

STEFAN MOYSA SJ

## DIALOG KATOLICKO-PROTESTANCKI W ŚWIETLE DEKRETU O EKUMENIZMIE

*Dekret o ekumenizmie* uchwalony przez Sobór Watykański II ma po-  
dać między innymi pewne wskazówki i zasady, według których powinien  
się toczyć dialog teologiczny katolicko-protestancki. Szczególnie ważna  
jest tutaj druga część III rozdziału dekretu (§§ 19—23), mówiąca o „Ko-  
ściołach i wspólnotach kościelnych odłączonych na Zachodzie”, chociaż  
zasady ogólne podane w dekrecie znajdują odnośnie do protestantyzmu  
swoje pełne zastosowanie. Redaktorzy schematu stali przy opracowaniu  
wspomnianej części wobec szczególnie trudnego zadania. Nie okazało  
się celowe powtarzanie z tej okazji wszystkich różnic doktrynalnych  
dzielących protestantów i katolików. Należało raczej szukać jakiejś  
wspólnej bazy, która otwierałaby nowe perspektywy porozumienia.<sup>1</sup>  
Pierwszy projekt dekretu usiłował sprowadzić te różnice do jakiejś ogól-  
nej fundamentalnej zasady, ale próba ta została skrytykowana przez  
wielu Ojców soboru, gdyż mogła prowadzić do licznych niewłaściwych  
uproszczeń.<sup>2</sup> Zdecydowano się ostatecznie na podkreślenie pewnych  
elementów, które „mogą i powinny stanowić oparcie i podniętę dialogu”  
(por. DE 19) wraz z dyskretną wzmianką o dzielących różnicach.<sup>3</sup>

Dekret więc mimo wyraźnego zrównoważenia elementów pozytywnych i negatywnych kładzie wyraźnie nacisk na momenty łączące ka-  
tolicki i protestancki punkt widzenia, wymieniając szczególnie wiarę  
w Chrystusa, studium Pisma świętego, życie sakramentalne oraz życie  
w Chrystusie (por. DE 20—23). Z tych elementów pragniemy zwrócić  
szczególną uwagę na dwa pierwsze, pomijając dwa następne, które mają  
daleko idące konsekwencje praktyczne i domagają się obszernych opra-  
cowań. Poruszymy natomiast sprawę zawartą w pierwszym rozdziale

---

<sup>1</sup> Por. raport J. A. Martina, arcybiskupa Rouen, na temat pierwszej redakcji  
schematu o ekumenizmie, przedstawiony na obradach soboru w dniu 18 listopada  
1963 r., cyt. przez kard. L. Jaegera, *Le décret de Vatican II sur l'Oecuménisme*,  
Tournai—Paris 1965 (tłum. z oryg. niemieckiego), s. 23.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 38.

<sup>3</sup> Używamy następujących skrótów dokumentów soborowych: DE — *Dekret  
o ekumenizmie*, KO — *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym*, KK — *Kon-  
stytucja dogmatyczna o Kościele*.

dekretu, a mianowicie zagadnienie teologicznego „statusu” chrześcijańskich społeczności odłączonych ze względu na podstawowe znaczenie, które posiada to zagadnienie dla interesującego nas tematu.

## I. CHRYSOLOGIA JAKO PUNKT WĘZŁOWY DIALOGU KATOLICKO-PROTESTANCKIEGO

„Myśl nasza kieruje się przede wszystkim ku tym chrześcijanom, którzy jawnie wyznają Jezusa Chrystusa jako Boga i Pana oraz jedyne-  
go Pośrednika między Bogiem a ludźmi na chwałę jedynego Boga, Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Zdajemy sobie jednak sprawę z tego, że istnieją poważne odchylenia od nauki Kościoła katolickiego, nawet o Chrystusie — Wcielonym Słowie Bożym i o dziele zbawienia, a stąd o tajemnicy i funkcji Kościoła, oraz o roli Maryi w dziele zbawienia. Cieszymy się jednak, widząc odłączonych braci skupiających się wokół Chrystusa jako źródła i ośrodka wspólnoty kościelnej. Pożądając zjednoczenia z Chrystusem czują się zniewoleni do coraz usilniejszego poszukiwania jedności, a nadto do dawania świadectwa swej wierze wobec wszystkich narodów” (DE 20).

W słowach tych sobór zwraca uwagę na podstawowe znaczenie chry-  
stologii dla dialogu ekumenicznego, zwłaszcza ze społecznościami od-  
łączonymi na Zachodzie. Stwierdza również, że inne różnice doktrynalne,  
wynikłe z reformacji, oddzielające te społeczności od Kościoła katolickie-  
go, znajdują w jakiś sposób swoje źródło w chrystologii. Zostawia jednak  
teologom sprawę bliższego zbadania zachodzących tutaj wzajemnych  
powiązań i motywów podziału. Chociaż, jak widzieliśmy, sobór wzbra-  
niał się, by sprowadzić wszystkie doktrynalne trudności reformacji do  
zasady podstawowej obejmującej wszystkie inne, to jednak pośrednio  
podejmuje w jakiś sposób fundamentalną intuicję protestantyzmu i za-  
prasza teologów do dalszych badań tego zagadnienia. Idąc po tej linii  
przedstawimy, na czym polega ta fundamentalna intuicja i w jaki sposób  
rzutuje ona na rozbieżność poglądów zarówno w chrystologii, jak  
i w innych zagadnieniach teologicznych.

Od czasów Moehlera zaznaczają się w teologii katolickiej i niekato-  
lickiej usiłowania, aby sięgnąć do najgłębszego korzenia różnic doktry-  
nalnych zachodzących między obu społecznościami. Od niego bowiem  
pochodzi myśl, że dyskusja nad poszczególnymi problemami dzielącymi  
społeczności chrześcijańskie będzie bezprzedmiotowa, dopóki nie odkryje  
się i nie skonfrontuje z sobą najbardziej fundamentalnych intuicji każ-  
dego sposobu interpretacji objawienia. Każda społeczność chrześcijań-  
ska posiada taką fundamentalną intuicję. Może ona być fałszywa, ale

mimo tego będzie interpretować wewnętrzną logikę systemu i rzutować na wszystkie zagadnienia stanowiące przedmiot sporów teologicznych.

Cokolwiek by się sądziło o fundamentalnej intuicji protestantyzmu i chociaż różni autorzy różnie ją pojmują, wydaje się, że niepodobna pominąć wpływu osobistych przeżyć Lutera na jej ukształtowanie.<sup>4</sup> Tym przeżyciem było poczucie własnej grzeszności, własnego zagubienia wobec sprawiedliwego Boga. Zdaniem Lutera człowiek jest z gruntu zepsuty, przeżarty grzechem, nie ma w nim nic dobrego, wszystko jest złem. Nawet jego najszlachetniejsze wartości i uczucia są tym zepsuciem dotknięte. Konsekwentnie czuje się zagrożony klęskami, nędzą, niepokojem sumienia, wreszcie śmiercią. Człowiek nie ma żadnej siły, aby się wydobyć z tego stanu. Ale w tym stanie nędzy i zagubienia człowiek czuje się równocześnie interpelowany przez Boga, Bóg odkrywa mu swoje miłosierdzie. Tak jak był człowiek zgubiony i bez ratunku wobec boskiej sprawiedliwości, tak samo staje się zbawiony i uratowany przez boskie miłosierdzie. Tego usprawiedliwienia i zbawienia udziela mu bezpośrednio Chrystus. Zbawienie jest darem danym całkowicie darmo, bez udziału jakichkolwiek uczynków ludzkich, które dla zbawienia nic nie znaczą. Jedynym udziałem człowieka jest przyjęcie zbawienia przez wiarę, przez co człowiek zostaje usprawiedliwiony. Stąd naczelne hasła protestantyzmu: „sola gratia” — zbawia sama łaska, „sola fides” — człowiek przyjmuje zbawienie tylko przez wiarę.

