

## PROBLEM JEDNOŚCI KOŚCIOŁA W PERSPEKTYWIE WSPÓŁCZESNEJ ODNOWY EKUMENICZNEJ

Jeśli jest się przekonanym, że Duch Boży jest w stanie dokonywać rzeczy nowych, to prawidłowość ta dotyczy także refleksji teologicznej. Doświadczenie jest swoistym *locus theologicus*, natomiast doświadczenie nowości musi się sprawdzić. W przeciwieństwie do rzeczy przekazywanych w tradycji i do rzeczywistości pierwotnych, doświadczenie rzeczywistości nowych musi być poddane krytycznej analizie. W każdym razie doświadczenie tego, co nowe, stawia również to, co tradycyjne, pod znakiem zapytania. Jako katalizator hermeneutyczny rodzi ono głębsze zrozumienie tego, co niesie tradycja. Dotąd okazywało się w historii dogmatów i w historii teologii, że podjęcie nowych problematyk i odpowiedź na wyzwanie nowych sytuacji następowały według schematu „nawiązanie i wykazanie sprzeczności”. Miarodajne jest świadectwo początku. Świadectwo to jest jednak widziane w nowych horyzontach i na podstawie danych nowych sytuacji powinno być ono na nowo przemyślane. Tradycja i innowacja są ze sobą dynamicznie powiązane.

Na tym ogólnym tle można widzieć omawiany temat. Chodzi w nim po pierwsze o eklezjologiczne miejsce dzieła ekumenicznego, które powstało w ostatnich dziesiątkach lat dzięki wielostronnym staraniom ekumenicznym i jest dzisiaj realnie istniejącą rzeczywistością. Chodzi również, z drugiej strony, o postawienie pytań samym Kościołom, które udzielały się i udzielają w powstawaniu dzieła ekumenicznego: w jakim stopniu mogą one odkryć w stworzonym przez siebie dziele ekumenicznym własną rzeczywistość eklezjalną i jak daleko dadzą się podważyć w swojej eklezjologii celem stworzenia większej i widocznej jedności Kościoła?

W świetle tych właśnie aspektów jawi się sprawa kryteriów, według których teologia ocenia swoją wartość eklezjologiczną. Należy dlatego podjąć problem wyzwania ruchu ekumenicznego, rzuconego w kierunku refleksji eklezjologicznej poprzez próbę zróżnicowanej kryteriologii eklezjologicznej.

## I. Kryteria eklezjologiczne w kontekście ekumenicznym. Stan faktyczny problemu

Jako pierwszy krok rozważania będą przedstawione ujęcia czterech autorów, dwóch protestanckich i dwóch katolickich. Ich opracowania zostały celowo wybrane z dostępnej literatury, ponieważ traktują one problem ekumenizmu również w aspekcie wartościowania eklezjologicznego. Jeśli nawet problemy kryteriologii eklezjologicznej zostały przez nich tylko zasygnalizowane, to jednak mogą one oddać faktyczny stan omawianego zagadnienia, z którego powinna wypływać każda próba eklezjologicznej kryteriologii. Wszyscy autorzy na swój sposób liczą się z „prowokacją” skierowaną w kierunku eklezjologii przez ruch ekumeniczny. Ich rozważania mogą więc być dobrym wstępem dla postawionego zagadnienia.

1. *Co jest elementem konstytutywnym Kościoła i jakie jest jego zadanie? — Pytanie podstawowe według Reinharda Slenczka*

W trzecim tomie wydanego przez Carla Andresena *Handbuch der Dogmen— und Theologiegeschichte*, pod tytułem *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, Reinhard Slenczka w pracy *Dogmat a jedność Kościołów*<sup>1</sup>, daje opis ruchu ekumenicznego i próbę jego dogmatycznego wartościowania. Przedstawia on konkretny sektor działania ekumenicznego na najwyższym szczeblu: ruchy *Life and Work* i *Faith and Order* z ich światowymi konferencjami jako etap wstępny rozwoju Ekumenicznej Rady Kościołów, jak również ją samą, począwszy od roku 1948, jej zebrania plenarne i stan realizacji jej programów ekumenicznych. Zwraca on uwagę na określoną właściwość teologii w ruchu ekumenicznym jako „teologii konferencyjnej” i zauważa, że chodzi tu o „wydarzenia o randze historii Kościoła, które wymagają teologicznego wyjaśnienia i stoją w ścisłym powiązaniu refleksji teologicznej z rzeczywistością Kościoła”<sup>2</sup>. Autor wyjaśnia niedwuznacznie, że chodzi o „rozdzielenie pomiędzy błędem a prawdą w duchowej rzeczywistości wiary i Kościoła” „W tym sensie jedność i prawda należą do siebie, a zadaniem odpowiedzialności kościelnej i teologicznej decyzji wszystkich czasów będzie rozstrzygnięcie, co jest potrzebne do jedności w prawdzie, gdzie jedności tej można szukać, a gdzie jej brakuje”<sup>3</sup>. Rzeczywistości dogmatu i wyznanie wiary wykazują swój „wymiar społeczny

<sup>1</sup> R. Slenczka, *Dogmat a jedność Kościołów*, Göttingen 1984, 426—603.

<sup>2</sup> Tamże, 427.

<sup>3</sup> Tamże, 587.

podczas zakładania (lub znoszenia) wspólnoty Kościoła”. Slenczka przypomina pytanie Bonhoeffera z roku 1935: „Czy ekumenia jest, w jej widzialnej postaci, już Kościołem czy nie?” Tym samym chce on poruszyć problem eklezjologiczny ruchu ekumenicznego i zastanowić się nad tym, jak wygląda realna rzeczywistość eklezjalna wspólnoty Kościołów w Ekumenicznej Radzie Kościołów<sup>4</sup>. Istnieje przy tym trudność, której podstawa leży w samej rzeczy: napięcie pomiędzy już przeżywaną wspólnotą pomimo rozdzielania i w samym rozdzielaniu wiernych a dopiero co definiowaną, pełną wspólnotą w przyszłości. Uważa on, że „dogmatyczne określenie realiów eklezjalnych nie może dokonać się według miary bezsprzecywnego konsensu, lecz w świetle pytania o prawość Kościoła”<sup>5</sup>. „W ostateczności chodzi o pytanie, co jest fundamentem i zadaniem Kościoła”<sup>6</sup>. W obliczu starań o widzialną jedność Kościoła, mówi on o „ciągłym konflikcie o chrześcijańskie *proprium*, a zatem o pytanie, co jest elementem konstytutywnym Kościoła i jakie jest jego zadanie”<sup>7</sup>. Nie chodzi mu więc o teologicznie wypracowane konsensy i o konwergencje w ramach rozwoju ruchu ekumenicznego, lecz o odpowiedzialność pastoralną i o decyzję samego Kościoła, dotyczącą wspólnoty Kościołów i sakramentów. Jednakże zauważa on, że „też bez pełnej wspólnoty sakramentalnej Kościoły miejscowe mają ze sobą łączność, mającą jakość eklezjalną, jak też elementy realnej wspólnoty Kościołów”<sup>8</sup>.

Obok problemu „Dogmat a jedność Kościołów” rozważa on także pytanie dotyczące stosunku etyki i jedności Kościołów. Formuluje też często cytowane przez *Life and Work* ważne zdanie jako pytanie: „Nauka dzieli; a czy służenie łączy?”, i obserwuje, w świetle tak postawionego pytania, stan rozwoju Ekumenicznej Rady Kościołów, szczególnie zaś to, co dotyczy tzw. „ekumenizmu świeckiego” Bardzo jasno wychodzi ten właśnie problem w pojęciu „etycznej herezji”, które zostało użyte w Uppsali w roku 1968. „Być zarozumiałym w obliczu nędzy świata, oznacza: być winnym herezji” — czytamy w raporcie z sekcji III na temat *Gospodarczy i społeczny rozwój świata*<sup>9</sup>. Visser 't Hooft uważał wtedy, „że członkowie Kościoła, którzy nie chcą uznać swojej odpowiedzialności za potrzebujących w świecie, podobnie winni są herezji jak ci, którzy odrzucają taką czy inną formułę wyznania wiary”<sup>10</sup>. Okazuje się, że wspólnota służebna nie jest op-

