

KS. STANISŁAW NAGY SCJ

JEDNOŚĆ JAKO ZNAMIEŃ KOŚCIOŁA

Jedność Kościoła należy do rzędu tych zagadnień, które w szczególny sposób stanowią przedmiot zainteresowania współczesnego, owładniętego duchem ekumenizmu chrześcijaństwa. W perspektywie tego ostatniego bowiem odkrycie i zrozumienie, na czym polega istota tego powszechnie przyznawanego Kościołowi znamienia, narzuca się jako zadanie pierwszorzędnej wagi. W oparciu o to przekonanie teologia katolicka poddaje problem jedności Kościoła wszechstronnej i wnikliwej analizie, dokonując jej w oparciu o różne metody i przyjmując różne punkty widzenia. W niniejszych wywodach zagadnienie jedności Kościoła zostanie rozpatrzone w perspektywie, w jakiej ujmowane jest przez współczesną teologię fundamentalną, a więc jako znamieŃ weryfikujące prawdziwość Kościoła katolickiego¹.

1. POJĘCIE ZNAMIENTA JEDNOŚCI

Historia jedności Kościoła w jej zastosowaniu apologetycznym zawiera momenty wysoce zastanawiające. Wcześniej, bo już na przełomie I i II w., jedność przypisywana jest Kościołowi jako jego właściwość konieczna i nieodłączna². Konieczność posiadania tego przymiotu przez Kościół nie była właściwie poddawana w chrześcijaństwie nigdy w wątpliwość³. Z drugiej jednak strony właśnie jedność Kościoła stanowiła

¹ Artykuł niniejszy jest fragmentem większej całości, której pierwszy rozdział ukazał się w „Rocznikach Teol. Kan.”, XV (1968) 93—116. W rozdziale tym między innymi omówione zostały sens i aktualność zasygnalizowanego ujmowania zagadnienia jedności.

² Por. G. B a r d y, *La théologie de l'Eglise de Saint Clément de Rome à Saint Irénée*, Paris 1945, s. 67—101; tenże, *La théologie de l'Eglise de Saint Irénée au Concile de Nicée*, Paris 1947, s. 191; M. V i l l a i n, *Une vive conscience de l'unité du Corps mystique (S. Ignace et S. Irénée)*, „Revue Apologétique”, (1938) 257; M. J u g i e, *Où se trouve le Christianisme intégral?* Paris 1947, s. 248—250.

³ Por. J u g i e, jw. Tak chrześcijaństwo prawosławne, jak i protestanckie jest przekonane o jedności Kościoła. Por. P. E v d o k i m o w, *L'Orthodoxie*, Neu-

w historii chrześcijaństwa jeden z problemów najbardziej spornych, kontrowersyjnych⁴. Określenie istoty tego znamienia napotykało na nieprzewycięzalne trudności i do dzisiaj stanowi jedną z tych spraw, w których porozumienie wydaje się najtrudniejsze.

W swoisty sposób zagadnienie jedności kształtowało się na terenie argumentacji ze znamion. W szczytowym okresie jej stosowania, jakimi były wieki XVI i XVII, pogląd na istotę znamienia oscylował wokół tradycyjnej idei jedności wiary, sakramentów i zwierzchnictwa⁵ oraz wokół idei jedynej i powszechnej wspólnoty chrześcijańskiej, wyznającej tę samą nieuszczipioną wiarę i uznającej legalne, kościelne zwierzchnictwo⁶. Po dwu mniej więcej wiekach ścierania się tych dwu odrębnych, ale nie wykluczających się tendencji, eklezjologia katolicka posiada niemal jednolity pogląd na sprawę istoty znamienia jedności. Dotyczy to przede wszystkim faktu przynależenia jedności do Kościoła powszechnego. Autorowie katoliccy, traktując o jedności w ramach argumentacji ze znamion, w przeciwieństwie do eklezjologii prawosławnej⁷ i protestanckiej⁸, rozumieją jedność jako przymiot Kościoła powszechnego, a więc Kościoła jako całości, a nie jako właściwość Kościoła lokalnego, pojedynczego⁹.

Równie jednozgodne stanowisko zajmują katoliccy autorowie w sprawie zasadniczego elementu znamienia jedności, jakim jest wewnętrzna niepodzielność widzialnej społeczności kościelnej. Nie ma ani jednego, który by nie upatrywał istoty jedności kościelnej w jednolitości Kościoła co do pewnych pierwiastków, stanowiących zasadniczej wagi elementy składowe jego struktury¹⁰. Najdobitniej wyraża to aplikacja stosowana

châtel 1959, s. 153—154; J. J. von Allmen, *L'Unité de l'Eglise d'après la définition de Nouvelle Delhi*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses”, 42 (1966) 143—253; F. Biot, *Protestantisme et unité*, „Lumière et Vie”, 37 (1960) 26—45; H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg 1967, s. 314—318.

⁴ Por. U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, München 1962, s. 206; G. Thils, *Les notes de l'Eglise dans l'Apologétique catholique depuis la Réforme*, Paris 1937, s. 155 nn.

⁵ Por. Thils, dz. cyt., s. 155.

⁶ Tamże, s. 139.

⁷ Por. Evdokimow, dz. cyt., s. 155—156.

⁸ Por. A. Nygren, *L'Unité de l'Eglise*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuse”, 37 (1957) 283—293; Allmen, art. cyt., s. 243 nn.; S. Jáki, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Rome 1957, s. 89.

⁹ Autorowie nie mówią tego wyraźnie, ale pomijając podział na Kościół powszechny i partykularny, problem jedności Kościoła podejmują wyłącznie w aspekcie tego pierwszego. Widać to u M. Jugie (dz. cyt., s. 248). Por. także A. Beni, *La nostra Chiesa*, Firenze 1966³, s. 215; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, III Bd.: *Die Lehre von der Kirche*, München 1958, s. 542.

¹⁰ J. Salaverri, *De Ecclesia*, [W:] *Sacrae Theologiae Summa*, t. I: Theo-

przez wielu autorów do jedności kościelnej filozoficznej formuły, określającej jedność bytu, zawartej w słowach: *unum est id quod est indivisum in se*¹¹.

Całkowita też zgodność autorów panuje co do tego, że znamie jedności Kościoła implikuje w sposób konieczny potrójną jedność określaną schematycznie jako jedność wiary, kultu i zwierzchnictwa¹². Niektórzy dołączają do tego jeszcze jedność wspólnoty (*communio*)¹³.

Przez jedność wiary powszechnie rozumie się wyznawanie przez wszystkich członków Kościoła jednego schematu wierzeń, ustalonego i podawanego przez Kościelny Urząd Nauczycielski¹⁴. Jedność kultu polega na zasadniczej jednolitości funkcji sakralnych, ogniskujących się wokół sakramentów z Eucharystią na czele, a wykonywanych pod kierownictwem legalnej zwierzchności kościelnej¹⁵. Jedność kierownictwa

logia fundamentalis, Matriti 1962, s. 906: „Unitas est proprietas qua res indivisa in se est divisa ab alia”. L. L e r c h e r, *Institutiones theologiae dogmaticae*, Barcelona 1945, t. I, s. 254: „Unitas negat schismata inter membra quoad fidem, ritus et regimen”. S. A b I r a g u i, *Manuale theologiae dogmaticae*, t. I: *Theologia fundamentalis*, Madrid 1959, s. 375: „Haec proprietas Ecclesiae applicata significat societatem a Christo fundatam excludere divisionem internam”.

¹¹ Por. S a l a v e r r i, dz. cyt., s. 922.

¹² Nie ma właściwie ani jednego autora, który by tej potrójnej jedności w ramach omawiania argumentu ze znamion nie wymieniał, choć tacy autorowie, jak A. Liégé (*Le Mystère de l'Eglise*, [W:] *Initiation théologique*, Paris 1956, s. 366) czy L. Kösters (*Die Kirche unseres Glaubens*, Freiburg 1952¹, s. 195) czynią to bardzo lakonicznie.

¹³ Są to: T. Zapelena (*De Ecclesia Christi, Pars apologetica*, Romae 1955⁶, s. 472) i M. Jugie (dz. cyt., s. 252). Nawiązują oni do znanego w XVI w. kierunku w eklezjologii katolickiej, reprezentowanego przez ośrodek lowański, a upatrującego znamie jedności Kościoła głównie w jednolitości życia społeczności katolickiej. Por. T h i l s, dz. cyt., s. 159—166.

¹⁴ Z a p e l e n a, dz. cyt., s. 465: „Unitas fidei consistit in eo quod omnia Ecclesiae membra profiteantur unam eandemque fidem ab uno eodemque magisterio ecclesiastico authentice propositam”. S a l a v e r r i, dz. cyt., s. 922: „Unitas fidei est concursus mentium in eadem fidei professione sub supremo Ecclesiae Magisterio”. A b I r a g u i, dz. cyt., s. 375: „Unitas fidei, quae importat professionem unius fidei”. Autorowie dokonują tu szeregu rozróżnień mających na celu dokładne ustalenie, jak daleko ta jednomyślność powinna sięgać tak z punktu widzenia akceptowanych treści, jak i zaangażowania akceptujących je podmiotów. Por. Z a p e l e n a, jw.; J. H e r v é, *Manuale theologiae dogmaticae*, t. I: *De Revelatione Christiana, De Ecclesia, De fontibus revelationis*, Parisiis 1952, s. 369—370; A. G o u p i l, *L'Eglise*, Paris 1946⁵, s. 19.

¹⁵ S a l a v e r r i, dz. cyt., s. 906: „Unitas cultus est convenientia in celebratione sacrificii et in usu sacramentorum et actuum liturgicorum sub Ecclesiae suprema potestate sanctificandi”. Por. A b I r a g u i, dz. cyt., s. 375; P. P a r e n t e, *Theologia fundamentalis apologetica — De Ecclesia*, Torino 1946, s. 125; S c h m a u s, dz. cyt., s. 590—592. Istnieją między autorami pewne różnice w ujmowaniu jedności kultu w związku zwłaszcza z jednym jeszcze elementem znamienia jedności,

wreszcie ujmuje się jako podporządkowanie się członków Kościoła w sprawach życia religijnego ustanowionemu przez Chrystusa jednolitemu zwierzchnictwu, sprawowanemu przez episkopat z papieżem na czele¹⁶. Jednomyślność autorów załamuje się, gdy przychodzi umiejscowić tę potrójną jedność w strukturze znamienia, określić rolę i stosunek, w jakim ona do niego (znamienia jedności) pozostaje. Ma to swoje źródło z jednej strony w bogactwie i złożoności problemu jedności w Kościele, a z drugiej w specyficznym charakterze, jaki znamię jedności posiada w ramach *Via notarum*.