Wiść o zbawieniu przychodzi człowiekowi przez Boże słowo zawarte w Piśmie św. Bez niego niemożliwa byłaby wiara w zbawienie i jego przyjęcie. Dzięki słowu zostaje nawiązany bezpośredni kontakt, dialog między Bogiem a człowiekiem. Interpretacja i badanie słowa Bożego muszą być wynikiem tego osobistego kontaktu; między słowem Bożym a człowiekiem nie może być żadnego pośrednictwa. Słowo Boże posiada bowiem autorytet najwyższy i absolutny. Nie istnieje autorytet zewnętrzny upoważniony do jego interpretowania. Takie zewnętrzne pośrednictwo mąciłoby właściwe wymiary osobistego kontaktu między Bogiem a człowiekiem. Z tego wszystkiego wynika więc dalsze hasło protestantyzmu: „sola Scriptura”.

„Sola gratia”, „sola fides”, „sola Scriptura” mają według protestantyzmu swoje źródło w hasle „solus Christus”. Chrystus transcendentny jest sam najwyższym Panem człowieka, On do każdego człowieka osobno przemawia, każdego osobno zbawia. Zbawienie to zostało dokonane

---

<sup>4</sup> O fundamentalnej intuicji protestantyzmu piszą m. in.: F. J. Leenhardt, *La Parole et le Buisson de feu*, Neuchâtel 1962; B. Lambert, *Le problème oecuménique*, Paris 1962, t. I, s. 191—238; T. Sartory, *Das Mysterium der Kirche in reformatorischer Sicht*, [W:] F. Holböck — T. Sartory, *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, Salzburg 1962, t. 2, s. 927—996.

nieodwołalnie na krzyżu, odtąd już żadna czynność stworzona nie może do niego nic dodać. Wszelkie pośrednictwo zbawienia uwłaczałoby jednemu pośrednictwu Chrystusowemu. Dlatego protestantyzm odrzuca pośrednictwo Matki Bożej i świętych, które dla niego nie daje się pogodzić z tym jedynym pośrednictwem. Odrzuca zasadniczo Tradycję jako domieszkę ludzką do jedynego transcendentnego słowa Bożego. Nie przyjmuje sakramentów w katolickim pojęciu, gdyż będzie w nich upatrywał znaki zewnętrzne udzielające same przez się zbawienia, co uwłacza jednemu jego autorowi. Z tego samego powodu odrzuca katolickie pojęcie Kościoła jako instytucji pośredniczącej i koniecznej do zbawienia. Można śledzić, jak ta zasada transcendencji, obawa, by zachować dzieło Chrystusa nienaruszone, rzutuje na całą koncepcję protestantyzmu i jak określa, fundamentalne różnice, które go od katolicyzmu oddzielają.

W ten sposób punkt wyjściowy poglądów Lutra, zbawienie człowieka przez samą łaskę, zaznacza się w całej teologii luterkańskiej, w szczególności zaś w chrystologii. Luter wyznawał zawsze dogmat chalcedoński o dwóch naturach, ale zawartości tego dogmatu nadał zupełnie inną treść, niż czyni to teologia tradycyjna. Starożytność chrześcijańska zajmowała się głównie konstytucją ontologiczną osoby Chrystusa. Około tej sprawy toczą się wszystkie wczesne spory chrystologiczne. Luter zwraca uwagę przede wszystkim na dzieło Chrystusa, cała jego chrystologia zorientowana jest soteriologicznie. Na pierwszy plan wybija się nie Chrystus sam w sobie, ale Chrystus dla mnie. Poznać Chrystusa — znaczy poznać Jego dobrodziejstwa.<sup>5</sup>

Najbardziej charakterystyczny pod tym względem jest znany tekst Lutra, często przez teologów cytowany: „Chrystus ma dwie natury. Cóż to mnie obchodzi? Jeżeli nosi On to wspaniałe i pocieszające imię Chrystusa, to dzięki posługiwaniu i zadaniu, które przyjął na siebie; ono nadaje Mu Jego imię [...] Wierzyć w Chrystusa, to nie znaczy mówić, że Chrystus jest osobą, która jest człowiekiem i Bogiem zarazem. To się nikomu na nic nie zda. Oznacza to, że ta osoba jest Chrystusem, to jest że dla nas wyszedł od Boga i przyszedł na świat”.<sup>6</sup>

Nie trzeba jednak sądzić, aby Luter odrzucał albo lekceważył istnienie dwóch natur w Chrystusie. Jest to tylko mocny sposób wyrażenia tego, co uważał on za ważne w osobie Chrystusa, a mianowicie Jego działania dla zbawienia człowieka, aspektu dramatycznego Jego osobo-

<sup>5</sup> Por. Melancton, *Loci theologici*, cyt. przez Y. Congara, *Regards et réflexions sur la christologie de Luther*, [W:] *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964, s. 456.

<sup>6</sup> M. Luther, *Werke*, [Erlangen—Frankfurt 1826], t. 35, s. 207, cyt. przez Y. Congara, tamże, s. 455.

wości. Jest to wyraz głoszonej przez Lutra „theologiae crucis”, która odrzuca metafizyczną bazę myśli chrześcijańskiej, a zwraca się jedynie do Bożego działania w Chrystusie. Luter myśli kategoriami historii zbawienia, i to odnośnie do osób i sytuacji konkretnych. Nie interesuje go abstrakcyjna natura dotknięta grzechem, ale zawsze człowiek konkretny znajdujący się w danej chwili pod władzą grzechu.<sup>7</sup>

Luter jeszcze w inny sposób odbiega od tradycyjnej interpretacji dogmatu chalcedońskiego. Według niej bowiem złączenie dwóch natur w Chrystusie umożliwia „communicatio idiomatum”, czyli orzekanie przymiotów boskich i ludzkich o tym samym podmiocie — Chrystusie. Można więc powiedzieć, że Bóg cierpiał albo że Jezus jest wszechmocny. Lutrowi chodzi zupełnie o coś innego, a mianowicie nie o przypisywanie Chrystusowi przymiotów ludzkich i boskich, ale o zamianę sytuacji. Bóg w Chrystusie zniża się do naszej natury, przyjmując jej słabości łącznie z grzechem, a udziela jej w zamian za to swojej sprawiedliwości, a następnie swojej chwały. Następuje „przedziwna wymiana”, o której Luter często pisze. Skutkiem tej przedziwnej wymiany, zdaniem Lutra, jest to, że Bóg nie działa za pośrednictwem człowieczeństwa Chrystusowego — człowieczeństwo Chrystusowe nie odgrywa roli przyczyny nadrzędnej zbawienia, chociaż nawet podporządkowanej. Bóg, zdaniem Lutra, działa tylko w człowieczeństwie Chrystusowym, ono jest zasłoną dla działania Bożego („eine Larve für Gottes Majestät”). Całe zbawienie natomiast jest wyłącznie dziełem Bożym — opus Dei. Przejawia się tutaj wyraźnie luterska zasada „Alleinwirksamkeit Gottes”. Zbawienie pochodzi wyłącznie od Boga i człowiek może je tylko przyjąć wiarą, ale nawet sama wiara jest dziełem Bożym w człowieku. W zbawieniu nie ma żadnego dwustronnego ruchu: daru pochodzącego od Boga i współpracy człowieka, która pod wpływem tego daru coś Bogu zwraca i ma udział w zbawieniu. Ruch jest jedynie jednostronny. Dar pochodzi wyłącznie od Boga i sprawia zbawienie sam bez współdziałania człowieka. Wszystkie dobre czyny w człowieku są wyłącznie czynami Boga. Nie mamy własnej sprawiedliwości, własnej mocy, ale tylko jedynie sprawiedliwość Chrystusową i moc Chrystusową, a ta jest dziełem Bożym w nas. Widać, jak w pojmowaniu osoby Chrystusa i w całej chrystologii dominuje naczelna idea Lutra — zbawienie przez samą łaskę.<sup>8</sup>

Umnieszenie znaczenia człowieczeństwa Chrystusowego, jak również nieuznawanie żadnego pośrednictwa istoty stworzonej między czło-

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 457—458.