4 Tamże, 519—524.

5 Tamże, 524.

6 Tamże, 545.

7 Tamże, 588.

8 Tamże, 592.

9 Tamże, 538 n.

10 Tamże, 539.

tymalnym środkiem do budowania jedności Kościoła, ale może być okazją do nowych podziałów. Pojęcie herezji zawiera, bez wątpienia, element społeczny. Herezja nie jest tylko formalnym odrzuceniem jakiejś prawdy wiary, lecz jest zerwaniem ze wspólnotą (odosobnieniem od samostanowienia i nieporozumień<sup>11</sup>). Herezja dotyczy nie tyle samej doktryny, co „praktycznego życia codziennego we wspólnocie”. Należy jednak zapytać, czy pojęcie herezji dotyczy etyki, czy też należy je rozumieć w ramach poszerzonego pojęcia grzechu? Wobec przeciwstawnych i wzajemnie wykluczających się punktów wyjścia oraz zapatrywań w dziedzinach świeckich, wiara we wspólne podstawy egzystencji chrześcijańskiej jest jedynym elementem łączącym. Punkt krytyczny osiąga się dopiero wtedy, „gdy wzajemnie neguje się chrześcijańską postawę i dlatego odstępuje od Chrystusowej wspólnoty”<sup>12</sup>. Przewyciężenie konfliktu nie może nastąpić inaczej, jak tylko na płaszczyźnie kryteriów dogmatycznych. Slenczka ostrzega przed błędem wyrażającym się w tym, że „służba łączy chrześcijan w tym, co czynią tak długo, jak długo są oni rozłączeni w wierze w to, co sam Chrystus dla nich uczynił”<sup>13</sup>.

W badaniach Slenczki można by podkreślić trzy momenty, ważne dla naszego tematu:

— z całym naciskiem zwrócił on uwagę na rzeczywistość prawdy, na podstawy chrześcijańskiego życia w prawdziwej wierze w Chrystusa i na podstawowe pytanie o prawdziwy Kościół, o to, co jest elementem konstytutywnym Kościoła i jakie jest jego zadanie;

— według niego, chodzi o to, żeby objaśnienia teologiczne, z jednej strony, i następujące po nich decyzje, z drugiej strony, były podejmowane we współpracy fachowców teologicznych i odpowiedzialnych przywódców Kościoła;

— widzi on wartość realnie egzystującego ekumenizmu i eklezjalnych elementów realnej wspólnoty Kościoła w nim zawartych.

## 2. Elementy widzialnej jedności Kościoła według Ulricha Kühna

W ostatniej części swojej eklezjologii Ulrich Kühn<sup>14</sup> mówi o jedności Kościoła i rozważa w tym kontekście „kryteria teologiczne, o jakie powinno chodzić w możliwym modelu jedności”<sup>15</sup>. We współczesnym dialogu ekumenicznym wychodzi się z przeko-

<sup>11</sup> Tenże, *Die Lehre trennt — aber verbindet das Dienen?*; KuD 19 (1973) 142.

<sup>12</sup> Tamże, 144.

<sup>13</sup> Tamże, 149.

<sup>14</sup> U. Kühn, *Kirche*, Gütersloh 1980.

<sup>15</sup> Tamże, 205.

nania, że „prawdziwa i najgłębsza jedność Kościoła jest już zaprogramowana w «zbawczym działaniu Boga w kierunku jedności przez Chrystusa»”<sup>16</sup>. Wystarczającymi kryteriami widzialnej jedności, według doktryny Lutra, są: „zgodność doktryny i przepowiadania Ewangelii, jak też zgodność szafowania sakramentów z ich przeznaczeniem”<sup>17</sup>. Kühn wychodzi z rozważań o wspólnotcie wieczernikowej, ponieważ jest ona centralnym miejscem, w którym jedność Kościoła przeżywana była jako wspólnota. Uwzględnienie trzech kręgów problemowych jest warunkiem jedności wspólnoty wieczernikowej: 1) zgodność wiary i doktryny, 2) jedność miłości i wzajemnej służby, 3) uznanie urzędów i służb. Jedność w prawdzie, tzn. wspólnotowość rozumienia i wyznania wiary nie jest niemożliwa. Jednocześnie należy zauważyć, że istnieje dzisiaj wiele różnych możliwości przeżywania swej wiary, teologii, pobożności i życia, które należy wziąć też pod uwagę. Również granice „rodzenia się” wyznania przybliży się w kierunku pogłębienia świadomości teologicznej, dlatego kryterium jedności i prawdy trzeba zróżnicować i poddawać nieustannemu dialogowi, aby móc zachować jedność w wielości. Jedność świadectwa i służby miłości bywa w klasycznej eklezjologii reformatorskiej, jak też u jej rzymskokatolickich kontrahentów (np. u Bellarmina) niewystarczająco podkreślana mimo, że można ją znaleźć w Nowym Testamencie i w Tradycji (np. u Augustyna). Kühn zwraca uwagę na granice tego kryterium jedności, gdy — tak jak Slenczka — nie rozciąga pojęcia herezji na odstępstwo etyczno-socjalne, ponieważ „istota bytu Kościoła ukazuje się w oddaniu i poświęceniu Chrystusowi, który jest gotowy przebaczyć każde odstępstwo”<sup>18</sup>. Ponadto autor zwraca uwagę na to, że rozkład jedności Kościoła z powodu różnic w zakresie socjalno-etycznym i ze względu na zróżnicowane pozycje chrześcijan, dotyczące odpowiedzialności za świat, jest możliwy do pokonania tylko „przez wspólnotowość wiary w Jezusa Chrystusa i wzajemne zaakceptowanie” W końcu autor mówi o strukturach jedności, ponieważ do warunków prawdziwej jedności Kościoła należą także „specjalne wymogi struktury urzędów kościelnych”. Twierdzi on, że pojęcie Kościoła, pochodzące od reformacji, nie jest pojęciem „bezurzędowym”<sup>19</sup>. W każdym bądź razie wskazuje na CA VII, gdzie wspomniane są tylko: przepowiadanie wiary i szafarstwo sakramentów, oraz „na zjawisko relatywności instytucji-urzędu w przeciwieństwie do funkcji”. Obecnie nastąpił w Kościołach protestanckich wzrost przekonania, że „jedność Kościoła

<sup>16</sup> Tamże, 203.

<sup>17</sup> Tamże, 203.

<sup>18</sup> Tamże, 218.

<sup>19</sup> Tamże, 215.

wymaga instytucjonalizacji jako środka potrzebnego ludziom dla zachowania i praktykowania rzeczywistości duchowej". W związku z zagadnieniem uznania urzędów Kühn wyraża się następująco: „Być może, tradycja protestancka musi od nowa się przekonać, że prawda urzędu i jego funkcji oraz związana z tym prawda Kościoła, jest powiązana z przekonaniem, że istnieje możliwość udokumentowania wspólnoty Kościoła wszystkich czasów i miejsc”<sup>20</sup>. W związku z tym autor wskazuje na „konieczne poszerzenie zrozumienia prawdy”: „Zdanie, sposób postępowania są prawdziwe nie ze względu na określony kontekst (prawda korespondencyjna), lecz jednocześnie ze względu na powiązanie ze zgodą (prawda konsensu)” Wziąwszy pod uwagę myślenie „wspólnoty soborowej”, Kühn widzi ostatecznie urząd jako przewodniczenie Kościołowi i jednocześnie jako „służbę jedności w sensie takiej właśnie wspólnoty soborowej (na wszystkich płaszczyznach)”<sup>21</sup>.

Zwrócenie uwagi przez Kühna na poszerzenie pojęcia prawdy jako „prawdy-konsensu” zostało szerzej opracowane w jego artykule: „Ekumeniczne zobowiązanie dogmatyki” Porusza on tu m. in. pojęcie herezji i pyta o kryteria prawdy. Według niego, herezja „nie jest tam, gdzie jakiś teolog reprezentuje fałszywą doktrynę, lecz dopiero tam, gdzie następuje odrzucenie wspólnoty i odejście od konsensu Kościoła. Wtedy dopiero można mówić o herezji, jeśli określona wypowiedź teologiczna nie chce poddać się autorytetowi Kościoła”<sup>22</sup>. Ujęte pozytywnie myślenie to oznacza, że we wspólnocie Kościołów te różnice doktrynalne, jakie kiedyś uważane były za herezje, powinny być na nowo zinterpretowane. Nie będą one wyrazem zagubionej jedności, lecz „zmienią swe oblicze, będą otwarte na nowe interpretacje, gdzie chcą być wyrazem wielości w Kościele”<sup>23</sup>. Z takim rozumieniem herezji koresponduje, na podstawie dialogicznego charakteru prawdy chrześcijańskiej, kryterium prawdy, które można by nazwać „zdolnością do konsensu i recepcji” Kühn przytacza, jako podstawowe kryterium, zgodność z Pismem świętym, a dla wypowiedzi teologicznych — adekwatność sytuacji i doświadczenia. Pyta on dalej: „Czy jest zasadne postawienie pytania o dalsze kryterium prawdziwości wypowiedzi dogmatycznej oraz prawdziwości oblicza chrześcijaństwa — jako możliwy konsens z Kościołem powszechnym, względnie z innymi formami wyrażającymi chrześci-

<sup>20</sup> Tamże, 216.

