

TEZY O „KOŚCIELE JEDNYM/JEDYNYM”

Nie ma teorii łatwiejszej do wypracowania od teorii dotyczącej mojego własnego istnienia, a tymczasem każda inna nie jest tak krucha, jak ta ostatnia. Teologiczny status eklezjologii dowodzi wyraźnie prawdziwości tych dwóch aksjomatów. W rzeczy samej autentyczna praca Kościoła polega na mówieniu o Bogu; zadanie to określa zresztą samą eklezjalność Kościoła, a więc jego istotę: Kościół jest miejscem, w którym mówi się poprawnie o Bogu. Ale Kościół musi również mówić o sobie, a jeżeli tak, to w jaki sposób? Teologia jest żywotną funkcją Kościoła, co więcej: jego funkcją podstawową, albowiem teologia jako taka jest niczym innym, jak rozumowym wyjaśnianiem kerygmy.

W konsekwencji (i na pierwszy rzut oka) wydaje się, że eklezjologia może zajmować w życiu Kościoła wyłącznie rolę drugoplanową i pochodną: Kościół jest sobą i sam się weryfikuje w przepowiadaniu Ewangelii i w poprawnym szafowaniu sakramentów. Dlatego też nie musi uzasadniać swego istnienia, albowiem uzasadnia je w pełni wykonywane zadanie. Kościół dostarcza dowodów swego istnienia, mówiąc właśnie o Bogu; gdy natomiast mówi o sobie, nasuwa się natychmiast wątpliwość, względnie obawa, że może siebie zdradzić, oszukać, mówić o sobie bez należytego uzasadnienia, bądź też, że nie leży w jego naturze czynienie czegoś takiego, co może siłą rzeczy doprowadzić do zagubienia się w jakichś słowach zupełnie nieużytecznych.

W tym przypadku nie znajdujemy się w obliczu żadnej aporii, lecz mamy przed sobą problem istotny — problem metajęzyka. Pod pojęciem tym rozumiemy język przeznaczony nie do opisywania rzeczy, ale do opisywania samego języka: poeta opisuje świat, natomiast gramatyk zajmuje się językiem stosowanym przez poetę. Analogiczny język, jakim posługuje się Kościół w ścisłych ramach własnej eklezjalności, jest teologią — językiem o Bogu (nie trzeba chyba dodawać, że jest to język „opisowy”: o ile bowiem możemy powiedzieć, że poeta „opisuje” świat, to możemy także stwierdzić, że teologia „opisuje”). Co natomiast czyni Kościół, kiedy mówi o sobie samym? Zasadniczo to: określa warunki, w jakich może i powinien wypowiadać się o Bogu. A zatem *eklezjologia jest z istoty swej teorią teologii*. Każdy metajęzyk zjawia się po języku, którym ma się zająć: tak też ekle-

zjologia występuje po teologii (a tym samym, co jest oczywiste, po Kościele): zjawiając się po teologii, nie ma prawdopodobnie innego zadania poza daniem świadectwa o sposobie realizowania Słowa i obecności Boga. To właśnie Słowo i ta obecność są jedynymi rzeczami, które liczą się faktycznie: metajęzyk eklezjologiczny nie musi zajmować się Kościołem; jego zadanie jest prostsze: ma przypomnieć, że nasze zainteresowanie Słowem i obecnością Boga realizuje się w Kościele. Poza tym nie jest wcale czymś zbędnym określenie warunków, w jakich wypowiedziane Słowo będzie prawdziwie słuchane. Trudna budowa traktatu *De Ecclesia* od końca wielkiej scholastyki nie jest tylko ubocznym produktem łacińskiego zamiłowania do instytucjonalności...

Eklezjologia może być pewnym rodzajem rozrywki, o ile przyjemność związana z mówieniem o sobie zdaje się uwalniać w jakiejś mierze Kościół od tego jedyne go języka, który mu ściśle przysługuje. A przecież i to ostatnie zadanie jest bezwarunkowo konieczne, i to tym bardziej, im trudniejsze jest do wykonania (jak to można wnioskować z tez wyżej podanych). W rzeczy samej, kto mógłby bez wyraźnego smutku czy zakłopotania zrezygnować z mówienia o Bogu, aby mówić tylko o warunkach, w jakich wolno odwoływać się do Boga?

Tak sformułowane pytanie wskazuje na paradoksalną wprost funkcję eklezjologii: ma ona przede wszystkim niepokoić siebie, zapytywać o swój status epistemologiczny i w ten sposób nie dopuszczać do tego, by jej metajęzyk zamknął się w sobie samym; ma ponadto zmuszać Kościół do mówienia o sobie z całą świadomością faktycznego stanu rzeczy: dlaczego mówi o sobie? czy jego zadaniem nie jest mówienie o Kimś Innym, a nawet tylko o Nim? i czy w realizacji tej pracy teologicznej nie jawi się w całej pełni „ja” lub „my” Kościoła? To wszystko prawda; ale równie ważną jest rzeczą, by Kościół znał paradoks eklezjologii. Nie ma przecież słowa bez kogoś, kto przemawia, nie ma konkretnych wypowiedzi bez ich wypowiedzenia, a wypowiedź jako taka ma znaczenie i wagę tylko dzięki sensowi w niej zawartemu, który komunikuje, a więc swej treści.

