

KS. JERZY CUDA

EKLEZJO-LOGIKA STWÓRCZEGO DZIEŁA

I. ANTROPOCENTRYZM STWÓRCZEGO DZIEŁA

Poszukująca otwartość wielości i różności poznawczych zabiegów człowieka, zmierzającego do zrozumienia sensu swego istnienia we wszechświecie, nie może się uwolnić od problematyki decyzji zawierzenia hipotezie *stworczej celowości* tego istnienia. Sformułowanie treści tej hipotezy umożliwia sensowna koherencja „tekstów” antropologicznych objawień („kosmicznego” i „historycznego”), zawierających celową jedność wypowiedzi Stwórcy, wyjaśniających człowiekowi jego tożsamość i warunki jej aktualizacji. Dostrzegalny w tym miejscu *antropocentryzm* problematyki stwórczego dzieła wymaga skupienia uwagi na jej trzech aspektach:

- a) podmiot stwarzający (Bóg),
- b) podmiot stwarzany (człowiek),
- c) proces stwarzania (stwórczy dialog).

Ad a. Za podmiotowym JA Stwórcy kryje się tajemnicza wspólnota osób¹. Prowadzone w tym kontekście dyskusje, zainteresowane interpretacją pojęcia osoby², nie podważają zasadności łączenia problematyki stworzenia z problematyką miłości. W definiującej Stwórcę tajemnicy miłości, relacyjność Jego wieloosobowej podmiotowości³, otwiera się stworczo, dając początek istnieniu, które nie jest tożsame z Jego istnieniem. Zainteresowana tym „stworzonym istnieniem” teologiczna refleksja mnożyła paradygmaty interpretacji związku „Stwórcy” – „stworzenie” („ens necessarium” – „ens ex nihilo”). Sformułowanie naszego tematu wymaga wybiórczego podkreślenia „politycznego wymiaru” tajemnicy stwarzania.

Twierdząc, że istnienie stworzone powstało „ex nihilo”, szuka się jego źródła wyłącznie w istnieniu Stwórcy. W tym kontekście wyrażenie „ex nihilo” nie przeczy wyrażeniu „ex amore”. Myśl teologiczna zawsze koja-

¹ „...jeden prawdziwy Bóg, Ojciec, Syn i Duch Święty, jest stwórcą wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych”: *Sobór Florencki* (Denz. 1333).

² Por. K. R a h n e r, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, [w:] *Mysterium Salutis*, Bd. 2, Einsiedeln, Zürich, Köln 1967, s. 385.

³ „Ichheit” – „Trinität” – „Liebe” – K. M ü l l e r, *Wenn ich „ich” sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität*, Frankfurt/M. 1994, s. 509.

rzyła pojęcie miłości z kategorią „darowania”⁴. Można więc zgodzić się z następującą definicją: „Istnienie stworzone jest darem istnienia Stwórcy, który »jest Miłością« (1 J 4,8)”⁵. Inaczej mówiąc, „stwórcze dzieło” stanowi tajemnicę zaistnienia „ad extra” twórczych możliwości osobowej („miłosnej”) relacyjności Bożego Życia.

W istnieniu stworzonym można zatem dostrzec darowane „przedłużenie” życiowych dynamizmów „wnętrza” Trójcy Świętej⁶. Ta informacja postuluje konieczność merytorycznej komplementarności teologii stworzenia z tą dogmatyczną refleksją, która w traktacie *De Deo uno et trino* klęka w pokorze przed tajemnicą życiowej jedności trójosobowego Boga chrześcijan. W logosie „stworzonego istnienia” odbija się jak w „zwierciadle” (1 Kor 13,12) relacyjna jedność miłości Teologosu. Nie jest to logos panteistycznego utożsamienia „istnienia stworzonego” z „istnieniem Stwórcy”, nie jest to również logos deistycznej neutralności tych istnień.

Można się zgodzić z tymi opiniami, które w paradygmacie interpretacji stworzenia „ab aeterno” dostrzegają nonsens, w którym nie ma miejsca na autonomiczne „zewnątrz” („ad extra”) stwórczego dzieła⁷. W problematyce celowości tego dzieła pojawia się kategoria „początku” (Rdz 1,1; J 1, 1), wskazująca na jego czasową realizację. W tym kontekście pojawia się problem sensowności (racjonalności) stwórczej funkcji czasu⁸.

Z dotychczasowych rozumowań wynika, że problem sensu stwórczego dzieła jest nierozdzielny od problemu tożsamości Stwórcy. On sam stanowi „finis ultimus” („gloria Dei”) tego dzieła, które nie „zwiększa szczęścia” i nie doskonali tożsamości Stwórcy⁹. Oznacza to, że teo-logika tej stwórczej celowości obejmuje również „istnienie stworzone”, które ma „dostęp” do swego Stwórcy i jest przez niego „zaproszone” do wiecznego współ-istnienia¹⁰. Fundamentalna dla problematyki miłości kategoria „zapraszania”, wskazując na d i a ł o g i c z n ą strukturę stwórczego dzieła, sugeruje konieczność dostrzeżenia w „istnieniu stworzonym” tajemnicy osobowego życia. W tym miejscu problem celowości stwórczego dzieła spotyka się z problematyką jego antropocentryzmu.