<sup>21</sup> Tamże, 221.

<sup>22</sup> W: Neufeld Ullrich (Hrsg), *Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie*, Leipzig—Düsseldorf 1986, 217.

<sup>23</sup> Tamże, 219.

jaństwo, w tym oczywiście sensie, że — naturalnie w charakterze danego wyznania chrześcijańskiego — istnieje możliwość recepcji zarówno jakiejś wypowiedzi dogmatycznej, jak też stylu życia chrześcijańskiego przez inne wyznanie?”<sup>24</sup> Kühn podkreśla, że kryterium to może być stosowane tylko „razem z kryterium Pisma świętego i doświadczenia”<sup>25</sup>. Najgłębszy sens kryterium prawdy konsensu i recepcji autor widzi w tym, że wszyscy jesteśmy zanurzeni w naszych poszukiwaniach i decyzjach „we wspólnotę współposzukujących, pytających i współdecydujących, która to wspólnota żyje pod wpływem obiecanego Świętego Ducha Prawdy”<sup>26</sup>.

Na zakończenie musimy stwierdzić, że:

— kryteriami pełnej wspólnoty Kościoła, a zatem elementami, z których nie wolno zrezygnować, jest jedność w wierze i doktrynie, w świadectwie i w służbie miłości, w strukturach i w Wierczniku;

— promlem zdolności do „konsensu i recepcji” określonej doktryny należy rozważać wspólnie z kryteriami Pisma świętego i doświadczenia, co spełnia ważną rolę w dialogu ekumenicznym, tzn. w szukaniu możliwości doprowadzenia do widzialnej jedności Kościoła.

### 3. *Notae Ecclesiae a obiektywno-subiektywne urzeczywistnienie jednego i jedyne Kościoła Chrystusowego według Heinricha Döringa*

W swoim *Grundriss der Ekklesiologie* Heinrich Döring<sup>27</sup> ukazał strukturalno-funkcjonalistyczne widzenie Kościoła, w które wbudowane są także takie wymiary Kościoła, jak: jego jedność, świętość, katolickość i apostołskość. Podtytuł opracowania brzmi: *Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz*. Odpowiednio omawiane są tu cztery atrybuty Kościoła w perspektywie ekumenicznej. Döring nie widzi w nich już znaków odróżniających wyznania — właśnie *notae*, lecz o wiele bardziej: własności istotowe, znaki charakterystyczne jednej i jedynej rzeczywistości Kościoła Jezusa Chrystusa, tzn. konkretnie Kościoła rzymskokatolickiego, jak też Kościołów niekatolickich i wspólnot kościelnych. Jego myślenie pokrywa się z faktem, że ani w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, ani w Dekrecie o ekumenizmie Soboru Watykańskiego II nie zachodzi identyfikacja Kościoła Chrystusowego z Kościołem rzym-

<sup>24</sup> Tamże, 224.

<sup>25</sup> Tamże, 225.

<sup>26</sup> Tamże, 225.

<sup>27</sup> H. Döring, *Grundriss der Ekklesiologie*, Darmstadt 1986.

kokatolickim. Autor uważa dlatego, powołując się na Sobór Watykański II, że „Kościół doszedł do szerokiego i głęboko teologicznego zrozumienia, że jest wielkością eschatologiczną, pozwalającą na uprawianie każdej ekumenicznej teologii”<sup>28</sup>. W ten sposób może on ukazać *notae ecclesiae* z punktu widzenia Soboru Watykańskiego II w trzech płaszczyznach: jako całościową perspektywę Kościoła, w związku z Kościołem rzymskokatolickim, z pozycji ekumenicznej. Przez to jasne się staje, że jeden i ten sam Kościół Chrystusa urzeczywistnia się w Kościele rzymskokatolickim, a jedność, świętość, katolickość i apostołskość są dla niego darem i zarazem zadaniem. Jednocześnie widać, że przyznajemy te są obecne także poza Kościołem rzymskokatolickim. W odwołaniu z bardzo ważnym eklezjologicznym pojęciem *communio*, którego użył Sobór Watykański II, odważa się Döring powiedzieć w ramach starań o widzialną jedność Kościoła, w ślad za wskazaniem soborowego Dekretu o ekumenizmie: „Chodzi w nim o *plenitudo communionis* i *unitatis*, która mimo wszelkiej nieprzystępności w Kościele katolickim ma swoje określone miejsce, przy czym celem dla obydwóch stron (Kościół katolicki z jednej strony i odłączone chrześcijańskie *communiones* z drugiej) jest *una atque unica Ecclesia Christi*”<sup>29</sup>. W ten sposób można uzyskać również w katolickiej eklezjologii korzystne rozumienie kryteriologii o charakterze na wskroś ekumenicznym. W tej perspektywie zyskują *notae* jako „formy urzeczywistniania” i „pryncypia heurystyczne” swoją pełną wagę ekumeniczną. „Nie formalne istnienie tych cech, lecz ich urzeczywistnienie jest decydujące”<sup>30</sup>. Powołując się na B. Häringa, autor mówi: „Te cechy charakterystyczne Kościoła stają się w pewnym znaczeniu „pryncypiami heurystycznymi” dla odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób Królestwo Boże może się urzeczywistnić poprzez wspólnotę wierzących?”<sup>31</sup>. Nawiązując z kolei do eklezjologii Soboru Watykańskiego II, Döring mówi o „stopniach urzeczywistniania bytu Kościoła”, które są zależne od obiektywnych i widocznych elementów Kościoła i jego jedności oraz od subiektywnego urzeczywistniania się Kościoła: „Stopień kościelności” mógłby wzrastać wraz z rosnącym urzeczywistnianiem się widocznych i elementarnych znaków Kościoła (wyznanie wiary, sakramenty, przewodniczenie Kościołowi). W tym stopniu, w jakim wzrasta konkretny Kościół, wzrasta także widzialna jedność Kościoła”<sup>32</sup>. Stąd jasne jest, że według Döringa ruch ekumeniczny jest „sta-

<sup>28</sup> Tamże, 178.

<sup>29</sup> Tamże, 178.

<sup>32</sup> Tamże, 204.

<sup>30</sup> Tamże, 169.

<sup>31</sup> Tamże, 182.



raniem o podstawowe elementy konstytutywne dla ukazania widocznej jedności Kościoła”

Do podobnych wniosków w stosunku do prawdy wiary prowadzą rozważania, jakie Döring przeprowadził, mówiąc o stanie dialogu między katolikami a luteranami. „Skoro podzielone Kościoły zachowały w podstawowym sensie konsens wiary, to nie są one oddzielone od jednego i jedyne Kościoła”<sup>33</sup>. Autor uważa, że „właściwe” pojęcie herezji, jakie się rozpatruje w nawiązaniu do Ireneusza z Lyonu, „powinno być widziane w zupełnej zmianie znaczenia całości”, a nie tylko w doborze prawd wiary. Jednocześnie nie powinno się go używać w stosunku do chrześcijan i Kościołów, o których Konstytucja o Kościele (KK 15) mówi, że są złączone duchem. Konsekwentnie, istnieją stopnie urzeczywistnienia się Kościoła w urzeczywistnianiu się wiary. „Dialog ekumeniczny ma uczynić wszystko, aby nie stawiać pod znakiem zapytania własnego fundamentu, jakim jest konsens jednej prawdy wiary, lecz powinien dołożyć starań, aby niejako zlać w jedno różne chrześcijańskie teologie”<sup>34</sup>.

Warto wspomnieć w końcu, że Döring rozróżnia w swoim zarysie legalną i nielegalną wielorakość. Legalna wielorakość jest to „jedność w wielości”. Nielegalna natomiast występuje wtedy, gdy „ludzie i Kościoły, grupy i epoki próbują zarezerwować sobie w Kościele zadanie spełniania roli normatywnej dla całego Kościoła”<sup>35</sup>. Dalej zaś, jeśli grupy gubią zdolność integracji i otwartości oraz żyją w pełnej izolacji.

