

OBLUBIENICA CHRYSYTA I MATKA WIERZĄCYCH

W związku z deklaracją „*Dominus Iesus*”

Deklaracja *Dominus Iesus* ukazała się w 2000 roku, niemal tuż przed Światowymi Dniami Młodzieży. Okoliczność ta wyjaśnia, dlaczego ten tak ważny dokument nie spotkał się szybko z należnym mu zainteresowaniem, ani nie rozbudził studiów, na jakie zasługuje. Niniejszy artykuł, wydobywając co nieco z treści tej deklaracji, ma zarysować perspektywy ewentualnych dociekań.

Deklaracja o charakterze wyraźnie dogmatycznym

Omawiany dokument, podobnie zresztą jak każdy inny tekst mu podobny, winno się czytać, uwzględniając jego własny status. Mamy więc przed sobą zwyczajną deklarację (oświadczenie), która nie zamierza podnosić jakiegóż kwestii doktrynalnej w świetle dalszego rozwoju dogmatów i badań teologicznych. Ten rodzaj dokumentów zadowala się po prostu przypomnieniem przyjętych już powszechnie punktów doktryny i odrzuceniem błędnych jej interpretacji: potwierdzeniem — z jednej strony — i potępieniem — z drugiej. Nie chodzi w nim tym bardziej o jakiś traktat wyczerpujący całe zagadnienie. Tego rodzaju tekst jawi się raczej jako schemat badawczy, ukazujący drogi, jakimi winno się kroczyć, oraz granice, których nie wolno naruszać, a więc swego rodzaju obramowanie badań teologicznych w tej konkretnej dziedzinie jaką jest w tym przypadku odniesienie Kościoła do zbawienia i jego rola w odkupieniu człowieka.

Jaki jest autorytet tego tekstu? Końcowa uwaga wskazuje, że go „zatwierdził i uprawomocnił” Jan Paweł II, „kierując się niezawodną wiedzą i działając na mocy swej władzy apostołskiej”. Podczas prezentacji tego dokumentu sekretarz Kongregacji Nauki Wiary, abp T. Bertone, zwrócił szczególną uwagę na jego autorytet i znaczenie. Wypowiedź ta ukazuje aktualną refleksję rzymską nad interpretacją tekstów i powagi Magisterium. Oto jego słowa:

„Negowanie faktu, że doktrynalne decyzje Kongregacji, potwierdzone wyraźnie przez papieża, należą do magisterium powszechnego, prowadziłyby do wniosku, jakoby takie decyzje miały jedynie walor orientacyjny lub dyscyplinarny, albo też równały

się po prostu z opinią teologiczną, zasługującą na szacunek”¹. Taka zaś opinia — twierdził w dalszym ciągu abp Bertone — jest niezgodna zarówno z Tradycją Kościoła, jak też z wolą i zaleceniem samego papieża. Jeżeli bowiem prezentowany dokument nie jest własnym aktem Magisterium papieskiego, to przecież odzwierciedla myśl Ojca świętego ze względu na aprobatę, którą przytoczyliśmy. I dlatego „chcąc uniknąć wszelkiej dwuznaczności, należy stwierdzić, że formuła aprobaty, zastosowana tutaj przez papieża, która wyraża niewątpliwie najwyższy stopień aprobaty tego dokumentu, podejmując dosłownie dobrze znane wyrażenia, używane już uprzednio przez biskupów rzymskich, nie osłabia ani nie pomniejsza w niczym wagi innych dokumentów opublikowanych dotąd przez Kongregację Nauki Wiary i wyraźnie potwierdzonych przez papieża”.

W dalszym ciągu sekretarz Kongregacji wyjaśniał, że skoro wszystkie dokumenty tegoż dykasterium czerpią swój autorytet z aprobaty papieża jako dokumenty Magisterium Kościoła, to przecież sam papież może im go przekazywać na różne sposoby. mniej lub bardziej uwypuklone, biorąc pod uwagę przedmiot i porządek, albo rodzaj kategorii prawdy, zawarty w danych dokumentach².

