

KS. ROMUALD ŁUKASZYK

PROBLEM PRZYNALEŻNOŚCI DO KOŚCIOŁA CHRYSZTUSOWEGO
W UJĘCIU
KONSTYTUCJI *LUMEN GENTIUM* SOBÓRU WATYKAŃSKIEGO II *

Sobór Watykański II w konstytucji *De Ecclesia* (rozdział II) porusza problem przynależności do Kościoła w sposób inny niż dotychczasowe wypowiedzi Magisterium Ecclesiae oraz teologów wyjaśniające ten temat. Mimo że początkowo wszystko wskazywało na to, że w tej sprawie nie będzie żadnej wiążącej wypowiedzi Kościoła, to jednak zamiar przedstawienia przez sobór pełnej eklezjologii katolickiej zdecydował o tym, iż problem przynależności do Kościoła musiał być omówiony również w konstytucji *Lumen gentium*. Nie można było poprzestać na powtórzeniu nauki o przynależności do Kościoła w taki sam sposób, jak ją wyjaśniono w encyklice *Mystici Corporis Christi* (1943) czy też w liście Św. Oficjum do arcybiskupa Bostonu (1949), gdyż podana tam interpretacja bazuje na tradycyjnym ujęciu Kościoła Chrystusowego. Według tego tradycyjnego ujęcia Kościół rzymskokatolicki jest jedyną społecznością zbawczą jako spadkobierca posłannictwa Chrystusowego, w tym celu przez Chrystusa ustanowiony. Jest to jedyna społeczność o charakterze zbawczym, która istnieje na ziemi, a w której wierni po przyjęciu sakramentu chrztu świętego dążą do jednego nadprzyrodzonego celu pod kierownictwem hierarchii, korzystając z ustanowionych przez Chrystusa środków zbawczych. Według tego ujęcia o przynależności do Kościoła decyduje pozytywnie przyjęcie chrztu świętego z wody i wyznawanie prawdziwej wiary. Jeśli zaś chodzi o negatywny aspekt przynależności do Kościoła, trzeba powiedzieć, że do Kościoła nie należą ci, którzy albo dobrowolnie się od niego odłączyli, albo też przez prawowitą władzę zostali z niego wykluczeni. Stąd też idąc za powyższymi zasadami można stwierdzić, że nieochrzczeni, schizmatycy i ekskomunikowani do Kościoła Chrystusowego nie należą.

Apologetyka katolicka w oparciu o naukę Roberta Bellarmina i *Encykliki o Mistycznym Ciele* tych tylko uważała za członków Kościoła, któ-

* Artykuł jest odczytem wygłoszonym na zjeździe Polskiego Towarzystwa Teologicznego (sekcja teologii fundamentalnej), który odbył się w dniach 13—15 września 1966 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

rzy — jak stwierdza Kl. Mörsdorf rozważając ten problem w aspekcie prawnym, czyli w duchu Bellarmina i encykliki — złączeni są z sobą trzema węzłami: jednością w wierze (*vinculum symbolicum*), jednością w sakramentach (*vinculum liturgicum*) oraz trwają w zjednoczeniu z hierarchią (*vinculum hierarchicum*).¹ Dla pozostałych zaś wspólnot religijnych, chrześcijańskich czy pozachrześcijańskich, i ich ewentualnego związku z Kościołem Chrystusowym żadnej teologicznej interpretacji nie wypracowano. Każdego z ich członków traktowano indywidualnie twierdząc, że nie przynależność do takiego czy innego wyznania pozakatolickiego, ale jego indywidualne nastawienie wobec łaski Chrystusowej decyduje o jego stosunku do Chrystusa, o jego stosunku do zbawienia. Członków zaś innych wspólnot chrześcijańskich traktowano na równi z heretykami i schizmatykami, czyli odstępcami, mimo że należeli oni bardzo często *bona fide* do danej społeczności religijnej akatolickiej.

Podobny pogląd na przynależność do Kościoła Chrystusowego istniał w teologii protestanckiej. Mówiąc o konieczności Kościoła do zbawienia, cytowano i tutaj znany aksjomat „*extra Ecclesiam nulla salus*”, używając go jednak w innym sensie niż w teologii katolickiej. Twierdzono bowiem, że tym Kościołem, poza którym nie ma zbawienia, jest gmina tych, którzy słuchają słowa Bożego. Wyłączano z niej jednak Kościół rzymskokatolicki uważając go za fałszywy, gdyż nie odpowiada on Kościołowi Ewangelii.² Mimo to widziano w Kościele katolickim tzw. *vestigia ecclesiae*. Barth i Loewenich stwierdzają, że jeśli w Kościele rzymskokatolickim „*evangelium pure docetur et sacramenta recte administrantur*”, należy w nim uznać Kościół Chrystusowy.³ Znamienne zdanie wypowiada również teolog protestancki Dietrich Bonhoeffer, które dobrze ilustruje stanowisko teologii protestanckiej. Stwierdza on, że Bóg posiada możliwość zbawiania człowieka poza Kościołem, stąd nie wolno na podstawie zasady „*extra Ecclesiam nulla salus*” wyrokować o zbawieniu czy potępieniu kogokolwiek, kto zewnątrz nie należy do Kościoła w sposób widzialny.⁴ W wyniku tych twierdzeń teologia protestancka problem przynależności do Kościoła — jak stwierdza U. Valeske — pozostawia na uboczu, gdyż ostateczne rozstrzygnięcie, kto jest

¹ Kl. Mörsdorf, *Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung*, „Theologie und Seelsorge”, 1 (1944) 115 nn.

² U. Valeske, *Votum Ecclesiae. Das Ringen um die Kirche in der neueren römisch-katholischen Theologie dargestellt auf dem Hintergrund der evangelischen und ökumenischen Parallel-Entwicklung*, München 1962, s. 97.

³ K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, München 1947, s. 166—168; W. von Loewenich, *Der moderne Katholizismus*, Witten 1955, s. 416 nn.

⁴ D. Bonhoeffer, *Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft*, „Evangelische Theologie”, 3 (1936) 233.

członkiem Kościoła, a kto (nim nie jest, należy do Boga, który ujawni to na sądzie ostatecznym. Mimo że Bóg zbawia ludzi także poza Kościołem widzialnym, nie osłabia to w niczym twierdzenia, że Kościół jest do zbawienia koniecznie potrzebny.⁵

I. WKŁAD WSPÓŁCZESNYCH TEOLOGÓW W NAUKĘ SOBORU O PRZYNALEŻNOŚCI DO KOŚCIOŁA

Przedstawione wyżej próby interpretacji przynależności do Kościoła Chrystusowego należą już dzisiaj do historii. Stanowią jednak ważne ogniwo ewolucji problemu. Dzięki nim bowiem uświadomiono sobie, że na płaszczyźnie indywidualnego stosunku poszczególnego człowieka do Kościoła nie można rozwiązać problemu, gdyż chodzi tu nie tyle o indywidualnych członków wspólnot chrześcijańskich pozakatolickich, ile o same wspólnoty chrześcijańskie. Stąd też dostrzeżono, że problem ten trzeba traktować w aspekcie społecznym, i tylko w takim aspekcie możliwe jest jego pełne rozwiązanie.

Tak po stronie katolickiej, jak i po stronie protestanckiej przekonano się, że chcąc podjąć dialog interkonfesyjny, trzeba problem ten rozważać w duchu ekumenicznym. Stąd też nauka o konieczności Kościoła do zbawienia, a tym samym o przynależności do Kościoła, otrzymała nową formę. Warto więc zwrócić uwagę na pewne poglądy, które w sposób mniej czy bardziej wyraźny podkreślały eklezjalność jako element istotny pozakatolickich społeczności chrześcijańskich.

