

KS. PAWEŁ BORTO
Lublin, KUL

FORMUŁA „WIERZĘ W KOŚCIÓŁ” W SYMBOLU WIARY I JEJ TEOLOGICZNE ZNACZENIE

1. „Wierzę w Kościół” w wyznaniach wiary starożytnego Kościoła – 2. „Wierzę w Kościół” wobec wyznania wiary w Boga – 3. „Wierzę w Kościół” jako konsekwencja wiary w Boga – 4. Antropologiczny i historyczny wymiar wyznania wiary w Kościół – 5. Wierzyć w Kościół dzisiaj – 6. Zakończenie

Słowa „wierzę w Kościół”, jakkolwiek stanowią część chrześcijańskiego *Credo* i są zawarte choćby w dwóch najbardziej rozpowszechnionych symbolach wiary — tym apostołskim i nicejsko-konstantynopolińskim — w Tradycji chrześcijańskiej były przyjmowane z pewnymi zastrzeżeniami. W swoim komentarzu do apostołskiego wyznania wiary średniowieczny biskup BRUNO Z WÜRZBURGA napisał: *Credo sanctam ecclesiam, sed non in illam credo, quia non Deus, sed convocatio vel congregatio christianorum et domus Dei est*¹. Również wielcy teologowie scholastyczni wskazywali na to, iż dziewiąty z artykułów wiary nie może być pojmowany tak samo, jak wyznanie wiary w Boga².

Można więc powiedzieć, iż wyznanie wiary w Kościół w chrześcijańskim *Credo* jest czymś jedynym, bowiem tutaj wyznanie wiary osiąga szczególne i tylko sobie właściwe znaczenie, odróżniając się od innych miejsc, w których wypowiedane zostaje słowo „wierzę”. Tutaj bowiem, jak przypominał JAN PAWEŁ II w katechezach na temat Kościoła, Kościół nie jest tylko przedmiotem wiary, ale równocześnie jej podmiotem, a więc w wyznaniu wiary w Kościół sami jesteśmy Kościołem; wierzymy w Kościół i zarazem jesteśmy Kościołem wierzącym i modlącym się³.

Wyjaśnienie właściwego znaczenia formuły „wierzę w Kościół” zapoczątkowane zostanie krótkim spojrzeniem na to, w jaki sposób wyrażały tę wiarę różne

¹ BRUNO Z WÜRZBURGA, *Commentarius in oratione dominica, in symbolum Apostolorum*, w: PL 142, 560 (tekst można przetłumaczyć następująco: „Wyznaję święty Kościół, lecz nie w niego wierzę, ponieważ on nie jest Bogiem, ale zwołaniem i zebraniem chrześcijan oraz domem Bożym”).

² Y. CONGAR, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tł. A. Ziernicki, Kraków 2001, s. 117.

³ JAN PAWEŁ II, Katecheza z 24.07.1991 r., w: TENŻE, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski*, Città del Vaticano 1996, s. 19.

symbole wiary starożytnego chrześcijaństwa, począwszy od pierwszych pokoleń chrześcijańskich, a następnie krótko zostaną skomentowane owoce tej kwerendy. W dalszej części niniejszego opracowania znajdzie się odwołanie do najważniejszych momentów refleksji teologicznej nad zagadnieniem wiary w Kościół, a na zakończenie podjęta zostanie próba ukazania ważniejszych współczesnych wyzwań związanych z wyznawaniem wiary w Kościół.

1. „Wierzę w Kościół” w wyznaniach wiary starożytnego Kościoła

Już podstawowa znajomość Pisma pozwala zauważyć, iż słowo „Kościół” pojawia się na kartach Ewangelii tylko dwukrotnie i tylko w Ewangelii według św. Mateusza (por. Mt 16,18; 18,17). W opisie przedpaschalnych dziejów Jezusa, poza tymi wyjątkami, nie używa się słowa „Kościół”. Jednak z tego faktu nie należy wyprowadzać zbyt pochopnych wniosków. Trzeba bowiem pamiętać, iż nieobecność określonej terminologii nie musi oznaczać nieobecności samej rzeczywistości. I jeśli uważniej spojrzeć na działalność Jezusa przedpaschalnego, można w niej dostrzec cały szereg słów i gestów zmierzających do utworzenia wspólnoty, która będzie nawiązywała do tradycji starotestamentalnej, ale będzie Jego wspólnotą⁴. Po wtóre, wspomniana „nieobecność” rzeczownika „Kościół” jest całkowicie zrozumiała, jeśli pamięta się, iż Kościół zaczyna w pełni istnieć dopiero wtedy, gdy dopełnią się wydarzenia paschalne i gdy uczniowie rozproszeni pod wpływem skandalu krzyża zgromadzą się na nowo dzięki spotkaniom ze Zmartwychwstałym i dzięki mocy Ducha Świętego⁵.

Kościół w wymiarze historycznym zaczyna więc w pełni istnieć dopiero po tym, jak dokonała się Pascha Pana i jej owoce zostały dane uczniom⁶. Z tego właś-

⁴ W teologii nie mówi się dziś o jednym akcie założycielskim Kościoła. Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie poświęconym wybranym współczesnym zagadnieniom eklesjologicznym podkreśliła, że Kościół powstawał stopniowo i że w jego kształtowaniu się należy mówić raczej o etapach powstawania, niż o jednym momencie narodzin. Pośród wydarzeń przedpaschalnych, które wiążą się z Jezusową intencją założenia Kościoła, dokument ten wskazuje na: nawiązanie do starotestamentalnych obietnic dotyczących Ludu Bożego w nauczaniu Jezusa, wezwanie do nawrócenia i wiary w Niego skierowane do wszystkich ludzi, nadanie Szymonowi Piotrowi nowego imienia i powierzenie mu szczególnego posłannictwa w gronie uczniów, odrzucenie Jezusa i Jego wspólnoty ze strony Izraela, ustanowienie Eucharystii jako pamiątki Męki; por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Wybrane zagadnienia z eklesjologii*, w: J. KRÓLIKOWSKI (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, Kraków 2000, s. 202.

⁵ Por. H. SEWERYNIAK, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, s. 37–39.

⁶ Y. Congar słusznie wskazuje, że teologiczne ujęcie tajemnicy Kościoła oprócz uwzględnienia perspektywy historycznej musi wziąć pod uwagę perspektywę mistyczną. Według tej ostatniej Kościół–tajemnica uprzedza istnienie Kościoła–wspólnoty, ponieważ istniał w zamyśle Bożym wcześniej, niż pojawił się Kościół jako wspólnota wiernych i zaistniał w tajemnicie Jego Wcielenia przed jakimkolwiek „założeniem Kościoła”; por. CONGAR, *Prawdziwa i fałszywa reforma*, s. 110–111.

nie powodu Nowy Testament świadczy o tak zaskakującej zmianie — w czasie działalności Jezusa przed Paschą pada niewiele słów na temat Kościoła (co nie znaczy, że sama rzeczywistość jest nieobecna), natomiast później, jeszcze w czasach pierwszych apostołów, istnienie wspólnoty Kościoła jest czymś oczywistym i jest ściśle związane z wiarą w Zmartwychwstałego Pana.

Ta świadomość więzi między wiarą w Chrystusa a Kościołem zaznaczyła się szczególnie w tzw. symbolach wiary, które już od pierwszych wieków istnienia chrześcijaństwa stanowiły systematyczny i przemyślany wyraz wiary chrześcijańskiej⁷.

Doskonałym źródłem, w którym odnaleźć można najstarsze symbole wiary, jest *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*⁸. Pozwala on zapoznać się z całym szeregiem symboli wiary, często także tych mniej znanych, pochodzących z Tradycji Kościoła wschodniego i zachodniego. Wśród najstarszych wyznań wiary interesujące dla podjętego tutaj zagadnienia są najpierw te, w których pomija się wyznanie wiary w Kościół. Pośród nich wymienić należy najpierw wyznanie wiary EUZEBIUSZA Z CEZAREI, jako przykład formuł wiary używanych lokalnie⁹, oraz wyznanie wiary przyjęte przez Sobór Nicejski, które według Euzebiusza z Cezarei jest najśłynniejszym wyznaniem Kościoła starożytnego¹⁰. Oba te wyznania wiary nie zawierają wzmianki o Kościele, lecz koń

⁷ Opracowania poświęcone różnym symbolom wiary są bardzo liczne. Wystarczy tutaj wskazać monumentalną publikację: S. SABUGAL, *Io credo. La fede della Chiesa. Il simbolo della fede. Storia e interpretazione*, Roma 1986 (ss. 1294). Autor podaje w niej obszerną bibliografię odsyłającą do prac poświęconych zarówno symbolowi wiary w ogóle i jego historii, jak też interpretacji symbolu wiary. Wspomniane dzieło zostało tak skomponowane, iż po części historycznej następuje część komentująca poszczególne artykuły symbolu oraz przywołane zostają najważniejsze cytaty patrystyczne i późniejsze teksty Tradycji oraz Magisterium Kościoła, a wszystko zamyka syntetyczne podsumowanie.