Ad b. W centrum zainteresowania teologii stworzenia znajduje się perichoreza wiedzy o Trójcy Świętej (podmiocie stwarzającym) z wiedzą o człowieku (podmiocie stwarzanym), co wskazuje na jedno (objawione)

⁴ Por. W. K e r n, *Die Schöpfung als Voraus-Setzung des Bundes im AT*, [w:] *Mysterium...*, s. 479 n.

⁵ „(Schöpfung)... Teilgabe und Teilnahme an der Herrlichkeit und Liebwertheit Gottes” – tamże, s. 494.

⁶ „Die Schöpfung ist die freie Prolongation der innergöttlichen Hervorgänge von Sohn und Geist ins Aussergöttliche” – tamże, s. 495.

⁷ Por. G. L a f o n t, *Histoire théologique de l'Eglise Catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris 1994, s. 166 n.

⁸ Por. J. R a t z i n g e r, *Das Ende der Zeit*, [w:] *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, T. R. Peters (Hrsg.), Mainz 1999, s. 13 n.

⁹ Denz. 3002.

¹⁰ *Dei Verbum*, 2.

źródło wiedzy (teologicznej i antropologicznej), wyjaśniającej równocześnie tożsamość „Stwarzającego” i „stwarzanego”.

Pytanie o tożsamość człowieka pozostaje w ścisłym związku przyczynowym z pytaniem o celowość „stwórczego dzieła”. Istotnym uzupełnieniem informacji, dostrzegającej tę celowość w zjednoczeniu „wszystkiego” w Tajemnicy Chrystusa (Ef 1,10), jest postulat szukania w tej tajemnicy wyjaśnienia tożsamości człowieka, którą Stwórca „znał” przed „założeniem świata” (Ef 1,4). Źródłem tej chrystologicznej tożsamości jest definiująca Boga Miłość, w której człowiek, „obraz Boga”, został „przeznaczony” do uczestnictwa w trynitarnej wspólnotcie życia swego Stwórcy (Ef 1,5).

Tajemnica Chrystusa jest więc tajemnicą Trójcy Świętej, która w „Synu” otwiera się zapraszająco do człowieka („Brama”, „Droga”). Wynika stąd, że złożona problematyka stworzonej tożsamości człowieka, której wielką tajemnicą jest Bosko-ludzka jedność życia (K. Rahner: „Selbstmitteilung Gottes”), wymaga rozważenia relacji: TRÓJCA $\ltimes$ SYN $\ltimes$ CHRYSZTUS $\ltimes$ CZŁOWIEK.

Poprzednia część naszych refleksji, wpatrzonych w tajemnicę Stwórcy, dostrzegła już jej „polityczny” wymiar, aktualny w stwórczym uzewnętrznieniu życiowych dynamizmów Bożych Osób. W refleksji nad tym wymiarem szczególnego znaczenia nabiera łączność niezbędnej dla określenia tożsamości człowieka kategorii „dzieciństwa Bożego” z tajemnicą „Syna”, realizującego stwórczą misję „Chrystusa” (Kol 1,16; Hbr 1,2). W zagadnieniu ludzkiego „filiatio Dei” spotykają się nierozłącznie antropologia z chrystologią. Nie można mówić o tajemnicy ludzkiego życia bez odniesienia do tajemnicy życia Bożego¹¹. Ta nierozdzielność chrysto-logiki tożsamości człowieka pozwala w problematyce celowości „stwórczego dzieła” mówić równocześnie o jego chrysto- i antropocentryzmie. „Całość” tego dzieła aktualizuje się „przez Chrystusa”, ponieważ zaistniało ono „dla Chrystusa” (Kol 1,16), co oznacza, że celem tego dzieła jest aktualizacja tożsamości człowieka.

Biblijne opisy stwórczego dzieła cechuje wyraźny antropocentryzm¹³. Filozoficzne i teologiczne ujęcia stwórczej ewolucji podkreślają konieczność antropocentrycznej interpretacji jej istoty¹⁴. W tej interpretacji pojawia się problem nieskończoności sensu ewolucji wszechświata¹⁵. Nau-

¹¹ „Vom Menschen reden heisst von Gott reden” – H. F r i e s, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985, s. 181. Swego rodzaju echo tych rozumowań odbija się w sławnych tezach L. Feuerbacha. – Por. K. M ü l l e r, dz. cyt., s. 592.

