NICOLA BUX
Bari

JEDNOŚĆ I KATOLICKOŚĆ KOŚCIOŁA POWSZECHNEGO W KOŚCIOŁACH PARTYKULARNYCH

1. Jedność nie jest jedynym znamieniem czy właściwością Kościoła; nie jest też cechą najstarszą, jaka się pojawiła w Symbolach Wiary [1]. Co więcej, aż do w. IV zdaje się dominować w tych Symbolach przymiot katolickości [2]. Cztery właściwości (jeden, święty, katolicki, apostolski) pojawiają się po raz pierwszy razem w Symbolu Epifaniusza z Salaminy (375) [3]. Od tego też czasu mówi się o Kościele w kontekście wiary w Trójcę Świętą: wraz z Duchem Świętym wzmiankowany jest i Kościół. W Symbolach można także dostrzec pewien rozwój pojęcia Kościoła: formuły mają przymiotnik „święty" [4], potem „jeden", następnie „katolicki", i wreszcie u Epifaniusza także „apostolski". Sformułowanie Biskupa z Salaminy zostanie później podjęte przez Sobór w Konstantynopolu (381).

Jedność Kościoła, podobnie jak inne jego właściwości, jest przedmiotem wiary i jest nierozłączna od pozostałych: jest ona „darem" Chrystusa, dokonanym przez Ducha, ale równocześnie „zadaniem" do wypełnienia przez chrześcijan. Wyznawanie wiary w jedność Kościoła oznacza w rzeczy samej, że jest ona darem już danym i wciąż obecnym, ale i „nakazem": chrześcijanie mają ją realizować, aż się ona w pełni objawi. W gruncie rzeczy widzimy bowiem Kościół „jeden", ale również podzielony, „święty" ale także grzeszny itd.

. Wszyscy ludzie są wezwani do zbawienia; ale to się nie utożsamia z wezwaniem do jedności Kościoła. W jakim zatem znaczeniu mamy rozumieć to stwierdzenie na podstawie niektórych tekstów soborowych? [5] Przede wszystkim należy stwierdzić, że nikt nie jest *a priori* wykluczony z Kościoła; Kościół jest otwarty na

[1] W Symbolu Apostolskim na przykład mówimy: „Wierzę w święty Kościół powszechny". A w swej najstarszej formie Symbol ten sięga ostatnich dziesięcioleci II w. Por. DB 1 nn.

[2] Por. dokument liturgiczny *Dêr-Balyzeh i Symbol św. Cyryla Jerozolimskiego.* DS 2 i 41.

[3] Forma *brevior,* por. DS 42.

[4] Por. DS 1-5: *Symbola primitiva.*

[5] Por. zwł. DE 2; KK 4; KDK 24; DE 4; KK 8.

wszystkich i chciałby dotrzeć do wszystkich. Wielkie, pokojowo-modlitewne spotkanie w Asyżu 27 października 1986 roku stało się bardzo wymowne.

Poza tym każdy, kto otrzymuje od Boga łaskę wystarczającą (dostateczną) i na nią odpowiada, jest już wewnętrznie ukierunkowany na łaskę Chrystusa, a więc znajduje się na drodze wiodącej do Kościoła i jego jedności; może się jednak zdarzyć, iż to ukierunkowanie nie uskuteczni się w pełni na tym świecie, ale dopiero w eschatologii, gdy wszystko odnowi się w Chrystusie. Dlatego należy odróżniać konieczność faktycznego przynależenia do Kościoła od konieczności samego Kościoła dla świata, Kościoła będącego „powszechnym sakramentem zbawienia" dla świata. O ile zwłaszcza patrystyczny model Kościoła jako „arki" zbawienia dla tych, którzy wstępują do niej przez chrzest, okazuje się niewystarczający w obliczu soborowego rozwoju eklezjologii, to przecież, z drugiej strony, rozpowszechniana często po Soborze idea Kościoła tożsamego z ludzkością jawi się jako błędna w zestawieniu z Nowym Testamentem, który ukazuje Kościół jako wspólnotę zbawczą [6], złożoną z wierzących w Chrystusa.