Trzeba jednak wiedzieć, kto wypowiada dane znaczenie, albowiem teologia (lub kerygma) nie jest jakimś monologiem niebieskim, lecz słowem oświecającym tego, kto je wypowiada, i to do tego stopnia, że nieudolność (ludzkiego) podmiotu teologii powodowałaby niepewność odnośnie do tego, co ta teologia twierdzi o własnym podmiocie boskim... Jest chyba do pomyślenia Kościół bez eklezjologii, Kościół pozbawiony refleksyjnej i kry-

tycznej funkcji eklezjologii; ale nie w (ludzkich, historycznych) warunkach, w których człowiek jest odbiorcą i przekazicielem tego słowa, które zasługuje na miano *Słowa*. Można by pojąć czysto eschatologiczny status słowa, racjonalność, która by była czystym paradoksem; ale eklezjologia wywodzi swe prawo do istnienia, a nawet swą konieczność, z trwającej wciąż historii.

Ani samo Słowo, ani jego miejsce historyczne nie są w pełni oczywiste. Słowo nie jest oczywiste dlatego, że mieści się pośród wielu słów je przekazujących. Kościół — jako jego miejsce — nie jest oczywisty dlatego, że konkretyzuje się w wielości wspólnot głoszących to Słowo. Należałoby zatem stwierdzić, że Kościół i Słowo głoszą siebie nawzajem.

Słowo tworzy kościelność Kościoła, a Kościół ma za zadanie ukazywać odrębność Słowa w stosunku do wszystkich innych słów.

Kościół jest tam, gdzie wypowiedane jest Słowo. Słowo nie zjawia się więc obecnie *przed* człowiekiem, ale pośród ludzi, którzy je uznają i przekazują dalej. A to nam nakazuje, abyśmy krytycznie patrzyli na jego miejsce.

1. Kościół nie jest czymś innym, jak tym, co Bóg wydobywa ze Słowa swojego. Jeżeli zaś Bóg objawia się za pomocą słowa lub jeżeli Jego Słowo różni się od naszych słów właśnie tym, że jest tylko analogiczne w stosunku do nich, to nie możemy mówić o Nim, nie wiedząc o tym, jak mówimy i na czym polega, gdzie konkretnie się mieści różnica między Słowem i słowami. Eklezjologia jest historycznie niezbędna, gdyż czas i historia są przestrzenią, na której takie odróżnienie może faktycznie się dokonać.

A zatem po różnych zagadnieniach metodologicznych, dotyczących statusu, nasuwa się inny zasadniczy problem: Kościoła nie da się pojąć ni pomyśleć w jego zwykłej tożsamości ze sobą samym, ale trzeba na niego spoglądać w odróżnieniu tego, co widzialne i niewidzialne, w odróżnieniu Kościoła empirycznego i „esencjalnego” (Bonhoeffer). Istnieją niewątpliwie miejsca, w których Kościół, tu i teraz, trwa już w swej pełni widzialnej: jak w liturgii eucharystycznej, gdzie Słowo bywa właściwie wypowiedane, a obecność Boga należycie wielbiona. Jednak eklezjologia eucharystyczna, która godzi się na ujmowanie za jednym zamachem całości w pełni zrealizowanej tam, gdzie Kościół empiryczny jest zarazem Kościołem esencjalnym, może także zawieść. Oczywiście, głosi ona to, co istotne, że mianowicie Kościół empiryczny nie jest „nieesencjalny”, zewnętrzny w stosunku do tajemnicy Kościoła, lecz mieści się w nim całkowicie;

Kościół nie może być ani czynić coś więcej od tego, czym jest i co realizuje w liturgii eucharystycznej.

Niemniej, o ile prawdą jest, że Słowo różni się od słów tylko wtedy, gdy rozważa się je w ogólnej ekonomii, to także jest prawdą, iż byt Kościoła przejawia się eucharystycznie tylko wówczas, gdy ukazuje się także solidarnie istnienie świata i gdy godzimy się uznać Kościół tylko jako zaczątek sakramentalny. Dychotomia pomiędzy „widzialnym” i „niewidzialnym” może być dialektycznie zniesiona; nie da się jednak anulować „różnicy sakramentalnej”, polegającej w Kościele na rozziwieniu pomiędzy tym, co prowizoryczne i co definitywne.

Kościół eucharystyczny jest całością dopełnioną: w liturgii, kiedy otrzymuje Słowo i obecność, uobecnia się cały jego byt. Mimo to Kościół pozostaje zawsze całością zapoczątkowaną, rzeczywistością eschatologiczną, obecną w dziejach, którą rządzą w konsekwencji także, w jakiejś mierze, motywy kierujące historią, a wśród nich najbardziej, radykalny spośród wszystkich — śmierć.