Charakter eklezjalny społecznościom pozakatolickim przypisywał już teolog katolicki z Tübingen Johann Sebastian Drey (1773—1853), który stwierdzał, że Kościół rzymskokatolicki jest pierwotnym gmachem chrześcijaństwa. Wokół niego zaś niezadowoleni wyznawcy, którzy go porzucili, zbudowali sobie niejako na jego ścianach i fundamentach swoje wspólnoty religijne, tworząc w ten sposób jakby poszerzony gmach chrześcijaństwa.⁶ Ten pogląd przejął dosłownie teolog katolicki A. Schaut, który dodaje, że wszystko to, co posiada w innych społecznościach pozakatolickich charakter chrześcijański, jest pochodzenia katolickiego.⁷ Stąd też właśnie dzięki temu są oni członkami Kościoła katolickiego w sposób dalszy, ponieważ środki zbawcze, z których korzystają żyjąc w społeczności akatolickiej, są przecież środkami zbawczymi Kościoła katolickiego.

⁵ Por. U. Valeske, l. c., s. 99.

⁶ Por. J. R. Geiselman, *Geist des Christentums und des Katholizismus*, Mainz 1940, s. 346.

⁷ A. Schaut, *Una Sancta und Zugehörigkeit zur Kirche*, „Benediktinische Monatsschrift”, 36 (1950) 23.

Inny teolog katolicki, Dom Lialine, mówi o wspólnotach niekatolickich jako potencjalnym Ciele Mistycznym Chrystusa.⁸ Opiera się w swym twierdzeniu na zdaniu św. Tomasza z Akwinu, który uważa, że każdy człowiek w mniejszym czy większym stopniu podporządkowany jest Chrystusowi i związany z Nim jako Głową ludzkości. Potencjalny członek Mistycznego Ciała Chrystusa jest jego aktualnym członkiem na tyle, na ile jego wyznanie wiary zawiera elementy katolickie. Rozważając ten problem w aspekcie indywidualnym ludzkiej natury, czyni Lialine przeskok na płaszczyznę społeczną rozwiązania problemu. Stwierdza, że suma aktualnych członków Mistycznego Ciała Chrystusa tworzy widzialną i społeczno-jurydycznie pełną wspólnotę, suma zaś potencjalnych członków Ciała Mistycznego tworzy również wspólnotę chrześcijańską widzialną, chociaż społeczno-jurydycznie niedoskonałą. Tę widzialną wspólnotę, w której skład wchodzi niedoskonałe elementy eklezjalne, można — jego zdaniem — nazwać tylko potencjalnym Ciałem Mistycznym.

Klaus Mörsdorf rozważając problem członkostwa w Kościele na płaszczyźnie jurydycznej stwierdza, że chrzest jest elementem konstytutywnym przynależności do Kościoła.⁹ Chrzest bowiem daje każdemu nową egzystencję — nadprzyrodzoną. Rozróżnia on jednak w tym członkostwie porządek bytowy, nazywając go właśnie elementem konstytutywnym, i porządek aktywny, który stanowi dopiero nadbudowę porządku konstytutywnego. Porządek aktywny może się realizować albo w sposób widzialny, albo też w sposób niewidzialny. W porządku bytowym nawet heretycy i schizmatycy należą do Kościoła i są również jego członkami w sensie konstytutywnym. W porządku zaś aktywnym do Kościoła nie należą, ponieważ nie posiadają oni pełnych praw członkowskich, gdyż Duch Boży, który jest zasadą działania w Mistycznym Ciele i stanowi zasadę jedności Kościoła, działa na nich w sposób niewidzialny. Jest to działanie nieinstytucjonalne, gdyż nie posługuje się On w tym działaniu elementem instytucjonalnym ustanowionym przez Chrystusa. Dlatego też powiedzieć można, że są oni członkami Kościoła w sensie pasywnym. Mimo to jednak członkami Kościoła w sensie konstytutywnym być nie przestali. Takie ujęcie przynależności do Kościoła członków innych wspólnot chrześcijańskich jest — zdaniem Mörsdorfa — zgodne z encykliką *Mystici Corporis Christi*. Pojęcie „reapse” użyte przez encyklikę oznacza bowiem członkostwo czynne i wskazuje na jego pełnię. Pozostawia jednak jeszcze miejsce na niepełną, niewidzialną, częściową, a mimo to rzeczywistą przynależność do Kościoła.

⁸ Cl. Lialine, *Une étape en ecclésiologie. Réflexions sur l'encyclique „Mystici Corporis”*, „Irénikon”, 20 (1947) 34—54.

⁹ Kl. Mörsdorf, l. c., s. 128—130.

Niepełny charakter społeczno-eklezjalny przyznaje wspólnotom pozakatolickim także O. J. Gribomont, który stwierdza, że wszyscy ludzie jako społeczność związani są z Chrystusem-Głową społeczności ludzkiej.¹⁰ W poszczególnych zaś społecznościach chrześcijańskich związek ten posiada różne stopnie. Społeczność zbawionych łączy z Chrystusem wieczna chwała, społeczność żyjących w łasce — miłość, a społeczność katolików żyjących w grzechu ciężkim łączy z Chrystusem wiara. Wszyscy zaś inni ludzie, których uważać można za potencjalnych członków Kościoła, są Mistycznemu Ciału p r z y p o r z ą d k o w a n i (ordinantur). Te niewidzialne czynniki łączące ludzi z Chrystusem domagają się jednak pewnego rodzaju uzupełnienia przez odpowiednie stopnie o charakterze widzialnym. I tak wiara nabiera formy widzialnej przez jej wyznawanie, łaska — przez sakrament chrztu, bierzmowania, pokuty i eucharystii, zjednoczenie zaś z Ciałem Chrystusa domaga się jedności z hierarchią aż do papieża włącznie. Ten dualizm działania istnieje tylko dlatego, że do istoty Kościoła należy zarówno strona organizacyjna widzialnej wspólnoty religijnej, jak i niewidzialne działanie łaski. Dlatego też ostatnio znalazło sobie w teologii współczesnej prawo obywatelstwa sakramentalne ujęcie Kościoła, które w sposób bardziej jasny pod względem strukturalnym wyjaśnia ten dualizm płynący z d w u w y m i a r o w o ś c i Kościoła. Podobnie jak w nauce o sakramentach, tak i w ujęciu sakramentalnym Kościoła rozróżnia się res et sacramentum. Zdaniem O. Gribomont ten, kto nie jest członkiem Ciała Mistycznego na płaszczyźnie widzialnej (sacramentum), może być członkiem Mistycznego Ciała na płaszczyźnie niewidzialnej (res). Stanowi ona bowiem pełną rzeczywistość nadprzyrodzoną. Ta pełna rzeczywistość nadprzyrodzona, czyli łaska, dąży jednak ze swej natury, co najmniej implicite, do jakiegoś uzewnętrznienia się i chce przyjąć taką formę, jaką wyraża to, co w teologii sakramentalnej czy też w ujęciu sakramentalnym Kościoła stanowi „sacramentum”. Dąży ona do uzewnętrznienia się w ramach społecznych, czyli posiada tendencje do stworzenia jakiejś religijnej wspólnoty o wymiarach sakramentalnych. Przyjęty bowiem sakrament chrztu świętego nie stracił nic ze swej obiektywnej tak niewidzialnej, jak i widzialnej strony jako element konstytutywny chrześcijańskiej wspólnoty. Nawet brak jedności z Rzymem czy też brak sakramentu eucharystii w danej wspólnocie, w którym dokonuje się sakramentalne zjednoczenie z Ciałem Chrystusa, nie są w stanie zmniejszyć czy też usunąć obiektywnego działania znaku sakramentalnego chrztu świętego mającego nastawienie społeczne. Zresztą — zdaniem O. Gribomont — porządek sakramentalny ma zawsze

¹⁰ P. J. Gribomont, *Du sacrement de l'Eglise et de ses réalisations imparfaites. Essai de théologie du schisme*, „Irénikon”, 22 (1949) 345—367.

nastawienie i wydzźwięk społeczny. Ważnie przyjęty chrzest wszczepia zawsze ochrzczonego w Kościół Chrystusowy, a mianowicie w określony Kościół lokalny. Stąd też można wyciągnąć wniosek, że te same elementy, które wyznawców wspólnot pozakatolickich czynią niepełnymi członkami Kościoła Chrystusowego, są równocześnie elementem konstytutywnym tej wspólnoty, do której oni należą. O. Gribomont idzie nawet dalej twierdząc, że członkowie tych wspólnot są w takim stopniu członkami Chrystusa, jakby w ogóle od Kościoła katolickiego nie oddzielili się.