<sup>8</sup> Powyższą interpretację chrystologii Lutra podają tacy autorzy, jak Y. Congar, l. c.; T. Sartory, *Die Oekumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Meitingen 1955, s. 159—160.

wiekiem a Bogiem, ma bardzo poważne następstwa dla całej teologii Lutera i determinuje w znacznym stopniu różnice między nauką katolicką a luterąską. Dotyczy to przede wszystkim eklezjologii, w której różnice między nauką katolicką a protestantyzmem są najgłębsze. To, że nauka katolicka przyjmuje prawdziwą przyczynowość człowieczeństwa Chrystusowego w dziele zbawienia, pociąga konieczność przedłużenia i rozszerzenia tego widzialnego pośrednictwa. Chrystus — Słowo prawdziwie Wcielone — jest jedynym źródłem łaski. „Z jego pełni wszyscyśmy otrzymali — łaskę po łasce” (J 1, 16). Ponieważ jednak wytrysnęło ono w określonym miejscu i czasie, w ściśle oznaczonym punkcie historii, ponieważ samo przybrało oznaczone wymiary historyczne, to działanie Jego musiało, aby być naprawdę powszechne, rozciągnąć się poza jeden jedyny moment Jego widzialnego przyjścia i poza przestrzeń historycznego działania Chrystusa. Czynnikiem rozszerzającym widzialne działanie Chrystusa jest pośrednictwo Kościoła. Sprawowanie urzędu kościelnego, sukcesja apostołska, działanie sakramentów są tymi czynnikami w obrębie pośrednictwa kościelnego, które przedłużają działanie Chrystusowego Wcielenia między Jego pierwszym a drugim przyjściem i łączą Chrystusową paschę, a więc Jego śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie, z paschą każdego chrześcijanina. Jest rzeczą charakterystyczną, że teoria sukcesji apostołskiej została rozwinięta przez św. Ireneusza w drugiej połowie II wieku, gdy Kościół musiał stawić czoło herezji gnostyckiej, która przeinaczyła istotny sens Wcielenia. Wskazuje to na ściśle powiązanie nauki o następstwie Apostołów z dogmatem Wcielenia.<sup>9</sup>

W przeciwieństwie do katolickiego sposobu pojmowania Luter utrzymuje konieczność istnienia bezpośredniego połączenia łaski między człowiekiem a Bogiem. Łaski tej udziela Bóg zupełnie niespodziewanie, kiedy zechce, komu zechce, bez żadnego widzialnego pośrednictwa w sposób nieprzewidziany.

Źródłem łaski w pojęciu Lutera jest również historyczne Wcielenie, ale jej rozdawnictwo nie odbywa się za pośrednictwem człowieczeństwa Chrystusowego, lecz tkwi w niewidzialności i pozostaje aktem Boga całkowicie wolnym i nieprzewidzianym, który Barth nazwał „wydarzeniem”<sup>10</sup> Stąd Kościół dla protestantyzmu w jego najbardziej konsekwentnych przedstawicielach jest właśnie tym wydarzeniem. Nie jest instytucją historyczną, jest zgromadzeniem wierzących słowu Bożemu, zwołanych przez Ducha Świętego mocą zmartwychwstania Chrystusa. Zmartwychwstanie wraz z męką i z przyjściem Ducha Św. jest tym

<sup>9</sup> Por. Y. Congar, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Bruges 1955, s. 40—43.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 43—44.

„wydarzeniem”, które sprawia Kościół. Założenie Kościoła nie jest więc minionym faktem historycznym, lecz tajemnicą wiary, która stale trwa, gdyż Chrystus przez Ducha Świętego stale powołuje wiernych do Kościoła.<sup>11</sup>

Luterańska zasada zbawienia pochodzącego wyłącznie od Boga, bez żadnego pośrednictwa istoty stworzonej a realizująca się, jak widzieliśmy, w luterańskiej chrystologii, dzieli głęboko protestantów od katolików w pojmowaniu roli Matki Bożej. Tak jak, zdaniem protestantów, człowieczeństwo Chrystusowe nie może współpracować w zbawieniu, tak tym bardziej nie może w nim współpracować Maryja. Maryja bowiem podobnie jak Kościół przedstawia w koncepcji katolickiej zasadę udziału stworzenia w dziele własnego zbawienia. Maryja i Kościół są wyrazem pełnej rzeczywistości tajemnicy Wcielenia, która pojęta konsekwentnie musi się realizować w całej historii zbawienia.

Można by szczegółowo śledzić, w jaki sposób zasadnicze różnice w pojmowaniu chrystologii przez protestantów i katolików rzutują na inne dzielące ich różnice doktrynalne, nie pozwalają jednak na to ramy obecnego opracowania. Powstaje jednak pytanie, czy w świetle dotychczasowych rozważań istnieje jakaś droga do przewyciężenia różnic eklezjologicznych, mariologicznych i innych, dzielących protestantów i katolików, właśnie poprzez uzgodnienie poglądów chrystologicznych. Wydaje się, że dekret insynuuje taką drogę, skoro w przytoczonych wyżej słowach mówi o tym, jak bracia odłączeni pragnąc zjednoczenia z Chrystusem coraz silniej poszukują jedności między sobą (por. DE 20).

Badania teologiczne, które doprowadziłyby do zbliżenia w tej dziedzinie, powinny, jak się zdaje, zarówno ze strony katolickiej, jak i protestanckiej pójść w dwóch kierunkach. Pierwszy to należyte pogłębienie ontologii osoby Chrystusa i należyte wyciągnięcie wniosków z Chalcedońskiego dogmatu o dwóch naturach. Widzieliśmy, jak Luter pomija ten punkt widzenia i w jaki sposób ten brak zasadniczo wpływa na inne różnice teologiczne, stąd też ta dziedzina badań będzie głównie aktualna dla teologów protestanckich. Trzeba mieć tu zawsze przed oczyma prawdę, że jedność Kościoła jest zakorzeniona w osobie Chrystusa i Kościół stanowi z Nim życiową wspólnotę. Należyte uwydatnienie związków między Chrystusem a Kościołem pozwoli na głębsze zbadanie prawdy, w jaki sposób Kościół stanowi przedłużenie Wcielenia i jak ontologia osoby Chrystusa znajduje swoje odbicie w strukturze ontologicznej Kościoła. Jest rzeczą jasną, że tej analogii między Chrystusem a Kościołem w dziedzinie Wcielenia nie można posuwać zbyt daleko ani przyjmować

---

<sup>11</sup> Por. A. de Bovis, *La fondation de l'Eglise*. „Nouv. Rev. Théol.”, 85 (1963) 12—13.

bez odpowiednich precyzji i zastrzeżeń, gdyż prowadziłyby to do deifikacji Kościoła, czego obawiają się protestanci w katolicyzmie.<sup>12</sup> Niemniej jednak, nawet zdaniem niektórych protestantów, analogia ta prowadzi do należytej oceny widzialności Kościoła i jego elementów organizacyjno-strukturalnych.<sup>13</sup>

Drugi kierunek szczególnie aktualny dla teologii katolickiej polegałby na większym wniknięciu w chrystologię biblijną i na myśleniu jej kategoriami. Istotną zaś cechą myślenia biblijnego jest myślenie historyczne, egzystencjalne i funkcjonalne. Biblia nie mówi nam przede wszystkim, kim jest Bóg, Trójca Święta, Chrystus Syn Boży sam w sobie, ale kim jest dla nas, co nam przynosi. Biblia nie jest według wyrażenia Abrahama Heschela teologią dla człowieka, ona jest antropologią dla Boga, to znaczy uwydatnia nam przede wszystkim sytuację człowieka wobec Boga i rodzaj relacji, którą człowiek winien z Bogiem nawiązać. Oczywiście, niemożliwe jest objawienie działalności Boga dla człowieka bez zaczątkowego przynajmniej objawienia istoty Bożej, tak że te dwa punkty widzenia będą się zawsze z sobą łączyły. Niemniej nacisk na pierwszy aspekt jest w Piśmie św. bardzo widoczny.<sup>14</sup>

Stąd też Pismo św. rozważa osobę Chrystusa przede wszystkim nie samą w sobie, ale w stosunku do nas, w jego funkcji objawiającej i przynoszącej zbawienie człowiekowi. Gdy Chrystus w Ewangelii św. Jana mówi o sobie: „jestem chlebem życia, światłem świata, dobrym pastorem” itd., to te porównania nie oznaczają konstytucji ontologicznej osoby Chrystusa, ale dobroczynne skutki, które jego działalność wywiera na człowieku. Podobnie Chrystus Logos — Słowo — nie oznacza Jego istoty samej w sobie, ale funkcję objawiającą wobec ludzkości.<sup>15</sup>

Przebudowanie traktatu chrystologicznego pod tym kątem widzenia, który dotąd dość mało zaznaczył się jeszcze w teologii katolickiej, zbliżyłoby go do oryginalnych źródeł objawienia i stworzyłoby nowe możliwości spotkania z protestantyzmem. Okazuje się bowiem, że zasadnicza intuicja Lutera, który myślał kategoriami historii zbawienia i pytał, kim jest Chrystus dla mnie, była słuszna i oparta na Biblii, choć nie można się zgodzić na jednostronność tego punktu widzenia i pominąć w osobie Chrystusa wszelki aspekt ontologiczny.

