

Bogdan Biela

"Credo in Spiritum Vivificantem :
Pneumatologiczna interpretacja
Kościoła jako komunii w
posoborowej teologii niemieckiej",
Andrzej Czaja, Lublin 2003 :
[recenzja]

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 37/1, 181-184

2004

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

lozoficzne źródła myśli Augustyna. Tu dodać można krytyczną uwagę, że szkoda, iż podobnych tabel nie zastosował Autor częściej, np. przy charakterystyce i zestawieniu systemów charytologicznych.

W trakcie lektury podpada brak odrębnej części biblijnej. Książka zaczyna się od prezentacji Augustyna, z którym rozpoczęła się specyficzna, zachodnia nauka o łasce. Ale przecież rzeczywistość łaski zostaje poddana opisowi i refleksji już w Biblii. Pawłowa nauka o łasce zostaje co prawda wpleciona w ciąg dyskusji poglądów św. Augustyna, a także późniejszych autorów. Wydaje się jednak, że osobna refleksja nad biblijną charytologią nabrałaby pełniejszego wymiaru, niż to ma miejsce w sytuacji, gdy analiza odnośnych tekstów biblijnych wiązana jest ze specyfiką poglądów jakiegoś autora.

Książka Karla-Heinza Menke jest znakomitą pozycją z zakresu charytologii, wykraczającą poza ramy szkolnego podręcznika. Mimo skromnego tytułu *Grundriss der Gnadenlehre* pozwala ona faktycznie na pogłębione studium tematu i wskazuje na drogi jego rozwoju. Ze względu na swój jednoznaczny profil, na zaprezentowaną tezę, mobilizuje ona do dyskusji i dalszych poszukiwań. A te z pewnością wkrótce się pojawiają.

Ks. Jacek Kempa

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2004, t. 37, z. 1, s. 181–184

Ks. Andrzej Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2003, 356 s.

Prawie 40 lat temu zakończył swoje obrady Sobór Watykański II. O wadze, bogactwie i zasadności tego wydarzenia w dziejach Kościoła nikt dziś nie wątpi. Dotychczasowa realizacja dorobku soborowego nie spełniła jednak wielu pokładanych w nim oczekiwań. Liczono na nowy skok w przód, odnowę, a tymczasem nie jest tajemnicą, że właśnie po Soborze Kościół znalazł się w trudnej sytuacji. Wymieńmy choćby przykładowo objawy pewnej dekadencji: zjawisko rozszerzającego się sekularyzmu, spadek liczby wiernych praktykujących, zatracanie w wielorakich postaciach godności osoby ludzkiej czy też różnego rodzaju nasilające się konflikty społeczno-polityczne. Z różnych stron powstają pytania, dlaczego tak się stało i skąd wziął się ten kryzys, skoro Sobór Watykański II został uznany za szczególnie dar Boga dla Kościoła i świata¹. Przyczyn takiej sytuacji na pewno jest wiele. Można jednakże za kardynałem J. Ratzingerem powiedzieć, że główną z nich jest załamanie się koncepcji Kościoła: „Kościół po Soborze przypomina wielki plac budowy. Ktoś złośliwie dodał – tak, ale na tym placu zgubiono projekt budowy i każdy teraz ją kontynuuje wedle swego upodobania. Rezultat

¹ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja „Christifideles laici”* 4–6. W tym duchu wypowiedzieli się też ojcowie synodalni zgromadzeni na II Nadzwyczajnym Synodzie w 1985 r. z okazji 20. rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II (*Relacja końcowa* I, 3–4).

oczywisty”². Jakie jest więc rozwiązanie? Jak ma przebiegać proces uzdrawiania Kościoła? Od czego należy rozpocząć, by stawał się on coraz czytelniejszym sakramentem zbawienia? Wydaje się, że trzeba najpierw zauważyć, przyjąć i przejąć się tym, co dokonał Sobór Watykański II. Trzeba potraktować dorobek soborowy poważnie i konsekwentnie jako fundament pod wzniesienie trwałej budowli, by potem mogła sensownie i efektywnie przebiegać dalsza jego realizacja³.