Jest rzeczą oczywistą, że jedność Kościoła w teologii katolickiej, ujmowana całościowo, sięga bardzo głęboko w prawdę o Bogu i Chrystusie i obejmuje bogaty wachlarz różnorodnej problematyki¹⁷. Dla przeprowadzenia argumentacji ze znamion pełne i wyczerpujące ujęcie jedności nie jest ani możliwe, ani konieczne. Wynika to przede wszystkim z faktu, że argument ze znamion powinien posługiwać się metodą racjonalną, a więc i przesłankami racjonalnymi. Te zaś mają ograniczone

a mianowicie z jednością wspólnoty (*unitas communionis*). T. Zapelena np. na miejsce jedności kultu wprowadza właśnie wspomnianą jedność wspólnoty (*unitas communionis*), przez którą rozumie całokształt życia Kościoła, w tym jedność sakramentalną, której jednak nie traktuje jako autonomiczny element jedności, ale jako implikacje jedności wiary i kierownictwa (dz. cyt., s. 466). Podobne stanowisko zajmuje M. Jugie (dz. cyt., s. 249). M. Heinrichs natomiast wiąże tę jedność wspólnoty z podporządkowaniem jednemu zwierzchnictwu (por. *Theologia fundamentalis*, Tokyo 1958², s. 324), zaś M. Schmaus z jednością wiary (dz. cyt., s. 590).

¹⁶ Zapelena, dz. cyt., s. 465: „*Unitas regiminis stat in hoc quod cuncti fideles oboediant uni eidemque auctoritati supremae a Christo institutae*”. Salaverri, dz. cyt., s. 906: „*Unitas regiminis est conspiratio voluntatum in eumdem finem sociale sub supremo Ecclesiae Magisterio*”. Zagadnienie jedności kierownictwa w znamieniu jedności, choć w zasadniczych liniach opracowane jest przez autorów jednolicie (sprawa jednolitego zwierzchnictwa w Kościele i podporządkowanie członków), w niektórych szczegółach kształtuje się odmiennie (np. stosunek do innych elementów jedności, rola w tzw. *unitas communionis*). Por. Hervé, dz. cyt., s. 369; Jugie, dz. cyt., s. 149—150; Heinrichs, dz. cyt., s. 318 nn. Wyraźna rozbieżność, zwłaszcza w przeszłości, panowała odnośnie do roli Prymatu w jedności Kościoła. Teologia potrydencka akcentowała jego nieodzowność dla argumentacji ze znamion, tymczasem duży odłam teologii nowożytnej jest zdania, że bezpośrednio uwzględnianie Prymatu w tej argumentacji jest całkowicie zbędne. Por. Thils, dz. cyt., s. 194—205; Zapelena, *De Via notarum in recenti quodam opere*, „Gregorianum”, 19 (1938) 446—447; P. de la Brière, *Eglise*, DAFC, t. I. c. 1278—1279.

¹⁷ Por. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*. II: *La structure interne et son unité catholique*, Paris 1951, s. 1197—1202; W. Beinert, *Die Una Catholica und Partikularkirchen*, „Theologie und Philosophie”, 42 (1967) 1—21; H. Küng, *Structures de l'Eglise*, Paris 1963, s. 51—62; Y. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris 1937, s. 59—113; Schmaus, dz. cyt., s. 569—602; P. Scheele, *Einheit und Glaube*, München 1964, s. 266—330.

możliwości działania na terenie prawdy objawionej, która obejmuje treści istotnie nadprzyrodzone i dlatego całkowicie niedostępne dla poznania naturalnego¹⁸. Z tego względu, zakładając stosowanie metody racjonalnej, trzeba się konsekwentnie zgodzić na poważne zredukowanie zakresu prawdy o jedności Kościoła. Z drugiej jednak strony, poprawność logiczna argumentacji ze znamion nie wymaga bynajmniej pełnego i wyczerpującego pojęcia jedności Kościoła. Chodzi bowiem o jedność widzialną, społeczną, a więc dostępną dla poznania racjonalnego. Poznanie takie zaś jest w pełni możliwe, jeżeli w jedności Kościoła wzięta zostanie pod uwagę ograniczona tylko ilość elementów jej rzeczywistości, byleby oczywiście były to elementy dla tej jedności charakterystyczne¹⁹. Za takie właśnie elementy uważają zwolennicy *Via notarum*: jedność wiary, kultu i kierownictwa. Niezbędność tych elementów jedności dla poprawnego przeprowadzenia argumentu ze znamion dla wszystkich jest oczywista, wysiłki jednak zmierzające do bliższego określenia statusu tych elementów w strukturze znamienia jedności doprowadziły do skryształizowania się trzech zasadniczych stanowisk.

Pierwsze, reprezentowane przez najpoważniejszy odłam autorów, traktuje jedność wiary, kultu i kierownictwa jako odmiany, rodzaje jedności²⁰. „*In Ecclesia est triplex [unitas — dop. S. N.] fidei, regiminis, cultus, seu mentium, voluntatum et agendorum*” — powie J. Salaverri, główny przedstawiciel tego poglądu²¹.

Pogląd drugi, zbliżony do poprzedniego, reprezentuje M. Jugie²². Upatruje on w potrójnej jedności przejawy znamienia jedności kościelnej, a więc jedność przyjmującą potrójny wyraz.

¹⁸ Ch. Journet uważa, że metoda historyczna nie otwiera żadnych szans dla poznania jedności Kościoła (dz. cyt., s. 1199). Jest to oczywista przesada.

¹⁹ Eklezjologia katolicka zawsze twierdziła i twierdzi do dzisiaj, że tzw. jedność widzialna nie tylko pozostaje w ścisłym związku z jednością niewidzialną, ale tę ostatnią w istotny sposób warunkuje, pełniąc w stosunku do niej rolę rzeczywistej, choć nie jedynej przyczyny sprawczej. Tego rodzaju stanowisko diametrycznie różni się od poglądu na sprawę jedności Kościoła teologii protestanckiej, która choć w ostatnim okresie poważnie zmodyfikowała swoje stanowisko (oficjalnie np. na Kongresie Światowej Rady Kościołów w New Delhi 1961 przyjmując widzialną jedność Kościoła), to przecież nadal uważa, że wewnętrzna jedność Kościoła jest wyłącznym darem Boga, a jedność zewnętrzna tylko mniej lub więcej doskonałym przejawem tamtej. Por. von Allmen, dz. cyt., s. 243—244; F. Sullivan, *De unitate Ecclesiae. Doctrina catholica et doctrina quae praevallet in Concilio Mundiali Ecclesiarum*, „Gregorianum”, 43 (1962) 513—520.

²⁰ Należą tu: J. Salaverri, T. Zapelena, J. C. Fenton, S. Ab Iragui.

²¹ Dz. cyt., s. 906.

²² Dz. cyt., s. 254: „Par le fait même (Primat) elle possède seule l'unité complète sous sa triple manifestation”.

Głównym reprezentantem poglądu trzeciego jest M. Heinrichs, dla którego jedność wiary, kultu i kierownictwa traktowana jest jako środki, a więc swoistego gatunku narzędzia oddziałujące na powstanie jedności²³.

Ten ostatni pogląd budzi najwięcej zastrzeżeń, gdyż w oczywisty sposób stanowi rezultat pomieszania przyczyn jedności z jej przejawami i istotnymi współczynnikami, pomieszania, przed którym słusznie przestrzegają wnikliwsi znawcy problemu jedności²⁴. Trudno jednak w pełni zgodzić się i na dwa poprzednie stanowiska, jedności wiary bowiem, kultu i kierownictwa nie da się sprowadzić bez reszty ani do przejawów, ani do gatunków odmian znamienia jedności. Tego rodzaju pozycja tych elementów w omawianym znamieniu przesuwają je w pewien sposób na zewnątrz samej istotnej jego struktury, z którą są one jak najściślej powiązane.

Toteż najbardziej trafne rozwiązanie tego skomplikowanego zagadnienia wydaje się zawierać propozycja J. Hervégo, który w omawianych jednościach widzi po prostu elementy składowe znamienia jedności, warunkujące jego istotę i rzeczywiste istnienie w Kościele.

J. Hervé pogląd swój zawarł w definicji znamienia jedności, które określa jako: „*Ecclesiae proprietates, qua in fidei professione, in regimine et cultu indivisa est in se et divisa a quolibet alia societate*”²⁵. Według tej definicji jednolitość wiary, kultu i kierownictwa stanowi podstawowy czynnik samej istoty jedności, gdyż dzięki tej jednolitości właśnie Kościół może być niepodzielny, czyli jeden, a więc realizujący znamię, w którym *Via notarum* widzi znak jego prawdziwości. Jak słusznie dalej zauważa J. Hervé, znamię jedności należy do kategorii jedności społecznej, a tego rodzaju jedność, prócz tego że jest widzialna, implikuje z konieczności określoną jednolitość w zakresie poglądów, postępowania oraz środków pozwalających realizować właściwe dla niej cele²⁶. W zastosowaniu do społeczności religijnej oznacza to, że jej jedność zawierać musi jednolitość w zakresie religijnych poglądów (jedność wiary) właściwego postępowania, kierowanego przez legalne zwierzchnictwo (jedność kierownictwa) i stosowanych w tej społeczności religijnych środków (jedność kultu). Bez tej potrójnej jednolitości społeczność nie tylko

²³ Dz. cyt., s. 319: „*Sufficit igitur ostendere ista media quae Christus, unitatis procurandae causa instituit, quae sunt sequentia a) ratione magisterii unitas fidei (symbolica), b) ratione sacramentorum unitas liturgica, c) ratione regiminis unitas socialis*”. Podobnie A. Goupil (dz. cyt., s. 19).

²⁴ H. Volk, *L'unité de l'Eglise et la division du monde chrétien*, [W:] *Unité de l'Eglise et tâche oecuménique*, Paris 1962, s. 92.

²⁵ Dz. cyt., s. 369.

²⁶ Tamże.

nie posiadałaby znamienia jedności, ale zagrożona byłaby w samym swoim bycie²⁷. I Kościół zatem, jako prawdziwa społeczność widzialna, niezbędne dla jego bytu znamieŃ jedności realizować może poprzez jedność panujących w nim religijnych poglądów (jedność wiary), stosowanych środków zbawienia (jedność kultu) i legalnego zwierzchnictwa (jedność kierowania).

Ostatnim zagadnieniem, które poddaje się analizie w związku z dążeniem do określenia znamienia jedności, jest rola, jaką posiada w nim istniejące w Kościele religijne zwierzchnictwo. Jak już wspomniano, fakt tego zwierzchnictwa oraz dość dokładny jego organizacyjny profil ustalają przy użyciu metody historyczno-racjonalnej wywód eklezjologiczno-apologetyczny, prowadzony według schematu syntetyczno-historycznego. Jeżeliby zatem okazało się, że jedność Kościoła i jej istotne elementy stanowią nieodpartą konsekwencję istniejącego w nim z ustanowienia Bożego religijnego zwierzchnictwa, wtedy zrozumiała stałaby się rola i konieczność jedności kościelnej, jej zasadnicza struktura obejmująca trzy omówione wyżej elementy, a nade wszystko otwierałaby się droga jej motywacji w oparciu o metodę racjonalną.

Zagadnienie związków, istniejących między treścią znamienia jedności a pierwiastkiem władzy w Kościele, podejmują wszyscy niemal autorowie traktujący o argumentie ze znamion²⁸. Jeżeli nie czynią tego omawiając pojęcie jedności, to dają wyraz swoim poglądom w tej sprawie w jego uzasadnieniu²⁹.