<sup>12</sup> Znaczenie analogii między tajemnicą Wcielenia a tajemnicą Kościoła bardzo dobrze analizuje Y. Congar, *Dogme christologique et ecclésiologie*, [W:] *Sainte Eglise*, Paris 1963, s. 69—104. Por. też T. Sartory, op. cit., s. 152—159.

<sup>13</sup> Por. G. Blum, *Ist Christus zerteilt? Der eine Christus und die Fragmentation seines Leibes*, „Una Sancta”, 20 (1965) 15—32.

<sup>14</sup> Por. Y. Congar, *Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatiques*, „Concilium”, 11 (1966) 11—26.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 14—17.



## II. BIBLIJNA SYNTEZA TEOLOGICZNA W DIALOGU KATOLICKO-PROTESTANCKIM

Drugim elementem, który obok nauki o Jezusie Chrystusie stanowi według dekretu „oparcie i podniętę” dialogu ekumenicznego, jest rozmówanie braci protestantów w Piśmie św. oraz cześć czy prawie kult, który żywią dla niego (por. DE 21).

Dlatego też dekret uważa, że „Pismo św. jest dla owego dialogu znakomitym narzędziem w potężnym ręku Bożym do osiągnięcia tej jedności, którą Zbawca wskazuje wszystkim ludziom” (DE 21).

Rola Pisma św. w dialogu ekumenicznym jest sprawą zbyt dobrze znaną, aby trzeba było nad nią długo się zatrzymywać. Zwrócimy natomiast uwagę na możliwość stworzenia syntezy teologicznej opartej na Piśmie św., która obejmowałaby całość teologii chrześcijańskiej, a byłaby bardzo płodna w dziedzinie ekumenizmu, zwłaszcza w dziedzinie dialogu katolicko-protestanckiego. Mamy na myśli szeroko pojętą teologię historii zbawienia, której główne założenia oraz znaczenie ekumeniczne chcielibyśmy tutaj przedstawić.

Przede wszystkim należy zaznaczyć, że ze strony katolickiej teologia taka jest wyraźnie popierana przez najwyższe autorytety. Nie tylko bowiem *Dekret o ekumenizmie* przewiduje możliwość pluralizmu teologicznego (por. DE 10, 11, 17), ale sama sprawa badania historii zbawienia powraca w wielu wypowiedziach papieskich. W czasie drugiej sesji soboru bowiem prof. Skydsgaard, obserwator Światowego Związku Luterańskiego, wyraził wobec papieża życzenie, aby teologia katolicka była bardziej oparta o historię zbawienia. Sugestia ta została natychmiast przyjęta przez Pawła VI i doprowadziła do utworzenia w Jerozolimie międzywyznaniowego instytutu ekumenicznego dla badania historii zbawienia.<sup>16</sup>

Tak jak każda teologia, teologia historii zbawienia wychodzi z faktu objawienia Bożego. Poza obiektywnym faktem objawienia i subiektywnym przyjęciem tego faktu przez wiarę nie może być mowy o żadnej teologii chrześcijańskiej. Samo objawienie zaś stanowi odsłonięcie człowiekowi tajemnicy zbawienia, powołania go do nadprzyrodzonego uczestnictwa we własnym życiu i do synostwa Bożego w Chrystusie. Boży plan zbawienia ludzkości stanowi więc właściwą treść objawienia. Wszystkie inne prawdy, które Bóg odsłania człowiekowi, w jakiś sposób są z tą główną prawdą związane.

---

<sup>16</sup> Por. J. Feiner, *Ein Interkonfessionelles Oekumenisches Institut in Jerusalem*, „*Stimmen der Zeit*”, 178 (1966) 56—58.

Objawienie jednak nie jest tylko przemawianiem Boga do człowieka. Dokonuje się ono równocześnie przez słowa Boże i przez czyny, „które są wewnątrz ze sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia uwydatniają i umacniają naukę i rzeczywistość oznaczoną słowami, słowa zaś ogłaszają czyny i tajemnicę w nich zawartą” (KO 2). Bóg przemawiając do człowieka i objawiając mu swój plan równocześnie działa i efektywnie realizuje zbawienie. Nie istnieje żadne objawienie czysto spekulatywne służące jedynie do powiększenia wiedzy o Bogu i Bożych prawdach, objawienie jest zawsze „ekonomiczne”, to znaczy służące całemu planowi zbawczemu Boga.

Objawienie Boże nosi zatem charakter historyczny. Realizacja zbawczego planu przez słowa i czyny Boże nie jest faktem o charakterze wyłącznie transcendentnym, oderwanym od ludzkiej rzeczywistości historycznej. Słowa i czyny Boże wchodzi równocześnie w rzeczywistość historyczną, stanowią te same kategorie, co inne ludzkie słowa i wydarzenia. Bóg objawiając się, równocześnie interweniuje w historię, objawia się właśnie poprzez nią. Na skutek tej interwencji pewne wydarzenia historii ludzkiej uzyskują wymiar szczególny, mianowicie nadprzyrodzony wymiar zbawczy. W wydarzeniach tych zamiary zbawcze wobec ludzkości realizują się w szczególny sposób.

Szczytowym punktem historii świętej jako historii objawienia i zbawczego działania Bożego jest wydarzenie Chrystusowe. Słowo Boże, które ukazuje się w zupełnie określonym miejscu i czasie, to Bóg w swoim objawiającym zbawczym działaniu.<sup>17</sup> Stanowi on absolutną normę, według której liczy się czas historii świętej, punkt podziału czasowego, do którego wszystkie wydarzenia historii świętej poprzedzające ten zasadniczy moment zdążają i który wszystkim wydarzeniom następującym po nim nadaje swój sens i znaczenie.

Teologia historii zbawienia jest niczym innym, jak usiłowaniem zrozumienia historii zbawienia, przeniknięcia jej, odkrycia, co Bóg w niej dla człowieka zdołał i co chce człowiekowi przez nią powiedzieć. Oczywiście, że to przeniknięcie musi dokonywać się w świetle wiary, która nie poprzestaje na wydarzeniach zewnętrznych, ale przyjmuje rzeczywistość nadprzyrodzoną w nich ukrytą i jest aktem przyjęcia i posłuszeństwa wobec tej rzeczywistości, uznającym poręczający ją Boży autorytet. Teologia, opierając się na wierze, idzie jednak dalej niż ona. Stanowi metodyczno-krytyczną refleksję nad danymi wiary przy pomocy wszelkich środków stojących do dyspozycji rozumu ludzkiego. Teologia historii zbawienia będzie więc taką krytyczną refleksją nad wydarzeniami stanowiącymi z jednej strony fakty historyczne, z drugiej zaś przedmiot wiary, pod kątem ich wzajemnego powiązania, jedności

<sup>17</sup> Por. O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich 1962<sup>3</sup>, s. 38—39.

planu Bożego, która w nich się przejawia, ich znaczenia w całokształcie ludzkiej egzystencji.

Centralne znaczenie tej refleksji teologicznej mają fakty dotyczące życia Chrystusa jako bezpośrednio objawiające tajemnicę Jego osoby, gdyż jest On „równocześnie pośrednikiem i pełnią całego objawienia” (KO 2). Chrystus w swoim życiu ziemskim jest właściwym przedmiotem posłannictwa ewangelicznego. O Nim mówi św. Jan: „Oznajmiamy wam i to, co było od początku, co usłyszeliśmy o Słowie życia, co ujrzeliśmy naszymi oczyma, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce” (1 J 1, 1). W słowach tych podkreślone jest zasadnicze znaczenie historycznego życia Chrystusa dla właściwego ukształtowania stosunku człowieka do Boga.