Maryja, święci, wszyscy, którzy się jednoczą po śmierci, pozwalają kontemplować w liturgii ostateczną rzeczywistość Kościoła: a przecież eucharystyczne zbratanie żywych, umarłych oraz aniołów nie jest w stanie naruszyć czy też ukryć tej niedoskonałości, jaka ciąży nad każdą rzeczywistością historyczną, nie wyłączając historycznej egzystencji Kościoła. Kościół jest miejscem ewangelizacji i chwały: o ile pierwsze określenie konkretyzuje Kościół w dziejach, to drugie ukazuje jego wielkość eschatologiczną. Jedno i drugie przenikają się nawzajem, a ich łączność ukazuje naszym oczom zaczątkowy jeszcze charakter samej rzeczywistości eklezjalnej: jeżeli Kościół empiryczny jest też esencjalny — w tym sensie, że może on być w pełni sobą tu i teraz — to faktycznie jest sam z siebie tylko zaczątkiem takiej swojej realności. Kościół organizuje się wciąż wokół sakramentalności: sakramentalności Słowa danego mu pośród wielu słów oraz obecności przekazanej mu pod postacią rzeczy. Kto mówi: sakrament, ten mówi: historia i dystans. Sam Kościół eucharystyczny, którego liturgie celebrowane są jeszcze w cieniu śmierci, daleki jest jeszcze od swej pełnej realizacji.

Eklezjologia jest logiką początku. Jej pierwsza tajemnica polega na różnicy między tym, co prowizoryczne i co definitywne, między wzajemną ciągłością i jej brakiem w obu tych faktorach.

2. W tym właśnie miejscu, przynajmniej w formie pierwszego zbliżenia, można umieścić problem jedności. Jasne jest to, że gdy się mówi o Kościele i gdy, odwrotnie, mówi się o Kościołach (lo-

kalnych), nie ma się na myśli w sposób jednoznaczny Kościoła. Całość liturgiczna — stwierdza się — jest najdokładniejszym wyrazem bytu Kościoła, najdokładniejszym dowodem jego jedności. W rzeczy samej, podczas celebracji liturgicznej wszystko jest obecne: wyznawana wiara nie pozwala, by wspólnota zgromadzona tu i teraz zamknęła się w partykularyzmie własnych opinii; Słowo kierowane do tej wspólnoty i przekazywane przez nią dalej jest tym samym Słowem, które strukturuje i ożywia każdą wspólnotę roszcującą sobie pretensję, by nazywać się Kościołem: komunია z rzeczywistościami świętymi tworzy i zakłada komunię wszystkich z wszystkim. Kościół „lokalny” czy „partykularny” jest Kościołem tylko o tyle, o ile wciela tu i teraz rzeczywistość powszechną, ekumeniczną, dotyczącą ewangelizacji i chwały. Wspólnota partykularna byłaby w rzeczy samej czymś zgoła abstrakcyjnym, gdyby nie pojmowała siebie jako swoistego rozkwitu w określonym miejscu i czasie rzeczywistości przewyższającej wszelkie partykularyzmy. I odwrotnie, również Kościół powszechny byłby czymś abstrakcyjnym, gdyby nie miał okazji trwania we wspólnotach partykularnych, które go urzeczywistniają.

Tylko całość — mówi Hegel — jest konkretem; całość zaś, eklezjologicznie rzecz ujmując, jest dostępna tylko we fragmencie. I dlatego jest rzeczą konieczną, by i tutaj fragment mógł być mierzony całością i by Kościoły były świadome tego, że są przede wszystkim miejscem, dosyć przygodnym, w którym trwa jedyny Kościół.

Specyfika, partykularność mają wiele praw opartych na historii i w niej się objawiających. Nikt nie jest tak po prostu człowiekiem; nasze człowieczeństwo jest zawsze uwarunkowane: a warunki te określa czas i miejsce. Analogicznie, żadna wspólnota nie jest wprost i bez zastrzeżeń Kościołem: wszystkie są Kościołami tu i teraz, zgodnie z okolicznościami, które nie określają niewątpliwie eklezjalności każdej poszczególnej wspólnoty (albowiem jest rzeczą jasną, że przypadek, sytuacja, okoliczność nie naruszają w niczym samej istoty Kościoła), ale bez których Kościół nie mógłby trwać tu i teraz.

To, co powiedzieliśmy dotychczas, jest chyba zrozumiałe samo przez się; rozumowanie potyka się jednak na kwestii wielości, której nie daje się już sprowadzić do jedności: chodzi o lokalne wspólnoty Kościołów nie zjednoczonych, niezdolne do stworzenia komunii wszystkich ze wszystkimi. Eklezjologia eucharystyczna jest niewątpliwie najlepszą spośród tych, jakimi dysponujemy, ponieważ pozwala zrozumieć Kościół w całości historycznej

eschatologicznej jego eklezjologii. Trzeba jednak płacić cenę za taką wzniosłość teoretyczną oraz uświadamiać sobie, iż ta właśnie eklezjologia ukazuje, w obliczu jakiegokolwiek sytuacji braku komunii, niezwykle wyraźnie niepokojącą rzeczywistość podziałów. Co się dzieje z istotną jednością Kościoła, skoro mogą powstawać różne Kościoły, kształtować się różne wspólnoty, które kierują się zasadą wzajemnej opozycji?

