

STANISŁAW NAGY SCJ

PROBLEM PRAWDZIWEGO KOŚCIOŁA

W nurcie głębokich przeobrażeń myślenia teologicznego znajdują się coraz to częściej kategorie, które — jak się dotąd zdawało — mają definitywnie ustalony status i jednoznacznie określoną zawartość treściową. Wszystko wskazuje, że w obrębie tego procesu gruntownej reinterpretacji znalazło się jedno z kluczowych pojęć eklezjologii w ogóle, a eklezjologii fundamentalistycznej w szczególności. Pojęciem tym jest pojęcie prawdziwego Kościoła.

Przez kilkanaście wieków dziejów Kościoła kategoria prawdziwości Kościoła posiadała wyraziście rysujący się sens, a na jego gruncie ważne i równie przejrzyste kształtujące się przeznaczenie w dążeniu do racjonalnego uzasadnienia prawdziwej postawy chrześcijanina wobec Kościoła¹. Fala przemian, jaka ogarnęła całe chrześcijaństwo, a w tym i Kościół katolicki, przyniosła przesłanki, które — jak się zdaje — nakazują poważną rewizję dotychczasowego rozumienia tego doniosłego ogniwa doktryny eklezjologicznej.

TRADYCYJNY SENS PRAWDZIWOŚCI KOŚCIOŁA

Zagadnienie Kościoła prawdziwego, jeżeli nie widzieć go już w czasach apostołskich (por. 1 Kor 1, 10-14), na pewno pojawia się we wczesnym okresie poapostołskim. W listach św. Ignacego (w. II) występuje ono w postaci troski o ścisłe związki wspólnot kościelnych z biskupem, stanowiąc niezawodną gwarancję ich autentycznego powiązania z Chrystusem².

¹ Por. Dom B. C. Butler. *L'idée de l'Eglise*. Tournai 1965.

² Por. J. Colson. *Les fonctions ecclesiales aux deux premiers siècles*. Paris 1956 s. 212-220.

Zagrożenie przez gnozę, a po niej mnożące się herezje i schizmy na przełomie II i III wieku wyłaniają już problem prawdziwości Kościoła w jego postaci klasycznej. Zaangażowane są w jego sformułowanie w takiej formie najwybitniejsze postaci chrześcijańskiej myśli teologicznej od św. Ireneusza poczynając, poprzez Tertuliana, Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesę, a na św. Cyprianie kończąc³. Ten ostatni, na gruncie nauki o jedności i jedyności Kościoła Chrystusowego stanowiącego gwarancję dostępu do zbawienia, staje wobec logicznie wypływającego stąd pytania o to, gdzie ten Kościół rzeczywiście się znajduje. Odpowiedź na to pytanie dla Cypriana jest oczywista: sprawdzianem prawdziwości Kościoła lokalnego jest biskup, Kościoła powszechnego zaś kolegium biskupów⁴. Poza tak ukształtowanym Kościołem nie ma zbawienia, bo nie ma Kościoła; oddzielona od niego część przestaje być Kościołem. W pojęciu więc Kościoła jedyne jest zawarte jest pojęcie równoważne, choć nie zawsze w taki sposób formułowane⁵, Kościoła prawdziwego.

Św. Augustyn swój pogląd na prawdziwość Kościoła wyraził w sposób dobitny i całkowicie jednoznaczny, formułując naukę o jednym „katolickim” Kościele, który obejmując cały świat, daje tym samym dowód swojej prawdziwości. „Catholica” jest synonimem „Vera” Ecclesia, stanowiąc przeciwieństwo wspólnot schizmatyckich (np. donatystów), które utożsamiamy z Kościołami fałszywymi⁶.

Ostateczne zwycięstwo chrześcijaństwa, które uczyniło z niego religię panującą w obrębie państwa rzymskiego, a potem i Europy, usunęło w cień problem prawdziwego Kościoła. Kościół ten utożsamiał się w sposób oczywisty z Kościołem katolickim, co jednoznacznie stwierdził w bulli *Unam Sanctam* Bonifacy VIII⁷. Na czoło wysuwała się sprawa jedności, której zagrożenie stanowiły herezja i schizma. Ten stan rzeczy dotrwa właściwie poprzez schyłek patrystyki i średniowiecze aż do czasów reformacji, kiedy to problem autentycznej eklezjalności staje się centralnym wątkiem polemiki katolicko-protestanckiej, a z biegiem czasu punktem docelowym katolickiego wywodu eklezjologicznego, ujmowanego w aspekcie apologetycznym⁸. Identyfikacja prawdziwego Kościoła Chrystusowego

³ Por. G. Bardy. *La théologie de l'Eglise, de S. Irenée au Concile de Nicée*. Paris 1947 s. 191 nn.

⁴ Tamże s. 93-96.

⁵ Por. Butler, jw. s. 92-109.

⁶ Por. Y. Congar. *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*. Paris 1970 s. 14.

⁷ Por. Denz.-Schön. nr 870. Por. G. Dejaifve. *Un tournant décisif de l'Ecclesiologie à Vatican II*. Paris 1978 s. 79.

⁸ Por. E. Ménard. *Ecclesiologie hier et aujourd'hui*. Paris 1966 s. 27-29; J. Courvoisier. *De la Réforme au Protestantisme*. Paris 1977 s. 187.

stała się jednym z głównych zadań katolickiej fundamentalistyki, a zarazem podstawowym elementem katolickiego *Credo* wyznaniowego⁹.

Sobór Watykański II, podejmując próbę stworzenia syntezy katolickiej doktryny o Kościele, dotknął i tego zagadnienia, formułując naukę o Kościele jednym i jedynym, założonym i ukształtowanym przez Chrystusa, mającym trwać „na wieki jako filar i podwalina prawdy”¹⁰. O tak rozumianym Kościele stwierdził, posługując się znanym i wymownym powiedzeniem, że „trwa w Kościele katolickim” w równoważny sposób, zwłaszcza w powiązaniu z ideą „jedyności” Kościoła Chrystusowego, dając wyraz przekonaniu o niezawodnej prawdziwości Kościoła rzymskokatolickiego¹¹. Z całym jednak naciskiem trzeba podkreślić, że w odniesieniu do Kościoła katolickiego nie zostało użyte tak często w literaturze apologetyczno-eklezjologicznej powtarzane słowo „prawdziwy”.