⁸ Pod redakcją H. Denzinger'a i P. Hünermanna doczekał się już 43 wydania poprawionego i uzupełnionego. Wcześniejsze wydania opracowane zostały przez H. Denzinger'a i A. Schönmetzera. Autorzy tego kompendium we wprowadzeniu do części prezentującej najważniejsze wyznania wiary Kościoła starożytnego precyzują, że zawiera ona najważniejsze z nich, pomijając te, które są rzadko lub niedokładnie cytowane przez autorów kościelnych albo też są prywatnymi wyznaniami wiary (por. s. 17 wg wyd. 36, popr. z 1976 r., które tutaj oznaczamy skrótem DS). Oczywiście, zbiór ten nie jest zbiorem kompletnym, lecz przywołujemy go tutaj na pierwszym miejscu, a nie wskazujemy najpierw na polskie opracowanie *Breviarium fidei* (red. I. Bokwa, Poznań 2007³; dalej: BFn), ponieważ wersja ta zawiera bogatszy zbiór symboli wiary. Warto przy tej okazji przywołać pouczający tekst B. SESBOUËGO na temat roli *Denzinger'a* od XIX w. do czasów współczesnych; por. TENŹE, *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność*, tł. P. Rak, Kraków 2003, s. 54–60.

⁹ Tekst wyznania wiary Euzebiusza z Cezarei: „Wierzymy w jednego Boga Ojca wszechmogącego Stworzyciela wszystkiego, co widzialne i niewidzialne. I w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Słowo Boga, Boga z Boga; światłość ze światłości, żywot z żywota, Syna jednorodzonego, pierworodnego wszelkiego stworzenia, zrodzonego z Ojca przed wszystkimi wiekami, przez którego wszystko się stało, który stał się ciałem dla naszego zbawienia, żył wśród ludzi, został umęczony, trzeciego dnia zmartwychwstał, wstąpił do Ojca i powtórnie przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych. Wierzymy także w Ducha Świętego” (por. DS 40, tekst polski wg nowego tłumaczenia BFn 13).

¹⁰ Tekst polski: „Wierzymy w jednego Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych, i w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca,

czą się po prostu wyznaniem wiary w Ducha Świętego jako ostatnim artykułem zamykającym całe chrześcijańskie *Credo*.

Wzmianki o Kościele nie zawierają również niektóre późniejsze wyznania wiary. Można tu wskazać dla przykładu Symbol Smyrnański, podpisany przez papieża LIBERIUSZA ok. 357 r. i kończący się artykułem poświęconym Duchowi Świętemu¹¹, oraz kanony Hipolita, będące egipską wersją *Tradycji apostoelskiej* św. HIPOLITA RZYMSKIEGO i pochodzące prawdopodobnie z ok. połowy IV w., a używane podczas chrztu, na co wskazuje forma pytań i odpowiedzi¹².

Wszystkie przywołane powyżej symbole wiary charakteryzują się trójdzelną strukturą, w której — niezależnie od różnicy w długości poszczególnych części — wyznanie wiary kształtuje się wokół trzech artykułów wiary: w Boga Ojca, w Syna Bożego i w Ducha Świętego. Trzeba też dodać, iż w dużej mierze były to symbole wiary używane w kontekście liturgicznym, a więc nieobecność wyznania wiary w Kościół nie musi w tym wypadku oznaczać, że Kościół wyłączony jest całkowicie poza nawias tych symboli. Ponieważ miejscem ich wypowiedzania była wspólnota Kościoła, można wnioskować, iż właśnie ta wspólnota uznawana była za miejsce autentycznego wyznania wiary.

Wspomnieć tutaj należy jeszcze o zupełnie odmiennych sposobach wyrażania wiary, w których także nie pojawia się wzmianka o Kościele. Chodzi o formuły, w których wyraźnie artykułują się dwie części. Pierwsza z nich omawia tajemnicę Boga Trójjedynego i podkreśla odrębność Boskich Osób oraz jedność Boskiej natury, druga zaś wyjaśnia tajemnicę Wcielenia Syna Bożego. Wśród najważniejszych formuł tego rodzaju można wskazać Symbol chrzcielny Kościoła Armejskie-

Jednorodzonego, tj. z istoty Ojca, Boga z Boga, światłość ze światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, nie stworzonego, współistotnego Ojcu, przez którego wszystko się stało, co w niebie i co na ziemi, który zstąpił dla nas i dla naszego zbawienia, przyjął ciało i stał się człowiekiem, został umęczony i zmartwychwstał trzeciego dnia, wstąpił do nieba, przyjdzie sądzić żywych i umarłych. I w Ducha Świętego. Na tych zaś, którzy mówią: «Był kiedyś czas, kiedy Go nie było» i «Że powstał z niczego», albo mówią, że Syn Boży jest z innej hipostazy albo substancji, albo jest stworzony, albo niestały, albo zmienny, Kościół katolicki nakłada anatemę” (tekst polski za wersją łacińską wg BFn 30). Należy dodać, iż wyznanie wiary Euzebiusza z Cezarei i wyznanie wiary Soboru Nicejskiego są bliskie sobie czasowo i że wg Euzebiusza jego wyznanie wiary stało się podstawą dla tego, które zostało przyjęte na Soborze Nicejskim, choć łatwo też stwierdzić, iż inne symbole wiary także są bliskie nicejskiemu (por. BFn 31).

¹¹ Warto przywołać tutaj ostatnią część tego wyznania dotyczącą Ducha Świętego, ponieważ ten artykuł jest już rozbudowany, ale także nie wymienia się tu Kościoła: „[Wierzmy] i w Ducha Świętego, tj. Parakleta, którego zapowiedział zesłać Apostołom po swoim wstąpieniu do nieba, i posłał Go, aby ich uczył i przypomniał wszystko; przez Niego także uświęcają się dusze szczerze wierzących w Niego” (tekst polski wg BFn 32).

¹² Tekst polski: „Czy wierzysz w Boga, Ojca wszechmogącego? Czy wierzysz w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, którego porodziła Maryja Dziewica z Ducha Świętego, [który przyszedł na zbawienie rodzaju ludzkiego], który [dla nas] został ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem, który umarł i trzeciego dnia powstał z umarłych i wstąpił do nieba, siedzi po prawicy Ojca i przyjdzie sądzić żywych i umarłych? Czy wierzysz w Ducha Świętego [Parakleta, który pochodzi od Ojca i Syna?]” (BFn 19).

go (por. DS 6), tzw. *Fides Damasi*, przypisywane papieżowi DAMAZEMU bądź św. HIERONIMOWI, ale pochodzące raczej z końca V w. (por. BF_n 20), Wyznanie *Clemens Trinitatis*, powstałe ok. V lub VI w. (por. BF_n 21), czy wyznanie określane jako *Quicumque*, powstałe między 430 a 500 r. i z czasem uznane na Wschodzie za równie ważne w liturgii jak Symbol Nicejski¹³.

Wprawdzie formuły te również pomijają wyznanie wiary w Kościół, lecz i w tym przypadku nie można powiedzieć, iż wspólnota Kościoła nie ma z nimi związku. Formuły te bowiem często wypowiediane były właśnie podczas liturgii Kościoła, a ich główna funkcja polegała na tym, by pomóc w ustaleniu, jaka jest autentyczna wiara Kościoła. Oczywiście, nie znaczy to, iż Kościół jest tu przedmiotem wiary, lecz zarazem należy powiedzieć, iż nawet jeśli we wszystkich wyznaniach wiary tego typu nie wymienia się Kościoła, te symbole wiary w jakiejś mierze domagają się odniesienia do Kościoła.

Trzeba jednak przyznać, że liczniejsze są te formuły wiary, w które wyznanie wiary w Kościół zostaje wyraźnie ujęte. Wśród nich spotykamy już te najstarsze symbole, jak choćby symbol wiary zapisany w apokryficznym dziele zatytułowanym *List Apostołów* (ok. 160–170 r.; por. BF_n 1)¹⁴, Symbol Hipolita Rzymskiego, zapisany w jego *Traditio Apostolica* (215 lub 217 r.; por. BF_n 4), Wyznanie św. AMBROŻEGO, zawarte w jego *Explanatio symboli* (por. BF_n 6), Symbol chrzcielny z *Sakramentarza Gelazjańskiego* (ok. VI w.; por. BF_n 12), Wyznanie wiary TEODORA Z MOPSUESTII (pomiędzy 381 a 392 r.; por. BF_n 17). Oczywiście, należy przywołać tutaj jeszcze wielkie wyznanie wiary Soboru Konstantynopolińskiego (381 r.), w którym także pada wyznanie wiary w „jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół” (por. BF_n 36).