Kościół jest bowiem konieczny jako znak i narzędzie powszechnego zbawienia ofiarowywanego przez Boga; tajemnicą pozostaje natomiast to, w jaki sposób Bóg aktualizuje potem to zbawienie dla tych, którzy znajdują się poza Kościołem bez własnej winy. Ujmując skrajnie, ten, kto chciałby ochrzcić za wszelką cenę wszystkich niechrześcijan, aby uczynić ich w ten sposób członkami Kościoła, nie tylko że nie szanuje tajemnicy zbawienia, ale utożsamia się poniekąd z tym, kto — przeciwnie — wobec eschatologicznego zbawienia utrzymuje, iż potępienie lub zbawienie wieczne każdego człowieka jest po prostu tajemnicą. W obu bowiem przypadkach zostaje pominięta wolność i odpowiedzialność człowieka wobec Boga, który pragnie oczywiście zbawienia wszystkich, ale nie może nikogo zmusić do tego, by się zbawił czy wstąpił do Kościoła.

Zagadnienie to nie wydaje się obce problematyce jedności Kościoła, lecz ściśle z nim związane; dlatego to zdecydowaliśmy powiedzieć coś o nim na samym początku naszej refleksji; jedność Kościoła, podobnie jak inne jego cechy, nie jest celem samym w sobie, ale istnieje po to, aby świat ujrzał i uwierzył w Jezusa Chrystusa, otrzymując w ten sposób zbawienie.

2. Wyznając wiarę w Kościół „jeden" — w jaki Kościół się wierzy? Według jednych, Kościół wyznawany w *Credo* nie jest

[6] Krytykę takich ujęć posoborowych można spotkać m. in. u H. U. von Balthasara, *Cordula*, Brescia 1968, ss. 121—124.

Kościołem widzialnym, albowiem ten jest podzielony; *Credo* — ich zdaniem — miałoby na uwadze jakiś Kościół idealny i niewidzialny. Jest to w swej istocie zarzut klasycznego protestantyzmu. Inni uważają, że można wyznawać w tych pojęciach swą wiarę, gdyż ma się na uwadze Kościół eschatologiczny. Protestantyzm liberalny wywarł swój wpływ także na wielu katolików. Ta druga interpretacja jest po części prawdziwa, o ile traktuje wiarę w Kościół, nie przekreślając go takim, jaki jest on w historii (por. KK 8).

Jeśli przedmiotem wiary wyznawanej w Symbolu jest Kościół Chrystusowy taki, jaki istnieje konkretnie w historii, to rozumie się wówczas stwierdzenie soborowe, że ten Kościół trwa (subsistit) w Kościele katolickim [7]. Dlatego to wyznając wiarę w Kościół jeden, święty, katolicki i apostolski, mamy na uwadze Kościół Chrystusowy, jakim dla nas jest konkretnie Kościół katolicki. Wyznając zaś wiarę w jedność Kościoła, wierzymy, że istnieje już ona w Kościele katolickim, chociaż wymaga jeszcze widzialnego zintegrowania z całym dziełem ekumenicznym (por. DE 4).

Kościół Chrystusowy urzeczywistnia się bowiem na dwa sposoby:

a) w Kościele katolickim, w którym jedność i jedyność jedynego Kościoła Chrystusowego trwa stale i nie może być nigdy utracona *(inamissibilem* — DE 4);

b) w innych Kościołach ze względu na więź *(communio)* istniejącą w imię Jezusa, a wynikającą z samej „katolickości", z którą są one zespolone.

Natomiast nadzieja, jaką Sobór wyraża, na wzrost „z dniem każdym... aż do skończenia wieków" tej jedności, która istnieje już w Kościele katolickim, opiera się na przeświadczeniu, iż jedność jest darem *communio* trynitarnej, leżącej u podstaw różnych Kościołów aktualnie odłączonych od siebie; podobnie Kościół katolicki ma u swych podstaw *communio,* która się wyraża widzialnie w różnych Kościołach partykularnych, te zaś ze swej strony ukazują tę *communio,* w różnych zgromadzeniach eucharystycznych, ukazujących wspólnotę *(communio)* całego Kościoła.