¹² Dzieło stwórcze obejmuje „wszystko” („tout”) – por. R. B r a g u e, *L'expérience biblique du monde et l'idée de création*, [w:] *Création et Salut*, Bruxelles 1989, s. 108 n.

¹³ Por. J. R a t z i n g e r, *Schöpfung*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche* [dalej: LThK], Bd. 9, Freiburg/Br. 1964, s. 466; por. także: H. R e i n e l t, *Création*, [w:] *Encyclopédie de la foi*, H. Fries (édit.), t. 1, Paris 1967, s. 281 n.

¹⁴ Por. W. K e r n, dz. cyt., s. 541.

¹⁵ Por. G. M a r t e l e t, *Évolution et création. Sens ou non-sens de l'homme dans la nature?*, t. 1, Paris 1998, s. 299.

kowe „wyczuwanie” tego antropocentrycznego sensu¹⁶ uzupełnia teologiczne przeniesienie jego problematyki na teren „łaski” i „tajemnicy”¹⁷. Jak wynika z badań różnych nauk, stwórcza ewolucja „myślała” o człowieku przed jego zaistnieniem¹⁸. Było to „myślenie” Stwórcy (objawienie kosmiczne), potwierdzone wyjaśniającą przemową (objawienie historyczne).

Ad c. Refleksja teologiczna, poinformowana historyczną przemową Boga, utożsamia nieraz realizację stwórczego dzieła z wielkim marszem w stronę uniwersalnej jedności¹⁹. Ludzkość „razem” zbliża się do zaistnienia „człowieka doskonałego” (Ef 4,13), w którym spełni się życzenie Stwórcy: „aby i oni stanowili w Nas jedno” (J 17,21). Dostrzegalny tutaj „wymiar polityczny” stwórczego dzieła, zmierzającego do ostatecznego zjednoczenia „nieba” i „ziemi” w Chrystusie (Ef 1,10), bazuje na fundamentalnej informacji, że zarówno tożsamość Stwórcy, jak i tożsamość człowieka, jego „obrazu”, kryją tajemnice j e d n o ś c i w i e l o ś c i o s ó b. Antropocentryczny proces s t w a r z a n i a jest, w istocie rzeczy, procesem j e d n a n i a. Aktualizowana tym procesem prawda, synonim miłości, zakłada wolność jego dialogicznej struktury. Jest więc zrozumiałe, że historia stwarzania stała się historią przymierza.

Antropocentryzm stwórczego planu skierował drogę ewolucji na teren historii wolności, gdzie aktualizacja jej chrysto-logicznego sensu jest warunkowana rozumno-wolnym konsensem człowieka²⁰. Można się zgodzić z twierdzeniem, że fundamentalną kategorią biblijnej teologii stworzenia jest kategoria „przymierza”. Ukazana w *Księdze Rodzaju* prahistoria jest opisem stwórczego przymierza, zawierającego warunkowy imperatyw: „jeżeli chcesz... powinieneś...” Możliwość dialogicznej aktualizacji chrysto-logicznej tożsamości człowieka spotyka się z powinnością trwania w wierności stwórczemu przymierz, co jest równoznaczne z czynnym udziałem w mistyczno-społecznym procesie jednania ludzi z Bogiem i między sobą.

II. EKLEZJO-LOGIKA „PIERWSZEGO STWORZENIA”

Chrysto-logiczna tajemnica stwórczego jednania ludzi z Bogiem i między sobą jest tajemnicą Kościoła (*Lumen gentium*, 1). Początek tej tajemnicy sięga trynitarniej jedności wielości osób Stwórcy. Jest to początek problematyki u s t a n o w i e n i a Kościoła. Informację – „Bóg przez

¹⁶ Por. tamże, s. 296.

¹⁷ Por. T. C i t r i n i, *Le principe „christocentrisme” et son caractère opérationnel dans la théologie fondamentale*, [w:] *Problèmes et perspectives de théologie fondamentale*, R. Latourelle, G. O’Collins (édit.), Montreal 1982, s. 240 n.

¹⁸ Por. J. D e m a r e t, *L’univers, la physique et l’homme*, [w:] *Création...*, s. 78.

¹⁹ „...marche vers l’unité” – G. L a f o n t, dz. cyt., s. 171.

²⁰ Por. S. N. B o s s h a r d, *Evolution und Schöpfung*, [w:] *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte (Hrsg.), Bd. 3, Freiburg/Br. 1981, s. 91 n.

Syna swego Jednorodzonego ustanowił Kościół” (Denz. 3012) – można rozważać zarówno w kontekście „pierwszego”, jak i „drugiego” stworzenia.