Pierwsze pokolenie chrześcijan świadome jest znaczenia ziemskiego życia Chrystusa. Zarówno Ewangelie, jak i pisma apostołskie stanowią nie tylko suchą relację faktów, ale też pewną systematyzację, refleksję nad ich znaczeniem, wykazują stopniowe pogłębienie zrozumienia ich roli dla egzystencji chrześcijańskiej. W ten sposób pisma Nowego Testamentu stanowią już pewną teologię, która pozostanie punktem wyjścia i podstawą wszelkiej refleksji teologicznej wieków następnych.

Refleksja teologiczna nad historią zbawienia jest więc samorzutną tendencją myślenia chrześcijańskiego zaznaczającą się od pierwszych pism chrześcijańskich i w najwcześniejszych wyznaniach wiary, których przedmiotem są pewne wydarzenia z życia Chrystusa. Ten sposób myślenia zaznacza się wyraźnie w teologii patrystycznej, na przykład u św. Ireneusza w związku z jego walką z gnostykami czy w dziełach św. Augustyna. W miarę, jak późniejsza teologia coraz to bardziej przekształcała się w naukę systematyczną formowaną przez myśl filozoficzną grecką, historyczny sposób myślenia schodzi w cień na korzyść myślenia pojęciami ogólnymi. Stąd w następnych wiekach zachodzi wyraźne przeakcentowanie aspektu ontologicznego objawienia kosztem jego aspektu egzystencjalnego. Przeciwna natomiast tendencja, idąca od Lutera poprzez Kirkegaarda do Bultmanna, pomija zupełnie aspekt ontologiczny i treściowy misterium Chrystusa redukując całą wiarę do decyzji egzystencjalnej. Teologia historii zbawienia wynikająca z potrzeb dzisiejszych będzie miała za zadanie zrównoważenie obu aspektów, integrację dotychczasowego dorobku teologicznego wraz ze szczególnym uwzględnieniem problematyki dzisiaj aktualnej i nowego przemyślenia teologii pod kątem zbawczego misterium Chrystusa, które dokonuje się w historii.

Ponieważ synteza teologiczna, o której mówimy, bierze na serio fakt historyczności objawienia, musi się ona opierać w przeważającej mierze na Biblii i być w pewnym sensie teologią biblijną. Księgi święte bowiem

odtworzą pod postacią natchnionego słowa Bożego fakty historii świętej ludzkości od początku świata aż do zakończenia objawienia apostołskiego, przy czym szczególne miejsce zajmują w nich dzieje Chrystusa i znaczenie Jego posłannictwa. Teologia historii zbawienia musi więc z konieczności uważać Pismo św. za swoje najważniejsze źródło, konieczną podstawę, na której będzie budować całą swoją strukturę. Będzie ona wykorzystywać wszystkie wyniki badań nad Pismem św. — nie tylko filozoficzne i historyczne, ale przede wszystkim teologiczne, które zgłębiają Pismo św. pod kątem rzeczywistości nadprzyrodzonej w nim zawartej. Teologia biblijna, która bada Pismo św. stale pod nowymi aspektami, stara się odkryć zasadnicze idee objawienia biblijnego, a przy tym trzyma się metod ściśle egzegetycznych i nie wychodzi poza treść ksiąg świętych. Taką teologia będzie jednym z głównych elementów teologii historii zbawienia. Ta ostatnia jednak nie może na tym poprzestać i pozostać jedynie teologią biblijną. Pismo św. bowiem, jako wyraz wiary Kościoła pierwszych wieków, krystalizacja apostołskiej Tradycji, zawiera w jakimś sensie całość objawienia, ale jedynie w sposób zalążkowy, niewyraźny, wirtualny. W ciągu następnych pokoleń wierzący kontemplują Bożą prawdę, posiadaną zalążkowo w depozycie, studiują ją; doświadczają jej wewnątrz (por. KO 8). W ten sposób następuje rozwój Tradycji i Kościół wzrasta w znajomości posiadanej prawdy. Do odkrycia jej dopomagają również okoliczności zewnętrzne, które sprawiają, że uwaga wierzących zostaje skierowana raczej na te niż na inne zagadnienia, stąd też niektóre kwestie teologiczne są w pewnych czasach szczególnie aktualne. W ten sposób Pismo św. nie pozostaje w Kościele martwą literą, ale jest nieustannie pogłębiane i przeżywane. Kościół odkrywa w nim stale nowe treści. Wzrasta więc zrozumienie faktów historii zbawienia zawartych w Piśmie św. i ich znaczenia dla pokoleń aktualnie żyjących. Dzięki temu rozwojowi chrześcijanie epoki poapostolskiej mogą śledzić historię zbawienia nie jako szereg faktów dawno minionych, ale jako ciągłą realizację dzieła Chrystusowego w każdym ludzkim pokoleniu. Zapoznanie czynnej roli Kościoła w przekazywaniu objawienia pozbawia je jakiegoś bardzo ważnego, istotnego wymiaru.

Wydaje się, że takie widzenie problematyki stawia pod znakiem zapytania wartość ekumeniczną teologii historii zbawienia, gdyż zakłada normatywną rolę Tradycji, którą protestanci jednomyślnie odrzucają. Należy w związku z tym zwrócić uwagę, że nie chodzi o to, aby stworzyć teologię, która byłaby dobrym narzędziem ekumenicznym, a pomijała istotne aspekty objawienia; byłoby to tylko żywieniem niepotrzebnych złudzeń co do możliwości zjednoczenia chrześcijan. Teologia historii zbawienia będzie ekumeniczna bardziej na skutek ducha, który ją prze-

nikał, niż przez gotowe rozwiązanie problemów dzielących chrześcijan. Znaczenie ekumeniczne zapewni jej ściśle związanie ze słowem Bożym i unikanie rozwiązań, które nie znajdują w nim potwierdzenia. Jednym z jej zadań będzie również zniwelowanie dysproporcji teologicznych powstałych na skutek wielowiekowej polemiki, która doprowadziła do wyolbrzymienia pewnych zagadnień, mających w całokształcie objawienia znaczenie peryferyczne. Teologia historii zbawienia poświęci główną uwagę tym zagadnieniom, które w całokształcie objawienia mają znaczenie centralne, a więc przede wszystkim Chrystusowemu zbawczemu misterium. To misterium, które jest ośrodkiem objawienia, uważa równocześnie za ośrodek teologii, nadający jedność całej jej strukturze. Warunkiem ekumenicznej syntezy teologicznej jest bowiem uznawanie istnienia hierarchii prawd w nauce objawionej i stosowanie zasady: co jest centralne w objawieniu, winno być centralne w teologii, co ważne w objawieniu, jest też ważne w teologii, a co peryferyczne w objawieniu, jest też peryferyczne w teologii. Tylko tego rodzaju teologia ma szansę, aby być badaną przez braci protestantów i umożliwić owocny dialog na temat zagadnień nas dzielących, które w całokształcie takiej syntezy teologicznej ukażą się w zupełnie innym świetle.

Po wtóre teologia historii zbawienia jest ekumeniczna przez to, że zdań Pisma św. nie uważa się jako „dicta probantia” dla tez teologicznych, ale przede wszystkim bada obiektywnie jego naukę i w jej świetle układa całość struktury teologicznej, dbając o należyłą ciągłość między nauką Pisma św. a jej zrozumieniem przez Tradycję. Wydaje się, że w dialogu ekumenicznym z protestantami nie tyle to jest trudnością, że nauka katolicka przyjmuje konieczność odczytywania Pisma św. w świetle Tradycji i fakt wyjaśniania nauki zawartej w Piśmie św. przez Kościół, ale to, że pewne twierdzenia w dotychczasowych katolickich przedstawieniach teologicznych wydawały się zupełnie oderwane od Pisma świętego, a nauka w nich zawarta do Pisma św. dodana.

Wreszcie teologia historii zbawienia będzie ekumeniczna również dlatego, że nie można pominąć w swojej analizie samego faktu ekumenicznego. Istniejący obecnie podział chrześcijaństwa oraz dążność do jego przewyciężenia, tak charakterystyczna dla dzisiejszych czasów, są to fakty aktualnie realizującej się historii zbawienia, które nie mogą być pominięte przez syntezę teologiczną omawianego typu. Teologia analizująca sam fakt ekumeniczny posiadałaby wielkie znaczenie dla sprawy jedności. Teologia taka jest dotąd nie opracowana, najwyżej posiadamy pewne jej elementy. Jednym z nich jest zagadnienie poruszone również w *Dekrecie o ekumenizmie*, a mianowicie odpowiedź na to, czym są w oczach Kościoła katolickiego społeczności chrześcijańskie od niego odłączone.