Podsumujmy. Opracowanie Döringa, dotyczące eklezjologii Soboru Watykańskiego II, pozwala na:

- ekumeniczną interpretację *notae Ecclesiae*,
- koncepcję stopniowego urzeczywistniania się bytu Kościoła,
- jedność w wielości; wielość nielegalna ma miejsce wtedy, gdy zagubiona zostaje zdolność otwarcia się i integracji.

#### 4. Kościół jako znak Królestwa Bożego — ekumeniczna podstawa zrozumienia kryteriologii eklezjologicznej według Hermana Josefa Pottmeyera

W swoim przyczynku pod tytułem: *Die Frage nach der wahren Kirche*, zawartym w trzecim tomie *Handbuch der Fundamentaltheologie* (HPthl) Pottmeyer wybrał oryginalną drogę do przezwyciężenia dotychczasowego stanu rzeczy, dotyczącego wyznaniowo-apologetycznej *demonstratio catholica*. Chodziło mu o to.

<sup>33</sup> Tenże, *Nahziel: Schwesterkirchen*, ÖR 34 (1985) 268.

<sup>34</sup> Tamże, 269.

<sup>35</sup> Tamże, 186.

aby znaleźć te cechy charakterystyczne, które „według woli Bożej wyróżniają prawdziwy Kościół i mogłyby być uznane wiążąco przez wszystkich wiernych”<sup>36</sup>. Cechy te stają się kryteriami, „według których powinny postępować wszystkie wspólnoty chrześcijańskie, które uważają się za Kościół” Autor szuka dlatego pewnej bazy porozumienia ekumenicznego, na której można by rozwinąć przymioty jednego i jedyne Kościoła, i na której dałoby się zweryfikować „kościelność” istniejących Kościołów. Chociaż sprawa prawdziwego Kościoła jest w dzisiejszym ekumenizmie omawiana na bazie *notae* (jedność, świętość, katolickość, apostołskość), autor próbuje iść w kierunku innej argumentacji: znaki określające prawdziwy Kościół mogłyby być zidentyfikowane na podstawie biblijnej Nowiny o Królestwie Bożym. Propozycją tą Pottmeyer nie chce odświeżać myśli teologii protestanckiej XVIII wieku czy też katolickiej teologii XIX-wiecznej. Co więcej, stwierdza on, że spojrzenie na Kościół jako znak Królestwa Bożego w dzisiejszym dialogu ekumenicznym jest obecnie zobowiązujące i zdolne stanowić bazę porozumienia dla rozwoju wspólnej kryteriologii eklezjologicznej wielu Kościołów, w których kontekst mogą być wbudowane także klasyczne *notae*. Swoją pozycję kryteriologiczną podbudowuje on dwojako: „Królestwo Boże jest podstawą poznania prawdziwości Kościoła; Królestwo Boże jest także podstawą poznania sensu działalności Kościoła”<sup>37</sup>.

Doktryna Soboru Watykańskiego II o Kościele jako *sacramentum* jest, według niego, „dodatkowym przeznaczeniem Kościoła jako narzędzia Królestwa Bożego” i dlatego „zaostrzeniem kryteriologii, ponieważ uwypukla ona aspekt praktyczny: Kościół jako przekonujący znak i adekwatne narzędzie Królestwa Bożego”<sup>38</sup>.

Pośród rozważań eklezjologicznych Ekumenicznej Rady Kościołów i jej gremiów można znaleźć, począwszy od lat sześćdziesiątych „eklezjologię sakramentalną”, która rozumie Kościół jako „znak Królestwa”. W dokumentach Światowej Konferencji Misji i Ewangelizacji w Melbourne (1980) można znaleźć zadziwiające zdanie: „Cały Kościół Boży jest na każdym miejscu i w każdym czasie sakramentem Królestwa, jakie przyszło w osobie Chrystusa, a przyjdzie dopiero w pełni, gdy Chrystus powróci w chwale”<sup>39</sup>. Zdanie to steruje wyraźnie w kierunku samoświadomości Kościołów odczytujących swoją identyczność na podstawie osobistego doświadczenia. Pottmeyer nie bez racji widzi, że

<sup>36</sup> Tamże, 213.

<sup>37</sup> Tamże, 228.

<sup>38</sup> Tamże, 231.

<sup>39</sup> Tamże, 232.

wypracowana przez niego pozycja kryteriologiczna ma swoje potwierdzenie: „W samoświadomości Kościołów można znaleźć tę miarę, w świetle której Kościoły te same siebie oceniają”<sup>40</sup>. Wszystko zależy od tego, jak głęboko sięga świadomość poszczególnych Kościołów. Sam Pottmeyer przypisuje znaki Królestwa Bożego, jako znaki rozpoznawcze prawdziwego Kościoła, tylko Kościołowi rzymskokatolickiemu. Nie czyni tego w sposób polemiczny w stosunku do innych Kościołów chrześcijańskich, a więc metodą ekskluzywności typową dla tradycyjnej apologetyki, lecz w świadomości, że każdy z Kościołów powinien widzieć siebie przez pryzmat wspomnianych kryteriów; dopiero wtedy „może być prowadzony dialog pomiędzy Kościołami o tym, co należy do prawdziwości Kościoła Bożego, a czego Kościołom tym brakuje”<sup>41</sup>. Na innym miejscu autor pisze: „Ograniczenie się do krytycznego widzenia samego siebie następuje z przekonania, że żywy dialog powinien poprzedzać wzajemne osądzanie”<sup>42</sup>.

Nie trzeba tutaj rozwijać dalszych rozważań Pottmeyera. Jego opracowanie Kościoła jako „znaku Królestwa Bożego” jest, według mnie, optymalne i można je zastosować do każdej kryteriologii eklezjologicznej, ponieważ jest ono w stanie stworzyć biblijne podstawy dla porozumienia ekumenicznego.

## II. Próba zróżnicowanej kryteriologii eklezjologicznej

Dotychczasowe próby, kryteria i eklezjologiczne oceny dają podstawę do stworzenia własnej próby kryteriologii eklezjologicznej, która zostanie rozwinięta z podwójnej perspektywy. Na bazie eklezjologii rzymskokatolickiej, która wychodzi naprzeciw problemowi ekumenicznemu, zostanie podjęta próba wypracowania takiej kryteriologii, która mogłaby obowiązywać wszystkie Kościoły i wspólnoty, a która nie zawaha się skierować odpowiednie pytania do Kościoła rzymskokatolickiego. Na etapie tym będzie mowa o *basileia*-nowinie i o *praxis* Jezusa Chrystusa, jak to czyni Pottmeyer i inni autorzy. Jako następny krok będzie podjęta próba postawienia pytania, na bazie ruchu ekumenicznego, o eklezjologicznie ważne implikacje, które w związku z wynikami bilateralnych dialogów i doświadczeń płynących z refleksji eklezjologicznych mogą prowadzić do poszukiwanych kryteriów eklezjologicznych potrzebnych dzisiejszemu, realnie egzystującemu dziełu ekumenicznemu. Aby móc przedstawić systematycznie i możliwie krótko przedsięwzięte zadanie, rozważania te będą miały charakter bardziej tezewy aniżeli argumentacyjny

40 Tamże, 232.

41 Tamże, 240.

42 Tamże, 217.

*W służbie Królestwu Bożemu — w drodze do kryteriologii eklezjologicznej z punktu widzenia eklezjologii rzymskokatolickiej*

Po krótkim przedstawieniu Kościoła, który pochodzi z trój-jedynego, zbawczego działania Boga po Zmartwychwstaniu (a), będzie postawione pytanie o weryfikację historycznych początków Kościoła (b), do których nas doprowadzą interesujące rozważania eklezjologiczne. Następnie należy rozważyć stosunek Kościoła do Królestwa Bożego i Kościół jako sakramentalny znak Królestwa (c, d), a z drugiej strony należy rozwinąć kryteria eklezjologiczne na podstawie Dobrej Nowiny o Królestwie Bożym oraz na podstawie praktyki Jezusa (f, g). Jako „próbę bilansu” naszych rozważań można traktować refleksję na temat wymiarów Kościoła (e).