Najbardziej zdecydowane stanowisko swoje w tej sprawie formułują J. Hervé i T. Zapelena. Pierwszy w zwierzchnictwie kościelnym widzi podstawową zasadę (*principium constitutum*) znamienia jedności i jej trzech elementów składowych³⁰. W pojęciu natomiast Zapeleny rolę, jaką w jedności wewnętrznej odgrywa Duch Św., w jedności zewnętrznej i widzialnej odgrywa posłannictwo Piotra i Apostołów. Rolę tę określiła się jako *principium*, a więc jako źródło i przyczynę w stosunku do

²⁷ Por. Sullivan, art. cyt., s. 519—520. Jest oczywiście zrozumiałe, że ta potrójna jedność, prócz tych źródeł natury socjologiczno-prawnej, posiada bardzo głębokie źródła i usprawiedliwienie dogmatyczne, wywodzące się z prawdy objawionej. Por. Beinert, art. cyt., s. 3—15.

²⁸ Nie zajmują się nim tylko ci, którzy jak np. P. Parente, A. Liégé, L. Kösters ujmują argument ze znamion bardzo skrótowo.

²⁹ Jak np. Salaverri, dz. cyt., s. 908; Ab Iraguí, dz. cyt., s. 384; Heinrichs, dz. cyt., s. 324.

³⁰ Dz. cyt., s. 369—370: „Haec tria absolute requiruntur, conjuncte quidem et formaliter: conjuncte, quia nonnisi simul sumpta Ecclesiam unam exhibent simul atque totam; formaliter etiam, scilicet, non fortuite, sed ex ipso principio unitatis constitutivo, nimirum ex magisterio et regimine seu ex ipsa essentia societatis defluentia modo firmo et stabili: nam »quaelibet res est una per essentiam suam« [...]”.

jednej i drugiej jedności³¹. Pozostali autorowie, choć może nie tak jasno, niemniej w sposób równie bezsporny stanowisko to podzielają³². Czy dzielane tak jednoznacznie stanowisko jest słuszne? Nie ulega wątpliwości, że pogląd ten jest logiczną i bezpośrednią konsekwencją uznawania w Kościele prawdziwej, przez Chrystusa założonej, społeczności religijnej, podległej z jednej strony prawom bytu społecznego, a z drugiej logice życia religijnego³³. Choć bowiem Kościół w pełnej swojej prawdzie nie mieści się w ubogich ramach zorganizowanej społeczności religijnej, to przecież nie można powiedzieć, żeby on społecznością nie był i żeby ta kategoria poważnej części prawdy o nim nie wyrażała. Jest przecież oczywiste, że nie kto inny, a sam jego Założyciel tę strukturę społeczną mu nadał³⁴. Ujmowanie zatem Kościoła w kategoriach społeczności jest całkowicie dopuszczalne i logicznie poprawne, choć — trzeba to ustawicznie podkreślać — nie jest wyczerpujące i dalekie od doskonałości. Jeżeli zaś przyjmie się społeczny charakter Kościoła jako istotny pierwiastek jego struktury, to odpowiedź na postawione pytanie nie budzi wątpliwości, a to ze względu na powszechnie przyjętą zasadę, że bezpośrednim źródłem i gwarantem jedności w każdej społeczności jest pierwiastek legalnego zwierzchnictwa³⁵. Zasada ta bowiem stosuje się w pełni i do społeczności religijnych, a więc i do Kościoła. W nim przeto także zwierzchnictwo religijne uznać trzeba za podstawę i ostoję jedności i jej trzech istotnych elementów.

Przedstawione w ten sposób poglądy autorów współczesnych na sprawę pojęcia znamienia jedności stwarzają, jak się zdaje, przesłanki do tego, by pokusić się o próbę wyczerpującej definicji powyższego znamienia, jakiej wymaga pierwszy etap argumentacji ze znamion, a jakim jest

³¹ Dz. cyt., s. 465: „Hinc duplex est Ecclesiae unitas: una interna et mystica, cuius principium est Spiritus Christi vivificans; altera externa et visibilis cuius principium est ministerium Petrino-apostolicum”.

³² Np. L e r c h e r, dz. cyt., s. 450: „Quae unitas primo est unitas iuris (formalis) efficienda per principium unitivum Ecclesiae internum i. e. per ministerium sacrum visibile”. S a l a v e r r i, dz. cyt., s. 922: „Ad hanc triplicem unitatem socialem requiritur et sufficit subiectio, supremae potestati docendi, regendi et sanctificandi a Christo institutae”. Podobnie J u g i e, dz. cyt., s. 250; A b I r a g u i, dz. cyt., s. 375.

³³ Lapidarnie wyraża to Y. C o n g a r, *Esquisses du Mystère de l'Eglise*, Paris 1953, s. 43: „Sacramentelle et apostolique l'Eglise est évidemment sociétaire: elle a la forme et les exigences d'une société”

³⁴ Por. C o n g a r, *Esquisses du Mystère*, s. 35—43.

³⁵ Tamże, s. 47: „Sociétaire de sa nature, l'Eglise doit avoir une constitution de société, c'est-à-dire une certaine distribution en elle, des pouvoirs et des compétences, conformément au genre de collaboration, de coopération et l'unité que réclament sa nature et son bien commun propres” J. W a c h, *Socjologia religii*, Warszawa 1961, s. 55—60.

twierdzenie o koniecznej przynależności znamienia jedności do struktury prawdziwego Kościoła. Na tak pojęte więc znamieŃ jedności Kościoła składa się przede wszystkim jego wewnętrzne niezróżnicowanie, obejmujące wiarę, kult i kierownictwo. Niezróżnicowanie to ma swoją bezpośrednią przyczynę w ustanowionym przez Chrystusa kościelnym zwierzchnictwie, a ostatecznie wywodzi się z Jego (Chrystusa) stanowczego nakazu i niezawodnej gwarancji, że znamieŃ jedności zostanie faktycznie zrealizowane.

2. UZASADNIENIE KONIECZNEJ PRZYNALEŻNOŚCI ZNAMIENIA JEDNOŚCI DO KOŚCIOŁA

Motywacja jedności Kościoła w ramach *Via notarum* zmierza do uzasadnienia, że w wyniku bezspornej inicjatywy Chrystusa, ustanowiony przez Niego Kościół powinien posiadać znamieŃ jedności z trzema jego przynajmniej zasadniczymi elementami, jakimi są: jedność wiary, kultu i kierownictwa. Konkretna realizacja tego zamierzenia w ujęciu eklezjologii współczesnej rozpada się na dwa zasadnicze człony; w pierwszym uzasadnia się fakt przynależenia, z wyraźnego ustanowienia Chrystusa, znamienia jedności do Kościoła, w drugim pochodzenie od Chrystusa jego specyficznej treści, obejmującej jedność wiary, kultu i kierownictwa.

A. UZASADNIENIE FAKTU PRZYNALEŻNOŚCI WIDZIALNEJ JEDNOŚCI DO KOŚCIOŁA

Podział motywacji pierwszego członu uzasadnienia znamienia jedności, ściśle rzecz biorąc, jest tylko chwytem metodologicznym, umożliwiającym dokładniejsze jej przeprowadzenie. Czerpane bowiem z Pisma św. dane najczęściej zawierają jedno i drugie, to jest fakt przynależności jedności do Kościoła i jej określoną treść, wyrażającą się w jedności wiary, kultu i kierownictwa. Trudno się więc z tego względu dziwić, że nie wszyscy autorowie powyższy podział przyjmują³⁶; część, wprawdzie dość szczupła, obydwie momenty traktuje łącznie jako jedną całość³⁷.

Uzasadnienie faktu przynależenia znamienia jedności do Kościoła z ustanowienia Chrystusa wiążą autorowie przede wszystkim z serią obrazów odnoszonych według relacji Ewangelii do Kościoła. Niemal powszechnie wymieniane są trzy takie obrazy: królestwa, domu i owczar-

³⁶ Należą tu: T. Zapelena, A. Goupil, M. Schmaus, A. Beni, L. Lercher, S. Ab Iragai, M. Heinrichs.

³⁷ Są to: A. Lang, J. Salaverri, J. Hervé, P. Parente oraz L. Kösters.

ni³⁸. Do tych trzech obrazów dołącza się jeszcze niekiedy obraz winnicy³⁹ oraz dość często obraz ciała⁴⁰. Ten ostatni jednak ma za podstawę nie tekst ewangeliczny, ale tekst listu św. Pawła do Koryntian (1 Kor 12, 12-13).

Ogólny schemat rozumowania w oparciu o trzy pierwsze obrazy przedstawia się następująco: Chrystus, ustanowiony przez siebie Kościół jako widzialną i wiecznotrwałą społeczność, porównał do budowli, królestwa i owczarni⁴¹. Już sam istotny, ogólny i powszechnie przyjęty sens powyższych porównań wskazuje, że stanowiący ich punkt odniesienia, Kościół, musi być jeden i niezróżnicowany. Chrystus zaś uwydatnił to jeszcze wskazując w porównaniach tych na jedność jako pierwiastek koniecznie przysługujący ilustrowanemu wymienionymi porównaniami Kościołowi⁴². I tak odnośnie do obrazu królestwa w jego zastosowaniu do Kościoła Chrystus wyklucza wszelką możliwość podziału, który stanowiłby groźbę dla samego bytu Kościoła, gdyż: „każde królestwo w sobie rozdwojone, pustoszeje” (Mt 12, 25). Podobnie rzecz wygląda z obrazem domu: „żadne miasto ani dom w sobie rozdwojony się nie osto” (Mt 12, 25), a także i z obrazem owczarni, która wyraźnie ma być jedna i jednego posiadać pasterza (J 10, 16). Nie ulega więc wątpliwości, że z ducha powyższych porównań i z rozłożonych przez samego Chrystusa akcentów wynika, iż Kościół musi być jeden i jednolity⁴³. W przeciwnym bowiem razie użycie tych porównań nie miałyby żadnego sensu, co jest całkowicie nie do przyjęcia.

Czy i jaka jest rzeczywista wartość uzasadniająca powyższego rozumowania? Odpowiedź na te pytania zależy od krytycznej wartości dwu wyraźnie zarysowujących się członów, jakie składają się na przedstawiony schemat argumentacyjny.

Człon pierwszy obejmuje stwierdzenie o założeniu przez Chrystusa Kościoła jako społeczności widzialnej i wiecznotrwałej, do której odnosi on bliżej określające ją porównania. Nietrudno zauważyć, że część pierwsza powyższego stwierdzenia stanowi dwa podstawowe wnioski,

³⁸ Por. Zapelena, dz. cyt., s. 469; Hervé, dz. cyt., s. 370; Salaverri, dz. cyt., s. 923—924; Ab Iragui, dz. cyt., s. 383.

³⁹ A. Lang, *Fundamentaltheologie*, Bd. I: *Sendung Christi*, München 1957², Bd. II: *Der Auftrag der Kirche*, München 1958², s. 156.

⁴⁰ Por. Salaverri, jw. Ab Iragui, dz. cyt., s. 383; Zapelena, jw.

⁴¹ Por. Salaverri, dz. cyt., s. 924; Hervé, dz. cyt., s. 370.

