla świata.

Dialogiczna interpretacja istoty Kościoła jest bezpośrednią konsekwencją jego misterium. Kościół jest komunią. Uczestniczenie w komunii z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym prowadzi do komunii między chrześcijanami. Im bardziej interlokutorzy są w Chrystusie, tym bardziej zbliżają się do siebie wierni oraz poszczególne Kościoły i wspólnoty kościelne. Wszyscy ochrzczeni cieszą się obecnością jednego, tego samego Ducha, który tożsamy w Chrystusie i w chrześcijanach już teraz jest fundamentem rzeczywistej jedności. Duch Święty stale buduje poprzez dialog widzialną realizację tej ontycznej jedności uczniów Chrystusa. Dialog *ad intra* oraz dialogiczna natura Kościoła są warunkami dialogu *ad extra*. Kardynał nie tylko promuje ruch ekumeniczny, lecz także wskazuje na jego niezbędną rolę dla troski o tożsamość i realizację powszechnej misji Kościoła katolickiego.

3.3 Dialog ze światem współczesnym

Wcześniejsze wektory dialogu implikowały i podkreślały konieczność wyraźnego określenia tożsamości interlokutorów. Jest ona szczególnie ważna w dialogu Kościoła ze współczesnym światem, bo bez wyraźnej, odrębnej tożsamości traci się znaczenie (*Ohne klare, deutliche Identität gibt es keine Relevanz*). Tylko Kościół, który będzie znał, zachowywał i komunikował prawdę o sobie, będzie w stanie zainteresować ludzi dzisiejszej epoki⁵¹¹.

⁵¹⁰ Przyczyny nieporozumień i konfliktów leżą w odmiennych eklezjologicznych interpretacjach Kościoła poszczególnych denominacji. W swoich wielkich teologicznych monografiach W. Kasper nieprzypadkowo na końcu podjął temat Kościoła. Szczególnie należy podkreślić fakt, że prace nad tą pozycją trwały przed nominacją W. Kaspera na przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, w trakcie pełnienia tej funkcji (2001–2010), a zostały sfinalizowane rok po przejściu na emeryturę, kiedy w 2011 roku ukazała się drukiem *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, która według koncepcji kardynała ma być prezentacją eklezjologii katolickiej, czyli refleksją nad istotą, rzeczywistością i posłannictwem Kościoła w dzisiejszych czasach.

⁵¹¹ „Ohne klare, deutliche Identität gibt es keine Relevanz; ohne Relevanz gibt es freilich auch keine Identität” (*Situation und Aufgaben gegenwärtiger systematischer Theologie*, s. 183).

3.3.1 Modele relacji Kościoła do świata

Ojcowie soborowi opowiedzieli się za dialogiem ze światem. Nakaz misyjny Jezusa Chrystusa skierowany do uczniów, aby szli na cały świat, oznacza, że Kościół jest ostatecznym drogowskazem i jednocześnie drogą do zbawienia dla wszystkich ludzi wszystkich czasów. Dlatego – zdaniem Kaspera – nie może on w żadnym przypadku zgodzić się z postmodernistycznym zanegowaniem ostatecznej prawdy i fundamentalnych wartości. W artykule pt. *Situation und Aufgabe gegenwärtiger systematischer Theologie* W. Kasper omawia trzy możliwe modele określające relacje pomiędzy Kościołem a światem. Pierwszy z nich, tradycyjny przedsoborowy, nawiązuje do integralizmu (*alt integralistische Modell*), który w sposób jednostronny, poprzez monolog wyprowadza wszelkie rozwiązania dla każdej aktywności i rzeczywistości świeckiej bezpośrednio z teologii. Drugi model, funkcjonalny (*das funktionale Modell*), opisuje sytuację, w której Kościół nie ma realnego wpływu na życie poszczególnych społeczeństw i na to, co dzieje się w różnych dziedzinach egzystencji człowieka. W tym ujęciu Kościół pełni marginalną rolę, pozostaje na peryferiach życia społecznego. Trzeci model chrześcijańskiej odpowiedzialności za świat (*Modell der christlichen Weltverantwortung*) niemiecki kardynał wywodzi z nauczania *Vaticanum II* i uznaje za najbardziej adekwatny w kontekście współczesnych wyzwań stojących przed wspólnotą eklezyjalną⁵¹².

3.3.2 Dramatyczny wymiar dialogu Kościoła ze światem

Założenia Soboru Watykańskiego II zobowiązują Kościół do dialogu ze światem, a więc także ze współczesnymi naukowcami⁵¹³. Jest dzisiaj tezą powszechnie przyjmowaną, że prawdę można odkrywać tylko w procesie komunikacji, dialogu, który dzieje się w szczególny sposób na uniwersytetach⁵¹⁴. Dlatego to, co zostało postanowione w odniesieniu do dialogu międzyreligijnego, obowiązuje – jak podkreśla Kasper – w przypadku dialogu Kościoła ze zarówno współczesną filozofią, nauką, jak i kulturą. Te dialogi nigdy nie były i nie mogą być pozbawione dramatycznego napięcia. Nie można do nich podchodzić z romantyzmem, lecz z odwagą i nadzieją, że powszechna i pełna realizacja wielorakiej jedności i pojednania, które są koniecznymi warunkami pokoju, rozpoczęła się i została przyniesiona w Jezusie Chrystusie, a zostanie osiągnięta na końcu

⁵¹² Tamże, s. 193; por. N. Podhorecki, *Dialogiczna otwartość*, s. 299.

⁵¹³ O potrzebie, możliwości i zakresie dialogu między nauką i wiarą zob. D. Wąsek (red.), *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – kontrowersje – perspektywy*, Kraków 2021.

⁵¹⁴ *Religion und Fortschritt – Hoffnungsträger der Industriegesellschaft*, s. 513. 517.

czasów, kiedy Bóg będzie wszystkim we wszystkich (1 Kor 15, 28)⁵¹⁵. Odrzucenie przez Kościół ciasnej mentalności i czysto defensywnego myślenia oraz monologu, który najczęściej polegał na ogłaszaniu potępień, oraz powrót do otwartości na dialog z tymi, którzy myślą i wierzą inaczej, zdaniem Kaspera należy uznać za szczególne osiągnięcie soboru. Jego dokumenty i nauczanie są próbą przedstawienia doktryny katolickiej w sposób pozytywny, a nie polemiczno-negatywny. Jest to jedna wielka próba odpowiedzi na pytania, w jaki sposób raz na zawsze dana i jednocześnie zadana Ewangelia może odzyskać swoją obecność w świecie za pośrednictwem Kościoła, w jaki sposób można ją wypowiedzieć w twórczy, nowy sposób, w odniesieniu do problemów i potrzeb, nadziei i tęsknot teraźniejszości, jak świadczyć o Ewangelii, aby była rozumiana jako Dobra Nowina, źródło prawdziwej wolności, a nie sztywne prawo wiary. W eklezjologii Kaspera istnieje ścisła relacja między Pismem Świętym, Tradycją a Kościołem. Jego zdaniem tworzą one niepodzielną całość (*ein unteilbares Ganzes*)⁵¹⁶.

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* jest w omawianej kwestii dokumentem kluczowym i przełomowym, bo między innymi podejmuje próbę odpowiedzi na postawione pytanie. Nie jest ona – zdaniem Kaspera – rewizją dogmatów lub zmianą doktryny, lecz porządkuje praktyczne i duszpasterskie podejście Kościoła do współczesnego świata. Kościół nie jest już jednolitym, monolitycznym bytem, jak to było podczas tzw. epoki konstantyńskiej, dlatego potrzebny jest dialog, a nie monolog, ponieważ monolog nie jest w stanie jednemu Kościołowi pomóc realizować zbawczą misję we współczesnym świecie. Profesor Kasper korzysta ze swoich doświadczeń jako teologa, biskupa w Kościele lokalnym i kardynała w Kościele powszechnym i podkreśla, że każdy, kto doświadczy Kościoła w Ameryce Łacińskiej, Afryce czy Azji, przekona się, jak różnorodne jest dziś życie w jednym Kościele katolickim⁵¹⁷.

3.3.3 Dialog Kościoła ze światem w kontekście pluralizmu kulturowego

Świat jest nie tylko przedmiotem ewangelizacji, lecz także miejscem, w którym dzieje się Ewangelia. Należy konstytutywnie do wydarzenia samej Ewangelii, której nie byłoby, podobnie jak Objawienia, gdyby nie świat i (jego) historia. Historia jest nie tylko

⁵¹⁵ *Die Kirche angesichts der Herausforderung der Postmoderne*, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 636-637.

⁵¹⁶ *Die Stellung der Heiligen Schrift in der Kirche*, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 230-238.

⁵¹⁷ *Die Kirche und der Pluralismus der Gegenwart*, s. 645-646.

kontekstem (*der Kontext*), lecz także samym tekstem (*der Text*). Jacek Kempa, który powołuje się na Kaspera, uważa, że pozostaje ona „jedynym dostępnym miejscem, w którym poznajemy Boga działającego w wolności wobec świata”⁵¹⁸. Ewangelia nie jest ogólną, oderwaną od historii dialektyką, ale pozostaje związana i przynależy do konkretnej historii⁵¹⁹. Jest zaangażowanym świadectwem wiary, a nie neutralnym źródłem historycznym. Wcielenie Boga oznacza dla Kaspera konstytutywny fakt, który świat w swojej światowości i człowieka w swoim człowieczeństwie każe traktować jako miejsca Ewangelii. Tajemnica inkarnacji staje się powodem, dla którego świat staje się partnerem dialogu z Kościołem. Nie można mówić o Bogu inaczej, jak tylko poprzez podejmowanie tematu człowieka i jego historii. Dlatego zdaniem niemieckiego teologa (także) dialog ze współczesnym światem może pomóc pogłębić swoją tożsamość i rozumienie prawd wiary⁵²⁰. Kardynał Kasper rozumie świat nie jako grecki kosmos ani według założeń współczesnej kosmologii, lecz teologicznie, jako stworzenie Boga. Wcielenie Syna Bożego oznacza Jego radykalne wkroczenie w historię i świat oraz w konsekwencji ostateczne przyjęcie ich jako miejsc Ewangelii. Nie są one przeszłością ani zamkniętym procesem, lecz wydarzeniem teraźniejszym, otwartym na przyszłość⁵²¹.

Analiza przeprowadzona przez Kaspera pokazuje, że w dzisiejszym świecie nie ma jednolitej kultury, która mogłaby być powszechnie akceptowana i uznana za normatywną. Pluralistyczne społeczeństwo nie pozostaje bez wpływu na kształt Kościoła. Katolicyzm jako zjawisko społeczno-kulturowe upadł. To prowadzi do potrzeby dialogu Kościoła, aby był w stanie inkulturować się w różnych społeczeństwach, towarzyszyć dzisiejszemu człowiekowi takiemu, jaki on jest, a nie czekać na idealnego interlokutora⁵²². „Nie potrzebują lekarza zdrowi, ale ci, którzy się źle mają” (Łk 5, 31). Niemiecki teolog idzie śladem myśli Bernarda Lonergana i dostrzega koniec tzw. klasycznej dogmatyki z jej niehistoryczną absolutyzacją pewnej, historycznie uwarunkowanej terminologii. W odpowiedzi na te wyzwania kardynał postuluje potrzebę zmiany paradygmatu w teologii. Ma ona polegać na przejściu:

(1) od monologu do dialogu;

(2) od abstrakcji do relacji;

⁵¹⁸ J. Kempa, *Poznanie Boga w historii*, s. 78.

⁵¹⁹ *Die Welt als Ort des Evangeliums*, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 709-710.

⁵²⁰ *Das Verhältnis von Evangelium und Dogma. Geschichtliche Überlegungen zu einem aktuellen Thema*, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 162.

⁵²¹ *Die Welt als Ort des Evangeliums*, s. 712-715.

⁵²² „Istnieje nagląca potrzeba ewangelizowania kultur, by inkulturować Ewangelię” (EG, 69).

(3) od teologii ahistorycznej do teologii historycznej (historiozbawczej);

(4) od teologii statycznej do teologii dynamicznej⁵²³.

Niemiecki teolog odrzuca wszelkie skrajne stanowiska i proponuje konsensus w dialogu i drogę środka pomiędzy dwiema skrajnościami: monolityczną, sztywną jednolitością a chaotycznym i niewiążącym pluralizmem. Rozwiązaniem nie jest zastąpienie katolickiej dogmatyki ani metadogmatyczną formą myślenia, ani pozbawionym fundamentu bezkonturowym „gumowym katolicyzmem” (*konturlosen „Gummikatholizismus”*)⁵²⁴.

Obecność Kościoła we współczesnym, czyli świeckim świecie powinna sięgać wszystkich miejsc, w których żyją ludzie. Jego postawa, która jest proegzystencją, nie może polegać na pasywnym czekaniu, lecz zdaniem Kaspera potrzeba zmiany z Kościoła czekającego (*Komm-her-Kirche*) na wychodzący (*Geh-hin-Kirche*). Jest on szczególnie potrzebny w miejscach, gdzie są ludzie samotni, opuszczeni i w potrzebie⁵²⁵. Kardynał Kasper podkreśla, że Kościół nie musi czynić tego, co mogą robić inni, lecz musi przede wszystkim realizować posługę, którą tylko sam może pełnić. Jego bycie i żywotność w zsekularyzowanym społeczeństwie będą zależeć od tego, czy uda mu się przekazać ludziom duchowość, która pozwoli im w ich wewnątrzświatowym i codziennym życiu spotkać się z Bogiem⁵²⁶. We współczesnym świecie Kościół musi być przede wszystkim Kościołem proroczego słowa (*Kirche des prophetischen Wortes*). W obliczu powszechnego zamętu, kryzysu orientacji, licznych konfliktów, a nawet wojen pojawia się pilna potrzeba podkreślania diakonii jako nieodzownego elementu wśród trzech podstawowych funkcji rzeczywistości eklesjalnej, obok *martyrii* i *leiturgii*. Służba będzie możliwa, kiedy Kościół stanie się wrażliwy zarówno na znaki czasu, jak i na zmiany zachodzące w społeczeństwie, aby skutecznie odpowiadać na obecne wyzwania⁵²⁷. Słuchanie, rozeznawanie i odpowiadanie to dialogiczny proces, który jest wydarzeniem duchowym. Bez tego wertykalnego poziomu wszelkie horyzontalne wysiłki doprowadzą do mniej lub bardziej skutecznych społecznych zaangażowań, które są już z dużym powodzeniem realizowane przez świeckie instytucje. Inaczej tę intuicję Kaspera można ująć w taki sposób, że potrzeba

⁵²³ *Erneuerung des dogmatischen Prinzip*, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 199-201.

⁵²⁴ Tamże, s. 201-202.

⁵²⁵ *Gestalt und Auftrag der Kirche in einer säkularen Gesellschaft*, s. 587-588.

⁵²⁶ Franciszek pisze, że jeśli ludzie „[...] nie znajdą w Kościele duchowości, która ich uzdrowi, wyzwoli, napęli życiem i pokojem i która jednocześnie wezwie ich do solidarnej komunii i misyjnej płodności, zostaną w końcu oszukani przez niehumanizujące i nieprzynoszące chwały Bogu propozycje” (EG, 89).

⁵²⁷ *Gestalt und Auftrag der Kirche in einer säkularen Gesellschaft*, s. 588-589.

służby, która czerpie ze słowa i z sakramentu. Kościół powinien, zgodnie ze słowami II modlitwy eucharystycznej, najpierw stać przed Bogiem, aby we właściwy sposób służyć⁵²⁸.

3.4 Dialog jako narzędzie budowania eklezjalnej wspólnoty wartości

Zdaniem Kaspera od czasów Soboru Watykańskiego II dialog stał się fundamentalną i charakterystyczną cechą katolicyzmu. Ma on różne wymiary i jest zarówno wewnętrzny, jak i zewnętrzny. Kościół jest w dialogu z innymi Kościołami i wspólnotami kościelnymi, z innymi religiami, ze współczesną kulturą, sztuką, nauką i polityką. Dla Kaspera nie jest on zewnętrzną metodą czy strategią polityki kościelnej. Nie opiera się jedynie na intelektualnych dyskusjach i wymianie idei. Jest wyrazem dialogicznej struktury ludzkiej egzystencji. Niemiecki teolog idzie śladem myśli Jana Pawła II i podkreśla, że dialog jest niezbędny dla samorealizacji człowieka zarówno jako jednostki, jak i każdej ludzkiej wspólnoty. Mówi wprost: „jako ludzie nie tylko kultywujemy dialog, ale jesteśmy dialogiem (*wir sind Dialog*), jesteśmy istotami dialogicznymi z natury”⁵²⁹. Dzięki innym możemy bardziej stać się sobą. Zarówno w życiu, jak i w wierze nigdy nie można czekać, aż zostanie wyjaśniona ostatnia kwestia. Dialog ma początek, ale nie ma końca. Misterium Boga jest i pozostanie w ten sam sposób niepojęte dla wszystkich. Nie można go adekwatnie i w pełni wyrazić za pomocą ludzkich pojęć i sformułowań⁵³⁰.

Po ukazaniu dialogicznej interpretacji istoty Kościoła obecnej w eklezjologicznej myśli Waltera Kaspera nie sposób nie zauważyć licznych miejsc, w których stale powraca on do wartości. Są one przestrzenią i możliwością dialogu, dlatego aksjologiczne spojrzenie na Kościół i próba rekonstrukcji i przedstawienia go jako dialogicznej wspólnoty prawdy, wolności, jedności i pokoju będzie przedmiotem tej części pracy.

3.4.1 Wspólnota prawdy

Prawda jest czymś żywym i dialektycznym, dlatego nie może być zamknięta w słowach i zdaniach. Monolog, pojedyncza propozycja nie jest w stanie ani objąć, ani wypowiedzieć prawdy⁵³¹. Prawda chrześcijańska nie jest ponadczasowym, niedostępnym platońskim światem idei, lecz Słowem Bożym, które stało się ciałem w Jezusie Chrystusie w pełni

⁵²⁸ Por. MR.

⁵²⁹ „Als Menschen pflegen wir nicht nur Dialog, sondern wir sind Dialog, wir sind von Natur aus dialogische Wesen” (*Die Kirche und der Pluralismus der Gegenwart*, s. 647-648).

⁵³⁰ W. Hryniewicz, *Dialog jako podstawowa kategoria wiary*, s. 52.

⁵³¹ *Grundlagen und Möglichkeiten eines katholischen Ökumenismus*, s. 44.

czasów⁵³². W innym miejscu Kasper pisze także, że prawda nie jest systemem odlanym ze stali i żelaza, lecz jest nią Chrystus we własnej osobie⁵³³. Papież Franciszek zaś podkreśla, że wszelkie „wysiłki na rzecz dialogu są przejawem miłości do prawdy”, której nie sposób szukać w monologach ani w statycznych schematach, lecz tylko w i poprzez otwarte i dynamiczne wydarzenie, jakim jest dialog⁵³⁴.

Zachodnia koncepcja prawdy, która już od Parmenidesa rozumiana jest jako tożsamość myśli i bytu, negatywnie sformułowana w zasadzie niesprzeczności, staje się w ten sposób sformalizowanym *adaequatio intellectus et rei*, który w sposób techniczny podchodzi do prawdy i zamyka się w schemacie podmiot-przedmiot. Koncepcja ta jest dla Kaspera teologicznie niewystarczająca. Jego zdaniem w biblijnym myśleniu prawda rozumiana jest jako coś, co trwa i ma przyszłość. Opiera się ona na tożsamości obietnicy i spełnienia, której gwarantem jest osobista wierność Boga⁵³⁵. Kardynał Kasper powołuje się na teksty Martina Heideggera i pisze o prawdzie jako *alethei*. To greckie pojęcie oznacza „nieskrywanie”, „wychodzenie z ukrycia” i odnosi się bezpośrednio do rozumienia prawdy jako wydarzenia, w którym następuje ujawnienie tajemnicy bycia. W tej koncepcji pierwotna natura prawdy odpowiada zachwytowi nad niedotykalną bliskością bytu, który w dynamicznym i niekończącym się procesie wychodzi z ukrycia, odsłania się, a jednocześnie zakrywa i pozostaje tajemnicą⁵³⁶.

Kardynał Kasper w swych naukowych poszukiwaniach dotarł także do współczesnego filozofa Hansa-Georga Gadamera. Zajmował się on prawdą i doszedł do wniosku, że należy ją rozumieć jako obietnicę składającą się z niedającego się znieść napięcia między pamięcią a oczekiwaniem. Obietnica jako ostateczny horyzont umożliwiający konceptualizację prawdy nie jest sztywną, statyczną granicą, lecz horyzontem nieustannie otwierającym się, dynamicznym, będącym w ruchu (podróżującym z podmiotem). Analiza powyższych stanowisk filozoficznych prowadzi Kaspera do następujących wniosków odnośnie do rozumienia prawdy. Po pierwsze, pozostaje ona zawsze obietnicą w historii. Po drugie, nie można jej adekwatnie ująć w zdaniach. Po trzecie, jest ona otwarta na coraz większą przyszłość Boga. W rozumieniu

⁵³² *Zur Einführung. Wahrheit und Freiheit – Versuch einer Analyse unserer Situation*, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 23-25.

⁵³³ „[...] die Wahrheit ist kein in Stahl und Eisen gegossenes System. Jesus Christus ist die Wahrheit in Person” (*Perspektiven einer sich wandelnden Ökumene*, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 370).

⁵³⁴ EG, 250.

⁵³⁵ *Evangelium und Dogma*, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 37-38.

⁵³⁶ *Dogma unter dem Wort Gottes*, s. 85-86.

niemieckiego teologa prawda zawiera w sobie permanentny element zaskoczenia i nowości. Dlatego w Piśmie Świętym koncepcja prawdy jest zgoła inna od tej wypracowanej przez tradycję zachodnią. Ta pierwsza jest historyczna, dynamiczna i zawiera element proroczy⁵³⁷. Rozróżnienie między greckim a biblijnym rozumieniem prawdy można przedstawić w ten sposób, że jedno z nich jest metafizyczne (*ist – jest*), a drugie historyczne (*geschieht – wydarza się*)⁵³⁸. Niemiecki teolog nie ograniczył się do wykazania różnic między przedstawianymi koncepcjami prawdy, ale twierdził, że nie ma między nimi opozycji, dlatego postulował potrzebę ich twórczej syntezy⁵³⁹. Prawda nie jest aksjomatem matematycznym, historyczną przeszłością ani literą, lecz jest jednocześnie teraźniejszością i przyszłością. Posłannictwo Kościoła i prawdy wiary są podporządkowane większej tajemnicy Bożej przyszłości (*je größeren Geheimnisses der Zukunft Gottes*) w historii świata, tak aby prawda o Ewangelii mogła się stale na nowo potwierdzać i być uchwytana w każdej epoce. To wymaga od Kościoła permanentnego dialogu i dialogicznej postawy⁵⁴⁰. Prawda w sensie teologicznym nigdy nie jest dana w sposób skończony w zdaniach, ale ukazuje się i jest dostępna w doświadczeniu historycznym⁵⁴¹. Zarówno absolutność prawdy, jak i Ewangelii wykluczają możliwość uchwycenia ich i zamknięcia w zdaniach czy definicjach. Absolutność Ewangelii i Boga, który w niej mówi, oznacza, że Kościół zawsze będzie w drodze, w nieustannym dialogu i permanentnych próbach jej wyczerpania i zgłębienia⁵⁴².

Biblijne i trynitologiczne analizy doprowadziły Kaspera do stwierdzenia, że prawda chrześcijańska w swej najgłębszej istocie jest symfoniczna i polifoniczna. Zgodnie z wiarą chrześcijańską jedna Ewangelia została wyrażona i przedstawiona za pomocą czterech świadectw. Podstawowym argumentem jest jednak trójjedyny Bóg, który jest fundamentem prawdy. Fakt, że najgłębsza i najbardziej konstytutywna chrześcijańska prawda wiary wyznaje jedność Boga w Trójcy Osób, umożliwia i domaga się głębszej refleksji nad jednością i różnorodnością w dogmatycznych refleksjach. Odwieczna prawda Boga zawiera w sobie jedność i wielość, jak podkreśla Kasper, sama w sobie jest wydarzeniem i dialogiem (*Sie ist in sich selbst Geschehen und Dialog*)⁵⁴³. Powyższe ustalenia mają

⁵³⁷ Tamże, s. 101-105.

⁵³⁸ *Das Wahrheitsverständnis der Theologie*, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 101.

⁵³⁹ Tamże, s. 107.

⁵⁴⁰ *Dogma unter dem Wort Gottes*, s. 123-124.

⁵⁴¹ Tamże, s. 131-133.

⁵⁴² Tamże, s. 139-140. „Jest bezsprzeczne, że jedna kultura nie wyczerpie tajemnicy odkupienia Chrystusa” (EG, 118).

⁵⁴³ *Das Wahrheitsverständnis der Theologie*, s. 119.

istotne znaczenie dla Kasperowej eklezjologii. Jego zdaniem nie tylko nauczanie, lecz także postać Kościoła przez długi czas kształtowane były nie przez trynitarny, ale przez statyczny, monoteistyczny obraz Boga ⁵⁴⁴. Taka symfoniczno-polifoniczna koncepcja prawdy *explicite* domaga się dialogu, który jest w stanie stworzyć przestrzeń, by mogła się ona ukazać. Monolog jest niewystarczający, a nawet grozi wypaczeniem, ponieważ prowadzi nie do prawdy, ale do ideologii.

Prawda, która ma być uznana przez wszystkich, nie może być wystawiona na niebezpieczeństwo jednostronnego manipulowania i regulowania przez poszczególne podmioty czy systemy. Potrzebuje ona permanentnego dialogu, bo nie można jej objąć ani uchwycić w abstrakcyjnym, dialektyczno-pojęciowym procesie, ale tylko w dialogu, który nigdy nie może zostać zakończony⁵⁴⁵. Tak jak ludzkie poznanie i wolność, tak samo również prawda istnieje tylko w uczestnictwie w tradycji i społeczeństwie. Jednostka dociera do pełnej prawdy tylko wtedy, gdy uznaje, że potrzebuje prawdy innych dla dobra własnej prawdy. Według Kaspera całość prawdy nie może być uchwycona w abstrakcyjnym procesie, lecz jedynie w dialogu, który nie może być zakończony, nie ma końca⁵⁴⁶. Jest permanentnym wydarzeniem komunikacji i budowania konsensusu.

Prawda jest pomiędzy (*zwischen*) interlokutorami, żaden z nich jej nie posiada, dlatego potrzebuje drugiego, aby mieć w niej swój udział. W spotkaniu i dialogu nasza własna pozycja staje się niejako jaśniejsza, rozszerza się i staje się bardziej otwarta. Następuje „połączenie horyzontów” (*Horizontverschmelzung*), które prowadzi do poszerzenia perspektywy współdialogujących. Prawdziwy dialog jest otwarty na przyszłość, bo staje on niejako zawsze przed obliczem coraz większej prawdy i umożliwia powierzenie się jej prowadzeniu. Jest także otwarty na przeszłość, bo nie można nigdy całkowicie „nadrobić” pozycji drugiej osoby, zrównać się z jej horyzontem. To właśnie ta podwójna otwartość – jak podkreśla Kasper – na przyszłość i przeszłość, potwierdza tezę, że prawdę „mamy” tylko w dialogu, nieustannej komunikacji i permanentnej wymianie. Według Kaspera dialog jest historyczną obecnością prawdy (*So ist der Dia-logos das*

⁵⁴⁴ *Erneuerung des dogmatischen Prinzip*, s. 207. Por. J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 320-321.

⁵⁴⁵ „Das Ganze der Wahrheit lässt sich letztlich nicht in einem abstrakten, das Ganze dialektisch einholenden und begrifflich durchschauenden Prozess einfangen, sondern nur in einem nie abzuschließenden Dialog erkennen” (*Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen*, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 756).

⁵⁴⁶ Tamże, s. 752-756.

geschichtliche Da-sein der Wahrheit)⁵⁴⁷. Kościół powinien być instytucją wolnej i otwartej komunikacji i dialogu, w których możliwe jest wspólne poszukiwanie prawdy i uczestnictwo w niej⁵⁴⁸. Zdaniem Kaspera cała prawda nie może być nigdy zawarta w systemie, bo można ją rozpoznać jedynie w dialogu, który nigdy nie może być zakończony. Staje się on zatem historycznym sposobem istnienia prawdy, a ortodoksja może być wtedy rozumiana jedynie jako ortodoksja dialogiczna, dynamiczne wydarzenie i otwarty proces. To, czym jest prawda, musi sprawdzać się w permanentnym dialogu, w słuchaniu siebie nawzajem i we wspólnym słuchaniu Objawienia, o którym świadczą Pismo Święte i Tradycja. Potrzeba więc osobistej i wspólnotowej troski o poszukiwanie prawdy⁵⁴⁹.

3.4.2 Wspólnota wolności

Kardynał Kasper podejmuje próbę określenia relacji między prawdą a wolnością i odwołuje się do soborowej deklaracji *Dignitatis humanae*, która dla wielu była i jest po dziś dzień nie do przyjęcia⁵⁵⁰. Jego zdaniem genezę i w pewien sposób konieczność powstania tego dokumentu określa nie relatywizacja prawdy, lecz jej poważniejsze potraktowanie, uczynienie z niej podstawy i fundamentu. Wolność i prawda nie są przeciwieństwami, bo według Biblii – jak podkreśla Kasper – prawda czyni człowieka wolnym (J 8, 32)⁵⁵¹. W historii zdarzało się, że tam, gdzie katolicy stanowili większość, odmawiali wyznawcom innych religii prawa do wolności religijnej. Natomiast tam, gdzie byli lub są w mniejszości, domagali się jej. Promulgowanie Deklaracji o wolności religijnej Kasper uznaje za ostateczne odwrócenie się Kościoła od tzw. epoki konstantyńskiej, w której władza kościelna i świecka stanowiły jedno. Jest to przyjęcie jednego z podstawowych postulatów politycznych oświecenia, a mianowicie liberalno-autonomicznej organizacji społeczeństwa. W ten sposób została otworzona nowa karta

⁵⁴⁷ Tamże, s. 756. Innymi słowami zdaje się tę samą myśl prezentować B. Sipiński: „Sokratejska sztuka położnicza, która jest metodą Dialogu, pozwala wyjść na jaw prawdzie uniwersalnej, tj. takiej, która dotyczy zarówno Tożsamego i Innego” (B. Sipiński, *Fenomenologia dialogu*, s. 53-54).

⁵⁴⁸ *Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen*, s. 758.

⁵⁴⁹ *Lehre der Kirche – Glaube der Gläubigen*, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 814.

⁵⁵⁰ Więcej na temat historii powstawania i recepcji deklaracji zob. M. Gilski, D. Wąsek, A. Nadbrzeżny, „*Dignitatis humanae*”. *Sobór Watykański II o wolności religijnej*, Kraków 2024; W. Szukalski, *Od tolerancji do wolności religijnej. Ewolucja poglądów w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Poznań 2003; K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2012, s. 9-22; M. Jaworski, *Wprowadzenie do Deklaracji o wolności religijnej*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2012, s. 405-409.

⁵⁵¹ *Die Fackel der Hoffnung Hochhalten. 60 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil – ein Gespräch mit Walter Kardinal Kasper*, s. 11, <https://www.theologie-und-kirche.de/kasper-interview.pdf> [dostęp: 19.03.24].

w długiej historii Kościoła i na nowo została zdefiniowana relacja między Kościołem a państwem⁵⁵². Kardynał Kasper jako adwokat i promotor Soboru Watykańskiego II podkreśla, że w omawianej deklaracji nie została powtórzona dotychczasowa doktryna, lecz aby zachować jej trwałą tożsamość, została ona zinterpretowana w świetle zmienionej sytuacji współczesnych społeczeństw. Sobór czerpał i wracał do tradycji chrześcijańskiej stojącej przed epoką konstantyńską. Oczyszczył ówczesne tradycje poprzez usunięcie warstw i naleciałości związanych z czasem epok historycznych, aby jedyną Tradycję uczynić owocną, pozwolić jej niejako przemówić kolejny raz we współczesnym postoświeceniowym i postmodernistycznym świecie. Właściwe, czyli dynamiczne i zarówno synchroniczne, jak i diachroniczne rozumienie Tradycji, pozwala na wyznaczenie kryteriów do krytycznego oczyszczania poszczególnych tradycyjnych postaci w każdej poszczególnej epoce. Uznanie przez Kościół wolności religijnej każdego człowieka nie ma nic wspólnego z zerwaniem z Tradycją, lecz jest dla Kaspera żywym procesem dialogicznego urzeczywistniania jednego i tego samego *Depositum Fidei*, aby odpowiadać na pytania danego czasu. Kardynał nawiązuje do myśli św. Tomasza z Akwinu i broni tezy, że prawo człowieka do wolności religijnej nie stoi w opozycji do prawa Bożego, tylko opiera się ono na uczestnictwie ludzkiego rozumu w prawie Bożym. Inaczej można to ująć, że uznanie transcendencji Boga ustanawia transcendencję osoby ludzkiej i jest podstawą jej uznania⁵⁵³. Dlatego nauczanie soboru nie oznacza zerwania z Tradycją, tylko dalszy jej rozwój w obliczu konkretnych współczesnych wyzwań.

Współczesny relatywizm i pluralizm nie są żadnym postępem, lecz jak podkreśla Kasper powrotem do mitologicznego schematu myślenia. Obecnie Kościół staje przed wyzwaniem, z którym mierzył się w starożytności, aby ponownie przywrócić właściwe rozumienie rzeczywistości⁵⁵⁴. Dąży do demitologizacji świata, która dokonała się poprzez naukę o stworzeniu. Chrześcijańska prawda musi „zostać wykonana” (*getan werden*). Niemiecki teolog nie postuluje w ten sposób tworzenia czy robienia prawdy, lecz przypomina o nierozzerwalnym związku między ortodoksją i ortopraksją⁵⁵⁵. Jego zdaniem „istotnym wyzwaniem pod adresem Kościoła i teologii jest więc znalezienie właściwej

⁵⁵² *Wahrheit und Freiheit. Die «Erklärung über die Religionsfreiheit» des Zweiten Vatikanischen Konzils*, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 134-136. 160-161.

⁵⁵³ *Die theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewusstsein von Freiheit und Geschichte*, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 113. „Die Anerkennung der Transzendenz Gottes begründet also die Transzendenz der menschlichen Person” (Tamże, s. 195).

⁵⁵⁴ *Die Kirche unter dem Anspruch der Zukunft*, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 579-580.

⁵⁵⁵ *Die Verantwortung der Christen und der Kirche für den Menschen, die Gesellschaft und die Menschheit*, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 412.

drogi poza fundamentalizmem i relatywizmem, poza rygoryzmem i wyprzedzają, pośredniczenie między tożsamością i otwartością na dialog”⁵⁵⁶.

Dla Kaspera kwestia i problem prawdy są fundamentalnymi zagadnieniami, które zapraszają do dialogu. Należy niewątpliwie zgodzić się z tezą J. Morawy, który twierdzi, że nie tylko eklezjologia, lecz wręcz cała teologia Kaspera jest przeniknięta nieustannym pytaniem o prawdę i jej poszukiwaniem⁵⁵⁷. Nie statyczna postawa, ale dynamiczne poszukiwanie prawdy chroni przed skupianiem się na drugo- czy trzeciorzędnych problemach Kościoła i wiary. Prawda każe rozmawiać, inspiruje do otwartej i pokornej postawy. Niewątpliwie widoczna jest chrystologiczna podstawa rozumienia i interpretacji prawdy przez Kaspera. Jezus Chrystus jest dla niego nie tylko obietnicą ostatecznej prawdy, lecz także jej eschatologicznym wypełnieniem. Prawda jest zdeterminowana i określona przez Wydarzenie Jezusa Chrystusa, który jest prawdą w Osobie. W myśleniu Kaspera uwidacznia się chrystologiczna struktura prawdy. Można odnieść wrażenie, że jego refleksja jest pokazaniem, że uniwersalna i absolutna prawda jest obecna w historycznym objawieniu. Udowadnia on, że Jezus Chrystus jest *universale concretum*. Poprzez dialog i w dialogu osoba ludzka poszukuje prawdy, ma do niej dostęp. Czynienie prawdy w miłości i miłości w prawdzie jest koniecznym warunkiem spełnienia najgłębszych pragnień człowieka. Struktura i przebieg Objawienia odpowiadają tezie, którą promuje W. Kasper o dialogu jako historycznej formie istnienia prawdy. Zgodnie z obserwacją J. Kempy można uznać, że prawdopodobnie bezpośrednią konsekwencją oraz rezultatem zaawansowanych badań Kaspera prowadzonych w ramach jego rozprawy habilitacyjnej jest teza o teologicznym znaczeniu historii⁵⁵⁸. Otwartość na dialog i prowadzenie go nie mają nic wspólnego z bagatelizowaniem różnicowań. Ponieważ tożsamość i dialog są ze sobą powiązane, można je rozróżniać, ale nie można ich rozdzielać. Dialog służy zarówno prawdzie, jak i tożsamości⁵⁵⁹.

Prawda może być rozpoznana i uznana tylko w wolności, która jeśli nie chce być arbitralna i prowadzić do chaosu oraz walki każdego z każdym, to potrzebuje prawdy. Jest ona konstytucyjnym warunkiem wolności. Wolność jest miejscem i sposobem istnienia prawdy⁵⁶⁰.

⁵⁵⁶ *Kościół wobec wyzwań postmodernizmu*, „Przegląd Powszechny” 12 (1998), s. 286.

⁵⁵⁷ J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 315.

⁵⁵⁸ Por. J. Kempa, *Poznanie Boga w historii*, s. 79.

⁵⁵⁹ *Die Kirche und der Pluralismus der Gegenwart*, s. 658.

⁵⁶⁰ „Die Wahrheit ist Konstitutionsbedingung der Freiheit. Umgekehrt ist die Freiheit Ort und Daseinsweise der Wahrheit” (*Zur Einführung. Wahrheit und Freiheit – Versuch einer Analyse unserer Situation*, s. 28-29).

Wyjaśnienie relacji między chrześcijańską wolnością a nowoczesną autonomią jest jednym z najpilniejszych zadań stojących przed współczesną teologią. Autonomia przede wszystkim polega na wolności, która nie może być rozumiana jako samowola, bo według Kaspera jest ona jej przeciwieństwem. Uleganie namiętnościom i kaprysom danej chwili, postępowanie, które jest zdeterminowane przez przypadkowe czynniki, nie jest wolnością⁵⁶¹.

Mówienie o wolności nie może być tylko teoretyczne, bo nie jest ona faktem ani przedmiotem, który istnieje obiektywnie, który można zmierzyć, obliczyć i zaplanować, lecz jest ona wydarzeniem, czymś, co się dzieje w życiu. Aby doświadczyć wolności, trzeba działać w sposób wolny. W nawiązaniu do Johanna Gottlieba Fichtego Walter Kasper podkreśla, że świadomość wolności może być osiągnięta jedynie poprzez wolne działanie. Człowiek „posiada” wolność tylko i wyłącznie jako wydarzenie historyczne. Jest ona nie tylko historyczna, lecz jednocześnie zapośredniczona przez historię, która – jak to było wcześniej już przedstawione – jest dialogiem dwóch wolności: Boga i człowieka. Wolność pozostaje przestrzenią i możliwością rozpoznania doskonałej wolności – Boga, który objawia się i działa w sposób wolny⁵⁶². Ta historia dialogu Boga z ludzkością osiągnęła swoje eschatologiczne wypełnienie w Bogu-człowieku Jezusie Chrystusie. Znaczenie Jego uniwersalnego zbawczego dzieła można interpretować jako historię wyzwolenia i odkupienia, jako umożliwienie wolności. Jego łaska jest konkretną wolnością⁵⁶³. Doświadczenie zdobywa się jedynie poprzez „wyruszenie w drogę”⁵⁶⁴. Zdaniem Kaspera każdy, kto podejmuje temat wolności, powinien przejść od teorii do praktyki. Obudzić się ze snu abstrakcyjnych spekulacji, aby stać się przewodnikiem dla ludzi oraz oferować duszpasterzom konkretne modele działania, a także przyczyniać się do zmiany instytucjonalnej praktyki Kościoła i społeczeństwa. Nie tylko teoria, lecz także praktyka może stać się ideologiczna. Jeśli chrześcijańska wolność jest centrum i streszczeniem Ewangelii, to musi ona najpierw odnosić się do Kościoła, który ją głosi słowem i czynem. Kościół będzie tylko wtedy wiarygodny, gdy w pełni będzie charakteryzował się ewangeliczną wolnością⁵⁶⁵. Rady ewangeliczne zamiast być umieszczane na świeczniku, są często chowane pod kocem, a to pokazuje wyraźnie, że nie

⁵⁶¹ *Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, s. 35-36.

⁵⁶² *Die theologische Bestimmung der Menschenrechte*, s. 119.

⁵⁶³ Tamże, s. 120-121.

⁵⁶⁴ „Erfahrungen macht man nur, indem man «in Fahrt kommt»” (*Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, s. 59).

⁵⁶⁵ Tamże, s. 58-59.

kojarzy się ich ani nie przedstawia jako znaku wolności. Chrześcijańska wolność umożliwia bycie wolnym od świata po to, aby być w nowy sposób wolnym dla świata⁵⁶⁶.

Kardynał Kasper zauważa, że idea wolności potrzebowała wiele czasu, aby zadomowić się w Kościele i teologii. Przytacza trzy modele, które prezentują możliwe podejście do kwestii wolności:

- (1) model konserwatywny – polegający na obronie i oporze przed współczesnymi ideami wolności;
- (2) model progresywny – to wewnątrzświatowa realizacja chrześcijańskiej wolności;
- (3) model Tomaszowy – wolność Boga zakłada i dopełnia wolność ludzką⁵⁶⁷.

Teolog podejmuje i analizuje koncepcję św. Tomasza z Akwinu i zaznacza, że przestrzeń, w której ona powstawała i funkcjonowała, była tzw. idea *ordo* wyrastająca z przekonania o istnieniu pewnej obiektywnej wizji świata i hierarchii całej rzeczywistości, uporządkowanej zgodnie z Bożym zamysłem. Dla współczesnego człowieka pozostaje ona niedostępna oraz nie może, nie jest w stanie interpretować jego moralno-religijnego doświadczenia. Analiza przeprowadzona przez Kaspera pokazuje, że w dzisiejszym świecie tą ramą, przestrzenią i zarazem punktem wyjścia jest wolność. Kolejny raz pojawia się w jego tekstach postulat, aby Boga nie traktować jako absolutny byt, jak to było w klasycznej metafizyce, lecz jako doskonałą i absolutną wolność, która jest początkiem, możliwością i spełnieniem ludzkiej wolności. Z tymi intuicjami Kaspera korespondują słowa Konstytucji *Gaudium et spes*, która podkreśla, że Kościół jest „znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej” (KDK, 76). Teonomia okazuje się ochroną autonomii, a konkretnie w tym przypadku transcendencji i godności osoby ludzkiej.

a) Od konfrontacji do dialogu

Analiza przeprowadzona przez Waltera Kaspera pokazuje, że zwrot od starożytności i średniowiecza do epoki nowożytnej dokonał się zasadniczo przez wyeksponowanie roli i znaczenia wolności, która nie opiera się już na porządku bytu, nie jest jej podporządkowana, ale wszelki porządek ma powstawać dzięki wolności i dla niej. Jego zdaniem idea Kościoła jako przestrzeni wolności jest stosunkowo nowa. Choć Kościół żyje

⁵⁶⁶ Tamże, s. 56.