Dogodną odpowiedzią mogłoby być dążenie do odcięcia jedności Kościoła od empirycznego porządku faktów: Kościół **j e d e n** byłby w tym ujęciu przedmiotem wiary, a nie faktu. Sprawdzalnym obliczem Kościoła jest w rzeczy samej postać wielości, którą kierują wykluczenie i ekskomunika. Eklezjalność nie powinna być wówczas traktowana jako przywilej czy specyfika danej wspólnoty lub komunii, poza którymi nie byłoby już Kościoła: jedność byłaby zaś wyłącznie eschatologiczną cechą Kościoła.

Na płaszczyźnie rzeczywistości historycznych i prowizorycznych komunii niedoskonała stanowiłaby najlepszy chyba wrzecz pozwalający zrozumieć przemilczenia czy wahania człowieka powołanego do przebywania w Kościele (ale nie w parafii przypisującej sobie miano Kościoła), lecz niezdolnego do przebywania aktualnie tam czy w tej rzeczywistości, którą Ewangelia Janowa nazywa „światem”, a w konsekwencji nie będącego w stanie przeszkodzić temu, by grzech naruszył jego własną eklezjalność łącznie z eklezjalnością wspólnoty/komunii, do której przynależy. Właśnie to zagadnienie wymaga dalszych wyjaśnień...

Czy poza naszym Kościołem, poza tą wspólnotą, do której należymy, nie ma Kościoła? Odpowiedź na to pytanie jest wieloraka; niemniej, istnieje także taka odpowiedź, którą może przyjąć każdy Kościół i która nie stanowi rozwiązania problemu zgodnie z jedną tylko eklezjologią: katolicką, protestancką lub prawosławną. Komunia dowodzi istnienia Kościoła i jego istotnej jedności. Natomiast brak komunii u tych, których winna faktycznie zespalać jedna wiara, jest jedynie wydarzeniem historycznym, nie mającym żadnego istotnego znaczenia.

Nie stajemy zatem (a przynajmniej już nie stajemy) wobec bolesnej alternatywy: komunii — ekskomunika. W konsekwencji, mając przed sobą to, co mogłoby się wydawać jakąś niepokonalną wielością nie dających się pogodzić ze sobą wspólnot, z których każda rości sobie pretensje do przypisywania sobie pełnej eklezjalności, pojęcie komunii niedoskonałej (i jego zdecydowany paradoks) wskazuje, że do Kościoła w jego historyczności nie należą: ani jedność urzeczywistniona empirycznie, ani niepokonal-

na wielość. Są widzialne kryteria jedności Kościoła, a eklezjologia eucharystyczna przypomina, że nic nie jest bardziej jasne i konkretne od tej właśnie jedności.

Niemniej, dające się wykazać czy udowodnić ograniczenia pełnej komunii (której sprawdzianem jest, bez cienia wątpliwości, interkomunia eucharystyczna) nie są empirycznie sprawdzalnymi granicami Kościoła.

Pogrupowanie się chrześcijaństwa w okresie między Soborem Efeskim a reformacją wymaga od nas wyjaśnienia, które — jak to dobrze wiemy — nie jest wcale łatwe i nie powinno być siłą upraszczane, a także odpowiedniej praktyki, która jest jeszcze trudniejsza. Jeżeli z jednej strony jest rzeczą oczywistą, że każde naruszenie komunii, niezależnie od jego empirycznych motywów, narusza wyraźnie jedyny Kościół w miarę, jak dzieli i rozdrabnia wspólnotę eucharystyczną (tworząc nawet niekiedy wspólnoty, odnośnie do których trudno byłoby wypracować eklezjologię ujętą w pojęciach eucharystycznych...), to z drugiej strony nie ustawa przecież Kościoła przeciw Kościołowi, lecz przyczynia się jedynie do zaciemnienia samego pojęcia przynależności do jednego Kościoła.

Co oznacza, że Kościół może istnieć tylko w swojej pełni? Istnienie wspólnot odłączonych, z których każda pragnie się określać poprzez funkcję charyzmatyczną i doksologiczną, a tym samym rości sobie pretensje, by eklezjalność była miarą jej istnienia, skłania do dania odpowiedzi negatywnej. Nie dlatego, by wierność Kościoła sobie samemu była historycznie niemożliwa i by całość nie mogła faktycznie się mieścić we fragmencie: wierność ta ma swoje obiektywne kanony i zna empiryczne granice Kościoła, a to z racji rozłamów, jakie zaistniały w chrześcijaństwie już w pierwszych wiekach, powodując falowanie jasno-ciemne, niemniej samo centrum nigdy nie przestało być jasne. Pozostaje faktem, że pomiędzy jednością czysto idealną lub sprostowaną do jednego tylko Kościoła a czysto instytucjonalną wielością, „komunia niedoskonała” wypowiada zasady czy warunki prowizoryczne jedności w rozczłonkowaniu.

