

KS. ROMUALD ŁUKASZYK

POJĘCIE KOŚCIOŁA JAKO LUDU BOŻEGO
W EKLEZJOLOGII VATICANUM II

Trwająca przeszło dwadzieścia lat dyskusja teologiczna na temat określenia Kościoła znalazła swój punkt kulminacyjny na Soborze Watykańskim II. Wiele wysiłku twórczego włożono w określenie tej dwuwymiarowej rzeczywistości, jaką jest Kościół, podkreślając jego misteryjny i sakramentalny charakter. Uwypuklając przy tym przyjęty przez Magisterium Ecclesiae w encyklice *Mystici Corporis Christi* opis struktury Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, zajęto się szczególnie jego stroną immanentną, na temat której przed Soborem nie było żadnej wyraźnej wypowiedzi Magisterium Kościoła. Można więc powiedzieć, że Kościół w sposób oficjalny wypowiedział się po raz pierwszy na Soborze Watykańskim II na temat rozumienia pojęcia Ludu Bożego i zastosowania tego pojęcia w opisie rzeczywistości Kościoła. Sobór zaaprobował niejako zapoczątkowany w katolickiej teologii współczesnej nurt myślenia w oparciu o ideę historii zbawienia¹. Ponadto — jak to wynika z poczynionych zmian w poszczególnych schematach *Konstytucji o Kościele* — Kościół pośrednio zajął również stanowisko wyraźne, że pojęciem Ludu Bożego określać należy całą rzeczywistość immanentną Kościoła, niezależnie od stanowisk i funkcji, jakie pełnią w nim poszczególne stany.

Aby więc zrozumieć poprawnie intencje wspomnianego dokumentu soborowego i ustrzec od błędnej interpretacji myśli Soboru na temat Kościoła jako Ludu Bożego, trzeba niezbędnie sięgnąć do przeszłości. Uwzględniając niektóre tylko wypowiedzi teologów biorących udział w dyskusji, należy jednak przede wszystkim podkreślić różnice, jakie zarysowały się w ujęciu tego problemu w pracy przygotowawczej do Soboru i w czasie soborowych debat. Posługiwanie się bowiem tylko terminologią Lud Boży na oznaczenie Kościoła może być bardzo niebezpieczne z uwagi na to, że termin ten rozumieć można zarówno w as-

¹ Problematykę aplikacji aspektu historiozbawczego w teologii najnowszej omawia: R. Łukaszyk, *Teologia zbawczego misterium*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 10 (1967), nr 2, s. 53—63.

peckie socjologicznym, jurydycznym, jak i teologicznym. Rozumienie go we właściwy sposób uzależnione jest więc zarówno od wyników, przyjętych jako rezultat teologicznych dyskusji, jak też i od treści nadanej mu przez Sobór Watykański II.

I. IDEA LUDU BOŻEGO W EKLEZJOLOGII PRZEDSOBOROWEJ

Wydawać by się mogło, że po raz pierwszy w historii teologii współczesnej zwrócił uwagę na konieczność określenia Kościoła jako Ludu Bożego znany i ceniony eklezjolog niemiecki M. D. Koster w niewielkiej, ale bardzo wartościowej książeczce *Ekklesiologie im Werden*², którą uważa się powszechnie za pewien sygnał rozpoczęcia współczesnych badań i dyskusji eklezjologicznych. Zwrócił w niej mianowicie uwagę na fakt, że określenie Kościoła jako Ciała Chrystusa jest raczej obrazowe i dlatego należy do dziedziny przednaukowej. Punktem wyjścia w teologicznej refleksji musi być więc Kościół jako Lud Boży. O jego istocie, a nie tylko o istnieniu stanowią elementy charyzmatyczne całego Ludu Bożego, nie zaś tylko sakrament chrztu św., bierzmowania czy święceń. Podkreślając zapoznanie idei historiozbawczej w dotychczasowym określeniu Kościoła stwierdza, że tak teologiczne, jak i historiozbawcze spojrzenie na Kościół uzupełniają się wzajemnie i tworzą jedną perspektywę rozważań o Kościele³.

Już na przełomie XIX i XX w. teolog niemiecki H. Schell podkreślał w swej *Katholische Dogmatik*⁴ ideę Ludu Bożego jako podstawę związku Boga z człowiekiem, widząc w tekście Księgi Wyjścia (19, 5-6) określenie istoty Kościoła. Również jeszcze przed r. 1940 L. Kösters⁵ określił Kościół jako Lud Boży w tłumaczonej na język polski książce, w której wyjaśnia, że Kościół jest nowym Ludem Bożym, który wszedł

² M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940, s. 144—146.

³ „Heilsgeschichtliche und theologische Betrachtung der Kirche sind eine und nicht zwei Betrachtungen. Und so wird geradezu impliziert, dass keineswegs von der Religionsgeschichte, Ethnologie, Soziologie, Geschichte und Politik, sondern vom Alten Testament das Analogat der Kirche zu entnehmen ist, dessen sich der Ekklesiologie zu bedienen hat, wenn er seine Arbeit vollendet leisten kann” Tamże, s. 146.

W świetle tej wypowiedzi nie można zgodzić się ze zdaniem Y. Congara, kiedy pisze: „Błąd o. Kostera, którego książka była ostatecznie bardzo zapładniająca, polegał nie na tym, że zalecał on posługiwanie się kategorią »Lud Boży«, ale że przeciwstawił ją pojęciu »Ciało Chrystusa« [...]”. Y. Congar, *Kościół jako Lud Boży*, „Concilium”, 1 (1968) 26.

⁴ H. Schell, *Katholische Dogmatik*, Paderborn 1889, t. I, s. 14; t. III/1, s. 383, 195, 205, 400—403.

⁵ L. Kösters, *Die Kirche unseres Glaubens*, Freiburg 1938⁹, s. 142. Tłumaczenie polskie: *Kościół wiary naszej*, Poznań 1939, s. 149.

na miejsce Izraela będąc jego spadkobiercą. Kościół stanowi więc ziemskie, zewnętrzne królestwo Boże, w którym Lud wypełniając wolę Boga i otrzymując łaskę zbliża się do szczęśliwej wieczności — stwierdza L. Kösters.

Warto również podkreślić fakt, że M. D. Koster został nieco wyprzedzony w określeniu Kościoła jako Ludu Bożego przez Y. Congara, który w maju 1937 r. zredagował na ten temat jeden z rozdziałów publikowanej w cztery lata później książki⁶, gdzie zwrócił uwagę na doniosły fakt wzbogacenia obiegowego wówczas pojęcia Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa określeniem Lud Boży⁷, o którym w wydanej w r. 1943 encyklice *Mystici Corporis Christi*⁸ nie ma nawet wzmianki. Encyklika ta posłużyła się obiegowym wówczas określeniem Kościoła, zwracając uwagę przede wszystkim na jego stronę transcendentną.

Niezależnie od M. D. Kostera biblista lowański L. Cerfaux, posługując się metodą analizy filologiczno-egzegetycznej, przeprowadza badania nad pojęciem Kościoła w pismach Pawłowych⁹. Dochodzi przy tym do wniosku, że św. Paweł posługuje się nie tylko pojęciem Ciała Chrystusa na określenie Kościoła, ale przede wszystkim przejmuje on ze Starego Testamentu ideę Ludu i aplikuje ją do Kościoła Chrystusowego. Jego zdaniem istnieje bliska analogia między przymierzem, obietnicami, poznaniem i kultem, a przede wszystkim obecnością Boga w Ludzie Bożym Starego i Nowego Testamentu. Między Ludem Bożym Starego i Nowego Testamentu widzi on ciągłość. Dlatego też wspólnota jednego i drugiego Testamentu jest niczym innym, jak Kościołem Bożym. Kościołowi Nowego Testamentu tylko dlatego przysługuje dodatkowo określenie Ciało Chrystusa, gdyż Paweł chciał podkreślić jedność genetyczną poszczególnych gmin chrześcijańskich z Założycielem jednego Kościoła oraz jedność na płaszczyźnie wertykalnej, czyli mistyczny związek z Chrystusem uwielbionym, ponadziemskim¹⁰. Pojęcie Kościoła jako Ludu Bożego wysuwa się jednak na plan pierwszy w teologii św. Pawła¹¹, idea zaś Ciała Mistycznego Chrystusa jest niejako wtórnym elementem konstytutywnym pojęcia Kościoła. Chociaż Y. Congar próbuje twierdzić, że L. Cerfaux uważa pojęcie Ciała Chrystusa jedynie za atrybut Kościoła,

⁶ Zob. Y. Congar, *Esquisses du mystère d'Eglise*, Paris 1941, s. 11—57.