⁵⁶⁷ *Die theologische Bestimmung der Menschenrechte*, s. 104-114; por. J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 331-335.

nią od samego początku, bo jest przecież ona istotą Ewangelii i zbawienia w Jezusie Chrystusie, to po raz pierwszy w historii została pozytywnie sformułowana dopiero przez Sobór Watykański II. Nauczanie soborowe na temat wolności wzbudziło skrajne reakcje: od lęku przed nowoczesnymi koncepcjami, aż po entuzjazm wobec tych nowych możliwości. Niemiecki teolog podkreśla, że zarówno konserwatywna, jak i progresywna postawa charakteryzowały się błędnym rozumieniem chrześcijańskiej wolności, bo nie uwzględniały one jej chrystologicznego wymiaru. W odniesieniu do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele podkreśla, że tylko w Jezusie Chrystusie, wcielonym Słowie Boga, Kościół, a poprzez jego misję każdy człowiek i cały świat, odnajduje Ewangelię wolności⁵⁶⁸. Świat nie jest już postrzegany jako z góry określony porządkiem naturalnym, nie jest już świętym kosmosem, lecz jedynie materiałem, tworzywem dla projektu zarządzanego i zaplanowanego przez człowieka. W świecie intersubiektywny porządek wolności zajmuje miejsce porządku bytu. Jest to proces, który F. W. J. Schelling uchwycił w syntetyczny sposób: „początkiem i końcem wszelkiej filozofii jest wolność”⁵⁶⁹.

Nowożytna autonomia przez długi czas, jeszcze do niedawna, w Kościele katolickim postrzegana była wyłącznie jako zagrożenie, swoista apostazja i wykorzenienie, które musi w konsekwencji doprowadzić do rozpadu wszelkiego porządku. Jedynym właściwym i promowanym stanowiskiem był powrót do teonomii, który miał zapobiec zbliżającemu się upadkowi ludzkiego społeczeństwa. Nawet teologowie, których wielokrotnie cytuje Kasper, np. J. A. Möhler, K. Adam i R. Guardini, dołączyli do grona przedstawicieli stojących na stanowisku kulturowego pesymizmu⁵⁷⁰. Zdaniem Kaspera nie mieli oni siły i odwagi na krytyczną i twórczą syntezę, której dokonali Ojcowie Kościoła w recepcji greckiej filozofii lub św. Tomasz z Akwinu w dialogu z myślą Arystotelesa. Teolog zainspirował się tymi myślicielami, a także znał narrację współczesnych filozofów: Jeana-Paula Sartre’a, Ernsta Blocha i innych, którzy tezę o nieistnieniu Boga określają jako postulat umożliwiający wolność. Jednak Kasper podjął krytyczny dialog z nowożytną myślą, dla której wolność ma źródło i cel sama w sobie. Niemiecki kardynał wysunął odważny postulat prezentacji idei Boga jako gwaranta i protektora ludzkiej autonomii i wolności⁵⁷¹. Ludzką wolność opisał w odniesieniu do Boga, w relacji z Nim. Tylko

⁵⁶⁸ *Kościół jako miejsce przebaczenia grzechów*, „Communio” 10(1/55) (1990), s. 49-53; por. KDK, 22.

⁵⁶⁹ *Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, s. 37.

⁵⁷⁰ Tamże, s. 40; por. J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 132-133.

⁵⁷¹ „Da die neuzeitliche Philosophie Freiheitsphilosophie ist, müssen neuzeitlich auch die Gottesfrage und die Heilsfrage im Horizont der Freiheit neu bedacht werden” (*Die theologische Bestimmung der Menschenrechte*, s. 115).

w spotkaniu z absolutną wolnością człowiek może odnaleźć wewnętrzny spokój, żadne inne wewnątrzświatowe spotkanie nie jest w stanie zaspokoić tego pragnienia. Autonomia nie jest radykalną decyzją przeciwko Bogu, ale w koncepcji Kaspera potrzebuje ona teonomii. Pojmowanie Boga w horyzoncie wolności, określenie Go jako doskonałą wolność prowadzi jednocześnie do odejścia od rozumienia i określania Go jako pierwszej przyczyny, jako najwyższej istoty, jako nieskończonej i doskonałej substancji i innych abstrakcyjno-statycznych ujęć. Analiza teksów Kaspera pokazuje, że autonomia jest możliwa jedynie dzięki teonomii. Jest ona przyczyną, ochroną i gwarantem autonomii, bo ustanawia bezwarunkową godność każdego (!) człowieka, niezależnie od jakichkolwiek uwarunkowań wewnątrzświatowych⁵⁷². Tak rozumiana teonomia okazuje się także podstawą dialogu, który odbywa się ze względu na Boga. Z dialogu nikt nie może być wyłączony ani pominięty. Spory i debaty wokół wolności są szansą dla Kościoła, aby stale odnajdywać i jednocześnie wzmacniać swoją tożsamość, którą kształtuje się poprzez zajmowanie wyraźnych stanowisk w wielkich debatach współczesności, a szczególnie w temacie właściwego rozumienia i praktykowania wolności. Kościół powinien odpowiedzieć sobie na pytanie, w jaki sposób może i powinien owocnie głosić teonomicznie określoną Ewangelię świata zdeterminowanemu przez autonomiczne roszczenia. Od odpowiedzi będzie zależało skuteczne realizowanie jego zbawczej misji. Dla Kaspera jest jasne, że bez takiej jednoznacznej tożsamości zarówno chrześcijaństwo, jak i Kościół nie będą skuteczne *ad extra*, bez niej będą jeszcze mniej atrakcyjne dla ludzi z zewnątrz, a zwłaszcza dla młodego pokolenia. Potrzebna jest eklezjologia, która pozwoli rozwijać samoświadomość Kościoła, tak aby był on w stanie w dzisiejszym świecie zająć wyraźne stanowisko w kwestii wolności, być obrońcą i adwokatem szczególnie dla ludzi najsłabszych, którzy albo nie mają głosu, albo ich głos jest zbyt cichy i ostatecznie nie są słuchani⁵⁷³. Po odzyskaniu tożsamości i zajęciu wyraźnego stanowiska w kwestii ludzkiej wolności Kościół może zyskać znaczenie w obecnej sytuacji. Nie poprzez zamknięty, poprawny dogmatyzm, który polega na powtarzaniu często niezrozumiałych reguł, ale otwarty dialog, aby istota chrześcijańskiej wolności stała się na nowo dostępna i zrozumiała w kontekście współczesnego doświadczenia wolności. Stanowisko Kaspera w tej kwestii

⁵⁷² *Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, s. 41-45.

⁵⁷³ W podejmowanej kwestii W. Kasper zdaje się mówić jednym głosem z papieżem Pawłem VI, który wzywa: „Kościół powinien pogłębiać świadomość samego siebie, zastanawiać się nad swoją tajemnicą [...]. Z tej jasnej i skutecznej świadomości rodzi się spontaniczne pragnienie porównania idealnego obrazu Kościoła, jakim Chrystus go widział, pragnął i umiował jako swoją świętą i nieskalaną Oblubienicę (Ef 5, 27), z rzeczywistym obliczem, jaki Kościół dzisiaj przedstawia” (ES, 9-10).

jest wyraźne: jeśli się to nie uda, wówczas formuły doktrynalne staną się puste. Zdaje się on postulować także konieczność przewyciężenia dualizmu, dwupiętrowości teorii natury i łaski, rozumienia wolności naturalnej i wolności chrześcijańskiej, chrześcijaństwa i współczesnej kultury. Jest to bardzo wyraźna i trafna diagnoza, lecz autor nie wskazuje możliwych praktycznych wskazówek rozwiązania omawianych aporii.

Chrześcijańska wolność jest uosobieniem tego, co wydarzyło się przez Jezusa Chrystusa, a co św. Paweł streszcza w następujący sposób: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5, 1)⁵⁷⁴. Wolność chrześcijańska jest zatem wolnością wyzwoloną, to znaczy wolnością daną w darze, która realizuje się w wierze, nadziei i miłości. Jest ona otwarta na nieskończoną tajemnicę, bo jedynie w horyzoncie nieskończoności człowiek może doświadczyć tego, co skończone jako skończonego i warunkowego. Kardynał Kasper mówi wprost, że wolność jest możliwa tylko w horyzoncie nieskończoności. Dlatego jest ona zawsze niespokojna, pozostaje w nieustannym ruchu. Tego poczucia i doświadczenia nie jest w stanie zmienić żadne wewnątrzświatowe spotkanie. Dopiero kiedy człowiek spotka wolność, która jest nieskończona i to zarówno pod względem jej formalnych roszczeń, jak i realnego stanu (a to możliwe jest tylko jeśli spotka się Boga), to takie wydarzenie jest odpowiedzią na jego permanentne poszukiwania. Jezus Chrystus – *universale concretum* – jest archetypem definitywnie spełnionej wolności chrześcijańskiej. Jego prawo jest zatem prawem wolności, chrześcijańskiej wolności, która najpełniej realizuje się w uwielbieniu Boga i w służbie miłości⁵⁷⁵. Wkroczenie Boga w historię z Jego zbawczą wolnością umożliwia człowiekowi prawdziwą integralną wolność, której szczytem jest mówienie do Boga „Abba, kochany Ojciec” w każdej sytuacji i pewność, że jesteśmy z Nim bezpieczni⁵⁷⁶. Bóg, który prowadzi zbawczy dialog ze swoim stworzeniem, chce wolnych partnerów, a nie marionetek (*keine Marionetten*)⁵⁷⁷. Jest to jedna z podstawowych przyczyn istnienia Kościoła, który jako sakrament dialogu jest szczególną przestrzenią spotkania Boga z człowiekiem i ludźmi między sobą.

b) Kościół jako instytucja chrześcijańskiej wolności

⁵⁷⁴ *Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, s. 46-51.

⁵⁷⁵ *Autonomie und Theonomie. Zur Ortbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, s. 99-103.

⁵⁷⁶ *Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, s. 54-55.

⁵⁷⁷ *Religionsfreiheit als theologisches Problem*, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 244.

Od czasów starożytnej Grecji wolność była pojęciem politycznym, bo – jak podkreśla Kasper – mogła być konkretnie realizowana tylko i wyłącznie w *polis*. Miasta były postrzegane jako ośrodki, które dawały przestrzeń dla wolności. Analiza powyższych fragmentów doprowadziła Kaspera do tego, aby w swojej eklezjologii prezentować Kościół także jako instytucję wolności chrześcijańskiej⁵⁷⁸. Konieczne jest, aby Kościół był dialogiczną wspólnotą wolności, ponieważ konkretna i autentyczna wolność może istnieć jedynie wtedy, gdy jedna osoba uznaje i respektuje autonomię drugiej. Jest ona dostępna i przekazywana w historyczno-społeczno-dialogicznych dynamicznych relacjach⁵⁷⁹. Jednakże dialog może dojść do skutku, wydarzyć się tylko kiedy interlokutorzy będą wolni, czyli zdolni do dialogu. Według Kaspera konkretna wolność możliwa jest tylko w instytucjach wolności, które nie działają same z siebie, jedynie w oparciu o procedury, lecz potrzebują ludzi stojących na straży instytucjonalnego porządku wolności wszystkich. Cieszą się oni autorytetem jako publiczni przedstawiciele porządku wolności. Jest to szczególnie ważne, bo istnieje nierozzerwalny związek pomiędzy wolnością i instytucją z jednej strony, a wolnością i autorytetem z drugiej. Każdy autorytet i każda instytucja zawsze powinny być krytycznie oceniane pod kątem tego, czy umożliwiają konkretną wolność, czy troszczą się o jej rozwój. Rozwiązaniem nie jest anarchia, która zdaniem Kaspera zawsze prowadzi do dyktatury, lecz instytucja wolności. Całe życie Kościoła powinno być służbą na rzecz wolności w świecie, o której Kasper mówi wprost: „wolność jednostki zakłada wolność całości”⁵⁸⁰.

Ogłaszanie wolności danej przez Boga jest konstytutywnym elementem chrześcijańskiego przepowiadania. Kościół – jak podkreśla Kasper – jeszcze nie jest królestwem wolności, ale już jest jego świadkiem, znakiem i narzędziem. Królestwo Boże jako królestwo wolności jest rzeczywistością eschatologiczną⁵⁸¹. Bez odzyskania duchowego autorytetu Kościoła w społeczeństwie i przedstawienia poszczególnych urzędów jako służby troszczącej się o realizowanie wolności chrześcijańskiej trudno wyobrazić sobie inną, alternatywną drogę dla przyszłości eklezjalnej wspólnoty. „Nie jesteśmy panami waszej wiary, lecz sługami waszej radości” (2 Kor 1, 24). Ten tekst zdaniem Kaspera jest argumentem potwierdzającym tezę, że władza i posłuszeństwo mogą

⁵⁷⁸ *Die theologische Bestimmung der Menschenrechte*, s. 123.

⁵⁷⁹ „Weil die menschliche Freiheit also immer geschichtlich-gesellschaftlich-dialogisch vermittelt ist” *Gotteswort im Menschenwort*, s. 258.

⁵⁸⁰ „Die Freiheit des Einzelnen setzt aber die Freiheit des Ganzen voraus” (*Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus*, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 356).

⁵⁸¹ *Die theologische Bestimmung der Menschenrechte*, s. 123. „In diesem Horizont müsste Kirche als Institution der christlichen Freiheit verstanden werden” (Tamże).

być wykonywane i realizowane jedynie w dialogu, który jest przestrzenią większej i wspólnej odpowiedzialności przed Bogiem. Zdaniem kardynała chrześcijańska wolność jest podstawą i zarazem granicą władzy i posłuszeństwa w Kościele. Jest to fundamentalne kryterium dla odnowy Kościoła. Niemiecki teolog zdaje się łączyć kwestię wolności z głównym celem Kościoła. Stwierdza, że „nadchodzące królestwo Boże jest jednocześnie oczekiwanym królestwem wolności”⁵⁸². Kościół musi stać się instytucją wolności w miłości. Ten postulat ma swoje korzenie w dialogu Kaspera z późną myślą F. W. J. Schellinga, który rozumiał Boga jako wolność w miłości⁵⁸³. Za błędną próbę reform postrzega Kasper tzw. demokratyzację Kościoła, która po II Soborze Watykańskim była często podnoszona i miała swoich promotorów⁵⁸⁴. Demokratyczna forma rządów jest odpowiednia dla państw, natomiast nie może być formą i gwarancją wolności w Kościele. Kościół nie jest demokracją, ponieważ swoją misję, istotę, a przede wszystkim istnienie ma od Chrystusa Pana⁵⁸⁵. Natura rzeczywistości eklezjalnej nie może zatem być wyprowadzona lub modyfikowana przez ludzi na podstawie demokratycznych głosowań. Kardynał zdecydowanie odrzuca wszelkie próby demokratyzacji Kościoła, a postuluje odnowienie zasady synodalnej w Kościele (*Erneuerung des synodalen Prinzips*)⁵⁸⁶. Ten akapit wyraźnie pokazuje, jak bardzo rozumienie Kościoła, czyli eklezjologia Kaspera, jest nie tylko zgodna z ortodoksją, ale ma także proroczy charakter, bo ostatnie lata w Kościele są właśnie realizacją tego, na co szczególną uwagę zwracał W. Kasper w swoich tekstach z lat 90. XX wieku i z początku XXI wieku⁵⁸⁷.

c) Nowożytność jako świecka realizacja chrześcijaństwa

Według świadectwa Biblii świat został stworzony przez Boga, a jego adekwatne zrozumienie w kategoriach immanentnych jest możliwe tylko dlatego, że Bóg przedstawiany jest jako całkowicie transcendentny. Jest to pierwsza i całkowita demitologizacja oraz desakralizacja świata. Za św. Tomaszem z Akwinu Walter Kasper podkreśla, że biblijne myślenie jest teocentryczne, a nie kosmocentryczne. Dlatego już na

⁵⁸² „Das kommende Reich Gottes ist zugleich das erhoffte Reich der Freiheit” (*Gott und die Zukunft*, s. 526).

⁵⁸³ S. Ley, *Kirche Jesu Christi*, s. 96; por. pierwszy rozdział pracy, w którym mowa jest o F. W. J. Schellingu.

⁵⁸⁴ Szerzej i więcej na ten temat zob. P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001; M. Jagodziński, *Kościół a demokracja*, „Teologia w Polsce” 5(2) (2011), s. 273-288.

⁵⁸⁵ „Dennoch ist die Kirche keine Demokratie” (*Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, s. 63).

⁵⁸⁶ Tamże.

⁵⁸⁷ Zob. Franciszek, Konstytucja apostolska *Episcopalis communio* o Synodzie Biskupów; Franciszek, Przemówienie na otwarcie synodu; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, tłum. A. Sejbuk, Warszawa 2021.

pierwszych kartach Pisma Świętego zostaje określona relacja między Bogiem a światem, która prowadzi do poważnego potraktowania światowości świata (*der Weltlichkeit der Welt*), jego autonomii. To konstytutywne uznanie boskości Boga (*des Gottseins Gottes*), czyli teonomii, jest warunkiem *sine qua non* autonomii świata. W sposób niezwykle oryginalny i zarazem odważny Kasper twierdzi, że chrystianizacja świata w pierwotnym sensie oznacza jego sekularyzację – doprowadzenie go do jego autonomicznego posiadania. Według chrześcijańskiej koncepcji stworzenia dlatego, że Bóg Biblii jest „całkowicie Boski”, to świat jest i może być „całkowicie światowy”. Biblijne przesłanie oznacza przewyższenie mitologicznej teogonii i starożytnej kosmogonii. Nowożytność nie jest zatem ani niechcianym odpadem, ani tym bardziej apostazją od teonomii, lecz świecką realizacją chrześcijaństwa⁵⁸⁸. Profesor J. Kempa, który komentuje teksty niemieckiego kardynała, powie wprost: „Kasper zwraca uwagę, że myśl nowożytna przejęła i rozwinęła w zsekularyzowanej formie немало chrześcijańskich idei”⁵⁸⁹.

Postrzeganie świata jako stworzenia oznacza zrozumienie go jako radykalnie zależnego od Boga i jednocześnie radykalnie od Niego różnego. Jest on całkowicie nieboski (*Nichtgöttliche*), bo tylko w ten sposób może być naprzeciw Boga w relacyjnej autonomii. Przewyższenie mitycznego myślenia o kosmosie poprzez chrześcijańską wiarę w stworzenie ma ważne reperkusje dla omawianej kwestii, bo oznacza przede wszystkim wyzwolenie człowieka z jego podporządkowania sakralnie rozumianemu kosmosowi i oddanie go Bogu. Dla świata starożytnego król był obrazem Boga, przedstawicielem kosmicznego i metafizycznego porządku. Chrześcijańska protologia, Biblia „demokratyzuje” pojęcie obrazu Boga (*den Begriff Ebenbild Gottes «demokratisiert»*) i przenosi je na każdą istotę ludzką. Tym samym daje wyrażnie do zrozumienia, że każdy (!) człowiek, niezależnie od przynależności etnicznej, kulturowej czy religijnej posiada bezwarunkową godność. Można powiedzieć, że materialnemu teocentryzmowi odpowiada formalny antropocentryzm. Człowiek jest nie tylko – jak w przypadku greckiego rozumienia rzeczywistości – najwyższym członkiem kosmosu, lecz zgodnie z terminologią biblijną jest określany panem świata⁵⁹⁰.

d) Autonomia w dialogu z teonomią

⁵⁸⁸ *Autonomie und Theonomie. Zur Ortbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, s. 77-78. 95.

⁵⁸⁹ J. Kempa, *Poznanie Boga w historii*, s. 76-77.

⁵⁹⁰ *Die theologische Bestimmung der Menschenrechte*, s. 109-111. „Der Mensch ist nicht nur – griechisch – ein Glied, wenngleich das höchste Glied des Kosmos, er ist vielmehr – biblisch – eingesetzt als Herr der Welt” (Tamże, s. 111); por. J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 334-335.

Teonomia nie znosi, nie likwiduje autonomii, lecz jest jej fundamentalnym warunkiem. Boża miłość, która najpełniej objawia się przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, zakłada istnienie człowieka – osoby (*setzt Person voraus*) stworzonej z miłości, obdarzonej wolnością i zdolnej na tę miłość odpowiedzieć. Łaska, rozumiana jako osobowa komunია z Bogiem, także zakłada istnienie osoby, ponieważ stanowi personalną relację o charakterze dialogicznym opartą na wolnej decyzji wiary. Kardynał Kasper w niezwykle oryginalny sposób proponuje, aby zamiast klasycznym i szkolnym *gratia supponit naturam* posługiwać się sformułowaniem *gratia supponit personam*. To personalistyczne podejście wiąże się z precyzyjnym postawieniem akcentu na osobę, która jest zasadniczo przeznaczona do dialogicznych relacji dziejących się w wolności⁵⁹¹. Personalistyczna reinterpretacja aksjomatu *gratia supponit naturam*, wypracowana przez Kaspera, może być zastosowana nie tylko w traktatach charytologicznych, lecz przede wszystkim w antropologii teologicznej oraz w licznych zagadnieniach dotyczących teologii duchowości. Stworzenie osoby ludzkiej na obraz i podobieństwo trójjedynego Boga niesie istotne konsekwencje dla omawianej kwestii, ponieważ odnosi się bezpośrednio do dogmatu trynitarnego, który jest fundamentem całej antropologii teologicznej.

W zbawczym działaniu Bóg odkrywa się jako Osoba, jednocześnie w zbawczym samoudzielaniu komunikuje się i udziela przez Osobę, a nie naturę⁵⁹². Teonomia zakłada autonomię, bo Bóg, który jest miłością, pragnie, aby Jego miłość była przyjęta i uznana przez wolne stworzenie. Boskość Boga może być rozpoznawana i przyjmowana jako wolność samoudzielającej się miłości. Dlatego ludzka wolność osiąga pełnię i swoje ostateczne spełnienie jedynie poprzez teonomię, czyli uznanie Boga i wejście z Nim w komunię. Im większa jedność z Bogiem, tym większa wolność człowieka. Dogmatyk z Tübingen dostrzega pilną potrzebę promowania i rozwijania tej genialnej koncepcji (*diese geniale Konzeption*), która – jak podkreśla – niestety nie została dowartościowana ani w tomizmie, ani w neoscholastyce⁵⁹³. To jest szansa, o której Kasper w swoich licznych tekstach nieustannie wspomina. Nie poprzez bezkrytyczne podejście do dziedzictwa postoświeceniowego, lecz dzięki odważnemu i wymagającemu dialogowi z nowożytnością ujawniają się zagrożenia, ale przede wszystkim widoczne są szanse dla twórczej

⁵⁹¹ *Natur – Gnade – Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung*, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 225. Komplementarne stanowisko zdaje się prezentować H. Mühlen, który uważa, że łaska stworzona jest zawsze „w” osobie i „dla” osoby (K. Krzemiński, *Wspólnota w Duchu*, s. 112).

⁵⁹² Por. K. Krzemiński, *Wspólnota w Duchu*, s. 14.

⁵⁹³ *Die theologische Bestimmung der Menschenrechte*, s. 113.

i skutecznej realizacji misji i posłannictwa Kościoła dzisiaj. Trzeba przyznać, że refleksja Kaspera to propozycja, która wyrasta z krytycznego i otwartego dialogu Tradycji Kościoła ze współczesnym światem, jego problemami, pytaniami, które są bezpośrednio lub pośrednio obecne w człowieku żyjącym dzisiaj.

Teonomia i autonomia według soboru nie są sprzeczne, lecz pozostają względem siebie w koniecznej relacji. Jest to zdaniem Kaspera początek niezwykle zróżnicowanej, otwartej i jednocześnie krytycznej próby określenia relacji między Kościołem a światem i współczesną kulturą. Wskazanie dróg dialogu, które umożliwią realizację wolności chrześcijańskiej w głębszy i bardziej wiarygodny sposób, to zadania dzisiejszej teologii.

Monolog, czysto autorytatywny argument jest coraz mniej przekonujący, a często wręcz odpychający, dlatego Kasper postuluje pilną potrzebę dialogu, która uczyni Kościół bardziej zdolnym do służby na rzecz konkretnej wolności w dzisiejszym świecie, szczególnie zaś do stanięcia po stronie słabych i ubogich⁵⁹⁴. Te postulaty, o których W. Kasper pisał już w 1977 roku, są obecne w nauczaniu papieża Franciszka, który nie tylko wspomina o potrzebie opcji na rzecz ubogich, ale czyni z niej jeden z priorytetów swojego pontyfikatu.

e) Eklezjologia w kontekście wolności

Ponieważ współczesna filozofia jest filozofią wolności (*Freiheitsphilosophie*), kardynał Kasper opowiada się za koniecznością podejmowania zarówno kwestii Boga, jak i kwestii Kościoła w kontekście wolności. Dotychczasowe interpretacje i próby mówienia o Bogu zbudowane na tradycyjnej filozofii bytu, nie są błędne, ale stały się puste, bo nie dotyczą doświadczenia współczesnego człowieka, nie odpowiadają na jego pytania, tylko powtarzają scholastyczne pojęcia i definicje⁵⁹⁵.

Chociaż Kościół utracił swoje wpływy we współczesnej pluralistycznej sytuacji, które były szczególnie widoczne w tzw. epoce konstantyńskiej, to jednak odzyskał wolność (*Freiheit zurückgewonnen*). Przynależność do chrześcijaństwa, bycie uczniem Chrystusa nie zależy od społecznych i polityczno-kościelnych uwarunkowań, lecz jest wolną decyzją konkretnego człowieka⁵⁹⁶. Kościół jest w drodze i dlatego pozostaje w procesie

⁵⁹⁴ „[...] sondern nur die klare Option geben kann, auf der Seite der Armen und Schwachen zu stehen, um ihnen zu mehr konkreter Freiheit zu verhelfen” (*Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, s. 70).

⁵⁹⁵ *Die theologische Bestimmung der Menschenrechte*, s. 115. „Musimy więc być realistami i nie traktować jako pewnik, że nasi rozmówcy znają pełne tło tego, co mówimy, albo że mogą połączyć nasze słowa z istotnym rdzeniem Ewangelii, nadającym im sens, piękno i atrakcyjność” (EG, 34).

⁵⁹⁶ *Gestalt und Auftrag der Kirche in einer säkularen Gesellschaft*, s. 576-577.

odkrywania swojej istoty, świadomości i samoświadomości. Wolność jest przestrzenią i koniecznym warunkiem dialogu, dlatego odzyskanie jej przez Kościół doprowadziło do tego, że mógł on otworzyć się i rozpocząć liczne dialogi *ad intra* i *ad extra*. To wydarzyło się na Soborze Watykańskim II, który poprzedził – jak wielokrotnie mówi i pisze Kasper – zakończenie epoki konstantyńskiej, czyli ponowne odzyskanie wolności Kościoła do tego, aby zamiast wkraczania w wewnętrzświatowe, polityczne relacje, budował i prowadził swoje zbawcze posłannictwo w posłuszeństwie wobec Boga. Autonomia Kościoła, czyli tym samym jego zwrócenie się ku teonomii, świadome zwrócenie się do Boga, pozwoliło w nowy sposób być wolnym od świata, a jednocześnie jeszcze bardziej być dla świata.

Skoro konkretna wolność możliwa jest tylko w dialogu, to praktyka, urzeczywistnianie chrześcijańskiej wolności oznacza poszukiwanie wartości i podejmowanie decyzji na drodze konsensusu, który jest wspólnotą sensu. Niemiecki teolog nie posługuje się w tym miejscu słowem „kompromis”, lecz konsekwentnie używa słowa „konsensus”. Jest tak, ponieważ prawdę można jedynie odkryć, nie można jej ani wytworzyć, ani przegłosować, ani zadekretować. Tradycja służy recepcji prawdy poprzez konsensus (wielu głosów – dialogu, a nie monologu), który musi być nieustannie przyjmowany na nowo w drodze do nowego konsensusu. Kościół w tym dialogicznym procesie ma za zadanie nie zrównywać, lecz integrować wszelkie charyzmaty, posługi i urzędy, aby były one pojednaną całością, a nie występowały przeciwko sobie, ani tym bardziej zwalczały siebie nawzajem. Zdaniem Kaspera miejscem, w którym chrześcijańska wolność ma się wydarzać i nieustannie sprawdzać, nie jest Kościół, lecz świat. Wszelkie działania Kościoła, który jest powszechny i jego misja kierowana jest do wszystkich ludzi, powinny być realizacją jego proegzystencjalnej służby i zarazem sakramentalnej roli, czyli bycia znakiem i narzędziem zbawienia w świecie i dla świata. Stanowisko Kaspera w omawianej kwestii jest niezwykle aktualne i wyraźne, kiedy twierdzi, że w ostatnich dekadach Kościół zbyt często zajmował się sobą, wewnętrznymi strukturami, a zapominał albo nie miał już wystarczająco siły na realizowanie swojej podstawowej misji. Trzeba przyznać, że z refleksji Kaspera zarówno pośrednio, jak i bezpośrednio wynika pilna potrzeba tworzenia struktur dialogu wewnątrz Kościoła, aby jako dialogiczna wspólnota wolności był w stanie we współczesnym świecie realizować to, do czego zobowiązał go Chrystus w Ewangelii, czyli służenia na rzecz chrześcijańskiej wolności, która została dana przez Odkupiciela.

Jak pokazała analiza, eklezjologiczna refleksja Kaspera w istotnym stopniu inspirowana jest przez późną myśl F. W. J. Schellinga, dla którego początkiem i końcem

wszelkiej filozofii jest wolność. Konstruktywny dialog z niemieckim idealizmem, szczególnie zaś z jego centralną kategorią sprawił, że kwestia wolności jest obecna w wielu jego tekstach. Dla F. W. J. Schellinga państwo nie było celem człowieka i jego wolności, lecz jedynie środkiem i warunkiem dla nich. Nie jest wytworem wolności, lecz pierwotnym warunkiem wolności jednostki, która swoją wolność ma tylko poprzez państwo. Tutaj co najmniej pośrednio mowa jest o pewnej preegzystencji państwa. Ta ciekawa intuicja filozofa z Leonbergu koresponduje z katolickim rozumieniem rzeczywistości eklezjalnej, w którym zaistnienie Kościoła wiąże się z planem zbawienia, a nawet stworzeniem świata ze względu na Kościół⁵⁹⁷. Jest to klucz pozwalający zrozumieć liczne fragmenty, w których teolog z Tübingen pisze o Kościele jako znaku i narzędziu oraz jako instytucji wolności.

Na podstawie Kasperowych założeń można sformułować następujące wnioski. Po pierwsze, Bóg nie powinien być przede wszystkim rozumiany jako byt absolutny, jako doskonała substancja, lecz jako doskonała wolność, a tym samym jako jedyny i konieczny warunek absolutnego spełnienia sensu ludzkiej wolności. Po drugie, takie rozumienie boskości Boga uwalnia człowieka od konieczności wchodzenia w rolę Boga, a tym samym wyzwala człowieka do tego, aby stał się człowiekiem, do nowego człowieczeństwa. Po trzecie, podkreśla, że człowiek zostaje uwolniony od niewolniczego, syzyfowego starania się o odkupienie samego siebie i innych, bo to Bóg poprzez wkroczenie w historię dokonał odkupienia, jest jego autorem. Chrześcijańska wolność jest wolnością od samego siebie, aby być wolnym dla innych. Jest ona koniecznym warunkiem dialogu. Bez wolności istnieją przymus, przemoc i gwałt, ale nigdy nie wydarzy się dialog. W rozumieniu niemieckiego teologa skończona wolność (autonomia) może znaleźć swoje spełnienie jedynie w spotkaniu, w dialogu z nieskończoną wolnością (teonomia). Jest ona konieczna do poznania Boga, odkrycia godności ludzkiej, bycia zdolnym do wspólnotowego poszukiwania prawdy, a także do troski o pojednanie ludzkości, służby na rzecz jedności i pokoju w świecie⁵⁹⁸.

3.4.3 Wspólnota jedności i pokoju

a) Pragnienie jedności i pokoju

Jednym z podstawowych problemów ludzkości, obecnym od zarania dziejów, jest kwestia pokoju. Od wieków stawiane są pytania dotyczące sposobów i środków prowadzących do

⁵⁹⁷ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 367.

⁵⁹⁸ *Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, s. 63-65.

ureczywistniania trwałego pokoju między narodami. Mimo to, ta głęboko zakorzeniona tęsknota nigdy nie została w pełni zrealizowana. W sensie biblijnym *shalom* to nie tylko brak wojny i konfliktów, lecz wydarzenie, które obejmuje zarówno pokój z Bogiem, pokój z samym sobą, między ludźmi w obrębie własnego ludu i z innymi narodami. Jest on wręcz uosobieniem tego, co kryje się pod słowem zbawienie, które nie jest tylko pojęciem czy symbolem, lecz przede wszystkim rzeczywistością w Jezusie Chrystusie. W Nim dokonało się połączenie i On jest jedyną drogą, na której możliwy jest prawdziwy i integralny pokój (*Schalom-Frieden*). Dlatego – jak podkreśla Kasper – głoszenie Ewangelii ma na celu gromadzenie wszystkich w jeden lud Boży. Kościół poprzez realizację swojej misji i bycie wiernym Chrystusowi jednocześnie przyczynia się do ureczywistniania powszechnego pokoju, którego pragnie Bóg dla jednego rodzaju ludzkiego. W sposób pełny i doskonały, jak zapowiadali prorocy (Iz 2, 2-5; Mi 4, 1-4; Ez 37, 16-28), powszechny pokój możliwy jest jedynie w perspektywie eschatologicznej⁵⁹⁹.

b) Dialog a pojednanie

Użycie siły, nawet w celu osiągnięcia pokoju, jest przemocą. W ten sposób sieje się nową gorycz i nienawiść. Nie można zdaniem Kaspera uciec od błędnego koła przemocy i kontrprzemocy, winy i zemsty, bo zło leży głębiej niż tylko w strukturach państwowych czy politycznych. Zło mieszka w ludzkich sercach, dlatego konieczne jest głębsze i bardziej radykalne wyzwolenie niż tylko od niesprawiedliwych struktur zewnętrznych. Potrzebne są przebaczenie i pojednanie. W okresie swojej biskupiej posługi Kasper wielokrotnie podkreślał znaczenie głoszenia przebaczenia, pojednania i pokuty jako pilnego zadania Kościoła w obliczu wyzwań współczesności. Jest zdania, że z „orędzia o gotowości przebaczenia, o miłosierdziu i miłości wynika przecież jasno, że Kościół nie może stanowić jakiejś elitarnej «małej trzody», lecz musi być zawsze otwarty”⁶⁰⁰, dostępny dla wszystkich. Jeżeli poważnie potraktuje się rzeczywistość zła, to wówczas rozwiązanie problemu wojen, przemocy i innych konfliktów w historii jest możliwe tylko na drodze odkupienia. Określanie historii nie w dialogu wolności, ale jedynie poprzez martwe fakty, w oparciu o czysto pragmatyczno-ekonomiczne kryteria, prowadzi nieuchronnie do przyszłości, która będzie nieludzka (*unmenschlich*)⁶⁰¹. Prawidłowe rozumienie chrześcijańskiej wolności możliwe jest pod warunkiem, że uwzględnia się nie tylko

⁵⁹⁹ KKWWS, s. 132-133. 179. 425; J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 308-310.

⁶⁰⁰ *Kościół jako miejsce przebaczenia grzechów*, s. 52.

⁶⁰¹ *Einführung in den Glauben*, s. 160.

fizyczną, lecz także metafizyczną słabość człowieka. Poszukuje on i dąży do tego, co bezwarunkowe. Tylko Bóg jest spełnieniem sensu człowieka, na Nim opiera się tajemnica jedności Kościoła i całego rodzaju ludzkiego. Jeden Bóg i Ojciec wszystkich, jeden Pan i jeden pośrednik Jezus Chrystus, jeden Duch, który działa we wszystkich i wszystkich łączy, jest warunkiem i stałą inspiracją, a wręcz przynagleniem do podejmowania wszelkich trudów na rzecz jedności i pokoju. Świadomość nieskończonej afirmacji i pełnej akceptacji przez Boga pozwala człowiekowi zaakceptować siebie i wszystkich innych, których spotyka na drogach swojego życia. W tym kontekście Kasper mówi wprost: „pojednanie Boga z nami jest zatem powodem pojednania między ludźmi”⁶⁰².

c) Dialog a jedność

Jedność i uniwersalność są podstawowymi kategoriami w Piśmie Świętym, bez nich – jak podkreśla Kasper – nie można w pełni i właściwie zrozumieć biblijnego przesłania. Troski o jedność nie da się oddzielić od starań na rzecz pokoju. Wymagają one postawy i działań, które nie polegają na płynięciu z prądem, lecz pod prąd ducha czasu. Nie oznacza to dla Kaspera powrotu do czasów przed *Vaticanum II*, porzucenia dialogu i powrotu do starych, apologetycznych oraz kontrowersyjnych nurtów teologicznych. Nie ma powrotu do XIX wieku, charakteryzującego się konfliktem między Kościołem a nowoczesnością, Kościołem a nauką. Obecność w świecie – jak za Soborem Watykańskim II podkreśla Kasper – jest trwałym zadaniem Kościoła⁶⁰³.

Poznanie drugiego człowieka, wiedza na temat innej kultury są pierwszymi krokami w procesie integracji, który nie jest możliwy bez minimalnej postawy wspólnych wartości, a szczególnie wzajemnej tolerancji i szacunku. W odniesieniu do sytuacji w Europie w ostatnich dekadach Kasper nie zatrzymał się jedynie na pokazywaniu niebezpieczeństw, lecz także podjął próbę wskazania możliwych rozwiązań. Krytykuje dwa skrajne stanowiska: tworzenia z Europy zamkniętego „klubu chrześcijańskiego” (*christlicher Klub*), ale także niczym nieograniczonej postawy „multikulti”, która – jak podkreśla – zawiodła na całym Starym Kontynencie⁶⁰⁴. Tylko ci, którzy mają własny punkt widzenia

⁶⁰² „Die Versöhnung Gottes mit uns ist so der Grund der Versöhnung unter den Menschen” (*Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, s. 52-53). Por. *Kościół jako miejsce przebaczenia grzechów*, s. 51-55; J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 365.

⁶⁰³ „Katholizität und Dialog”. *Die Kirche angesichts des heutigen Pluralismus*, <https://www.ueberseeclub.de/resources/Server/pdf-Dateien/2000-2004/vortrag-2002-0613Prof.Dr.Walter%20Kardinal%20Kasper.pdf> [dostęp: 19.03.24].

⁶⁰⁴ „Dieses «Multikulti» ist europaweit gescheitert” *Aktuelle Fragen zu Gesellschaft, Kultur und Kirche*, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 669.

i własną tożsamość, tylko kultura świadoma własnych korzeni może integrować innych. Teolog stoi na stanowisku, że Europa może praktykować starą chrześcijańską cnotę gościnności i przyjmować przedstawicieli innych kultur, o ile oni szanują nasze wartości, bo tolerancja wobec wojującej nietolerancji nie jest możliwa⁶⁰⁵.

W trosce o spójność i przejrzystość swoich refleksji Kasper podejmuje się także wyjaśnienia pojęć, które są obecne w jego tekstach teologicznych. Są to terminy „jedność”, „różnorodność” i „wielość”. Według niego jedność należy rozumieć jako podstawę rzeczywistości. W porównaniu z wielością jest bardziej pierwotna, bo jak pisze: „Wielość nie tylko zakłada poszczególne jedności, ale nawet nie do pomyślenia jest wielość, która w jakikolwiek sposób nie uczestniczy w jednym”⁶⁰⁶. Jednocześnie pokazuje, że w Kościele Jezusa Chrystusa od samego początku istniała wręcz bogata różnorodność. Jedność Kościoła w różnorodności ma swoją podstawę w trynitarnej komunii Boga, dlatego zdaniem Kaspera od samego początku był on zaangażowany w misję bycia znakiem i miejscem jedności. Także dzisiaj, a może szczególnie w tym czasie, musi stać się, podobnie jak św. Paweł, wszystkim dla wszystkich (1 Kor 9, 20-23)⁶⁰⁷.

d) Dialog a pokój

Zagadnienie dialogu międzyreligijnego nie jest wyłącznie problemem o charakterze akademickim. Kardynał Kasper wskazuje konkretne przykłady, które potwierdzają tę tezę: zamach na World Trade Center oraz ataki w Madrycie, Londynie i innych miejscach na świecie. Terroryzm jest wyzwaniem dla wszystkich ludzi, także tych, którzy nie utożsamiają się z żadną religią. Zabijanie w imię Boga jest wypaczeniem religii, nie tylko lekceważeniem wartości, lecz także deptaniem godności człowieka i ostatecznie także Boga. Analiza powyższych wydarzeń doprowadziła Kaspera do stanowiska, które w odniesieniu do radykalnego terroryzmu dopuszcza, obok środków politycznych, również działania wojskowe w skrajnych sytuacjach. Jednocześnie niemiecki kardynał kładzie nacisk na konfrontację duchową i moralną, wskazuje na konieczność nieustannego budowania pokojowego ładu opartego na poszanowaniu praw człowieka, zasadach sprawiedliwości oraz solidarności. Taka postawa jest zdaniem niemieckiego teologa jedynym możliwym rozwiązaniem umożliwiającym pokojowe współistnienie w dłuższej perspektywie. Píše on o jedności i pokoju między narodami, kulturami i religiami

⁶⁰⁵ Tamże, s. 670.

⁶⁰⁶ *Kościół jako sakrament jedności*, s. 3.

⁶⁰⁷ Tamże, s. 6.

i przywołuje fragment Ewangelii, gdzie Jezus mówi: „oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mk 12, 17). Są to słowa, które przypominają o podstawowej zasadzie rozróżnienia między porządkiem religijnym i politycznym. Kardynał Kasper idzie śladem myśli, którą wygłosił papież Benedykt XVI w 2006 roku podczas przemówienia na uniwersytecie w Ratyzbonie, i podkreśla, że w chrześcijaństwie nie chodzi o władzę polityczną, tylko o *logos*, który jest fundamentem wszelkiego dialogu⁶⁰⁸. Kościół, który w *Dignitatis humanae* opowiedział się jednoznacznie za wolnością religijną, nie identyfikuje się z żadnym konkretnym systemem politycznym, nie domaga się uprzywilejowanej pozycji w społeczeństwie. Uznaje uzasadnioną autonomię i świeckość państwa. Natomiast jednoznacznie sprzeciwia się sekularyzmowi (*dem Laizismus*), ideologii z XIX wieku, która przez to, że chciała być nowoczesna w obliczu współczesnych wydarzeń, takich jak m.in. falsyfikacja tezy o postępującej sekularyzacji, sama wygląda dość staro (*alt aussieht*)⁶⁰⁹.

Pokój jest darem od Boga. Zarówno pokój wewnętrzny, jak i w relacjach z innymi ludźmi nie jest możliwy bez elementu integrującego, który jednoczy. Urzeczywistnianie pokoju wymaga obecności jakościowo nowych wartości, które nie mogą być wytworzone ani wyprowadzone wyłącznie w ramach ludzkich, a zatem ograniczonych realiów. Tylko Bóg, który jest jakościowo całkowicie odmienny od świata, a jednocześnie stanowi pierwotną i najgłębszą przyczynę sensu rzeczy stworzonych, może być uznany za podstawowy warunek pokoju między ludźmi. Pierwotnie prawda o Bogu nie jest tym, co dzieli, lecz łączy wszystkich. Jest czynnikiem i fundamentem umożliwiającym powszechny pokój i dialog. Z postrzegania Boga jako Ojca wynika uznawanie ludzi żyjących wokoło za braci i siostry. To emancypacja od Ojca, zanegowanie Jego autorytetu prowadzą do braterskich sporów, kłótni, a nawet śmiercionośnych czynów⁶¹⁰. Prawda rozumiana w ten sposób nie ma charakteru dzielącego, lecz buduje pokój i pojednanie.