Ta właśnie *Communio* jest — według Soboru (DE 2; KDK 24) — podobna do komunii trynitarnej: zarówno Trójca Święta, jak i Kościół są wspólnotą osób, których więzią jest miłość. Objawione życie Boże jest wieczną komunią doskonałej miłości pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem. Cała zaś ekonomia Boga polega na dawaniu udziału w tym życiu komunijnym. Św. Jan przedstawia

[7] KK 8; DE 4.

zespolenie Ojca z Synem jako wzór dla chrześcijan (J 17, 11. 20-23). Otóż ta trynitarna komunia ma jako skutek pełną komunię wśród chrześcijan; jej zaś niewidzialną zasadą jest Duch Święty — jak to podkreślała patrystyka w odniesieniu do jedności Kościoła.

Jeżeli Dzieje Apostolskie (2, 42) i List do Efezjan (4, 4-6) podkreślają również widzialne i materialne elementy zespolenia [8], oznacza to, że uznają one za „nieutracalną" jedność Kościoła w formie otrzymanej od Chrystusa w Wieczerniku za pośrednictwem Ducha „od początku" (DE 4).

3. Możemy obecnie podjąć na nowo zagadnienie jedności, o której Sobór mówi, że „trwa nieutracalnie w Kościele katolickim"

Czym jest ta „nieutracalna" jedność? Są niewątpliwie tacy, co sądzą, że jedność nie istnieje i dlatego nie należy nawet o niej mówić. Są i tacy, którzy uważają, że jedność istnieje i należy ją tylko zewnętrznie ukazać. Sobór Watykański II w cytowanym ustępie mówi, że jedność nie została utracona, lecz faktycznie istnieje w Kościele katolickim. Użyte przez niego wyrażenie: „Wierzymy" wskazuje nie na jakąś opinię, domniemanie, ale na wyznanie wiary. W rozdziale II Dekretu omawia się podstawy jedności, środki do jej zaktualizowania oraz ich skuteczność, a także jej charakter znaku (por. KK 13 i KDK 92). Teksty te odrzucają zarazem pojęcie jedności rozumianej jako jednorodność i stwierdzają, że poszczególne części winny pozostawać we wspólnocie z całością.

Jak zatem pogodzić jedność i jedyność Kościoła Chrystusowego z wielością Kościołów podzielonych między sobą? Sobór uznaje, że inne Kościoły dysponują także środkami zbawienia dla swych członków, chociaż ich pełnia znajduje się wyłącznie w Kościele katolickim. Ważne jest też rozróżnienie między Kościołami wschodnimi a Kościołami i wspólnotami eklezjalnymi na Zachodzie, jako że Kościół katolicki jest zespolony w sposób o wiele bardziej spójny z tymi pierwszymi; natomiast w przypadku Kościołów i wspólnot zachodnich różnice są znacznie większe. Postawione wyżej pytanie może być zatem rozwikłane, o ile się wprowadzi — jak to już zaakcentowaliśmy — odniesienie analogiczne pomiędzy partykularnymi Kościołami katolickimi a innymi Kościołami chrześcijańskimi, nazywanymi także „Kościołami siostrzanymi" we wzajemnej relacji.

W Konstytucji *Lumen gentium* (nr 23) odniesienie Kościoła katolickiego do Kościołów partykularnych otrzymuje własne

[8] Termin *koinonia* oznacza także wspólnotę dóbr materialnych.

miano: „jedność kolegialna" Łączność Kościołów partykularnych wyraża się w łączności biskupów z papieżem jako „trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno biskupów, jak rzeszy wiernych. Poszczególni zaś biskupi są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w swoich partykularnych Kościołach, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w których istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki. Toteż poszczególni biskupi reprezentują każdy swój Kościół, wszyscy zaś razem z papieżem cały Kościół, złączeni więzią pokoju, miłości i jedności"