Ta wielość formuł wiary zawierających wyznanie wiary w Kościół nie stanowi więc czegoś jednorodnego. Nie tylko różnią się one strukturą, ale przede wszystkim mamy tutaj do czynienia z różnicą w stosowaniu lub pomijaniu przyimka odnoszącego się do Kościoła oraz z różnym użyciem przypadku, w którym stoi słowo „Kościół”. Należy od razu dodać, że ta ostanía cecha obecna w różnych symbolach wiary nie jest tak istotna. Jak wskazał H. DE LUBAC, który porównał wiele różnych symboli wiary, występowanie słowa „Kościół” w bierniku lub w narzędniku nie

¹³ Przywołajmy tu tylko najkrótsze spośród nich, czyli Symbol chrzcielny Kościoła Armeńskiego — ten, który został pominięty w BF_n — a który dobrze oddaje dwudzielną strukturę tego typu wyznań wiary: *Credimus in sanctissimam Trinitatem, in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, in annuntiationem Gabrielis, [in conceptionem Mariae,] in nativitatem Christi, in baptismum, [in festivitatem (?),] in passionem [voluntariam], in crucifixionem, triduanam sepolturam, in deiformam [sic!] ascensionem, in sessionem ad dexteram Patris, in terribilem [et glorio sum] adventum* (DS 6).

¹⁴ Oprócz tego wyznania wiary wspomnienie Kościoła odnaleźć można już w II w. regulach wiary takich Ojców, jak Ignacy, Justyn, Ireneusz, Tertulian; SABUGAL, *Io credo*, s. 950.

zmienia sensu samego twierdzenia, a istotne jest właśnie to, czy w wyznaniu wiary występuje przyimek *in* (gr. *eis*)¹⁵.

Zanim zostanie wyjaśnione to, w jaki sposób w tradycji teologicznej komentowano ten fakt, należy dodać jeszcze słowo podsumowania dotyczące obecności lub braku obecności wyznania wiary w Kościół w symbolach wiary. Fakt ten wskazuje bowiem, iż wyznanie wiary w Kościół w starożytności nie było wypowiedzane z taką samą stanowczością, jak wyznanie wiary w Trzy Boskie Osoby, a więc że chrześcijanie byli świadomi, iż słowo „wierzę” w tym artykule wiary nie ma takiego samego znaczenia, jak w artykułach odnoszących się do Boskich Osób¹⁶. Fakt ten wyraża ponadto tę prawdę, iż wiara w obrębie chrześcijańskiego *Credo* dopuszcza pewien pluralizm w spojrzeniu na Kościół, a więc mocniejsze lub słabsze podkreślanie jego roli w obrębie wyznania wiary. Niemniej ten stan rzeczy nie pozwala jednak powiedzieć, iż Kościół jest wyłączony całkowicie poza nawias wyznania wiary. Jakikolwiek bowiem *credo*, nawet to niezawierające wyraźnej wzmianki o Kościele, jest ostatecznie wyznaniem wiary Kościoła i wyraża przekonanie, iż Kościół jest wspólnotą, której istnienie związane jest właśnie z wyznaniem wiary.

2. „Wierzę w Kościół” wobec wyznania wiary w Boga

HENRIDE LUBAC w swoim eseju poświęconym Symbolowi Apostolskiemu przypomniał, iż cała tradycja rzymska od V do XX w. wiernie trzymała się rozróżnienia, na które już wcześniej zwrócił uwagę św. AUGUSTYN — wyznawano *credo in Deum, in Filium, in Spiritum Sanctum*, lecz w przypadku Kościoła mówiono *credo Ecclesiam*, opuszczając przyimek *in*¹⁷. Istota tego rozróżnienia — jak przypomina Katechizm Kościoła Katolickiego — wiąże się z tym, by „nie mieszać Boga i Jego dzieł, lecz by wyraźnie przypisać dobroci Bożej w s z y s t k i e dary, jakich udzielił swojemu Kościołowi” (KKK 750)¹⁸.

¹⁵ H. DE LUBAC, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris 1970, s. 151. Francuski teolog wskazał, że zmiana przypadków zachodziła niekiedy w obrębie tego samego wyznania wiary, np. w *Tradycji apostołskiej* św. Hipolita łaciński tekst ma: *credis in Christum Jesum...?* oraz *credis in Spiritu Sancto...?*

¹⁶ Por. także analizę i wnioski, jakie przedstawia H. SEWERYNIAK, *Wierzę w Kościół powszedni*, Warszawa 1999, s. 183–192.

¹⁷ DE LUBAC, *La foi chrétienne*, s. 154. Nie oznacza to oczywiście, iż w łonie chrześcijaństwa dopiero od tego momentu zaczęto zwracać uwagę na tę różnicę. H. de Lubac polemizując z innymi autorami stawiającymi taki zarzut, stwierdził, że należy odróżnić wiarę wyrażoną w sposób zreflektowany od tej wyrażanej w języku bardziej spontanicznym i wskazał, że można odnaleźć podstawy tej późniejszej Tradycji w wielu wcześniejszych wypowiedziach, w których wyraźnie odróżniano Boga od Jego dzieł; por. *tamże* s. 154–157.

¹⁸ Katechizm Kościoła Katolickiego odwołuje się w tym miejscu do Katechizmu Rzymskiego, gdzie zapisano: *Ut hanc etiam diversa loquendi ratione Deus omnium effector a creatis rebus distinguatur, praeclaraque omnia quae in Ecclesia collata sunt, beneficia divinae bonitati accepta referamus* (1,10,22).

Nie można nie wskazać tutaj jeszcze jednego szczegółu, który nie od razu jest widoczny w tym, co stwierdzono w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Przywołany w przypisie tekst Katechizmu Rzymskiego, komentujący artykuł wiary o Kościele, rozpoczynał się od stwierdzenia, że łatwiej pomylić się co do Kościoła niż co do tajemnicy Wcielenia¹⁹. Był to wyraźny znak, jak ogromną wagę przykładano w katechizmie powstałym po Soborze Trydenckim do tego artykułu wiary. I choć Katechizm Kościoła Katolickiego nie przywołuje tych słów, także i tutaj mamy do czynienia z ogromną uwagą, z jaką autorzy potraktowali ten artykuł wiary, ponieważ jest to najdłuższy z dwunastu artykułów poświęconych chrześcijańskiemu *Credo* (zawiera 239 numerów, podczas gdy drugi pod względem długości artykuł wiary liczy 222 numery i jest poświęcony Bogu). Oczywiście, Katechizm Kościoła Katolickiego czyni tak z nieco innych powodów, niż czyni to Katechizm Rzymski. O ile po Soborze Trydenckim dominowało bowiem ujęcie apologetyczne i łatwość pomyłki co do tajemnicy Kościoła związana była z rozłamem w łonie ówczesnego Kościoła, o tyle Katechizm z 1992 r. mieści się w perspektywie odnowionej eklezjologii oraz okresu, który scharakteryzowano jako „wiek Kościoła”, a który oznaczał odnowę refleksji nad jego tajemnicą w nawiązaniu do wielkiego dziedzictwa biblijnego, patrystycznego oraz nauczania soborowego i ostatnich papieży, a także w ekumenicznym otwarciu na prawdę, że granic Kościoła nie można określić tylko na podstawie kryteriów widzialnych²⁰.

Jakkolwiek więc w nauczaniu Katechizmu Kościoła Katolickiego na temat Kościoła pobrzmiewają zupełnie nowe akcenty — jak choćby zupełnie inne spojrzenie na zagadnienie przynależności do Kościoła — nauczanie to jest w ciągłości z długą Tradycją Kościoła i właśnie tę Tradycję obiera ono za jeden z podstawowych punktów odniesienia, drugim czyniąc aktualne wyzwania, przed którymi Kościół staje, a więc w konsekwencji także aktualne nauczanie papieży²¹.

¹⁹ Por. Katechizm Rzymski I, 10, 1. Krótkiego porównania obu katechizmów podjął się R. LANZETTI, *Katechizm Kościoła Katolickiego a Katechizm Rzymski*, tł. T. Żeleźnik, w: *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1994, s. 89–93.