⁶⁰⁸ *Aktuelle Fragen zu Gesellschaft, Kultur und Kirche*, s. 674. „Zachodowi od dawna zagraża taka awersja wobec pytań, które leżą u podstaw jego racjonalności i może on z tego powodu jedynie ponieść wielką stratę. Odwaga, by zaangażować cały dech rozumu, a nie zaprzeczanie jego wielkości – to program, z którym teologia oparta na wierze biblijnej wchodzi w debaty naszych czasów. «Niedziałanie rozumnie (z *logosem*) jest czymś przeciw naturze Boga», powiedział Manuel II, zgodnie ze swym chrześcijańskim rozumieniem Boga, w odpowiedzi udzielonej perskiemu rozmówcy. To do tego wielkiego *logosu*, do tej rozległości rozumu, zapraszamy naszych partnerów w dialogu kultur. Jego nieustanne odkrywanie na nowo jest wielkim zadaniem uniwersytetu” (*Benedykt XVI, Przemówienie na uniwersytecie w Ratyzbonie, 12.09.2006*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbona_12092006.html [dostęp 07.03.2024]).

⁶⁰⁹ *Aktuelle Fragen zu Gesellschaft, Kultur und Kirche*, s. 674-675. Sekularyzację i sekularyzm wyraźnie definiuje i rozróżnia już E. Schillebeeckx (por. A. Nadbrzeżny, *Od Matki Odkupienia*, s. 111-112; A. Nadbrzeżny, *Kościół jako sakrament dialogu*, s. 234).

⁶¹⁰ *Kościół jako sakrament jedności*, s. 9.

Wykracza ona poza zewnętrzne współistnienie i tworzy wewnętrzne zrozumienie. Niemiecki teolog stoi na stanowisku, że jest głębszy powód, dla którego Kościół pozostaje miejscem, domem i schronieniem prawdy. Nawet w nowoczesności, modernizmie i postmodernizmie nie ma determinizmu i przymusu do tworzenia herezji i błędów, ale jest przynaglenie, a właściwie obowiązek dialogu w prawdzie, aby realizować zobowiązanie katolicy, które jest adekwatną odpowiedzią na wielość i pluralizm⁶¹¹. Wewnętrzna jedność prawdy i miłości wymaga gotowości do dialogu, cierpliwego budowania konsensusu poprzez słuchanie, co stanowi dla Kaspera warunek *sine qua non* pokoju w świecie i jedności pomiędzy narodami⁶¹². Według niemieckiego kardynała istnieje ścisła relacja między prawdą i miłością. Wielokrotnie podkreśla, że prawda bez miłości staje się szowinistyczna, nietolerancyjna i w końcu totalitarna, a miłość bez prawdy okazuje się ślepa i niema, nie jest godna człowieka, zamiast pojednania powoduje jeszcze większe wyobcowanie⁶¹³. Właściwie rozumiana katolicy jest odpowiedzią na obecną sytuację wielości i pluralizmu. Troska o jedność i pojednanie sięga prawdy, bo tylko ona czyni wolnym (por. J 8, 32), dlatego służba Kościoła na rzecz pokoju to przede wszystkim dawanie świadectwa o prawdzie Ewangelii. Tylko przez uznanie i przyjęcie Bożej prawdy możliwy jest powszechny pokój i uniwersalna komunikacja między wszystkimi ludźmi⁶¹⁴. Analizowany fragment oraz liczne passusy pozwalają dostrzec wśród wszystkich pism Kaspera pewną ideę porządkującą cały podejmowany materiał, wokół której koncentruje się cała teologia i poszczególne traktaty dogmatyczne. *Veritatem in caritate* to słowa, które były zawołaniem biskupim, a teraz są zawołaniem kardynalskim niemieckiego teologa. W posłudze duszpasterskiej diecezjalnego biskupa, w pracy akademickiej i reprezentowaniu Kościoła katolickiego w licznych wydarzeniach jako Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan Kasper konsekwentnie realizuje to, co od pierwszych publikacji obecne jest w jego życiu i myśli naukowej, a co jest urzeczywistnianiem biblijnego *aletheuein en agape*, czyli czynienia prawdy w miłości (por. Ef 4, 15). Prawdopodobnie to właśnie miłość do Boga i naukowa pasja przynaglają Kaspera do nieustannego poszukiwania prawdy w dialogu.

⁶¹¹ W. Kasper pisze wprost: „Opisanie relacji postmodernizmu i modernizmu wydaje się skrajnie trudne. Zagadkowe jest bowiem nie tylko pojęcie postmodernizmu, podobnie rzecz ma się z pojęciem modernizmu” (*Kościół wobec wyzwań postmodernizmu*, s. 280).

⁶¹² *Erneuerung des dogmatischen Prinzip*, s. 218-219.

⁶¹³ Tamże.

⁶¹⁴ Por. J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 326-330.

Kościół, podobnie jak jego Pan i Mistrz Jezus Chrystus, nie istnieje dla samego siebie. Jego zbawcza misja nie może ograniczać się do tylko parafialnych salek ani oznaczać tylko zwykłej posługi duszpasterskiej w dotychczasowym rozumieniu, a tym bardziej koncentrować się tylko na własnych strukturach i zajmować się tylko sobą. Kościół – jak podkreśla Kasper – jest dla konkretnych ludzi i dlatego nie tylko ma prawo, lecz wręcz obowiązek zabierać głos w kwestiach społecznych, aby być rzecznikiem wszystkich potrzebujących. Chodzi o troskę o całego człowieka i cały świat, o ich dobro i zbawienie, a także o ich pokój i jedność. Troska Kościoła o zbawienie ma zatem wymiar duchowy, fizyczny, polityczny i powszechny. Dlatego powinien prowadzić dialog ze społeczeństwem w taki sposób, aby struktury społeczne oraz działania poszczególnych jednostek wpływały i były kształtowane zgodnie z ideałami i wartościami Ewangelii⁶¹⁵. Rzeczywistość eklezjalna nie może uważać się za system zamknięty, lecz musi być zdolna i stale otwarta do dialogu oraz porozumienia ze światem. Tylko w taki sposób będzie mógł skutecznie realizować swoją misję, która jako służba Bogu i człowiekowi szczególnie potrzebna jest tam, gdzie zagrożona jest ludzka wolność, godność człowieka i pokój na świecie. Kościół ma służyć Bogu i człowiekowi – osobom, dlatego zarówno jego byt, jak i egzystencja są ukierunkowane na personalne relacje, które dzieją się w dialogu.

Refleksja kardynała Kaspera odzwierciedla spójną i konsekwentną postawę teologiczną, która świadomie unika wszelkich skrajności. Ani model obronnej twierdzy, ani tym bardziej postrzeganie Kościoła jako politycznego gracza, jaką próbuje promować teologia wyzwolenia, nie znajdują wyrazu w jego eklezjologicznych tekstach. Jego refleksja nieustannie koncentruje się na kwestii Boga (*die Gottesfrage*), która jest kluczowym punktem odniesienia w rozważaniach o Kościele (*die Kirchenfrage*). W podsumowaniu trzeba również stwierdzić, że teksty Kaspera nie zawierają gotowych, banalnych rozwiązań czy schematów postępowania. Natomiast autor szczególnie stara się w swojej eklezjologii prezentować kryteria i fundamenty, które umożliwią Kościołowi w konkretnych okolicznościach i miejscach pogłębiać i stale odkrywać swoją istotę, być wrażliwym na znaki czasu, podejmować problemy społeczeństw i konkretnych ludzi, aby stale urzeczywistniać i uobecniać misterium łaski, prowadzić do trójjedynego Boga, który jest miłością. Jedynie poprzez wierne wypełnienie swojej powszechnej misji Kościół może stać

⁶¹⁵ *Soziale Marktwirtschaft auf dem Prüfstand. Wirtschaftsethik in der Zeit der Globalisierung*, s. 735.

się spoiwem pokoju i jedności ludzkości. Jedność wiary z jednej strony ukazuje się w różnorodności kultur, narodów, ras i języków, a z drugiej staje się ona przestrzenią pojednania, aby Kościół będący w dialogu, poprzez czynienie prawdy w miłości był znakiem i narzędziem Boga, który jest źródłem wolności, dawcą pokoju i przyczyną jedności.

Relatywizm i irenizm nie mogą być podstawą dialogu. Może być nią wyłącznie pytanie o prawdę, które wykracza poza wymiar czysto teoretyczny i niesie za sobą liczne praktyczne konsekwencje oraz reperkusje. Dla kardynała Kaspera prawda jest fundamentem i niezbędnym warunkiem każdego dialogu. Bez takiego fundamentu dialog traci sens i staje się niemożliwy. Kościół jako obrońca prawdy staje się protagonistą i promotorem ludzkiej wolności, gdy broni godności każdego człowieka i nie pozwala, aby ideologie i totalitaryzmy odniosły triumf. W próbach określenia relacji Kościoła do współczesnego świata i innych relacji *ad extra* W. Kasper nie jest zwolennikiem modelu przetrwania, zamknięcia, ani tym bardziej walki, lecz promuje i rozwija model, który można określić mianem roztropnego dialogu. Kościół realizuje swoje zadania w świecie i wobec świata przede wszystkim poprzez martyrię, liturgię i diakonię, co nadaje jego obecności wymiar zarówno duchowy, jak i społeczny. W kontekście współczesnych wyzwań duszpasterskich Kasper identyfikuje nowe zagrożenia dla misji Kościoła wynikające z rosnącej obojętności religijnej oraz kulturowego relatywizmu. W przeciwieństwie do otwartej wrogości ateistycznej, z którą Kościół mierzył się w przeszłości, obecnie głównym wyzwaniem jest apatia i bezemocjonalna obojętność wobec kwestii religijnych. Ta sytuacja wymaga nowych form zaangażowania pastoralnego, które będą zdolne dotrzeć do współczesnego człowieka, nie tyle poprzez polemikę czy odgórny monolog, ile przez świadectwo życia oraz zaangażowanie na rzecz wartości duchowych i moralnych.

Na podstawie wieloaspektowych analiz przedstawionych powyżej wynika, że według Kaspera rola Kościoła nie ogranicza się jedynie do troski duszpasterskiej o wiernych, ale obejmuje całą ludzkość. Kościół jest odpowiedzialny za dążenie do pokoju i jedności, nie może pozostać bierny wobec wszelkich sytuacji, w których zagrożona albo wręcz deptana jest wolność i godność człowieka. Chrystologiczna interpretacja zbawienia ma swoje liczne reperkusje eklezjologiczne. Integralna soteriologia Kaspera zakłada troskę o człowieka w wymiarze duchowym, cielesnym i społecznym. Kwestia Boga, a konkretnie Bóg i wszelkie zachowania wobec Niego, zarówno ortodoksja, jak i ortopraksja, służą człowiekowi i jego wolności. Kardynał Kasper nieustannie podkreśla fakt, że służbę Bogu

i człowiekowi, podobnie jak przykazanie miłości Boga i bliźniego, można rozróżniać, ale nie rozdzielać. Według niego nie może być mowy o alternatywie między służbą Bogu a służbą człowiekowi, między bardziej horyzontalno-antropologicznym a bardziej wertykalno-teocentrycznym spojrzeniem na zbawcze posłannictwo Kościoła. Rozumie je on integralnie, świadomie unika wszelkich dualizmów oraz jakichkolwiek ekskluzywistycznych stanowisk. Troska o wierną i skuteczną realizację powszechnej misji Kościoła jest punktem wyjścia i jednocześnie celem eklezjologicznych refleksji Kaspera.

Z przeprowadzonych badań wynika również, że myśl Waltera Kaspera jest twórczą kontynuacją nauczania Soboru Watykańskiego II. Dokumenty soborowe są dla niego stałymi punktami odniesienia i inspiracją w refleksji nad rolą i tożsamością Kościoła. Analiza Kasperowej eklezjologii przeprowadzona w tym rozdziale pozwala sformułować liczne wnioski. Genetyczny i nierozzerwalny związek Kościoła z Narodem Wybranym jest argumentem na rzecz nieodzowności spotkania oraz dialogu eklezjologii z judaizmem. Dialog z judaizmem jest obowiązkiem, który umożliwia Kościołowi pogłębienie samoświadomości, nieustanne odkrywanie własnej istoty, aby skuteczniej realizować swoje zbawcze posłannictwo, również wobec wyznawców innych religii. Uzasadnienie dialogu międzyreligijnego ma swoje źródło w Objawieniu, które dokonało się raz na zawsze w Jezusie Chrystusie, lecz jednocześnie nieustannie trwa i realizuje się w Kościele. W interpretacji aksjomatu „poza Kościołem nie ma zbawienia” kardynał Kasper podkreśla zarówno unikalność, jak i powszechność chrześcijaństwa i Kościoła, dlatego zajmuje stanowisko pomiędzy ekskluzywizmem a pluralizmem, które można określić jako inkluzywistyczne. Każdy dialog wymaga poszanowania tożsamości interlokutorów oraz troski o prawdę, która nie zamyka ani nie ogranicza dialogu, lecz go otwiera, domaga się go i stanowi jego fundament. Eklezjologie poszczególnych Kościołów są fundamentami dialogu ekumenicznego, zatem troska o teologiczną refleksję nad rozumieniem Kościoła jest niezbędnym elementem w dążeniu do widzialnej jedności i pełnej komunii. Skończona wolność (autonomia) jednostki znajduje swoje spełnienie w (relacji) dialogu z nieskończoną wolnością (teonomia), co umożliwia głębsze poznawanie Boga, odkrywanie godności osoby ludzkiej oraz troskę o pojednanie i jedność społeczeństwa. Proegzystencja Jezusa Chrystusa oznacza, że Kościół nie istnieje dla samego siebie, lecz dla Boga i człowieka. Nakłada to na niego także obowiązek aktywnego uczestnictwa w życiu społecznym poprzez promowanie wartości Ewangelii, aby przyczyniać się tym samym do budowania jedności i pokoju w świecie.

W rozumieniu Kaspera wyraźnie wybrzmiewa stanowisko, że ani rutynowe powtarzanie formuł dogmatycznych, ani bezkrytyczne cytowanie Pisma Świętego pozbawione interpretacji, nie czynią zadość misji, do której został wezwany Kościół. Aby w konkretnej sytuacji głosić Dobrą Nowinę o nadchodzącym królestwie Bożym, budzić wiarę, nadzieję i miłość, potrzebne są nowe formy, nowy język i odważne próby głoszenia „starej” wiary (treść) w nowy sposób (forma). Z tego powodu w kolejnym rozdziale – po przedstawieniu już genezy (pierwszy rozdział) i interpretacji (drugi i trzeci rozdział) eklezjologii Kaspera – zostanie przeprowadzona recepcja oraz jednocześnie próba oceny jego refleksji nad eklezjalną rzeczywistością. Dialog a przyszłość Kościoła to zagadnienie, które umożliwi krytyczną i syntetyczną prezentację wartości eklezjologii niemieckiego teologa.

Rozdział 4 Dialog a przyszłość Kościoła

Eklezjologia Waltera Kaspera ma swoją historię. Do tej pory w pracy zostały zaprezentowane geneza i interpretacja jego refleksji nad Kościołem. Podejmowane zagadnienia nie były konfrontowane z aktualnymi problemami, przed którymi obecnie stoi wspólnota eklezjalna. Pośrednio pojawiły się pewne intuicje, które odnosiły się do tego, co będzie przedmiotem tego rozdziału, czyli do przyszłości Kościoła.

Kościół jutra kształtuje się już dzisiaj. W tej części pracy zostanie przedstawiona recepcja eklezjologii kardynała Kaspera. Jest to zadanie, które nie ograniczy się jedynie do analizy jego tekstów, ale obejmie także próbę krytycznej oceny. Celem nie jest tylko prezentacja dotychczasowych wyników badawczych, lecz także weryfikacja wartości teologicznych koncepcji niemieckiego teologa oraz identyfikacja potencjalnych luk i uchybień w jego refleksji nad Kościołem.

Kluczową inspiracją dla struktury niniejszego rozdziału jest najnowszy eklezjologiczny tekst kardynała Kaspera, który pochodzi z 2022 roku i znalazł się jako posłowie (*Nachwort*) w drugim wydaniu jego monografii o Kościele pt. *Die Katholische Kirche*. Autor na pięćdziesięciu stronach przekonująco argumentuje, że „Kościół ma przyszłość” (*Kirche hat Zukunft*), przedstawia jednocześnie teologiczne kryteria prawidłowej odnowy.

4.1 Kościół jako sakrament miłosierdzia i dialogu

Krytyczna i twórcza praca nad dokumentami Soboru Watykańskiego II jest widoczna niemal w całej refleksji niemieckiego teologa. Zdaniem Kaspera źródłem błędnych pod względem teologicznym i historycznym interpretacji ostatniego soboru jest nieznanomość jego nauczania. Powtarzanie popularnych sloganów (otwartość, wolność, dialog) zamiast bazowania na tekstach prowadziło i nadal prowadzi do wielu nieporozumień, a nawet błędów. Stanowisko Kaspera w odniesieniu do *Vaticanum II*, a precyzyjnie metoda, którą obrał i stale się posługuje, wyraża się w formule „tylko sobór, ale cały sobór”. Taka postawa wynika z podstawowego przekonania, że wszystkie sobory są wydarzeniami Bożego Ducha, który prowadzi Kościół i dlatego soborowe dokumenty, nauczanie i decyzje pozostają wiążącymi wskazaniem dla pielgrzymującego ludu Bożego⁶¹⁶. Nie duch czasów

⁶¹⁶ Postawa W. Kaspera koresponduje z programem, który Jan Paweł II przedstawił w liście apostolskim *Novo millennio ineunte*: „W miarę upływu lat teksty soborowe nie tracą wartości ani blasku. Konieczne jest, aby były należycie odczytywane, poznawane i przyswajane jako miarodajne i normatywne teksty Magisterium, należące do Tradycji Kościoła. Dzisiaj, po zakończeniu jubileuszu, szczególnie mocno

(*Zeit Geist*) czy duch drugiej połowy XX wieku, lecz Duch Święty (*Heilige Geist*) jest inspiracją i promotorem odnowionej eklezjologii, która ma prowadzić do właściwych reform w życiu i posłannictwie Kościoła.

Po prawie sześćdziesięciu latach od zakończenia ostatniego soboru *explicite* kardynał Kasper pisze o Kościele, który powinien stać się sakramentem miłosierdzia, aby nieść, odbijać na swoim obliczu światło i ciepło Boga. Swoje wnioski określa jako kolejny krok na drodze recepcji eklezjologii Soboru Watykańskiego II. Według niego Kościół powinien głosić oraz interpretować Objawienie nie tylko samymi słowami, lecz całym swoim życiem, w każdym momencie posługi. Prawdliwość powtarzająca się w eklezjologicznych teksach Kaspera polega na tym, że widzi on Kościół w jego misji. Łączy kwestię natury, istoty Kościoła z problemem jego zbawczego posłannictwa. Już sama analiza tytułu jego monografii *Kościół Katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo* pozwala stwierdzić, że jest on przedstawicielem eklezjologii integralnej, która podejmuje problem, czym jest Kościół (*WAS ist die Kirche*), a jednocześnie pyta, dlaczego Kościół (*WOZU ist der Kirche*). W tej spekulatywno-dogmatyczno-pastoralnej syntezie staje się widoczna metodologiczna teza Kaspera, który uważa, że cała teologia powinna być określona misyjnie. Swoje stanowisko niewątpliwie czerpie z Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 roku, którego postulaty zostały zebrane w dokumencie końcowym pt. *Kościół kierowany przez Słowo Boże sprawuje Tajemnice Chrystusa dla zbawienia świata*⁶¹⁷. Intuicja i postawa Kaspera są w pełni zgodne z tym, co w swoim nauczaniu prezentuje papież Franciszek. Jego pontyfikat jest nową erą, kolejnym krokiem w recepcji ostatniego soboru. Papież kontynuuje i rozwija eklezjologię posoborową i wprost posługuje się określeniem „Kościół jako misja”⁶¹⁸. Tożsame są postulaty Kaspera i papieża, kiedy piszą o potrzebie głębokiego przeobrażenia Kościoła, aby mógł on jaśnieć misyjnym blaskiem, o potrzebie Kościoła ubogiego będącego znakiem i narzędziem Chrystusa, o podmiotowości ludu Bożego, dowartościowania wszystkich ochrzczonych i zaangażowania ich w głoszenie Ewangelii. Wrażliwość, a nawet swoisty paradygmat misyjny obecny w tekstach omawianych autorów wynika z ich rozumienia Kościoła, który

odczuwam powinność ukazywania Soboru jako wielkiej łaski, która stała się dobrodziejstwem dla Kościoła w XX wieku: został on dany jako niezawodna busola, wskazująca nam drogę w stuleciu, które się rozpoczyna” (NMI, 57).

⁶¹⁷ W j. łacińskim: *Ecclesia sub Verbo Dei misteria Christi celebrans pro salute mundi*, a w j. niemieckim: *Kirche – unter dem Wort Gottes – feiert die Geheimnisse Christi – zum Heil der Welt*.

⁶¹⁸ *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości*, s. 38; zob. P. Błasiak, *Paradygmat misyjny papieża Franciszka*, „*Studia Paradyskie*” 27 (2017), s. 11-22; zob. T. Szyszka, *Misyjne impulsy papieża Franciszka*, „*NURT*” 2 (2016), s. 140-167.

stale powraca do tego, czego oczekuje od niego Jezus Chrystus. Miłosierdzie Boże, a precyzyjnej – Bóg, który jest miłosierny, jest podstawową i absolutną determinantą dla istoty i posłannictwa Kościoła⁶¹⁹. Kardynał Kasper pisze o miłosierdziu jako zasadniczym przymiocie Boga i określa je jako widoczny na zewnątrz i skuteczny aspekt istoty Boga, który jest miłością (1 J 4, 8. 16). „Miłosierdzie to Boża *caritas operativa et effectiva*. Trzeba zatem traktować miłosierdzie jako fundamentalny przymiot Boga”⁶²⁰. W teologii Kaspera miłosierdzie zajmuje centralne miejsce i pełni rolę organizującą względem innych przymiotów Boga. To ma swoje liczne reperkusje w eklezjologii i jest fundamentalnym argumentem podkreślającym podejmowanie refleksji eklezjologicznej w wymiarze miłosierdzia i w konsekwencji określania Kościoła jako sakrament miłości i miłosierdzia.

Kwestia Boga określa, interpretuje i kształtuje kwestię Kościoła, dlatego Kasper pisze bardzo odważnie, że „Kościół bez *caritas*, bez miłosierdzia nie byłby już Kościołem Jezusa Chrystusa”⁶²¹. W myśleniu kardynała uwidacznia się tendencja aplikowania spekulatywno-dogmatycznych rozważań do pastoralnych zadań Kościoła. Jest on zwolennikiem i promotorem jedności myślenia historycznego i spekulatywnego. Jego zdaniem jest to jedyna możliwość, aby uchwycić to, co jest absolutne i bezwarunkowe w samej historii. W tym kontekście pojawia się także jego postulat zmiany paradygmatu polegający na przejściu od aksjomatycznej do historycznej teologii⁶²². Przesłanie o miłosierdziu ma liczne konsekwencje nie tylko dla chrześcijan, lecz także dla rozumienia istoty i misji Kościoła. W nawiązaniu do nauczania Jana Pawła II, który w encyklice *Dives in misericordia* temu zagadnieniu poświęcił osobny rozdział, Kasper podkreśla, że zadaniem Kościoła jest dawanie świadectwa o miłosierdziu Bożym⁶²³.

Kwestia Boga oraz refleksja nad Jego istotą według Waltera Kaspera ściśle wiążą się z troską o ochronę godności i wolności człowieka. Zagadnienie sposobu realizacji misji Kościoła we współczesnym świecie wymaga jednak uprzedniego namysłu nad tym, co

⁶¹⁹ Rozwinięciem i teologiczną konsekwencją myśli W. Kaspera są słowa papieża Franciszka: „Kościół powinien być miejscem bezinteresownego miłosierdzia, w którym wszyscy mogą się czuć przyjęci, kochani, w którym mogą doświadczyć przebaczenia i być zachęcani życia zgodnego z Ewangelią” (EG, 114).

⁶²⁰ MKDCZ, s. 103.

⁶²¹ MKDCZ, s. 174. „Najgorszy zarzut, jaki można postawić Kościołowi i jaki często naprawdę bywa mu stawiany: Kościół sam nie postępuje zgodnie z tym, co głosi innym, a nawet przez wielu ludzi postrzegany jest jako niemiłosierny i bezwzględny. Właśnie dlatego papież Jan XXIII podczas inauguracji Soboru Watykańskiego II powiedział, że Kościół musi dzisiaj posługiwać się przede wszystkim lekarstwem miłosierdzia” (Tamże, s. 175); por. A. Jarosiewicz, *Walter Kardynał Kasper*, s. 141-146.

⁶²² *Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie. Grundlagenüberlegungen zur Unfehlbarkeitsdebatte*, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 182-186; por. J. Kempa, *Poznanie Boga w historii*, s. 84.

⁶²³ MKDCZ, s. 175; Por. DIM, 7 i inne.

rzeczywistość eklezjalna ma do zaoferowania współczesnemu społeczeństwu w ramach pojęcia „zbawienie”. Odpowiedzi na to pytanie Kasper proponuje poszukiwać w chrystologii, w Wydarzeniu Jezusa Chrystusa, ponieważ – jak zauważa – to „właśnie przez Chrystusa najlepiej poznaliśmy, że Bóg jest miłością (por. 1 J 4, 8. 16) i że miłość stanowi ostateczny sens świata i człowieka”⁶²⁴. W ten sposób niemiecki kardynał wskazuje na konieczność zachowania właściwej hierarchii w teologicznych rozważaniach. Jego eklezjologia nie jest determinowana czynnikami socjologicznymi, politycznymi czy innych nauk społecznych, lecz bazuje na przesłankach ściśle teologicznych. Jest oparta o dialogiczny i nierozzerwalny związek pomiędzy trzema kluczowymi kategoriami: *mysterium – communio – missio*⁶²⁵. Trzeba przyznać, że eklezjologiczna refleksja niemieckiego teologa wynika z jego dociekań chrystologicznych i trynitologicznych. Taki tok rozumowania prowadzi go do właściwego postrzegania Kościoła, niestawiania go na pierwszym miejscu. Jest on definiowany i określany przez fakt, że wskazuje poza siebie. Ta swoista relatywizacja jego roli (*dadurch sich selbst relativiert*), jeśli będzie dobrze zrozumiana, przypomina stale, że on sam nie jest przesłaniem ani tym bardziej celem samym w sobie, lecz jest nim nadchodzące królestwo Boże. Dlatego według Kaspera to kwestia Boga, a nie Kościoła, musi zająć centralne miejsce w eklezjologii oraz w każdej próbie reformy czy odnowy jego struktury. „Nie tylko kwestia Boga, ile Boga, który jest z nami i przy nas, który nas niesie i trzyma, prowadzi i kocha, Boga nieskończonego miłosierdzia i bezwarunkowej świętości, który sprzeciwia się złu i jako przyjaciel życia ostatecznie oddaje prawdę życiu, sprawiedliwości i miłości”⁶²⁶ jest według Kaspera początkiem i celem każdej refleksji nad rzeczywistością eklezjalną. Jak teologia ma za zadanie podejmować wszelkie próby zrozumienia tajemnicy Boga, tak Kościół ma tej tajemnicy nieustannie chronić i zwiastować ją dla zbawienia świata⁶²⁷. Analiza tekstów Kaspera ujawnia wyraźną obecność centralnej idei, która integruje całość jego myśli teologicznej. Kwestia Boga (*die Gottesfrage*) jest zasadniczym tematem przenikającym i strukturalnie integrującym jego refleksję w chrystologii, trynitologii, a w dalszej konsekwencji także w eklezjologii. Można stwierdzić, że kwestia Boga jest nie tylko

⁶²⁴ *Doprowadzenie do wiary – dlaczego i jak?*, „Communio” 3 (1988), s. 53.

⁶²⁵ *Bewahren oder Verändern? Zum geschichtlichen Wandel von Glaube und Kirche*, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 560-562. W polskim środowisku teologicznym o tej korelacji zob. R. Skrzypczak, *Kościół jako mysterium, communio i missio. Przegląd wizja eklezjologii katolickiej 40 lat po soborowej konstytucji Lumen gentium*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 167-184.

⁶²⁶ *Gestalt und Auftrag der Kirche in einer säkularen Gesellschaft*, s. 579.

⁶²⁷ *Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit*, s. 615.

centralnym problemem, lecz także pełni rolę podstawowego paradygmatu, który wyznacza kierunek oraz charakter rozwoju Kasperowej teologii, szczególnie w obszarze eklezjologii.

Niemiecki kardynał, jak zostało to pokazane w licznych miejscach, zwraca szczególną uwagę na jedność przykazania miłości Boga i miłości bliźniego. Ma ona głęboki wymiar eschatologiczny i pozostaje nierozzerwalnie związana z posłannictwem Jezusa. Ta jedność nie tylko wpływa na rozumienie całej rzeczywistości, lecz także domaga się odpowiedzi, działania, konkretnych postaw: braterskiego i solidaryzującego bycia dla wszystkich, a szczególnie tych najbardziej potrzebujących. Ma ona również swoje reperkusje i powinna kształtować rozumienie Kościoła, a w konsekwencji – rzeczywistość eklezjalną. Miłość nierozzerwalnie związana jest z dialogiem i troską o tożsamość.

4.2 Kościół jako ortodoksja w dialogu

Kardynał Kasper zmierza do podkreślenia swoistego paradoksu w postrzeganiu rzeczywistości eklezjalnej. Jego zdaniem Kościół niesie skarb Objawienia Bożego w glinianych naczyniach, dlatego jest on jeden i we wszystkich wiekach ten sam (*dieselbe*), ale nie może być i nie jest taki sam (*dasselbe*). To nie Kościół ma przekonać ludzi i budzić w nich wiarę, lecz powierzone mu przesłanie – Ewangelia Jezusa Chrystusa. Prawdziwa ortodoksja budowana jest na właściwym rozumieniu Tradycji. Jest ona dynamicznym, otwartym i niekończącym się procesem od wiary do nowej wiary, w którym Bóg działa i udziela się przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym na sposób ludzki. Boska Tradycja (*die göttliche Tradition*) dokonuje się, realizuje i stale uobecnia poprzez ludzką tradycję (*menschliche Tradition*)⁶²⁸. Zatem ta jedna Tradycja jest w Kościele obecna i przekazywana w wielości świadectw. Takie rozumienie Tradycji wymaga dialogu, w którym ma miejsce permanentne trwanie, słuchanie i rozeznawanie tego, co wypływa z jednego źródła, a przekazywanie jest w Piśmie Świętym i Tradycji. Eklezjologia-*communio* nie jest modelem pobożności opartym na monologu, lecz prowadzi do duchowości, czyli życia „według” i „z” Ducha Świętego. Nie tylko wymaga dialogu, lecz jest nieustannym dialogiem.

Jednym z kluczy pozwalającym właściwie zrozumieć eklezjologię Kaspera jest odczytanie roli, jaką przypisuje on teologii, a szczególnie dogmatyce. Same formuły i definicje dogmatyczne nie mogą nigdy stać się celem samym w sobie, dlatego potrzeba integralnego podejścia, dialogu teorii z praktyką, dogmatyki z duchowością, teologii

⁶²⁸ *Die Zukunft von Glaube und Kirche in unserer pluralistischen Gesellschaft*, s. 501.

systematycznej z pastoralną. Wtedy unika się nieporozumień i błędów, a przede wszystkim jest to jedyna właściwa droga pomiędzy fundamentalizmem i relatywizmem. Jednym z celów teologii systematycznej, poszczególnych traktatów dogmatycznych, według Kaspera, jest zrozumienie uniwersalnego, absolutnego roszczenia wiary i uczynienie go dostępnym w konkretnej sytuacji i w konkretnych czasach. Skoro Objawienie jest dialogiem, spotkaniem Boga z człowiekiem, ma swoją historię i w niej się dzieje, to potrzeba tych dwóch spojrzeń: historycznego i spekulatywnego⁶²⁹. Pierwsze odnosi się do Tradycji, natomiast drugie umożliwia wprowadzenie różnych prawd w relację i stworzenie dialogicznej przestrzeni, która jest jak lustro (*speculum*), które odbija je i koncentruje. W ten sposób niemiecki teolog postuluje konieczność rozróżnienia między przesłaniem Ewangelii (treść), a jej historycznie uwarunkowanymi formami przekazu (forma). Jest to konieczne, aby w danej epoce, w konkretnym kontekście stało się możliwe nowe przyjęcie jednej i jedynej Ewangelii. Do tego potrzebne jest permanentne zastanawianie się nad własnymi źródłami, początkami oraz czynienie ich zrozumiałymi i dostępnymi dla teraźniejszości. Nie ponadczasowy (zamknięty) system, ale teologia (eklezjologia) w otwartym nurcie czasu i historii jest postulatem, do którego często wraca kardynał Kasper⁶³⁰. Te zagadnienia szczególnie zajmują teologa z Tübingen – jak słusznie zauważył J. Morawa – ponieważ należą do najważniejszych problemów zarówno dla duszpasterzy, jak i teologów. Odpowiedzi na pytania o to, czy świat potrzebuje nadal Kościoła i co Kościół ma do zaproponowania współczesnemu światu, prowadzą do fundamentalnego pytania o to, w jaki sposób Kościół może uobecnić zbawienie Jezusa Chrystusa w świecie i przed światem. Można sformułować te kwestie również chrystologicznie: w jaki sposób Kościół powinien głosić Jezusa Chrystusa i Jego zbawienie? Kardynał Kasper nie daje banalnych odpowiedzi, ale proponuje kierunek, który jest wymagany, aby sprostać tym pytaniom. Odpowiedzią nie jest Kościół, lecz prawda samoudzielającego się Boga, o której daje on świadectwo. Dlatego potrzeba ortodoksji prowadzącej dialog, czyli Kościoła w dialogu, bo jak podkreśla Kasper „ani pojedynczy człowiek, ani nawet Kościół jako całość nigdy nie będą w stanie wyczerpać, wypowiedzieć w pełni tajemnicy Boga, która

⁶²⁹ Zdaniem N. Podhoreckiego W. Kasper „[...] u Schellinga znajduje podstawy dla przekonania, że historia i metafizyka są jednością. Wynika stąd, że myślenie historyczne i spekulatywne są nierozdzielne, co więcej zakładają siebie nawzajem” (N. Podhorecki, *Das Absolute in der Geschichte*, s. 218-219).

⁶³⁰ EADU, s. 17.

stale otwiera się przed nimi w wierze”⁶³¹. Troska o własną tożsamość, o bycie wiernym misji i posłannictwu Kościoła są fundamentalnymi postulatami na rzecz dialogu.

Należy zauważyć, że Kasper nie mógł pozostać obojętny wobec sporów toczących się między tzw. skrzydłami progresywnymi i konserwatywnymi. Sam określa siebie jako teologa radykalnego środka (*radikalen Mitte*) albo jako stojącego pomiędzy frontami (*zwischen den Fronten zu sein*). Jego zdaniem te spory wynikają z błędnego rozumienia Tradycji i są częściowo odpowiedzialne za kryzys teologii i trudności we właściwej recepcji Soboru Watykańskiego II. Niemiecki teolog podkreśla, że byłoby strasznym uproszczeniem odpowiedzieć i próbować rozstrzygnąć sytuację Kościoła i współczesnej teologii za pomocą „tak” lub „nie”. Ma to czasami miejsce w dyskusjach pomiędzy omawianymi frakcjami, w których często brakuje merytorycznych argumentów, a charakteryzują się one zbyt dużym zabarwieniem emocjonalnym utrudniającym dialog. Kardynał Kasper, wykształcony w duchu katolickiej szkoły tybińskiej, która szczególną uwagę przykładła do żywego rozumienia Tradycji, znajduje się w centrum teologii katolickiej⁶³².

Podczas analizowania stanowiska niemieckiego teologa nie sposób nie zauważyć kolejnego problemu, który jest *implicite* odpowiedzialny za obecne trudności w życiu Kościoła. Jest nim brak dialogu oraz właściwej korelacji między tym, co powszechnie określane jest mianem „dogmatyczny” i „duszpasterski”. Harmonizacja teorii i praktyki, ortodoksji i ortopraksji jest nagłą potrzebą dzisiejszej teologii. Zarówno Kościół, jak i teologia w pełnieniu swojej służby na rzecz wiary powinny podejmować pytania ludzi, szczególnie te delikatne i wrażliwe, które są dzisiaj przez nich stawiane, aby dawać świadectwo chrześcijańskiej nadziei w świecie współczesnym (por. 1 P 3, 15)⁶³³. Owocny i prawdziwy przekaz wiary nie może pochodzić z walki między skrajnymi stanowiskami, lecz może być on realizowany jedynie poprzez głoszenie prawdy w miłości. Fundamentalna otwartość na problemy i wyzwania czasu – zdaniem Kaspera – nie powinna być ani arbitralna, ani dowolna, lecz dialogiczna i misyjna, co wynika z posłannictwa Kościoła, który jest powołany do bycia powszechnym sakramentem zbawienia i jedności

⁶³¹ *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 619. N. Podhorecki w omawianej kwestii zwraca uwagę na to, że „Kasper podkreśla niepoznawalność Boga, nawet po fakcie jego samoobjawienia. Bóg wyraża się i ukryty jest zarazem w tajemnicy człowieka i świata. Ostatecznie jednoznaczność i czysto myślowe ujęcie owej tajemnicy pozostają dla nas niedostępne, gdyż jesteśmy bytami skończonymi” (N. Podhorecki, *Das Absolute in der Geschichte*, s. 234).

⁶³² Por. *Kirche – wohin gehst du? Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 212-217; KKWW, s. 30-31.

⁶³³ KKWW, s. 32; por. J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 285-286.

dla świata. Ortodoksja prowadząca dialog to unikanie dwóch skrajności: bezgranicznej otwartości, która prowadzi do utraty tożsamości i istotnej treści, oraz definitywnego zamknięcia polegającego na monologach oderwanych od egzystencji dzisiejszego człowieka, które w konsekwencji może doprowadzić do „sekciarskiego sposobu myślenia” (*in die Gefahr der Sektenmentalität*) w Kościele⁶³⁴.

Dialogiczna eklezjologia swoją genezę znajduje w Bogu, który jest miłością (1 J 4, 8), ale łączy się także z charyzmatem prawdy. Nie należy on do jednostki, lecz – jak podkreśla Kasper – przynależy do jednomyślnego świadectwa całej wspólnoty wierzących. To prowadzi do dynamicznego i dialogicznego rozumienia ortodoksji. Dlatego forma realizacji zbawczego posłannictwa Kościoła musi za każdym razem, w każdym wieku wyłonić się z otwartego dialogu wszystkich charyzmatów i posług w Kościele oraz ze wspólnego słuchania Ewangelii. Niedopuszczenie kogokolwiek do tego dialogu byłoby oznaką zinstytucjonalizowanej nieufności wobec prawdy, dlatego Kasper mówi wprost: „można zatem bez lęku podjąć ryzyko otwartego dialogu w Kościele”⁶³⁵.

Dialogiczne i dynamiczne rozumienie ortodoksji oraz postrzeganie Kościoła jako konkretnego miejsca prawdy nie oznacza przyłgnięcia do abstrakcyjnego i zamkniętego systemu doktrynalnego. Polega to na zaangażowaniu się w żywy proces tradycji i komunikacji, w którym jedna Ewangelia Jezusa Chrystusa jest uobecniania i interpretowana. Właściwie rozumiana zasada eklezjalności – zdaniem niemieckiego teologa – prowadzi do wniosku, że wiara chrześcijańska nie jest wiarą w Kościół, lecz wiarą, która w Kościele i z Kościołem prowadzi do Boga, który objawił się i nieustannie prowadzi zbawczy dialog przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym⁶³⁶.

Ortodoksja prowadząca dialog zawiera w sobie moment synchroniczny i diachroniczny. Permanentne powracanie i odwoływanie się do początków jest konieczne dla zachowywania diachronicznej tożsamości i ciągłości Kościoła z Kościołem Apostołów i Kościołem wszystkich czasów. Taka postawa według Kaspera nie jest ani konserwatyzmem, ani brakiem elastyczności, ani tym bardziej zamknięciem na postęp, lecz chroni ona przed falami szybko zmieniających się mód i opinii. Apostolski fundament jest istotnym elementem Kościoła Jezusa Chrystusa.

⁶³⁴ *Einführung in den Glauben*, s. 171.

⁶³⁵ *Die Funktion der Theologie in der Kirche*, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 27.

⁶³⁶ *Situation und Aufgaben gegenwärtiger systematischer Theologie*, s. 187.

W eklezjologii Kaspera kwestia Tradycji odgrywa szczególnie ważną rolę, staje się ona przestrzenią dla uobecniania Bożych działań zbawczych oraz miejscem, w którym dokonuje się ludzka odpowiedź na zbawczy dialog Boga. Nieustanne przypominanie prawdy Objawienia jest w obecnym pluralistycznym społeczeństwie, często jednostronnie ukształtowanym przez materialne i pragmatyczne kwestie, jednym z najważniejszych zadań Kościoła⁶³⁷. W tekstach Leszka Kołakowskiego niemiecki kardynał odnajduje odpowiedź na pytanie, w jaki sposób traktować tradycje, zmieniać je czy zachowywać. Polski filozof posługuje się wymownym obrazem i pisze, że gdyby w przeszłości kolejne pokolenia nie buntowały się nieustannie przeciwko oddziedziczonej tradycji, to do dziś żylibyśmy w jaskiniach. Natomiast gdyby bunt przeciwko oddziedziczonej tradycji stał się powszechny i totalny, to znowu znaleźlibyśmy się w jaskiniach. Kardynał Kasper idzie śladem tej myśli i podkreśla, że kultywowanie tradycji i krytyczna postawa wobec niej są niezbędne zarówno w Kościele, jak i w każdym społeczeństwie. Jakakolwiek wspólnota czy instytucja, w której ma miejsce wszechwładny kult tradycji, nieuchronnie skazana jest na stagnację. Natomiast permanentny bunt, postawa nieustannej transgresji prowadzi do utraty własnego gruntu⁶³⁸. Według Kaspera ani jedna, ani druga alternatywa nie jest właściwa, dlatego proponuje, aby tradycję zachowywać i zmieniać. Kościół nie może dodawać niczego nowego do Ewangelii (*non nova*), ale powinien głosić permanentną nowość Chrystusa w coraz to nowy sposób (*noviter*)⁶³⁹. Papież Franciszek w pewien sposób puentuje myśl niemieckiego kardynała. Pisze, że „On [Chrystus] jest zawsze młody i jest zawsze źródłem nowości”⁶⁴⁰. Przepowiadanie i uobecnianie prawdy Ewangelii będącej czymś kluczowym i decydującym dla świata oraz człowieka domaga się największej uwagi i troski wspólnoty eklezjalnej. Newralgicznym punktem jest kwestia zbawienia, którą W. Kasper rozpatruje z dwóch stron. Po pierwsze, Kościół powinien w sposób komunikatywny, zrozumiały dla współczesnych ludzi głosić Chrystusa. Drugie wezwanie zdaje się trudniejsze, bo dotyczy samej postawy Kościoła, która przez wieki została ukształtowana przez dziedzictwo myśli łacińskiej i nie tyle akcentowała (samo) zbawienie, ile raczej zajmowała się kanoniczno-sakramentalnym pośrednictwem

⁶³⁷ Por. N. Podhorecki, *Tożsamość w rozwoju i różnorodności – integralna wizja tradycji Kościoła w teologii Waltera Kaspera*, „Roczniki Teologiczne” 50(2) (2003), s. 205.

⁶³⁸ *Bewahren oder Verändern?*, s. 544; por. N. Podhorecki, *Tożsamość w rozwoju i różnorodności*, s. 208-209.

⁶³⁹ „Dir Kirche fügt dem Evangelium nicht Neues hinzu (*non nova*), aber sie verkündet die Neuheit Christi in einer stets neuen Weise (*noviter*)” (*Bewahren oder Verändern?*, s. 555); por. N. Podhorecki, *Kardynał Waltera Kaspera hermeneutika dogmatu*, s. 136.

