

Ks. ADAM KUBIŚ (Kraków)

ODRODZENIE W EKLEZJOLOGII KATOLICKIEJ (1817–1965)

Dzieło odnowy w eklezjologii katolickiej rozpoczęła szkoła w Tübingen w początkach XIX w.¹ Jego kontynuację podjęła następnie szkoła rzymska (*Collegium Romanum*), której kontynuacją jest aktualnie Papieski Uniwersytet Gregoriański (*Pontificia Universitas Gregoriana*)². Właściwy rozkwit odrodzenia eklezjologicznego przypada jednak dopiero na wiek XX, między dwiema wojnami światowymi (1918–1939)³. Najogólniej rzecz ujmując, chodzi w nim o eklezjologię bardziej zrównoważoną, dostrzegającą w Kościele, obok elementu ludzkiego, doskonałego społeczeństwa (*societas perfecta*), również pierwiastka boskiego (charyzmaty i łaskę), a więc wspólnotę nadprzyrodzoną. Choć już I rozdział schematu roboczego konstytucji *Pastor aeternus* Vaticanum I, stwierdzającej, że „Kościół jest mistycznym Ciałem Chrystusa” (*Ecclesiam esse Corpus Christi mysticum*)⁴, oraz encykliki Leona XIII (1878–1903) *Satis cognitum* (1896)⁵ i *Divinum illud munus* (1897)⁶, jak i encyklika *Spiritus Paraclitus* (1920) Benedykta XV (1914–1922)⁷, mocno akcentowały niektóre jej elementy, to jednak pierwsze swoje usankcjonowanie przez Urząd Nauczycielski Kościoła znalazła ona w *Encyklice o Kościele Mistycznym Ciele Chrystusa* (*Mystici Corporis Christi*) Piusa XII⁸. W konstytucji dogmatycz-

¹ Por. J. R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule. Ihre Eigenart*, Freiburg im Breisgau 1964; W. Kasper, *Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus*, „Communio” 17:1988, s. 433–443.

² Por. A. Kerkvoorde, *Introduction*, [w:] M. J. Scheeben, *Le mystère de l’Eglise et de ses sacrements*, Paris, 1956, s. 14–31.

³ Por. R. Aubert, *Les grandes tendances théologiques entre les deux guerres*, „Collectanea Mechliniensia” 31:1946), s. 17–36; U. Valeske, *Votum Ecclesiae*. I. Teil: *Das Ringen um die Kirche in der neueren römisch-katholischen Theologie. Dargestellt auf dem Hintergrund der evangelischen und ökumenischen Parallel-Entwicklung*, München 1962, s. 2–5.

⁴ *Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi patrum examini propositum*, Mansi, t. 51, s. 539–553; por. F. van der Horst, *Das schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil*, Paderborn 1963.

⁵ DS, 3300–3310.

⁶ DS, 3325–3331.

⁷ DS, 3650–3654.

⁸ „Acta Apostolicae Sedis” 35:1943, s. 193–248; DS, 3800–3822. Cytaty encykliki pochodzą z przekładu dokonanego z oryginału łacińskiego przez ks. St. B., opublikowanego w Wydawnictwie Dokumentów Nauki Kościoła (Londyn 1945).

nej o Kościele *Lumen gentium* sobór watykański II nadał jej – jak do-
tąd – najdojrzalsze ujęcie⁹.

Jak zauważono wyżej, początki swego odrodzenia zawdzięcza ekle-
zjologia katolicka szkole w Tübingen. Szkołę tę tworzyli J. S. Drey
(†1853), P. A. Gratz (†1849), J. B. Hirscher (†1865) oraz Johann Adam
Möhler (1796–1838) – profesorowie na świeżo reaktywowanym Wy-
dziale Teologii Katolickiej (1817) przy tamtejszym uniwersytecie. To
oni właśnie dali początek wzmiankowanej katolickiej szkole tybiń-
skiej. W swych zasadniczych tendencjach stanowiła reakcję na racjo-
nalizm doby oświecenia, jego niezależną i nieskrępowaną spekulację
teologiczną. Należy stwierdzić, że była to reakcja zwycięska, bo przy-
wróciła należne miejsce i prestiż teologii jako nauce. Swoje prace
szkoła w Tybindze podjęła w oparciu o nowe prądy filozofii roman-
tycznej oraz powrót do historii i tradycji, zwłaszcza patrystycznej.
Dyscypliną teologiczną, na którą wywarła bardzo duży wpływ, była
właśnie eklezjologia¹⁰.