Wyjątkowej w tym kontekście wymowy nabiera okoliczność, że utożsamiająca jednoznacznie Kościół Chrystusa z Kościołem katolickim Deklaracja Kongregacji Wiary *Misterium Ecclesiae* również uchyla się od użycia jak najbardziej odpowiedniego w tym wypadku, wydawałoby się, terminu „prawdziwy Kościół Chrystusa”. Trudno w tym nie widzieć wskazówki, że termin ten przestał być odpowiedni, utracił swoją dawną operatywność w określaniu specyficznej kwalifikacji Kościoła.

O jakąż chodzi kwalifikację?

W przeszłości pojęcie „Kościoła prawdziwego” implikowało dwa istotne elementy składowe: tożsamość z Kościołem ustanowionym przez Chrystusa oraz jego pełną integralność w stosunku do idealnego pierwowzoru.

Przeciwstawieniem pierwszego z tych pierwiastków było nieposiadanie rzeczywistej bytowości Kościoła Chrystusowego. Integralność zaś swoją antytezę posiadała w pojęciu Kościoła fałszywego, w zasadniczy sposób zdeformowanego, a więc nie zasługującego na nazwę Kościoła¹². Tak rozumiana prawdziwość odnoszona była oczywiście do Kościoła rzymskokatolickiego, w mniejszym czy większym stopniu jej postać przeciwstawną odnosząc do innych wspólnot chrześcijańskich. Prawdziwość więc była zasadniczym desygnatem decydującym o odrębności i jedyności tegoż Koś-

⁹ Por. Y. Congar. *L'Éclésiologie de la Revolution Française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*. W: *Ecclesiologie au XIX siècle*. Paris 1960 s. 98 nn. Por. A. Dulles. *La Chiesa: sacramento et fondamento della fede*. W: *Problemi e prospettive di Theologia Fundamentale*. Brescia 1980 s. 320-327.

¹⁰ KK nr 8.

¹¹ W jaskrawy sposób przedstawia to P. L. Carle (*Vatican II et l'oecuménisme*. „Divinitas” 24: 1980 fasc. 1 s. 30-31. Wnikliwie również analizuje sens formuły „subsistit” użytej przez konstytucję (por. s. 45-47).

¹² Tego rodzaju pogląd w postaci klasycznej wyznawał św. Cyprian. Por. Butler, jw. s. 100-101.

cioła, a jej brak we wspomnianych wspólnotach — głównym pierwiastkiem dyskwalifikującym je w aspekcie rzeczywistej kościelności. Rozumiana w taki sposób prawdziwość Kościoła wiązała się ściśle z jego jednością; prawdziwym mógł być zawsze jeden tylko Kościół, i odwrotnie — jedyny Kościół był zawsze Kościołem prawdziwym.

I oto ten stan rzeczy w związku z zaangażowaniem się Kościoła katolickiego w ruch ekumeniczny na gruncie soborowej doktryny eklezjologicznej (o Kościele) narzuca potrzebę daleko idącej rewizji terminologicznej. Jej kierunek sugeruje wzmiankowany już fakt wymownej rezygnacji z posługiwania się w tej doktrynie kategorią „prawdziwy Kościół”. Przy głębszej analizie tej doktryny okazuje się, że fakt ten nie jest bynajmniej przypadkowy, a przeciwnie, stawia rzeczywiście wobec konieczności poważnej rewizji dotychczasowego rozumienia kategorii prawdziwości w jej odniesieniu do Kościoła. Stanowi to konsekwencję głębokich przemian, jakie dokonały się w soborowej doktrynie o Kościele i katolickich zasadach ekumenizmu.

NOWE ELEMENTY SOBOROWEJ EKLEZJOLOGII

Fakt, że Sobór, który za swoje pierwszoplanowe zadanie uważał wykład prawdy o Kościele¹³ i wykładu takiego dokonał, nie podejmując jednak wprost i bezpośrednio sprawy prawdziwości tegoż Kościoła, świadczył o tym, że sprawa ta albo pozostaje ciągle nie w pełni wyjaśniona, albo ujęta być musi w nowy sposób. W pozytywnym zaś wykładzie soborowej doktryny eklezjologicznej znalazły się pierwiastki, które w sposób wyraźny wskazywały, że w grę wchodzi ta druga ewentualność, a mianowicie potrzeba zasadniczej rekonstrukcji katolickiej doktryny o prawdziwości Kościoła. Przesłanki te związane są z kluczowym zagadnieniem eklezjologii soborowej, jakim jest zagadnienie przynależności do Kościoła.

Zagadnienie to doczekało się już wielu różnorodnych opracowań tak od strony istotnych jego elementów składowych, jak i od strony różnorodnych konsekwencji¹⁴. Niemal całkowicie natomiast pominięty jest problem kon-

¹³ Por. Przemówienie Pawła VI na otwarcie drugiej sesji Soboru. *Documenti. Il Concilio Vaticani II*. W: *Enchiridion Vaticanum*. Ed.6. Bologna 1967 s. 94-100.

¹⁴ Por. W. Bertrams. *De gradibus communionis in doctrina Concilii Vaticani II*. „Gregorianum” 47: 1966 s. 268-305; G. Thils. *L'Eglise et les Eglises*. Paris 1967 s. 21-45; Kard. J. Ratzinger. *Das neue Volk Gottes*. Düsseldorf 1969 s. 90-120; J. G. Pagé. *Qui est l'Eglise*. T.2: *Peuple de Dieu*. Montréal 1979 s. 37-68; G. Dejaifve. *L'appartenance à l'Eglise du Concile de Florence à Vatican II*. „Nouvelle revue théologique” 109: 1977 s. 20-50; K. Rahner. *L'appartenance à l'Eglise d'après la doctrine de l'encyclique Mystici Corporis Christi*.

sekwencji, jakie wynikają z nowego spojrzenia na przynależność dla sprawy właśnie prawdziwości Kościoła.