²⁰ W. HENN, *Credo la Santa Chiesa cattolica*, w: *Catechismo della Chiesa cattolica. Testo integrale e commento*, Casale Monferrato 1993, s. 745–746. Autorem wyrażenia „wiek Kościoła” jest O. DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1927. W. Henn w swoim komentarzu wylicza, iż ten artykuł wiary odwołuje się do tekstów ST 16 razy, do NT — 187 razy (zwłaszcza Mt, J, 1 Kor, Ef, Ap), do Ojców Kościoła — 37 razy (w tym 7 razy do św. Augustyna) oraz że opiera się przede wszystkim na trzech dokumentach II Soboru Watykańskiego: KK (139 razy na 278 razy w całym KKK), DE (26 razy tutaj na 37 razy w całym KKK), DM (cytowany tutaj 22 razy na 38 w całym KKK); ponadto w nauczaniu papieży głównym punktem odniesienia są wypowiedzi Pawła VI (11 razy) i Jana Pawła II (17 razy). Por. także, co na ten temat pisze S. PAWŁOWSKI, *Katechizm Kościoła Katolickiego w ekumenicznej perspektywie dogmatycznoteologicznej*, Lublin 2012, s. 106–107.

²¹ Przypomnijmy, że punkt, w którym KKK wydaje się najbardziej odchodzić od nauki trydenckiej — spojrzenie na przynależność do Kościoła, która została jednoznacznie ujęta w Katechizmie Rzymskim następująco: przynależą do Kościoła ci, którzy uczestniczą w tych samych sakramentach i wyznają tę samą wiarę, lecz wyłączeni są ekskomunikowani, schizmatycy, heretycy i niewierni — znajduje opar-

Istotne dla rozumienia wyznania wiary w Kościół jest właśnie to, w jaki sposób Tradycja odniosła się do łacińskiej składni tego artykułu wiary. By właściwie to zrozumieć, należy przywołać trzy różne znaczenia, które począwszy od św. Augustyna zaczęto nadawać słowu *credo* w odniesieniu do Boga: *credere Deum*, *credere Deo*, *credere in Deum*. Te trzy wyrażenia należy odczytywać właśnie w takiej kolejności i we wzajemnym powiązaniu znaczeń. I tak, pierwsze z nich — *credere Deum* — można oddać poprzez wyrażenie: „wierzę, że Bóg jest” jako uznające Jego istnienie. Drugie ze znaczeń — *credere Deo* — odnosi się do wiary w Boga jako kogoś, komu można ufać (*fides fiduciae*), czyli w Jego prawdomówność. Trzecie natomiast — *credere in Deum* — oznacza postawę zwrócenia się całym sobą z miłością ku Bogu i oddania się Mu, zawierzenia całej swej osoby i złożenia siebie w Jego rękach. Tu jest już coś więcej, niż tylko przyjęcie za prawdę pewnych rzeczy, ponieważ tu nawiązuje się tego rodzaju relacja — będąca odpowiedzią ze strony człowieka na Bożą inicjatywę — iż rzeczywiście człowiek staje się z Nim związany i jest zaproszony do komunii z Nim²².

W tym świetle jawi się więc jaśniej to, że wyznanie wiary w Kościół (jak, niestety, oddano tę prawdę w tłumaczeniu polskim) oznacza coś innego, niż wyznanie wiary w Boga. Bo choć Kościół też jest przedmiotem wiary, nie jest nim tak samo, jak Bóg²³.

Wyraźnie zaznaczone zostało to przez autorów Katechizmu Kościoła Katolickiego, którzy przypomnieli, iż artykuł wiary o Kościele całkowicie zależy od artykułów wiary w Jezusa Chrystusa i w Ducha Świętego (por. KKK 748n). W ten sposób Katechizm nawiązuje do dziedzictwa soborowego, w które wpisuje się wyznanie, że jedynym światłem, jakie ma Kościół, jest światło samego Chrystusa (por. KK 1), oraz do wielkiej Tradycji Ojców, która porównywała Kościół do księżyca — tego ciała niebieskiego, którego światło jest tylko odbiciem światła słońca²⁴. Ponadto przypomniano także, iż wszystko, co święte w Kościele, ma swoje źródło w Duchu Świętym uświęcającym Kościół (por. KKK 749; Katechizm Rzymski 1,10,22).

Można więc powiedzieć, że Kościół jest przedmiotem wiary tylko o tyle, o ile ma on związek z Bogiem, a więc w tym, co dotyczy jego Boskiego pochodzenia,

cie w wypowiedziach wielkich autorytetów teologicznych. H. DE LUBAC podkreślił ten fakt stwierdzając, iż przekonanie o działaniu łaski Chrystusa poza widzialnym Kościołem, jego nauczaniem i jego sakramentami było prawdą uznawaną zawsze, chociaż niekiedy była ona zapominana i że słynny aksjomat *extra Ecclesiam salus nulla* u Ojców Kościoła nie miał tak uogólniającego znaczenia, jakie nadano mu później; TENŻE, *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*, Paris 1967, s. 152.

²² Por. długą analizę H. DE LUBACA na ten temat w *La foi chrétienne*, s. 154–199.

²³ E. OZOROWSKI proponuje tłumaczenie: „wyznaję Kościół”, które rzeczywiście wydaje się szczęśliwsze; E. OZOROWSKI, *Kościół rzeczywistością Bosko-ludzkiego życia*, w: M. RUSECKI, E. PUDEŁKO (red.), *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, Lublin 1995, s. 106.

²⁴ Na ten temat warto skonsultować: H. RAHNER, *Mysterium Lunae. Zur Kirchentheologie des Väterzeit*, ZKTh 63 (1939), s. 311–345, 428–442; 64 (1940), s. 61–80, 121–131.

i że sam Kościół nie może być przedmiotem takiego zawierzenia, jakim jest Bóg. Mówiąc „wierzę w Kościół”, wyznajemy zatem wiarę w to, że jest on ściśle związany z Bogiem, ale zarazem odróżniamy go od samego Boga.

W tę optykę właśnie wpisuje się jedno z najczęściej stosowanych określeń Kościoła — to, które łączy go z ideą Ludu Bożego. Ta teologiczna kategoria, która stała się tak ważna dla eklezjologii II Soboru Watykańskiego i do której nawiązuje Katechizm Kościoła Katolickiego (por. KKK 781–786), uświadamia bowiem podwójną relację Kościoła do Boga: zwołanie z inicjatywy Boga i gromadzenie się Kościoła jako wspólnoty mającej oddawać cześć Bogu. Kategoria ta — jeśli jest właściwie rozumiana, a więc w kluczu biblijnym, a nie socjologicznym — uświadamia, iż Kościół istnieje tylko dlatego, iż został powołany przez Boga i istnieje dla Boga²⁵.

3. „Wierzę w Kościół” jako konsekwencja wiary w Boga

Niemniej, gdy podkreśla się różnicę między wiarą w Boga a wiarą w Kościół, należy dostrzec pewien paradoks — zresztą jak w przypadku każdej z ważnych tajemnic chrześcijańskich. Wyrażenie „wierzę w Kościół”, choć nie może być rozumiane na tej samej płaszczyźnie jak wyznanie wiary w Boga Trójosobowego, jest czymś istotnym i ważnym dla wiary chrześcijańskiej. KLAUS BERGER w jednej ze swych książek wskazuje, że chrześcijaństwo jest jedyną wspólnotą, która „włącza w obszar wiary” swą organizację²⁶. Niemiecki egzegeta uważa, że jedyność Boga, którą wyznają chrześcijanie, łączy się nierozzerwalnie ze wspólnotą Kościoła właśnie dlatego, iż Bóg pragnie zagościć w człowieku i tam znaleźć mieszkanie. Pisze Berger:

Inaczej niż u Żydów, a szczególnie muzułmanów, Bóg nie pozostaje wysoko w niebie i z dala od ludzi, lecz najpierw zamieszkuje w Jezusie Chrystusie i w tym sensie uniża się On jako Syn. Ponadto jednak pragnie zamieszkiwać w każdym człowieku (świętynia Ducha Świętego, Pięćdziesiątnica)²⁷.

To pragnienie Boga, którym ogarnia On każdego człowieka, ma swoją konkretną drogę realizacji. Bóg, który chce wyzwolić i przemienić świat, dla przeprowadzenia tego dzieła musi uczynić pewien początek i potrzebuje w tym świecie widzialnego miejsca i widzialnych świadków — jak słusznie wskazuje GERHARD LOHFINK²⁸. Idea wybrania, która głęboko przenika całe Objawienie starotestamentalne oraz jest charakterystyczna dla przepowiadania i działalności Jezusa, wyraża właśnie

²⁵ Na temat rozumienia pojęcia Ludu Bożego por. CZ. BARTNIK, *Lud Boży*, EK 11, k. 114–117, i zamieszczoną tam bibliografię.