⁴² Por. Zapelena, dz. cyt., s. 469.

⁴³ Beni, dz. cyt., s. 216: „Difatti, nel Vangelo essa vien paragonata ad un regno [...] Ora il regno costituisce per definizione, un'unità. Un regno come fa osservare il Maestro stesso — non puo esser diviso in sè medesimo (Mt 12, 25). La Chiesa è anche l'«aedificio» costruito sopra un'unica Rocca (Mt. 16, 18; I Cor. 3, 9; Rom. 15, 20); »l'unico gregge sotto un solo pastore« (Giov. 10, 16) [...]”.

do których dochodzi eklezjologia apologetyczna przy zastosowaniu metody syntetyczno-historycznej odnośnie do społecznego, a więc i widzialnego charakteru Kościoła. W przekonaniu eklezjologii katolickiej wnioski te są całkowicie poprawne i w pełni uzasadnione⁴⁴. Druga część omawianego stwierdzenia stoi na stanowisku, że Chrystus odniósł wspomniane obrazy do Kościoła z zamiarem określenia w ten sposób jego specyficznej właściwości. Prawdliwość logiczna tego ogniwa zależy od tego, czy da się obiektywnie uzasadnić odniesienie wspomnianych obrazów do Kościoła przez samego Chrystusa.

Najbardziej przejrzyste rzecz kształtuje się w wypadku obrazu owczarni. Tak, jak obraz ten używany jest w Ewangeliach przez Chrystusa, oznacza on zawsze społeczność grupującą jego wyznawców⁴⁵. Obraz zatem owczarni w sposób bezsporny odnieść należy z inicjatywy Chrystusa do Kościoła, jako społeczności widzialnej⁴⁶.

Nie da się tego już powiedzieć z tą samą pewnością o dwu następnych obrazach. I tak, obraz domu nie został wprost i jednoznacznie odniesiony przez Chrystusa do Kościoła. Trzeba to wyraźnie stwierdzić, gdyż autorowie niemal wszyscy fakt ten pomijają, formułując w tej sprawie niekiedy wręcz gołosłowne sądy⁴⁷. Nie wynika jednak z tego, że obraz domu nie był przez Chrystusa kojarzony z Kościołem. Można to jednak uzasadnić jedynie pośrednio, ubocznie, przez odwołanie się do tekstu obietnicy prymacjalnej, jak to czyni właściwie tylko T. Zapele-
na⁴⁸. W tekście tym bowiem Chrystus z całą pewnością porównuje Kościół do budowli i to ze względu na istniejący w nim, a dobrze ilustrowany przez ten obraz, element jedności, jak również i ze względu na pierwiastki organizacyjne Kościoła, także w obrazie budowli doskonale

⁴⁴ Por. A. de Poulpiquet, *L'Eglise catholique*, Paris 1923, s. 22—28; De la Brière, dz. cyt., t. I, col. 1226—1246; W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, t. I: *Przedmiot i metody apologetyki nowoczesnej*, Warszawa 1961, s. 231—238; Lang, dz. cyt., Bd. II, s. 3—9; G. Santoro, *La dimostrazione cattolica della divinità della Chiesa*, „Sapienza”, 5 (1952) 396—398.

⁴⁵ Por. J 10, 1-18; 21, 15-17.

⁴⁶ Jedyna wątpliwość, jaka mogłaby się tu wyłonić, dotyczy widzialnego czy niewidzialnego charakteru Kościoła, opisywanego przy użyciu obrazu owczarni. Wątpliwość ta jednak całkowicie upada, jeżeli się weźmie pod uwagę udzielenie Piotrowi zwierzchnictwa nad owczarnią i owcami (21, 15-17). Wskazuje to wyraźnie, że obraz owczarni odnosi się do Kościoła również w aspekcie widzialnej organizacji religijnej.

⁴⁷ Por. np. Salaverri, dz. cyt., s. 924: „Christus instituit Ecclesiam [...] ut domum [...]”. Podobnie Ab Iragui, dz. cyt., s. 383 czy Heinrichs, dz. cyt., s. 321.

⁴⁸ Dz. cyt., s. 469: „Ecclesia dein est Domus fundamento Petrino innixo”. I on jednak nie ustrzegł się pomyłki czy w każdym razie poważnego uproszczenia w postaci argumentowania z Mt 12, 25.

ukazane. Tekst więc (Mt 16, 16-18) pokazuje bezspornie nie tylko wywodzące się od Chrystusa powiązanie obrazu budowli i Kościoła, ale wyraźne ujmowanie tego ostatniego jako rzeczywistości widzialnej, zorganizowanej i jednolitej.

Całkowicie natomiast bezpodstawnie autorowie przy uzasadnianiu związku między obrazem budowli a Kościołem odwołują się do Mt 12, 25. Tekst ten wprost i bezpośrednio ilustruje ogólną zasadę potrzeby jedności w każdej społeczności, a doraźnie, w konkretnym zastosowaniu, traktuje o królestwie szatana. O bezpośrednim więc odnoszeniu przez Chrystusa poprzez ten tekst obrazu budowli do Kościoła nie może być mowy⁴⁹. Nieco lepiej rzecz wygląda z obrazem królestwa. Wprawdzie i tego obrazu nie da się związać z Kościołem na podstawie samego tylko tekstu Mt 12, 25, jak to czynią liczni autorowie⁵⁰. Tym niemniej istnieje pewna liczba wypowiedzi ewangelicznych, które zdają się wskazywać, że Chrystus ujmował Kościół również i w kategoriach królestwa⁵¹. Najwyrazistszy zdaje się być i tym razem tekst Mt 16, 18-18 („Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam [...] et tibi dabo claves regni caelorum”), zestawiający tak blisko siebie Kościół i królestwo Boże, że stanowi to realną podstawę do ich identyfikacji⁵².

Reasumując więc trzeba powiedzieć, że z całą pewnością do Kościoła da się odnieść tylko obraz owczarni, jak też to, że ukazuje on Kościół w aspekcie widzialnej społeczności religijnej. Dwa dalsze obrazy nie kształtują się już tak wyraziście w tym względzie, choć (zwłaszcza obraz budowli) realne dane, wiążące je pośrednio z Kościołem, posiadają i one.

Kolejnym ogniwem wywodu, uzasadniającego jedność w Kościele z porównań zawartych w Ewangelii, jest uzasadnienie twierdzenia, że w wymienionych obrazach zawiera przekonanie i wola Chrystusa, aby zilustrowany przez te obrazy Kościół był jeden jednością zewnętrzną i widzialną. Wniosek ten wynika tak z samej natury wymienionych

⁴⁹ Można by wprawdzie ten tekst odnosić do Kościoła z tytułu zawartej w nim zasady ogólnej, obowiązującej we wszystkich społecznościach, a więc i w Kościele. Wymaga to jednak uprzedniego uzasadnienia, że Kościół jest taką społecznością, dla jakiej zasadę stanowi tekst analizowany. A tego udowodnić się nie da, bo Chrystus o tym, jeżeli pominąć tekst Mt 16, 16-18, wprost nigdzie nie mówił. Por. D. B u z y, *Evangile selon S. Mathieu*, La Sainte Bible, t. IX, Paris 1950, s. 159.

⁵⁰ Np. Ab I r a g u i, dz. cyt., s. 383; S a l a v e r r i, dz. cyt., s. 924 czy choćby i Z a p e l e n a, dz. cyt., s. 469.

⁵¹ Idzie tu o refleksje ewangeliczne na temat Królestwa Bożego, które w jakiejś mierze z pewnością Chrystus wiązał z Kościołem. Por. Mt 21, 33-46; 24, 14. Ab I r a g u i, dz. cyt., s. 271; P. G a e c h t e r, *Das Matthäus Evangelium*, Innsbruck 1962, s. 686—688; 771—772.

⁵² Por. Ab I r a g u i, jw.

obrazów, jak i z przymiotów, jakie były im pośrednio lub bezpośrednio przez Chrystusa przypisywane.

Najwyraźniej przymiot jedności narzuca się w obrazie owczarni. Już sam z siebie obraz ten, w swej spontanicznie narzucającej się treści, domaga się jedności. Pojęcie owczarni bowiem nieodwołalnie łączy się z zespołem owiec związanych między sobą dzięki określonym pierwiastkom, a przede wszystkim dzięki osobie pasterza. Owczarnia bez tego elementu jednoczącego i bez związanej z nim wewnętrznej jednolitości jest nie do przyjęcia⁵³. Jedność zatem wynika z samej struktury owczarni i konsekwentnie posiadać ją powinien Kościół, który został do owczarni porównany.

Chrystus jednak, jak podkreślają autorowie, nie ograniczył się tylko do zastosowania samego obrazu owczarni do Kościoła, ale dokonując tego zastosowania, równocześnie w obrazie tym specjalnie zaznaczył i uwypuklił właśnie element jedności, dając niedwuznacznie do poznania, że upostaciowany przez ten obraz Kościół musi charakteryzować się również jednością. Pierwsza z tych sugestii uwypuklających przymiot jedności w obrazie owczarni, a konsekwentnie i w Kościele, jest również zdaniem ogółu autorów wzmianka z Ewangelii św. Jana o jednej owczarni i jednym pasterzu. Chrystus wyraża się dosłownie: „Inne owce trzeba mi przyprowadzić i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz” (J 10, 16). Oznacza to, jak komentuje T. Zapelena, że „Kościół Chrystusa jest owczarnią, która powstać ma z Żydów i pogan. A ponieważ ta owczarnia będzie jedna i jednego mieć będzie pasterza, więc [...] i Kościół musi być jeden”⁵⁴.

Dwa pozostałe obrazy ewangeliczne również, każdy na swój sposób, postulują element jedności w ilustrowanej przez nie rzeczywistości Kościoła. W sposób całkowicie bezsporny zachodzi to w wypadku obrazu królestwa, którego jako tworu społecznego pojąć się nie da bez pierwiastka jedności⁵⁵. Zostało to zresztą przez samego Chrystusa niedwuznacz-

⁵³ F. M. Braun, *Evangile selon S. Jean*, Sainte Bible, t. X, Paris 1950, s. 397: „Rien de plus fort n'a été dit sur l'universalité et sur l'unité du royaume messianique de Jésus”.

⁵⁴ Por. dz. cyt., s. 469; Lang, dz. cyt., s. 157: „Jesus betrachtet es als seine erste Aufgabe, die zerstreuten Kinder Gottes zusammenzuführen (Jo. 11, 52). Als der »gute Hirt« der ihm anvertrauten Herde ist er erfüllt von der Sorge, alle seine Schafe, auch die, welche noch nicht aus diesem Schafstall sind, zu sammeln, damit »ein Hirt und eine Herde sei« (Jo. 10, 16)”.

⁵⁵ Lang, dz. cyt., s. 156: „Einzigkeit und Einheit sind Ideale die jeden Gemeinschaft anstreben muss”. Beni, dz. cyt., s. 216: „Ora il regno costituisce per definizione un'unità. Un regno come fa osservare il Maestro stesso — non può essere diviso in sé medesimo (Mt. 12, 25)”.

nie stwierdzone w omawianym już tekście (Mt 12, 25) jako zasada ogólna mająca zastosowanie do każdej społeczności. Jeżeli więc tylko do Kościoła można odnieść obraz królestwa, to niewątpliwie sugeruje on istnienie w nim (w Kościele) realnej jedności.