⁷ Tenże, *Kościół jako Lud Boży*, s. 14, przypis 2.

⁸ Por. I. Backes, *Das Volk Gottes im Neuen Bunde*, [W:] *Die Kirche Volk Gottes*, Stuttgart 1961, s. 119.

⁹ L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris 1942, 1965³.

¹⁰ Tamże, 1965³, s. 401—403.

¹¹ „[...] la notion fondamentale du peuple de Dieu, avec son corolaire de l'unité, est restée à l'avant-plan de la théologie (de saint Paul)”. Tamże, s. 406.

wyduje się jednak, iż jako element konstytutywny należy ono do istoty Kościoła¹², stąd nie może być tylko jego atrybutem.

W tym samym czasie problematykę Kościoła jako Ludu Bożego zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie opracował szczegółowo protestancki biblista N. A. Dahl¹³. Stwierdza on również, że Paweł na pierwszym miejscu eksponuje pojęcie Kościoła jako Ludu Bożego, wyjaśniając, że Kościół jest nie tyle teokratyczno-sakralną instytucją zbawienia, ale ciałem Chrystusa uwielbionego¹⁴. Jedyna różnica między Kościołem Starego i Nowego Testamentu polega na tym, że w pierwszym wypadku pojęcie Lud Boży oddawało całą jego rzeczywistość społeczno-religijną, Kościół zaś Nowego Testamentu nazywać można — zdaniem N. A. Dahla — tylko wtedy Ludem Bożym, gdy uwzględni się, że jest on równocześnie Ciałem Chrystusa i Świątynią Ducha Świętego¹⁵.

Z propozycją określenia Kościoła jako Ludu Bożego i wysunięcia go na pierwsze miejsce można się spotkać również w pracach teologicznych z dziedziny liturgiki, patrystyki i prawa kanonicznego, które powstały w ścisłym związku z wymienionymi wyżej pracami biblijnymi.

A. Schaut powołując się na postulaty wysunięte przez Kostera stwierdza, że pojęcie Ludu Bożego występuje w liturgii mszalnej zbyt często, aby zlekceważyć jego wartość dla współczesnej eklezjologii¹⁶. Skoro zasada *lex orandi, lex credendi* stanowi jedną z podstaw dla teologicznych refleksji, stąd też idąc za jej inspiracją trzeba podkreślić w opisie Kościoła ten właśnie moment — Lud Boży¹⁷. Zestawiając treść pojęcia Lud Boży z treścią, jaką posiada ono w Starym Testamencie, wyjaśnia, że w istocie swej pokrywają się one wzajemnie, gdyż w jednym i drugim wypadku chodzi o wspólnotę włączoną w plan zbawczy

¹² Congar, *Kościół jako Lud Boży*, s. 26. Por. również L. Cerfaux, który pisze: „[...] le peuple, qui se découvre ainsi dans la vision de son mystère est toujours le peuple historique, bâti par le Christ historique et sur le fondement des apôtres, temple céleste en Esprit pour autant qu'il repose sur ce fondement de l'institution”. *La théologie*, s. 405.

¹³ N. A. Dahl, *Das Volk Gottes. Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Oslo 1941, Darmstadt 1963².

¹⁴ Tamże, s. 266.

¹⁵ Tamże, s. 278.

¹⁶ A. Schaut, *Die Kirche als Volk Gottes. Selbstaussagen der Kirche im römischen Messbuch*, „Benediktinische Monatschrift”, 25 (1949) 187—196. — Warto zwrócić uwagę, że słowo „ekklesia” oznaczające zgromadzenie ludu (Volksversammlung) zachodzi 80 razy, słowo „populus” albo „plebs” przeszło 90 razy, a słowo „familia” około 12 razy — stwierdza Schaut. Por. U. Valeske, *Votum Ecclesiae. Das Ringen um die Kirche in der neueren römisch-katholischen Theologie dargestellt auf dem Hintergrund der evangelischen und oekumenischen Parallel-Entwicklung*, München 1962, s. 240.

¹⁷ Tamże, s. 189, 195.

Boga. Chrzest św. wciela w tę wspólnotę Nowego Testamentu, Eucharystia stanowi dlań ofiarę przymierza, dzięki czemu Lud ten staje się wspólnotą kultu. Pozostając nadal wspólnotą ludzką potrzebuje przecież porządku prawnego. Stąd też — jego zdaniem — pojęcie Kościoła jako Ludu Bożego jak najbardziej wyraża boską i ludzką stronę wspólnoty Kościoła.

Teologia patrystyczna także posługuje się, i to powszechnie, pojęciem Ludu Bożego na określenie Kościoła, na co wskazują zasadniczo następujące dwie prace powstałe w środowisku monachijskim.

J. Eger w oparciu o myśl teologiczną Ambrożego z Mediolanu wykazuje, że w centrum jego zainteresowań eklezjologicznych znajduje się historiozbawcze ujęcie Kościoła jako Ludu Bożego¹⁸. A ponieważ Ambroży znajduje się w nurcie tradycji Ojców Kościoła, stąd — sądzić można — wyraża on świadomość Kościoła całego okresu patrystycznego¹⁹.

J. Ratzinger natomiast analizując myśl eklezjologiczną Augustyna stwierdza, że pojęcie Ludu i Państwa Bożego to ulubione przez Augustyna określenia, którymi posługuje się on na oznaczenie Kościoła²⁰. Korzysta przy tym z tradycji swoich poprzedników²¹, nadając tym pojęciom treść religijną w oparciu o Stary i Nowy Testament. Trzeba jednak przy tej okazji zaznaczyć, że pojęcie Ludu Bożego ma w myśli Augustyna tylko znaczenie analogiczne, gdyż nieraz oznacza ono lud w przeciwstawieniu do biskupa, czyli grupę podporządkowaną biskupowi. Innym razem znowu Augustyn ma na myśli cały Kościół, czyli lud wraz z biskupem jako duchową wspólnotę wierzących. Nieobce są również Augustynowi wpływy pozareligijne. Rozumie on Lud Boży także w kategoriach treści świeckiej, prawnopañstwowej i filozoficznej, czemu daje wyraz dość często w swoim dziele *Civitas Dei*. Resumując myśl eklezjologiczną Augustyna streszcza ją Ratzinger w następujących słowach: Kościół, którego prototyp stanowi państwo ludu izraelskiego, jest — według Augustyna — państwem Ludu Bożego, utwierdzonym w wierze przez Chrystusa i z niewoli szatańskiej wyprowadzonym ku wolności. Jest zbudowany na fundamencie wiary i zjednoczony w miłości przez Ciało Chrystusa złożone w ofierze jako ciało prawdziwego Boga. Znajduje się w stanie walki z demonami oczekując z nadzieją ostatecznego oczyszczenia i zjednoczenia z Bogiem²².

¹⁸ J. Eger, *Salus gentium. Eine patristische Studie zur Volkstheologie des Ambrosius von Mailand*, München 1947, s. 15 nn., 115 nn.

¹⁹ Tamże, s. 14 nn, 106 nn, 276 nn.

²⁰ J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, s. 124—184.

²¹ Tamże, s. 44—123.

²² „Die Kirche ist der Staat des Volkes Gottes, vorgebildet im Staate des he-

Z punktu widzenia prawnego ideę Ludu Bożego jako istotny moment w definicji Kościoła podkreślił kanonista monachijski Klaus Mörsdorf²³. Stwierdził między innymi, że prawo kanoniczne jest podstawą ładu społecznego nowego Ludu Bożego²⁴. Kościół więc — jego zdaniem — określa siebie jako nowy Lud Boży zlokalizowany w „pełni czasu”, który wchodzi w miejsce wybranego narodu izraelskiego. Dlatego też proponowana przez niego definicja Kościoła podkreśla, że Kościół to Lud Boży żyjący w hierarchicznym porządku celem realizacji królestwa Bożego na ziemi²⁵. Podstawą struktury Kościoła to sakramenty chrztu św. i bierzmowania z jednej strony oraz hierarchiczny porządek, czyli diakonat, prezbiterat i episkopat, z drugiej. Chociaż — jego zdaniem — wszyscy członkowie biorą udział w działalności Kościoła, to jednak różnią się oni między sobą stopniem tego udziału²⁶, co pozwala Mörsdorfowi na krótki szkic pozytywnej teologii laikatu. Widać więc tutaj już wyraźnie nie tylko uwzględnienie dwuwymiarowej struktury Kościoła, ale równocześnie świadomość, że do Ludu Bożego należą zarówno hierarchia, jak i laikat.