Bliższego omówienia wymagają poglądy eklezjologiczne J. A. Mö-
hlera, który był z całą pewnością najwybitniejszym przedstawicielem
pierwszej generacji szkoły w Tybindze. Są one już od lat przedmiotem
intensywnych badań. Dzisiaj bezspornie przyjmuje się, że najlepsze
opracowanie znalazły u J. R. Geiselmanna (†1970). Według niego
eklezjologia J. A. Möhlera przeszła przez trzy etapy rozwojowe, ule-
gając zasadniczym wariacjom¹¹. Pierwszy etap znamionowała pewna
paralelność Kościoła – społeczności ludzkiej i Kościoła – wspólnoty
ludu chrześcijańskiego, zamieszkałej i rządzonej przez Ducha Świę-
tego¹². Na drugim etapie podjął J. A. Möhler próbę syntezy pomiędzy
Kościołem – społecznością o charakterze prawnym, i Kościołem –
wspólnotą wiary i miłości ożywionej działaniem Ducha Świętego. Ko-
ściół przedstawił tutaj jako organizm widzialny, od wewnątrz ożywia-
ny mocą Ducha Świętego, jednoczący wszystkie jego członki¹³. Oba te
ujęcia wykazują u J. A. Möhlera pewne niewystarczające zrównoważe-
nie – odrębności i zarazem jedności – pomiędzy elementem boskim
i ludzkim w Kościele. Pierwsza koncepcja, za bardzo je oddzielając,
zdradzała ślady nestorianizmu eklezjologicznego, druga z kolei nie-
bezpiecznie je mieszała i zbliżała się do monofizytyzmu eklezjologicz-
nego¹⁴.

⁹ *Sobór Watykański II. Konstytucje – Dekrety – Deklaracje*, tekst łacińsko-polski,
Poznań 1968, s. 146–265.

¹⁰ Por. W. Kasper, *Verständnis der Theologie damals und heute*, [w:] *Glaube
und Geschichte*, Mainz 1970, s. 9–32.

¹¹ Por. J. R. Geiselmanna, *Les variations de la définition de l'Eglise chez Joh.
Adam Möhler*, [w:] *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, par M. Nédoncelle..., tłum. M. L.
Steinhauser, Paris 1960, s. 141–169.

¹² Por. tamże, s. 142–150.

¹³ Por. tamże, s. 150–159.

¹⁴ Por. tamże s. 159.

Zrównoważoną eklezjologię J. A. Möhler dał dopiero w *Symbolice*, która zawiera trzeci, najbardziej dojrzały jej etap¹⁵. Formułując definicję Kościoła, odwołał się do analogii z unią hipostatyczną w Chrystusie, w którym natura boska i ludzka, nie będąc ani oddzielone, ani zmieszane, różnią się jednak prawdziwie od siebie. Kościół widzialny na ziemi jest zatem stale i wiecznie odnawiającym się Synem Bożym (*Fortsetzung Christi*), czyli trwającym Wcieleniem (*die andauernde Fleischwerdung*). Choć z ludzi się składa, nie jest wyłącznie czymś ludzkim; jest on boski i ludzki równocześnie, jednością obu elementów, czyli posiada boską i ludzką stronę. Inaczej mówiąc, to co ludzkie w Kościele, ukazuje się zawsze jako organ i obwieszczenie tego, co boskie. W Kościele i przez Kościół Chrystus kontynuuje widzialnie swoje dzieło wśród ludzi¹⁶. Aby ocenić doniosłość tych sformułowań, wystarczy porównać je z określeniem Kościoła, jakie daje II sobór watykański (por. KK 8). Tożsamość treściowa między nimi nie podlega żadnej dyskusji¹⁷. Tak więc myśl eklezjologiczna J. A. Möhlera nie tylko dała

¹⁵ Najlepsze krytyczne wydanie *Symboliki* wraz ze wstępem i komentarzem opracował J. R. Geiselman; zob. J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Bd. 1, Köln, 1960; Bd. 2, Köln, 1961.

¹⁶ „So ist denn die sichtbare Kirche ... der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung deselben, so wie denn auch die Gläubigen in der Heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden. Hieraus leuchtet nun aber auch ein, daß die Kirche, obwohl sie aus Menschen besteht, doch nicht bloß menschlich sei. Vielmehr, wie in Christo Göttliches und Menschliches wohl zu unterscheiden, aber doch auch beides zur Einheit verbunden ist, so wird er auch in ungeteilter Ganzheit in der Kirche fortgesetzt. Die Kirche, seine bleibende Erscheinung, ist göttlich und menschlich zugleich, sie ist die Einheit von beidem. Er ist es, der in irdischen und menschlichen Gestalten verborgen in ihr wirkt; sie hat darum eine göttliche und menschliche Seite in ungeschiedener Weise, so daß das Göttliche nicht von dem Menschlichen und dieses nicht von jenem getrennt werden mag. Diese beiden Seiten wechseln daher auch ihre Prädikate: ist das Göttliche, der lebendige Christus und sein Geist in ihr allerdings das Unfehlbare, das ewig Untrüglliche, so ist doch auch das Menschliche unfehlbar und untrüglich, weil das Göttliche ohne das Menschliche gar nicht für uns existiert; das Menschliche ist es nicht an sich, aber wohl als das Organ und als die Erscheinung des Göttlichen. Daher begreifen wir, wie Menschen so Großes, Wichtiges und Bedeutungsvolles anvertraut werden konnte” (J. A. Möhler, *Symbolik...*, Bd. 1, s. 389).