Przesłanki, które otworzyły drogę do tego nowego i tak doniosłego dla problemu prawdziwości Kościoła ujęcia przynależności, stanowiły ważne sformułowania eklezjologiczne. Pierwsze dwa znajdują się w Konstytucji dogmatycznej o Kościele.

W paragrafie 8 Sobór w owym sławnym stwierdzeniu, że „jedyny Kościół Chrystusowy [...] trwa w Kościele katolickim rządzonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie”, jednoznacznie stwierdził, że Kościół rzymskokatolicki jest adekwatną kontynuacją Kościoła, który Chrystus założył na wieki jako „filar i podwalinę prawdy”. Równocześnie jednak bardzo subtelnie, niemniej w oczywisty sposób zrezygnowano z zasady jednoznacznego utożsamiania tych dwu rzeczywistości, a to oznaczało możliwość umieszczenia w obrębie tajemnicy Kościoła Chrystusowego innych jeszcze poza Kościołem katolickim członków rodziny chrześcijańskiej. Był to krok pierwszy, ale zarazem niezbędny do poszerzenia granic Kościoła i przyznania prawa przynależenia do niego wspólnotom akatolickim. W wypadku bowiem zatrzymania użytej w pierwotnym tekście drugiego projektu konstytucji formuły, że Kościół katolicki „jest” Kościołem Chrystusa, wchodziłaby w grę pełna i wyłączna identyfikacja Kościoła katolickiego z Kościołem Chrystusa, a to wykluczałoby możliwość jakiegś innej jeszcze przynależności do tego ostatniego. Wiadomo, jaki był los tego projektowanego *est*¹⁵. Zastąpienie go przez obecne *subsistit* nie przyszło łatwo i trudno się temu dziwić, że zmianą tą odchodziło definitywnie w przeszłość wiekowe przekonanie o wyłączności urzeczywistniania się w Kościele katolickim Kościoła Chrystusowego.

Ale paragraf 8 ze sławnym *subsistit* był tylko pierwszym krokiem konstytucji w kierunku włączenia braci odłączonych w obręb Kościoła.

Kolejnym tekstem było zawarte w 13 paragrafie stwierdzenie o powszechnym powołaniu ludzi do Kościoła — ludu Bożego, a bardziej jeszcze o dwu sposobach do tego ludu Bożego przynależenia: „pełnym” i „niepełnym”. To ostatnie stwarzało podstawę do tego, żeby przyjmować, że istnieją dwa rodzaje realnego przynależenia do Kościoła: jedno pełne, optymalne, spełniające wszystkie wymogi bycia Kościołem i drugie też

W: *Ecrits Théologiques*. T. 2. Paris 1958; S. Nagy. *Problematyka przynależności do Kościoła w nauce II Soboru Watykańskiego*. W: *Chrześcijańin w świecie*. Wrocław 1979 s. 71-87; R. Łukaszyk. *Problem przynależności do Kościoła Chrystusowego w ujęciu Konstytucji „Lumen Gentium” Soboru Watykańskiego II*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 14: 1967 z. 2 s. 61-81; B. Pylak. *Problemy członkostwa Kościoła w Konstytucji „Lumen Gentium”*. W: *Pastori et Magistro*. Lublin 1969 s. 99-105.

¹⁵ Por. Mgr G. Philips. *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican II*. T. 1. Paris 1966 s. 119; Carle, jw. s. 45-51.

prawdziwe, rzeczywiste, ale ograniczone, pozbawione niektórych pierwiastków, które tę przynależność zubożają, stając na przeszkodzie pełnej integralności bycia w Kościele. Nietrudno się domyśleć, że ta ewentualność przynależenia niepełnego, choć przecież rzeczywistego, do Kościoła została wymieniona w konstytucji z myślą o wspólnotach akatolickich, tak jak przynależność pełna przewidziana była dla Kościoła katolickiego i jego członków.

Słuszność tych przewidywań potwierdził dalszy ciąg konstytucji, ale tylko w odniesieniu do przynależności pełnej, realizującej się w odniesieniu do katolików. W zaskakujący natomiast sposób konstytucja, podejmując w paragrafie 15 problem chrześcijan akatolików w ich stosunku do Kościoła, nie nawiązuje do wprowadzonego przez nią samą w paragrafie 13 podziału, choć wydawałoby się to logiczne i jak najbardziej wskazane, lecz problematykę przynależności transponuje w problematykę ich stosunku do Kościoła katolickiego. Odnośnie bowiem do tych, „którzy będąc ochrzczeni noszą zaszczytne imię chrześcijan, ale nie wyznają całej wiary lub nie zachowują jedności wspólnoty pod zwierzchnictwem Następcy św. Piotra [...] Kościół wie, że jest z nimi związany z licznych powodów”. A więc tylko „związanie”, jakaś łączność, ale nie wspólnota czy tym bardziej przynależność choćby tylko „niepełna”, jak to zapowiadał paragraf 13. Konstytucja robi tu wyraźny unik i nie podejmuje tego, ku czemu prowadziła od paragrafu 8, zwłaszcza poprzez trojaki schemat stosunku do Kościoła: przynależność pełna, przynależność niepełna i przyporządkowanie. Zastanawia to dlatego, że w dwu skrajnych wypadkach (przynależność pełna i przyporządkowanie) odnośne paragrafy (14 i 16) nawiązują wyraźnie do zawartego w 13 paragrafie podziału. Musiały więc zaistnieć jakieś powody, które nakazały pogodzenie się z wyraźną niespójnością redakcyjną (po co było wymieniać trójdzielny schemat, jeżeli następnie w praktyce stosuje się tylko dwa jego człony?). Trudno powiedzieć, co to były za powody, ale można przypuścić, że jednym z nich była chęć uniknięcia wstrząsu jednoznacznym stwierdzeniem, że akatolicy co prawda w sposób niepełny, ale na gruncie wiary w Chrystusa i przyjętego chrztu realnie przynależą do Kościoła Chrystusowego.