#### a) Kościół a misterium Boga Trójjedynego

Kościół jest misterium wiary, ponieważ jest on całkowicie zaangażowany w misterium Boga Trójjedynego. Za św. Pawłem można nazwać Kościół Ludem Boga (Ojca), ciałem (i oblubienicą) Chrystusa (Syna) i budowlą w Duchu Świętym. Ireneusz nazywa Kościół „ludem zjednoczonym przez jedność Ojca, Syna i Ducha Świętego” (*Adv. Haer.* III 24, 1; KK 4). Bóg pragnie poprzez Kościół zaprezentować zbawienie światu. Do tego wybrał sobie Lud i prowadzi go poprzez historię. Jezus Chrystus wydał się dla niego na śmierć i zmartwychwstał, przez co dokonał jego założenia. Jezus jest w nim obecny aż do skończenia świata przez swego Ducha, który podtrzymuje go w prawdzie i miłości poprzez wielorakie dary i służby dla dawania świadectwa i służenia światu, aby ten mógł w prawy sposób wielbić Boga.

#### b) Kościół a Jezus z Nazaretu

Pytanie o Jezusa historycznego ma w chrystologii podwójną funkcję. Po pierwsze, za jego pomocą można stwierdzić historyczny punkt zaczepny dla chrystologii w praktyce życia Jezusa, a tym samym teologiczną wagę tego, co historyczne, dla ugruntowania chrystologii. Po drugie, za jego pomocą można wykorzystać tradycję Jezusa w różny sposób dla rozwoju chrystologii systematycznej, rozumiejąc ją jako rozważanie o Jezusie ziemskim i uwielbionym Chrystusie.

W podobny sposób ważne jest pytanie o Jezusa historycznego dla eklezjologii w podwójnym aspekcie: powstanie Kościoła w misterium Boga Trójjedynego nie zwalnia z pytań o początki Ko-

ściola na ziemi i historię Jezusa z nim. Należy oprócz tego w sposób należyty wziąć pod uwagę życie Jezusa i jego Dobrą Nowinę w celu odpowiedniego rozwoju eklezjologii. W tym związku jawi się pytanie o stosunek uzasadnienia Kościoła ze strony teologii inkarnacji, teologii Krzyża i pneumatologii.

Historycznie zweryfikowana jest wola Jezusa, który pragnął zebrać Izrael. Była to praktyka życia Jezusa, a łączy się ona z nowiną Jezusa o Królestwie (*basileia*). Jego eschatologicznemu przepowiadaniu towarzyszyło zbieranie ludu Bożego, ponieważ Królestwo potrzebuje ludu, w którym i poprzez który może ono istnieć. Chodzi o eschatologiczny Lud Boży, który będzie na nowo zrodzony przez Boga, ale już teraz jest on widoczny, ponieważ Królestwo Boże już teraz jest widoczne. W tym aspekcie rozpoczęła się egzystencja Kościoła po Zmartwychwstaniu — jako prawdziwego Izraela, który wierzył w Mesjasza; Kościół ten pozostał tylko częścią Izraela, ale z istoty swej rozciąga się na cały Izrael, nawet jeśli Kościół powstał z Żydów i pogan.

Biorąc pod uwagę rozwój Kościoła po Zmartwychwstaniu, można śmiało powiedzieć, że „wola Jezusa zbudowania eschatologicznego Ludu Bożego w jego całości i pełni ogarnia również sam Kościół”<sup>43</sup>. Ważniejsza niż pytanie o początek Kościoła jest w związku z postawionym zagadnieniem sprawa trwałego znaczenia Dobrej Nowiny o Królestwie i życiu Jezusa w podwójnej perspektywie:

- relacji Królestwa Bożego i Kościoła (c, d) i
- kryteriologii eklezjologicznej (e, g).

### c) Kościół a Królestwo Boże

Kościół i Królestwo Boże nie są identyczne i należy je różnić; stoją one we wzajemnych, ścisłych relacjach i nie wolno ich rozdzielać. Królestwo (panowanie) Boże jest eschatologicznym działaniem zbawczym Boga. Bóg sam wypełni swoje panowanie, swoją władzę i wolę w stosunku do ludzi tak, jak to nieodwracalnie uczynił w Jezusie Chrystusie. Kościół jest ukierunkowany na Królestwo Boże. Królestwo Boże jest dla niego celem i stałym kierunkiem, motywacją i instancją krytyczną. Kościół istnieje ze względu na panowanie Boże; stoi on w służbie Bożego królowania w świecie. W ten sposób można rozumieć Królestwo Boże jako wspólny element Kościoła i świata, do którego dążą wszystkie, ludzkie, chrześcijańskie i kościelne, zmagania pod warunkiem, że nie zapomni się eschatologicznego zastrzeżenia,

<sup>43</sup> G. Lohfink, *Jesus und die Kirche*, w: *HFThI III*, 95.

że to nie ludzkość, lecz Bóg sam kieruje swoim Królestwem. Ażeby lepiej zrozumieć współzależność Kościoła i Królestwa Bożego, można powiedzieć: Kościół jest (sakramentalnym) znakiem Królestwa Bożego, tzn. siła nadchodzącego Królestwa jest już obecna przez Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego w Kościele, ale Kościół jest tylko narzędziem i znakiem tego panowania, jakie Bóg sam przeprowadzi na ziemi. Na końcu Kościół będzie „niepotrzebny”, ponieważ będzie już istniało Królestwo, które nie potrzebuje więcej narzędzi. Ten „koniec” Kościoła jest jednocześnie początkiem jego ostatecznej egzystencji w wiecznym Królestwie Bożym<sup>44</sup>.

#### d) Kościół jako sakramentalny znak Królestwa Bożego przez obecność Pana w Duchu Świętym

Kościół jest sakramentalnym znakiem Królestwa Bożego, ponieważ ukrzyżowany i zmartwychwstały Jezus Chrystus jest w nim obecny i w nim działa; obiecał przecież swoim uczniom: „Jestem wśród was po wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Eklezjalna obecność Pana urzeczywistnia się w Duchu Świętym i jest przekazywana w świętowaniu liturgii Eucharystii (oraz innych sakramentów), przez przekazywanie Słowa Bożego, jak też we wspólnocie sióstr i braci.

Poprzez głoszenie Ewangelii wierni stają się wspólnotą. Słowo Boże tworzy tę wspólnotę, a wspólnota żyje Słowem Bożym, ponieważ jest ono „Duchem i życiem” (J 6, 63). W sprawowaniu Eucharystii jest obecny Chrystus jako ofiarowany Ojcu i jednocześnie jako Kapłan ukryty w darach chleba i wina. Według świętego Pawła, chleb eucharystyczny ma moc przemiany wielu w jedno ciało (1 Kor 10, 17); jedność ta jest ugruntowana poprzez chrzest (1 Kor 12, 13, por. Ga 3, 28). Wyraźnie obiecał Pan swoim uczniom: „Gdzie dwaj albo trzej zbierają się w imię moje, tam Ja jestem pośród nich” (Mt 18, 20). Ta obecność Pana we wspólnocie wiernych jest poświadczona także w Kościele pierwszych wieków.

Wszystko to dokonuje się przez Ducha Świętego, który „tchnie, kędy chce” (J 2, 8), a który jednak wypełnia Boże dzieło

<sup>44</sup> Por. H. Fries, *Der Sinn von Kirche im Verständnis des heutigen Christentums*, w: HFthl III, 27 n; W. Pannenberg, *Reich Gottes, Kirche und Gesellschaft in der Sicht systematischer Theologie*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, t. 29, Freiburg<sup>2</sup>, 1982, 126—128; G. Sauter, *Der Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Gottes Geist*, w: HFthl III, 201.

w Kościele i przez Kościół (jego działanie zbawcze, jego panowanie). Dzięki świadectwu i służbie Kościoła działa On w świecie (w społeczeństwie). W Duchu wstawia się Kościół za wszystkich u Boga. Duch Święty, w końcu, prowadzi do ostatecznej wspólnoty ludzi z Bogiem, ażeby „Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 21).

e) Wymiary Kościoła: jedność, świętość, katolickość, apostołskość

We współczesnej dyskusji ekumenicznej dojrzało przekonanie, na gruncie soborowej eklezjologii, że jedność, świętość, katolickość i apostołskość są własnościami istotowymi, wymiarami czy cechami charakterystycznymi Kościoła i nie muszą podlegać różnicom wyznaniowym, lecz powinny być podstawą porozumienia się Kościołów i wyznań, sięgającą aż do pierwszych wieków historii Kościoła. Jeżeli Kościół jako „lud pojednany jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego” może być rozumiany w świecie dzisiejszym, wtedy jego jedność powinna być wyrażona pierwszorzędnie jako wspólnota życia z Bogiem. Jej konkretny obraz i urzeczywistnienie powinno znaleźć się w „pełnej jedności w Chrystusie” (KK 1). Jego świętość zasadzona jest ostatecznie w *communio*, czyli w udziale w życiu trójjedynego życia Bożego, które przez obecność Pana w Duchu Świętym tworzy „wspólnotę świętych” Katolickość oznacza uniwersalny wymiar tej *communio*, która wychodzi od Boga i symbolizuje uniwersalną wspólnotę wszystkich chrześcijan w świecie. Apostołskość jest znakiem szczególnym Kościoła, jeśli jest on powiązany z Kościołem początku (Kościołem czasów apostołskich, apostołskiego początku).

Według jednoznacznego chrześcijańskiego przekonania Kościół „jeden, święty, powszechny i apostołski” istniał i istnieje także dzisiaj. Sobór Watykański II podkreśla jednak: „Kościół ten, ustanowiony i uporządkowany na świecie jako społeczność, urzeczywistnia się w Kościele katolickim, który jest prowadzony przez następcę Piotra i związanych z nim biskupów” (KK 8). Nie chodzi tu o identyfikację; stwierdzenie to nie zaprzecza istoty inności innych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich. Powyższe soborowe stwierdzenie nie twierdzi też, że Kościół rzymskokatolicki reprezentuje wspomniane przymioty w sposób pełny. Chodzi o wiele więcej: są one również dla Kościoła rzymskokatolickiego darem i zadaniem jednocześnie. Są także instancją krytyczną. W ten sposób można uważać wspomniane przymioty Kościoła za „pryncypia heurystyczne” mogące służyć odpowiedzi na pytanie, jakie jest stawiane każdej epoce Kościoła: „W jaki spo-

sób może urzeczywistnić się Królestwo Boże przez wspólnotę wiernych?"<sup>45</sup>.

f) Znaki Królestwa Bożego jako strukturalne kryteria prawdziwego Kościoła

Dobra Nowina o Królestwie Bożym otwarła biednym, opuszczonym i strudzonym drogę do nadziei i uwolnienia. Dla grzeszników jest ona wołaniem o nawrócenie na podstawie bezwarunkowej woli przebaczenia ze strony Boga. Jezus zaprezentował tę wolę w sposób jasny i przekonujący. Znakiem Królestwa Bożego jest Kościół, jeśli jest on rzecznikiem pojednania i sprawiedliwości międzyludzkiej. Przymiot świętości zasadza się właśnie w przebaczącej i uwalniającej mocy Bożej.

Nowina o Królestwie Bożym i żywiąca się nią praktyka Jezusa miała zebrać Izraela i doprowadzić do Bożego Królestwa. Jednakże z woli Bożej Jego Królestwo ma być uniwersalne, oferta Jego zbawienia jest skierowana do wszystkich. Znakiem Królestwa Bożego jest Kościół, o ile jako konkretny Lud Boży każdego miejsca i czasu uwidacznia tę uniwersalność. Poprzez uniwersalność Królestwa Bożego i poprzez gromadzenie eschatologicznego Ludu Bożego wyraża się także katolickość i jedność Kościoła.

Celem gromadzenia Izraela i głoszenia Dobrej Nowiny Jezus wybrał i posłał swoich uczniów. Ta służba posłannicza i służba gromadzenia ludu jest po Zmartwychwstaniu kontynuowana poprzez służbę Apostołów, którzy „przejmują urząd nauczycielski Kościoła oraz inne urzędy Kościoła pierwszych wieków”<sup>46</sup>. Poprzez powiązania wysłanników z misją, jaką mają głosić, oraz poprzez powiązanie ich powinnością naśladowania, wyraża się przymiot apostołowski Kościoła<sup>47</sup>.

g) Orędzie o Królestwie Bożym oraz życie Jezusa krytyczną instancją działalności Kościoła

Niektórzy próbują wyjść naprzeciw aktualnym trudnościom i wymaganiom zeświecczonego społeczeństwa przez to, że dotychczasowym przymiotom Kościoła starają się dać „nową, przez świeckość zdominowaną treść”: „świętość staje się uwalniającą

<sup>45</sup> H. Döring, *Grundriss*, 182; H. Höring, *Kirche/Ekklesiologie*, w: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe II*, München 1984, 321. Por. W. Pannenberg, 129—133.

<sup>46</sup> H. J. Pottmeyer, 233.

<sup>47</sup> Por. tamże.



mocą Boga; katolickość stała się okazją do postawienia pytania o głębszą solidarność; apostołskość jest sprowadzana do stawiania pytań o ludzką i chrześcijańską inspirację; jedność wykorzystywana jest do postawienia pytania o zdolność do utrzymania pokoju”<sup>48</sup>. Należy zapytać, czy przez taką aktualizację następuje prawidłowe przekazanie elementów istotowych Kościoła, czy też — mimo że ważny i konieczny — ustalany jest katalog zadań, który na podstawie tych elementów formułuje apele, których celem jest zbadanie prawowierności Kościoła w kontekście zsekularyzowanego świata?

Ponieważ Kościół jest znakiem Królestwa Bożego, należy uważać, że normy ustalone przez Dobrą Nowinę o Królestwie Bożym i przez życie Jezusa Chrystusa (jak też przez tradycję Kościoła pierwszych wieków) są kryteriami działalności Kościoła i jego krytyki. Kościół powinien więc wykazać się w swoim działaniu jako:

- wspólnota sióstr i braci, której cechą jest wzajemna miłość i poważanie, zdolność przebaczenia i gotowość do wzajemnego porozumiewania się, wzajemne wstawiennictwo;
- miejsce przebaczenia, gdzie żyją wprawdzie grzesznicy, ale i gotowość do nawrócenia, są konflikty, ale i gotowość do pojednania, miejsce, gdzie rezygnuje się z użycia siły;
- wspólnota otwarta na wszystkich ludzi bez względu na ich narodowe, społeczne, etyczne czy rasowe pochodzenie;
- pomoc biednym, chorym, prześladowanym i opuszczonym;
- instrument rozszerzania nowiny o Królestwie Bożym poprzez świadectwo, służbę i szczególne naśladownictwo;
- miejsce cierpliwości, zaufania i szczerości, nawet w momentach krytyki i prześladowania.

Kościół musi orientować się nawet w swych strukturach centralnych według swojego przeznaczenia<sup>49</sup>.

## 2. *W służbie widzialnej jedności Kościoła — w drodze do ekumenologicznej kryteriologii z punktu widzenia dialogu ekumenicznego i nowych doświadczeń kościelnych*

Punktem wyjścia tych rozważań będą dwie refleksje: na temat ruchu ekumenicznego, jak się on wyraża w postaci Ekumenicznej Rady Kościołów i jej koncepcji jedności, oraz na temat wejścia Kościoła rzymskokatolickiego w dialog ekumeniczny, jego pod-

<sup>48</sup> H. Höring, 321.

<sup>49</sup> Por. H. J. Pottmeyer, V. Conzemius, *Die Kritik der Kirche*, w: HFthl III, Freiburg 1986, 30—48.

budowania przez Sobór Watykański II oraz jego widzialnych wyników. Również będą omówione wyniki tych rozważań na bazie podbudowanej ekumenicznie kryteriologii eklezjologicznej.

#### a) Czym jest Ekumeniczna Rada Kościołów

Ekumeniczna Rada Kościołów rozumie siebie jako „wspólnotę Kościołów”, która nie powinna być uważana za Kościół. Rada pragnie „służyć Kościołom, które ją stworzyły, jako narzędzie” wspólnego świadectwa i wspólnej służby (Amsterdam 1948). Ekumeniczna Rada Kościołów i jej gremia są bez wątpienia rzeczywistością eklezjalną, nawet jeśli dotychczas unikano każdej eklezjalnej ich definicji. Jak długo nie istnieje jeszcze widzialna jedność Kościoła, jest ona niejako „rozwiązaniem czasowym” (Visser't Hooft 1948), „rozwiązaniem przejściowym” (Uppsala 1968). Jej „baza” służy bardziej (Amsterdam 1948, czy też Neu-Delhi 1961) opisaniu istoty wspólnoty; chce ona być punktem orientacyjnym dla jej pracy i pozwolić jej uchwycić wielkość swojej wspólnoty (Evanston 1954); może ona jednak być uważana za „fundamentalny twór, w którym widoczna jest pneumatyczna jakość wspólnoty Kościołów”<sup>50</sup>.

