

STANISŁAW NAGY SCJ

ELEMENTY NOWEJ WIZJI KOŚCIOŁA

W nurcie głębokich przemian, jakie w ostatnich latach zaznaczyły się na terenie teologii, traktat o Kościele zajmuje wyjątkowe miejsce. Wiele wskazuje na to, że ten właśnie człon katolickiego systemu teologicznego uległ najdalej idącej przebudowie tak w sensie zasięgu ilościowego dokonanej rekonstrukcji, jak i jakościowego jej natężenia. Z kolei te radykalne przeobrażenia katolickiej eklezjologii stanowiły jeden z potężnych czynników współczesnego przełomu w katolickiej teologii i jeden z głównych współczynników tego nowego okresu w życiu Kościoła, jaki nastąpił w związku z II Soborem Watykańskim. A wreszcie i ten ostatni z nowego spojrzenia na prawdę o Kościele czerpał przede wszystkim te wielkie moce, które ostatecznie uczyniły zeń początek nowej ery w dziejach Kościoła. Ucieleśnieniem tej prawdy jest powszechnie znany i akceptowany fakt, że fundamentalnym dokumentem soborowym jest *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, inspirująca i wyznaczająca drogę całemu doktrynalnemu dorobkowi soborowemu.

Ten jedyny w swoim rodzaju walor nowego spojrzenia na prawdę o Kościele, ten zadziwiający swoją głębią i szerokością zasięgu jego wpływ, to nie notowane dotąd zjawisko radykalnej, także i w sensie tempa, zmiany uznawanej dotychczas wizji teologicznej, wszystko to prowokuje do pytania o genezę i przebieg procesów tych głębokich przeobrażeń eklezjologicznych z jednej strony, a ich zarysowy bodajże obraz z drugiej. W ostatnich latach podejmowano próby dokonania zwłaszcza tego drugiego, a więc nakreślenia syntetycznego obrazu nowego spojrzenia na Kościół, jakie stworzone zostało przez Sobór¹. Niniejsza próba chce z jednej strony

¹ Z zagranicznych opracowań nowej wizji Kościoła na szczególną uwagę zasługują: S. Jáki. *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*. Roma 1957; U. Valeske. *Votum Ecclesiae*. München 1962; E. Ménard. *L'ecclésiologie hier et aujourd'hui*. Bruges 1966; H. Fries. *Aspekte der Kirche*. Stuttgart 1963; A. Winklhofer. *Über der Kirche. Das Geheimnis Christi in der Welt*. Frankfurt/M. 1963; Y. Congar, J. Ratzinger, E. Schweizer, C. F. Pauwels, A. Winklhofer. *Kirche heute*. Frankfurt a. M. 1965; G. M. Garonne, J. Daniélou, H. U. von Baltha-

przybliżyć polskiemu czytelnikowi syntezy dokonane zwłaszcza na zachodzie Europy, ale z drugiej pragnie uwypuklić moment, którego pominięcie sprawia, że obraz przełomu w ujmowaniu Kościoła staje się częściowo przynajmniej niezrozumiały. Idzie tu o ukazanie genezy odejścia starego i ukształtowanie się nowego obrazu Kościoła. Pozwoli to, jak się zdaje, na lepsze uchwycenie istotnych konturów nowej eklezjologii oraz na dostrzeżenie wewnętrznej konieczności i sensu jej ukształtowania się, które oderwane od warunkującego je tła może nie tylko być trudne do zrozumienia, ale budzić zdziwienie, a niekiedy i poważne zastrzeżenia.

I. U ŹRÓDEŁ PRZEMIAN W EKLEZJOLOGII

Teologiczna refleksja nad rzeczywistością Kościoła swymi początkami sięga samego zarania chrześcijaństwa. Wyprzedzając próbę teologicznej systematyzacji innych doniosłych fragmentów prawdy objawionej, św. Paweł w swoich listach więziennych buduje pierwszy wielki traktat teologiczny o Kościele oparty na natchnionych kategoriach Ludu Bożego² i Mistycz-

sar, J. Ratzinger. *Je crois en l'Eglise*. Paris 1972; *L'Eglise de Vatican II*. Pod red. G. Barauna. T. 1-3. Paris 1966; *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Kommentaire I. Supplement LThK. Freiburg 1966; *Vatican II in Interfaith Appraisal*. Ed. J. H. Miller. Notre Dame 1967; J. Ratzinger. *Das Neue Volk Gottes*. Düsseldorf 1969; Ch. Journet. *Le mystère de l'Eglise selon le II Concile du Vatican*. „Revue Thomiste” 73:1965 s. 5-51; *La nouvelle image de l'Eglise*. Red. B. Lambert. Paris 1967 (tłum. pol. *Nowy obraz Kościoła*. Warszawa 1968); M. J. Le Guillou. *Le visage du Ressuscité*. Paris 1968; Chr. Butler. *The Theology of Vatican II*. London 1967; G. Philips. *L'Eglise et son mystère au II^e Concile du Vatican*. T. 1-2. Paris 1967-68. Z literatury polskiej wymienić należy: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*. Kraków 1971; Kard. K. Wojtyła. *U podstaw odnowy*. Kraków 1972; *Kościół w świetle Soboru*. Red. H. Bogacki i S. Moysa. Poznań 1968; B. Kominek. *Kościół po Soborze*. Paryż 1969; B. Przybylski. *Kościół Chrystusowy*. W: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*. Poznań 1969 s. 552-89; A. Bardecki. *Kościół epoki dialogu*. Kraków 1966; W. Granat. *W głąb misterium Kościoła. Konstytucja dogmatyczna Soboru Watykańskiego II Lumen Gentium*. W: *Pastori et Magistro*. Lublin 1966 s. 19-39; tenże. *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*. T. 2. Lublin 1974. Dobrze informujące wskazówki bibliograficzne na omawiany temat zawiera wartościowy artykuł A. Kubisia *Wprowadzenie do Lumen gentium — konstytucji dogmatycznej o Kościele (Idee przewodnie s. 7-44)*, jak również sporządzona przez tegoż autora nota bibliograficzna.

² Por. L. Cerfaux. *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*. Paris 1965 s. 51-160; R. Schnackenburg. *L'Eglise dans le Nouveau Testament*. Paris 1964 s. 167-176; N. A. Dahl. *Das Volk Gottes*. Darmstadt 1963; J. Kudasiewicz. *Lud Boży*. „Ateneum Kapł.” 57:1965/66 s. 276-289; J. Stępień. *Eklezjologia św. Pawła*. Poznań 1972 s. 109-215.

nego Ciała Oblubienicy Chrystusa³. To tak wczesne zafascynowanie się chrześcijaństwem prawdę o Kościele jest godne podkreślenia i uwagi. Przez kilka wieków ulegać mu będzie patrystyka — od św. Ignacego Antiocheńskiego, Klemensa Rzymskiego i Ireneusza poczynając, poprzez wielkich Kapadocjan, a na św. Cyprianie i Augustynie skończywszy⁴. Źródłem tego zafascynowania była głębia i bogactwo prawdy o Kościele, a praktycznym celem twórczy wpływ na kształt życia chrześcijańskiego. Pojedyncze fragmenty prawdy o Kościele stanowiły konsekwencję i refleks wielkich dogmatów (chrystologicznego i trynitarne), znajdujących w prawdzie o Kościele swoistą konsekwencję i wyjątkowo czytelny wyraz. To zaś z kolei w przekonujący sposób inspirowało życie chrześcijańskie w całej złożoności stojących przed nim problemów. Rezultatem była jakżeż bogata wizja Kościoła na schematach Mistycznego Ciała, Nowego Izraela czy Niebieskiego Jeruzalem, ukazujących nieskończoną głębię i wielowymiarowość rzeczywistości Kościoła. Ukazywanie tego właśnie Bożego wymiaru Kościoła, ze stanowiącą jego konsekwencję głębią i wielopłaszczyznowością, było zawsze cechą bazującej na immanentnych pierwiastkach tajemnicy Kościoła chrześcijańskiej autorefleksji eklezjologicznej⁵.

Istniał jednak jeszcze drugi diametralnie różny od tamtego sposób refleksowania nad rzeczywistością Kościoła. Punktem wyjścia tej refleksji była negacja, zakwestionowanie całej prawdy o Kościele albo tego czy innego jej fragmentu. To zakwestionowanie, wychodzące spoza Kościoła, stawia go w przymusowej sytuacji refleksowania nad problematyką narzuconą, obejmującą to, co w Kościele zostało przez jego antagonistów zanegowane czy nieprawidłowo ujęte. Narzucony zostaje katolickiej refleksji eklezjologicznej i specyficzny styl (polemika), i określony wachlarz tematyczny, zacieśniający prawdę o Kościele do wąsko i jednostronnie ujmowanej problematyki. W niektórych okresach doprowadzało to do praktycznej eliminacji z wizji Kościoła innych, poza kwestionowanymi, pierwiastków jego struktury i do wyraźnie zubożonego, jednostronnego ujmowania jego prawdy. Nigdy jednakże w teologii katolickiej nie negowano tych innych pierwiastków, a tylko je pomijano i praktycznie zapoznawano.

³ Por. Cerfaux, jw. s. 206-289; Schnackenburg, jw. s. 183-196; P. Benoit. *Corps, Tête et Plérôme dans les Epîtres de la Captivité*. W: *Exégèse et Théologie*. T. 2. Paris 1961 s. 106-153; J. Havet. *La doctrine paulinienne du „Corps du Christ”*. W: *Recherches biblique V*. Bruges—Paris 1960 s. 185-216; E. Percy. *Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegumena*. Lund 1942.

⁴ Por. G. Bardy. *La Théologie de l’Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée*. Paris 1945; *La Théologie de l’Eglise de saint Irénée au concile de Nicée*. Paris 1947; Y. Congar. *L’Eglise de saint Augustin à l’époque moderne*. Paris 1970 s. 57-87.

⁵ Na przykładzie św. Augustyna ukazuje to dobrze Y. Congar w *L’Eglise de saint Augustin* (s. 11-24). Por. Bardy, jw. s. 6-16.

Klasycznym przykładem tego rodzaju podejścia do prawdy o Kościele była średniowieczna konfrontacja Kościoła z władzą świecką, początkująca gwałtowną jurydyzację prawdy o Kościele⁶. Inną nieco jego odmianę stanowiła antyprotestancka polemika w dobie reformacji, usiłująca przeciwstawić się gwałtownej tendencji do pozbawienia Kościoła wymiaru społeczno-organizacyjnego⁷. Efektem tej konfrontacji w refleksji eklezjologicznej było skupienie całej niemal uwagi na widzialnym elemencie rzeczywistości Kościoła.

Jak w przedstawionym schemacie podejścia do refleksji nad prawdą o Kościele usytuować dzisiejsze zafascynowanie tą prawdą na terenie katolicyzmu? Rzecz nie kształtuje się jednoznacznie; na pewno nie da się tego jedyne go zaiste w swoim rodzaju pędu do zrozumienia jednej z wielkich tajemnic chrześcijaństwa zaszeregować bez reszty do któregoś ze scharakteryzowanych wyżej schematów. W tym nie mającym odpowiednika zafascynowaniu prawdą o Kościele teologii katolickiej XX w. współdziałały różne faktory: było i kwestionowanie różnych fragmentów katolickiej eklezjologii, był potężny impuls z zewnątrz za pośrednictwem wzmagającego się ekumenizmu, był wpływ ulegającego gwałtownym zmianom współczesnego świata⁸. Ale to były boczne nurty towarzyszące, bo wyraźnie naczelnym sprawcą tego, co dziś niektórzy odważają się nazwać przełomem eklezjologicznym, zamianą jednej wizji eklezjologicznej na drugą, było immanentne, tkwiące w najgłębszych pokładach świadomości chrześcijańskiej, zapotrzebowanie na jak najpełniejszą prawdę o tajemnicy Kościoła⁹. To ono pod naciskiem różnorodnych wewnętrznych potrzeb życia kościelnego¹⁰, które z taką mocą ujawniły się na Soborze, przy czynnym współdzia-

⁶ Por. Congar, jw. s. 176 nn. Wnikliwe studium tego zagadnienia zawarł tenże w *L'Ecclesiologie du haut Moyen-Age* (Paris 1968 s. 249-308). Por. także Ménard, jw. s. 22 nn.

⁷ Por. Congar. *L'Ecclesiologie* s. 339 nn.

⁸ Dobrze ukazuje to S. Jáki w trzech pierwszych rozdziałach swego dzieła. Z nowszych prób w tym względzie na uwagę zasługują: O. Rousseau. *La Constitution*. W: *L'Eglise de Vatican II* t. 2 s. 85-120; J. Frisque. *L'Ecclesiologie au XX^e de pastorale des derniers décades*. W: *L'Eglise de Vatican II* t. 2 s. 35-56; Congar. *L'Eglise* s. 459-476; R. Aubert. *La théologie catholique*. A: *Durant la première moitié du XX siècle*. J. Comblin. *La théologie catholique*. B: *Depuis la fin du pontificat de Pie XII*. W: *Bilan de la théologie du XX^e siècle*. T. 2. Tournai—Paris 1970 s. 423-496.

⁹ Por. Ch. Moeller. *Le ferment des idées dans l'élaboration de la Constitution*. W: *L'Eglise de Vatican II* t. 2 s. 85-120; J. Frisque, *L'Ecclesiologie au XX^e siècle*. W: *Bilan* t. 2 s. 414-420.

¹⁰ Poważny wpływ na ukształtowanie się eklezjologicznej myśli soborowej miała niewątpliwie wydana przez Pawła VI encyklika *Ecclesiam suam* (6 VIII 1964). Por. Wstęp do wydania polskiego w Editions du Dialog (Paris 1967 s. 9-49); Frisque, jw. s. 431-441.

le teologii szeroko otwartej na Pismo św. i głos myśli patrystycznej, w odważnym ale trudnym dialogu z teologiczną myślą braci odłączonych, pozwoliło katolicyzmowi skonstruować formułę prawdy o Kościele, która, nie przecząc dawnej, w zdecydowany sposób ją dystansuje i przerasta.

II. KLASYCZNA WIZJA KOŚCIOŁA

Dla uzyskania plastycznego obrazu nowego spojrzenia na Kościół i związanego z tym prawdziwego przełomu eklezjologicznego, niezbędne jest zarysowe przedstawienie wizji Kościoła, nazywanej coraz częściej klasyczną — wizji, która została przez doktrynę Soboru w tak zasadniczy sposób uzupełniona, że można mówić o jej zdezawuowaniu, zastąpieniu nową. Idea Kościoła, kształtująca w zasadniczy sposób świadomość katolicyzmu doby międzysoborowej, stanowi klasyczny przykład eklezjologii zrodzonej ze sprzeciwu, z protestu katolickiej refleksji teologicznej wobec eklezjologicznej negacji wywodzącej się z różnych kręgów akatolickich, a nawet areligijnych. Początek tej negacji historycy eklezjologii umieszczają w samym sercu średniowiecza, i to w momencie, gdy Kościół podejmuje zdecydowaną walkę o swoje prawa społeczności autonomicznej, a nawet swoiście nadrzędnej w stosunku do państwa¹¹. Starcie Bonifacego III z Filipem Pięknym i Grzegorza VII z Henrykiem IV miało swoje źródło w zagrożeniu przez organizmy państwowe statusu Kościoła jako pełnoprawnego bytu społecznego, który w wyniku swojej specyficznej struktury i swego przeznaczenia ma nie tylko prawo do pełnej wolności, ale i do swoistej dominacji w stosunku do władzy świeckiej¹². Ta ostra konfrontacja Kościoła i państwa, prowadzona po stronie Kościoła przede wszystkim przez papieństwo, spowodowała z jednej strony nie notowany dotąd wzrost autorytetu papieństwa, a z drugiej wzmogła proces centralizacji Kościoła i związanego z tym uniwersalizmu kościelnego¹³. Wszystko to stwarzało naturalne warunki do jak najbardziej usprawiedliwionej i niezbędnej ingerencji prawa w kształtowanie kwestionowanego, przez jurysprudencję świecką i państwową, społeczno-organizacyjnego statusu Kościoła¹⁴. W konsekwencji wspomnianej konfrontacji, będącej napięciem przebiegającym przede wszystkim na zewnątrz Kościoła, w świadomości katolickiej kształtuje się jego

¹¹ Por. J á k i, jw. s. 6 n.

¹² Tamże. Por. także C o n g a r. *L'Ecclesiologie* s. 247 nn.

¹³ Por. C o n g a r. *L'Ecclesiologie* s. 187-246.

¹⁴ Jak zauważa Y. Congar (*L'Eglise* s. 145), zagadnienie jest słabo opracowane, a najlepszą pozycją na ten temat: W. Ullman. *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*. London 1949.

obraz jako społeczno-religijna instytucja z papieżem grającym rolę podstawowego ogniwa panującego w niej porządku prawnego¹⁵.

W tak zapoczątkowany proces kształtowania się swoistej idei Kościoła zaingerowała reformacja. Swoją negację skierowała ona przeciwko Kościołowi jako nieodzownemu współczynnikiowi zbawienia, z hierarchią jako narzędziem i nosicielem nadprzyrodzonych środków tego zbawienia w postaci uświęcającej łaski i objawionej prawdy¹⁶. W ten sposób kolejnym, podyktowanym przez zewnętrzne okoliczności terenem teologicznej penetracji staje się obszar prawdy znajdującej się w obrębie samej rzeczywistości Kościoła. Wprawdzie spory koncyliarystyczne w pewnej mierze i w pewnym aspekcie obszaru tego już wcześniej dotknęły, ale dopiero reformacja spowodowała konieczność głębszego wniknięcia w problem organizacyjnej struktury Kościoła. Teologia potrydencka tak energicznie zaangażowała się w analizę tego fragmentu prawdy o Kościele, że coraz bardziej z jej pola widzenia znikają inne, znacznie ważniejsze elementy tej prawdy¹⁷. Pomogły w tym z jednej strony wewnętrzkościelne napięcia na osi papież—episkopat (gallikanizm, febronianizm), a z drugiej kolejna rywalizacja Kościoła i państwa, które w oparciu o naturalistyczne założenia oświecenia przypisując sobie wyłączne uprawnienia prawdziwej społeczności, konsekwentnie odmawia ich Kościołowi (józefinizm)¹⁸. Wobec przykrych konsekwencji praktycznych, jakich państwo nie omieszkało wyciągnąć wobec Kościoła, nie mógł on zostać obojętny i podjął zdecydowaną obronę swojej kwalifikacji jako prawdziwej, a nawet doskonałej społeczności religijnej, ze wszystkimi jej głównymi elementami składowymi¹⁹. Ukoronowaniem tej obrony była nauka Soboru Watykańskiego I, z usankcjonowaniem doktryny o prymacie jako podstawowym, choć nie wyłącznym elemencie orga-

¹⁵ Por. Jáki, jw. s. 8; Ménard, jw. s. 22-26, a przede wszystkim Congar, *L'Eglise* s. 146.

¹⁶ Lapidarnie wyraził to Y. Congar: „Aux yeux des Réformateurs l'Eglise prise comme système de pratiques, de lois de médiation sacerdotale et d'autorité cléricale résumée et symbolisée dans le pape a été hypertrophiée au détriment de Dieu (du Christ)” (*L'Ecclesiologie* s. 353).

¹⁷ Trzeba jednak z całym naciskiem zaznaczyć, że teologia potrydencka zwłaszcza w pierwszej swojej fazie nie tylko że nie neguje elementu niewidzialnego w Kościele, ale bardzo wnikliwie podkreśla jego związki z pierwiastkami widzialnymi. Por. Congar, tamże s. 360 n.

¹⁸ Por. tamże s. 391 nn.; Ménard, jw. s. 26-31.

¹⁹ Por. M. Schmaus, *Die Lehre von der Kirche*. W: *Katholische Dogmatik*. T. 3. München 1958 s. 484; Y. Congar, *L'Ecclesiologie de la Révolution Française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*. W: *Ecclesiologie au XIX siècle*. Paris 1960 s. 77-114.

nizacyjnej struktury Kościoła-instytucji²⁰. W ten sposób dokonał się ostatni akt krystalizacji klasycznej wizji Kościoła, wizji, która niemal całkowicie zawładnęła świadomością katolicką do II Soboru Watykańskiego. Hołdowała jej przemożnie teologia, bazowało na niej prawo kanoniczne, w oparciu o nią kształtowało się życie i działalność Kościoła.

Czas jednak przejść do zarysowego przedstawienia elementów składowych tej klasycznej formuły eklezjologicznej, którą żył katolicyzm do Soboru Watykańskiego II. Wymowny ich zarys daje wykaz tytułów soborowego schematu przygotowawczego traktującego o Kościele, zredagowanego pod kierunkiem sztandarowego przedstawiciela klasycznej eklezjologii o. Sebastiana Trompa. Jedenastorzędowy dokument traktował kolejno: o naturze Kościoła walczącego, o członkach Kościoła walczącego i jego konieczności do zbawienia, o episkopacie jako najwyższym stopniu sakramentu kapłaństwa, o biskupach rezydencjalnych, o stanach doskonałości, o ludziach świeckich, o magisterium Kościoła, o władzy i posłannictwie Kościoła, o stosunku Kościoła do państwa, o obowiązku głoszenia Ewangelii przez Kościół i o ekumenizmie²¹.

Wiadomo, jaki był los ujętego w ten sposób schematu: spotkał się on ze stanowczym sprzeciwem i żądaniem gruntownej przebudowy. Wszystkie niemal jego elementy składowe w ich konkretnej treści zostały poddane krytyce, najcięższe jednak zarzuty wysunięte zostały pod adresem całościowej wizji Kościoła, jaka zawierała się w przedstawionym schemacie. Jurydyzm, dominacja pierwiastka widzialnego i stworzonego, klerykalizm i triumfalizm, statyczność, brak perspektywy biblijnej i eschatologicznej, a nade wszystko pominięcie tak doniosłych wymiarów, jak wymiar misteryjny, pneumatologiczny i sakramentalny Kościoła — oto najgłówniejsze obiekcje, jakie przeciwko niej wysunięto²². Były to zarzuty słuszne, gdyż w gruncie rzeczy schemat proponował Soborowi zamknięcie prawdy o Kościele w ciasnych ramach społeczno-religijnej rzeczywistości, wywodzącej się wprawdzie od Boga i będącej terenem jego czynnego zaangażowania, ale ten podstawowy wymiar w swojej autorefleksji pomijającej czy w najlepszym wypadku poważnie go ograniczającej. Prowadziło to do jednostronnego akcentowania ważnego wprawdzie w tajemnicy Kościoła pośredniczącego pierwiastka ludzkiego, ale wiązało się z niedopuszczalnym zredukowaniem, zaangażowanego w Kościele na zasadzie przyczyny spraw-

²⁰ Por. B. Pylak. *Formowanie się dogmatycznego traktatu o Kościele*. „Roczniki Teol.-Kanon.” 4:1957 z. 3 s. 129-136; W. Łydka. *Bellarminowska definicja Kościoła i jej wpływ na późniejszą teologię katolicką*. Tamże 13:1966 z. 2 s. 57-75.

²¹ Por. U. Betti. *Histoire chronologique de la Constitution*. W: *L'Eglise de Vatican II* t. 2 s. 60 n.

²² Por. Philips, jw. t. 1 s. 17-20; A. Venger. *Vatican II. Première Session*. Paris 1963 s. 148-154; Betti, jw. s. 63; Frisque, jw. s. 442 n.

czej, pierwiastka transcendentnego, Bożego. Tego rodzaju tendencja, zwłaszcza do momentu, gdy Paweł VI wydając swoją natchnioną encyklikę *Ecclesiam suam* jako podstawowe zadanie Soboru wyznaczył samookreślenie się Kościoła, stała się tendencją nie do przyjęcia. Sobór musiał podjąć trud zbudowania prawdy o sobie na innych zasadach, według zgoła innego schematu. Trud ten został podjęty, a jego owoc w postaci „summy” o Kościele, zamkniętej w Konstytucji *Lumen Gentium*, stał się kluczowym ogniwem dzieła Soboru i punktem zwrotnym w życiu Kościoła.

III. NOWA WIZJA KOŚCIOŁA

A. *Mysterium Kościoła*

Podejmując próbę nakreślenia soborowego obrazu Kościoła, trzeba z całym naciskiem stwierdzić, że nie jest to obraz całkowicie nowy²³. W istocie nawet ten gwałtownie krytykowany i w końcu odrzucony schemat przygotowawczy o Kościele zawierał elementy, które znalazły się w późniejszej nowej syntezie eklezjologicznej, jaką jest *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*²⁴. Były to jednak tylko izolowane pierwiastki prawdy o Kościele, które albo prowadziły samotniczy żywot w refleksji i życiu Kościoła (laikat, misyjność Kościoła, życie zakonne), albo wbudowane były w nieodpowiedni dla nich kontekst (członkostwo Kościoła, struktura organizacyjna Kościoła)²⁵. Potrzebowały one organicznego powiązania, potrzebowały twórczej syntezy, ale nade wszystko wymagały zasadniczego dopełnienia. Sobór dokonał tego potrójnego zabiegu w sposób nie mający sobie równego.

Z całym naciskiem jednak trzeba zaznaczyć, że dokonując swojej zadziwiającej kodyfikacji prawdy o Kościele, Sobór nie traktował jej jako kodyfikację definitywną i wyczerpującą, jako ostatnie i wyjaśniające wszystko słowo o Kościele²⁶. Konstytucja od I rozdziału rozstrzyga sprawę definiowalności Kościoła w sensie negatywnym. Kościół jest tajemnicą, a więc

²³ Tę daleko sięgającą genezę i szerokie ideowe zaplecze współczesnego przełomu eklezjologicznego dobrze ukazują: Frisquet, jw. s. 431-453 z zawartymi cennymi wskazówkami biograficznymi; Rousseau, jw. s. 35-56; Congar, *L'Eglise* s. 459-472; Ménard, jw. s. 53-79. Podstawową jednak pozycję stanowi: Jáki, jw.

²⁴ Poza zawartymi w rozdz. I sugestiami na temat misterium Kościoła, ceną i zadziwiająco nową nauką na temat teologii episkopatu zawierały rozdz. III i IV. Nowe spojrzenie reprezentował również rozdz. V traktujący o życiu zakonnym w Kościele. Por. Betti, jw. s. 60-66. Jak powie Y. Congar: „Vatican II a recueilli le meilleur des ferments et courants de renouveau actifs depuis un tiers de siècles et l'a intégré à la Tradition séculaire de l'Eglise, y compris l'expression qu'elle avait prise au premier concile du Vatican” (*L'Eglise* s. 473).

²⁵ Por. Ménard, jw. s. 44-51.

²⁶ Por. Philips, jw. t. 1 s. 15.

rzeczywistością stanowiącą swoiste przedłużenie niezgłębionej tajemnicy wcielonego Boga i dlatego pozostanie na zawsze terenem nieustannych poszukiwań, terenem, który na zawsze dla umysłu ludzkiego zostanie nie w pełni zgłębiony²⁷. Lapidarnie wyraził to Paweł VI w przemówieniu na otwarciu drugiej sesji Soboru: Kościół — misterium jest „rzeczywistością przenikniętą Bożą obecnością, konsekwentnie więc posiada naturę, która pozwala stale na nowe jego odkrywanie”²⁸.