### III. EKLEZJALNY STATUS CHRZEŚCIJAŃSKICH SPOŁECZNOŚCI ODŁĄCZONYCH

„Same te Kościoły i odłączone Wspólnoty, choć w naszym przekonaniu podlegają brakom, wcale nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia, których moc pochodzi z samej pełni łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu” (DE 3). Powyższe zdanie stanowi jedną z najważniejszych doktrynalnych wypowiedzi *Dekretu o ekumenizmie*. Sobór podkreśla, że mimo podziału zachodzącego w chrześcijaństwie, podziału będącego wynikiem grzechu, Bóg w swoim miłosierdziu posługuje się dla zbawienia ludzkości również społecznościami, w których nie weryfikuje się pełne pojęcie Kościoła Chrystusowego. Społeczności te są dla swoich członków prawdziwym środkiem uświęcenia i zbawienia, i jako takie można i trzeba je włączyć w odgrywaną się obecnie historię zbawienia. Tym samym została przewyciężona postawa teologiczna, która wprawdzie przyznawała poszczególnym chrześcijanom możliwość zbawienia poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego, ale utrzymywała, że dzieje się to mimo przynależenia do społeczności odłączonych. Sobór wyraźnie twierdzi, że chrześcijanin niekatolik zbawia się właśnie w społeczności i przez społeczność, do której należy.

Chcąc bliżej wyjaśnić, w jaki sposób społeczności chrześcijańskie związane są z Kościołem Chrystusowym, sobór naucza, że posiadają one elementy lub dobra, które mimo że istnieją poza widocznym obrębem Kościoła katolickiego, pochodzą jednak od Chrystusa i prowadzą do Niego, a tym samym słusznie należą do jedyne Kościoła Chrystusowego (por. DE 3).

Z elementów tych *Dekret o ekumenizmie* wymienia przykładowo: spisane słowo Boże, życie w łasce, wiarę, nadzieję, miłość, inne wewnętrzne dary Ducha Świętego oraz widzialne elementy (por. tamże). Przy innych okazjach w tym samym kontekście wspomniane są sakramenty, w szczególności chrzest i eucharystia (por. DE 15, 22; KK 15).

Teoria elementów Kościoła czy śladów Kościoła (*vestigia Ecclesiae*) miała od dawna swoje miejsce w teologii niekatolickiej i katolickiej.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Dobry przegląd bibliograficzny podaje E. Lamirande, *La signification ecclésiologique des communautés dissidentes et la doctrine des vestigia Ecclesiae. Panorama théologique des vingt-cinq dernières années*, „Istina”, 10 (1964) 25—58. Z autorów tam podanych na szczególną uwagę zasługują: G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, Louvain 1962<sup>2</sup>, s. 189—195; 247—259; G. Baum, *L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes de Léon XIII à Pie XII*, Paris 1961 (tłum. z oryg. ang.), s. 115—134; poza tym W. Kasper, *Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischer Kirchen*, „Tüb. Theol. Quartalschrift”, 145 (1965) 42—62.

W tej ostatniej przeżywa ona dziś swój renesans w związku z dyskusjami wokół *Dekretu o ekumenizmie*. Zarzucono już terminologię mówiącą o „śladach Kościoła”, mającą wydźwięk wyraźnie pejoratywny w stosunku do innych społeczności chrześcijańskich. Mówi się o „elementach” czy „dobrach” Kościoła, o „elementach uświęcenia i prawdy” (por. KK 8, DE 3).

Thils określa je jako „autentyczne wartości chrześcijańskie należące do Kościoła i znajdujące się w Kościołach i społecznościach nierzymskich na skutek struktury tych społeczności”.<sup>19</sup> Istnienie tych elementów jest szczególnie wyraźne w prawosławnych Kościołach wschodnich, posiadających, jak wiadomo, ważne sakramenty, wśród których na szczególne podkreślenie zasługują eucharystia i ważne kapłaństwo wraz z biskupstwem. Najbardziej znamienym elementem Kościoła znajdującym się w społecznościach protestanckich jest chrzest, stanowiący „sakramentalny węzeł jedności trwający między wszystkimi przezeń odrodzonymi” (DE 22) i stwarzający życiowy związek między Chrystusem a ochrzczonym niezależnie od społeczności, w której zostaje udzielony, byleby tylko był udzielony ważnie. Dlatego został nazwany prawdziwym sakramentem ekumenicznym.<sup>20</sup>

Chcąc ogólnie chociaż scharakteryzować, czym są elementy Kościoła, należy zwrócić uwagę, że są one prawdziwymi wartościami eklezjalnymi, to znaczy wartościami niosącymi w sobie coś z prawdziwego Kościoła Chrystusowego. Mogą to być wartości niewidzialne, jak na przykład życie w łasce, lub też widzialne, jak wspomniany chrzest. Rozróżnienie między elementami widzialnymi a niewidzialnymi, które przeprowadza dekret, jest ważne, gdyż nie ogranicza Kościoła do jego widzialnej postaci, ale przedstawia go jako złożoną rzeczywistość widzialną i niewidzialną zarazem.<sup>21</sup> Następnie wartości te mogą być istotne dla prawdziwego Kościoła Chrystusowego lub tylko przypadłościowe. Dekret wyraźnie przyjmuje istnienie pewnych istotnych elementów należących do Kościoła Chrystusowego, jak na przykład łaska, poza widocznym obrębem Kościoła katolickiego.

Nie zmienia to faktu, że pełnię środków zbawienia, środków łaski można osiągnąć tylko w jednym prawdziwym katolickim Kościele Chrystusowym i że w nim integralnie znajdują się te elementy, które rozproszone występują również w innych społecznościach. Nie oznacza to jednak, aby Kościół posiadał wszystkie te elementy w stanie najwyższej

<sup>19</sup> G. Thils, op. cit., s. 251.

<sup>20</sup> P. Brunner cyt. przez T. Sartory, *Die Oekumenische Bewegung...*, s. 183.

<sup>21</sup> Por. DE 3 oraz G. Thils, *Le décret sur l'Oecuménisme. Commentaire doctrinal*, Paris 1966, s. 53.

doskonałości, gdyż można posiadać pewną wartość, która nie będzie wystarczająco zaktualizowana. Stąd też większość współczesnych teologów przyjmuje, że pewna wartość eklezjalna może być w doskonalszy sposób zaktualizowana poza widzialnym obrębem Kościoła katolickiego niż w jego granicach. Dlatego przy ewentualnym zjednoczeniu mogą one przynieść Kościołowi katolickiemu pewne udoskonalenie.<sup>22</sup> W tym świetle nabiera również właściwego sensu prawdziwy dialog ekumeniczny między Kościołem katolickim a innymi społecznościami, dialog, który stanowi dla Kościoła katolickiego wielką możliwość oczyszczenia i doskonalenia.

Elementy Kościoła nie są wartościami statycznymi, niezmiennymi, które jedynie w bierny sposób tkwią w społecznościach chrześcijańskich. Są to elementy dynamiczne, żywe, stale się rozwijające. Nakłaniają one do jedności katolickiej (por. KK 8), z natury swojej dążą do katolickiej pełni (*plenitudo catholicitatis*). Jest to pełnia prawdy, łaski i środków zbawienia, powierzona przez Chrystusa swojemu jednemu, prawdziwemu Kościołowi. Tej pełni nie można pojmować jedynie jako ilościowej sumy poszczególnych środków. Jest to pewna integralna, organiczna całość, różniąca się od sumy poszczególnych elementów tak, jak mozaika różni się od sumy kamyczków, z których jest ułożona. Przejście więc do pełni powszechności stanowi zawsze skok jakościowy.<sup>23</sup>

Naczelną trudnością w problematyce elementów Kościoła jest zagadnienie, w jaki sposób pogodzić istnienie elementów prawdziwego Kościoła Chrystusowego w społecznościach chrześcijańskich z organiczną jednością tych społeczności. Z jednej strony bowiem, jak widzieliśmy, elementy Kościoła stanowią istotne cechy Kościoła Chrystusowego, bez których on istnieć nie może. Według nauki katolickiej Kościół Chrystusowy jest identyczny w swoich granicach z Kościołem rzymskokatolickim, wobec tego wszystkie istotne cechy Kościoła Chrystusowego winny się mieścić bez reszty w Kościele rzymskokatolickim. Z drugiej strony natomiast społeczności chrześcijańskie nie stanowią zbioru nie powiązanych elementów należących do Chrystusowego Kościoła, ale pewne organiczne całości posiadające własną fundamentalną intuicję teologiczną, własne tradycje, życie religijne i środki uświęcenia swych członków. Elementy Kościoła Chrystusowego istniejące w tych społecznościach muszą w jakiś sposób harmonizować z tą organiczną całością. Nie działają w nich rozkładająco, lecz raczej je wzbogacają i uzupełniają, prowadząc je do pełni katolicyzmu.