¹⁷ „Societas autem organis hierarchicis instructa et mysticum Christi Corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis, Ecclesia terrestris et Ecclesia coelestibus bonis ditata, non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento. Ideo ob non mediocrem analogiam incarnari Verbi mysterio asimilatur. Sicut enim natura asumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificanti ad augmentum corporis inservit (cfr. Eph 4, 16)” (KK, 8).

początek odrodzeniu teologii Kościoła w XIX wieku, lecz również i dzisiaj nie traci na znaczeniu i aktualności¹⁸.

W połowie XIX wieku – również szkoła rzymska – którą tworzyli teologowie grupujący się w *Collegium Romanum*, stała się kontynuatorem analogicznego odrodzenia w eklezjologii. Należy tu przypomnieć następujące nazwiska: J. Perrone (†1876), C. Passaglia (†1887), K. Schrader (†1875), J. B. Franzelin (†1886), J. Kleutgen (†1883) oraz J. M. Scheeben (†1888). Odrodzeniowe idee eklezjologiczne szkoły rzymskiej znalazły konkretny swój wyraz nie tylko w pracach wspomnianych autorów, lecz – i to przede wszystkim – w schemacie przygotowanym przez nich na I sobór watykański¹⁹.

Rzeczą, która w tym schemacie uderza i stanowi nowość, jest 1. rozdział, noszący tytuł: *Kościół jest mistycznym Ciałem Chrystusa*. Schemat przygotowany pod dyskusję soborową zawierał zatem niektóre prawdy o Kościele, zapoznavane przez eklezjologię instytucjonalną. Więcej nawet! Pojęcie mistycznego Ciała Chrystusa zostało w nim wysunięte na pierwsze miejsce jako rodzaj definicji Kościoła. W ten sposób jego struktura społeczna, widzialność, jedność, konieczność do zbawienia oraz inne elementy eklezjalne, dawniej akcentowane, zeszyły do pewnego stopnia na dalszy plan²⁰. Bardzo charakterystyczną jest argumentacja, jaką posłużono się, uzasadniając to stanowisko, ponieważ uwzględnia nie tylko racje pozytywne, a mianowicie, że określenie „mistyczne Ciało Chrystusa” zawiera wyraźną naukę Pisma świętego i wyraża najgłębszą naturę Kościoła, ale i racje polemiczne, tzn. że miało zaprzeczyć zarzutom, iż katolicy całą naukę o Kościele redukują

¹⁸ A. Mühlen, krytycznie oceniając definicję Kościoła, zaproponowaną przez J. A. Möhlera, i całą eklezjologię na niej zbudowaną, przypisuje jej skłonność do mistycyzmu oraz pewien rodzaj apolinaryzmu eklezjologicznego; zob. A. Mühlen *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Hl. Geistes in Christus und den Christen*, München 1964, s. 3–14.

¹⁹ Por. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader)*, Freiburg–Basel–Wien 1962.

²⁰ „Caput I. *Ecclesiam esse Corpus Christi mysticum*. Unigenitus Dei Filius ... in similitudinem hominum factus (Phil 2, 7) visibilis apparuit in assumpta nostri corporis forma, ut terreni homines atque carnales novum hominem induentes, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis (Eph 2, 24) corpus efformarent mysticum, cuius ipse existeret caput. Ad hanc vero mystici corporis unionem efficiendam, Christus Dominus sacrum regenerationis et renovationis instituit lavacrum, quo filii hominum tot nominibus inter se divisi, maxime vero peccatis dilapsi, ab omni culparum sorde mundati membra essent ad invicem, suoque divino capiti fide, spe, et caritate coniuncti, uno eius spiritu omnes vivificarentur, ac coelestium gratiarum et charismatum dona cumulate reciperent. Atque haec est, quae, ut fidelium mentibus obiiciatur, alteque defixa haereat, satis numquam commendari potest, praeclles ecclesiae species, cuius caput est Christus, ex quo totum corpus compactum, et connexum per omnem iuncturam subministratiois, secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate” (Mansi, t. 51, s. 539).

do elementów instytucjonalnych, jak i wyraźniej uświadomić ludziom, mało wrażliwym na wartości duchowe, jego aspekt wewnętrzny. Zresztą stwierdza cytowane uzasadnienie, że niewiele można by powiedzieć o zewnętrznej postaci Kościoła, jeśli by się pominęło jego aspekt wspólnotowo-nadprzyrodzony²¹.

Oczywiście schemat nie jest jeszcze dokumentem soborowym. Ukazuje on jedynie eklezjologię teologów wchodzących w skład komisji, w tym przypadku *deputatio fidei*, która ma wszystkie dane po temu, aby stać się przedmiotem uroczystego nauczania w Kościele. Jest to oczywiście bardzo wiele, ale nie wszystko. O jej kwalifikacji teologicznej rozstrzyga ostatecznie dyskusja i głosowanie ojców soborowych. Z teologicznego punktu widzenia bowiem znaczenie posiada dopiero uchwalony na soborze tekst.