Tak więc pierwszym, a może i jedynym osiągnięciem poczynań ekumenicznych nie jest stworzenie jedności, lecz zebranie uwarunkowań, poprzez które jedność dalej żyje w rozdarciach wspólnoty.

3. Nie powiedzieliśmy jeszcze jednego słowa: nie postawiliśmy sobie pytania o *m o d e l*, zgodnie z którym *WILKHO* się patrzeć na jedność Kościoła, aby można było w niej zmieścić całą wielość właściwą wspólnocie ekumenicznej. Należałoby także za-

uważyć, i to nie bez racji, że eklezjologia eucharystyczna lub eklezjologia komunii podają już jakiś „model” Kościoła; niemniej, jak to stwierdziliśmy, będzie to tylko racja banalna, albowiem wykorzystanie tego, co może się jawić jako model, wymaga — gdy chodzi o Kościół — tego, aby problem jego jedności pojmowano wychodząc od jego jedyności. Nie brak nam z pewnością różnych wzorców jedności: czy to będzie wzorzec hierarchiczny (aż po Möhlera), w którym odniesienie do wyższej instancji zespala ze sobą niższe instancje, czy też wzorzec organiczny, zgodny z którym jest ona bardziej aktem aniżeli faktem, bardziej żywotnym systemem odniesień niż jakąś cechą całości. Każdy jednak model sięga pewnego punktu istotnego (co ukazuje, że eklezjologia eucharystyczna nie jest sposobem myślenia poprzez modele), a punkt ten zakłada coś w rodzaju analogii pomiędzy Kościołem, wspólnotą mającą znaczenie (rzeczywistość) wyłącznie teologiczne, a wspólnotami nie mającymi znaczenia teologicznego, które realizują się w pełni, spełniając zadania czysto historyczne.

Czy rodzajnik nieokreślony może się uwolnić od właściwej mu funkcji teologicznej? Wydaje się, że nie, o ile teologia kształtuje się w swej istotnej strukturze jako gramatyka imion własnych.

Niewątpliwie, te imiona własne (Bóg, Jezus Chrystus, Kościół) zespalają się zawsze z określeniami pojęciowymi: „Bóg” jest imieniem własnym, lecz jednostka określona tym imieniem nie jest jako taka niewysłowiona; jej indywidualna jedyność jest natomiast warunkiem jej poznawalności; a do pojęcia boskości Boga, o ile ma być ono rozważane na podstawie objawienia się Boga samego, należy równocześnie to, że jest ono imieniem Boga jedynego. Stąd zaś wynika w sposób zgoła oczywisty problematyczny charakter wszelkiego rozumowania opartego na modelu. Model zakłada faktycznie prawo do wyjaśniania różnych rzeczywistości w świetle tego samego schematu pojęciowego.

Ale w tym, co dotyczy czegoś jedynego w jego jedyności i indywidualnego w jego indywidualności, nie ma żadnych możliwych modeli.

Jest to w pełni zrozumiałe wówczas (bez możliwości pomieszania), gdy teologia mówi o Bogu; a powinno być także zrozumiałe, gdy mówi o Kościele. Oczywiście, mówiąc o Bogu, teologia stosuje imiona zdecydowanie własne Absolutu, który objawia siebie samego; rozważając zaś Kościół, nazywa go tak, że imię własne nie wywodzi się z nazwy wspólnej, stając się jej przypisaniem (apropriacją), dzięki czemu różnica: imię własne/imię

wspólne, nie dopuszcza jakiejś gry analogicznej. Bóg nie jest jakimś Bogiem. A Kościół nie jest jakimś tam Kościołem; niezależnie od tego, jaka byłaby historia nazw i pojęć. Dlatego też eklezjologia powinna sobie jasno uświadamiać te podkreślenia pozornie bardzo proste, albowiem w gruncie rzeczy może być podważony status wszelkiej refleksji, jako że ta ostatnia ogniskuje się z zasady na pojęciach i nazwach własnych, każde zaś pojęcie nie zmierza do tego, by wcielić to, co indywidualne, w jakiś rodzaj, lecz przeciwnie, pragnie uwypuklić jedyność tego, co indywidualne.

Niewątpliwie, nie da się mówić wyłącznie przy pomocy imion własnych i „słów własnych”: język całkowicie jednoznaczny byłby nazbyt kosztowny i — co ważniejsze — skazany na krańcowość, a tym samym na niekomunikatywność. A zatem, gdy posługujemy się oznacznikiem „Bóg” lub „Kościół”, niekiedy jako imionami własnymi, a kiedy indziej jako nazwami wspólnymi lub zwykłymi pojęciami, to czy mówimy jednoznacznie czy też wieloznacznie? Jest to zagadnienie niemałej wagi, na które chcemy odpowiedzieć sięgając do literatury bezwzględnie współczesnej.