Podobnego zdania jest ks. Andrzej Czaja – Autor rozprawy habilitacyjnej *Credo in Spiritum Vivificantem* – który jest przeświadczony „o potrzebie należącego odczytywania, poznawania i przyswajania tekstów soboru oraz ukazywania go jako wielkiej łaski dla Kościoła [...], zwłaszcza od czasu lektury *Relatio finalis* II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów w 1985 roku” (s. 14). Do tego roku bowiem, a więc prawie dwadzieścia lat, interpretowano eklezjologię Soboru dość jednostronnie. Były wprowadzone ujęcia, które promowały pełniejsze rozumienie eklezjalnej rzeczywistości, w nawiązaniu do soborowej metody komplementarnego ujmowania wielu obrazów i metafor Kościoła, jednak w centrum uwagi znajdowała się najczęściej idea ludu Bożego. Na jej podstawie rozwijano myśl eklezjologiczną nieraz zbyt socjologicznie zabarwioną. Na Nadzwyczajnym Synodzie, ojcowie synodalni wyrazili przekonanie, że ideą centralną i podstawową w dokumentach soboru jest eklezjologia komunii (*communio*) i postulowali wręcz „aby Kościół był wyraźniej rozumiany jako komuniam i bardziej konkretnie jako komuniam urzeczywistniany”⁴. W odpowiedzi na apel biskupów rozpoczął się w refleksji eklezjologicznej czas reinterpretacji soborowej wizji Kościoła w oparciu o kategorię *communio*. Pojawiło się bardzo wiele publikacji rozwijających elementy eklezjologii *communio*, zwłaszcza w kręgu teologów języka niemieckiego. Można powiedzieć, iż zasługi teologii niemieckiej są w tej materii imponujące i znajdują, jak dotąd, największy rezonans w postaci licznych i twórczych publikacji traktujących zagadnienie całościowo bądź rozwijających poszczególne kwestie. Wystarczy tu wymienić tej miary współczesnych teologów, co: Joseph Ratzinger, Walter Kasper, Karl Lehmann, Heribert Mühlen, Bertrand Stubenrauch, Gerhard Müller, Paul-Werner Scheele, Klaus Hemmerle, Gisbert Greshake, Medard Kehl, Bernd Jochen Hilberath, Hermann Josef Pottmeyer, Michael Figura, Heinrich Döring, Wilhelm Breuning, Miguel Garijo-Guembe czy Wolfgang Thönissen.

Autor rozprawy, który przez dwa lata penetrował stosowną literaturę w czasie pobytu w Niemczech, doszedł do przekonania, że w eklezjologii w ogóle, a także w eklezjologii *communio*, ciągle jeszcze zbyt słabo rozwijana jest interpretacja pneumatologiczna⁵. A to właśnie dzięki odkryciu na nowo miejsca i roli Ducha Świętego w Kościele możliwy był powrót do wczesnochrześcijańskiej koncepcji Kościoła jako rzeczywistości teandrycznej (s. 17–18)⁶. Dlatego też ks. A. Czaja

² Są to słowa kard. J. Döpfnera, które cytuje kard. Ratzinger (*Raport o stanie wiary z ks. Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków–Warszawa 1986, s. 25).

³ Por. B. Biela, *Kościół–Wspólnota*, Katowice 1993, s. 9.

⁴ *Relacja końcowa* II, C.1.

⁵ Ks. Czaja zna problem choćby z tego względu, iż jest autorem dysertacji doktorskiej: *Jedna Osoba w wielu osobach. Pneumatologiczna eklezjologia Heriberta Mühlena*, Opole 1997.