Wiadomo, że ta jedność kolegialna spotkała się po Soborze z różnorodną interpretacją, opierającą się zwłaszcza na łacińskim wyrażeniu *in quibus et ex quibus* (KK 23). Biorąc pod uwagę kontekst oraz łacińskie stosowanie przyimka *ex* wydaje się, że bywa on używany w dwojakim znaczeniu: jako ruch z miejsca i jako część czegoś. Kościół katolicki jest więc tym pełnym dynamiki ruchem wspólnoty Kościołów partykularnych (pierwsze znaczenie), będących częściami tego ciała dynamicznego, jakim jest Kościół katolicki (drugie znaczenie). Nie da się natomiast tłumaczyć *ex* przyczynowo, ponieważ skutkiem byłby wówczas Kościół katolicki jako „suma" części Kościoła. Niewątpliwie, cytowany wyżej przekład nie oddaje w pełni tego znaczenia; z kontekstu jednak wynika, że wspólnota Kościołów partykularnych wyraża się w łączności biskupów z papieżem. Biskupi, ze swej strony, pozostają w komunii z wiernymi i z innymi Kościołami i ich biskupami, o ile tylko są w łączności z papieżem — „trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności..." Jeżeli zaś papież jest widzialnym fundamentem ustanowionym przez Założyciela, to jest też widzialnym źródłem (niewidzialnym jest Duch Święty), a nie skutkiem czy owocem jedności biskupów, co miałoby faktycznie miejsce, gdyby to *ex* rozumiano w sensie przyczynowym.

Kościoły odłączone są z kolei analogiczne do partykularnych Kościołów katolickich, mimo istniejących w nich braków; na przykład: w zachodnich Kościołach protestanckich, w których występuje różnica stopnia (przy braku sakramentów), może ona być tym minimum niezbędnym do urzeczywistniania Kościoła powszechnego w obrębie każdego z nich (chrzest, wiara)[9]. Pra-

[9] Nie wszyscy się zgadzają z twierdzeniem, że np. chrzest taki, jakiego się udziela w Kościele katolickim, będzie uznawany za autentyczny przez prawosławnych. Por. A. de Halleux, *Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême?*, Révue Théologique de Louvain 11 (1980) 416—452. Analogiczne uwagi poczyniono na temat tzw. Dokumentu z Limy.

wosławne Kościoły Wschodu różnią się natomiast właśnie tym wiecznym fundamentem i widzialnym źródłem jedności, jakim jest papież; na tej płaszczyźnie występuje klasyczne rozróżnienie schizmy i herezji (= doboru określonych prawd wiary), kiedy to mianowicie ta ostatnia charakteryzuje Kościoły zrodzone z reformacji protestanckiej. Naszym jednak zdaniem, trudno jest odłączyć herezję od schizmy, ponieważ ta ostatnia zmierza ku herezji.

4. Sobór kładzie nacisk na ten punkt, ponieważ Kościół katolicki jest „przekonany, że w pełnej wierności wobec tradycji apostolskiej i wiary ojców zachował w posłudze biskupa Rzymu widzialny symbol i gwaranta jedności... Kościół katolicki wierzy naprawdę, że biskup, który przewodniczy życiu Kościoła lokalnego... otrzymał od Pana misję bycia świadkiem wiary..., która sprawia, że dzięki łasce Ducha Świętego wierzący osiągają jedność. Bycie we wspólnocie z biskupem Rzymu jest widzialnym poświadczeniem, że ma się wspólnotę ze wszystkimi, którzy wyznają tę samą wiarę, z tymi, którzy wyznawali ją od dnia Zesłania Ducha Świętego, i z tymi, którzy będą ją wyznawać aż po nadejście Dnia Pana" [10]. Pobrzmiewa tu aforyzm św. Wincentego z Lerynu, albowiem prymat Piotra i jego następców należy do dziedzictwa wiary katolickiej, niezbywalnego dla katolików i niemożliwego do wykluczenia w dialogu ekumenicznym, mającym na uwadze jedność. Niezależnie od przeróżnych wydarzeń historycznych, Kościół Chrystusowy zawdzięcza swoją trwałość, niemożliwą do utracenia w Kościele katolickim, właśnie posłudze biskupa Rzymu. Sam dogmat nie uległ zatem żadnym przeobrażeniom dziejowym, chociaż nie jest wykluczone jego głębsze zrozumienie.

Gdy kolegialność i papiestwo zatracają nierozerwalną więź *cum Petro et sub Petro*, sprawdza się wówczas w życiu Kościoła podwójna ekstremalność, której obawiał się już Möhler: „... gdy każdy lub tylko ktoś jeden chciałby być wszystkim. W tym ostatnim przypadku więź jedności jest tak ciasna, a miłość tak zduszona, że nie da się uniknąć ich zdławienia: w pierwszym przypadku wszystko jest tak niespójne i zimne, że aż mrozi. Jeden egoizm rodzi inne. A tymczasem ani jeden ani nikt nie może być wszystkim. Tylko wszyscy tworzą całość i tylko więź wszystkich tworzy wszystko" [11].