D. Thorn, dominikanin norweski, głosi podobny pogląd twierdząc, że Kościół protestancki w Norwegii jest prawdziwym Kościołem Chrystusowym, należy do Kościoła katolickiego i nigdy nim nie przestał być. Genetycznie przecież wywodzi się on z Kościoła katolickiego, faktycznie natomiast stanowi również Kościół Chrystusowy, gdyż ważnie udziela się w nim sakramentu chrztu świętego, a słowo Boże budzi wiarę w jego wyznawcach. Według Pisma św. — jak twierdzi Thorn — istnieje tylko jeden Kościół, i to tam, gdzie istnieje wspólnota ochrzczonej i wierzących. Jego więc zdaniem możliwy jest tylko jeden ekumenizm, polegający jedynie na odkryciu i uświadomieniu sobie tej jedności z Kościołem rzymskokatolickim.¹¹

Na płaszczyźnie sakramentalnego ujęcia Kościoła rozważa problem członkostwa teolog niemiecki Otto Semmelroth. Stwierdza on, że tzw. teoria „votum ecclesiae” domaga się w czasach współczesnych bardziej realistycznej interpretacji. Wiadomo, że chrzest jest obiektywno-ontycznym znakiem wejścia w społeczność kościelną, a nawet samo jego pragnienie. Tymczasem wyznawcy religijnych wspólnot pozakatolickich nie posiadają i nie wyrażają tęsknoty ani pragnienia przynależności do innej wspólnoty, gdyż swoją własną uważają za prawdziwy Kościół. W tym wypadku jednak nie można im odmawiać przynależności do Kościoła Chrystusa, nawet tym, którzy Go za zbawcę i pośrednika nie uważają. Trwając w swojej wspólnocie religijnej wypełniają oni tylko wolę Bożą idąc ku zbawieniu drogą wybraną przez Boga. Bóg jednak wypowiedział swoją wolę zbawczą dla wszystkich ludzi w Jezusie Chrystusie i ustanowionym przez Niego Kościele. Zbawcza wola Boga przybrała przecież swą widzialną postać we wspólnocie Kościoła. Skoro tedy wola oddania się Bogu zgodna jest u nich z wolą Bożą, a Boża wola zbawiania człowieka skierowana jest ku Kościołowi Chrystusowemu, stąd też ich wola zbawiania siebie skierowana jest także w kierunku Kościoła, mimo że oni sobie tego nie uświadamiają. Łaskę więc otrzymują od Boga przez Kościół. Istnieje on bowiem na ziemi tylko dlatego, że Chrystus na

¹¹ F. D. Thorn, *L'Eglise catholique et le Protestantisme scandinave*, „Irénikon”, 24 (1951) 3—27.

ziemię przyszedł, i tylko dlatego istnieje na ziemi łaska. Ponieważ Chrystus przebywa nadal na ziemi w swoim Kościele, dzięki temu stał się ten świat „domem” łaski. Skoro zaś z woli Bożej Kościół ustanowiony został dla wszystkich ludzi, stąd jeśli oni zdobywają łaskę (jeśli ją w ogóle otrzymują), to tylko „przez” Kościół — stwierdza na zakończenie swoich wywodów O. Semmelroth.¹² Celem posłannictwa misyjnego Kościoła będzie więc w tym wypadku uświadomienie wyznawcom wspólnot pozakatolickich ich jedności z Kościołem oraz, jeśli jeszcze tego nie dokonano, sakramentalna inicjacja chrześcijańska, która członkostwo ich niejako „usakramentalni” chrztem z wody. Mimo że sam autor nie wspomina o celach ekumenicznych takiej interpretacji, można się w niej dopatrzeć jeszcze dalej posuniętego ekumenizmu, niż to wynika z przedstawionej wyżej interpretacji D. Thorna.

Płaszczyzna, na której rozważa nasz problem teolog niemiecki H. R. Schlette, posiada charakter *historiozbowczy*.¹³ Stwierdza on, że rola każdej religii naturalnej w zbawianiu człowieka należącego do pozachrześcijańskiej wspólnoty jest obiektywnie taka sama, jak religii chrześcijańskiej. Istnieje bowiem jedna historia zbawienia. Podział na powszechną i specjalną historię zbawienia wprowadza się tylko po to, by między jedną a drugą wyjaśnić pewne rozróżnienia. Religie pozachrześcijańskie, które należałoby zlokalizować niejako w powszechnej historii zbawienia, stanowią dla człowieka „zwyyczajną” (*ordentliche*) drogę zbawienia, religia objawiona natomiast nadzwyczajną (*ausserordentliche*), ponieważ uświadamia ona wierzącemu jego proces zbawczy.¹⁴ Różnica więc między powszechną a specjalną historią zbawienia polega na tym, że w ramach tej drugiej Bóg objawił w Chrystusie Jezusie swoją chwałę i przyszlą chwałę człowieka. Dlatego też dopiero z tej pozycji ocenić można wartość i rolę historii zbawienia w aspekcie „zwyyczajnym”, czyli powszechnym. Takie postawienie problemu pozwala wysunąć wniosek, że jeśli chodzi o przynależność czy też członkostwo Kościoła, należałoby mówić nie tyle o stopniach przynależności do niego, ale raczej odróżniać tylko aspekty przynależności do Kościoła czy też aspekty członkostwa, gdyż Kościół jest jeden, jak jedna jest historia zbawienia.

Karl Rahner — podobnie jak H. R. Schlette — wychodzi także od historycznego konkretnego. Jeśli wszyscy ludzie są objęci zbawczą wolą

¹² O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1955², s. 123—142.

¹³ H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer Theologie der Religionen*, Freiburg 1964, s. 90—96.

¹⁴ Syntetyczny artykuł na ten temat: A. Darlap, *Heilsgeschichte (systematisch)*, [W:] *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1962, s. 674—680.

Boga, a zbawienie dokonuje się tylko przez Kościół, stąd też wszyscy muszą być członkami Kościoła.¹⁵ Ponadto podkreśla on, że nie chodzi tu o możliwość zbawienia w sensie prawdy logicznej, abstrakcyjnej, ale o rzeczywistość, o historyczny konkret. Stąd też przyjąć należy stopnie przynależności do Kościoła, obejmując nimi nie tylko tych, którzy są chrześcijanami niejako anonimowymi, gdyż nie potwierdzili swej przynależności do Kościoła nawet przez pragnienie chrztu świętego, ale również tych, którzy nie mogą lub nawet nie chcą nazywać się chrześcijanami. Ci ostatni są nie tylko anonimowymi „teistami”, ale chrześcijanami, i to nie tylko wewnętrznie, niewidzialnie, w sposób nieokreślony, ale w sposób oczywisty i widzialny w ramach tego anonimowego związku z Kościołem. O przynależności do Kościoła decyduje zasadniczo przyjęcie Bożego objawienia, w którym Bóg ofiaruje człowiekowi nową egzystencję, w odpowiedzi na co człowiek przyjmuje objawienie wykonując akt nadprzyrodzonej wiary. Zdaniem Rahnera jednak każdy przyjmuje objawienie już wówczas, kiedy w pełnej rzeczywistości akceptuje swoje własne „ja”, i wtedy „objawienie mówi już w nim” W tej akceptacji własnego „ja” przyjmuje on łaskę i całą tajemnicę rzeczywistości nadprzyrodzonej, jaka płynie z łaski. Akceptuje on równocześnie Chrystusa jako dopełnienie (Vollendung) i poręczyciela swej własnej, nadprzyrodzonej egzystencji. Łaska, którą przyjmuje, jest łaską Bożą, łaską Ojca w Synu, w Słowie, które stało się ciałem, a równocześnie jest — bo być musi — łaską Kościoła. Dlatego też ten, kto realizuje w swym życiu etykę natury, zbawia się nie w sposób naturalny, ale nadprzyrodzony. Dalej zbawia się w Kościele jako do niego przynależący, jako członek anonimowy Kościoła Chrystusowego.¹⁶

Należy jeszcze skrótowo przedstawić dążenia teologów protestanckich mających na celu ekumeniczne rozwiązanie problemu przynależności do Kościoła Chrystusowego. Wspomniana już wyżej nauka o tzw. „vestigia ecclesiae” odżyła na nowo w ruchu ekumenicznym ostatnich lat dwudziestu. Nadano jej jednak nieco inną treść. W tradycyjnej teologii protestanckiej pojęcie „vestigia ecclesiae” oznaczało tyle co relikwie, martwe pozostałości po Kościele Chrystusowym, dzięki którym dana

¹⁵ K. R a h n e r, *Die anonymen Christen*, [W:] *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1965, t. VI, s. 545—554; por. także K. R a h n e r, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, [W:] *Schriften...*, op. cit., t. V, s. 136—158; polemika z Rahnerem: L. E l d e r s, *Die Taufe der Weltreligionen. Bemerkungen zu einer Theorie Karl Rahners*, „Theologie und Glaube”, 55 (1965) 124—131.

