

# Józef 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, 31-44

---

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## ROZPRAWY I ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE VIII, 2007  
PL ISSN 1641-1196

JÓZEF MAJEWSKI  
Gdańsk

### ECCLESIA „IN” ET „EX” ECCLESIIIS. TEOLOGICZNA DEBATA MIĘDZY WALTEREM KASPEREM I JOSEPHEM RATZINGEREM O RELACJĘ MIĘDZY KOŚCIOŁEM POWSZECHNYM I KOŚCIOŁEM LOKALNYM

**Słowa kluczowe:** spór teologiczny, eklezjologia, trynitologia, Kościół powszechny, Kościół lokalny, stanowisko uniwersalistyczne, stanowisko partykularystyczne, eklezjalna jedność w różnorodności.

**Schlüsselworte:** theologische Kontroverse, Ekklesiologie, Trinitätslehre, Universalkirche, Partikularkirche, universalistischer Standpunkt, partikulärer Standpunkt, Einheit in Vielfalt in der Kirche.

Koniec XX stulecia w teologii katolickiej zaznaczył się licznymi dyskusjami, debatami i sporami, wśród których do najważniejszych i najgłośniejszych należały te o charakterze eklezjologicznym<sup>1</sup>. Jedną z takich debat: wokół relacji między Kościołem powszechnym (uniwersalnym) a Kościołami lokalnymi (partykularnymi) – nabrała wyjątkowej rangi zarówno z powodu wagi podjętego problemu, jak i dlatego, że dyskusję tę podjęli, co było zupełnie wyjątkowe, hierarchowie Kurii Rzymskiej, będący jednocześnie wybitnymi teologami: bp Walter Kasper z Rottenburg-Stuttgartu, który podczas trwania debaty został przewodniczącym Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijań (1999) i kardynałem (2001) oraz kard. Joseph Ratzinger, prefekt Kongregacji Nauki Wiary, przyszły papież. Co ważne, szybko okazało się, czego dowodem przebieg synodów biskupów w Rzymie na przełomie XX i XXI w., że „debata kardynałów” ma dużo szerszy zasięg, angażując po dwóch stronach wielu innych biskupów. Kwestia relacji między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi podzieliła Kurie Rzymską i Magisterium Kościoła, jak również środowisko teologów.

---

<sup>1</sup> Zob. m.in. J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa 2004; idem, *Teologia na rozdrożach*, Kraków 2005.

U początku debaty spoczywał dokument Kongregacji Nauki Wiary z 1992 r.: *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია „Communio notio”*. Rok później na uniwersytecie w Cambridge bp Kasper poddał krytyce ów dokument w referacie pt. *Church as Communion*<sup>2</sup>. Krytyka ta nie spotkała się jeszcze z publiczną odpowiedzią kard. Ratzingera. Taką reakcję spowodował dopiero artykuł bp. Kaspera z 1999 r.: *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*<sup>3</sup>. Prefekt Kongregacji Nauki Wiary odpowiedział w 2000 r. krytyką stanowiska Kaspera w ramach referatu o eklezjologii Konstytucji dogmatycznej o Kościele: *L'ecclesiologia della Costituzione „Lumen gentium”*<sup>4</sup>. W tym samym roku bp Kasper replikował w tekście *Des Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, zamieszczonym w grudniowym numerze jezuickiego pisma „*Stimmen der Zeit*”<sup>5</sup>. Kilka miesięcy później ten sam tekst – w dwóch różnych przekładach – ukazał się po angielsku: w londyńskim tygodniku „*The Tablet*”<sup>6</sup> i w amerykańskim tygodniku jezuitów „*America*”<sup>7</sup>, co w tym przypadku jest o tyle ważne, że kard. Ratzinger kolejną polemikę – pt. *The Local Church and the Universal Church. A Response to Walter Kasper* – opublikował właśnie na łamach tego uznanego i popularnego pisma<sup>8</sup>. Tym samym debata między kardynałami – z jednej strony nabrała dużo szerszego rozgłosu, a z drugiej, jak się okazało, weszła w fazę schyłkową i nie została rozstrzygnięta<sup>9</sup>.

<sup>2</sup> W. Kasper, *Church as Communion*, New Blackfriars 74 (1993) nr 871, s. 232–244.

<sup>3</sup> W. Kasper, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, w: W. Schreer, G. Steins (Hrsg.), *Auf eine neue Art. Kirche sein (FS f. Bischof J. Homeyer)*, München 1999, s. 32–48.

<sup>4</sup> J. Ratzinger, *L'ecclesiologia della Costituzione „Lumen gentium”*, w: R. Fisichella, *Concilio Vaticano II – Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000, s. 66–81. Polski przekład – *Pytania o Kościół. Eklezjologia Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”* przeł. G. Sowiński – ukazał się na łamach *Azymutu* 28 (2000), s. 4–6 i 29 (2000), s. 4–6. W innym tłumaczeniu na język polski ten sam referat – *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”* – został opublikowany w: J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, przeł. W. Szymona, Kraków 2003, s. 111–137.

<sup>5</sup> W. Kasper, *Des Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, *Stimmen der Zeit* 12 (2000), s. 795–804. Przekład polski: *Relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym. Przyjacielska polemika z krytyką kard. Josepha Ratzingera*, przeł. G. Bubel, *Przegląd Powszechny* 10 (2001), s. 25–39.

<sup>6</sup> W. Kasper, *On the Church. A Friendly Reply to Cardinal Ratzinger*, przeł. R. Nowell, *The Tablet* 2001, z 23 VI, s. 927–930.