Taka jest idea i taka rzeczywistość Kościoła katolickiego, na-

[10] Jan Paweł II, *Przemówienie do Światowej Rady Kościołów*, Genewa 12 czerwca 1984, w: La traccia 5 (1984) 660.

[11] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, Roma 1969, s. 292 n.

dająca sens i znaczenie jego jedności. Jedność Kościoła — to jedność katolicka, a nie partykularna. Przynajmniej katolicy (chociaż wszyscy chrześcijanie odmawiają *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskie) nie mogą mówić o jedności Kościoła, nie uwzględniając jego katolickości. Zresztą przymiotnik „katolicki" pojawia się często w najstarszych wyznaniach wiary, powstających z reguły w Kościołach partykularnych. Katolickość, jako wewnętrzny element Kościoła partykularnego, jest nierozdzielnie złączona z jednością, a nawet w pełni ją wyraża. Problemy kolegialności i prymatu, Kościoła powszechnego i partykularnego, stają się wprost nierozwiązalne, jeśli się nie pojmie, że jedność kościelna albo jest katolicka, albo w ogóle nie istnieje. Nie chcemy tutaj preferować dwóch cech (jedności i katolickości) spośród czterech: również apostolskość i świętość są nieodzowne; czynimy to jedynie ze względu na wymogi wewnętrzne omawianego zagadnienia, a także mając na uwadze okoliczności historyczne, które powodują, że wielu katolików świadomie pomija cechę katolickości Kościoła, uznając ją za „nazbyt wyznaniową" i wprowadzając na jej miejsce inną — ekumeniczną. Przejdźmy zatem do katolickości, aby lepiej zrozumieć samą jedność.

5. Sobór Watykański II mówi o niej w *Lumen gentium* (nr 13). Napomknijmy tylko o historii i znaczeniu pojęcia „katolicki": najbardziej znanym jego tłumaczeniem jest „powszechny" Pragnie ono wyrazić zbawczą wolę Boga w odniesieniu do całej ludzkości. Pojęcie to (*katà holon* = według całości) występuje już w Starym Przymierzu; spotykamy je także w Nowym w odniesieniu do posłannictwa Pawła jako apostoła pogan (Ef 2, 11-13). Od II w. staje się ono artykułem wiary chrześcijańskiej [12]. W epoce patrystycznej [13] pojęcie to oznacza pewien wewnętrzny i kwalitatywny aspekt Kościoła; w złotej erze apologetyki odnosi się ono zwłaszcza do powszechności zewnętrznej. Niewątpliwie, pojęcie „katolicki" wyraża wolę Założyciela, a także Apostołów i Ojców, aby Kościół wszedł w świat: Kościół ukształtowany z ludzi „powołanych z" (= *ekklesia*) każdej części świata powraca do świata, aby go „ukościelnić"

Pojęcie „katolicki" jest — również zgodnie z określeniem św. Wincentego z Lerynu — synonimem poprawnej (= prawosławnej, prawowiernej, ortodoksyjnej) wiary, jako że jest ona wyznawana: zawsze, wszędzie i przez wszystkich. Jedność zamieszkałego świata (= *oikumene*) dochodzi tym samym do głosu w jednej wierze

[12] Por. DS 1.
[13] Por. *List św. Ignacego Antiocheńskiego do Smyrneńczyków* 8, 2.

katolickiej, czyli powszechnej. Istnieje zatem więź pomiędzy *katholikí* a *plíroma:* Kościół Chrystusowy posiada już pełnię Objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie. Pojęcie oznacza także to, że Kościół jest ruchem: katolickość jest dynamiką Ducha zamieszkującego w Kościele, poruszającego go i mu towarzyszącego w nieustannym „ruchu jednania" w jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego (obraz pochodzi od św. Ireneusza cytowanego wielokrotnie przez Sobór). Katolickość domaga się jedności dynamicznej, stając się także synonimem Kościoła.

Przejdźmy teraz do krótkiej analizy paru ustępów Konstytucji *Lumen gentium* (nr 13), związanych z omawianym pojęciem. Pojęcie to służy przede wszystkim ukazaniu powszechnej misji Kościoła, opierającej się na zbawczej woli Odkupiciela i obejmującej wszystkich ludzi. Po wtóre, lud Boży, który kształtuje się jako wspólnota kościelna, ma charakter uniwersalny: nie tylko ludzie, ale i dobra materialne, po prostu wszystko ma być odnowione w Chrystusie.