Otóż należy stwierdzić, że nauka o mistycznym Ciele Chrystusa nie weszła do żadnego z dwóch dokumentów I soboru watykańskiego. Akta soborowe zawierają jedynie głosy dyskusji na jej temat. Z głosów tych wynika, że choć nie została odrzucona, to jednak spotkała się ze znacznymi zastrzeżeniami. Przedstawienie natury Kościoła przez kategorię mistycznego Ciała Chrystusa wydawało się ojców Vaticanum I mgliste, nieściśle, mało stosowne. Nadto nie pod każdym względem odpowiadały im sformułowania schematu. Pomimo to, należy stwierdzić, że zarówno teolodzy, którzy przygotowali schemat, jak i biskupi zabierający w dyskusji głos nad nim, oddali przekonywujące świadectwo odradzającej się eklezjologii, a więc tej, która utrzymywała, że Kościół jest czymś więcej niż doskonałym społeczeństwem, bo mistycznym Ciałem Chrystusa. Dzięki ich stanowisku nowe prądy eklezjologiczne, wychodząc poza widzialną i hierarchiczną strukturę Kościoła i ukazując jego wewnętrzne, boskie oblicze, zdobyły sobie trwałą pozycję w teologii, która stopniowo miała się pogłębiać i poszerzać zakres swej problematyki²².

²¹ „Ad describendam ecclesiae naturam secundum veram et catholicam doctrinam, statuitur *primo loco*, illam esse corpus Christi mysticum eo quod 1. in sacris literis ecclesia Christi nullo alio schemate frequentius, accuratius et dissertius proponitur: 2. quod eodem schemate continetur ipsa intima ecclesiae essentia, et praestantissima, id est, divina eiusdem species ac vis, a qua veluti a parte potiori ac nobiliori descriptionis ducitur initium: accedit 3. ratio polemica, scilicet, ut statim a principio excludatur vulgata apud novatores tam recentiores (...) quam vetustiores exceptio, quasi per catholicos tota ecclesiae veritas revocaretur ad externa et sensibilia tantum: ... Apparet 4. insuper nisi illa interna ecclesiae species habeatur ob oculos, constitui aestimarique, ut par est, de iis non posse, quae ad ipsam externam eiusdem faciem spectant: et notum est omnibus 5. ipsam in primis esse mystici corporis speciem, quae nunc inter homines adeo carnales ac mundanos aut penitus ignoratur, aut, uti oportet, non attenditur; quare illa videbatur ante omnia in animis fidelium excitanda” (Mansi, t. 51, s. 553).

²² U. V a l e s k e, *Votum Ecclesiae...*, s. 196–197.

Niezwykły rozkwit odradzającej się myśli eklezjologicznej, i to zarówno katolickiej, jak i protestanckiej, przypada na lata międzywojenne XX wieku. Romano Guardini (†1968) wypowiedział wówczas prawie że prorocze słowa: „Jesteśmy świadkami procesu o nie dającym się przewidzieć znaczeniu: Kościół rozpoczyna się budzić w duszach”²³, a O. Dibelius (†1967) proklamował wiek XX wiekiem Kościoła²⁴.

Doktryną, która wysunęła się na czoło ówczesnej eklezjologii, nie wymieniając pojawiającej się u niektórych teologów idei królestwa Bożego, była nauka o Kościele – mistycznym Ciele Chrystusa. Dla generacji 1920–1940 – zauważa G. Thils – hasło „Ciało mistyczne” reprezentowało pełnię wartości religijnych i apostołskich: unię Chrystusa z Kościołem, charakter witalny tej unii, synchronizację aspektu niewidzialno-nadprzyrodzonego z aspektem widzialno-zewnętrznym, do wartościowanie wszystkich członków tego ciała, a więc hierarchii i wiernych oraz współpracę między nimi w kontynuacji dzieła zbawczego²⁵. Bilans doktrynalny całego ruchu przedstawił w roku 1940 Erich Przywara²⁶.

Wśród przeobfitej literatury teologicznej o Kościele – mistycznym Ciele Chrystusa – na szczególną uwagę zasługuje dwutomowa monografia E. Merscha (†1944), zawierająca omówienie nauki w całej tradycji doktrynalno-historycznej, począwszy od Biblii, poprzez teologię, zarówno grecką, jak i zachodnią, aż do czasów jemu współczesnych²⁷, i dzieło S. Trompa, ponieważ idee w nim zawarte są bardzo bliskie encyklice *Mystici Corporis Christi* papieża Piusa XII²⁸.

S. Tromp przedstawivszy alegorię treściową Ciała mistycznego Chrystusa postawił tezę, że dla wiernych właśnie Kościół rzymsko-katolicki jest owym mistycznym Ciałem Chrystusa:

Konkretnie jest to ten powszechny organizm religijno-społeczny, w którym przez prawną i widzialną misję, pod jednym zastępcą Chrystusa, są kontynuowane: Magisterium, władza, kapłaństwo Chrystusa, a wierni w zależności od rozmaitych stanów przezeń ustanowionych współpracują z hierarchią w rozszerzaniu Jego królestwa. Ten organizm, będąc niewidzialnie jednoczony i ożywiany przez Ducha Świętego, duchowo łączy się z Chrystusem oraz wewnętrznie upodabnia się do Niego dzięki różnym darom i charyzmatom, aby sam Chrystus, stosownie do wszystkich swych funkcji i cech mesjańskich, został w nim wyrażony i przedłużony i to dla tej racji, żeby Jego dzieło zbawcze realizowało się wiecznie w swojej

²³ „Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen” (R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1922, s. 1).

²⁴ O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926.

²⁵ Por. G. Thils, *Orientations de la théologie*, Louvain 1958, s. 94–95.

²⁶ E. Przywara, *Corpus Christi Mysticum – Eine Bilanz*, „Zeitschrift für Ascese und Mystik” 15:1940, s. 197–215; zob. F. Jürgensmeister, *Mystyczne Ciało Chrystusowe*, przekład polski ks. S. Gralewski, Lublin 1939.

²⁷ E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*. T. 1: *Ecriture, tradition grecque*; t. 2: *Tradition occidentale*, Paris 1936.

²⁸ S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia. I. Introductio generalis*, Romae 1937.

pełni i powiększało zarówno ilościowo (tzn. pod względem wielkości) jak i jakościowo (tj. pod względem doskonałości). Dzięki temu obraz Zbawiciela pod ożywającym wpływem Ducha Chrystusa wyraża się w poszczególnych jego członkach²⁹.

Podobnie naukę o mistycznym Ciele Chrystusa ustawia encyklika *Mystici Corporis Christi* Piusa XII. We wstępie odrzuca ona zarówno „naturalizm”, jak i „mistycyzm” eklezjologiczny. „Błąd zwany *naturalizmem popolitym* nie widzi i nie chce widzieć w Kościele Chrystusowym nic innego poza węzłami prawnymi i społecznymi, [z kolei] fałszywy *mistycyzm* [zaciera] niewzruszone granice pomiędzy stworzonymi rzeczami, a ich Stwórcą, fałszując Pismo święte” (MC 9). Encyklika składa się z trzech części. W pierwszej wyjaśnia, co to znaczy, że Kościół jest Ciałem mistycznym Chrystusa (MC 12–66). Część druga zajmuje się jednością wiernych z Chrystusem i w Chrystusie (MC 67–83). I wreszcie część trzecia zawiera upomnienia pasterskie (MC 84–112). Encyklika kończy się epilogiem zawierającym inwokację do Niepokalanej Matki Boga (por. MC 110–111). Trudno w niniejszym szkicu streszczać bogatą treść całej encykliki. Tutaj wystarczy ograniczyć się jedynie do tego, co mówi ona odnośnie do założenia Kościoła przez Chrystusa oraz dlaczego jest nazwany „mistycznym” Jego Ciałem ze względu na ich wyjątkowe znaczenie w odrodzeniu eklezjologicznym.

Nie pomijając prawdy, że fundament budowy Kościoła został położony w czasie głoszenia Ewangelii, encyklika wyraźnie stwierdza, „iż Kościół zrodził się na Krzyżu – jak nowa Ewa lub matka wszystkich żyjących – z boku Zbawiciela” (MC 27), ponieważ zwycięstwem krzyża Pan Jezus dokonał w pełni dzieła odkupienia oraz ofiarą krzyża wysłużył dla Kościoła zesłanie Ducha Świętego (por. MC 29; 30). Odpowiadając na pytanie, dlaczego Kościół jest nazywany Ciałem mistycznym Chrystusa, encyklika naucza, że termin ten jest używany przez wielu pisarzy starożytnych i znajduje potwierdzenie w licznych dokumentach papieży:

Śluzę [bowiem] do odróżnienia społecznego Ciała Kościoła, którego Chrystus jest Głową i Rządcą od Jego Ciała fizycznego, które zrodzone z Bogarodzicy-Dziewicy, ma obecnie swe miejsce na prawicy Ojca i kryje się pod osłoną Eucharystyczną. Ponadto, a jest to rzeczą dużej wagi, ze względu na błędy współczesne, tym określeniem odróżniamy je od jakiegokolwiek ciała naturalnego, fizycznego czy – jak mówią – moralnego (MC 58).

W encyklice papież Pius XII usiłuje zachować równowagę, harmonię, pomiędzy wymiarem instytucjonalnym i nadprzyrodzonym Kościoła. Kategoria mistycznego Ciała Chrystusa obejmuje całą tę złożoną rzeczywistość Kościoła i utożsamia go z Kościołem rzymskokatolickim ze wszystkimi jego wartościami niewidzialnymi i elemen-

²⁹ Tamże, s. 166–167.

tami widzialnymi. Duszą Ciała mistycznego jest Duch Święty (por. MC 55). Wynika stąd, że „dusza” nie sięga dalej niż „ciało” i, aby być zbawionym, trzeba należeć realnie (*in re*) lub przynajmniej pragnieniem (*in voto*) do „żywego ciała Kościoła”³⁰.

Pomijając ocenę odłączonych Kościołów i społeczności chrześcijańskich, zwłaszcza protestanckich, należy podkreślić, że po stronie katolickiej encyklika *Mystici Corporis Christi* została przyjęta bardzo pozytywnie. Zastrzeżenia, jakie zgłaszano pod jej adresem, zwłaszcza w kwestii tożsamości mistycznego Ciała Chrystusa z Kościołem rzymsko-katolickim i wynikających stąd trudności przy określaniu członkostwa w Kościele, nie umniejszają, a tym bardziej nie przekreślają jej wkładu w odrodzenie eklezjologiczne³¹. Wraz z inną encykliką tegoż papieża, to jest *Mediator Dei*, czyli o świętej liturgii (20 11 1947), która naturę i funkcję liturgii opiera na koncepcji Kościoła – Mistycznego Ciała Chrystusa,³² zamyka pierwszy, historycznie i teologicznie niezmiernie ważny etap tego odrodzenia. Papież Paweł VI (1963–1978) stwierdził podczas rozpoczęcia II sesji Vaticanum II, że tezy Piusowej encykliki *Mystici Corporis Christi* wypełniły częściowo życzenie Kościoła przekazania nauki o samym sobie. Dalsze określenie własnej samoświadomości, „zdefiniowanie samego siebie” oraz zbawczej misji względem człowieka i świata pozostało jeszcze do zrealizowania³³. Pracę tę podjął on na II soborze watykańskim w konstytucji dogmatycznej o Kościele – *Lumen gentium*.

Studia eklezjologiczne, poprzedzające II sobór watykański (1962–1965), są bardzo liczne i wykazują duże zróżnicowanie problematyki. Na specjalne wyróżnienie wśród nich zasługuje kolekcja (seria) frankojezyczna *Unam sanctam*. Między innymi szukają one nowej formuły na Kościół w oparciu o syntezę jego aspektu boskiego i ludzkiego (Lud Boży, sakramentalny i wspólnotowy charakter Kościoła, Królestwo Boże).

Przy równoczesnym rozkwicie – we wzmiankowanym okresie – biblijno-teologicznych określeń Kościoła nie można pominąć dzieła L. Cerfaux (†1968). Uczony ten, szkicując teologię Kościoła według św. Pawła, wykazał, że pojęcie Ludu Bożego, prezentujące jego rzeczywistość w kontekście historii zbawienia i akcentujące jego eschatologiczny charakter, jest bardziej podstawowe od koncepcji Kościoła-Ciała

³⁰ AAS 35:1943, s. 199–220.

³¹ U. V a l e s k e, *Votum Ecclesiae...*, s. 231–236; E. M é n a r d, *L'ecclésiologie hier et aujourd'hui*, Bruges 1966, s. 58–59; B. P y l a k, *Problem teologicznej definicji Kościoła*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 7:1960, z. 1, s. 45–72.

³² AAS 39:1947, s. 528 nn.; DS, 3840–3855.

³³ „Per Praeclaras Encyclicas Litteras Decesoris Nostri Pii XII, quibus initium 'Mystici Corporis' factum est, ut partim implerentur Ecclesiae optata, tradendi plenam de se ipsa doctrinam; partim vero eadem acrius impelleretur ad sui ipsius definitionem dandam propriam atque satis plenam” (*Pauli VI allocutio secunda Sancti Concilii periodo ineunte*, sessio II: d. 29 sept. 1963, AAS 56:1963, s. 848).

Chrystusa według tegoż Apostoła³⁴. Istnieje powszechna opinia, że eklezjologia konstytucji *Lumen gentium* wywodzi swe przewodnie idee z badań biblijno-teologicznych L. Cerfaux, pomimo tego, że nie był on osobistym uczestnikiem soboru³⁵.

Integralnym elementem konstytucji dogmatycznej o Kościele stała się także nauka o jego sakramentalnym charakterze. Na problem sakramentalności Kościoła zwróciła głównie uwagę eklezjologia obszaru języka niemieckiego (Otto Semmelroth i Karl Rahner)³⁶. Zauważyli oni, że Kościół przez swoją bosko-ludzką naturę, choć tylko na sposób analogiczny, realizuje definicję sakramentu soboru trydenckiego, tzn. sprawia niewidzialnie dla zbawienia to, co widzialnie naucza i czyni. Stąd należy uznać, że poszczególne sakramenty są niejako organami realizującymi sakramentalną istotę rzeczywistości Kościoła. Kościół jest zatem instytucjonalną obecnością łaski Chrystusa w historii ludzkiej.

Z kolei kategoria Kościoła jako *communio* (wspólnota), będąc wszędzie obecną w konstytucji *Lumen gentium*, wszakże ukryta w kontekście jej idei przewodnich, o czym wymownie świadczy *Nota explicativa praevia*, dołączona do tejże konstytucji³⁷, nie stała się we wzmiankowanym okresie przedmiotem takiego rozmiaru badań, na jakie zasługiwała. Specjalną monografię na ten temat opublikował J. Hamer³⁸. Stwierdził w niej już w pierwszym rozdziale, że *communio* (wspólnota) znajduje się w sercu definicji Kościoła. Pomijając szersze omówienie cytowanego, dzieła nie można pokryć milczeniem jeszcze autorskiego tytułu jego konkluzji, który mówi, że „komunia eklezjalna” stanowi trwałą formę jedności Kościoła.

Soborowa konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* ukazuje światu „naturę i powszechne posłannictwo Kościoła” (KK 1). Obejmuje osiem rozdziałów:

I. Misterium Kościoła.

II. Lud Boży.

III. O hierarchicznym ustroju Kościoła, a w szczególności o episkopacie.

IV. Katolicy świeccy.

V. Powszechne powołanie do świętości w Kościele.

VI. Zakonnicy.

³⁴ L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris 1955 (nouvelle édition).

³⁵ Informacja ustna udzielona Autorowi artykułu przez ks. kard. Andrzeja M. Deskurę.

³⁶ O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt/M. 1963; K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1962.

³⁷ „*Communio est notio ... Non intelligitur autem de vago quodam affectu, sed de realitate organica, quae iuridicam formam exigit et simul caritate animatur*” (Sobór Watykański II. Konstytucje..., s. 260).

³⁸ J. Hamer, *L'Eglise est une communion*, Paris 1962.

VII. Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego związek z Kościołem w niebie.

VIII. Błogosławiona Dziewica i Boża Rodzicielka w tajemnicy Chrystusa i Kościoła.

Całość tworzy cztery wzajemnie powiązane dyptyki, czyli łącząc się po dwa i pozostając ze sobą w bardzo bliskim treściowo związku³⁹. Tym samym obejmują one wszystkie wymiary nadprzyrodzone i doczesne rzeczywistości eklesjalnej⁴⁰.

Pierwszy dyptyk, mówiący o Kościele jako tajemnicy i Ludzie Bożym, stwierdza tym samym, że jego istota nie ogranicza się tylko do odwiecznego planu zbawczego Boga, ale znajduje swą historyczną realizację w konkretnym Ludzie Bożym. Następny dyptyk, który zajmuje się hierarchią i wiernymi, przedstawia ustrukturuwanie instytucjonalne Ludu Bożego. Kościół z woli Chrystusa nie jest jakąś masą bezkształtną, bo jego członkowie, należący zarówno do hierarchii (biskupi, kapłani, diakoni), jak i katolicy świeccy, będąc podmiotem działania, mają w nim sobie właściwe miejsce i zadania, które przy całym istotnym zróżnicowaniu wzajemnie się uzupełniają. Trzeci dyptyk, wskazujący na powszechne powołanie do świętości, naucza, że świętość stanowi zasadniczy cel powołania Kościoła na świecie. Z tego względu każdy bez wyjątku członek Ludu Bożego jest do niej zobowiązany, choć sposób jej realizacji rozmaicie musi się kształtować zależnie od uwarunkowań personalnych i społecznych jednostki. Życie zakonne stanowi uprzywilejowany sposób realizacji tej świętości, ale tylko jeden z wielu możliwych. I wreszcie ostatni dyptyk, podejmujący eschatologiczny wymiar Kościoła i problematykę mariologiczną, nie pomijając istnienia piekła (por. KK 48), wzmiankuje czyściec i wskazuje głównie na niebo jako ostateczny cel pielgrzymowania Ludu Bożego (por. KK 48–49). Maryja uwielbiona z duszą i ciałem, jest dla Kościoła pielgrzymującego na ziemi znakiem spełnienia się obietnic Bożych. W Jej osobie Lud Boży dotarł już w pełni do kresu swej wędrówki. W Niej też został zainaugurowany nowy świat (por. Obj 21, 1–5); ludzkość pojednana z Bogiem doczekała się radości dnia Pańskiego⁴¹. Słusznie zatem pisze D. B. M. Przybylski, iż:

[...] poszczególne rozdziały wiążą się ze sobą tak ściśle, że wcześniejsze uzasadniają dalsze, a te z kolei nabierają pełnego znaczenia dopiero w kontekście całości. Każdy rozdział nawiązuje do poprzednich, rozbudowuje i rozwija myśli już wcześniej zasygnalizowane, a sam znajduje uzupełnienie w wypowiedziach dal-

³⁹ „Dyptych – dyptyk ...b) «dwie tabliczki połączone ze sobą zawiasami, zamykane jako książka, zawierające na wewnętrznych powierzchniach malowidła lub płasko-rzeźby»” (*Mały słownik języka polskiego*, Warszawa 1969, s. 147).

⁴⁰ Ch. Moeller, *Introduction générale*, [w:] *L'Eglise. Constitution „Lumen gentium”*, Mame 1966, s. 25–30.

⁴¹ Tamże, s. 8–25; por. R. Laurentin, *Bilan du Concile. Histoire – textes – commentaires avec une chronique de la quatrième session*, Paris 1966, s. 210–236.

szych rozdziałów. W ten sposób powstaje zwarta konstrukcja, mocno wewnętrznie spójna. Jej elementy nakładają się na siebie i wzajemnie zazębiają, a wiąże je wszystkie jedna myśl przewodnia – realizacja zbawczego planu wobec świata i w świecie poprzez różne formy działania Boga, na które ludzie odpowiadają zgodnie z danym każdemu z nich od Boga powołaniem⁴².