<sup>7</sup> W. Kasper, *On the Church. A Friendly Reply to Cardinal Ratzinger*, przeł. L. Örsy, *America* 2001, z 23–30 IV, s. 8–14.

<sup>8</sup> J. Ratzinger, *The Local Church and the Universal Church. A Response to Walter Kasper*, przeł. P. Heinegg, *America* 2001, z 19 XI, s. 7–11.

<sup>9</sup> Znakomitym wprowadzeniem do „debaty kardynałów” są dwa artykuły M. Kehla: *Der Disput der Kardinäle*, *Stimmen der Zeit* 4 (2003), s. 219–232; *Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, w: P. Walter, K. Krämer, G. Augustin (hrsg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive* (FS Walter Kasper), Freiburg 2003, s. 81–101 oraz artykuł K. MacDonnella, *The Ratzinger/*

### Kontekst debaty

Pytanie o relację między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi stanowi istotny aspekt jednego z najważniejszych problemów eklezjologicznych, jakim jest – odziedziczone po Soborze Watykańskim II – pytanie o jedność i różnorodność Kościoła i w Kościele.

Vaticanum II – wraz z przełomowym nauczaniem o inkulturacji – otworzyło drogę do wypracowywania przez Kościoły lokalne czy regionalne zróżnicowanych form orędzia chrześcijańskiego, w zależności od kształtu konkretnych kultur, w których żyje i działa Kościół. W rezultacie, w miarę jednorodny czy nawet zuniformizowany przedsoborowy katolicyzm zaczął się różnicować, przybierając w wielu częściach świata inne oblicza i kształty. Temu procesowi pluralizacji często towarzyszyły i towarzyszą napięcia, związane z obawami o zachowanie jedności Kościoła w liturgii, teologii, doktrynie czy prawie kanonicznym. W nieunikniony sposób rodziło się pytanie o granice możliwej różnorodności Kościoła i w Kościele, by nie utracić jedności, jakiej dla niego pragnął Jezus Chrystus. W pytaniu tym do głosu dochodziły i dochodzą powiązane ze sobą problemy kolegialności biskupów, autorytetu konferencji episkopatu (i innych lokalnych, regionalnych czy terytorialnych zgromadzeń biskupów), możliwości zastosowania w stosunku do Kościoła zasady pomocniczości czy – właśnie – problemy relacji między Kościołem powszechnym i Kościołami lokalnymi.

W odpowiedzi na pytanie o relację między Kościołem uniwersalnym i Kościołami partykularnymi ukształtowały się trzy stanowiska, które, przy całej ich odmienności, łączy fundamentalne przekonanie, że jedna „treść” Kościoła istnieje (musi istnieć) w różnorodności i wielości „form”.

Pierwsze stanowisko – uniwersalistyczne – przyjmuje, że istnieje prymat Kościoła powszechnego (uniwersalnego) nad Kościołami lokalnymi (partykularnymi), tym samym w istotnej dla Kościoła zasadzie „jedność w różnorodności” prymat przypada jedności – różnorodność ma być podporządkowana jedności. Drugie stanowisko – partykularystyczne – zakłada, że istnieje jakaś forma prymatu Kościołów lokalnych wobec Kościoła powszechnego, co oznacza, że ważniejsza jest różnorodność – jedność jest podporządkowana różnorodności. Trzecie stanowisko – uniwersalistyczno-partykularystyczne – uważa,

---

*/Kasper debate. The Universal Church and Local Churches, Theological Studies 63 (2002), s. 227–250. Por. A. Dulles, Universal versus Particular Church: Who Is Right?, Inside the Vatican 2001, z 4 I – <<http://archives.insidethevatican.com>>; J. Röser, Sakrament Kirche. Ein theologischer Disput zwischen Walter Kasper und Joseph Ratzinger, Christ in der Gegenwart 6 (2001), s. 43–44; Ph. 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.*

że w Kościele jedność i różnorodność są ważne w równym stopniu, żadna ze stron nie powinna podporządkować sobie drugiej, ale obie mają trwać w stanie równowagi.

Kard. Joseph Ratzinger zdecydowanie opowiadał się za stanowiskiem uniwersalistycznym, a bp Walter Kasper za stanowiskiem uniwersalistyczno-partykularystycznym. Obaj – podkreślmy – równie ostro występowali przeciwko stanowisku partykularystycznemu, zarzucając mu błędne rozumienie Kościoła, który traktuje się jako byt czysto socjologiczny, nie zaś misterium. W rezultacie to stanowisko gubi z misterium Kościoła to, co najbardziej dla niego charakterystyczne, bo widzi Kościół powszechny jako prostą sumę Kościołów lokalnych, jako w istocie przypadkowy twór powstający w wyniku wzajemnego uznania się przez te Kościoły.

### Wspólny mianownik stanowisk Kaspera i Ratzingera

Przebieg debaty „Kasper versus Ratzinger” ukazał, że to, co łączy ich stanowiska, nie ogranicza się tylko do akceptacji eklezjologicznej formuły „jedność w różnorodności” i krytyki stanowiska partykularystów. Wspólny mianownik zawiera jeszcze przynajmniej cztery istotne elementy.

Obaj zgodni są co do tego, że Jezus Chrystus pragnął, aby istniał tylko jeden Kościół, który wyznajemy w *Credo* jako *una sancta catholica et apostolica Ecclesia*. Jedność ta już jest dana Kościołowi i nie można jej utracić. Tym samym błędem jest sądzenie, że jest ona dopiero przed nami jako cel dążeń zjednoczeniowych. Jedność trwa w (*subsistit in*) Kościele katolickim, jest w nim historycznie obecna, nie ze względu na wierność Kościoła, ponieważ ten, chociaż święty, jest słaby i zawodzi, ale ze względu na wierność Boga.

