

KOŚCIÓŁ, SYMBOLE A INSTYTUCJE

Przynależność do Kościoła! — Wyrażenie to zaskakuje. Czyż nie daje ono do zrozumienia, iż chodzi tu o relację zależności, poddania, a nawet alienacji? Czy nie oznacza ono przypadkiem, iż człowiek zrzeka się własnej autonomii, porzuca swoją wolność i zdolność do osobistej inicjatywy, aby poddać się instytucji, która mogłaby w ten sposób usprawiedliwić swoją cechę posiadania poszczególnych ludzi i swoje niemal prawo własności do nich, słabych, chcących czy nie chcących należeć do niej?

Istotnie, tak rozumiane wyrażenie zaskakuje. Wszystkie współczesne tendencje zdają się potwierdzać, iż należy unikać tego, co zawiera się w tym tradycyjnym wyrażeniu. Aby przekonać się o tym, wystarczy dokonać krótkiej analizy religii od strony nauk humanistycznych.

Nauki humanistyczne a teologia

Według licznych socjologów religii i instytucji religijnych, generalna tendencja rozwoju religii pojętej w ogólności i religii chrześcijańskiej w szczególności charakteryzuje się, z coraz to większą wyrazistością, zwrotem ku formom niewidzialnym i wolnym od struktur instytucji. Prąd sekularyzacji instytucji i symboli oraz jego wpływ na ludzkie sumienie spycha człowieka religijnego w intymną sferę uczuć i w jego osobisty świat wewnętrzny. Stąd też poszerza się tendencja do oceny tego, co obiektywne, i tego, co subiektywne, tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne, tego, co transcendentne, i tego, co immanentne, tego, co instytucjonalne, i tego, co możliwe, tego, co się wydarzy, i tego, czego się już doświadczyło i co się już zrozumiało... Jeśli tak się sprawy mają, to na ile, w tym kontekście, można zrozumieć głęboki i dynamiczny sens instytucji lub jakiegoś zewnętrznego czynnika, który przynajmniej po części może być odebrany przez człowieka jako narzucony jemu i jego swoistej historii życia?

Oczywiście, subiektywizacja wiary jako skutek przynależności do Kościoła nie przeszkadza tworzeniu grup w jakiegokolwiek formie. Należy jednak dostrzec, czym charakteryzują się dzisiaj grupy religijne. Stwierdzano to często, iż współczesne społeczeństwa uprzemysłowione charakteryzują się dużą ilością instytucji i różnych form zrzeszeń, które wiążą się z potrzebami ekonomicz-

nymi, społecznymi, kulturalnymi, sanitarnymi, i które określa się poprzez funkcje, jakie spełniają one w zaradzeniu tym potrzebom.

Z drugiej strony, jakby naprzeciw tych przystosowanych zrzeczeń, koniecznych i funkcjonalnych, zaczynają się tworzyć i rozwijać inne formy zrzeczeń, w których zasadniczą rolę odgrywają relacje spontaniczne, darmowe i zależne od wyboru, nacechowane wolnością i afektywnością. W odróżnieniu od zrzeczeń funkcjonalnych, w których dominuje perspektywa racjonalna, hierarchiczna i techniczna, tzw. zrzeczenia powstałe «na skutek wyboru» opierają się na «czymś przeżywanym», na poszukiwaniu, na wyobraźni, na równości, na imaginacji, na pierwszeństwie danym jakości zamiast ilości... itd. Wydaje się, iż liczne motywy skłaniają dzisiaj chrześcijan do upodabniania się w tworzeniu grup kościelnych do owego sposobu wynikającego z wyboru «poczucia społecznego», w którym wyraża się negacja takiego Kościoła, który mógłby charakteryzować się wyobraźnią, spontanicznością, inwencją, sposobem rozstrzygania spraw na drodze demokratycznej, a nawet prawem do błędów.