⁶ Zainspirowały je dziewiętnastowieczne szkoły teologiczne w Tybindze i w Rzymie. Przedstawiciel pierwszej, Johann Adam Möhler, wskazał na Kościół jako żywy organizm stale ożywiany od wewnątrz mocą Ducha Świętego. Natomiast z inspiracji drugiej papież Leon XIII nawiązał do nauki Ireneusza i Augustyna i mówił o Duchu jako „duszy” Kościoła. Por. S. Dudek, *U źródeł soborowej odnowy eklezjologicznej. Möhlerowska koncepcja Kościoła*, „Colloquium Salutis” 1975, 7,

uznał za słuszne opracowanie eklezjologii *communio*, poprzez analizę miejsca i roli Ducha Świętego w urzeczywistnianiu się kościelnej komunii (s. 19–20). Innymi słowy, dokonał analizy, prezentacji i oceny pneumatologicznych interpretacji Kościoła jako komunii rozwijanych w katolickiej teologii niemieckiej po soborze. Tytuł dysertacji *Credo in Spiritum Vivificantem* stanowi próbę wyrażenia tego, co w toku pracy badawczej okazało się w pneumatologicznej interpretacji najwyraźniejsze i co stanowi zasadniczą tezę rozprawy: Duch Święty jest zasadą życia Kościoła-komunii, jest jej „duszą”, „sercem”, „esencją”, jej Ożywicielem. Zaznaczone w podtytule zawężenie obszaru poszukiwań do rozwijanej po soborze katolickiej teologii niemieckiej wynikało z rozległości zagadnienia i troski o jego wnikliwe przebadanie (s. 20–23). Problem badawczy Autor sformułował następująco: „jak katolicka teologia niemiecka po soborze postrzega komunię Kościoła jako rzeczywistość ukształtowaną i stale urzeczywistnianą przez Ducha Świętego; w jaki sposób Duch Święty daje jej udział (*Teilgabe*) w Boskim życiu, jak czyni ją *communio sanctorum* poprzez posiadanie udziału (*Teilhabe*) w Boskich darach (przez słowo Boże i sakramenty) i jak dysponuje jej członków do aktywnego uczestnictwa (*participatio actuosa*), tzn. do jej współtworzenia (*Teilnahme*)” (s. 27). Niejako wtórnie zamierzył także zaoferować, wypracowany na gruncie analizy teologii niemieckiej, projekt bardziej integralnego ujmowania pneumatologicznego wymiaru eklezjologii *communio*, a także wskazać perspektywy i możliwości jego dalszego rozwoju.

Rozprawa składa się z trzech rozdziałów, wykazu skrótów, wstępu, zakończenia, bibliografii, streszczenia oraz indeksu osób⁷. W rozdziale pierwszym: „Duch Święty jako współtwórca kościelnej komunii”, przedmiotem refleksji jest głębia misterium kościelnej komunii. Kolejne paragrafy odwołują się do dopełniającej się, zróżnicowaną interpretację wielu jego działań, które animują dialog człowieka z Bogiem i jego owocowanie w postaci udziału człowieka w życiu Trójjedynego, a mianowicie przez udział w Chrystusie, owej niepowtarzalnej i doskonałej, spełnionej na wieki bosko-ludzkiej komunii (s. 35–129). Rozdział drugi: „Duch Święty jako źródło dynamiki życia kościelnej komunii”, ukazuje refleksję nad tymi działaniami Ducha, które inspirują i urzeczywistniają pozytywną odpowiedź człowieka na Boską ofertę. Autor próbuje tutaj uchwycić bogactwo interpretacyjne tej aktywności Ducha, która gwarantuje skuteczność Bożego słowa i łaski sakramentalnej, bez których nie byłoby życia Kościoła (s. 131–198). Podobnie jest w ostatnim rozdziale: „Duch Święty jako zasada katolickiej jedności kościelnej komunii”, w którym zasadniczym przedmiotem analizy jest struktura kościelnej komunii, a mianowicie to, w jakim sensie – zdaniem niemieckich teologów – Duch Święty jest gwarantem jej urzeczywistniania się i rozwoju (s. 199–290). Syntetyzując treść rozprawy, można powiedzieć, iż ukazała ona, jak Duch Święty na różne sposoby współtworzy Kościół. Zasadniczy wniosek brzmi: Chrystusowy Kościół nie żyje z siebie, lecz z ożywiającego go Bożego Ducha. Jako taki stanowi *creatura Spiritus Sancti*, będąc uprzywilejowanym i skutecznym miejscem jego działania. Warto podkreślić, że przy uwzględnieniu współtworzącej Kościół aktywności Ducha łatwiej dostrzec misteryjny i darmowy charakter eklezjalnej wspólnoty, lepiej rozumie się jej zbawczy sens oraz rozwój w nieustannej dialek-

s. 265–274.