²⁶ K. BERGER, *Wierzyć bez Kościoła?*, tł. E. Piecul-Kamińska, Poznań 2007, s. 179.

²⁷ *Tamże*, s. 183.

²⁸ G. LOHFINK, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii Ludu Bożego*, tł. E. Piecul-Karminińska, Poznań 2005, s. 68.

tę prawdę, iż Bóg chce się posłużyć ludźmi, by zrealizować swój plan i że realizuje go w ich historii. Tak więc wybiera najpierw jeden lud, a następnie w łonie tego ludu doprowadza do pełni dzieła Objawienia w swoim Synu, Jezusie Chrystusie (por. KO 3–4).

Ta pełnia Objawienia, która stała się dostępną człowiekowi w Jezusie Chrystusie, niesie w sobie nierozzerwalnie prawdę o Kościele. Świadectwa nowotestamentalne jednoznacznie pokazują, iż Jezus, jako posłany przez Ojca, gromadzi wokół siebie wspólnotę, której powierza swe Słowo i w której Jego posłannictwo ma być kontynuowane; że właśnie tych, których On wybrał, obdarza swoim autorytetem i ich posłudze powierza kontynuowanie swej misji (por. Mt 16,18; 18,18; 28,18-20). Dlatego słusznie stwierdza SALVADOR PIÉ-NINOT, że Kościół powinien mieć w akcie wiary analogiczne miejsce jak Chrystus (por. także KK 8)²⁹.

Analogię tę hiszpański teolog tłumaczy, odwołując się do kategorii *universale concretum*. Jeśli bowiem w Jezusie Chrystusie ludziom wszystkich czasów i wszystkich kultur zostało ofiarowane Boże Objawienie i zbawienie, to znaczy to, iż w konkretnej i niepowtarzalnej historii jednego Człowieka zostało zawarte to, co ma wymiar powszechny. Tak więc i Kościół, przedłużający misję Chrystusa, staje się tą konkretną społecznością, w której nadal dostępne jest objawiające i zbawcze działanie Chrystusa. Choć należy przy tym uczynić zastrzeżenie, że w przypadku Kościoła chodzi o *universale concretum sacramentale*, czyli o sakramentalny sposób realizacji tego konkretnego powszechnego pośrednictwa, ponieważ to nie sam Kościół jest źródłem zbawienia, lecz jest nim na sposób sakramentalny, to znaczy wskazując na Chrystusa i skutecznie uobecniając Jego działanie³⁰.

Właśnie ta najgłębsza natura Kościoła, która nie pozwala sprowadzić go do rzeczywistości czysto widzialnej i rozpatrywać jedynie pod kątem socjologicznym, lecz która każe widzieć jego genezę w Bożym zamyśle i w woli Chrystusa oraz uwzględniać jego złożoną naturę Bosko-ludzką (por. KK 8; KKK 770n), decyduje o szczególnym miejscu Kościoła w wyznaniu wiary i o tym, że wyznanie wiary w Boga Trójosobowego skutkuje powstaniem wspólnoty. Tradycja teologiczna wyraziła to szczególnie w trzech określeniach Kościoła, które pomagają jeszcze głębiej zrozumieć, w jaki sposób wyznanie „wierzę w Kościół” jest związane z wyznaniem wiary w Boga.

Wśród nich należy najpierw przywołać wyrażenie *Ecclesia de Trinitate*. Sformułowanie to odnajdujemy u BOSSUETA³¹, lecz już TERTULIAN wyrażał się w tym

²⁹ S. PIÉ-NINOT, *Kościół jako ostatni etap historii zbawienia*, w: M. RUSECKI I IN. (red.), *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej. Lublin 18–21 września 2001*, Lublin 2001, s. 427.

³⁰ Por. *tamże*, s. 441–443.

³¹ J.-B. BOSSUET, *Sur le Mystère de la Sainte Trinité*, w: *Œuvres oratoires de Bossuet*, Paris 1914², s. 52–53, 56.

sensie, mówiąc, iż tam, gdzie są Trzej, tam też musi być Kościół³². Jest w tym stwierdzeniu odesłanie do tajemnicy Trójcy Świętej jako źródła, z którego narodził się Kościół i jako celu wszelkiej rzeczywistości. To zaś znaczy, że źródłem i celem chrześcijańskiego życia jest komunია mająca swój wzór w komunii Boskich Osób oraz istnienie wzajemnych relacji charakterystycznych dla komunii trynitarniej. Tu jest ostateczne źródło i racja istnienia Kościoła — jest to tajemnica komunii, która w Bogu ma swe źródło, lecz chce ogarnąć ludzi. Właśnie w ten kontekst należy też wpisać pojęcie *communio* często dziś używane dla określenia tajemnicy Kościoła i jego nadprzyrodzonej natury. Jest to bowiem pojęcie, w którym wyraża się natura Kościoła jako wspólnoty Bosko-ludzkiej rodzącej się tam, gdzie ludzie gromadzą się i autentycznie wyznają wiarę w Tróję Świętą³³. Tutaj też można chyba widzieć najgłębsze źródło dla soborowej wypowiedzi, iż spodobało się Bogu zbawić ludzi nie pojedynczo, lecz razem (por. KK 9).

Drugim z tradycyjnych określeń Kościoła, pozwalającym w sposób właściwy ująć więź Kościoła z zasadniczą treścią wiary, jest to, które o Kościele mówi jako o Ciele Chrystusa. Również ta kategoria zwraca uwagę na to, że chrześcijaństwo nie pozwala pojmować relacji z Chrystusem w kategoriach indywidualnych, lecz z konieczności zawiera wymiar wspólnotowy. Przypominał o tym bardzo mocno już św. Paweł, dla którego być w Chrystusie, czyli zanurzyć się w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, jest równoznaczne z przynależnością „do przestrzeni panowania Chrystusa, którą jest Jego Ciało, czyli gmina” — jak wyrazi to Gerhard Lohfink³⁴. Ta Pawłowa teologia — co jest oczywiste — ma swe źródło w sakramentalnym zakorzenieniu w Chrystusie, ponieważ dla Pawła łamany chleb będący udziałem w Ciele Chrystusa daje udział w jednym i tym samym Ciele Chrystusa, a wszyscy, którzy go spożywają, stają się jednym Ciałem (por. 1 Kor 10,16n). Można więc powiedzieć, iż właśnie w ten sposób przejawia się w pełni zbawcza moc dzieła Chrystusa, które przemienia wierzących nie tylko w ich indywidualnej egzystencji, ale także w wymiarze społecznym i czyni z nich jedno Ciało. Wierzyć w Kościół oznacza więc wyznawać również niezwykłą moc zbawczego dzieła Chrystusa, trwającą w sakramentalnym znaku Eucharystii, która potrafi z obcych sobie uczynić jedno (por. 1 Kor 12,12n).

Dodajmy, co charakterystyczne, że pierwsze wieki chrześcijaństwa były bardzo wyczułone na ten wymiar społeczny zbawczego dzieła Chrystusa i na jego realizm.

³² TERTULIAN, *De baptismo*, 6,12. Całe zdanie, o które tu chodzi, mówi: *Cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pigneretur, necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus; ibi ecclesia quae trium corpus est; tamże*, 6,10-13.

³³ Pojęcie *communio*, zwłaszcza od 1985 r., uznawane jest w eklezjologii za centralną ideę wypływającą z dokumentów II Soboru Watykańskiego. Na temat interpretacji pojęcia *communio* w eklezjologii soborowej szerzej por. A.A. NAPIÓRKOWSKI, *Misterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Kraków 2006, s. 17–28.

³⁴ LOHFINK, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 390.

Jak wykazał to w swym studium historycznym HENRI DE LUBAC, aż do XII w. określenie *Corpus mysticum Christi* odnosiło się do Eucharystii (słowo „mystyczny” używane było w znaczeniu tego wszystkiego, co związane było z tajemnicami ołtarza), zaś Kościół określano wręcz jako *Corpus reale Christi* (r z e c z y w i s t e Ciało Chrystusa). Dopiero herezje kwestionujące realną obecność Ciała Chrystusa w sakramentalnym znaku Eucharystii sprawiły, iż w teologicznym języku wspomnianych określeń zaczęto używać w odwrotnym znaczeniu, kładąc nacisk na realną obecność Ciała Pańskiego w sakramencie Eucharystii i mówiąc o Kościele jako o Mistycznym Ciele Chrystusa³⁵. Ta historyczna perspektywa jest chyba wystarczającą wskazówką, z jaką uwagą należy podejść do tajemnicy Kościoła jako wspólnoty i jak ściśle tajemnica ta jest związana z autentycznym pojmowaniem Boga i Jezusa Chrystusa.

