

# Stephan Horn

---

## Teologiczne opcje Papieża Benedykta XVI

---

Studia Salvatoriana Polonica 1, 23-37

---

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.

KS. STEPHAN HORN SDS

## ■ Teologiczne opcje Papieża Benedykta XVI\*

W ostatnich miesiącach wierni z Polski i z Bawarii mogli bliżej poznać naszego papieża Benedykta XVI. W swoich krajach serdecznie przyjęli następcę naszego umiłowanego papieża Jana Pawła II, pokochali go tak samo jak młodzież z całego świata, która spotkała się z Ojcem Świętym w Kolonii. Historia życia obu papieży ma wiele wspólnego: przede wszystkim ich zakorzenienie w kraju, który jest ukształtowany w wierze katolickiej i w pobożności maryjnej; ich zakorzenienie w rodzinie, która żyje żywą chrześcijańską duchowością, która dała im siłę, by z mocą sprzeciwić się ideologiom czasu. Obu papieży łączy ich akademicka droga i odpowiedzialność. Łączy ich wspólny udział w II Soborze Watykańskim i troska, by Sobór uczynić owocnym dla Kościoła w próbach i zawirowaniach posoborowego czasu. Ich wzajemny szacunek oraz przyjaźń przez wiele lat współpracy stały się dla Kościoła wielkim błogosławieństwem.

Uczniowie papieża Benedykta XVI mogli odczuć namiastkę tej przyjaźni, gdy zgromadzili się w 1987 roku na 60. urodzinach swojego nauczyciela w Rzymie, aby zastanowić się nad urzędem Piotrowym. Niespodziewanie przyjął ich wtedy Jan Paweł II, który dopiero co powrócił z pastoralnej wizyty

---

Ks. prof. dr hab. STEPHAN HORN SDS – emerytowany profesor teologii fundamentalnej i dogmatycznej; w latach 1972-1977 asystent Josepha Ratzingera przy Katedrze Teologii Systematycznej w Monachium, następnie profesor dogmatyki w Augsburgu (1981-1986) i teologii fundamentalnej w Passau (1986-1999); od 2001 roku wicepostulator procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego O. Franciszka Marii od Krzyża Jordana.

\* Wykład inauguracyjny, wygłoszony 11 października 2006 na rozpoczęcie roku akademickiego 2006/2007, w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie.

w USA i skierował do nich słowo. Piętnaście lat później, w 2002 roku, kolejny raz do Rzymu przybył krąg uczniów J. Ratzingera z okazji jego 75. urodzin. Wtedy mogli oni, dobrze chronieni przez bawarskich strzelców górskich, przyjść do Sali Klementyńskiej. Mogliśmy doświadczyć, jak starzejący się Papież nie szczędził trudu, by okazać najbliższemu współpracownikowi swoją przyjaźń.

Nie będę próbował w moim wykładzie pokazywać, jakie są zbieżności albo też różnice teologicznych opcji obu postaci. Bardziej chcemy zająć się teraz kwestią, jakie opcje teologiczne rozwinął Joseph Ratzinger jako profesor, biskup i kardynał, które to z pewnością wpłynęły rozstrzygająco także na jego myślenie i działanie jako papieża. Ukazę tylko trzy obszary, w których jest widoczny charakterystyczny ślad jego rozumienia wiary, jego teologiczne widzenie: opcja dla dialogu pomiędzy wiarą a rozumem, opcja dla znaczenia pojęcia „lud Boży” w sensie „ciała Chrystusa” i w końcu – ściśle złączona z ostatnio wspomnianym tematem – opcja dla centralnej pozycji Eucharystii, dla jednania z Bogiem i odnowienia Kościoła.

To zrozumiałe, że przybliżę te teologiczne opcje, próbując najpierw zaznaczyć, co dla mnie wydaje się charakterystyczne w ogólności dla teologicznej pozycji i pracy Josepha Ratzingera. Mogę przy tym nawiązać do doświadczenia, które zdobywali jego habilitanci i doktoranci – najpierw na uniwersytetach w Bonn, Moguncji, Tybindze, Regensburgu, a potem prawie w corocznych spotkaniach kręgu uczniów przez ostatnie trzydzieści lat. Ja sam mogłem przeżyć jego regensburskie lata, gdy zgromadził wokół siebie na uniwersytecie około 25 uczniów. Już wkrótce, po pierwszym kontakcie, uderzyła nas jego teologiczna szeroka wiedza. Zdobył wyjątkową znajomość przekazu wiary Kościoła i teologicznej tradycji. Mógł z niej korzystać z wielką suwerennością. To umożliwiło mu przekraczanie teologicznej ciasnoty i zamiast tego czerpanie coraz więcej z katolickiej obfitości.

Kto wgłębi się w jego pisma, dostrzeże, jak bardzo zapoznał się on ze zdeponowanym w Piśmie Świętym Słowem Bożym przez studia egzegetyczne i bez wątpienia również przez codzienną medytację. Potwierdza historyczno-krytyczną metodę, będąc świadomy oczywiście tego, że jej stosowanie jest często określone przez wytyczne światopoglądowe. Widzi jej granice i ufa kanonicznemu przekazowi Kościoła. Możemy być ciekawi, jakie opcje w tym pytaniu pozwoli nam poznać oczekiwana książka o Jezusie Chrystusie. Joseph Ratzinger dysponuje jednak także dogłębną znajomością tekstów Ojców Kościoła, którą zdobył m.in. poprzez wcześniejsze studium o Augustynie. Gdy przyszedłem do niego po radę, gdy badałem historię dokumentów nauczyciel-

skich o służbie Piotrowej, chciałem rozpocząć od drugiego soboru w Lyonie. Dał mi jednak wskazówkę, by rozpocząć od czasu patrystycznego.