¹⁶ Problem ten rozpracował i udokumentował obszernie Kl. Riesenhuber, *Der anonyme Christ nach Karl Rahner*, „Zeitschrift für katholische Theologie”, 86 (1964) 286—303.

wspólnota może się jeszcze uważać za Kościół.¹⁷ Od chwili zaś założenia Światowej Rady Ekumenicznej na zjeździe w Amsterdamie (1948) zaczęto używać pojęcia „*vestigia ecclesiae*” w protestanckich dokumentach oficjalnych w sensie pozytywnym i dynamicznym.¹⁸ „*Vestigia ecclesiae*” więc to znaki, przez które działa Chrystus we wszystkich Kościołach przynależących do Rady, realizując przez nie swe zbawcze posłannictwo. Zaliczano do nich przede wszystkim głoszenie słowa Bożego, nauczanie Pisma św. i sprawowanie sakramentów. Chociaż dostrzegano w nich pewne zniekształcenia, to jednak wierzone, że wspólne dążenie do jedności w Kościele pozwoli odzyskać ich pełnię.¹⁹ G. Thils stwierdza, że teologia katolicka nie przyjęła poglądu teologów protestanckich w przedstawionej wyżej formie na temat „*vestigia ecclesiae*” Wyjaśnia dalej, że w rozumieniu katolickim uważa się je za określone chrześcijańskie elementy o wymiarach eklezjalnych, przynależne Kościołowi katolickiemu. Inne zaś niekatolickie wspólnoty posiadają je tylko na tej zasadzie, że stanowią one społeczność religijną. Tymi elementami o charakterze eklezjalnym są: głoszenie słowa, chrzest święty, eucharystia i sukcesja mające tendencje społeczno-twórcze, które istnieją w pełni w Kościele katolickim.²⁰ Ostatnio jednak przyjął się pogląd, że elementy te mogą się nieraz wyraźniej realizować poza aniżeli w samym Kościele katolickim.²¹ Mimo to jednak — jak stwierdza Sartory — bardziej realne wydaje się zdanie protestanckiego teologa M. Lackmanna na ten temat, który oświadcza: Chrystusowa treść ewangelickiego chrześcijaństwa została zubożona do tego stopnia, że hamuje rozwój poprawnego życia w wierze i wspólnocie kościelnej.²²

W oparciu o przedstawione wyżej poglądy teologów katolickich i częściowo także protestanckich można wyciągnąć wniosek, że teologia współczesna przyjmuje wielostopniowe członkostwo Kościoła uzależnione od związku z Kościołem czy też od przynależności do niego. Najniższy

17 Por. W. Kasper, *Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen*, „Theologische Quartalschrift”, 145 (1965) 51.

18 G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, Paris—Louvain 1962, nouvelle édition, s. 189.

19 Por. H. Weissgerber, *Die Frage nach der wahren Kirche. Eine Untersuchung zu den ekklesiologischen Problemen der oekumenischen Bewegung*, Essen 1963, s. 156—172, szczególnie s. 159.

20 Por. G. Thils, op. cit., s. 189—190, 252; W. Kasper, op. cit., s. 52.

21 Th. Sartory, *Kirche und Kirchen*, [W:] *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1960³, s. 366—371.

22 M. Lackmann, *Zur evangelischen Rechtfertigungslehre*, Stuttgart 1953, s. 79. Por. Th. Sartory, *Die Oekumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer oekumenischen Ekklesiologie*, Meitingen 1955, s. 147—194.

stopień związku z Kościołem stanowi ludzka natura, dzięki posiadaniu której człowiek zostaje włączony w historię zbawienia. Dalszy stopień stanowi posiadanie nadprzyrodzonej wiary, co pociąga za sobą usprawiedliwienie i przyjęcie zbawczej łaski. Następny stopień przynależności do Kościoła stanowi przyjęcie sakramentu chrztu świętego bez przyjęcia pełnego słowa Bożego, wszystkich sakramentów i bez poddania się ustanowionemu przez Chrystusa kierownictwu kościelnej społeczności. I wreszcie ostatni stopień, czyli pełna przynależność do społeczności kościelnej ustanowionej przez Chrystusa w ramach instytucjonalnych: przyjęcie słowa Bożego w pełni objawienia, wszystkich sakramentów świętych i poddanie się kierownictwu władzy ustanowionej przez Chrystusa.

Taki dorobek teologiczny dotyczący problemu przynależności do Kościoła Chrystusowego zastaje Sobór Watykański II u progu swych obrad. Dorobek ten stanowi zaplecze teologiczne, w oparciu o które pracować będą komisje soborowe, układając schemat konstytucji o Kościele oraz redagując tekst stanowiska wobec omawianego problemu przynależności do Kościoła.

II. NAUKA

O PRZYNALEŻNOŚCI DO KOŚCIOŁA CHRYSZTUSOWEGO

Nauka soboru zawarta w konstytucji *Lumen gentium* o przynależności do Kościoła Chrystusowego jest wynikiem dokonanych na soborze uzgodnień, a nawet — jak twierdzą niektórzy — pewnych koncesji. Ostateczną redakcję tekstu poprzedziły przedstawione w schemacie początkowym oraz w dyskusjach różne formy ujęcia problemu i wyjaśnienia stanowiska Kościoła. Warto zwrócić uwagę, że schemat pierwszy z roku 1962 przedstawia w artykule 9 naukę o przynależności do Kościoła w sposób następujący: Tylko tych można w sensie prawdziwym i rzeczywistym (*vere et proprie*) nazwać członkami Kościoła, którzy oczyszczeni w sakramencie chrztu świętego wyznają prawdziwą wiarę katolicką, uznają autorytet Kościoła i związani są w tym widzialnym związku z Chrystusem-Głową, który kieruje nimi przez swoich zastępców, oraz nie zostali odcięci z powodu bardzo ciężkich uchybień od związku z Mistycznym Ciałem. Następnie schemat ten rozwija naukę o *votum ecclesiae*, obejmując nią katechumenów i chrześcijan wspólnot pozakatolickich.²³

²³ Por. *Dogmatische Konstitution über die Kirche, Zweites Kapitel, Kommentar von A. Grillmeier, [W:] Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite vatikanische Konzil, Freiburg 1966, t. I, s. 197, cytowane dalej jako: Grillmeier.*

Schemat przygotowany na drugą sesję soboru (1963) w artykule 8 tak przedstawia wspomnianą naukę: W sposób rzeczywisty (reapse) zostają w społeczność Kościoła włączeni tylko ci, którzy przyjmują cały jego ustrój (integram eius ordinationem) i uznają wszystkie jego środki zbawcze oraz są złączeni w widzialnym związku z Chrystusem, który kieruje nimi przez swoich kapłanów i biskupów. Łączność z Chrystusem polega na związaniu się z Nim węzłem wiary, sakramentu (liczba pojedyncza), władzy i kościelnej wspólnoty (communio). Następuje potem wyjaśnienie, kto może utracić zbawienie. Wreszcie schemat ten dołącza naukę o votum ecclesiae, obejmując nią katechumenów, niekatolików i wszystkich niechrześcijan żyjących poza wspólnotami chrześcijańskimi.²⁴

W okresie zimowym 1963/64 dokonano poważnego przepracowania całego schematu. Słowa „reapse et simpliciter [...] incorporantur” mówiące o przynależności katolików do Kościoła Chrystusowego zastąpiono słowami „plene [...] incorporantur”. Naukę o votum ecclesiae ograniczono tylko do katechumenów, wyłączono zaś z niej niekatolików i niechrześcijan. Ostateczny tekst natomiast mówiąc o przynależności do Kościoła rezygnuje z określenia „członek”, którym to posługuje się *Encyklika o Mistycznym Ciele Chrystusa*. Zostało ono zastąpione przez „incorporari”, by w ten sposób uwypuklić pełne wcielenie w społeczność ustanowioną przez Chrystusa.²⁵ Równocześnie stanowi ono niejako aluzję do sakramentalnego ujęcia Kościoła, jak to podkreślono na początku konstytucji w rozdziale „Misterium Kościoła”, że Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, co oznacza wcielenie się Chrystusa uwielbionego w społeczną naturę ludzką, określane przez teologów jako incarnatio continua.