To doprecyzowanie było odpowiedzią na krytyki, jakie podnoszono pod adresem motu proprio *Ad tuendam fidem* i *Noty doktrynalnej*, opublikowanej przez Kongregację Nauki Wiary w 1998 roku, uzupełniającej formułę wyznania wiary. Akcentując zaangażowanie magisterium zwyczajnego (nazywanego przez abp Bertone „powszechnym” — *universale*) w teologicznym tekście Kongregacji, ma się głównie na uwadze nadanie jego treści, która nie wnosi niczego nowego w stosunku do tez już przyjmowanych *wiarą*, odpowiedniego autorytetu. Byłoby bowiem czymś faktycznie ryzykownym, gdyby się osłabiało tezy już przyjęte, przypisując im mniejszą rangę od tej, jaką się cieszyły dotychczas. Nie dziwi przeto fakt, że deklaracja omawiająca punkty bardzo istotne dla katolickiej wizji chrześcijaństwa, nie odwołując się do bezpośredniej władzy papieża, została poparta pośrednio jego autorytetem poprzez zastosowanie uroczystej formuły, która — chociaż występowała już w historii — nie służyła w ostatnich latach aprobowaniu podobnych dokumentów.

¹ Tekst w internecie www.vatican.va.

² Por. w tej kwestii: B. Neveu, *Pouvoir et savoir. L'Eglise et la régulation théologique*, „Communio” 20 (1995) nr 6, s. 111-137.

Fundament chrystologiczny

Deklaracja wychodzi od stwierdzenia „ostatecznego i pełnego charakteru objawienia Jezusa Chrystusa” (nr 5). Nie ma teologii chrześcijańskiej bez tego stwierdzenia: należy zatem odrzucić relatywizm religijny, dopatrujący się w religiach niebiblijnych³ uzupełnienia objawienia chrześcijańskiego. Wydaje się, iż najnowszym przejawem takiego właśnie relatywizmu było nastawienie jezuitę hinduskiego, Anthony de Mello (1931—1987), którego pisma, szeroko rozpowszechnione w świecie anglofońskim, stały się przedmiotem skrupulatnych badań Kongregacji Nauki Wiary i wydanego przez nią 24 czerwca 1998 roku ostrzeżenia. A. de Mello wypowiadał się przychylnie o Jezusie, uważając się za Jego ucznia. Uznawał Go jednak tylko za nauczyciela pośród wielu innych, przy czym jedyną różnicą byłoby to, że Jezus jest „baczny, czujny” i całkowicie wolny. Nie uważał natomiast Jezusa za Syna Bożego, ale tylko za kogoś, kto naucza, iż wszyscy ludzie są synami Bożymi.

Teologalną wiarę („Powinniśmy wierzyć nie w kogoś innego, jak tylko w Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego” — KKK 178) należy zdecydowanie traktować jako z istoty swej różną od wierzeń innych religii, stanowiących co najwyżej ludzkie skarbnice mądrości i religijności. Podobnie też — zgodnie z twierdzeniem wiary chrześcijańskiej — trzeba ograniczać przymiotnik „natchnione” do samych tylko tekstów Pism kanonicznych; niebiblijne teksty religijne mogą zawierać pewne elementy sugerujące zbawienie, ale dopiero od chrześcijaństwa otrzymują one takie światło.

Te pierwsze stwierdzenia jawią się jako oczywiste; pozwalają także odrzucić tezy proponowane przez niektórych teologów starających się „rozwodnić” wyjątkowość chrześcijaństwa w jakiejś płynnej i niejasnej religijności. Pod tym względem pierwsza część omawianego dokumentu wzmacnia spójność wyznania wiary: Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem i nie jest nim w sposób cząstkowy lub niekompletny.

Tekst wyróżnia w dalszym ciągu trzy tezy równie błędne:

— Pierwsza polega na traktowaniu Jezusa z Nazaretu, pomimo wcielenia Słowa, jako jednej z postaci historycznych. Tymczasem chrześcijaństwo opowiada się zdecydowanie za wyłączną tożsamością Słowa i Jezusa.

— Druga, która wypływa z pierwszej, wyróżnia podwójną

³ Wyrażeniem „religie biblijne” pozwalamy sobie określić judaizm i chrześcijaństwo.

Bożą ekonomię zbawienia: ekonomię Słowa odwiecznego, różną od ekonomii Słowa wcielonego: „Pierwsza miałaby dodatkowy walor powszechności w porównaniu z drugą, zastrzeżoną jedynie dla chrześcijan, chociaż w niej właśnie obecność Boga byłaby pełniejsza” (nr 9). Tego rodzaju teza pozbawia Syna Wcielonego istotnego dla Niego wymiaru trynitarnego; traktuje Wcielenie jako zubożenie. Powszechna mądrość dostępna duchowi wszystkich ludzi miałaby wartość zbawczą, różną od zbawienia dokonanego przez Chrystusa. A przecież powszechność dzieła Chrystusowego nie jest jakąś abstrakcją, ale powszechnością w wyjątkowości faktu Jego wcielenia.