Dzięki temu, że Kościół jest Ludem Bożym, podkreśla się nie tylko jego aspekt wspólnotowy, ale przede wszystkim kładzie się nacisk na określenie przymiotnikowe tego ludu. W ten sposób, nie ograniczając w niczym strony widzialnej Kościoła, akcentuje się jego stronę nadprzyrodzoną. Warto dodać, że w takim ujęciu widzi Kościół inny kanonista,

bräisches Volkes, durch Christus im Glauben begründet und aus der Knechtschaft der Dämonen herausgeführt zur Freiheit, auf dem Fundament des Glaubens — den Auserwählten im Glauben von je zugänglich — zur Einheit der Liebe in seinen Leib als Opfer des einen wahren Gottes erbaut, im Krieg gegen die Dämonen durch ihn, die Kraft und Weisheit Gottes, in Hoffnung erwartend die endgültige Reinigung und Vereinigung zum Friedensopfer des siebten Tages”. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes*, s. 327.

²³ K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, t. I, Paderborn 1949³, 1961¹⁰. Zaznaczył to już uprzednio w artykule na temat członkostwa Kościoła. Por. tenże, *Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung*, „Theologie und Seelsorge”, 1 (1944) 115—119.

²⁴ W wydanym zaś w r. 1953 tomie pisze: „Das Kirchenrecht ist die Gemeinschaftsordnung des neuen Gottesvolkes. Rechtsordnung ist einem Volke wesensgemäss und der Geist des Volkes bestimmt den Geist seines Rechtes. Der Geist des neuen Gottesvolkes aber ist der Geist Gottes, das Lebens- und Einheitsprinzip der Kirche. So wird das Kirchenrecht als Wesensstück der Kirche zum sichtbaren einen unsichtbaren in Gott begründeten Wirklichkeit”. K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, t. I, Paderborn 1953⁷, s. 25—26.

²⁵ Tamże, Paderborn 1959¹⁰, s. 35.

²⁶ Por. Congar, *Kościół jako Lud Boży*, s. 17.

A. Hagen, i uważa je za podstawę teologiczną rozważań kanoniczno-prawnych²⁷.

Uważając, że pojęcie Kościoła jako Ciała Mistycznego Chrystusa właściwe jest raczej myśleniu abstrakcyjno-filozoficznemu i odzwierciedla ducha filozofii greckiej, postulowano więc w teologii współczesnej przywrócić pojęcie Ludu Bożego jako bardziej biblijne, konkretne, właściwe kategoriom myślenia historycznego²⁸. Dopiero bowiem w oparciu o historyczny konkret, czyli zastosowanie kategorii myślenia historycznego jako punktu wyjścia, znajdujemy niejako podstawę do głębszej refleksji nad rzeczywistością Kościoła, który jest ponadto Ciałem Mistycznym Chrystusa. Dlatego też M. Schmaus omawiając poszczególne opisy Kościoła potwierdza niejako powyższą propozycję definiując Kościół jako Lud Boży Nowego Testamentu założony przez Chrystusa, hierarchicznie zorganizowany, służący rozszerzaniu Królestwa Bożego i uświęcaniu człowieka. Istnieje on jednak jako Ciało Mistyczne Chrystusa²⁹. Równocześnie tę właśnie ideę uczynił on motywem przewodnim swej eklezjologii³⁰. Podobnie też Karl Rahner określając opisowo rzeczywistość Kościoła zwraca uwagę na fakt, że Kościół jako Lud Boży oparty na organizacji społeczno-prawnej jest nie tylko instytucją zbawczą, ale ponadto uobecnianiem jego zbawczej funkcji, co więcej — nawet faktyczną i osobową obecnością oraz życiem Boga w dziejach ludzkości³¹. Jako całość organiczna stanowi on Lud Boży, mimo że znajdują się w nim tacy członkowie, którzy w sposób szczególny przeznaczeni są do służby w imieniu Chrystusa, co — jego zdaniem — trzeba uwzględnić przede wszystkim jako podstawę przy opracowaniu teologii pasterskiej w teoretycznym i praktycznym jej znaczeniu³².

²⁷ A. H a g e n, *Prinzipien des katholischen Kirchenrechts*, Würzburg 1949, s. 10—12.

²⁸ Por. R. G r o s c h e, *Pilgernde Kirche*, Freiburg 1938 oraz referat wygłoszony 12 VIII 1941: *Die Kirche heute*, [W t. aut.:] *Et intra et extra*, Düsseldorf 1958, s. 219—237 (szczególnie s. 220—230).

²⁹ „Die Kirche ist das von Jesus Christus gegründete, hierarchisch geordnete, der Förderung der Herrschaft Gottes und dem Heile der Menschen dienende neutestamentliche Gottesvolk, welches als Christi geheimnisvoller Leib existiert”. M. S c h m a u s, *Die Lehre von der Kirche*, München 1958⁵, s. 48.

³⁰ Por. M. S c h m a u s, *Reich Gottes und Bussakrament*, „Münchener Theologische Zeitschrift”, 1 (1950) 24.

³¹ „Als Volk Gottes und als rechtlich-gesellschaftlich organisiertes Volk Gottes ist die Kirche aber nicht nur Heilsanstalt, sondern die Fortsetzung, die bleibende Gegenwart der heilsgeschichtlichen Aufgabe und Funktion Christi, seine Gegenwartigkeit in der Geschichte, sein Leben, eben Kirche im eigentlichen und vollen Sinn”. K. R a h n e r, *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1963², s. 13.

³² „[...] die eine Kirche konstituieren: das Volk Gottes im ganzen und jene Glieder des Volkes Gottes, die in ihm und für es Träger besonderer Vollmachten

II. TREŚĆ POJĘCIA LUD BOŻY W ZNACZENIU BIBLIJNYM

Zanim przejdziemy do omówienia wpływów, jakie wywarły badania teologii współczesnej nad pojęciem Kościoła jako Ludu Bożego na przebieg dyskusji soborowej, warto pokrótce zasygnalizować jeszcze problem rozumienia pojęcia Lud Boży w Starym Testamencie zarówno pod względem treściowym, jak też i zakresowym, by dostrzec biblijne podstawy nie tylko dla określenia treści, ale także zakresu idei nowego Ludu Bożego.

Biorąc pod uwagę specyfikę myślenia hebrajskiego, trzeba powtórzyć za jednym z czołowych biblistów współczesnych, że słowem lud wyraża się kolektyw jako całość. Lud więc stanowi tzw. osobowość zbiorową (*Gesamtpersönlichkeit*), co należy rozumieć w ten sposób, że jednostka włączając się w zbiorowość, nie tylko ją tworzy, ale bierze udział we wszystkich historycznych wydarzeniach jako część wspomnianej „osobowości zbiorowej” — stwierdza R. Schnackenburg³³. Specyfiką zaś tego ludu jest — jak to obrazują poszczególne księgi Starego Testamentu — fakt, że należy on do Boga, czyli jest Ludem Bożym. Występuje zawsze jako całość, a Bóg odnosi się do niego również jako do całości³⁴ — dodaje G. v. Rad, jeden z czołowych biblistów protestanckich.

Chcąc więc być zgodnym ze współczesnym myśleniem biblijnym w kategoriach historii zbawienia nie można podzielić zdania innego z biblistów protestanckich, który stwierdza, że pojęcie lud, które jest tłumaczeniem używanego przez LXX słowa *λαός* oznacza lud w sensie ogólnym jako masę, zbiorowisko czy też tłum, ludzkość w ogóle, a także lud w przeciwieństwie do faryzeuszów, uczonych w Piśmie i kapłanów. Na drugim miejscu oznacza przynależność narodową, na trzecim natomiast przynależność religijną³⁵.

W uzupełnieniu tej odpowiedzi należy dodać, że — zdaniem katolic-

sind, welche ihnen vom Christus zum Dienst am Volke Gottes zugesprochen sind und nicht von jedem Glied des heiligen Volkes Gottes besessen werden”. K. R a h n e r, *Ekklesiologische Grundlegung*, [W:] *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. I, Freiburg 1964, s. 145.

³³ Por. R. S c h n a c k e n b u r g, *Wesenszüge und Geheimnis der Kirche nach dem Neuen Testament*, [W:] *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, Salzburg 1962, s. 161—162.

³⁴ Ten fakt podkreśla w swoich uwagach metodycznych do teologii historycznych tradycji Izraela G. v. Rad pisząc: „Einheitsprinzip, nach dem das theologische Denken Israels gestrebt, geordnet und gedacht hat, [...] war eben »Israel«, das Gottesvolk, das immer im Ganzen auftritt, und mit dem es Gott immer im Ganzen zu tun hat”. G. v. R a d, *Theologie des Alten Testaments*, Berlin 1963⁴, t. I, s. 132.