Określenie Kościoła jako Ludu Bożego – nie pomijając innych formuł eklezjologicznych, zwłaszcza kategorii Ciała Chrystusa – zrywa z jego jednostronnym, jurydycznym ujęciem, typowym dla eklezjologii potrydenckiej, która przeważnie identyfikowała go z duchowieństwem, a świeckim wyznaczała w Kościele raczej bierną rolę. Konstytucja *Lumen gentium* wyraźnie stwierdza, że „zadaniem ludzi świeckich z tytułu właściwego im powołania, jest szukać Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej... Szczególnym więc ich zadaniem jest tak rozświetlać wszystkie sprawy doczesne, z którymi ściśle są związani, i tak nimi kierować, aby się ustawicznie dokonywały i rozwijały po myśli Chrystusa i aby służyły chwale Stworzyciela i Odkupiciela” (KK 31). Konstytucja rozstrzyga także, choć jeszcze nie definitywnie, ponad 500 lat trwającą dyskusję (sobór w Konstancji: 1414–1418) na temat stosunku prymatu biskupa rzymskiego, prymatu zdefiniowanego podczas Vaticanum I, do episkopatu światowego. Obaj stanowią organiczną jedność. Kolegium biskupie, którego członkiem zostaje się dzięki przyjętej sakrze, ma, jako następcę „dwunastu”, najwyższą władzę rządzenia i nauczania oraz związaną z nim odpowiedzialność w Kościele, ale tylko we wspólnocie z papieżem, który jest i jego członkiem, i głową. Wszyscy chrześcijanie są powołani do świętości, z tym że droga do niej dla laikatu jest inna niż dla stanu duchownego, a zwłaszcza zakonników. Kościół w konstytucji *Lumen gentium* nie jest wojujący i triumfujący; jest w stanie pielgrzyma, który pełni swojego celu posiadzie w paruzji Jezusa Chrystusa. Matka Boża zajmuje wyjątkową pozycję w historii zbawienia. Niemniej znajduje się po stronie stworzeń, a nie Stwórcy⁴³.

Duże *novum* w konstytucji dogmatycznej o Kościele stanowi powrót do źródeł. Jej język oraz pojęcia odbiegają od terminologii i sformułowań scholastycznych, używanych w teologii przedsoborowej. Nawiązują one głównie do Pisma świętego, Ojców Kościoła i wypowiedzi Magisterium. Za tą metodą kryje się określona intencja. Sobór stanął na stanowisku, że nie powinien swoim autorytetem sankcjonować poszczególnych orientacji czy szkół teologicznych. Swoje zadanie nauczycielskie widział głównie w autentycznym przekazie danych Objawie-

⁴² D. B. M. Przybylski, *Układ i język Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, „Ateneum Kapłańskie” 68:1963, z. 5–6, s. 262.

⁴³ Por. W. Granat, *W głąb misterium Kościoła. Konstytucja dogmatyczna soboru watykańskiego II „Lumen gentium”*, [w:] *Pastori et Magistro*, Lublin 1966, s. 19–40; Y. M. Congar, *En guise de conclusion*, [w:] *L’Eglise de Vatican II*, t. 3, Paris 1966, s. 1365–1373.

nia. Dzięki zastosowaniu powyższej metody konstytucja *Lumen gentium*, pozostając wierną przeszłości, stała się równocześnie nowatorska; zmieniając wiele, nie zniekształciła katolicyzmu. Po prostu, jedna i ta sama, niezmienna rzeczywistość eklezjalna została tylko głębiej ujęta i teologicznie dokładniej wyrażona⁴⁴.

EIN BEITRAG ZU DER ERNEUERUNG
DER KATHOLISCHEN EKKLESIOLOGIE (1817–1965)

Zusammenfassung

Die Erneuerung der katholischen Ekklesiologie hat ihren Beginn in der katholischen Tübinger Schule am Anfang des XIX. Jahrhunderts gefunden (1817). Ihre Fortsetzung folgte in der Römischen Schule (*Collegium Romanum*) in der Zeit des I. Vatikanischen Konzils (1869–1870). Der höchste Punkt dieser ekklesiologischen Erneuerung fällt in die Periode zwischen den beiden Weltkriegen (1918–1939) zu und ihre Tiefentwicklung im Kirchenbild als *Corpus Christi Mysticum* hat. Im allgemeinen geht es in der obengenannten Erneuerung um mehr ausgewichene Ekklesiologie, die in der Kirche neben der menschlichen Seite, einer vollkommenen Gesellschaft, auch die göttliche Seite, eine übernatürliche Gemeinschaft, sieht. Von der Seite des kirchlichen Lehramtes hat sie ihre Anerkennung in der Enzyklika *Mystici Corporis Christi* des Pius XII. gefunden. In der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* Vaticanum II findet sich – wie bisher – ihre feierlichste Formulierung.

⁴⁴ G. Philips, *L'Eglise et son mystère au II^me Concile du Vatican*, t. 2, Paris 1968, s. 324–328.