— Trzeci błąd, podobnie demaskowany, polega na oddzielaniu ekonomii Ducha Świętego (bardziej uniwersalnej) od ekonomii Słowa Wcielonego (ograniczonej do chrześcijaństwa). Tymczasem trzeba brać pod uwagę trynitarny charakter odkupienia: „W Nowym Testamencie tajemnica Jezusa, Słowa Wcielonego, jest miejscem obecności Ducha Świętego i zasadą Jego wylania na ludzkość nie tylko w czasach mesjańskich, lecz także w czasach poprzedzających wejście Słowa w historię” (nr 12). To Chrystus posyła nam Ducha i to On pozwala nam Go poznać jako zesłanego.

Deklaracja wyklada następnie z wieloma przypisami chrześcijańską prawdę o Jezusie Chrystusie, jedynym pośredniku, który raz na zawsze, w historycznym wydarzeniu swej męki i śmierci, doprowadził do kresu odkupieńczy proces Bożej ekonomii zbawienia.

Te chrystologiczne refleksje, stanowiące połowę tekstu, nie są bez znaczenia. Reakcje i analizy deklaracji przechodziły jednak nad nimi w milczeniu. A tymczasem chodzi w nich o bardzo istotne uporządkowanie argumentacji w deklaracji mającej uzasadnić jedynność i powszechność zbawienia dokonanego przez Chrystusa, aby ukazać na tej właśnie podstawie status „prawdziwości” Kościoła. Dalekie od tego, by miały być owocem jakiejś analizy socjologicznej, następne rozdziały deklaracji opierają się na tej silnej podstawie chrystologicznej, mającej dwa cele:

— Stwierdzić bez najmniejszej dwuznaczności to, co zawsze wyznawała wiara Kościoła: Jezus Chrystus wcielony Syn Boży, jest jedynym Zbawicielem (z odrzuceniem ślepych ulic bez wyjścia typowych dla niektórych przynajmniej opinii relatywizujących).

— Pozostawić otwarte drogi poszukiwania: jak na podstawie tej jedyności i powszechności zbawienia (dwa określenia, które

trzeba koniecznie brać razem) można by określić pojęcie „współudziału w pośrednictwie”⁴ innych religii?

Kościół a królestwo

Nauczanie eklezjologiczne (rozdziały 4 i 6) wynika ściśle z rozdziałów poprzednich. Jeśli się bowiem przyjmuje, że Jezus ma funkcję jedyną i wyjątkową dla rodzaju ludzkiego i jego dziejów, i że ta właśnie funkcja, tylko Jemu właściwa jest zarazem funkcją wyłączną, powszechną i absolutną, to trzeba to samo powiedzieć o Kościele. Teksty św. Pawła pojawiają się tutaj często, uwypuklając organiczną jedność Chrystusa i Kościoła (przy czym *jedność* nie oznacza bynajmniej *tożsamości*, czego niektórzy dziennikarze zdawali się w ogóle nie zauważyć!): „Tak jak głowa i członki żywego ciała, chociaż nie są tożsame, są nierozdzielne, tak również Chrystusa i Kościoła nie należy utożsamiać, ale nie można też oddzielać, stanowią bowiem jedyne „całego Chrystusa»” (nr 16)⁵.

Czym jest jednak Kościół? Tekst rzymski stwierdza dalej historyczną ciągłość pomiędzy Kościołem ustanowionym przez Chrystusa i Kościołem katolickim. Stwierdzenie to winno być wyznawane przez wiernych w dosłownym jego brzmieniu⁶. Rozumowanie jest w tym miejscu złożone i bardzo dokładne, precyzyjne. dotyczy bowiem kwestii bardzo ważnych, spowodowanych trochę dwuznacznym sformułowaniem konstytucji *Lumen gentium*, w której czytamy:

„Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa (*subsistit*) w Kościele katolickim, rządzonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*), choć i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakładają do jedności katolickiej” (KK 8).