³⁵ W. B a u e r, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1963³, s. 922—923.

kich teologów — pojęcie to ma charakter historiozbawczy, czego dowodzą teksty Nowego Testamentu (Dz 7, 17. 34; Hbr 11, 25; 2 P 2, 1; Jud 5) mówiące o dawnym Izraelu jako o instytucji zbawczej. Ponadto jako dowód służyć tu może używanie słowa λαός na określenie sakralności ludu izraelskiego współczesnego Nowemu Przymierzu. Tak na przykład (Łk 1, 10. 21) określa się lud biorący udział w kulcie odróżniając go od kapłana, a nie przeciwstawiając mu (Zachariaszowi). Nawet wtedy, gdy pod krzyżem tłum ludzi krzyczał: krew Jego na nas i na syny nasze (Mt 27, 25), nie można tego traktować jako głos przygodnego tłumu, ale rozważając w kategoriach historiozbawczych, uważać je za dowód ostatecznego odejścia Ludu Bożego Starego Testamentu od przysłanego do nich Mesjasza³⁶. Również działalność św. Pawła świadczy dobitnie o tym, że chodzi tutaj o lud w sensie religijnym, a nie świeckim, gdyż Ludowi Bożemu Starego Testamentu niesie Paweł światło Chrystusa, ubolewając nad jego zatwardziałością (Dz 26, 23; 28, 26).

Stąd też teologowie katoliccy podzielają raczej opinię wyrażoną przez innego biblistę protestanckiego, H. Strathmanna, że pojęcie λαός, zarówno w powszechnym, jak i technicznym użyciu, posiada zabarwienie religijne³⁷.

Autorzy Dziejów i Listów Apostolskich posługują się natomiast na określenie Ludu Bożego Nowego Testamentu pojęciem λαός, widząc w wyznawcach Chrystusa potomstwo Abrahama. Wystarczy przytoczyć mowę Jakuba Apostoła na Soborze Apostolskim (Dz 15, 13-17), ostrzeżenie Pawła skierowane do Rzymian, w którym powołując się na Ozeasa wyjaśnia, że Bóg nazwie nie swój lud swoim ludem (Rz 9, 24-28), odezwę Piotra do adresatów pierwszego listu, w którym wyjaśnia, że kiedyś nie byli oni Jego ludem, a teraz nim są (1 P 2, 9), oraz powtarzające się w liście do Hebrajczyków wypowiedzi na ten temat (Hbr 2, 17; 8, 10; 13, 12). Nie wchodząc w to, czy rzeczywiście św. Paweł pierwszy zastosował pojęcie Ludu Bożego do wyznawców Chrystusa³⁸, stwierdzić trzeba za F. Mussnerem, że skoro list do Rzymian i pierwszy list Piotra powstały niezależnie od siebie, postawienie znaku równości między gminą chrześcijańską a Ludem Bożym musiało już zyskać prawo obywatel-

³⁶ Backes, *Das Volk Gottes im Neuen Bunde*, s. 99—100. F. Mussner, *Volk Gottes im Neuen Testament*, [W:] *Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes*, Düsseldorf 1967, s. 244—252, publikowany uprzednio w „*Trierer Theologische Zeitschrift*”, 72 (1963) 169—178.

³⁷ H. Strathmann, *LAOS im Neuen Testament, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. IV, s. 49—57 (szczególnie s. 53). Por. I. Backes, l. c., s. 101.

³⁸ Por. Cerfaux, op. cit., Paris 1948², s. 31—88; 1965³, s. 43—100 oraz 405—406.

stwa w Kościele okresu apostołskiego³⁹. Nieobce było więc ówczesnym wyznawcom Chrystusa przekonanie, że ten nowy Lud Boży, powstały z Żydów i pogan, zespolony w wierze tworzy chrześcijańską wspólnotę, zjednoczoną w miłości i uporządkowaną hierarchicznie⁴⁰.

Resumując zasadnicze wyniki badań biblijnych omawianego problemu dochodzimy do następujących wniosków. W pojęciu Ludu Bożego mieści się fakt, że Kościół jest kontynuacją historii zbawienia Starego Testamentu. Uwypukla się także postęp historii zbawienia, który zależy zarówno od zrządzenia Bożego, jak i od ludzkiej wolnej decyzji. Zawiera się również idea wybrania przez Boga, czym Izrael niesłusznie się chełpił, gdyż nie było to jego zasługą. Ponadto ujawnia się równość całego Ludu Bożego wobec Boga i uwydatnia się transcendencja istoty Kościoła. W końcu wreszcie widać jasno ostateczny cel historii zbawienia⁴¹, którym jest eschatyczne zjednoczenie z Chrystusem.

III. ZNACZENIE TREŚCIOWE POJĘCIA LUD BOŻY W DYSKUSJI SOBOROWEJ

Dotychczasowy przegląd wypowiedzi różnych teologów w oparciu o przeprowadzone przez nich badania źródłowe wykazał, że idea ludu Bożego w autentycznej interpretacji biblijnej przeżyła w okresie przedso-borowym swój renesans. Wydawać by się mogło, że w pracach przygotowawczych i redakcyjnych schematu o Kościele wyniki tych badań zostaną w pełni uwzględnione. Przemawiałyby za tym przede wszystkim względy ekumeniczne. Zdaniem niektórych teologów, nawet protestanckich, idea Ludu Bożego cechuje bowiem eklezjologię protestancką, podczas gdy idea Mistycznego Ciała Chrystusa — eklezjologię katolicką, zaś idea Świątyni Ducha Świętego — eklezjologię pentekotystów⁴². Zwo-

³⁹ Por. M u s s n e r, *Volk Gottes*, s. 247.

⁴⁰ Bliższe dane na ten temat podaje syntetycznie najnowszy słownik biblijny okresu przedso-borowego. Por. P. G r e l o t, *Peuple [W:] Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris 1962, 1966², s. 815—825. Syntezę myśli na temat Ludu Bożego w tym okresie przedstawiano następująco: „Das alttestamentliche Gottesvolk bildet eine religiöse Gemeinschaft, die sich Gott erwählt und zu seinem Dienste geweiht hat, zugleich auch aber eine irdische Gemeinde, die durch Abstammung, Sprache, Vaterland und staatliche Einrichtungen zusammengehört; dieses Volk Israel begreift sich aber nur als unvollkommene Darstellung des göttlichen Gedankes und erwartet einen neuen und universalen Gott in der Zukunft, in dem sich die volle Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk realisieren wird. Im Neuen Bund, der im Blute Christi konstituiert wird, erfüllt sich diese eschatologische Erwartung, bildet sich ein wirklich neues Gottesvolk aus allen Völkern, das aber seiner eschatologischen Vollendung noch nicht entgegengeht”. R. S c h n a c k e n b u r g — J. D u p o n t, *Die Kirche als Volk Gottes*, „Concilium”, 1 (1966) 48.

⁴¹ Por. M u s s n e r, l. c., s. 251—252.

⁴² Por. L. N e w b i g i n, *L'Eglise, Peuple des croyants, Corps du Christ, Peuple de l'Esprit*, Neuchâtel 1958.

łana zaś przez Światową Radę Kościołów Konferencja w Montrealu wyszła niejako naprzeciw katolickiej eklezjologii włączając w tok swych obrad, i to w bardzo szerokim zakresie, naukę o Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa⁴³.

Przygotowania, jakie poprzedziły redakcję pierwszego schematu, świadczą jednak o tym, że powyższe nadzieje okazały się zawodne. Autorzy pierwszej redakcji schematu dysponowali aż czterema szkicami przygotowanymi przez różne środowiska teologiczne. Były to: szkic oparty na schemacie teologiczno-systematycznym eklezjologa lowańskiego G. Philipsa, biblijnie zorientowany szkic grupy teologów niemieckich związanych z środowiskiem K. Rahnera, szkic zredagowany przez episkopat chilijski, który nie zawierał pełnej nauki o Kościele⁴⁴, oraz szkic francuski zawierający projekty wysunięte przez G. Thilisa i J. Daniélou⁴⁵. Może ta wielość i różnorodność opracowań wstępnych sprawiły, że pierwszy schemat miał niejedną strukturę i zawierał aż 12 rozdziałów traktujących zarówno o strukturze Kościoła od wewnątrz, jak i od zewnątrz. Ponieważ redakcja *Konstytucji o Kościele* była zasadniczym centralnym celem Soboru, mówcy po zapoznaniu się z pierwszym schematem podkreślili konieczność całkowitego przepracowania projektu podając swoje ogólne i szczegółowe sugestie⁴⁶. Spośród zabierających głos bp Elchinger ze Strasburga zwrócił uwagę na fakt, że dawniej określano Kościół jako instytucję, dzisiaj eksponuje się go jako wspólnotę. Jego zdaniem — teologia hierarchii, która w przeszłości była w traktacie o Kościele najważniejsza, musi obecnie dokonać koncesji na rzecz teologii Ludu Bożego⁴⁷. Stąd też w czasie przerwy między pierwszą a drugą sesją Soboru dokonano całkowitego przepracowania schematu, co jednak jeszcze nie wpłynęło na zasadniczą zmianę poglądów na Kościół jako Lud Boży w ujęciu biblijno-teologicznym.