Katolickość dochodzi również do głosu jako różnorodność w samym Kościele katolickim, jako jego pełnia wewnętrzna, a także jako jego ekspansja zewnętrzna. Według Soboru, do Ludu Bożego wezwani są wszyscy i wszyscy do niego w jakiejś mierze należą lub są mu przyporządkowani. Ważną rzeczą byłoby niewątpliwie pogłębienie samego zagadnienia przynależności do Kościoła, jak też pełniejsze przyswojenie sobie tego zrozumienia, jakie Kościół ma odnośnie do swej katolickości, w chwili, gdy niektórzy katolicy, wobec pseudoekumenicznej tendencji do zniweczenia wszelkich widzialnych struktur Kościoła, nastawiają się rygorystycznie na wnętrze i w swej postawie pastoralnej są zbyt ostrzy wobec tych, którzy nie mieszczą się w planach duszpasterskich, opracowanych w danej parafii lub diecezji.

6. Kościół miał zawsze świadomość wielorakiej przynależności czy też zróżnicowania swoich członków: wystarczy wspomnieć katechumenat czy stan pokutników. W *Lumen gentium* (nr 14) zostały opisane warunki pełnego wszczepienia w Kościół, a także (w nr 8) sama podstawa tych uwarunkowań w złożonej rzeczywistości kościelnej. Sobór wyraża również w tym kontekście przekonanie o ostatecznym zbawieniu osobistym członków Kościoła.

Pojęcia stosowane przez Sobór dla opisania sposobu przynależności braci odłączonych sprowadzają się do następujących: *coniunctio, communio* (*imperfecta, non plena*), *incorporatio* (*nondum integra*). Pomagają one, same przez się, pojąć różnice zachodzące między tą przynależnością a pełnym wszczepieniem w Kościół katolicki.

Sobór opisuje także (w KK 16) różne sposoby „przyporządkowania" do Ludu Bożego tych, co nie przyjęli jeszcze Ewangelii:

a) cała ludzkość nie jest jeszcze Ludem Bożym, chociaż została już odkupiona; czeka na to, by stać się Kościołem,

b) istnieją różne stopnie poznania Boga,

c) możliwość relacji z Kościołem ze strony nie-chrześcijanina zależy od jego wyboru zasadniczego w stosunku do Kościoła.

Dostrzega się także różnorodne usiłowania, aby wyrazić relację do Kościoła tych, którzy — nie mając wiary chrześcijańskiej — pozostają w jakiś sposób pod wpływem łaski Chrystusa: od niedopuszczalnego (albowiem Kościół jest rzeczywistością bosko-ludzką, złożoną, tajemnicą tego, co widzialne i niewidzialne) odróżnienia przynależności do Kościoła widzialnego od przynależności do duchowej więzi z Kościołem po teorię „anonimowych chrześcijan", bardzo problematyczną samą w sobie, i po pojęcie Kościoła jako wspólnoty nacechowanej wyraźną wiarą chrześcijańską i będącej w służbie bardzo rozległego „królestwa Chrystusowego" w świecie; przy czym to ostatnie pojęcie wprowadziło (typowo protestanckie) rozróżnienie Kościoła i królestwa, podczas gdy sam Sobór mówi o Kościele właśnie jako o „Królestwie Chrystusowym, już teraz obecnym w tajemnicy" (KK 3).

Sens misji Kościoła polega właśnie na czynieniu „katolikami" wszystkich ludzi; tzn. na umożliwianiu im wejścia w tę pełnię czasowo-przestrzenną, w tę głębię tajemnicy Chrystusa — *Lumen gentium,* jakiej Kościół jest sakramentem. I w tym właśnie znaczeniu ważna jest zawsze zasada: *extra Ecclesiam nulla salus,* którą — po tradycyjnym jej wyjaśnieniu podanym przez Fulgencjusza z Ruspe i zacytowanym w ślad za nim przez Sobór Florencki [14] — tłumaczy także Sobór Watykański II w *Lumen gentium* (nr 14): kto uświadamia sobie, że przynależność do Kościoła jest konieczna do zbawienia, ten nie może znaleźć się własnowolnie poza Kościołem pod groźbą utraty zbawienia.