Niemniej wyraźnie pierwiastek jedności implikuje obraz budowli, występujący dość często w Ewangeliach⁵⁶. Nie zawsze jednak posługuje się Chrystus tym obrazem do ilustracji problematyki społeczno-organizacyjnej⁵⁷. Dwa jednak teksty (Mt 12, 25 i 16, 18) pozostają w ścisłym związku z problematyką społeczno-organizacyjną⁵⁸. W obydwu tych tekstach zagadnienie jedności występuje jako rzeczywistość bezsporna, jeżeli nie pierwszoplanowa. Tekst pierwszy wyraźnie mówi o jedności jako niezbędnym pierwiastku każdej społeczności, na wzór domu, który bez spistości wewnętrznej musi ulec ruinie: „żadne miasto, żaden dom rozdarty niezgodą, ostać się nie mogą” A ponieważ, jak lapidarnie stwierdza T. Zapelena, Kościół w sposób niezawodny opierać się będzie niszczącym zakusom szatana, zmierzającym do jego rozbicia, musi być przeto jednolity⁵⁹.

Tekst drugi z nieco innych względów, ale niemniej jednoznacznie, wskazuje na konieczność jedności w Kościele. Relacjonuje on nadanie prymacjalnego zwierzchnictwa w Kościele Piotrowi przez zakwalifikowanie tego ostatniego jako fundamentu budowli Kościoła⁶⁰. W pojęciu więc Chrystusa, Kościół tak jak dom potrzebuje spistości, a tę zapewnić ma na wzór fundamentu w budowli Piotr, sprawujący najwyższe zwierzchnictwo nad całym Kościołem. Jak widać, w tekście tym dwie sprawy narzucają się jako pierwszoplanowe i bezsporne: Kościół jako budowla i Piotr jako gwarant jego jedności dzięki swoim prymacjalnym prerogatywom. Eliminacja któregoś z tych elementów równałaby się przeto zafałszowaniu oczywistej treści wymienionego tekstu. W konsekwencji więc wydaje się, że z całym przekonaniem i w tym tekście uznać trzeba miarodajną wskazówkę, przemawiającą za jednością Kościoła.

⁵⁶ Mt 7, 24-28; 12, 25; 16, 18; por. B e n i, jw., L a n g, jw. S a l a v e r r i, dz. cyt., s. 908.

⁵⁷ Np. w wypadku Mt 7, 24-28 użyty jest ten obraz w dziedzinie religijno-moralnej. Por. B u z y, dz. cyt., s. 98.

⁵⁸ Por. H. L e g a u l t, *L'authenticité de Mt. 16, 17-19 et le silence de Marc et de Luc*, [W:] *L'Eglise dans la Bible*, Paris 1962, s. 50.

⁵⁹ Dz. cyt., s. 469: „Porro »domus divisa contra se non stabit«. Atqui domus ecclesiastica stabit firma contra portas inferni (Mt. 16, 18). Erit ergo semper indivisa seu una”.

⁶⁰ Mt 16, 18. Por. G a e c h t e r, dz. cyt., s. 532—533; A. M a l o, *L'Évangile de S. Mathieu évangile ecclésiastique*, [W:] *L'Eglise dans la Bible*, s. 20—23; R. S c h n a c k e n b u r g, *L'Eglise dans le Nouveau Testament*, Paris 1964, s. 79—87.

Autorowie jednak nie ograniczają się w uzasadnianiu tezy o jedności Kościoła do omówionej wyżej argumentacji z obrazów, jakie ilustrują prawdę o nim w przekazach biblijnych⁶¹ i sięgają po jeden jeszcze doniosły argument, wyprowadzany z zawartej w Ewangelii św. Jana prośby Chrystusa o jedność, skierowanej do własnego Ojca (J 17, 1-26).

Argument z faktu prośby Chrystusa o jedność przytaczają wszyscy autorowie na serio traktujący argumentację ze znamion. Najbardziej konsekwentnie i wyczerpująco przeprowadza go T. Zapelena. Wywód swój rozpoczyna on od omówienia szerokiego kontekstu modlitwy arcykapłańskiej Chrystusa, proszącego o jedność Kościoła. Kontekst ten obejmuje w lapidarnym streszczeniu treść zbawczego posłannictwa Chrystusa, polegającego na ukazaniu ludziom prawdy o Bogu i Jego Synu (3)⁶². Ci, którzy objęci zostali zbawczą działalnością Chrystusa, z Apostołami na czele stanowią i stanowić będą w przyszłości wyraźnie zarysowujący się w świadomości Chrystusa zespół, będący dla niego przedmiotem żarliwej troski i prawdziwą własnością samego Boga (6-10)⁶³. W przededniu odejścia Chrystus prosi więc Boga o własne uwielbienie (5), a nade wszystko o opiekę nad tym, wyraźnie oddzielanym od świata zespołem, składającym się z Apostołów i tych, „którzy przez słowo ich uwierzą” w Niego (9-21)⁶⁴. W ramach tej opieki prosi Chrystus w sposób szczególny właśnie o jedność (11, 21). W wierszu 11 Chrystus zamyka trzy zasadniczej wagi z punktu widzenia jedności zagadnienia. Przede wszystkim jest tam żarliwa prośba Syna do Ojca: „Ojcze święty, zachowaj ich w imię twoje”. Prośbą tą objęta jest bezspornie wyodrębniona ze świata i spośród innych ludzi społeczność Apostołów i ich uczniów: „[...] zachowaj [...] których mi dałeś” A wreszcie przedmiotem głównym zawartej w tym zdaniu prośby jest niewątpliwie jedność tej społeczności i to jedność wzorowana na jedności istniejącej między Chrystusem

⁶¹ Niektórzy autorowie (Zapelena, dz. cyt., s. 469; Heinrichs, dz. cyt., s. 321; Lercher, dz. cyt., s. 257) wymieniają jeszcze jedno porównanie, mające świadczyć o konieczności znamienia jedności w Kościele. Jest to obraz Oblubienicy-Kościół, która wchodzi w jeden nierozzerwalny ścisły związek z Oblubieńcem-Chrystusem (Ef 5, 22-23). Jego pełna treść jednak jest osiągalna wyłącznie w oparciu o rozumowanie teologiczne, co zdecydowanie przekreśla jego szanse stosowania w dowodzeniu jedności.

⁶² Dz. cyt., s. 47: „Huius orationem teneram et cursum ut aptius intelligas, advertas Patrem dedisse Christo omnem carnem (omne genus humanum) vivificandam (17, 2). Haec est autem vita aeterna: ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum (17, 3)”.

⁶³ Braun, dz. cyt., s. 448: „Ils sont devenu la propriété, la chose du Père, à un titre nouveau, et d'une façon beaucoup plus intime”.

⁶⁴ Tamże, s. 448: „Après cette présentation, Jésus indique pourquoi il prie pour ses disciples. Car c'est d'eux uniquement qu'il s'agit”.

a Jego Ojcem: „Ojcie zachowaj ich [...] aby byli jedno jako i my”. Wiersz 21 jest jeszcze bardziej wymowny i jednoznaczny, a ponadto głębiej ujmuje problem jedności Kościoła. Jest więc jeszcze bardziej usilną modlitwą Syna do Ojca („proszę [...] aby byli jedno, jako Ty Ojcie we mnie [...]”), jest prośbą za społeczność, na którą składają się Apostołowie i ci wszyscy, którzy uwierzą im albo ich uczniom („A nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy przez słowo ich uwierzą we mnie”), jest wreszcie dokładnie i dogłębnie ujęta treść żarliwej prośby o jedność społeczności kościelnej⁶⁵. Na tym jednak nie koniec, bo wiersz 21 organicznie wiąże się z wierszem 22, który nie tylko powtarza prośbę o jedność doskonałą, wzorowaną na jedności trynitarnej, ale podaje oryginalną, interesującą z punktu widzenia argumentacji ze znamion, rację tej natarczywej prośby, która jest funkcją uwierzytelnienia transcendentnego charakteru Kościoła, jaką ma pełnić znamię jedności⁶⁶. Wydaje się zatem, że treść zawartą w powyższym tekście, a interesującą z punktu widzenia uzasadnienia jedności Kościoła, można ująć w następujące stwierdzenie: Chrystus w wyjątkowym momencie, bo już przed swoją męką, prosi Ojca o jedność dla społeczności wierzących w Niego, która to jedność jest odtworzeniem jedności trynitarnej, a zarazem ma być sprawdzianem transcendentnego charakteru Kościoła.

W oparciu o tak rozumianą treść Chrystusowej prośby do Ojca o jedność społeczności kościelnej formułują autorowie następujący schemat argumentacyjny: Chrystus prosił swojego Ojca w sposób uroczysty i stanowczy o jedność doskonałą dla Kościoła. Tego rodzaju modlitwa nie mogła zostać nie wysłuchana i nie zrealizowana w takiej postaci, jaką miał na myśli zanoszący ją Chrystus. A zatem Kościołowi będącemu kontynuacją Jego Kościoła powinna przysługiwać jedność⁶⁷.

Przesłanka większa zawiera uroczystą i natarczywą prośbę Chrystusa do Ojca, która odnosiła się do Kościoła, a dotyczyła doskonałej jedności. Wszystkie te trzy człony posiadają pełne potwierdzenie, jak to wynika z zamieszczonej analizy tekstu ewangelicznego⁶⁸. Przesłanka mniejsza stanowi logiczną konsekwencję z jednej strony — mesjańskiej godności Chrystusa, a z drugiej — Jego stosunku do Ojca⁶⁹. Jezus jako Syn Boży

⁶⁵ Tamże, s. 450—451.

⁶⁶ Tamże, s. 481.

⁶⁷ L a n g, dz. cyt., s. 157: „Dieses Gebet ist kein *bedingtes* oder *zweifelndes* Gebet, sondern ein *wirksames* Gebet des Herrn, das dadurch zu einer Verheissung und *Garantie für die Einheit* der Seinen wird [...] (Jo. 17, 22)” Por. H e r v é, dz. cyt., s. 370; S a l a v e r r i, dz. cyt., s. 924; B e n i, dz. cyt., s. 216.

⁶⁸ S a l a v e r r i, jw.: „Christus petivit a Patre solemniter, instanter et ob suprema motiva perfectam Ecclesiae unitatem”.

⁶⁹ B e n i, jw.: „Quando si consideri chi è che prega (il Figlio Unigenito di

z pewnością nie kierowałby do Ojca prośby o jedność, gdyby nie uważał, że jedność ta dla Kościoła jest niezbędna, i nie widział, że prośba Jego zostanie wysłuchana ⁷⁰. Prośba ta więc implikuje i wolę Chrystusa odnośnie do jedności (*unitas iuris*) i gwarancję, że jedność ta zostanie zrealizowana (*unitas facti*) ⁷¹.