Również i tym razem redaktorzy drugiego schematu nie skorzystali z dorobku współczesnej teologii Ludu Bożego. Nowy schemat, który przedstawiono do dalszej dyskusji, zawierał cztery rozdziały, z których pierwszy traktował „De Ecclesiae Mysterio”, drugi „De Constitutione

⁴³ Por. *Christus und die Kirche. Berichte der Theologischen Kommission über Christus und die Kirche an die vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung Montréal—Kanada 1963, Zürich 1963*, s. 18—35; 57—62.

⁴⁴ M. Brown, *Bericht über das Schema De Ecclesia—über die Kirche*, [W:] *Vaticanum Secundum*, Leipzig 1965, t. II, s. 222.

⁴⁵ Por. studium G. Thilisa i J. Daniélou na ten temat: „Etudes et Documents” z 15 I 1963. Cyt. za: Brown, *Bericht*, s. 222.

⁴⁶ Por. G. Philips, *Die Geschichte der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium”*, [W:] *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 1966, t. I, s. 139—140.

⁴⁷ Tamże, s. 140.

hierarchica Ecclesiae et in specie de episcopatu”, trzeci „De populo Dei et speciatim de Laicis”, czwarty zaś „De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia”. Chociaż w rozdziale pierwszym podkreślono ideę Ludu Bożego jako jedno z określeń Kościoła, to jednak w rozdziałach następnych z treści, jaką idea ta w sobie zawiera, nie skorzystano. Już samo określenie rozdziału trzeciego „De populo Dei et speciatim de Laicis” wskazywało na desakralizację pojęcia „Lud Boży” i rozumienie go w kategoriach prawno-państwowych lub filozoficzno-społecznych, a nie w kategoriach biblijnych. Postawienie go natomiast konsekwentnie na drugim miejscu po omówieniu teologii hierarchii wskazywałoby na to, jakoby — zdaniem redaktorów — hierarchia nie należała do Kościoła, ale będąc poza nim przypisywała sobie stanowisko suwerena wobec Kościoła. Pod względem treściowym nasuwało to ujęcie skojarzenia z ustrojem feudalnym, co w średniowieczu wydawałoby się czymś normalnym⁴⁸. Takie potknięcie usprawiedliwić może tylko fakt, że myśleli oni tradycyjnym społeczno-prawnym schematem struktury Kościoła, jego władzy i posłannictwa oraz kapłaństwa hierarchicznego. Nie uświadamiali natomiast sobie tego, jak w kategoriach biblijno-teologicznych ustawić zagadnienie Ludu Bożego w jego relacjach wewnętrznych.

Dlatego też na początku drugiej sesji Soboru wraz z nowym schematem rozdano ojców postulat wysunięty przez kard. L. Suenensa i zaaprobowany już uprzednio przez Komisję Koordynacyjną, aby wszystko, co dotyczy ludu Bożego z rozdziałów pierwszego i trzeciego zebrać razem i stworzyć rozdział osobny, dając mu tytuł „Lud Boży”. Kard. Suenens postulował ponadto, aby rozdział ten poprzedzał wszystko, co Sobór mówić będzie o hierarchii i laikacie oraz o dalszych problemach zawartych w projekcie konstytucji⁴⁹. Lud Boży jest bowiem pojęciem nadrzędnym w stosunku do hierarchii i laikatu. Do Ludu Bożego przynależą wszyscy na podstawie powszechnego kapłaństwa, źródłem którego są sakramenty: chrztu św., bierzmowania i eucharystii.

Od samego początku ojcowie Soboru zgodnie popierali ten pogląd, rozumiejąc, że w zaprojektowanym drugim rozdziale zostanie ukazana historyczna rzeczywistość Kościoła, naszkicowana już dwuwymiarowo w rozdziale poprzednim. Rzeczywistość ta jednak nawet w wymiarach historycznych jest tak bardzo złożona, że trzeba w niej uwypuklić to, co jest wspólne dla wszystkich i stanowi podstawę wspólnoty Ludu Bożego. Potem dopiero należy ukazać to, co z racji odrębnych funkcji różni ich w tej wspólnocie między sobą, a nie przeciwstawia.

⁴⁸ Por. O. Semmelroth, *Die Kirche das neue Gottesvolk*, [W:] *De Ecclesia*, Frankfurt am Main 1966, t. I, s. 374.

⁴⁹ Por. G. Philips, *Die Geschichte der Dogmatischen Konstitution*, s. 141.

Bp J. Schröffer na przykład zwrócił uwagę na fakt, że chociaż członkowie hierarchii pełnią rolę nauczycieli słowa Bożego, to jednak uprzednio muszą być tak, jak wszyscy inni, słuchaczami tego słowa⁵⁰. Charyzmaty natomiast — stwierdził kard. Suenens — dane są wszystkim chrześcijanom bez względu na przynależność do stanu, mimo że przynależność ta specyfikuje je w zależności od pełnienia takiej czy innej funkcji⁵¹.

Argumentację opozycyjną charakteryzują wystarczająco słowa wypowiedziane przez kard. Siri. Podkreślił on, że pojęcie „lud” przywodzi na myśl grupę, którą kierują pasterze, i dlatego z tego punktu widzenia należałoby pozostawić dyskutowany schemat bez zmian, gdyż zawsze pasterze wysuwają się na plan pierwszy, jako posiadający władzę nad grupą⁵².

Biorąc jako punkt wyjściowy pod uwagę rolę i zadania poszczególnych stanów w całości struktury Kościoła, podkreślono związek, jaki istnieje między poszczególnymi funkcjami. Funkcje te stanowią bowiem tylko przejawy posłannictwa całego Kościoła. Wyjaśniono, że istotne w tej sprawie jest posłannictwo Kościoła jako całości. Wszystkie zaś funkcjonalne i naturalne różnice włączone zostały w działanie tej samej łaski o d k u p i e n i a, która urzeczywistnia się przez Kościół. Wykonywanie zaś funkcji płynących ze specjalnego urzędu kościelnego pełni zawsze służebną rolę wobec całego Ludu Bożego. Nie można więc dokonywać podziału na hierarchię i laikat, oddzielając te dwa stany od siebie czy też przeciwstawiając je sobie⁵³. Idea Ludu Bożego jest przeto niejako elementem unifikacyjnym dla stanu hierarchicznego i laikatu w Kościele. Stąd też wydaje się bardzo słuszne stwierdzenie kard. Lefebvre, który wyjaśnia, że z pozycji Ludu Bożego, jako pojęcia nadrzędnego w stosunku do funkcji i zadań poszczególnych stanów w Kościele, wyklucza się wszelkie niebezpieczeństwo rozdziału hierarchii od laikatu. Wszyscy bowiem, a nie tylko hierarchia, zobowiązani są do realizacji tego samego dzieła zbawienia. Rozróżnianie natomiast stanu hierarchicznego od laikatu ma być okazją do zjednoczenia w zbawczym działaniu, a nie przyczyną do rozdzwiewu⁵⁴.

Po odczytaniu przez abpa G. Garrone sprawozdania o pracach do-

⁵⁰ J. Schröffer, *Alle sind Hörer des Wortes Gottes*, [W:] *Vaticanum Secundum*, s. 371—372.

⁵¹ L. J. Suenens, *Die charismatische Dimension der Kirche*, [W:] *Vaticanum Secundum*, s. 377—380.

⁵² G. Philips, *L'Eglise et son Mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution „Lumen Gentium”*, Tournai 1967, t. I, s. 36.

⁵³ Tenże, *Die Geschichte*, s. 146.

⁵⁴ Tenże, *L'Eglise et son Mystère*, s. 36; tenże, *Die Geschichte*, s. 146.

tyczących przeredagowania rozdziału o Ludzie Bożym⁵⁵ można było dostrzec, że nie kto inny, lecz Sobór jest autorem treści nie tylko II rozdziału, ale także całej konstytucji. Co prawda formę zewnętrzną nadali jej pracujący w komisjach teologowie, jednak w oparciu o dyrektywy treściowe podyktowane im przez ojców Soboru⁵⁶.

IV. TEOLOGICZNA INTERPRETACJA POJĘCIA KOŚCIOŁA JAKO LUDU BOŻEGO

Przechodząc do krótkiego skomentowania wypowiedzi Soboru na temat pojęcia Ludu Bożego w ostatecznej redakcji ogłoszonej w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* trzeba zaznaczyć, że mamy tu do czynienia nie tylko z historyczną powszechnością Kościoła, do którego przynależą w różny sposób wszyscy ludzie powołani do zbawienia, ale ze wspólnotą Ludu Bożego w historycznych wymiarach jako z n a k i e m obecności Boga w świecie. Tę wspólnotę Ludu Bożego cechuje chrześcijański uniwersalizm zarówno w łonie Kościoła rzymskiego, jak też innych wspólnot chrześcijańskich i pozachrześcijańskich. Sobór, mając to na uwadze, celowo zawarł w rozdziale II również naukę o przynależności wspomnianych wspólnot religijnych do Ludu Bożego określając stopień ich przynależności w wymiarach historycznych⁵⁷. Nas jednak interesować będzie tylko tekst podstawowy i zasadniczy dla zrozumienia, czym jest Lud Boży w historii zbawienia, czyli nowe przymierze (9 A), nowy lud (9 B) oraz stosunek, jaki zachodzi w relacji Lud Boży — Kościół (9 C). Pominiemy natomiast problematykę specjalną powszechnego kapłaństwa (10—12) oraz powszechnego powołania do Ludu Bożego (13—17) jako wychodzące poza zakres tematu niniejszej pracy.

1. **N o w e p r z y m i e r z e.** Rozpoczynając wykład na temat Ludu Bożego, Sobór na początku stwierdza, że każdy, ktokolwiek się Boga lęka i postępuje sprawiedliwie, jest Bogu miły. Relacjonuje w ten sposób zbawczą wolę Boga w stosunku do całej ludzkości dobrej woli. Słowa, które Sobór cytuje, wyjęte zostały z przemówienia św. Piotra z okazji konwersji pierwszych pogan (Dz 10, 35). Trzeba w nich widzieć pełnię uniwersalizmu chrześcijańskiego, który zmanifestował się niejako w

⁵⁵ Sprawozdanie abpa G. Garrone o ostatecznej relacji tekstu zob.: *Das neue Kapitel II de Populo Dei*, [W:] *Vaticanum Secundum*, Leipzig 1967, t. III/2, s. 268—273. Także: Philips, *L'Eglise et son Mystère*, s. 51 oraz *Die Geschichte*, s. 150—151.

⁵⁶ T e n ż e, *L'Eglise et son Mystère*, s. 49.

⁵⁷ Zagadnienie to szczegółowo omawia artykuł: R. Ł u k a s z y k, *Problem przynależności do Kościoła Chrystusowego w ujęciu konstytucji „Lumen Gentium” Soboru Watykańskiego II*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 14 (1967), z. 2, s. 61—81.

nowym przymierzu, co nie wyklucza również działania zbawczej woli Boga we wspólnotach religijnych niechrześcijańskich, które jeszcze nie należą z świadomego wyboru do nowego przymierza. Użyte zaś przez Sobór słowo „sprawiedliwy” wskazuje na związek, jaki istnieje między zbawczą wolą Boga a tymi, którzy żyją sprawiedliwie poza wspólnotami religijnymi i przynależą do wspólnoty prawdy i dobra (por. art 16 KK). Stąd też stwierdzić trzeba, że zarówno wybranie ludu izraelskiego, jak i powołanie do życia nowego Ludu przez Chrystusa nie zaprzecza powszechności zbawczej woli Boga⁵⁸, która w nowym przymierzu ukazuje się tylko w aspekcie dialogiczno-responsorycznym⁵⁹, co znaczy, że człowiek świadomy jest tego wezwania i odpowiada na nie przyjęciem tej nadprzyrodzonej rzeczywistości zarówno w sensie werbalnym, jak i realnym przez wiarę.

Zbawienie to przyjmuje człowiek jako jednostka, ale w ramach wspólnoty ludzkiej, gdyż Bóg powołuje do zbawienia w ścisłej łączności z więzią wspólnotową. Sobór wyjaśnia więc, że Bóg uczynił z poszczególnych jednostek swój lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył⁶⁰. Stąd też religia jako całość czy też kult, który jest istotnym przejawem każdej religii, dostosowane są do społecznej natury człowieka.

Chociaż Bóg swej woli zbawczej nie wiąże z jakimś okresem historii ludzkości czy przynależności do takiego lub innego narodu — Sobór stwierdza — że wybrał On sobie konkretną grupę społeczną, w tym wypadku naród izraelski, zawierając z nim przymierze, i w ten sposób utworzył wspólnotę zbawczą w historii, która swą absolutną pełnię osiągnie dopiero w czasach ostatecznych. Konsekwencją tego przymierza było pouczenie ludu izraelskiego. Bóg objawiał mu siebie i zamiary swej woli w jego dziejach (aluzja do objawienia historycznego, czyli do procesu odczytywania działania Boga w historii Izraela, gdzie zaangażowany jest pierwiastek ludzki) prowadząc go w ten sposób do świętości. Ta manifestacja przymierza w dziejach narodu izraelskiego jest więc znakiem, przez który Bóg objawia człowiekowi i upewnia go, że Jego zbawcza wola jest powszechna i obejmuje całą ludzkość bez wyjątku, jeśli ona postępuje sprawiedliwie⁶¹.

⁵⁸ Por. Philips, *L'Eglise et son Mystère*, s. 132.

⁵⁹ Por. A. Gerken, *Christ und Kirche im Umbruch der Gegenwart*, Düsseldorf 1966, s. 39—46.

⁶⁰ „Placuit tamen Deo homines non singulatim, quavis mutua connexione seclusa, sanctificare et salvare, sed eos in populum constituere, qui in veritate Ipsum agnosceret Ipsique sancti serviret”. *Constitutio dogmatica de Ecclesia*, [W:] *Sobór Watykański II*, Poznań 1968, s. 160.

⁶¹ „Die israelitische Volksgeschichte war das Medium der Offenbarung und Verwirklichung von Gottes Heilsratschluss, der aber schon der Gesamtheit der Menschen galt”, stwierdza A. Grillmeier w swoim komentarzu do rozdziału II *Kon-*

Przymierze z Izraelem jest jednak tylko przygotowaniem do nowego i wiecznego przymierza, które miało być i zostało zawarte w Chrystusie, oraz — jak mówi dalej Sobór — do pełniejszego objawienia, które miało zmanifestować sobą Boże Słowo Wcielone. Powołując się na słowa Jeremiasza: „Oto nadchodzą dni, gdy z domem Izraela się związę przymierzem nowym [...]. Złożę me prawo w ich piersi, zapiszę je na ich sercu, i Bogiem im będę, a oni będą mym ludem [...] wszyscy będą mnie znali, wielki i mały” (31, 31-34) podkreśla Sobór nie tylko związek starego przymierza z nowym, ale podaje szczególne cechy charakterystyczne nowego przymierza. Będzie ono wewnątrzno-duchowe i uniwersalne. Zdanie zaś „wszyscy poznają Boga” należy rozumieć — jak wyjaśnia G. Philips — w pełnym znaczeniu biblijnym⁶². Chodzi tu bowiem o realizację posłannictwa ludzkiego w czynie, dzięki czemu człowiek staje się sprawiedliwy wobec Boga, gdyż oddaje każdemu, co się mu należy.

Podstawą tego nowego przymierza jest krew Chrystusa (1 Kor 11, 25), stąd Chrystus sam powołuje lud według Ducha. Powołuje go przez słowo Boga żywego, nie z ciała, lecz z wody i Ducha Świętego (J 3, 5-6), dzięki czemu staje się on wybranym plemieniem, kapłaństwem królewskim, świętym narodem (1 P 2, 9-10), ludem na własność przeznaczonym. Cytując w tym miejscu słowa wyjęte z Ewangelii św. Jana i listu św. Piotra, Sobór świadomie nawiązuje do sakramentu inicjacji chrześcijańskiej, dzięki której jednostka wchodzi w ścisły związek nie tylko z Chrystusem, ale z Jego ludem. Podstawą jest więc „narodzenie się z nasienia Bożego”, czyli według Ducha. Chrzest bowiem stanowi widzialny znak przynależności do Ludu Bożego i dlatego na potwierdzenie tej przynależności posłużono się cytatem z listu św. Piotra, a list ten, według biblijnej współczesnej krytyki, zawiera teksty używane w czasie liturgii chrztu świętego w Kościele okresu apostołskiego⁶³.