Co jednak nie zostało powiedziane w konstytucji, dopowiedziane zostało w Dekrecie o ekumenizmie. W bogatym treściowo paragrafie 3 dwukrotnie podejmuje się zagadnienie przynależności braci odłączonych do Kościoła. W pierwszej wzmiance jest mowa o pozostawaniu w „pewnej”, „niedoskonałej wspólnotie” z „Kościołem katolickim” tych, którzy „wierzą w Chrystusa i ważnie przyjęli chrzest”. W następującym po tym stwierdzeniu zdaniu dekret mówi o tym, co stoi na przeszkodzie „pełnej wspólnoty kościelnej”, ażeby z kolei stwierdzić, że „usprawiedliwieni z wiary przez chrzest należą do Ciała Chrystusowego” (par. 3). Pominięto

kwalifikację tego „Ciała Chrystusowego”, którą może być tylko przymiotnik „mistyczne”. Nie przesądzając sprawy współmierności Kościoła katolickiego i mistycznego Ciała, poza wszelką wątpliwością postawić trzeba tożsamość tego ostatniego i Kościoła Chrystusowego¹⁶. Wniosek zaś z tego jest oczywisty; sprowadza się on do twierdzenia, że bracia odłączeni, choć w sposób niepełny, w wyniku wiary w Chrystusa i chrztu znajdują się w obrębie Kościoła, mistycznego Ciała Chrystusa. Oznacza to więc, że w wypadku chrześcijan akatolików w grę wchodzi ta zapowiedziana w 13 paragrafie, a przemilczana w paragrafie 15 Konstytucji dogmatycznej o Kościele przynależność „niepełna”, niemniej rzeczywista. To zatem, czego można się było spodziewać w konstytucji, zostało jednoznacznie stwierdzone w Dekrecie o ekumenizmie.

Logicznym dopełnieniem tego przełomowego stwierdzenia soborowego było przyznanie wspólnotom akatolickim na gruncie nauki o „dobrach Kościoła” i środkach zbawienia kościelności (par. 3). Znajdując się w jakimś zakresie w obrębie Kościoła, wspólnoty te dzielą jego specyficzną naturę, na którą składa się to, że jest to wspólnota zbawionych, a zarazem i narzędzie zbawienia¹⁷.

Można więc mówić o ontycznej, choć ciągle ograniczonej tożsamości tych wspólnot z Kościołem Chrystusowym. W ten sposób teza o przynależności do Kościoła braci odłączonych zyskuje nie tylko mocne potwierdzenie, ale i logiczne wyjaśnienie. Dzielenie bowiem tych samych istotnych elementów składowych jakiejś rzeczywistości decyduje o posiadaniu z nią takich powiązań, które umieszczają w jej obrębie, przesądzają o rzeczywistej do niej przynależności. Ale ontyczna tożsamość eklezjalna nie tylko przesądza o przynależności wspólnot akatolickich do Kościoła, dyktuje również nowe spojrzenie na sprawę rozumienia jego prawdziwości.

O NOWY SENS PRAWDZIWOŚCI KOŚCIOŁA

Pojęcie prawdziwości, generalnie rzecz biorąc, wiąże się już to ze sferą istnienia, już to ze sferą myślenia¹⁸.

¹⁶ Istnieją wątpliwości, jak doktryna soborowa dokładnie ujmuje wzajemny stosunek ludu Bożego i mistycznego Ciała do Kościoła katolickiego. To nie dość jasno precyzujące wspomniane zagadnienie wypowiedzi soborowe stworzyły podstawę do twierdzenia, że Rahnerowska teoria o różnicy między Kościołem a ludem Bożym znajduje potwierdzenie w nauce Soboru o Kościele. Por. J. G. Pagé. *Qui est-il l'Eglise*. Vol. 3. Montréal 1979 s. 32-35.

¹⁷ Por. KK par. 9: „Ustanowiony przez Chrystusa dla wspólnoty życia, miłości i prawdy, używany jest również przez Niego za narzędzie zbawienia wszystkich i posłany jest do całego świata, jako światłość świata oraz sól ziemi” (por. Mt 5, 13-16).

¹⁸ Por. A. Lalande. *Vocabulaire technic et critique de la philosophie*. Paris 1956 s. 1198.

Pierwsza jest prawdą o rzeczach, o ich istnieniu w postaci wyrażającej ich tożsamość, ich autentyczną i specyficzną bytowość (*veritas rei, veritas existentiae, veritas in essendo*). Implikuje ona fakt istnienia oraz posiadania przez istniejącą rzeczywistość konstytuujących jej istotę elementów. Prawdziwość zaś w poznawaniu dotyczy sfery myślenia i polega ostatecznie na określonych właściwościach sądów wydawanych o istniejących rzeczywistościach. Właściwością tą jest zgodność z tym, co stanowi istotę czy przymioty tych rzeczywistości.

Prawdziwość Kościoła, która jest przedmiotem uwagi, należy do gatunku tej pierwszej prawdziwości, dotyczącej istnienia, i obejmuje posiadanie przez Kościół wszystkiego tego, co składa się na jego istotę, co decyduje o jego ontologicznej strukturze.

Teologia współczesna jest w pełni świadoma trudności, jaką nastęrcza określenie istoty Kościoła¹⁹. Było więc zrozumiałe, że w soborowej syntezie prawdy o Kościele zrezygnowano z próby jego definicji²⁰, zastępując ją zestawem obrazów opisujących różne aspekty złożonej i niezwykle bogatej rzeczywistości kościelnej²¹. W paradoksalny sposób jednak i na tym odcinku Dekret o ekumenizmie dokonał znowu swoistego uzupełnienia Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Podał on mianowicie pewien typ definicji, która jest do zastosowania nawet wobec Kościoła. Jest to definicja, którą by można określić jako globalną czy może lepiej jeszcze fundamentalną. Nawiązuje ona do najbardziej zasadniczych elementów składowych rzeczywistości Kościoła. Stanowią je dobra, „dzięki którym razem wziętym sam Kościół się buduje i ożywia” (DE nr 3). Uzupełnieniem tego lapidarnego określenia jest określenie istoty „dóbr” Kościoła jako „wszystko to, co pochodzi od Chrystusa i do Niego prowadzi, należy słusznie do jedyne Kościoła Chrystusowego” (tamże). W konsekwencji więc Kościół Chrystusowy jest sobą, jeżeli znajdują się w nim nadprzyrodzone rzeczywistości, które z ustanowienia Chrystusa posiadają nadprzyrodzoną moc skutecznego jednoczenia ludzi z Bogiem. Jest to określenie Kościoła ogólne, niemniej określenie prawdziwe, pozwalające na uchwycenie konturów tego, czym on rzeczywiście jest. Bo jak słusznie powiada G. Thils, na końcu „idzie o konstytutywne elementy Kościoła, a więc elementy obiektywnie i autentycznie wchodzące do istoty Kościoła”²².