Ale doniosły rozdział I *Lumen gentium* niesie z sobą dalsze elementy nowego ujmowania Kościoła. Z całą kosekwencją zwraca uwagę na trynitarny charakter Kościoła, wyrażający się w realizmie zaangażowania w rzeczywistość Kościoła wszystkich trzech osób Boskich²⁹. Pociąga to za sobą dwie doniosłe konsekwencje: rewaloryzację pierwiastka Bożego, transcendentnego, oraz rehabilitację zwłaszcza wymiaru pneumatycznego w tajemnicy Kościoła.

Przy uważnej analizie klasycznej koncepcji Kościoła można się łatwo przekonać, że stanowiąco przeakcentowany w niej został pierwiastek immanentny, ludzki, doczesny, z wyraźną krzywdą dla wymiaru Bożego, eschatologicznego, metahistorycznego. Dominacja pierwiastka społeczno-organizacyjnego z hierarchią i prymatem na czele, ujmowanie prawdy o Kościele wyłącznie niemal w kategorii przyczyny nadrzędnej zbawienia, pewna preponderancja w życiu kościelnym problematyki związanej z doczesną rywalizacją nad immanentną problematyką religijną — oto niezaprzeczone rysy tradycyjnej doktryny eklezjologicznej. Sobór nie zamierza ich bynajmniej kwestionować, ale poza usytuowaniem w nowym kontekście, poza wartościowym ich uzupełnieniem, z całym naciskiem podkreślił zaangażowanie Boga w ontologiczną rzeczywistość i działanie Kościoła. Bóg jest nie tylko zawsze, ale i wszędzie w Kościele, Bóg dzieli się z człowiekiem procesem zbawienia, ale podział ten nie może odebrać Mu roli pierwszoplanowej, nieporównywalnej z możliwościami człowieka. Bóg zbawia w Kościele ludzkość i człowieka, i dlatego Kościół jest medium et instrumentum humanae salutis, ale Bóg nie może zrezygnować z rozegrania w nim także i „swojej sprawy”, a to czyni z Kościoła „Święte Świętych”, „Niebieskie Jeruzalem”, „Budowlę Bożą”³⁰. W tej nowej więc perspektywie Kościół

²⁷ Z bogatej literatury na ten temat na uwagę zasługują: H. de Lubac. *Paradoxe et mystère de l'Eglise*. Paris 1967 s. 30-58; B. Rigaux. *Le mystère de l'Eglise à la lumière de la Bible*. W: *L'Eglise de Vatican II* s. 223-242; T. Strotmann. *L'Eglise comme mystère*. Tamże s. 259-274; Granat, jw. s. 19-39; J. Brudz. *Misterium Kościoła*. W: *Idee przewodnie* s. 45-62; H. Bogacki. *Misterium Kościoła pielgrzymującego*. W: *Kościół w świetle Soboru*. Poznań 1968 s. 53-95.

²⁸ AAS 55:1963 s. 848.

²⁹ Por. Brudz, jw. s. 51-62.

³⁰ Por. KK nr 6.

poza ograniczonym treściowo i ontologicznie pierwiastkiem zbawczej mediacji obejmuje rozległy i nasycony transcendencją teren życia i działania Bożego, zakresem i doniosłością ontologiczną w zasadniczy sposób dystansujący tamten pierwszy wymiar jego rzeczywistości.

Konstytucja jednak nie ogranicza się tylko do uroczystego stwierdzenia tego rozległego terenu zaangażowania Boga w rzeczywistości Kościoła. Po raz pierwszy w dziejach kościelnego nauczania zaangażowanie to zostało ukazane w trojakim nurcie działania poszczególnych osób Boskich. Stanowi to poważne *novum* eklezjologiczne. Jest bowiem faktem, że teologia katolicka, skupiając swoją uwagę na tajemnicy zbawczego zaangażowania drugiej osoby Boskiej, wyraźnie mniej zainteresowania okazywała piewszej, a zwłaszcza trzeciej osobie Boskiej³¹. W rezultacie eklezjologia katolicka stała się eklezjologią niemal wyłącznie chrystologiczną, ujmującą prawdę o Kościele wyłącznie w perspektywie tajemnicy Chrystusa. Jedną z bezpośrednich przyczyn przejawienia elementu hierarchicznego w tajemnicy Kościoła, przy wyciszeniu nie mniej przecież doniosłego wymiaru charyzmatycznego, była właśnie dominacja tajemnicy Chrystusa nad rzeczywistością Kościoła³².

Rzecz zrozumiała, że nie idzie o to, by ten chrystologiczny element tajemnicy Kościoła kwestionować czy nawet ograniczać; idzie o to, żeby go dopełnić, żeby oprócz Chrystusa wyposażającego Kościół, swoją Oblubienicę, w struktury hierarchiczne, dojrzeć Ducha Świętego, który Oblubienicę tę, zobowiązaną do świadczenia Boskiemu Oblubieńcowi wzajemności, wyposaża w inny porządek, który jest porządkiem struktur charyzmatycznych, stanowiących tak samo jak porządek hierarchiczny niezbędny element rzeczywistości Kościoła. Sobór podjął trud uzupełnienia obrazu Kościoła pierwiastkiem pneumatologicznym, uwypuklając rolę Ducha Świętego w życiu Kościoła. Praktyczne dzieło uświęcenia i zbawienia człowieka, zaangażowanie w przechowywanie i przekazywanie prawdy objawionej, zaangażowanie w proces zjednoczenia Kościoła, jego stałej odnowy, głoszenia Ewangelii światu — oto niektóre tylko tereny, na których Wielki Nieznajomy z łona Trójcy Świętej trudzi się nad doprowadzeniem do końca Chrystusowego dzieła zbawienia³³. Teologia zachodnia, tak katolicka jak

³¹ Y. Congar. *La pneumatologie dans la théologie catholique*. RSPT 51:1967 s. 250-258; tenże. *Pneumatologie ou „christomonisme” dans la tradition latine*. W: *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*. Gembleaux 1970 s. 41-63.

³² Wymownym tego wyrazem jest fakt całkowitego pominięcia prawdy o Duchu Świętym w tajemnicy Kościoła przez przygotowawczy schemat soborowy. Por. Betti, jw. s. 60 n. Wnikliwie ukazuje to H. Mühlen. *L'Esprit dans l'Eglise*. T. 2. Paris 1969 s. 26 n.

³³ Por. KK nr 1 i zwięzły komentarz do tego tekstu Philipasa (jw. t. 1 s. 88-89). Bardziej wyczerpujący, ale niestety, nie we wszystkim możliwy do zaakceptowania wykład doktryny o Duchu Świętym w Kościele daje H. Küng (*L'Eglise*. T. 1. Paris

protestancka, zaczyna w pośpiechu odrabiać zenujące zaległości, jakie powstały na jej terenie w tym względzie, tym bardziej że grozi jej niebezpieczne zdystansowanie przez życie, które — rzecz dziwna — przede wszystkim w tym wyjałowionym teologicznie z elementu pneumatologicznego terenie chrześcijaństwa zachodniego zaczyna się gwałtownie o niego dopominać, czego wyrazem są stanowiące sensację dnia na Zachodzie ruchy charyzmatyczne.

Dowartościowanie więc pierwiastka trynitarnego, a zwłaszcza stanowiącego jego doniosły fragment pierwiastka pneumatologicznego, stanowi niewątpliwie element składowy tego pierwszego ogniwa eklezjologicznego przełomu, jakim jest dostrzeżenie i potraktowanie z całą powagą prawdy o tym, że Kościół jest tajemnicą.

Ten nie ulegający wątpliwości fakt nie wyklucza bynajmniej potrzeby badania i określania bogatej rzeczywistości Kościoła. Sobór stanowi w tym względzie zachętę i wzór. W rozdziale pierwszym sięga po jedyną w tym wypadku metodę, metodę opisu polegającego na wnikliwej analizie używanych w Piśmie świętym i dlatego swoiście usankcjonowanych obrazów. Nie są one tylko przenośniami skupiającymi uwagę na jednym fragmencie prawdy o Kościele, ukazują bowiem coś więcej aniżeli taki czy inny aspekt Kościoła, ukazują jakąś jego warstwę, całościowy przekrój, syntetyczne choć nie wyczerpujące ujęcie, scalające w logiczną całość pewną ilość elementów składających się na jego rzeczywistość³⁴. Można by je więc nazwać syntezami, a może jeszcze lepiej kategoriami eklezjologicznymi. Należą do nich: Kościół — Mistyczne Ciało, Kościół — Lud Boży, Kościół — Wspólnota. Ograniczam się do tych trzech, ale jest ich więcej (Święte Jeruzalem, Oblubienica Chrystusa, Świątynia) i niosą ze sobą bogaty wachlarz różnorodnej problematyki. Za daleko zaprowadziłoby dokładniejsze omawianie tej problematyki, ale konieczne jest zwrócenie uwagi na fakt, który leży u źródła tych różnorodnych ewentualności określania Kościoła. Stanowi go nieskończone bogactwo treści prawdy o Kościele, będące następstwem tego, że Kościół jest tajemnicą. Z tego względu w jakimś przynajmniej stopniu prawda ta jest nie do zgłębienia. Pozostaje więc tylko jedna możliwość, a jest nią metoda opisu i analizy warstwy po warstwie za pomocą różnych kategorii myślowych i obrazów³⁵.

1968 s. 225-264). Podobnie nie wolną od zastrzeżeń jest druga doniosła pozycja katolicka w tym względzie, wspomnianego już H. Mühlena. Por. C. D a g e n s. *L'Esprit saint et l'Eglise*. NRT 106:1974 s. 226 n.

³⁴ Zagadnienie metody badania i opisu Kościoła stanowiło ostatnio przedmiot wnikliwych studiów. Por. K ü n g, jw. s. 23-50; de L u b a c, jw. s. 30-58; Y. C o n g a r. *Peut-on définir l'Eglise l'Eglise? Destin et valeur de quatre notions qui s'offrent à le faire*. W: *Sainte Eglise*. Paris 1963 s. 21-44.

³⁵ Dobrze ukazuje to de L u b a c, jw. s. 48 nn.

B. Kościół Ludem Bożym

Kategoria Mistycznego Ciała, mimo niewątpliwego jej bogactwa w treść eklezjologiczną, nie miała szczęścia ani na pierwszym, ani na drugim Soborze Watykańskim. Na pierwszym zrezygnowano z niej przy próbie stworzenia syntezy eklezjologicznej ze względu na jej rzekomą nieokreśloność i nieprzejrzystość³⁶, na drugim po wahaniach i poszukiwaniach stwierdzono, że jest za mało pojemna, gdyż nie potrafi objąć bogatego wachlarza aktualnej problematyki eklezjologicznej, takiej choćby jak sprawa kościołów lokalnych i związanej z tym katolickości Kościoła czy miejsca Kościoła w historii zbawienia z takimi konsekwencjami, jak jego eschatologiczny charakter, stosunek do świata i ludzkości³⁷. Toteż nie rezygnując bynajmniej z tej kategorii, jako wartościowego, a nawet niezbędnego klucza pozwalającego na penetrację prawdy o Kościele, sięgnięto po znaną dotąd bliżej jedynie w ciasnym gronie specjalistów, ale przecież posiadającą solidną podbudowę biblijną kategorię Ludu Bożego³⁸. Nie obyło się bez wahań i obaw, ale bardzo szybko się one rozwiały i wkrótce okazało się, że sięgnięcie po tę właśnie kategorię w samookreśleniu się Kościoła stanowiło nie tylko zasadniczy zwrot w pojmowaniu Kościoła, ale także jeden z elementów soborowego przełomu. Kategoria ta okazała się wyjątkowo pojemnym schematem, pozwalającym na wniknięcie w tajemnicę Kościoła.

Odbudowywała przede wszystkim ogólnoludzki i ogólnodziejowy sens Kościoła w perspektywie religijnej. Nauka o Ludzie Bożym ukazuje Kościół w jego w c z o r a j, d z i ś i j u t r o, i to nie na marginesie historii świata i ludzkości, ale w samym sercu ich dziejowych przeznaczeń, bo w relacji do Boga, ich ostatecznego sensu³⁹. Kościół w jej perspektywie nie jest widziany tylko w ciasnych ramach epizodycznego okresu historycznego, warunkującego przejściowe napięcia, ale stanowi odwieczny program losów ludzkości stworzonej po to, żeby jako całość także być partnerem dialogu ze swoim Stwórcą. Ma więc Kościół wielką prehistorię w postaci dziejów starotestamentalnych, zanurzony jest po brzegi w skomplikowanym biegu historii, ale ta nie stanowi jego ostatecznego kresu, którym, nie w sensie końca, ale w sensie wspaniałego wiecznego wypełnienia, jest jego przezna-

³⁶ Por. B. Pylak. *Kościół Mistyczne Ciało Chrystusa. Projekt Konstytucji dogmatycznej na Soborze Watykańskim I*. Lublin 1959 s. 221-231; Congar. *L'Eglise* s. 442 n.

³⁷ Por. Congar. *L'Eglise* s. 472 n.; Ménard, jw. s. 98; Moeller, jw. s. 88 n. nej można znaleźć w: *L'Eglise dans la Bible*. Paris 1962 s. 183 n.; Valeske, jw. nej można znaleźć w: *L'Eglise dans la Bible*. Paris 1962 s. 183 n. Valeske, jw. cz. 2 s. 1-5; Schmaus, jw. s. 856; Küng, jw. s. 154 n.; Congar. *L'Eglise* s. 472; A. Winklhofer. *L'Eglise présence du Christ*. Paris 1966 s. 261-265; Y. Congar. *Kościół jako Lud Boży*. „Concilium” 1965/6 nr 1-10 s. 15 n.

³⁹ Por. Congar. *Kościół jako Lud Boży* s. 17.

czenie eschatologiczne⁴⁰. Godność więc Ludu Bożego wydobywa Kościół z upokarzających opłotków peryferii historii i nie mniej upokarzającego wymiaru mało znaczącego epizodu na kanwie tzw. wielkich trendów dziejów ludzkości. Ścisłe bowiem rzecz biorąc, ludzkość ma jeden główny, porządkujący wszystko trend, którym jest trend zbawienia, czyniący z jej historii historię zbawienia, a w tej historii Kościół jako wiecznie obecną oś i niezawodną zasadę.

Ale Kościół jako Lud Boży ukazuje się w nowym, jasnym świetle powiązania z Bogiem. Dotąd powiązania te teologia wyraźnie ukazywała tylko w akcie założenia i ustanowienia, napomykając odnośnie do zaangażowania Boga w trwanie Kościoła o współdziałaniu, opiece, anonimowym kierowaniu. W perspektywie tej nowej kategorii Kościół w jego stosunku do Boga staje się nagle czytelny dzięki jakżeż wyrazistemu rysunkowi oblicza, struktury i kolei życiowych Ludu Wybranego. Wybraństwo i szczególne powołanie, przymierze z Bogiem i wynikający z tego na wskroś kultyczny charakter, poczucie gruntownej przynależności do Boga i stanowiące logiczne tego następstwo nieodwołalne ukierunkowanie — oto główne rysy tego oblicza Kościoła jako Ludu Bożego⁴¹. A przecież nie mniej jaskrawe światło ujęcie to rzuca na Boga, będącego transcendentnym wprawdzie, ale jakżeż wyraziście rysującym się partnerem Kościoła. Realne i konkretne zainteresowanie, zapotrzebowanie na wierność i miłość, troskliwe nieprzerwane zaangażowanie w organizację, dzieje i losy swojego ludu, postawa stałej czujnej opieki i sprzeciw zwycięski wobec wrogów — oto najważniejsze rysy oblicza Boga, którego Kościół jest umiłowaną częścią, prawdziwą ziemską rodziną⁴². W sumie, te wzajemne stosunki w oparciu o ów schemat eklezjalny nasycone są realizmem, konkretnością i egzystencjalnym smakiem życia w przeciwieństwie do panującej dotąd w ich ujmowaniu anonimowości, jurydyzmu i zimnej rzeczywistości.

Jeden jeszcze doniosły fragment prawdy o Kościele kategoria Ludu Bożego ukazuje w nowym świetle. Jest nim jego wewnętrzna struktura, immanentny układ istniejących w nim elementów składowych. Z punktu widzenia prawdy o Ludzie Bożym Kościół jest przede wszystkim wspólnotą wybranych i powołanych, którzy w rezultacie swojego nadprzyrodzonego uposażenia stają się Bożą rodziną⁴³. Członkami tej rodziny są wszyscy

⁴⁰ Por. Y. Congar. *Ecclesia ab Abel*. W: *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*. Düsseldorf 1952 s. 29 nn.

⁴¹ Ukazuje to Y. Congar w cytowanym artykule o Ludzie Bożym na s. 17-19.

⁴² Por. Schnackenburg, jw. s. 174 nn.

⁴³ Por. J.-M. R. Tillard. *Kościół w człowieku ponownie narodzonym*. W: *Nowy obraz Kościoła*. Warszawa 1968 s. 54-55; Y. Congar. *Ministères et communion ecclesiae*. Paris 1971 s. 33; E. Schillebeeckx. *La mission de l'Eglise*. Bruxelles 1969 s. 119 nn.

ochrzczeni, jak wszyscy, nawet najbardziej szeregowi, Izraelici stanowili jeden Naród Wybrany. Ci, którzy byli jego wodzami, pełnili w nim i dla niego określone posłannictwo, ale nigdy nie byli ponad nim, nie byli jego suwerenami, choć sprawowali funkcje królewskie. Byli oni na służbie Narodu u jego jedyne go Pana, Boga — Jahwe⁴⁴. Wnioski w odniesieniu do wewnętrznej struktury Kościoła narzucają się same: religijne posłannictwo nie umieszcza jego nosicieli ponad czy zewnątrz Kościoła, ale w samym jego sercu, a zajmowana w wyniku tego pozycja może być określona jednym tylko pojęciem: służba⁴⁵.

Ten stan rzeczy prowadzi więc nieodparcie do rehabilitacji w Kościele godności zwyczajnego chrześcijanina, która staje się najbardziej pierwotną i podstawową strukturą Kościoła Ludu Bożego, dającą nie jakieś ograniczone, ale integralne prawo obywatelstwa w Kościele⁴⁶. Z tym zaś wiąże się fundamentalna jedność i równość w Kościele. Jest to jedność i równość godności chrześcijańskiej. Nie wykluczają one bynajmniej strukturalnego zróżnicowania związanego z religijnym posługiwaniem i wynikającym z tego hierarchicznym rozwarstwieniem, dzielącym Kościół na posiadających kapłaństwo powszechne i kapłaństwo ministerialne. Lapidarnie wyraża to *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*: „Choć niektórzy z woli Chrystusa ustanawiani są nauczycielami, szafarzami tajemnic i pasterzami innych, to jednak, co się tyczy godności i wspólnej wszystkim działalności około budowania Ciała Chrystusowego, prawdziwa równość panuje wśród wszystkich” (nr 32).

Omówiona problematyka Kościoła Ludu Bożego nie wyczerpuje oczywiście wszystkiego, co z tego ujęcia weszło w skład posoborowego przełomu eklezjologicznego. Jednego jednak momentu, wydaje się, pominąć nie wolno, a jest nim pielgrzymujący charakter Kościoła, implikujący z jednej strony jego głębokie powiązanie z historią, a z drugiej jego nastawienie eschatologiczne⁴⁷. Idzie o stosunek Kościoła do historii, do aktualnie istniejącego, stale zmieniającego się świata. Stare rozumienie Kościoła, upatrujące

⁴⁴ Por. L. Bouyer. *L'Eglise de Dieu*. Paris 1970 s. 244 n.; Schnackenburg, jw. s. 168 n.

⁴⁵ Por. M. Löhrer. *La hierarchie au service du peuple chrétien*. W: *L'Eglise de Vatican II* t. 3 s. 723-740; L. Klein. *Du ministère episcopal*. W: *Eglises chrétiennes et episcopat*. Paris 1965 s. 168-182; Ménard, jw. s. 110-113.

⁴⁶ Por. Klein, jw. s. 164-168; Congar. *Ecclesia* s. 34 nn.; Ménard, jw. s. 101-107.

⁴⁷ Por. Congar. *Kościół jako Lud Boży* s. 17 n.; Winklhof, jw. s. 64-69; Valeske, jw. s. 245 nn.; A. Auer. *Kirche und Welt*. W: F. Hölbock, Th. Sartory. *Mysterium Kirche*. T. 2. Salzburg 1962 s. 479 nn.; Philips, jw. t. 2 s. 161-181; P. Molinari. *Caractère eschatologique de l'Eglise pèlerinante et ses rapports avec l'Eglise céleste*. W: *L'Eglise de Vatican II* t. 2 s. 1194-1216. Ten ostatni daje cenny wykaz literatury.

w nim rzeczywistość raz na zawsze i całkowicie ukształtowaną w momencie jego założenia, zastąpione zostało przez dynamiczną ideę Kościoła podlegającego — oczywiście, na gruncie zachowywania pewnej ilości niezmiennych elementów procesowi ustawicznego czy dalszego stawania się poprzez czerpanie z historii, ze zmienności świata, z którym pozostaje w daleko idących związkach. Prowadzi to do usankcjonowania prawa ustawicznej odnowy, dyktowanej niewątpliwie także i zmiennością towarzyszącej Kościołowi doczesności. Kościół pielgrzymujący, Lud Boży, swój wielki pochód odbywa na zawiłych drogach dziejów ludzkości. Drogi te nie mogą być dla niego obojętne, nie mogą więc nie odciskać się na całym życiu idącego nimi Wielkiego Pielgrzyma.

C. Kościół — Wspólnota zbawienia

Kategoria Ludu Bożego w chrześcijańskim wysiłku zgłębienia tajemnicy Kościoła nie stanowi bynajmniej ostatniego słowa, jakie w tej sprawie powiedziano. Jednym z powodów tego jest fakt, że w refleksji nad Kościołem nie była ona pierwszym wypowiedzianym w tej kwestii słowem⁴⁸. Wiele wskazuje na to, że tym słowem była kategoria *wspólnoty*. „Koinonia en Christo” była, jak się zdaje, pierwszym terminem technicznym, jakim pierwotne chrześcijaństwo określało się zarówno w wymiarze lokalnym, jak i w wymiarze powszechnym⁴⁹. Okoliczność ta była niewątpliwie jednym z impulsów, który sprawił, że błyszcząca pełnym blaskiem tuż po Soborze kategoria Ludu Bożego zdaje się usuwać w cień na korzyść ujęcia Kościoła w perspektywie wspólnoty⁵⁰. Dwa są główne powody, które leżą u źródeł robionej szybko przez tę kategorię kariery teologicznej: zdolność do ukazywania nowych, bogatych obszarów prawdy o Kościele oraz pewna ilość konsekwencji o charakterze praktyczno-duszpasterskim, jakie z niej wynikają.

Ujęcie to nie tylko że wyjątkowo głęboko penetruje prawdę o Kościele, ale jak żadna inna kategoria posiada zdolność tworzenia organicznej syntezy różnych warstw i pierwiastków rzeczywistości Kościoła⁵¹.

⁴⁸ Por. Congar. *L'Eglise de s. Augustin* s. 11-24; J. Hamer. *L'Eglise est une communion*. Paris 1962 s. 179-183.

⁴⁹ Por. Ménard, jw. s. 102.

⁵⁰ Dane bibliograficzne z literatury obcojęzycznej na temat Kościoła — wspólnoty, można znaleźć w: Y. Congar *L'Episcopat et l'Eglise universelle*. Paris 1962 s. 231; tenże. *Peut-on définir* s. 37-39; Ménard, jw. s. 101 n. Wykaz literatury w języku polskim można znaleźć w: *Dlaczego wierzymy*. Warszawa 1969 s. 392 n.

⁵¹ Z bogatej literatury na ten temat, oprócz dzieła J. Hamera, na szczególną uwagę zasługują: H. Seesemann. *Der Begriff Koinonia in Neuen Testament*. Giessen 1933; A. R. George. *Communion with God in the New Testament*. London 1953; S. Munoz Iglesias *Concepto biblico de koinonia*. XIII Semana Biblica

Przechodząc do prezentacji zarysu doktryny o Kościele jako wspólnotcie, trzeba rozpocząć od próby określenia istotnych elementów składowych tej kategorii eklezjologicznej. W syntetycznym skrócie, nadprzyrodzoną wspólnotę Kościoła można by określić jako rzeczywistość głębokich i wielorakich życiowych więzi międzyosobowych, wywodzących się z uczestnictwa w zbawczej tajemnicy Chrystusa, wcielonego Boga ⁵².

Pierwszoplanowe miejsce w tak pojętej tajemnicy Kościoła odgrywa zbawcza tajemnica Chrystusa. Ona stanowi punkt wyjścia, najgłębsze źródło i obowiązujący wzorzec międzyludzkich powiązań w Kościele. Chrystus bowiem, będący prakomunią Boga i ludzkości, w wyniku tajemnicy wcielenia i odkupienia staje się dla tych, którzy przez zjednoczenie z Nim wchodzą w posiadanie Boga, niezawodną przyczyną sprawczą głębokich powiązań ukierunkowanych pionowo — ku Bogu i poziomo — ku ludziom. Pierwsze warunkują i rodzą drugie ⁵³. Lapidarnie wyraża to *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, określająca go jako sakrament „zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodu ludzkiego” (nr 1).

Więzi powstałe jako rezultat partycypacji w tajemnicy Chrystusa są więziami ontycznymi i dynamicznymi, należą do sfery istnienia i działania. Obejmują bowiem nową nadprzyrodzoną egzystencję i nowy wypływający z niej rytm działania. Dwie jego cechy narzucają się ze szczególną wyrazistością: w y m i a n a d ó b r (komunijność) i z e s p o ł o w o ś ć. Pierwsza polega na rodzącej się z uczestnictwa w Chrystusowej tajemnicy powszechnej potrzebie dawania, posuniętego aż do dawania siebie, druga na rytmie działania zespołowego, braterskiej współpracy ⁵⁴.

Konstytuująca wspólnotę kościelną obecność zbawczej tajemnicy Chrystusa realizuje się na dwa odmienne od siebie, ale głęboko ze sobą związane sposoby. Pierwszy, o charakterze ontycznym, polega na zaszczepionej w członkach wspólnoty kościelnej nowej egzystencji, będącej przedłużeniem i swoistego gatunku emanacją zbawczej tajemnicy Chrystusa w życiu zbawionych ludzi ⁵⁵. Konkretnym wyrazem tej obecności jest cały nadprzyrodzony organizm życia, jakiego uczestnikami stają się członkowie wspólnoty kościelnej przez wiarę i chrzest, a którego istotnymi elementami są cnoty wiary, nadziei i miłości, wespół z cnotami wlanymi i darami Ducha Świętego.

Española. Madrid 1953; L. Hertling. *Communio und Primat*. W: *Miscellanea Historiae Pontificiae*. T. 7. Romae 1943 s. 1-48; M. J. Guillou. *Mission et Unité*. Paris 1960; Y. Congar. *Notes sur les mots „Confession”, „Eglise” et „Communion”*. „Irenikon” 23:1950 s. 3-36.

⁵² Por. Hamer, jw. s. 173-178.

⁵³ Por. tamże s. 189-199.

⁵⁴ Por. tamże s. 195-199.

⁵⁵ Por. KK nr 11.

Drugi nurt realizacji tajemnicy żyjącego i zbawiającego Chrystusa w Kościele posiada charakter dynamiczny, a stanowi go proces udostępniania ludzkości zbawczego dzieła Chrystusa, którego główny mechanizm stanowi hierarchiczne kapłaństwo⁵⁶. Główny, ale nie jedyny. Trzeba bowiem pamiętać, że wspólnota kościelna jest wspólnotą żywych osób i dlatego prócz dokonującego się w niej procesu asymilacji wspólnego dziedzictwa, jakim jest zbawcze misterium Chrystusa, istnieje w niej nie mniej rozległy proces komunikowania zasymilowanej łaski innym, słowem, wielki proces ogólnokościelnej komunii, wymiany nadprzyrodzonych dóbr, które nie mogą być tylko elementem osobistego zbawienia, ale i wartością, którą trzeba udostępnić innym⁵⁷. W ten sposób cały Kościół staje się misyjny, apostołski, odpowiedzialny za transmisję zbawienia tym, którzy go nie posiadają⁵⁸. Dotąd, jak wiadomo, było inaczej: odpowiedzialność za przekazywanie zbawczego dzieła Chrystusa umieszczana była wyłącznie po stronie kapłaństwa hierarchicznego. Nie posiadający uczestnictwa w tym kapłaństwie, choć naznaczeni pieczęcią sakramentalnego charakteru płynącego z chrztu i bierzmowania, traktowani byli jako odpowiedzialni tylko za własne prawidłowe przyswojenie sobie otrzymanej łaski. Sobór nie pozostawia miejsca na żadną wątpliwość, że ujęcie takie jest niedostateczne: „Pasterze wiedzą, że nie po to zostali ustanowieni przez Chrystusa, aby całe zbawcze posłannictwo Kościoła w stosunku do świata wziąć na siebie samych, lecz że ich szczytnym zadaniem jest tak sprawować opiekę pasterską nad wiernymi i uznawać ich posługi oraz charyzmaty, żeby wszyscy oni pracowali zgodnie, każdy na swój sposób, dla wspólnego dzieła” (nr 30). I dalej w nr. 33: „Ludzie świeccy zrzeszeni w Ludzie Bożym [...] powołani są do tego, aby jako żywe członki [...] przyczyniali się do wzrastania Kościoła i do jego ustawicznego uświęcania. Apostolstwo świeckich jest uczestnictwem w samej zbawczej misji Kościoła i do tego właśnie apostolstwa sam Pan przeznacza wszystkich przez chrzest i bierzmowanie”.

Ale ta niewątpliwa rehabilitacja i dynamizacja „niehierarchicznej części Kościoła” w odpowiedzialności za przekazywanie zbawczego dzieła Chrystusa nie chce i nie może pomniejszać szczególnej roli, jaką odgrywa kapłaństwo hierarchiczne. Jest to rola ogniwa centralnego, bo zaangażowanego w misterium uobecniania dzieła Chrystusa w sposób szczególny, bo przez Jego słowo, sakramentalną moc, a nawet eucharystyczną obecność.

⁵⁶ Lapidarnie wyraża to E. Ménard: „Bref, l'Église c'est la communauté des fidèles, le peuple fidèle en sa totalité, et c'est communauté en sa totalité qui est le sujet de tous les dons de Dieu à son Église comme de la mise en oeuvre de l'exercice de ces dons” (jw. s. 103); por. kard. K. Wojtyła. *Synod biskupów i zebranie nadzwyczajne. Rzym 1969*. „Analecta Cracoviensia” 2:1970 s. 151 n.

⁵⁷ Por. Congar. *Ministères* s. 12-30, gdzie prócz cennych uwag na temat laikatu w Kościele podano cenne informacje bibliograficzne.

⁵⁸ Por. *Dekret o działalności misyjnej Kościoła* nr 1-10.

Nie będąc więc poza Kościołem, jest w nim, i to w sposób bezwzględnie konieczny, tak konieczny, że bez niego nie byłoby Kościoła ⁵⁹.

Trzeba to podkreślić z dużym naciskiem. Rehabilitacja bowiem doktryny o wspólnotowości Kościoła jest niewątpliwie częściowym zaakceptowaniem protestanckiej wizji Kościoła, pojmowanego jako rezultat dokonującego się w ludziach zbawczego procesu, czyniącego z nich wspólnotę zbawionych. Wizja ta jednak wyklucza istnienie kapłaństwa hierarchicznego, a tym bardziej jego czynne, pierwszoplanowe zaangażowanie w kształtowaniu rzeczywistości Kościoła ⁶⁰.

Katolicka doktryna o Kościele jako wspólnocie zdecydowanie ograniczenie to odrzuca, stając na stanowisku, że — jak powie Sobór — „kapłan urzędowy dzięki władzy świętej, jaką się cieszy, t w o r z y (efformat — źle przetłumaczone przez „kształci”) lud kapłański i kieruje nim, sprawuje w zastępstwie Chrystusa ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu” (KK nr 10). Kapłaństwo więc hierarchiczne, pojęte jako posłannictwo udostępniania zbawczej tajemnicy Chrystusa, stanowi nieodzowny element składowy wspólnoty kościelnej. Bez tego elementu Kościół nie byłby sobą, brakowałoby mu integralnej części jego rzeczywistości.

Podkreślając z tak dużym naciskiem ścisłą przynależność kapłaństwa hierarchicznego i wynikającej z tego struktury religijnej do istoty wspólnoty Kościoła, trzeba jednak równie mocno uwypuklić fakt, że w perspektywie kategorii wspólnoty z istotą tą nie tylko się ono nie pokrywa, ale nie stanowi tego, co można by było określić jako jej warstwę pierwotną, ontologicznie pierwszą. Warstwę tą bowiem stanowi wspólnota tych, którzy weszli w posiadanie tajemnicy Chrystusa poprzez nadprzyrodzoną wiarę i misterium sakramentalnego wtajemniczenia, od chrztu po Eucharystię. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* wyraża to z zadziwiającą zwięzłością: „Święta i organicznie ukształtowana natura społeczności kapłańskiej aktualizuje się przez sakramenty i cnoty” (nr 11).

Jest to stwierdzenie o przełomowym znaczeniu. Wiadomo bowiem, że w klasycznym pojmowaniu Kościoła struktura hierarchiczna wyraźnie dominowała nad rzeczywistością Kościoła, a tzw. zwyczajni wierni pozostawali zdecydowanie na drugim planie, pozostając z nią w kontakcie przede wszystkim poprzez stosunek ścisłego podporządkowania pierwiastkowi hierarchicznemu i jego aktywności ⁶¹. Doktryna o Kościele wspólnocie dokonuje w tego rodzaju poglądzie zasadniczego wyłomu: Kościół w pierwszym

⁵⁹ Por. *Congar. Ministères* s. 40 n.

⁶⁰ Por. E. Fincke. *Le ministère de l'unité*. W: *Eglises chrétiennes* s. 74; J. Aarts. *Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche*. Helsinki 1972 s. 92-103.

⁶¹ Por. Ménard, jw. s. 102 n.

rzędzie stanowią wierzący ochrzczeni, wchodzący przez wiarę i chrzest w orbitę zbawczej tajemnicy Chrystusa. Zrodzona w konsekwencji wiary i chrztu wspólnota wierzących jest podmiotem różnorodnych darów Bożych, stanowiących źródła zbawczej łaski. Jednym z najważniejszych jest hierarchiczne kapłaństwo. Związana więc z nim struktura hierarchiczna ani nie pokrywa się z Kościołem, ani tym bardziej nie stoi ponad nim, ale stanowi fragment znajdujący się w jego obrębie i na jego służbie ⁶².

Kolejną doniosłą konsekwencją ujmowania Kościoła jako wspólnoty jest nowe spojrzenie na sprawę przynależności do niej członków akatolickich wspólnot chrześcijańskich. *Dekret o ekumenizmie* przyznaje wspólnotom tym posiadanie skutecznie działających środków zbawienia, rangę wspólnot kościelnych, a z tytułu wiary i chrztu „jakąś niepełną wspólnotę ze społecznością Kościoła katolickiego”, stanowiącą konsekwencję rzeczywistej inkorporacji w Chrystusa (nr 3-4). Bez doktryny o Kościele wspólnocie ten doniosły zwrot w ujmowaniu akatolickich wspólnot chrześcijańskich i ich stosunku do Kościoła nie był do pomyślenia. A jest to zwrot ogromnej doniosłości; powoduje bowiem rzeczywiste przesunięcie akcentu w stosunkach z resztą chrześcijaństwa na wiele, i to fundamentalnych, spraw, które są wspólne (zbawiająca łaska, wiara w Chrystusa, sakramenty święte, Pismo św.), a które już teraz realnie choć niedoskonale łączą z Kościołem ich posiadaczy, w przeciwieństwie do akcentowanych uprzednio realnych również odrębności, ale przecież nie dorównujących obiektywnie rangą pierwiastkom wspólnym ⁶³.

Wspólnotowe spojrzenie na Kościół spowodowało analogiczne przesunięcie akcentu w pionie prawdy o jego jedności i powszechności. Z różnych względów Kościół katolicki swą jedność uważał za jedną z największych swoich wartości i za przedmiot wyjątkowej troski. Troska ta, wobec realnych różnorodnych zagrożeń, stała się okazją do powstania tendencji centralistycznych i uniformistycznych, upatrujących ideał kościelności w idealnej harmonii i jak najdalej posuniętym podobieństwie z centrum, jakim jest piastun prerogatyw prymacjalnych — Kościół Rzymski. Stanowiąca swoisty korelat jedności, katolickość Kościoła pojmowana była przede wszystkim jako powszechność, uniwersalny zasięg katolickiej formy życia chrześcijańskiego. Jednym ze skutków tak rozumianej jedności i katolickości było zniknięcie z horyzontu katolickiego myślenia eklezjologicznego rzeczywi-

⁶² Por. tamże s. 104 n.

⁶³ Autorzy komentarza do *Dekretu* znajdującego się w „Istina” 1964 (nr 4 s. 355-442) kwalifikują ten punkt nauki soborowej jako „l'une des conséquences les plus importantes du »renouveau« opéré par le concile en matière ecclésiologique” (s. 371).

stości kościoła lokalnego. Przedmiotem zainteresowania i naczelnej troski był maksymalnie zjednoczony Kościół powszechny ⁶⁴.

Wspólnotowe ujęcie Kościoła nie straciło bynajmniej z oczu sprawy kościelnej jedności, ale zdecydowanie dowartościowało zawierający się w katolickości istotny jej pierwiastek *pluralityzmu*, dopuszczalnej, a nawet koniecznej różnorodności życia chrześcijańskiego. Kościół bowiem jest wielką wspólnotą mniejszych wprawdzie, ale rzeczywistych i odrębnych wspólnot lokalnych, powstałych na gruncie przebiegającego różnorodnie procesu asymilacji przez ludzi zbawczej tajemnicy Chrystusa. Asymilacja ta bowiem dokonuje się na gruncie i z uwzględnieniem wartości posiadanych przez ludzkie podmioty, w których ona zachodzi. Powoduje to i swoiście przebiegające procesy przyswajania zbawczej łaski, i różnorakie ich rezultaty przy tożsamości rezultatu podstawowego, jakim jest zbawienie ⁶⁵. I jedno, i drugie stanowi wartość, która w ramach działającego we wspólnocie prawa solidarnej wymiany dóbr powinna być nie tylko zachowana, ale i przekazywana na użytek całości. W ten sposób, tak jak niegdyś, jedność Kościoła staje się obecnie żywą troską nurtującą jego świadomość i pragnienia.

Z problemem dowartościowania katolickości i nauki o Kościołach lokalnych organicznie związany jest fragment dorobku soborowego, który w powszechnym przekonaniu stanowi jeden z tych czynników, które zdecydowały o posoborowym przełomie w Kościele. Idzie o kolegializm ⁶⁶. Nie wchodząc w szersze omawianie treściowej zawartości tego doniosłego zagadnienia — sprawa ta jest bowiem na ogół dość dobrze znana, wydaje się, że będzie wskazane uwypuklenie jednego zwłaszcza fragmentu tej zasady eklezjologicznej, który pozostaje w ścisłych związkach ze wspólnotowym ujęciem prawdy o Kościele. Dotyczy on samej podstawy i najgłębszego źródła zasady kolegialności. Źródło to mianowicie stanowi struktura Kościoła, zbudowana także i w wymiarze instytucjonalnym na zasadzie wspólnotowej, a więc na zasadzie zespołowo dokonującego się procesu komunikowania nadprzyrodzonych zasobów łaski zbawienia. Sobór zasadę tę usankcjonował na szczeblu najwyższej odpowiedzialności za Kościół i przekazywanie zbawczej tajemnicy Chrystusa ⁶⁷. Problem otwarty nadal stanowi

⁶⁴ Por. Y. Congar. *De la communion des églises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle*. W: *L'Episcopat et l'Eglise universelle* s. 227-254.

⁶⁵ Por. Ménard, jw. s. 115 n.

⁶⁶ To doniosłe zagadnienie posiada ogromną literaturę, na temat której wartościowe informacje podają: Winklhofer, jw. s. 276-279; Philips, jw. t. 1 s. 379-284; *Das Zweite Vatikanische Konzil*. LThK I 221-224 (passim); W. Dudek. *Problem episkopatu w literaturze teologicznej w okresie Vaticanum I i Vaticanum II*. „Ateneum Kapł.” 69:1966 s. 181-190.

⁶⁷ KK nr 21-22; por. Philips, jw. t. 1 s. 295 n.

sprawa nie tylko praktycznej realizacji tego, co zostało już usankcjonowane przez magisterium Kościoła (kolegialność biskupów), ale i zasięgu tej zasady w dół, na szczeblu niższym, na szczeblu Kościoła lokalnego. Ten ostatni zwłaszcza problem, jak wiadomo, był przedmiotem uwagi II Synodu Biskupów, który m. in. usytuował go wyraźnie w kontekście wspólnotowości Kościoła⁶⁸. Jest to logiczne, oczywiście logiką nadprzyrodzoną, sięgającą po uzasadnienie do najgłębszych warstw struktury Kościoła. Zasada bowiem kolegialności, poprzez kategorię wspólnotowości, sięga najgłębszych pokładów rzeczywistości Kościoła. Jest to również bardzo instruktywne, gdyż pokazuje, według jakiej zasady i w jakim kierunku ma iść dalsza penetracja teologiczna i organizacyjna ważnego odcinka życia kościelnego.

Omówiony aspekt kolegialności stanowi jeden tylko fragment bogatej problematyki, tak jak cała dobiegająca końca niniejsza wypowiedź stanowiła próbę zasygnalizowania ograniczonego wyboru rozległego obszaru współczesnej problematyki eklezjologicznej. Zagadnienie królestwa Bożego i sakramentalność Kościoła, urzędu kościelnego i laikatu, ciągłości i zmienności, świętości i grzechu w Kościele, pojęcie władzy w Kościele i sprawa charyzmatu, Kościół a świat, sprawa jedności chrześcijańskiej, dialog z religiami niechrześcijańskimi — oto bynajmniej nie wyczerpująca lista współczesnej problematyki eklezjologicznej, ujmowanej inaczej aniżeli czyniono to jeszcze niedawno. Omówienie i tej problematyki dałoby z pewnością pełniejszy obraz ujmowania tego, co zmieniło się w sposobie pojmowania prawdy o Kościele. Wydaje się jednak, że i ta ograniczona panorama eklezjologicznej problematyki pozwala ocenić rozmiary dokonanego przełomu i uchwycić główne kontury tego, co jest tego przełomu imponującym wykładnikiem — kontury nowej wizji Kościoła.

DIE ELEMENTE DER NEUEN VISION DER KIRCHE

Zusammenfassung

Eine der Hauptquellen von tiefen Wandlungen in der Kirche ist ein neuer Blick auf den Inhalt ihres Geheimnisses, der durch das letzte Vatikanische Konzil ausgearbeitet wurde. Indem man aus den geschichtlichen Bedingungen herausgeführtes Verständnis des einseitigen Kirchenbildnisses als organisierte Religionsgesellschaft voll füllt, konzentrierte das Konzil seine Aufmerksamkeit auf reiche, ungleichartige und übernatürliche Schicht der Kirche mit der engen Zusammenknüpfung mit Gott. Das äusserte sich in der Aufwertung so durch das Konzil, wie auch in der Konzilstheologie der drei grossen ekklesiologischen Kategorien, mit denen sich das Frühchristentum bei der Bezeichnung der Kirche bediente. Die erste davon ist die Geheimniskategorie, die enge Verbindungen der Kirche mit dem Geheimnis eines Tri-

⁶⁸ Por. Congar. *Ministères* s. 175 n.; S. Nagy. *Doktryna Synodu*. „*Analecta Cracoviensia*” 2:1970 s. 158-165.

nitärerlebens hervorhebt, indem sie das reale Engagement der einzelnen Personen in Wirklichkeit der Kirche herausführt. Besonders mehrwertig wurde in der Vergangenheit durch die Westtheologie, die in Schatten geschobene Schicht von Engagement des Heiligen Geistes dargestellt.

Die zweite ekklesiologische Kategorie, die neuen Blick auf die Kirche polarisiert, ist die Kategorie des Gottesvolkes. Sie zeigt die feste Gegenwart des Geheimnisses von Kirche in der Geschichte der Menschheit, enge und vielfache Verknüpfungen mit ihr, und vor allem eine ununterbrochene Fortdauer im Verhältnis zu Gott. Das alles fließt aus der Tatsache der besonderen Wahl und des speziellen Hervorrufen aus, welche jedes Kirchenmitglied in sich besitzt.

Die dritte vom Konzil inspirierte und durch die Nachkonzilstheologie in der Entwicklung gesetzte ekklesiologische Kategorie, ist die Kategorie der Gemeinschaft. Sie holt in der Wirklichkeit der Kirche die fundamentale Tatsache der tiefen organischen Verbindungen heraus, die in der Kirche existieren, auf Grund der Teilnahme ihrer Mitglieder im Heilswerk Christi. Das zeigt auch auf die spezifische Dialektik des Wechselprozesses der Heilsgüter in der Rahmen der Kirche. Die Tatsache der organischen Verknüpfungen und Zusammenziehungen in der Kirche lässt besser und genauer die Bedeutung des horizontalen Ausmasses der Kirchenstruktur erblicken. Die spezifische Dialektik der übernatürlichen Güterwechsel lässt sich besser die Mission der Kirche, ihre Allgemeinheit, dienstlicher Charakter ihrer Hierarchie und Kollegialcharakter mit ihren Foundationen und zuletzt neuen Blick des Kirchenverhältnisses zu den nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften verstehen.