2. Nowy Lud Boży. Czytając następny fragment art. 9 *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* dowiadujemy się, że chodzi tu o lud mesjaniczny, nie tylko włączony przez chrzest święty do wspólnoty Chrystusowej, ale mający za głowę Chrystusa. Nie jest to jednak Chrystus historyczny, który zbierał wokół siebie uczniów i wyznawców, ale Chrystus uwielbiony. Wskazuje na to przytoczone zdanie z listu św. Pawła do Rzymian (4, 25), gdzie jest nie tylko mowa o Chrystusie wydanym za nasze grzechy, ale również z m a r t w y c h w s t a ł y m d l a

stytucji dogmatycznej o Kościele, [W:] *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 1966, t. I, s. 178.

⁶² Por. Philips, *L'Eglise et son Mystère*, s. 133.

⁶³ Por. F. Gryglewicz, *Pierwotna liturgia chrztu św. jako źródło pierwszego listu św. Piotra*, [W:] *Listy katolickie*, Poznań 1959, s. 247—250.

naszego zbawienia. Aby jednak wykluczyć całkowicie możliwość genetycznej tylko interpretacji stosunku Chrystusa do Ludu Bożego, podkreślono tutaj po raz wtóry, że Chrystus posiadłszy teraz imię, które jest ponad wszelkie imię, c h w a l e b n i e panuje w niebie⁶⁴. Można z tego wyciągnąć wniosek, że Sobór chciał wyjaśnić, iż Chrystus jako aktualnie panujący w niebie jest g ł o w ą Ludu Bożego, czyli Kościoła⁶⁵.

Jeśli taka była intencja Soboru, to należy przypuszczać, że w tym właśnie miejscu szczególnie należy się dopatrywać aluzji do nauki św. Pawła o Chrystusie jako Głowie Mistycznego Ciała nie tylko w skali Kościoła, ale także w skali kosmicznej, co znowu, tak jak wprowadzenie do poprzedniego fragmentu art. 9, podkreślałoby uniwersalizm chrześcijański. Jeśli natomiast byłaby tu tylko aluzja do Kościoła jako Mistycznego Ciała, którego Głową jest Chrystus w sensie drugiego wcielenia w naturę ludzką społeczną, to można by tutaj widzieć ścisły związek, jaki zachodzi między określeniem Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa i jako Ludu Bożego. Przy czym raczej nie należałoby dzielić zdania D. Kostera, który dając krótki przegląd własnych refleksji na ten temat stwierdza, że pojęcie Lud Boży jest dla określenia Kościoła zasadnicze i jedyne, podczas gdy pojęcie Ciało Chrystusa posiada wartość wtórną, gdyż treściowo wyraża to samo, co pojęcie Lud Boży⁶⁶, a przyjmując interpretację M. Schmausa, który widzi w obu pojęciach tożsamość częściową⁶⁷. Samo pojęcie Kościoła jako Ludu Bożego wyjaśnia bowiem treść Misterium Ecclesiae na płaszczyźnie horyzontalnej (poziomej), pojęcie Mistycznego Ciała natomiast bardziej przydaje się do wyjaśnienia tej treści na płaszczyźnie wertykalnej (pionowej). Uwaga poczyniona przed czterdziestu laty przez biblistę protestanckiego A. Oepke wydaje się być więc nadal aktualna. Stwierdził on bowiem podsumowując dyskusję na ten temat, że pojęcia Lud Boży i Mistyczne Ciało Chrystusa tworzą pod względem treściowym s y n t e z ę wiedzy o Misterium Ko-

⁶⁴ „Populus ille messianicus habet pro capite Christum, »qui traditus est propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram«, et nunc nomen quod est super omne nomen adeptus, gloriose regant in coelis”. *Constitutio dogmatica de Ecclesia*, s. 160.

⁶⁵ Por. *Dogmatische Konstitution über die Kirche, Zweites Kapitel*, Kommentar von A. Grillmeier, [W:] *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 1966, t. I, s. 179.

⁶⁶ Por. D. K o s t e r, *Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil*, „Theologische Quartalschrift”, 145 (1965) 13—41, szczególnie s. 19—23.

⁶⁷ Por. M. S c h m a u s, *Das gegenseitige Verhältnis von Leib Christi und Volk Gottes im Kirchenverständnis*, [W:] *Volk Gottes, Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie*, Freiburg 1967, s. 13—27.

ściola i dlatego nie należy ich ani z sobą utożsamiać, ani też sobie przeciwstawiać⁶⁸.

Jeśli idzie o szczegółowe omówienie cech Ludu Bożego nowego przymierza, Sobór wyjaśnia, co następuje: 1. Wyjątkowość tego Ludu polega na tym, że Chrystus uwielbiony jest jego Głową i stąd płynie źródło wszelkiego uświęcenia. 2. Udziałem tego Ludu stała się godność dzieci Bożych, oparta o osobową wolność ludzką, w przeciwieństwie do ślepego poddaństwa w niewoli. 3. Chociaż Lud ten obowiązuje jeszcze przykazania, są one jednak nacechowane taką miłością, jaką Chrystus nas umiłował, i w ten sposób rodzi się nieustannie wspólnota ludzi w Chrystusie z Bogiem, na wzór wspólnoty trynitarnej (J 17, 21; 13, 34; 1 J 3, 16). 4. Celem tego Ludu jest wreszcie pełne urzeczywistnienie królestwa Bożego w czasach eschatycznych i dlatego aż do tego czasu będzie on istniał jako potężny załączek jedności, nadziei i zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego. 5. W posłannictwie swoim do świata nie jest on jednak autonomiczny, ale służy Chrystusowi za narzędzie zbawienia wszystkich ludzi.

Takie są zadania Ludu Bożego jako całości, bez podziału na hierarchię oraz laikat, i one stanowią program jego działania⁶⁹.

3. Lud Boży a Kościół. W ostatnim fragmencie art. 9 Sobór określa stosunek, jaki istnieje między Ludem Bożym a Kościołem. Aby dokonać tego opisu w ramach historycznego rozwoju Ludu Bożego, nawiązuje znowu do wypowiedzi ze Starego Testamentu (Neh 13, 1; Lb 20, 4; Pp 23, 1-9), gdzie jest mowa o społeczności Jahwe, czyli o Kościele Bożym. Chce wyjaśnić bowiem, że Lud ten w Starym Testamencie nazywany był Kahal Jahwe, co LXX oddała w tłumaczeniu słowem *ἐκκλησία*, a tłumaczenie polskie przez Kościół Boży lub społeczność Jahwe (*Biblia tysiąclecia*). Jest to jednak tylko podstawa i punkt wyjściowy dla wykazania takiego samego związku między ludem nowym a Kościołem, już nie tylko Bożym, lecz przede wszystkim Chrystusowym. Skoro Izrael według ciała jest Kościołem Bożym, to tym bardziej musi nim być nowy Izrael, nabyty za cenę krwi przez Chrystusa⁷⁰. Związek ten wyrażony tutaj przez Sobór jest tak ścisły, że między Kościołem Chrystusowym a nowym Ludem Bożym trzeba postawić znak równania. Do takiego twierdzenia upoważnia zacytowane przez Sobór miejsce

⁶⁸ Por. A. Oepke, *Leib Christi und Volk Gottes bei Paulus*, „Theologische Literaturzeitung”, 79 (1954) 363—368, szczególnie s. 368.

⁶⁹ Por. Grillmeier, l. c., s. 179; Philips, *L'Eglise et son Mystère*, s. 135—136.

⁷⁰ Biblijne podstawy teologii Ludu Bożego zob.: J. Kudasiewicz, *Lud Boży*, „Ateneum Kapłańskie”, 68 (1965) 279—287.

z tekstu obietnicy prymatu (Mt 16, 18), gdzie jest mowa o Kościele zbudowanym przez Chrystusa, którego bramy piekielne nie przemogą, oraz miejsce z mowy św. Pawła w Milecie do przełożonych poszczególnych Kościołów lokalnych, gdzie jest mowa o kierowaniu Kościołem Boga, który On nabył własną krwią (Dz 20, 28). W jednym i drugim wypadku powtarza się wyrażenie Kościół, które oczywiście rozumieć trzeba jako synonim Ludu Bożego.