Omawiany dokument wyjaśnia, iż tym dwuznacznym wyrażeniem „*subsistit in*” Sobór zechciał uwypuklić dwie rzeczy naraz:

⁴ Deklaracja odwołuje się tutaj do KK 62, gdzie jest mowa o „*participata ex unico fonte cooperatio*”. Chodziło tam o rolę Maryi. Chcąc uzasadnić tytuł: „Maryja Pośredniczka”, Sobór Watykański II wprowadził pojęcie „współudziału”. Zauważmy, że chcąc odnieść to pojęcie do religii niebiblijnych, deklaracja unika terminu „*cooperatio*” i cytując tekst soborowy wprowadza w jego miejsce „*mediatio*”, a więc pojęcie bardziej odpowiednie w tym przypadku, gdyż nie zawiera ono w sobie idei czynnego „współdziałania”.

⁵ Odsyłacz do *Sumy Teologicznej* św. Tomasza (III, q. 48, a. 2, ad 1) nie jest tu właściwy.

⁶ „*Fideles profiteri tenentur*”: a przecież chodzi tutaj o prawdę historyczną, a nie o objawioną prawdę wiary.

najpierw fakt, że Kościół Chrystusowy trwa w pełni tylko w Kościele katolickim, chociaż — z drugiej strony — „liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy znajdują się poza jego organizmem”. Ten drugi człon stwierdzenia zmienia szyk zdania soborowego, podkreślając tym samym, iż ta pozorna dwuznaczność wyrażenia soborowego „subsistit in” wynikała z chęci *równoczesnego* wyrażenia pełnego trwania Kościoła Jezusowego w Kościele rzymskokatolickim i obecności także poza nim wielu elementów nakłaniających do jedności katolickiej.

Następnie deklaracja przywołuje soborowe odróżnienie Kościołów i Wspólnot kościelnych, w którym chodzi zasadniczo o różnicę statusu Kościołów prawosławnych i wspólnot protestanckich. I to właśnie stwierdzenie spotkało się z bardzo ostrą krytyką tych ostatnich wspólnot, które poczuły się głęboko dotknięte takim ich potraktowaniem. A przecież wystarczy sięgnąć do ich własnych tradycji, aby się przekonać, że tak właśnie traktowały one same siebie: pierwsze wydanie *Instytucji religii chrześcijańskiej* Jana Kalwina⁷ zajmuje się tylko Kościołem niewidzialnym, niebiańską wspólnotą wybranych, których zna tylko Bóg. Jednak ten genewski reformator poszerza z wydania na wydanie, znaczenie organizacji widzialnej. Gdy chodzi o rozdrobnione Kościoły, które się pojawiły na ziemi niemieckiej, Kalwin przeciwstawia im bardziej unitarną wizję Kościoła jako matki. Tę jedność zapewnia Kościołowi posługa pasterska i sukcesja apostołska, która jest — dla niego — przekazem doktrynalnym, a nie historycznym i sakramentalnym (nakładanie rąk). Rozwój eklezjologii reformowanych — i samych wspólnot — nie sprzyjał rozpowszechnieniu się koncepcji rozwijanej przez Kalwina⁸.

Tym historycznym początkom kształtowania się tychże wspólnot i stosunkowo późnego przekształcania się ich w „Kościoły” trzeba najpierw przeciwstawić status Kościołów prawosławnych. I tutaj pojawia się trudność zasadnicza: czyżby były dwa Kościoły? Należy odpowiedzieć, że Kościół prawosławny i Kościół katolicki, pomimo pokus i trudności, z jakimi się borykają, stanowią faktycznie i prawnie tylko jeden Kościół⁹. Inaczej rzecz się ma natomiast, i to na różnych stopniach, ze wspólnotami kościelnymi, wy-

⁷ W języku łacińskim, Bazylea 1536.

⁸ Punkt ten przyjmują, rzecz jasna, (protestanczy) historycy protestantyzmu. A. Birmelé np. precyzuje (*Protestantisme, w: Dictionnaire critique de théologie, 1998, s. 945*): „Protestantyzm nie jest Kościołem, a różne Kościoły, które go tworzą (luteranie, reformowani, metodyści, anabaptyści, baptyści, zielonoświątkowcy...) nie zawsze są w komunii ze sobą”.

⁹ Por. DE, przyp. 19.

wodzącymi się z reformacji protestanckiej. Ich własna eklezjologia (dla niektórych) i rozwój historyczny (dla innych, jak np. anglikanizmu) wydobyły je spod niedwuznacznej definicji Kościoła.