Również teologia od chwili, gdy Sobór Watykański II zaakcentował, iż Kościół jest Ludem Bożym, nie wyznacza nam ciągle tego samego kierunku. W tej sytuacji już nie chodzi o to, aby się pytać, co chcieli powiedzieć ojcowie Soboru Watykańskiego II, lecz aby jak najlepiej zrozumieć to, co zostało uchwycone przez opinię, podjęte przez «zwyczajne» praktyki pastoralne i w końcu przyjęte przez większą część katolików. W perspektywie soborowego *aggiornamento*, kwestia przynależności do Kościoła nie może być wyjaśniona jedynie przy pomocy analizy tekstów¹.

W odniesieniu do naszej kwestii soborowa dynamika, bardziej rozległa niż świadomość i końcowe postanowienia zgromadzenia soborowego, zaakcentowała potrzebę przekraczania granic i zmniejszenia dystansu. Oznacza to, iż tam, gdzie dotychczas podkreślano różnice i nierówności, dąży się do uchwycenia zbieżności i podobieństw, jeśli nawet nie osiągnięcia podstawowej tożsamości. Tej rozpowszechnionej świadomości towarzyszy pewna teologia i ona ją tłumaczy: gdy np. wychodząc od Soboru przedstawia się Kościół w terminach wyłącznych jako «Lud Boży» lub gdy jednostronnie podkreśla się względność posługi i sytuacji księży względem świeckich, katolików względem nie-katolików, chrześcijan względem nie-chrześcijan itd... Jest sprawą oczywistą, iż w przypadku, gdy zachowuje się różnice lub wyraża się je w terminach identycznych do tych z przeszłości, zróżnicowania istniejące w

1 Np. KDK 14.

Kościoły uznawane są jedynie w oparciu o uprzednie i zasadnicze stwierdzenie równości członków «Ludu Bożego». Nie dostrzega się zresztą, iż granice «Ludu Bożego» nie pokrywają się z granicami całej ludzkości.

Wielu analityków chrześcijańskich lub nie-chrześcijańskich zauważa następujące przeobrażenie: fakt, iż można jeszcze mówić o wielopostaciowym i ogarniającym świadomości ludzi chrześcijaństwie, nie oznacza już być może, że można mówić w każdej sytuacji i w jednakowym sensie o jednorodnej świadomości własnej przynależności do Kościoła. Wiemy w sposób oczywisty, iż liczne czynniki powadzą nas do takiego stwierdzenia. Lecz jednocześnie jesteśmy przeświadczeni o tym, że teologia wynikająca z czasopism, z sesji naukowych, ze szkiców teologicznych, jak również zwyczajna praca pastoralna w parafiach, w ruchach kościelnych i instytucjach, zamiast przyczyniać się do oceny i powstrzymania tej tendencji, wzmocniła ją lekko i zarazem w pewien sposób uwierzyteliła. Fakt, że należy tłumaczyć tę tendencję poprzez przesadne postawy, uproszczenia i jednostronne jeszcze niedawne widzenie spraw, absolutnie nie usprawiedliwia naszej odpowiedzialności: teologów i pasterzy. Jak w istocie uniknąć bolesnej rany spowodowanej pasywną przeszłością Kościoła? Lecz stąd daleko jeszcze do zmiany krytycznego sposobu widzenia dominujących cech naszej świadomości czasu! Posłannictwo chrześcijańskiego intelektualisty nie może — dziś tym bardziej niż kiedyś — ograniczyć się do przekazywania współczesnym zadowolającego i «ewangelicznie uwierzytelniającego» obrazu dominującej kultury.

Oto jak ma się rzecz z przynależnością do Kościoła... To określenie posiada w istocie sens instytucjonalny. Albo, podejmując kwestię z innego punktu widzenia, czy ten sens instytucjonalny, który został nadany temu określeniu, nie wywodzi się ze świeckiego charakteru wspólnoty nie pamiętającej o swoim ewangelicznym początku, a w konsekwencji posuwającej się do widzenia siebie jako wspólnoty nacechowanej «władzą»?

Taka kwestia odsyła nas do teologicznego problemu określenia Kościoła, który powinien stać się przedmiotem naszej refleksji. To w istocie oznaczałoby, iż należy zrezygnować z określenia prawnego, społecznego i instytucjonalnego Kościoła, a sięgnąć do jakiegoś określenia symbolicznego tak, by usprawiedliwić tendencję, którą dopiero co opisaliśmy.

Podwójna pozycja

Bezsprzeczny postęp, jaki się dokonał w katolickiej eklezjologii, wydaje się na pierwszy rzut oka niezbyt dobrze wpływać na perspektywę prawną, lub więcej: instytucjonalną Kościoła. Czy nie wydaje się, iż z chwilą, gdy podejmuje się (określenie) symboliczne, jak to widać jasno w tym, co uczynił Sobór Watykański II, celowo zrezygnuje się z określenia Kościoła w terminach instytucjonalnych? Jeśli Kościół jest «Ludem Bożym», to dlaczego on sam nie określa instytucji, struktur, prawa i niezmiennych zasad? Jednakże — i w tym wyraża się nasze stwierdzenie: jeśli nie podejmuje się próby prawnego określenia Kościoła, gdyż nie znalazłoby to podstawy w teologii, i jeśli sięgnięcie po symboliczne (określenie) jest tu nieodzowne, to takie posunięcie, choć dalekie jest od przekreślenia określania Kościoła w terminach instytucjonalnych, prowadzi do ukazania prawdziwego znaczenia owego symbolicznego określenia Kościoła tylko w odniesieniu go do instytucji, do normy, do prawa.

Podejmijmy to stwierdzenie w jego dwóch elementach. Z jednej strony jest czymś daremnym, jak to odczuwało się mocno w niedawnej katolickiej eklezjologii, próbować określać teologicznie Kościół od strony wzorców politycznych i społecznych, chociaż ich oddziaływanie może odgrywać dużą rolę w tym, jakie wyobrażenie czy to poszczególny człowiek czy też jakaś epoka historyczna może posiadać o Kościele.

Rzeczywiście, można zarzucić to (Kościołowi), iż wpływ struktur społecznych, lokalnych i politycznych dawał się odczuć w sposób determinujący na życiu Kościoła. Tak np. panowanie Rzymu, pogańskie monarchie, księstwa feudalne, pierwsze pojawienie się «państwa» współczesnego we Włoszech epoki Odrodzenia, oświecony despotyzm, administracja napoleońska, instytucja technokracji w uprzemysłowionej erze — wpłynęły kolejno na koncepcję, sposób i styl wykonywania władzy w Kościele. Aby dziwić się temu, trzeba by odrzucić, iż Kościół może posiadać własną historię...

Lecz jak nie uznać jednocześnie, iż Kościół, chociaż odczuwał ten wpływ, zawsze usilnie bronił się przed tym, aby nie zostać sprowadzonym do wzorców politycznych, środowiskowych?

Z drugiej strony, jeśli sięgnięcie do terminów symbolicznych łączy się w teologii Kościoła z niemożliwością zastosowania określenia prawnego lub politycznego (Kościoła), należy dostrzec istotny motyw tego i konsekwencje. Motywem odwołania się do określenia symbolicznego jest fakt, iż Kościół nie jest rzeczywistością czysto doświadczalną (tak jak rzeczywistości postrzegane

zmysłami), ani rzeczywistością czysto myślną (tak jak pojęcia naukowe lub określenia tworzone przez filozofie racjonalistyczne). Pojęcie i wrażenie pozostają tu bezsilne; symbol i obraz mogą nabrać tu znaczenia nie do zastąpienia. Tu zresztą pozostaje miejsce dla biblijnego Objawienia. Jednakże ten typ poznania lub określenia nie eliminuje tak bardzo, jak o tym się zbyt łatwo myśli, perspektywy instytucjonalnej, lecz przeciwnie, w fundamencie instytucjonalnym odnajduje swój punkt ciężkości. To w każdym razie obserwuje się w teologii Kościoła. Fakt, iż liczni teolodzy i pasterze myślą o posługiwaniu się znaczeniem symbolicznym Kościoła w celu radykalnej kontestacji nieodwracalnej, instytucjonalnej jego perspektywy, jasno wskazuje na to, iż rozpoznawanie symbolu i symbolicznego porządku nie wiedzie do całościowego, a może nawet nie zawsze bezinteresownego widzenia sprawy.

Rozwińmy konsekwencje naszego stwierdzenia

Jak jasno widać, całość problemu uzależniona jest od sposobu teologicznego rozumienia Kościoła. Rozumienie to nie pozostaje w związku z określeniami o charakterze prawnym i społecznym lecz z symbolami, które znajdujemy w Objawieniu, ponieważ biblijne poznanie tajemnicy Kościoła, zastąpione przez liturgię Ojców, jest poznaniem symbolicznym. Powtórzmy to z większą mocą: rezygnacja z próby określenia Kościoła od strony socjalnej i prawnej zakłada, iż porzuci się całkowicie tę perspektywę (i w konsekwencji zabroni się nielegalnego powrotu do takiej decyzji), albowiem skoro odrzuca się bezdyskusyjnie określenie Kościoła w terminach «monarchii», które do niedawna było w pewnej mierze stosowane, to mniej skrupulatnie przyjmuje się określenie Kościoła w kategoriach odpowiadających «funkcjonalnej demokracji». Rezygnacja z określenia Kościoła od strony społecznej i prawnej zakrywa wszystkie formy identyfikacji społecznej i politycznej, jakie miały miejsce czy też mogą wystąpić w przyszłości, i zakłada zwrócenie się do symbolicznego określenia, zdając sobie jednak sprawę z tego, iż to ostatnie odznacza się pewnym rygoryzmem w swoim funkcjonowaniu, gdyż symbole i obrazy biblijne nie posiadają sensu bez określonego porządku i pewnych zasad. Biblia, w swoim najbardziej pierwotnym wyrazie, posługuje się symbolami i obrazami, i to nie tylko na określenie Boga, lecz także wtedy, gdy oznajmia sprawy zbawienia, a pośród nich sprawy Kościoła. W wiekach racjonalistycznych istniała tendencja widzenia w owych symbolach i obrazach jedynie pewnych środków pedagogicznych, a więc czegoś tymczasowego, niewystar-

czającego i przestarzałego, by prowadzić do poznania bardziej czy-
stego, bardziej abstrakcyjnego lub bardziej realistycznego. Stąd
wywodzi się tendencja do «określenia» Kościoła, tzn. do wypro-
wadzenia go poza symbole i obrazy biblijne, na drogę pewną; wy-
chodząc od specyficznych różnic, a dochodząc do pewnych rodza-
jowych podobieństw; i tak np. w odniesieniu do «społeczności», do
«instytucji», do «wspólnoty».

Wszystkie te rzeczywistości dokonują się poza Kościołem, i —
jak się przypuszcza — powinny one, przy pomocy ujaśniających
porównań, tłumaczyć głęboką naturę Kościoła. Teolog, w zależ-
ności od czasu, w którym żyje, swego środowiska, własnego tem-
peramentu, będzie się doszukiwał pewnych analogii powyższej
kwestii na polu politycznym, bądź nieformalnym, w prawnych
sposobach funkcjonowania systemów, bądź w bardziej rodzinnym
sposobie tworzenia grup...

Oczywiście, można być zainteresowanym tylko w tej czy innej
sprawie, by przytoczyć tu porównanie. Lecz jeśli się chce osią-
gnąć coś więcej, a szczególnie gdy chodzi o ustalenie określenia,
jak to potwierdzają nieudane próby podejmowane w historii, moż-
na znaleźć się w ślepych zaułku, ponieważ jest zgubną rzeczą
doszukiwanie się w Kościele absolutnego odpowiednika określo-
nego ustroju politycznego. Określenie może być tylko odbiciem
tendencji epoki lub jakiejś ideologii politycznej. Tak więc z punk-
tu widzenia teologii chrześcijańskiej Kościół można poznać bliżej
jedynie poprzez symbole i obrazy biblijne Nowego i Starego Te-
stamentu. Jak stwierdza Sobór Watykański II w samym tylko
tekście *Lumen gentium*, do symbolicznego sposobu poznania Ko-
ścioła dochodzi się poprzez wielorakość obrazów. Zdać się na
jeden obraz oznaczałoby tyle, co powrócić do jednego wyczerpu-
jącego określenia. Dlatego to symbole i obrazy biblijne funkcyj-
nują zazwyczaj na sposób pluralistyczny. Ten to sposób tłumaczy
nie tylko niewystarczalność każdego z tych obrazów dla ade-
kwatnego wyrażenia rzeczywistości Kościoła, lecz również pozwa-
ła na pewną kombinację samych obrazów; każdego z nich o spe-
cyficznej wartości, a także o ich wspólnej wartości, prowadząc
do bezstronnego poznania, o którym mówią Ojcowie Kościoła
i liturgia, nie podając przy tym zawsze zasad poznania pozwa-
lających im na osiągnięcie harmonii w poznaniu.

Dwa przykłady mogą objaśnić nasz tok rozumowania:

Wiadomo, iż temat ludu Bożego stał się podczas Soboru cen-
trum katolickiej eklezjologii. Gdy przedłożono schemat przygo-
towawczy Konstytucji, Ojcowie Soboru Watykańskiego II woleli
zamiast możliwej kolejności: «tajemnica Kościoła, hierarchia, lud
Boży», kolejność następującą: «tajemnica Kościoła, lud Boży, hie-

rarchia». Obraz «ludu Bożego» utrwalił się w oczach katolików mniej więcej w latach 1937 — 1942 na skutek odkrycia historycznych implikacji zbawienia, a zwłaszcza w kontekście początkowego rozwoju Acji Katolickiej. Nie można już dostrzec zainteresowania kategorią «ludu Bożego» dla pogłębienia znajomości Konstytucji Kościoła. Przeciwnie, niektórzy autorzy, odznaczający się przenikliwością na miarę ks. Congara, potrafili od roku 1965 wykazać granice tej kategorii. „Ona — jak zauważa wymieniony teolog — tak bogata od strony teologicznej i pastoralnej, jest niewystarczająca, aby sama mogła wyrazić rzeczywistość Kościoła. W nowym układzie obietnic zrealizowanych we Wcieleniu Syna i w darze Ducha, obietnica Ludu Bożego otrzymuje statut, który można wyrazić jedynie w kategoriach i w teologii Ciała Chrystusa”.

Ograniczenie się do obrazu «Ludu Bożego» i zatrzymanie się tylko na nim oznacza powrót do ścisłego określenia Kościoła. Pojęcie «ludu» zawiera, w istocie, w naszej kulturze całą grę socjo-politycznych elementów uwarunkowanych historyczną sytuacją zachodniej demokracji. Nie można zarzucić Soborowi projektu tworzenia eklezjologii przy wyłącznym użyciu obrazu «ludu Bożego» lub też wpływu na powstawanie partii kontestujących, w imię społeczno-politycznych reakcji, każdy przejaw autorytetu lub władzy działającej wbrew «najwyższej władzy» ludu i instytucjom, które wywodzą się z samej «podstawy». Lecz czy to samo można powiedzieć o pewnych autorach, którzy wierzyli w podtrzymanie tego biblijnego obrazu, doprowadzając do granic wiarygodności najbardziej krańcowe stwierdzenia o zmianach struktury apostołskiego działania? Oto do czego się tutaj dochodzi: Kategoria biblijna, odłączona uprzednio od wszystkich innych symboli i obrazów, zostaje doprowadzona do granic określenia politycznego, co w konsekwencji prowadzi do niemożliwości usprawiedliwienia władzy pojmowanej jako «władza najwyższa» lub jako «panowanie», które wymyka się «podstawie». Niepamiętanie zaś o zasadzie pluralizmu obrazów, o ich komplementarności, wiedzie do utraty teologicznej i pastoralnej równowagi wynikającej z odnośnego modelu symbolicznego.

Innego odpowiedniego przykładu dostarcza nam Hans Küng. Twierdzi on, iż w oparciu o tekst 1 Kor 12 podstawową strukturę Kościoła można odkryć w charyzmatkach. Niewątpliwie, stwierdza Küng, „określenie «ludu Bożego» jest podstawowym i najstarszym dla wyrażenia pojęcia, jakie *ecclesia* posiada o sobie samej; wobec tego określenia, takie obrazy, jak «Ciało Chrystusa» i »Świątynia» pozostają drugorzędny. Tak więc podstawową i wielo-

kształtną strukturę Kościoła należy rozumieć, poczynając od miana «Ludu Bożego»”.

Właśnie w tym punkcie, jak nam się wydaje, założenie Hansa Künga prowadzi do dyskusyjnych i niebezpiecznych konsekwencji; lud Boży konstytuuje się poprzez charyzmaty, zanim ujawni się jako «Ciało Chrystusa», jako coś utworzone przez Ducha. Podczas gdy dla większości znanych eklezjologów katolickich przedstawienie Kościoła w terminach Ludu Bożego zakłada wcześniejsze przyjęcie uzupełnień tego określenia przy pomocy obrazu «Ciała Chrystusa», dla H. Künga «lud Boży» posiada swoją «podstawową strukturę» w charyzmatach i w bezpośredniej zależności od Ducha Świętego. W konsekwencji czuje się on upoważnionym twierdzić, iż Kościół posiada swoją strukturę charyzmatyczną, która obejmuje i przekracza jego urzędową strukturę.

Oczywiście, prawdziwi teolodzy potrafili w sprawach zasadniczych uniknąć ekstremalnych konsekwencji niektórych stwierdzeń. Lecz fakt popularyzowania teologii doprowadził do zacierania się pewnych różnic tak, iż gdzieś nie potrafiono nawet zrozumieć i utrzymać we właściwym świetle sakramentów i urzędów.

Wobec konsekwencji, do jakich może prowadzić rozpowszechnianie pewnych, zbyt uproszczonych stwierdzeń, Magisterium ulega pokusie zdecydowanego powrotu do form instytucjonalnych, społecznych i prawnych, myśląc, iż w ten sposób zrównoważy braki niedostatecznego zrozumienia tajemnicy Kościoła. Ta droga może prowadzić jedynie do ślepych zaułków, tych samych, które wczoraj doprowadziły do stanu zauważonego dzisiaj. W rzeczywistości jednak na tę sprawę powinno się patrzeć od strony równowagi symbolicznej biblijnego ujęcia Kościoła.

Kościelne symbole a instytucja

Fakt, iż możemy dojść do symbolicznego poznania Kościoła, nie oznacza wcale, że powinno się, lub że można kwestionować charakter instytucjonalny Kościoła. Poznanie symboliczne w istocie odsyła do rzeczywistości transcendentnej, do jakiegoś «faktu», którego odmienność jest jasno stwierdzona. Po pierwsze dlatego, że takie poznanie nie może prowadzić do określeń sformułowanych na podstawie elementów, od których uzależnia się interpretację; po drugie, gdyż konieczność terminu o pluralistycznym ujęciu rzeczy, odrzucając każdą próbę możliwej redukcji do jednego określenia, odrzuca jednocześnie każdą perspektywę logicznej systematyzacji wokół jednej wyłącznej kategorii. Lecz przede wszystkim dlatego, iż przy odniesieniu do Kościoła biblijnych symboli,

te ostatnie grupują się wokół pewnego instytucjonalnego bieguna, począwszy od którego rozciąga się pewna przestrzeń ciężenia.

W odniesieniu do pojęcia «Ludu Bożego» uwidacznia się jasno, iż terminy tego typu, jak: wybór, przymierze, konsekracja i posłannictwo, pozwalają same przez się na oddanie całości pojęcia tego, co Stary i Nowy Testament rozumie przez «Lud Boży». Zakładając dobrowolną inicjatywę Boga i pewne etyczne i kulturowe struktury odpowiedzi, które Przymierze wyznacza człowiekowi, doświadczenie «Ludu Bożego» ujawnia się w kontekście instytucjonalnym; zostały ustanowione pewne prawa przez tego, kto posiada władzę, i obowiązują one nieodwołalnie. W ten to sposób «Lud Boży», od kiedy tylko ujawnia się jako taki, posiada strukturę Przymierza i instytucji, które temu przymierzemu służą: prawo, kapłaństwo i wkrótce potem królewskość... Wraz z przyjściem Jezusa nie zmienia się sama głębia instytucji. Jak to odważnie napisał pewien protestancki prawnik: «w eschatologicznym wydarzeniu Ewangelii ujrzą światłoienne nowe instytucje»: apostołstwo, chrzest, pamiętka, porządek wspólnoty...

Jeśli zatrzymamy się teraz na doktrynie o «Ciele Chrystusa» i jeśli — nie pomijając kwestii postawionych przez eklezjologię Listów więziennych — można stwierdzić jej autentyczność w kanonie ksiąg Nowego Testamentu, to można tam jedynie dostrzec zasadniczo instytucjonalny sens tej doktryny. Wystarczy tu zacytować m. in. List do Efezjan: „I On ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa... Natomiast żyjąc prawdziwie w miłości sprawmy, by wszystko rosło ku Temu, który jest Głową — ku Chrystusowi. Z Niego całe Ciało — zespalane i utrzymywane w łączności dzięki całej więzi umacniającej każdy z członków stosownie do jego miary — przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości” (Ef 4, 11-14, 15-16).

Odnosząc się wreszcie pokrótce do obrazu «budowli» lub «Świątyni Ducha», można tu zacytować podsumowanie dzieła: *Kościół i jego urzędy* Filipa Menoud: „Nowy Testament nie zna już bezpośredniego kierowania Kościołem poprzez Ducha Świętego, jak również nie zna bezpośredniego oddziaływania Ducha Świętego na świat bez pośrednictwa Kościoła”. Oznacza to, iż inicjatywa działania łaski Bożej pośród ludzi i dla ich dobra wyraża się w instytucji, która reprezentuje Chrystusa i Jego dzieło zbawienia.

Protestancki prawnik Hans Dombois, nie wychodząc od uprzedniej koncepcji Kościoła rozumianego jako instytucja, lecz poddając się intuicji Karla Bartha o „prawie wyznaniowym”, doszedł do olśniewających stwierdzeń. Według Domboisa, Chrystus podczas Wcielenia przyjął wymiar instytucjonalny człowieka, przyjął nawet jego język. Odtąd nie powinno nikogo dziwić, iż istnieją w Kościele odpowiednie, nieodwołalne i nierozporządzalne formy. Przeciwnie, to, co powinno bardziej dziwić, to fakt, iż liczni katolicy ulegli takiemu wpływowi, że nie dostrzegają już śmiertelnego niebezpieczeństwa dylematu, przed którym stanęli protestanci Sohm i Brunner: «prawniczość» lub «bezprawie». Ten to dylemat mogłoby nam pomóc rozwiązać dzieło H. Domboisa. Ustawiając instytucję w nierozłącznym stosunku do łaski, Dombois zwraca uwagę na elementy strukturalne, instytucjonalne i zbiorowe daru Bożego we Wcieleniu i w Zesłaniu Ducha Świętego. Pomaga nam dostrzec, iż Królestwo, dziecięstwo Boże, dziedzictwo Obietnicy, nie mogą być rozumiane poza wymiarem instytucjonalnym. Oto dlaczego dzieło Domboisa nosi paradoksalny tytuł: *Prawo Łaski*.

Odnalezienie symbolicznego sensu Kościoła nie oznacza odejścia od instytucji lecz jest odtworzeniem ostatecznej podstawy dla nieodwracalnej inicjatywy Bożej pośród ludzi. W tym to kontekście przynależność do Kościoła nabiera dynamicznego znaczenia, według którego jesteśmy świadomi faktu, iż pozostajemy wewnątrz pewnej przestrzeni społecznej i historycznej, gdzie ujawnia się i realizuje się w Chrystusie i poprzez Ducha Świętego powszechne zbawienie Boże.

Obiektywne elementy otrzymanej i wyznawanej wiary, znaki skuteczne tej wiary, którymi są sakramenty, oto to, co w całej rozciągłości stanowi symbole Kościoła. Przynależność do Kościoła — to uznanie w duchu i w sercu, i w swym zaangażowaniu tego, iż zbawienie przyszło do nas i nie przestaje się dokonywać.

tłum. ks. Stanisław Zarzycki SAC