Rozległość teologicznego myślenia Ratzingera zauważali jego studenci szczególnie w słynnych pierwszych wykładach każdego semestru, gdy ich profesor rysował grube linie teologicznego rozwoju tematu i jego historycznie uwarunkowane kwestie. Czegoś podobnego można doświadczyć, będąc czytelnikiem jego pism, gdy w wielu punktach tłumaczy prądy czasu, ze swoim precyzyjnym analitycznym spojrzeniem i wycuciem. Na kolokwium doktorantów, później też w kręgu uczniów, który wkrótce powstał z habilitantów i doktorantów czterech miejsc uniwersyteckich, przeżywalismy na nowo tę erudycję i jasność umysłu. Przynajmniej raz w roku spotykaliśmy się na dwa dni, aby słuchać referatów innych profesorów i z nimi dyskutować – z katolickimi i ewangelickimi egzegetami i dogmatykami, przedstawicielami judaistyki, jak i filozofami. Na wszystkich tych spotkaniach doświadczyliśmy również włączania teologicznej pracy w duchowe życie – integrację, która bardzo leży na sercu papieżowi Benedyktowi. Zawsze sprawowaliśmy Eucharystię, w czasie której on często sam przemawiał, uczestniczyliśmy także w porannej i wieczornej modlitwie Kościoła połączonej z teologicznymi rozważaniami.

## I. Wiara i rozum

W lecie 1959 roku młody profesor Ratzinger na Uniwersytecie w Bonn przedstawił swój wykład inauguracyjny na temat *Bóg wiary i Bóg filozofów*. Impulsem ku temu było zmaganie się z tym pytaniem od czasów międzywojennych ewangelickich i katolickich teologów, przede wszystkim jednak studia nad Augustynem i Kościołem pierwotnym. Badając Kościół pierwotny natknął się na podstawową opcję: odrzucił on cały religijny świat politeizmu obszaru helleńskiego, w którym żył, i zwrócił się zamiast tego do filozofii, która doszła do poznania jednego Boga. Połączył jednego Boga wiary z jednym bogiem rozumu.

Joseph Ratzinger zajął się w swoim wstępnym wykładzie ewangelickim teologiem Emilem Brunnerem, który w opcji pierwotnego Kościoła widział podstawowe odwrócenie wiary, istotę wiary zafałszowaną aż do jej podstawy. Wiara Izraela przejawiała się przez to, że Bóg nie został ujęty w jakimś pojęciu, lecz nosił imię. Dając sobie imię, uczynił siebie kimś, do kogo można się zwrócić, a tym samym podarował człowiekowi relację. Człowiekowi, który sam

z siebie szukał Boga, wydawało się to antropomorfizmem – to znaczy odrzucił wiarę w Boga, który się objawił.

Ratzinger uczynił odwrotnie: opcję pierwotnego Kościoła, która Boga wiary łączy z bogiem filozofii, uznał za swoją własną. Pokazał, że ona nie sprzeciwia się biblijnemu orędziu, jak mniemał Emil Brunner. Widział ją ugruntowaną w teologii stworzenia Izraela, która rozwija się w czasie wygnania, gdy chodziło o to, aby Boga Izraela uczynić zrozumiałym dla innych narodów. Jego Bóg nie jest bogiem ludowym, lecz Stwórcą, pierwotną podstawą wszelkiego bytu. W tej linii sytuuje się opcja pierwotnego Kościoła. Chrześcijańscy teologowie mogli teraz powiedzieć ludziom: „To absolutne, o którym jakoś przeczuwając wiedzieliście, jest tym Absolutnym, który mówi w Jezusie Chrystusie... i do którego można przemówić”. Tak chrześcijańskie orędzie dało się przetłumaczyć na język ludzkiego rozumu. Opcja Kościoła pierwotnego miała znaczenie misyjne.

Co oznaczała jego wyjątkowość wobec filozoficznego pojęcia Boga, pokazał J. Ratzinger kilka lat później w swoim *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa*. Jednocześnie przedstawił, że religia antyczna pękła w rozdziale rozumu i pobożności, w „*diastase* pomiędzy Bogiem wiary a bogiem filozofów”. Rozum przewyciężył bogów mitów, w ten sposób swoją prawdę zatracił związane z nimi rytami. Pozostała tylko pobożność, która nie była ugruntowana w prawdzie, lecz pozostała tylko wyłącznie przyzwyczajeniem. Związek rozumu i pobożności rozpadł się. Zwycięstwo Ewangelii leży w tym, że Kościół mógł połączyć boga rozumu z Bogiem objawienia i w ten sposób jednocześnie złączyć rozum i pobożność. Do tylko pomyślanego boga nikt się nie modli. Gdy jednak Boga, którego znajduje myśl, spotyka się we wnętrzu religii, jako mówiącego i działającego, to myśl i wiara są pojednane. Pobożność była więc sprawą prawdy. Inaczej niż Karl Barth i Emil Brunner, J. Ratzinger zdecydował się na połączenie Boga wiary z bogiem rozumu i tak opcję Kościoła pierwotnego uczynił własną.

Uznając opcję Kościoła pierwotnego za konieczną, J. Ratzinger musiał wejść w dyskusję z myślą współczesności, w której wiara posiada zupełnie inne założenia niż w Kościele pierwotnym. We współczesnym myśleniu brakuje elementu decydującego, który tworzyłby pomost dla dialogu wiary i rozumu: jednego Boga wiary i jednego boga filozofów. Brakowało podstawy dla takiej rozmowy, ponieważ wraz z wykluczeniem myślenia metafizycznego zamilkło pytanie o Boga. W cyklu wykładów w Tybindze, które wkrótce opublikowano pod tytułem *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Ratzinger opisuje zmianę rozumienia prawdy w nowożytności: z redukcją do faktu w historyzmie i zwrocie

do technicznego myślenia, ku wykonalności. Chodziło teraz o to, by takie redukcje rozumu postawić pod znakiem zapytania.

Joseph Ratzinger zaczyna odtąd odsłaniać granice tej formy racjonalności, ubiegającej się o obowiązywalność. Wiara nie może sprzeciwiać się rozumowi, jednocześnie nie pozwala się też wcisnąć w powszechne panowanie oświeconego rozumu i jego metod. Ostatnio Kurt Hübner w swojej pracy *Bezdroża i drogi teologii* starał się pokazać, że J. Ratzinger, w przeciwieństwie do innych znaczących teologów współczesności, nie uległ fascynacji pojęciem rozumu oświeceniowego, lecz zdecydowanie go krytykował. Rzeczywiście, J. Ratzinger uparcie wskazywał na to, że rozum, który ograniczy się do osiągalnego – a przez to do tego, co jest w eksperymencie weryfikowalne czy falsyfikowane – ucieka przed głębokimi, właściwymi bytowi ludzkiemu pytaniami. Nazywa go raz dobitnie „rozumem amputowanym”. Gdy człowiek nie może więcej rozumnie pytać o istotne sprawy życia, o swoje skąd i dokąd, o własne powinienie i mogę, o życie i śmierć, lecz te decydujące problemy muszą być pozostawione uczuciu oddzielonemu od rozumu, wtedy on nie wynosi rozumu, lecz upadła go. Z tego wywodzi się patologia religii, tak samo jak patologia nauki.

Przykładem patologii nauki są „gardzące człowiekiem projekty naukowe” produkcji i medycznego przetwarzania ludzkiego życia albo wytwórczość środków niszczenia człowieka i świata. „Nauka staje się patologiczna i niebezpieczna dla życia tam, gdzie żegna się z moralnym porządkiem bytu ludzkiego i uznaje tylko autonomicznie jej własne możliwości jako jej wyłącznie dopuszczalną normę”<sup>1</sup> – twierdzi Ratzinger. W swoim regensburskim wykładzie papież Benedykt XVI pogłębił to przemyślenie i wskazał, że gdy właściwe ludziom pytania o religię i etos nie znajdują sobie miejsca w obrębie rozumu, muszą zostać przełożone w obszar tego, co subiektywne: „Podmiot ze swoim doświadczeniem decyduje, co wydaje mu się religijnie znośne, a subiektywne «sumienie» staje się jedyną instancją etyczną. Tak jednak etos i religia gubią ich moc tworzącą wspólnotę i przepadają w dowolności”. Już wcześniej wskazywał na to, że etyczny relatywizm, który wywodzi się z takiego ograniczenia rozumu, prowadzi do tego, że w społeczeństwie decyzje większości stają się absolutem, że teraz nie głębsza prawda stanowi ostateczną instancję, lecz decyzja przypadkowej większości.

Ratzinger wie jednak również, że wiara może stać się patologiczna i może skarlłowacieć, gdy stosunek wiary i rozumu staje się kruchy. Powiedział

---

<sup>1</sup> J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, s. 108-109.

w 1998 roku w Hamburgu: „Gdy religia nie da się więcej zharmonizować z elementarnymi pewnikami światopoglądu, rozpada się”<sup>2</sup>. Wskażę na dwa pola, na których według J. Ratzingera problem staje się dzisiaj palący. Bierze on pod lupę pluralistyczną teologię religii, zapoczątkowaną przez Johna Hicka i kontynuowaną przez Paula Knittera, która, wychodząc od Kanta, nie może dokonać wyboru pomiędzy personalnym i apersonalnym bogiem, ponieważ świat zjawiska (phainomena) nie może zostać przekroczony. Ratzinger ukazuje, że przez to odrzuca się credo Kościoła, a na to miejsce wkracza poszukiwanie nowej społecznej praktyki. W innym miejscu podaje jako przykład formy teorii ewolucji, które na bazie poznania przyrodoznawczego zmierzają do formułowania światopoglądu, zgłaszającego roszczenie uniwersalne, co pozwala zniknąć metafizyce, a wraz z nią Bogu.

W obliczu takich przenikających do szpiku patologii rozumu i wiary pod znakiem relatywistycznego i pozytywistycznego myślenia, palącą aktualnością jest dla Ratzingera opcja połączenia wiary i filozofii, która podtrzymuje podstawowe pytania życia, szczególnie pytanie o Boga. Jednak pokłada on swoje nadzieje nie w opartej na samej sobie, samowystarczalnej filozofii, przyznając w ten sposób rację Karlowi Barthowi. Wiara, jak mówi, musi raczej „zapropionować uzdrowienie dla rozumu jako rozumu”, by dla rozumu być pomocą historyczną, ażeby on mógł się znowu uwolnić. Nawołuje do dialogicznego stosunku wiary i rozumu: „Rozum nie stanie się zdrowy bez wiary, lecz wiara nie stanie się ludzka bez rozumu”.

Przy tym rozszerza swoją opcję jeszcze raz w spojrzeniu na religie. Już w dyskursie z Emilem Brunnerem wskazywał na to, że nie tylko filozoficzny rozum napotkał boga, lecz że również religie znają najwyższego Boga, włączając religie politeistyczne. Ukazuje uzdrowienie rozumu nie tylko wiarą, lecz wprowadza do niego religie. Wielkie tradycje religijne, przede wszystkim najgłębsze i najczystsze, mogą dać podstawę rozumowaniu. Jak rozum musi słuchać empirycznego poznania, tak powinien też „uznać święte przekazy religii, a szczególnie przekaz Biblii jako źródło poznania, przez którą pozwala się zapłodnić”<sup>3</sup>.

Priorytetem dla Papieża jest opcja wzajemnego wskazywania na siebie wiary i rozumu. Temat ten na nowo wzmocnił i zharmonizował w wykładzie w Regensburgu. Od nowa podejmuje krytykę czysto pozytywistycznie skierowanego rozumu i akcentuje, że wyłączenie z uniwersalności boskiego rozu-

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 115.

<sup>3</sup> Tamże, s. 168.

mu skierowuje się przeciw najbardziej wewnętrznym przekonaniom kultur: „Rozum, który jest głuchy na boskość i spycha religie do obszaru subkultury, nie jest zdolny do dialogu kultur”. Jednocześnie też zauważa, że współczesny przyrodniczy rozum zderza się z racjonalnymi strukturami w materii i – przez to – z ich korespondencją z ludzkim duchem. W ten sposób rodzą się w nim pytania, które musi dalej przekazać filozofii i teologii.

## II. Kościół: lud Boży jako Ciało Chrystusa

J. Ratzinger dla swojej eklezjalnej wizji znalazł ugruntowanie u Ojców Kościoła. Gdy przestudiował Augustyna, odkrył, że starotestamentalne określenie Izraela jako ludu Bożego doznało głębokiej zmiany znaczenia w przeniesieniu na Kościół. Jest on nowym Ludem Bożym, będąc Ciałem Chrystusa. Owo pojęcie „Ciało Chrystusa” oddaje nie jakiś ukryty mistyczny wymiar wewnętrzny, lecz rzeczywistość sakramentalną. Kościół jawi się jako Ciało Chrystusa w perspektywie Eucharystii. W ten sposób Joseph Ratzinger rozwija rozumienie teologiczne i duchowe Kościoła, które można określić jako eucharystyczna eklezjologia – termin, który on sam utworzył.

Odkrycie, że Augustyn rozumiał Kościół w aspekcie sakramentów chrztu i Eucharystii oraz że pojął nowotestamentalny lud Boży jako ciało – jako wspólnotę z Chrystusem w Eucharystii i przez nią – stało się dla Ratzingierowego rozumienia Kościoła niebywale znaczące. Kościół jest przez to nie tylko wspólnotą wierzących, którzy poddają się słowu Bożemu; nie można go rozumieć socjologicznie – jako wspólnotę wierzących, którzy wierząc, ufając i miłując się wzajemnie, pielgrzymują. On jest bardziej wspólnotą z Chrystusem i w Chrystusie, który daje siebie w Eucharystii wierzącym i ich tak w Sobie przemienia, że oni są teraz jednym ciałem w pełnym i właściwym sensie. Przypatrzmy się temu bliżej.

Myślenie teologiczne biskupa Augustyna podąża, jak zauważył Joseph Ratzinger, za słowami Apostoła Pawła z I Kor 10,16-17: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba”. Dla Augustyna było to słowo połączone z głęboką religijną i teologiczną przemianą, którą wprowadził po tym, jak został kapłanem i biskupem, i jednocześnie połączone z doświadczeniem mistycznym. Usłyszał



pewnego dnia: „Jestem chlebem mocnych, jedz Mnie! Przecież nie ty będziesz Mnie w siebie przemieniał, lecz Ja będę przemieniał ciebie we Mnie”.

Młody teolog Ratzinger uwypukla, jaki rodzaj przemiany Augustyn na myśli. Włączenie w Ciało Chrystusa oznacza dar jedności Kościoła i braterstwo w nim. Mówi niedwuznacznie: „Wewnętrzną treścią Eucharystii jest miłość (caritas), jedność w Chrystusie (unitas), pokój (pax)”. To jest „realna, trzeźwa, czynna miłość chrześcijańskiego serca”.

J. Ratzinger od tekstów Augustyna kieruje się do tekstów Pawłowych o Kościele, widzianym jako Ciało Chrystusa, a od tego do synoptycznych tekstów Ostatniej Wieczerzy i znajduje tam głęboką wewnętrzną jedność. Akcentuje w teologicznej refleksji Pawłowych tekstów dynamiczny charakter stosunku Eucharystii do Kościoła. Jest ona nieustannie miejscem powstawania Kościoła. Miłość Chrystusa, który czyni Siebie darem dla nas, przełamuje nasze hermetyczne „ja”. Eucharystia wprowadza nas w Niego i przemienia nas w Niego. W tym „stopieniu dwóch podmiotów” następuje przemiana: moje „ja” staje się podobne do „Ja” Jezusa. W tej przemianie powstaje nowe „My”. Kto stał się jednym duchem z Chrystusem, zostaje przez Niego otwarty na innych – jedna jedyna duchowa egzystencja z Nim i ze wszystkimi, których On włącza w Siebie. J. Ratzinger przejmuje myśl Platona o jednoczeniu bogów oraz ludzi – jako przecucie tego, co oznacza Eucharystia – i widzi sens kultu w „uzdrowieniu miłości”. Kościół zostaje więc zbudowany na Eucharystii. „Komunikować” znaczy stawać się Kościołem: Kościół jest ludem Bożym tylko w Ciele Chrystusa i poprzez Nie.

Wierzę, że eucharystyczna eklezjologia papieża Benedykta XVI może pomóc, by na nowo zrozumieć i kochać Kościół od wewnątrz. W Eucharystii dokonuje się najgłębsza jedność każdego osobno i wszystkich wierzących z Chrystusem, oraz ich jedność pomiędzy sobą. Kościół jest realny i najgłębiej widoczny w Eucharystii. W niej ukazuje się też katolickość Kościoła w jedności z biskupem i następcą Apostoła Piotra.

J. Ratzinger w pojęciu „Ciało Chrystusa” widzi również motyw braterstwa. Jezus Chrystus jest jednym ciałem z Kościołem jako Oblubienicą. To znaczy, że głębia łączności pomiędzy Chrystusem i wierzącymi, pomiędzy Chrystusem a wspólnotą wierzących zależy od nich. Kościół powstaje zawsze od nowa z Eucharystii, ale doświadczenie tego w pełni zakłada miłość do Chrystusa i braterstwo wierzących.

Dla Josepha Ratzingera Kościół jest siecią wspólnot komunii, których jedność zapewnia biskup i które stoją w jedności tak z innymi biskupami, jak i z innymi Kościołami. W swojej eucharystycznej eklezjologii podkreśla, że

każda pojedyncza wspólnota miejscowa ukazuje jeden Kościół. Znaczy to jednak, że ona nie może być od innych izolowana, lecz może być Kościołem tylko w jedności z innymi. Jedność wspólnoty eucharystycznej jest przekazywana przez biskupią zasadę porządku sprawowania Eucharystii. Ostatnią podporę jedności daje Kościół Rzymu jako Kościół Apostołów Piotra i Pawła.

J. Ratzinger podkreśla także jedność Kościoła w spojrzeniu na jedność Pisma Świętego. Obowiązuje tu spojrzenie na jedność obu Testamentów, jak również spojrzenie na jedność Nowego Testamentu. Ernst Käsemann stał na stanowisku, że kanon Pisma Świętego uzasadnia wielość wyznań, ponieważ w tekstach, które są w kanonie powiązane, ukazują się napięcia, różnice i różnorakie teologie, dające usankcjonowanie różnorodnych wyznań. Joseph Ratzinger przystałby na to, jeśli by brać pod uwagę jedynie teksty. Historia ewangelickich wspólnot w oczywisty sposób ujawnia, że samo Pismo Święte staje się początkiem różnorodnych wyznań. Biblia nie może być jednak odczytywana bez Kościoła i bez jego przekazu wiary. W ten sposób Ratzinger przeciwstawia tezom Käsemanna przekonanie, że to jedność Kościoła jest i była podstawą dla kanonu Pisma Świętego. Jedność Kościoła gwarantuje jedność Pisma, pomimo wszystkich napięć. Nie kanon uzasadnia jedność Kościoła, lecz Kościół uzasadnił kanon jako jedność.

Benedykt XVI wskazuje na to, że właśnie autorytet Kościoła Rzymu wyznaczył proces przekazu, który prowadził do kanonu Pisma. Tak więc dla niego naśladowanie Apostołów w Kościołach, a szczególnie w Kościele Rzymu, jest konstytutywne dla życia Kościoła i dla jedności Pisma: „Zasada przekazu w swojej sakramentalnej postaci, jako naśladowanie Apostołów, była konstytutywna dla przetrwania i przyszłości Kościoła. Bez tej zasady nie można w ogóle pomyśleć o Nowym Testamencie”<sup>4</sup>. Z tego wynika, że Kościół – który swą postać otrzymał od Kościoła pierwotnego – w ekumenicznym dialogu nie może zrezygnować ze swoich struktur, ponieważ inaczej zostałyby utracone jedność wiary i jedność Pisma. To znaczy, że Kościół nie może zrezygnować z urzędu biskupiego, jak również z urzędu Piotrowego, bez straty podstawowych elementów jedności.

J. Ratzinger, zarówno jako teolog i jako papież Benedykt XVI, swoje zadanie kreśli tak, by w spojrzeniu na pogłębienie ekumenicznej jedności zachować, względnie pomóc na nowo znaleźć, podstawowy wymiar jedności, takiej, która zarysowała się szczególnie w pierwszym tysiącleciu. W spojrzeniu

---

<sup>4</sup> J. Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg 1991, s. 66.

na Kościoły Wschodu Joseph Ratzinger przedstawił w 1976 roku śmiałą tezę, że jedność przez Urząd Piotra można odkryć na bazie wspólnej wiary pierwszego tysiąclecia. Nie możemy bliżej tego poglądu w tym miejscu wyjaśnić ani nad nim dyskutować. Uzasadnia on jednak przekonanie, że tradycja wiary przekazywana przez Urząd Piotrowy w pierwszym tysiącleciu była także zakorzeniona na Wschodzie; że na jej bazie można dążyć do pełnej *communio*. Także w pogłębieniu jedności ze wspólnotami kościelnymi wywodzącymi się z reformacji J. Ratzinger stawia na pogłębienie wspólnych elementów.

### III. Eucharystia – kult, jednoczenie i przemiana

Od lat 70. w centrum zainteresowania J. Ratzingera coraz częściej staje pytanie o poprawne sprawowanie liturgii. Znalazło to wyraz w wielu wystąpieniach na różne tematy, a przede wszystkim w dziele *Duch liturgii*. Wyraził w nim nadzieję dania impulsu dla nowego liturgicznego ruchu w Kościele, jak to udało się Romano Guardiniemu w latach dwudziestych ubiegłego stulecia. W nowy sposób w teologii Ratzingera ukazywana jest odtąd Eucharystia. Spróbuję przedstawić tu niektóre ważne wymiary jego teologii Eucharystii.

Podstawową koncepcję papież Benedykt XVI rozwinął jako kardynał w 1997 roku w wykładzie *Eucharystia i misja*. Podkreśla tutaj, że Eucharystia nie przedstawia tylko wydarzenia liturgicznego. Już wcześniej, bo w spojrzeniu na chrzest zauważył, że droga wiary w katechumenacie należy do sakramentu chrztu. Eucharystia nie jest według jego teologicznego rozumienia tylko rytualnym aktem, lecz wydarzeniem w trzech aktach, które nie tyle, następując po sobie, przedstawiają całą eucharystyczną rzeczywistość, ale same w sobie zawierają bogactwo wymiarów. W Eucharystii jest obecna zasadniczo męka Chrystusa, uprzedzona wydarzeniami w Wieczerniku – „Bez Krzyża Eucharystia pozostaje tylko rytuałem”. Eucharystia jest wydarzeniem nie tylko zakorzenionym w przeszłości, sięga ono również w przyszłość. Tak właśnie mówi Joseph Ratzinger o „realnym dokonywaniu Eucharystii”. To realne dokonywanie Ratzinger zauważył już jako młody teolog na podstawie myśli Augustyna. Wtedy podkreślał jedność i braterstwo w Kościele, w codziennym życiu chrześcijan. Teraz w swoim namyśle nad Eucharystią i misją wydobywa, opierając się na tekstach Pawłowych, trzy elementy realnego dokonywania Eucharystii: męczeństwo, chrześcijańskie życie i służba apostołska.

W męce Chrystusa – w zasadniczym punkcie widzenia Eucharystii – szuka Eucharystii jako wydarzenia ofiary. Znaczenie ofiary w Eucharystii, jego

zdaniem, zostało rozmyte przez wiele nieporozumień. Między innymi zostało zniekształcone przez patrzenie na dokonywanie ofiary w (innych) religiach. Widzi on w nich przede wszystkim działanie zastępcze: zamiast zaoferować siebie Bogu, wierni ofiarują wartościowe rzeczy. Z poczucia, że nie mogą mimo wszystko wystarczyć Bogu, ludzie składają coraz to większe ofiary, i tak oto powstają poważne zniekształcenia.

W Izraelu ugruntowało się – oczywiście w czasie wygnania, gdy niemożliwe były ofiary świątynne – nowe spojrzenie na ofiarę, które wybiega naprzeciw Nowemu Testamentowi. Na miejsce ofiary wkracza teraz skierowane do Boga słowo: modlitwa pokornego serca. Tutaj nie ma już zastępstwa dla mnie samego przez cielesność, lecz jest poświęcenie. U Jezusa jest to ostatecznie czyste poświęcenie, połączone z całą rzeczywistością ludzkiego życia i cierpienia.

Przyjmując pojęcie poświęcenia, nie zrezygnowano z pojęcia ofiary. Doświadczyło ono jednak wyjątkowego oczyszczenia. Ofiara nie oznacza zniszczenia, nie oznacza ludzkiego dzieła, aby zdobyć życzliwość i przebaczenie Boga, jak się obawiał Luter, ani nie oznacza działania zastępczego. Eucharystia jest ofiarą, ponieważ w niej poświęcenie Jezusa Ojcu staje się obecne. Jezus uprzedził je w słowach Ostatniej Wieczerzy, wypowiedzianych nad chlebem i winem. W słowach przeistoczenia, które wypowiada kapłan *in persona Christi*, Chrystus uobecnia przez wszystkie czasy swoje własne poświęcenie. W ten sposób Eucharystia nie jest zwykłym posiłkiem, lecz wydarzeniem kulturowym.

Właściwa głębia tej myśli wynika z tego, że papież bierze pod uwagę nie tylko ludzką naturę Chrystusa. Miłość Chrystusa na krzyżu jest miłością Syna Bożego, który stał się człowiekiem. W niej promieniuje miłość Boga, który siebie przekazał na własność ludziom. Eucharystia jest prawdziwym kultem. Jednocześnie jednak ukazuje się tu coś całkiem nowego, co rozsadza jej kulturowy wymiar: Eucharystia jest uobecnieniem poświęcenia się Syna Bożego dla nas, jak również poświęcenia się Boga nam. Papież Benedykt XVI rozwija tę myśl w dwu kierunkach. Pierwszy, który jest jedynie zasygnalizowany, możemy nazwać: Komunia jako korzeń chrześcijańskiej mistyki.

Joseph Ratzinger tłumaczy więc Eucharystię – „mysterion” – a w niej szczególnie komunie, jako korzeń chrześcijańskiej mistyki. Wynika z tego, że Apostoł Paweł w 1 Kor 6,15-17 członkostwo w Ciele Chrystusa, stawanie się jedno z Panem, opisuje na podobieństwo stawania się jednym mężczyzny i kobiety. W komunii we wszystkich religiach wypełnia się tęsknota za stopieniem się bóstwa z ludzkością. W tym miejscu chcę zacytować kardynała: „Stopienie stało się możliwe, ponieważ Bóg w Chrystusie zstąpił, sam przyjął ograniczenia

bycia człowiekiem, przecierpiał je i w nieskończonej miłości ukrzyżowanego otworzył drzwi nieskończoności. W tym stawaniu się jednym wypełnia się sens stworzenia”; „Eros człowieka został dogoniony przez agape Stwórcy i tak (staje się owym zaspokajającym objęciem, o którym mówił Augustyn”.

Co oznacza to od strony człowieka, wyjaśnia Papież Benedykt XVI na Światowym Spotkaniu Młodych w Kolonii, pokazując, że adoracja dokonuje się w miłości: „Łacińskie słowo adoracja, *ad-oratio* – oznacza dotknięcie ust do ust, pocałunek, objęcie w najgłębszej miłości. Z poddania staje się jednaniem, ponieważ ten, któremu się poddajemy, jest miłością”. Benedykt XVI jako teolog odważa się użyć śmiałego pojęcia – stopienie. Nie oznacza ono jednak zniesienia różnic pomiędzy Stwórcą a stworzeniem.