Prototypem języka wieloznacznego jest PEYO wraz ze swymi komiksami dotyczącymi Puffów. Wyrażmy to prościej: jeżeli jeden Wiaterek wieje i jakiś inny Wiaterek wieje, to czytelnik ma prawo mniemać, że nie chodzi tu tylko o dwie „osobistości” (Wiaterek 1 i Wiaterek 2 — o takim czy innym wyglądzie), ale także o dwie zgoła odmienne czynności (inne rodzaje wiania, przy czym wianie może oznaczać również ucieczkę), nie mające semantycznie nic wspólnego ze sobą poza faktem, że w ramach danego języka, będącego nosicielem wieloznaczności, zostały właśnie tak nazwane. Tymczasem twierdzimy, że znaczenie „Kościół” oznacza rzeczywistość jedyną: wielość Kościołów zaprzeczałaby samemu pojęciu Kościoła.

Takie stwierdzenie rzuca silne podejrzenie na nazwy wspólne i pojęcia fikcyjne, które mogłyby ewentualnie służyć do formowania lub wyjaśniania nazwy własnej „Kościół”. Każdy Wiaterek należy do jakiejś klasy Wiaterków, każde zaś „wianie” należy do klasy tych czynności, którym odpowiada słowo-klasa, mające wielki zasięg, ale — można by to chyba tak wyrazić — będące, gdy chodzi o jego zrozumienie, bardzo ograniczone... Jak zatem Kościół jest jakąś wspólnotą, jakimś ludem, itd.? Uważamy, że eklezjologia, o ile pragnie patronować własnemu językowi (co nie musi prowadzić wcale, w sposób zgoła nieuchronny, do utraty własnego statusu naukowego), powinna w tym przy-

padku odnotować sprawdzanie się pewnej różnicy. Kościół nie jest tak jedyny, jak Piotr jest jedyny (ta ostatnia jedyność nie nasuwa żadnych innych problemów poza kwestią usytuowania danej jednostki pośród tych, którzy mają tę samą naturę — a jest to problem wcale nie błahy...). Kościół jest, przeciwnie, jedyny, jak jedynym byłby jakiś jeden członek danej klasy, jak jedyną byłaby dla siebie dana klasa lub też jak jedyne byłoby skonkretyzowanie danego pojęcia. Niemniej, problemem jest to, że Kościół z chwilą, gdy stanowi z istoty swej klasę złożoną z jedyne go tylko elementu, nie przestaje przynależać empirycznie do innych klas.

Prosty przykład: Luke Luke (jedyny członek klasy ludzkiej, który strzela, względnie znika szybciej od własnego cienia) jest zwykłym, nędznym cowboyem, samotnym, żyjącym z dala od swego domu... Ale istota rzeczy nie jest aż tak prosta. Jak każdy język teologiczny w swym założeniu, również język eklezjologiczny spełnia stawiane sobie wymagania tylko wówczas, kiedy objawia nieesencjalny charakter jakiegokolwiek ponumerowania. Piotr jest p e w n y m, j a k i m ś człowiekiem, ale jest też t y m człowiekiem, urodzonym tego dnia, w takim miejscu, synem takich, a nie innych rodziców; nie może więc być zastąpiony nikim innym.

Problem języka teologicznego jest bardzo delikatny. Kościół jest j a k i m ś ludem, ale jest też t y m ludem, którego tożsamość (eklezjalność) określa samą naturę tego, czym jest lud. Można by także zapytać, czy ta gra słów, jaka mu przysługuje, nie wynika z tego, iż chodzi tu o p r z e d m i o t t a j e m n i c z y. W dawnych, nieaktualnych już audycjach telewizyjnych taki przedmiot tajemniczy należało odkryć, zidentyfikować: mógł to być parasol, maszynka do gotowania, stół do sekcji... Za pomocą gry pytań rozmówcy starali się zidentyfikować dany przedmiot, co wymagało odpowiedniej ilości czasu. Na ile ta gra znajduje swój wyraz w języku eklezjologii? Postarajmy się to wyjaśnić. Skoro mamy mówić o Kościele i nie możemy się zadowolić samym jego ukazaniem, uciekamy się do stosowania nazw wspólnych: lud, wspólnota, ciało, oblubienica, itp. Jest to metoda w pełni uzasadniona, gdyż Kościół jest rzeczywistością empiryczną, na ile istnieje obok innych, i żadnej symboliki nie da się odnieść do niego, o ile nie stosuje się jej także w sposób poza-teologiczny. Wszystko może stanowić p r z e d m i o t t a j e m n i c z y, a liczne grupy ludzkie mogą być ludami. Ale przedmiot tajemniczy jest zawsze jednostkowy, a niekiedy nawet jedyny. Cel gry polegał na przejściu od nazwy wspólnej, bardzo wieloznacznej, do

nazwy wspólnej jednoznacznej. Celem jakiegokolwiek gry języka eklezjalnego jest przechodzenie od imienia jednoznacznego do imienia własnego.