Wspomnijmy tu jeszcze o trzecim określeniu Kościoła: „świątynia Ducha Świętego”. Katechizm Kościoła Katolickiego wyjaśniając to określenie, wiąże je z tajemniczym działaniem Ducha Świętego, który łączy poszczególnych wierzących w jedno ciało i sprawia, iż Kościół jako jedna społeczność staje się miejscem zbawczej Bożej obecności (por. KKK 797n).

Ta ścisła więź między Duchem Świętym a Kościołem zaznacza się w tradycji teologicznej przede wszystkim w dwojakim wymiarze. Najpierw związana jest z tym, iż czas Kościoła jest rozumiany jako czas działania Ducha Świętego albo też czas, w którym Pan jest obecny już nie w sposób cielesny, lecz jako Duch (por. *Dominum et Vivificantem* 25; por. 2 Kor 3,17). Wyznawać wiarę w Kościół, znaczy więc wyrażać przekonanie, że zbawcze działanie Boga nie jest tylko przeszłością, ale że On rzeczywiście jest Panem czasu i jest obecny w naszym „teraz”. Po drugie zaś, ta więź Kościoła z Duchem Świętym wyraża prawdę o tym, iż Kościół jest pierwszym owocem działania Ducha Świętego. Artykuł wiary dotyczący Kościoła następuje zaraz po artykule wiary w Ducha Świętego właśnie dlatego, że ostateczną zasadą ożywiającą Kościół jest Duch Święty, nazywany także duszą Mistycznego Ciała Chrystusa (por. KKK 809).

Jakkolwiek więc wyznanie wiary w Kościół odróżnia się zasadniczo od wyznania wiary w Trzy Boskie Osoby, łączy się z nim ściśle i jest jego jakimś „przedłużeniem”, ponieważ odsłania prawdę o Bogu, który wkracza w dzieje ludzkie i w którego wierzyć oznacza otworzyć się na tajemnicę komunii obejmującą również relacje międzyludzkie³⁶. Spojrzenie na Kościół jako na rzeczywistość Bożą domaga się

³⁵ Por. obszerne studium, które francuski teolog poświęcił temu zagadnieniu: H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age. Etude historique*, Paris 1944.

³⁶ Papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei* stwierdza: „Mówi się więc, że ten Bóg–komunia, wzajemne darzenie się miłością Ojca i Syna w Duchu, jest zdolny ogarnąć historię człowieka, wprowadzić go w swoją dynamikę komunii, mającą w Ojcu swój początek i ostateczny cel. Wyznający wiarę dostrzega, że jest zaangażowany w prawdę, którą wyznaje. Nie może wypowiadać z prawdą słów *Credo*,

bowiem tego, by wyznanie wiary w Boga obejmowało także Kościół. W tym sensie można przywołać słowa RADBERTA PASCHAZEGO, który w komentarzu do Księgi Lamentacji napisał: *translatus est Christus ad Ecclesiam*, przypominając, że oblicze Chrystusa na obecnym etapie historii zbawienia jest dostępne w Kościele³⁷.

4. Antropologiczny i historyczny wymiar wyznania wiary w Kościół

Jeśli jednak wyznanie wiary w Kościół odwołuje się do Boskiego zamysłu i wskazuje na Boską rzeczywistość Kościoła, nie można pominąć wymiaru ludzkiego, który także ma swoje miejsce w wyznaniu wiary w Kościół. Kościół bowiem nie jest tylko Boski, ale jest również ludzki — i to w pełni ludzki. Dobrze tę prawdę ilustruje rozróżnienie, które poczynił YVES CONGAR. Francuski teolog podkreślając bogactwo znaczeń słowa Kościół, wskazał, iż z jednej strony wymyka się ono ujęciu historycznemu i mówi o rzeczywistości będącej w Bożym zamysle i poprzez tajemnicę Wcielenia zakorzenionej w samym Bogu, ale z drugiej obejmuje ono rzeczywistość historyczną i widzialną, wyrażającą się w *congregatio et convocatio fidelium*. W tym sensie, owszem, nie można prawdziwie wierzyć w Kościół, pomijając w wierze Jego odwieczny zamysł zwołania Ludu Bożego, przekraczający historyczną rzeczywistość, ale także nie można prawdziwie wierzyć w Kościół, nie zwracając się z wiarą ku temu, co ten Boży zamysł pozwala realizować w historii — czyli ku temu wszystkiemu, co stanowi Kościół w wymiarze widzialnym i historycznym (depozyt wiary, sakramenty, posługa apostołska)³⁸.

Tak więc wyznanie wiary w Kościół ogarnia również to, co w Kościele ma wymiar ludzki i dotyczy konkretnego człowieka, którego akt wiary winien być aktem w pełni ludzkim. Kiedy więc człowiek wypowiada słowa „wierzę w Kościół”, obejmuje nimi konkretną i historyczną wspólnotę Kościoła, a zarazem wyraża w nich swoje osobiste zaangażowanie. Właśnie w odniesieniu do tej płaszczyzny historycznej i antropologicznej należy uwypuklić kilka istotnych aspektów, które łączą się z wyznaniem wiary w Kościół. Dobrze zostały one ujęte w encyklice *Lumen fidei* papieża FRANCISZKA³⁹.

nie będąc tym samym przemienionym, nie włączając się w obejmującą go historię miłości, która poszerza jego istnienie, czyniąc go częścią wielkiej wspólnoty, ostatecznego podmiotu wypowiadającego *Credo*, którym jest Kościół. Wszystkie prawdy, w które wierzymy, mówią o tajemnicy nowego życia wiary jako drodze komunii z Bogiem żywym”; FRANCISZEK, Encyklika *Lumen fidei*, nr 45 (dalej: LumF); tekst polski: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_encyclica-lumen-fidei_pl.pdf (8.07.2013).

³⁷ RADBERT PASCHAZY, *In Lamentationem Jeremiae* II 1380, w: PL 120, 1119.

³⁸ CONGAR, *Prawdziwa i fałszywa reforma*, s. 110–111.

³⁹ Encyklika została podpisana 29 czerwca 2013 r., a ogłoszona 5 lipca 2013 r.

Papież stwierdził w niej najpierw, iż życie wiary jest życiem kościelnym, ponieważ w wierze „ja” wierzącego poszerza się i nie żyje on już sam, lecz żyje w Nim Chrystus (por. Ga 2,20), co oznacza, iż życie chrześcijanina nabiera eklezjalnego wymiaru, ponieważ „Chrystus zawiera w sobie wszystkich wierzących tworzących Jego ciało” (por. LumF 21–22). Ta rzeczywistość o charakterze głęboko teologicznym może się jednak realizować dzięki temu, co dokonuje się w wymiarze historycznym i co zasadza się na podłożu antropologicznym.

W tym względzie uderzają te fragmenty encykliki, w których papież podkreślił, iż dar wiary nie jest owocem indywidualnych poszukiwań i czymś, co człowiek daje sobie sam. Odwołując się do *passus* z Listu do Rzymian mówiącego o tym, iż wiara rodzi się ze słyszenia (por. Rz 10,17), papież stwierdził, iż wiara ze swej natury jest najpierw darem, którego człowiek nie może podarować sobie sam i który nie jest owocem indywidualistycznego poszukiwania, lecz jest czymś, co pochodzi „od zewnątrz” (por. LumF 22; 39)⁴⁰. Dlatego przekaz wiary zawsze dokonuje się w relacji międzyosobowej — od osoby do osoby — i proces ten można porównać do zapalania płomienia od innego płomienia (por. LumF 37). Ponieważ zaś wiara przekazuje nie jakąś ideę, lecz nowe światło rodzące się ze spotkania z Bogiem, potrzeba tutaj żywych świadków i Kościoła jako wspólnoty (por. LumF 40). Właśnie dlatego więc wierzyć można dzięki drugim — dzięki ich osobistemu świadectwu i dzięki przyjęciu daru wiary, który pochodzi od Innego poprzez innych.

Po drugie, wiara ma charakter eklezjalny i nie można wierzyć inaczej, jak włączając w wyznanie wiary Kościół również z tego powodu, iż Kościół jest miejscem, w którym trwa „pamięć wiary”. We wspomnianej encyklice o wierze przywołane są sugestywne słowa ROMANA GUARDINIEGO, który napisał, że Kościół „jest historycznym nośnikiem pełnego spojrzenia Chrystusa na świat”⁴¹ (LumF 22). To stwierdzenie papież rozwinął nieco dalej podkreślając, iż oblicze Chrystusa dociera do wierzącego dzięki „nieprzerwanemu łańcuchowi świadectw”, który pozwala dotrzeć do tego, co wydarzyło się w innej epoce i który sprawia, że człowiek ma „dostęp do większej pamięci” (LumF 38). W ten sposób człowiek może się otworzyć na „horyzont” o wiele szerszy i bogatszy, niż tylko ten zakreślony przez jego własne doświadczenie, i ma przystęp do tego, co jest „zachowane i żywe w tym jedynym podmiocie pamięci, jakim jest Kościół” (LumF 38).

⁴⁰ Warto przywołać tutaj fragment encykliki, który tę prawdę wyraża w sposób niezwykle sugestywny: „Wiara wyraża się jako odpowiedź na zaproszenie, na słowo, którego należy słuchać i które nie pochodzi ode mnie, i dlatego włącza się w dialog, nie może być jedynie wyznaniem, które płynie od jednostki. Można odpowiedzieć w pierwszej osobie: «wierzę», tylko dlatego, że należy się do wielkiej wspólnoty, tylko dlatego, że mówi się również «wierzymy»”; LumF 39.

⁴¹ R. GUARDINI, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, w: TENZE, *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1963*, Mainz 1963, s. 24.

Trzeci wymiar, który dochodzi do głosu w papieskiej encyklice o wierze, dotyczy wspólnotowego sposobu przeżywania wiary. Odwołując się do relacyjnej natury człowieka i do tego, iż człowiek poznaje świat i samego siebie oraz może się rozwijać dzięki nawiązywanym relacjom (por. LumF 38), w encyklice podkreślono, że do natury wiary należy jej wymiar wspólnotowy, bowiem ona wprowadza w bycie „kimś jednym” w Chrystusie (Ga 3,28)⁴². Dlatego człowiek otrzymujący wiarę odkrywa, że poszerzają się przestrzenie jego „ja” i nawiązują się nowe relacje, które wzbogacają jego życie (por. LumF 39). W przestrzeni wiary wyrażającej się w nowych relacjach z Bogiem i braćmi człowiek staje się kimś bogatszym, zachowując swą niepowtarzalną jednostkowość.

Ostatni wymiar, który sprawia, że również aspekt ludzki i historyczny Kościoła ma istotne znaczenie w akcie wiary, wiąże się z sakramentalnym wymiarem wiary. W encyklice o wierze podkreśla się, iż wiara otwiera człowieka na postrzeganie życia na sposób sakramentalny, to znaczy uzdalnia do wznoszenia się za pośrednictwem tego, co materialne i widzialne, ku temu, co wieczne (por. LumF 40). Właśnie dlatego Kościół, w którym przechowywane są sakramenty i który sam ma naturę sakramentalną, stanowi istotny punkt odniesienia dla aktu wiary, z którym człowiek zwraca się ku Bogu. Widzialny aspekt Kościoła nie jest tu tylko czymś mało ważnym i czymś, co w akcie wiary można zarzucić. Wiara bowiem — jako coś, co jest przekazywane i na co człowiek się otwiera — jest ściśle złączona z tymi specjalnymi „środkami”, którymi są sakramenty i w których „przekazywana jest pamięć wcielona, związana z miejscami i okresami życia, zespolona ze wszystkimi zmysłami”, a wyznający wiarę poprzez nie staje się członkiem „żywego podmiotu” i włącza się „w tkankę relacji wspólnotowych” (LumF 40).

W podsumowaniu można więc stwierdzić, że również widzialny wymiar Kościoła znajduje swe ściśle określone miejsce w wyznaniu wiary chrześcijanina. Jest tak najpierw z tego powodu, iż autentyczna wiara rodzi się z otwarcia na dar przyniesiony przez kogoś innego — na Słowo, którego autorem nie jest sam człowiek, lecz które pochodzi od Boga. Po wtóre, Kościół jest konieczny dla wiary również

⁴² Fragment encykliki, który o tym mówi, w polskim tłumaczeniu brzmi następująco: „Chrześcijanie stanowią «jedno» (por. Ga 3,28), nie tracąc swojej indywidualności, a w służbie innym każdy zyskuje do końca własne życie. Wtedy staje się zrozumiałe, dlaczego poza tym ciałem, poza tą jednością Kościoła w Chrystusie, poza Kościołem (...) wiara traci swoją miarę, nie znajduje już swojej równowagi, wystarczającej przestrzeni, by się utrzymać”; LumF 22. Nie jest to najlepsze tłumaczenie, ponieważ odnośnik do Ga 3,28 przywołuje Pawłową myśl o byciu „kimś jednym” w Chrystusie, a nie o jedności pojmowanej apersonalistycznie, jak sugeruje to tłumaczenie. Tekst grecki ma bowiem w tym miejscu: *gar hymeis eis este en Christo Iesou* i polskie tłumaczenie w Biblii Tysiąclecia słusznie oddaje greckie słowo *eis* jako „kimś jednym”. Takie tłumaczenie byłoby bardziej spójne z tekstem encykliki, w którym wcześniej papież pisze o tym, że poprzez akt wiary pojedynczy człowiek włącza się w „my” ludu będącego jakby „jednym człowiekiem” i „synem pierworodnym” — jak będzie ten lud nazywał sam Bóg (por. Wj 4,22); por. LumF 14.

jako rzeczywistość, w której trwa „pamięć wiary” poprzednich pokoleń i dzięki której chrześcijanin ma przystęp do samego Jezusa Chrystusa. Kolejnym aspektem, który sprawia, że widzialny wymiar Kościoła odgrywa istotną rolę w akcie wiary, jest fakt, iż poprzez swój eklezjalny wymiar akt ten pozwala człowiekowi rozwijać się w nowych relacjach i spełniać w wymiarze osobowym. Wreszcie należy podkreślić, iż to, co widzialne i historyczne w Kościele, ma swoje określone miejsce w akcie wiary w związku z sakramentalną naturą samego Kościoła i znaków sakramentalnych, w których wyraża się i komunikuje nadprzyrodzona rzeczywistość wiary.

Dlatego można powiedzieć za A. SCOLĄ, że prawdziwym wierzącym jest ten, kto wiarę Kościoła przyjmuje za swoją, ponieważ Kościół jako taki stanowi podmiot wiary⁴³. I można powiedzieć to, mając na myśli nie tylko ów Kościół mistyczny i niewidzialny, ale także historyczny i konkretny. Formuła „wierzę w Kościół” przypomina bowiem nie tylko o tym, iż Kościół jest rzeczywistością zakorzoną w Boskim zamysłu i ma Boską naturę, lecz wskazuje na konkretną i ziemską drogę realizacji tego Boskiego zamysłu i na to, że Kościół jest w pełni ludzki, ma również ludzką naturę.

5. Wierzyć w Kościół dzisiaj

Myśląc o wyznaniu wiary, nie można ograniczyć się wyłącznie do przypomnienia wielkiego dziedzictwa Tradycji i do tego, w jaki sposób o wierze w ten artykuł wiary mówiono w poprzednich pokoleniach. Autentyczna wiara oznacza bowiem zdolność do wypowiedzenia słowa „wierzę” jako słowa odnoszącego się do „dziś”. Wierzyć nie można w jakimś abstrakcyjnym czasie, lecz wierzy się tu i teraz — i odnosi się to również do tajemnicy Kościoła, przed którą trzeba umieć stanąć w postawie wiary.

Trzeba przyznać, że właśnie współczesność przyniosła w tym względzie największą trudność. Stwierdza się w dokumencie wydanym przez Papieską Radę ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji:

Żaden inny artykuł wiary nie wzbudza tylu trudności co ten. Zdystansowanie wobec Kościoła pochodzi nie tylko od „oddalonych”, lecz także od tych, którzy na co dzień uczestniczą w życiu Kościoła⁴⁴.

⁴³ A. SCOLA, *Credo Ecclesiam*, ComP 176 (2011), nr 4, s. 6. Katechizm Kościoła Katolickiego otwierając komentarz do *Credo*, wspomina, że symbole wiary rozpoczynają się zarówno od słowa „wierzę”, jak i od słowa „wierzymy” (KKK 26). Można powiedzieć, że Tradycja Kościoła świadczy w ten sposób o tym, iż osobiste wyznanie wiary spleta się nierozdzielnie z wyznaniem wiary całej wspólnoty kościelnej.

⁴⁴ PAPIESKA RADA DS. KRZEWIENIA NOWEJ EWANGELIZACJI, *Żyć rokiem wiary. Program duszpasterski*, tł. M. Masny, Częstochowa 2012, s. 52.