Z jednaniem jako mistycznym wymiarem nierozzerwalnie połączona jest przemiana wierzących, jeśli ona zostanie naprawdę dokonana – Eucharystia jako przemiana człowieka.

Z miłości Boga Ojca, w poświęceniu na krzyżu Jezusa Chrystusa jako Syna, który stał się człowiekiem, daje się wywnioskować również, że w Eucharystii dokonuje się nie tylko jednanie, lecz też przemiana człowieka. W niej staje się w naszym życiu obecne i aktywne to, co wydarzyło się raz w historii świata w chwili śmierci Jezusa: najgłębsze wtargnięcie miłości Boga w tę historię. Pozwolić się przez nią spotkać w Eucharystii jest tym, co może przemienić wierzącego i przez niego także świat. Dzięki temu mógł Benedykt XVI powiedzieć na Marienfeld o śmierci Chrystusa: „To jest więc centralny akt przemiany, który jedynie może naprawdę odnowić świat: przemoc zostaje przemieniona w miłość, a śmierć w życie. Ponieważ On przekształca śmierć w miłość, dlatego jest obecna śmierć jako taka już od wewnątrz. Śmierć jest niejako rozszczepieniem jądra we wnętrzu bytu – zwycięstwem miłości nad nienawiścią, zwycięstwem miłości nad śmiercią”. Papież Benedykt XVI oczekuje odnowy Kościoła i przez nią odnowy świata przede wszystkim w głębszym rozumieniu i pełniejszym współświętowaniu Eucharystii.

Ta przemiana jest przede wszystkim przemianą ku apostołskiemu poświęceniu, ku głębszej wierze, która prowadzi do służby misjonarskiej. Eucharystia nie jest dla Josepha Ratzingera oczywiście początkiem misji „w sensie, jakoby Eucharystia była odmianą akcji promocyjnej, przez którą próbuje się ludzi zdobyć dla chrześcijaństwa. Bardziej powinniśmy rozumieć Eucharystię jako mistyczne centrum chrześcijaństwa, w którym Bóg ciągle tajemniczo wychodzi od siebie i pociąga nas ku swojemu objęciu. Eucharystia jest wypełnieniem słowa obietnicy Jezusa z pierwszego dnia Wielkiego Tygodnia: «A ja, gdy stanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie» (J 12,32)”. I tak

Ratzinger formułuje swój wgląd w ten związek, kończąc: „Właśnie wtedy, gdy Eucharystia sprawowana jest «w sali na górze», we wnętrzu pełnej uszanowania wiary bez innych zamiarów jak ten, aby podobać się Bogu, wytryska z niej wiara: owa wiara, która jest dynamicznym prapoczątkiem misji”.

Wrócimy jeszcze raz do tego tematu w spojrzeniu na naszego Założyciela o. Franciszka Jordana. Chciałbym teraz do tych wskazówek o eucharystycznej teologii papieża dodać jeszcze jego rozważania o adoracji Pana w eucharystycznej obecności. Ratzinger sprzeciwia się szczególnie tendencji przeciwstawiania sobie nawzajem komunii i adoracji i ukazuje, że właśnie do właściwego przyjmowania komunii potrzebna jest postawa adoracji. W niewielkim wykładzie na jubileusz jednej ze wspólnot pisze, że na początku jemu samemu nie było łatwo wprowadzić w pole widzenia Eucharystii tradycyjną pobożność – procesje, nabożeństwa, cichą adorację, które znalazł u Augustyna. Dla Augustyna Eucharystia była żywą komunią Chrystusa z nami. Dopiero stopniowo, tak pisze, „zrozumiałem z biegiem lat, że ten późniejszy rozwój pobożności eucharystycznej otwiera podstawowe doświadczenie”. Stało się dla niego jasne, że komunია, że przyjmowanie komunii były pojęciami obszerniejszymi. Zrozumiał przede wszystkim rytualny i wspólnotowy akt liturgii.

Zanim podążymy w tych przemyśleniach za papieżem Benedyktem XVI, będzie dobrze przedstawić jego historyczno-dogmatyczne uwagi. Wychodzą one z podstawowego założenia, które kształtuje postawę Kościoła od początku: w Eucharystii dokonuje się przemiana darów. Są przechowywane dla chorych i otoczone czcią. W średniowieczu zostaje to ujęte z nową intensywnością: dar jest przemieniony. Ten znaczący pogląd wyrósł nie tylko z teologicznej refleksji, lecz jeszcze bardziej z doświadczenia świętych – szczególnie w ruchu franciszkańskim i w zakonie dominikańskim: „W przemienionej postaci Chrystus jest obecny i pozostaje obecny. Gdziekolwiek zostaje to doświadczone każdym włókmem serca, rozumu i umysłów, nieunikniona staje się konsekwencja: Musimy tej obecności stworzyć należną przestrzeń”.

Tak właśnie mówi Joseph Ratzinger o trwaniu Eucharystii. Tabernakulum jest wtedy w głębszy sposób tym, czym była arka przymierza: miejscem „Najświętszego”, namiotem, w którym mieszka Bóg między nami, „w najbiedniejszym kościele wiejskim nie mniej niż w największej katedrze”. W Kościele, w którym jest obecny Chrystus, jest wyznanie: „W Eucharystii czeka Pan na mnie zawsze, woła mnie, chce mnie samego uczynić «eucharystycznym»”. Największym przekonaniem papieża jest to, że komunია osiąga swą głębię tylko wtedy, gdy „jest niesiona i objęta przez adorację”. Przyjąć Chrystusa znaczy

przecież adorować Go, pokłonić się „przed majestatem żyjącego Boga, który się przed nami skłonił”.

Jest mi bliskie, na zakończenie mojego wykładu w święto Mater Salvatoris, jeszcze raz podjąć temat przemieniającej siły Eucharystii z punktu widzenia o. Franciszka Jordana, naszego Założyciela. Jednanie, jak i przemiana, które papież Benedykt XVI tłumaczy teologicznie jako istotny egzystencjalny wymiar Eucharystii, ukazują się w życiu i notatkach naszego Założyciela jako doświadczenie wiary, które decydująco wpłynęło na jego powołanie i apostołat.

Jego modlitwa tęsknoty za spotkaniem z Chrystusem w komunii pozwala nam rozpoznać prawie mistyczny żar i radość, które wytryskają z uszczęśliwiającego doświadczenia jednania. Cytuję jako dowód jedynie koniec trzeciej modlitwy: „Zanurz się w oceanie miłości twojego Boga”. Radość takiego jednania budzi w nim apostołską tęsknotę i dynamikę. Tak pisze w swoim dzienniku 10 listopada 1879 roku, wkrótce po przybyciu do Rzymu: „Po świętej ofierze Mszy! Wypełnij owo dzieło na chwałę Boga i dla zbawienia dusz! O Jezu, słodki balsamie, pachnący we mnie, w grzeszniku! O moja miłości!”. I ta wyrastająca z Eucharystii, gotowa do cierpienia apostołska radość stała się dla niego kryterium jego powołania jako założyciela zakonu. Komunia z Chrystusem w Eucharystii, nie bez znaczenia także w eucharystycznej adoracji, stała się dla niego przez całe życie źródłem wewnętrznej mocy dla apostołskiego oddania aż do końca.

Pewnego dnia powiedział w swoim przemówieniu do współbraci: „I jeszcze godne przyjmowanie komunii świętej! Powinniście odchodzić od balasek – jak lwy odchodząc od tego posiłku, ogniem ziejąc przeciw demonom!”

Już jako seminarzysta przy lekturze dzieła Fredericka Williama Fabera natrafił na słowa, które potwierdziły jego własne doświadczenie: „Święci i Ojcowie zaliczają przemianę do szczególnych owoców komunii”. Co ukazało się mu tutaj jako duchowy przekaz w Kościele, odsłania się nam według teologii Benedykta XVI jako centralny wymiar Eucharystii. I ta teologia pozwala nam widzieć, że ujęcie to rzeczywiście sięga aż do Ojców i aż do Pawłowej nauki o ciele Chrystusa, a w końcu zakorzenione jest w wydarzeniu Wieczernika. W tej tradycji stoją też wypowiedzi papieża Jana Pawła II w jego encyklice o Eucharystii.

Przemiana jest w końcu przemianą w apostołską egzystencję. Zarówno papież Benedykt XVI, jak i o. Jordan przyjmują dla niej (apostołskiej egzystencji) myśl św. Franciszka Ksawerego. O. Franciszek Jordan cytuje go w swoim *Dzienniku duchowym* jako młody Założyciel, najpierw całkiem prosto: „Dopóki ja wiem o jakimś skrawku ziemi, gdzie Bóg nie jest kochany, nie będę mógł

sobie pozwolić na chwilę spokoju”. Papież Benedykt XVI wołał w przeddzień swojego wyboru do wierzących, w *Missa pro eligendo Romano Pontifice*, ze słowem wielkiego misjonarza: „Musimy być uduchowieni przez święty niepokój: niepokój, aby wszystkim przynieść dar wiary, przyjaźń z Chrystusem. W prawdzie przyjęliśmy wiarę, ażeby ona ogarnęła także i innych”. I wy wszyscy wiecie, jak o. Franciszek Maria od Krzyża 20 grudnia 1894 r. uczynił, we właściwy sobie sposób, własnym słowo św. Franciszka Ksawerego i zrozumiał je jako wołanie skierowane do siebie: „Dopóki żyje na świecie choćby jeden człowiek, który nie zna Boga i nie kocha Go ponad wszystko, nie wolno ci ani na chwilę spocząć. Dopóki Bóg nie jest wszędzie wielbiony, nie wolno ci ani na chwilę spocząć. Dopóki Królowa Nieba i Ziemi nie jest wszędzie wychwalana, nie wolno ci ani na chwilę spocząć”.

Tłumaczenie ks. JÓZEF FR. TARNÓWKA SDS

## THEOLOGICAL PREFERENCES OF POPE BENEDICT XVI

### Summary

The issue of dialog between reason and faith has an important place among the theological preferences of Pope Benedict XVI. Encouraging development of dialog between reason and faith, he warns against dangers resulting from the deficiency of the aforementioned approach. Those dangers are pathological and weaken both faith (faith without reason becomes inhuman), and reason (reason will not become healthy without faith, it will remain “amputated”). Another important preference of the Pope concerns the notion of the People of God. The Church is the New People of God and at the same time the Body of Christ. It is the community with Christ and in Christ, who gives himself to the faithful in the Eucharist and transforms them in Himself in such way that they are now one Body. Developing Eucharistic ecclesiology, the Pope points at the dynamic of the relationship between the Eucharist and the Church. The Eucharist is the milieu where the Church continually comes into being; it is in the Eucharist that the Church is most deeply visible. The third important theological preference of Benedict XVI is expressed in showing the central role of the Eucharist for reconciliation with God and for renewing the Church. Here he points to three elements of the Eucharistic experience: martyrdom, Christian life and apostolic ministry.