⁶⁴⁰ EG, 11.

zbawienia. Podobnie w przypadku przepowiadania Bożego Słowa większy nacisk położono na sposób jego przekazywania (formę) niż samą prawdę (treść). Dlatego Kasper w mocnych słowach przedstawia, że taka praktyka doprowadziła Kościół do nowej niewoli struktur i instytucjonalnych organizacji. Ewangelia – przesłanie wolności – była często krępowana i mylona z ludzkimi prawami i pośredniczącymi organami. Według niemieckiego teologa każda (prawidłowa) reforma w Kościele powinna prowadzić do tego, aby zewnętrzne struktury pełniły służebną funkcję wobec Bożej prawdy⁶⁴¹. Trzeba przyznać, że refleksja Kaspera to propozycja, która wyrasta z Tradycji Kościoła, szanuje i podejmuje nauczanie wszystkich wieków, ale nie polega na bezkrytycznym powtarzaniu tych samych zdań, lecz na koncentracji (ale nie redukcji) na misterium Chrystusa Pana, które bez wątplenia decyduje o istocie chrześcijaństwa oraz wiary i teologii. Refleksja nad rolą i znaczeniem Tradycji w tekstach Kaspera okazuje się jednym z ważniejszych warunków odnowy Kościoła i uprawiania eklezjologii w ogóle. Kardynał nie tylko widzi w niej warunek umożliwiający właściwy postęp, który uwalnia od konieczności ciągłego rozpoczynania od zera, lecz także przypisuje jej specyficzną funkcję krytyczną. W kontekście współczesnego świata, w którym życie społeczeństw jest często tylko jednostronnie ukierunkowane i kształtowane przez pragmatyczne kryteria ekonomicznego i technologicznego postępu, Tradycja pełni kluczową rolę w utrzymaniu niezbędnych warunków dla autentycznego postępu.

4.2.1 Kościół ludu

Wieloletni proces przyczynił się do przekształcenia Kościoła ludu w Kościół ludowy. Zewnętrzną cechą charakterystyczną tego drugiego było to, że przypominał i niejako wręcz kopiował istniejące społeczeństwo poprzez tworzenie instytucji, którymi zarządzał: przedszkola, szkoły, szpitale i in. Według Kaspera właśnie ta społeczna forma jest obecnie w trakcie zaniku, a nawet w wielu przypadkach należy już do przeszłości. Widoczny jest inny trend, który polega na tym, że chrześcijanie praktykujący i przyznający się do swej wiary stają się mniejszością. To nie jest powód do paniki ani tym bardziej do budowania zamkniętego środowiska czy defensywnej postawy. Ten swoisty kryzys może być i powinien się stać *kairosem*, dlatego Kasper proponuje:

⁶⁴¹ Na odpowiednie proporcje, które pozostają w służbie kwestii Boga, zwraca uwagę także papież Franciszek. Przestrzega on przed sytuacją, „gdy bardziej się mówi o prawie niż o łasce, bardziej o Kościele niż o Jezusie Chrystusie, bardziej o papieżu niż o słowie Bożym” (EG, 38).

wraz z końcem starej struktury Kościoła ludowego Kościół musi na nowo stać się misyjnie oddziałujący, aby dla jak największej liczby ludzi stać się ojczyzną. Chcąc być Kościołem ludu, nie może zadowolić się tylko tymi wiernymi, którzy „jeszcze” praktykują – jako fałszywie rozumianą „świętą resztą”. Kościół, który nie chce wzrastać, będzie wymierał i ostatecznie umrze”⁶⁴².

Jednocześnie kardynał dodaje, aby tego procesu nie rozumieć opacznie i nie tworzyć tzw. elitarnego Kościoła tylko dla wybitnych, zaangażowanych i świętych jednostek. We wspólnocie eklezjalnej jest miejsce dla każdego, wszyscy powinni czuć się u siebie: prości i wykształceni, bogaci i biedni, młodzi i starzy, zdrowi, chorzy i osoby z niepełnosprawnościami, miejscowi i przyjezdni, rozsądni i nierozsądni, gorliwi i pobożni chrześcijanie oraz szukający, mający wiele pytań, sceptycznie zdystansowani. Kościół zawsze będzie w pewien sposób Kościołem ludowym, czyli obecnym dla wszystkich. Jest tak ponieważ, jak w tym kontekście dodaje Benedykt XVI, „zamykanie oczu na bliźniego czyni człowieka [jednocześnie Kościół] ślepym również na Boga” (DCE, 16).

W tekstach Kaspera można spotkać się również z określeniem tzw. nowej sytuacji diaspory. Takim pojęciem posługuje się w licznych miejscach, kiedy pisze o obecnej sytuacji Kościoła na Starym Kontynencie. Podobnie jak pierwsi chrześcijanie, dzisiaj uczniowie Chrystusa żyją w coraz bardziej obcym, czasami nawet wrogim otoczeniu, co ma oczywiście wpływ na społeczny kształt Kościoła, w którym coraz trudniej jest utrzymać tradycyjne struktury parafialne czy dekanalne⁶⁴³. Sytuacja diaspory oznacza także bycie mniejszością w pluralistycznym społeczeństwie oraz fakt, że Kościół w świecie nie będzie miał jednolitego kształtu, zdominowanego przez kulturę europejską, lecz stanie się w nowy i bardzo konkretny (wręcz dosłowny) sposób „Kościołem światowym” (*Weltkirche*)⁶⁴⁴. Stanowisko Kaspera zdaje się oryginalne i pozytywne – pełne nadziei. Teolog analizuje współczesną sytuację Kościoła w kontekście zmian w ostatnich dekadach i dostrzega w tych przemianach proces prowadzący do początków, pierwotnych doświadczeń chrześcijaństwa. Nie skupia się na różnych kryzysach zewnętrznej formy rzeczywistości

⁶⁴² „Mit dem Zu-Ende-gehen der alten volkskirchlichen Struktur muss die Kirche neu missionarisch austrahlend werden, um für möglichst viele Heimat zu werden. Um Kirche des Volkes zu sein, darf sich die Kirche nicht mit den verbliebenen Gläubigen und mit den «noch» Praktizierenden als mit einem – falsch verstandenen – «heiligen Rest» zufrieden geben. Eine Kirche, die nicht mehr wachsen will, wird absterben und schließlich aussterben” (DKK, s. 395).

⁶⁴³ Według papieża Franciszka parafia jest „wspólnotą wspólnot, sanktuarium, gdzie spragnieni przychodzą i piją, by dalej kroczyć drogą, jest centrum stałego misyjnego posłania. Musimy jednak przyznać, że wezwanie do rewizji i odnowy naszych parafii nie przyniosło jeszcze wystarczających owoców, aby były one bliżej ludzi i były środowiskami żywej komunii i uczestnictwa oraz ukierunkowały się całkowicie na misję” (EG, 28).

⁶⁴⁴ DKK, s. 66.

eklezyjnej, lecz dostrzega ogromną szansę, swoisty *kairos* polegający na możliwości odnowienia się Kościoła poprzez powrót do jego początków i sięgnięcie do swoich korzeni⁶⁴⁵. Tutaj bardzo wyraźnie widać związek Kaspera z Tübinger Schule, bo podobnie jak Ojcowie Kościoła stara się on uzasadniać podstawowe tezy swej eklezjologii na podstawie Pisma Świętego i Tradycji. Należałoby zwrócić uwagę na jeszcze jeden szczegół, który w omawianej kwestii nie doczekał się komentarza Kaspera. Mimo doniosłych i teologicznie oryginalnych konkluzji, wydaje się, że w omawianej kwestii jego propozycja ma również słabe strony. Nie dość wyraźnie została przedstawiona różnica między obecną sytuacją diaspyry a tą z początków Kościoła. Wydaje się to ważne, bo sposoby głoszenia Ewangelii, które wtedy były owocne, dzisiaj mogą okazać się nieskuteczne. Ponadto W. Kasper, którego można niewątpliwie określić teologiem nadziei, czasami zbyt mało miejsca w swoich refleksjach poświęca trudnościom występującym obecnie. Jego optymistyczne podejście bywa niekiedy zbyt ogólne w odniesieniu do współczesnych wyzwań i trudności. To nie jest zarzut, lecz ukazanie jego stylu i postawy, które polegają na stanowisku radykalnego środka i bycia prorokiem nadziei, a nie upadku czy zagłady.

Teolog zauważa, że Kościół nie może stać się nigdy instytucją pozbawioną swojej tożsamości, która zgodnie z „prawami rynku” (*den Gesetzen des Marktes*) będzie przedstawiała swoją socjalno-charytatywną ofertę⁶⁴⁶. Kościół może promieniować i wywierać wpływ na otoczenie jedynie jako zgromadzenie wiary oraz wspólnota służby Bożej⁶⁴⁷. Skończyła się epoka konstantyńska, dobiega również kresu tradycyjna forma Kościoła ludowego. Rodzi się nowy kształt Kościoła ludu (nie zaś nowy Kościół), wspólnoty złożonej ze zdecydowanych i głęboko przekonanych chrześcijan. Według Kaspera poszczególne osoby w różnym stopniu będą się identyfikować z Kościołem, którego centrum będzie stanowiło wspólne celebrowanie Eucharystii. Cechą charakterystyczną będzie współdziałanie w pełnym zaufaniu duchownych i wiernych

⁶⁴⁵ „So kehrt die Kirche heute in einem gewissen Sinn zu ihren Ursprüngen zurück; sie hat die Chance, sich aus ihren Ursprüngen zu erneuern” (*Die Kirche als universales Sakrament des Heils. Überlegungen zur Theologie der Mission*, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 373).

⁶⁴⁶ DKK, s. 396.

⁶⁴⁷ Słowo *Gottesdienstgemeinde* (DKK, s. 396) w oryginalnej wersji pojawia się tylko raz i zostaje oddane polskim „wspólnota eucharystyczna” (KKIRP, s. 495). W innych miejscach występują określenia *Gottesdienstgemeinschaft* (DKK, s. 72), *Gottesdienstgestaltung* (DKK, s. 313), *Gottesdienstversammlung* (DKK, s. 169). W polskim tłumaczeniu lepszą byłoby zastosowanie frazy „wspólnota służby Bożej”, ponieważ zdaje się wierniej oddawać myśl W. Kaspera. Szczególnie że w innych miejscach, kiedy jest mowa o „wspólnocie eucharystycznej”, to używa on określenia *in der eucharistischen Gemeinschaft* (DKK, s. 432).

świeckich, co zdaniem niemieckiego kardynała jest zgodne z eklezjologią ludu Bożego w ujęciu Soboru Watykańskiego II⁶⁴⁸.

W podsumowaniu należy podkreślić, że chociaż bezpośrednio nie pojawia się tutaj kwestia dialogu, to jednak dialogiczna postawa wydaje się koniecznym warunkiem realizacji przedstawionych wyżej refleksji. Jest ona szczególnie ważna w realizacji zbawczego posłannictwa Kościoła we współczesnym świecie, w którym zamiast *Corpus christianum* i tradycyjnej postaci Kościoła ludowego – w którym zasadniczo nie było pytań, natomiast jak już się pojawiały, to często nie były słyszane, ponieważ obowiązywał styl monologiczny – coraz częściej chrześcijanie żyją w sytuacji swoistej diaspory. Egzystencja rzeczywistości eklezjalnej domaga się nie tylko dialogu *ad intra*, ale przede wszystkim skutecznego i owocnego realizowania zbawczego posłannictwa Kościoła. Dla Kaspera dialog jest formą samorealizacji Kościoła w świecie. Postawa służby i współodpowiedzialności wszystkich chrześcijan oraz pogłębiona refleksja eklezjologiczna zamiast jednowymiarowej hierarchologii staje się inspiracją do rozumienia Kościoła jako braterskiej wspólnoty.

4.2.2 Kościół braterski

Refleksja nad Kościołem, a precyzyjniej – nad samoświadomością, doprowadziła do licznych zmian w traktatach eklezjologicznych. Kardynał Kasper podkreśla, że piramidalna wizja Kościoła przestała być wystarczająca, a nawet w pewien sposób stała się sprzeczna z misterium Kościoła, który jest *communio*, jak i z praktyką pierwotnego chrześcijaństwa. Model Kościoła jako stada podległego pasterzowi czy czerpiący z militarnego kontekstu, w którym dominują struktury hierarchiczne oraz służbowy stosunek (a nie relacja) oficera do żołnierzy, nie odpowiada w pełni tajemnicy eklezjalnej, a w wielu momentach prowadzi do jej zniekształcenia, a nawet karykatury⁶⁴⁹. Analizowany fragment pośrednio wskazuje na konieczność dialogu jako fundamentalnej zasady urzeczywistniania się Kościoła. W stadzie nie ma relacji ani tym bardziej odpowiedzialności, a w wojsku nie ma dialogu (dyskusji), bo jest rozkaz (monolog). Ortodoksja prowadząca dialog zakłada i wręcz domaga się zaangażowania wszystkich chrześcijan (duchownych i świeckich), aby wspólna służba działa się w pojednanej i odpowiedzialnej koegzystencji charyzmatów. Rozeznawanie jest otwartym

⁶⁴⁸ DKK, s. 396.

⁶⁴⁹ *Berufung und Sendung des Laien in Kirche und Welt. Geschichtliche und systematische Perspektiven*, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGs 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 477.

i dynamicznym procesem zakładającym słuchanie, a jedno i drugie nie jest możliwe bez dialogu.

Teologiczna eklezjologia Kaspera, która w *communio* widzi *res* i najgłębszą tajemnicę Kościoła, ma swoje reperkusje w jego społecznym kształcie. Nie kieruje się ona ani tym bardziej nie jest budowana na nowoczesnym stylu demokratyczno-biurokratycznym, lecz na misterium, którego próbą wyrażenia jest *communio*-eklezjologia. Takie rozumienie rzeczywistości Kościoła prowadzi do dialogicznego i braterskiego stylu bycia. Całe życie Kościoła, zdaniem Kaspera, powinno być kształtowane przez partycypacyjny i dialogiczny styl braterstwa, przyjaźni i zaufania, a także przez kulturę dialogu⁶⁵⁰. *Communio* wertykalna jest fundamentem tej horyzontalnej, która nie jest budowana tylko i wyłącznie przez ludzkie relacje, ani tym bardziej nie jest konstytuowana na wzór *fraternité* rewolucji francuskiej, lecz fundamentalne znaczenie ma dla niej urząd kościelny. Jest darem odkupienia, który w swym *vis-à-vis* wspólnoty reprezentuje dar łaski – samoujawniającego się Boga, którego nie da się ani stworzyć, ani wyprowadzić z immanencji świata. „Braterstwo w Kościele nie może istnieć bez duchowego ojcostwa”⁶⁵¹. Źródłem braterstwa w Kościele i powszechnego braterstwa wszystkich ludzi jest ojcostwo Boga, które pozwala mówić o dziecięctwie Bożym człowieka⁶⁵².

Eklezjologiczne refleksje kardynała Kaspera nie tylko sięgają istoty Kościoła, lecz także koncentrują się na posłannictwie i misji. Teolog ma świadomość, że odnowy rzeczywistości eklezjalnej nie da się „zrobić”, przeprowadzić za pomocą „wymyślnego programu”⁶⁵³. Jednocześnie podkreśla konieczność integralnej odnowy, która będzie dotyczyła zarówno duchowej postawy, jak i instytucjonalnych sfer, gdyż same strukturalne reformy bez nawrócenia i duchowego przebudzenia pozostaną ostatecznie nieskuteczne. Kościół jako instytucja jest jednocześnie czymś więcej. Jest dziejącym się ciągle na nowo

⁶⁵⁰ „In diesem Sinn soll das Leben der Kirche heute wie in Zukunft nach innen wie nach außen durch einen kommunikativen, partizipativen und dialogischen Stil der Geschwisterlichkeit, der Freundschaft und des Vertrauens und durch eine hör- und lernbereite Dialogkultur geprägt sein” (DKK, s. 484).

⁶⁵¹ Tamże, s. 485.

⁶⁵² Dlatego wszelka działalność Kościoła powinna pokazać, że „[...] relacja z naszym Ojcem wymaga i zachęca do komunii, która uzdrawia, promuje i umacnia więzi międzyludzkie” (EG, 67).

⁶⁵³ Myśl W. Kaspera łączy się ze wskazaniami, które w *Novo millennio ineunte* zapisał Jan Paweł II: „Nie trzeba wyszukiwać «nowego programu». Program już istnieje: ten sam, co zawsze, zawarty w Ewangelii i w żywej Tradycji. Jest on skupiony w istocie rzeczy wokół samego Chrystusa, którego mamy poznać, kochać i naśladować, aby żyć w Nim życiem trynitarnym i z Nim przemieniać historię, aż osiągnie swą pełnię w niebiańskim Jeruzalem. Program ten nie zmienia się mimo upływu czasu i ewolucji kultur, chociaż bierze pod uwagę epokę i kulturę, aby możliwy był prawdziwy dialog i rzeczywiste porozumienie. Ten właśnie niezmienny program jest naszym programem na trzecie tysiąclecie” (NMI, 29).

wydarzeniem w Duchu Świętym⁶⁵⁴. Ta sama myśl, niecałe dwa lata później znajdzie się w dokumencie papieża Franciszka, który podkreśla, że „bez nowego życia i autentycznego ducha ewangelicznego, bez «wierności Kościoła swojemu powołaniu» każda nowa struktura w krótkim czasie ulega degradacji”⁶⁵⁵.

Należy zatem stwierdzić, że teksty Kaspera nie są odgórną prezentacją gotowych rozwiązań, lecz raczej swoistą inspiracją do poszukiwania i czynienia wszelkich wysiłków, aby na nowo podejmować Tradycję, tak by mogła odpowiadać na pytania współczesnego człowieka, do którego Kościół jest posłany. Teolog postuluje przewyższenie jednostronnego, hierarchiczno-autorytatywnego modelu Kościoła, charakterystycznego dla minionych epok, na rzecz braterskiego i dialogicznego stylu życia we wspólnocie. Jego koncepcje wyrastają z eklezjologii, która jest funkcją pneumatologii, a swoje podstawy ma w chrystologii i trynitologii. Intuicje teologiczne Kaspera zostały potwierdzone i niejako rozwinięte w trzeciej encyklice Franciszka *Fratelli tutti*, która *explicite* traktuje o braterstwie i przyjaźni społecznej. Papież, podobnie jak Kasper, źródło powszechnego braterstwa ludzkości dostrzega w ojcostwie Boga. To braterstwo nie może być wytworem ludzkich działań, gdyż jest zawsze darem wynikającym z misterium kenozy Bożego Syna, ukonkretnionym w Wydarzeniu Jezusa Chrystusa (por. FT 46. 85). Jeszcze w 2022 roku, Kasper jako emerytowany kardynał, w artykule *Fratelli tutti. Wprowadzenie do encykliki i jej pozycja* odniósł się do tekstu papieża Franciszka. Zwrócił uwagę na inkluzywny i dialogiczny charakter encykliki, według której źródłem wolności, godności człowieka i braterstwa jest Ewangelia Jezusa Chrystusa. Są one darem i jednocześnie zadaniem do solidaryzowania się z innymi, do tolerancji, dialogu i przebaczenia, a nie wynikiem walki klas czy emancypacji. Franciszek – jak podkreśla Kasper – opowiada się za publiczną rolą Kościoła, która powinna polegać na wspieraniu człowieka i służbie światowego braterstwa. Trzeba przyznać, że refleksje kardynała Kaspera i papieża Franciszka są nie tyle komplementarne, ile w wysokim stopniu zgodne. Obydwaj są promotorami Kościoła jako znaku i narzędzia urzeczywistnienia powszechnego braterstwa. Dostrzegają potrzebę ożywiania i prowadzenia dialogu w zglobalizowanym świecie⁶⁵⁶. Dlatego Kościół

⁶⁵⁴ „So ist die Kirche mehr als seine Institution. Sie ist als Institution immer wieder neu Ereignis im Heiligen Geist” (DKK, s. 475).

⁶⁵⁵ EG, 26. W innym miejscu papież pisze także: „Zmiany w strukturach nieprowadzące do nowych przekonań i postaw sprawią, że te same struktury wcześniej czy później staną się skorumpowane, ociążałe i nieskuteczne” (EG, 189).

⁶⁵⁶ Zob. *Fratelli tutti. Wprowadzenie do encykliki i jej pozycja*, w: *Przyjaźń społeczna. Braterstwo w świetle encykliki papieża Franciszka Fratelli tutti*, Kraków 2020, s. 9-45.

braterski domaga się dialogu i implikuje go. Słowa „braterski” i „dialogiczny” nie są synonimami, ale jedno bez drugiego nie może istnieć.

4.2.3 Kościół dialogiczny

Według Kaspera teologia kościelna, czyli właściwie rozumiana ortodoksja, oznacza coś więcej niż mechaniczne powtarzanie Denzingera czy poszczególnych encyklik. Jeśli nie powraca nieustannie do źródeł i z nich nie wyrasta, to grozi jej skostnienie i brak zdolności do pełnienia swego zadania, czyli służby światu i człowiekowi. Potrzeba zarówno racjonalnego argumentowania na rzecz uwiarygodnienia przesłania chrześcijańskiego, jak i troski o uczynienie go intersubiektywnie komunikowalnym⁶⁵⁷.

Kościół dialogiczny, który jest *communio*, nie oznacza w pierwszej kolejności horyzontalnej, ludzkiej wspólnoty, lecz wspólnotę i przyjaźń z Bogiem (*Gemeinschaft und Freundschaft mit Gott*). Bóg trynitarny jest Bogiem komunii, do której zaprasza ludzi przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Jest to sposób spełnienia najgłębszych pragnień człowieka. Według Kaspera Kościół powinien być obrazem i niejako wizualizacją trynitarniej komunii. Jego istota, wynikająca z trynitarniej genezy, zakłada, że rzeczywistość eklezjalna jest komunią. Teologiczne rozumienie *communio* ukazuje Kościół jako wielką sieć dialogicznych relacji pomiędzy poszczególnymi wierzącymi, zakorzenionych w relacji z Bogiem. Nie można jej „zrobić”, lecz – jak podkreśla Kasper – tworzy się ona niejako z góry, poprzez pojednanie z Bogiem, które stało się możliwe i dostępne dzięki pośrednictwu Chrystusa i stale uobecnia się poprzez głoszenie Bożego Słowa i celebrowanie sakramentów⁶⁵⁸.

Konfrontacja z poglądami wynikającymi ze skrajnych interpretacji ostatniego soboru, zarówno z konserwatywnymi, jak i progresywnymi opcjami, skłoniła Kaspera do wypracowania swojej argumentacji teologicznej. Opiera się ona na metodzie, która unika postaw afektywnych oraz wrywania z kontekstu wybranych fragmentów. Celem jest prowadzenie otwartego i merytorycznego dialogu, a nie jednostronnego monologu. Jego myśl eklezjologiczna koncentruje się nieustannie na kwestii Boga i nie wykazuje cech apologetycznej czy wręcz zamkniętej postawy, polegającej na redukowaniu istoty Kościoła do swoistego bilansu „plusów” lub „minusów” poszczególnych dogmatów czy innych

⁶⁵⁷ *Verständnis der Theologie damals und heute*, s. 342; por. T. Rowland, *Nurty współczesnej teologii. Anatomia sporu*, tłum. O. Stirrat, Kraków 2023, s. 24.

⁶⁵⁸ *Gestalt und Auftrag der Kirche in einer säkularen Gesellschaft*, s. 580-581; R. Skrzypczak, *Kościół jako misterium, communio i missio*, s. 172.

wypowiedzi doktrynalnych. Nie polega też na podejściu metadogmatycznym, które prowadzi do relatywizacji i w konsekwencji do negacji wszelkich prawd i norm wiary. Kardynał proponuje drogę radykalnego środka i sam nią idzie⁶⁵⁹. Odnowiona eklezjologia nie wskazuje, że wszystko jest relatywne, lecz relacyjne. Dialogiczne podejście Kościoła do świata nie jest wynikiem zmiany taktyki czy odejścia od prawdy, lecz świadomym wyborem, będącym konsekwencją teologicznej odnowy, która polega na powrocie do nauczania Ojców Kościoła i Ewangelii, a nie na podążaniu za nieustannie zmienną modą. Skrajny relatywizm prowadzi do subiektywizmu, który nie sprzyja powszechności Kościoła. Z kolei za każdym razem, kiedy podkreślana jest relacyjność, to nierozdzielnie obecna jest również idea uniwersalności (katolickości). W ten sposób dialogiczna eklezjologia staje się pomocna w wyrażaniu katolickiej jedności w różnorodności, co jest szczególnie aktualne w kontekście współczesnych wyzwań, przed którymi stoi Kościół.

Niemiecki kardynał odwołuje się do historii i wykazuje, że pierwotny i wcześniejszy, bo zgodny z Tradycją oraz postawą starożytnego Kościoła, był dialog, a nie monolog, a także postawa otwarta, a nie defensywno-apologetyczne zamknięcie. Kluczem do zrozumienia tej zmiany zdaniem Kaspera jest prześledzenie czasów nowożytnych. Radykalne i szybkie przemiany, które dokonały się w filozofii i akademickich dyscyplinach, nie pozostawały bez reperkusji na życie społeczeństw. Właśnie wtedy zabrakło odważnego dialogu i twórczej konfrontacji, a pojawiła się defensywna postawa, która wszelkie stanowiska niezgadujące się z nauczaniem Kościoła odrzucała, a nawet potępiała. Innymi słowy, zamiast dialogu pojawił się indeks ksiąg zakazanych⁶⁶⁰. Według Kaspera Kościół jako sakrament dialogu Boga ze światem sam w sobie jest ukonstytuowany dialogicznie. Jest tak, ponieważ prawda nie może być przyjmowana inaczej, jak tylko we wspólnocie i przez wspólnotę komunikacji, „mamy” ją tylko w komunikacyjnej wspólnocie Kościoła⁶⁶¹. Inaczej można powiedzieć, że dialog w ramach społeczności lub wspólnoty językowej jest warunkiem poznania prawdy. Kardynał jest świadomy głosów krytycznych, dlatego nie czeka na zarzuty i sam wyjaśnia, że prezentowane przez niego rozumienie dialogicznej postawy nie ma nic wspólnego ani z *political correctness*, ani tym bardziej z *theological correctness*, bo jak w licznych

⁶⁵⁹ *Vom Geist und Wesen des Katholizismus. Bedeutung, Wirkungsgeschichte und Aktualität von Johann Sebastian Dreyers und Johann Adam Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus*, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 369.

⁶⁶⁰ Por. *Evangelium und Dogma*, s. 32-36.

⁶⁶¹ „Die Wahrheitsfindung in der Kirche muss dialogisch geschehen. Als Dialogsakrament Gottes mit der Welt ist der Kirche in sich selbst dialogisch verfasst. Anders ist Wahrheit heute nicht rezeptions- und konsensfähig” (*Die Kirche als Ort der Wahrheit*, s. 87).

miejscach podkreśla, tylko skoncentrowanie się na prawdzie oraz posiadanie własnej tożsamości pozwala prowadzić dialog i z należyty szacunkiem traktować (każdego) interlokutora⁶⁶². Ortodoksja i dialog są kategoriami, które korespondują z powszechnym posłannictwem Kościoła.

4.2.4 Kościół katolicki

Z katolickością dzisiaj łączy się wiele stereotypowych skojarzeń. Etymologicznie i zarazem teologicznie „katolicki” oznacza przeciwieństwo ciasnego myślenia, zamkniętej i zaściankowej postawy i apologetycznej mentalności. W pierwotnym sensie oznacza pełnię, powszechność i szerokie horyzonty. Katolickość jest darem od Boga oraz zadaniem i zarazem wezwaniem, aby w realizacji swojej powszechnej misji Kościół stale postępował zgodnie z tym, do czego został wezwany. Kardynał Kasper podkreśla, że jest ona urzeczywistniania w teraźniejszości (synchronicznie) oraz w więzi z Kościołem wszystkich czasów (diachronicznie) aż po apostoelskie początki. Jest wydarzeniem antycypującym eschatologiczną pełnię w partykularności i konkretności historii⁶⁶³. Nie jest rzeczywistością statyczną, lecz dynamiczną, nie realizuje się monologicznie, lecz tylko dialogicznie.

Zarówno eschatologiczny wymiar, jak i kształt katolickości są uwarunkowane chrystologicznie. Tożsamość Kościoła zakorzeniona jest w Jezusie Chrystusie, dlatego zdaniem Kaspera nie można jej oddzielić od jego pozostałych znamion: jedności, świętości i apostołskości. Kościołowi, który siebie określa jako *una realitas complexa* (por. KK, 8), w sposób analogiczny do unii hipostatycznej, nie chodzi o bliżej nieokreśloną, ogólną i abstrakcyjną katolickość, lecz o katolickość posiadającą konkretną postać. Chodzi tu – jak podkreśla Kasper – o katolickość w konkretnej formie⁶⁶⁴. Syn Boży nie przyjął postaci abstrakcyjnej, ogólnej, nie tylko stał się człowiekiem, lecz stał się określonym człowiekiem – Jezusem z Nazaretu. Tylko i wyłącznie z teologicznych (chrystologicznych i trynitologicznych) dociekań wynika zasada, która w konkretnej, widzialnej postaci Kościoła pozwala widzieć pełnię zbawienia objawioną w Jezusie Chrystusie.

Kościół katolicki jest przekonany o tym, że w nim, czyli w Kościele we wspólnocie z następcą Piotra oraz biskupami będącymi z nim we wspólnocie, jest

⁶⁶² „Katholizität und Dialog”. *Die Kirche angesichts des heutigen Pluralismus*, <https://www.ueberseeclub.de/resources/Server/pdf-Dateien/2000-2004/vortrag-2002-0613Prof.Dr.Walter%20Kardinal%20Kasper.pdf> [dostęp: 19.03.2024].

⁶⁶³ DKK, s. 261.

⁶⁶⁴ Tamże.

urzeczywistniony w historii Kościół Jezusa Chrystusa w konkretniej, widzialnej postaci, że w nim Kościół Jezusa Chrystusa subsystuje, to znaczy ma konkretną i historyczną formę istnienia⁶⁶⁵.

W myśleniu Waltera Kaspera uwidacznia się tendencja do uprawiania eklezjologii będącej w ścisłej relacji z chrystologią. Stale promuje on formułę wyrażania chrystologicznego misterium wypracowaną przez Sobór Chalcedoński. Buduje na niej i w analogiczny sposób przejmując ją w swoich rozważaniach nad rzeczywistością Kościoła. Niemiecki teolog nie ograniczył się jedynie do zaprezentowania eklezjologicznych implikacji kwestii Boga wynikających z jego chrystologii i trynitologii, lecz także podjął próbę wskazania praktycznych konsekwencji dla egzystencji Kościoła. Jego zdaniem w relacji między naturą, łaską i kulturą należy szukać wskazówek i modelu odnowy rzeczywistości eklezjalnej. Przekazywanie nowości i niezbywalność łaski, rozumianej podmiotowo, relacyjnie i dialogicznie, dokonuje się sakramentalnie poprzez słowa, znaki i służbę. Dlatego Kościół jako (katolicki) powszechny sakrament zbawienia jest bezpośrednio zainteresowany wynikami dialogicznej relacji natura – łaska – kultura. Jest on odpowiedzialny za to, aby w swojej społeczno-ludzkiej formie odzwierciedlać przesłanie Bożej łaski i miłosierdzia. Za myślą św. Tomasza z Akwinu podkreśla, że podobnie jak łaska nie znosi natury, ale ją zakłada i wydoskonala, tak nadprzyrodzony charakter Kościoła, jego misterium, które urzeczywistnia się w sakramentalnie ukonstytuowanej *communio*, nie znosi jego społecznego charakteru, ludzkiego *societas*, lecz nim się posługuje. Inaczej można to sformułować w ten sposób, że wszelka działalność *societas*-Kościoła, jest w służbie *communio*-Kościoła. Kardynał Kasper mówi wprost, że Kościół „musi być Kościołem z ludzką twarzą”. To wynika z jego istoty i ma liczne reperkusje w realizacji zbawczego posłannictwa⁶⁶⁶.

Katolickie przesłanie, któremu Kościół służy, dotyczy wszystkich, choć za każdym razem kierowane jest do ludzi konkretnego czasu. Punktami odniesienia mogą być szeroko rozumiane uwarunkowania danej kultury, ale nigdy nie mogą być kryterium, bo jest nim – jak podkreśla Kasper – zawsze Ewangelia⁶⁶⁷. Ona za każdym razem kształtuje widzialny

⁶⁶⁵ Tamże.

⁶⁶⁶ *Die theologische Bestimmung der Menschenrechte*, s. 207; *Natur – Gnade – Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung*, s. 229-231.

⁶⁶⁷ Do odważnego dialogu i nieustannego rozeznawania zachęca papież Franciszek. Wskazuje on na sytuacje, w których „[...] Kościół może także dojść do przekonania, że niektóre jego zwyczaje nie są bezpośrednio związane z sercem Ewangelii i – choć niektóre z nich bardzo zakorzeniły się w historii – dziś nie są interpretowane tak samo, a ich przesłanie zwykle nie jest właściwie odbierane. Mogą one być piękne, ale dzisiaj nie służą już właściwemu przekazowi Ewangelii. Nie bójmy się dokonać ich rewizji” (EG, 43).

profil, społeczną formę Kościoła i pomaga w zachowaniu jego tożsamości. Aby Kościół mógł być znakiem i narzędziem chrześcijańskiej wolności w świecie, nie może być częścią żadnego systemu politycznego, społecznego czy kulturowego. Kościół nie powinien stosować innych środków niż dawanie świadectwa, dlatego zdaniem Kaspera chrześcijańska wolność powinna być najpierw realizowana we wspólnocie ludu Bożego. Właściwe określenie relacji między naturą a łaską, czyli przewyciężenie piętrowego modelu, według Kaspera prowadzi „do nowej kultury wolności, dialogu, rozważań, tolerancji i miłości w Kościele”⁶⁶⁸.

Trzeba przyznać, że refleksja niemieckiego teologa wyrasta z Tradycji. Jest wybitnie teologiczna i teocentryczna, bo wychodzi od kwestii Boga i bazuje na chrystologii, trynitologii i pneumatologii. Nie polega na administracyjnych i organizacyjnych działaniach, które nie mogą być skuteczne w przypadku Kościoła (mogą się sprawdzić co najwyżej w przypadku horyzontalnych instytucji). Kardynał odważnie wysuwa postulat, aby nowa forma społeczna Kościoła wyrastała na fundamencie *communio*-eklezjologii. Jest ona drogą i narzędziem, które mogą umożliwić odnowienie Kościoła, aby we współczesnym świecie był on znakiem wolności i braterstwa. Liczą się współodpowiedzialność i wspólne uczestnictwo wszystkich chrześcijan w zbawczej misji Kościoła, w którym nikt nie rządzi, lecz wszyscy służą. Jedno posłannictwo przy jednoczesnej różnorodności posług wynika z misterium *communio*-Kościoła oraz jest fundamentem kształtującym strukturę i społeczny wymiar rzeczywistości eklezjalnej. Dlatego Kasper stale wraca do nauczania Soboru Watykańskiego II i w nim z przekonaniem dostrzega swoisty kompas (nie zaś gotową mapę) dla Kościoła na trzecie tysiąclecie. Ortodoksja prowadząca dialog, która postuluje Kościół braterski, dialogiczny, będący powszechnym ludem Bożym, wymaga ponownego odkrycia, ożywienia i wzmocnienia instytucji synodalnych w Kościele. Jest to proces, który powinien nastąpić zarówno na poziomie lokalnym, jak i powszechnym.

4.3 Synodalność jako dialogiczny *modus essendi* Kościoła

Podjęmowana kwestia pokazuje aktualność, a nawet pewien proroczy charakter eklezjologicznych refleksji Waltera Kaspera. W ostatnich latach w Kościele można zaobserwować wzrost zainteresowania synodalnością, co dostrzegalne jest zarówno na

⁶⁶⁸ „So muss die rechte Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade auch zu einer neuen innerkirchlichen Kultur der Freiheit, des Dialogs, der Rücksichtnahme, der Toleranz und der Liebe führen” (*Natur – Gnade – Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung*, s. 230-231).

poziomie lokalnym, jak i powszechnym. Niemiecki kardynał pozostaje w nurcie swoich poprzedników z katolickiej Szkoły w Tübingen i podkreśla, że prawdziwa teologia może być rozwijana jedynie w komunii Kościoła, w żywej Tradycji oraz Piśmie Świętym, które powstało w Kościele i dla Kościoła. Dostęp do całego Objawienia możliwy jest jedynie w świadectwie Kościoła i poprzez nie. Taka postawa, którą można określić jako swoistą metodę, determinuje jego refleksję nad rzeczywistością eklezjalną. Nie odcięcie się od Tradycji czy bezkrytyczne powtarzanie dawnych formuł oraz definicji teologicznych, lecz odważna i twórcza refleksja prowadzi do początków i źródeł Kościoła. Nie wystarczy tylko cytować teksty soborowe. Również dosłowne powtarzanie koncepcji patrystycznych i scholastycznych okazuje się nieskuteczne. Niezwykle ważnym zadaniem teologii – według Kaspera – jest hermeneutyka, rozumiana jako (dialogiczna) sztuka permanentnego przekładu i interpretowania. Nawet teologię dogmatyczną i jej zadania – jak zauważa też N. Podhorecki – rozumie niemiecki kardynał jako hermeneutykę Słowa Bożego⁶⁶⁹. Poważne potraktowanie Tradycji doprowadziło Kaspera do podjęcia w swojej naukowej refleksji tematu synodalności. Zagadnienie to nie ma nic wspólnego z jej zerwaniem, lecz wręcz przeciwnie – odsyła do niej, wynika z niej i stanowi jej właściwą recepcję⁶⁷⁰. Kardynał Kasper, podobnie jak J. A. Möhler, jest przeciwnikiem wszelkich skrajności, dlatego zamiast wstecznej restauracji albo radykalnej reformy proponuje wewnętrzną odnowę w duchu Ojców Kościoła. W synodalności nie chodzi przede wszystkim o kwestie strukturalne, lecz o duchową odnowę Kościoła, z której w konsekwencji wynikną zmiany w społecznej i zewnętrznej formie rzeczywistości eklezjalnej. Bez dialogu nie ma wspólnoty, bez niego nie sposób wyobrazić sobie egzystencji i urzeczywistniania się *communio*-Kościoła.

Odwaga jest potrzebna do przewyciężenia obaw, które mogą być podnoszone szczególnie przez konserwatywne środowiska, przed różnorodnym Kościołem ludu Bożego. Według Kaspera nie ma jednak powrotu do czasów, kiedy „przewielebni” (*Hochwürden*) sami wszystko robili i podejmowali wszelkie decyzje. Jego argumentacja przebiega dwutorowo. Kardynał podkreśla, że do tamtych czasów nie można wrócić zarówno ze względów teologicznych, jak i mentalnościowych współczesnego społeczeństwa. Ożywianie synodalnych struktur ma być przede wszystkim procesem, który będzie prowadził do „autentycznej i odpowiedzialnej dojrzałości oraz solidarnego

⁶⁶⁹ Zob. *Situation und Aufgaben gegenwärtiger systematischer Theologie*, s. 179-196; por. N. Podhorecki, *Kardynał Waltera Kaspera hermeneutyka dogmatu*, s. 71-73.

⁶⁷⁰ EADU, s. 54-55.

i partnerskiego współdziałania wszystkich w jednym ludzie Bożym”⁶⁷¹. Niemożność powrotu do pierwszego tysiąclecia albo cofnięcia się do innych wieków poprzedzających obecną epokę ma swoje teologiczne uzasadnienie. Tradycja – jak było to już przedstawiane – dla teologa z Tübingen jawi się jako żywy proces, który nie ma końca. Nie zakończył się on wraz z rozpoczęciem drugiego tysiąclecia. Kardynał Kasper odważnie podkreśla, że nie do przyjęcia są stanowiska próbujące ograniczyć normatywną rolę Tradycji jedynie do ustaleń z pierwszych wieków chrześcijaństwa czy z pierwszego tysiąclecia. Wierność jest twórcza, dlatego permanentna interpretacja jest warunkiem prawdziwej troski o Tradycję i jej przekazywanie. Kościół jest zobowiązany do tego, aby stale zwracać uwagę na znaki czasu, pogłębiać rozumienie swojej wiary w świetle aktualnych pytań, aby być w stanie rzucić światło na wyzwania danego czasu. W nawiązaniu do słów Jana XXIII i nauczania soborowego Kasper konsekwentnie rozróżnia trwałą treść wiary od zmieniającej się formy jej wyrażania. To prowadzi go do wniosku, że prawidłowe (teologiczne) rozumienie Tradycji nie ma nic wspólnego ani z zamkniętym tradycjonalizmem, ani tym bardziej z bezkrytycznym i sprytnie dostosowującym się modernizmem. Tradycja Kościoła nie zyskuje swojej aktualności ani nie staje się bardziej żywotna poprzez bycie na bieżąco z aktualnymi modami świata, ale poprzez ukazywanie aktualności Jezusa Chrystusa. Według Kaspera „prawdziwym kryzysem w przekazywaniu wiary nie jest brak dostosowywania się do obecnej sytuacji, ale brak gotowości naszego dostosowywania się do Jezusa Chrystusa, deficyt w naśladowaniu Chrystusa”⁶⁷². Zarówno w Tradycji, jak i w dialogu nie można wrócić do tego, co było, do punktu zero, nie ma drogi wstecz. Synod i dialog nie są synonimami, lecz wskazują na to samo, wychodzą z tych samych przesłanek teologicznych, z tego samego rozumienia istoty Kościoła, która ze swej natury jest misteryjna, ponieważ wynika z trynitologicznej genezy, z tego, jaki jest Bóg, że jedno Boskie życie realizuje się (we wspólnocie) w dialogu trzech Osób.

Profesor Kasper wyjaśnia teologię i katolickie rozumienie synodu i bezpośrednio nawiązuje do misterium Kościoła, którym jest *communio*. Podkreśla jednoznacznie, że „Kościół jest synodem” (*Die Kirche ist Synode*). Równocześnie zwraca uwagę na prawidłową kolejność teologicznej refleksji, która zanim będzie podejmowała zagadnienie synodu jako instytucji w Kościele (*der Synode als einer Institution in der Kirche*), to musi

⁶⁷¹ DKK, s. 294.

⁶⁷² *Tradierung und Vermittlung als systematisch-theologisches Problem*, s. 193.

najpierw zająć się rozumieniem Kościoła jako synodu (*Kirche als Synode*)⁶⁷³. Jest to fundamentalna zasada determinująca zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne struktury rzeczywistości eklezjalnej. Pojęciem „synod” interesował się Kasper już w swoich pierwszych tekstach eklezjologicznych. Podkreślał, że w pierwotnym sensie gr. *Σύνοδος* (*synodos*) oznacza spotkanie i wspólnotę drogi. Ponadto zauważał, że synodalne oraz kolegialne struktury nie są w pierwszej kolejności techniczno-organizacyjnym problemem ani dysponowaniem władzy w Kościele, lecz „są o wiele bardziej zakotwiczone w istocie Kościoła jako *communio* i powszechnie muszą kształtować jego życie i jego styl”⁶⁷⁴. Celem i szczytem tej drogi jest wspólne celebrowanie Eucharystii. Dlatego według niemieckiego kardynała synodalna eklezjologia jest eklezjologią eucharystyczną i w konsekwencji prowadzi do rozumienia Kościoła, w którego centrum stoi wspólne celebrowanie Eucharystii. Nie jest to Kościół posiedzeń (*keine Sitzungs-Kirche*), lecz Kościół w drodze, Kościół misyjny⁶⁷⁵.