Kasper i Ratzinger zgadzają się co do tego, że jeden Kościół Chrystusa istnieje – zgodnie ze sformułowaniem Soboru Watykańskiego II – „w” Kościołach partykularnych i „z” Kościołów partykularnych (por. KK 23). Jedność ta opiera się na obecności Chrystusa w każdym Kościele lokalnym, szczególnie w sakramentach, przede wszystkim zaś podczas sprawowania liturgii eucharystycznej, co usprawiedliwia twierdzenie, że Kościoły lokalne mają istnienie „w” jednym Kościele uniwersalnym i „z” jednego Kościoła uniwersalnego. Innymi słowy – jedność Kościoła ma istotny charakter *communio*, która wyklucza narodową niezależność Kościołów partykularnych. Kościół uniwersalny i Kościoły lokalne uzupełniają się nawzajem.

Kasper i Ratzinger zgodzili się co do tego, że Kościół powszechny nie jest sumą – czy też rezultatem – połączenia się Kościołów lokalnych. Relacja między nimi ma charakter perychoretyczny, co decyduje o tym, że Kościół jest wspólnotą nieporównywalną z żadną inną ludzką społecznością. Kościół nie

poddaje się czysto socjologicznej analizie. Jego jedność w różnorodności to misterium, ponieważ jest uformowana na wzór „jedności w różnorodności” Trójcy Świętej.

W końcu, Ratzinger i Kasper relację między Kościołem powszechnym i Kościołami lokalnymi rozpatrują w ramach *communio hierarchica* – istotnym elementem tej relacji jest kolegium biskupów z widzialnym centrum jedności w biskupie Rzymu.

Z krytyką bp. Kaspera spotkało się newralgiczne stwierdzenie listu *Communio notio*, bronione w całej debacie przez kard. Ratzingera, o historycznej i ontologicznej uprzedniości Kościoła powszechnego wobec Kościołów lokalnych: „[...] Kościół powszechny [...] w swoim istotnym misterium jest rzeczywistością ontologicznie i czasowo uprzednią [podkr. – J. M.] w stosunku do każdego pojedynczego Kościoła partykularnego. [...] Kościół jeden i święty ontologicznie wyprzedza stworzenie i rodzi Kościoły partykularne jako córki, wyraża się w nich; jest matką Kościołów [...]. Z tego Kościoła, który narodził się i został objawiony jako powszechny, wzięły początek różne Kościoły lokalne jako poszczególne realizacje jednego i jedyne Kościoła Jezusa Chrystusa. Rodząc się w Kościele powszechnym i z Kościoła powszechnego, w nim i z niego czerpią swoją eklezjalność. Dlatego wyrażenie Soboru Watykańskiego II: Kościół w Kościołach i z Kościołów (*Ecclesia in et ex Ecclesiae*), jest nieodłączne od drugiego: Kościoły w Kościele i z Kościoła” (nr 8-10).

### **Ontologiczny prymat Kościoła powszechnego – główny problem debaty**

Stwierdzenie o czasowej i ontologicznej uprzedniości Kościoła powszechnego nad Kościołami lokalnymi, która decyduje o prymacie Kościoła uniwersalnego wobec Kościołów partykularnych – twierdził Kasper – idzie pod prąd nauczania Soboru Watykańskiego II, który głosił, że jeden i jedyny Kościół katolicki powszechny istnieje „w” Kościołach lokalnych i „z” Kościołów lokalnych (por. KK 23). Nauczanie Vaticanum II zatem – zdaniem Kaspera – widzi Kościół powszechny i Kościoły lokalne jako rzeczywistości równoczesne, a tym samym wyklucza jakikolwiek prymat pierwszego nad drugimi czy drugich nad pierwszymi.

Kasper z całą mocą podkreśla praktyczne konsekwencje tezy o historycznej, a szczególnie ontycznej uprzedniości Kościoła powszechnego: usprawiedliwianie i wzmacnianie centralizmu w Kościele, który ogranicza uprawnioną autonomię Kościołów lokalnych, postulowane przez Sobór Watykański II. Formuła o ontycznym i czasowym prymacie Kościoła uniwersalnego – pisał w 1999 r. – „staje się całkowicie problematyczna, gdy jeden Kościół uniwersalny

w ukryty sposób identyfikuje się z Kościołem rzymskim, a *de facto* z papieżem i kurią rzymską. Jeśli tak mają się sprawy, to dokument Kongregacji Nauki Wiary należy rozumieć nie jako wyjaśnienie doktryny o Kościele jako komunii, lecz jako odejście od niej i próbę restauracji rzymskiego centralizmu<sup>10</sup>.

W odpowiedzi kard. Ratzinger stwierdził, że w *Communio notio* nie chodzi o żaden centralizm, ale o wyciągnięcie właściwych eklezjologicznych konsekwencji z fundamentalnego nauczania Pisma Świętego, szczególnie św. Pawła, i Ojców Kościoła, o preegzystencji Kościoła. Jeden jedyny Kościół (powszechny) jest rzeczywistością preegzystującą, istniejącą jeszcze przed aktem stworzenia. Tak ontologicznie preegzystujący jeden jedyny Kościół – nie będąc rzeczywistością, która zaistniała przypadkowo w czasie – dopiero empirycznie, czasowo czy historycznie urzeczywistnia się w Kościołach lokalnych. Taka też jest sakramentalna struktura Kościoła: np. chrzest jest czymś więcej niż uspołecznieniem w Kościele lokalnym. Sakrament ten nie pochodzi od konkretnej gminy czy konkretnego Kościoła lokalnego, ale włącza do jednego jedynego Kościoła powszechnego, „jest – pisał kard. Ratzinger – konkretyzacją jednego jedynego Kościoła i może pochodzić tylko od niego”. Oznacza to, że w akcie chrztu Kościół uniwersalny zawsze poprzedza i stwarza Kościół lokalny. Chrzest wprowadza konkretną osobę do Ciała Chrystusa, do Kościoła powszechnego, „czego nie należy utożsamiać z przynależnością do Kościoła lokalnego”<sup>11</sup>.