A zatem świadomość przynależności do Kościoła i problem różnych stopni przyporządkowania do niego stają się zrozumiałe, o ile się pogłębi sens i znaczenie jedności katolickiej.

7. Relacja Kościoła powszechnego do Kościołów partykularnych jest terenem weryfikowania jedności katolickiej Kościoła oraz trwania w niej Kościoła Chrystusowego.

Przede wszystkim wydaje się rzeczą niebezpieczną i połowiczną utrzymywanie, że Kościół jest dlatego katolicki, że jest

[14] Por. DS 1451.

partykularny [15]; jest to niebezpieczne, jeśli się uwzględni, co się może przytrafić, gdy się znajdziemy w obliczu Kościoła partykularnego, który jest już schizmatycki lub heretycki; i jest połowiczne, albowiem sprowadza w rzeczy samej katolickość do jakiegoś czysto zewnętrznego elementu Kościoła.

Po wtóre, nie wystarcza eklezjologia wyłącznie eucharystyczna (i to zagadnienie jest przedmiotem refleksji także w prawosławiu): „Chrystus jest wszędzie cały. Ale jest też wszędzie jedyny i dlatego mogę mieć jednego tylko Pana wyłącznie w tej jedności, jaką jest On sam, w jedności z innymi, którzy są także Jego Ciałem i którzy w Eucharystii winni wciąż na nowo Go odnajdywać. I dlatego jedność pomiędzy wspólnotami odprawiającymi Eucharystię nie jest jakimś zewnętrznym dodatkiem do eklezjologii eucharystycznej, lecz jej odwiecznym uwarunkowaniem. Tylko w jedności jest On jeden" [16]. Bardziej aniżeli o eklezjologii eucharystycznej winno się mówić o eucharystycznym wymiarze Kościoła (łącznie z innymi jego wymiarami), jak to czyni H. de Lubac [17], opowiadając się za samozrozumieniem Kościoła jako „ciała Chrystusa". Można, co prawda, mówić o Kościele jako sakramencie, ponieważ Kościół utożsamia się wyjściowo z Sakramentem Ojca — Chrystusem; zresztą podobnie jak Chrystus w Eucharystii, tak również cały Kościół jest obecny wszędzie tam, gdzie sprawuje się Eucharystię. „Niemniej jednak nie można mieć Chrystusa całego w pełni, jeżeli się Go nie ma razem z innymi" [18]; również „Kościół żyje we wspólnotach eucharystycznych, ponieważ Kościoły lokalne są tym miejscem, w którym się urzeczywistnia jedyny Kościół, „poczynając" [19] od obecności Chrystusa we Mszy św. i uwzględniając „zarazem" nieodzowną łączność (*communio*) z innymi wspólnotami kościelnymi. Nikt przecież nie stanowi Kościoła sam przez się, lub inaczej: nikt sam nie jest Kościołem; Kościół realizuje się jedynie poprzez przyjęcie „daru sakramentalnego" łaski i wspólnotę z tymi wszystkimi, których Pan gromadzi, zgromadził i jeszcze zgromadzi na każdym miejscu ziemi i w każdym czasie historii" [20].

[15] Por. Y. Congar, *Initiatives locales et normes universelles* (maszynopis konferencji), Rzym 1972.

[16] J. Ratzinger, *L'ecclesiologia del Vaticano II*, w: Il Sabato 8 (1985) 5.

[17] *Corpus mysticum*, Milano 1968.

[18] J. Ratzinger, *Unità e pluralismo nella Chiesa dal Concilio al post-Concilio*, w: Bollettino diocesano — Bari 41 (1985) 35.

[19] Wyrażenie to, użyte przez kard. Ratzingera, nawiązuje — naszym zdaniem — do *ex quibus* z KK 23, wyjaśniając, że chodzi tu o początek ruchu, który wychodzi z Eucharystii, a kończy się aż w eschatologii, przechodząc przez Kościół katolicki, żyjący w historii.

[20] J. Ratzinger, *L'ecclesiologia del Vaticano II*, s. 5.

Wobec zdumiewającej eklezjologii eucharystycznej, która jawi się jeszcze niezbyt wyraźnie, dynamizuje się na nowo teologia ciała mistycznego, podjęta przez Sobór, którą powinni zgłębiać i przyswoić sobie także katolicy; bodźcem mogą tu być zachodzące w niej często dychotomie: kolegialność — prymat, przynależność do Kościoła — przyporządkowanie do niego, Kościół powszechny — partykularny...

Jedność jest katolicka, albowiem w niej „trwa" Chrystus: „Jedynym, prawdziwie katolickim i powszechnym jest Chrystus. Jest więc rzeczą bardzo ważną pozostawać z głową złożoną na Jego sercu tak, by wszystkie aspekty życia i codzienności chrześcijańskiej zostały odniesione do tego jedynego centrum, którym jest Jezus Chrystus" [21]. Takie właśnie jest sedno stwierdzenia soborowego: jedność jednego i jedynego Kościoła Chrystusowego trwa — bez możliwości jej utracenia — w Kościele katolickim. A stwierdzenie to nie pomniejsza w niczym ekumenicznego zaangażowania Kościoła katolickiego, który stał się świadomy także tego, że jedność powinna wzrastać z dnia na dzień aż obejmie wreszcie wszystkich wierzących w Chrystusa, podzielonych aktualnie na różne Kościoły.

V. V. Zeńkowski twierdzi, że prawosławie i katolicyzm mówią „o Kościele jako o żywej i autentycznej jedności żywych i umarłych, o jej aspekcie widzialnym i niewidzialnym. Kościół ziemski jest historycznym przejawem Kościoła, przejawem, który go w pełni nie wyczerpuje, ale równocześnie wiąże się jak najściślej z jego pełnią. „Soborność" występuje nie tylko w mistycznej jedności wszystkich w Matce — Kościele, ale także tętni już w samej realnej i historycznej jedności Kościoła ziemskiego" [22].

I właśnie ona — jako założenie — sprawia, że Kościół katolicki uważa za nieodzowną i konieczną posługę Piotra na rzecz jedności Kościoła, również w tym rozwoju historycznym, jaki został przez ostatni Sobór krytycznie oceniony i określony. Byłoby czymś niezgodnym z teologicznym odczytywaniem dziejów, typowych także dla prawosławia, gdyby się brało za normatywne dla odniesień pomiędzy Kościołami samo tylko pierwsze tysiąclecie.

Klucz dogmatycznej czystości eklezjologii katolickiej, który — jak sądzimy — jest ważny także dla prawosławia, polega na równowadze wciąż podtrzymywanej pomiędzy jednością i katolickością, których widzialnym spoiwem jest Następca Piotra, poddany niewidzialnemu Reżyserowi: Duchowi Świętemu. U Niego

[21] H. U. von Balthasar, *Cattolico*, Milano 1976, s. 10.
[22] *La libertà e la „sobornost"*, w: L'altra Europa 11 (1986) 67.

jedność jest już dojrzałym owocem: „Nie jest to żadne wchłonięcie czy zlanie", a bez obopólnej miłości „Kościół Chrystusowy nie może okazywać w pełni dojrzałej formy otrzymanej na początku w Wieczerniku" — „formy doskonałej, chociaż jeszcze zalążkowej, swej jedności"; musi więc ją zdobywać „w trudnej pracy dziejowej aż do osiągnięcia pełnej miary" (por. Ef 4, 16) [23]. W tym stwierdzeniu papieża Jana Pawła II można dostrzec świadomość, że Kościół katolicki ma już coś z jedności i katolickości Kościoła, obecnych w Kościołach siostrzanych — bądź to w obrębie partykularnych Kościołów katolickich, bądź też na zewnątrz — wraz z Kościołami prawosławnymi. Zachowywanie jedności i katolickości Kościoła powszechnego w Kościołach partykularnych oznacza mianowicie wierne przechowywanie apostolskości Kościoła i pełną gotowość do uskuteczniania danej już mu świętości. Kościół — jeden i katolicki, święty i apostolski — może ukazywać się światu jako „symfonia" komunii, w której wyśpiewuje się Jezusa Chrystusa.

tłum. **ks. Lucjan Balter SAC**

[23] Jan Paweł II, *Przemówienie ekumeniczne w bazylice św. Mikołaja*, dn. 26 lutego 1984 r., w: La traccia 5 (1984) 199.