W teologicznej refleksji kardynała Kaspera Sobór Watykański II stał się istotnym impulsem do podjęcia kwestii Kościoła. Analiza przeprowadzona przez niemieckiego teologa pokazuje, że to właśnie wykład o kolegialności biskupów zawarty w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* był fundamentem oraz pierwszym krokiem ku ożywieniu życia synodalnego. To była inspiracja do tworzenia rad kapłańskich i duszpasterskich oraz konferencji biskupów. *Kodeks Prawa Kanonicznego* uwzględnia także instytucje synodów diecezjalnych i regionalnych. Kardynał Kasper był świadomy, że mogą pojawić się głosy, które w takim procesie będą widziały ograniczenie władzy pojedynczego biskupa. Jego stanowisko jest niezwykle pozytywne, bo w synodalności widzi wsparcie dla realizowania pasterskiej posługi przez lokalnego biskupa. Nie jest to umniejszenie, lecz wzmocnienie jego roli jako tego, kto je zwołuje i prowadzi oraz jest znakiem jedności⁶⁷⁶. Eklezjologiczna refleksja Kaspera pozostaje w swych założeniach i wektorach spójna z postulatami *Motu proprio Apostolica sollicitudo*, w którym papież Paweł VI na poziomie Kościoła powszechnego ustanowił synod biskupów, zalecany przez

⁶⁷³ *Kirche ist Synode. 50 Jahre Limburger Synodalordnung*, <https://bistumlimburg.de/news/2018/die-kirche-ist-synode> [dostęp 19.03.2025].

⁶⁷⁴ DKK, s. 385. „Sie sind vielmehr im Wesen der Kirche als *communio* verankert und müssen ihr Leben und ihren Stil ganz allgemein prägen” (Tamże).

⁶⁷⁵ *Kirche ist Synode. 50 Jahre Limburger Synodalordnung*, <https://bistumlimburg.de/news/2018/die-kirche-ist-synode> [dostęp 19.03.2025].

⁶⁷⁶ DKK, s. 385-386. „Również każdy Kościół partykularny, jako część Kościoła katolickiego pod przewodnictwem swego biskupa, jest wezwany do misyjnego nawrócenia. [...] Jest Kościołem wpisanym w określoną przestrzeń, dysponującym wszystkimi środkami zbawienia przekazanymi przez Chrystusa, lecz z lokalnym obliczem” (EG, 30).

Sobór Watykański II. W przekonaniu Kaspera jest to szczególny krok, który okazuje się dopiero początkiem i wymaga dalszych działań wzmacniających styl życia synodalnego na różnych poziomach urzeczywistniania się Kościoła. Odnowienie struktur synodalnych oraz synodalnego (dialogicznego) sposobu urzeczywistniania się wspólnoty eklezjalnej nie jest żadną innowacją, lecz – jak podkreśla Kasper – „stanowi najbardziej konserwatywną (tradycyjną) formę odnowy, jaką można sobie wyobrazić”⁶⁷⁷.

Niemiecki kardynał konsekwentnie przeciwstawia się wszelkim próbom błędnego rozumienia synodalności, które widzą w niej ograniczenie i osłabienie roli następcy św. Piotra. W jego teologicznej refleksji synodalność nie jest rzeczywistością przeciwstawiającą się urzędowi biskupa Rzymu, lecz przeciwnie – narzędziem, które ma wzmocnić jego autorytet poprzez kolegialną współpracę z biskupami. Kluczowym elementem tej tezy jest postrzeganie urzędu papieskiego nie tylko jako źródła władzy, lecz przede wszystkim jako widzialnego znaku jedności Kościoła, jako daru Chrystusa dla Kościoła. Ten urząd jest centrum i fundamentem wolności i niezależności Kościoła katolickiego. Kardynał *expressis verbis* zwraca uwagę na fakt, że wszelkie formy synodalne nie mają na celu osłabienia tego urzędu, lecz jego wzmocnienie. Tylko papież może zwołać synod i go ostatecznie zatwierdzić. „Kierowanie powszechnym Kościołem możliwe jest tylko w oparciu o pełną zaufania współpracę papieża i synodu”⁶⁷⁸. Taki sposób realizacji zbawczego posłannictwa Kościoła, w którym dialog *ad intra* stanie się powszechnym i zwyczajnym stylem życia, może doprowadzić do wzmocnienia dialogu *ad extra*⁶⁷⁹. W przekonaniu Kaspera synodalna forma sprawowania urzędu Piotrowego bardziej przekona interlokutorów z innych Kościołów oraz wspólnot kościelnych i stanie się szczególnie ważna we wszelkich ekumenicznych działaniach. Jego zdaniem przywrócenie zasady synodalnej i wzmocnienie jej umożliwi owocną komunikację, czyli wymianę informacji i doświadczeń zarówno między Kościołami lokalnymi, jak i Kościołami lokalnymi i Stolicą Apostolską. Wobec społeczno-politycznych zmian oraz coraz bardziej zglobalizowanego i pluralistycznego świata kardynał uważa, że trudniejsze staje się ogarnięcie wszystkich kwestii wyłącznie przez Rzym. W przyszłości społeczeństwa będą coraz bardziej pluralistyczne, nie będą monokulturowe ani tym bardziej zdominowane przez jedną religię, lecz wielokulturowe i wieloreligijne. Obecny

⁶⁷⁷ *Kirche ist Synode. 50 Jahre Limburger Synodalordnung*, <https://bistumlimburg.de/news/2018/die-kirche-ist-synode> [dostęp 19.03.2025].

⁶⁷⁸ „Die Leitung der universalen Kirche ist nur in vertrauensvoller Zusammenarbeit von Papst und Synode möglich” (DKK, s. 386).

⁶⁷⁹ Zob. H. G. Pottmeyer, *Dialog jako wzorzec komunikacji eklezjalnej*, s. 273-280.

papież wprost uważa, że „przesadna centralizacja zamiast pomagać, komplikuje życie Kościoła oraz jego dynamizm misyjny” (EG, 32)⁶⁸⁰. Jednak ten oddolny, socjologiczny argument nie jest ani jedyny, ani tym bardziej kluczowy w eklezjologicznej refleksji niemieckiego kardynała, który świadomie i konsekwentnie odwołuje się do źródeł teologicznych. Podobnie jak Ojcowie Kościoła stara się on uzasadniać podstawowe tezy swojej eklezjologii na podstawie Pisma Świętego i Tradycji. Taka metoda prowadzi do następującego wniosku: „Przez bardziej partycypacyjny i dialogiczny styl postępowania istota *communio*-Kościoła oraz jego powszechny wymiar staną się bardziej widoczne, bardziej uchwytnie i bardziej wiarygodne”⁶⁸¹. Nietrudno dostrzec, że kolejny raz Kasper pozostaje niezwykle precyzyjny, kiedy podejmuje się próby wyjaśnienia misterium Kościoła. Konsekwentnie używa formuły, która wskazuje, że *communio* jest istotą Kościoła (*communio-Wesen*), nie posługuje się zaś (teologicznie słabszym) pojęciem „Kościół jako *communio*”. Polskie tłumaczenie nie uwzględniło tego faktu i zastosowano tę drugą frazę, która nie jest bynajmniej ekwiwalentnym synonimem. Bardziej precyzyjne i adekwatne wydaje się w tym kontekście sformułowanie „*communio*-Kościół”⁶⁸². Przede wszystkim teologiczne, lecz także socjologiczne argumenty prowadzą Kaspera do przekonania, że realizacja zbawczego posłannictwa Kościoła we współczesnym świecie domaga się nowego sposobu współpracowania między papieżem a biskupami, a także między biskupem a prezbiterami oraz całego ludu Bożego, aby w coraz bardziej pluralistycznym świecie (gdzie występuje wiele monologów) być znakiem i narzędziem jedności.

Teologiczna (!) eklezjologia, która w centrum stawia kwestię Boga, a także na każdym etapie koncentruje się na Nim, doprowadziła Kaspera do dialogicznego określenia natury Kościoła. Zajmowanie się synodalnością jest konsekwencją refleksji nad eklezjalną rzeczywistością. Jaka eklezjologia, takie patrzyenie na synodalność. Niemiecki teolog z niezwykłą precyzją i wrażliwością metodologiczną unika wszelkich demokratyczno-socjologicznych interpretacji, jeśli już odwołuje się do szeroko rozumianego świata

⁶⁸⁰ Nie tylko komplementarna, lecz wręcz ta sama myśl w podejmowanej kwestii przedstawiona innymi słowami pojawia się w nauczaniu papieża Franciszka: „Nie uważam także, że należy oczekiwać od papieskiego nauczania definitywnego lub wyczerpującego słowa na temat wszystkich spraw dotyczących Kościoła i świata. Nie jest stosowne, żeby Papież zastępował lokalne episkopaty w rozeznawaniu wszystkich problemów wyłaniających się na ich terytoriach. W tym sensie dostrzegam potrzebę przyjęcia zbawiennej «decentralizacji»” (EG, 16).

⁶⁸¹ „Durch einen mehr partizipativen und dialogischen Stil würden das *communio*-Wesen und die Universalität der Kirche sichtbar, greifbar und glaubwürdiger in Erscheinung treten” (DKK, s. 387).

⁶⁸² Polskie tłumaczenie: „Dzięki bardziej partycypatywnemu i dialogicznemu stylowi działania istota Kościoła jako *communio* [...]” (KKRIP s. 483). W oryginalnym tekście jest natomiast: „Durch einen mehr partizipativen und dialogischen Stil würden das *communio*-Wesen [...]” (KKWWS, s. 387).

polityki, to tylko po to, aby wykazać, że nie są one reprezentatywne ani nie mają żadnych reperkusji dla kształtowania życia pielgrzymującego ludu Bożego. Wszelka rzeczywistość odnosząca się do jakiegokolwiek synodu w jego interpretacji polega nie na socjologizującym, lecz teologizującym rozumieniu Kościoła. Tym owocniej realizuje on swoje zbawcze posłannictwo, im bardziej wsłuchany jest i ostatecznie posłuszny Bożemu Duchowi. Papież Franciszek podkreśla, że celem tego szczególnego dialogu „nie jest w pierwszym rzędzie organizacja kościelna, lecz realizacja misyjnego marzenia o dotarciu do wszystkich” (EG, 31). Właściwie teologicznie rozumiana synodalność nie jest w żadnym wypadku zagrożeniem, lecz tylko i wyłącznie szansą na permanentną odnowę formy i struktury rzeczywistości eklezjalnej. Aby syntetycznie opisać rozumienie synodalności według Kaspera, należy stwierdzić, że jest ona wydarzeniem inkluzywnego dialogu wszelkich stanów i charyzmatów Kościoła, aby żaden głos nie został pominięty, a na celu ma usłyszenie tego, co dzisiaj Duch mówi do Kościoła.

W myśli niemieckiego teologa nie sposób nie zauważyć precyzyjnego rozróżniania pomiędzy instytucją, grupą (socjologią) a wspólnotą, komunią (teologią). Ludzkie instytucje, które są horyzontalnymi podmiotami, nie potrzebują dialogu, wystarczy sprawna komunikacja, która najczęściej polega na komunikatach i poleceniach (monologach). Natomiast Kościół rozumiany jako jedna złożona rzeczywistość (*una realitas complexa*), wspólnota osób związanych przez Ducha Świętego, oznacza komunijną rzeczywistość eklezjalną, która nie może istnieć bez dialogu. W tej kwestii widać, jak ważne jest poprawne rozumienie Kościoła jako pielgrzymującego ludu Bożego. Kardynał Kasper, który jednoznacznie opowiada się za teologiczną, a nie socjologiczno-demokratyczną interpretacją tego obrazu, w szeroko rozumianej tematyce synodalności będzie stał na stanowisku, że Kościół gromadzi się po to, aby w dialogu słuchać tego, co Bóg postanowił i nieustannie mówi do swojego ludu. Świadomość, że zarówno człowiek, jak i Kościół przynależą do stworzenia, jest dla Kaspera permanentnym argumentem, który w jego refleksji odsyła go stale najpierw do Boga. Sens życia, miłość i prawda – to, co najbardziej fundamentalne dla ludzkiej egzystencji – nie są wytworami ludzkiego wysiłku, lecz rzeczywistościami, które można jedynie otrzymać jako dar. Wymaga to ciągłego odkrywania, otwartej postawy, aby następnie móc się nimi dzielić i stawać się autentycznym misjonarzem.

4.4 Misyjna dynamika Kościoła dialogicznego

Misyjny blask jest potrzebą chwili, ale przede wszystkim wynika z istoty Kościoła. Jedną, powszechną Ewangelią dla całego, globalnego świata, to postulat, który wyraźnie i to na różne sposoby wybrzmiewa w eklezjologicznych pismach Waltera Kaspera. Jest on świadomy zadań i licznych problemów, przed którymi stoi dzisiaj wspólnota eklezjalna. Oryginalne wydaje się przywołanie głównego problemu misji, którym nie są marginalizacja znaczenia religii, postmodernistyczny relatywizm i indyferentyzm czy walczący ateizm, lecz obojętność. Kardynał Kasper pisze wprost: „Wielu ludzi uważa, iż nie tylko Bóg, lecz także pytanie o Boga jest martwe”⁶⁸³. Brak zaangażowania oraz w wielu momentach wręcz zanegowanie sensu poszukiwania prawdy prowadzi nieuchronnie do przedmiotowego traktowania ludzi i uczynienia z nich pasywnych konsumentów, łatwych do manipulowania. Pluralistyczny świat niczym ogromny dom towarowy każe człowiekowi wybierać spośród najróżniejszych ofert. Coraz częściej kryterium wyboru nie jest prawda, ale zmienne opinie, które determinowane są ideologicznie kształtowaną modą i potrzebami⁶⁸⁴.

Rozumienie istoty Kościoła oraz refleksja eklezjologiczna mają liczne reperkusje w wielu różnych obszarach, szczególnie zaś są widoczne w kwestii misji. W *Katholische Kirche* Kasper stwierdza, że „Kościół nie jest kresem Bożych dróg. Nie jest celem samym w sobie; wskazuje poza siebie. Jest znakiem i narzędziem nadchodzącego królestwa Bożego”⁶⁸⁵. Nakaz misyjny pojawia się *explicite* w zakończeniu wszystkich Ewangelii, co skłania Kaspera do przyjęcia tezy zawartej w nauczaniu ostatniego soboru, że Kościół ze swej natury jest misyjny. Kardynał idzie jednak krok dalej i wyraźnie stwierdza: „Jest Kościołem misyjnym albo nie jest już Kościołem Jezusa Chrystusa”⁶⁸⁶. Nierealizowanie przez Kościół tego, co należy do jego istoty, utrata misyjnego dynamizmu oraz troska jedynie o to, aby zachować *status quo*, oznacza przeciwstawienie się misyjnemu nakazowi Chrystusa. W konsekwencji taka postawa prowadzi do sytuacji, w której Kościół staje się

⁶⁸³ *Einführung in den Glauben*, 18.

⁶⁸⁴ *Eine missionarische Kirche ist ökumenisch*, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGs 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 630.

⁶⁸⁵ „Doch die Kirche ist nicht das Ende der Wege Gottes. Sie ist kein Selbstzweck; sie weist über sich hinaus. Sie ist Zeichen und Werkzeug des anbrechenden Reiches Gottes” (DKK, s. 409).

⁶⁸⁶ „Sie ist missionarische Kirche oder sie ist nicht mehr die Kirche Jesu Christi” (DKK, s. 410). Jan Paweł II podkreśla, że działalność misyjna stanowi „największe wyzwanie dla Kościoła”, a „sprawa misji winna być na pierwszym miejscu” (RM, 287. 333).

jedynie „eksponatem muzealnym” (*einem bloßen Museumstück*)⁶⁸⁷. Papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* odwołuje się m.in. do Dokumentu z Aparecidy i wyraża swoje marzenie o „opcji misyjnej”. W ten sposób papież zdaje się potwierdzać myśl Waltera Kaspera poprzez podkreślenie potrzeby przejścia „od duszpasterstwa zwykłego zachowywania stanu rzeczy do duszpasterstwa zdecydowanie misyjnego [...] aby zwyczaje, styl, rozkład zajęć, język i wszystkie struktury kościelne stały się odpowiednią drogą bardziej dla ewangelizowania współczesnego świata niż do zachowania stanu rzeczy”⁶⁸⁸.

Kardynał w swojej argumentacji odwołuje się również do historii zbawienia. Wykazuje, że w Starym Testamencie choć jeszcze nie występuje bezpośrednio pojęcie misji, to pojawia się już uniwersalna perspektywa: Abraham zostaje wybrany i otrzymuje obietnicę błogosławieństwa dla wszystkich narodów (por. Rdz 12, 3). Kwestia misji stała się problemem licznych sporów pierwotnego Kościoła, który w okresie paschalnym opowiedział się za misją wśród pogan. Święty Paweł wprost nazywa siebie apostołem pogan (Rz 11, 13; Rz 1, 5; Ga 1, 16), a Kasper przytacza jego argumentację, w której ostatecznym powodem głoszenia Ewangelii wszystkim narodom jest prawda, że zmartwychwstały Chrystus jest nie tylko głową Kościoła, lecz także głową całej ludzkości (Rz 5, 14; 1 Kor 15, 45)⁶⁸⁹. Niemiecki kardynał dodaje, że „Kościół musi więc, jak Apostoł, stać się wszystkim dla wszystkich (por. 1 Kor 9, 20-23)”⁶⁹⁰. Dlatego prawda o zbawieniu nie jest skierowana tylko do jednego wybranego narodu, konkretnej kultury czy języka, nie może być też zespolona symbiotycznie z jakimś konkretnym systemem politycznym czy gospodarczym. Teolog dokonuje swoistej historycznej syntezy i za pomocą współczesnej, obrazowej terminologii twierdzi, że Kościół jest najstarszym „światowym graczem” (*global player*)⁶⁹¹. W realizacji swojego zbawczego posłannictwa przekracza wszelkie różnice etyczne, narodowe i kulturowe, bo tylko w ten sposób może być znakiem i narzędziem pokoju między narodami i kulturami. Powszechne rozumienie misji Kościoła wynika z chrystologicznych podstaw, które implikują eschatologiczny horyzont. Podstawowym czynnikiem determinującym misyjną naturę Kościoła jest samoobjawienie

⁶⁸⁷ *Eine missionarische Kirche ist ökumenisch*, s. 621-625. Papież Franciszek posługuje się tym samym określeniem, kiedy pisze o życiu Kościoła, które może zamienić się w „obiekt muzealny” albo we „własności niewielu” (EG, 95).

⁶⁸⁸ EG, 15. 27.

⁶⁸⁹ DKK, s. 410.

⁶⁹⁰ *Kościół jako sakrament jedności*, s. 6.

⁶⁹¹ „Katholizität und Dialog”. *Die Kirche angesichts des heutigen Pluralismus*, <https://www.ueberseeclub.de/resources/Server/pdf-Dateien/2000-2004/vortrag-2002-0613Prof.Dr.Walter%20Kardinal%20Kasper.pdf> [dostęp: 19.03.2024].

się Boga, który rozpoczął zbawczy dialog i powołał Kościół, by go kontynuował i był jego znakiem i narzędziem w świecie i dla świata. Syntetycznie ujmując myśl Kaspera, można powiedzieć, że misje to eschatologiczne wydarzenie, które poprzez Kościół we wszystkich czasach w historycznym procesie dokonuje się wśród ludzi każdego narodu, języka i każdej kultury.

Kardynał Kasper nie mógł nie włączyć się w spory dotyczące kwestii misji. Prezentację swojego stanowiska rozpoczyna od analizy i syntezy historycznej, w której ukazuje, w jaki sposób (jeden) Kościół na różne sposoby realizował swoje zbawcze posłannictwo poprzez dostosowywanie go do zmieniających się warunków społeczno-kulturowych. Punktem zwrotnym w rozumieniu i urzeczywistnianiu misji stał się koniec hegemonii europejskiej oraz kres epoki kolonialnej po II wojnie światowej. Wówczas dokonała się istotna zmiana w dziejach działalności misyjnej Kościoła, która rozpoczęła się w XVI wieku, wraz z dotarciem misjonarzy chrześcijańskich do obu Ameryk, Azji, Afryki i Oceanii. W odniesieniu do tamtej epoki misyjnej niemiecki teolog nie tylko wskazuje na liczne przykłady heroicznych i świętych misjonarzy i misjonek, lecz także nie unika trudnych wydarzeń i pokazuje, że byli oni często dziećmi swoich czasów i w niektórych wypadkach mieszały głoszenie Ewangelii z narzucaniem swoich sposobów życia i myślenia, wynikających z ich tradycji narodowych. Natomiast jest zdecydowanym przeciwnikiem stanowiska, które stawia znak równości pomiędzy misjami i działaniami kolonialnymi i wrzuca je – jak obrazowo podkreśla – „do jednego garnka” (*in einen Topf*)⁶⁹². Wielokrotnie to misjonarze byli swoistym sumieniem dla kolonizatorów i hamowali ich imperialne zapędy⁶⁹³. Przeciwstawia się tym teologom i innym komentatorom, którzy w tej nowej sytuacji widzieli koniec misji. Nie zgadza się również z tymi, którzy na podstawie nauczania ostatniego soboru zaczęli głosić hasła, że wystarczy, aby buddysta stał się lepszym buddystą, podobnie hinduista i wyznawcy innych religii. Nie zadowolili się również rahnerową koncepcją anonimowych chrześcijan⁶⁹⁴. Teoria i praktyka pozostają ze sobą w ścisłym związku, oddziałują na siebie wzajemnie i wpływają na życie. Zdaniem Kaspera spekulacja, która zwalnia z działania zamiast inspirować i mobilizować do służby, jest zawsze błędna⁶⁹⁵. W książce *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums*

⁶⁹² *Die Kirche als universales Sakrament des Heils: Überlegungen zur Theologie der Mission*, s. 372.

⁶⁹³ Kasper pisze wprost: „Wielu misjonarzy broniło rdzennych mieszkańców i ich praw przed kolonizatorami, wspierało ich kulturę [...]. Wraz ze światłem wiary przynosili im możliwości kontaktu z osiągnięciami cywilizacji europejskiej, zakładając szkoły, szpitale, domy opieki” (KKPL, s. 514).

⁶⁹⁴ *Warum noch Mission?*, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGs 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 352.

⁶⁹⁵ Tamże, s. 366.

pisze natomiast o ludziach poszukających, nazywa ich „anonimowymi pielgrzymami” (*anonyme Pilger*), którzy nie zadowolają się banalnymi odpowiedziami na pytania o sens i nadzieję, lecz szukają czegoś więcej niż tylko dóbr materialnych⁶⁹⁶.

Kardynał Kasper nie ograniczył się jedynie do przedstawienia argumentów podważających rolę lub wręcz zasadność misji, lecz podjął również próbę pozytywnego oraz teologicznego ich uzasadnienia. Na podstawie myśli historyka Arnolda Toynbeego podkreśla, że każda kultura i każda religia są nieustannie kwestionowane przez nowe sytuacje wynikające z nowych okoliczności, które jednocześnie pozwalają im rozwijać się i utrzymywać przy życiu. Dialogiczna zasada „wyzwania i odpowiedzi” odnosi się również do chrześcijaństwa i jego misyjnej działalności. Według Kaspera obecne kryzysy i pewna stagnacja w tradycyjnie rozumianej posłudze misyjnej mogą być szansą na nowy początek, który będzie wymagał odejścia od wyłącznie organizacyjnych i strategicznych kwestii na rzecz odnowy czerpiącej z istoty wiary. Jego zdaniem choć zakończył się pewien etap w historii misji, to sama misja trwa i będzie się rozwijała⁶⁹⁷.

Niemiecki teolog powołuje się na nauczanie Soboru Watykańskiego II, który nie zrezygnował ani z nauki o konieczności zbawczej Kościoła, ani z nakazu misyjnego, lecz obrał wybitnie teologiczny punkt wyjścia. Z tego powodu podkreśla, że w miejsce dualistycznej alternatywy zbawienia dusz albo rozszerzania Kościoła pojawia się integralne stanowisko, które obie tradycje umieszcza w szerszym kontekście teologicznym (por. DM 2-4). Jest to bezpośrednia konsekwencja wynikająca z eklezjologii, która rozumie Kościół jako znak i narzędzie. Refleksje nad rzeczywistością eklezjalną, a także kwestie misji widzi w szerszym kontekście trynitarnym, chrystologicznym i pneumatologicznym. Broni i jednocześnie wyjaśnia nauczanie ostatniego soboru i podkreśla, że wychodzi ono nie od subiektywnego pragnienia zbawienia, lecz od obiektywnego porządku zbawczego, które znajduje swoje wypełnienie w Jezusie Chrystusie. Ponadto zauważa, że *Vaticanum II* kontynuuje nauczanie wcześniejszych soborów, nie traktuje innych religii jako równoległych ani tym bardziej alternatywnych dróg zbawienia. Według Kaspera również „zbawienie pogan jest zbawieniem przez Jezusa Chrystusa i w Jezusie Chrystusie”⁶⁹⁸. Idea apokatastazy nie pojawia się w żadnym z tekstów ostatniego soboru, ponieważ nie głosi on nauki o powszechnym zbawieniu, lecz przypomina powszechną wolę zbawczą, pragnienie Boga, który chce zbawienia wszystkich (por. 1 Tm 2, 4).

⁶⁹⁶ *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums*, s. 13.

⁶⁹⁷ *Die Kirche als universales Sakrament des Heils: Überlegungen zur Theologie der Mission*, s. 37.

⁶⁹⁸ DKK, s. 177-178.

Nie tylko kwestię Kościoła, lecz także szeroko rozumianą tematykę misji należy podejmować zawsze w kontekście kwestii Boga. Źródłem misji jest miłość Boga, który posłał swego Syna i w Duchu Świętym sprawia, że historia zbawienia jest aktualnym i dziejącym się wydarzeniem. „Początkiem misji jest Bóg”⁶⁹⁹. Jest ona dziełem Trójjedynego, bo wychodzi od Ojca przez Syna i jest kontynuowana w Duchu Świętym⁷⁰⁰. W ten sposób to, co Kasper pisał o misji i Kościele, było efektem głębokiej i konsekwentnej refleksji trynitologicznej, chrystologicznej i pneumatologicznej. Jego zdaniem Bóg chciał Kościoła jako sakramentu zbawienia, czyli znaku i narzędzia, bo celem misji jest to, aby wszyscy mieli życie, i to w obfitości (por. J 10,10). Natomiast tylko pośrednim celem misji jest Kościół i jego rozszerzanie się, bo jak wprost pisze Walter Kasper: „w pierwszej linii idzie o zapowiedź królestwa Bożego, które przyszło z Jezusem Chrystusem i teraz w Duchu Świętym toruje sobie drogę poprzez Kościół”⁷⁰¹. Za myślą J. Moltmanna podkreśla, że misji nie należy pojmować z perspektywy Kościoła, lecz Kościół należy postrzegać z perspektywy misji. Jest ona najpierw i przede wszystkim dziełem samego Boga, do realizacji której stworzył On Kościół⁷⁰². Taka argumentacja Kaspera jest pośrednio odpowiedzią na zarzuty krytyków wskazujących na eklezjocentryczny charakter misji, przy jednoczesnym deficycie uwzględnienia i zaangażowania na rzecz wymiaru społeczno-politycznego. Jednak Kasper nie neguje potrzeby dążenia do sprawiedliwości, pokoju i pojednania w krajach rozwijających się, ale argumentuje, że działania te są niewystarczające i nie mogą zastąpić samej misji. Odwołuje się przy tym do encykliki *Redemptoris missio*, w której Jan Paweł II podkreśla m.in., że misja się nie skończyła, nie dotarła do kresu, lecz przeciwnie, przeżywa nowy początek i weszła w nowy etap⁷⁰³. Według niemieckiego kardynała dobiegł końca okres postrzegania misji jako jednokierunkowej drogi⁷⁰⁴. Nie definiuje ani nie postrzega misji w kategoriach

⁶⁹⁹ „Ursprung der Mission ist Gott selbst” (DKK, s. 413).

⁷⁰⁰ O dialogu z Bogiem, który otwiera inne dialogi pisze Franciszek: „Jeśli ktoś rzeczywiście doświadczył miłości Boga, który go zbawia, nie potrzebuje wiele czasu, by zacząć Go głosić i nie może oczekiwać, aby udzielono mu wielu lekcji lub długich pouczeń. Każdy chrześcijanin jest misjonarzem w takiej mierze, w jakiej spotkał się [wszedł w dialog – TK] z miłością Boga w Chrystusie Jezusie. [...] Samarytanka, tuż po zakończeniu swego dialogu z Jezusem, stała się misjonarką i wielu Samarytan uwierzyło w Jezusa «dzięki słowu kobiety» (J 4, 39). Również św. Paweł po swoim spotkaniu z Jezusem Chrystusem «zaraz zaczął głosić w synagogach, że Jezus jest Synem Bożym» (Dz 9, 20)” (EG, s. 120).

⁷⁰¹ „In erster Linie geht es um die Ansage des Reiches Gottes, das mit Jesus Christus gekommen ist und sich nun im Heiligen Geist durch die Kirche Bahn bricht” (DKK, s. 413).

⁷⁰² Tamże, s. 413.

⁷⁰³ DKK, s. 412-413.

⁷⁰⁴ „Man began also zu verstehen, dass die Mission heute nicht mehr wie bisher allein in einer Nord-Süd-Bewegung besteht, ja dass sie überhaupt keine Einbahnstraße sein kann, sondern ein gegenseitiges Geben und Schenken darstellt” (*Die Kirche als universales Sakrament des Heils: Überlegungen zur Theologie der Mission*, s. 372).

geograficznych czy terytorialnych, lecz jako wydarzenie o charakterze personalnym i dialogicznym, w którym ma miejsce nieustanna wymiana darów, realizująca się poprzez akt dawania i obdarowywania interlokutora. Misje są swoistym sposobem bycia Kościołem, bo – jak podkreśla Kasper – albo Kościół jest misyjny (*Missionskirche*), albo nie jest już Kościołem Jezusa Chrystusa⁷⁰⁵.

Niezwykłe oryginalna wydaje się propozycja Kaspera, która występuje w jego eklezjologicznym projekcie na temat relacji między misją a dialogiem. Nie są one przeciwieństwami, lecz potrzebują siebie nawzajem. Szeroko rozumiana działalność misyjna oznacza bowiem komunikowanie interlokutorom prawdy otrzymanej od Boga. Misja ze swej istoty jest więc dialogiczna, nie zatrzymuje się tylko na dialogu, lecz chce pozyskać ludzi i zachwycić ich Bogiem, dlatego dąży do tego, aby przepowiadać Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Dialog, podobnie jak miłość, nie jest związany z konkretnym celem, pozostaje bezinteresowny. Jest wydarzeniem, którego nie można zaplanować, nie można go „zrobić”. Jego przebieg zależy do wolności Boga i wolności człowieka. Ostatecznie zarówno dialog, jak i misja są tajemnicą i nie sposób ustalić warunków czy kryteriów ich realizacji, bo to, czy interlokutor zostanie poruszony świadectwem prawdy i wewnętrznie przyłgnie do niej, przekracza możliwości intelektualnych rozważań. W przekonaniu Kaspera „dialog jest niejako sakramentalnym środkiem, przez który Bóg może wejść do sumienia partnera dialogu, jeśli tylko się on otworzy”⁷⁰⁶. Potrzebne są dyskrekcja, poważanie i głęboki szacunek, dlatego Kasper opowiada się jednoznacznie za tezą, która określa „dialog wewnętrznym elementem misji” (*der Dialog nur ein inneres Element der Mission sein*). Aby wykazać szczególną relację dialogu i misji, teolog z Tübingen podkreśla, że dialog powinien poprzedzać misję, towarzyszyć jej, uzupełniać ją i pogłębiać⁷⁰⁷. Dlatego należy go postrzegać jako istotne i nieodzowne zadanie Kościoła misyjnego. Sam dialog nie jest jeszcze misją, choć jest jej stałym elementem strukturalnym⁷⁰⁸.

W ocenie kardynała Kaspera obecna sytuacja nie tylko wiąże się z trudnościami, lecz także otwiera przed Kościołem nowe, niespotykane dotąd możliwości. Wszelkie

⁷⁰⁵ *Zum Wandeln des Verständnisses von Mission und Kirche*, w: „Lebendige Seelsorge” 32(1981), s. 65). Można przypuszczać, że to nieterytorialne rozumienie misji, które przekracza kontynentalne podejście do omawianej kwestii W. Kasper czerpie ze Światowej Konferencji Misyjnej z 1963 roku, która miała miejsce w Meksyku. Kiedy omawia to wydarzenie, zwraca uwagę na często cytowaną frazę „Mission in sechs Kontinenten”, która wyraźnie przenosi misję na uniwersalny i ponad terytorialny poziom (por. tamże, s. 67).

⁷⁰⁶ „Der Dialog ist ein quasisakramentales Mittel, durch das Gott in das Gewissen des Dialogpartners, wenn dieser sich öffnet, eintreten kann” (DKK, s. 417).

⁷⁰⁷ Tamże, s. 417.

⁷⁰⁸ *Die Kirche als universales Sakrament des Heils: Überlegungen zur Theologie der Mission*, s. 380.

nowoczesne technologie i techniczne środki komunikacji pozwalają zaangażować się w dialog ze światem, praktycznie bez ograniczeń realizować misyjne wezwanie Chrystusa i nieść Ewangelię dla całej ludzkości. Już pod koniec ubiegłego wieku J. Morawa zwrócił uwagę na postawę ówczesnego biskupa Waltera Kaspera, który w trudnościach widział szanse, a w kryzysach swoisty *kairos*⁷⁰⁹. Aktualnym wezwaniem dla misji według niemieckiego teologa jest tzw. świecki humanizm, który rozumie jako próbę budowania współczesnych społeczeństw bez odniesienia do Boga, gdzie nauka i jej technologiczne zdobycze pełnią rolę substytutu religii i stają się podstawą kształtowania wartości i norm społecznych. W obecnych czasach technologia i nowoczesne media sprawiły, że problemy ludzkości z różnych terytoriów stały się powszechne, a wręcz wszystkie narody „płyną na tej samej łodzi” (*in einem einzigen Boot*), dlatego potrzebne są dialog i troska o powszechną komunikację. Stały się one kwestią przetrwania ludzkości. Religia nie może być już tylko prywatną sprawą jednostki, natomiast – jak podkreśla Kasper – religie są wezwane do wzięcia odpowiedzialności za społeczeństwo w nowy sposób⁷¹⁰.

Kardynał Kasper dość odważnie wskazuje na zaniedbania dotyczące kwestii misji zarówno w teologii systematycznej, jak i praktycznej. Nie pytania dotyczące sensu misji (dlaczego? czy jeszcze?), lecz te podejmujące treść i formę (co? w jaki sposób?) domagają się refleksji Kościoła. Oryginalną propozycją w eklezjologicznym projekcie Kaspera wydaje się postulat łączenia misji i ekumenizmu. Jego zdaniem są one „bliźniakami” (*sind gleichsam Zwillinge*). Jest przekonany, że tylko Kościół zaangażowany ekumenicznie będzie mógł być misyjny, bo aby świadczyć o Dobrej Nowinie we współczesnym świecie, potrzebna jest współpraca chrześcijan. To implikuje ważki wniosek: Kościół misyjny jest ekumeniczny i odwrotnie⁷¹¹.

Analiza dotycząca kwestii misji przeprowadzona przez Kaspera pokazuje, że potrzebne jest odnowione, teologicznie pogłębione postrzeganie misji w nowej i nieustannie zmieniającej się sytuacji postkolonialnego i zglobalizowanego świata. W posoborowej teologii misji nie powstał nowy fundament, bo tym niezmiennie jest Chrystus Pan, ale zwrócono uwagę na pewne nowe akcenty. Zdaniem Kaspera przeminął czas misji Zachodu, kiedy Europa wysyłała misjonarzy na cały świat, bo dzisiaj Stary Kontynent doświadcza kryzysu tradycyjnej postaci Kościoła, dlatego sam potrzebuje misji.

⁷⁰⁹ Por. J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, s. 52.

⁷¹⁰ *Die Kirche als universales Sakrament des Heils: Überlegungen zur Theologie der Mission*, s. 377.

⁷¹¹ *Eine missionarische Kirche ist ökumenisch*, s. 621-625.

Trzeba przyznać, że refleksja Kaspera precyzyjnie opisuje stan faktyczny rzeczywistości eklezjalnej. Nie pisze i nie mówi on – jak wielu autorów i pasterzy – o kryzysie Kościoła (treści), lecz o kryzysie jego tradycyjnej postaci (formy). Jego stanowisko jest spójne z postulatami *Evangelii gaudium*, w której papież Franciszek wzywa do odnowienia świadomości misyjnej i nowego misyjnego przebudzenia. W przekonaniu Kaspera ważnym zadaniem jest przezwyciężenie myślenia, które zadowala się obecnym stanem. Nie po raz ostatni warto w tym miejscu przywołać jego słowa, które odnosi do różnych podmiotów, a szczególnie do Kościoła: „kto nie chce wzrastać, traci siłę i w końcu umiera”⁷¹². W podejmowanej kwestii unika skrajnych stanowisk, pomocniczo odwołuje się do nauk społecznych, ale jego głównym źródłem i trwałym fundamentem pozostaje Objawienie. Taka metoda pozwala mu zachować nadzieję i w pewnym sensie być również świadkiem tej nadziei.

Dotychczasowe motywy misji: indywidualistyczne zbawienie dusz oraz proces zaszczipiana Kościoła wśród nowych narodów są w obecnej sytuacji niewystarczające. Dlatego wiele uwagi poświęcił Kasper chrystologicznym podstawom misji. Polecenie Chrystusa, nakaz misyjny, którego nie można uchylić, pozostaje aktualne zarówno dla całego Kościoła, jak i każdego indywidualnego chrześcijanina. Należy zatem stwierdzić, że wnioski eklezjologiczne przedstawione powyżej wynikają z Kasperowej trynitologii, chrystologii, pneumatologii oraz eschatologii. Dlatego celem misji nie jest Kościół, który pełni funkcje znaku i narzędzia, lecz objawienie Bożego panowania nad całą historią oraz prowadzenie do *communio* z Bogiem, która jest celem dziejów zbawienia. Koncepcja ta przekracza czysto horyzontalno-socjologiczną wizję Kościoła, kładzie nacisk nie na jego zewnętrzną ekspansję, lecz na wewnątrz wzrost i rozwój rzeczywistości eklezjalnej. Istota Kościoła implikuje jego czasowy charakter oraz służbę jako styl jej urzeczywistniania⁷¹³. Troska o właściwe realizowanie zbawczego posłannictwa domaga się tego, aby nie rezygnować z uniwersalnego i powszechnego zasięgu misji Kościoła, lecz szukać najlepszej formy jej realizacji. Nie jest on nigdy tylko „zwykłym duszpasterstwem” (*bloße Seelsorge*), lecz ma integralny wymiar i dotyczy całego człowieka oraz społeczeństw. Troska o pokój, sprawiedliwość i szeroko rozumiane życie jest przedmiotem posłannictwa Kościoła. Jest tak, ponieważ przykazanie miłości Boga i bliźniego jest jedno i pozostaje nierozdzielne. Służba Bogu oznacza jednocześnie służbę człowiekowi i odwrotnie. Każde

⁷¹² „Wer nicht mehr wachsen will, der nimmt ab und stirbt am Ende” (DKK, s. 479).

⁷¹³ „Die Kirche ist eine Zeichenwirklichkeit; ihr Wesen ist Dienst” (Tamże, s. 353).

autentyczne myślenie o Chrystusie, prawdziwe spotkanie z Nim prowadzi równocześnie do Boga i człowieka. Nie kult, lecz troska o człowieczeństwo, sprawiedliwość, prawdę i miłosierdzie są znakami prawdziwej służby Bożej. Zasygnalizowaną, ale nierozwiązaną kwestią jest dokładne określenie relacji między dialogiem a misją.

Zakończeniem tej części pracy oraz jednocześnie wprowadzeniem do kolejnej nich będą słowa kardynała Kaspera, który podkreśla, że „Kościół ze swej natury jest misyjny, a ewangelizowanie jest jego prawdziwą tożsamością”⁷¹⁴. Między misją a ewangelizacją istnieje stały, niedający się znieść związek, bo cały lud Boży głosi Ewangelię.

4.5 Nowa ewangelizacja jako przestrzeń dialogu

Kardynał Kasper nie tylko wskazuje na misję Kościoła, lecz także przywołuje ewangelizację, która jest wyrazem misyjnej świadomości wspólnoty eklezjalnej. W myśleniu niemieckiego teologa uwidacznia się podwójna tendencja. Po pierwsze, w licznych artykułach⁷¹⁵ dokonuje szczegółowych analiz dotyczących misji i ewangelizacji. Po drugie, w eklezjologicznej monografii zdaje się traktować te dwa pojęcia wręcz synonimicznie. Podkreśla, że „ewangelizacja jest podstawowym obowiązkiem całego ludu Bożego. Dlatego odpowiedzialność za misje dzisiaj i w przyszłości będzie spoczywała nie tylko na osobach duchownych, lecz w większym stopniu niż do tej pory na osobach świeckich”⁷¹⁶. W ten sposób zdaje się rozróżniać te dwa zadania Kościoła, ale nigdy ich nie rozdziela. Można odczytać to jako pewną słabość, brak konsekwencji albo wręcz przeciwnie, jako integralne podejście do posłannictwa Kościoła, którego nie można schematycznie ująć i opisać w zero-jedynkowych formułach.

Rezultaty, do których doszedł w trakcie pracy nad *Jesus der Christus*, odegrały kluczową rolę w jego późniejszej refleksji teologicznej, a szczególnie reperkusje zadają się

⁷¹⁴ „So ist die Kirche ihrer Natur nach missionarisch. Evangelisieren ist die wahre Identität der Kirche” (Tamże, s. 167).

⁷¹⁵ *Warum noch Mission?* (1971), *Missionverständnis heute* (1997), *Eine missionarische Kirche ist ökumenisch* (2008), *Überlegungen zur Theologie der Mission* (1976), *Missionarische Herausforderungen und Zumutungen* (2020), *Evangelisierung und Neuevangelisierung: Überlegungen zu einer neuen pastoralen Perspektive* (1992), *Neuevangelisation in Europa: Eine Anfrage an christliche Führungskräfte* (1992), *Evangelisierung und Neuevangelisierung – Europa christliches Erbe und seine Zukunft* (1993), *Kirche und Kultur: Evangelisierung und Inkulturation* (1994) *Neue Evangelisierung – eine pastorale, theologische und geistliche Herausforderung* (2011), *Evangelisierung – Zukunft des Menschen – Zukunft der Kirche* (2021).

⁷¹⁶ „Ewangelizacja jest zadaniem Kościoła. Ale podmiot ewangelizacji jest czymś więcej niż instytucją ukonstytuowaną i hierarchiczną. Jest on przede wszystkim ludem zmierzającym ku Bogu. Z pewnością jest to *mysterium* sięgające korzeniami Trójcy Świętej, ale ma ono swój konkretny wymiar historyczny w pielgrzymującym i ewangelizującym ludzie, przekraczającym wszelki, choć niezbędny wyraz instytucjonalny” (EG, 111). Zob. K. Koch, *Mission oder De-Mission der Kirche?*, w: G. Augustin, K. Krämer (red.), *Mission als Herausforderung. Impulse zur Neuevangelisierung*, Freiburg i. Br. 2011, s. 41-79.

mieć te wnioski w traktacie o Kościele. Jego zdaniem eklezjologia potrzebuje chrystologii, bo jedynym właściwym kryterium odnowy i reformy życia Kościoła jest Chrystus Pan⁷¹⁷. Dlatego określa nową ewangelizację jako orędzie programowe dla ludu Bożego, w którym Duch Chrystusa, Jego postawa i sposób bycia powinny określać całe życie Kościoła – jego istotę, rzeczywistość i posłannictwo. Ewangelizacja to nie w pierwszej kolejności zewnętrzne działania, troszczenie się przede wszystkim o formę przepowiadania, lecz pójście głębiej, od pobożności do duchowości. Akcentowanie zarówno odnowy liturgicznej, jak i odnowy biblijno-kerygmatycznej. Same zewnętrzne reformy są tylko półśrodkami, które ostatecznie okazują się puste i bezowocne⁷¹⁸. Kardynał Kasper idzie śladem myśli św. Benedykta i podkreśla, że również w nowej ewangelizacji obowiązuje reguła mówiąca, że nic nie może być ważniejsze od służby Bożej⁷¹⁹.

Przymiotnik „nowa” poprzedzający termin „ewangelizacja” nie oznacza bynajmniej innej treści, lecz nową formę, nowe sposoby głoszenia Ewangelii, ze szczególnym uwzględnieniem konkretnych, aktualnych problemów ludzi. Jej podstawowym celem jest pokazanie, że Bóg nie jest obcym, niezrozumiałym, czy wręcz pustym pojęciem, lecz racją, celem i sensem istnienia człowieka⁷²⁰. Jest komunikowaniem w nowy sposób jednej i jedynej Ewangelii Jezusa Chrystusa w danej sytuacji, która jest zmienna i w jakiś sposób zawsze nowa. Zdaniem teologa nowość dotyczy permanentnego uobecniania Ewangelii w różnych kulturach. W *Evangelium und Dogma* używa on bardzo wymownego obrazu i mówi o Ewangelii, która w dziejach Kościoła nieraz „działała jak dynamit” (*wie Dynamit gewirkt*) i przełamywała instytucjonalne i doktrynalne sztywności. Kardynał Kasper nie miał bynajmniej zamiaru buntować kogokolwiek przeciw hierarchiczno-urzędowej strukturze Kościoła. Odwołał się *expressis verbis* do postaci św. Franciszka z Asyżu, który w XIII wieku poprosił papieża Innocentego III jedynie o zgodę na życie zgodnie z Ewangelią. W taki sposób została zapoczątkowana wielka odnowa i reforma Kościoła, która zaczęła się od wewnątrz i w konkretnym czasie miała liczne i widoczne reperkusje na zewnątrz⁷²¹. Trzeba przyznać, że refleksja Kaspera dotycząca ewangelizacji jest propozycją odmienną od innych autorów, którzy często sięgają po

⁷¹⁷ *Die Bedeutung der Heiligen Schrift für Kirche und christliches Leben nach der dogmatischen Konstitution «Über die göttliche Offenbarung»*, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 223-226.

⁷¹⁸ Tamże, s. 223-226.

⁷¹⁹ DKK, s. 481.

⁷²⁰ *Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung*, s. 94.

⁷²¹ *Das Verhältnis von Evangelium und Dogma. Geschichtliche Überlegungen zu einem aktuellen Thema*, s. 151-152.

fragmenty Pisma Świętego w celu znalezienia usprawiedliwienia dla swoich reformatorskich, zewnętrznych działań. Z kolei niemiecki teolog koncentruje się bezpośrednio na źródle – Ewangelii, która jest fundamentem w omawianej kwestii. Podkreśla, że zarówno ewangelizacja, jak i misja nie są wyłącznie działalnością Kościoła, ani tym bardziej indywidualnych chrześcijan, lecz ich inicjatorem i pionierem jest Duch Święty. Najważniejsze nie są metody i techniki, lecz dialogiczne wydarzenie, spotkanie, które zawsze jest międzyosobowe. Realizowanie tych posłańców nie polega na zewnętrznym działaniu, lecz na wewnętrznym promieniowaniu, które nie jest od człowieka, lecz od Boga. W misji i ewangelizacji – według Kaspera – chodzi o przyciągającą i przemieniającą obecność Ducha Chrystusa, której świadkiem można stać się poprzez nieustanne nawrócenie⁷²². Wybitnie teologiczne, a nie socjologiczno-retoryczne rozumienie ewangelizacji wynika z eklezjologii Kaspera, który podkreśla:

Nowa ewangelizacja zakłada ewangelizację siebie. Ślepi nie mogą prowadzić ślepych (Mt 15, 14). Tylko zachwyceni potrafią zachwycać innych. Kto chce odnowić Kościół, musi najpierw siebie odnowić i pozwolić na nowo zachwyć się nowiną o Bogu, który objawił się nam w Jezusie Chrystusie i przez Ducha Świętego działa w Kościele i w nas⁷²³.

Podobnie jak w kwestii Kościoła, również w przypadku misji oraz ewangelizacji Kasper skupia się na kwestii Boga, od niej rozpoczyna i na niej kończy. Rozumienie Kościoła, zdaniem niemieckiego teologa, *explicite* wpływa na rozumienie i sposób realizacji misji oraz ewangelizacji.

Punktem kulminacyjnym i podsumowaniem ewangelizacji zdaniem Kaspera jest świętowanie i wspólne celebrowanie Eucharystii, która jest sakramentem jedności i miłości⁷²⁴. Jest przestrzenią szczególnego dialogu: wertykalnego – Boga z człowiekiem i horyzontalnego – ludzi między sobą. Jedność i tożsamość Ducha Chrystusa we wszystkich mających udział w dobrach zbawienia jest wydarzeniem niedającym się zamknąć w ramy przestrzenno-czasowe, lecz je przekraczającym. Zgodnie ze słowami Benedykta XVI, który mówił, że kto wierzy, nigdy nie jest sam, oraz z Kasperowym wyjaśnieniem misterium Kościoła należy wnioskować, że każde (!) doświadczenie wiary ma charakter wertykalno-horyzontalny oraz osobisto-wspólnotowy. Jest dialogiczne, bo nie

⁷²² Potwierdzeniem intuicji W. Kaspera są niewątpliwie słowa Benedykta XVI, który powiedział, że „Kościół nie rośnie przez prozelityzm, ale «przez przyciąganie»” (EG, 14).

⁷²³ DKK, s. 478.

⁷²⁴ „Radosna ewangelizacja staje się pięknem w liturgii pośród codziennej potrzeby pomnażania dobra. Kościół ewangelizuje i daje się ewangelizować przez piękno liturgii, która jest także celebrowaniem ewangelizacyjnej działalności oraz źródłem dawania siebie ciągle na nowo” (EG, 24).

jest sytuacją katedralną, lecz ponadkatedralną, czyli wydarzeniem transcendentnym⁷²⁵. Kościół jako zgromadzenie eucharystyczne jest w najgłębszym sensie i *explicite* zgromadzeniem dialogicznym. Eucharystyczna eklezjologia teologa z Tübingen stanowi odpowiedź, która tłumaczy rolę, miejsce i ostatecznie misterium dialogu w jego refleksji o Kościele. Można powiedzieć, że wszystkie i wszelkie dialogi Kościoła są po to, aby prowadzić do tego szczególnego dialogu, który wydarza się na Eucharystii i którym jest Eucharystia.

W podsumowaniu trzeba stwierdzić, że teksty kardynała Kaspera nie zawierają podręcznikowej definicji nowej ewangelizacji, jednak na podstawie przeprowadzonych analiz można przedstawić liczne wnioski. Nie traktuje jej jako krótkotrwałego projektu promocyjnego, lecz jako orędzie programowe, wymagające długiego procesu polegającego na zmianie myślenia i przede wszystkim na nawróceniu mającym swoje źródło w Ewangelii. Domaga się nowej radości płynącej z wiary i Kościoła, ponieważ to, czym wypełnione jest serce, tym promieniuje się w życiu. Cały Kościół jest jednocześnie zarówno przedmiotem, jak i podmiotem ewangelizacji. Jest to dialogiczny proces dokonujący się w relacji od osoby do osoby. Ewangelizacja wymaga dialogu i stanowi dialogiczne wydarzenie, gdyż nie można jej ani ogólnie zaplanować, ani tym bardziej nie sposób przewidzieć jej owoców. Prawda o pierwszeństwie i nadrzędności służby Bożej powinna prowadzić do pełnego, świadomego i aktywnego uczestnictwa w liturgii. Staranne i godne sprawowanie sakramentów, a szczególnie Eucharystii, są według Kaspera jedną z najistotniejszych form ewangelizacji. Zakłada ona oraz domaga się odnowionej teologii, zakorzenionej w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła, zdolnej do przekazywania prawd wiary w sposób zrozumiały oraz otwartej na dialog ze współczesnym człowiekiem.

Wyjątkowe miejsce w Kościele, także na (każdej) Eucharystii, zajmuje Niewiasta, która pozostaje inspiracją dla uczniów Chrystusa wszystkich wieków. Maryja, bo o Niej mowa, jest nie tylko archetypem Kościoła, lecz także mistrzynią relacji z Bogiem, polegających na otwarciu, zaufaniu i słuchaniu, czyli na dialogu, który przenikał całą Jej egzystencję, był stylem Jej życia.

⁷²⁵ W tym kontekście warto poddać teologicznej analizie praktykę dziejącą się w niektórych wspólnotach seminaryjnych oraz domach kapłańskich, gdzie podczas stosowania pierwszej formy aktu pokuty pomija się słowo „siostry”. Wydaje się, że fizyczna nieobecność kobiet w danym miejscu i czasie nie jest usprawiedliwieniem takiej praktyki.

4.6 Maryjne oblicze Kościoła w perspektywie dialogu

W *Die Katholische Kirche* kardynał Kasper prezentuje swoje poglądy na temat roli i miejsca mariologii w refleksji nad Kościołem. Bardzo wymowne i oryginalne wydaje się umieszczanie Matki Pana w jego refleksji eklezjologicznej. Nie tylko, jak w przypadku Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, łączy refleksję o Maryi z rozważaniami na temat rzeczywistości eklezjalnej, ale idzie dalej i formułuje mocniejsze teologiczne wnioski, gdy w jednym rozdziale pt. *Określenie istoty Kościoła (Wesensbestimmung der Kirche)* podejmuje zagadnienia (1) Kościoła jako ludu Bożego, (2) Kościoła jako Ciała i oblubienicy Chrystusa, (3) Kościoła jako świątyni Ducha Świętego oraz (4) Maryi jako pierwowzoru Kościoła. Analizowany fragment wskazuje, że niemiecki teolog nie tylko umieszcza mariologię w swojej eklezjologii, lecz także nie traktuje jej jako dodatkowego czy marginalnego elementu. Mariologia nie zajmuje przypadkowej pozycji ani nie jest umieszczona na końcu jego eklezjologicznej refleksji, lecz w samym jej centrum. Maryja, Matka Kościoła i Matka w Kościele w eklezjologicznej refleksji Kaspera zajmuje zasadnicze miejsce.

W niezwykle długiej bibliografii emerytowanego kardynała nie ma osobnego, monograficznego dzieła poświęconego Maryi, są natomiast pojedyncze artykuły⁷²⁶. Jego mariologia jest wpisana w refleksję nad Kościołem. Dlatego przedmiotem analiz będą teraz teksty Kaspera, w których pośrednio lub bezpośrednio odnosi się do Matki Chrystusa Pana.

4.6.1 Maryja jako wzór i nauczycielka dialogu

Na podstawie nauczania Soboru Watykańskiego II Kasper podkreśla, że Maryja zajmuje w Kościele szczególne, bo najznakomitsze miejsce (por. KK 53). Reprezentuje w najdoskonalszy sposób pielgrzymujący lud Boży Starego i Nowego Testamentu. Jej postawa polega na wierności Tradycji i otwartości na nieustanną nowość Ewangelii Jezusa Chrystusa. Kardynał Kasper twierdzi wprost: jest Ona w pełni „posłuszną słuchaczką słowa” (*die gehorsame Hörerin des Wortes*), która jako pokorna służebnica bezgranicznie otwiera się na Boże wezwanie i oddaje się Jemu do całkowitej dyspozycji. Niemiecki teolog idzie po linii nauczania Ojców Kościoła i *Vaticanum II*, nazywając Matkę Pana

⁷²⁶ Zob. *Mit Maria unterwegs. Aus der Wallfahrtspredigt auf dem Hohenrechberg am 18. August*, w: „Katholisches Sonntagsblatt” 36 (1991), s. 12; *Schaut auf Maria!*, w: „Land aktuell” 43 (1991), s. 279-280; *Maria – Weggefährtin im Glauben, Brief an die Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuttgart anlässlich des 50. Jahrestages der Marienweihe v. 3. Oktober 1943*, w: „Kirchliches Amtsblatt der Diözese Rottenburg-Stuttgart” 42 (1993), s. 475-478; *Maria und die Einheit der Kirche*, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 635-645; *Marienverehrung mit neuer Kraft und Dynamik*, w: *Maria. Spirituelles Lesebuch*, Leipzig 2011, s. 68-75.

pierwowzorem Kościoła. W Maryi zostaje „w najczystszy sposób zapowiedziana i wyraża się istota Kościoła”⁷²⁷.

Historiozbawcza perspektywa pokazuje wyraźnie, że przez szczególny dialog, czyli przez swojej posłuszeństwo, Maryja rozwiązała to, co Ewa związała swym nieposłuszeństwem. Nie należy tego wydarzenia rozumieć jako kontyngentnego momentu w historii, lecz jako takie, które ma swoje eschatologiczne reperkusje. Dzięki swojej proegzystencjalnej i dialogicznej postawie podarowała ludzkości Zbawiciela. Kardynał Kasper, podobnie jak św. Tomasz z Akwinu, dostrzega, że Maryja wypowiedziała swoje „tak” w zastępstwie całej ludzkości⁷²⁸. Jest to nieoceniony moment w dziejach zbawczego dialogu Boga z człowiekiem. Zdaniem teologa pozostaje ona wzorcową postacią duchowego słuchania Słowa Bożego (por. Łk 1, 38). Z wypowiedzi Kaspera o postawie Matki Pana można wydobyć wzór i wręcz paradygmat dialogu, który polega na zachowywaniu, rozważaniu i rozeznawaniu wszystkiego w swoim sercu, co zostało usłyszane i zobaczone. Tutaj kolejny raz dialog okazuje się czymś więcej niż tylko metodą czy sposobem rozmowy, lecz jest wydarzeniem duchowym, które wprawdzie dzieje się w konkretnym kontekście czasowo-przestrzennym, ale go przekracza i staje się jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem oraz przestrzenią działania Ducha Świętego⁷²⁹. Jest wydarzeniem, w którym „rzecz” pokrywa się ze „znakiem”, ponadhistoryczne staje się czasem, „umożliwia” działanie samej Trójcy Przenajświętszej (dialog wertykalny) w kontekście ludzkich relacji i poprzez nie (dialog horyzontalny). Maryja wskazuje na potrzebę słuchania zarówno synchronicznego – tego, co inni obecnie słyszą, jak i diachronicznego – tego, co inni słyszeli przed nami⁷³⁰. Na podstawie przeprowadzonych analiz pośrednio można stwierdzić, że podobnie jak eklezjologia, również mariologia w teologicznej refleksji Kaspera stanowi funkcję pneumatologii. Maryja zajmuje w Kościele wyjątkowe miejsce, dlatego refleksja o Matce Kościoła i Matce Bożej

⁷²⁷ „[...] dass in Maria das Wesen der Kirche vorgebildet ist und am reinsten zum Ausdruck kommt” (DKK, s. 220). „Nie podoba się Panu, aby Jego Kościołowi brakowało ikony kobiecej. Ona, która Go zrodziła z tak głęboką wiarą, towarzyszy także «reszcie Jej potomstwa, tym, co strzegą przykazań Boga i mają świadectwo Jezusa» (por. Ap 12, 17)” (EG, 285).

⁷²⁸ „Dieses Ja hat Sie stellvertretend für die gesamte Menschheit gesprochen” (DKK, s. 221).

⁷²⁹ Komplementarną myśl zdaje się prezentować E. Schillebeeckx, który jak zauważa A. Nadbrzeżny, „podkreśla istotny wpływ dialogicznej koncepcji Kościoła na kształt teologicznego obrazu Maryi. Między Jej osobą a rzeczywistością Kościoła istnieje realny związek ontyczny oraz sprzężenie zwrotne w aspekcie poznawczym, dzięki czemu w Maryi można rozpoznać cechy eklezjalne, a w Kościele rysy Maryjne” (A. Nadbrzeżny, *Od Matki Odkupienia*, s. 98).

⁷³⁰ „*Dei Verbum audiens et proclamans*” – „*Gottes Wort voll Ehrfrucht hören und voll Zuversicht Verkünden*“. *Die Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“*, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 363-364.

uprawiana w ramach eklezjologii stwarza nową perspektywę dla lepszego i teologicznie prawidłowego namysłu nad rzeczywistością eklezjalną.

4.6.2 Matka kościelnej wspólnoty dialogu

Kardynał Kasper podkreśla, że tytuł „Matka Boża” w pierwszej kolejności wynika z chrystologii i dopiero w konsekwencji ma mariologiczne implikacje. Odnosi się do Jezusa Chrystusa, który jako prawdziwy Syn Boży stał się prawdziwym człowiekiem. Za mariologiczną myślą niemieckiego teologa trzeba stwierdzić, że również w tym miejscu pozostaje on wierny zasadzie *reductio in misterium*, czyli koncentracji prawd wiary w chrystologicznym dogmacie – Wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Dlatego nie posługuje się tzw. „czystymi dogmatami maryjnymi”, lecz konsekwentnie prezentuje uczestnictwo Maryi w misterium zbawienia, którego autorem jest trójjedyny Bóg⁷³¹.

Również tytuł (a nie dogmat) „Matka Kościoła”, który Paweł VI oficjalnie w swoim przemówieniu na zakończenie trzeciej sesji obrad soborowych zaaprobował i polecił do stosowania, jest przedmiotem refleksji niemieckiego teologa. Uważa on, że wspólnota uczniów Chrystusa została powierzona matczynej trosce Maryi, ponieważ „w najdoskonalszy sposób reprezentuje istotę Kościoła i w swoim «tak», w którym pozostała wierna aż po krzyż, jest jakby pracomórką Kościoła”⁷³². Tok myślenia Kaspera poszedł jeszcze dalej, bo logiczną oraz teologiczną konsekwencją wcześniejszej wypowiedzi jest równoczesne uznanie, że najdoskonalsza reprezentacja Kościoła nie znajduje się ani w urzędzie apostoelskim, ani w hierarchicznej strukturze, lecz w kobiecie – Maryi. Kardynał Kasper, podobnie jak H. U. von Balthasar, podkreśla kolejność, według której Kościół najpierw był obecny w Matce Pana, zanim jeszcze mężczyźni zostali wybrani do grona Apostołów, powołani i wprowadzeni na swój urząd⁷³³. Twierdzi wprost: „nie sposób pomyśleć sobie większej relatywizacji hierarchii niż ta, która dokonuje się poprzez katolicką mariologię”⁷³⁴. Te słowa nie mają bynajmniej nic wspólnego z rewolucją przeciwko hierarchicznej strukturze Kościoła, lecz metodologiczne, jak i epistemologiczne zasady Kasperowej refleksji eklezjologicznej zdają się kolejny raz wykazywać, że ani Kościół, ani tym bardziej urząd hierarchiczny nie mogą być celem samym w sobie.

⁷³¹ Por. MKDCZ, s. 74; A. Jarosiewicz, *Walter Kardynał Kasper*, s. 134.

⁷³² „Marias [...] die das Wesen der Kirche aufs vollkommenste repräsentiert und die durch ihr bis unter das Kreuz durchgehaltenes Ja gleichsam Urzelle der Kirche ist” (DKK, s. 218).

⁷³³ Tamże, s. 220.

⁷³⁴ „Eine deutlichere Relativierung der Hierarchie kann man sich eigentlich nicht anders denken als diejenige, welche durch die katholische Mariologie geschieht” (Tamże, s. 220).

Kapłaństwo hierarchiczne (służebne, sakramentalne) przynależy do porządku środków i ma służyć celowi, jakim jest uświęcenie świata i zbawienie człowieka⁷³⁵. Maryja nie neguje, ale relatywizuje, czyli ustawia we właściwej kolejności zarówno urzędy, jak i hierarchie Kościoła. Jako reprezentantka ludzkości i typ Kościoła jest równocześnie najdoskonalszym wzorem przyjęcia owoców odkupienia (obiektywnego i subiektywnego). W przekonaniu W. Kaspera pobożność maryjna bardziej uzasadniona jest i wynika z konkretnych biblijnych świadectw, aniżeli z jakichkolwiek spekulacji.

Omawiane tytuły maryjne są konsekwencją proegzystencjalnej postawy Maryi. Jest Ona w permanentnym dialogu z Bogiem (wymiar wertykalny) i z uczniami Chrystusa (wymiar horyzontalny). Ten pierwszy staje się warunkiem tego drugiego, bo nie czyni Ona niczego z siebie, lecz pozostaje wsłuchana i otwarta na Słowo, a Jej życie jest odpowiedzią na (zawsze pierwszą) inicjatywę Boga. Trzeba także stwierdzić, że również mariologia W. Kaspera, która swoje miejsce znajduje w jego refleksji o Kościele, zostaje niejako przyporządkowana i podejmowana w kontekście kwestii Boga (*die Gottesfrage*).

4.6.3 Znaczenie mariologii dla rozwoju kościelnej wyobraźni dialogu

Aby syntetycznie określić mariologię Waltera Kaspera, trzeba jednoznacznie stwierdzić, że jest on przedstawicielem mariologii eklezjotypicznej. Została ona zaakceptowana na ostatnim soborze i jest obecnie swoistym kryterium hermeneutycznym dotyczącym wszelkich refleksji mariologicznych. Te same wydarzenia z historii zbawienia mają inną wagę i interpretację w ujęciu chrystotypicznym i eklezjotypicznym. Ta ostatnia nie występuje *explicite* w tekstach Kaspera, ale *implicite* nawiązuje do niej, kiedy chociażby pisze o tym, że nowsza mariologia odeszła od „nadmiernego wyniesienia postaci Maryi” (*Überhöhung der Gestalt Marias*), które jeszcze w wielu przypadkach pozostało obecne w pobożności maryjnej⁷³⁶. Na podstawie encyklopedycznych i podręcznikowych katalogów, które wymieniają podstawowe wyznaczniki mariologii chrystotypicznej i eklezjotypicznej, należy potwierdzić kolejny raz, że niemiecki teolog przynależy do tzw. grupy eklezjotypików, którzy ukazują Maryję jako reprezentantkę ludzkości i typ Kościoła. W chwili zwiastowania (w dialogicznym wydarzeniu) odpowiedziała Ona na Bożą inicjatywę w sposób całkowicie świadomy i wolny. Dzięki temu pozwoliła uczestniczyć wszystkim ludziom na zasadzie partnerstwa w zbawczym dialogu Boga w ramach

⁷³⁵ „Świeccy stanowią olbrzymią większość Ludu Bożego. W ich służbie pozostaje mniejszość: wyświęceni szafarze” (EG, 102).

⁷³⁶ DKK, s. 216.

wiernego przymierza miłości. Maryja współpracuje w odkupieńczym wydarzeniu wcielenia, współdziała w przyjęciu ludzkiej natury z Synem Bożym. Jej obecność na Kalwarii pod krzyżem ma niezwykle teologiczne znaczenie, gdyż jako Matka Pana i Matka Kościoła w swej proegzystencjalnej postawie kolejny raz jest reprezentantką ludzi wszystkich czasów⁷³⁷.

W swojej mariologicznej refleksji Kasper poszedł jeszcze dalej. Nie tylko wskazuje na obecność Maryi na kartach Ewangelii, co czyni ją zarówno katolicką (*katholisch*), jak i ewangeliczną (*evangelisch*), lecz także stanowczo podkreśla, że „bez Maryi, Matki Pana nie ma Ewangelii Jezusa Chrystusa”⁷³⁸. Kiedy pisze o istocie Kościoła, zauważa, że symbole i określenia próbujące Ją wyrazić – lud Boży, Ciało Chrystusa, świątynia Ducha Świętego – są zbyt abstrakcyjne. Nie tylko teologia, lecz przede wszystkim wiara chrześcijańska dążą do ukonkretnienia. W Tradycji zakorzenionej w Piśmie Świętym zostało ujawnione konkretne i osobowe przedstawienie Maryi jako „pierwowzoru Kościoła”. Obecność i rozwój tej prawdy, która została także przypomniana na ostatnim soborze, jest dla Kaspera faktem o zasadniczych konsekwencjach eklezjologicznych. Misterium Kościoła nie jest opisane za pomocą techniczno-statycznych pojęć: organizacja, instytucja, męski biurokratyczny system, lecz najbardziej konkretny wyraz znajduje w relacyjno-dialogiczno-dynamicznej rzeczywistości, „w jednej osobie, a dokładnie w jednej kobiecie”⁷³⁹. Podkreślenie kobiecego wymiaru przy podejmowaniu zagadnienia istoty Kościoła w refleksji Kaspera zdaje się kolejnym argumentem na rzecz jego dialogicznej natury. Nie tylko nauki społeczne, lecz także szeroko rozumiane doświadczenie życiowe pokazują, że to właśnie kobiety okazują się bardziej wrażliwe na świat osób, troszczą się o relacje i są szczególnie otwarte na dialog.

Mariologia Kaspera pozostaje także w kontekście (w hermeneutycznej przestrzeni), a nie tylko w ramach (w miejscu) eklezjologii. Jego teksty dotyczące zarówno Matki Pana, jak i Kościoła przypominają stale o pierwszeństwie i prymacie Boga. Jest to szczególnie wyraźne, kiedy próbuje on odpowiedzieć na zarzuty chrześcijan wyznania ewangelickiego, które katolikom przypisują zbyt duże i w konsekwencji błędne rozumienie pobożności maryjnej. Powołuje się na tekst M. Lutera pt. *Das Magnifikat* z 1521 roku, w którym zostaje przedstawiona interpretacja hymnu Maryi. Kardynał Kasper *expressis verbis* zwraca uwagę

⁷³⁷ Zob. S. C. Napiórkowski, *Matka naszego Pana*, Tarnów 1992, s. 143-149.

⁷³⁸ „Das Evangelium von Jesus Christus ist ohne Maria, die Mutter des Herrn, gar «nicht zu haben»” (DKK, s. 216); zob. B. Ferdek, *Nasza siostra – córką i matką Pana. Mariologia jako przestrzeń syntezy dogmatyki*, Świdnica 2007.

⁷³⁹ DKK, s. 216.

na fakt, że w swojej refleksji reformator określa Ją jako najlepszą egzemplifikację tego, co stoi w centrum reformacyjnych postulatów, czyli nauki o *sola gratia* i *sola fide*. Posługuje się stanowczym przykładem, dokonuje – jak można przypuszczać intencjonalnie w tym miejscu – ekstrapolacji słów i czynów Maryi, kiedy twierdzi, że „nie czyni nic z siebie i jest niczym z siebie”⁷⁴⁰. Maryja jest niczym z siebie, lecz wszystkim z łaski. Jest roztropną i uważną słuchaczką Słowa, która zanim przyjęła je w swoim łonie, najpierw w dialogu pozwoliła, aby zamieszkało ono w Jej sercu. Najpierw przyjmuje, a później daje, nie ma nic, poza tym, czego by wpierw nie otrzymała. W ten sposób okazuje się nauczycielką dialogu. Nie miała szczegółowej wiedzy ani na swój temat, ani tym bardziej dotyczącej przyszłych losów swojego Syna. Dlatego otwarta i pełna nadziei postawa dialogu określała całe Jej życie. W chwili zwiastowania zdecydowała się na bycie w dialogu z Bogiem, który uczynił Jej wielkie rzeczy. Nie tylko była z Jezusem, patrzyła na Niego, lecz uczyła Go mówić, słuchała Go, spotykała Go i towarzyszyła Mu aż po godzinę śmierci.

Podobnie jak w przypadku prezentacji jednej złożonej Bosko-ludzkiej rzeczywistości Kościoła, Kasper również, kiedy zajmuje się zagadnieniem dziewiczego poczęcia, nie rozdziela, lecz rozróżnia dwa podmioty wolnego działania i niejako wskazuje na dwa poziomy jego interpretacji. Po pierwsze, wskazuje na transcendentalne wydarzenie, w którym Maryja przez Bożego Ducha podarowała światu i ludzkości Zbawiciela, Chrystusa Pana. Po drugie, podkreśla, że nie wolno ani dziewictwa, ani macierzyństwa pojmować wyłącznie biologicznie. Po trzecie, proponuje integralny klucz hermeneutyczny rozumienia tego wydarzenia, w którym właściwym misterium (celem) jest wcielenie, natomiast narodzenie z Dziewicy jest znakiem (środkiem) towarzyszącym temu wydarzeniu, podkreślającym jakościową różnicę między tym a wszystkimi innymi początkami egzystencji ludzkich⁷⁴¹. Trzeba stwierdzić, że to, co Kasper pisał o Maryi, było naturalną konsekwencją głębokiej refleksji chrystologicznej przeprowadzonej w *Jesus der Christus*, którą można uznać za fundamentalne kryterium jego wszelkich teologicznych wypowiedzi.

Kardynał przechodzi od teorii do praktyki, a teologicznie – od ortodoksji do ortopraksji. Zauważa związek i swoistą korelację pomiędzy Matką Kościoła a samym Kościołem. Stanowczo podkreśla, że miłość do Kościoła nierozzerwalnie łączy się z oddawaniem czci Matce Chrystusa. Jest przekonany o konieczności odnowy mariologii

⁷⁴⁰ Tamże, s. 218.

⁷⁴¹ Tamże, s. 219. „So ist nicht die Jungfrauengeburt, sondern die Menschwerdung Gottes das eigentliche Wunder und das eigentliche Geheimnis” (Tamże).

i kultu maryjnego, bez których nie może dokonać się rzeczywista odnowa Kościoła. Aby skonkretyzować swoje stanowisko, mówi wprost, że wszędzie tam, gdzie doszło do osłabienia pobożności maryjnej albo przyjęcia wobec niej postawy oskarżającej, tam najpierw słabsza się stała pobożność kościelna⁷⁴². Rzeczywista, prawdziwa i autentyczna odnowa Kościoła, jak wynika z przeprowadzonych analiz, nie jest możliwa bez powrotu do prawzoru – Maryi. Papież Franciszek podkreśla, że jest Ona tą, „która potrafi przemienić stajnię dla zwierząt w dom Jezusa, ze skromnymi pieluszkami i z olbrzymią czułością” (EG, 286). Właśnie dlatego dialog eklezjologii z mariologią staje się warunkiem *sine qua non* w odkrywaniu istoty i realizowaniu zbawczego posłannictwa Kościoła.

W czasach licznych kryzysów, kiedy łatwiej i szybciej jest wymienić braki, niepowodzenia, a czasami wręcz skandale wiążące się z ludźmi Kościoła, w niezwykle napiętej sytuacji geopolitycznej i w epoce, w której nadzieja stała się towarem deficytowym, kardynał Kasper nie chce być prorokiem beznadziei. Wskazuje na Maryję i podkreśla, że potrzebna jest Jej postawa, która była pełna nadziei. Potrzeba nadziei w dzisiejszym świecie, bo bez niej nikt nie może żyć – ani pojedynczy człowiek, ani Kościół⁷⁴³. Maryja całym swoim życiem pokazuje na Boga, dla którego nie ma nic niemożliwego, przypomina o Jego wierności, niezwyklej bliskości oraz przede wszystkim o zbawczym dialogu, który miał swój początek podczas stworzenia świata, ale nie ma i nie będzie miał końca. Choć Kościół w obecnej, pielgrzymującej postaci przeminie, przestanie być środkiem i znakiem zbawienia, to nie przestanie być owocem zbawienia i przekształci się w królestwo Boże. Skoro w misterium Trójcy Świętej nie tylko poszczególne Osoby prowadzą dialog, ale są dialogiem, to w konwekcji można mieć nadzieję, że Kościół będzie królestwem dialogu.

W podsumowaniu analiz przeprowadzonych w niniejszym rozdziale należy zauważyć złożoność i obszerność dorobku teologicznego niemieckiego kardynała, w połączeniu z jego wyjątkową erudycją uniemożliwiają całościową i szczegółową prezentację

⁷⁴² „So findet die katholische Ekklesiologie in der Mariologie ihren urbildlichen Ausdruck. Darum drückt sich katholische Kirchenfrömmigkeit, ohne den Primat Jesu Christi damit auch nur im Geringsten anzutasten, immer auch in Marienfrömmigkeit aus. Wo diese schwach oder grundsätzlich verdächtig wird, da ist meist zuvor die Kirchenfrömmigkeit schwach geworden, wie umgekehrt mit der Liebe zur Kirche auch sie Verehrung der Gottesmutter Maria einhergeht” (Tamże, s. 221).

⁷⁴³ *Maria und die Einheit der Kirche*, s. 645. W *Evangelii gaudium* papież Franciszek cytuje następujące słowa Orędzia Ojców Synodu do ludu Bożego: „człowiek nie może żyć bez nadziei: jego życie straciłoby bez niej wszelkie znaczenie i stałoby się nie do zniesienia” (EG, 275).

wszystkich elementów jego dorobku teologicznego, który wciąż wzrasta. Zasadne wydają się postulaty przeprowadzenia specjalistycznych badań skoncentrowanych wyłącznie na poszczególnych paragrafach niniejszej części pracy. Każdy z nich mógłby z powodzeniem być materiałem na monograficzne opracowanie.

Na podstawie wieloaspektowych badań przeprowadzonych w ostatnim rozdziale tej pracy można stwierdzić, że w ujęciu Kaspera centralnym punktem eklezjologii nie jest sam Kościół, lecz Bóg trójjedyną miłości. Swojej refleksji teologicznej konsekwentnie nie rozpoczyna on od analizy rzeczywistości eklezjalnej, lecz od misterium Boga. Zadaniem Kościoła jest respektować i głosić tajemnicę Boga oraz służyć dziełu uświęcenia świata i zbawienia człowieka. Dlatego w swoich tekstach kardynał Kasper pisze *expressis verbis* o Kościele jako sakramencie miłości (imię Boga) i miłosierdzia (najdoskonalszy przymiot). Treścią misji i ewangelizacji nie jest Kościół, lecz objawienie Boże. Dlatego Kościół pełni funkcję znaku i narzędzia Chrystusa, jedynego zbawiciela świata. Wszelkie działania zarówno *ad intra*, jak i *ad extra* powinny być inspirowane i kształtowane na fundamencie *communio*-eklezjologii. Skoro Kościół jest *communio*, to w konsekwencji tajemnica komunii jest jego właściwą „rzeczą” (*res, die Sache*), określa jego strukturę i społeczny kształt.

Kardynał Kasper formułuje swoje podstawowe tezy eklezjologiczne nie na podstawie wątpliwych przesłanek, lecz na podstawie Pisma Świętego i Tradycji. Zasadniczą konsekwencją metodologicznych i epistemologicznych założeń jest stwierdzenie, że relacyjno-dynamiczny, czyli dialogiczny styl bycia wynika z istoty *communio*-Kościoła. Dialog i dialogiczność nie są dodatkami, przypadłością ani zwykłą możliwością, lecz w przekonaniu Kaspera wynikają z samej natury Kościoła, która nie jest dowolna, gdyż została określona przez trójjedynego Boga i nie podlega zmianie. Trynitarna geneza wspólnoty eklezjalnej implikuje, że zadaniem eklezjologii nie jest tworzenie tej rzeczywistości, lecz jej odkrywanie. W tym kontekście rola teologów polega na nieustannym odkrywaniu i zgłębianiu natury Kościoła. Celem tych czynności jest troska o to, aby pielgrzymujący Kościół mógł urzeczywistniać swoje powołanie oraz realizować cel, dla którego został ustanowiony.

Powyższe ustalenia prowadzą również do wniosku, że kluczowy i wielokrotnie używany przez Kaspera termin „dialog” obejmuje nie tylko poszukiwanie prawdy, lecz także troskę o wolność oraz o odkrywanie i pogłębianie tożsamości poszczególnych uczestników dialogu. Ortodoksja prowadząca dialog, będąca kształtem Kościoła przyszłości, nie może polegać na powtarzaniu tego samego, ale na mówieniu tego samego

(tej samej treści) w inny, nowy sposób (w nowej formie). Tak Kasper rozumie prawdziwą troskę o przekazywanie Objawienia, któremu służy Kościół poprzez autentyczne interpretowanie zarówno Pisma Świętego, jak i Tradycji. Pielgrzymujący lud Boży, który chce być wierny Chrystusowi i realizować Jego nakaz głoszenia Ewangelii wszystkim narodom, nie może postępować inaczej, jak tylko prowadzić dialogi, aby w stale zmieniających się warunkach kulturowych i historycznych próbować powiedzieć, przekazać i uobecnić to, co jest przedmiotem jego zbawczego posłannictwa. Dla Kaspera autentyczna troska o zachowanie tożsamości *depositum fidei* nie polega na niewolniczym trzymaniu się litery, lecz na wierności Ducha, który prowadzi Kościół i uzdalnia do przekazywania Objawienia. Nie statyczne powtarzanie (monolog), lecz twórcza kontynuacja dziejąca się w dialogu jest świadectwem autentycznej troski o prawdę.

Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, będąca programowym dokumentem papieża Franciszka prezentującym główne linie i przesłanie jego pontyfikatu, jest w wielu aspektach zbieżna, a w niektórych miejscach wręcz bliźniaczo podobna do dialogicznej eklezjologii kardynała Kaspera. Koncentracja na Bogu, który jest miłością, podporządkowanie wszelkich form, struktur i innych społecznych wymiarów Kościoła głoszeniu Ewangelii Jezusa Chrystusa, nawrócenie, powrót do źródeł, odzyskanie misyjnego zapału oraz zaangażowanie się w dialog rozumiany jako wydarzenie, a nie techniczno-retoryczne narzędzie, są wnioskami wypływającymi z uważnej i krytycznej lektury zarówno *Evangelii gaudium*, innych dokumentów papieża Franciszka, jak i tekstów kardynała Kaspera. Liczne odniesienia do dokumentów papieża pojawiające się w aparacie krytycznym pracy pełnią kilka funkcji. Po pierwsze, mają one na celu ukazanie ortodoksyjności eklezjologii niemieckiego kardynała. Po drugie, podkreślają nie tyle jej aktualność, ile wręcz prorocki charakter, ponieważ obecny pontyfikat rozpoczął się niemal w tym samym czasie, co emerytura kardynała Kaspera, a zdecydowana większość jego tekstów ukazała się przed wyborem kardynała Jorge Bergoglio na papieża. Po trzecie, pozwalają sformułować hipotezę, że obecny papież inspirowany jest i w pewnym stopniu korzysta z teologicznej myśli Kaspera. Jednym z argumentów przemawiających za prawdziwością tej hipotezy jest fakt związany ze swoistą promocją przez papieża Franciszka książki kardynała pt. *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*. Warto zauważyć, że jej prezentacja nie odbyła się podczas prywatnej rozmowy czy w innych kameralnych okolicznościach, lecz na pierwszej (!) modlitwie Anioł Pański, a to modlitewne spotkanie z papieżem było transmitowane i dostępne na całym świecie. Jest to

hipoteza, która wymaga jednak dalszej weryfikacji. Papież Franciszek 17 marca 2013 roku podczas modlitwy *Angelus Domini* powiedział:

W minionych dniach było mi dane czytać książkę jednego z kardynałów – kard. Kaspera, wybitnego, dobrego teologa, o miłosierdziu. Książka ta wywarła na mnie duże wrażenie – ale nie sądzicie, że reklamuję książki moich kardynałów! Co to, to nie! Ale wywarła na mnie tak wielkie wrażenie ta książka... Kardynał Kasper powiada, że odczuwanie miłosierdzia zmienia wszystko. To najlepsze, co możemy odczuwać: zmienia świat. Musimy dobrze zrozumieć to Boże miłosierdzie, tego miłosiernego Ojca, który jest tak bardzo cierpliwy⁷⁴⁴.

Te słowa dobitnie ukazują znaczenie, jakie papież Franciszek przypisuje teologii Kaspera, co może świadczyć o istotnym wpływie myśli niemieckiego kardynała na jego pontyfikat.

⁷⁴⁴ Pierwszy „Aniol Pański” papieża Franciszka, 17.03.2013, <https://papiez.wiara.pl/doc/1489289.Pierwszy-Aniol-Panski-papieza-Franciszka>, [dostęp: 24.09.2024].

Zakończenie

Celem niniejszej rozprawy była rekonstrukcja, interpretacja oraz próba oceny eklezjologii kardynała Waltera Kaspera. Należało zebrać i przeanalizować liczne jego teksty dotyczące Kościoła oraz inne pisma tworzące materiał źródłowy. Przeprowadzone badania nad teologiczną myślą niemieckiego kardynała pozwoliły stworzyć całościową konstrukcję jego eklezjologii, wydobyć jej charakterystyczne cechy oraz określić oryginalną specyfikę.

Realizacja poszczególnych etapów badawczych wymagała dużego wysiłku i pokonania pewnych nie zawsze przewidywanych trudności. Przede wszystkim nastąpiła konieczność bazowania niemal wyłącznie na oryginalnych tekstach kardynała Kaspera napisanych po niemiecku. Mimo dostępnych tłumaczeń na język polski uchwycenie specyfiki jego myśli eklezjologicznej wymagało stałego odwoływania się do pierwotnej wersji językowej. Polskie przekłady tekstów profesora z Tübingen powstawały na przestrzeni niemal pięćdziesięciu lat i były tworzone przez różnych tłumaczy, co niekiedy skutkowało brakiem spójności w translacjach. Ten fakt przemawia za tym, aby w przyszłości umożliwić polskiemu czytelnikowi dostęp do bardziej aktualnego i ujednoliconego tłumaczenia wszystkich dzieł kardynała Kaspera. Pojawiły się również pewne trudności podczas analizy i krytycznego studium eklezjologicznej refleksji niemieckiego teologa. Ogromna ilość materiału źródłowego wymagała długotrwałej kwerendy w celu wydobywania zasadniczych tekstów niezbędnych dla realizacji celu niniejszej pracy. Mimo wydania niemieckojęzycznej serii *Walter Kasper Gesammelte Schriften* okazało się, że nie wszystkie artykuły i teksty zostały w niej zawarte. Opracowywanie poglądów myśliciela o tak szerokich horyzontach intelektualnych prowadziło z konieczności do stopniowego zawężania przedmiotu badawczego oraz licznych modyfikacji struktury pracy. Sama prezentacja uzyskanych wyników również była niezwykle wymagająca. Należało bowiem z jednej strony stopniowo i konsekwentnie wprowadzać czytelnika w eklezjologiczną refleksję Kaspera, z drugiej zaś unikać niepotrzebnych powtórzeń, co jest trudne, ponieważ zagadnienia teologiczne ze swej natury są ze sobą ściśle powiązane i wzajemnie się warunkują. Innymi słowy, próba liniowej eksplikacji spiralnie lub wręcz organicznie połączonych zagadnień jest zadaniem niezwykle trudnym. Niełatwo było również ocenić eklezjologiczne poglądy Kaspera. Samo przyjęcie odpowiednich kryteriów jest zawsze subiektywnym wyborem, który autor rozprawy zobowiązany jest wyjaśnić. Nie zdecydowano się na porównywanie eklezjologii Kaspera z innymi koncepcjami eklezjologicznymi współczesnych teologów, gdyż takie

podejście, aby miało jakąkolwiek merytoryczną wartość, wymagałoby dogłębnej analizy i prezentacji poglądów pozostałych teologów. Należy bowiem zauważyć, że jednakowo brzmiące pojęcia mogą u różnych autorów odnosić się do odmiennych desygnatów. Bezkrytyczne komparowanie mogłoby prowadzić do wypaczenia ich poglądów i ostatecznie do przyjęcia błędnych wniosków. W związku z tym za podstawowe kryterium oceny eklezjologii Kaspera przyjęto dokumenty ostatniego soboru oraz nauczanie współczesnych papieży.

Pomimo trudności pojawiających się w trakcie realizacji projektu udało się osiągnąć założony cel. Należy stwierdzić, że przeprowadzone analizy zaowocowały odkryciem wielu nowatorskich idei i sformułowaniem licznych wniosków dotyczących konkretnej eklezjologii niemieckiego kardynała oraz bardziej ogólnej refleksji nad istotą i rzeczywistością Kościoła. Uzyskane wyniki badań można przedstawić w formie rozbudowanych odpowiedzi na pytania badawcze postawione we wstępie rozprawy, dotyczące metodologicznej oraz merytorycznej wartości eklezjologii Waltera Kaspera.