<sup>22</sup> Por. G. Thils, *Histoire doctrinale...*, s. 257; T. Sartory, op. cit., s. 191—192; W. Kasper, l. c., s. 52 (wraz z dalszą bibliografią).

<sup>23</sup> Por. E. Stakemeier, *Das Konzilschema „De Oecumenismo” in den Diskussionen der zweiten Sitzungsperiode*, „Catholica”, 18 (1964) 9.



Zagadnienie elementów Kościoła angażuje sprawę jego istoty i stwarza nową wizję misterium Kościoła, nakreśloną w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Wizja ta wykazuje pewną ciągłość z określeniami zawartymi w dawniejszych dokumentach, zwłaszcza w encyklice Piusa XII *Mystici Corporis* z 29 czerwca 1943 r.,<sup>24</sup> ale też stanowi wyraźne pogłębienie nauki tam zawartej i wielki krok naprzód w zrozumieniu misterium Kościoła.

Mimo uwzględnienia aspektu misteryjnego Pius XII rozważa istotę Kościoła przede wszystkim z punktu widzenia kanonicznego. Patrzy na Kościół jako na organizm społeczny, wyposażony we władzę hierarchiczną, założony przez Chrystusa obecnego stale w Kościele przez działanie Ducha Świętego. Dlatego też można mówić o Kościele jako o Mistycznym Ciele Chrystusa.<sup>25</sup> Ten punkt widzenia z konieczności prowadził do identyfikacji Ciała Mistycznego z Kościołem rzymskokatolickim, która w encyklice *Mystici Corporis* jest wyraźnie podkreślona, a wzmocniona jeszcze w encyklice *Humani generis*.<sup>26</sup>

Dyskusje następnych lat, toczące się na marginesie encykliki głównie nad problemem przynależności do Kościoła, wykazały, że ten punkt widzenia stwarza wielkie trudności teologiczne. Dlatego w czasie drugiej sesji soboru kilku biskupów wskazało, że identyfikację tę należy pojmować z odpowiednimi zastrzeżeniami. Najbardziej znamieną pod tym względem była wypowiedź kard. Lercaro, który powiedział między innymi: „Rozważanie Kościoła jako społeczności i jako Mistycznego Ciała Chrystusa wyraża dwa różne aspekty tej samej rzeczywistości. Te dwa aspekty zgodnie z wolą Boskiego Założyciela Kościoła pokrywają się całkowicie, jeżeli chodzi o porządek esencjalny. Ale te dwa pojęcia nie mogą być utożsamiane, jeżeli chodzi o porządek egzystencjalny i historyczny. Pod tym kątem widzenia oba pojęcia nie mają zawsze jednakowego zakresu i zachodzi między nimi pewne napięcie, które będzie trwało do końca ludzkiej historii. Dopiero w wypełnieniu dziejów okaże się całkowita jedność Kościoła i Ciała Mistycznego”.<sup>27</sup>

Wypowiedź jest jedynie prostym wyciągnięciem konsekwencji z faktu istnienia poza granicami widzialnego Kościoła elementów prawdziwego Kościoła Chrystusowego, w szczególności łaski uświęcającej, która jest zawsze łaską Chrystusa, a więc uobecnia Chrystusa w tych społecz-

---

<sup>24</sup> AAS 35 (1943) 193—248.

<sup>25</sup> Por. G. B a u m, *La réalité ecclésiale des autres Eglises*, „Concilium”, 4 (1965) 65—66.

<sup>26</sup> Por. AAS 35 (1943) 193 oraz Denz. (1957) 2319.

<sup>27</sup> Cytowane według J. C. H a m p e, *Ende der Gegenreformation? Das Konzil, Dokumente und Deutung*, Berlin—Mainz—Stuttgart 1964, s. 197—198.

nościach. Stąd konieczne jest przyjęcie prawdziwego zbawczego działania Chrystusa poza widzialnymi granicami Kościoła rzymskokatolickiego.

Aby ten fakt wyrazić, podjęto szereg ważnych zmian w ostatecznym sformułowaniu *Konstytucji o Kościele* w stosunku do wersji schematu z 1963 r. przygotowującego tę konstytucję. Podczas gdy schemat ten zawierał zdanie: „societas visibilis et mysticum Christi corpus, non duae res sunt sed una tantum”, tekst definitywny *Konstytucji o Kościele* powiada: „societas organis hierarchicis instructa et mysticum Christi corpus [...] non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant” (KK 8). W tym samym paragrafie została dokonana druga, jeszcze ważniejsza zmiana. Podczas gdy schemat z 1963 r. mówi: „Haec igitur Ecclesia [...] in hoc mundo ut societas constituta et ordinata est Ecclesia Catholica” [...], tekst konstytucji głosi: „Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica”.<sup>28</sup>

W podobny sposób wyraża się *Dekret o ekumenizmie*, gdy mówi: „unius unicaeque Ecclesiae unitatem [...] inamissibilem in Ecclesia catholica substistere credimus [...]” (DE 4).

W wypowiedziach tych sobór w jakiś sposób podejmuje twierdzenie encykliki *Mystici Corporis* o identyczności Kościoła rzymskokatolickiego i Ciała Mistycznego, gdyż mówi o „jednej złożonej rzeczywistości”, na którą składają się dwa aspekty. Zgodnie z tymi wypowiedziami Kościół katolicki jest więc instytucją, która w sposób doskonały z punktu widzenia instytucjonalnego realizuje na ziemi rzeczywistość Kościoła Chrystusowego. Można wskazać na Kościół katolicki i powiedzieć: „Oto jest Kościół Chrystusowy”, a według wiary katolickiej nie można tego powiedzieć o żadnej innej społeczności chrześcijańskiej.<sup>29</sup> Kościół katolicki jest więc instytucjonalnie doskonałym wcieleniem Kościoła Chrystusowego na ziemi. Jednocześnie jednak obecność istotnych elementów eklezjalnych poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego zmusza nas do przyjęcia rzeczywistości Kościoła Chrystusowego, która jest transcendentna w stosunku do Kościoła katolickiego, a obejmuje wszystkich związanych życiowo z Chrystusem przez łaskę. Ta rzeczywistość transcendentna w sposób instytucjonalnie niedoskonały obecna jest w chrześcijańskich społecznościach odłączonych, które można uważać jako

<sup>28</sup> Cyt. według G. B a u m, *La Réalité ecclésiale...*, s. 67; por. też F. R i c k e n, *Ecclesia [...] universale salutis sacramentum*, „Scholastik”, 40 (1965) 372. Ten ostatni autor cytuje sprawozdanie objaśniające do *Konstytucji o Kościele*, które odnośnie do tego miejsca mówi: „Loco »est« [...] dicitur »subsistit in«, ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus, quae alibi adsunt” (I, 25).

<sup>29</sup> Por. G. B a u m, l. c., s. 68.

niedoskonałe i częściowe realizacje Kościoła Chrystusowego. Społeczności te są potencjalnie czy też zaczątkowo czymś w rodzaju Kościołów lokalnych. Podkreślić należy, że ta niedoskonałość płynie z niedoskonałości instytucji, którą, posługując się analogią wziętą z sakramentu, można oznaczyć jako pewną niedoskonałość znaku realizującego rzeczywistość sakramentalną. Jeżeli zaś chodzi o rzeczywistość oznaczoną znakiem, a więc na przykład o łaskę Chrystusa, to może się zdarzyć, że w społeczności odłączonej od Rzymu będzie ona intensywniej działała niż w Kościele lokalnym, żyjącym z Rzymem w łączności.