Gdzie język dostarcza nazw wspólnych, tam eklezjologia winna wypowiadać własne imię Kościoła. Nigdy nie będzie czystego teologicznie języka (dążenie do niego zbliżałoby się do snu o języku świętym): niemniej, jest rzeczą możliwą ściśle posługiwanie się jakimkolwiek rodzajem języka, a krytyka modeli i pojęć zmyślonych stanowi prawdopodobnie królewską drogę eklezjologii pewnej własnych racji.

Jeżeli jedyność jest pierwsza w stosunku do jedności, to jak się przedstawia konkretnie problem tej jedynej jedności? Drogę wskazuje wypowiedź Cypriana: Kościół — stwierdza biskup afrykański — jest ludem, którego jedność ma za fundament jedność trynitarną: *plebs de unitate Trinitatis adunata*¹. Co to oznacza? Przede wszystkim to, że jedność podlega, na płaszczyźnie teologicznej, ponownemu zdefiniowaniu. Nie brak z pewnością modeli pozwalających traktować jedność zgodnie z trynitarną jednością Osób Boskich; ale wzorce te potykają się o coś niewywnioskowywalnego. Teologia trynitarna nie jest arytmetyką bóstwa: liczba poza Bogiem i liczba w Bogu nie są nigdy jednoznaczne². Niemniej teologia ta zawiera w sobie fundament teorii jedności, mogący rzucić światło na jedność kościelną. Jedność Boża jest całkowicie jedyna, niepowtarzalna: bez wzorca. Jest jednością, która przeciwstawia się wszystkim innym, sprzeciwiając się zdecydowanie jakimukolwiek sprowadzeniu wielości do jednego (jak to się właśnie zdarza we wszystkich wzorcach modelowych, względnie podporządkowanych jedności trynitarniej), oraz jakimukolwiek sprowadzaniu jedności do szczególnej formy wielości (co się zdarza we wszystkich wzorcach „społecznych” jedności trynitarniej). Czy zatem ta jedność może być jedynym ważnym (bo wyłącznie teologicznym) modelem pojmowania jedności Kościoła? Teologia trynitarna głosi, że tożsamość jest obecna i wyraża się w relacji, i że byt jest relacją. Otóż, jedno jest pewne: byt, zgodnie z powszechnym i pewnym doświadczeniem, nie jest nigdy relacją. Nie trzeba koniecznie uważać relacji za najdelikatniejszy rodzaj bytowania, aby dojść do wniosku, że poprzedza ją zawsze istota, równość ze sobą — co przyjmują także filo-

¹ *De Dominica oratione*, wyd. CSEL 3, s. 285.

² Zob. na ten temat 6 prelekcji Schellinga o monoteizmie: *Philosophie der Mythologie*, Darmstadt 1976, t. II, ss. 3—131, stanowiących mniej lub więcej konieczną przesłankę, względnie wprowadzenie do teologii jedyności boskiej.

zofowie, i to bardzo skrajni, dialogu lub kultury. Jeżeli jedno ma istnieć obok drugiego, to musi najpierw zacząć istnieć: jedność i komunია zakładają podmioty, które wejdą w komunię. Natomiast trynitarne prymat relacji nad bytowaniem zdaje się wskazywać na sposób, w jaki człowiek nie może doświadczać jedności.

Czy wynika z tego, że mówienie o trynitarnej jedności Kościoła jest częste i wyłącznie pobożne? Zarzut taki można przewyciężyć pod jednym warunkiem, a mianowicie że uświadomimy sobie uwarunkowania, w których jedność i jedyność Boża są teologicznie eschatologicznymi paradygmatami rzeczywistości historycznych. Kościół jest rzeczywistością zaczątkową, niepełną, a jego eucharystyczne dopełnienie jest wciąż antycypowane. Stąd też jego jedność jest jednością przyszłą (której przedsmak daje nam liturgia) bardziej aniżeli jednością utraconą, której rozdarcie wywołuje naszą nostalgię. Niezależnie od pragnień człowieka, na jakie ona odpowiada, komunია nie jest miarą racji historycznych.

Zarysy komunii są obecne we wszystkich doświadczeniach świata: harmonia, skłonność do przebaczenia i wiele innych; tylko przez nie przechodzi prawdziwa komunია. Niemniej, powinniśmy sobie uświadamiać jasno, że między Kościołem definitywnym a Kościołem prowizorycznym, obok ciągłości, pojawia się jej brak. Definitywna rzeczywistość Kościoła nie jest od nas odległa: Kościół jest sobą, gdy przyjmuje eucharystycznie Słowo i obecność; jego komunია eucharystyczna ma charakter sakramentalny i jest zapoczątkowaniem w dziejach porządku rzeczy przekraczającego historię. Co oznacza: mieć udział w sakramentalności? Co oznacza: być sakramentem? Chyba to: wyprzedzać swoją osobistą pełnię. Kościołowi zostało dane wyraźnie to, by sprowadzał niebo na ziemię; nie zostało mu jednak dane to, by był eschatonem i by był tu i teraz niezaprzeczalną ikoną komunii trynitarnej. Czy byt Boży objawia to, co jest, czy też byt w ogólności? Niekiedy tak — mówią niektórzy poważni autorzy. Ale z pewnym zastrzeżeniem: objawienie to nie znosi w wieloznaczności dziejów rzeczywistości prowizorycznych, znajdujących się w drodze ku swej ostatecznej godności.