W sumie, choć nie można podać adekwatnej definicji Kościoła, to przecież istnieje sposób na miarodajne stwierdzenie, czym on jest i co go

¹⁹ Por. Y. Congar. *Peut-on definir l'Eglise? Destin et valeur de quatre notions qui s'opposent à le faire*. W: S. Jaki. *Les tendances nouvelles de l'Ecclesiology*. Rome 1957 s. 248-251.

²⁰ Por. Y. Congar. *Le Concile de Vatican II*. Paris 1984 s. 133.

²¹ Stanowią je, jak wiadomo, kategorie sakramentu, mistycznego Ciała, ale przede wszystkim kategorie ludu Bożego. Por. Congar. *Le Concile de Vatican II* s. 109-122.

²² *L'Eglise et les Eglises. Perspectives nouvelles au oecuménisme*. Paris 1967 s. 20.

„buduje i ożywia” (DE nr 3), słowem, co sprawia, że jest on prawdziwym, to znaczy rzeczywistym Kościołem Chrystusa.

Na gruncie tych wyjaśnień dotyczących dwu kluczowych zagadnień określenia Kościoła i jego prawdziwości trzeba rozpatrzyć to ostatnie zagadnienie w jego odniesieniu do wspólnot akatolickich.

Stwierdzono już uprzednio, że wspólnotom tym na Soborze przyznano walor kościelności, umieszczając je na zasadzie „niepełnej wspólnoty” w obrębie Kościoła, mistycznego Ciała Chrystusa²³. Wskazano również, że ta swoista i głęboka rehabilitacja akatolickiej części rodziny chrześcijańskiej dokonała się na gruncie posiadanych przez te wspólnoty specyficznych zbawczych walorów. Do tego dodać trzeba dowartościowanie przyjmowanego przez akatolików chrztu i związanej z nim wiary w Chrystusa Boga i Zbawiciela (por. DE nr 3), otwierających, jak wiadomo, bramę do Kościoła, nowotestamentalnego ludu Bożego (por. KK nr 11)²⁴. W konsekwencji więc w pełni usprawiedliwione jest przekonanie, że wspólnoty akatolickie nie tylko są wspólnotami kościelnymi, ale i przynależą do Kościoła Chrystusowego, choć jest to przynależność ograniczona, niepełna. Wspominany wielokrotnie Thils wyraża to w lapidarny sposób: „można więc stwierdzić, że istnieje 'wspólnota chrześcijańska i kościelna', powstała z obiektywnie autentycznych elementów, która ma szerszy zasięg aniżeli wspólnota rzymskokatolicka [...], innymi słowy, że wszystkie Kościoły chrześcijańskie, z Kościołem katolickim włącznie, pozostają jeszcze w mniej lub bardziej doskonałej wspólnocie”²⁵. Dopelnieniem tego stwierdzenia jest kapitalny tekst Pawła VI, wygłoszony na audiencji generalnej 1 czerwca 1966 r. „A więc — stwierdza papież — wszyscy ci, którzy zostali ochrzczeni, wtedy nawet gdy są odłączeni od jedności z Kościołem katolickim, są oni w Kościele? W prawdziwym Kościele? W jedynym Kościele? Tak, to jest jedna z wielkich prawd tradycji katolickiej i Sobór wielokrotnie to potwierdził”²⁶.

Zacytowany tekst papieski dotyka samego nerwu analizowanego problemu. Bez niedopowiedzeń bowiem stwierdza fakt i eklezjalności, i przynależności rzeczywistej, choć niepełnej, braci odłączonych do Kościoła Chrystusowego. Ten stan rzeczy stawia wobec problemu bycia czy niebycia ich w Kościele prawdziwym, rzeczywiście Chrystusowym. I papież stawia go tyle otwarcie, co odważnie, nie mniej odważną i klarowną dając na niego odpowiedź. Odpowiedź ta jest odpowiedzią twierdzącą, bo taką być tylko mogła, jeżeli się weźmie na serio i konsekwentnie przyznanie

²³ Dzieje tego trudnego procesu, który doprowadził do zmiany katolickiego stanowiska w tej sprawie, omawia wnikliwie Thils (jw. s. 61-73).

²⁴ Por. Thils, jw. s. 64-65.

²⁵ Tamże s. 78-79.

²⁶ Cyt. za: Thils, jw. s. 81-82.

braciom odłączonym statusu kościelności i przynależności do Kościoła. Oznacza to bowiem, że istnieje w nich rdzeń tego, co stanowi rzeczywistość Kościoła Chrystusowego (wiara, chrzest, „dobra Kościoła”), i że z tego względu znajdują się oni w obrębie Kościoła będącego ludem Bożym i mistycznym Ciałem, a więc Kościołem i rzeczywistym, i jedynym, a co za tym idzie — Kościołem prawdziwym. Wielki papież ekumeniczny dostrzega tę nieodpartą logikę, wyraża ją w tym zdecydowanym „tak”, ale jakby sobie nie wierzył, powołuje się na katolicką tradycję i na naukę ostatniego Soboru. O ile można mieć nieco wątpliwości odnośnie do wyrażonej i stałej obecności tego przekonania w tradycji katolickiej ²⁷, o tyle jest w pełni oczywiste, że doktryna ta posiada solidne zakorzenienie w doktrynie soborowej²⁸.