Z tej teologii wyłania się jeszcze bardzo niedoskonała, przybliżona, ale przecież w stosunku do encykliki *Mystici Corporis* pogłębiona wizja misterium Kościoła, charakterystyczna przez to, że im bardziej się w nią wnika, tym bardziej odkrywa ona swój aspekt misteryjny, nie dający się wyczerpać ludzkim poznaniem. Ujawnia się więc Kościół jako rzeczywistość złożona, wspólnota złączona więzami nadprzyrodzonymi, którymi są przede wszystkim Duch Święty i Jego dary, a także więzami widzialnymi, jak wyznawanie wiary, sakramenty, hierarchia.<sup>30</sup> Poszczególne społeczności lokalne, z których składa się ten organizm, znajdują się ze sobą w pewnej wspólnotcie. Wspólnotę tę konstytucja i dekret pojmują w sensie dogmatycznym i należy ją mierzyć intensywnością więzów nadprzyrodzonych, łączących poszczególne jej elementy i stwarzających między nimi organiczną całość. Pojęcie dogmatyczne wspólnoty może przyjmować stopniowanie, być bardziej lub mniej intensywne, podczas gdy pojęcie kanoniczne tego stopniowania nie przyjmowało: albo się jest w sposób pełny wcielonym do Kościoła, albo nie. Na tym też ostatnim terenie trudno było posunąć naprzód sprawę przynależności do Kościoła Chrystusowego chrześcijańskich społeczności odłączonych. Dekret i konstytucja świadomie stawiają sprawę na innej płaszczyźnie, dającej możliwości dalszego pogłębienia, ważnego dla dialogu ekumenicznego. Niektórzy autorzy protestanccy bowiem podkreślają, że nie można mówić o wyczerpującym pojęciu Kościoła w teologii luteranckiej.<sup>31</sup> Ponieważ i w ostatnich ujęciach soborowych pojęcie Kościoła okazuje się dalekie od wyczerpania, istnieje możliwość dalszego dialogu na ten temat, który na pewno będzie owocny. Główne znaczenie tej nowej perspektywy wizji Kościoła Chrystusowego jako wspólnoty dobrze ujmuje o. Dumont, który tak na ten temat się wypowiada: „Kościół rzymskokatolicki począł osądzać stan innych Kościołów i społeczności kościelnych, odnosząc je do pojęcia Kościoła, które go przewyższa i do którego pragnie odnieść się też sam jako do własnej normy. Uważa on jednak nadal, że mimo

<sup>30</sup> Por. G. Thils, *Le décret sur L'Oecuménisme...*, s. 46.

<sup>31</sup> Bibliografię tych autorów podaje W. Kasper, l. c., s. 61.

wielu słabości w swoim życiu pozostał jej wierny, utrzymując wszystkie jej podstawowe zasady”<sup>32</sup>

\*

Główne tematy dialogu katolicko-protestanckiego, które w ślad za *Dekretem o ekumenizmie* staraliśmy się tu poddać analizie, mimo pozornej rozbieżności są ze sobą ściśle powiązane. Węzłowym punktem dialogu jest, jak widzieliśmy, osoba i dzieło Chrystusa. W Nim zakorzeniają się wszystkie inne różnice w rozumieniu objawienia. Dzieło Chrystusa realizujące się w historii zbawienia winno się stać przedmiotem refleksji teologicznej i grupować wokół siebie całą teologię, która przez to stanie się teologią naprawdę ekumeniczną. Wreszcie lepsze poznanie konstytucji Kościoła jako realizacji obecności Chrystusa i przedłużenie Jego działalności między pierwszym a drugim przyjściem jest też nieodzownym warunkiem postępu w dziele zbliżenia chrześcijan prowadzącego do pełnego zjednoczenia.

W żadnym z poruszonych zagadnień nie widać jeszcze rozwiązań; wszędzie napotykaemy na punkty, gdzie różnice w pojmowaniu objawienia stają się nieprzezwyciężalne, gdyż angażują tradycję każdej społeczności wyznaniowej, których nie może ona porzucić bez zaprzeczenia sobie. W tym wszystkim teologia jest wyraźnie świadoma swoich ograniczeń i daleka od podawania recept, według których mogłoby nastąpić zjednoczenie. Ale też świadomości żadnego obserwatora bezstronnego nie może ująć wielka ewolucja, którą przeszła teologia w związku z prądami ekumenicznymi. Dlatego też w stałym wielostronnym badaniu Chrystusowego misterium, dokonywanym przez różne społeczności wyznaniowe z różnych punktów widzenia, zmierzających jednak w jakiś sposób do tego samego, upatruje teologia swoje zadanie na dzisiaj.

Niegdyś teologia stojąca pod znakiem polemiki starała się jak najjaśniej określić różnice, coraz to subtelniej je rozbudowywać, wzmacniać stojące naprzeciw siebie fronty. Dziś nastawiona jest przede wszystkim na pozytywne zgłębianie Chrystusowego misterium, które niezależnie od wszystkich sposobów jego pojmowania stanowi niewyczerpany przedmiot badań. Chociaż różnic doktrynalnych teologia nie może lekceważyć, bo nieraz chodzi w nich o prawdę lub fałsz, to jednak pogłębiona wizja Chrystusowego misterium pozwala często wznieść się ponad nie, dostrzegając prawdę szerszą, wszystko obejmującą. Dlatego teologia dzisiejsza nie jest ani teologią walk konfesyjnych, ani teologią abstrakcyjnych spekulacji nie mających żadnego egzystencjalnego znaczenia, ani

<sup>32</sup> C. J. Dumont, *Les Eglises non-romaines dans le mystère de l'Eglise au Concile du Vatican*, „Vers l'Unité chrétienne”, 18 (1965) 33.

wyłącznym polem działania garstki wybranych. Teologia dzisiejsza jest natomiast i staje się z każdym dniem coraz to bardziej teologią jedności chrześcijaństwa.

DIALOGUE ENTRE CATHOLIQUES ET PROTESTANTS A LA LUMIERE  
DU DECRET SUR L'OECUMENISME

Le *Décret sur l'Oecuménisme* traite entre autres de trois problèmes qui ont leur importance pour le développement du dialogue entre catholiques et protestants: le problème christologique (n° 20), l'étude commune de l'Écriture (n° 21) et la question du statut ecclésial des autres Eglises (n° 3).

Comme l'a bien montré le P. Congar à la source des divergences dans la conception de la Révélation, telles qu'on les rencontre chez les catholiques et les protestants se trouvent les divergences dans la manière d'envisager la Personne du Christ. Luther reconnaît bien le dogme de Chalcedoine sur les deux natures, mais il ne s'intéresse pas à la structure ontologique de la Personne du Christ. Seule a de l'importance pour lui l'oeuvre du Christ, seul l'intéresse ce que le Christ est pour l'homme. De plus Luther n'admet pas que l'humanité du Christ soit une cause quelconque de salut: elle est seulement un voile cachant l'action de la Majesté divine. Pour qu'un rapprochement puisse s'opérer entre ces deux conceptions la pensée catholique devra prêter davantage d'attention à l'économie christologique, tandis que le protestantisme est appelé à donner plus d'importance à la structure même de la Personne du Christ, et, par là, à l'analogie qui, intervient entre le Christ et l'Eglise.

Outre l'étude de l'Écriture, qui est la base du dialogue entre catholiques et protestants, il n'est pas moins important d'élaborer une synthèse théologique, conçue comme une réflexion sur l'histoire du salut autour de la Parole de Dieu, contenue dans l'Écriture et continuant à vivre et à se réaliser dans l'Eglise. Une telle théologie prendra sa dimension oecuménique de l'appui direct qu'elle aura sur la Parole de Dieu, compte tenu de la hiérarchie qui existe entre les vérités révélées.

Les divisions entre chrétiens sont une caractéristique de l'étape actuelle de l'histoire du salut. Bien que, selon la foi catholique, les autres communautés chrétiennes ne disposent pas de la plénitude des moyens de salut, elles possèdent cependant des éléments de l'Eglise du Christ, comme la grâce, les sacrements, la Parole de Dieu. Par là même elles gardent une communion avec l'Eglise catholique, encore qu'imparfaite. Ces communautés appartiennent en un certain sens à la réalité transcendante de l'Eglise du Christ, encore qu'elles ne réalisent pas en parfaite plénitude cette réalité, du moins institutionnellement.