List Kongregacji Nauki Wiary *Communione Notio* z 28 maja 1992¹⁰ roku jasno wyłożył katolicki punkt widzenia, przypomniany dokładnie w deklaracji *Dominus Iesus*:

„Ponieważ jednak komunია z Kościołem powszechnym reprezentowanym przez Następcę Piotra nie jest czymś zewnętrznym dla Kościoła partykularnego, ale jednym z jego wewnętrznych i konstytutywnych elementów, oznacza to, że te czcigodne Wspólnoty chrześcijańskie noszą także ranę na swoim byciu Kościołem partykularnym. Rana jest jeszcze głębsza we Wspólnotach kościelnych, które nie zachowały sukcesji apostołskiej i ważnie sprawowanej Eucharystii. Sytuacja ta jest również raną dla Kościoła katolickiego, powołanego przez Pana, by stać się dla wszystkich «jedną owczarnią i jednym pasterzem» (J 10, 16), ponieważ przeszkadza w pełnym urzeczywistnieniu się jego powszechności w historii” (nr 17).

Tenże List z 1992 roku nie wywołał wówczas większego odgłosu; a przecież uzupełnia pod niejednym względem omawianą deklarację, naświetlając niektóre jej fragmenty bardzo precyzyjnym ujmowaniem ważnych treści doktrynalnych.

Duszpasterze alzaccy, M. Lienhard i J.-P. Humbert, w tekście opublikowanym 7 września 2000 roku, wyrazili swoją opinię o deklaracji *Dominus Iesus*. Stwierdzając, że „ich Kościoły należą do rzeczywistości jedyne go Kościoła Jezusa Chrystusa”, powtarzają swoimi słowami to, co stwierdza rzymska deklaracja w nr 17 („są w pewnej wspólnotcie, choć niedoskonalej, z Kościołem”), podejmując niemal dosłownie tekst DE 3. Teologowie ci stwierdzają następnie, że „to nie brak jakiejś formy episkopatu i posługi Piotrowej, uwarunkowanych historycznie, przeszkadza wspólnotom chrześcijańskim, odwołującym się do Jezusa Chrystusa, być Kościołami w biblijnym tego słowa znaczeniu”.

To ostatnie stwierdzenie wymaga kilku uwag krytycznych. Najpierw chodzi o „formę episkopatu”. Myśl Kalwina w tej kwestii była płynna i nieprecyzyjna, a jej interpretacje są zróżnicowane¹¹. Wspólnoty reformowane przyznają jednakowy status ko-

¹⁰ List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია, „L'Osservatore Romano” 13 (1992) nr 10, s. 41 (37-41).

¹¹ Dobrze omówił tę kwestię A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, Paris 1964, s. 386nn.

ścielny tradycjom episkopalnym i innym tradycjom, które się odbywają bez posługi biskupiej. Można by się zapytać, czy to odpowiada specyfice Kościoła takiego, jaki się wyłonił z czasów apostołskich. „Biskupi — następcami Apostołów”: nie dlatego, że biskupi — jak tego słusznie się obawiają protestanci — mieliby takie samo, jak Apostołowie, odniesienie do Objawienia, które ci ostatni otrzymali osobiście, ale dlatego że — podobnie jak Apostołom — powierzono im zadanie zachowywania tego, co otrzymali, i przekazywania tego dalej w całej jego integralności. „Winienesz wiedzieć, że biskup jest w Kościele, a Kościół w biskupie i jeśli kto nie jest z biskupem, nie jest w Kościele”: to zdanie św. Cypriana¹², które przywołuje na pamięć naukę św. Ignacego z Antiochii (początki II wieku), wskazuje na konstytucję Kościoła apostołskiego. Był on niewątpliwie starszy od Apostołów, albowiem był obrazowo obecny w ludzie Przymierza. Pojawił się jednak w czasach apostołskich w postaci warunkującej samą rację jego istnienia i nie może być dlatego sprowadzony do zwyczajnego tylko sposobu bytowania. To samo spostrzeżenie można by odnieść do posługi Piotra w jej ewangelicznych korzeniach i w praktyce pierwszych pokoleń chrześcijan. Wreszcie odniesienie „do biblijnego sensu tego słowa”, jeśli odsyła do konstytucji misyjnej jeszcze struktury u św. Pawła, staje się doktrynalnym i socjologicznym regresem: widzimy bowiem wyraźnie u Pawła stopniowe przechodzenie od liczby mnogiej do pojedynczej z „wzorcym” odniesieniem do Kościoła-matki w Jerozolimie. Nie da się utożsamiać wszystkich razem wziętych Kościołów lokalnych z pojęciem Kościoła powszechnego, utożsamianego w ciągu wieku z Kościołem, który ma swoją głowę w Rzymie i wypełnia, nie bez trudności z tym związanych, swoje powołanie planetarne.