1. Pełne wcielenie w społeczność Kościoła. Mówiąc o przynależności katolików do Kościoła Chrystusowego sobór stwierdza: Do społeczności Kościoła wcieleni są w pełni ci, co mając Ducha Chrystusowego przyjmują w całości przepisy Kościoła i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia oraz w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem kierującym Kościołem przez papieża i biskupów, w łączności polegającej mianowicie na więzach wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty (communio).²⁶

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. Grillmeier, s. 198.

²⁶ „Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, integram eius 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 ecclesia-

Wprowadzenie do powyższego zdania słowa „plene”, czyli „w pełni”, jest szczególnie ważne dla zaznaczenia różnicy przynależności do Kościoła, jaka istnieje między katolikami a chrześcijanami wspólnot poza-katolickich. Zrezygnowano także z określenia „reapse et simpliciter”, które wyraża ideę niepodzielnej przynależności, a na jego miejsce wstawiono określenie „plene”, aby w ten sposób bardziej podkreślić ideę stopniowania w przynależności do Kościoła. Wynika z tego także, że *implicite* chodzi tutaj również o niedoskonałą, niepełną i niekompletną przynależność lub wcielenie dla tych, którzy w pełni do Kościoła nie należą.²⁷

Pełną przynależność do Kościoła rozważa sobór na dwóch płaszczyznach: niewidzialnej, czyli duchowej, i widzialnej, czyli zewnętrznej. Na pierwsze miejsce wysuwa się więc płaszczyzna niewidzialna, transcendentna, czyli posiadanie Ducha Chrystusowego. Ten właśnie Duch Chrystusowy jest w Kościele jedynym czynnikiem zbawczym. Nawiązuje tu konstytucja do nauki św. Pawła o działaniu Chrystusa uwielbionego w Kościele, posługującego się w zbawianiu człowieka znakami instytucjonalnymi, które sam ustanowił.²⁸ Ten Duch Chrystusa udziela się Kościołowi przez znaki zewnętrzne i w ten sposób niejako uzewnętrzniać się może fakt posiadania przez wiernych Chrystusowego Ducha. Na tej płaszczyźnie transcendentnej rozstrzyga się, czy dany wyznawca należy do Kościoła czy też do niego nie należy, albowiem tutaj dokonuje się, co trzeba szczególnie podkreślić, włączenie w Ciało Mistyczne Chrystusa. Tylko na tej płaszczyźnie można pogłębić czy też spłycić pełnię wcielenia w Mistyczne Ciało. Grzesznicy bowiem mogą zewnętrznie należeć do Kościoła i być związani pozostałymi węzłami, i to na płaszczyźnie instytucjonalnej, a mimo to pozbawieni są nie tylko pełnej przynależności, ale nawet związku z Kościołem.²⁹

Jeśli chodzi o przynależność na płaszczyźnie zewnętrzno-instytucjonalnej, konstytucja wymienia najpierw zasady ogólne, a potem szczegółowe. Chcąc przynależeć w pełni do społeczności Kościoła, trzeba najpierw przyjąć w całości jego przepisy i ustanowione w nim środki zbawienia oraz trzeba żyć w tej wspólnocie w oparciu o widzialną i osobowo-społeczną więź przez przyjęcie kierownictwa papieża i biskupów. Aby

stici regiminis ac communionis” *Constitutio dogmatica de Ecclesia*, Typis Polyglottis Vaticanis 1964, s. 17 (nr 14), cytowane dalej jako: *Constitutio*.

²⁷ Por. Grillmeier, s. 198—199.

²⁸ Por. R. Łukaszyk, *Ewolucja interpretacji władzy w Kościele*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, 8 (1965) z. 2, s. 21—22. Ten temat w odniesieniu do konstytucji *Lumen gentium* omawia H. Mühlen, *Die Kirche als die geschichtliche Erscheinung des übergeschichtlichen Geistes Christi*, „Theologie und Glaube”, 55 (1965) 270—289.

²⁹ *Constitutio*, s. 17.

jednak wykluczyć czysto instytucjonalne rozumienie tej więzi, konstytucja zaznacza, że chodzi tu o specyficzny związek, o więź z Chrystusem. Ta więź z Chrystusem uzewnętrznia się na płaszczyźnie widzialnej, społecznej w trojaki sposób: przez wyznanie wiary, przyjmowanie sakramentów i uznanie zwierzchnictwa kościelnego przez zachowanie wspólnoty z nim. Podkreślono tutaj niejako również płaszczyznę *jurydyczną* Kościoła, gdyż związek jurydyczny polega właśnie na uznaniu zwierzchnictwa, co zapewnia łączność z całą wspólnotą chrześcijańską.³⁰ Ten fakt uwypuklił również już W. Beinert w swej monografii o powszechności Kościoła. Mówiąc o wspólnocie Kościoła okresu poapostolskiego wykazał, że biskup stoi przede wszystkim na czele eucharystycznej wspólnoty, co upoważnia go do tego, by był równocześnie jej przedstawicielem urzędowym na płaszczyźnie Kościoła powszechnego.³¹ Stąd też wspólnota poszczególnych Kościołów i wspólnota Kościoła powszechnego objawia się na zewnątrz we wspólnocie biskupów, którzy stanowią element integrujący społeczność kościelną. Płaszczyzna jurydyczna nie wyczerpuje jednak bogactwa elementów, które decydują o pełnym wcieleniu w społeczność Kościoła. Sobór wymienia jeszcze trzy ważne elementy: więzy wyznawania wiary, udział w sakramentalnym życiu i liturgiczną wspólnotę. Początkowo — jak stwierdza A. Grillmeier — zamierzano na miejsce więzów sakramentalnych wprowadzić pojęcie „vinculum cultus”. Ostatecznie jednak zdecydowano się podkreślić pełnię życia sakramentalnego.³²

Wcielenie w Kościół nie ma charakteru statycznego. Sobór wyjaśnia, że nie dostępuje zbawienia, choćby był wcielony do społeczności Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła ciałem, ale nie sercem. Wcielenie w Kościół posiada charakter *dynamiczny*. Człowiek wciela się w Kościół nieustannie, mimo że konstytutywne wcielenie dokonało się przez chrzest święty. Nieustannie podejmuje on decyzję osobistą i wolną wobec Boga, i to właśnie przez miłość. Bez tej miłości łączność z Kościołem przez wyznawanie wiary, zewnętrzne przyjmowanie sakramentów i uznanie zwierzchnictwa posiada charakter czysto instytucjonalny i dlatego w dziedzinie zbawienia bezskuteczny. Schemat z r. 1963 oprócz miłości jako elementu jednoczącego z Chrystusem wymieniał jeszcze wiarę i nadzieję. Wiara i nadzieja mogą przebywać także w grzeszniku i stanowić jakiś jeszcze łączący czynnik z Kościołem Chrystusowym. Jednak jeśli zgasła miłość,

³⁰ Por. Grillmeier, s. 200.

³¹ W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart*, Essen 1964, s. 376—377.

³² Por. Grillmeier, s. 200.

oędzie to więź czysto zewnętrzna. Można więc w tym wypadku mówić jedynie o nic nie znaczącym wcieleniu we wspólnotę.³³

Konstytucja zwraca uwagę, że fakt pełnego wcielenia w społeczność Kościoła nie ma charakteru tylko społeczno-religijnego, ale przede wszystkim posiada charakter chrystologiczny. Wspomniane bowiem trzy więzy, dzięki którym dokonuje się wcielenie w Kościół, zawdzięcza się przecież Chrystusowi, a nie własnym zasługom człowieka. Tak więc włączenie w Chrystusa czy wcielenie w Kościół jest wynikiem pozytywnej odpowiedzi na wezwanie Chrystusa skierowane przez Kościół do człowieka, który podejmując osobistą decyzję uświadamia sobie, że należy do Kościoła dzięki współpracy z łaską. W tym samym zdaniu można się dopatrzeć *historiozba w czego* aspektu interpretacji dziejów zbawienia. Stan bowiem, w którym żyje człowiek w pełni wcielony w Kościół, to partycypacja w historii zbawienia na zasadzie szczególnego wybrania, to włączenie w tzw. „spezielle Heilsgeschichte” w przeciwieństwie do „allgemeine Heilsgeschichte”.³⁴ Ten właśnie uświadomiony przez objawienie Chrystusowe i pełne wcielenie w Kościół proces zbawczy człowieka jest szczególną łaską wprowadzającą go w stan uprzywilejowany.

Najbliżej, bo w progu pełnego wcielenia w Kościół, stoją katechumeni. Sobór wyjaśnia, że dzięki pragnieniu przyjęcia chrztu świętego są oni już w łączności z Kościołem. Podstawą ich łączności z Kościołem jest płaszczyzna indywidualna, a nie społeczno-eklezyjalna. Traktując ich jako jednostki skierowane ku wspólnocie Kościoła Chrystusowego, łączność ich z Kościołem określa pojęciem „coniunctio”, podobnie jak to czyni sobór mówiąc o związku innych chrześcijan pozakatolickich wspólnot z Kościołem Chrystusowym.³⁵

2. Związek Kościoła z pozakatolickimi wspólnotami chrześcijańskimi. Problem przynależności do Kościoła wyznawców i członków pozakatolickich wspólnot chrześcijańskich to następny temat, którym zajmuje się autorytatywnie sobór w konstytucji *Lumen gentium*. Wspólnoty pozakatolickie uważa sobór za rzeczywistość historyczną i jako taką rozważa je w aspekcie teologicznej interpretacji. Podstawą zaliczenia ich do wspólnot chrześci-

³³ Ibidem.

³⁴ Por. J. Feiner, *Kirche und Heilsgeschichte*, [W:] *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Freiburg 1964, t. II, s. 317—345; A. Darlap, *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Theologie*, [W:] *Mysterium salutis*, Einsiedeln 1965, t. I, s. 1—156.

³⁵ „Catechumeni, qui, Spiritu Sancto movente, explicita voluntate ut Ecclesiae incorporarentur expetunt, hoc ipso voto cum ea coniunguntur [...]”. *Constitutio*, s. 17 (nr 14).

jańskich jest przyjęty przez wyznawców tych wspólnot sakrament chrztu świętego. Nie wspomina tutaj sobór ponownie, jak w punkcie poprzednim, o płaszczyźnie transcendentnej, czyli o posiadaniu Ducha Chrystusowego. Widocznie zakłada się istnienie tego Ducha Chrystusa jako czynnika integrującego wszystkie wspólnoty chrześcijańskie łącznie z katolicką, i to na płaszczyźnie niewidzialnej, nadprzyrodzonej. Stąd też mówiąc o wspomnianych już wyznawcach, stwierdza się od razu aspekt negatywny ich związku z Kościołem na płaszczyźnie instytucjonalnej. Konstytucja mówi bowiem, że chociaż przyjęli oni sakrament chrztu świętego, to jednak nie wyznają pełnej wiary lub nie zachowują jedności wspólnoty (communio) pod zwierzchnictwem następcy Piotra.³⁶ W ten sposób zwrócono od razu uwagę na fakt, że między tymi wspólnotami a Kościołem katolickim więzy jurysdykcyjne nie istnieją. Istnieje więc w tych wspólnotach pozakatolickich inny czynnik jednoczący je między sobą, mianowicie o charakterze społecznym, a nie jurydycznym.³⁷

Kościół wie jednak — mówi dalej sobór — że jest związany z nimi z licznych powodów (plures ob rationes coniunctam). Te powody to więzy wyznawania wiary, której normą jest Pismo św. i szczerą gorliwość religijną oraz miłość, która wspiera wiarę w Boga Ojca i Chrystusa Zbawiciela, naznaczenie chrztem świętym, dzięki któremu łączą się z Chrystusem, a także uznawanie i przyjmowanie innych sakramentów w swoich własnych Kościołach czy też wspólnotach kościelnych (communitas ecclesiastica).³⁸ Wielu z nich posiada również episkopat, sprawuje świętą eucharystię i żywi nabożeństwo do Bogarodzicielki.³⁹

Wymienione przez sobór elementy stanowią podstawę przynależności do Kościoła członków innych wspólnot chrześcijańskich, które sobór nazywa Kościołami czy też wspólnotami kościelnymi.⁴⁰ Stopień tej przynależności jest jednak uzależniony od stopnia partycypacji w wymienionych powyżej elementach wiążących wspólnoty pozakatolickie z ustanowionym przez Chrystusa Kościołem w sensie instytucjonalno-społecz-

³⁶ „Cum illis qui, baptizati, christiano nomine decorantur, integram autem fidem non profitentur vel unitatem communionis sub Successore Petri non servant, Ecclesia semetipsam novit plures ob rationes coniunctam”. *Constitutio*, s. 17 (nr 15).

³⁷ Jest to czynnik integrujący o charakterze społecznym, który wynika ex natura societatis, a nie czynnik konstytuujący, wynikający z pozytywnej woli założyciela o charakterze jurydycznym, czyli ex constitutione societatis.

³⁸ Por. *Constitutio*, s. 17—18 (nr 15).

³⁹ Jest to wyraźna aluzja do Kościoła prawosławnego, gdyż sobór powołuje się tu na dwie encykliki: Piusa XI, *Rerum Orientalium*, AAS, 20 (1928) 287 nn., oraz Piusa XII, *Orientalis Ecclesiae*, AAS, 36 (1944) 137 nn.

⁴⁰ Problem ten rozpracował od strony ekumenicznej G. Baum, *Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen*, „Concilium”, 1 (1965) 291—303.

nym. Związek ten, o którym mowa, dotyczy płaszczyzny widzialnej, społeczno-instytucjonalnej, i tylko o takim związku jako podstawie przynależności do Kościoła członków wspólnot chrześcijańskich — jak się wydaje — jest mowa w konstytucji.

Dochodzi jednak jeszcze do tego, prócz łączności w modlitwie i innych dobrodziejstwach duchowych, prawdziwa jakaś więź w Duchu Świętym, który działa wśród nich swą uświęcającą mocą. W ten sposób konstytucja podkreśla z b a w c z y charakter oddzielonych Kościołów i wspólnot eklezjalnych. Przypisuje tym wspólnotom funkcję społeczno-zbawczą, mimo że myślą przewodnią wszystkich wypowiedzi na ten temat jest ideał urzeczywistnienia pełnej przynależności do Kościoła Chrystusowego tak w płaszczyźnie instytucjonalnej, jak i w płaszczyźnie transcendentnej. Chociaż z jednej strony stwierdza, że może istnieć tylko czysto zewnętrzna przynależność do Kościoła jako instytucji bez skutecznego kontaktu z rzeczywistością wewnętrzną Kościoła Chrystusowego, to jednak uważa, że z Kościołem przez jakikolwiek element s z c z ą t k o w y wspólnoty pozakatolickiej (niepełna władza, niektóre sakramenty, niepełne słowo Boże) ustanowiony przez Chrystusa, może prowadzić człowieka do pełnego urzeczywistnienia jego zbawienia, jeśli żyje on według zasad swego sumienia w danej wspólnocie chrześcijańskiej.

Istnieje jeszcze — zdaniem soboru — jakaś tęsknota i działanie wzbudzone przez Ducha Chrystusowego we wszystkich wyznawcach ku zjednoczeniu w jednej trzodzie i pod jednym pasterzem w sposób ustanowiony przez Chrystusa. Kościół katolicki stawia siebie niejako za wzór i ideał tak w sensie instytucjonalnym, jak i transcendentnym, ponieważ on właśnie stanowi w pełni z n a k s a k r a m e n t a l n e j obecności Chrystusa uwielbionego w świecie. To znamię Chrystusa (signum Christi) ma coraz bardziej jaśnieć na obliczu Kościoła.⁴¹ Nie chodzi tu — jak stwierdza Grillmeier — o to, by Kościół jaśniał coraz bardziej przez zdobywanie świata dla siebie, ale w istocie chodzi o to, aby w Kościele zajaśniało to, co Chrystus w nim ustanowił jako zewnętrzny z n a k swej obecności. To wszystko powinno się uwydatnić w postaci widzialnej w Kościele katolickim będącym konkretnym tworem, w którym w pełni realizują się te istotne elementy e k l e z j a l n e, jakie w innych wspólnotach chrześcijańskich istnieją tylko w stanie

⁴¹ „Ita Spiritus, in cunctis Christi discipulis desiderium actionemque suscitatur, ut omnes, modo a Christo statuto, in uno grege sub uno Pastore pacifice uniantur. Quod ut obtineat, Ecclesia Mater precari, sperare et agere non desint, filiosque ad purificationem et renovationem exhortatur, ut signum Christi super faciem Ecclesiae clarius effulgeat”. *Constitutio*, s. 18 (nr 15).

mniej czy bardziej szczątkowym.⁴² Związek z tymi wspólnotami poprzez te elementy jest podstawą, w oparciu o którą rozwiązuje się problem przynależności do Kościoła Chrystusowego. Stąd też można wyciągnąć wniosek, że Kościół prawosławny, posiadający spośród wszystkich wspólnot chrześcijańskich najściślejszy związek z Kościołem ustanowionym przez Chrystusa jako sakramentalnym znakiem Jego obecności, jest wspólnotą, której członkowie przynależą w sposób bardzo bliski, choć jeszcze niepełny do Kościoła.⁴³ Jeśli natomiast chodzi o wspólnoty kościelne protestanckie, członkowie ich przynależą do Kościoła o tyle, o ile partycypują w tych istotnych dobrach, które stanowią pełne węzły zjednoczenia w dziedzinie wyznawania wiary czy też w dziedzinie przyjmowania sakramentów.⁴⁴ Ich przynależność do Kościoła ustanowionego przez Chrystusa ma więc charakter dalszy.

3. Przeporządkowanie wszystkich niechrześcijan do ludu Bożego. Pozostaje jeszcze problem przynależności do Kościoła Chrystusowego wyznawców religii niechrześcijańskich: żydów, mahometan, ludów, które nie znają objawienia żydowsko-chrześcijańskiego, lecz uznają istnienie Boga Opatrzności i Boga Zbawiciela, a także ateistów, łącznie z tymi, którzy bez własnej winy nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga. Sobór stwierdza, że ci wszyscy, którzy jeszcze nie przyjęli Ewangelii, w rozmaity sposób są do ludu Bożego przyporządkowani (ordinantur).⁴⁵ Nie chodzi tu jednak o lud Starego Testamentu czy też o jego odpowiednik w Nowym Testamencie, gdyż sobór nie wykluczył żydów, którzy stanowili starotestamentalny lud Boży. Chodzi tu o lud Boży w specyficznym znaczeniu w Nowym Testamencie, w który to Chrystus uwielbiony dokonał swego drugiego wcielenia, a więc lud Boży stanowiący znak sakramentalnej obecności Chrystusa uwielbionego w świecie.⁴⁶ Poszczególne wspólnoty pozachrześcijańskie postawiono więc niejako we wspólnym

⁴² Grillmeier, s. 204.

⁴³ Tej rzeczywistości nie zmienia fakt, że Kościoły prawosławne ze względu na wspólne dziedzictwo z Kościołem katolickim są Kościołami w sensie partykularnym — Eglises Soeurs. Na ten temat bliższe szczegóły: Card. G. Lercaro, *La signification du Décret „De Oecumenismo” pour le dialogue avec les églises orientales non-catholiques*, „Irenikon”, 37 (1964) 467—486. W odniesieniu do konstytucji: B. Ch. Buttler, *Les chrétiens non-catholiques et l’Eglise*, [W:] *L’Eglise de Vatican II*, Paris 1966, t. II, s. 661—662.

⁴⁴ Komentarz do dekretu o ekumenizmie dotyczący wspólnot protestanckich: L. Jaeger, *Das Konzilsdekret über den Oekumenismus. Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung*, Paderborn 1965, s. 130—152.

⁴⁵ *Constitutio*, s. 18 (nr 16).

⁴⁶ Por. Y. Congar, *Die Kirche als Volk Gottes*, [W:] *Theologisches Jahrbuch*, Leipzig 1966, s. 9—26.

szeregu ze wspólnotami chrześcijańskimi. Chociaż analiza treściowa użytego przez sobór pojęcia „ordinantur” pozostaje nadal problemem otwartym, to jednak wydaje się, że powyższy wniosek w kontekście całego rozdziału o ludzie Bożym byłby do przyjęcia. Przynależność wyznawców poszczególnych wspólnot pozachrześcijańskich, czyli ich przyporządkowanie do ludu Bożego, zaczyna się traktować na płaszczyźnie społecznej, mimo że dotąd problem ten traktowano na płaszczyźnie czysto indywidualnego stosunku człowieka do Boga. Chrystus bowiem odkupił całą ludzkość i całą ludzkość wezwał do Kościoła. Każda więc łaska Chrystusa ma właściwość eklezjalną, dzięki której posiada ona tendencje społeczno-twórcze.⁴⁷

Naród żydowski jest najbliższy przyporządkowania do ludu Bożego Nowego Testamentu, który to stanowi kontynuację ludu Bożego Starego Testamentu. Następnie muzułmanie, którzy uznają jednego Boga Stworzyciela, Sędziego ludzkości w dniu ostatecznym, a wreszcie pozostałe społeczności religijne uznające Boga Stwórcę, który jest ipso facto równocześnie Bogiem Zbawicielem. Stąd też nie tylko żydzi i muzułmanie, którzy przyjmują całkowicie lub też częściowo Boże objawienie skierowane ku przyjsciu Chrystusa, ale także wyznawcy innych wspólnot religijnych należąc „niejako” do ludu Bożego przyporządkowani są w jakiś sposób Chrystusowi. Bóg bowiem zbawia każdego w Chrystusie, stąd też Chrystus jest w sposób ukryty obecny w każdym religijnym akcie ludzkim człowieka, wspartym łaską Bożą. Dlatego też i dla ludzi niewierzących sobór widzi drogę do zbawienia nawet wtedy, gdy jeszcze nie poznali oni Boga, którego szukają po omacku, a realizują wszystko, co im dyktuje znaleziona prawda i dobro. To bowiem, co znajduje się w nich z prawdy i dobra, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Chrystusa, który oświeca każdego człowieka, aby ostatecznie posiadał życie wieczne.⁴⁸ Stąd też w takim ujęciu problemu przynależności do Kościoła, czyli w ujęciu go w aspekcie powszechnej historii zbawienia, nie można mówić, że szanse zbawcze niechrześcijan są oczywiście mniejsze niż możliwości wyznawców Chrystusa.⁴⁹ Zbawienie bowiem nie zależy od mniej czy bardziej doskonałej partycypacji w elementach instytucjonalnych wspól-

⁴⁷ Grillmeier, s. 205.

⁴⁸ *Constitutio*, s. 18—19 (nr 16). Przegląd problematyki z nawiązaniem do nauki soboru daje: G. Thils, *Ceux qui n'ont pas reçu l'Évangile*, [W:] *L'Église de Vatican II*, Paris 1966, t. II, s. 669—679.

⁴⁹ Por. B. Pylak, *Zbawcza funkcja Kościoła w konstytucji „Lumen gentium”*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, 9 (1966), z. 3, s. 21. Takie twierdzenie byłoby do przyjęcia jedynie w oparciu o strukturę myślenia teologicznego Vaticanum I lub *Encykliki o Mistycznym Ciele*. Na bazie teologicznej Vaticanum II jest raczej nie do przyjęcia.

noty chrześcijańskiej, ale od udziału w elemencie transcendentnym, który dokonuje się przede wszystkim na płaszczyźnie działania Ducha Chrystusowego, za pośrednictwem — jedynie — wspomnianych już elementów instytucjonalnych. Najbardziej pozytywna wydaje się więc interpretacja tego problemu podana ostatnio przez Rahnera, który wyjaśnia, że według sformułowań soboru możliwość zbawienia tych, co nie otrzymali jeszcze Ewangelii, uważa się za rzeczywistą oraz nadprzyrodzoną, mimo że nie są oni świadomi wymiarów nadprzyrodzonych swoich naturalnych uczynków. Stąd też to wszystko, co wypowiedział on na temat anonimowych chrześcijan, jest jego zdaniem nie tylko zgodne z konstytucją, ale w sposób wyraźny w niej zawarte.⁵⁰ Twierdzenie to jest do przyjęcia ze względu na to, że wypływa ono ze struktury myślenia teologicznego, na którym bazuje nauka o Kościele podana przez sobór w konstytucji.

4. Misyjny charakter Kościoła. Na zakończenie wykładu nauki o przynależności do Kościoła sobór stwierdza, że Kościół, założony jako społeczność przez Chrystusa, pozostanie mimo to nadal misyjnym Kościołem realizując słowa Pana: „głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16, 16). Jest to nawiązanie do historiozbawczego aspektu spojrzenia na Kościół. Sobór zdaje sobie sprawę, że istnieje jedna historia zbawienia, jak istnieje jeden Bóg. Jednak ta historia zbawienia przyjęła konkretne formy historyczne. Większość ludzi na świecie zbawia się w ramach tzw. powszechnej historii zbawienia, bo Bóg nigdy naturze ludzkiej nie odmawia łaski, chyba że ona w świadomy i dobrowolny sposób przyjęcie tej łaski wyklucza, a ponieważ nie ma ona świadomości tej łaski żyjąc poza chrześcijaństwem, wykluczyć jej przyjęcia nie może. Mniejszość natomiast zbawia się w ramach tzw. specjalnej historii zbawienia, czyli w Kościele instytucjonalnie ustanowionym przez Chrystusa. Jako wcieleni w pełni w społeczność Kościoła świadomi są tego, że łaska, czyli słowo Boże i nadprzyrodzona rzeczywistość, którą otrzymują, pochodzi od Chrystusa i dawana jest im przez Chrystusa. Misja Kościoła polega więc jedynie na tym, by tym wszystkim, którzy zbawiają się w ramach powszechnej historii zbawienia, dać tę świadomość, że w rzeczywistości zbawiamy się w ramach społecznych, eklezjalnych przez Chrystusa uwielbionego, który za pośrednictwem elementów instytucjonalnych wciela cały rodzaj ludzki do nowego ludu Bożego, który jest Jego Kościołem.⁵¹

⁵⁰ Por. K. Rahner, *Die anonymen Christen*, op. cit., s. 553—554. Problem ten poruszyła A. Röper w specjalnej monografii *Die anonymen Christen*, Mainz 1963 oraz w: *Sind Heiden Christen?*, Kevelaer 1964.

⁵¹ *Constitutio*, s. 19—20 (nr 17).

*

Resumując naukę soboru na temat przynależności do Kościoła dochodzimy do wniosku, że dwuwymiarowa struktura Kościoła postuluje również dwupłaszczyznowe rozwiązanie problemu: teologiczne i historyczne. Teologicznie więc istnieje jedna forma przynależności do Kościoła, a jest nią przynależność do Ducha Chrystusowego. Historycznie natomiast istnieją trzy stopnie przynależności do Kościoła. Pierwszy stopień to pełne wcielenie w społeczność Kościoła, czyli trwanie we wspólnocie katolickiej. Drugi stopień to związek z Kościołem, czyli trwanie w pozostałych wspólnotach chrześcijańskich. Trzeci natomiast stopień to przyporządkowanie lub skierowanie do ludu Bożego Nowego Testamentu, czyli trwanie we wspólnotach religijnych pozachrześcijańskich względnie we wspólnotach partycypujących w prawdzie i dobru.

Widzialna przynależność nie jest więc jedyną w swym rodzaju rzeczywistością, ale posiada charakter wielostopniowy, który realizuje się również poza jedynym Kościołem katolickim za pośrednictwem wielorakich widzialnych elementów. Można więc powiedzieć, że Sobór Watykański II wskazując na drogi prowadzące do zbawienia nawet poza chrześcijaństwem, nie naruszył w niczym przyjętej powszechnie nauki o konieczności Kościoła do zbawienia, którym to Kościołem jest ustanowiony przez Chrystusa instytucjonalnie Kościół powszechny, czyli katolicki.⁵² Uwzględniając ponadto w niektórych sformułowaniach aspekt *historiozbawczy* dziejów zbawienia, zinterpretował niejako teologicznie słowa Chrystusa, lecz w sensie pozytywnym: wielu jest wezwanych (którzy zbawiają się w ramach powszechnej historii zbawienia), ale mało wybranych (którzy zbawiają się w ramach specjalnej historii zbawienia).⁵³

Rozważanie nasze na temat przynależności do Kościoła można zamknąć zdaniem kończącym wykład nauki soboru o ludzie Bożym.⁵⁴ Sobór nawiązuje tu niejako do płaszczyzny transcendentnej Kościoła, która była przedmiotem wykładu w poprzednim rozdziale, „Misterium Kościoła”, w tejże konstytucji, aby nie stracić z oczu dwupłaszczyznowej struktury Kościoła ustanowionego przez Chrystusa. Ta bowiem dwupłaszczyznowość jest zarówno punktem wyjścia, jak i punktem dojścia misyjnego posłannictwa. „Tak więc modli się i równocześnie pracuje Kościół, aby w Lud Boży, w Ciało Pańskie i Świątynię Ducha Świętego weszła pełnia całego świata, i aby w Chrystu-

⁵² Por. Fr. R i c k e n, *Ecclesia... universale salutis sacramentum*, „Scholastik”, 40 (1965) 388.

⁵³ Zdanie to ma charakter czysto ilustrujący.

⁵⁴ *Constitutio*, s. 20 (nr 17).

sie, który jest Głową wszystkiego, oddawana była Stworzycielowi i Ojcu wszystkiego wszelka cześć i chwała”.

L'APPARTENANCE A L'EGLISE DU CHRIST
SELON LA CONSTITUTION *LUMEN GENTIUM* DU II^e CONCILE DU VATICAN

Dans la période qui précéda le Concile, théologiens catholiques et protestants s'efforcèrent de résoudre dans un esprit œcuménique le problème de l'appartenance à l'Eglise. Cette préoccupation leur faisait mettre en relief le côté positif des communautés chrétiennes situées hors du catholicisme et souligner leurs liens avec l'Eglise catholique. La conclusion qui s'en est dégagée est que le problème doit être envisagé au plan social, ecclésial et non, comme on l'a fait exclusivement jusqu'ici, à celui de l'humaine nature individuelle. Les conclusions de ces études préconciliaires peuvent se résumer comme suit: le degré le moins élevé du lien avec l'Eglise est constitué par la nature humaine, grâce à laquelle l'homme est incorporé à l'histoire du salut; la possession de la foi surnaturelle est un degré supérieur; le troisième degré, c'est l'acceptation du baptême; enfin, au sommet, le lien le plus parfait est celui d'une pleine appartenance à la société ecclésiale instituée par le Christ.

L'analyse de la Constitution conciliaire permet de conclure que, du point de vue théologique, il n'existe qu'une seule forme d'appartenance à l'Eglise, à savoir l'appartenance à l'Esprit du Christ. Par contre, du point de vue historique, c.-à-d. institutionnel, il en existe trois: *plene incorporantur, coniuncti, ordinantur*. L'appartenance visible n'est donc pas l'unique réalité en son espèce mais possède une structure à degrés qui est réalisée aussi en dehors de l'Eglise catholique par le moyen de divers éléments visibles.