Arcykapłańska modlitwa Chrystusa o jedność Kościoła dostarcza więc całkowicie pewnych przesłanek do logicznie poprawnego uzasadnienia jednego z podstawowych ogniw argumentacji ze znamion, jakim jest twierdzenie o przynależności do Kościoła znamienia, które ma klasyczne cechy kryterium weryfikującego Boże pochodzenie Kościoła ⁷². Jeżeli powyższy argument dodać do omówionego argumentu ze znajdujących się w Piśmie św. porównań, to wydaje się, że twierdzenie o jedności Kościoła trzeba uznać za uzasadnione ⁷³.

B. TREŚĆ ZNAMIENTA JEDNOŚCI

Pewność przynależenia jedności do Kościoła ustanowionego przez Chrystusa stawia nas wobec kolejnego zagadnienia: jak jedność tę należy rozumieć? Jest rzeczą całkowicie bezsporną, że rzeczywistość jedności w Kościele zawiera cały szereg różnorodnych elementów składa-

Dio), l'ora in cui prega (dopo l'istituzione dell'Eucaristia), la forma con la quale prega (assoluta, come quella con lui domanda al Padre la propria glorificazione, v. 1), il motivo per il quale prega (il riconoscimento da parte del mondo della sua divina missione), si capisce subito che non si tratta non si può trattare di un pio desiderio ma d'una orazione efficace, di una supplica che non poteva se non essere esaudita"

⁷⁰ Zapelena, dz. cyt., s. 471: „Etenim petit Filius a Patre, ille qui teste Paulo exauditus est sua reverentia (Hebr. 5, 7), ille qui alibi dixerat: Ego autem sciebat quia semper me audis (Jo. 11, 42)”.

⁷¹ Por. Salaverri, jw. Słusznie zauważa Zapelena (dz. cyt., s. 471—472), że prośba Chrystusa o uwielbienie własne, złączona z prośbą o jedność, została w pełni zrealizowana. Trudno więc przypuścić, by nie została zrealizowana i ta druga.

⁷² Z autorów, głównie A. Lang (dz. cyt., s. 159), uwypukla doniosły z punktu widzenia argumentacji moment uwierzytelniającej funkcji znamienia jedności tak wyraźnie zaznaczający się w tekście Ewangelii św. Jana 17, 23. Por. również Hervé, dz. cyt., s. 389—390.

⁷³ Wymownie stwierdza to H. Küng (dz. cyt., s. 323), który postawiwszy sobie dramatyczne pytanie, czy Kościół może być zlepką sprzeczności, Ludem Bożym, w łonie którego prowadzi się zimne wojny, świątynią o mnóstwie drobnych kapliczek, odpowiada zdecydowanie: „Nein, die Kirche — und wir meinen hier immer die Ortskirche und die Gesamtkirche, die Ortsgemeinde und die Gesamtgemeinde — ist wesentlich und entscheidend eine Ekklesia ein Gottesvolk, ein Christusleib, ein Geistesgeschöpf. Die gesamte neutestamentliche Botschaft zeugt davon”.

jących się na całość niezmiernie bogatą i złożoną⁷⁴ do tego stopnia, że jej kompletna zawartość pozostanie dla poznania ludzkiego niedostępna z racji swojej nadprzyrodzoności i wypływającej z niej misteryjności⁷⁵. W określonym stopniu treść jedności może być poznana w oparciu o nadprzyrodzoną wiarę i stanowiącą jej przedłużenie teologię⁷⁶. Jest rzeczą zrozumiałą, że we *Via notarum* nie wchodzi w rachubę ani poznanie wyczerpujące znamienia jedności, ani nawet uchwycenie tej warstwy, która dostępna jest dla poznania teologicznego. Argumentacja ze znamion z racji posługiwania się wyłącznie metodą racjonalną musi ograniczyć swą penetrację prawdy o jedności do znacznie cieńszej warstwy, niezbędnej jednak do stworzenia istotnego jej zarysu, a o tyle interesującej dla wspomnianej argumentacji, że pozwalającej na uchwycenie tego, co dostępne jest właśnie dla metody racjonalnej, i zweryfikowanie tych elementów jedności, które *Via notarum* traktuje jako reprezentatywne i miarodajne⁷⁷.

Jak wynika z poprzednich wywodów, istotne elementy jedności sprowadzają się do jedności wiary, kultu i kierownictwa. Kolejnym więc zadaniem jest uzasadnienie, że Chrystus nadając prawo jedności Kościołowi i zapewniając dzięki modlitwie do Ojca jej faktyczną realizację, miał na myśli jedność wyrażającą się tymi wymienionymi trzema istotnymi elementami⁷⁸.

⁷⁴ Por. Schmaus, dz. cyt., s. 569—596; B. Prete, *I fondamenti biblici dell'unità della Chiesa*, „Sacra Doctrina”, 6 (1961) 480; Scheele, dz. cyt., s. 81—117; Congar, *Chrétiens désunis*, s. 60—76.

⁷⁵ Journet, dz. cyt., s. 1195: „Définir le mystère de l'unité catholique, c'est encore définir le mystère de l'Église elle-même mais sous l'angle de son unité catholique. En effet entre l'essence d'un être et ses propriétés métaphysiques l'identité est réelle et la distinction seulement conceptuelle”.

⁷⁶ Tamże, s. 1199.

⁷⁷ Salaverri, dz. cyt., s. 924: „Ecclesia necessario est una unitate facti. Atqui haec unitas non esset perfecta nisi datur saltem in essentialibus. Ergo Ecclesia erit de facto una unitate fidei, regiminis et cultus quae maxime essentialia in Ecclesia Christi sunt”.

⁷⁸ Pewna część autorów nie oddziela uzasadnienia ogólnej zasady jedności Kościoła od uzasadnienia jej trzech istotnych elementów. Należą tu: J. Hervé, L. Lercher, A. Goupil, J. Salaverri. Dość spora jednak grupa autorów oddziela obydwie człony argumentacji i przeprowadza osobne uzasadnienie specyficznej treści znamienia jedności. Należą tu: T. Zapelena, S. Ab Iragai i M. Heinrichs. Wydaje się, że to ostatnie stanowisko pozwala na bardziej przejrzyste i w ostatecznym wyniku bardziej przekonująco ukazujące prawdę o jedności Kościoła. Co prawda, i to stanowisko zawiera liczne niedogodności, z których najważniejsza jest konieczność powtórzeń, gdyż niektóre fragmenty rozumowania i w jednej, i w drugiej części opierają się na tych samych tekstach skrypturystycznych (np. Mt 28, 18-20; J 17, 1-23). Wydaje się jednak, że niezgodności te równoważy czy nawet majoryzuje za-

Uzasadnienie jedności wiary przeprowadzają autorowie w oparciu o trzy główne argumenty: z misji Apostołów (Mk 16, 15; Mt 28, 18-20), z modlitwy Chrystusa o jedność (J 17, 1-23) oraz z nauki św. Pawła.

Argument z nakazu misyjnego, danego przez Chrystusa Apostołom, bierze za punkt wyjścia podwójny obowiązek, jaki w nakazie tym został wyraźnie zamknięty, a mianowicie: ze strony Apostołów i ich następców obowiązek głoszenia po wszystkie czasy przekazanej im nauki objawionej („Idąc nauczajcie wszystkie narody [...] ucząc je zachowywać, cokolwiek wam powiedziałem” — Mt 28, 18), a ze strony tych, którzy uwierzyli Apostołom, obowiązek wierzenia we wszystko to, co ci ostatni do wierzenia im podali („Kto uwierzy [...] będzie zbawiony, kto nie uwierzy [...] będzie potępiony” — Mk 16, 16)⁷⁹. Tak więc w wypadku Apostołów, jak i wiernych przedmiot i zasadniczy pierwiastek ciężącego na nich obowiązku stanowi jedna wiara, czy ściślej to, co stanowi jej kres, a mianowicie prawda objawiona⁸⁰. Apostołowie mają bowiem głosić, a wierni zaakceptować to wszystko, co Chrystus głosił jako swoją naukę. Powyższy sens odnośnych tekstów ewangelicznych nie budzi żadnych wątpliwości⁸¹. Kolejnym ogniwem tego argumentu jest stwierdzenie, że Apostołowie głoszący Ewangelię i przyjmujący ją wierni stanowią społeczność kościelną, która w konsekwencji omówionych obowiązków wobec wiary powinna się charakteryzować jednością w tym względzie⁸². Twierdzenie powyższe jest logicznym wnioskiem płynącym z faktu, że Apostołowie i przyjmujący głoszoną przez nich Ewangelię stanowią podstawowe faktory Kościoła jako społeczności. Ich zatem stosunek do wiary jest konsekwentnie stosunkiem całego Kościoła. Zresztą jedność wiary Kościoła, tak jak rozumie ją argumentacja ze znamion, polega na głoszeniu i uznawaniu jednej prawdy objawionej⁸³.

Uzupełnienie przedstawionego wyżej argumentu czerpią autorowie z omawianej już uprzednio modlitwy arcykapłańskiej. S. Iragui przytoczywszy trzy kluczowe wiersze (20-23) rozdz. 17 stwierdza, że choć w pier-

sadniczy fakt większej oczywistości w argumentacji, mającej podstawowe znaczenie dla *Via notarum*.

⁷⁹ Por. Heinrichs, dz. cyt., s. 322; Prete, art. cyt., s. 481—482.

⁸⁰ Autorowie określają tę postulowaną dla jednych i drugich jedność wiary jako *unitas praedicationis fidei* (w odniesieniu do Apostołów) i *unitas confessionis fidei* (w odniesieniu do wiernych). Por. Heinrichs, jw.; Zapelena, dz. cyt., s. 473.

⁸¹ Tak od strony krytyki tekstu, jak i od strony analizy treściowej ani tekst Mt 28, 18-20, ani tekst Mk 16, 15 nie daje podstaw do jakichkolwiek zastrzeżeń. Por. Buzy, dz. cyt., s. 386; L. Pirot, et R. Leconte, *Évangile selon S. Marc*, (La Sainte Bible), Paris 1956, t. IX, s. 603.

⁸² Por. Heinrichs, dz. cyt., s. 323.

⁸³ Por. Zapelena, dz. cyt., s. 473.

wszym rzędzie mówią one o jedności mistycznej i nadprzyrodzonej, to przecież nie da się z nich wykluczyć jedności widzialnej i społecznej. Jedność ta obejmuje także i wiarę. W przekonaniu i pragnieniach Chrystusa bowiem ci, którzy uwierzą słowom Apostołów, mają stać się znakiem, po którym świat powinien poznać, że Chrystus jest prawdziwym wysłannikiem Bożym. Byłoby to niemożliwe, gdyby wiara uczniów Chrystusa nie wyraziła się na zewnątrz i nie cechowała się jednością⁸⁴.

Kolejny argument, który przytaczają wszyscy niemal autorowie na potwierdzenie jedności wiary, opiera się na nauce św. Pawła zawartej w trzech głównie tekstach: 1 Kor 1, 10; Gal 1, 8; Ef 4, 5⁸⁵.

Tekst pierwszy stawia w całej oczywistości konieczność zachowania w społeczności kościelnej jedności i piętnuje jako niedopuszczalne istnienie jakichkolwiek rozbieżności: „[...] *zaklinam was bracia w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, abyście się zgodzali we wszystkim i żeby nie było między wami rozłamów. Bądźcie zupełnie zgodni, jednej myśli i jednego mniemania*” [podkreślenie — S. N.]. Czy jednak w tych gorących apelach idzie rzeczywiście o jedność wiary? Autorowie nie mają żadnych w tej mierze wątpliwości, do tego stopnia, że niektórzy ograniczają się do samego tylko zacytowania tego tekstu w przekonaniu, iż w sposób bezsporny dotyczy jedności wiary w społeczności kościelnej⁸⁶. Tymczasem egzegeza tego tekstu nie potwierdza stanowiska wspomnianych autorów. W przekonaniu jej przedstawicieli jedność, o której w tekście tym Apostoł myśli, dotyczy ogólnej jedności życia społeczności chrześcijańskiej, której przeciwstawienie stanowią rozdwojenia, nieporozumienia, frakcyjność⁸⁷. Niektórzy idą nawet tak daleko, że wręcz wykluczają możliwość postulowania przez Apostoła jedności wiary przyjmując, że idzie mu tylko o prostą zgodę między członkami społeczności chrześcijańskiej⁸⁸. Choć może nie należy tak skrajnie ujmować sprawy jedności wiary w tym tekście, to jednak trzeba przyznać, że nie dostarcza on dostatecznej podstawy dla przekonania o koniecznej potrzebie jedności wiary w życiu społeczności kościelnej.

⁸⁴ Por. dz. cyt., s. 382—383; Hervé, dz. cyt., s. 270—271.

⁸⁵ Por. Ab Iraguí, dz. cyt., s. 383—384; Lang, dz. cyt., s. 157—158; Heinrichs, dz. cyt., s. 322.

⁸⁶ Należy do nich przede wszystkim S. Ab Iraguí (jw.), ale także M. Heinrichs (jw.) i J. Hervé (s. 371).

⁸⁷ Por. C. Spicq, *Épîtres aux Corinthiens* (La Sainte Bible), Paris 1951, t. XI, s. 178.

⁸⁸ Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, Poznań 1965, s. 150. Stanowisko to zdaje się potwierdzać ta okoliczność, że w dalszym ciągu tego rozdziału Apostoł rzeczywiście mówi o antagonizmach istniejących w Koryncie i nawołuje do ich poniechania (w. 11-30).

Zupełnie inaczej rzecz wygląda z następnym tekstem, który autorowie przytaczają na dowód konieczności jedności wiary w Kościele. Słowa Apostoła: „*Lecz choćbyśmy, ja sam, lub anioł z nieba głosili wam inną ewangelię niż ta, którą przynieśliśmy wam — niech będzie przeklęty*” [podkreślenie — S. N.] (Gal 1, 8), nie mogą być inaczej zrozumiane, jak w sensie niezbędnej jednolitości w wierze społeczności kościelnej⁸⁹. A jeżeli dodać do tego wiersz następny („Powiedziałem to dawniej już, a dziś powtarzam: jeżeli wam ktoś inną przynosi ewangelię niż tę, którą otrzymaliście — niech będzie przeklęty” — w. 9) i zestawieć z poprzedzającymi wierszami (6, 7), to trzeba się zgodzić z M. Heinrichsem, że Apostoł w tym fragmencie listu do Galatów głosi wyraźnie konieczność jedności we wierze w społeczności kościelnej⁹⁰. Pozostaje wprawdzie wątpliwość czy to, czego Apostoł domaga się od jednej komórki kościelnej, da się odnieść do Kościoła jako całości, ale też ustępuje ona, jeżeli się zwróci uwagę na fakt, że między Kościołem lokalnym a Kościołem powszechnym jest właściwie tylko różnica skali. I jeżeli w skali pojedynczej społeczności kościelnej istnieje konieczność jedności we wierze, to tym bardziej idąc za myślą Apostoła musi się przyjąć jej istnienie w skali Kościoła powszechnego.

Choć może tekst Ef 4, 5 nie stanowi tak oczywistej podstawy dla twierdzenia o imperatywności znamienia jedności w Kościele, jak co dopiero omówiony tekst do Galatów, to jednak posiada on wyraźną przewagę nad tekstem do Koryntian. Nie ulega bowiem wątpliwości, że Apostoł ma w tym tekście na myśli jedność wiary jako jeden z istotnych elementów jedności Kościoła w ogóle. Jak bowiem zauważa O. Jankowski, Apostoł w sławnym zdaniu: „Jeden [jest] Pan, jedna wiara, jeden chrzest” wymienia te czynniki, które niejako od zewnątrz oddziałują na powstanie jedności w Kościele⁹¹. I do nich właśnie na równi z tak doniosłym elementem jedności, jakim jest działanie Chrystusa czy fakt jednego chrztu, należy jedność wiary⁹². A zatem wzmiankowany tekst listu do Efezjan wydaje się stanowić rzetelną podstawę twierdzenia, że Kościół z woli Chrystusa winien charakteryzować się jednością wiary.

⁸⁹ Por. D. B u z y, *Épître aux Galates* (La Sainte Bible), t. XI, Paris 1951, s. 424.

⁹⁰ Dz. cyt., s. 322—323.

⁹¹ Por. *Listy więzienne świętego Pawła*, Poznań 1962, s. 441. H. S c h l i e r, *Der Brief an die Epheser*, Leipzig 1964, s. 178—190.

⁹² S c h l i e r, dz. cyt., s. 178: „In unserem Ephesbrief ist die Mahnung des Apostels zur Einheit aber nicht nur allgemeinen gehalten sondern auch nur prinzipiell begründet”. Por. tamże, s. 187. R. P. A. M é d e b i e l l e *Épître aux Ephésians* (La Sainte Bible), t. XII, s. 54.

Dodany zaś do argumentów poprzednich uzasadnia powyższe twierdzenie w sposób dający pewność eliminującą rozumną wątpliwość.

Kolejnym, po jedności we wierzeniu, elementem znamienia jedności jest w przekonaniu autorów współczesnych jedność kultu, rozumiana jako jednolitość w zakresie podstawowych pierwiastków aktywności kultowej. W eklezjologii katolickiej przez tę jedność rozumie się określony i jednorodny model życia modlitewnego i sakramentalnego, przyjęty i praktykowany w Kościele, składający się na to, co potocznie i całościowo określa się mianem liturgii⁹³. Argumentacja ze znamion, ujmująca jedność Kościoła w określonym aspekcie, ogranicza się w traktowaniu jedności kultu do zasadniczych elementów dyscypliny sakramentalnej, determinującej jej istotny profil. Ograniczenie to więc z jednej strony dotyczy wymiaru ilościowego branych pod uwagę elementów, składających się na rzeczywistość kultu, a z drugiej — stopnia poznania ich treści ujawniającej się naturalnym władzom poznawczym w sposób wybitnie ograniczony. Ze względu więc na cel argumentacji ze znamion jedność kultu nie musi, a ze względu na stosowną metodę nie może być ujmowana w całej jej treściowej zawartości.

Celem, ku któremu zmierza argumentacja ze znamion w odniesieniu do problemu jedności kultu, jest uzasadnienie, że z woli Chrystusa w ustanowionym przez Niego Kościele miała istnieć jakaś jednolitość kultu. Uzasadnienie to przeprowadza się we współczesnej eklezjologii przede wszystkim w oparciu o wypowiedzi zaczerpnięte z Pisma św., oscylujące wokół roli chrztu i Eucharystii w Kościele⁹⁴. Obydwa te sakramenty ukazane są jako niezbędne do tego, aby można było stać się uczestnikiem społeczności kościelnej: „Kto uwierzy i ochrzci się, będzie zbawiony” (Mk 16, 16; Mt 28, 18-20); „Jeżeli nie będziecie pożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli żywota w sobie” (J 6, 54). Teksty powyższe jednoznacznie uzupełniają takie teksty, jak: „Zaprawdę powiadam wam, jeżeli ktoś nie odrodzi się z wody i z Ducha Św., nie może wejść do Królestwa Bożego” (J 3, 5) czy ten z pierwszego listu do Koryntian: „Bo wielu z nas jest jednym chlebem i jednym Ciałem i wszyscy bowiem jednego chleba uczestnikami jesteśmy” (10, 17). Teksty te mają sens jednoznaczny,

⁹³ S c h m a u s, dz. cyt., s. 590: „Art und Wesen einer jeden Gemeinschaft offenbart sich am meisten in ihren Feiern. Die Feier in welcher sich die Kirche darstellt ist die Liturgie. Die Liturgie ist das Gemeinschaftsgebet und opfer der Kirche”. S a l a v e r r i, dz. cyt., s. 906; L e r c h e r, dz. cyt., s. 254; A b I r a g u i, dz. cyt., s. 375.

⁹⁴ Por. Mt 28, 18-20; Mk 16, 18; J 3, 5; 6, 52-54; 1 Kor 10, 17, 24; Ef 4, 5; por. B e n i, dz. cyt., s. 219; H e i n r i c h s, dz. cyt., s. 323—324; A b I r a g u i, dz. cyt., s. 384; H e r v é, dz. cyt., s. 370—371.

wyrażający się w stwierdzeniu, że uczestnictwo w dwu co najmniej sakramentach stanowi warunek przynależności do Kościoła⁹⁵. Wynika z nich ponadto, że tak chrzest jak Eucharystia nie mogą w Kościele przyjmować postaci zróżnicowanej, ale winny występować jako rzeczywistości jednolite, tak jak jeden jest Bóg, źródło wszystkiego i jedna wiara (Ef 4, 5). W ten sposób wydaje się być w pełni uzasadniona nie tylko konieczność określonych pierwiastków kultu w życiu Kościoła, ale i ich niezbędna jedność nie dopuszczająca rozdzielenia⁹⁶.

Ostatnim wreszcie elementem jedności, jaki bierze pod uwagę argumentacja ze znamion, jest jedność kierowania (*unitas directionis*). Uzasadnienia tezy odnośnie do jedności kierownictwa w Kościele dokonują autorowie już to posługując się ustaleniami dokonanymi w oparciu o *Via primatus*, już to analizując przekazy historyczne ilustrujące klimat życia i poglądy pierwotnego chrześcijaństwa.

Argument pierwszy lapidarnie formułuje T. Zapelena, ujmując go w następujący sylogizm: jedność kierownictwa polega na podporządkowaniu się jednolitemu organizmowi zwierzchniemu wszystkich członków Kościoła. A ponieważ Chrystus ustanowił jednolite zwierzchnictwo kościelne i nakazał wobec niego posłuszeństwo⁹⁷, dlatego Kościół z woli Chrystusa ma charakteryzować się jednością kierowania⁹⁸. Tak przesłanka większa, jak tym bardziej mniejsza nie domagają się uzasadnienia, gdyż w pierwszym wypadku idzie o prostą definicję, a w drugim o dowiedzioną wyczerpująco w ramach metody syntetyczno-historycznej zasadniczą tezę eklezjologiczną⁹⁹.

