

Bp ALFONS NOSSOL

## MIEJSCE KOŚCIOŁA LOKALNEGO WE WSPÓLNOCIE KOŚCIOŁA POWSZECHNEGO

Konkretyzując temat bazujemy oczywiście na zasadniczych zrębach eklezjologii Soboru Watykańskiego II. Zakładamy zatem ogólną znajomość Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia, charyzmatycznej i hierarchicznej struktury Kościoła oraz jego eschatycznego charakteru. Obecnie chodzi wyłącznie o tematycznie ściśle określony zakres rozważań teologicznych i to mianowicie w aspekcie więcej dogmatycznym.

W celu uzyskania, o ile możliwości, integralnego opisu tematyki, można by ją ująć w trzech zasadniczych częściach, akcentujących mianowicie: ogólne założenia teologiczne rzeczywistości Kościoła lokalnego (I), fakt uobecniania się Kościoła powszechnego we wspólnocie lokalnej (II), oraz szczegółowe relacje Kościoła lokalnego do Kościoła powszechnego (III).

### I. OGÓLNE ZAŁOŻENIA TEOLOGICZNE RZECZYWISTOŚCI KOŚCIOŁA LOKALNEGO

Założenia te, choć być może bardzo dalekie, należy wspomnieć mówiąc o rzeczywistości Kościoła lokalnego tj. partykularnego, diecezjalnego.

1. Wśród nich wymienić trzeba na pierwszym miejscu historiozbawczy dynamizm chrześcijańskiego pojęcia Boga: „Bóg jest miłością” (1 J 4,8). Na taki opis istoty Boga nie zdobyłaby się żadna antyczna filozofia. Miłość w aspekcie teologicznej Trójjedyności sprawdza się bowiem do historiozbawczego samoudzielania się Boga w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego. I jako taka implikuje interpersonalną relację — być dla innych. Relacja zaś ontologicznie ujęta, to wszak najślabszy byt pośród 10 klasycznych predykamentów. Ta właśnie kategoria jest teologicznym wyrazem samej istoty wszechmo-

gącego Boga chrześcijańskiego. W związku z tym, mamy tutaj do czynienia z całkowitym przewartościowaniem antycznej metafizyki, skoro już nie w sobie spoczywająca i bytująca substancja jest najwyższa, ale właśnie relacja<sup>1</sup>.

2. Jako drugie z tych założeń uwypuklić należy chrystologiczną konkretyzację pojęcia Boga. Teologia chrześcijańska nie może sobie pozwolić na luksus ogólnego traktowania o Bogu jako o Absolutie, o pierwszym i najważniejszym Bycie. Na pytanie, kim jest Bóg, chrześcijanin bowiem nie odpowiada, iż Bóg jest najwyższą Istotą, albo Przyczyną świata, lub absolutnym Duchem, ale że jest On przede wszystkim Tym, który przemawia z istnienia Chrystusa. „Przyjmij Jezusa, Jego Osobę, Jego postępowanie, Jego los jako „wyraz”: wtedy Bóg jest tym, który się w tym objawia. Żywy Bóg, jako taki — zakryty, dopiero w Chrystusie objawia się, a Chrystus jest Bożą Epifanią. „Kto jego widzi, Boga widzi”<sup>2</sup>. Innymi słowy: od wieczności nie istnieje inny Bóg niż Ten, który objawił się w Jezusie, oblicze, które ukazał w Chrystusie jest Jego prawdziwym i jedynym obliczem<sup>3</sup>.

Konsekwencją tej chrystologicznej i dla nas chrześcijan wiążącej konkretyzacji Boga jest przede wszystkim niesłuchanie pogłębiony charakter tajemnicy Boga. Bóg w Jezusie Chrystusie jest rzeczywiście, można by powiedzieć, bardziej tajemnicą niż wszystkie w ogóle tajemnice. I to nie tylko w znaczeniu teoriopoznawczym, ale również ontycznym. Tu właśnie mamy do czynienia z Bogiem, który bytuje na sposób tajemnicy, a więc jest On tajemnicą κατ' ἔξοχην. Bóg wcielony, a co się z tym wiąże, zobjektywizowany, w pewnym znaczeniu nawet zmienny, czy mógłby być w ogóle jeszcze bardziej „Bogiem z nami” niż poprzez wydarzenia w Betlejem i na Golgocie?

Ta tajemnicza ludzka bliskość Boga ma jednak charakter dialektyczny. Wydarzenie Jezusa Chrystusa z jednej bowiem strony najpełniej Boga objawia, a z drugiej Go równocześnie przesłania. Owszem, w Jezusie Chrystusie „Deus absconditus” staje się „Deus revelatus”, ale jako taki jest tym samym jeszcze bardziej „absconditus”. Przecież Jezus w całości swej historyczności i czasowości przesłania skrajnie „boskość” Boga, ponieważ w całej swej uchwytniej wizualności właśnie Bogiem nie jest. To prawda, że Jezus Chrystus jest Bogiem, ale nie w znaczeniu tożsamości, identyczności: Jezus-Bóg. Druga Osoba Trójcy Świętej — Syn Boży nie jest bynajmniej identyczny z Bogiem Ojcem. Tak samo jak zresztą Jego cielesność nie może być radykalną duchowością Boga. To, co w Jezusie Chrystusie ma charakter objawiający, co stanowi rewelacyjne elementy, nie jest właśnie boskością. Tej bowiem nie sposób widzieć, tzn. ujrzeć ludzkimi oczami. Zdanie — „Jezus Chrystus jest Bogiem” — zaznaczmy to raz jeszcze — jest oczywiście zdaniem prawdziwym, ale wyłącznie na zasadzie wymiany orzekań, której teologiczną podstawą jest unia hipostatyczna<sup>4</sup>.

W tym kontekście kategoria paradoksu wydaje się być najistotniej-

<sup>1</sup> Zob. W. Kasper, *Wer ist Jesus Christus für uns heute?*, Theologische Quartalschrift 154 (1974) 218 n.

<sup>2</sup> R. Guardini, *Die Offenbarung*, Würzburg 1940, 79.

<sup>3</sup> Por. H. Küng, *Christ sein*, München 1974, 437.

<sup>4</sup> K. Rahner, *Ich glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968, 40.

szym środkiem poznawczego zgłębiania tajemnicy Boga w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Nie będąc równoznaczną ze sprzecznością jest ona najbardziej adekwatna do dialektycznej struktury tej Tajemnicy.

I tutaj warto od razu zwrócić uwagę na dalsze konsekwencje chry-stologicznej konkretyzacji Boga. Dotychczas na przestrzeni całej sta-rożytności, zawsze idea tłumaczyła wszystkie poszczególne, szczegóło-we przypadki, tj. konkretne. W chrześcijaństwie jest odwrotnie, bo w jednorazowym, czasowo ściśle określonym wydarzeniu Jezusa Chry-stusa, a więc w historycznym „konkreście”, mamy wytłumaczenie i usen-sownienie w ogóle wszystkiego. Wszystkie wzniosłe idee są odtąd nie-sione mocą tego Konkretu. Już sam fakt, że Bóg jest Miłością i w Chry-stusie jako taki w pełni się ukazał; a potem, że ten właśnie Konkret, to historyczne wydarzenie, wydarzenie szczegółowe i jednorazowe „Je-zus Chrystus”, jest wszechobecne i tłumaczy całość w ogóle innych hi-storiozbawczych wydarzeń, usensowniając też całość czasu i dziejowości, po prostu całość historii zbawienia, zwraca uwagę na wyjątkowy, na bardzo swoisty charakter chrześcijańskiego pojęcia Boga<sup>5</sup>.

3. Szczególną uwagę należy też zwrócić na ten fakt, iż w całej hi-storii zbawienia Bóg zbliżając się do człowieka „konkretyzuje” się dlań coraz to bardziej. Ta konkretyzacja narasta ewolucyjnie, co najogólniej można wykazać choćby tylko na przykładzie poszczególnych etapów zbliżania się Boga do człowieka w Starym Testamencie. Pielgrzymujący Izrael po swoim „exodusie”, po wyjściu z Egiptu, żądał znaków bliskości Boga. I tak wyrazem tej bliskości był najpierw biały obłok. Potem ma miejsce dalsza konkretyzacja historiozbawczej bliskości w postaci ka-miennych tablic; następnie arki Przymierza jako miejsca obecności Boga, aż wreszcie Bóg mieszkający w nieprzystępnej światłości i ja-wiący się wobec człowieka zawsze w gromach i błyskawicach obiera sobie szczególne miejsce swej obecności w świątyni jerozolimskiej.

Ta konkretyzacja starotestamentowa w Nowym Testamencie osią-gnęła oczywiście swój szczyt w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, które dziś konkretyzuje się nam w Kościele. Ważne w tym kontekście jest prze-de wszystkim to, iż poszczególne sakramenty Kościoła przecież go urze-czywistniają jako Mistyczne Ciało Chrystusa. Zwłaszcza sakrament Eu-charystii tak bardzo konkretyzuje Boga w Chrystusie, że On staje się nawet w pewnym znaczeniu naszym pokarmem i napojem. Bardziej Emanuelem, tj. „Bogiem z nami” już być nie może.

Cała historia zbawienia mogłaby być opisana formułą: „Deus sem-per minor” Im bowiem Bóg jest bliższy człowieka, tym staje się mniej-szy. By go po prostu nie przytłaczać umniejsza się tak niesłychanie, że zamyka i niejako mieści się w postaciach chleba i wina; bo przecież na tym polega tajemnica Eucharystii.

Zgoła inaczej ma się sprawa przybliżania Boga przez teologię. Pod-czas gdy konkretna historia zbawienia rządzi się prawem „Deus sem-per minor”, nasze teologiczne mówienie o Bogu rządzi się prawem „Deus semper maior” Cokolwiek tylko o Bogu powiemy, obojętnie jak byśmy Go bliżej nie opisali, tj. nie sprecyzowali konkretniej poję-cia Boga, zawsze trzeba będzie u kresu każdej formuły teologicznej wy-

<sup>5</sup> Por. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 153 n.

znać „Deus semper maior”. Wyrazem zaś syntezy zarówno historiozbawczego jak i teologicznego zbliżenia Boga do człowieka musi być powszechnie wiążąca formuła: „Deus super omnia”. Jest ona bowiem ostatecznie nieodzownym wymogiem boskości naszego tak bardzo przecież ludzkiego Boga.

4. I jeszcze jedno bardzo ważne założenie teologiczne w kontekście Kościoła lokalnego musi tutaj dojść do głosu, mianowicie antropologiczna konkretyzacja całej teologii chrześcijańskiej. Każde mówienie o Bogu, winno równocześnie być też mówieniem o człowieku; tego domaga się po prostu chrześcijańska zasada inkarnacjonizmu.

Wspaniale zwrócił na to uwagę Ojciec św. w encyklice „Redemptor hominis”. Jeden z podrozdziałików względnie punktów nosi przecież tytuł: „Wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka”<sup>6</sup>. Z tekstu przekonujemy się też, że chodzi tu o konkretnego człowieka — nie abstrakcyjnego, lecz o żywego, każdego z nas, bo tylko tak pojęty człowiek jest „pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa...”. Stąd też musi się eklezjologia katolicka liczyć z nieodzownym założeniem antropologicznej konkretyzacji<sup>7</sup>.

## II. FAKT UOBECNIANIA SIĘ KOŚCIOŁA POWSZECHNEGO WE WSPÓLNOCIE LOKALNEJ

„Wszystkie drogi Kościoła prowadzą — zatem — do człowieka” Na tym też tle musimy spojrzeć na fakt uobecniania się Kościoła powszechnego we wspólnocie lokalnej<sup>8</sup>.

Należy uwzględnić dwa obiegowe pojęcia Kościoła. Kościół kojarzy się na ogół w świadomości ludzi wierzących z określonym miejscem, budowlą, w której wierni gromadzą się na modlitwę lub liturgię. Obok tego potocznego pojęcia kościoła, występuje drugie, znajdujące swój wyraz w specjalnym artykule naszego wyznania wiary:<sup>9</sup> „Wierzę w jeden, święty powszechny i apostołski Kościół...”. Oba te pojęcia były już zawsze mocno zakorzenione w tradycji kościelnej i w jej też kontekście posiadają wiele cech wspólnych.

Kościół jako budowla czyli świątynia, w której wierni gromadzą się

<sup>6</sup> *Redemptor hominis*, nr 14.

<sup>7</sup> Tamże. Por. tu A. Nossol, *Wiara chrześcijanina*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. XII — *Być człowiekiem i chrześcijaninem*, praca zbiorowa pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1980, 209; tenże, *Potrzeba antropologicznej integracji w teologii*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL* 20 (1973) z. 2, 91—102.

<sup>8</sup> To zagadnienie rozpracował szczegółowo L. Balter w I części swojej pracy habilitacyjnej: *Kapłaństwo Ludu Bożego. Studium teologiczno-dogmatyczne*, Warszawa 1978, 20—27. Niniejsze uwagi są streszczeniem tegoż ujęcia.

<sup>9</sup> Obok przytoczonego tu ujęcia L. Baltera zob. spośród niezmiernie obszernej już dziś literatury eklezjologicznej idącej po linii pojęcia Kościoła jako Ludu Bożego zwłaszcza: H. Bogacki, *Misterium Kościoła pielgrzymującego*, w: *Kościół w świetle Soboru* (praca zbiorowa), Kraków 1968, 53—95; M. D. Chen u, *Lud Boży w świecie* (tłum. Z. Włodkowa), Kraków 1968; M. Keller, „Volk Gottes” als Kirchenbegriff, *Einsiedeln* 1970; D. Koster, *Volk Gottes im Werden*, Mainz 1971; J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, *Düsseldorf* 1972; A. Śliwiński, *Idea Ludu Bożego we współczesnej eklezjologii*, *Pelplin* 1974; A. Luneau — M. Bobichon, *Kościół Ludem Bożym* (tłum. H. Zawadzka), Warszawa 1980.

na modlitwę lub liturgię, uobecnia bowiem w jakiś sposób wielki Kościół. Innymi słowy, kościół lokalny, świątynia, staje się odblaskiem i odzwierciedleniem Kościoła powszechnego. Jak do tego dochodzi, jakie wewnętrzne więzy zespalają ze sobą oba wyżej wymienione popularne ujęcia Kościoła? Odpowiedzi na to pytanie należy szukać po linii wyeksponowanej na II Soborze Watykańskim biblijnej idei Kościoła jako **L u d u B o ż e g o**, który będąc „rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym” (1 P 2,9; DM, 15) gromadzi się w określonych momentach swojej egzystencji na oddanie czci Bogu i tam staje się, zwłaszcza sprawując liturgię, „wieczystym darem” (KL 12) dla Boga. Sobór podkreśla zresztą mocno, że nie tyle budowla, świątynia, co **l u d** w niej się gromadzący uobecnia sobą wielki Kościół powszechny. Mówi on wyraźnie, że „Kościół Chrystusowy jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych zrzeczeniach wiernych, które trwają przy swoich pasterzach, same również nazywane są Kościołami w Nowym Testamencie. Są one bowiem na swoim miejscu Nowym Ludem powołanym przez Boga w Duchu Świętym i w pełni wielkiej. W nich głoszenie Ewangelii Chrystusowej gromadzi wiernych i w nich sprawowana jest tajemnica Wieczery Pańskiej, aby przez Ciało i Krew Pana zespalił się z sobą ściśle wszyscy bracia wspólnoty... W tych wspólnotach, choć nieraz są one szczupłe i ubogie, albo żyją w rozproszeniu, obecny jest Chrystus, którego mocą zgromadza się jeden święty, katolicki i apostołski Kościół” (KK 26). Z nauki Soboru wynika przede wszystkim, że Kościół jest wspólnotą wspólnot ludzkich, rodziną złożoną z nieprzeliczonej ilości rodzin. Jako taki jest ludem wielkim zjednoczonym „jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego” (KK 4) ukazującym się wobec świata w swej funkcji sakramentalnej, a więc jako znak i narzędzie „wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1,7), i to mianowicie zwłaszcza, gdy społeczność kościelna gromadzi się na „wykonywanie kapłańskiej funkcji Chrystusa” (KL 2,7), czyli na liturgię. Zgromadzenie liturgiczne wspólnoty lokalnej ma bowiem to do siebie, że aktualizuje i uobecnia we właściwy sobie sposób prawdziwy Kościół Chrystusowy. Każde chociażby najmniejsze zebranie się wierzących na liturgię jest dlatego też swoistą Epifanią, objawieniem się, w większym lub mniejszym stopniu, jednego Kościoła powszechnego, szczególnym znakiem obecności Chrystusa i Kościoła w świecie, pamiątką dawnych spotkań religijnych narodu wybranego oraz obrazem względnie zapowiedzią zgromadzenia niebieskiego.

Uwypuklając mocno wspólnotową i jak gdyby piramidalną strukturę Kościoła, Sobór skupia swoją całą uwagę na Kościele partykularnym, lokalnym, „w którym prawdziwie obecny jest i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusowy” (DB 11), a także na osobie kierującego tym Kościołem biskupa. Zgromadzenie liturgiczne Kościoła diecezjalnego, czyli pewnej określonej części Ludu Bożego, skupionego przez Ewangelię i Eucharystię w Duchu Świętym wokół swojego biskupa, jest też dla Soboru tym szczególnym wydarzeniem, tym koncentrycznym momentem, w którym najdoskonalej ujawnia się i aktualizuje cały Kościół powszechny. Warto tu przytoczyć słowa: „Biskupa należy uważać za arcykapłana jego owczarni. Od niego bowiem w pew-

nym stopniu pochodzi i zależy chrześcijańskie życie jego wiernych. Dlatego wszyscy powinni bardzo cenić życie liturgiczne diecezji, skupione wokół biskupa, zwłaszcza w Kościele katedralnym. Powinni być przekonani, że Kościół ujawnia się przede wszystkim w pełnym i czynnym uczestnictwie całego świętego Ludu Bożego w tych samych obchodach liturgicznych, zwłaszcza w tej samej Eucharystii, w jednej modlitwie, przy jednym ołtarzu, pod przewodnictwem biskupa otoczonego kapłanami i sługami ołtarza" (KL 41).

To wszystko, co można powiedzieć — w ślad za Soborem — o diecezji, o jej rządcy — biskupie, odnosi się oczywiście także w odpowiedniej proporcji do parafii i jej pasterza oraz do innych, mniejszych jeszcze, wspólnot miejscowych. One wszystkie bowiem również gromadząc się na liturgię i na swój sposób przedstawiają oraz uobecniają wielki Kościół powszechny. Nauka Soboru jest w tym względzie bardzo wyraźna; wystarczy choćby tylko wsłuchać się w następujący tekst: „Ponieważ biskup w swoim Kościele nie może zawsze i wszędzie przewodniczyć całej owczarni, dlatego powinien koniecznie utworzyć grupy wiernych. Najważniejsze z nich to parafie lokalne zorganizowane pod przewodnictwem duszpasterza, zastępującego biskupa. One bowiem w pewien sposób przedstawiają widzialny Kościół ustanowiony na całej ziemi. Dlatego w umysłach i praktykach wiernych oraz duchowieństwa należy pogłębiać życie liturgiczne parafii i jego związek z biskupem. Należy również doprowadzić do rozkwitu poczucie wspólnoty parafialnej, zwłaszcza w zbiorowym odprawianiu niedzielnych Mszy świętych" (KL 42). Kościół zatem ujawnia się w szczególny sposób w celebrze eucharystycznej sprawowanej pod przewodnictwem biskupa, ale pamiętać musimy, iż faktycznym uobecnieniem Kościoła powszechnego jest w ogóle każde autentyczne zgromadzenie liturgiczne, albowiem prezbiterzy, którzy „pod władzą biskupa uświęcają powierzoną sobie część trzody Pańskiej”, również „uwidaczniają Kościół powszechny na swoim terenie" (KK 28). Jak stąd wynika, misterium powszechnego Kościoła Chrystusowego najdoskonalej urzeczywistnia się na płaszczyźnie sakramentalnej — w lokalnym zgromadzeniu eucharystycznym. Biskup zatem i grono jego kapłanów, czy to kiedy są zgromadzeni razem na koncelebracji czy też kiedy pełniąc swoje posłannictwo są rozproszeni po parafiach, wyrażają i oznaczają naturę prawdziwego Kościoła za każdym razem, gdy zwołują eucharystyczne zgromadzenie lokalne. To uniwersalistyczne pojmowanie zgromadzenia lokalnego było trwałym znamięm już w pierwszych wiekach Kościoła<sup>10</sup>. Konkludując można by zatem powiedzieć, że jeden i powszechny Kościół nie tylko przejawia się, lecz po prostu istnieje konkretnie tylko w Kościołach lokalnych. Innymi słowy — wszelki Kościół lokalny to właśnie lokalny przejaw tego Ciała Chrystusa, które w równy sposób i to samo obecne jest wszędzie, we wszystkich innych Kościołach. „A więc prawdę powiedziawszy nie ma w Kościołach lokalnych niczego, co miałoby charakter tylko lokalny”<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> *Nowy obraz Kościoła* (praca zbiorowa), Warszawa 1968, 287 n.

<sup>11</sup> L. Bouyer, *Kościół Boży* (tłum. W. Krzyżaniak), Warszawa 1977, 408; por. także Y. Congar, *Kościół jako Lud Boży*, Concilium I (1965/66) 21.

### III. SZCZEGÓŁOWE RELACJE KOŚCIOŁA LOKALNEGO DO KOŚCIOŁA POWSZECHNEGO

Mając na uwadze szczegółowe relacje Kościoła lokalnego do Kościoła powszechnego trzeba pamiętać, że Sobór Watykański II mówi w „Lumen gentium” o Kościele lokalnym przede wszystkim jako o zgromadzeniu eucharystycznym, bądź to o Kościołach partykularnych, które w jakiś sposób przedstawiają w Kościele różnorodność narodów i kultur. Decydujące znaczenie posiada również i w tym przypadku teologiczna idea „Ludu Bożego” Pozwala ona bowiem nie tylko przeprowadzić samą analizę stosunku wspólnot lokalnych do Kościoła powszechnego, ale równocześnie też ukazać zasady spójni duchowej między Kościołami lokalnymi<sup>12</sup>.

Jest to niezmiernie ważne, ponieważ poszczególne Kościoły lokalne są związane ze sobą nie tylko zewnętrznymi więzami organizacyjnymi, lecz przede wszystkim spójnią wewnętrzną. Wiąże je mianowicie łaska Ojca, zespała Chrystus jako Głowa całego Ciała Kościoła i jednoczy jeden Duch Święty. Ta sama wiara i sakramenty oraz związana z nimi liturgia są wspólnym dobrem wszystkich Kościołów. Kościół powszechny nie jest w tym kontekście organizacją nadrzędną nad Kościołami lokalnymi, ani żadną ich federacją. Istnieje jeden tylko Kościół Chrystusowy, ale w różnych miejscach świata. To właśnie św. Paweł mówi np. o „Kościele Bożym, który jest w Koryncie” (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1), że jest Kościołem Chrystusowym. Konkretnym lokalnym wspólnotom religijnym realizującym zbawcze dzieło Chrystusowe, przysługuje zatem w całej pełni określenie „Kościół Chrystusowy”. Są one wszak na swoim miejscu „Nowym Ludem Bożym” powołanym przez Boga w Duchu Świętym i we wszelkiej pełni (por. 1 Tes 1, 5). W tych więc wspólnotach, nieraz szczupłych i ubogich albo też żyjących w rozproszeniu, obecny jest Chrystus, którego mocą gromadzą się w jeden, święty i apostołski Kościół, szczególnie przez uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa, dzięki któremu przemieniamy się w to, co przyjmujemy. Kościoła lokalnego czy też partykularnego w żadnym wypadku nie można uważać jedynie za administracyjną, czy też terytorialną jednostkę Kościoła powszechnego w takim sensie, w jakim się mówi np. o części kraju, czy jednostce administracyjnej państwa. Istotną i decydującą wszak cechą Kościoła jest to, że może on istnieć jako integralna całość w każdym miejscu. Dlatego też chrześcijanin, kontaktując się z Kościołem na szczeblu lokalnym, nawiązuje zawsze kontakt z całym życiem Kościoła. Zatem Kościół lokalny i Kościół uniwersalny stanowią dwa aspekty jednej i tej samej rzeczywistości jednego Kościoła Chrystusowego. Ten zaś jeden Kościół Chrystusowy istnieje i działa w Kościołach miejscowych. Natomiast Kościoły lokalne stanowią organiczną całość, tzn. jeden Kościół. Kościoły lokalne i Kościół uniwersalny są więc istotnie ze sobą związane. Nie ma Kościołów lokalnych, jak tylko w Kościele uniwersalnym; nie ma również Kościoła powszechnego, jak tylko w Kościołach partykularnych. Z tego też względu społeczność

<sup>12</sup> Relacje te opisał syntetycznie ks. A. Śliwiński w cytowanej powyżej pracy, stanowiącej jego przerobioną pracę doktorską; por. dz. cyt., 218—226. Powyższe uwagi stanowią streszczenie tego ujęcia.

lokalna ma być godna miana Kościoła, który określa zarazem jedyny Lud Boży w całości. Wszyscy, którzy należą do Ludu Bożego lokalnego, a więc biskup, kapłani i wierni świeccy, powinni tak postępować, aby ta wspólnota mogła być godna nazwy Ludu Bożego, czyli Kościoła, bo nazwa ta dotyczy zawsze całego Kościoła. Z tego wynika, że choć poszczególni biskupi stoją na czele swoich Kościołów partykularnych i sprawują swe rządy pasterskie każdy nad powierzoną sobie częścią Ludu Bożego, nie nad innymi Kościołami, ani nad całym Kościołem powszechnym, to jednak jako członkowie Kolegium Biskupiego, jako prawowici następcy Kolegium Apostołów są zawsze zobowiązani do troski o cały Kościół. Każdy więc biskup odpowiedzialny jest za cały świat i powinien troszczyć się o to, by wszędzie głoszona była Ewangelia (stąd też płynie potrzeba misji). Poszczególne biskupie powinny też kierować swoim Kościołem jako częścią Kościoła powszechnego. Sobór w swej nauce podkreśla również w odniesieniu do kapłanów, że przez wypełnienie powołania uwidaczniają oni na swoim terenie Kościół powszechny i przyczyniają się skutecznie do budowania całego Ciała Chrystusowego (KK 28). Podobnie też i zakonnicy przez wypełnianie rad ewangelicznych, zespalają się z Kościołem i służą dobru całego Kościoła (KK 44). Wreszcie każdy wierny musi rozumieć, że należy do Kościoła powszechnego.

Kościół lokalny — jak już wiemy — jest więc dynamicznym urzeczywistnieniem tajemnicy Kościoła, który jest jednocześnie lokalny i powszechny. Choć Rzym według nauki Soboru Watykańskiego II pozostaje Kościołem pierwszym, posiadającym najwyższy autorytet i podporządkowujący inne Kościoły lokalne, to jednak Kościoły te także naprawdę urzeczywistniają jeden i ten sam Kościół Chrystusowy. I tak oto Rzym zachowuje swoją rolę centralną i fundamentalną, lecz Kościół nie sprowadza się tylko do niego; jego funkcją jest właśnie tworzenie jedności w wielości, gdzie on zjawia się jako autorytatywny opiekun tej różności. Niezmiernie ważne jest, że w każdym Kościele lokalnym misterium Chrystusa aktualizuje się w sposób istotny i pełny. Dlatego też każdy Kościół lokalny jest zawsze pełnoprawnie Kościołem powszechnym. Kościół powszechny jest jednak czymś więcej, niż sumą wszystkich Kościołów lokalnych; jest on określoną społecznością złożoną ze wszystkich istniejących Kościołów lokalnych, w której te Kościoły tworzą i reprezentują jedyny Kościół Chrystusowy rozprzestrzeniony na całym świecie. Ale tutaj trzeba od razu też podkreślić, iż Kościół powszechny żyje wewnątrznie tym samym misterium, którym żyją Kościoły lokalne.

Nie powinniśmy jednak zapominać, że koncepcje Kościoła powszechnego mogą być różne, zależnie w jaki sposób ujmuje się misterium Kościoła. Jeżeli w centrum uwagi znajdują się elementy organizacyjne i struktury Kościoła dające się określić za pomocą terminów jurydycznych, wówczas myśli się o Kościele powszechnym raczej jako o statycznym zespole Kościołów lokalnych, posiadających identyczną strukturę i zgrupowanych wokół niezmiennego centrum, od którego całkowicie są zależne i któremu są tak dalece podporządkowane, że łącząca je więź zawdzięcza swą trwałość tylko owemu centrum. Podobnie patrzy się w tym przypadku na tajemne relacje zachodzące między samymi



Kościołami lokalnymi; są one zdeterminowane przez całkowite podporządkowanie się owemu wspólnemu centrum. Stąd mogłoby wynikać jakoby Kościół był zarazem powszechny i partykularny zarazem jednością i mnogością. Tymczasem wiemy, że jest on jednym tylko Kościołem powszechnym w tym znaczeniu, że został konkretnie ustanowiony jako jeden Kościół Chrystusowy dla zbawienia całej ludzkości. Owszem ma on także aspekt partykularny oraz pluralistyczny, gdyż jedno misterium Kościoła aktualizuje się przecież w licznych konkretnych realizacjach, które są Kościołem. W tym ujęciu nie ma oczywiście żadnego przeciwieństwa między powszechnością Kościoła a jego realizacją partykularną, ponieważ wszystkie Kościoły lokalne są oblubienicami Chrystusa, bo uczestniczą w pełni zadań i posłannictwie jedyne Kościoła Chrystusowego.

Nasuwa się tu analogia: jak w Starym Testamencie dwanaście odrębnych plemion uczestniczy w jednym przymierzu i zbiera się przed jednym przybytkiem wyznając wiarę, tak też w Nowym Testamencie dwunastu „przywódców nowych plemion” — czyli dwunastu Apostołów — stanowi fundament „jedyne Jeruzalem niebieskie”.

Spójnia między Kościołami lokalnymi nie jest zatem cechą nadaną istniejącym już wcześniej strukturom, lecz jest ich cechą pierwotną, istotną; wszystkie bowiem uczestniczą w jednym i tym samym misterium Kościoła.

Takie implikacje prowadzą konsekwentnie do określenia Kościoła powszechnego jako przeznaczonej dla całego świata wspólnoty Kościołów lokalnych lub partykularnych, zgromadzonych wokół lokalnych biskupów, zespolonych z sobą jednością wiary, nadziei i miłości. W tej perspektywie nie może jednak ująć uwagę, że ta spójnia umacnia się przez jedność z samym Urzędem Apostolskim; Piotr i jego następcy stanowią centrum jedności. Najpełniej przejawia się ta wspólnota we wspólnym sprawowaniu Eucharystii; ukazuje się ona również jako wspólnota wiary w głoszone słowo Boże.

I tak oto w każdym Kościele lokalnym misterium Kościoła jest obecne w sposób prawdziwie eklezjalno-sakramentalny. Bez tych eklezjalnych relacji lokalnych Kościół powszechny byłby tylko abstrakcyjną ideą „kościelności” wspólnej wszystkim Kościołom. Żaden Kościół lokalny ze swej strony nie realizuje wprawdzie całości bogactw misterium Kościoła w ogóle, to jednak w naszkicowanym tu obrazie uwidacznia się ogromne znaczenie odpowiedzialności i inicjatywy Kościołów lokalnych.

Koncepcja ta ukazuje również w nowym świetle zagadnienie stosunku jedyne Kościoła powszechnego do licznych Kościołów chrześcijańskich. Wzorcem kościelnego charakteru wszystkich Kościołów jest jedyny Kościół w całej pełni ustanowiony historycznie przez Chrystusa w Jerozolimie w dniu Zesłania Ducha Świętego. Choć Kościół katolicki uważa się za uprawniony do tego, aby w samym sobie dostrzegać niczym nieskażoną figurę sakramentalnego misterium Kościoła, to jednak jego działalność winna się ciągle konfrontować z wzorcem.

To misterium jest obecne również w innych niż Kościół katolicki chrześcijańskich wspólnotach religijnych i w zależności od jego natężenia Sobór Watykański II określa je mianem Kościołów lub wspólnot

kościelnych. Spojrzenie to otworzyło nowe perspektywy dla ekumenizmu, bo przyjmuje zasadę różnorodności w jedności. Ogólnie bowiem Kościół jest jednością i zarazem bogatą różnorodnością, a zadaniem eklezjologii jest określenie granic i możliwości przejść między tą jednością a pluralizmem<sup>13</sup>.

Trzy podstawowe idee eklezjologii soborowej, mianowicie: Lud Boży, Kościół partykularny i kolegialność stanowią w tym przypadku szczególną pomoc.

Konkludując powtórzmy raz jeszcze, że misterium Kościoła najdoskonalej urzeczywistnia się na płaszczyźnie sakramentalnej w lokalnym zgromadzeniu eucharystycznym. Biskup zatem i grono jego kapłanów czy to, gdy są zgromadzeni razem na koncelebrze lub rozproszeni w apostołskiej pracy misyjnej wyrażają i oznaczają naturę prawdziwego Kościoła zwłaszcza wtedy, kiedy zwołują eucharystyczne zgromadzenie lokalne.

Dane historyczne potwierdzają, że to uniwersalistyczne pojmowanie zgromadzenia lokalnego było pierwotnym i trwałym znamieniem chrześcijaństwa. Wspólnota lokalna jako konkretne miejsce realizacji Kościoła powszechnego w swoich szczegółowych relacjach do tegoż Kościoła powszechnego opisana jest najtrafniej przy pomocy idei kolegialności.

W tym kontekście też łatwiej zrozumieć stosunek prymatu papieskiego do poszczególnych Kościołów lokalnych. Zaznaczmy tylko ogólnie, że prymatu Papieża nie można pojmować na wzór monarchii absolutnej, jakoby biskup rzymski był nieograniczonym władcą w centralistycznym ustroju nadprzyrodzonego państwa, które nazywamy Kościołem. Oznacza to tylko, że wewnątrz sieci połączonych ze sobą wzajemnie Kościołów, z których rozbudowuje się jeden jedyny Kościół Boży, istnieje stały punkt łączący — „sedes romana”, który ma być punktem orientacyjnym jedności wiary i zjednoczenia. Taki ośrodek łączności w kolegialności biskupów powstał z ustanowienia samego Chrystusa, który oprócz urzędu dwunastu wraz z nim stworzył urząd „opoki”. Kolegialność nie jest więc tylko wypowiedzią o istocie urzędu biskupiego, ale także wypowiedzią o strukturze Kościoła w ogóle. Oznacza to, że rozbudowuje się jeden Kościół ze wspólnoty wielu Kościołów lokalnych, a także że jedność Kościoła z istotnej konieczności obejmuje element wielości. Można zatem powiedzieć, że eklezjologią katolicką rządzi zasada jedności w wielości<sup>14</sup>.

Podkreślmy na zakończenie, że realnej rzeczywistości Kościoła partykularnego, Kościoła lokalnego, nie potrzeba się bynajmniej bać. Dziwić się przeto należy, iż w autentycznej obronie prawowierności katolickiej wizji Kościoła można żywić przekonanie, że Papieżowi nie grozi dziś „szafot” takiej czy innej niewiary, ale że grozi mu szafot Kościołów partykularnych i lokalnych, które coraz bardziej się autonomizują i zaczynają być przeciwko niemu<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Obok ujęcia A. Słowińskiego zob. tu także: A. Marranzini, *Teologia della Chiesa locale*, La Civiltà Cattolica nr 3012 (z 20 XII 1975) 543—553, oraz nr 3013 (z 3 I 1976) 12—19. M. Dortel — Claudot, *Kościół lokalny — Kościół powszechny* (tłum. Z. Włodkowska), Warszawa 1977.

<sup>14</sup> J. Ratzinger, *Duszpasterskie implikacje nauki o kolegialności biskupów*, Concilium I (1965/66) 59; 65 n.

<sup>15</sup> R. Graber, *Athanasius und die Kirche unserer Zeit*, Abensberg 1973,

Jakim wspaniałym faktem i radosnym kontrargumentem są w tym kontekście wszystkie podróże apostołskie naszego Papieża. Świadczą bowiem jednoznacznie o tym, że on absolutnie nie boi się Kościołów partykularnych. Wręcz przeciwnie: akcentując ewangelijnie ich lokalną odrębność równocześnie je jak najbardziej z sobą scala. Jako personalny reprezentant tego, co nazywamy „sedes romana” urzeczywistnia on w ten sposób zasadę jedności w wielości.