To zdystansowanie przejawia się czasami w tym, że chętnie akceptuje się Osobę Jezusa Chrystusa i patrzy na Niego z podziwem, lecz wobec Kościoła mówi się „nie”, co doskonale oddaje ukuta w kręgu języka niemieckiego formuła: *Christus ja, Kirche nein* („Chrystus tak, Kościół nie”)⁴⁵. Wobec nieufności czy krytyki skierowanej w stronę instytucji Kościoła pytanie o to, jak uczyć wiary w Kościół, odnosi się więc nie tylko do tego, co jest treścią tego artykułu, ale również do tego wszystkiego, co utrudnia — i to nie tylko w wymiarze teoretycznym — pozytywne podejście do Kościoła.

Można by wskazać tutaj wiele różnych czynników, poczynając od samej natury Kościoła, który przecież zbiera w swym łonie również grzesznych i słabych ludzi. Często więc słabość i grzeszność przynależących do Kościoła stanowi pierwszą przeszkodę dla akceptacji właśnie takiego Kościoła. Odpowiedzią na ten zarzut może być przywołane powyżej porównanie używane przez Ojców Kościoła. Ojcowie mówili o Kościele, że jest on jak księżyc, ponieważ nie ma własnego światła, lecz odbija światło Chrystusa–Słońca. Porównanie to pozwala zrozumieć, że dopóty, dopóki słońce nie wzejdzie i nie nastanie dzień, światło może docierać do ziemi poprzez księżyc mogący rozświetlić czas nocy. Porównanie to pozwala również spojrzeć na różne momenty historii Kościoła jak na fazy księżyca, który świeci niekiedy pełniej, a niekiedy słabiej odbija światło ukrytego Słońca oraz sam może być przesłonięty przez chmury. Oczywiście, porównanie to nie może całkowicie wyeliminować zgorszenia grzechem czy słabością chrześcijan, ale zarazem pozwala spojrzeć na Kościół we właściwej perspektywie.

Wspomnieć należy także o innych powodach krytycznego odniesienia do Kościoła, związanych nie tyle z winą pojedynczych chrześcijan, lecz ze słabością Kościoła jako instytucji⁴⁶ albo też z kondycją współczesnego człowieka, który przeniknięty jest duchem indywidualizmu i chce wierzyć bez przynależności (tzw. *Believing without belonging*)⁴⁷.

Wydaje się jednak, iż te wszystkie trudności i wyzwania, przed jakimi staje Kościół, ostateczną odpowiedź mogą znaleźć tylko wtedy, gdy treść omawianego artykułu wiary stanie się żywym doświadczeniem życia, tzn. wyznawanej prawdzie towarzyszyć będzie codzienne doświadczenie Kościoła jako prawdziwej duchowej

⁴⁵ Por. M. RUSECKI, *Dlaczego niektórzy akceptują Chrystusa, a odrzucają Kościół*, w: TENŻE (red.), *Problemy współczesnego Kościoła*, Lublin 1996, s. 107–116.

⁴⁶ W takie spojrzenie wpisuje się książka: CH. DUQUOC, *«Je crois en l’Eglise». Précarité institutionnelle et Règne de Dieu*, Paris 1999. Autor tej publikacji wskazuje jako powody krytycznego podejścia do Kościoła jako instytucji zbytni rygorizm dotyczący rozumienia nierozzerwalności małżeństwa, centralizację rzymską, działania o charakterze instytucjonalnym, które zbytnio zniewalają, nieumiejętność wzięcia pod uwagę kontyngentnego charakteru niektórych decyzji dyscyplinarnych itp.

⁴⁷ S. PIÉ-NINOT, *Wierzę w Kościół. „Wierzę w święty Kościół powszechny”*, tł. K. Stopa, Kielce 2004, s. 6.

ojczyzny⁴⁸. Bowiem choć treść wiary musi jawić się jako coś racjonalnego, to należy pamiętać, iż autentyczne zanurzenie się w życiu chrześcijańskim ma moc przekazać o wiele więcej, aniżeli sam tylko wykład pewnych prawd.

Znamienne jest w tym kontekście to, że swoje obszerne studium poświęcone teologii Ludu Bożego GERHARD LOHFINK kończy osobistym świadectwem, w którym opowiada o swoim doświadczeniu Kościoła i o tym odkryciu, jakiego doznał dzięki włączeniu się w życie tzw. Gminy Zintegrowanej. Niemiecki egzegeta przypomniał przy tej okazji, że właśnie u początku pójścia za Jezusem pierwszych uczniów — wedle relacji Janowej — znajduje się doświadczenie: uczniowie poszli i zobaczyli, gdzie Jezus mieszka i to ich właśnie pociągnęło (por. J 1,35-51)⁴⁹. Wierzyć w Kościół nie oznacza bowiem tylko przyjęcia za prawdę pewnych treści. Oznacza wejść do niego i w nim znaleźć swój prawdziwy dom. A do tego potrzebne są żywe chrześcijańskie wspólnoty, które będą przedłużeniem tego doświadczenia wspólnoty, jakie było charakterystyczne dla pierwszych wspólnot chrześcijańskich (por. tzw. *summaria*: Dz 1,14; 2,42-47; 4,32-35). Jak podkreśla papież Franciszek w swojej pierwszej encyklice,

wiara zatem działa w chrześcijaninie (...) i czyni uczestnikami drogi Kościoła, pielgrzymującego do spełnienia. Dla przemienionego w ten sposób człowieka otwiera się nowy sposób widzenia, wiara staje się światłem dla jego oczu (nr 22).

6. Zakończenie

Niniejsze wyjaśnienie teologicznego znaczenia artykułu zawierającego wyznanie wiary w Kościół rozpoczęło się od spojrzenia na to, w jaki sposób starożytność wypowiadała się na ten temat w różnych formułach wiary. Następnie wskazano, iż Tradycja Kościoła zawsze odróżniała wyznanie wiary w Boga od wyznania wiary w Kościół, co zostawiło swój ślad również w gramatycznym sformułowaniu *Credo*.

Jednocześnie jednak zostało wyjaśnione, dlaczego wyznanie wiary w Kościół jest konsekwencją wyznania wiary w Boga, który objawił się w historii i w tej historii chce nadal działać. Choć bowiem Kościół nie jest Bogiem, Bóg nie chce działać b e z i n i e z a l e ż n i e od Kościoła, lecz jak w Chrystusie zbawienie ofiarowane wszystkim przyszło w określonym miejscu i czasie, tak też kontynuacja zbawczego działania Chrystusa wiąże się z konkretnym miejscem i czasem. W ten

⁴⁸ Por. H. DE LUBAC, *Medytacje o Kościele*, tł. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 197–229, gdzie francuski teolog szeroko opisuje synowską postawę wobec Kościoła–Matki, oraz następny rozdział, będący próbą diagnozy najważniejszych pokus wobec Kościoła w czasach, gdy redagował swą książkę (pierwsze wydanie pochodzi z 1952 r.).

⁴⁹ Por. LOHFINK, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 463–479.

sposób wyraźnie podkreślono, iż wyznanie wiary w Kościół ściśle łączy się z wyznaniem wiary w Boga. Wskazano również, w jakim sensie wyznanie wiary w Kościół łączy się ściśle z tym, co stanowi o ludzkim charakterze Kościoła, a więc, że aspekt historyczny i antropologiczny harmonijnie wpisują się w Boski zamysł wobec Kościoła.

W końcu w niniejszym opracowaniu wskazano na najważniejsze trudności, z którym mierzy się dziś chrześcijanin, chcąc spoglądać na tajemnicę Kościoła z wiarą, dając przy tym wyraz przekonaniu, że trudno jest wierzyć w Kościół bez autentycznego doświadczenia kościelnej wspólnoty. Wierzyć w Kościół można bowiem w pełni tylko wierząc w żywym Kościele, a więc stając się Kościołem.

Theological significance of the formula “I believe in the Church”

Summary

The paper aims to present the theological significance of the article of faith expressed in the words “I believe in the Church”. In order to do so, the author starts by analysing the place that the profession of faith in the Church had in the ancient Symbols of Faith. A look at the most representative creeds reveals that the profession of faith in the Church was clearly distinct from the profession of faith in God, which is also expressed by the grammar of the Christian Creed. However, the interpretation of the mystery of the Church in terms of salvation history helped emphasize that the profession of faith in the Church — although calling for a slightly different understanding of the word “believe” than in the articles relating to the Divine Persons — is the continuation of the profession of faith in God who acts in the human history in the Church and through the Church.

Referring to the paradox fulfilled in Christ, in whom man meets universale concretum in history, the author cites universale concretum sacramentale formula proposed by Salvador Pié-Ninot as properly reflecting the nature of the Church and the relationship between the Church and faith.

In the last part of the paper the author briefly discusses major difficulties associated nowadays with the confession of faith in the Church. He emphasizes that professing faith in the Church is closely related to a genuine experience of a living community of the Church and remaining in her.

Tł. Agnieszka Piskozub-Piwosz