Eklezjologiczna otwartość („neutralność”) Rady została zdecydowana w oświadczeniu z Toronto w roku 1950 i zamknięta przed możliwymi próbami zmiany jej statutów. Dlatego każda próba nowego wartościowania realiów eklezjologicznych w jej ramach powinna posłużyć się punktem piątym statutów. W punkcie tym mowa jest o uznawaniu przez każdy Kościół przystępujący do Ekumenicznej Rady Kościołów „elementów prawdziwego Kościoła” w innych, już istniejących i działających w niej Kościołach. W ten sposób określono obowiązek dialogu i nadzieję jedności, „która jest zbudowana na pełnej prawdzie”

#### b) Koncepcja jedności Ekumenicznej Rady Kościołów

Ekumeniczna Rada Kościołów rozwinęła różne koncepcje jedności, przez które wyraża istotne elementy widzialnej jedności Kościoła i jej kryteriów eklezjologicznych. Jeśli w roku 1961 w Neu-Delhi mocniej rozumiano koncepcję jedności pod pojęciem „Kościół miejscowego”, to w roku 1968 w Uppsali hasłem „Koncyliarność” rozpoczęła się wizja jedności Kościoła jako „wspólnoty gromadzącej się”, jak to zostało sformułowane w Nairobi w roku 1975, a uzupełnione w Vancouver w roku 1983 pojęciem „eucharystyczna wizja” Wspomniane kryteria przyszłej

<sup>50</sup> R. Slenczka, *Dogma*, 517.

jedności Kościoła mogą być użyte jako kryteria aktualnie istniejącej wspólnoty Kościołów, które są jeszcze podzielone, tzn. których wspólnota jest jeszcze niedoskonała. W każdym razie konkretna ocena tych kryteriów, które są elementami jedności, a zatem i konstytucji Kościoła, będzie zależna od konkretnych eklezjologii wyznaniowych, a od konkretnych Kościołów i ich przywódców zależą możliwe konsekwencje.

c) Otwarcie Kościoła rzymskokatolickiego w kierunku ruchu ekumenicznego

Momentem zasadniczym dla otwarcia się Kościoła rzymskokatolickiego w kierunku ruchu ekumenicznego była Konstytucja dogmatyczna o Kościele (szczególnie KK 8), gdzie Kościół rzymskokatolicki jest wprawdzie rozumiany jako urzeczywistnienie się jednego, apostołskiego, świętego i powszechnego Kościoła, lecz się nie wyklucza, że poza nim istnieją elementy świętości i prawdy, które dążą do katolickiej jedności, ponieważ są darami Kościoła Chrystusowego” (KK 15; DE 3). Ten przełom dokonany przez dogmatyczną Konstytucję o Kościele został podjęty i rozbudowany w soborowym Dekrecie o ekumenizmie. Wyraźnie nazywa się tu Kościoły niekatolickie i wspólnoty kościelne jako „środki zbawienia, których używa Duch Święty” (DE 3, 4). „Dostęp do całej pełni środków zbawienia” można mieć, według Soboru Watykańskiego II, (zasadniczo!) tylko przez Kościół katolicki (DE 3, 5). Na podstawie takiej pozycji eklezjologicznej staje się zasadniczo możliwa prawdziwa, choć niepełna jeszcze wspólnota z Kościołami niekatolickimi i wspólnotami chrześcijańskimi. Celem dążeń ekumenicznych jest pełna wspólnota i jedność w wielości (w zróżnicowaniu). Na drodze do niej istnieją jeszcze różnice samej rzeczywistości eklezjalnej różnych Kościołów niekatolickich. Zauważa się je np. w tym, że począwszy od Pawła VI, aż do tej pory tylko Kościół prawosławny nazwany został „Kościółem siostrzanym” Prowadzone są też dalej rozważania eklezjologiczne dotyczące szczególnie teologii lokalnych i Kościołów partykularnych; sama zaś pneumatologia pozwoliła jeszcze głębiej rozbudować otwarcie się Kościoła na ruch ekumeniczny.

d) Dotychczasowe wyniki dialogu katolicko-luterańskiego i refleksje na temat nowego doświadczenia Kościołów

Dzięki bilateralnym dialogom ekumenicznym, jakie prowadził Kościół rzymskokatolicki, można mówić o wynikach dialogu katolicko-luterańskiego w postaci sformułowania form możliwej, ka-

tolicko-luterańskiej wspólnoty Kościoła, i opracowania poszczególnych faz ich urzeczywistnienia. Obydwa dokumenty: *Wege zur Gemeinschaft* i *Einheit vor uns* można wziąć za przykład, jakie kryteria eklezjologiczne winny okazać się konieczne dla pełnej wspólnoty Kościoła. Jeśli nawet przywódcy poszczególnych Kościołów nie zajęli stanowiska odnośnie do tych dokumentów, to jednak zawierają one ważny konsens grupy ekspertów, która przecież pracowała z ramienia swoich Kościołów: z ramienia Światowego Związku Luterańskiego i z ramienia Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan. Znaczenie eklezjologiczne tych dokumentów wyraża się także dynamiką dialogu katolicko-luterańskiego, ponieważ „osiągnięty konsens jest wyzwaniem dla jego urzeczywistnienia we wspólnocie Kościoła”<sup>51</sup>. Jedność wiary wymaga jedności Kościoła.

Na gruncie Kościoła katolickiego rodzi się od nowa pytanie o istotę Kościoła i jego zadania. Doprowadziło ono do refleksji teologicznej nad problemem: jaka jest istota wspólnoty i jakie jest jej zadanie. Przykładowo można by podać opracowania dotyczące teologii i praktyki pastoralnej wspólnoty w strefie języka niemieckiego, szczególnie jednak na uwagę zasługuje eklezjologia kościelnych wspólnot podstawowych w Ameryce Łacińskiej. Dla usprawiedliwienia i na dowód „kościelności” tego „Kościoła od dołu”, pytanie o kryteria eklezjologiczne stają się zarazem pytaniem o elementy konstytutywne wspólnoty, szczególnie w jej kontekście.

#### e) Kryteria eklezjologiczne a ich zastosowanie

W koncepcjach jedności, prezentowanych przez Ekumeniczną Radę Kościołów, wykrystalizowały się cztery kryteria: jedność w wierze, jedność sakramentów, wspólnotowość świadectwa i służby, jedność urzędu (jako uznanie urzędów i służb). Sprawa znalezienia wspólnej bazy decydowania idzie w kierunku modelu koncyliarnej wspólnoty, jaka może być reprezentowana na wszystkich płaszczyznach w sposób zautoryzowany i reprezentatywny. Podczas gdy w Neu-Delhi została wyeksponowana zasada Kościoła miejscowego (wszyscy na danym miejscu), to od Nairobi, a szczególnie od Vancouver wiążący jest przymiot jedności wieczernikowej.

W dialogu katolicko-luterańskim mówi się o wspólnotach wiary, sakramentów i służb oraz — mówiąc o „urzeczywistnianiu się wspólnoty Kościoła” — podkreśla się „całościowy proces, w któ-

<sup>51</sup> H. Meyer, *Konsens und Kirchengemeinschaft*, KuD 31 (1985) 189.

rym każdy z tych trzech elementów tylko razem z innymi może być skuteczny”<sup>52</sup>. Wskazówka ta jest ważna dla aspektu organizacyjnego wszystkich elementów wspólnoty Kościołów zdążających w kierunku pełnej wspólnoty. Widać wyraźnie, że wspólnota pełna nie jest wielkością ilościową. Dla eklezjologicznego wartościowania rzeczywistości eklezjalnej ważny jest moment stopniowanego sposobu myślenia. Powyższe trzy elementy dotyczą „przekazywania wspólnoty”<sup>53</sup>; przy czym należy pamiętać, że wspólnota ma być przeżywana jako jedność wiary, nadziei i miłości<sup>54</sup>. Jest ona powołana, aby być dla świata — przez świadectwo i służbę<sup>55</sup>.