Argument drugi, ściśle rzecz biorąc, stanowi rozwinięcie przesłanki mniejszej pierwszego argumentu stwierdzającej, że w ustanowionym przez Chrystusa Kościele istniało zawsze wywodzące się również od Chrystusa zwierzchnictwo religijne, któremu podlegać winni byli wszyscy członkowie społeczności kościelnej. Podstawę dla uzasadnienia tak sformułowanej tezy stanowią przekazy historyczne, ilustrujące sytuację

⁹⁵ Sens ten dostrzega ostatnio i nieuprzedzona egzegeza protestancka. Por. Congar, *Esquisses* [...], s. 30.

⁹⁶ Dobitnie stwierdza to B. Prete (art. cyt., s. 498): „Secondo il chiaro insegnamento dei libri neotestamentari l'unità della chiesa à un fatto esterno e visibile che si fonda sopra unità battesimale e sacramentale”.

⁹⁷ Dz. cyt., s. 474. Autor, podobnie zresztą jak inni, daje dwie wersje tego argumentu, modyfikując tylko przesłankę mniejszą przez wprowadzenie już to Piotra i Prymatu, już to grona apostołskiego. Por. Ab Iragui, dz. cyt., s. 384; Schmaus, dz. cyt., s. 578—579.

⁹⁸ Por. dz. cyt., s. 474.

⁹⁹ Tamże, s. 227—469.

Kościół w jego fazie pierwotnej, a pochodzące już to z Dziejów Apostolskich, już to z listów św. Pawła¹⁰⁰.

Pierwszą sugestią, ukazującą Kościół pierwotny jako społeczność podporządkowaną religijnemu zwierzchnictwu, jest stan rzeczy, jaki ukazują Dzieje Apostolskie w pierwszej gminie jerozolimskiej. Jak zauważa A. Lang, gmina ta jest „jaśniejącym wzorem jedności”, a to dzięki trwaniu w nauce Apostołów i jednolitemu życiu modlitewno-liturgicznemu (Dz 2, 42)¹⁰¹. Apostołowie stanowią w niej wyraźnie wyodrębnioną grupę posiadającą nad innymi jej członkami rzeczywiste zwierzchnictwo, obejmujące tak prerogatywy nauczycielskie, jak i administracyjno-kierownicze (por. 5, 1-11; 6, 2-6; 15, 6-29)¹⁰². Na terenie więc gminy jerozolimskiej grono apostolskie posiada wyraźnie charakter podstawowego współczynnika i sprawdzian jedności kościelnej i to w skali całego ówczesnego chrześcijaństwa¹⁰³. Szerokiego potwierdzenia dla tej tezy dostarczają listy św. Pawła, tak te z wcześniejszego okresu, jak i te z ostatniego okresu jego życia. Prócz ogólnych sformułowań apelujących o jednośc wszechstronną w Kościele, która jest nie do pomyślenia bez jedności kierowania (Ef 4, 3; 1 Kor 1, 10), prócz wyraźnych aluzji ukazujących Kościół jako zwarty, choć bardzo złożony organizm społeczny (1 Kor 12, 4 nn.; Rz 12, 3 nn.), przytacza się teksty wskazujące, że Apostołowie i inni hierarchowie stanowią podstawowe elementy tej jednolitej struktury Kościoła (Ef 4, 11-12; 2, 20)¹⁰⁴. A do tego dodać należy zaznaczającą się we wcześniejszych listach Apostoła świadomość posiadania wyraźnej władzy nad Kościołami, będącymi w zasięgu jego działalności (2 Kor 10, 8; 13, 10), w oparciu o którą jest w stanie dawać i faktycznie daje wiążące dyspozycje nie tylko w zakresie problematyki liturgicznej (por. 1 Kor 11, 17, 33 nn.; 16, 1), ale także w zakresie problematyki etycznej (1 Kor 5, 1-9). Dyspozycje te formułowane są w taki sposób, że jak zaznaczają kompetentni interpretatorzy odnośnych wypowiedzi, „Apostoł nie pozostawia społeczności kościelnej jakiegokolwiek swobody decyzji”¹⁰⁵. W listach pasterskich ta preponderancja Apostoła w powierzonych jego pieczy Kościołach, wyrażająca się w bezspornych

¹⁰⁰ Por. S c h n a c k e n b u r g, dz. cyt., s. 144—148.

¹⁰¹ Dz. cyt., s. 157: „Die Urkirche hat diesen Abschiedsauftrag des Herrn erfüllt, sie ist zum leuchtenden Vorbild und Ideal der Einheit geworden”.

¹⁰² Por. S c h n a c k e n b u r g, dz. cyt., s. 35—36.

¹⁰³ C o n g a r, *Esquisses* [...], s. 41: „De fait, le corps apostolique nous apparaît comme ayant, dans l'Eglise, une fonction d'organe et de critère de l'unité; d'une unité qui pas un moment n'est conçue en dehors d'une unité visible et sociale [...]”. Por. także L. C e r f a u x, *Saint Paul et l'unité de l'Eglise*, „Nouvelle Revue Théologique”, 55 (1926) 657—673.

¹⁰⁴ Por. L a n g, dz. cyt., s. 157—158.

¹⁰⁵ Por. S c h n a c k e n b u r g, dz. cyt., s. 32.

prerogatywach nauczycielskich i autorytatywnych, jest jeszcze bardziej oczywista i jednoznaczna¹⁰⁶. Listy św. Pawła dostarczają więc dalszych miarodajnych przesłanek uzasadniających w pełni dużej doniosłości twierdzenie o jedności kierownictwa w Kościele, jako zasadzie decydującej o realizacji w nim rzeczywistej i pełnej jedności.

W ten sposób zamyka się kolejne ogniwo motywacji zmierzającej do uzasadnienia tezy o koniecznym przynależeniu znamienia jedności do ustanowionego przez Chrystusa Kościoła. Jest to ogniwo doniosłe z punktu widzenia krytycznej wartości argumentacji ze znamion, obejmuje bowiem niemal wyłącznie dane skrypturystyczne, stanowiące dla sprawy Kościoła Chrystusowego materiał dowodowy najwyższej jakości.

Reasumując przedstawione powyżej próby współczesnych autorów wydaje się, że można uznać za uzasadnioną konieczność istnienia w Kościele powszechnym znamienia jedności, pojętej jako skutek nadprzyrodzonego działania Bożego, przejawiający się jednak i realizujący w widzialnym życiu i działaniu Kościoła¹⁰⁷. Obrazy królestwa, budowli i owczarni odniesione przez samego Chrystusa do Kościoła, uzupełnione obrazem ciała oraz doniosła wypowiedź — prośba Chrystusa dotycząca jedności wierzących w niego uczniów obecnych i przyszłych, nie mogą być zrozumiane inaczej jak w sensie przysługującej Kościołowi z woli Chrystusa, a mającej widzialny charakter, jedności.

L'UNITÉ COMME SIGNE DISTINCTIF DE L'ÉGLISE

Résumé

Au moment où dans la chrétienté se manifeste un intérêt général pour l'unité de l'Église, il semble juste d'examiner cette question dans la perspective où la place la théologie fondamentale en se servant du schéma connu sous le nom de *Via notarum*.

Les fondamentalistes contemporains concentrent leur attention sur l'unité conçue comme un attribut visible de l'Église, possible à constater grâce à une applica-

¹⁰⁶ Tamże, s. 33.

¹⁰⁷ Lapidarnie wyraża to R. Schnackenburg (dz. cyt., s. 147—148): „La notion de l'unité et aussi toute la théologie postérieure sur l'unité de l'Église, les vues pauliennes sur le »Corps du Christ«, la doctrine johannique sur l'unité des fidèles avec le Christ et entre eux sur le modèle de l'unité du Père et du Fils (J 17, 21, 23), la conviction de l'épître aux Hébreux de l'unité du peuple de Dieu sur la terre et de l'assemblée solennelle de la Jérusalem céleste (He. 12, 22 s.) et de même celle, propre à l'Apocalypse, de l'union de l'Église des martyrs sur la terre avec la foule triomphante des témoins de Jésus dans le ciel (cf. Ap. 6, 9-11; 7, 1-8; 9-17; 19, 69; 20, 1-6), tout cela repose finalement sur la conviction fondamentale de la communauté de Dieu de la Nouvelle Alliance unie ensemble par la profession en Jésus-Christ et par l'Esprit envoyé par lui”.

tion des prémisses rationnelles et constituant l'un des signes qui confirment l'authenticité de l'Église catholique. Selon cette conception, par le signe de l'unité on comprend l'uniformité dans la manière de concevoir la foi (unité de foi), l'uniformité dans la conduite religieuse dirigée par une autorité légale (unité de direction) et l'uniformité des moyens religieux appliqués (unité de culte). La notion de l'unité formulée ainsi n'épuise pas, il est vrai, toute sa substance qui est constituée avant tout par des éléments invisibles et réellement surnaturels — elle embrasse cependant les principes qui constituent certainement l'essence de l'unité de l'Église et (ce qui en résulte) permettent de confirmer une telle vérité comme principes représentatifs pour elle.

Ayant déterminé la notion de l'unité la *Via notarum* essaie de justifier l'appartenance du signe distinctif conçu ainsi à l'essence de l'Église instituée par le Christ. Pour obtenir cet effet l'ecclésiologie apologétique contemporaine recourt à trois images évangéliques dont se sert le Christ pour mieux définir l'Église, notamment aux images du Royaume, de la maison et du bercail. Du point de vue de valeur critique c'est l'argumentation de l'image du bercail qui possède la plus grande force démonstrative. Cette image fut en effet certainement rapportée par le Christ à l'Église dans le dessein de souligner qu'il est nécessaire pour elle de posséder le signe distinctif de l'unité. Pourtant le principal maillon d'argumentation justifiant la nécessité de l'unité dans l'Église, est constitué par le texte de l'évangile de S. Jean (17, 1-26) où le Christ demande au Père l'unité pour ses disciples et pour ceux qui croiront en leur enseignement. Dans ce texte est tout-à-fait claire la nécessité, dictée par le commandement du Christ, de prendre par la communauté de ses confesseurs le signe distinctif de l'unité.

Après avoir justifié la nécessité de posséder par l'Église le signe de l'unité, on essaie de prouver ensuite que cette unité est constituée par les trois éléments mentionnés ci-dessus. L'unité de la foi est prouvée à l'appui de la mission transmise par le Christ aux apôtres, mission d'enseigner l'Évangile de pleine autorité (Mt 28, 18-20) de même qu'à l'appui de sa prière pour l'unité de l'Église (J 17, 13) et à celui de l'enseignement de S. Paul (Ep. 4, 5). L'unité du culte est justifiée par les déclarations du Nouveau Testament au sujet de la nécessité des sacrements, surtout du baptême et de l'Eucharistie, pour la vie chrétienne. Enfin l'unité de l'autorité est déduite de l'image de l'Église primitive dessinée dans les Actes des Apôtres et les Épîtres de S. Paul. En somme, malgré l'insuffisance de certains maillons dans l'argumentation contemporaine de *Via notarum* vis à vis du signe de l'unité, il y a plusieurs prémisses réellement fondées prouvant la nécessité d'existence dans l'Église du signe de l'unité avec ses trois éléments constituants, notamment: l'unité de la foi, l'unité du culte et l'unité de l'autorité.