- (1) Charakteryzując eklezjologiczną myśl Kaspera w aspekcie metodologicznym, należy podkreślić, że jest ona mocno oparta na świadectwach biblijnych, patrystycznych oraz na nauczaniu Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem postanowień Soboru Watykańskiego II i innych tekstów Magisterium, które były publikowane w trakcie jego naukowej działalności. Chociaż jego teologia wydaje się zorientowana „odgórnie”, ponieważ swoje refleksje opiera na immanentnej Trójcy, to jednak świadomie unika faworyzowania jednej (oddolnej czy odgórnej) drogi teologicznego poznania. Kardynał jest zwolennikiem łączenia tych dwóch sposobów uprawiania teologii. Osoba i dzieło Chrystusa według Kaspera są nierozdzielne, dlatego jest on reprezentantem chrystologii integralnej. Ten aspekt jest istotnym elementem jego refleksji nad istotą i misją Kościoła. Niemiecki kardynał postrzega naturę i zbawcze posłannictwo Kościoła jako nierozdzielne, co również pozwala określić jego eklezjologię mianem integralnej. Od strony treściowej postuluje perspektywę, która łączy wertykalne i horyzontalne postrzeganie rzeczywistości eklezjalnej.

Z metodologicznego punktu widzenia refleksja Kaspera nad Kościołem nie może być traktowana jako zamknięty, abstrakcyjny i teoretyczny system, lecz jako dynamiczna i otwarta teologia. Ta pozornie subtelna różnica ma istotne konsekwencje, rzutuje na całość i na końcu prowadzi do odmiennych wniosków metodologicznych i merytorycznych. Kluczowy dla Kaspera postulat uprawiania „teologicznej teologii”

(*theologische Theologie*) znalazł swoją realizację w jego eklezjologii, która w ścisłym tego słowa znaczeniu jest „teologiczna”, to znaczy w odpowiedzialny sposób uwzględnia właściwą hierarchię miejsc teologicznych (*loci theologici*). W konsekwencji eklezjologiczna refleksja kardynała nie zmierza do budowania zamkniętego systemu, lecz prowadzi raczej do stworzenia otwartej i dialogicznej przestrzeni, która pozwala na uwzględnienie Bosko-ludzkiego charakteru Kościoła. Tübinger Schule, którą można nazwać swoistą szkołą dialogu, dała Kasperowi trzy kryteria metodologiczne obecne w całej jego teologicznej refleksji: eklezjalność, naukowość i otwartość na współczesne czasy. To w niej idea dialogu była już realizowana, zanim stała się – jak podkreśla Kasper – oficjalnym programem Kościoła. Z kolei wybór historycznej perspektywy w uprawianiu teologii jest efektem twórczego namysłu nad dziełami F. W. J. Schellinga. Świadomość historyczna przenikająca jego teologiczną myśl prowadzi w konsekwencji do uznania historii jako teologicznego źródła (*locus theologicus*) oraz miejsca Ewangelii (*als Ort des Evangeliums*). Tutaj należy widzieć ostateczny argument prowadzący do opowiedzenia się Kaspera za historyczną teologią, a tym samym przejściem od scholastycznej i aksjomatycznej teologii do teologii dialogicznej, która jest dynamiczną i otwartą refleksją.

Eklezjologiczna myśl kardynała Kaspera jest próbą harmonijnego łączenia ortodoksji z ortopraksją, kładzie nacisk na integralne łączenie istoty Kościoła z jego zbawczym posłannictwem, co wymaga ścisłej współpracy oraz dialogu między teologią systematyczną a praktyczną. Refleksja, którą rozwija, nie ma charakteru abstrakcyjnej doktryny oderwanej od życia, lecz wynika z konkretnych wyzwań duszpasterskich, ma służyć Bogu i człowiekowi. Jest dążeniem do twórczej syntezy przy unikaniu skrajności. Uwzględnia znaki czasu oraz kontekst społeczno-kulturowy, poszukuje w Ewangelii i Tradycji odpowiedzi na współczesne wyzwania. Jego eklezjologia pozostaje w stałym dialogu zarówno z żywą Tradycją (ale nie z przeszłością), jak i ze współczesną kulturą. Jest wierna Bożemu Objawieniu oraz otwarta na pytania i potrzeby człowieka żyjącego we współczesnym świecie. Dialogiczna eklezjologia Kaspera to ortodoksja prowadząca dialog. Refleksja niemieckiego kardynała okazuje się pomocna w próbach zrozumienia i opisu misterium Kościoła oraz pozwala w adekwatny sposób uchwycić jego teandryczną, jedną, złożoną rzeczywistość. Nie jest alternatywą dla soborowej zasady wielokrotnego „i”, lecz jeszcze lepiej eksplikuje jej sens i potrzebę, aby za każdym razem, kiedy próbuje się podejmować opis misterium Kościoła, pamiętać

o komplementarnym uwzględnianiu licznych obrazów i metafor. Złożona rzeczywistość Kościoła *apriori* domaga się dialogu, gdyż nie sposób wyrazić jej monologowo.

- (2) Język, którym w swoich publikacjach posługuje się Kasper, jest precyzyjny. Teksty są systematyczne oraz klarowne. Nie tworzy własnej terminologii, lecz w twórczy sposób posługuje się kategoriami powszechnie występującymi w teologicznym środowisku. Zaskakujące może być to, że czasami posługuje się językiem potocznym, a nawet kolokwialnym. Przykładem tego jest wyrażenie: ekumenizm nie jest „tanim kursem przytulania” (*einen billigen Schmusekurs*) czy określenie „gumowy katolicyzm” (*Gummikatholizismus*). Ponadto w naukowych tekstach nie unika nawet emocjonalnych i wręcz dziennikarskich fraz: „pastoralna katastrofa” (*Pastoral war dies eine Katastrophe*), które mogą bardziej przypominać styl publicystyczny niż akademicki. Tego rodzaju zabiegi językowe mogą być interpretowane jako świadoma strategia retoryczna autora mająca na celu wzmocnienie zaangażowania czytelników. Jednocześnie taki styl może budzić potencjalne osłabianie obiektywizmu i rygoru naukowego. Pozostaje otwarte pytanie, czy tego rodzaju język przyczynia się do wzmocnienia merytorycznego przekazu, czy raczej ryzykuje jego uproszczeniem lub popadnięciem w nadmierną popularność.
- (3) W tworzeniu swej eklezjologii Kasper nie zaczyna od analizy fenomenu Kościoła, lecz podejmuje problematykę rzeczywistości eklezjalnej w integralnym związku z problematyką Boga i odwrotnie. Z jego tekstów wynika, że nie można właściwie poznać istoty Kościoła (również człowieka), jeśli wpraw nie odkryje się istoty Boga. Dialogiczna interpretacja natury Boga, polegająca na personalistycznym odczytaniu tradycyjnej nauki o Trójcy Świętej, jest osią, na której Kasper osadza nie tylko swoje teologiczne i eklezjologiczne refleksje, lecz także rozumienie całej rzeczywistości. Kwestia Boga (*die Gottesfrage*) jest podstawowym problemem teologii. Dla profesora z Tübingen, który określa osobę jako subsystującą relację, a w konsekwencji uznaje równoczesność jedności i troistości w trójjedynym Bogu, jedność nie jest konsekwencją czasowego następstwa zjednoczenia Osób, lecz wynika z ich komunii. Trynitarna, relacyjno-dynamiczna, a nie substancjalistyczno-statyczna koncepcja Boga uzasadnia jego istotę – miłość. Kardynał Kasper opiera swoje refleksje na „metafizyce miłości”, która wynika z ontologii trynitarnej. Relacja, która dla

Arystotelesa i później św. Tomasza z Akwinu oraz jego uczniów była najsłabszym bytem, zajmującym ostatnie miejsce, stała się dla Kaspera podstawową kategorią w interpretacji rzeczywistości, a szczególnie tajemnicy Boga. Monoteizm przedtrynitarny, będący zaciemnieniem prawdziwego obrazu Boga trójjedynego, jednocześnie prowadzi do błędnego rozumienia istoty i zbawczego posłannictwa rzeczywistości eklezjalnej. Dlatego z trynitarnego wyznania wiary według Kaspera wynika fakt, że sensem wszelkiego bytu i całej rzeczywistości jest miłość, która domaga się dialogu i w nim się wyraża. Kardynał odczytuje rzeczywistość eklezjalną w kluczu trynitarnym. Uwzględnienie dialogu i dialogiczności Trójcy Świętej w konsekwencji prowadzi do trynitarnej eklezjologii (i teologii), w której akcent pada na osobę rozumianą jako rzeczywistość dialogiczno-relacyjną lub nawet jako relację dialogiczną. Teologiczna – a nie polityczna czy socjologiczna – teologia prowadzi do trynitarnej eklezjologii. Trynitarna geneza Kościoła trwale determinuje jego istotę, rzeczywistość i sens, czyli zbawcze posłannictwo. Prawda o tym, że Bóg nie tyle jest wspólnotą dialogiczną, ile Osoby Boskie są dialogiem (*Die göttlichen Personen stehen nicht nur im Dialog, sie sind Dialog*), jest trwałym wyzwaniem dla realizacji zbawczego posłannictwa Kościoła oraz definitywnie określa jego istotę. Trójca immanentna jest dialogiem, to w dialogu i poprzez dialog staje się możliwe poznanie w perspektywie jej historiozbawczego działania. Skoro Kościół jest znakiem i narzędziem Trójcy Świętej, to jest powołany do bycia wspólnotą dialogu Boga z ludźmi i ludzi między sobą. Tej kondycji (i swoistej urody) Kościoła nie można zmienić ani tym bardziej ustanowić nowego porządku. Kościół jest darem Trójcy Świętej i jego trwanie zależy od Trójjedynego. Innymi słowy, dialog wewnątrztrynitarny ma swoje reperkusje w życiu Kościoła i jego wiernych. W eklezjologicznym projekcie Kaspera niezwykle wyraźnie widać, że od analizy i interpretacji troistej jedności w Bogu zależy ostatecznie interpretacja istoty, sensu i zbawczego posłannictwa rzeczywistości eklezjalnej. Trynitarne wyznanie wiary jest konkretną formą chrześcijańskiego monoteizmu, a komunია Kościołów lokalnych jest konkretną formą urzeczywistniania się jedności Kościoła powszechnego.

- (4) Poglądy Kaspera na temat istoty i misji Kościoła są zazwyczaj przez komentatorów zaliczane do nurtu eklezjologii pneumatologicznej i komunijnej. Istotnym *novum* w jego eklezjologii jest określenie misterium Kościoła poprzez „jest”, a nie jak czynią to pozostali, „jako” *communio*. Takie rozumienie istoty rzeczywistości eklezjalnej jest

zupełnie czymś innym niż próbą tworzenia (zmiennych, z definicji krótkoterminowych) programów kościelnych reform. Kardynał Kasper konsekwentnie twierdzi, że Kościół komunii jest wspianiałym orędziem i obietnicą dla świata oraz odpowiedzią na ludzkie niedające się znieść pragnienie wspólnoty, które tylko *communio* z Bogiem jest w stanie zaspokoić. *Communio* przede wszystkim określa istotę Kościoła, a nie jego strukturę. W pierwszej kolejności nie oznacza wspólnoty, lecz wspólny udział. *Communio* jest owocem dialogu, w którym inicjatywa należy do trójjedynego Boga. Jest darem udziału w dialogicznej dynamice życia Trójcy Przenajświętszej. Postrzeganie Boga i Jego bytu jako rzeczywistości dialogicznej prowadzi do analogicznego postrzegania rzeczywistości Kościoła. Dialog jest znakiem i narzędziem Boga trójjedynego. Istota Kościoła, określona przez Boga będącego komunią Osób – Dialogu, znajduje swoje źródło, sens oraz model urzeczywistniania w misterium Trójcy Świętej. Kościół jest dialogiczną komunią osób, a jednocześnie darem trójjedynego Boga i sakramentem trynitarniej komunii. Dlatego analiza przeprowadzona w rozprawie potwierdziła zasadność hipotezy postawionej we *Wstępie*, zgodnie z którą według Kaspera dialogiczność należy do istoty Kościoła, a nie jest jedynie kategorią odnoszącą się do wybranych aspektów jego urzeczywistniania. Uwypuklenie związku między trynitarnym misterium a istotą Kościoła pozwala nie tylko podkreślić teologiczne znaczenie dialogiczności oraz dialogu, lecz ukazuje ich fundamentalne znaczenie w eklezjologii, według której Kościół jest *communio* dialogu.

- (5) Z analizy zakresu semantycznego pojęcia *communio* w refleksji Kaspera konsekwentnie wyłania się pierwszorzędne znaczenie tego terminu jako udziału, a precyzyjniej współudziału w tym, co święte: Słowie Bożym, sakramentach, szczególnie w Eucharystii, która jest szczytem eklezjalnej komunii. Dlatego Kościoła nie można „stworzyć” czy „uczynić”, ponieważ jest on darem komunii – uczestnictwa człowieka w życiu Boga. Podczas sprawowania sakramentów nie pozostaje mu nic innego, jak stale przyzywać Ducha Świętego. Kościół jest w stanie epiklezy, jest w dialogu. W ten sposób powstaje *communio* ludzka, która budowana jest na *communio* Boga trójjedynego miłości. W tym kontekście ważne wydaje się przedstawienie sakramentów od strony dialogu jako wydarzeń dialogicznych. Niemiecki teolog rozwija personalistyczno-dialogiczną koncepcję sakramentów i

ukazuje je jako wydarzenia diachroniczne, a nie wyłącznie synchroniczne czynności oparte na zasadzie przyczynowo-skutkowej.

- (6) Gruntowna analiza tekstów Kaspera prowadzi do wniosku, że jego eklezjologia nie jest jedynie funkcją pneumatologii, lecz można ją określić wręcz jako pneumatologiczną. Właśnie naukę o Duchu Świętym łączy on zarówno z chrystologią, jak i eklezjologią. Ten pneumatologiczny wymiar teologii Kaspera należy uznać za kluczową przyczynę systematyczności jego refleksji oraz unikania skrajnych stanowisk w konkretnych, bardziej szczegółowych kwestiach. Kolejność i tematyka trylogii Kaspera nie są przypadkowe. Pneumatologia prowadzi do prawidłowego obrazu Boga oraz do trynitarnej interpretacji istoty Kościoła. Eklezjologia niemieckiego kardynała nie może być właściwie zrozumiana bez znajomości chrystologicznego (*Jesus der Christus*) i trynitologicznego (*Der Gott Jesu Christi*) fundamentu, na którym jest ona budowana. Bez trynitarnej podstawy, w innym kluczu hermeneutycznym, można bardzo łatwo popaść w błędne interpretacje rzeczywistości eklezjalnej. W tekstach Kaspera pojawia się konsekwentne przekonanie, że odpowiedzią na wszelkie kryzysy (doktrynalne czy pastoralne) jest trynitarne wyznanie wiary. Dialogiczna eklezjologia jest systematyczną oraz wyważoną wizją Kościoła opartą na relacyjno-dialogicznej interpretacji Boga trójjedynnej miłości.
- (7) Kardynał Walter Kasper należy bez wątpienia do myślicieli promujących teologię historiozbawczą, wyraźnie zalecaną przez Sobór Watykański II. Historię rozumie on jako dialog dwóch wolności: Boga i człowieka. Poza podmiotem nie podobna myśleć o historii, dlatego uwzględnienie jej w refleksji teologicznej domaga się personalizmu. Jest ona możliwa tylko w świecie osób. Idea historii jest relacyjna i jednocześnie osobowa. Kategoria historii w teologii Kaspera odgrywa szczególnie ważną rolę, jest przestrzenią dla zbawczych działań Boga oraz miejscem, w którym dokonuje się Bosko-ludzki dialog. Objawienie i zbawienie dokonują się w konkretnej historycznej rzeczywistości, która nie tyle ma swoją historię, ile jest historią. Za myślą Kaspera należy zatem stwierdzić, że Kościół i świat zostały stworzone ze względu na dialog. Objawienie jest dialogiem, odkupienie dokonało się w dialogu i poprzez niego, a zbawienie dzieje się w dialogu. Gwarantem inteligibilności historii i rzeczywistości jest Trójca Święta. Według Kaspera objawienie Boga w Jezusie Chrystusie dokonało się w ramach historycznego wydarzenia (w historii oraz poprzez historię), a nie w

sferze spekulatywnej dywagacji czy mistycznego doświadczenia. Bóg jest Bogiem, który mówi i działa w historii, jest partnerem przymierza i dialogu. Nie jest statyczną substancją ani nieporuszoną „Bogiem filozofów”, lecz osobową komunią miłości. W konsekwencji Objawienie nie jest doktryną, monologiem, który na zasadzie instrukcji determinuje sposób zachowania człowieka, lecz dialogiem, dynamiczną rzeczywistością dokonującą się poprzez słowa, czyny oraz wydarzenia. Toposem Objawienia rozumianego jako dialog jest historia. Chrystus jako *universale concretum* poprzez swoje wcielenie nadał jej jeszcze większego soteriologicznego znaczenia. Jego dzieło nie polegało na wybawieniu z historii, lecz na odkupieniu historii, która jest przestrzenią zbawienia poprzez dialog Boga z człowiekiem i ludzi między sobą. Chociaż Kasper myśli historycznie (dialogicznie), to nie odrzuca metafizyki, lecz wyznacza jej właściwe miejsce.

- (8) Wydarzeniem, które pozwoliło niemieckiemu teologowi wyraźniej odczytać nauczanie *Vaticanum II* i wręcz określić je mianem soboru Kościoła o Kościele, było II Nadzwyczajne Zgromadzenie Synodu Biskupów. W kolejnych latach Kasper bezpośrednio rozwija i promuje eklezjologię komuniijną. Zatem 1985 rok można uznać za moment, w którym widocznie zwiększyło się jego zainteresowanie rzeczywistością Kościoła. W licznych miejscach niemiecki kardynał przytacza schemat, w którym Synod wyraził centralne idee Soboru Watykańskiego II poprzez zespolenie istotnych treści biblijnych z bogactwem tradycji patrystycznej: *Ecclesia (Lumen gentium)* – *sub verbo Dei (Dei Verbum)* – *misteria Christi celebrans (Sacrosanctum Concilium)* – *pro salute mundi (Gaudium et spes)*. Dla Kaspera nauczanie *Vaticanum II*, a szczególnie cztery Konstytucje, pozostają obowiązującym paradygmatem uprawiania teologii. W jego refleksji Kościół jest ukierunkowany na Chrystusa oraz na eschatologiczne królestwo Boże i jest sakramentem, czyli znakiem i narzędziem zbawienia. To w konsekwencji prowadzi do właściwego położenia akcentów oraz unikania skrajnych stanowisk, aby o Kościele nie mówić ani za dużo (*per excessum*), ani za mało (*per defectum*). Dialogiczna eklezjologia prowadzi do właściwej postawy między ideologizacją a desakralizacją Kościoła, pozwala uchwycić jego złożoną rzeczywistość. Jest propozycją prowadzącą do kładzenia właściwych akcentów między wymiarem widzialnym a niewidzialnym, hierarchicznym a charyzmatycznym, jednością a różnorodnością oraz instytucjonalnym a wydarzeniowym charakterem rzeczywistości eklezjalnej. Kardynał nie tylko pisze o Kościele jako *communio*, lecz

z przekonaniem twierdzi, że Kościół jest komunią. Samo pojęcie *communio* w tekstach teologa z Tübingen odnosi się do tajemnicy i istoty oraz właściwej „rzeczy” Kościoła (*res, die Sache*). Dopiero w dalszej kolejności, w konsekwencji wyraża struktury rzeczywistości eklezjalnej. Według Kaspera obecnym zadaniem stojącym przed Kościołem jest wierna realizacja nauczania Soboru Watykańskiego II, a szczególnie soborowej eklezjologii *communio*, która dąży do określenia relacji między misteryjnym i społecznym wymiarem Kościoła. Nie ma on na myśli w pierwszej kolejności kwestii strukturalnych, lecz podkreśla potrzebę duchowej odnowy Kościoła. Refleksję Kaspera nad rzeczywistością eklezjalną można określić jako eklezjologię radykalnego centrum. O oryginalności Kasperowej eklezjologii, mimo licznych podobieństw obecnych wśród innych teologów, decyduje przede wszystkim radykalna i konsekwentna interpretacja misterium Kościoła, który rzeczywiście jest *communio*, a nie – jak ma to miejsce w innych eklezjologiach – bywa tylko przedstawiany jako *communio*. Tajemnicę Kościoła-*communio*, który jest sakramentem *communio* Trójcy Świętej, można próbować właściwie zrozumieć jedynie w trynitarnym kluczu interpretacyjnym. Dzięki trynitologicznej refleksji Kasper w systematyczny sposób, permanentnie uwzględnia rzeczywistość trynitarnej *communio* Boga w swojej eklezjologii. Społeczny, zewnętrzny charakter *societas* Kościoła służy nadprzyrodzonemu charakterowi Kościoła, jego misterium w sakramentalnie ukonstytuowanej *communio*. Wszelka działalność *societas*-Kościoła jest w służbie *communio*-Kościoła. Bez dialogu nie ma *communio* ludzkiej, *communio* Kościoła, ani tym bardziej *communio* Trójcy Świętej.

- (9) W eklezjologii Kaspera wyraźnie obecne są wpływy przedstawicieli filozofii dialogu (F. Ebner, M. Buber, E. Levinas, G. Marcel), jednak to nie ich poglądy zdają się decydować o dialogicznym charakterze jego myśli. Ważną rolę w tej kwestii odegrała również filozofia F. W. J. Schellinga. Niemniej jednak bezpośrednim czynnikiem decydującym o charakterze jego eklezjologii jest kwestia Boga. Eklezjologia Kaspera jest głęboko osadzona w teologicznym kontekście pytania o Boga. Kościół rozumie on jako przestrzeń zbawczego dialogu Boga z człowiekiem i ludzi między sobą. Dialogiczność istoty rzeczywistości eklezjalnej wypływa *explicite* z jej genezy i uczestnictwa w *communio* Trójcy Świętej.

(10) Struktura rzeczywistości eklezjalnej nie zostaje opisana za pomocą socjologiczno-prawno-instytucjonalnych kategorii, lecz Kasper wskazuje na komunijną jedność Kościoła. W kwestii *communio fidelium* zwraca uwagę na podmiotowy charakter bycia w Kościele wszystkich ochrzczonych. *Communio ecclesiarum* jest elementem oryginalnej interpretacji niemieckiego kardynała, w której nie tylko zwraca uwagę na zasady urzeczywistniania się Kościoła lokalnego oraz perychoretyczną (także dialogiczną) relację przenikania się Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych, lecz także konsekwentnie broni pełnego eklezjalnego statutu oraz swoistej autonomii Kościoła lokalnego. W odniesieniu do *communio hierarchica* najwięcej uwagi poświęca zasadzie kolegialności. Wskazuje na dialogiczność urzędu, który ma charakter kolegialny, personalny i służebny. Interpretacja i opis struktury eklezjalnej komunii jest kolejnym argumentem potwierdzającym pneumatologiczny wymiar dialogicznej eklezjologii Kaspera.

(11) Niemiecki kardynał personalistycznie reinterpretuje klasyczną formułę *gratia supponit naturam* i proponuje zastąpienie jej słowami *gratia supponit personam*. Zmiana ta ma istotne reperkusje soteriologiczne i eklezjologiczne. Łaska jest rozumiana nie w kategoriach przedmiotowych, lecz podmiotowych – jako osobowe samoudzielanie się Boga, który w dialogu osobowym nie przekazuje „czegoś”, tylko udziela samego siebie. Łaska według Kaspera jest relacyjnym i dialogicznym uczestnictwem w życiu Bożym. Osoba szuka osoby (*Person sucht Person*), a nie abstrakcyjnej idei. Niekosobowa natura nie może dialogować, nie może się objawić. Reinterpretacja ta znajduje swoje konsekwencje również w eklezjologii, która w pierwszym rzędzie jest zainteresowana osobami, a nie strukturami. Kościół ujmowany jest jako rzeczywistość osobowa, a nie jedynie instytucjonalna. Ta personalistyczna koncepcja, opisanie poszczególnych etapów misterium zbawienia przy pomocy kategorii osobowo-relacyjnych, wydaje się lepiej oddawać ich wydarzeniowy charakter.

(12) W eklezjologii Kaspera wybrzmiewa przekonanie, że Kościół jako stworzona rzeczywistość w swym wymiarze historycznym przeminie, a Bóg będący ze swej istoty Dialogiem trwa wiecznie. Warunkiem urzeczywistniania się Kościoła-komunii (rzeczywistości osobowej) jest dialog. Rzeczywistość eklezjalna jest siecią dialogicznych relacji, w których osobowy Bóg udziela się osobowemu stworzeniu. Królestwo Boże będzie królestwem dialogu.

(13) Osoba, relacja i dialog są kluczowymi kategoriami w eklezjologicznej refleksji Kaspera. Nie są synonimami. Jeśli wiara jest całoosobowym i relacyjnym aktem, to dialog jest całoosobowym wydarzeniem. Bóg i człowiek w refleksji Kaspera przedstawiani są wybitnie personalistycznie. Dialog mogą prowadzić osoby, jest on wydarzeniem podmiotowym i relacyjnym. Pozwala przekroczyć wszelkie schematy i otwiera za każdym razem na prawdę o tajemnicy Boga i człowieka. Nie zatrzymuje i nie skupia uwagi na sobie, lecz odsyła do osoby. Jest miejscem i przestrzenią osobowego spotkania. Dialog w terminologii teologicznej pojawił się dzięki nauczaniu Soboru Watykańskiego II i dziś jest różnie rozumiany i ambiwalentnie traktowany. Jest pojęciem łączącym świat osób i relacji. Źródłem osobowo-relacyjnej rzeczywistości dialogu jest Trójca Święta, której każde działanie na zewnątrz (*ad extra*) angażuje trzy Osoby Boskie, jednak w perspektywie apropiacyjnej Duch Święty jest autorem i (jednocześnie) promotorem dialogu. Włącza człowieka w odwieczny dialog życia Boga trójjedynnej miłości.

(14) Kardynał Kasper podkreśla, że Kościół jest znakiem i narzędziem dialogu, a równocześnie jego środowiskiem. Służy Bogu i człowiekowi poprzez to, że troszczy się o prawdę. Jedynie w dialogu można czynić prawdę w miłości. Podobnie jak Kościół nie jest wszystkim, lecz ma być dla wszystkich, tak samo dialog nie jest wszystkim, ale ma być dla wszystkich. Dialog nie jest wytworem, konsekwencją prawdy, wolności, pokoju i jedności, lecz ich pierwotnym i konstytutywnym warunkiem. Jest niejako sakramentem, ma walor sakramentalny. Nie jest celem samym w sobie, lecz pełni – podobnie jak Kościół – rolę znaku i narzędzia poprzez służbę komunii Osób Bożych i osób ludzkich. Dialogiczna eklezjologia jest katolicka w pierwotnym znaczeniu tego pojęcia. „Katolicki” oznacza zdolny do dialogu, prowadzący dialog. Dlatego eklezjologia Kaspera ma dwie cechy: jest zbudowana na wierności tożsamości katolickiej oraz otwarta na dialog *ad extra*. Pilnym zadaniem, które stoi przed teologami, jest dialog z postmodernistyczną kulturą. Kościół utrzyma (odzyska) swe znaczenie (*Relevant*), kiedy zachowa (odzyska) swą tożsamość. Dlatego potrzeba ortodoksji prowadzącej dialog. Eklezjologia bez dialogu wiary i rozumu oraz filozofii i teologii zagrożona jest popadnięciem w skrajności, a nawet w ideologie.

(15) W odniesieniu do refleksji eklezjologicznej kardynała Kaspera, myśliciela o uznanym autorytecie, trudno sformułować zarzuty o charakterze formalnym lub merytorycznym. Niemniej jednak, krytyczna analiza jego rozważań nad istotą, rzeczywistością i posłannictwem Kościoła pozwala na wskazanie pewnych obszarów wymagających doprecyzowania. Nie dość wyraźnie została ukazana kwestia preegzystencji Kościoła. Ponadto w swoim wykładzie niekiedy zbyt szybko przechodzi on od obserwacji do formułowania rozwiązań, a pomija realizm i złożoność tych sytuacji, które sam określa mianem kryzysu.

Najbardziej oryginalne pomysły – warto to jeszcze raz podkreślić – zawarł Kasper w swojej koncepcji Boga jako dialogicznej wspólnoty, w której Osoby nie tyle prowadzą dialog, ile są dialogiem. Jedno Boskie życie realizuje się w (*communio*) dialogu trzech Osób. Niemiecki kardynał w sposób twórczy i nowatorski rozwija eklezjologię opartą na misterium trójjedynego Boga. O jej oryginalności decyduje także radykalna i konsekwentna interpretacja istoty Kościoła, który jest (!) *communio*. *Communio* Boga w Trójcy jedynego jest fundamentem *communio*-Kościoła. Nie tylko teoretyczne ani tym bardziej eklektyczne, lecz całościowe i konsekwentne powiązanie misterium oraz genezy Kościoła z misterium Trójcy Świętej to podstawowe cechy eklezjologii Kaspera, będące jej największą zaletą i wartością. Dialogiczna istota Kościoła implikuje wniosek, aby dialog uczynić formą oraz sposobem urzeczywistnienia się Kościoła w świecie. Dialog ma początek, ale nie ma końca. Dialogiczna interpretacja rzeczywistości eklezjalnej przypomina o nieustannej potrzebie *metanoi* oraz zasadzie *Ecclesia semper reformanda et purificanda*. Ich realizacja dzieje się w dialogu i poprzez dialog. Eklezjologia Kaspera jest integralną i całościową propozycją odpowiedzialnej refleksji nad Kościołem opartej na uznaniu bezwarunkowego prymatu Boga nad rzeczywistościami ziemskimi oraz afirmacji dialogu jako istotnej kategorii teologicznej. Wskazane cechy oraz konsekwentne przyjęcie perspektywy osobowo-trynitarnej decydują o jej oryginalności i wiarygodności.

Niniejsza rozprawa potwierdza także uniwersalną wartość Kasperowej eklezjologii, która nie tylko jest aktualną propozycją refleksji nad rzeczywistością Kościoła, lecz także stanowi teologiczny projekt wykraczający poza ograniczenia związane z językiem, narodowością czy specyficznym kontekstem kulturowym. Jest na wskroś katolicka, o powszechnym i inkluzywnym charakterze, zdolna do odpowiedzi na wyzwania współczesnego, zróżnicowanego świata, dlatego może stać się cenną inspiracją nie tylko dla polskiego środowiska teologicznego, lecz także dla światowej teologii. Dialogiczna

eklezjologia Kaspera może być również pomocą w zgłębianiu samoświadomości Kościoła, konsekwentnej interpretacji i przede wszystkim recepcji eklezjologii *communio* oraz zachętą do ponownego odczytania dokumentów Soboru Watykańskiego II.

Zaprezentowane powyżej wyniki przeprowadzonych analiz inspirują do dalszych badań nad teologią Waltera Kaspera. Byłoby dobrze z perspektywy dialogicznej przeanalizować jego twórczość w zakresie trynitologii, chrystologii, pneumatologii oraz antropologii. Oryginalność eklezjologicznego dorobku niemieckiego kardynała zachęca do intelektualnej konfrontacji z propozycjami innych współczesnych teologów. Cennym opracowaniem byłoby porównawcze studium eklezjologii W. Kaspera i J. Ratzingera. Odmienne sposoby uprawiania teologii, zwłaszcza trynitologii, będą zapewne skutkować różnym rozłożeniem akcentów oraz prowadzić do oryginalnych wniosków w refleksji nad rzeczywistością eklezjalną. W tym kontekście bardzo pożyteczna byłaby także analiza sposobu rozumienia kategorii *communio* przez innych współczesnych teologów europejskich i pozaeuropejskich oraz ukazanie eklezjologicznych implikacji płynących z wypracowanych przez nich interpretacji. Od strony zarówno merytorycznej, jak i metodologicznej interesującym dziełem byłoby opracowanie mariologii Kaspera. Chociaż niemiecki teolog nie poświęcił osobnej monografii problematyce mariologicznej, to jednak łatwo zauważyć, że jest ona obecna w ramach jego dialogicznie zorientowanej refleksji o Kościele. Wierna nauczaniu *Vaticanum II* eklezjologia kardynała Waltera Kaspera ukazuje Maryję jako pierwowzór Kościoła, stale inspirujący chrześcijan do życia w dialogu zarówno z Bogiem, jak i współczesnym człowiekiem.

Bibliografia

1. Źródła

1.1 Eklezjologiczne pisma Waltera Kaspera

1964

Grundlagen und Möglichkeiten eines katholischen Ökumenismus, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 37-63.

Grundlinien einer Theologie der Geschichte, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 221-259.

1965

Das Gespräch mit der protestantischen Theologie, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 237-261.

Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 64-84.

Die Kirche unter dem Wort Gottes, w: *Concilium* 1 (1965), s. 304-306.

Petrusamt und Einheit in der Kirche, w: *Einheit in Jesus Christus. Schriften zur Ökumene II* (WKGS 15), Freiburg i. Br. 2013, s. 189-194.

1967

Die Stellung der Heiligen Schrift in der Kirche, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 230-244.

Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie. Überlegungen zur Sakramentalität der Ehe, w: *Die Liturgie der Kirche* (WKGS 10), Freiburg i. Br. 2010, s. 425-452.

1968

Kirche und Gemeinde. Zur Vielheit und Vielfalt in der Kirche, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 466-476.

Warum noch Mission?, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 352-369.

1969

Der Dienst des Bischofs in der Kirche, w: *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II* (WKGS 12), Freiburg i. Br. 2009, s. 427-437.

Krise und Wagnis im Leben des Priesters, w: *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II* (WKGS 12), Freiburg i. Br. 2009, s. 173-180.

Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes, w: *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II* (WKGS 12), Freiburg i. Br. 2009, s. 181-194.

Kirche nach dem Konzil, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 123-132.

1970

Amt und Gemeinde, w: *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II* (WKGS 12), Freiburg i. Br. 2009, s. 38-68.

Die Funktion des Priesters in der Kirche, w: *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II* (WKGS 12), Freiburg i. Br. 2009, s. 153-172.

Kollegiale Strukturen in der Kirche. Der theologische Ort der Räte des gemeinsamen Apostolats, w: *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II* (WKGS 12), Freiburg i. Br. 2009, s. 19-37.

Die Funktion der Theologie in der Kirche, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 21-29.

Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 738-793.

1971

Die Verantwortung der Christen und der Kirche für den Menschen, die Gesellschaft und die Menschheit, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 403-435.

Kirche als zukunfts offene charismatische Gemeinschaft, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 133-138.

Zur Theologie der Gemeinde, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 477-488.

Lehre der Kirche – Glaube der Gläubigen, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 794-814.

1972

Konvergenz und Divergenz in der Amtsfrage, w: *Einheit in Jesus Christus. Schriften zur Ökumene II* (WKGS 15), Freiburg i. Br. 2013, s. 212-217.

1973

Der Weg der Kirche in die Zukunft, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 139-152.

Jesus ja – Kirche nein?, Einsiedeln 1973. Wyd. polskie: *Jezus i wiara*, w: *Jezus – tak, Kościół – nie? O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, tłum. A. Kuć, Kraków 2020, s. 9-41.

Neue Aspekte im Verständnis des Priesteramtes, w: *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II* (WKGS 12), Freiburg i. Br. 2009, s. 195-210.

Ökumenischer Fortschritt im Amtsverständnis, w: *Einheit in Jesus Christus. Schriften zur Ökumene II* (WKGS 15), Freiburg i. Br. 2013, s. 235-240.

Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt?, w: *Einheit in Jesus Christus. Schriften zur Ökumene II* (WKGS 15), Freiburg i. Br. 2013, s. 218-234.

1974

Elemente zu einer Theologie der Gemeinde, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 489-508.

An den Menschen vorbei?, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 436-448.

1975

Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt, w: *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II* (WKGS 12), Freiburg i. Br. 2009, s. 532-545.

Priesterbildung und Priesterausbildung heute. Theologische Überlegungen zu den neuesten Umfrageergebnissen, w: *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II* (WKGS 12), Freiburg i. Br. 2009, s. 211-236.

Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 483-507.

1976

Die Kirche als Sakrament des Geistes, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 281-305.

Die Kirche als universales Sakrament des Heils: Überlegungen zur Theologie der Mission, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 370-393.

Die pastoralen Dienste in der Gemeinde, w: *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II* (WKGS 12), Freiburg i. Br. 2009, s. 69-95.

1977

Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 33-71.

Gott und die Zukunft, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 518-539.

Die Kirche unter dem Anspruch der Zukunft, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 577-587.

Die schädlichen Nebenwirkungen des Priestermangels, w: *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II* (WKGS 12), Freiburg i. Br. 2009, s. 96-104.

1980

Die weltverwandelnde Kraft christlicher Liebe. Grundsatzüberlegungen zum Verhältnis von Christentum und Gesellschaft, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 449-470.

Gegebene Einheit – Bestehende Schranken – Gelebte Gemeinschaft, w: *Einheit in Jesus Christus. Schriften zur Ökumene II* (WKGS 15), Freiburg i. Br. 2013, s. 138-146.

Gottesglaube im Angesicht von säkularisierter und atheistischer Umwelt, w: H. Wieh (red.), *Ein Gott für die Welt: Glaube und Sinnfrage in unserer Zeit*, München 1980, s. 37-55.

1981

Zum Wandeln des Verständnisses von Mission und Kirche, w: “Lebendige Seelsorge” 32(1981), s. 65-71.

1982

Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie. Grundlangenüberlegungen zur Unfehlbarkeitsdebatte, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 165-198.

1983

Der Bischof von Rom als Diener der Einheit, w: *Einheit in Jesus Christus. Schriften zur Ökumene II* (WKGS 15), Freiburg i. Br. 2013, s. 268-287.

1984

Die Kirche als universales Sakrament des Heils, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 306-327.

Taufe, Eucharistie und Amt in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion. Bemerkungen zum Lima-Papier, w: *Einheit in Jesus Christus. Schriften zur Ökumene II* (WKGS 15), Freiburg i. Br. 2013, s. 288-306.

Die Kirche als universales Sakrament des Heils: Überlegungen zur Theologie der Mission, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 370-393.

1985

Das Petrusamt als Dienst der Einheit. Die Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils und die gegenwärtige Diskussion, w: *Einheit in Jesus Christus. Schriften zur Ökumene II* (WKGS 15), Freiburg i. Br. 2013, s. 307-329.

Kirchengeschichte als historische Theologie, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 260-279.

1986

Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 200-211.

Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 405-425. Wyd. polskie: *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, „Communio” 6(4) (1986), s. 26-42.

Zukunft aus der Kraft des Konzils. Kommentar von Walter Kasper zur außerordentlichen Bischofssynode von 1985, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 153-199.

1987

Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche, w: *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II* (WKGS 12), Freiburg i. Br. 2009, s. 546-568.

Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 445-454.

Grundkonsens und Kirchengemeinschaft, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 262-291.

Kirche – wohin gehst du? Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 212-237.

Berufung und Sendung des Laien in Kirche und Welt. Geschichtliche und systematische Perspektiven, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 471-491.

Die Kirche als Ort der Wahrheit, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 72-91.

Die Kirche als Sakrament der Einheit, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 397-404. Wyd. polskie: *Kościół jako sakrament jedności*, „Communio” 2 (1988), s. 3-9.

Was uns eint – was uns trennt. Zum Stand des ökumenischen Gesprächs aus katholischer Sicht, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 292-298.

1988

Die Kirche als Mysterium – Was glaubt die Kirche von sich selbst?, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 261-280.

Die theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewusstsein von Freiheit und Geschichte, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 104-125.

Die Zukunft von Glaube und Kirche in unserer pluralistischen Gesellschaft, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 492-511.

Sobór i przyszłość Kościoła, tłum. A. Gorzka, ŻK 7(1988) nr 8, s. 20-27.

1989

Die soteriologische Rolle der Kirche und die Sakramente des Heils, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 328-351.

Kirche – Werk des Heiligen Geistes, w: D. Bader (red.), *Freiburger Akademiearbeiten 1979-1989*, München – Zürich 1989, s. 73-92.

1990

Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem, w: *Einheit in Jesus Christus. Schriften Zur Ökumene II* (WKGS 15), Freiburg i. Br. 2013, s. 330-354.

“Die Kirche so gestalten, dass sie Kirche in der Welt von heute ist”. *Die Aktualität des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Lehre von Papst Johannes Paul II*, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 254-258.

Kirche und Kultur, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, 837-844.

Kościół jako miejsce przebaczenia grzechów, „Communio” 10(1/55) (1990), s. 46-55.

„Wider die Unglückspropheten”. *Die Vision des Konzils für die Erneuerung der Kirche*, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 238-253.

1991

Apostolische Sukzession im Kontext der Ökumene, w: *Einheit in Jesus Christus. Schriften zur Ökumene II* (WKGS 15), Freiburg i. Br. 2013, s. 355-366.

Bewahren odern Verändern? Zum geschichtlichen Wandel von Glaube und Kirche, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 543-562.

„... dass es dir wohlgehe“. *Worauf Wohlstand zu gründen ist*, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 523-537.

Zum Spannungsverhältnis von Theologie und kirchlichem Lehramt, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 204-208.

1992

Die Kirche in der Welt von heute: Über die Möglichkeiten kirchlicher Weisung in einer pluralen Welt, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 538-560.

1994

Der Leitungsdienst in der Gemeinde, w: *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II* (WKGS 12), Freiburg i. Br. 2009, s. 105-126.

1995

Gestalt und Auftrag der Kirche in einer säkularen Gesellschaft, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 572-590.

1997

Der Diakon in ekklesiologischer Sicht angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft, w: *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II* (WKGS 12), Freiburg i. Br. 2009, s. 127-149.

Die Kirche angesichts der Herausforderung der Postmoderne, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 624-643. Wyd. polskie: *Kościół wobec wyzwań postmodernizmu*, „Przegląd Powszechny” 12 (1998), s. 278-286.

Der priesterliche Dienst – Repräsentation Jesu Christi als Haupt der Kirche, w: *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II* (WKGS 12), Freiburg i. Br. 2009, s. 290-309.

Sein und Sendung des Priesters in unserer Zeit, w: *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II* (WKGS 12), Freiburg i. Br. 2009, s. 276-289.

Zölibat als Lebensform – allein und doch nicht einsam, w: *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II* (WKGS 12), Freiburg i. Br. 2009, s. 310-324.

1998

Kirche. Glaubensgeheimnis und Institution, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 426-444.

1999

Meilenstein auf dem Weg der Ökumene, w: *Einheit in Jesus Christus. Schriften zur Ökumene II* (WKGS 15), Freiburg i. Br. 2013, s. 470-474.

2000

Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive, w: *Einheit in Jesus Christus. Schriften zur Ökumene II* (WKGS 15), Freiburg i. Br. 2013, s. 367-392.

Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger, w: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 509-522. Wyd. polskie: *Relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym. Przyjacielska polemika z krytyką kard. Josepha Ratzingera*, „Przegląd Powszechny” 10 (2001), s. 25-39.

Einheit der Kirche und Einheit Europas, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 667-674.

Kircheneinheit und Kirchengemeinschaft in katholischer Perspektive, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 85-104.

Ökumene im Umbruch, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 319-342.

2001

Ekklesiologische und ökumenische Implikationen der Taufe, w: *Einheit in Jesus Christus. Schriften zur Ökumene II* (WKGS 15), Freiburg i. Br. 2013, s. 393-419.

Situation und Zukunft der Ökumene, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 343-364.

2002

Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven für die Zukunft, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 379-397.