W krajach języka niemieckiego już na długo przed Soborem Watykańskim II, a szczególnie po jego zakończeniu, wynikła dyskusja na temat wspólnoty na gruncie konkretnych doświadczeń i eksperymentów. Do spraw problemowych refleksji teologicznych zaczęto zaliczać stosunek: Wspólnota parafialna — Kościół miejscowy — Kościół uniwersalny, a także stosunek: Kościół ludu — Kościół wspólnoty parafialnej (Kościół z wolnego wyboru) oraz sprawę znaczenia „bazy” dla Kościoła<sup>56</sup>. Oficjalne podsumowanie dyskusji ze strony Kościoła, prowadzonej na temat pojęcia wspólnoty, znajduje się w tekstach Wspólnego Synodu Biskupów Republiki Federalnej Niemiec (1971—1975). W dokumencie o ekumenizmie określa się tam wspólnotę Kościoła miejscowego jako „wspólnotę chrześcijan”, która przez przepowiadanie Dobrej Nowiny Chrystusa, przez sprawowanie sakramentów świętych, przede wszystkim chrztu i Eucharystii, jak też przez wspólną służbę braterską i przez służbę urzędu staje się jednością<sup>57</sup>. W dokumencie o posługach pastoralnych zwraca się uwagę na to, że możliwe są wspólnoty personalne i że grupy, wspólnoty podstawowe itd. mogą służyć we wzroście i budowaniu wspólnoty wiernych. Za elementy konstytutywne wspólnoty uznawane są: słowo, sakrament, urząd, jej przeznaczenie uwielbiania Boga, służby człowiekowi oraz jej powołanie do jedności z Kościołem powszechnym<sup>58</sup>. Podobnie wskazać by można na synody w Szwajcarii, w Austrii czy też w NRD.

<sup>52</sup> Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission, *Einheit vor uns*, Paderborn—Frankfurt 1985, nr 49.

<sup>53</sup> Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission, *Wege zur Gemeinschaft*, Paderborn—Frankfurt 1980, nr 14—23.

<sup>54</sup> Tamże, 24—30.

<sup>55</sup> *Wege*, 48—52; *Einheit*, 3.

<sup>56</sup> Por. W. Kasper, *Elemente zu einer Theologie der Gemeinde*, w: *Virtus politica*, Stuttgart 1974, 33—50.

<sup>57</sup> *Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg<sup>3</sup> 1976, 778.

<sup>58</sup> Tamże, 605.

Szczególnie trzeba wymienić tu Amerykę Łacińską. W kościelnych wspólnotach podstawowych (CEB = *Comunidades Eclesiales de Base*) powstał „nowy sposób przeżywania Kościoła”, a zatem Kościół wzbogacił się o nowe doświadczenie swojego bytu. Z refleksji nad tym Kościołem, jaki powstał z wiary utrudzonego ludu i z zaangażowania nad wyzwoleniem człowieka, wynika (np. u Leonardo Boffa) jasno, że również ten Kościół zawiera wspomniane klasyczne elementy konstytutywne. Jest on dodatkowo wzbogacony o nową siłę, a jego struktury stają się bardziej „płynne” tak, że jest on „Kościółem wyzwalającym”. Powstaje on ze Słowa Bożego, kładzie nacisk na powiązanie wiary i życia; a jest to wymóg sytuacji, w jakiej on żyje. Jednakże rozwija się on jako kościelna wspólnota podstawowa w Kościele powszechnym i rozumie siebie jako „realizowanie Misterium Kościoła powszechnego na stopniu bazy”<sup>59</sup>. Kościół ten „ma tę samą wiarę, przyjmuje i szafuje te same sakramenty i zachowuje wspólnotę w hierarchicznie ukonstytuowanym Kościele powszechnym”<sup>60</sup>. W każdym razie, jego wewnętrzna jedność ma specyficzny charakter dzięki powiązaniu z czynnikami zewnętrznymi, mianowicie „poprzez możliwość życia i refleksjonowania swojej wiary w formie wyzwalającej”. Jego ocena znajduje się w dokumencie z Puebla z 1979 roku. Dokument ten nazywa podstawowe wspólnoty kościelne „okazją do radości i nadziei” i uważa, że „we wspólnocie z biskupem stały się one ogniskami ewangelizacji i motorami wyzwolenia i rozwoju; źródłami urzędów kościelnych, jakie mogą być powierzone ludziom świeckim”<sup>61</sup>. „Kościelność” tych grup mierzy się od strony instytucjonalnej tym, że „włączają się one we wspólnotę Ludu Bożego”<sup>62</sup> i „urzeczywistniają kościelne posłannictwo i widzialną wspólnotę z kompetentnymi pasterzami poprzez służbę uznanych koordynatorów”<sup>63</sup>; z drugiej zaś strony ich „kościelność” oceniana jest ich żywym urzeczywistnieniem jako „wspólnot wiary i miłości, które żyją Słowem Bożym, wyrażając to w życiu codziennym solidarnością z innymi i zobowiązaniem wobec nowego przykazania Pana”<sup>64</sup>.

Jeśli porówna się powyższe wyniki dialogu ekumenicznego

<sup>59</sup> *Kirche: Charisma und Macht*, Düsseldorf 1985, 223.

<sup>60</sup> Tamże, 217.

<sup>61</sup> *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft*. Dokument der III Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (13.2.1979) (Stimmen der Weltkirche 8), hrsg. v. Sekretariat der DBK, Bonn, 96 n.

<sup>62</sup> Tamże, 262.

<sup>63</sup> Tamże, 641.

<sup>64</sup> Tamże.

z nowymi doświadczeniami Kościołów, wtedy objawia się jasna konwergencja wspomnianych czterech kryteriów, wszakże o różnych akcentach. Kiedy zaś jest mowa o zaangażowaniu kryteriów eklezjologicznych w dzisiejszym, realnie egzystującym dziele ekumenicznym, to należy przemyśleć dwie sprawy:

1. Powiązania, wspólne działania, formy wspólnotowe zależą także od intencji tych, którzy poprzez komunikację i akcje wykazują swoją aktywność. Intencja subiektywna jest bardzo ważna dla oceny powiązań chrześcijan i Kościołów.

2. Warunkiem każdego użycia tych kryteriów jest świadomość gradualnego urzeczywistniania się bytu Kościoła w zależności od tego, w jakim stopniu poszczególne elementy w konkretnych Kościołach się zająbiają. Problem ten odpowiada punktowi piątemu wypowiedzi z Toronto i pozycji eklezjologicznej Soboru Watykańskiego II (szczególnie KK 8 i 15; DE).

### III. Trwałe zadania — wzrastające zobowiązanie

Ruch ekumeniczny jest swego rodzaju prowokacją dla eklezjologii i wszystkiego, co jest związane z Kościołem. Bilans, jaki w tym artykule został dokonany z punktu widzenia kryteriów eklezjologicznych, wskazuje bardziej na zadania aniżeli daje konkretne rozwiązania. Chodzi o zadania dla samej „bazy”, dla teologów i dla przywódców Kościołów. Bez wspólnego świadectwa słowa i czynu, na ile jest ono dzisiaj możliwe, nie można dalej rozwijać tego zagadnienia. W tym miejscu powinna zadziałać „baza” Ale bez głębszej refleksji teologów i ich cierpliwego dialogu, też niczego się nie działo. Wspólnota wiary stoi w ścisłym powiązaniu z pytaniem o prawdę. Należy przy tym głębiej zastanowić się nad dotychczasowymi osiągnięciami<sup>65</sup>. Nie wyczerpano jeszcze wszystkich możliwości, aby pójść dalej. Wydaje się, że konieczna jest hermeneutyka jednania, jak też zrewidowanie dotychczasowych struktur argumentacyjnych. Czy nie podkreślano dotychczas zbyt silnie tego co nas dzieli, tak że jedność musiała opierać się na elementach dzielących? Czy nie powinno być odwrotnie, a mianowicie że w świetle jedności będą rozpatrywane elementy, które dzielą? Należałoby też zapytać, czy przywódcy Kościoła („górze”) nie powinni pozytywnie rozważyć dotychczasowych osiągnięć dla dobra dialogu ekumenicznego?

<sup>65</sup> Por. U. Kühn, A. Dulles, *Paths to doctrinal agreement*, ThSt 47 (1986) 32—47.

To, co właściwie jest wyzywające ze strony eklezjologicznej odnowy ekumenicznej, leży — według mnie — w zwiększającej się zobowiązalności dialogu ekumenicznego i naszej praktyki ekumenicznej. Im dłużej będziemy kroczyć wspólną drogą, tym lepiej będziemy mogli się poznać i tym mniej będzie nas dzieliło. W tym aspekcie chciałbym zacytować kard. Willebrandsa: „Im dalej będzie postępował dialog, tym głębsze będą poruszane problemy, a on sam stanie się bardziej zobowiązalny. Lepiej jest iść dalej na tej trudnej, ale pewnej drodze do osiągnięcia celu, jakimi mógłby być zaakceptowany przez autorytet Kościoła, aniżeli zadowalać się życiem w niezgodzie i starych podziałach”<sup>66</sup>.

tłum. ks. Kazimierz Więsyk SAC

<sup>66</sup> *Der ökumenische Dialog zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Cath 39 (1985) 249, 253.