

KS. STANISŁAW NAGY SCJ

## PRÓBA NOWEGO SPOJRZENIA NA ZAGADNIENIE USTANOWIENIA KOŚCIOŁA

### I

Żywiołowy prąd odnowy, jaki objął cały Kościół i jego doktrynę teologiczną nie ominął, rzecz jasna, i katolickiej myśli apologetyczno-eklezjologicznej. Co więcej, nie będzie chyba przesadą powiedzieć, że ten właśnie odcinek katolickiego systemu teologicznego znajduje się w orbicie problematyki, która w pierwszym rzędzie i wyjątkowym stopniu musi być poddana jakiejś odświeżającej operacji. Chyba nie ma bowiem na terenie katolickiej teologii drugiego takiego odcinka, na gruncie którego działałoby się i dla którego pracowałoby tak wiele pierwiastków co dla nauki o Kościele. Osiągnięcia biblistyki i ruchu ekumenicznego, Sobór i współczesna sytuacja światowa — to tylko najważniejsze, ale jakżeż potężne czynniki, postulujące nowe spojrzenie na ten ważny punkt doktryny katolickiej. Toteż wydaje się rzeczą bezsporną, że jeżeli katolicki wywód apologetyczno-eklezjologiczny ma spełnić dzisiaj swoje zadanie, to trzeba go gruntownie i wszechstronnie przebudować.<sup>1</sup> Nie wystarczy już mniej lub więcej powierzchowna adaptacja, nie zadowoli jakaś nowa postać dawnej tradycyjnej treści. Modyfikacje na terenie katolickiej tezy eklezjologicznej muszą sięgać znacznie głębiej, bo do jej sformułowań teoretyczno-doktrynalnych. Rewizja katolickiej tezy apologetyczno-eklezjologicznej narzuca się więc jako sprawa wielokierunkowa, obejmująca liczne ogniwa jej wywodu motywacyjnego. Jednym z takich ogniw jest zagadnienie ustanowienia Kościoła przez Chrystusa.

W dotychczasowym wywodzie apologetyczno-eklezjologicznym zagadnienie to stanowiło właściwie punkt wyjścia i, co jest specjalnie godne podkreślenia, ujmowane było przez całą niemal klasyczną eklezjologię katolicką jednakowo w przekonaniu, że jest to ujęcie jedyne i definitywne. Przekonanie to w dużej mierze czerpało swoje oparcie

<sup>1</sup> Por. C. Colombo, *La metodologia e la sistemazione teologica*, [W:] *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica*, Milano 1957, t. I, s. 7—9.

w poglądzie, jaki odnośnie do ustanowienia Kościoła wyrażony został przez oficjalne wystąpienie Magisterium Ecclesiae.<sup>2</sup> O ile — przyjąwszy oczywiście, że wywód eklezjologiczno-teologiczny prowadzić będzie się o tak zwaną metodę syntetyczno-historyczną — na pierwsze twierdzenie można się zgodzić, o tyle opinia druga nie da się już dzisiaj utrzymać.

Problem ustanowienia Kościoła przez Chrystusa, Boskiego wysłannika, jest rzeczywiście w syntetyczno-historycznej wersji dowodzenia eklezjologicznego problemem kluczowym. Ześrodkowują się w nim i w jakimś ogólnym zarysie otrzymują swoje rozstrzygnięcia główne pytania katolickiej tezy eklezjologicznej: czy i jak ustanowił Chrystus Kościół? Dalsza problematyka apologetyczno-eklezjologiczna stanowi właściwie szczegółowe rozwinięcie tego, co można i trzeba powiedzieć na temat powołania w ramach zbawicielskiego dzieła Chrystusa do życia rzeczywistości określonej mianem Kościoła. Pierwszorzędne więc znaczenie tego problemu w katolickim wywodzie eklezjologiczno-apologetycznym nie podlega dyskusji.

Zgoła inaczej jednak rzecz wygląda, gdy idzie o postać, jaką posiada dzisiaj ten fragment dowodzenia apologetycznego. Prysnał mit o jego doskonałości. Rozwiało się mniej lub więcej mocne przekonanie o jego jedyności i definitywności. Współczesna myśl katolicka na tym odcinku znajduje się w momencie intensywnych wysiłków zmierzających w kierunku właściwego „dowartościowania” dotychczasowego ujmowania tego problemu.<sup>3</sup>

Celem poniższych wywodów jest zarysowe przedstawienie jednej z najpoważniejszych prób tego „dowartościowania”, polegającej na zastosowaniu do rzeczywistości Kościoła pojęcia sakramentalności.

## II

### A. DWIE EKLEZJOLOGIE

Odmiennosc w pojmowaniu istoty Kościoła stanowi, jak wiadomo, jedną z podstawowych rozbieżności, dzielących chrześcijaństwo.<sup>4</sup> Każde

<sup>2</sup> Por. A. de Bovis, *La fondation de l'Eglise*, „Nouvelle Revue Théologique”, 85 (1963) 7—9.

<sup>3</sup> Por. T. Zapelena, *De actuali statu Ecclesiologiae*, [W:] *Problemi Scelti di Teologia Contemporanea*, Roma 1959, s. 144 nn.; I. Congar, *Pour un sens vrai de l'Eglise*, „Christus”, 10 (1963) 207—215; H. Fries, *Aspekte der Kirche heute*, [W:] *Kirche und Uberlieferung*, Freiburg 1960, s. 288—310; M. Braun, *Aspects nouveaux du problème de l'Eglise*, Freiburg 1942, s. 5—24; N. Oehmen, *L'ecclésiologie dans la vie*, Paris 1943, s. 24 nn.

<sup>4</sup> Por. R. Aubert, *Problème de l'unité chrétienne*, Chevetogne 1953, s. 10 nn.;

z trzech głównych jego odgałęzień swoiście ujmuje prawdę o Kościele, determinując się tym samym do takiego a nie innego poglądu na wiele innych podstawowych zagadnień teologicznego credo. Najbardziej jaszkrawo rozbieżność ta wystąpiła między katolickim a protestanckim poglądem na Kościół. Luteranizm od samego początku zakwestionował Boskie pochodzenie Kościoła jako społeczności religijnej o określonej strukturze ustrojowej.<sup>5</sup> Sprowokowany zaś w ten sposób katolicyzm wyteżył wszystkie siły, aby przedstawić i obronić prawdę o Kościele w tym przede wszystkim aspekcie. Wysiłek ten wzięła na swoje barki głównie apologetyka, początkowo zresztą ściśle powiązana z teologią. Polemiczno-apologetyczne podejście do problemu Kościoła na terenie katolicyzmu doprowadziło z czasem do poprawnego z punktu widzenia założeń apologetycznych, ale zdecydowanie jednostronnego z punktu widzenia całokształtu prawdy o Kościele, systemu eklezjologicznego.<sup>6</sup> Jego stos pacierzowy stanowiła teza o społecznym i widzialnym charakterze Kościoła, a w konsekwencji i o pierwiastku władzy, jako istotnym elemencie społeczności kościelnej.<sup>7</sup> W rezultacie wedle tego poglądu Kościół był przede wszystkim społecznością religijną w pełnym i ścisłym tego słowa znaczeniu, a więc tworem społeczno-prawnym, realizującym wszystkie podstawowe tego rodzaju rzeczywistości, jakimi są: członkowie, cel, środki oraz pierwiastek władzy nieodzowny dla realizacji wyznaczonych sobie zadań.<sup>8</sup> Chociaż teologia katolicka nigdy nie kwestionowała prawdy o pozaspołecznych i niewidzialnych pierwiastkach, stanowiących istotne elementy składowe rzeczywistości Kościoła, owszem od czasów Möhlera zaczęła im poświęcać coraz więcej uwagi, to przecież eklezjologia obiegowa, reprezentowana przez ujęcia podręcznikowe niemal w całości przyjęła społeczno-prawny schemat w wykładzie prawdy o Kościele.<sup>9</sup> Typowym przykładem, który zresztą oddziałal przemownie jako impuls i zachęta do naśladowania, jest obszerny i wyczer-