Omówiony wyżej antropocentryzm stwórczego dzieła jest równocześnie eklezjocentryczny, z czego wynika postulat nowych przemyśleń problemu genezy Kościoła. Geneza Kościoła jest, w istocie rzeczy, antropogenezą. Powiedzieliśmy wyżej, że tożsamość człowieka, jako „obraz” tożsamości Boga, jest tajemnicą Miłości, stąd jej stwórcza geneza jest chrystologicznym jednaniem wielości Bożych i ludzkich osób (J 17,21 n.). Utożsamiony z antropogenezą Kościół nie jest więc tylko „składnikiem” złożonego procesu zbawczego działania Boga w Jezusie Chrystusie²¹. Nauka Soboru Watykańskiego II (*Lumen gentium*, 2) podkreśla, że eklezjologiczna problematyka chrystologicznego jednania sięga „początku świata”, złączona ściśle ze stwórczym przymierzem. W tym miejscu pojawia się także problematyka „ustanowienia” Kościoła, której teologiczne ujęcie, w aspekcie „pierwszego stworzenia” (*creatio prima*), nie wymaga ani historycznych, ani geograficznych informacji. Można się zgodzić z opinią sugerującą, że w tym aspekcie bardziej komunikatywna jest kategoria „początku” niż „ustanowienia” Kościoła²².

Nie popełnimy zatem błędu, jeżeli powiemy, że problem „ustanowienia” Kościoła jest synonimem problemu „początku” stwórczej misji „Syna” w tajemnicy Chrystusa. Zanim określenie „Corpus Christi mysticum” przeszło na teren eklezjologii, funkcjonowało w chrystologii, wskazując na definiującą człowieka komunę życia z Bogiem²³. Ta komunia, odkrywalna w protologii człowieka, jest tajemnicą Kościoła („*Ecclesia ab Adam*”). Historia stwórczego dzieła nie przestała być eklezjologiczna także po deformacji jego sensownej koherencji, spowodowanej „grzechem pierwszego stworzenia”. Nadziei aktualizacji swej chrystologicznej tożsamości w tajemnicy „drugiego stworzenia” nie utracili ludzie sprawiedliwi („*Ecclesia ab Abel*”).

To rozumowanie, odkrywalne w teologii Ojców Kościoła (Augustyn), nie traci swej aktualności także we współczesnej refleksji eklezjologicznej²⁴. Nie brak i dzisiaj teologów, którzy, ulegając myślowym skrótom aktualnego kontekstu kulturowego, szukają początku Kościoła w Palestynie I wieku i stojąc wobec historycznych niejasności, sugerują możliwość aktualizacji chrześcijaństwa bez instytucji Kościoła.

²¹ „Kirche existiert als ein Bestandteil des Heilshandelns Gottes...” – G. Sauter, *Der Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Gottes Geist*, [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie*, W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (Hrsg.), Bd. 3, Freiburg/Br. 1986, s. 203.

²² Por. H. Döring, *Demonstratio catholica*, [w:] *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg/Br. 1993, s. 155.

²³ Por. Y. Congar, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris 1964, s. 27.

²⁴ Por. H. Fries, *Fundamentaltheologie...*, s. 325; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, s. 90; A. Grillmeyer, *Kommentar: Lumen gentium. Erstes Kapitel*, LThK, Bd. 12, s. 156 n.

III. EKLEZJO-LOGIKA „DRUGIEGO STWORZENIA”

Eklezjo-logika ujęcia „pierwszego stworzenia” postuluje nierozdzielność relacji: CHRYSTUS – CZŁOWIEK – KOŚCIOŁ. Jest to logika miłości, której istotnym składnikiem jest stworzona wolność, wprowadzająca do „dzieła stworzenia” możliwość jego destrukcji. W tej możliwości spotykają się alternatywy stwórczego dialogu: jednanie – rozpraszenie, sens – bezsens, tożsamość – alienacja, życie – śmierć itd. Interpretacja „grzechu pierworodnego” dostrzega problem przejścia tych alternatyw z porządku „intencji” do porządku „zaistniałych faktów”. Odtąd tajemnica „pierwszego stworzenia” stała się tragedią destruktywnego rozpraszenia i nadzieją oczekującą jedności „drugiego stworzenia” („creatio secunda”). Z natury rzeczy to oczekiwanie nie mogło się spodziewać założenia „innego fundamentu” (1 Kor 3,11) pod wznowioną budowę tożsamości człowieka, któremu „nowe stworzenie” mogło być łaskawie ofiarowane tylko w tajemnicy Chrystusa (2 Kor 5,17).

Syn, kontynuując swoją stwórczą misję, przyszedł do „swojej własności” (J 1,11; Mk 12,6 n.), wnosząc do historii ludzkości tajemnicę Chrystusa w człowieku Jezusie. Historia wolności, przemieniona w historię cierpień, usłyszała „Radosną Nowinę” o wznowieniu jej eklezjo-logiki: „Pan z tobą!” (Łk 1,28) „...przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20).

Tajemnica Inkarnacji Syna, odnowa stwórczego dzieła Ojca w Duchu Miłości, jest odnową tajemnicy Kościoła, „sakramentu” jednania (stwarzania) człowieka w osobowej wspólnotcie jego Stwórcy²⁵. Ta trynitarna odnowa stwórczej eklezjo-logiki historii²⁶, wyprowadzająca ludzkość z rozpraszenia nie – woli „pierwszego Adama” do jednoczącej wolności „drugiego Adama”, zapewnia wszystkim „usprawiedliwienie dające życie” (Rz 5,18) oraz ostateczne zjednoczenie „wszystkiego” w tajemnicy Chrystusa (Ef 1,10).

Skierowana do tego celu („finis ultimus”) eklezjo-logika procesu „drugiego stworzenia” uwzględnia więc nierozłączność relacji: TRÓJCA $\boxtimes$ SYN $\boxtimes$ CHRYSTUS $\boxtimes$ JEZUS. Uzupełnienie tych relacji pojęciem KOŚCIOŁ sugerowałoby, że genezę (ustanowienie) Kościoła należy łączyć dopiero z Jezusem historii, co stanowiłoby zaprzeczenie naszych dotychczasowych wywodów. Nie przeczy im także cytowana już nauka Soboru Watykańskiego I (Denz. 3012), którą upraszcza się utożsamieniem zastosowanego wyrażenia „Syn Jednorodzony” z wyrażeniem „Jezus Chrystus”, co pozwala przenieść problematykę genezy Kościoła do „drugiego stworzenia”, poddając ją historycznej aporyczności²⁷. Tymczasem J e -

²⁵ Por. J. G. P a g é, *Qui est l' Église?*, Vol. 2, Montréal 1985, s. 83.

²⁶ Por. A. L é o n a r d, *Cohérence de la foi. Essai de théologie fondamentale*, Paris 1989, s. 135.

²⁷ Por. H. Z i r k e r, *Ekklesiologie*, Düsseldorf 1984, s. 39.

z u s n i e u s t a n o w i ł w h i s t o r i i t a j e m n i c y K o ś c i o ł a , t z n . s i ę g a j ą c e j T r ó j c y Ś w i ę t e j t a j e m n i c y s t w ó r c z e j g e n e z y c h r y s t o l o g i c z n e j t o ż s a m o ś c i c z ł o w i e k a , l e c z z a i s t n i a ł w o k r e ś l o n y m m o m e n c i e p r o c e s u d i a l o g i c z n e j r e a l i z a c j i t e j t a j e m n i c y .

Jest zatem zrozumiałe, że antropologicznym projektom eklezjologii nie wystarcza historyczny aspekt genezy (ustanowienia) Kościoła²⁸. Również teologia fundamentalna, w specyfice swoich eklezjologicznych zainteresowań, nie ogranicza problemu „początku Kościoła” do analizy historycznej aktywności Jezusa²⁹. Nie jest to równoznaczne z rezygnacją z problematyki Kościołotwórczej misji Jezusa Chrystusa. Eklezjologia ma prawo mówienia o ustanawiających Kościół „słowach” i „czynach” Jezusa³⁰, lecz powinna jego Kościołotwórczą aktywność interpretować w kontekście całości stwórczo-zbawczego dzieła³¹. Taka interpretacja odnosi Kościołotwórczą inicjatywę Jezusa do kształtowania s a k r a m e n t a l n e j s t r u k t u r y odnowionej (odkupionej) kontynuacji stwórczego dialogu.

Zlekceważenie stwórczego wymiaru problematyki genezy Kościoła wikła teologię fundamentalną w historyczne spory³² i kończy się nieraz nonsensowną pokusą kontynuacji chrześcijańskiego życia bez instytucji Kościoła³³. Tymczasem kluczowy aspekt problematyki „ustanowienia Kościoła” nie kryje się w pytaniach, które towarzyszą sporom o historię³⁴, lecz w pytaniu o tożsamość Jezusa.

IV. KONTYNUACJA STWÓRCZEGO DIALOGU W SAKRAMENTALNEJ STRUKTURZE KOŚCIOŁA

Jezus nie ustanowił tajemnicy Kościoła, lecz określony paradygmat jej historycznie wznowionej kontynuacji, w której Stwórca (Trójca Święta) przez widzialne znaki (sakramenty) „zaprasza” i „przyjmuje” ludzi do wspólnoty życia z sobą (*Dei Verbum*, 2). Chrześcijańska teoria i praktyka próbują różnymi obrazami i wizjami zrozumieć i realizować tę zbawczo-stwórczą instytucję Chrystusa³⁵. Krytyka błędów eklezjalnej „formacji”

²⁸ Por. H. D ö r r i n g, dz. cyt., s. 154.

²⁹ Por. G. S a u t e r, dz. cyt., s. 198 n.

³⁰ Por. R. S c h n a c k e n b u r g, *Kirche*, LThK, Bd. 6, s. 168 n.