⁷ Warto zwrócić uwagę, iż spis treści jak i streszczenie pracy przetłumaczone są na język włoski i niemiecki.

tyce obdarowania i przyjęcia. W tym momencie staje się jasne, dlaczego tak bardzo potrzeba w Kościele otwartości na działanie Ducha i jak ważne jest nieustanne przywoływanie Go. Ukazując różnorakie działania Ducha Świętego, Autor wystarczająco uzasadnił, dlaczego zasługuje On na miano „Ożywiciela” kościelnej komunii i dlaczego ten nieco zapomniany tytuł warto przywrócić katolickiej teologii i to właśnie w ramach refleksji o Kościele (s. 294–295).

Na wartość i znaczenie pracy wpływa wiele czynników. Oprócz walorów formalnych, trzeba docenić solidną i kompetentną penetrację posoborowej teologii niemieckiej wraz z jej wnikliwą analizą w zakresie tak bardzo aktualnej i potrzebnej dziś refleksji nad misterium Kościoła-komunii, zwłaszcza – i to trzeba podkreślić – przy wyraźnym deficycie konkretnych opracowań podejmujących pneumatologiczną interpretację eklezjologii komunio. Rozprawa ta ukazała jednocześnie, iż nie jest do końca prawdą jakoby eklezjologia katolicka nie dysponowała interpretacją pneumatologiczną. Być może brakuje jedynie umiejętności wykorzystania wielkich teologicznych zasobów. Dlatego warto także zwrócić uwagę na zastosowane przez Autora narzędzie badawcze, które może z powodzeniem służyć innym w konstruowaniu uporządkowanego wykładu eklezjologii *communio*⁸. To wszystko sprawia, iż Autorowi udało się nie tylko poprawnie metodologicznie i klarownie przedstawić problematykę pracy, ale ponadto dogłębnie zanalizować i zaprezentować myśl poszczególnych teologów. Analiza ta pokazała jednocześnie możliwości dalszych badań i perspektywy dalszego rozwoju pneumatologicznego wymiaru eklezjologii *communio*. Dlatego też rozprawa ta stanowi cenną inspirację w dalszym zgłębianiu różnych aspektów komunijnej eklezjologii. Lektura dysertacji skłania do jeszcze jednego wniosku, już nie tyle merytorycznego. Mianowicie soborowa eklezjologia *communio*, rozwijana ze szczególnym natcheniem od II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, uświadamia, że w realizacji kościelnej wspólnoty nie jesteśmy zdani na własne siły. Jako „lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Duchą Świętego” (św. Cyprian, KK 4), komunია Kościoła jest „wielkim darem Ducha Świętego” (ChL 20) i dlatego jej prawidłowy rozwój domaga się przede wszystkim stałego otwarcia na Jego działanie. Dlatego trzeba być świadomym tego, że całe dzieło budowania Kościoła w ciągu wieków przez Jezusa Chrystusa jako Głowę – przypomina deklaracja *Dominus Iesus* (nr 12) – stanowi „proces, którego dokonuje On w łączności ze swoim Duchem” (s. 291). Wydaje się, iż zrealizowany przez ks. A. Czaję projekt badawczy jest ważnym przyczynkiem w pogłębieniu tej ciągle jeszcze nikłej świadomości.

Ks. Bogdan Biela

⁸ W celu rzeczowego i krytycznego opracowania zebranego materiału Autor zasadnicze elementy konstrukcji katolickiej eklezjologii komunio zawarł w czterech wymiarach: 1. Istota eklezjalnej wspólnoty: *mysterium communio ecclesiae*. 2. Sposób urzeczywistniania się eklezjalnej wspólnoty: *communio sanctorum*. 3. Poziomy życia eklezjalnej wspólnoty: *communio fidelium*, *communio ecclesiarum*, *communio hierarchica*. 4. Status eklezjalnej wspólnoty: *communio non plena* (s. 31).