Ta wezwana przez Boga εκκλησία nie jest jednak zgromadzeniem ludu w demokratycznym znaczeniu tego słowa, ale jest zgromadzeniem kultycznym i zbawczym, u którego początku stoi przymierze z Bogiem. Napelniona jest — jak mówi Sobór — Duchem Chrystusa i wyposażona w stosowne środki widzialnego oraz społecznego zjednoczenia z Bogiem. Bóg bowiem — mówi dalej Sobór — powołał zgromadzenie tych, co z wiarą spoglądają na Jezusa, i ustanowił Kościołem. A że funkcja zbawcza Kościoła dotyczy rzeczywistości transcendentnej, która niejako realizuje się już w immanencji, Sobór stwierdza, że ten Kościół ma być dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności⁷¹. To konkretne określenie specyfikuje od razu Lud Boży transcendentnie. Przecież sakrament jest znakiem widzialnym rzeczywistości nadprzyrodzonej, który upewnia przyjmującego o włączeniu jej w obręb własnej egzystencji. Jeśli więc takim znakiem jest Kościół jako Lud Boży, to trzeba konsekwentnie powiedzieć, że treść tego znaku dopiero wtedy jest zrozumiała, gdy równocześnie rozumie się Kościół jako Ciało Mistyczne Chrystusa. Określenie bowiem Kościoła jako Mistycznego Ciała, jak też i określenie go jako znaku sakramentalnego implikuje dwuwymiarowość jego struktury⁷². A taką właśnie strukturę posiada Lud Boży Nowego Testamentu dzięki temu, że Chrystus dokonał weń swego drugiego wcielenia po zmartwychwstaniu. Nie jest to wcielenie w naturę ludzką fizyczną, jednostkową, jakie miało miejsce przy wcieleniu Syna Bożego, ale jest to wcielenie

⁷¹ „Deus congregationem eorum, qui in Iesum, salutis auctorem et unitatis pacisque principium, credentes accipiunt, convocavit et constituit Ecclesiam, ut sit universis et singulis sacramentum visibile huius salutiferae unitatis”. *Constitutio dogmatica de Ecclesia*, s. 162.

⁷² Sobór rozważa całą problematykę Kościoła w kategoriach sakramentalności, o czym świadczy zdanie wprowadzające w rozdział o Misterium Kościoła: „Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis, naturam missionemque suam universalem, praecedentium Conciliorum argumento instans, pressius fidelibus suis et mundo universo declarare intendit”. *Constitutio dogmatica de Ecclesia*, s. 146. Nie rezygnuje również z tego pojęcia w dalszych rozważaniach podkreślając w ten sposób transcendentną strukturę Kościoła (KK 9, 48, KL 26, KDK 42, 45, MD 5).

Chrystusa zmartwychwstałego, a więc uwielbionego, w ludzką naturę społeczną⁷³. Ta właśnie społeczna natura ludzka uwydatnia się jako podłoże naturalne drugiego wcielenia w sformułowaniu: Kościół jako Lud Boży. Sam fakt wcielenia natomiast uwydatnia się bardziej, gdy określamy Kościół jako sakrament lub też jako Mistyczne Ciało Chrystusa. Zaaplikowanie zaś Kościołowi określenia sakrament, gdy mowa jest tu o Ludzie Bożym, daje chyba wystarczającą podstawę do wniosku, że samo pojęcie Lud Boży mylnie wyrażałoby rzeczywistość Kościoła, gdyby nie rozumiano go w ścisłym związku z treścią sakramentalną czy też z treścią Mistycznego Ciała Chrystusa⁷⁴.

Pod koniec wykładu nauki o Ludzie Bożym przez Sobór przebija ton paschalny, na co wskazuje eschatologiczne ukierunkowanie Kościoła. Ma on rozprzestrzenić się na wszystkie kraje, wykraczając poza czasy i granice ludów, a wreszcie dotrzeć do światłości, która nie zna zmierzchu. Jeśli ma on nieustannie odnawiać samego siebie pozostając godną oblubienicą swego Pana — co jasno w tym miejscu sugeruje Sobór — musi on wyrażać pełnię swej transcendentnej i immanentnej treści. Taki właśnie Kościół jako Lud Boży w wymiarach sakramentalnych, będący równocześnie Mistycznym Ciałem Chrystusa, wchodzi w dzieje ludzkości. Wchodzi jako wspólnota spełniająca swe funkcje zbawcze wobec świata

*

Resumując powyższe wywody stwierdzamy, że dowartościowanie idei Ludu Bożego w eklezjologii przedsoborowej wpłynęło wyraźnie na kształtowanie się nauki o Kościele zawartej w nauce Soboru. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* stanowi syntetyczny wynik dyskusji na ten temat. Sobór bowiem usankcjonował (zaaprobował) w spólnotowy charakter Ludu Bożego, przeciwstawiając się dotychczasowemu rozdziałowi między hierarchią a wiernymi. Podkreślił, że zarówno jedni, jak i drudzy stanowią nie tylko czynnik składowy zewnętrznej strony Kościoła, ale przynależą do Ludu Bożego na jednej i tej samej zasadzie powszechnego kapłaństwa, mimo że nadal odróżnia rolę służebną kapłaństwa powszechnego od hierarchicznego. Stawiając zaś w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* „misterium” przed w spólnotą (rozdział

⁷³ Bliższe dane na ten temat zob.: R. Łukaszyk, *Teologiczne spojrzenie na Kościół*, „Katecheta”, 8 (1964) 6—8.

⁷⁴ Trzeba jeszcze dodać, że również i w sakramentalnym ujęciu Kościoła rozumie się Lud Boży jako całość, bez podziału na hierarchię jako czynnik nadrzędny i laikat, co i na tym miejscu, choć implicite i nie wprost, Sobór wydaje się podkreślać.

o Ludzie Bożym poprzedzony jest rozdziałem o Misterium Kościoła) wskazał, że tę wspólnotę należy rozumieć w kategoriach transcendentnych, czyli w dwu wymiarach — przyrodzonym i nadprzyrodzonym⁷⁵.

Z uwagi na to teologia fundamentalna, mówiąc o stronie zewnętrznej Kościoła, nie może, jak to było dotychczas, zajmować się tylko hierarchologią, ale musi również włączyć i rozpracować w ramach swoich kompetencji problematykę laikatu oraz wskazać na ich wzajemne relacje w strukturze zewnętrznej Kościoła. Nie może również nadal ograniczać się tylko do wyjaśnienia treści elementu instytucjonalnego, ale musi uwzględnić ponadto treść elementu zdarzeniowego. Element instytucjonalny bowiem tylko wtedy ma rację bytu, jeśli specyfikuje go treściowo rzeczywistość zbawcza. Ona bowiem nadaje mu właściwy sens znaczeniowy. Stąd też nie można elementu zdarzeniowego wykluczać z zakresu badawczych zainteresowań teologii fundamentalnej.

LA NOTION DE L'ÉGLISE COMME PEUPLE DE DIEU DANS L'ÉCCLESIOLOGIE DE VATICAN II

Dans la théologie d'avant le Concile on a enrichi la notion du Peuple de Dieu, en postulant son application à la description de la réalité de l'Église. Les recherches dans cette matière ont été effectuées dans les dernières vingt années. Les biblistes protestants et catholiques, de même que les théologiens systématiques ont conclu que cette description est fondamentale aussi dans la patristique, la liturgie et le droit canon. étant donné que du point de vue de son contenu elle embrasse aussi bien la hiérarchie que le laïcat. La plupart des biblistes constatent que cette notion doit être entendue uniquement dans les catégories religieuses, le mot *laos* sans adjectif *tu Theou* servant toujours dans les sources bibliques à désigner une assemblée religieuse.

De tout ceci on n'a pas pourtant tenu compte dans les travaux de rédaction du schéma de la *Constitution dogmatique sur l'Église*. Par cette notion on ne désignait que le laïcat à l'opposition de la hiérarchie. C'est seulement les fermes réclamations des pères du Concile qui ont décidé de ce que la notion du Peuple de Dieu ait été placée au-dessus de celles de la hiérarchie et du laïcat, puisqu'elle embrasse toute la réalité historique de l'Église.

Toutes ces notions ont été établies systématiquement dans le présent article, pour pouvoir dans sa dernière partie présenter un commentaire théologique de l'article 9 de la *Constitution Lumen gentium* lequel est le texte fondamental pour les considérations au sujet du Peuple de Dieu. L'auteur indique ici la relation substantielle qui existe entre le Peuple de Dieu de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance et aussi les différences essentielles qui existent entre eux. Le Peuple de Dieu du Nouveau Testament, étant l'Église du Christ, est aussi un sacrement, ce qui

⁷⁵ Por. R. Łukaszyk, *Kościół jako wspólnota w Chrystusie*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 12 (1969), nr 3, s. 3—18.

indique ses deux dimensions. La réalité historique de l'Eglise (plan horizontal) est bien et suffisamment expliquée par la notion du Peuple de Dieu, sa réalité théologique et mystique (plan vertical) par celle du Corps Mystique du Christ. Ces deux notions ensemble avec la conception de l'Eglise en tant que sacrement, présentent la description de l'Eglise la plus complète de toutes celles qui avaient été faites jusqu'à présent.