---

L. Bouyer, *Parole Eglise et Sacrements*, Paris 1960, s. 25—49; A. Wenger, *Les divergences doctrinales entre l'Eglise catholique et les eglises orthodoxes*, „Nouvelle Revue Théologique”, 76 (1954) 631—654.

<sup>5</sup> T. Sartory, *Das Mysterium der Kirche in reformatorischer Sicht*, [W:] *Mysterium Kirche*, Salzburg 1962, t. II, s. 996—1089.

<sup>6</sup> Por. St. Nagy, *Niektóre aspekty dzisiejszego traktatu o Kościele*, „Collectanea Theologica”, 30 (1959) 109—123.

<sup>7</sup> Por. I. Congar, *L'ecclésiologie de la révolution française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, [W:] *L'ecclésiologie au XIX-siècle*, Paris 1960, s. 86—87.

<sup>8</sup> Por. A. Tanqueray, *Synopsis Theologiae Dogmaticae Fundamentalis*, Paris 1949, s. 76—114; A. Goupil, *L'Eglise*, Paris 1946, s. 56—62.

<sup>9</sup> Por. A. de Bovis, *La fondation...*, s. 5; J. R. Geiselmann, *Les variations de la définition de l'Eglise chez J. A. Möhler*, [W:] *Ecclésiologie...*, s. 141—195.

pujący artykuł o Kościele, zamieszczony w *Dictionnaire de la Théologie Catholique*.<sup>10</sup> Jest on wiernym odzwierciedleniem tego zacieśnionego poglądu na Kościół, jaki reprezentował na terenie teologii katolickiej w. XIX, a jaki ujmował Kościół prawie wyłącznie od strony prawnospołecznej. Niemal do naszych czasów ten właśnie pogląd na istotę Kościoła stanowił podstawę i cel katolickiego wywodu eklezjologiczno-apologetycznego.<sup>11</sup> Czyż w takiej sytuacji można się dziwić, że wywód ten niemal zupełnie nie interesował protestantów, choć w gruncie rzeczy przede wszystkim z myślą o nich był konstruowany? O tej całkowitej niemal izolacji protestanckiej myśli eklezjologicznej i katolickiego ujmowania Kościoła zadecydowało jeszcze to, że myśl ta, przeżywająca zresztą również wyraźny renesans, skoncentrowała się na diametralnie różnym pierwiastku rzeczywistości Kościoła, tworząc pogląd na Kościół, stanowiący wyraźną antytezę społeczno-jurydycznego ujęcia Kościoła, jakim posługiwała się teologia katolicka.<sup>12</sup>

Już Luter w sposób zdecydowany i stanowczy istotę Kościoła upatrywał w pierwiastkach całkowicie niewidzialnych, nadprzyrodzonych, wykluczając pierwiastki widzialne, organizacyjne, społeczne. Kościół w jego pojęciu jest zrzeszeniem religijnym, ale wyłącznie z tytułu posiadania przez jego członków usprawiedliwiającej wiary, a więc z jednej strony ze względu na rzeczywistości całkowicie subiektywne, a z drugiej strony na interwencję wyłącznie nadprzyrodzoną Boga. Elementy transsubiektywne (władza, sakramenty), czy prawdziwie ludzkie (struktury organizacyjne) zostały przez Lutera z istoty Kościoła bezwzględnie wyłączone. Ufna wiara, owoc Bożego działania w duszy pojedynczego człowieka, oto istotne elementy konstytuujące Kościół, będący w rzeczy samej niczym innym jak tylko zrzeszeniem ludzi wierzących.<sup>13</sup> Eklezjologia Lutera poza wyraźnie sprecyzowaną generalną tezą o Kościele jako rzeczywistości całkowicie nadprzyrodzonej, stanowi punkt doktryny protestanckiej dość słabo opracowany. Nic więc dziwnego, że teologia protestancka podejmowała liczne wysiłki, ażeby go uzupełnić ujmując w ramy zwartego systemu teologicznego.<sup>14</sup> Szczytowym w tym względzie osiągnięciem jest nauka o Kościele Karola Bartha.<sup>15</sup> Posiada

<sup>10</sup> T. IV. kol. 2108 nn.

<sup>11</sup> Jaskrawym tego przykładem są wydane w ostatnim dziesięcioleciu podręczniki: T. Zapelena, *De Ecclesia Christi. Pars apologetica*, Roma 1950<sup>6</sup>; J. Salaverri, *De Ecclesia Christi*, [W:] *Sacrae Theologiae Summa*, t. I, Matriti 1958<sup>4</sup>; A. Lang, *Der Auftrag der Kirche*, München 1958<sup>2</sup>; F. Sullivan, *De Ecclesia*, t. I, Romae 1965.

<sup>12</sup> Por. S. Jaki, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957, s. 83—93.

<sup>13</sup> Por. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, Paris 1951, t. II, s. 340—357.

<sup>14</sup> Por. S. Jaki, op. cit., s. 84—93.

<sup>15</sup> Por. K. Barth, *La nature et la forme de l'Eglise*, [W:] *Cahiers protestants*,

ona dwa główne, choć wydawałoby się sprzeczne ze sobą, przymioty. Są to: autentyzm polegający na wierności pierwotnym założeniom reformacji oraz oryginalność uzdolniająca do twórczego podsumowania i frapującego sformułowania głoszonej doktryny.<sup>16</sup> Na terenie doktryny o Kościele, Barth jeszcze gwałtowniej, aniżeli twórcy reformacji, zaatakował element widzialno-organizacyjny Kościoła, postulując jego ograniczenie do minimum ze względu, jak twierdzi, na niebezpieczeństwo uzurpowania sobie przez pierwiastek ludzki i stworzony tego, co stanowi wyłączną własność Boga.<sup>17</sup> Jedyny i wyłączny istotny pierwiastek oczywistości Kościoła stanowi jego zdaniem proces zbawczy realizowany przez Boga w duszach ludzkich niezależnie od jakichkolwiek ludzkich uwarunkowań, a Kościół jest „Kościółem bez miejsca, bez imienia, bez historii, jest czymś, co zawiera tylko łaskę, powołanie i przeznaczenie Boże”.<sup>18</sup> Ukoronowaniem stanowiska Bartha jest klasyczne już dziś określenie Kościoła jako wydarzenia (*das Ereigniss*, *l'Événement*).<sup>19</sup> Określenie to jest niewątpliwie także i wyrazem przeciwstawienia się przez Bartha błędnej, jego zdaniem, katolickiej koncepcji Kościoła pojmowanej rzekomo wyłącznie jako instytucja prawno-społeczna (*die Gestalt*, *l'Institution*). Trudno się oczywiście zgodzić z oceną katolickiej koncepcji Kościoła przez Bartha, niemniej terminologia jego znakomicie oddaje i uwypukla te dwa przeciwstawne spojrzenia na prawdę o Kościele, jakie skryształizowały się w łonie rozbitego chrześcijaństwa. Jedno upatrywało Kościół przede wszystkim w zbawczym procesie dokonywanym w ludzkości przez Boga z mniejszym lub większym pominięciem struktur społeczno-prawnych, a tym samym powiązanych z elementem ludzkim. Drugie natomiast akcentowało w Kościele te właśnie struktury warunkujące w zasadniczy i bezwzględny sposób realizację procesu zbawczego ludzkości całej i u poszczególnego człowieka. Trzeba obiektywnie stwierdzić, że jedna i druga koncepcja posiada realne podstawy w Piśmie św.<sup>20</sup> Traktowane jednak

Lausanne 1941, s. 75 nn.; *Les églises réformées au sein du Conseil oecuménique*, [W:] *Foi et Vie*, 1949, s. 490—492.

<sup>16</sup> Por. S. Jaki, op. cit., s. 86.

<sup>17</sup> Por. Ch. Journet, op. cit., s. 1155—1158.

<sup>18</sup> S. Jaki, op. cit., s. 89.

<sup>19</sup> „L'essence de l'Eglise est l'événement par lequel l'Écriture sainte en tant que témoignage prophétique et apostolique de Jésus Christ produit la démonstration d'Esprit et de puissance”. *La nature et la forme de l'Eglise*, s. 77.

<sup>20</sup> Wymownym tego dowodem jest pionierskie w tym względzie dzieło J. Leuby, *L'institution et l'événement*, Neuchâtel 1950, oraz reakcja, jaką spowodowało. Por. J. Hammer, *Une théologie du dualisme chrétien*, „Nouvelle Revue Théologique”, 73 (1951) 275—281; G. Casalis, *L'événement et l'institution*, „Ver-

w sposób izolowany nie były one w stanie objąć istotnych elementów treści Kościoła, a tym więcej wyrazić całej jego prawdy. Ponadto koncepcje te stawiały ich zwolenników na pozycjach, z których jakikolwiek dialog rokujący nadzieje na przyszłość stawał się niemożliwy. Na szczęście, sztywne i nieprzejednane obstawanie przy skrajnych ujęciach istoty Kościoła ma chrześcijaństwo już poza sobą. Tak jedna jak i druga strona coraz to lepiej i dobitniej zdaje sobie sprawę, że prawdy o Kościele Chrystusowym nie da się zmieścić bez reszty w jednej z powyższych teorii eklezjologicznych.<sup>21</sup> Stanowi to z punktu widzenia katolickiej apologetyki niebagatelną okoliczność; otwiera bowiem możliwość nawiązania rzeczywistego i serio traktowanego dialogu z protestantami na temat problemu Kościoła, dialogu, jakiego nie było od dobrych kilkunastu dziesiątków lat. Po okresie zastoju i bezsilności w dialogu protestancko-katolickim na temat Kościoła zarysowuje się ostatnio poważny zwrot. Staje się mianowicie coraz to bardziej wyrazistsza możliwość pogodzenia ze sobą tych dwu przeciwstawnych dotąd koncepcji Kościoła, co więcej wyłania się przejrzysta formuła, która zdaje się trafnie i wyczerpująco ujmować tajemnicę o prawdzie Kościoła.

#### B. SAKRAMENTALNA KONCEPCJA KOŚCIOŁA

Ujmowanie Kościoła w kategoriach sakramentu nie jest na terenie chrześcijańskiej myśli teologicznej zjawiskiem zupełnie nowym. Ściśle rzecz biorąc można bowiem mówić jedynie o renesansie tej formuły eklezjologicznej, która w okresie wielkiej patrystyki, razem z tajemnicą Wcielenia stanowi jeden z kluczowych rozdziałów nauki o Kościele.<sup>22</sup> Nowożytny okres tego spojrzenia na Kościół zapoczątkowany przez J. Möhlera († 1838),<sup>23</sup> przez dziewiętnastowieczną szkołę rzymską,<sup>24</sup> M. Scheebena († 1888)<sup>25</sup> i E. Merscha († 1940)<sup>26</sup> aż do najnowszych;

bum Caro”, 15 (1950) 137—143; Ch. Masson, *Institution et événement. Etude critique*. „Revue de Théologie et de Philosophie”, 30 (1950) 271—278.

<sup>21</sup> Por. J. Leuba, op. cit., s. 111.

<sup>22</sup> Por. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*. P. 2 *De Christo Capite Mystici Corporis*, Romae 1960, s. 31—60; Y. Congar, l. c., s. 106—116.

<sup>23</sup> *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz 1864<sup>7</sup>; *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1825.

<sup>24</sup> Por. A. Aubert, *La géographie ecclésiologique au XIX-siècle*, [W:] *Ecclésiologie...*, s. 32—40.

<sup>25</sup> *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1948.

<sup>26</sup> *Le Corps Mystique du Christ, Etude de Théologie historique*, Paris 1951<sup>8</sup>; *La théologie du Corps Mystique*, Paris 1949<sup>9</sup>.

O. Semmelrotha,<sup>27</sup> E. Schillebeeckxa<sup>28</sup> i H. de Lubaca,<sup>29</sup> nie tylko doktrynę tę odkrył, ale dokładniej zestawił i wyjaśnił wybitnie pomagając sobie rozbudowaną teologią sakramentu.

Sakramentalne ujęcie Kościoła jest wycinkiem pewnego swoistego ujęcia tajemnicy zbawienia, realizowanej przez Chrystusa, polegającego na szerokim zastosowaniu do tej tajemnicy kategorii sakramentu. Jak lapidarnie powie Semmelroth „Chrystus jest prototypem wszelkiej sakramentalności [...] Jeżeli każdy sakrament jest znakiem widzialnym, to można powiedzieć, że Chrystus jest sakramentem w stopniu wyjątkowym. Istotny bowiem dar łaski, sam Bóg wchodzący w bliski kontakt z człowiekiem w Chrystusie otrzymał najpełniejsze ucieleśnienie. Bóg Człowiek jest znakiem, w którym niewidzialny Bóg staje się dostrzegalny. W ludzkiej naturze Chrystusa realizuje się w najpełniejszym sensie to, co Sobór Trydencki wskazuje jako istotę sakramentów, że łaskę, którą oznaczają, także i zawierają”.<sup>30</sup>

Rozumowanie autora jest jak najbardziej poprawne i wniosek jak najbardziej usprawiedliwiony; centralna tajemnica Chrystusa, jaką jest tajemnica Syna Bożego, który się stał człowiekiem, realizuje jak najlepiej wielką formułę teologiczną sakramentu.

Choć nie w tak dosłownym i ścisłym sensie, ale w oparciu o zasadę analogii można formułę sakramentalności zastosować do tajemnicy Kościoła, która przez to ujęta zostaje w sposób znacznie bogatszy i stąd prawdziwszy.<sup>31</sup> Pogląd ten wychodzi od fundamentalnej zasady, że rzeczywistość sakramentalna składa się z dwu zasadniczych elementów, jakimi są pierwiastek widzialny, stworzony i pierwiastek niewidzialny, nie stworzony, stanowiące razem ścisłą jedność. W odniesieniu do Kościoła wspomniana zasada ma pełne zastosowanie; Kościół jest rzeczywistością dychotomiczną, w której z całą oczywistością występują dwa krańcowo różne pierwiastki, przy ich ścisłym, choć niełatwym do zgłębienia, zespoleniu. Ponadto, jak w sakramencie, pierwiastek widzialny i stworzony pełni nie tylko funkcję nosiciela i zasobnika pierwiastka niewidzialnego i boskiego, ale funkcję transparentu, powołanego do reprezentowania i wtajemniczenia w niełatwą do przeniknięcia nadprzyrodzoną i boską treść niewidzialnego pierwiastka rzeczywistości Kościoła.<sup>32</sup> A wreszcie powiązanie elementu widzialnego z niewidzial-

<sup>27</sup> *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt am Main 1955.

<sup>28</sup> *Christus, Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960.

<sup>29</sup> *Méditations sur l'Eglise*, Paris 1954<sup>3</sup>; *Catholicisme*, Paris 1952<sup>5</sup>, tłum. pol. *Katolicyzm*, Kraków 1961.

<sup>30</sup> Op. cit., s. 39—40; H. de Lubac, *Méditations...*, s. 175—176.

<sup>31</sup> Por. O. Semmelroth, op. cit., s. 43—44.

<sup>32</sup> Por. H. de Lubac, *Méditations...*, s. 175.

nym jest tego typu, że brak jednego z nich, pociąga za sobą zaniknięcie samej rzeczywistości, na którą się składają.

Powyższe rozważania ogólnoecklezjologiczne traktowałem jako niezbędne wprowadzenie i konieczne tło dla lepszego zrozumienia nowego spojrzenia na powstanie Kościoła, które dotychczasowa apologetyka ujmowała w sposób niekompletny i, co za tym idzie, z punktu widzenia wymowy argumentacyjnej z całą pewnością niewystarczający.<sup>33</sup> I w tym właśnie celu koniecznym wydaje się jeszcze zwrócenie uwagi na niektóre momenty dotyczące prawdy o Kościele w ogólności, bez których próba nowego ujęcia problemu powstania Kościoła w aspekcie apologetycznym napotkać może na mniej lub więcej trudności.

Przede wszystkim godny uwagi jest wzajemny stosunek ujęcia Kościoła jako sakramentu i jego Mistycznego Ciała. Ujęcia te nie są sobie bynajmniej przeciwstawne;<sup>34</sup> przeciwnie, pełne dostrzeżenie sakramentalności Kościoła jest możliwe tylko po uprzednim uświadomieniu sobie, że Kościół w całej pełni istnieje dopiero wtedy, kiedy dokonuje się w nim ściśle i charakterystyczne zjednoczenie z Chrystusem, że jest on Mistycznym Ciałem Chrystusa. Zjednoczenie to zaś nie jest wcale równoznaczne z ustanowieniem społeczno-prawnych struktur Kościoła, ale najogólniej rzecz ujmując, polega na zespoleniu tych struktur z tajemnicą Jezusa, Boga-Człowieka, Zbawiciela. Jak bowiem lapidarnie powie Tromp: „*Sic Ecclesia a Christo organitata in opere salvifico fit continuatio et pleroma ipsius Christi*”.<sup>35</sup> Z kolei trzeba zaznaczyć, że pojęcie sakramentu nie da się zastosować do Kościoła z taką ścisłością i dokładnością, z jaką występuje ono w Chrystusie i sakramentach. Stąd stosuje się ono do Kościoła tylko na zasadzie analogii. Jak mocno jednak podkreśla Semmelroth, analogiczność ta bynajmniej nie zniekształca obrazu Kościoła i nie fałszuje jego prawdy, owszem prawdę tę przybliża nam w sposób wyjątkowo trafny.<sup>36</sup> W konsekwencji zastosowania do Kościoła pojęcia sakramentalności narzuca się potrzeba zarysowego bodaj określenia elementów składowych sakramentu-Kościoła, nazywanego przez autorów coraz to powszechniej „prasa-kramentem” Otóż więc znak sakramentalny stanowią społeczne i widzialne pierwiastki rzeczywistości Kościoła, mające swoje ostateczne źródło w powierzeniu określonym i funkcjonującym na specyficznej zasadzie (sukcesja) podmiotom potrójnej władzy: uświęcania, nauczania

<sup>33</sup> Por. A. de Bovis, op. cit., s. 4.

<sup>34</sup> Por. H. de Lubac, *Katolicyzm*, s. 49—54.

<sup>35</sup> *Corpus Christi quod est Ecclesia*, t. I, s. 14; por. O. Semmelroth, op. cit., s. 145 nn.; H. de Lubac, *Katolicyzm*, s. 53.

<sup>36</sup> O. Semmelroth, op. cit., s. 44.



i rządu.<sup>37</sup> Drugim elementem sakramentu-Kościół (w terminologii sakramentologicznej określonym jako *res et sacramentum*) jest zbawcze dzieło Chrystusa, obejmujące tajemnice jego życia, śmierci i zmartwychwstania, stanowiące w dalszej konsekwencji odzwierciedlenie i projekcję trynitarnego życia Bożego (*res*).<sup>38</sup> W ten sposób tajemnica Kościoła narzuca się jako rzeczywistość o całe niebo bogatsza, aniżeli ta, jaką przedstawiał i przedstawia wywód eklezjologiczno-apologetyczny. Co najważniejsze jednak staje się ona w rzeczywistości o wiele bardziej atrakcyjna i ze wszech fiar przekonująca dla teologii protestanckiej. Teologia ta bowiem, jak wiadomo, niezmiernie mocno akcentuje w tajemnicy Kościoła dynamiczny pierwiastek zbawczego działania Bożego, dokonującego usprawiedliwienia człowieka zbawianego. Jest to w ogólnym zarysie nie co innego tylko tajemnica zbawczego działania Chrystusa, którą sakramentalna teoria Kościoła uważa za jeden z podstawowych elementów prawdy Kościoła. Jeżeli teraz do tego zbliżenia się stanowisk w zakresie elementu dynamicznego w Kościele dodać protestanckie rewizje stanowisk w zakresie pierwiastka statyczno-prawnego,<sup>39</sup> to łatwo dostrzec, jak obiecująco rysują się perspektywy dla katolickiej myśli apologetycznej na tym ważnym odcinku. Na przykładzie problemu ustanowienia Kościoła spróbujemy perspektywy te zweryfikować.

### III

#### A. POJĘCIE USTANOWIENIA KOŚCIOŁA

Treść pojęcia „ustanowienie Kościoła” niemal do dzisiaj rozumiana była w sposób całkowicie jednoznaczny. Inspirowały ją wyjątkowej powagi dokumenty kościelne, jakimi są encyklika *Pascendi* oraz przysięga antymodernistyczna, a w teologii katolickiej usankcjonowały klasyczne już dzisiaj traktaty o Kościele.<sup>40</sup> Treść tę stanowiło powołanie przez Chrystusa do życia religijnej społeczności o określonej strukturze organizacyjnej. Inicjatywę tę rozumiano w sensie wyłącznie niemal legalistycznym, a więc jako akt powołujący do istnienia twór prawno-społeczny o określonym profilu ustrojowym. Składały się na nie jakies

<sup>37</sup> Por. F. Holböck, *Das Mysterium der Kirche in dogmatischen Sicht*, [W:] *Mysterium Kirche*, Salzburg 1962, t. I, s. 246—251; O. Semmelroth, op. cit., s. 101.

<sup>38</sup> Por. A. de Bovis, op. cit., s. 113; O. Semmelroth, op. cit., s. 104—122.

<sup>39</sup> Por. A. Feuillet, *Les grandes étapes de la fondation de l'Eglise d'après les évangiles synoptiques*, „Sciences ecclésiastiques”, 11 (1959) 5.

<sup>40</sup> Por. A. de Bovis, l. c., s. 4—7.

kroki przygotowawcze w postaci przygotowania personelu administracyjnego w osobach dwunastu Apostołów, a nade wszystko jakiś akt czy szereg aktów prawnych powołujących do istnienia społeczność Kościoła.

Tak rozumiane ustanowienie Kościoła było więc przede wszystkim aktem prawnym, a więc rzeczywistością typu organizacyjno-administracyjnego. Bezpośrednim następstwem takiego jego charakteru była jego jednorazowość i definitywność. Dokonany akt ustanowienia decydował o istnieniu wyrastającego zeń tworu społecznego na zawsze, przesądzając o trzecim ważnym pierwiastku tak pojętego ustanowienia, a mianowicie jego statyczności.<sup>41</sup>

Nietrudno się domyśleć, że korzenie tego rodzaju ujęcia ustanowienia Kościoła tkwią w wąskim i jednostronnym ujęciu jego istoty, pojmowanej jako społeczność doskonała. Automatycznie staje się również jasne, że poszerzenie perspektyw w ujmowaniu prawdy o Kościele musiało pociągnąć za sobą wybitne rozbudowanie pojęcia ustanowienia Kościoła. Nie mogła nim być już nadal sucha, prawnicza, jednorazowo pojęta decyzja ustawodawcza. Stawało się coraz to bardziej oczywiste, że na ustanowienie Kościoła składał się nie tylko cały szereg różnorodnych aktów i zabiegów Chrystusa, ale że niektóre z tych aktów nie mieściły się w kategoriach prawno-ustrojowych, lecz stanowiły rzeczywistość o całkowicie nowym, odrębnym wymiarze ontologicznym.<sup>42</sup> Były po prostu odpowiednikiem aktywnego procesu zbawczego, identyfikującego się w określonym sensie z tajemnicą Jezusa, Syna Bożego, będącą, jak widzieliśmy uprzednio, jednym z dwu istotnych elementów Kościoła, ujętego jako rzeczywistość sakramentalna.

Łatwo zauważyć, że omawiany problem mieści się przede wszystkim w płaszczyźnie eklezjologii dogmatycznej. Tym niemniej jest on brzemienny w następstwach także i w płaszczyźnie problematyki apologetycznej. Jeżeli bowiem, jak to czyniło się dotąd, ustanowienie Kościoła chce się nadal ujmować w tym zawężonym, legalistycznym sensie, to trzeba sobie powiedzieć, że nie tylko dla protestantów motywacja takiego ustanowienia będzie bezwartościowa. Będzie ona taka obiektywnie, bo pełne i prawdziwe ustanowienie Kościoła zachodzi dopiero wtedy, kiedy znajdują się w nim jak w sakramencie, dwa istotne pierwiastki, a mianowicie statyczna decyzja prawna i dynamiczna interwencja tajemnicy i działania Chrystusa. Apologetyka więc musi poszerzyć swój horyzont widzenia rzeczywistości Kościoła, nie zacieśniając się tylko do jego strony widzialno-organizacyjnej; nie może również się ograniczyć

<sup>41</sup> Por. A. de Bovis, l. c., s. 9—13.

<sup>42</sup> Por. F. Malmberg, *Ein Leib, ein Geist. Vom Mysterium der Kirche*, Freiburg 1960, s. 223—272; Ch. Journet, op. cit., s. 106—135.

ona do jednostronnego i wskutek tego co najmniej wątpliwego ujmowania problemu ustanowienia Kościoła, ale musi na niego spojrzeć także i w tym drugim nieodzownym aspekcie, jakim jest współdziałanie w tajemnicy Jezusa.

Rzecz nasuwa wiele trudności. Jedną z pierwszych jest problem metody. Apologetyka jest tylko w szerszym znaczeniu dyscypliną teologiczną i z zasady operuje przesłankami racjonalnymi. Zagadnienie natomiast tej drugiej sfery prawdy o Kościele, jak i o jego ustanowieniu wydaje się być zagadnieniem leżącym wyłącznie w polu przesłanek teologicznych. W odpowiedzi należy stwierdzić, że aczkolwiek ta poszerzona perspektywa ujmowania prawdy o Kościele i jego ustanowieniu posiada optymalne warunki przy stosowaniu przesłanek objawionych, to przecież w jakiejś mierze może być ona skonstruowana także w oparciu o przesłanki racjonalne. Nie będzie to wizja tak bogata i wyczerpująca jak formuła teologiczna omawianej problematyki, tym niemniej wydaje się rzeczą bezsporną, że w możliwych do wykorzystania dla metody apologetycznej źródłach, obraz Kościoła jest o wiele bogatszy aniżeli ten, jaki stworzyła sobie apologetyka tradycyjna. Przecież w poważnej części tradycyjnych traktatów o Kościele rozwiązanie zagadnienia jego ustanowienia oscyloowało wokół jednego tekstu, a mianowicie wokół Mt 28, 18—20, który, ściśle rzecz biorąc, nie może być uważany za perykopę referującą ustanowienie Kościoła, bo ono bynajmniej się w niej nie mieściło.<sup>43</sup> A tymczasem, jak dowodzi współczesna egzegeza, Nowy Testament zagadnienie ustanowienia Kościoła traktuje o wiele bardziej wnikliwie, rozlegle i wyczerpująco.<sup>44</sup> W wywodzie apologetycznym usiłujemy przedstawić problem ustanowienia Kościoła z maksymalną wiernością, ale i z usilną troską o jak najbardziej przekonujące uzasadnienie tezy katolickiej. Z tego względu istnieje potrzeba nie tylko właściwego wyboru tekstów i trafnej ich interpretacji, ale jeszcze bardziej zastosowania właściwego klucza w ich szeregowaniu. I właśnie klucz sakramentalności Kościoła zdaje się w obecnej chwili być jak najbardziej właściwy w rozwiązywaniu skomplikowanego problemu jego ustanowienia.

<sup>43</sup> Por. J. Hervé, *Manuale theologiae dogmaticae*, t. I, Parisiis 1952, s. 283—296; T. Zapelena, *De Ecclesia...*, s. 127; L. Lercher, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, Barcelona 1945<sup>4</sup>, t. I, s. 154—156.

<sup>44</sup> Por. A. Feuillet, op. cit.; O. Kuss, *Bemerkungen zum Fragenkreis: Jesus und die Kirche im Neuen Testament*, ThQ, 135 (1955) 28—55; J. Betz, *Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus*, ThQ, 138 (1958) 152—183; A. Vögtle, *Jesus und die Kirche*, [W:] *Begegnung der Christen*, Frankfurt am Main 1960, s. 54—81; R. Schnackenburg, *Wesenszüge und Geheimnis der Kirche nach dem neuen Testament*, [W:] *Mysterium Kirche*, s. 89—199.

## B. ZAŁOŻENIE KOŚCIOŁA W NOWYM TESTAMENCIE

Jest już dzisiaj rzeczą całkowicie bezsporną, że proces budowania Kościoła był procesem skomplikowanym i długotrwałym. Jeden z nurtów tego procesu zmierzał wyraźnie do stworzenia spośród uczniów i zwolenników Chrystusa społeczności religijnej, która pomyślana była w sposób całkowicie wyraźny jako twór, mający swoim trwaniem wybiec daleko poza czasy Chrystusa. Ten aspekt zagadnienia powstania Kościoła jest wystarczająco znany, dlatego szersze jego omawianie wydaje się rzeczą całkowicie zbędną. Godna uwagi jest jedna okoliczność, która w tradycyjnym wywodzie apologetyczno-eklezjologicznym była właściwie całkowicie chyba pomijana. Chodzi mianowicie o to, że Chrystus niektóre fakty węzłowe z punktu widzenia elementu społeczno-organizacyjnego Kościoła w charakterystyczny sposób stara się wiązać z tajemnicą jego śmierci zbawicielskiej.

I tak np. godny uwagi jest fakt, że Chrystus tak zwierzchnictwo Piotra (Mt 16, 16—18), jak zwierzchnictwo Apostołów (Mt 18, 18—20) naprzód zapowiada, a dopiero po zmartwychwstaniu faktycznie nadaje (J 21, 15—17; Mt 28, 18—20). Czyż nie stanowi to wskazówki, że w momencie gdy Chrystus formułuje obydwie obietnice, nie było jeszcze warunków do tego, aby zwierzchnictwo to im nadać? A jeżeli obietnica realizowana jest w taki łatwy sposób po śmierci i zmartwychwstaniu, to czy nie należy tego rozumieć jako wskazówkę, że właśnie śmierć i zmartwychwstanie Jezusa stanowią niezbędny warunek do tego, by struktury prawno-społeczne mogły otrzymać pełny swój walor?<sup>45</sup>

O wiele wyraźniej jeszcze występuje to powiązanie elementu instytucjonalnego z misteryjnym pierwiastkiem życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa w opisie Ostatniej Wieczerzy. Występuje tam Kościół przede wszystkim w aspekcie instytucjonalnym. Wskazuje na to kilka okoliczności. Zastanawia przede wszystkim to, że Ostatnią Wieczerzą stanowi właściwie ostatnią zespołową świadomie zamierzoną i przeprowadzoną inicjatywę Jezusa przed Jego śmiercią, a więc w ramach jego egzystencji doczesnej. Chrystus zbiera dwunastu i tylko „Dwunastu”, tak jak kiedyś wybrał i powołał dwunastu (Mk 3, 13—14). Jak słusznie podkreśla De Bovis: „Dwunastu dzięki ich liczbie reprezentują pokolenia izraelskie, których są spadkobiercami, a których przedtem już przejęli przedstawicielstwo (Mt 19, 28; Łk 22, 30; Dz 21, 12—14). Jezus zmierza więc gromadząc ich w ten sposób do aktu publicznego i urzędowego [...]”<sup>46</sup>. Ten publiczny aspekt zebrania sygnalizuje również paschalny

<sup>45</sup> Por. A. de Bovis, l. c., s. 124; O. Cullmann, *Le Royauté du Christ*, [W:] *Foi et vie*, 1947, s. 21.

<sup>46</sup> L. c., s. 127.

charakter wieczerzy, nawiązujący zawsze do wyjścia z Egiptu stanowiącego jeden z etapów powstania narodu wybranego.<sup>47</sup> Ale najjaskrawiej intencje Chrystusa odnośnie do zebrania Apostołów podczas Ostatniej Wieczerzy wystąpiły w związku z ustanowieniem Eucharystii. Ceremoniał, jaki w związku z tym zastosował (zgromadzenie Apostołów, mistyczna śmierć Chrystusa, wylanie krwi, wzmianka o Nowym Przymierzu (por. Mt 26, 29; Mk 14,24; Łk 21, 20; 1 Kor 11, 15), w wyraźny sposób nawiązywał do ceremoniału zawarcia przymierza na Synaju (zebranie ludu, zabicie zwierzęcia ofiarnego, wylanie krwi, stwierdzenie, że przymierze jest zawarte (por. Wj 24, 7—8), którego to przymierza najważniejszym skutkiem było definitywne powstanie narodu wybranego, stanowiącego własność Boga.<sup>48</sup> Wspomniana zbieżność obrzędów, uzupełniona przez Chrystusa stwierdzeniem o wylaniu krwi oraz wyraźna i uroczysta wzmianka o Nowym Przymierzu nie pozostawiają miejsca na żadną wątpliwość, że chodziło Chrystusowi o zawarcie Nowego Przymierza i, co za tym idzie, o zapoczątkowanie definitywne nowego ludu Bożego, a więc nowej prawdziwej społeczności religijnej.<sup>49</sup>

Nietrudno zauważyć, że przy takim ujęciu Ostatniej Wieczerzy, stanowi ona jedno z głównych (jeżeli nie najważniejszych) ogniw procesu budowania przez Chrystusa Kościoła, jako społeczności religijnej, którego to ogniwa logicznie nie można pominąć przy uzasadnianiu tezy o społeczno-organizacyjnym pierwiastku Kościoła. Ale równie wyraźnie Ostatnia Wieczerza wskazuje na ścisłe związki istniejące między powstaniem Kościoła a tajemnicą śmierci Jezusowej. Bo chyba nigdzie w ewangeljach związki te nie wystąpiły tak jaskrawo, jak właśnie w tym miejscu. Chrystusowa śmierć jest tu jak najprawdziwiej, choć w mistyczny sposób, obecna poprzez tajemnicę Eucharystii, która z kolei wiąże najściślej z Zbawcą ze wszystkimi uczestnikami tego św. zgromadzenia, tak z racji przyjętej przez nich komunii, jak z racji udzielonych pełnomocnictw odnośnie do kontynuacji w przyszłości tego dziwnego misterium.<sup>50</sup> W rezultacie Ostatnia Wieczerza kończy się powstaniem Mistycznego Ciała, którym poprzez uczestnic-

<sup>47</sup> Trzeba lojalnie stwierdzić, że nie wszyscy autorowie widzą w Ostatniej Wieczerzy ucztę paschalną. Wydaje się jednak, że wątpliwości pozbawione są głębszych podstaw. Por. A. Feuillet, l. c., s. 16—18.

<sup>48</sup> Por. A. Feuillet, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le Pain de vie*, „Nouvelle Revue Théologique”, 82 (1960) 808—814; tenże, *Les grandes étapes...*, s. 17.

<sup>49</sup> Por. J. Betz, *Die Eucharistielehre*, t. II—1, Freiburg Br. 1955, s. 140; A. Feuillet, *Les grandes étapes...*, s. 14.

<sup>50</sup> Por. H. de Lubac, „*Corpus mysticum*”, *L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge*, Paris 1944, s.15 i 22; Ch. Journet, op. cit., s. 669—676.

two, jakżeż dogłębne w tajemnicy Jezusa Zbawcy, stają się Apostołowie, będący pierwszymi przedstawicielami nowego ludu Bożego. Chciałoby się powiedzieć, że weszli oni do wiecznika, jako członkowie zakładanej przez Chrystusa społeczności mesjańskiej, ale wyszli z niego, jako członkowie, a zarazem zwierzchnicy Kościoła, identyfikującego się z Mistycznym Ciałem Chrystusa.<sup>51</sup>

Podczas Ostatniej Wieczerzy stanęły więc obok siebie dwa wielkie światy, składające się na rzeczywistość Kościoła; widzialny świat kategorii społeczno-organizacyjnych i nieuchwytny dla zmysłów świat Jezusowej tajemnicy. Nie pozostały one jednak wobec siebie obojętne i dalekie, bo Chrystus niepojętym gestem misterium eucharystycznego, światy te ze sobą ściśle zespolił, dając początek Kościołowi *stricto sensu*, bo Kościołowi będącemu Mistycznym jego Ciałem.<sup>52</sup> Odwołajmy się jeszcze raz do kapitalnego artykułu O. De Bovis:

Ostatnia Wieczerza jest momentem, w którym dokonuje się prawdziwe założenie Kościoła. Połączyły się tam instytucja społeczna stworzona przez Chrystusa i zbawcze wydarzenie Chrystusa i Kościoła. Z jednej strony więc instytucja społeczna pozostaje tu w ścisłej łączności z pierwszymi aktami Chrystusa. W drugiej zaś wydarzenie zbawcze występuje tu w całym natężeniu; tajemnica Chrystusa i przemiana społeczności w Kościół-Ciało. Stworzone przez Chrystusa w czasie jego działalności publicznej struktury hierarchiczne posiadały więc orientację transcendentną, kulminującą ku zbawczemu wydarzeniu. Ono zaś z kolei nadaje instytucji społecznej nową bytowość i nowy walor, które w zasadniczy sposób przewyższają bytowość i walor kategorii prawno-organizacyjnych. W społeczności założonej przez Chrystusa dzięki Eucharystii instytucja prawno-społeczna została scalona ze zbawczym wydarzeniem<sup>53</sup>

Tak więc uważne studium przekazów ewangelicznych odnoszących się do sprawy założenia Kościoła pokazuje, że jeżeli chce się w tym względzie iść za jedynie miarodajną myślą Chrystusa, to nie tylko trzeba uwzględnić obydwie wielkie elementy składowe jego struktury, ale i tę jak najściślejszą łączność, jaka z woli Chrystusa między nimi istnieje, a która dopiero zapoczątkowuje faktycznie istnienie Kościoła. Nie tylko jednak ewangelie, ale zwłaszcza listy św. Pawła zawierają wiele wskazówek, świadczących o tym, że w przekonaniu Apostoła Narodów Kościół jako byt społeczny jest jak najściślej powiązany z tajemnicą życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa i że dopiero wtargnięcie tej tajem-

<sup>51</sup> Por. A. de Bovis, l. c., s. 130.

<sup>52</sup> Por. B. Cooke, *Synoptic presentation of the Eucharist as Covenant Sacrifice*, „Theological Studies”, 21 (1960) 1—44.

<sup>53</sup> L. c., s. 132.

nicy w struktury społeczne daje w efekcie pełną rzeczywistość Kościoła.<sup>54</sup>

Najwybitniej wystąpiło to w liście do Efezjan, w którym problem Kościoła i jego założenia pojawia się w związku z tajemnicą Odkupienia. Wątek rozumowania św. Pawła jest następujący: przez grzech ludzkość została podzielona, który to stan podtrzymywał szatan dzięki istniejącej w świecie nienawiści (4, 25—32). Chrystus na mocy swej zbawczej śmierci pokonał nienawiść, a przez to usunął główną przeszkodę zjednoczenia ludzkości, stwarzając w ten sposób nową ludzkość, czyli Kościół (1, 22). W pojęciu Apostoła śmierć Jezusa warunkuje zaistnienie Kościoła. Spełnienie się tego warunku pociąga za sobą automatycznie powstanie rzeczywistości Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa. Ta sama idea wielokrotnie jeszcze wyrażona jest w spuściźnie pisarskiej Apostoła, czy to nieco niżej w liście do Efezjan (5, 25—30), czy to w liście do Galatów (1, 4), do Kolosan (2, 21—22), do Żydów, czy wreszcie w liście do Tytusa (2, 13—14), który doskonale streszcza eklezjologiczną tezę Pawła: „On wydał siebie samego za nas, aby odkupić nas od wszelkiej nieprawości i przygotować sobie, oczyszczając go, lud wybrany, żarliwy w spełnianiu dobrych uczynków”.<sup>55</sup>

W sumie można powiedzieć, że w Nowym Testamencie zupełnie wyraźnie problem ustanowienia Kościoła mieści się na dwu płaszczyznach. Ustanowienie to dokonuje się w momencie przeniknięcia w powołane przez Chrystusa na drodze decyzji prawnych struktury społeczno-ustrojowe niewidzialnej, tajemniczej i całkowicie nadprzyrodzonej rzeczywistości życia, śmierci i zmartwychwstania Boga-Człowieka, zamykających w sobie życiodajną moc zbawienia i usprawiedliwienia człowieka.<sup>56</sup>

Stwierdzenie powyższe jest brzemienne w następstwa tak dla całej katolickiej eklezjologii w ogóle, jak dla problemu ustanowienia czy założenia Kościoła w szczególności. Pokazuje bowiem po pierwsze, że zamykanie prawdy o Kościele w ciasnych granicach *societas perfecta* et organizata pozostaje w wyraźnej kolizji z jedynie miarodajnymi w tej sprawie danymi Nowego Testamentu.

Po drugie, uważna analiza wspomnianych danych doprowadzi do zaskakującego wniosku, że znajdujące się na przeciwstawnych biegunach katolickie i protestanckie poglądy na rzeczywistość Kościoła nie tylko nie wykluczają się, ale stanowią formuły, które musi się ze sobą

<sup>54</sup> Por. H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1956, s. 159—180.

<sup>55</sup> Por. A. de Bovis, l. c., s. 114—117.

<sup>56</sup> Godny podkreślenia jest fakt, że takie samo spojrzenie na Kościół znajduje się także w innych księgach Nowego Testamentu. Por. A. de Bovis, l. c., s. 117—122.

koniecznie zespolić, aby zbliżyć się do prawdy o Kościele. Ereigniss i Gestalt, l'Institution i l'Événement, rzeczywistość prawno-społeczna i zbawcze wydarzenia — oto dwa elementy, tak bardzo od siebie różne, a przecież nieodzowne dla stworzenia rzeczywistego obrazu tajemnicy Kościoła. Czy trzeba dodawać, czym wniosek powyższy jest z punktu widzenia dążeń zjednoczeniowych?

I po trzecie formułą teologiczną, która w sposób stosunkowo najbardziej wyczerpujący ujmuje tak krańcowo złożoną rzeczywistość Kościoła, a zwłaszcza jego ustanowienia, wydaje się być pojęcie sakramentu. Formuła ta bowiem w zadziwiająco trafny sposób ujmuje trzy najważniejsze pierwiastki tajemnicy Kościoła, jakimi są: statyczny element struktury organizacyjnej, dynamiczny element dokonującego się w Kościele procesu zbawczego, stanowiącego przedłużenie tajemnicy Chrystusa Zbawcy, oraz wzajemnie istniejący między tymi pierwiastkami stosunek, polegający na ścisłym i zarazem jak najbardziej wewnętrznym i charakterystycznym ich powiązaniu.

Tak bowiem, jak w sakramencie, struktury widzialne, jako pochodzące od Chrystusa Syna Bożego, są znakami łaski, a zarazem jej nosicielami<sup>57</sup>. W wieczniku znakiem tym są zgromadzeni przez Chrystusa Apostołowie, symbolizując, a zarazem dzięki Eucharystii realnie biorąc w posiadanie Chrystusa z tajemnicą jego dzieła zbawczego. Ta zaś tajemnica zbawczego działania Chrystusa, realizująca się w jego życiu, śmierci i zmartwychwstaniu, a stanowiąca tę jedyną i podstawową energię zbawiającą człowieka w Kościele i przez Kościół, harmonizuje dokładnie z drugim pierwiastkiem sakramentu, jakim jest sprawowana w nim łaska. Jest wreszcie w tajemnicy Kościoła ten trzeci pierwiastek sakramentalności, mianowicie tak ścisłe powiązanie dwu ontologicznie krańców różnych elementów, że stanowią one jedną, nową, organiczną całość. Podczas Ostatniej Wieczerzy, wszystkie te elementy po raz pierwszy zbiegły się w czasie razem, zaistniała wielka tajemnicza rzeczywistość, sakramentalna rzeczywistość Kościoła. Dokonane zostało założenie Kościoła.

---

<sup>57</sup> Por. A. de Bovis, l. c., s. 134.



## UN NOUVEAU REGARD SUR LE PROBLÈME DE L'INSTITUTION DE L'ÉGLISE

La question de l'institution de l'Église, clef de voûte de l'ecclésiologie catholique, était toujours résolue jusqu'ici par les apologistes catholiques à partir d'une vue unilatérale, partant insuffisante, de la réalité ecclésiale. Cette vue, née des polémiques avec les protestants qui rejettent les questions concernant l'origine de la structure organique de l'Église, considérait l'Église dans les catégories avant tout sociologiques et juridiques, et donc comme une société religieuse fondée par le Christ et dotée par Lui d'un régime hiérarchique et juridique déterminé. En corollaire, l'institution de l'Église était conçue comme un ensemble de décisions du Christ, chronologiquement déterminées, possédant le caractère de solutions juridiques et organiques, et conditionnant à peu près exclusivement la réalité existentielle de l'Église.

L'apologétique moderne prend conscience de plus en plus clairement qu'une conception approfondie et élargie de la réalité ecclésiale la met en nécessité d'accepter celle-ci dans son système d'argumentation et de modifier les vues et les preuves, défendues jusqu'ici, de l'institution divine de l'Église. Objectivement, en effet, et dans la pensée du Christ, l'institution de l'Église, dans le sens d'une institution juridique, définie dans le temps, n'a aucunement eu lieu.

Les efforts tendant à créer une conception adéquate de l'institution de l'Église partent des vues modernes sur l'Église, élargies et enrichies. Ces vues prennent en considération deux éléments radicalement différents dans la réalité ecclésiale, à savoir l'élément statique qu'est la structure socio-organique (l'institution) et l'élément dynamique de l'action surnaturelle divine (l'événement), ouvrant ainsi des possibilités inespérées de conciliation sur l'un des points essentiels qui divisaient jusqu'ici catholiques et protestants.

La théologie catholique, non contente d'élargir la conception de la nature de l'Église par l'introduction de deux éléments diamétralement opposés, s'attache à trouver une formule qui fonde ces deux éléments en un tout logique, permettant de la sorte une vue aussi exhaustive que possible de la réalité ecclésiale. C'est une formule de ce type que l'on voit dans la notion de sacrement, bien connue et largement appliquée, dans laquelle apparaissent comme deux éléments essentiels, l'élément visible et matériel du signe et celui, mystérieux et transcendant, de l'action surnaturelle. Ces éléments si radicalement différents se fondent dans la réalité sacramentelle en un tout organique du signe matériel opérant le salut.

Transposant l'idée de sacramentalité de l'Église sur le terrain des problèmes apologétiques touchant son institution, les apologistes modernes soulignent que, dans la pensée du Christ, la naissance de l'Église renferme des éléments juridiques et institutionnels aussi bien que des éléments mystiques et surnaturels, fondus en un tout organique. La manifestation la plus patente en eut lieu lors de la dernière Cène où la nouvelle institution religieuse, appelée à l'existence en la personne des douze apôtres, devint Corps mystique du Christ, c.-à-d. Église au sens strict. Ceci s'accomplit par l'offrande eucharistique et la communion qui permirent et causèrent l'union de l'élément organique et social avec les mystères de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ. L'institution de l'Église est présentée de manière analogue chez St. Paul dans le cadre de son enseignement sur la Rédemption: à mainte reprise il lie la naissance de la société religieuse néo-testamentaire avec le mystère de la mort salvatrice du Christ.

St. Jean et les synoptiques, avec moins de force mais très explicitement, associent la genèse de l'Église avec les mystères de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ.

En somme, le problème de la naissance de l'Église dans le N. T. s'impose comme l'union de l'élément organique et du processus surnaturel du salut, partant comme une réalité constituée des éléments mêmes qui forment l'essence du sacrement.