³¹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna (7.10.1985), określając „zestaw zagadnień”, składających się na problematykę „ustanowienia Kościoła”, uwzględnia jej uniwersalny charakter. – Por. S. P i é - N i n o t, *L' Eglise: Jésus et l' Eglise*, [w:] *Dictionnaire de théologie fondamentale*, R. Latourelle, R. Fisichella (édit.), Paris 1992, s. 328.

³² Por. F. S. F i o r e n z a, *Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren*, Mainz 1992, s. 114 n.

³³ Por. R. L a y, *Nachkirchliches Christentum. Der lebende Jesus und die sterbende Kirche*, Düsseldorf 1995.

³⁴ Por. H. J. V e r w e y e n, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, s. 485 n.; por. także: G. M a r t e l e t, *Christologie et Anthropologie*, [w:] *Problèmes et perspectives...*, s. 228 n.

³⁵ Por. W. B e i n e r t, *Kirchenbilder in der Kirchengeschichte*, [w:] *Kirchenbilder. Kirchnvisionen. Variationen über eine Wirklichkeit*, W. Beinert (Hrsg.), Regensburg 1995, s. 58.

rodzi postulat jej „reformacji”. Pokusa historycznej stabilizacji Kościoła jest ustawicznie demaskowana konfrontacją z myślą biblijną i chrześcijańską tradycją pierwszych wieków³⁶. Ta konfrontacja przypomina o historycznej „bezdomności” Kościoła, którego „ostateczny cel”, finalizacja uniwersalno-politycznej tożsamości człowieka, ukryty jest wraz z tajemnicą Chrystusa w Jedności Trynitarnej Wspólnoty.

Eklezjalne jednanie, synonim odkupionej kontynuacji stwórczej antropogenezy, jest dziełem Trójcy Świętej³⁷. Dostrzegając w tym dziele nierozdzielność pojęć „Kościół” – „królestwo Boże”³⁸, trudno zrozumieć wciąż aktualne sympatyzowanie z alternatywnym zestawem tych pojęć, jakiego dokonał A. Loisy, który nie rozważył wystarczająco eklezjo-logiki stwórczego dzieła. Podobny zarzut można postawić tym współczesnym teologom, którzy, ulegając pochopnie paradygmatowi postmodernistycznego myślenia, widzą w instytucji Kościoła antytezę „sprawy Jezusa”³⁹. Tymczasem chrysto-logika tej antropocentrycznej „sprawy”, dzieła odnowy i kontynuacji stwórczego jednania (ludzi z Bogiem i między sobą), uzasadnia rację bytu widzialnych struktur historycznej aktywności instytucji Kościoła. Oryginalnością tych struktur jest ich sakramentalność.

Niewidzialny Stwórca prowadzi swój jednoczący dialog z człowiekiem za pośrednictwem umownych znaków. Z problematyką tego stwórczego dialogu łączą się takie klasyczne zagadnienia eklezjologii, jak „Apostołowie”, „Piotr”, „Kolegialność”, „Nieomyślność” itd. Każde z tych zagadnień stanowi określony aspekt analizy złożonej całości sakramentalnej struktury Kościoła. Interpretacje zmierzające do wyjaśnienia tej całości mogą wejść w dialog z aktualnymi poszukiwaniami refleksji filozoficzno-społecznej, która proponuje teologii, aby w Kościele widzieć „społeczność działania” („Handlungsgemeinschaft”), a hierarchiczność jego organizacji kojarzyć ze „strukturami działania” („Handlungsstruktur”). W tym ujęciu twórczy dynamizm eklezjalnej „społeczności komunikatywnego działania” („Gesellschaft des kommunikativen Handelns”) nie zatrzymuje się deontologicznie na relacji: praktyka – moralność, lecz razem z tą relacją wchodzi w tajemnicę sakramentalnej (dialogicznej) aktualizacji stwórczej antropogenezy⁴⁰. Współczesna myśl eklezjologiczna, której brak tego rodzaju interpretacyjnego kontaktu z antropocentryczną „całością” stwórczego dzieła, pozostaje w aporycznej relacji do tradycyjnej nauki o instytucjonalnym wyposażeniu Kościoła w „sakramentalne środki zbawcze”. Zasadność takiej nieufności do tradycyjnych interpretacji dostrzega się

³⁶ Charakterystyczny dla międzywojennej eklezjologii francuskiej i niemieckiej „powrót do źródeł” znalazł swoje echo w nauce Soboru Watykańskiego II.

³⁷ Por. *Lumen gentium*, 4.

³⁸ Por. tamże, 5.

³⁹ Por. J. W e r b i c k, *Fundamentaltheologische Ekklesiologie: der Streit um die „unmögliche Institution” Kirche*, [w:] *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, K. Müller (Hrsg.), Regensburg 1998, s. 391.

⁴⁰ Por. J. M e y e r z u S c h l o c h t e r n, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Freiburg/Br. 1992, s. 307 n.

między innymi w hermeneutycznym zwrocie teologicznej refleksji⁴¹. Rodzi się jednak pytanie, czy spotkanie eklezjologii z hermeneutyką musi prowadzić do niewiary w możliwość centralno-całościowego funkcjonowania instytucji Kościoła?⁴² Czy fragmentaryzacja współczesnego Kościoła wskazuje na dezaktualizację kategorii „jedności”?⁴³

V. EKLEZJALNA APOLOGIA CZŁOWIEKA

Powyższe sformułowanie, wstawione w kontekst całości naszych dotychczasowych wywodów, może być podejrzane o swego rodzaju tautologię, jeżeli uwzględnimy sugerowaną zamienną (perychozę) pojęć „Kościół” – „Człowiek”. Racja bytu tak ujętej apologii człowieka jest jednak uzasadniona na terenie praktyczno-egzystencjalnym, gdzie „wyzwalający się” z Kościoła człowiek sądzi, że ocala swoją tożsamość, a w rzeczywistości poddaje się procesowi alienacji, który go „pozbawia możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa” (*Centesimus annus*, 41).

„Przestrzeń wolności”⁴⁴, istotny komponent chrystologicznej tożsamości człowieka, kryje ryzyko jej destrukcji. Zawierające tragedię tego ryzyka ludzkie decyzje sprawiają wrażenie poszukiwania i odkrywania radości życia⁴⁵. Tym decyzjom towarzyszy nie tylko obojętne przekonanie o tym, że Kościół traci swoją historyczną funkcjonalność⁴⁶, lecz także czynne, często agresywne „wyzwalanie” społecznego życia z instytucjonalnych wpływów Kościoła. Rozważona przez nas eklezjo-logika stwórczego dzieła widzi w tych „wyzwalających” tendencjach objawy charakterystycznego dla naszych czasów kryzysu tożsamości człowieka. Ów kryzys jest także dostrzegalny w tych paradygmatach eklezjologicznej refleksji, które szukają możliwości zastąpienia społeczno-instytucjonalnej aktualizacji chrześcijaństwa subiektywnym pluralizmem „prywatnych” więzi z Chrystusem.

W tym miejscu pojawia się pytanie, czy ta zawierająca swoiste „*contradictio in radice*” obrona człowieka przed instytucją Kościoła nie stanowi pewnego kryterium oceny funkcjonujących dotąd koncepcji eklezjo-

⁴¹ Por. M. K e h l, dz. cyt., s. 270.

⁴² Por. P. N e u n e r, *Reform als Wesenselement von Kirche*, [w:] *In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik*. Für Heinrich Fries, P. Neuner, H. Wagner (Hrsg.), Freiburg/Br. 1992, s. 183.

⁴³ Por. A. M a f f e i s, *La discussion théologique actuelle sur l'unité de l'Église*, „Concilium” 271 (1997), s. 37 n.

⁴⁴ „Espace de liberté” – A. G e s c h é, *Un secret de salut caché dans le cosmos?*, [w:] *Création...*, s. 23.

⁴⁵ Religijne „jeszcze nie” życiowej radości zastępuje „już” jej doraźnej konsumpcji. – Por. P. M. Z u l e h n e r, H. D e n z, *Wie Europa lebt und glaubt*, Düsseldorf 1993, s. 72. Ewolucja współczesnej religijności mierza w stronę bardziej „ludzkich rozwiązań”, wolnych od deontologicznych ograniczeń. – Por. W. B e i n e r t, dz. cyt., s. 28 n.

⁴⁶ „Funktionslosigkeit der Kirche” – H. D ö r i n g, dz. cyt., s. 151.

logii, które niedostatecznie rozważyły swoją antropologiczną funkcję? Jakiej eklezjologicznej „podaży” potrzebuje „Nowa Europa”, która, ustanawiając prawa człowieka, nie może zlekceważyć ich chrystologii? ⁴⁷ Czy w kluczowej dla teologii fundamentalnej problematyce wiarygodności chodzi o apologię instytucji Kościoła, czy o instytucjonalną apologię człowieka? Kościół jako „motyw wiarygodności” objawionej antropologii ⁴⁸ nie może żyć i działać „obok” rzeczywistości społecznego życia. Nie wystarczy także kontakt „werbalnej argumentacji” ⁴⁹. Kościół ma dawać wiarygodne świadectwo nie tylko swoją celową aktywnością, lecz także swoją obecnością ⁵⁰.

Sama obecność „znaku” eklezjalnej jedności ⁵¹ w aktualnym kontekście kulturowym, nacechowanym błędną promocją ludzkiego „JA” (*Evangelium vitae*, 20), stanowi ostrzeżenie przed tragedią lekceważenia istotnego dla pojęcia tożsamości człowieka postulatu „być – razem” („Miteinandersein”) ⁵². Współczesnym wizjom ludzkiego życia, które to „razem” kuszą konsumpcyjną stabilizacją w bezkresnym czasie („JUŻ”), instytucja Kościoła przeciwstawia nadzieję celowej drogi czasu, prowadzącej do stworczej finalizacji człowieka („JESZCZE NIE”). Tą rywalizacją między „bożkami śmierci” i „Bogiem Życia” nacechowany jest w szczególny sposób kulturowy kontekst aktualnego przełomu wieków ⁵³.

EKKLESIO-LOGISCHES SCHÖPFUNGSWERK

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Mensch wird geschaffen („ex nihilo” – „ex amore”). Sein Schöpfer ist eine geheimnisvolle Lebenseinheit der Personenvielheit. Demzufolge muss auch der „nach Abbild” des Schöpfers geschaffene Mensch seine Identität in einer Lebenseinheit der Personenvielheit suchen. Diese Identität entsteht nicht „neben” der göttlichen Lebenseinheit, sondern „in ihr” (Joh 17,21). Der zur ewigen Lebenseinheit mit Gott führende Schöpfungsprozess des Menschen setzt sich also mit einem universalen Einigungsprozess gleich. Daraus ergibt sich, dass sowohl die Begriffe „Gott” und „Mensch” wie auch der Begriff „Schöpfungsprozess”

⁴⁷ Por. Ch. D u q u o c, *Jesus Christus, Mittelpunkt des Europa von morgen*, [w:] *Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie*, Freiburg/Br. 1993, s. 100 n.

⁴⁸ Por. R. L a t o u r e l l e, *L'Église: Motif de crédibilité*, [w:] *Dictionnaire...*, s. 331 n.

⁴⁹ Por. A. D u l l e s, *L'Église, sacrement et fondement de la foi*, [w:] *Problèmes et perspectives...*, s. 344.

⁵⁰ Por. tamże, s. 352.

⁵¹ Por. G. R u g g i e r i, *L'unité de l'Église pour l'unité des hommes*, „Concilium” 271 (1997), s. 182.

⁵² „Menschen leben wesentlich in einem Miteinandersein” – P. H ü n e r m a n n, *Anthropologische Dimensionen der Kirche*, [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie...*, s. 157.

⁵³ Por. J. W e r b i c k, dz. cyt., s. 406.

unbedingt „politisch“ aufgefasst und interpretiert werden müssen. Diese Interpretationen münden in das Geheimnis Christi. Es ist ein Geheimnis der Dreifaltigkeit, die ihre Liebeseinheit mitteilen kann und will und deswegen im „Sohn“ sich schöpferisch öffnet, um dem Menschen einen „Zugang“ (Eph 2,18) zum Lebensgeheimnis seines Schöpfers zu ermöglichen (2 Petr 1,4). Die hier zum Vorschein kommende Christologik des anthropozentrischen Schöpfungswerks lässt den endgültigen Sinn dieses Werks verstehen (Kol 1,16). Das Schöpfungswerk als ein universaler Einigungsprozess (Eph 1,10) ist von Anfang an ekklesio-logisch („Ecclesia ab Adam“). Hier hat das Problem der Kirchengründung seinen Ausgangspunkt. Hinsichtlich dieser Behauptung darf man sagen, dass die menschliche Identität auch ekklesio-logisch ist, was auf eine Durchdringung der Begriffe „Mensch“ und „Kirche“ hinweist.

Der ekklesio-logische (einigende) Schöpfungsprozess („Bund“) hat von Anfang an eine dialogische Struktur haben müssen. Nachdem der Schöpfungsdialog unterbrochen worden ist, konnte seine Erneuerung nur durch neue schöpferische Initiative des „Sohnes“ im „Christus“ dem Menschen „gnadenhaft“ geschenkt werden („creatio secunda“). Tatsächlich kam der „Sohn“ in sein „Eigentum“ (Joh 1,11) um „alles zu versöhnen“ (Kol 1,20). Demzufolge hat die Leidensgeschichte ihren ekklesio-logischen Sinn wiedergewonnen und setzt aufs neue die schöpferische Anthropogenese fort. Jesus als Christus hat also diese Anthropogenese, das Geheimnis der Kirche nicht gegründet, sondern für ihre erneuerte Fortsetzung eine neue (sakramentale Wirkungsart festgelegt. Seitdem bleibt der Schöpfer („Vater“ – „Sohn“ – „Geist“) geschichtlich „bei“ den Menschen „alle Tage“ (Mt 28,20), um sie sakramental „in seine Gemeinschaft“ ständig „einzuladen“ und „aufzunehmen“. Hinsichtlich dieser ekklesio-logischen Anthropogenese muss das heutige Suchen nach „kirchenlosen Christentum“ für sinnlos gehalten werden. Wird dabei das Zusammenleben der Menschen in Frage gestellt, so braucht man eine ekklesio-logische Apologie der menschlichen Identität.