Klasyczna nauka średniowieczna o transcendentaliach mówi, że wszystko to, co jest, jako to, co jest, jest jedno. Eklezjologię winna przenikać inna idea jedności, o wiele bardziej wzniosła, ale i mniej oczywista. O ile bowiem jedność jest oczywistym przymiotem (właściwością) bytu, to jedność trynitarne nie jest nigdy otwarta na to, co w naszych oczach „jest”. Słabość różno-

rodnych wypowiedzi z zakresu „ontologii trynitarnej” polega w rzeczy samej na rozwijaniu ontologii zgodnie z analogią trynitarą, nie uwzględniając przy tym na serio różnicy zachodzącej pomiędzy tym, co prowizoryczne i definitywne. C. Kaliba na przykład ukazuje egemplarycznie tę trudność: jego wypowiedź jest całkowicie ukonstytuowana z potrójnej ontologii woli, rozumu i uczucia, dla której to ontologii teologia trynitarna jest podstawą tylko o tyle, o ile uznaje ją za taką życzliwy czytelnik, nie staje się natomiast nigdy trynitarą ontologią zagwarantowaną własnymi warunkami możliwości³.

Niemniej, jest rzeczą możliwą, że nieobecna jedność, względnie jedność jeszcze nie obecna lub zapoczątkowana, o jakiej stara się myśleć eklezjologia, dostarcza tego podstawowego warunku do utożsamienia w tajemnicy Boga tego ostatniego prawa, jakie rządzi bytem. Miłość — zgodnie z określeniem Janowym — nie jest tylko imieniem Boga, choćby najwznioślejszym, ale samym Jego bytem: Bóg jest Miłością samoistniejącą. Miłość zaś nie istnieje sama przez się w świecie ani w Kościele empirycznym, a więc tam, gdzie połyskuje jedynie po to, aby przypomnieć Kościołowi swą własną naturę poza jakimkolwiek „dodatkiem”. To do miłości należy stałe przywoływanie egzystencji kogoś innego. W Bogu ten „inny” jest zawarty w Nim samym: Bóg jest sobą, istniejąc w relacji do siebie, w sytuacji tożsamości i odrębności. Przeciwnie, ten „inny” jest zewnętrzny w odniesieniu do tego, kim ja jestem, a między człowiekiem i człowiekiem miłość ma zawsze na celu ustalać odniesienie uprzednie w stosunku do odrębności. Jaki należy wyciągnąć stąd wniosek? Przede wszystkim ten, że komunie winno się traktować na sposób trynitarnej, chociaż — paradoksalnie — występuje ona właśnie w świecie, w miarę jak świętość uobecnia się także w przestrzeni. Następnie, chodzi o to, że między Kościołem konkretnym (i konkretną jednością, której — Bogu dzięki — Kościół jest w stanie dawać świadectwo) a całkowicie relacyjnym istnieniem Boga terminem pośrednim jest Królestwo Boże.

Empirycznie, fundamentalnie Kościół jako Kościół eucharystyczny jest obrazem obrazu: widzialnym obrazem niewidzialnego Królestwa, w którym człowiek istnieje (będzie istniał) na obraz Boga.

Jedność trynitarna jest zawsze wydarzeniem, przejawem i nadejściem tego Królestwa i sprzeciwem świata wobec tegoż

³ C. Kaliba, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie*, Salzburg 1952.

Królestwa. Musi się zatem jawić jako jedność niezmiernalna, naruszająca odniesienia, jakie mamy do siebie samych i do innych od siebie, ponieważ te odniesienia są odliczone od prymatu istoty nad relacją, miłości własnej nad miłością drugiego. Tylko za tę cenę Kościół może znaczyć coś więcej dla historycznego rozwoju doskonalszego od innych społeczeństwa — lub też coś więcej od historycznej porażki społeczności skazanej pozornie na pokawałkowanie we wspólnoty antagonistyczne. Teologiczny sens jedności Kościoła (jako faktu, jako celu i jako przyszłości eschatologicznej) jest tak wzniosły, że nie może nie przerazić nas choć odrobinę. Niemniej, nie mamy innego wyboru: *„był eklezjalny” opiera swe prawa i swą logikę na tajemnicy Boga, gdzie nie ma ani logiki, ani prawa.*

tłum. ks. Lucjan Balter SAC