Kirchengemeinschaft als ökumenischer Leitbegriff, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 105-124.

Perspektiven einer sich wandelnden Ökumene. Das ökumenische Engagement der katholischen Kirche, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 365-378.

2003

Kein Grund zur Resignation. Die katholische Kirche und ihre ökumenischen Beziehungen, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 419-432.

Ökumenische Stolpersteine, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 453-474.

2004

Das Ökumenismusdekret – nach 40 Jahren neu gelesen, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 125-136.

Konfessionelle Identität – Reichtum und Herausforderung, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 433-452.

Ökumene und Spiritualität, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 592-612.

Ökumenisch von Gott sprechen?, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 141-155.

Sakrament der Einheit – Eucharistie und Kirche, w: *Die Liturgie der Kirche* (WKGS 10), Freiburg i. Br. 2010, s. 222-313. Wyd. polskie: *Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005.

2005

Communio: Die Leitidee der katholischen ökumenischen Theologie, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 137-167.

Die bleibende theologische Verbindlichkeit des Ökumenismusdekret, *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 168-177.

Die Einheit der Kirche im Licht der Tübinger Schule, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 665-690.

Die gegenwärtige Situation der ökumenischen Theologie, *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 398-418.

Die Kirche und der Pluralismus der Gegenwart, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 644-665.

Eine Diskussion um den Petrusdienst, w: Einheit in Jesus Christus. Schriften zur Ökumene II (WKGS 15), Freiburg i. Br. 2013, s. 420-439.

Ökumenische Situation – Ökumenische Problem – Ökumenische Perspektiven, w: Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 481-497.

Wesen und Ziel des ökumenischen Dialogs, w: Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 178-198.

2006

Aktuelle Fragen zu Gesellschaft, Kultur und Kirche, w: Kirche und Gesellschaft (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 666-677.

Die ökumenische Situation in Europa, w: Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 675-684.

Ökumene im Wandel, w: Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 498-518.

2007

Diener der Freude, w: Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II (WKGS 12), Freiburg i. Br. 2009, s. 325-423.

Mandatum unitatis: Ökumene in Vergangenheit und Zukunft, w: Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 527-543.

2008

Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie, w: Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, s. 15-120.

Eine missionarische Kirche ist ökumenisch, w: Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 621-634.

Maria und die Einheit der Kirche, w: Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 635-645.

2009

Paulus – Erbe und Auftrag der Ökumene in Ost und West, w: Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 646-663.

Petrusdienst und Petrusamt. Biblische Grundlagen – Gesichtliche Entwicklung – Ökumenische Perspektiven, w: Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II (WKGS 12), Freiburg i. Br. 2009, s. 569-652.

Europa atmet mit zwei Lungenflügel, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 375-387.

2010

Anwege zur Communio-Ekklesiologie, w: G. Augustin (red.), *Die Kirche Jesu Christi leben*, Freiburg i. Br. 2010, s. 15-31.

Kirche als Haus der Weisheit, w: G. Augustin (red.), *Die Kirche Jesu Christi leben*, Freiburg i. Br. 2010, s. 32-35.

Aspekte einer Theologie der Liturgie. Liturgie angesichts der Krise der Moderne – für eine neue liturgische Kultur, w: *Die Liturgie der Kirche* (WKGS 10), Freiburg i. Br. 2010, s. 15-83.

Die Eucharistie. Zeichen und Symbol des Lebens, w: *Die Liturgie der Kirche* (WKGS 10), Freiburg i. Br. 2010, s. 206-221.

2011

Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg i. Br. 2011. Wyd. polskie: *Kościół Katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014.

Neue Evangelisierung – eine pastorale, theologische und geistliche Herausforderung, w: red. *Die Taufe als Band der Einheit*, w: *Einheit in Jesus Christus. Schriften zur Ökumene II* (WKGS 15), Freiburg i. Br. 2013, s. 440-455.

2022

Die Kirche hat Zukunft (Nachwort 2022), w: *Die Katholische Kirche* (WKGS 13), Freiburg i. Br. 2022, s. 489-539.

1.2 Inne pisma Waltera Kaspera

1965

Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings (WKGS 2) Freiburg i. Br. 2010.

Dogma unter dem Wort Gottes, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 43-150.

Evangelium und Dogma, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 29-42.

1966

Die Bedeutung der Heiligen Schrift für Kirche und christliches Leben nach der dogmatischen Konstitution «Über die göttliche Offenbarung», w: Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 223-229.

Exegese – Dogmatik – Verkündigung, w: Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 420-431.

Schrift – Tradition – Verkündigung, w: Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 386-419.

Unsere Gottesbeziehung angesichts der sich wandelnden Gottesvorstellung, w: Gott – Schöpfer und Vollender (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 193-214.

1967

Das Verhältnis von Evangelium und Dogma. Geschichtliche Überlegungen zu einem aktuellen Thema, w: Theologie im Diskurs (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 151-164.

Verständnis der Theologie damals und heute, w: Theologie im Diskurs (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 323-350.

Die Freiheit als philosophisches und theologisches Problem in der Philosophie Schellings, w: Theologie im Diskurs (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 280-299.

Geschichtlichkeit der Dogmen, w: Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 623-644.

Die Gottesfrage heute, w: Gott – Schöpfer und Vollender (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 33-49.

Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit, w: Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 585-622.

1968

Wort und Sakrament, w: Die Liturgie der Kirche (WKGS 10), Freiburg i. Br. 2010, s. 100-129.

1969

Gott in der Geschichte, w: Gott – Schöpfer und Vollender (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 215-226.

Politische Utopie und christliche Hoffnung, w: Gott – Schöpfer und Vollender (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 503-517.

1970

Die Welt als Ort des Evangeliums, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 707-722.

Glaube und Taufe, w: *Die Liturgie der Kirche* (WKGS 10), Freiburg i. Br. 2010, s. 147-184.

Gotteswort im Menschenwort, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 249-304.

1973

Der christliche Glaube angesichts der Religionen: Sind die nichtchristlichen Religionen heilsbedeutsam?, w: H. Feld, J. Nolte (red.), *Wort Gottes in der Zeit. Festschrift für K. H. Schelke*, Düsseldorf 1973, s. 347-360.

Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung. Aspekte der systematischen Theologie, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 76-94.

Einführung in den Glauben, w: *Das Evangelium Jesu Christi* (WKGS 5), Freiburg i. Br. 2009, s. 15-172. Wyd. polskie: *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1972.

1974

Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi, w: *Jesus Christus – das Heil der Welt. Schriften zur Christologie* (WKGS 9), Freiburg i. Br. 2016, s. 117-132.

Jesus der Christus (WKGS 3), Freiburg i. Br. 2007. Wyd. polskie: *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1983.

Die Theologie angesichts des heutigen Atheismus, w: WKGS8, s. 50-75.

1975

Einführung in den Glauben, Mainz 1975.

Name und Wesen Gottes. Problem und Möglichkeit des theologischen Sprechens von Gott, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 252-268.

1976

Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 323-339.

1977

Das theologische Wesen des Menschen, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 352-373.

Die Zukunft der Frömmigkeit, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 540-550.

Geheimnis Mensch, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 340-351.

Neuere philosophische Denkformen in der Theologie, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 513-518.

Zukunft aus dem Glauben, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 551-576.

1980

Autonomie und Theonomie. Zur Ortbestimmung des Christentums in der modernen Welt, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 72-103.

Die Treue der Frau zu ihrer Berufung, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 389-406.

Gottesglaube im Angesicht von säkularisierter und atheistischer Umwelt, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 95-110.

In der Liebe Gott erfahren, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 283-294.

1982

Atheismus und Gottes Verborgenheit in theologischer Sicht, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 111-133.

Der Gott Jesu Christi (WKGS 4), Freiburg i. Br. 2008. Wyd. polskie: *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996.

1984

Gibt es das christliche Menschenbild?, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 407-420.

Offenbarung und Geheimnis. Vom christlichen Gottesverständnis, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 295-308.

1985

Das Kapitel «Eschatologie» im Erwachsenkatechismus. Problem und Lösungsansätze, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 620-631.

Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 603-619.

Erneuerung des dogmatischen Prinzip, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 199-220.

Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 508-542.

1987

Das Wahrheitsverständnis der Theologie, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 92-120.

Tradierung und Vermittlung als systematisch-theologisches Problem, w: *Die Wahrheit in Liebe tun. Schriften zur Pastoral* (WKGS 17), Freiburg i. Br. 2018, s. 181-199.

Wenn Gott nicht wäre. Die Gottesfrage darf nicht zur Ruhe kommen, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 134-140.

1988

Der persönliche Gott. Antwort auf das Geheimnis des Menschen, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 269-282.

Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 374-388.

Die Wissenschaftspraxis der Theologie, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 121-171.

Doprowadzenie do wiary – dlaczego i jak?, „Communio” 3 (1988), s. 48-55.

Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 351-365.

Wahrheit und Freiheit. Die «Erklärung über die Religionsfreiheit» des Zweiten Vatikanischen Konzils, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 126-165.

1989

Mit euch bin ich Christ – für euch bin ich Bischof, w: *Die Wahrheit in Liebe Tun. Schriften zur Pastoral* (WKGS 17), Freiburg i. Br. 2018, s. 227-230.

1990

Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 432-474.

Natur – Gnade – Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 209-231.

Religion und Fortschritt – Hoffnungsträger der Industriegesellschaft, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 512-522.

Situation und Aufgaben gegenwärtiger systematischer Theologie, w: *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 179-196.

1991

Bewahren oder Verändern? Zum geschichtlichen Wandel von Glaube und Kirche, w: Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, 543-562.

Mit Maria unterwegs. Aus der Wallfahrtspredigt auf dem Hohenrechberg am 18. August, w: „Katholisches Sonntagsblatt“ 36 (1991), s. 12.

Schaut auf Maria!, w: „Land aktuell“ 43 (1991), s. 279-280.

1993

Maria – Weggefährtin im Glauben, Brief an die Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuttgart anlässlich des 50. Jahrestages der Marienweihe v. 3. Oktober 1943, w: „Kirchliches Amtsblatt der Diözese Rottenburg-Stuttgart“ 42 (1993), s. 475-478.

Religionsfreiheit als theologisches Problem, w: Kirche und Gesellschaft (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 240-260.

1997

Soziale Marktwirtschaft auf dem Prüfstand. Wirtschaftsethik in der Zeit der Globalisierung, w: Kirche und Gesellschaft (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 735-750.

2003

Vom Geist und Wesen des Katholizismus. Bedeutung, Wirkungsgeschichte und Aktualität von Johann Sebastian Dreys und Johann Adam Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus, w: Theologie im Diskurs (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 366-388.

2005

„Dei Verbum audiens et proclamans“ – „Gottes Wort voll Ehrfrucht hören und voll Zuversicht verkünden“. Die Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“, w: Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 345-365.

2006

Was heißt es, Theologie zu treiben? w: Theologie im Diskurs (WKGS 6), Freiburg i. Br. 2014, s. 209-217.

2007

Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes, w: Jesus Christus – das Heil der Welt. Schriften zur Christologie (WKGS 9), Freiburg i. Br. 2016, s. 348-367.

Das Licht Christi und die Kirche, w: Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 613-617.

2009

Die Gottesfrage als Zukunftsfrage, w: „Die Politische Meinung” 470 (2009), s. 42-48.

Es ist Zeit, von Gott zu reden, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 156-174.

2011

Marienverehrung mit neuer Kraft und Dynamik, w: *Maria. Spirituelles Lesebuch*, Leipzig 2011, s. 68-75.

2012

Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg i. Br. 2012. Wyd. polskie: *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, tłum. R. Zajączkowski, Poznań 2014.

Vorwort. Einheit – damit die Welt glaubt, w: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, s. 17-34.

2014

Der Auftrag der Theologie heute, w: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, s. 691-701.

2015

Barmherzigkeit ist der Name unseres Gottes, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 309-320.

Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości, Warszawa 2015.

2016

Evangelium der Freude. Impulse von Papst Franciskus, w: G. Augustin (red.), *Die Strahlkraft des Glaubens. Identität und Relevanz des Christseins heute*, Freiburg i. Br. 2016, s. 11-27.

Von Gott reden. Theologie als Dienst am Glauben, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 176-189.

Świadek miłosierdzia. Moja podróż z Franciszkiem, Warszawa 2016.

2017

Einführung. Gott glauben, denken, danken und bezeugen, w: *Gott – Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg i. Br. 2017, s. 15-29.

2018

Zur Einführung. Wahrheit und Freiheit – Versuch einer Analyse unserer Situation, w: *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16), Freiburg i. Br. 2019, s. 23-30.

2020

Koronawirus jako przełom – klęska i przebudzenie, w: W. Kasper, G. Augustin, (red.),
Odkrywanie wspólnoty. Wiara w czasach pandemii koronawirusa, tłum.
M. Chojnacki, Kraków 2020.

2021

Erneuerung aus dem Ursprung. Theologie – Christologie – Eucharistie, Ostfildern 2021.

2022

Fratelli tutti. Wprowadzenie do encykliki i jej pozycja, w: W. Kasper, G. Augustin (red.),
*Przyjaźń społeczna. Braterstwo w świetle encykliki papieża Franciszka Fratelli
tutti*, Kraków 2020, s. 9-45.

1.3 Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

Jan XXIII, Encyklika *Paenitentiam agere* (1962).

Jan XXIII, Przemówienie na uroczyste otwarcie Soboru Watykańskiego II (1962).

Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris* (1963).

Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski, Poznań 2012.

Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* (1964).

Paweł VI, List apostolski *Apostolica sollicitudo* (1965).

Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* (1975).

Paweł VI, Adhortacja apostolska *Gaudete in Domino* (1975).

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979).

Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia* (1980).

Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* (1986).

Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici* (1988).

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (1990).

Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* (1995).

Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (2001).

Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003).

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (2005).

Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* (2007).

Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* (2007).

Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini* (2010).

Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (2013).

Franciszek, Encyklika *Lumen fidei* (2013).

Franciszek, Encyklika *Laudato si* (2015).

Franciszek, Konstytucja apostolska *Episcopalis communio* (2018).

Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti* (2020).

II Nadzwyczajne Zgromadzenie Generalne Synodu Biskupów, *Relacja końcowa (Relatio finalis)*, w: Nadzwyczajny Synod Biskupów (1985), *Kościół kierowany przez Słowo Boże sprawuje tajemnicę Chrystusa dla zbawienia świata*, Wrocław 1986, s. 7-38.

Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია*. „*Communio notio*” (1992).

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, tłum. A. Sejbuk, Warszawa 2021.

Kościół Synodalny w Misji – dokument podsumowujący pierwszą sesję Synodu o synodalności (2023).

2. Opracowania

Anderwald A., *Walter Kasper*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin – Kraków 2002, s. 604-606.

Blosser P., *The Kasper – Ratzinger Debate and the State of the Church*, „New Oxford Review” 4 (2002), s. 18-25.

Borowski W., *Chrystologia rezurekcyjna Waltera Kaspera*, Sandomierz 2001.

Bubel G., *Walter Kasper. Między tradycją a nowoczesnością*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2003, s. 147-159.

De Celles M. J., *The Faithfulness of God in the Theology of Walter Kasper*, Washington D. C. 2016.

Czaja A., *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003.

Czaja A., *Integralna i pneumatologicznie zorientowana eklezjologia communio Waltera Kaspera*, w: A. Czaja, M. Marczewski (red.), *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, Lublin 2004, s. 235-253.

Czaja A., *Ku pneumatologicznej interpretacji Kościoła jako komunii. Prezentacja wkładu Waltera Kaspera*, w: K. Kowalik (red.), *Tradycja i otwartość*, Lublin 1999, s. 65-82.

- Galles P., *Gravitationszentrum Soteriologie. Walter Kasper zum 80. Geburtstag*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 122 (2013), s. 181-202.
- Galles P., *Situation und Botschaft: Die soteriologische Vermittlung von Christologie und Anthropologie in den offenen Denkformen von Paul Tillich und Walter Kasper*, Luxemburg 2010.
- Huhtanen T., *Event of the radically New. Revelation in the Theology of Walter Kasper*, Helsinki 2016.
- Jarosiewicz A., *Walter Kardynał Kasper i jego eklezjologiczny prymat miłosierdzia. Miłosierdzie w wolności, odpowiedzialności i sprawiedliwości*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 23(2) (2015), s. 127-148.
- Joha Z., *Das Verhältnis von Christologie und Anthropologie im theologischen Denken Walter Kaspers*, Karlsruhe 1987.
- Kamykowski Ł., „Jezus Chrystus” Waltera Kaspera, „Znak” 11-12 (1986), s. 172-181.
- Kehl M., *Der Disput der Kardinäle*, „Stimmen der Zeit” 4 (2003), s. 219-232.
- Kehl M., *Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, w: P. Walter, K. Krämer (red.), *Kirche in ökumenischer Perspektive*, Freiburg i. Br. 2003, s. 81-101.
- Kempa J., *Poznanie Boga w historii: debata między Josephem Ratzingerem a Walterem Kasperem*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 12 (2017), s. 69-87.
- Kleinjohann F., *Tradition im Denken Walter Kaspers. Impulse für ein konzilsgemäßes Traditionsverständnis*, Freiburg i. Br. 2017.
- Kornek T., *Gdzie Eucharystia, tam Kościół. Eucharystyczna eklezjologia Waltera Kaspera*, w: D. Kiełb, A. Pawlak (red.), *Eucharystia w życiu i posłannictwie Kościoła*, Rzeszów 2021, s. 141-155.
- Kornek T., *Kryzys jako kairos koncepcja Waltera Kaspera*, w: Ł. Golec (red.), *Teologia w dialogu. Drogi współpracy wiary i nauki w czasie pandemii COVID-19*, Lublin 2022, s. 95-110.
- Kornek T., *Problem Boga jako kwestia podstawowa w myśli Waltera Kaspera*, „Studia Ełckie” 25(1) (2023), s. 27-39.
- Kornek T., *Waltera Kaspera propozycja odnowy Kościoła*, „Resovia Sacra” 27 (2020), s. 123-134.
- Küng H., *Anmerkungen zu Walter Kasper, „Christologie von unten”* w: L. Scheffczyk (red.), *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg i. Br. 1975, s. 170-178.

- Larus S., *Gott in säkularer Zeit. Die Sinnfrage als Gottesfrage in Auseinandersetzung mit Charles Taylor und Walter Kasper*, Freiburg i. Br. 2020.
- Ley S., *Kirche Jesu Christi als Communio. Entstehung, Spezifika und Perspektiven der Ekklesiologie Walter Kaspers*, Freiburg i. Br. 2017.
- Luise R., *Świadek miłosierdzia. Moja podróż z Franciszkiem. Z kard. Walterem Kasperem rozmawia Raffaele Luise*, tłum. M. Szwemin, Warszawa 2016.
- Madonia N., *Ermeneutica e cristologia in Walter Kasper*, Palermo 1990.
- Mateo-Seco L. F., *W. Kasper: Jesús el Cristo*, w: „Scriptura Theologica” 11(1) (1979), s. 269-293.
- McDonnell K., *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church And Local Churches*, „Theological Studies” 63(2) (2002), s. 227-250.
- McPartlan P., *The Local Church and the Universal Church: Zizioulas and the Ratzinger – Kasper Debate*, „International Journal for the Study of the Christian Church” 1 (2004), s. 21-33.
- Morawa J., *Die Communio-Kirche als Sakrament des Heils in und für die Welt. Zum erneuerten Verständnis der Sendung der Kirche in der Gegenwart im Werk Walter Kaspers*, Frankfurt am Main 1996.
- Möhler J. A., *Die Einheit in der Kirche*, Tübingen 1825.
- Nègre P., *Pour qu'il ait en tout la primauté. Jean Zizioulas et Walter Kasper, ecclésiologies en dialogue. Préface du cardinal Christoph Schönborn*, Paris 2018.
- Nichols A., *Walter Kasper and his Theological Programme*, „New Blackfriars” 67(787) (1986), s. 16-24.
- Majewski J., *Ecclesia „in” et „ex” ecclesiis: teologiczna debata między Walterem Kasperem i Josephem Ratzingerem o relację między Kościołem powszechnym i Kościołem lokalnym*, „Forum Teologiczne” 8 (2007), s. 31-44.
- Majewski J., *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa 2004.
- Palamattath J. P., *The Grace of the Holy Spirit active in the Progress of Humankind towards Historical Fulfillment. An Ecumenical Approach to the Pneumatology of Vladimir Lossky and Walter Kasper*, Rome 2003.
- Petriano T., *Spirit Christology or son Christology? An analysis of the tension between the two in the theology of Walter Kasper*, New York 1998.

- Podhorecki N., *Das Absolute in der Geschichte. Konzeption des Offenbarungs nach Walter Kasper*, w: B. Kochaniewicz (red.), *Offenbarung Gottes in der Interpretation zeitgenössischer Theologen*, Poznań 2010, s. 209-236.
- Podhorecki N., *Dialogische Offenheit des Theologen Walter Kasper in der Tradition der katholischen Schule von Tybingen*, „Poznańskie Studien Theologische” 30 (2016), s. 285-323.
- Podhorecki N., *Jesus Christus als concretum universale in der Theologie des Walter Kasper*, w: B. Kochaniewicz (red.), *Jesus Christus in der Reflexion zeitgenössischer Theologen*, Poznań 2013, s. 75-93.
- Podhorecki N., *Kardinal Walter Kasper Hermeneutik des Dogmas*, w: J. Jezierski (red.), *Wichtige Theologen des 20. Jahrhunderts. Kreis der deutschen Sprache*, Olsztyn 2006, s. 121-144.
- Podhorecki N., *Kirche und Menschenrechte. Theologie vor den Herausforderungen der Gegenwart auf der Grundlage der Analyse ausgewählter Werke von Walter Kasper*, „Resovia Sacra” 9/10 (2002-2003), s. 53-71.
- Podhorecki N., *Offenbarung – Schrift – Tradition. Walter Kaspers Beitrag zum Problem der Dogmenhermeneutik*, Frankfurt am Main 2001.
- Podhorecki N., *Identität in der Entwicklung und Vielfalt – integrale Vision der Tradition der Kirche in der Theologie des Walter Kasper*, „Rochen Theologische” 50(2) (2003), s. 203-227.
- Radlbeck R., *Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart. Untersucht am Beispiel der Entwürfe von Jürgen Moltmann und Walter Kasper*, Regensburg 1988.
- Radlbeck-Ossmann R., ... in drei Personen. Der trinitarische Schlüsselbegriff »Person« in den Entwürfen von Jürgen Moltmann und Walter Kasper, „Catholica” 7 (1993), s. 38-51.
- Röser J., *Sakrament Kirche. Ein theologischer Disput zwischen Walter Kasper und Joseph Ratzinger*, Christ in der Gegenwart 6 (2001), s. 43-44.
- Russo A., *Schelling and twentieth-century Catholic theology: the case of Walter Kasper*, „International Journal of Philosophy and Theology” 80(1-2) (2019), s. 160-177.
- Tarantini F., *Cristologie storiche a confronto von Wolfhart Pannenberg und Walter Kasper*, Lecce 2000.
- Trinidad J., *Walter Kasper's Theology of the Spirit and its Implications for the Reception of Lay Ecclesial Ministry in the Catholic Church* [Doktorarbeit], Australian Catholic University 2017.
- Witzenbacher M., *Geeint in Jesus Christus. Das Ökumeneverständnis von Walter Kasper*, Freiburg i. Br. 2018.

Zdenko J., *Christologie und Anthropologie: eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens* Walter Kaspers, Freiburg i. Br. 1992.

3. Literatura pomocnicza

Augustin G., Proft I. (red.), *Veritatem in caritate. 10 Jahre Kardinal Walter Kasper Institut*, Leck 2016.

Bachanek G., *Encyklika „Spe salvi” Benedykta XVI jako próba dialogu z człowiekiem niewierzącym*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 26(2) (2013), s. 27-37.

Bachanek G., *Uwagi Josepha Ratzingera na temat dialogu religii*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 20(1) (2007), s. 219-228.

Barth G., *„Jedynie Bóg mówi dobrze o Bogu”. Refleksja nad językiem teologii*, w: D. Mielnik (red.), *Pokładamy nadzieję w Kościele*, Lublin 2016, s. 115-133.

Barth G., *Hermeneutyka osoby*, Lublin 2013.

Barth G., *Wierzę w Boga – Tróję Osób*, w: K. Guzowski, G. Barth (red.), *Wierzę w Boga. Jak rozumieć prawdy wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2013, s. 13-19.

Bartnik C., *Dogmatyka katolicka, t. 2*, Lublin 2012.

Bartnik C., *Eklezjologia*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin – Kraków 2002, s. 346-352.

Bartnik C., *Metodologia teologii dogmatycznej*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2 (2007), s. 165-173.

Bartnik C., *Personalizm*, Lublin 2013.

Bartnik C., *Znaczenie osoby w teologii*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 4 (2018), s. 99-106.

Błasiak P., *Paradygmat misyjny papieża Franciszka*, „Studia Paradyskie” 27 (2017), s. 11-22.

Błaza M., *Kościół w stanie epiklezy*, Kraków 2018.

Bokwa I., *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998.

Bronk A., Salamucha A., *Dialog jako droga do prawdy o człowieku*, „Paedagogia Christiana” (1)25 (2010), s. 11-32.

Brunnhuber S., *Der dialogische Aufbau der Wirklichkeit*, Regensburg 1993.

Casper B., *Co to znaczy: myśleć dialogicznie?*, w: W. Zuziak (red.), *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, Kraków 2001, s. 79-89.

- Choromański A., *Vaticanum II – sobór eklezjologicznego przełomu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 50(2) (2012), s. 17-54.
- Congar Y., *Poszukiwanie musi trwać nadal*, „Więź” 9(7-8) (1966), s. 101-106.
- Congar Y., *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2002.
- Coreth E. (red.), *Filozofia XX wieku*, Kęty 2004.
- Courth F., *Bóg trójjedynnej miłości*, Poznań 1997.
- Czaja A., *Jedna Osoba w wielu osobach. Pneumatologiczna eklezjologia Heriberta Mühlena*, Opole 1997.
- Czaja A., *Prawdziwa i fałszywa reforma Kościoła*, w: K. Guzowski, G. Barth (red.), *Duch Święty w naszej codzienności*, Lublin 2010, s. 63-76.
- Czaja A., *Traktat o Kościele*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka, t. 2*, Warszawa 2006.
- Czaja A., *Udział Kościoła w komunii Trójjedynego*, w: A. Czaja, P. Jaskóła (red.), *Wokół Tajemnicy Trójcy Świętej*, Opole 2000, s. 73-98.
- de Salis M., *Kościół wcielony w historii*, tłum. A. Drozd, Kraków 2021.
- Deckers D., Kasper W., *Wo das Herz des Glaubens schlägt. Die Erfahrung eines Lebens*, Freiburg i. Br. 2008.
- Dola T., *Teologia misteriów Jezusa*, Opole 2002.
- Dukaj J., *Po piśmie*, Kraków 2019.
- Ferdek B., *Nasza siostra – córką i matką Pana. Mariologia jako przestrzeń syntezy dogmatyki*, Świdnica 2007.
- Feuerbach L., *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1956.
- Gilski M., Wąsek D., Nadbrzeżny A., *„Dignitatis humanae”. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, Kraków 2024.
- Glaeser Z., Nossol A., *„Dekret Unitatis redintegratio” jako magna charta ekumenizmu*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 62 (2020), nr 3, s. 749-761.
- Glaeser Z., *Teologia między słowem i milczeniem*, „Symposium” 1(16) (2019), s. 31-60.
- Glinkowski W., *Człowiek w dialogu*, Łódź 2020.
- Glinkowski W., *Dialog jako filozofia, czyli o realności Buberowskiego „pomiędzy”*, „Edukacja Filozoficzna” 30 (2000), s. 294-306.
- Glinkowski W., *Spotkanie filozofów dialogu*, „Edukacja Filozoficzna” (41) 2006, s. 89-102.
- Góźdz K., *Kościół zbawienia*, Lublin 2010.
- Góźdz K., *Kryzys i moc wiary. Refleksja nad myślą Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 4/59 (2012), s. 7-18.

- Gózdź K., *Istota Kościoła według Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” 11 (2017), nr 1, s. 5-15.
- Gózdź K., *Eucharystia i Miłość*, Lublin 2023.
- Greshake G., *Kirche wohin? Ein real-utopischer Blick in die Zukunft*, Freiburg i. Br. 2020.
- Guardini R., *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1955.
- Guitton J., *Dialogi z Pawłem VI*, Poznań 1969.
- Guzowski K., *Duch dialogujący. Zarys pneumatologii dialogalnej*, Lublin 2016.
- Guzowski K., *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin 2005.
- Halik T., *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, Kraków 2022.
- Hryniewicz W., *Człowiek – istota otwarta na uczestnictwo w Bogu*, w: T. Bielski (red.), *Być człowiekiem*, Poznań 1974, s. 233-255.
- Hryniewicz W., *Dialog jako podstawowa kategoria wiary*, w: P. Kantyka, P. Kopiec, M. Składanowski (red.), *O ekumenizmie w Roku Wiary. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenizmu KUL*, Lublin 2013, s. 51-61.
- Hryniewicz W., *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne, t. 2*, Opole 1998.
- Hryniewicz W., *Wiara rodzi się w dialogu*, Kraków 2015.
- Jagodziński M., *Kościół a demokracja*, „Teologia w Polsce” 5(2) (2011), s. 273-288.
- Jagodziński M., *Trynitarnie podstawy Kościoła jako komunii*, „Studia Theologica Varsoviensia” 42(1) (2004), s. 51-79.
- Jantos M., *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, Kraków 1997.
- Jaskóła P., *Laudacja z okazji nadania tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu Opolskiego J. Em. Ks. Kardynałowi Walterowi Kasperowi*, w: P. Jaskóła, *Ku jedności w Chrystusie. Wybrane zagadnienia z problematyki ekumenicznej i dogmatycznej*, Opole 2007, s. 277-282.
- Jaworski M., *Wprowadzenie do Deklaracji o wolności religijnej*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2012, s. 405-409.
- Jezierska E., *Proegzystencja Kościoła w świecie w świetle listów Pawłowych*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 3(2) (1995), s. 77-86.
- Judycki S., *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne*, w: A. Bronk (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin 1995, s. 1-15.
- Kałuża K., *Dialog religii a dialog kultur*, „Roczniki Teologiczne” 66 (9) (2014), s. 63-77.

- Kamińska A., „*Nie ma ekologii bez antropologii*”. *O zobojętnieniu ekologiczno-społecznym w oparciu o koncepcję „ekologii integralnej” papieża Franciszka*, „Edukacja Etyczna” 17 (2020), s. 123-149.
- Kamykowski Ł., *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim*, Kraków 2003.
- Kamykowski Ł., *Wiarygodność dialogu*, w: Ł. Kamykowski, *Krakowski dialog teologiczny – próba bilansu*, Kraków 2018, s. 27-48.
- Kehl M., *Kirche mitgestalten: Strukturwandel als Aufgabe und Chance*, w: M. Heimbach-Steins, V. Eid (red.), *Kirche – lebenswichtig. Was Kirche zu geben und zu lernen hat*, München 1999, s. 152-174.
- Kehl M., *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg 1996.
- Kiss R., *Die dialogische Verfasstheit des Menschen in Philosophie und Theologie am Beispiel Martin Buber und Joseph Ratzinger – ein komparativer Ansatz*, Wien 2010.
- Koch K., *Chrześcijańskie inspiracje dla kultury dialogu i spotkania*, w: T. Adamczyk (red.), *Przestrzenie dialogu. Chrześcijańskie inspiracje kultury*, Lublin 2021, s. 139-149.
- Koch K., *Mission oder De-Mission der Kirche?*, w: G. Augustin, K. Krämer (red.), *Mission als Herausforderung. Impulse zur Neuevangelisierung*, Freiburg i. Br. 2011, s. 41-79.
- Kornek T., *Hans Küng i Joseph Ratzinger jako teolodzy Soboru Watykańskiego II*, Lublin 2020.
- Kosyło P., *Dialog i wielość ideałów pośród ludzi*, w: M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), *Dialog w kulturze*, Toruń 2003, s. 113-125.
- Kowalik K., Jarząbek A., Kmiecik V. (red.), *W trosce o Kościół. Tydzień Eklezjologiczny '99. Kościół poza Kościołem*, Lublin 2001.
- Kozłowski R., *Relatywizm wobec dialogu międzyreligijnego. Propozycja Josepha Ratzingera*, „Filozofia Dialogu” 4 (2006), s. 129-149.
- Krokos J., *Mówienie – rozmowa – dialog – dyskusja*, „Studia Philosophiae Christianae”, 12 (2020), s. 315-340.
- Krzemiński K., *Bóg: Ojciec, Syn Boży, Duch Święty – miłość osobowa*, w: W. Łużyński (red.), *Bóg jest miłością. Komentarz do encykliki Benedykta XVI*, Toruń 2015, s. 51-70.
- Krzemiński K., *Wspólnota w Duchu. Historiozbawcze posłannictwo Ducha Świętego według Heriberta Mühlena*, Lublin 2002.
- Küng H., *Christ sein*, München 1974.

- Langemeyer B., *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1963.
- Lekan J., *Eklezjologia „sponsa Christi” – odpowiedź na współczesne kryzysy Kościoła?*, „Roczniki Teologiczne” 70(4) (2023), s. 53-78.
- Majewski J., *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka, t. I*, E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), Warszawa 2005.
- Majewski J., *Teologia na rozdrożach*, Kraków 2005.
- Manikowski M., *Dialogiczność wiary: Tomáš Halik, Joseph Ratzinger i Józef Tischner*, „Logos i Ethos” 2(33) (2012), s. 179-201.
- Mastej J., *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001.
- Mazurkiewicz P., *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001.
- Möhler J. A., *Neue Untersuchung der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten*, Mainz 1985.
- Nadbrzeżny A., *Kościół jako sakrament dialogu według Edwarda Schillebeeckxa*, „Roczniki Teologiczne” 50 (2003), s. 229-242.
- Nadbrzeżny A., *Od katolicyzmu do katolickości. W poszukiwaniu adekwatnej eklezjologii dialogicznej*, „Verbum Vitae” 41(1) (2023), s. 1-15.
- Nadbrzeżny A., *Od Matki Odkupienia do Matki wszystkich wierzących. Mariologia Edwarda Schillebeeckxa*, Lublin 2005.
- Nadbrzeżny A., *Sakrament wyzwolenia. Zbawcze posłannictwo Kościoła w posoborowej teologii holenderskiej*, Lublin 2013.
- Napiórkowski A. A., *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010.
- Napiórkowski A. A., *Proegzystencja Kościoła*, Kraków 2018.
- Napiórkowski A. A., *Przyczynek do metodologii eklezjologii integralnej*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2 (2007), s. 175-188.
- Napiórkowski S. C., *Matka naszego Pana*, Tarnów 1992.
- Neuner P., *Das Dialogmotiv in der Lehre der Kirche*, w: G. Fürst (red.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?*, Freiburg – Basel – Wien 1997, s. 47-70.
- Nossol A., *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin 1979.
- Nossol A., *Chrześcijańska proegzystencja – istnienie i życie dla innych*, „Collectanea Theologica” 49(2) (1979), s. 13-21.

- Nossol A., *Duch Święty jako obecność Jezusa Chrystusa*, w: P. Jaskóła, S. Koza (red.), *Chrystus naszym pojednaniem*, Opole 1997, s. 105-128.
- Nossol A., *Pneumatologiczny wymiar współczesnej chrystologii*, w: J. Popławski (red.), *In Christo Redemptore. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Jerzego Misiurka*, Lublin 2001, s. 63-72.
- Nossol A., *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984.
- Nowak M., *Dialog międzyreligijny wobec różnicy oczekiwań. Benedykt XVI w Izraelu*, „Filozofia Dialogu” 8 (2009), s. 137-146.
- Parzych K., „Dialog” i „dialogiczność” jako narzędzie teologii, „Teologia w Polsce” 1(1) (2007), s. 137-148.
- Parzych K., *Dialog jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II*, Olsztyn 2000.
- Parzych K., *Personalistyczne podstawy dialogu Kościoła z religiami niechrześcijańskimi według Jana Pawła II*, w: H. Zimoń (red.), *Dialog międzyreligijny*, Lublin 2004, s. 123-141.
- Parzych-Blakiewicz K., *Dialog wewnątrzkościelny*, „Ateneum Kapłańskie”, 2(603) (2009), s. 255-267.
- Parzych-Blakiewicz K., *Teologia dialogu*, Olsztyn 2016.
- Pek K., *Deus semper maior. Teologiczny obraz Boga w mariologii polskiej XX wieku*, Lublin 2009.
- Pek K., *Obraz Boga w nauczaniu Kościoła i teologów. Wprowadzenie do tematu*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 57(2) (2010), s. 95-118.
- Pek K., *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*, Lublin 2000.
- Perszon J., *Jedyność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa w kontekście religii pozachrześcijańskich*, w: G. Dziewulski (red.), *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Kraków 2007, s. 115-137.
- Pottmeyer H. G., *Dialog jako wzorzec komunikacji eklezjalnej*, tłum. L. Balter, w: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy, t. 16*, Poznań 2004, s. 273-280.
- Rahner K., *Der Dreifaltige Gott als transcenderer Urgrund der Heilsgeschichte*, w: J. Feiner, M. Löhrer (red.), *Mysterium Salutis II*, Einsiedel 1967, s. 317-401.
- Rahner K., *Hörer des Wortes*, Freiburg 1971.
- Ratzinger J., *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968.

- Rowland T., *Nurty współczesnej teologii. Anatomia sporu*, tłum. O. Stirrat, Kraków 2023.
- Rusecki M., *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007.
- Sakowicz E., *Kontynuacja czy innowacja? Benedykt XVI wobec dialogu międzyreligijnego*, w: R. Bartnicki, W. Kawecki (red.), *Chrześcijaństwo a kultura*, Warszawa 2006, s. 211-229.
- Scaraffia L., *Dialog według Benedykta XVI. Prawdziwa płaszczyzna konfrontacji kultur*, „L'Osservatore Romano” 4 (2009), s. 53-55.
- Schmiedel J., *Dialog – Schlüsselwort des nachkonziliaren Aufbruchs*, w: G. Augustin, S. Sailer-Pfister, K. Vellguth (red.), *Christentum im Dialog. Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2014, s. 47-56.
- Siemek J., *Logos jako dialogos. Greckie źródła intersubiektywnej racjonalności*, „Principia” 27-28 (2000), s. 75-98.
- Sipiński B., *Dialog*, Lublin 2018.
- Sipiński B., *Fenomenologia dialogu*, Poznań 2008.
- Siwecki L., „*Ecclesia per Eucharistiam congregata*”. *Eucharystia jako czynnik konstytutywny Kościoła lokalnego*, KDS 100(5-6) (2007), s. 406-416.
- Siwecki L., „*Ecclesia universalis – Ecclesia localis*”. *Teologiczne relacje w posoborowej eklezjologii włoskiej*, Sandomierz 2008.
- Skrzypczak R., *Kościół jako misterium, communio i missio. Przejrzysta wizja eklezjologii katolickiej 40 lat po soborowej konstytucji Lumen gentium*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 167-184.
- Słupek R., *Cel i formy dialogu międzyreligijnego według Benedykta XVI*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 20(2) (2012), s. 67-82.
- Starowieyski M., *Sobory Kościoła niepodzielonego*, Kraków 2016.
- Studnicki P., *Dialog jako wartość*, Kraków 2017.
- Szukalski W., *Od tolerancji do wolności religijnej. Ewolucja poglądów w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Poznań 2003.
- Szulakiewicz M., *Dialog jako podstawa metafizyki. Od metafizyki fundamentu do metafizyki orientacji*, w: J. Baniak (red.), *Filozofia dialogu, t. 1: Drogi i formy dialogu*, Poznań 2003, s. 11-27.
- Szulakiewicz M., *Od chrześcijaństwa metafizycznego do dialogicznego*, „Więź” 3 (2003), s. 34-35.
- Szulakiewicz M., *Poszukiwania metafizyczne*, Toruń 2014.

- Szwarc K., *Chrystus Romano Guardiniego: Osoba i czyn*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 19 (2006), s. 229-240.
- Szymik J., *Eklezjologia w 30 lat po Vaticanum II*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 60(1992) 10, s. 417-425.
- Szymik J., *Universale concretum. Chrystocentryzm jako klucz do jednania różnorodności*, w: J. Szymik (red.), *Wszystko zjednoczyć w Chrystusie*, Wrocław 2003, s. 163-183.
- Szyszką T., *Misyjne impulsy papieża Franciszka*, „NURT” 2 (2016), s. 140-167.
- Urban J., *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999.
- von Balthasar H. U., *Communio – założenia programowe*, „Communio” 1(1-2) (1981), s. 10-29.
- von Balthasar H. U., *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien – München 1955.
- von Balthasar H. U., *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991.
- Walkusz J., *Drugi Sobór Watykański – próba kontekstualnej interpretacji historycznej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” (1) 2013, s. 17-40.
- Wąsek D. (red.), *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – kontrowersje – perspektywy*, Kraków 2021.
- Wąsek D., Gilski M., Kałużny T., *„Unitatis redintegratio”. Sobór Watykański II o ekumenizmie*, Kraków 2024.
- Wicks J., *Wprowadzenie do metody teologicznej*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1995.
- Wiplinger F., *Dialogischer Logos. Gedanken zur Struktur der Gegenüber*, „Philosophisches Jahrbuch” 70 (1962), s. 169-190.
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988.
- Wojtyła K., *Wstęp ogólny*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2012, s. 9-22.
- Wrzeszcz M., *Paweł VI. Szkice do portretu wielkiego papieża*, Warszawa 1988.
- Zdybicka Z. J., *Czy człowiek jest homo religiosus?*, „Roczniki Filozoficzne” 37-38(1) (1989-1990), s. 239-252.

4. Netografia

- „Katholizität und Dialog”. *Die Kirche angesichts des heutigen Pluralismus*,
<https://www.ueberseeclub.de/resources/Server/pdf-Dateien/2000-2004/vortrag-2002-0613Prof.Dr.Walter%20Kardinal%20Kasper.pdf> [dostęp: 19.03.2024].

- Benedykt XVI, *Przemówienie na uniwersytecie w Ratyzbonie*, 12.09.2006, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbona_12092006.html [dostęp 07.03.2024].
- Dialog, dialog, dialog. Przemówienie papieża Franciszka do brazylijskich elit, piątek 27 lipca*, <https://papiez.wiara.pl/doc/1643435.Dialog-dialog-dialog%20> [dostęp: 05.02.2022].
- Die Fackel der Hoffnung Hochhalten. 60 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil – ein Gespräch mit Walter Kardinal Kasper*, <https://www.theologie-und-kirche.de/kasper-interview.pdf> [dostęp: 19.03.24].
- Discorso del Santo Padre Francesco ai Partecipanti All'incontro Promosso Dal Coordinamento Delle Associazioni Per La Comunicazione (Copercom)*, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/october/documents/20221031-incontro-copercom.html> [dostęp: 01.08.2024].
- Discorso del Santo Padre Francesco Alla Curia Romana Per Gli Auguri Di Natale*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html [dostęp: 01.08.2024].
- Kardinal Walter Kasper Stiftung*, <https://www.kardinal-kasper-stiftung.de/de/kardinal-walter-kasper/auszeichnungen/> [dostęp: 01.08.2024].
- Kirche ist Synode. 50 Jahre Limburger Synodalordnung*, <https://bistumlimburg.de/news/2018/die-kirche-ist-synode> [dostęp 19.03.2025].
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów* (1988), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_pl.html [dostęp: 19.03.24].
- Parole del Santo Padre Francesco Dopo la Recita Dell'ora Terza*, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/february/documents/papa-francesco_20140221_concistoro-ora-terza.html [dostęp: 24.09.2024].
- Pierwszy „Anioł Pański” papieża Franciszka*, 17.03.2013, <https://papiez.wiara.pl/doc/1489289.Pierwszy-Aniol-Panski-papieza-Franciszka> [dostęp 24.09.2024].