W sumie od Soboru do wspólnot akatolickich odnosić trzeba z pojęciem kościelności także pojęcie prawdziwości, a więc atrybut, który dotąd Kościół katolicki rezerwował zdecydowanie wyłącznie do siebie. Pomagała w tym nastawiona apologetycznie eklezjologia katolicka, upatrująca w uzasadnieniu tego fragmentu świadomości katolickiej jedno z zasadniczych ogniw swojego wywodu²⁹. Obecnie sytuacja ulega zasadniczej zmianie. Kościół katolicki, rezygnując z wyłączności bycia Kościołem Chrystusa, rezygnuje tym samym ze swojej wyłącznej prawdziwości. Inne wspólnoty chrześcijańskie, będąc Kościołami, są tym samym Kościołami prawdziwymi, a więc przynależąc w sposób, co prawda, niepełny do Kościoła, znajdują się w prawdziwym Kościele Chrystusa.

Nietrudno zauważyć, jak doniosłe i liczne pociąga to stwierdzenie konsekwencje tak natury praktycznej, jak i teoretycznej. Dla teologa fundamentalisty oznacza to potrzebę poważnej modyfikacji wywodu eklezjologiczno-apologetycznego. W uzasadnieniu rzymskokatolickiej tożsamości teza o prawdziwości Kościoła rzymskokatolickiego musi zostać w zasadniczy sposób zrewidowana. W najlepszym bowiem wypadku jest dziś do wykazania, że Kościół ten razem z innymi Kościołami chrześcijańskimi jest „też” prawdziwy, jest „też” Kościołem Chrystusa, jest „też”, jak i inne, ludem Bożym.

Jest to niewątpliwie dużo, ale z punktu widzenia autentycznej świadomości katolickiej z całą pewnością nie wystarcza. Kryje się bowiem w niej nieodparte przekonanie, że Kościół katolicki w perspektywie kościelności posiada coś więcej aniżeli siostrzane Kościoły chrześcijańskie, nacechowany jest rysem wyłączności, który im nie przysługuje. Oprócz

²⁷ Przykładem czegoś przeciwnego może być nauka św. Cypriana. Por. Bardy, jw. s. 193; Butler, jw. s. 96-99.

²⁸ Por. G. Dejaifve. *Un tournant décisif de l'ecclésiologie à Vatican II*. Paris 1978 s. 90-106.

²⁹ Por. Congar. *L'Eglise de Saint Augustin* s. 455-458.

eklezyjnego „też” posiada on bowiem jeszcze eklezyjalne „tylko” Zanim podejmie się i to zagadnienie, trzeba na gruncie tego, co zostało powiedziane, stwierdzić, że termin „prawdziwy Kościół” w ujęciu, w jakim stosowane ono było w katolickim wywodzie eklezyjologiczno-apologetycznym, uległ dezaktualizacji. W przeszłości bowiem teza o „prawdziwym Kościele” utożsamiała się z cechą wyłączności jego istnienia w Kościele katolickim. Dziś wyłączość ta, rozumiana jako ontologiczno-strukturalna tożsamość z Kościołem Chrystusa, przysługuje pod określonymi warunkami także innym wspólnotom chrześcijańskim, które dlatego również mogą i muszą być określane kategorią prawdziwości.

Dezaktualizacja jednak w wywodzie fundamentalistycznym kategorii „prawdziwy Kościół” nie oznacza eliminacji problemu, który dotąd z kategorią tą był ściśle związany, choć nie zawsze był on wyraźnie artykułowany. Jest to problem rzymskokatolickiej tożsamości, jej treściowej zawartości, a przede wszystkim jej miarodajnego uzasadnienia.

EKLEZYJALNA INTEGRALNOŚĆ

Logika życia chrześcijańskiego zawsze implikowała jako jego istotny element składowy wymiar eklezyjalny. Obejmował on przede wszystkim przeświadczenie, że życie chrześcijańskie może być prowadzone jedynie w ścisłej symbiozie z Kościołem ze względu na to, że jest on, jako nowotestamentalna wspólnota ludu Bożego, niezbędnym środowiskiem zbawienia. *Adagium* streszczającym lapidarnie ten człon chrześcijańskiej świadomości stanowi owo wywodzące się od świętego Cypriana: „Extra ecclesiam nulla salus”

W ścisłym jednak powiązaniu z tym przeświadczeniem pozostało drugie, nie mniej zdecydowane przekonanie. Było nim przekonanie, że tak rozumiany Kościół musi być adekwatnym przedłużeniem Kościoła przez Chrystusa ukształtowanego, musi być Kościołem Chrystusa. Zadaniem „wszystkich Kościołów — jak powie Thils — jest uznawać rzeczywistość integralną i dlatego też uznawać całą 'rzeczywistość Kościoła' obiektywną i autentyczną wszędzie tam, gdzie ona się znajduje”³⁰. Ostatecznie oznacza to pełną „wierność dla eklezyjologii Chrystusa”³¹, a więc wbudowanie do prawidłowego przeżywania chrześcijaństwa takiej postaci Kościoła, jaką nosi na sobie znamię Chrystusowego ustanowienia. Zostawiając na boku skomplikowane i nabrzmiałe nieporozumieniami zagadnienie konkretnej

³⁰ Jw. s. 78.

³¹ Tamże s. 80.

treści tego, co w strukturze Kościoła wywodzi się rzeczywiście od Chrystusa³², trzeba podkreślić ważność samej zasady akceptacji w autentycznym życiu chrześcijańskim takiej formuły Kościoła, która rozumnie narzuca się wyraźnie pragnącemu pozostać w jego obrębie chrześcijaninowi jako istotny element dokonanego przez Chrystusa dzieła zbawienia.

Uzasadnienie potrzeby takiej właśnie akceptacji ma swoje najgłębsze źródło w fakcie, że Kościół taki, jakim ustanowił go Chrystus, a więc ze wszystkimi wywodzącymi się od Niego elementami składowymi, jest darem Boga, ukształtowanym z myślą o skutecznym zapewnieniu człowiekowi realizacji swojego zbawienia. Odrzucenie tak rozumianego daru, w pełnym czy częściowym wymiarze, uwłaczałoby czci Boga, jego Dawcy, nie mówiąc już o tym, że byłoby zgodą na dobrowolne ograniczanie wpływu Kościoła w tych elementach, które uznał za potrzebne czy korzystne dla realizacji procesu zbawienia i prawidłowo rozwijającego się życia z wiary.

Pierwiastki tak rozumianego uzasadnienia obowiązku akceptacji Kościoła w jego integralnej formie znajdują się w niezwykle interesującym, głębokim i żarliwym artykule ks. W. Hryniewicza pod znamienym tytułem *Paradoksy chrześcijańskiej tożsamości*³³. „Tu na ziemi — powiada on — chrześcijanin wiąże nadzieję spełnienia z tą duchową ojczyzną, jaką jest Kościół. W nim spodziewa się znaleźć miejsce, w którym można odczuć 'tchnienie Ducha'. Z Boskiego ustanowienia wspólnota wierzących ma być ustawicznym pośrednikiem zmartwychwstania, miejscem odrodzenia”³⁴. Przedłużeniem tego wnikliwego stwierdzenia jest nie mniej wnikliwa konkluzja wywodu dotyczącego głębin tajemnicy Kościoła: „Chrześcijaństwo jest rzeczywistością, która ma do czynienia z całym wszechogarniającym misterium niepojętego Boga. Kościół jest pełen Trójcy — wyznał kiedyś Orygenes. Wobec tej rzeczywistości nie można się zachowywać arbitralnie i po gospodarsku”³⁵.

Trudno o bardziej dobitne sformułowanie potrzeby zaafirmowania w życiu autentycznie chrześcijańskim takiej i tylko takiej formuły Kościoła, która nosi znamię pochodzenia od Chrystusa. Stwierdzenie jednak tego wymogu życia chrześcijańskiego nie jest w artykule ks. Hryniewicza punktem docelowym, a tylko przesłanką do uzasadnienia innej jeszcze, oryginalnej tezy. Rdzeń tej tezy zamknięty został w zdaniu wieńczącym dopiero co zacytowany tekst. Zdanie to brzmi: „Chrześcijańska tożsamość

³² Por. tamże s. 87. Dyskusja zresztą obecnie objęła i fundamentalny problem ustanowienia Kościoła przez Chrystusa. Por. J. Hoffmann. *L'Eglise fondée en l'événement de Jesus-Christ. W: Initiation à la pratique de la Théologie. T. 3. Dogmatique. P. 2. Paris 1983 s. 83-130.*

³³ „Więź” 24: 1981 nr 5 s. 100-113.

³⁴ Tamże s. 104.

³⁵ Tamże s. 109.

jest przede wszystkim darem Bożym, darem Chrystusa i Jego Ducha, któremu trzeba dochować wierności”³⁶. Idzie więc o chrześcijańską samoświadomość i życiową postawę, która wyrasta z wiary w Chrystusa i Kościół, pojmowany według jednego z chrześcijańskich schematów eklezjologicznych. W praktyce wiadomo, że wybór takiego schematu pociąga za sobą chrześcijańskie zróżnicowanie konfesyjne, decydujące o tej, a nie innej przynależności wyznaniowej. Wybór ten więc musi być dokonany na podstawie przeświadczenia, że ten właśnie, a nie inny schemat eklezjologiczny naznaczony jest pieczęcią Chrystusowego ustanowienia i dlatego odpowiada Jego woli. Wiadomo, że dokonywane w ten sposób wybory konfesyjne w zasadzie są wyborami ekskluzywnymi, a więc implikującymi przekonanie o zasadności i niezawodnej trafności własnej formuły eklezjalnej z jednej strony, a niedostateczności wszystkich pozostałych z drugiej strony. Jak lapidarnie stwierdza Thils: „Każdy Kościół szczerze uważa, że jest prawdziwym Kościołem Chrystusa. Gdyby było inaczej, reformowany nie byłby reformowanym, a anglikanin nie pozostawałby członkiem Kościoła anglikańskiego”³⁷. W jeszcze większym stopniu dotyczy to oczywiście prawosławnych i katolików.

Nieco inne od tego tradycyjnego rozwiązanie zdaje się proponować ks. Hryniewicz. Na gruncie głębokiej analizy pojęcia tożsamości chrześcijańskiej i wpisanego w nią przez przykład Chrystusa wymiaru kanotycznego, implikującego postawę „wyrzeczenia i ogołocenia”³⁸, we fragmencie zatytułowanym *Zadomowieni i wędrowcy* referuje dwie postawy wyznaniowe. Pierwsza funkcjonuje w obrębie jednej, określonej wyznaniowo-eklezjologicznej („zadomowieni”), druga jest stałym poszukiwaniem, aktywnym otwarciem na to, co znajduje się poza „własną ojczyzną duchową” („wędrowcy”). „Bezdomnością można się zmęczyć — stwierdza melancholijnie — zadomowieniem można się nasycić tak, że zapragnie się wejścia w kontakt z inaczej wierzącymi”³⁹. Ale zaraz dodaje, jakby obawiając się możliwości lekkomyślnie wyciąganych wniosków: „Nie należy zbyt łatwo opuszczać swojej ojczyzny duchowej, ani zbyt pochopnie wyrzekać się tych wartości, które zrodziło chrześcijaństwo na gruncie odmiennej wrażliwości duchowej”⁴⁰. Rodzi się jednak w związku z tą przestrogą pytanie-wątpliwość, czy w ogóle można „opuszczać ojczyznę duchową” i wyrzekać się wartości swojego wyznania, jeżeli nie zmuszą do tego najwyższej wagi racje? Z zacytowanego zdania zdaje się wynikać, że byle nie było to „zbyt” lekkomyślne i pochopne, jedna i druga ewentualność mogłaby być

³⁶ Tamże.

³⁷ *L'Eglise* s. 86.

³⁸ Jw. s. 102-103.

³⁹ Tamże s. 105.

⁴⁰ Tamże.

dopuszczalna. Czy jednak nie otwiera to drogi do wyznaniowego eklektyzmu, a w dalszej perspektywie wyznaniowego indyferentyzmu i wielokonfesyjności?

Tego rodzaju obawy pogłębiają się, gdy na gruncie zadziwiająco głębokich przemyśleń na temat „tożsamości i otwartości” (s.105-107), „tożsamości i wierności” (s.107-108), „syntezy nigdy nie dokończonych” (s.109-111), „tożsamości i bezinteresownego daru z siebie” (s.111) autor formułuje takie np. zdania: „prawdy konfesyjne przesłaniają niejednokrotnie to, co w prawdzie chrześcijaństwa jest najważniejsze” (s.108); „[Kościoły] staną się prawdziwie sobą, gdy przestaną zbyt troszczyć się o zachowanie własnej tożsamości” (s.111); „podstawowa tożsamość chrześcijanina to szczerść i głębokość jego związku z Bogiem, Chrystusem i Duchem Świętym, sprawdzona w realizacji nowego przykazania. Trzeba ją odkrywać ustawicznie od nowa, wyzwając się z ciasnego konfesjonalizmu” (s.113).

Zdania powyższe wyjęte zostały z kontekstu, który — trzeba to powiedzieć lojalnie — wyraźnie stępią ich ostrość i dyskusyjność. Ale i ten kontekst tych i podobnych stwierdzeń nie eliminuje zupełnie wrażenia, że autor opowiada się za dopuszczalnością, a nawet potrzebą jakiejś wielokonfesyjności. Przeciwstawia się tej hipotezie wiele pięknych i głębokich stwierdzeń, takich jak (poza cytowanymi na początku) choćby to, że „Ekumenizm nie wymaga wyrzeczenia się swoich prawdziwych tradycji w całej ich różnorodności. Jest sprzymierzeńcem różnorodności pojedynczej” (s.113).

Przedstawione wątpliwości stanowią tylko okruchy bogatych refleksji, jakich dostarcza omawiany artykuł, który można bez przesady uznać za wydarzenie w polskiej publicystyce ostatnich kilku lat. Do tego, żeby te wątpliwości podjąć i sformułować, skłonił fakt ich wyraźnego ideowego pokrewieństwa ze sprawą tego nowego statusu, jaki w eklezjologii uzyskało pojęcie prawdziwości Kościoła. Odniesienie tego pojęcia do pozostałych poza Kościołem katolickim wspólnot chrześcijańskich rodzi pytanie o wzajemny ich do siebie stosunek, ale przede wszystkim o właściwe przeżywanie własnej chrześcijańskiej tożsamości. Jeżeli pojęcie prawdziwości w sformułowaniu odpowiedzi na te pytania się zdezaktualizowało, to czy ta tożsamość uwarunkowana w poważnej mierze wyborem jednej, wyraźnie zdeteterminowanej formuły eklezjologicznej, zwłaszcza obecnie w kontekście dramatycznego poszukiwania chrześcijańskiej jedności, nie powinna zostać w zasadniczy sposób przeformowana w kierunku z jednej strony otwartości na inne aniżeli własna opcje eklezjologiczne, a z drugiej — rezygnacji z dotychczasowego rygorystycznie przestrzegane pozostawiania na własnych kluczowych pozycjach wyznaniowych? Oto problem, który w jakiejś mierze intrygował ks. Hryniewicza, jak od dłuższego czasu in-

tryguje owładniętą duchem ekumenicznym myśl chrześcijańską⁴¹. Teologia katolicka nie ma, jak dotąd, wątpliwości, że rezygnując z terminu „prawdziwy Kościół”, trzeba pozostać przy zasadniczej jego zawartości treściowej, zamykającej się w przekonaniu, że Kościół katolicki jest autentyczną i adekwatną kontynuacją Kościoła założonego przez Chrystusa. Posiada on bowiem wszystkie elementy składowe, w które wyposażył Chrystus powołaną przez siebie nowotestamentalną wspólnotę ludu Bożego⁴².

Słowem, jak powie Thils: „Kościół katolicki jest instytucją religijną urzeczywistniającą wszystkie istotne cechy takiego Kościoła, jakiego chciał i jaki ustanowił Chrystus”⁴³. Rodzi to pytanie, jak należałoby to zjawisko nazwać, jeżeli nie można skorzystać ze słowa „prawdziwy”, „prawdziwość” Thils wymienia cztery terminy, które można by wziąć pod uwagę: „całościowość, integralność, doskonałość i pełnia”⁴⁴. Sam jest skłonny opowiedzieć się za słowem „pełnia” (*plenitude*) między innymi i dlatego, że „może także oznaczać integralność” (*l'intégrité*)⁴⁵.

Dwie racje jednak wydają się przemawiać raczej za słowem „integralność”. Uwypukla ono tak aspekt pełności Kościoła, jak i jego istotną nieskazitłość, a więc cechy, które w zasadniczy sposób określają specyficzną tożsamość Kościoła katolickiego. Nie jest ono na pewno idealne, ale dopóki nie znajdzie się lepszego, może ono zastąpić zasłużony termin „Kościół prawdziwy”.

Sprawą jednak istotną jest fakt, że zasadnicza jego treść, przez wieki służąca Kościołowi katolickiemu do wyrażenia swojej jedyności, wyłączności, strukturalnej doskonałości i związanej z tym wszystkim jego obligatoryjności, pozostaje nadal aktualna i zobowiązująca. Dzięki swojej specyficznej strukturze realizuje się w nim w sposób integralny rzeczywistość Chrystusowego Kościoła, czego z pełną afirmacją muszą być świadomi ci, którzy są jego członkami, a co nie powinno by uchodzić życzliwej uwagi ze strony tych, którzy takimi członkami się nie czują.

⁴¹ Jaskrawą tego sytuacją jest cytowane wielokrotnie dzieło Thilsa (*L'Eglise et les Eglises*).

⁴² Por. DE nr 3; P. L. Carle. *Vatican II et l'oecuménisme*. „Divinitas” 24: 1980 s. 30-33; Thils. *Le Décret sur l'oecuménisme*. Paris 1965 s. 58.

⁴³ Jw.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże.