

CIAŁO CHRYSYTA I LUD BOŻY JAKO OBRAZY KOŚCIOŁA W PIERWSZEJ POŁOWIE XX W. RYS HISTORYCZNO - TEOLOGICZNY

ks. G. Jankowiak
Bamberg

1. MÓWIENIE O KOŚCIELE W KATEGORII OBRAZU – KILKA METODOLOGICZNYCH UWAG

Sobór Watykański II odkrył na nowo i dowartościował obraz Kościoła jako Ludu Bożego. *De populo Dei* to tytuł drugiego rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele, który uwieńczony jest zdaniem: *Tak więc Kościół modli się i równocześnie bardzo się stara, aby w Lud Boży, w Ciało Pańskie i Świątynię Ducha Świętego weszła pełnia całego świata, i aby w Chrystusie, który jest Głową wszystkiego, Stworzycielowi i Ojcu wszechświata oddawana była wszelka cześć i chwała*. Użyte w tym stwierdzeniu biblijne obrazy Kościoła wskazują, obok świądomej trynitarniej kompozycji, na formalną właściwość języka, który posługuje się obrazami. Mowa obrazowa nie ma aspiracji do opisu Kościoła w formie abstrakcyjnej, ostatecznej i wyczerpującej definicji. Ukazuje ona raczej podstawowe rysy istoty Kościoła, przy czym inne konstytutywne jej cechy nie ulegają deprecjacji. Metoda obrazowego wyrażania treści teologicznych stosowana w refleksji eklezjologicznej odsłania Kościół jako rzeczywistość mistyczną, która nie poddaje się bezpośrednim sposobom opisu.¹ Nie bez powodu więc, pierwszy rozdział wspomnianej konstytucji nosi tytuł *De Ecclesiae Mysterio*.

Jednocześnie należy zaznaczyć, że obraz, jako środek wyrazu, znajduje się między metaforą, która posługuje się wyrazem analogicznym, a określeniem bezpośrednim, definiującym.² To, co wyraża obraz, pozostaje z jednej strony osadzo-

¹ Wydaje się, że próby definiowania Kościoła w kategoriach obrazu przeżywały swój największy rozkwit w okresie patrystycznym. W tym miejscu wystarczy odwołać się do klasycznego dzieła Hugo Rahnera, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, w którym autor identyfikuje trzy podstawowe grupy obrazowych określeń Kościoła w eklezjologii Ojców: *mysterium lunae*, *flumina de ventre Christi*, oraz *antenna crucis*.

² Avery Dulles, *Models of the Church*, Dublin 1987, jest zdania, że rzeczywistość Kościoła

ne w rzeczywistości doświadczalnej, z drugiej strony jednak przywołuje to, co duchowe oraz transformuje dany obraz na nową płaszczyznę znaczeniową. Głębszy wymiar może być rozumiany tylko przy użyciu znaczenia, które w poznaniu występuje jako pierwsze. To pierwsze znaczenie jest jakby przejrzyste – poprzez nie ukazuje się znaczenie głębsze, czyli symboliczne. Możemy bowiem powiedzieć, że z jednej strony Kościół jest rzeczywiście ludem, z drugiej jednak strony jest nim tylko w sposób analogiczny. Podobnie rzecz się ma z innymi obrazami, którymi posługujemy się na określenie tej złożonej, widzialnej i niewidzialnej, rzeczywistości Kościoła, która objawia się ostatecznie jako *una complexa realitas*.

Powyżej zarysowany schemat może być uzupełniony koncepcją Paula Ricoeura, który wymienia trzy stadia rozumienia symboli.³ Pierwszym stadium jest fenomenologia. Etap ten polega na rozumieniu symbolu przez ogół symboli. Dopiero umieszczenie go w pewnym szerszym kontekście symboli tego samego, co on rodzaju, umożliwi jego pełne zrozumienie. Właściwa interpretacja jest warunkowana ukazaniem spoistości symbolicznego systemu. Pierwsze stadium myślenia wychodzącego od symboli polega zatem na ukazaniu całości kontekstu symbolicznego. Każdy bowiem symbol tylko częściowo uczestniczy w danej całości, a rozumiany może być tylko w jej kontekście. Drugie stadium stanowi hermeneutyka, która upomina się o *pokrewieństwo myśli z tym, ku czemu zwraca nas życie, słowem - o pokrewieństwo myśli z rzeczą, o której się mówi*⁴ Jedynie właściwa interpretacja warunkuje prawidłowe rozumienie. Trzeci etap nazywa Ricoeur myśleniem wychodzącym od symboli. Wejście w głębię symbolu odbywa się przez fenomenologię i ścisłą hermeneutykę. Następuje odślonięcie i otwarcie dziedziny doświadczenia. Zadaniem filozofii będzie operowanie symbolem jako detektorem rzeczywistości. Autor konkluduje: *Filozofia, której załączkiem jest symbol (...) osadza człowieka wewnątrz tego, co jest jego podstawą, i refleksji zleca odkryć racjonalność przepajającą tę podstawę*.⁵ Symbolizm języka nie przeciwstawia się prawdzie. Identyfikacja symbolicznego charakteru wypowiedzi religijnych i zastosowanie właściwej hermeneutyki zbliża do prawdy i pozwala uniknąć tworzenia pseudodogmatów, mających swe źródło w ignorancji zasadniczej roli symbolu.⁶

jest zbyt bogata i złożona, aby można było ją redukować do pojedynczych kategorii teologicznych. Dulles mówi dlatego o modelach Kościoła: *instytucjonalnym, wspólnotowym, sakramentalnym, kerygmatycznym*, oraz o *modelu służby*.

³ Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975, 15-24. We współczesnej teologii fundamentalnej Ricoeur uważany jest za twórcę-przedstawiciela jej nurtu hermeneutycznego (Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, Płock 2001, 38-41).

⁴ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, 19.

⁵ Tamże, 23.

⁶ A. Dulles, *Models of Revelation*, New York 1983, 55-73, wychodząc z personalistycznego rozumienia Objawienia jako interpersonalnej komunikacji (posługującej się językiem symbolicznym) Boga z człowiekiem, rozwija tezę o symbolowej konstrukcji całego Objawienia.

Jürgen Werbick w metodologicznym wstępie do swojej fundamentalnoekle-
zjologicznej monografii *Kirche* różnicuje pojęcia obrazu i symbolu.⁷ Autor po-
dziela przekonanie, że symbol jest bardziej ekspresywny oraz posiada bogatszy
zasięg odniesień. Werbick preferuje jednak mówienie o Kościele w kategorii me-
tafory. Posiłkując się nowoczesną teorią metafor⁸, możemy dojść do przekonania,
że to właśnie ten środek jest najlepiej predysponowany, aby wyrazić podstawowe
napięcie (*Grundspannung*) istniejące między podmiotem, a orzeczeniem. Orze-
czenie, czyli znaczenie symboliczne, pochodzi bowiem z zasięgu znaczeniowego,
który jest obcy dla podmiotu. Metafora spełnia swoje zadanie tylko wtedy, gdy da-
je możliwość pogodzenia tego, co, na pierwszy rzut oka, wydaje się sobie całko-
wicie obce. Używanie metafor wprowadza ponadto w bogate semantyczne pole
odniesień.

Z uwagi na ograniczone ramy artykułu nie można przeprowadzić tutaj grun-
townej metodologii powyższych zagadnień. Nie takie jest zresztą, zamierzenie au-
tora. W dalszej części naszych rozważań pozostaniemy więc przy określeniu ob-
raz, choć wydaje się, że zakres znaczeniowy takich określeń jak analogia, symbol,
czy metafora, ulega w tym przypadku indyferentyzmowi. Zachodzi tutaj, swojego
rodzaju, semantyczne pokrewieństwo.

W poniższym studium postaramy się prześledzić rozwój myśli eklezjolo-
gicznej w pierwszej połowie minionego stulecia w Europie. Dokonany zostanie
egzemplaryczny wybór literatury, głównie niemieckiej. Znamienne jest, że somo-
świadomość Kościoła kształtowała się w tym okresie nie tylko na gruncie
systematyczno-teologicznym. Niemały wpływ odegrały w tym procesie czynniki
historyczne, socjologiczne, psychologiczne, czy zgoła pragmatyczne. Zakończenie
pierwszej wojny światowej (1918) to *terminus a quo* rozpoczęcia szczególnie in-
tensywnej debaty eklezjologicznej. W okresie dwudziestolecia międzywojennego
chętnie mówiono o Kościele, używając terminu (Mistyczne) Ciało Chrystusa. Wy-
dana 29 czerwca 1943 roku przez papieża Piusa XII encyklika *Mystici Corporis*
stanowi pewnego rodzaju podsumowanie i usankcjonowanie refleksji oraz do-
świadczeń tego okresu. Lata późniejsze przynoszą debatę teologów o obrazie Ko-
ścioła jako Ludu Bożego, a dociekania te znajdują swoje ukoronowanie w dokumen-
tach Soboru Watykańskiego II. W omawianym okresie można więc wyróżnić dwa
przedziały czasowe (lata dwudzieste – encyklika *Mystici Corporis* – Sobór Waty-
kański II), choć nie należy przeceniać tej temporalnej cezury. Podział ten stanowi
wyznacznik dla struktury niniejszego opracowania.

wienia. Koncepcja ta, z uwzględnieniem ważniejszych autorów jest przedmiotem wnikli-
wej analizy Mariana Ruseckiego, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii
fundamentalnej*, Lublin 1994, 197-199.

⁷ Por. J. Werbick, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg
i. Br. 1994, 38-43.

⁸ Por. A. Haverkamp (red.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1983.

2. MISTYCZNE CIAŁO CHRYSYTA – GŁÓWNE KIERUNKI ODNOWY

W tle odnowy eklezjologicznej początku XX wieku stoi spuścizna filozoficzna XIX stulecia. Dalekosiężne skutki należy przypisać również rewolucji francuskiej, która naruszyła fundamenty ustalonego porządku. Refleksja filozoficzno-teologiczna wieku XIX przebiega pod znakiem oświeceniowego racjonalizmu, niemieckiego idealizmu i pozytywizmu Augusta Comte'a. Racjonalizm postuluje krytyczne nastawienie do religii oraz deprecjonuje wartość doświadczenia, historii i tradycji. Tym samym neguje się możliwość poznania zaistniałego w historii Objawienia Bożego.⁹ Zapodmiotowane *ratio* staje się najwyższą instancją poznawczą.¹⁰ Z drugiej strony, szczególnie we Francji, daje się zauważyć pewne przeorientowanie, które Yves Congar nazwie później *l'affirmation de l'autorité*¹¹ Poszukuje się mocnych fundamentów, silnego i jednoznacznego autorytetu. W wymiarze politycznym dążenia te wyrażają się w zamiarach restauracyjnych, eklezjologicznie w ultramontanizmie, natomiast na polu filozoficzno-teologicznym pod postacią tradycjonalizmu i fideizmu. W tym świetle jawi się zresztą Konstytucja dogmatyczna *Pastor Aeternus* (18.07.1870) Soboru Watykańskiego I, która definiuje prymat jurysdykcyjny oraz nieomylność papieża.¹² Zdaniem niektórych, wiek XIX to dla Kościoła czas defensywy i restauracji.¹³

Kryzys jednak, staje się często typowym motywem wzrostu. Tak było i w tym przypadku. Wiek XIX zaowocował ukształtowaniem się dwóch ważnych ośrodków, które dały nowe impulsy dla odnowy myśli teologicznej tego okresu. Mowa tutaj o Szkole Tybindzkiej oraz o Szkole Rzymskiej. Przedstawicielem pierwszej jest Johann Adam Möhler¹⁴ (1796-1838), który zajmuje się podstawowymi zagadnieniami, takimi jak: Objawienie, Kościół, Tradycja, kapłaństwo

⁹ Harald Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1996, 10n., nazywa to zjawisko *radykałną wrogością wobec Objawienia*, choć jednocześnie argumentuje, że osąd ten jest nie do końca usprawiedliwiony.

¹⁰ Por. W. Klausnitzer, *Glaube und Wissen. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*, Regensburg 1999, 161n.

¹¹ Por. Y. Congar, *L'ecclésiologie de la révolution française au Concile de Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, w: *RevSR* 34 (1960) 77-114.

¹² Por. W. Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft*, Freiburg i. Br. 2004, 369-427.

¹³ Por. J. Frisque, *Die Ekklesiologie im 20. Jahrhundert*, w: H. Vorgrimmler, R. van der Gucht (red.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt*, t. III, Freiburg i. Br. 1970, 192-243, tutaj 194. Autor daje też bogatą literaturę dotyczącą niniejszego opracowania.

¹⁴ Por. W. Kasper, *Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus*, w: *IKaZ* 17 (1988) 433-443; por. również: J. R. Geiselman, art. *Johann Adam Möhler*, w: *LThK*², t. 7, 521n.

świeckich.¹⁵ Niewątpliwą zasługą Szkoły Tybindzkiej, z jej czołowym przedstawicielem, jest wypracowanie syntezy pierwiastka widzialnego i niewidzialnego w Kościele oraz ukazanie roli Ducha Świętego jako *principium* jego jedności. Kult, żywa Tradycja, a także widzialne struktury wspólnoty wierzących to rzeczywistości, w których najpełniej objawia się działanie Ducha Świętego. Podobną linię badań i argumentacji prezentuje również Szkoła Rzymska. Do jej przedstawicieli-założycieli należą wybitni profesorowie *Gregorianum*: Giovanni Perrone (1794-1876), Carlo Passaglia (1812-1887), Clemens Schrader (1820-1887) oraz Johannes Baptist Franzelin (1816-1886). Autorzy ci podkreślają w swoich pracach teologiczno-trynitarny oraz chrystologiczny wymiar Kościoła, jako rzeczywistości transcendentnej. Dowartościowuje się rolę Tradycji¹⁶, a także podkreśla się jedność Chrystusa i Kościoła przy użyciu eklezjologicznych obrazów Ciała i Oblubienicy. Kościół postrzegany jest nie tylko jako *societas perfecta*, ale coraz bardziej jako *communio* w jego wertykalnym i horyzontalnym wymiarze.

Na początku XX wieku mamy do czynienia z prądem eklezjologicznej odnowy, na którą składa się wiele czynników, a jej przebieg jest wielopłaszczyznowy.¹⁷ Otto Dibelius mówi o rozpoczynającym się stuleciu jako o *wieku Kościoła*¹⁸, a Romano Guardini proklamuje, że *Kościół rozbudza się w duszach*¹⁹. Na płaszczyźnie społeczno-politycznej następuje kryzys zaufania do instytucji państwowych spowodowany wydarzeniami wojennymi i dlatego wzrasta potrzeba poczucia wspólnoty, a religia staje się istotnym elementem życia jednostek i społeczeństw. Na gruncie niemieckim godne zauważenia są procesy odnowy, które przebiegają paralelnie w środowiskach katolickich (nauka o Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa) i protestanckich (teologia dialektyczna). W Belgii działa charyzmatyczny kard. Désiré Mercier (1851-1926), pod którego auspicjami rozwija się wiele inicjatyw: liturgia ludowa, ruch ekumeniczny, wspieranie misyjnych Kościołów lokalnych, rozwój organizacji młodzieżowych. We Francji pracująca młodzież zrzesza się w powstałej w 1927 roku organizacji *Jeunesse Ouvrière Catholique*. Grupy młodzieżowe żyją apostołatem prowadzonym w codzienności, a duchowość czerpią ze świadomego i głębokiego uczestnictwa w liturgii.

¹⁵ Ograniczamy się tutaj do wskazania na dwa, bodaj najważniejsze dzieła: *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhundert*, Tübingen 1825; *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz 1832.

¹⁶ Por. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg i. Br. 1962.

¹⁷ Por. J. Frisque, *Die Ekklesiologie im 20. Jahrhundert*, 194-205.

¹⁸ *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1927 (Berlin 1928⁶, 192).

¹⁹ *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*, Mainz 1922 (Mainz 1955⁴, 19).

Odnowa przebiega więc w trzech kierunkach. Po pierwsze, odkrywa się bogactwo i znaczenie Pisma Świętego oraz Tradycji. Urząd Nauczycielski Kościoła zaleca wspierania badań egzegetycznych oraz kładzie nacisk na szerokie propagowanie Pisma Świętego postulując tłumaczenia na języki narodowe.²⁰ Cały kompleks źródeł stanowią Ojcowie Kościoła. To właśnie studium patrystyki powoduje odkrycie Kościoła jako *mysterium* jedności z Chrystusem i wspólnoty Ducha Świętego. Po drugie, Kościół zaczyna jawić się jako wspólnota kultyczna. Cały szereg przemian w tej dziedzinie - ukształtowanie nowej świadomości, a także refleksję systematyczno-teologiczną tego okresu nazywa się dzisiaj *ruchem liturgicznym*. Rzeczywiście, nazwa ta, we właściwy sposób oddaje całą dynamikę liturgicznego renesansu, który obejmował takie aspekty, jak: kapłaństwo powszechne wiernych, naukę o sakramentach, czynne i świadome przeżywanie kultu publicznego Kościoła²¹ oraz tzw. liturgię czy pobożność ludową.²² Pochylenie się nad zagadnieniem powszechnego kapłaństwa przyczynia się do dowartościowania roli świeckich w Kościele, których powołaniem jest osobista świętość oraz czynny i owocny apostołat, szczególnie w środowiskach ciężkiej, fizycznej pracy. Współdziałanie hierarchii kościelnej oraz świeckich znajduje swój wyraz w prężnie rozwijającej się Akcji Katolickiej. Trzecim kierunkiem wspomnianej odnowy jest *ruch misyjny*, który również przeniknięty jest ideą Mistycznego Ciała Chrystusa. Działalność misyjną zaczyna się pojmować jako proces *inkarnacji*, a więc zaszczerpienia Kościoła na lokalnym gruncie, odznaczającym się własną kulturą i tradycją. Mistyczne Ciało Chrystusa ma się urzeczywistniać (ucieleśniać) na nowych terenach i w nowych środowiskach. Dąży się do *odeuropeizowania* Kościołów misyjnych poprzez konstytuowanie lokalnych episkopatów.²³ Powstają także nowe kierunki studiów związane z misjologią. *Ruch misyjny* znajdzie swoje ukoronowanie w Dekrecie o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes* Soboru Watykańskiego II.

Na gruncie tych wszystkich, często bardzo złożonych oraz skomplikowanych procesów praktyczno-teologicznych kształtuje się samoświadomość Kościoła, który definiuje się jako Mistyczne Ciało Chrystusa. Jak przebiega jednak systematyczna refleksja w tym okresie? Z całego bogactwa literatury eklezjologicznej godne omówienia są te pozycje, które ukazują wielokierunkowość, ale jednocześnie pewien symptomatyczny trend badań i poszukiwań.

Rozwój nauki o Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa to w ogromnej mierze zasługa Karla Adama (1876-1966). Jego sztandarowe dzieło *Das Wesen*

²⁰ Wyraz temu dają kolejni papieże publikując encykliki: Benedykt XV, *Spiritus Paraclitus* (AAS 12 [1920] 385-422); Pius XII, *Divino Afflante Spiritu* (AAS 35 [1943] 297-325).

²¹ Por. wypowiedź Piusa XII z 20.02.1946 (AAS 38 [1946] 149), w której podkreśla aktywny udział wiernych w celebracji eucharystycznej.

²² Por. J. A. Jungmann, *Liturgische Erneuerung. Rückblick und Ausblick*, Kevelaer 1962, 16n.

²³ W roku 1926, na przykład, konsekrowano pierwszych sześciu biskupów chińskich.

des Katholizismus doczekało się w latach 1924-1957 aż trzynastu wydań.²⁴ Ukazując Ducha Świętego jako *duszę* przenikającą Kościół uwypukla Karl Adam znaczenie Chrystusa jako *głowy* tegoż Kościoła, wypracowując tym samym syntezę pierwiastka chrystologicznego i pneumatologicznego w eklezjologii. Łączność Chrystusa z Kościołem to idea przewodnia myśli teologicznej Adama.²⁵ Myśl ta jest jednocześnie bardzo głęboko osadzona w życiu, a jej zadaniem nie jest przemawianie tylko do ludzkiego rozumu, ale formacja całego człowieczeństwa. Kościół w rozumieniu Adama to urzeczywistnienie Królestwa Bożego na ziemi; przyniesiona przez Chrystusa transcendentna rzeczywistość; dająca o sobie świadectwo Boska prawda i łaska.²⁶ Znamion natury Kościoła jako Ciała Chrystusa doszukuje się autor w tajemnicy wcielenia, podkreślając przy tym, nadprzyrodzoność tejże natury, identyfikując zarazem Chrystusa z *nowym Adamem*.²⁷ Mocno podkreślony zostaje wymiar wspólnotowy Kościoła, którego widzialność zależy nie tylko od poszczególnych wiernych, ale od wspólnoty. Jedność Ciała Chrystusa nie jest jakimś zewnętrznym, empirycznie doświadczalnym porządkiem, ale raczej czymś wewnętrznym i organicznym. Motywem tejże jedności i jej trwania w historii jest rzeczywistość wcielenia Syna Bożego w jej dziejowym i eklezjotwórczym wymiarze.²⁸ Refleksja Adama nie jest pozbawiona także elementów eschatologii. Obraz ciała służy tutaj autorowi do ukazania wartości eschatologicznych, w których objawi się w pełni niewidzialny Boży Duch niesiony w historii przez Kościół, widzialne Ciało Mistyczne.²⁹

Natomiast koloński dogmatyk Carl Feckes (1894-1958) w swojej książce *Das Mysterium der heiligen Kirche*³⁰ stawia tezę, że natura Kościoła może być właściwie poznana i rozumiana przez analogię do *mysterium* Boga-człowieka. Wywyższenie ludzkiej natury w akcie wcielenia stanowi paradygmat uświęcenia w Kościele i poprzez Kościół. Chrystus jest Głową stworzenia i Głową Kościoła, który jest jego ciałem. Feckes snuje swoją refleksję w oparciu o nowotestamentalne obrazy Kościoła, szczególnie zaś o te, które ukazują ponadnaturalną zażyłość Chrystusa i Jego Oblubienicy.³¹ Znaczenia nabiera tutaj, zdaniem autora, paralela Adama i Chrystusa. Idąc takim tokiem rozumowania Feckes odnosi pawłową eklezjologię (Chrystus – Kościół) na wszystkich ludzi (Chrystus – ludzkość). Teolog ten pojmuje Kościół jako kontynuację faktu wcielenia i dzieła odkupienia do-

²⁴ Tłumaczenie polskie: K. Adam, *Natura katolicyzmu*, Warszawa 1999.

²⁵ Por. J. Kreidler, *Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams*, Mainz 1988, 27.

²⁶ Por. K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1946, 26.

²⁷ Por. tamże, 49.

²⁸ Por. E. Przywara, *Corpus Christi Mysticum. Eine Bilanz*, w: *ZAM* 15 (1940) 197-215.

²⁹ Por. K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, 96.

³⁰ Paderborn 1934.

³¹ Por. tamże, 23-28.

konanych przez Logos.³² Wysiłki Feckesa przyjmowane są przez krytyków jako postęp w badaniach nad eklezjologicznym terminem *Corpus Christi mysticum*. Autorowi powiodło się, przede wszystkim, umiejscowienie tejże idei eklezjologicznej w całościowym systemie wykładu wiary.³³

W ten nurt wpisuje się również Donatus Haugg (1900-1943?). W książce *Wir sind dein Leib*³⁴ umieszcza on ideę *Corpus Christi mysticum* w perspektywie całej historii zbawienia. Wszczepienie w Chrystusa dokonało się już w chwili wcielenia. Chrystus, czyli *Jedność* Logosu i ludzkiej natury, wszczepia w siebie i łączy w sobie wszystkich ludzi jako jeden organizm.³⁵ Szczególniejszą uwagę poświęca Haugg wydarzeniu zmartwychwstania, dzięki któremu ten nowy, mistyczny organizm przeniknięty został życiodajnymi siłami.³⁶ Zmartwychwstały i uwielbiony *Kyrios* mieszka w wierzących czyniąc z Kościoła nadprzyrodzoną rzeczywistość. Nie chodzi przy tym o jakąś rozmytą formę obecności, ale o obecność osobową, urzeczywistniającą się w istotowym zjednoczeniu łaski i miłości.³⁷ Haugg podkreśla niewidzialny wymiar Kościoła i widzi w nim zawarte całe dzieło zbawienia oraz narzędzie działania Chrystusa.³⁸ Wierni zostają wcieleni w Chrystusa i włączeni w żywotny obieg miłości Trójcy Świętej poprzez chrzest. *Incorporatio* dokonujące się w tym sakramencie, staje się, w rozumieniu Haugga, kontynuacją *incarnatio* Chrystusa. Z drugiej strony jednak, łaska chrztu jest przedłużeniem tej łaski, którą wpieryw Bóg Ojciec obdarował Syna.³⁹ Eucharystia jest pieczęcią i udoskonaleniem wszczepienia w Chrystusa. Haugg podkreśla wspólnotowe znaczenie celebracji eucharystycznej, które jednak, implikowane jest uprzednim, przeobrażającym działaniem eucharystycznego Chrystusa w ludzkiej duszy. Komunię eucharystyczną określa autor jako *Sacramentum unitatis* i *Corpus Christi in corpore mystico*, podkreślając przy tym, że polega ona nie tyle na *rozdzielaniu*, co na *wchłanianiu* komunikujących przez Chrystusa.⁴⁰ U Haugga do głosu dochodzi ponadto element ascetyczny. Eucharystia jest dla niego duszą eklezjologicznej odnowy oraz sakramentem wzrostu wspólnoty wierzących.⁴¹ Niewątpliwą zasługą

³² Por. tamże, 37.

³³ Por. J. Schierl, In Christus. Deutschsprachige Stimmen zur Verbindung der Gläubigen mit Christus im Vorfeld der Enzyklika Pius XII. „Mystici Corporis“ (1943), Regensburg 1994, 116.

³⁴ München 1937.

³⁵ Por. tamże 37-39.

³⁶ Por. tamże, 49.

³⁷ Por. tamże, 15. 51.

³⁸ Por. tamże, 184.

³⁹ Por. tamże, 142; por. również: J. Schierl, In Christus, 186n.

⁴⁰ Por. tamże, 177.

⁴¹ Por. tamże, 10.

autora jest, między innymi, ukazanie i wyważenie relacji zachodzących między *eucharystycznym* i *mistycznym* Ciałem Chrystusa.

Przyczynki Adama, Feckesa i Haugga, jak również innych autorów omawianego okresu, pogłębiły wymiar chrystologiczny w eklezjologii oraz umocniły koncepcję tzw. eklezjologii eucharystycznej.

3. ENCYKLIKA *MYSTICI CORPORIS* (29.06.1943)

Encyklikę *Mystici Corporis*⁴² Piusa XII uważa się za jeden z najważniejszych dokumentów Kościoła w historii eklezjologii. Wśród bezpośrednich motywów napisania tejże encykliki wymienia Pius XII wzrastające w Kościele zainteresowanie określeniem Ciała Chrystusa. Także zwraca uwagę na niewłaściwe interpretacje tego pojęcia (196n.). Spośród tych niebezpiecznych i ekstremalnych koncepcji papież wymienia trzy (por. 197). Po pierwsze jest to *falszywy racjonalizm*, który neguje wszystko, co przekracza możliwości ludzkiego poznania. Po drugie, z nim spokrewniony, *falszywy naturalizm*, który w Chrystusowym Kościele nic innego nie dostrzega, jak tylko czysto prawną i społecznie ustrukturyzowaną wspólnotę. Po trzecie, na krytykę zasługuje również *falszywy mistycyzm*, który zbyt łatwo, jak się wydaje, przekracza granice między Stwórcą, a stworzeniem.

Dokument dzieli się na trzy zasadnicze części: opis Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa (198-225), istota łączności wiernych z Chrystusem (225-233), duszpasterskie wskazówki i przestrogi (233-247) oraz posłowie Maryjne (247n.). Z punktu widzenia naszej retrospektywy eklezjologicznej najważniejsza wydaje się część pierwsza encykliki. W niej bowiem termin *mysticum Iesu Christi Corpus* jest gloryfikowany jako najbardziej odpowiednie określenie (*nihil nobilius, nihil praestantius, nihil denique divinius*) definiujące naturę Kościoła (*ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam*) (199). W następnych partiach dokumentu wyjaśnione zostają poszczególne elementy powyższego określenia: *Corpus* (Ciało Chrystusa i Kościoła jest jedno, niepodzielne, rzeczywiste i dostrzegalne, organologicznie i hierarchicznie ukształtowane, wyposażone sakramentalnie, oraz obejmuje określonych członków⁴³, do których należą również grzesznicy: 199-204) – *Christi* (Chrystus jest Założycielem i Głową Kościoła; On utrzymuje go przy życiu poprzez Ducha Świętego, czyli Duszę Kościoła: 204-221) – *mysticum* (Kościół jest czymś więcej niż tylko wspólnotą ugruntowaną na wza-

⁴² AAS 35 (1943) 193-248. Pozostajemy tutaj przy oryginalnej numeracji.

⁴³ *In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compagine semet ipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt* (202).

jemnych społeczno-prawnych zależnościach; dowartościowany zostaje element tanscendentny i niewidzialny Kościoła: 221-225).

Joseph Ratzinger charakteryzuje odleglejsze historycznie tło encykliki *Mystici Corporis*.⁴⁴ Jego zdaniem, określenie Ciało Chrystusa podległo już w okresie przedreformacyjnym pewnym przekształceniom. Przymiotnik *mistyczny* zyskiwał na znaczeniu, ale był kojarzony coraz częściej ze wspólnotą wierzących jako taką, niż z Chrystusem. Termin Mistyczne Ciało Kościoła zaczynał powoli wypierać tradycyjny obraz Mistycznego Ciała Chrystusa. Paralelnie rozwijał się termin *res publica christiana*, poprzez który chrześcijaństwo wiązało się głęboko z polityczno-kulturalnymi rzeczywistościami tego świata. Zarzuty reformatorów szły w kierunku krytyki takiej wizji Kościoła, która zbyt mocno zaznaczyła jego element widzialny. Kościół miałby uczynić sam siebie widzialnym królestwem kościelnej władzy, stał się *societas externarum rerum ac rituum*. Wobec takiej diagnozy ruch reformacyjny podkreśla wymiar niewidzialny Kościoła, identyfikując właśnie z nim rzeczywisty Kościół Chrystusowy, chętnie definiując go właśnie jako Ciało Chrystusa. Nic więc dziwnego, że od tego momentu określenie to, z oczywistym protestanckim obciążeniem, znika ze słownika eklezjologii katolickiej. Potrydencie definicje Kościoła krążą wokół terminu *populus christianus* i tak też naucza Katechizm Rzymski.⁴⁵ Dopiero po około trzystu latach zaczyna powracać do łask w katolickiej systematyce obraz Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. W ten sposób stanęły obok siebie dwie wizje Kościoła: jedna wychodząca od pojęcia ludu, hierarchologiczno-instytucjonalna i druga, odwołująca się spuścizny Ojców Kościoła, organologiczno-mistyczna. Na gruncie tej refleksji ukazuje Ratzinger blaski i cienie encykliki *Mystici Corporis*.⁴⁶ Zdaniem autora dokument ten ukoronował, a także dowartościował i uhonorował eklezjologiczny prąd odnowy, z drugiej strony jednak, niewystarczająco opisuje on wymiar widzialno-instytucjonalny Kościoła. Tak zresztą, ocenia Ratzinger całe dwudziestolecie poprzedzające dokument. W okresie tym, zdaniem autora, konstruowano dwa oddzielne systemy. Dotychczasowa *instytucjonalna* eklezjologia miałaby pozostać domeną apologetycznej nauki o Kościele, natomiast przedmiotem eklezjologii dogmatycznej miałaby być przestrzeń niewidzialno-mistyczna Kościoła. Taki stan rzeczy nie był jednak do utrzymania, oba bowiem omawiane aspekty wzajemnie się implikują i nie mogą istnieć obok siebie.

⁴⁴ Por. J. Ratzinger, *Wesen und Grenzen der Kirche*, w: *Das Zweite Vatikanische Konzil* (SBKAB 24), Würzburg 1963, 49-53.

⁴⁵ *Communi vero deinde sacrarum Scripturarum consuetudine haec vox ad rempublicam Christianam fideliumque tantum congregationes significandas usurpata est; qui scilicet ad lucem veritatis et Dei notitiam per fidem vocati sunt, ut, reiectis ignorantiae et errorum tenebris, Deum verum et vivum pie et sancte colant, illique ex toto corde inserviant: atque, ut unico verbo haec res tota absolvatur, „Ecclesia“, ut ait S. Augustinus, „est populus fidelis per universum orbem dispersus“ (P I C 10 Q 2).*

⁴⁶ Por. J. Ratzinger, *Wesen und Grenzen der Kirche*, 54n.

Z encykliką *Mystici Corporis* związane jest również niezwykle ważne zagadnienie przynależności do Kościoła. Po pierwsze należy zaznaczyć, że dokument stawia znak równości między prawdziwym Kościołem Chrystusowym, a Kościołem rzymskokatolickim (199: *hanc veracem Christi Ecclesiam – quae sancta, catholica, Romana Ecclesia est*).⁴⁷ Do Kościoła tego zaliczają się ci, których łączy potrójny węzeł:⁴⁸ *vinculum symbolicum, liturgicum, hierarchicum*⁴⁹ Kto tych warunków nie spełnia, stoi poza Kościołem. Chrześcijanie innych wyznań nie należą więc, według *Mystici Corporis*, do Kościoła Chrystusowego. O niekatolikach, jak również o nieochrzczonych, dokument mówi w kategoriach *przyporządkowania* do Kościoła, wynikającego z nieświadomionego *pragnienia* (...*inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur...*). Jak wiadomo, Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele zarzuci wyłączną identyfikację Kościoła Chrystusowego z Kościołem rzymskokatolickim. Konstytucja ujmuje istotę egzystencji Kościoła Chrystusowego w Kościele rzymskokatolickim na zasadzie *trwania, urzeczywistniania się* (pierwotne *est* zostaje zastąpione przez *subsistit in*).⁵⁰ Łaciński termin *subsistit in* stał się w debacie soborowej i posoborowej fundamentem dialogu ekumenicznego. Zrelatywizowany ekskluzywizm nie przekreśla wierności prawdzie i własnej tożsamości, implikując jednocześnie podstawową otwartość na możliwe inne formy (choć niepełne) urzeczywistniania się Kościoła Chrystusowego w innych wspólnotach wyznaniowych, w których dostrzeżone zostają liczne elementy uświęcenia i prawdy.⁵¹ I podczas gdy *Mystici Corporis* mówi w tym kontekście o *rzeczywistej przynależności (reapse)* do Kościoła, Sobór Watykański II będzie mówił o *pełnej (plene) przynależności*⁵² budu-

⁴⁷ Wypowiedź ta wzbudziła krytykę teologów protestanckich: por. np.: A. Werner, *Pie XII et la vie chrétienne. Réflexions sur trois encycliques (Summi Pontificatus, Mystici Corporis, Divino afflante Spiritu)*, Genf b.r.; K. G. Steck, *Was der Papst über seine Kirche lehrt*, w: SGKL 2 (1950) nr 5-9, nr 11; 3 (1951) nr 2; W. v. Loewenich, *Der moderne Katholizismus vor und nach dem Konzil*, Witten 1970, 169-174.

⁴⁸ Określenie to ukuł Robert Bellarmin (Controv. IV, lib. III, cap. 2) według którego, przynależność do Kościoła zapewnia wyznawanie tej samej wiary, przyjmowanie sakramentów i uznawanie hierarchii. Należy się przy tym odwołać do opisu pierwotnej wspólnoty uczniów w Jerozolimie: Dz 2, 42.

⁴⁹ Patrz przypis 43.

⁵⁰ *Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt* (KK 8). Szczegóły soborowej debaty dotyczącej tego problemu relacjonuje oraz komentuje A. Grillmeier, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, w: LThK², t. 12, 174n.

⁵¹ Por. S. N. Bosshard, *Die Subsistenzlehre des Vaticanum II und ihre Integration in die Theologie vom Leib Christi*, w: MThZ 38 (1987) 355-367.

⁵² *Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, integram eius*

jąc w dalszym ciągu na definicji Bellarmina i rozwijając jednocześnie paletę sposobów łączności i przyporządkowania.⁵³ niekatolików, żydów, wyznawców Islamu, poszukujących, ludzi dobrej woli.

W encyklice *Mystici Corporis* mamy do czynienia z semantyczną triadą: Mistyczne Ciało Chrystusa = Kościół Chrystusowy = Kościół rzymskokatolicki. W jakimś sensie naświetlone już zostało zagadnienie równości dwóch ostatnich członów tego zestawienia. Na tle historii teologii rozważa Ratzinger problematykę zrównania obu skrajnych elementów tejże triady.⁵⁴ Autor wyróżnia w historii trzy dominujące kierunki w nauce o Kościele jako Ciele Chrystusa. Po pierwsze, jest to rozumienie *biblijno-patrystyczne*, w którym Kościół jawi się jako Lud Boży, który staje się Ciałem Chrystusa poprzez Eucharystię. Można w tym przypadku mówić o rozumieniu *sakramentalno-eklezyjologicznym*, w którym zachodzi prawidłowość: *Ecclesia = Communio = Corpus Christi*. Średniowiecze zaowocowało z kolei przeakcentowaniem roli Kościoła kosztem elementu chrystologicznego i stąd stworzyło termin *Corpus Ecclesiae mysticum* uwypuklając przy tym wymiar jurydyczny Kościoła. Czasy nowożytne rozwijają rozumienie *organologiczno-mistyczne* oparte na niemieckiej romantyce i promują termin *Corpus Christi mysticum*. Jeżeli teraz, szukamy odpowiedzi na pytanie co oznacza zestawienie: Mistyczne Ciało Chrystusa = Kościół rzymskokatolicki, musimy sprecyzować, do którego z podanych kręgów znaczeniowych się odwołujemy. Jeżeli przyjmiemy sens patrystyczny, to równość ta za całą pewnością zachodzi między Kościołem, a uczestniczącymi w Komunii eucharystycznej, przy czym chrzest należy rozumieć jako ukierunkowanie na Eucharystię i wskazać na istotną różnicę w stosunku do nieochrzczonych. W modelu wieków średnich tożsamość chrześcijańska oznacza rzeczywistą i konieczną przynależność do Kościoła. Jeżeli natomiast mówimy o Mistycznym Ciele Chrystusa w rozumieniu nowożytnym, to w odpowiedzi na pytanie, kto do tego organizmu należy, napotykamy na pewne trudności. Rozumienie to bowiem zakłada ukryty i nadprzyrodzony porządek łaski, który nie pozwala nam zacieśniać działania i roli Ducha Świętego. Jeżeli więc, szukamy pogłębionej odpowiedzi w kwestii modelu przynależności do Kościoła preferowanego w encyklice *Mystici Corporis*, musimy za Ratzingerem przyznać, że dokument ten, jako całość, kompiluje wszystkie trzy powyżej nakreślone kręgi znaczeniowe terminu Ciało Chrystusa. I właśnie tutaj jawi się niuans, który, jak się wydaje, w pewien sposób relatywizuje ekskluzywistyczny wydźwięk omawianej encykliki, zwłaszcza, że, jak twierdzi Ratzinger, dokument skłania się raczej ku znaczeniu charakte-

ordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem atque Episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis (KK 14). Por. także DE 22.

⁵³ Por. KK 15n.

⁵⁴ Por. J. Ratzinger, *Wesen und Grenzen der Kirche*, 61-63.

rystycznemu dla romantyki XIX i XX wieku, co osłabia jeszcze bardziej walor eklezjalnej wyłączności.

Karl Rahner pozytywnie ocenia uwydatnienie w encyklice jedyności, wi-
dzialności i konieczności zbawczej Kościoła, co potwierdza obowiązującą naukę
Kościoła, zauważając jednocześnie, że dokument nie wydaje wyroku w sprawie
wiary i łaski u chrześcijan odłączonych, ani nie wyklucza możliwości ich uspra-
wiedliwienia.⁵⁵ Bardziej radykalnie reaguje Werbick, dla którego jest jasne, że
Mystici Corporis zarzuca innym wspólnotom wyznaniowym bardzo konkretny or-
ganiczny deficyt, który stawia pod znakiem zapytania działanie w tych wspólno-
tach pośrednictwa zbawczego.⁵⁶

Reasumując należy stwierdzić, że encyklika Piusa XII stanowi punkt zwrot-
ny w eklezjologii: z jednej strony kumuluje w sobie to, co stanowiło długi proces
systematycznych badań i praktycznych doświadczeń w nauce o Kościele, z drugiej
strony jednak, już niedługo, preferowany obraz Kościoła jako Ciała Chrystusa zo-
stanie zrelatywizowany na rzecz obrazu Ludu Bożego, głównie za sprawą Soboru
Watykańskiego II.

4. LUD BOŻY – DOŚWIADCZALNA RZECZYWISTOŚĆ KOŚCIOŁA

Jeszcze przed opublikowaniem encykliki *Mystici Corporis* ukazały się dwie
prace, który w znaczący sposób przyczyniły się do istotnych przewartościowań w
refleksji eklezjologicznej pierwszej połowy XX wieku. Chodzi tutaj o książkę
Mannesa Dominikusa Kostera *Ekklesiologie im Werden*⁵⁷ oraz monografię Nihlsa
Alstrupa Dahla *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des
Urchristentums*⁵⁸ Spróbujmy pokrótce prześledzić główne tezy tych prac.

Koster wypowiada się w sposób napastliwy, oceniając jemu współczesny
stan badań eklezjologicznych jako *stadium przedteologiczne*⁵⁹ Autor zarzuca
określeniu Kościoła jako Ciała Chrystusa, że przyczyniło się do wyolbrzymienia
elementu przeżyciowo-emocjonalnego w eklezjalnej świadomości wiernych, kosz-
tem wiary i rozumienia. A w ten sposób służy raczej współczesnym herezjom i

⁵⁵ Por. K. Rahner, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“*, w: *Schriften zur Theologie II, Einsiedeln 1964*, 71-75.

⁵⁶ Por. J. Werbick, *Kirche*, 279.

⁵⁷ Paderborn 1940.

⁵⁸ Oslo 1941.

⁵⁹ M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, 15; por. także 144, gdzie autor zarzuca tej ekle-
zjologii subiektywizm. Congar, *Die Kirche als Volk Gottes*, w: *Conc 1 (1965) 13*, pozy-
tywnie ocenia tę pracę jako całość, odnotowując przy tym, że błędem Kostera było tak ra-
dykalne przeciwstawienie dwóch omawianych obrazów Kościoła: Ludu Bożego i Ciała
Chrystusa, choć sam autor był przecież pod silnym wpływem średniowiecznego kręgu
znaczeniowego terminu Ciało Chrystusa.

ugruntowywaniu się wiary nierefleksyjnej. Ponadto jest zdania, że niedoprecyzowany jest zakres znaczeniowy terminu, co sprzyja różnorodnym rozumieniom i wielorakiej interpretacji, polegających raczej na resentymentach, niż na racjonalnej argumentacji. I tak, u niektórych służy on do artykułowania czysto społecznych idei solidarystycznych lub deprecjacji istotnego dla Kościoła porządku hierarchiczno-prawnego. U innych stał się on kluczem nieprzemyślanych ekumenicznych prób zjednoczeniowych. Jeszcze inni używają go, definiując relacje całej ludzkości do Chrystusa, i nie biorą pod uwagę podstawowych dyferencji wynikających z przynależności konfesyjnej. Uogólniając zdaniem Koster określone to przyczyniło się do rozpowszechnienia pewnej całościowej wizji, która pozbawiona jest koniecznych precyzyjnych uściśleń.⁶⁰ Koster jest przeciwnikiem mówienia o Kościele w kategorii obrazu, dlatego uważa, że tylko rzeczowe określenie Lud Boży (które, jego zdaniem, jest jedynym wyrazistym i nieobrazowym (!) określeniem) może w sposób adekwatny definiować naturę Kościoła i powinno stanowić metodologiczny punkt wyjścia myśli eklezjologicznej. Autor dostrzega niebezpieczeństwo w używaniu mowy obrazowej w opisie rzeczywistości Kościoła, bowiem jest ona niekonkretna i może pozostać dla odbiorcy niezrozumiała.⁶¹ Termin Lud Boży tworzy bazę i ramy rozumienia czym jest Kościół, wszystkie inne dookreślenia spełniają funkcję pomocniczą wyrażając tylko jakieś poszczególne rysy (zawarte już zresztą w *basis*) jego istoty – i tak też się rzecz ma z terminem Ciało Chrystusa. Takie ustawienie sprawia, że wszystkie inne obrazowo-metaforyczne określenia, będą wyrażały implikowaną już w Ludzie Bożym ideę Kościoła jako bardzo konkretnej wspólnoty prawnie uporządkowanej.⁶² Koster słusznie podkreśla, że refleksja historiozawcza i teologiczna muszą stanowić jedną całość, dlatego adekwatnych określeń Kościoła nie należy doszukiwać się w historii religii, w etnologii, socjologii, historii, czy polityce, ale w pierwszym rzędzie w Starym Testamencie, gdzie Lud Przymierza jest typem Kościoła.⁶³ Autor rozwija coś w rodzaju metodologii eklezjologicznej teorii poznania, wysuwając koncepcję *hierarchii analogatów* Kościoła.⁶⁴ Według niej, termin (Koster z uporem używa sformułowania *objektive Sachbezeichnung*) Lud Boży zajmuje najwyższą i najważniejszą pozycję. Miejsce każdego innego obrazu (*bildliche Bezeichnung*) uzależnione jest od jego kontekstu znaczeniowego. Lud Boży jest na szczycie tej piramidy, ponieważ wyraża fundamentalną prawdę Boskiego pochodzenia Kościoła. Niżej uplasowany w hierarchii obraz Rodziny Bożej wyraża tę samą rzeczywistość (wzmocnioną jeszcze o ideę przynależności), która, choć implikowaną w Ludzie Bożym, to jednak tu jest lepiej uwydatniona. Ta sama prawidłowość odnosi się do obrazu

⁶⁰ Por. M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, 118n.

⁶¹ Por. tamże, 145.

⁶² Por. tamże, 147.

⁶³ Por. tamże, 146.

⁶⁴ Por. tamże, 148-151.

Ciała Chrystusa, którego zakres znaczeniowy jest węższy i uboższy, jednak wyraża on niezaprzeczalną prawdę inkarnacji Ludu Bożego w świecie, który staje się w ten sposób widzialną i doświadczalną rzeczywistością. Koster dowartościowuje przy tym biblijny obraz Oblubienicy Chrystusa, który w przeciwieństwie do Ciała Chrystusa wyraża w sposób jasny odrębność Chrystusa i Kościoła, a także asocjuje takie wartości jak: wybraństwo, mesjańsko-kapłański wymiar Kościoła, jako narzędzia zbawczego w Chrystusie, wymiar służby i podporządkowania. Mówiąc w skrócie, rolę wszystkich podrzędnych analogatów jest właściwsze i czytelniejsze oddanie tego, co już jest zawarte w określeniu nadrzędnym, a także wyostrenie i wyważenie tego, co na pozór ukryte.

Natomiast książka Dahla to solidna i wyczerpująca monografia poświęcona biblijnej idei Ludu Bożego z wyraźnym nachyleniem na Nowy Testament. Podobnie jak Koster, Dahl lansuje tezę, że, jeżeli Paweł i pierwsze wspólnoty chrześcijan używają terminu Ciało Chrystusa, to w pierwszym rzędzie jest to analogat wyrażający specyficzny charakter Ludu Bożego Nowego Przymierza, za jaki uważał się Kościół pierwotny. Wypowiedź ta, zresztą, ma w pierwszej linii wydźwięk chrystopologiczny i soteriologiczny, dopiero w drugiej linii może być rozumiana eklezjologicznie. Zdaniem Dahla pawłowe wypowiedzi o Ciele Chrystusa i Jego członkach są przede wszystkim kerygmą o zmartwychwstałym *Kyriosie*.⁶⁵ Autor analizuje relacje pomiędzy eklezjalną świadomością pierwotnego chrześcijaństwa, a samoświadomością ludu Izraela, zarówno w Nowym, jak i w Starym Testamencie. Jego konkluzją jest stwierdzenie, że Pawła nie należy uważać za twórcę pojęcia Kościoła. Wykryształowało się ono raczej jako naturalny proces przedpawłowej teologii opartej na samoświadomości pierwszych gmin. Chodzi więc o pewien paradygmat, w którym współuczestniczy również Paweł, a którego założenia dają się następująco streścić. Chrześcijanie to prawdziwy Izrael, nowoukonstytuowany przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, zobowiązany jemu do posłuszeństwa, trwający w miłości, wierze i nadziei, oczekujący jego rychłego przyjścia w chwale. Pawłowym *novum* w opisie pierwotnej samoświadomości Kościoła byłoby, zdaniem Dahla, wyraźne przeciwstawienie Chrystusowej wiary i uczynków wynikających z Prawa, przez co jakość nowotestamentalnego obrazu Kościoła została lepiej uwypuklona – nowy Lud Boży jest Kościołem usprawiedliwiającej wiary, Izraelem według Ducha, a nie ludem litery prawa.⁶⁶ Dahl wskazuje również na rolę życia liturgicznego u Izraelitów, dla których sprawowany kult był zawsze wydarzeniem stwórczym, uobecniającym historyczne i eschatologiczne działanie Boga. Poprzez zbawczy czyn Boga obecny w liturgii, Izrael konstytuuje się ciągle na nowo jako Lud Boży. W Kościele, który wiąże się z pojęciem starotestamentalnego zgromadzenia świątynnego (*qāhāl*), realizuje się prawdziwy kult – dzieło zbawcze w Chrystusie i jego eschatologiczne wypełnienie poprzez sakramenty i

⁶⁵ Por. J. Frisque, *Die Ekklesiologie im 20. Jahrhundert*, 212.

⁶⁶ Por. N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, 264-267.

przepowiadanie – urzeczywistnia się nowy Lud Boży.⁶⁷ Ponadto, w refleksji Dahla, istotny jest stosunek jednostki do całej wspólnoty Ludu Bożego. Autor zauważa, że w dziejach Izraela następowały pewne przewartościowania, jednak zarówno w Starym, jak i w Nowym Przymierzu wiara ma znaczenie priorytetowe i w głównej mierze rozstrzyga o przynależności do Ludu Bożego. Człowiek dostępuje zbawienia na mocy tejże przynależności.⁶⁸

Refleksji systematycznej towarzyszyła zmieniająca się atmosfera egzystencjalna tego okresu. Mniej więcej po II wojnie światowej następuje przewartościowanie w samoświadomości Kościoła i nowy rozdział w historii eklezjologii stoi pod znakiem Kościoła jako Ludu Bożego. Wydarzenia wojenne z całą pewnością przyczyniły się do zmiany spojrzenia na Kościół, choć zmiana ta nie była tak wyraźna, jak to miało miejsce po I wojnie światowej. Do głęboko sięgających następstw wojennych należy nowa świadomość obrony ludzkiej godności, tak pohańbionej przez totalitarne reżimy. Pytania przed którymi zostaje postawiony człowiek dotyczą jego wewnętrznych i zewnętrznych możliwości, odbudowy wartości, które do tej pory wydawały się nienaruszalne, społeczno-politycznych systemów, wreszcie roli religii i Kościoła. Docenić w tym procesie trzeba również dynamiczny rozwój techniki, szeroko zakrojony proces sekularyzacji, a także zmierzch hegemonii i światowej dominacji krajów Europy Zachodniej. Perspektywy rozwoju człowieka jako jednostki, ale także całych społeczeństw, znacznie się poszerzają, a tym samym następuje pewien zwrot w postrzeganiu Kościoła.⁶⁹

Najpierw we Francji dochodzi do znamienych w tej dziedzinie przeobrażeń, już w czasie trwającej wojny i zaraz po jej zakończeniu. Świadomość nowych czasów, postęp sekularyzacji, a także pogłębiająca się przepaść między współczesnym światem, a Kościołem, każą poszukiwać form odnowy i metod uwspółcześnienia orędzia Dobrej Nowiny, zwłaszcza, że dla Francuzów staje się coraz bardziej jasne, że ich kraj przeradza się na powrót w *pays de mission*. W Niemczech dynamicznie rozwijają się seminaria duchowne oraz fakultety teologiczne; przywraca się także swobodę nauczania i badań naukowych.⁷⁰ W pracy teologów podstawową rolę zaczyna odgrywać poszukiwanie nowej eklezjologicznej syntezy, która jednak oparta byłaby na Piśmie Świętym i Tradycji. Badania te udokumentowane są w bogatej literaturze tego okresu.⁷¹ Powszechnie przeświadczenie (*sen-*

⁶⁷ Por. tamże, 272.

⁶⁸ Por. tamże, 271-273.

⁶⁹ Por. J. Frisque, *Die Ekklesiologie im 20. Jahrhundert*, 208.

⁷⁰ Por. tamże, 209.

⁷¹ Por. np.: W. Robinson, *The Biblical Doctrine of the Church*, St. Louis 1948; L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris 1942; G. Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Paulus*, Zürich - Uppsala 1943; W. Goossens, *L'Église Corps du Christ d'après s. Paul*, Löwen 1949; Ph. H. Menoud, *L'Église et les ministères selon le NT*, Neuchâtel – Paris 1949; E. Best, *One Body in Christ*, London 1955; K. H. Schelkle, *Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des NT*,

sus ecclesiae), oparte zarówno na społeczno-polityczno-gospodarczych doświadczeniach omawianego periodu, jak również na solidnej refleksji różnych dziedzin teologii, egzegezy biblijnej, czy historii, zdominowane jest wizją Kościoła, którego duchowa rzeczywistość realizuje się w sakramentalnych, prawnych, a także socjalnych strukturach danej wspólnoty. Krótko mówiąc, próbuje się odkryć Kościół w jego widzialnym i doświadczalnym wymiarze. Siłą rzeczy definiuje się na nowo rolę świeckich oraz pogłębia się ideę powszechnego kapłaństwa.⁷² Frisque identyfikuje cztery zasadnicze drogi refleksji eklezjologicznej, które prowadzą do idei Kościoła jako Ludu Bożego.⁷³ Po pierwsze, Kościół przestaje być utożsamiany z Królestwem Bożym. Jest on raczej Ludem Bożym w drodze ku eschatologicznemu spełnieniu. Po drugie, Lud ten, choć w nazwie implikuje określoną, wewnętrzną i zewnętrzną, konstrukcję, to jednak, oznacza on Kościół również wszędzie tam, gdzie egzystuje on w rozproszeniu i mniejszości – przybierając instytucjonalną formę jako wspólnota słuchająca Słowa i celebrująca sakramenty, składa przecież właściwe jej świadectwo również w sytuacji diaspory. Po trzecie, w świecie doby sekularyzacji, na znaczeniu przybiera obecność chrześcijan w środowiskach, które tradycyjnie zwykło się uważać za obszar *profanum*. Na nowo dostrzega się i definiuje stosunek Kościoła do nowoczesnego, ciągle zmieniającego się świata, który wymyka się spod zasięgu instytucjonalnego oddziaływania Kościoła. Ważne staje się wyjście do świata i poszukiwanie nowych form komunikacji. Po czwarte, pojęcie Ludu asocjuje również to, co słabe, skłonne do pomyłek, błędów i grzechów, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. Lud Boży kroczy więc drogą oczyszczeń, ekspiacji i pokuty. Wszystkie zarysowane tutaj *viae* przeniknięte są ponadto dwoma kategoriami: sakramentalności oraz katolickości.⁷⁴ Zarówno pierwsza, jak i druga, przeżywały swój renesans już w okresie międzywojennym, szczególnie na gruncie ponownej lektury dzieł Ojców Kościoła. A okres późniejszy jest pogłębieniem tych badań. Kategoria sakramentalności Kościoła wyraża w doskonały sposób to, czym właśnie żyje eklezjologia. Ukazuje ona relacje między widzialnym i niewidzialnym wymiarem tajemnicy Ludu Bożego. Mówiąc dokładniej, podkreśla rolę widzialnego i doświadczalnego znaku, który odsyła jednocześnie do niewidzialnej rzeczywistości łaski. Kategoria katolickości przeżywa również swój dynamiczny rozwój, ponieważ definiuje konieczność

Düsseldorf 1960; J. Giblet, *Aux origines de l' Église*, Paris 1965; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954; H. de Lubac, *Méditation sur l' Église*, Paris 1953; P. T. Garriga, *La Palabra „Ekklesia“*, Barcelona 1958; R. Hasseveldt, *Le mystère de l' Église*, Paris 1953; H. U. v. Balthasar, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961.

⁷² Por. np.: J. Brosch, *Charismen und Ämter in der Urkirche*, Bonn 1951; L. Ryan, *Sacerdoce des fidèles*, w: *The Irish Theological Quarterly* 29 (1962) 25-61.

⁷³ Por. J. Frisque, *Die Ekklesiologie im 20. Jahrhundert*, 216.

⁷⁴ Por. tamże, 216n.

nachylenia się Kościoła ku współczesnemu światu, przemyslenia koncepcji działalności misyjnej, podjęcia dialogu z kulturą.

Podsumowując należy zarysować podstawowe obszary, w obrębie których, dokonywała się odnowa eklezjologiczna omawianego okresu, zarówno w sensie ideowym, jak i praktyczno-egzystencjalnym.⁷⁵ Na pierwszym miejscu stoi problem głoszenia Ewangelii, dziś powiedzielibyśmy *nowej ewangelizacji*. Zagadnienie to jawi się bowiem, na tle powojennej biedy, ubóstwa i patologii. Przed Kościołem staje konieczność ukazania syntezy zachodzącej między dziełem ewangelizacji, a dziełem humanizacji, między Stworzeniem, a Odkupieniem, między światem naturalnym i nadprzyrodzonym. Orędzie Dobrej Nowiny musi więc spotkać człowieka w jego konkretnym *Sitz im Leben* i uświadomić mu podstawowe prawdy, że wiara pomaga żyć, musi przenikać codzienność i że w żadnym wypadku nie jest czymś obok. W tym sensie świadectwo chrześcijan ma być służbą w świecie i dla świata. Jednocześnie pojawiają się głosy krytyki Kościoła jako zbyt sformalizowanej instytucji. Zwraca się uwagę na fundamentalną potrzebę istnienia struktur, ale dostrzega się ich funkcję pod kątem efektywniejszej służby, rozważając rzeczywistą rolę parafii i diecezji, a także wzajemne relacje Kościołów lokalnych.⁷⁶ Pojawia się też pytanie o tożsamość świeckich w Kościele. Zagadnienie to stanie się tematem ważnej publikacji Congara *Jalons pour une théologie du laïcité*⁷⁷, ukazującej podstawową rolę laikatu w Kościele i w świecie, zakorzenioną w uczestnictwie w Chrystusowym kapłaństwie oraz nieodzowne zaangażowanie świeckich w urzeczywistnianiu Bożej ekonomii zbawienia. Na tym tle warto odnotować powstałe w 1928 roku i prężnie rozwijające się *Opus Dei*, oraz charyzmatyczny program założyciela *Dziela*, ks. Josemaríi Escrivy, którego trwały ślad nosi Konstytucja dogmatyczna o Kościele, kiedy rozwija zagadnienie powszechnego powołania do świętości. Istotną dziedzinę stanowią poszukiwania odpowiedzi na pytanie o rolę duchownego we wspólnocie. Również tutaj nacisk kładzie się na zintensyfikowanie dialogu ze współczesnością, dowartościowanie perspektywy antropologicznej w duszpasterstwie, a także pogłębienie jedności życia liturgicznego i zaangażowania apostołskiego.

⁷⁵ Por. tamże, 217-223.

⁷⁶ Por. G. v. Le Fort, *Hymnen an die Kirche*, München 1924, które należą do jednych z najbardziej poruszających medytacji o Kościele i *exemplum* czasów późniejszych: I. F. Görres, *Brief über die Kirche*, w: FH 1 (1946) 716-733, w jakże odmiennej, krytycznej tonacji.

⁷⁷ Paris 1953.

5. PRÓBY SYNTEZY

Zdaniem Otto Semmelrotha, *sakramentalność* Kościoła może służyć jako podstawa innych, obrazowych jego określeń.⁷⁸ Sakramentalność ta urzeczywistnia się nie tylko w sprawowaniu sakramentów, ale stanowi ich żywotny korzeń oraz potencję ich działania i skuteczności. W koncepcji tej dochodzi do sprzężenia metaempiryczno-Boskiego wymiaru wewnętrznego ze społecznym wymiarem zewnętrznym Kościoła. Kościół jako widzialna społeczność otrzymuje w ten sposób immanentne samopotwierdzenie, i odwrotnie, jego pierwiastek niewidzialny urzeczywistnia się widzialnie w znakach sakramentalnych. Mówiąc o Kościele w tych kategoriach zabezpieczamy się przed absolutyzacją któregoś z jego walorów. Różnica między *Prasakramentem*, którym jest Kościół, a jego poszczególnymi czynnościami sakramentalnymi polega na tym, że te ostatnie odznaczają się dynamiką, a ich trwanie zabezpieczone jest w skutkach, które wywołują. Kościół natomiast jest instytucją statyczną, *principium* nadprzyrodzonego działania sakramentów. Z drugiej strony, każdy sprawowany sakrament nie jest autonomicznym i wyizolowanym obrzędem, lecz wprowadza wiernego w obieg życiodajnej łaski, jest funkcją życiową Kościoła. Semmelroth wyróżnia trzy zasadnicze elementy, które konstytuują Kościół jako *Sakrament*. Pierwszym z nich jest *znak widzialny* społecznie zorganizowanej wspólnoty Kościoła. W tym widzialnym znaku dochodzi do spotkania Bożej łaski i człowieka składającego dar z siebie. Jest więc on z zasady wyrazicielem tego, co ukryte, a nie tylko formą zewnętrznej, instytucjonalnej organizacji Kościoła. Znak widzialny jest skoncentrowany chrystologicznie, ponieważ źródłem naszego zbawienia jest spotkanie Chrystusa Jedyne Pośrednika, który posłany od Ojca do ludzi, ofiarowany, wraca do Ojca na zasadzie świętej (sakramentalnej) wymiany. Ten zbawczy dialog oznacza słuchanie i przyjęcie głoszonego Słowa oraz współuczestnictwo w ofierze Kościoła, a więc w jego sakramentalnym kulcie, przede wszystkim w Eucharystii. Kolejnym ważnym elementem jest *siła zbawcza znaku*, która, zdaniem Semmelrotha, jest precyzyjnie wyartykułowana w obrazie Kościoła jako Ciała Chrystusa. Obraz ten bowiem, kieruje uwagę na głębię łaski, która kryje się pod osłoną tego, co jest empirycznie doświadczalne. Autor zwraca ponadto uwagę na trzeci element, czyli *ludzką dyspozycję*. Każda czynność sakramentalna wymaga odpowiedniej dyspozycji, zarówno szafarza, działającego *in persona Christi*, jak i przyjmującego, od którego oczekuje się wewnętrznego otwarcia i współdziałania z łaską. Semmelroth w koncepcję Kościoła jako (*Pra*)*Sakramentu* wprowadza na tym etapie rozważań obraz Oblubienicy Chrystusa i konkludując, mówi o biegunowości oddziaływań. Łaska czyni Kościół Ciałem Chrystusa, natomiast to, co stanowi o właściwej dyspozycji otrzymującego, czyli oddanie, miłość, wierność i posłuszeństwo, czyni Kościół

⁷⁸ Por. O. Semmelroth, Um die Einheit des Kirchenbegriffes, w: J. Feiner, J. Trütsch, F. Böckle (red.), Fragen der Theologie heute, Zürich - Köln 1957, 319-335.

Oblubienicą. W perspektywie refleksji eklezjologicznej prawidłowość ta oznacza pogodzenie i współdziałanie elementu Boskiego i ludzkiego, łaski i natury, pierwiastka niewidzialnego i widzialnego Kościoła.

Eklezjologia Ratzingera wyrasta na gruncie idei o których mówimy. Ma ona jednocześnie nachylenie wybitnie biblijno-patrystyczne, co, jak się wydaje, daje odpowiednie przesłanki do złagodzenia (pozornego) napięcia pomiędzy obrazem Ciała Chrystusa, a Kościołem jako Ludem Bożym. W sposób lapidarny możemy ująć definicję Kościoła w eklezjologii Ratzingera następująco: *Kościół jest Ludem Bożym żyjącym z Ciała Chrystusa (Volk Gottes vom Leib Christi her)*.⁷⁹ Eklezjologia ta zasługuje na miano eucharystycznej. W koncepcji Ratzingera istotnego znaczenia nabiera fakt ustanowienia Dwunastu⁸⁰, których pierwszorzędym powołaniem jest towarzyszenie Jezusowi i gotowość wypełnienia jego misji. Symbolika Dwunastu łączy w sobie ideę Ludu Bożego oraz ideę Przymierza, asocjuje również aspekt eschatologiczny.⁸¹ Wszystkie działania Jezusa w kręgu Dwunastu mają dla Ratzingera znaczenie kościołotwórcze, w sposób szczególny jednak należy do nich ustanowienie Eucharystii.⁸² Grono uczniów tworzy specyficzną, nową i wyodrębnioną wspólnotę, czego znamienym faktem jest przyjęta już wcześniej od Jezusa modlitwa, która wyprowadza uczniów ze Świątyni i czyni z nich komórkę nowego Ludu Bożego. Ustanowienie Eucharystii koncentruje w sobie wydarzenia i zapowiedzi Starego Przymierza⁸³, antycypując jednocześnie wydarzenie Krzyża i Zmartwychwstania oraz eschatologiczne wypełnienie. Podczas gdy starotestamentalna Pascha była godziną właściwych narodzin Izraela, tak Ostatnia Wieczerza jest chwilą narodzin Kościoła. I tak jak obchody Paschy miały w Izraelu istotny wymiar anamnetyczny i ciągle na nowo umacniały naród w jedności, podobnie i Eucharystia ma dla tożsamości Kościoła konstytutywne znaczenie.⁸⁴ Na tle kultu Starego Przymierza, a szczególnie Paschy, definiuje Ratzinger kościołotwórcze elementy Eucharystii, do których należą: samoświadomość Jezusa – nowego i prawdziwego Pokarmu Paschalnego, uniwersalny wymiar odkupieńczej śmierci Jezusa na krzyżu, ostateczne wypełnienie starego kultu, pokarm eucharystyczny staje się źródłem i ośrodkiem Nowego Izraela, węzłem jedności nowego Ludu Bo-

⁷⁹ Por. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 80.

⁸⁰ Por. Mk 3, 14.

⁸¹ Por. J. Ratzinger, *Das Geschick Jesu und die Kirche*, w: *Kirche heute (TBP 2)*, Bergen-Enkheim 1965, 7-18.

⁸² Por. tenże, *Zur Gemeinschaft gerufen*, Freiburg i. Br. 1991, 22.

⁸³ Ratzinger podkreśla znaczenie czterech tekstów: Wj 12 (wydarzenie Paschy), Wj 24 (zawarcie Przymierza na Synaju), Jr 31 (nadzieja nowego Przymierza), Iz 53 (cierpienia, śmierć i chwala Sługi Pańskiego), które unaoczniają, że śmierć Jezusa jest ostatecznym wypełnieniem idei starotestamentalnego kultu. Autor powołuje się przy tym na J. A. Sayes, *El Misterio Eucarístico*, Madrid 1986, 3-108.

⁸⁴ Por. tenże, *Das neue Volk Gottes*, 78n.

żego.⁸⁵ Lud ten nie potrzebuje już lokalnego centrum, którego wyznacznikiem była materialna Świątynia, ośrodkiem jego tożsamości jest teraz Eucharystia, która stwarza i buduje o wiele głębszą i trwalszą jedność. Kościół jako *Lud Boży żyjący z Ciała Chrystusa* to Święte Zwołanie, czyli *ἐκκλησία* (hebr. *qāhāl*), którego centrum jest żyjący w Eucharystii Pan. Jeżeli więc, powstający Kościół identyfikuje się w pełni z tym określeniem⁸⁶ oznacza to, że uznaje się on za wybrane i ostateczne Zwołanie Ludu Bożego przystępujące do *Żyjącego Synaju*, czyli umarłego i zmartwychwstałego Chrystusa.⁸⁷ W *corpus paulinum* za istotne uznaje Ratzinger trzy grupy tekstów, które tworzą podstawy dla konstruowanej przez niego eklezjologii eucharystycznej.⁸⁸ Pierwsza z nich ma za trzon 1 Kor 6, 12-20 (por. również 2 Kor 11, 2; Ef 5, 22-33), gdzie Paweł, ganiąc swobodę obyczajów Koryntian, przywołuje obraz Izraela jako nierządnicy, która nie dotrzymuje wierności Jahwe. Wydzwięk upomnień pawłowych jest głęboko chrystologiczny: Kościół jest Ludem Bożym ponieważ jest Oblubienicą Chrystusa, z którym tworzy, w sposób realny, jedno ciało. Druga grupa tekstów obejmuje argumentację apostoła opartą na znamiennej dla niego typologii Adam – Chrystus (Rz 5; 1 Kor 15; Ga 3). Biblijny motyw praojca, który jest wewnętrzną zasadą jedności potomków, czymś w rodzaju *collectivum*, oznacza w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła istotowe zjednoczenie, podstawową i konstytutywną jakość Ludu Bożego, który jest jednocześnie Ciałem Chrystusa, który czerpie i żyje z tego Ciała. Trzecia grupa znaczeniowa zdominowana jest przez teksty kultyczne (1 Kor 10, 14-22; 12, 13; Rz 6, 1-11). Ratzinger mówi, w kontekście nauki Pawła, o nowych narodzinach, o wszczępieniu w Chrystusa, dokonującym się we chrzcie, które przemienia w nowy organizm, czyni nowym ciałem. Narodziny w Kościele i dla Kościoła oznaczają współuczestnictwo w krzyżu, na którym umiera stary, a rodzi się nowy Adam – Chrystus. W tym sensie krzyż stoi pośrodku jako życiodajne źródło. Kościół jest i staje się ciągle na nowo Ciałem Chrystusa dzięki trwaniu Eucharystii, podczas której, zdaniem Ratzingera, nie tyle my przyjmujemy Chrystusa, ile On asymiluje i przebóstwia nas. Autor wydobywa ukrytą jedność trzech omawianych grup tekstów, kiedy stwierdza, że dla Pawła Kościół nie jest mistyczną, lecz realną i widzialną rzeczywistością, realnym Ciałem Chrystusa. Określenie to nie może być rozumiane w sposób przenośny, bowiem Paweł stosuje je w odniesieniu do istoty Kościoła, którego egzystencja w najbardziej realny sposób urzeczywistnia się w

⁸⁵ Por. tamże, 79.

⁸⁶ Ratzinger wskazuje na trzy zasadnicze kręgi znaczeniowe terminu (por. art. Kirche [Systematisch], w: LThK², t. 6, 175): Kościół jako całość (por. 1 Kor 15, 9; Ga 1, 13; Flp 3, 6), miejscowa wspólnota (por. 1 Kor 1, 2; 16, 1; Ga 1, 2), zebranie liturgiczne (por. 1 Kor 11, 18; 14, 19).

⁸⁷ Por. tenże, Zur Gemeinschaft gerufen, 28n. Por. także, Hbr 12, 18-24.

⁸⁸ Por. tenże, Das neue Volk Gottes, 80-85.

Eucharystii. Ratzinger mówi w tym kontekście o *eucharystycznej formule identyfikacji Kościoła*.⁸⁹

Ratzinger w swojej pracy *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, która wpisuje się dorobek literatury omawianego periodu⁹⁰, analizuje rozumienie Kościoła u Augustyna. Augustyn używa na określenie Kościoła terminu Dom Boży, jednak nie w rozumieniu przestrzennym, lecz wspólnotowym, co odpowiada jego antytetycznej konstrukcji teologicznej w odniesieniu do Świątyni oraz wobec kultów pogańskich związanych z określonym miejscem ich sprawowania. Tak więc, dla Augustyna nie jest ważna przestrzeń, lecz zgromadzona w niej wspólnota, nie chodzi mu o teologię opartą o obraz *domus Dei*, ale o teologię Ludu Bożego, *ecclesia sive congregatio*.⁹¹ Motyw Świątyni wyraża praktykowany w niej kult, a także zamieszkanie (*inhabitatio*) Boga.⁹² Badania Ratzingera wykazują, że, charakterystyczny dla Augustyna obraz Kościoła jako Ludu Bożego opiera się na kilku zasadniczych przesłankach:⁹³ Kościół to *Catholica*, jeden Lud z wielu ludów (*omnes gentes – una gens*); jest on powołaną przez Boga, duchową wspólnotą (*civitas*); pojęcie Lud może być używane tylko jako typ (Stary Testament) lub antytyp (poganie) w określeniu tej nowej wspólnoty, Boskiego pochodzenia; zebranie liturgiczne, jak również cały widzialny Kościół, są znakiem *prawdziwego*, niewidzialnego Kościoła; Lud Boży jest sakramentalną wspólnotą Ciała Chrystusa, a rzeczowy trzon określenia Kościoła u Augustyna brzmi: *unus panis unum corpus sumus multi*. *Civitas* i *populus* definiuje Ratzinger jako ogólne pojęcia w teologii Augustyna – ich *differentia specifica* leży w określeniu *Corpus Christi*, które wyraża wewnętrzną rzeczywistość Kościoła.⁹⁴ Kościół należy do Chrystusa jako wspólnota eucharystyczna, ukształtowana hierarchicznie, w jedności z papieżem i w katolickiej jedności z innymi wspólnotami uczestniczącymi w tej samej Komunii.⁹⁵

Rozwój refleksji eklezjologicznej, swoiste *procedere* samoświadomości Kościoła w XX wieku, nie zatrzymały się w tym punkcie – kolejny ich etap wyznaczy Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II...

⁸⁹ Por. tenże, *Identifikation mit der Kirche*, w: tenże - K. Lehmann, *Mit der Kirche leben*, Freiburg i. Br. 1977, 34n.

⁹⁰ Patrz przypis 71.

⁹¹ Por. tenże, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, 322n.

⁹² Por. tamże, 323.

⁹³ Por. tamże, 324n.

⁹⁴ Por. tamże, 326n.

⁹⁵ Por. tamże, 319.

Zusammenfassung

Der nach dem 1. Weltkrieg einsetzende ekklesiologische Frühling in der Theologie hat in zwei Kirchenleitbildern, nämlich (*mystischer*) *Leib Christi* und *Volk Gottes* eine Zuspitzung erfahren, die noch in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* identifizierbar ist. Die ekklesiologische Diskussion beginnt in den 20er Jahren, zunächst weniger in einer systematischen Form, sondern in praktischen und pastoraltheologischen Projekten, wobei der vorauszusetzende lehramtliche und theologische Hintergrund (Dogmatische Konstitution *Pastor Aeternus*, Impulse der Tübinger und der Römischen Schule) eine wichtige Rolle gespielt hat. Die ekklesiologischen Entwürfe von Karl Adam, Carl Feckes und Donatus Haugg werden unter Bezugnahme auf die Studie von Josef Schierl geschildert. Einen gewissen Abschluss erfährt diese Reflexion in der Kirchenenzyklika *Mystici Corporis*. Nach dem 2. Weltkrieg wird die ekklesiologische Diskussion unter dem Stichwort *Volk Gottes* neu aufgenommen. Die dargestellten Arbeiten von Mannes Dominikus Koster und Nihls Alstrup Dahl haben dazu wesentlich beigetragen. Die ekklesiologische Forschung Joseph Ratzingers soll die mögliche Integration der beiden Kirchenbegriffe *Volk Gottes* und *Leib Christi* beschreiben. Zuerst werden die kirchenstiftende Akte des NT gezeigt, wobei eine prinzipielle Rolle der Einsetzung der Zwölf und dem Letzten Abendmahl zukommt. Dann wird das paulinische Kirchenbild und der Kirchenbegriff von Augustinus in Ratzingers Auslegung reflektiert. Die mögliche Integration soll aufgrund einer Ekklesiologie geschehen, die auf die Eucharistie zentriert wird.