W. Kasper zgodził się z tezą o preegzystencji Kościoła, ale jednocześnie zauważył: „Któż może [...] powiedzieć, że preegzystencja Kościoła dotyczy tylko Kościoła powszechnego, nie zaś Kościoła konkretnego, istniejącego «w» Kościołach lokalnych i «z» Kościołów lokalnych? Dlaczego nie jest możliwe, aby jeden Kościół powszechny preegzystował jako Kościół «w» Kościołach lokalnych i «z» Kościołów lokalnych? Teza o preegzystencji Kościoła nie jest dla mnie żadnym dowodem na poparcie tezy o prymacie Kościoła powszechnego. Preegzystencja Kościoła może bowiem równie dobrze uzasadniać tezę o komplementarnej relacji Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych, która przeze mnie i przez wielu innych jest podtrzymywana. Zatem nie tylko z punktu widzenia historycznego, lecz również z punktu widzenia rzeczowego, wiele przemawia za tym, że preegzystencja Kościoła powinna być pojmowana jako preegzystencja konkretnego Kościoła, «w Kościołach lokalnych» i «z Kościołów lokalnych»<sup>12</sup>.

W odpowiedzi kard. Ratzinger stwierdził, że w dziejach miłości Boga do ludzkości przewodnią ideą jest jedność nie zaś różnorodność, gromadzenie

<sup>10</sup> W. Kasper, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, s. 44.

<sup>11</sup> J. Ratzinger, *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”*, s. 127.

<sup>12</sup> W. Kasper, *Relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym*, s. 37.

w jedno rozproszonej ludzkości. Historia zbawienia jednoznacznie wskazuje, że Bóg wybrał i przygotował dla swojego Syna jedną jedyną Oblubienicę, którą jest jeden jedyny Kościół. Chrystus i Kościół – w relacji oblubieńczej – mają tworzyć jedno Ciało, by w nim Bóg był wszystkim we wszystkich. „Istnieje – pisał Ratzinger – tylko jedna Oblubienica, jedno Ciało Chrystusa, nie zaś wiele Oblubienic czy wiele Ciał”. Owszem, ta jedna jedyna Oblubienica posiada – jak ujmowali to za Księgą Psalmów Ojcowie Kościoła – wielokolorową, „wzorzystą szatę” (Ps 45, 15), niemniej jednak „ostatecznie nadrzędną ideą jest jedność. Sedno rzeczy polega na tym, że różnorodność staje się bogactwem tylko dzięki procesowi jednania. [...] Wewnętrzny prymat jedności, jednej jedynej Oblubienicy w odniesieniu do istotnej różnorodności, wydaje się czymś ewidentnym”<sup>13</sup>.

Na tej wypowiedzi kard. Ratzingera zakończyła się bezpośrednia „debata kardynałów”. Przewodniczący Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijań nie odpowiedział kolejnym tekstem, co wcale nie znaczy, by uważał problem za rozwiązany. W 2001 r. na łamach „Catholic News Service” podkreślił, że ich debata „nie jest [jak uważali niektórzy] niebezpieczna dla Kościoła. [...] Myślę, że byłoby dobrą rzeczą, gdyby inni biskupi pisali na ten temat”<sup>14</sup>.

### Eklezjologie w świetle trynitologii – sedno debaty

Skąd się bierze rozdźwięk między stanowiskami J. Ratzingera i W. Kasperra (i szerzej, między wieloma biskupami, jak też teologami) co do problemu ontologicznej uprzedniości Kościoła powszechnego w odniesieniu do Kościołów lokalnych? Jak wiele na to wskazuje, klucz do odpowiedzi na to pytanie kryje się przede wszystkim w ich trynitologiach. To, jak obaj rozumieją jedność i komunie w misterium Trójcy Świętej, rzutuje na ich koncepcje jedności i komunii w Kościele, dla których z kolei szukają uzasadnienia i ugruntowania w rozumieniu ontologicznej i czasowej genezy Kościoła<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> J. Ratzinger, *The Local Church and the Universal Church*, s. 10.

<sup>14</sup> Cyt. za: A. Dulles, *Universal versus Particular Church: Who Is Right?*, Inside the Vatican 2001, z 4 I – <<http://archives.insidethevatican.com>>.

<sup>15</sup> Pozostawiamy zagadnienie uprzedniości czasowej/histerycznej Kościoła uniwersalnego, którą zajmuje się egzegeza historyczno-krytyczna. Bibliści – również ci, na których powołują Kasper i Ratzinger – są w tej materii podzielni. Ratzinger powołuje się na egzegezę np. R. Bultmanna (*Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958, s. 96); H. Schliera (*Der an die Galater*, Göttingen 1962, s. 219–226) i G. Schneiders (*Die Apostelgeschichte I*, Herder 1980, s. 252–255); z kolei Kasper preferuje egzegezę J. Gnliki (*Teologia Nowego Testamentu*, przeł. Wiesław Szymona, Kraków 2002, s. 137, 281–282, 288–289, 433) i M. Theobalda, *Der römische Zentralismus und die Jerusalemer Urgemeinde*, Theologische Quartalschrift 180 (2000), s. 225–228. Wydaje się, że ich konkretne rozwiązania zależą od uprzednio zakładanego stosunku do problemu uprzedniości ontologicznej. Z krytyczno-histerycznej analizy danych biblijnych nie da się jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie o czasową uprzedniość Kościoła powszechnego.



Trynitologię kard. Ratzingera, mającą ścisły związek z koncepcją św. Augustyna, charakteryzuje pewna niespójność, która ma poważne konsekwencje dla jego eklezjologii trynitarniej. Z jednej strony przyjmuje on – podkreśla ks. A. Czaja – głęboką koncepcję osobowej troistej jedności Boga jako komunii Ojca i Syna w Duchu Świętym, ale – z drugiej strony – głosi czysto relacyjną koncepcję osoby<sup>16</sup>.

W ramach koncepcji troistej jedności Boga kard. Ratzingera – jak ujął to w tekście *Duch Święty jako „communio”* – jest ona zróżnicowaną jednością boskich Osób we wzajemnych relacjach: istotę Ducha Świętego „trzeba widzieć w tym właśnie, że jest On *communio* Ojca i Syna. [...] Jego właściwością jest być jednością. Swej pełnej jedności Ojciec i Syn nie zawdzięczają ogólnej ontycznej *consubstantialitas*. Zasada się ona na *communio*, innymi słowy jej tworzywem nie jest żaden metafizyczny element istotowy, jej źródłem są Osoby – zgodnie z samą istotą Boga, ma ona charakter osobowy. W Trójcy *Dias* znajduje ujście w jedności, i to bez przerywania dialogu, który znajduje tu nawet umocnienie. Powrót do jedności, która sama nie byłaby Osobą, oznaczałoby przerwanie dialogu jako takiego. Duch jest Osobą jako jedność, ale jedność będąca Osobą”<sup>17</sup>. Gdyby odnieść tak rozumianą osobową jedność w Trójcy Świętej do rzeczywistości Kościoła, dla którego Trójca jest paradygmatem czy ikoną, to eklezjalną jedność należałoby również widzieć jako zróżnicowaną jedność (i osób) Kościołów, pozostających w nieustannym dialogu ze sobą. Trudno byłoby widzieć w tej jedności istotowe podporządkowanie (subordynację) jednej ze stron tego dialogu innej. Tymczasem jednak Ratzinger, przyjmując taką – na wskroś osobową – koncepcję jedności i komunii w Trójcy Świętej, mimo wszystko trwa przy czysto relacyjnym rozumieniu osoby, a te dwie tezy zdają się mieć odmienne konsekwencje eklezjologiczne.

Ratzinger już w swoim fundamentalnym dziele *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* twierdził, że Osoby w Bogu „nie są substancjami, osobowościami we współczesnym znaczeniu, są tylko wzajemną relacją, której czysta aktualność nie usuwa jedności najwyższej Istoty, ale tę jedność sprawia. [...] Osoba jest czystą relacją odnoszenia się do kogoś, niczym więcej”. Tak więc wewnątrz Trójcy Świętej Ojciec „nie rodzi Syna w takim znaczeniu jakby do pełnej już osoby dochodził jeszcze akt rodzenia”<sup>18</sup>. Ojciec jest Osobą nie

<sup>16</sup> Klarownie trynitologie obu kardynałów prezentuje A. Czaja w: *Credo in Spiritum Sanctum, Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003, s. 43–46, 71–75 (Ratzinger), 46–50, 79–86 (Kasper). Niniejsza prezentacja Ratzingerowej i Kasperowej trynitologii i ich związków w ich eklezjologiach wiele zawdzięcza studiom ks. Czai.

<sup>17</sup> J. Ratzinger, *Duch Święty jako „communio”*, w: idem, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, s. 33–52 (cytat s. 36).

<sup>18</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkova, Kraków 1994, s. 172.

w tym sensie, że rodzi, ale w tym, że jest aktem rodzenia. Podobnie należy mówić o Synu, który nie ma nic własnego, nie jest niczym sam z siebie, jest czystym bytem relacyjnym. Tym samym „Ojciec”, „Syn” i „Duch Święty” są określeniami relacji w jednej jedynej substancji Boga. Oznacza to – jak trafnie zauważa ks. A. Czaja – „że jedność nie jest zróznicowaną jednością [podkr. – J. M.] stojących w relacjach Osób”<sup>19</sup>, jak to zdawało się wynikać z wcześniej cytowanego artykułu *Duch Święty jako „communio”*. Teraz konkluzja jest wręcz przeciwna – Ratzinger pisze: „Jedność znajduje się w płaszczyźnie substancji; troistość w płaszczyźnie relacji, w płaszczyźnie tego, co względne”<sup>20</sup>. Z takiego ujęcia jedności i troistości Trójcy Świętej wynika, że komunია boskich Osób ma charakter jedności jednego podmiotu, jedności wewnątrzpodmiotowej. Element jedności przeważa nad zróznicowaniem i troistością, priorytet przypada substancji, albowiem czyste relacje, które same w sobie są niczym i nie mają nic własnego, można pomyśleć tylko w odniesieniu do substancji (natury).

Pogląd, że jedność w Trójcy zasada się na jednej substancji (naturze) ma dalekosiężne konsekwencje dla rozumienia Ratzingerowej eklezjologii trynitarniej, jaka ujawniła się w debacie z Kasperem. Konsekwencje te trafnie ujmuje ks. A. Czaja: „Jeśli postrzegać ją [komunię eklezjalną] w analogii do Trójcy jako komunię jednego podmiotu zespolonego w Chrystusie, to uzasadnione stają się obawy o prawa osób i lokalnych Kościołów. Wielość osobowa w Kościele zostaje podporządkowana jedności. Traci w tym momencie znaczenie to, co osobowo właściwe każdemu z nas. O strukturze decyduje, podobnie jak w trynitarniej komunii, element jedności, który preferuje Kościół uniwersalny przed lokalnym, dobro całości ponad dobrem jednostki, prymat papieża ponad kolegium biskupów. Nie przekonuje w tym kontekście uwaga Ratzingera, że niepodzielna jedność Kościoła powinna być bardziej ujmowana w ramach modelu przenikania się (perichorezy) trzech Boskich Osób, aniżeli w obrazie Boskiej monarchii. Powstaje od razu pytanie, jak pomyśleć wzajemne przenikanie się Osób, gdy rozumie się je jako czyste relacje. Można też pytać, jak pogodzić równoczesne mówienie o czystej relacyjności i o dialogu w Bogu. Jak relacje mogą mówić, czuć, odpowiadać i kochać?”<sup>21</sup>.

Z kolei również ujęcie tajemnicy Trójcy Świętej przez W. Kaspera nie jest wolne od pewnych niejednoznaczności, wynikających z mieszania ze sobą różnych tradycji trynitologicznych<sup>22</sup>. Niemniej cokolwiek mówić o jego koncepcji, dwie rzeczy są klarowne: po pierwsze – jego trynitologii daleko do

<sup>19</sup> A. Czaja, *Credo in Spiritum Sanctum*, s. 72.

<sup>20</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 170.

<sup>21</sup> A. Czaja, *Credo in Spiritum Sanctum*, s. 74.

<sup>22</sup> Por. *ibidem*, s. 81–85.

ujmowania komunii/jedności jako komunii/jedności wewnątrzpodmiotowej, jak w koncepcji Ratzingera. Po drugie zaś – jasna jest podstawowa intencja trynitologii Kaspera: widzi on jedność Boga jako komunię Osób. Trynitarna *unitas* to *communio*! W książce *Bóg Jezusa Chrystusa* pisze: „Jedność Boga określana jest tu [w Nowym Testamencie] jako wspólnota Ojca, Syna i Ducha Świętego, jako jedność w miłości”<sup>23</sup>. Oznacza to, że „Osoby Boskie nie tylko są w dialogu [jak jest w przypadku ludzi], One są dialogiem. Ojciec jest czystym samowypowiedzeniem się i przemówieniem do swojego Syna, jako swojego słowa; Syn jest czystym słuchaniem i posłuszeństwem wobec swojego Ojca i tym samym czystym spełnieniem swojego posłannictwa; Duch Święty jest czystym przyjęciem, czystym darem”. Wynika z tego m.in., że „w Bogu i pomiędzy Boskimi osobami nie mimo, lecz ze względu na ich nieskończenie większą [niż w przypadku ludzi] jedność istnieje jednocześnie nieskończenie większa interrelacyjność i interpersonalność”<sup>24</sup>.

W ujęciu kard. Kaspera, Bóg jest bytem dialogicznym, jest wiecznym dialogiem. Jego bycie sobą i współbycie są tożsame, ponieważ każda boska Osoba – jako subsystemacja jednej boskiej miłości – jest do pomyślenia tylko i jedynie w relacji do pozostałych. „W Bogu – pisze – bycie sobą i współbycie jest identyczne. Dlatego wspólnota w miłości w Bogu nie jest jak wspólnota pomiędzy ludźmi wspólnotą różnorodnych istot, lecz wspólnotą w jednej istocie”<sup>25</sup>. Jedność i różnorodność w Trójcy są „jednoczesne”. W Bogu – w przeciwieństwie do rzeczywistości ludzkiej – istnieje *unitas-communio*. Trójca Święta, właśnie jako taka jedność-komunia, jedność w różnorodności, jest modelem jedności-komunii, jedności w różnorodności dla Kościoła. Trójca Święta „inspirowuje [...] porządek, w którym jedność powstaje przez to, że wszyscy pozwalają uczestniczyć we własnym i czynią to wspólnym. Jest to tak samo dalekie do kolektywistycznego komunizmu, jak i od indywidualistycznego liberalizmu. Albowiem *communio* nie znosi własnego bycia i własnych praw osoby [i Kościołów: powszechnego i lokalnego – J. M.], lecz wynosi to w podarowaniu własnego i przyjmowaniu drugiego ku wypełnieniu. *Communio* jest zatem wspólnotą osób [Kościołów: powszechnego i lokalnego – J. M.] i broni prymatu każdej jednorazowej osoby [Kościołów: powszechnego i lokalnego – J. M.]”<sup>26</sup>.

### Jaka jedność w różnorodności Kościoła

Porównując ze sobą trynitologie – i opierające się na nich eklezjologie – J. Ratzingera i W. Kaspera – widać, że istotna różnica między nimi polega na

<sup>23</sup> W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Tyrwa, Wrocław 1996, s. 378.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 359–360.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 380.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 380–381.

tym, że – według pierwszego – komuniam Osób Trójcy bezczasowo ugruntowana jest na jedności Jej substancji, a to oznacza, że jedność warunkuje komunię/różnorodność. W ujęciu kard. Ratzingera jedność ma prymat nad wielością i różnorodnością. Tymczasem dla Kaspera jedność i komuniam – jedność i różnorodność – to dwie strony tego samego, co oznacza, że nie można mówić o priorytecie jedności nad wielością i różnorodnością.

Przy istnieniu tej zasadniczej różnicy, istotne jest jednak, powtórzmy, że koncepcja Ratzingera – akcentująca jedność – nie sprzeciwia się różnorodności w Kościele. I on, i Kasper mówią o „jedności w wielości” Kościoła. Dla Kaspera, przyjmującego, by tak powiedzieć, wzajemny ontologiczny „priorytet” Kościoła lokalnego i Kościoła powszechnego, jest oczywiste, że „jedność Kościoła nie oznacza jednolitości. Nie wyklucza bowiem wielości, lecz zawiera ją w sobie”<sup>27</sup>. Ale też prawda ta jest oczywista dla Ratzingera, który – przykładowo – omawiając podstawowe idee *Communio notio*, podkreśla, że „jedność nie stanowi przeszkody dla wielości i różnorodności, wynikających z odmiennych posług, charyzmatów i różnych form apostołatu”<sup>28</sup>. Tak więc – z jednej strony – można przyjmować prymat jedności nad różnorodnością, a – z drugiej – utrzymywać zasadność istnienia w Kościele różnorodności.

Stanowiska Waltera Kaspera i Josepha Ratzingera – pisze A. Czaja – „nie podważają specyfiki katolickiego rozumienia i mieszczą się w granicach ortodoksji”, nie należy ich antagonizować i więcej – przy wszystkich różnicach „można je uznać za komplementarne”<sup>29</sup>. Chociaż ostatecznie stwierdzenie o komplementarności zdaje się być na wyrost, z powodu niejakiego niedoceniańa różnic występujących między koncepcjami Ratzingera i Kaspera, to jednak nie ulega wątpliwości, że prezentowane przez nich odmienne modele „jedności w różnorodności” Trójcy Świętej i opierające się na nich modele „jedności w różnorodności” Kościoła są teologicznie uprawnione. Tajemnica Trójcy Świętej i, co za tym nieuchronnie idzie, Kościoła nie dają się wyczerpać w jednobrzmiących formułach. Niemniej proponowane przez Kaspera i Ratzingera modele są propozycjami na różne etapy historii Kościoła i świata, w jakim pełni on swoją misję.

Różne uprawnione (!) modele „jedności w różnorodności” w Trójcy Świętej prowadzą do różnych – również uprawnionych (!) – modeli „jedności w różnorodności” w Kościele. Tym samym stajemy przed zasadniczym pytaniem: co ma decydować o wyborze przez Kościół takiego a nie innego modelu

<sup>27</sup> W. Kasper, *Relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym*, s. 34.

<sup>28</sup> J. Ratzinger, *Kościół jako wspólnota. Przemówienie kard. Josepha Ratzingera*, L'Osservatore Romano (edycja polska) 10 (1992), s. 43 (por. *Communio notio*, nr 15–16).

<sup>29</sup> A. Czaja, *Credo in Spiritum Sanctum*, s. 261. Podobnie zdaje się widzieć to kard. A. Dulles, *Universal versus Particular Church: Who Is Right?*.

„jedności w różnorodności” na konkretnym etapie dziejów? Wiele światła mogą wnieść tu dalsze badania trynitologiczne w aspekcie dynamicznego rozumienia jedności w Trójcy Świętej. Zasadnicze znaczenie przypada też badaniom nad analogią między perychoretyczną relacją między osobami Trójcy Świętej a perychoretyczną relacją między Kościołem powszechnym i Kościołami lokalnymi. Współcześnie podkreśla się także konieczność dowartościowania pneumatologii w eklezjologii, który to aspekt w debacie „Kasper versus Ratzinger” wydaje się najbardziej zaniedbany.

Tak więc poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, co ma decydować o wyborze przez Kościół na konkretnym etapie jego historii takiego a nie innego modelu „jedności w różnorodności”, domaga się głębszego spojrzenia na Kościół z perspektywy „jedności w różnorodności” trynitarniej i pneumatologicznej oraz perychoretycznego modelu trynitologicznego. Niemniej jednak na tej drodze można ustalić „jedynie” formalne zasady rządzące „jednością w różnorodności” Kościoła/Kościółów. Trójca Święta jest modelem Kościoła, ale modelem formalnym i jako taka jest w stanie powiedzieć nam, że Kościół z istoty rzeczy jest – i ma być – „jednością w różnorodności”, może wyznaczać nam formalne granice i być kryterium dynamiczności „jedności w wielości”, ale zbyt wiele oczekuje się od modelu trynitarnego, jeśli w życiu Trójcy Świętej poszukuje się konkretnych rozwiązań dla konkretnego urzeczywistniania się Kościoła w historii, dla jego konkretnych struktur i form realizacji „jedności w różnorodności”<sup>30</sup>.

Różne aspekty trynitologiczne, perychoretyczne i pneumatologiczne mogą bardziej lub mniej akcentować inną „intensywność” jedności czy różnorodności, ale nie da się ich w pełni przełożyć na konkretne struktury Kościoła w historii. Pomocą w odpowiedzi na to pytanie musi być... sama historia, czyli konkretne doświadczenie i życie Kościoła w konkretnym momencie dziejów w konkretnym obszarze kulturowym.

Cokolwiek mówić o stosunku Kaspera i Ratzingera do współczesnych dziejów Kościoła i historyczno-kulturowych uwarunkowań, w jakich pełni on swoją misję, jedno jest pewne: dzisiaj w oficjalnym nauczaniu o Kościele preferowane jest stanowisko „uniwersalistyczne”, symbolicznie utożsamiane z kard. Josephem Ratzingerem, ale też coraz głośniej o swoje prawa dopomina się – ustami kard. Waltera Kaspera – stanowisko „uniwersalistyczno-partykularystyczne”, które stara się o równowagę między Kościołem powszechnym i Kościołami lokalnymi.

<sup>30</sup> Ma rację M. Volf, kiedy stwierdza, że relacje między Osobami Trójcy Świętej mogą kształtować eklezjalną duchowość, ale nie eklezjalne struktury (*Trität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Mainz–Neukirchen–Vluyn 1996, s. 67; por. N.A. Jesson, *Where two or three are gathered. M. Volf Free Church Ecclesiology*, <[www.ecumenism.net/archive/jesson\\_volf.pdf](http://www.ecumenism.net/archive/jesson_volf.pdf)>).

Wydaje się, że kierunek symbolicznie utożsamiany z kard. Walterem Kasperem bardziej wychodzi naprzeciw przełomowi, jaki w historii Kościoła dokonał się wraz z Soborem Watykańskim II. Współcześnie – pisał Johannes B. Metz – „Kościół katolicki przeżywa przełom najgłębszy [...] od czasów Kościoła pierwotnego. [...] Po stosunkowo krótkim okresie judeochrześcijańskim, który dał podwaliny jego [Kościoła] tożsamości historycznej i teologicznej, [Kościół] poddany został przez okres blisko dwóch tysięcy lat wpływowi względnie jednorodnego kulturowo obszaru Europy Zachodniej. [...] [Od Soboru] Kościół mniej lub bardziej zjednoczony, o kulturze monocentrycznej, a więc kulturze właściwej Europie (i Ameryce Północnej), jest w trakcie przekształcania się w Kościół powszechny o różnorodnych korzeniach kulturowych i, w tym sensie, o kulturze policentrycznej”<sup>31</sup>.

W 2002 r., już po wyciszeniu „debaty kardynałów”, kard. W. Kasper kolejny raz stwierdził, że teza o czasowo-ontologicznej uprzedności Kościoła powszechnego wobec Kościołów lokalnych zakłóca właściwą równowagę między nimi. W tej materii – jego zdaniem – rozwiązanie jest kwestią przyszłości i „osiągnięcia nowego konsensusu”<sup>32</sup>. Konsensusu tego wciąż nie wiadać, a synody biskupów ostatniej dekady wyraźnie wskazują<sup>33</sup>, że jest to zasadnicza sprawa dla przyszłości Kościoła i losów Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa w świecie.

ECCLESIA „IN” ET „EX” ECLESII. DIE THEOLOGISCHE DEBATTE  
ZWISCHEN WALTER KASPER UND JOSEPH RATZINGER  
UM DAS VERHÄLTNIS ZWISCHEN UNIVERSALKIRCHE  
UND ORTSKIRCHE  
(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel präsentiert eine der wichtigsten und am breitesten kommentierten theologisch-ekklesiologischen Auseinandersetzungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Sie wurde zwischen den Kardinalen Walter Kasper und Joseph Ratzinger geführt und bezog sich auf das

<sup>31</sup> J.B. Metz, *Jedność i wielość. Problemy i perspektywy inkulturacji*, przeł. D. Zańko, Znak 9 (1994), s. 4. Podobną ocenę Vaticanum II prezentują np. tacy teologowie, jak: K. Rahner, *Ku fundamentalnej interpretacji teologicznej Vaticanum II*, przeł. A. Polkowski, *Życie i Myśl* 12 (1980), s. 55–66; A. Pieris, *Vatican II: A „Crisigenic” Council with an Unwritten Agenda*, *East Easian Pastoral Review* 1–2 (2005) – <<http://eapi.admu.edu.ph/eapr005/pieris2.htm>>; W. Bühlmann, *The Church of the Future: A Model for the Year 2001*, Maryknoll 1986. Por. J. Majewski, *Vaticanum II – przełom, ale jaki? W czterdziestą rocznicę zakończenia soborowych obrad*, w: *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei – Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70. rocznicę urodzin*, pod red. P. Kantyki, Lublin 2006, s. 153–164.

<sup>32</sup> W. Kasper, *That All May Be One* – <<http://www.uscatholic.org/2002/10/featc0210.htm>>.

<sup>33</sup> Zob. J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła*, s. 179–230.

Verhältnis zwischen der Gesamtkirche (Universalkirche) und den Lokalkirchen (Partikularkirchen). Die Debatte berührt einen der wichtigsten, vom Zweiten Vaticanum ererbten Aspekte des fundamentalen Problems der Ekklesiologie an der Schwelle der Jahrtausendwende: wie soll theoretisch und praktisch der für die Verwirklichung der Kirche fundamentale Grundsatz der „Einheit in Vielfalt“, die Einheit der Universalkirche in der Vielfalt der Partikularkirchen realisiert werden. Kardinal Ratzinger hat sich für den universalen Standpunkt ausgesprochen, indem er das Primat der Universalkirche über die Lokalkirchen, der Einheit über die Vielfalt, der Unterordnung der Lokalkirchen unter die Universalkirche betont. Kardinal Kasper hat ihm den Versuch der Restauration des vorkonziliaren Zentralismus vorgeworfen. Er hat die berechnete Autonomie der Lokalkirchen verteidigt, indem er den universalistisch-partikularistischen Standpunkt vertrat, der das komplementäre Gleichgewicht zwischen der Universalkirche und den Lokalkirchen betont. In der Relation zwischen ihnen darf man von keinem Primat sprechen, keine Seite ordnet sich der anderen unter, die Einheit und die Vielfalt sind ebenso wichtig. Der wichtigste Gegenstand der Auseinandersetzung war die – von Ratzinger verteidigte, von Kasper kritisierte – These vom historischen und ontologischen Vorrang der Universalkirche vor den Lokalkirchen. Der Verfasser des Artikels ist der Meinung, dass der Dissens zwischen den Standpunkten von Kasper und Ratzinger auf Differenzen in ihren trinitologischen Ansichten zurückgeht.