Odwrotna perspektywa powoduje groźny problem teologiczny: czy można powiedzieć, że Kościół Chrystusowy, ten historyczny wyraz jedności Jego misji, jest podzielony? Twierdzenie, że Kościół przestał być jeden, równa się przyjęciu faktu, iż Kościół Nowego Testamentu, założony przez Jezusa Chrystusa, przestał istnieć i że misja Chrystusa już wygasła. Trudno byłoby człowiekowi wierzącemu przyjąć taką tezę, albowiem jego wiara stałaby się wówczas czymś całkowicie pustym i bezpodstawnym. Misja Kościoła zakorzenia się przecież w modlitwie Jezusa o jedność. Czy można by w związku z tym mniemać, gdy mówimy w *Credo*:

¹² *List* 66, 8, w: Św. Cyprian, *Listy* (tłum. O. Szoldrski CSSR), Warszawa 1969, s. 225.

„wierzę w jeden... Kościół”, że ta modlitwa Jezusa nie została wysłuchana?

„Gdyby tak było, to nie tylko nie byłoby już chrześcijańskiego Kościoła, Kościoła powszechnego, godnego tego miana, ale należałoby orzec, że nigdy więcej już go nie będzie, bo gdyby Kościół, założony przez samego Jezusa Chrystusa, rzeczywiście mógł upaść, gdyby wprost miał przestać istnieć, to życia nie zdołałby mu przywrócić nikt inny jak tylko Chrystus, wkraczający znów w naszą historię, zanim jeszcze dobiegnie ona swego kresu (a to wydaje się nie do pomyślenia)”¹³.

Trzeba by następnie rozważyć sens Eucharystii. Byłoby nieślusne przekonanie, że Eucharystia wystarcza do tego, aby „sprawiać Kościół”: trzeba by jeszcze dorzucić, że to Kościół sprawuje Eucharystię. Wypada przywołać w tym miejscu wielką pracę H. de Lubaca, związaną z ponownym ześrodkowaniem całości: Eucharystia odnajduje na nowo swe miejsce w tajemnicy jedności, związanej z episkopatem i wyświęconym posługiwaniem. Dwa dokumenty: *Communio notio* (1992) i *Dominus Iesus* (2000) uwzględniają to ześrodkowanie i przyznają wielką wagę „eklezjologii eucharystycznej”, która jest istotna dla całego dialogu ekumenicznego, zwłaszcza z Kościołami prawosławnymi¹⁴. Wypadałoby, by wspólnoty wyłonione z reformacji protestanckiej mogły się cieszyć swoją różnorodnością, wychodząc z lepszej znajomości swoich początków i z właściwego odczytania motywów, jakimi się kierowała „reformacja”¹⁵.

Nie ma tu miejsca na szukanie różnic pomiędzy omawianą deklaracją a dokumentami soborowymi, cytowanymi przez nią obficie, nie zapominając przy tym, jak to już widzieliśmy, o podejmowanej niekiedy próbie ich doprecyzowania. Wszystko, co ona stwierdza, znajdowało się już w tekstach soborowych. Fakt, że różne, odrębne, a niekiedy nawet sprzeczne ze sobą, praktyki zaistniały tymczasem w Kościele katolickim i w jego relacjach z niekatolikami, nie wynika bynajmniej z jakichkolwiek zmian doktrynalnych. Tekst rzymski nie wnosi także w tym względzie niczego nowego. Powinien natomiast się przyczynić do głębszego jeszcze postępu komunii w znacznie większej jasności. Sam H. Küng domagał się niegdyś większej jasności w relacjach pomiędzy Kościołem „katolickim” a innymi wspólnotami: „Kościół

¹³ L. Bouyer, *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Bożego* (tłum. W. Krzyżaniak), Warszawa 1977, s. 525.

¹⁴ Por. m. in. P. McPartlan, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh 1993.

¹⁵ Por. F. Clark, *Eucharistic sacrifice and the Reformation*, London 1960.

— pisał — «niekatolickie» nie będą mogły znaleźć jedności ani katolickości, nieodzownych dla Kościoła, jeżeli nie ukażą jasno swego odniesienia do «katolickości», z której wywodzą się bezpośrednio lub pośrednio, i jeżeli nie pogodzą się same pomiędzy sobą. Wszystkie bardzo chwalebne wysiłki ekumeniczne i wszelkie rozmowy prowadzone przez te Kościoły na temat jedności pomiędzy nimi pozostają w swym punkcie istotnym bez fundamentu, jeżeli wykluczają podstawowe odniesienie do «Kościoła katolickiego», otrzymują natomiast inną zupełnie głębię i zgoła inny impuls, kiedy biorą pozytywnie pod rozwagę to odniesienie»¹⁶.

Kościół katolicki nie pokrywa się z całością Ludu Bożego ani królestwa. Taki jest sens rozdziału 5 deklaracji, która uznaje różnorodność teologicznych interpretacji odniesienia Kościoła do królestwa. 32 numer dwumiesięcznika „Communio” przypominał, że Kościół jest królestwem Bożym (albowiem Chrystus pokonał świat i w Nim znajduje się całe nasze zbawienie) i *nie jest* królestwem Bożym (albowiem ma je głosić aż do ostatecznego przyjścia Chrystusa). Zapomnienie tego eschatycznego wymiaru przesłania i zaciemnia prawdziwe odniesienie Kościoła do królestwa.

Poza Kościołem nie ma zbawienia¹⁷

Ostatni rozdział deklaracji wywołał najwięcej polemik. Nie pojawia się w nim określenie zacytowane w niniejszym podtytule, ale cała jego treść stanowi komentarz do niego. Wystarczy wyjaśnić, aby właściwie zrozumieć to wyrażenie pojawiające się często w patrystyce (a także w pewnym sensie w Nowym Testamencie), że słowo *ecclesia* oznacza zarazem Kościół widzialny i niewidzialny, ciało wiernych (nazywane obecnie wspólnotą chrześcijańską) i instytucję zbawienia, założoną przez Jezusa Chrystusa: jako *sponsa Christi, mater fidelium*, oblubienica Chrystusa i matka wierzących, Kościół został ustanowiony, aby być „w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1). Kościół katolicki przejawiał zawsze niezadowolenie z zacieśniającej interpretacji tego określenia. Wystarczy przypomnieć potępienie bullą papieża Klemensa XI *Unigenitus* (1713) 29 zdania Quesnela: „Poza Kościołem nie jest udzielana żadna łaska”¹⁸ oraz o wiele nam bliższą, bo z roku 1949, „afery” Feeneya. Kardynał Y. Congar wyjaśnił przebieg tej afery: jezuici z Kolegium w Bostonie na-

¹⁶ H. Küng, *L'Église*, Paris 1968, s. 435.

¹⁷ Por. Y. Congar, *Sainte Église*, Paris 1963, s. 417-432.

¹⁸ BF VII, 139.

uczali, iż wszyscy, którzy nie należeli wyraźnie do widzialnej jedności Kościoła katolickiego, byli potępieni i zaliczali do heretyków tych, którzy negowali tę tezę. Po wykluczeniu ich z Kolegium przez jego rektora stanął publicznie w ich obronie amerykański teolog jezuicki, Leonard Feeney. Po oficjalnym i nieskutecznym napomnieniu go przez arcybiskupa Bostonu Cushinga, L. Feeney został w końcu ekskomunikowany w roku 1953. Święte Oficjum wysłało już 8 sierpnia 1949 roku list do arcybiskupa Bostonu, który został opublikowany w 1952 roku. Po przypomnieniu w nim prawdy, że Kościół jest jedyną instytucją ofiarującą ludziom zbawienie w Jezusie Chrystusie, dykasterium rzymskie przypominało także fakt istnienia różnych sposobów przynależności do Kościoła, rzeczywistego lub przynajmniej w pragnieniu, *re vel saltem voto*. To klasyczne rozróżnienie (sięgające co najmniej XII wieku, gdy chodzi o sakramenty) szeroko wyjaśniał przy końcu XVI wieku jezuicki teolog, św. Robert Bellarmin, posługując się odróżnieniem duszy i ciała Kościoła¹⁹. Wykluczenie ciasnego stanowiska (w rodzaju Feeneya) nie oznacza jednak akceptacji ujęcia swobodnego, laksystycznego, w którym relatywizm religijny („wszystkie religie mają swoją wartość”) prowadzi do indyferentyzmu („po co się tym przejmować?”). Prawdziwa teologia zakłada natomiast niespokojne poszukiwanie prawdy. Wyznawanie zasady, iż takie poszukiwanie jest bez znaczenia, to podcinanie dobrej woli i wiary u samych ich korzeni. Istnieje prawda obiektywna i „jeśli jest prawda, że wyznawcy religii niechrześcijańskich mogą otrzymać łaskę Bożą, jest także pewne, że *obiektywnie* znajdują się oni w sytuacji bardzo niekorzystnej w porównaniu z tymi, którzy posiadają w Kościele pełnię środków zbawczych” (DN 22).

Deklaracja kończy się wezwaniem do nowych refleksji nad sytuacją misji: prawdziwa równość, będąca warunkiem dialogu, oznacza równą godność osobową stron, ale nie równość doktryn, a tym bardziej nie równość pomiędzy Jezusem Chrystusem a założycielami innych religii. Trzeba się zastanawiać nad dynamizmem misyjnym, który się sytuje pomiędzy pewnością zbawczej powszechnej woli Boga a obowiązkiem i pilną potrzebą głoszenia zbawienia i nawracania się w Jezusie Chrystusie.

Wytoczne dla badań

Tekst rzymski został tu i ówdzie zrozumiany jako zatrzymanie, przyhamowanie, a nawet „zwrot do tyłu i nakaz postoj” w odniesieniu do ekumenizmu. A przecież jest on niesłuchanie pożyteczny, i to przynajmniej na dwa sposoby.

¹⁹ *De Ecclesia militante* III, c. 3.

Po pierwsze, wytyczając jasne granice, określa samo sedno konstrukcji dogmatów. Istnieje prawda objawiona, z której wynikają takie, a nie inne, konsekwencje bezpośrednie, wiele zaś dokumentów rzymskich, spośród których *Katechizm Kościoła Katolickiego* jest najważniejszy, pomogło ustalić te odniesienia. Wypada przypomnieć, co czyniliśmy już zresztą na poprzednich stronach, iż te odniesienia stanowią istotne prawdy chrześcijaństwa: chodzi tutaj o jedyność i powszechność zbawienia w Jezusie Chrystusie i w Jego Kościele, ale można by tu także przywołać każdy artykuł *Credo*. Lęk lub ostrożność innych wyznań chrześcijańskich w przypominaniu tych prawd wiary jest czymś zdumiewającym. To dobrze, że dokumenty, nawet opracowywane i publikowane przez sam Kościół katolicki, przypominają te prawdy, które są przecież wspólnym bogactwem wszystkich chrześcijan.

Po wtóre i w nawiązaniu do myśli poprzedniej, reakcje na omawiany dokument ujawniły niesłychane ubóstwo myśli teologicznej u jego komentatorów. Nie zatrzymując się nad pomieszczeniami wynikającymi ze zbyt pobieżnej i pośpiesznej lektury, trzeba stwierdzić, iż wiele takich reakcji dało odczuć w sposób niemal namacalny koniczność pogłębienia eklezjologii w niektórych kręgach, pozwoliło odkryć nieznaną historię własnego wyznania i — co jeszcze gorsze — jego własnego wyrazu teologicznego. Dotyka się tutaj niewątpliwie prawdziwego dramatu aktualnego ekumenizmu: osłabienie badań teologicznych, dające się odczuć — także dosyć wyraźnie w Kościele katolickim — przeładowanie teologii naukami społecznymi zdaje się być jeszcze głębsze w innych wspólnotach. A przecież dążenie do jedności nie może się ograniczać do samych tylko życzliwych uczuć, ale wymaga też równoczesnego zwielokrotnienia badań historycznych i pogłębienia refleksji teologicznej. Pod tym względem — i to jest ten drugi aspekt deklaracji — drogi badań zostały jasno ukazane, zarówno dla ekumenizmu, jak i dla spotkań z religiami niechrześcijańskimi. Uwzględniając potępione ślepe uliczki, myśl teologiczna będzie mogła podążać śmiało w kierunku autentycznej jedności, wewnętrznego wsłuchiwania się w głos Ducha i przyjmowania ontologicznej obecności Chrystusa „wśród swoich”, za których oddał On swoje życie.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC