

KS. ADAM KUBIŚ

GŁÓWNE ETAPY KSZTAŁTOWANIA SIĘ DOKTRYNY EKLEZJALNEJ

Szkic rozwoju eklezjologii katolickiej – prezentowany poniżej – obejmuje w zarysie całokształt jej dziejów od czasów postskrypturystycznych aż do II Soboru Watykańskiego.

BRAK TRAKTATU O KOŚCIELE

1. Wiadomo, że do końca XIII wieku teologia nie znała samodzielnych traktatów o Kościele¹. Powody tego stanu rzeczy były różne.

Najważniejszym z nich jest z pewnością ten, na który wskazuje historia dogmatów. Otóż zarówno w patrystyce jak i wczesnym średniowieczu Kościół sam w sobie nie był przedmiotem większych kontrowersji teologicznych. Wierni żyli po prostu rzeczywistością Kościoła, jego naturą i posłannictwem nie pytając się o ich teologiczne znaczenie. Kościół więc stanowił dla nich zbawczą instytucję, mającą swój ustrój i realizującą w doczesnym pielgrzymowaniu cel transcendentno-eschatologiczny człowieka. Tę sytuację eklezjalną chrześcijan pierwszych kilkunastu wieków dobrze charakteryzują słowa rozpoczynające Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*, gdzie czytamy, „że Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1). Po prostu rzeczywistość Kościoła dogłębnie przenikała wiarę i życie chrześcijan. Należenie do Kościoła było czymś oczywistym dla wiernych, istotnym i integralnym składnikiem ich tożsamości religijnej oraz codziennego życia².

¹ E. Ménard, *L'ecclésiologie hier et aujourd'hui*, Bruges 1966. Bibliografia zebrana przez U. Valeske stanowi najbardziej kompletny zestaw literatury światowej w tym względzie: *Votum Ecclesiae*, II. Teil: *Interkonfessionelle ekklesiologische Bibliographie*, München 1962, ss. XII+210. Z polskich opracowań trzeba zasygnalizować następujące pozycje: B. Pylak, *Formowanie się dogmatycznego traktatu o Kościele*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne” 4/3 (1957), ss. 129–136; H. Bogacki, *Kierunki rozwoju eklezjologii dogmatycznej*, [w:] *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964, ss. 351–374.

² Y. M. J. Congar, *L'ecclésiologie du haut moyen âge. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris 1968.

2. Ojcowie Kościoła byli przede wszystkim komentatorami wybranych przez siebie tekstów Pisma św. Wpływało to u nich z przekonania, że całe Objawienie mówi zarówno o Chrystusie jak i Kościele. Interpretując natchnione teksty na temat Kościoła pisali oni równocześnie swoją eklezjologię³. Nie należy się zatem dziwić, że patrystyczna teologia Kościoła zawiera się głównie w komentarzach Ojców do jego biblijnych obrazów i figur i poprzez nie się wyraża. Wśród tych poczesne miejsce pod względem częstotliwości zajmuje określenie „Kościół-Matka”, które stanowi parafrazę Tertuliana (160–220) do słów św. Jana Apostoła: *do wybranej Pani i do jej dzieci* (2 J 1)⁴.

Niemniej Ojcowie przedstawiając naturę i misję Kościoła sięgali również do niebiblijnych obrazów. Najbardziej rozpowszechnionym była metafora księżycy⁵. Nie odwołując się wyraźnie do niej rozpoczyna tą metaforą Sobór Watykański II – swój centralny dokument – Konstytucję dogmatyczną o Kościele, stwierdzając: „Ponieważ Chrystus jest światłością narodów, obecny Sobór (...) pragnie gorąco oświecić wszystkich ludzi blaskiem Jego jaśniejącym na obliczu Kościoła” (*Lumen gentium cum sit Christus, haec Sacrosancta Synodus ... omnes homines claritate Eius, super faciem Ecclesiae resplendente, illuminare vehementer exoptat*) (KK 1). Do tejże metafory, cytując ją dosłownie (*mysterium lunae*, nr 54), odwołuje się także „List apostolski *Novo millennio ineunte* Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000”. Przytoczony list przypomina, że „Ojcowie Kościoła chętnie czynili [ją] przedmiotem swej kontemplacji, wskazując w [niej] symbol zależności od Chrystusa-słońca, którego światło Kościół odzwierciedla” (nr 54).

Z kolei po epoce Ojców Kościoła – w związku ze zniszczeniami spowodowanymi wędrowką narodów i zniszczeniem cesarstwa zachodniorzymskiego – nastąpił upadek rozwoju teologii. Bardziej interesujące traktaty teologiczne były w znacznej mierze zbiorami długich cytatów z dzieł epoki patrystycznej. Stąd idee o Kościele, które wtedy dominowały, nie były w większości oryginalne.

3. Oczywiście w okresie liczącym kilkanaście wieków można znaleźć, zwłaszcza jeżeli idzie o wczesne średniowiecze, i inne powody braku traktatu o Kościele. I tak w ówczesnej świadomości religijnej wiernych, w której wła-

³ L. P a d o v e s e, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej (Myśl teologiczna 1)*, tłum. A. Baron, Kraków 1994.

⁴ F. J. D ö l g e r, *Domina Mater Ecclesia und die „Herrin” im zweiten Johannesbrief*, w: *Antike und Christentum*, 5 (1936), ss. 211 i ns.; J. C. P l u m p e, *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity*, Washington 1943; K. D e l a - h a y e, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Paris 1964; W. Z a l e s k i, *Mistyczne Ciało Chrystusa. Traktat o Kościele*, Poznań 1962, ss. 1 n.

⁵ *Mysterium lunae*, [w:] H. R a h n e r, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, ss. 91–173. Dzieło H. Rahnera jest jak dotychczas najpełniejszą syntezą na temat eklezjologii Ojców. Oprócz wymienionej metafory księżycy (*mysterium lunae*) omawia też inne biblijne i helenistyczne symbole Kościoła. Innym niezmiernie ważnym dziełem na temat eklezjologii Ojców Kościoła są *Medytacje o Kościele* Henri de Lubac’a SJ (Wydawnictwo WAM, Kraków 1997, w tłumaczeniu I. Białkowskiej-Cichoń). Pierwsze wydanie tego dzieła w języku francuskim *Méditation sur L’Église* ukazało się już w Paryżu w 1953 r.

dza świecka posługiwała się w swoich rządach strukturami organizacyjnymi Kościoła, na pierwszy plan wybijał się aspekt zewnętrzny, instytucjonalny i prawny rzeczywistości kościelnej. Z tego względu nauką o Kościele zajmowali się przede wszystkim – ze szkodą dla jego teologii – kanoniści. Wtedy też w historii Kościoła zaczyna się rozkwit kanonistyki⁶.

W początkach scholastyki dominującą pozycję zaczęły zdobywać arystotelizm i platonizm, które swoimi kategoriami myślenia wybitnie utrudniały zdefiniowanie złożonej, bo nie tylko ludzkiej, lecz również boskiej strony Kościoła⁷.

Wreszcie, i to może w stopniu najbardziej znaczącym, przyczyniły się wówczas do tego stanu rzeczy *Sentencie* Piotra Lombarda († 1160), które poprzez kilka wieków istotnie określały nauczanie teologii. W tym okresie nie było żadnego liczącego się teologa, łącznie z najwybitniejszymi przedstawicielami scholastyki, jak Aleksander z Hales, św. Albert Wielki, św. Tomasz z Aquinu, św. Bonawentura czy bł. Jan Duns Szkot, którzy nie pisaliby komentarza do *Sentencji*. Był to po prostu podręcznik teologii obowiązujący na wszystkich wydziałach teologicznych Europy, w tym także na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Krakowskiego w XV i XVI wieku. Otóż, *Sentencie*, nie zawierając systematycznego wykładu o Kościele, eliminowały go z odrębnych badań teologicznych. Właśnie ten fakt tłumaczy wielki wpływ P. Lombarda na nie powstanie specjalnego traktatu eklezjologicznego⁸.

4. Brak traktatu o Kościele w pierwszych XIII wiekach nie oznacza oczywiście, że nie było wtedy żadnej im właściwej problematyki eklezjalnej. Np. św. Tomasz z Akwinu (ok. 1225–1274), którego poglądy w tym względzie pokrywają się z nauką współczesnych mu teologów, naszkicował dość pełny obraz Kościoła, a zwłaszcza uwypuklił jego związek z Chrystusem. Ten związek wyrażają u niego dwie zasadnicze myśli: a) Kościół – instytucja stanowi formę istnienia Ciała Mistycznego i nowego życia w Chrystusie; b) jest on także sakramentem i posługiwaniem, czyli narzędziem realizacji Mistycznego Ciała. Innymi słowy św. Tomasz, podobnie jak Ojcowie, miał niezwykle mocne wycucie wszczępienia Kościoła w Chrystusa oraz immanencji Chrystusa w Kościele: wycucie eklezjologicznej wartości, czyli realności Chrystusa i chrystologicznej wartości, czyli realności Kościoła⁹.

5. Ukazanie licznych koncepcji eklezjologicznych omawianego okresu pozostaje wszakże w gestii szczegółowych opracowań monograficznych.

⁶ J. Beumer, *Apologetik oder Dogmatik der Kirche?*, [w:] *Theologie und Glaube*, 31 (1939) ss. 379nn.

⁷ Tamże.

⁸ Por. *Scripta manent. Textus ad theologiam spectantes in Universitate Cracoviensi saeculo XV conscripti* (Studia do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, t. 12), Z. Włodek (wybór i opracowanie), Kraków 2000; tamże: *Przedmowa; Wprowadzenie; Wstęp edytorski*, ss. 7–28. Por. także: K. Algermissen, *Konfessionskunde*, Hanover 1930, s. 127.

⁹ Y. Congar, *L'idée chez saint Thomas d'Aquin de l'Eglise*, [w:] tenże, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, Paris² 1953, ss. 59 i ns.; por. M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg 1903.

Wiele takich opracowań rzeczywiście powstało i są one chlubą zwłaszcza teologii XX w.¹⁰ Tutaj zostaje przedstawiona szkicowo jedynie samoświadomość i autorealizacja Kościoła w ówczesnym kontekście historycznym.

Przyjmuje się na ogół – czynią to na przykład A. Meyer-Pfannholz i H. Fries, że w pierwszych trzech wiekach, kiedy chrześcijaństwo było religią zabronioną i prześladowaną (*religio illicita*), Kościół był uważany przede wszystkim za misterium (*mysterium*), a więc wspólnotę, która została powołana przez Jezusa Chrystusa, by przez Jego dar słowa i sakramenty, głównie chrztu, Eucharystii i odpuszczenia grzechów, realizować się we wierze, nadziei i miłości Ducha Świętego, jako „odpowiedź” na „otwarcie” się Boga względem człowieka. Uzyskana tą drogą jedność w Kościele była tak silna, że „integrowała” Kościoły lokalne, z Kościołem rzymskim na czele, oraz inne różnice wśród wiernych, jak etniczne, strukturalne, polityczno-społeczne i kulturalne, stając się jednością w wielości i wielością w jedności. Ten stan rzeczy nie tylko wykluczał, lecz wręcz postulował, że tak rozumiejący się i realizujący Kościół był zdolny do odgradzania się i samostanowienia, do wykluczenia członków ze swej wspólnoty (*communio*), kiedy dozwolona wielość degenerowała się w kontestacji i w sprzeciw. Miało to miejsce głównie w stosunku do gnozy i jej błędów oraz w istotnych sprawach wiary, odnoszących się przede wszystkim do osoby Jezusa Chrystusa.

Przewrót konstancjański (313 r.) zmienił radykalnie ówczesną sytuację Kościoła, którą charakteryzowały – jak zaznaczono wyżej – nielegalność religii chrześcijańskiej i krwawe prześladowania. Kościół stał się wówczas wolny (*religio licita*). A. Mayer-Pfannholz i H. Fries określają tę nową fazę istnienia Kościoła jako społeczeństwo (*imperium*). Przejście na chrześcijaństwo cesarzy rzymskich coraz bardziej ograniczało wpływy pogaństwa, by w końcu za cesarza Teodozjusza Wielkiego (†395 r.) stało się ono religią nielegalną i prześladowaną. Z „małej trzódki” (por. KK 9) w długim procesie historycznym powstał nie tylko wielki Kościół, ale i chrześcijańskie państwo. W coraz większym stopniu Kościół zaczął się bowiem pokrywać z polityczną i geograficzną mapą rzymskiego imperium. Dla swoich celów i zadań zaczął przejmować polityczne i organizacyjne struktury, które stworzyło rzymskie państwo. Przejął też np. pogańskie świątynie i nadał im nowe przeznaczenie. Biskupi otrzymywali wysokiej rangi urzędy państwowe posiadając różnego rodzaju uprawnienia, przywileje i insygnia. Papieże osiągnęli pozycję analogiczną do cesarskiej, z tym że i cesarze uzurpowali sobie potrzebne im wpływy w Kościele.

Pierwotny dystans do świata został zmieniony, ponieważ życie świeckie i kościelne wiernych w swoich indywidualnych i społecznych wymiarach pokrywało się. Nadprzyrodzony i eschatologiczny aspekt Kościoła począł schodzić na dalszy plan wobec jego zakorzenienia się w świecie i historii. Królestwo Boże było niekiedy postrzegane jako społeczność realizująca się na ziemi. Kościół – Lud Boży, który się przedtem tworzył przez świadomą i dobro-

¹⁰ Por. P. Gilbert, *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, (Myśl teologiczna 12), Kraków 1997.

wolną decyzję wiary i łaskę sakramentów, z tych wartości oczywiście nie zrezygnował. Niemniej w środowisku jednoznacznie określonym religijnie stały się one czymś, co się akceptowało jako konieczne i rozumiałe samo przez się założenie. Niebezpieczeństwo, walka, prześladowania przychodziły od wrogów z zewnątrz, bo tylko oni znajdowali się poza granicami chrześcijańskiego ludu i królestwa. Wrogiem Kościoła był niechrześcijanin, który w ówczesnej sytuacji był nie tylko religijnym, lecz i politycznym wrogiem¹¹.

6. Jak widać od czasu Konstantyna Wielkiego Kościół uzyskał prawa publiczne w cesarstwie rzymskim. Cesarstwo to jednak pozostało silne tylko na Wschodzie, gdzie też cesarze poczęli sobie uzurpować i uzyskiwać wiele prerogatyw kościelnych. Konsekwencją tego był tzw. cesaropapizm, a więc zwierzchność władzy świeckiej nad kościelną. Z czasem bowiem malał tam wpływ papieża popierającego zdecydowanie niezależność Kościoła. Na Zachodzie natomiast Kościół stał się wielkim wychowawcą intelektualnym i moralnym narodów. Wskutek nawracania się książąt i królestw, jakie powstały po inwazji barbarzyńców, utrwaliła się prawdziwa symbioza pomiędzy tym, co „doczesne” i tym co „boskie”. Za cesarza Karola Wielkiego (800 r.) doszło nadto do ostatecznego utrwalenia się egzystencji państwa kościelnego (*patrimonium S. Petri*). Wraz z tym – nie wyliczając wielu innych czynników historycznych – Kościół katolicki wszedł na własną drogę rozwoju, którą znamięnowały głównie walka o władzę pomiędzy papieżem i cesarstwem oraz wspierały rozwój teologii zwanej scholastyczną¹².

EKLEZJOLOGIA INSTYTUCJONALNA

7. Nazwa „eklezjologia instytucjonalna” nie jest tu przypadkowa¹³. Wyraża ona bowiem to, co w eklezjologii, której zasadnicze rysy i rozwój poniżej zostaną opisane, stanowi punkt ciężkości, dominantę, znamię charakterystyczne, a mianowicie uwypuklenie aspektu widzialnego w Kościele, jego strony zewnętrznej, struktury hierarchicznej, czyli ustroju Kościoła. Eklezjologia ta swymi początkami sięga reformy gregoriańskiej z drugiej połowy XI w. (św.

¹¹ Zarysowaną w punkcie 9. problematykę szczegółowo przedstawia H. F r i e s, *Wandel des Kirchenbilds und dogmengeschichtliche Entfaltung*, [w:] *Mysterium Salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik. Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*, Bd. IV/1, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972, ss. 223 i ns.

¹² F. D v o r n i k, *Byzance et la primauté romaine*, „Unam Sanctam” 49:1964.

¹³ „Instytucja” (...): 1. ‘zakład o charakterze publicznym, zajmujący się określonym zakresem spraw, działający w jakiejś dziedzinie’... 2. ‘zespół norm prawnych lub obyczajowych dotyczących organizacji jakiejś dziedziny życia; placówka, organizacja oparta na tych normach’... 3. daw. a) ‘mianowanie, ustanowienie, instalacja’... b) tylko w lm ‘zbiór praw, kodeks’... „Instytucjonalny” – ‘odnoszący się do instytucji, mający charakter instytucji’. *Słownik języka polskiego*, t. 3 (H–K), Warszawa 1961, s. 228. Właśnie te dane skłoniły mnie do użycia przymiotnika „instytucjonalna” dla określenia eklezjologii widzącej w Kościele przede wszystkim doskonałe społeczeństwo z władzą (hierarchia) i poddanymi (wierni) oraz ze ściśle określonym celem i własnymi środkami do jego realizacji.

Grzegorz VII: 1073–1085)¹⁴. Powszechne uznanie zdobyła sobie po Soborze Trydenckim (1545–1563)¹⁵. W „Pierwszej Konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*” I Soboru Watykańskiego (1869–1870) osiągnęła swój szczytowy punkt rozwoju¹⁶. Encyklika „O Kościele mistycznym Ciele Chrystusa” Piusa XII (1939–1958) z 29 czerwca 1943 r. przyniosła utratę pozycji uprzywilejowanej przez tę eklezjologię¹⁷. Sobór Watykański II (1962–1965) przyniósł w Konstytucji dogmatycznej o Kościele (*Lumen gentium*) uroczyste rozstrzygnięcia dotyczące przede wszystkim ustroju hierarchicznego Kościoła oraz miejsca i roli, jakie powinni zajmować katolicy świeccy¹⁸.

Charakteryzując eklezjologię instytucjonalną, należy zauważyć, że w jej ujęciu Kościół jest rodzajem „królestwa” podzielonego na prowincje pod najwyższą władzą papieża. Chcąc w nim utwierdzić nadrzędną rolę papieżstwa, dążyła – nie bez małych napięć – z jednej strony do ograniczenia władzy biskupów, a z drugiej starała się uniezależnić Kościoły lokalne od władzy świeckiej¹⁹. Dla poparcia tych właśnie dążeń zaczęły powstawać traktaty o Kościele. I tak pierwszy z nich *De regimine christiano* (1301/1302) Jakuba z Viterbo został napisany podczas sporu, i nie bez jego wpływu, pomiędzy papieżem Bonifacym VIII (1294–1303) i Filipem Pięknym, królem francuskim²⁰. Koncyliaizm, pierwsza wielka „herezja” eklezjologiczna, głoszący wyższość soboru nad papieżem, znalazł z kolei replikę w najgłośniejszym dziele eklezjologicznym okresu przedtrydenckiego w *Summa de Ecclesia* (ok. 1453 r.) Jana Turrecrematy²¹.

8. W skutek reformacji XVI w. eklezjologia instytucjonalna zapewniła sobie prawie uprzywilejowaną pozycję. Reformatorzy bowiem swoimi koncepcjami eklezjologicznymi, podobnie jak to wcześniej czynili Jan Wiklef († 1385), a zwłaszcza Jan Hus († 1415), wprowadzili do eklezjologii podział na Kościół niewidzialny i widzialny. Kościołem – według nich – jest zgromadzeniem ludzi wierzących, które jednak nie utożsamia się z jego organizacją widzialną. Wręcz przeciwnie! Prawdziwy Kościół Chrystusa na ziemi pozostaje niewidzialną wspólnotą i znany jest tylko Bogu. Wierni mają nad sobą jedynie autorytet Boży i Jego słowo. Natomiast istniejące struktury organiza-

¹⁴ E. Mé n a r d, *L'ecclésiologie hier et aujourd'hui*, Bruges 1966, s. 14.

¹⁵ U. V a l e s k e, *Votum Ecclesiae*, Teil 1, *Das Ringen um die Kirche in der neueren römisch-katholischen Theologie. Dargestellt auf dem Hintergrund der evangelischen und ökumenischen Paralell-Entwicklung*, München 1962, s. 9 n.

¹⁶ ASS 6 (1870/71), s. 40 n.

¹⁷ AAS 35 (1943), s. 200 n.

¹⁸ *Sobór Watykański II. Konstytucje-Dekrety-Deklaracje* (tekst łacińsko-polski), Poznań 1968, ss. 146–257.

¹⁹ Mé n a r d, *L'ecclésiologie hier et aujourd'hui*, ss. 15 n.

²⁰ „J. s. *De regimine christiano* ist als zusammenhängender Traktat über die Kirche eine erstamliche Leistung”, D. T r a p p, *Jalub von Viterbo*, [w:] *LThK* 5 (21960) 849.

²¹ Por. K. B i n d e r, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada*, Innsbruck 1955. Szczegółowe omówienie problematyki eklezjologicznej XV wieku daje w swojej monografii S. Swieżawski, *Ekkezjologia późnosredniowieczna na rozdrożu* (Studia res gestas Facultatis Theologicae Universitatis Jagellonicae illustrantia, vol. I), Kraków 1990.

cyjno-prawne Kościoła są pochodzenia ludzkiego i mają cel wyłącznie pastoralny: koordynowanie i kierowanie aktywnością chrześcijan na polu społecznym i religijnym. Tym samym cały ustrój widzialny Kościoła – jako nie pochodzący od Jezusa Chrystusa – został zakwestionowany u samych podstaw²².

9. Sobór Trydencki nie zajął się bezpośrednio problematyką eklezjalną i nie dał reformacji bezpośredniej odpowiedzi w tym względzie. Nie oznacza to jednak, że nie podjął istotnych rozstrzygnięć dla ustroju Kościoła. Definiując naukę o sakramentach świętych rozstrzygnął przy sakramencie kapłaństwa, że episkopat, kapłaństwo oraz słudzy (*ministri*) są pochodzenia Bożego (*divina ordinatione instituta* – DS [966], 1776).

Stanowisko Soboru Trydenckiego uzasadniał fakt, że problematyka eklezjologiczna była wówczas jeszcze niedojrzała dla rozstrzygnięć doktrynalnych, ponieważ wśród ojców soborowych był widoczny wpływ koncyliaryzmu. W tej sytuacji obroną pozycji katolickich musiała się zająć teologia. W wirze polemik akcentowano jednak wymiar doczesny rzeczywistości eklezjalnej, jej stronę instytucjonalną, ustrój hierarchiczny. Aspekt wewnętrzny, duchowy, a zwłaszcza wartości nadprzyrodzone, które posiada Kościół, zeszyły na drugi plan. Kontrreformacja katolicka sprawiła więc, że przestano się nimi w większym stopniu interesować.

Swe klasyczne sformułowanie eklezjologia potrydencka znalazła u św. Roberta Bellarmina († 1621) w jego dziele *De controversiis* (1586–1593)²³. Z tej racji powiemy o niej kilka słów. Po omówieniu pięciu heretyckich pojęć Kościoła R. Bellarmin stwierdza, że istnieją nie dwa Kościoły, ale jeden i jest on zrzeszeniem ludzi, których zgromadza pod kierownictwem prawomocnych pasterzy, a zwłaszcza jedyne na ziemi zastępcy Chrystusa, biskupa rzymskiego, wyznawanie tej samej wiary chrześcijańskiej i wspólnota tych samych sakramentów²⁴. W definicji tej rzuca się w oczy zaakcentowanie widzialnej strony Kościoła. Nie jest to jednak jakieś przeoczenie ze strony R. Bellarmina. Ten fakt – jak sam zauważa – wyróżnia ją od poglądów heretyckich, które czynią Kościół niewidzialnym, warunkując przynależność do niego tylko wartościami wewnętrznymi. Tymczasem, aby ktoś mógł być członkiem Kościoła nie potrzebuje żadnej nadprzyrodzonej łaski wewnętrznej, bo wystar-

²² U. Valeskie, *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*, ss. 1–253. Różne aspekty bardzo ważnej problematyki związanej z działalnością, doktryną oraz tragedią na Soborze w Konstancji podejmuje S. Świeżawski, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, ss. 15–20; 22–23; 57–58; 137–138 i inne.

²³ W niniejszej analizie teologicznej posługuję się: R. Bellarmini, *De controversiis christianae fidei*, t. II, Ingolstadt 1601; por. W. Łydka, *Bellarmonowska definicja Kościoła i jej wpływ na późniejszą teologię katolicką*, w: *Roczniki teologiczno-kanoniczne* 13/2 (1966), 57–75.

²⁴ „Nostra autem sententia est, Ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum eiusdem Christianae fidei professione, et eorundem Sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris Vicarii Romani Pontificis”, [w:] R. Bellarmini, *De controversiis christianae fidei*, t. II, Ingolstadt 1601, kol. 137.

czają mu na to jedynie zewnętrzne wyznawanie wiary i wspólne sakramenty święte. Kościół przecież jest społeczeństwem tak widzialnym i dotykającym jak zgromadzenie ludu rzymskiego, królestwo Francji czy Republika Wenecka.²⁵

Niemniej należy również zauważyć, że R. Bellarmin – podobnie zresztą jak i cała katolicka teologia potrydencka – wiedział znacznie więcej o Kościele, niż to wyraża pochodząca od niego definicja. W tym samym rozdziale swego dzieła stwierdza bowiem, że Kościół jest ciałem żywym, tzn. oprócz ciała, którym nazywa zewnętrzne wyznawanie wiary i wspólne sakramenty, posiada duszę, czyli wewnętrzne dary Ducha Świętego: wiarę, nadzieję i miłość, łączące wiernych wewnętrznie z Chrystusem-Głową²⁶. R. Bellarmin swoją definicję określa w końcu jako minimalistyczną w tym sensie, że wskazuje ona wyłącznie na te warunki, jakie są konieczne, aby stać się członkiem widzialnego Kościoła²⁷.

10. Eklezjologii kontrreformacyjnej teologia zawdzięcza jeszcze m. in. rozbudowę i rozkwit nauki o znamionach Kościoła katolickiego²⁸. Niestety teologowie zajmowali się w niej prawie wyłącznie widzialną stroną znamion Kościoła (jedność, świętość, powszechność i apostołskość) zamierzonych i chcianych przez Chrystusa, dzięki którym wyróżnia się on wśród Kościołów schizmatyckich i wspólnot protestanckich oraz dowodzi swojej prawdziwości. Nawet znamię świętości było najczęściej interpretowane po tej linii – z zapoznaniem nieskrępowanej działalności charyzmatycznej Ducha Świętego – jako zdolność do praktykowania heroicznych cnót i czynienia cudów. A więc i w nauce o znamieniu świętości Kościoła akcentowano raczej widzialną stronę jego natury²⁹.

Gallikanizm i współczesny mu febronianizm były tymi „herezjami” XVII i XVIII w., które wyrosły na gruncie eklezjologii instytucjonalnej i miały poważny wpływ na jej dalszy rozwój. Wykazując tendencję do nadmiernego ograniczenia prerogatyw biskupów rzymskich ustawiały mylnie wzajemny stosunek pomiędzy papieżem, episkopatem i władzą świecką w zakresie kompetencji urzędu nauczycielskiego (gallikanizm) i pasterskiego (febronianizm) w Kościele. A więc, dostrzegalna zmysłami struktura organizacyjna Kościoła, mechanizm funkcjonowania jego instytucji, uprawnienia poszczególnych jej organów stanowiły w gallikanizmie i febronianizmie główny przed-

²⁵ Tamże, kol. 138.

²⁶ „Ecclesiam esse corpus vivum, in quo est anima et corpus, et quidem anima sunt interna dona Spiritus Sancti, Fides, Spes, Caritas, (...) Corpus sunt externa professio fidei, et communicatio Sacramentorum. Ex quo fit, ut quidam sint de anima et de corpore Ecclesiae, et proinde uniti Christo capiti interius, et exterius; et tales sunt perfectissime de Ecclesia”, tamże, kol. 138.

²⁷ Tamże, 138.

²⁸ S. Frankl, *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae in luce saeculi 16. considerata*, Romae 1934; G. Tils, *Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Paris 1937; S. Nagy, *Via notarum we współczesnej eklezjologii apologetycznej*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne” 15/2 (1968), 93 i ns.

²⁹ Por. G. Tils, *L'Eglise et les Eglises. Perspectives nouvelles en oecuménisme*, Bruges 1967, ss. 93–117; S. Nagy, *Znamię świętości*, [w:] *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982, ss. 269 i ns.

miot zainteresowań i kontrowersji eklezjologicznych.³⁰ Józefinizm XVIII i XIX w. stanowił na obszarze monarchii austro-węgierskiej jedynie skuteczną aplikację febronianizmu.

11. Eklezjologiczna problematyka I Soboru Watykańskiego może być w pełni zrozumiana tylko na tle eklezjologii instytucjonalnej. Teologowie rzymscy (K. Schrader, †1875; J. B. Franzelin, †1886) przygotowali nań schemat Konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusa *Supremi Pastoris*, składający się z 15 rozdziałów i 21 kanonów, który chociaż zawierał doktrynę o mistycznym Ciele Chrystusa (rozd. I), to jednak zasadniczą uwagę poświęcał hierarchicznemu ustrojowi Kościoła: w tym rozdz. IX omawiał zagadnienie nieomyślności Kościoła, a rozdz. XI prymat biskupa rzymskiego. Ojcowie soborowi otrzymali go 21 I 1870 r.³¹ Zwraca w nim uwagę brak doktryny o nieomyślności papieskiej. Kierując się prośbami wielu biskupów bł. Pius IX (1846–1878) zażądał od Soboru 6 III 1870 r., aby się również i nią zajął.³² W konsekwencji uprzednio opracowany schemat o nieomyślności papieża dołączono do rozdz. XI w schemacie o Kościele.³³ Długa i burzliwa niekiedy dyskusja w auli soborowej doprowadziła u swego kresu do powstania i uchwalenia 18 VII 1870 r. I Konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusa *Pastor*

³⁰ E. Ménéard, *L'ecclésiologie hier et aujourd'hui*, Bruges 1966, ss. 29–31; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd III/1. *Die Lehre von der Kirche*, München (wyd. 3–5) 1958, ss. 484–485. 815; tenże, III Teil, *Die Kirche*, [w:] *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, Bd. II, München 1970, ss. 1 i ns.

³¹ *Schema constitutionis dogmaticae de ecclesia Christi patrum examini propositum*:

C. I. *Ecclesiam esse corpus Christi mysticum.*

C. II. *Christianam religionem nonnisi in ecclesia et per ecclesiam a Christo fundatam excoli posse.*

C. III. *Ecclesiam esse societatem veram, perfectam, spiritualement et supernaturalem.*

C. IV. *Ecclesiam esse societatem visibilem.*

C. V. *De Visibili ecclesiae unitate.*

C. VI. *Ecclesiam esse societatem ad salutem consequendam omnino necessariam.*

C. VII. *Ecclesiam esse salvari neminem posse.*

C. VIII. *De ecclesiae indefectibilitate.*

C. IX. *De ecclesiae infallibilitate.*

C. X. *De ecclesiae potestate.*

C. XI. *De Romani pontificis primatu.*

C. XII. *De temporalis sanctae sedis domino.*

C. XIII. *De concordia inter ecclesiam et societatem civilem.*

C. XIV. *De iure et usu potestatis coevillae secundum ecclesiae catholicae doctrinam.*

C. XV. *De specialibus quibusdam ecclesiae iuribus in relatione ad societatem civilem*, Mansi, t. 51, ss. 539–553; por. F. Van Der Horst, *Das schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil*, Paderborn 1963; H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität: Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts* [Tübinger Theol. Studien, 5], Mainz 1975.

³² *Monitum quo patribus examinanda distribuitur formula novi capituli addendi de Romani pontificis primatu* 1870 marti 6, Mansi, t. 51, s. 701.

³³ *Caput addendum decreto de Romani pontificis primatu. Romanum pontificem in rebus fidei et morum definiendis errare non posse*, tamże, ss. 701–702.

aeternus, poświęconej jednakże w całości pasterskiemu i nauczycielskiemu urzędowi biskupa rzymskiego³⁴.

Składa się ona z prologu mówiącego o założeniu Kościoła przez Jezusa Chrystusa i o prymacie piotrowym, jako zasadzie i fundamencie (*principium et fundamentum*) podwójnej jedności episkopatu i kapłanów między sobą i z wiernymi (DS [1821] 3050) oraz z czterech rozdziałów. W dwóch pierwszych jest mowa o tym, że św. Piotr został powołany przez Jezusa na głowę grona Dwunastu Apostołów, otrzymując odeń bezpośrednio nie tylko pierwszeństwo czy prymat honorowy, lecz prawdziwy prymat jurysdykcji, który z woli Chrystusa przeszedł także na jego następców tzn. biskupów rzymskich. Rozdz. III wzmiankowanej Konstytucji określa i definiuje naturę prymatu papieskiego. Stanowi go najwyższa władza w sprawach wiary i moralności, jak i odnośnie do dyscypliny kościelnej, czyli rządów nad całym Kościołem. Ta władza, będąc pełną, zwyczajną, bezpośrednią i prawdziwie biskupią, rozciąga się na wszystkie Kościoły razem wzięte i każdy z osobna, na pasterzy i wiernych. O nieomyślności papieża w przypadku nauczania *ex cathedra* rozstrzyga definitywnie rozdz. IV, ustalając warunki jej sprawowania i przedmiot³⁵.

W sumie Konstytucja *Pastor aeternus*, definiując dwie najważniejsze prerogatywy prymatu papieskiego – jedną odnoszącą się do rządów Kościołem (prymat jurysdykcyjny) i drugą dotyczącą jego magisterium (nieomyślność) – podjęła ostateczne i nieodwołalne decyzje w problematyce centralnej dla eklezjologii instytucjonalnej. Nie oznacza to jednak, że rozstrzygnęła ona wszystkie jej kwestie. Wśród nich należy przede wszystkim wymienić problematykę odnoszącą się do natury i zakresu władzy biskupów, następców Apostołów, wziętych indywidualnie i kolegialnie³⁶.

12. Przeciwwstawiając się rozstrzygnięciom eklezjologicznym Konstytucji *Pastor aeternus* Johann J. I. Döllinger († 1890) przyczynił się swymi poglądami do powstania starokatolickiego Kościoła z siedzibą w Utrechcie, choć – mimo ekskomuniki kościelnej – sam do niego nie przystąpił³⁷. Naukę i dys-

³⁴ Mansi, t. 52, ss. 1327 i ns.; Poglębioną refleksję eklezjologiczną na temat I Konstytucji Dogmatycznej o Kościele Chrystusa *Pastor Aeternus* dają studia autorów: L. Beauduin OSB, U. Betti OFM, W. F. Dewan CSSp., W. Kasper, G. Colombo, J. Hamer OP, U. Dominguez del Val, J. P. Torrel OP, G. Dejaifve SJ, G. Thils, A. Chavasse w księdze opublikowanej z okazji stulecia Pierwszego Soboru Watykańskiego pt. *De doctrina concilii Vaticani Primi. Studia selecta annis 1948–1964 scripta denuo edita cum centesimus annus completeretur ab eodem Inchoato Concilio*, Libreria Editrice Vaticana 1969, ss. 283–575 (*Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi «Pastor Aeternus»*).

³⁵ Tamże, ss. 1330–1334; DS, 3050 (1821)–3075 (1840); por. P. Stockmeier, *Kirche unter der Herausforderung der Geschichte*, [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 3. *Traktat Kirche* (wyd.: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler), Freiburg–Basel–Wien 1986, ss. 148–150 (Das I. Vatikanische Konzil); U. Betti, *La costituzione dogmatica Pastor aeternus*, Roma 1961; por. K. Schatz, *Wie kam es 1870 zur Definition der Unfehlbarkeit?* [w:] *Das Petrusamt. Geschichtliche Situationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen*, K. Lehman (wyd.), München–Zürich 1982, ss. 67–88; H. J. Pottmeyer, *Das Unfehlbarkeitsdogma im Streit der Interpretationen*, tamże, ss. 89–109.

³⁶ J. P. Torrel, *La théologie de l'épiscopat au Ier Concile du Vatican*, Paris 1961.

³⁷ V. Conzemius, *Döllinger, Johannes Joseph Ignaz*, ³LThK, Bd. 3., Freiburg–Basel–Rom–Wien 1995, sp. 306–307.

cyplinę kościelną oparli starokatolicy na gruncie niepodzielonego Kościoła pierwszych 8-miu wieków, odrzucając zdecydowanie dogmaty o prymacie i nieomylności papieża, o Niepokalanym Poczęciu Maryi i nauki o transubstancjacji, obowiązek celibatu duchowieństwa i spowiedzi indywidualnej, postów, odpustów, kultu świętych, relikwii i obrazów, procesji i pielgrzymek, różańca i szkaplerza. Do liturgii wprowadzili języki narodowe. Tradycja według nich nie stanowi samodzielnego źródła wiary. Te i wiele innych elementów sprzeciwu wobec I Soboru Watykańskiego, który uchwalił także Konstytucję dogmatyczną o wierze katolickiej *Dei Filius* (21 IV 1870)³⁸, doprowadziły w swoim rozwoju, że starokatolicy faktycznie stali się odłamem protestantyzmu³⁹.

13. Pomiędzy I i II Soborem Watykańskim teologia prymatu biskupów rzymskich zajęła pierwszoplanowe miejsce w eklezjologii i działalności pasterskiej Kościoła (*ubi Petrus ibi Ecclesia*). Uwidacznia się to szczególnie w licznych i merytorycznie obszernych traktatach o Kościele, które są bardzo znamienne dla tego okresu. Oczywiście zajmowała się ona w tym czasie także innymi problemami eklezjalnymi. Na szczególną uwagę zasługują badania dotyczące teologicznej kwalifikacji nauczania zwyczajnego w Kościele, które nabrało wówczas szczególnego znaczenia, zwłaszcza w odniesieniu do uroczystego nauczania papieskiego *ex cathedra*⁴⁰. Większość z tych problemów, zwłaszcza kolegialność biskupów, podjęła, opierając się na pogłębionych studiach, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* II Soboru Watykańskiego (1962–1965). Z tego względu stanowi ona głównie przez swój III rozdział (KK 18–29) „O ustroju hierarchicznym Kościoła i o episkopacie” (*De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de Episcopatu*) oraz IV rozdział (KK 30–38) zatytułowany „Katolicy świeccy” (*De laicis*) bardzo ważny etap w doktrynalnym rozwoju eklezjologii instytucjonalnej.

14. Konstytucja stwierdzając, że ustrój Kościoła Chrystusowego jest hierarchiczny, przeciwstawia go modelom demokratycznym, które przyjęły się w większości państw świata. Oznacza to, że „władza święta” w Kościele pochodzi z „góry”, tzn. od Boga. Św. Jan Ewangelista cytuje słowa Chrystusa Pana: *Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam* (J 20, 21; por. Mt 28, 18; Mk 16, 15). Wprawdzie św. Paweł pisze, że *nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga* (Rz 13, 1), ale jego wypowiedź odnośnie do władzy świeckiej należy rozumieć w sensie pośrednim, a nie bezpośrednim, tzn. że lud każdego społeczeństwa, ostatecznie pochodząc od Boga, wybiera swoich przedstawicieli, by nim rządili⁴¹.

³⁸ ASS 5 (1869/70) 462–471.

³⁹ *Altkatholische Kirchen*, 3LThK, Bd. 1, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1993; P. Neuner, *I. Geschichte; II. Glaubenslehre u. Kirchenverfassung*, sp. 468–470; S. Kraft, *III. Liturgie*, sp. 470; E. Hammerschmidt, *IV. Statistik*, sp. 470–471.

⁴⁰ G. Tils, *Potestas ordinaria au 1^{er} Concile du Vatican*, Louvain 1961; G. De Jaiffre, *Pape et évêques au 1^{er} Concile du Vatican*, Bruges 1962.

⁴¹ *Hierarchiczna struktura Kościoła*, [w:] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, ss. 218 i ns.

15. W dyskusji soborowej najwięcej trudności nasuwał problem określenia miejsca i roli episkopatu w ustroju hierarchicznym Kościoła, ustanowionym przez samego Chrystusa. Należało tutaj scharmonizować autentyczną naukę o uprawnieniach biskupów z doktryną o prymacie papieskim, zdefiniowaną na I Soborze Watykańskim. Innymi słowy, zasadnicza trudność polegała na pogodzeniu prerogatyw episkopatu w rządach Kościołem z nienaruszalnością praw papieskich w tym względzie.

Aby wyjść z impasu, w jakim znalazła się dyskusja na ten temat oraz zorientować się w intencjach ojców soborowych co do reaktywowania stałego diakonatu w Kościele, odbyło się 30. 10. 1963 r. głosowanie nad następującymi pytaniami: 1. czy konsekracja biskupia stanowi najwyższy stopień święceń kapłańskich; 2. czy prawowicie wyświęcony biskup, pozostający we wspólnocie z innymi biskupami i papieżem, stanowiącym głowę i zasadę ich jedności, jest członkiem ciała biskupiego; 3. czy ciało albo kolegium biskupie zastępuje kolegium apostoelskie w urzędzie głoszenia Ewangelii, uświęcania oraz rządzenia i razem z biskupem rzymskim, a nigdy bez tej głowy, której władza prymacjalna pozostaje w całości i nietknięta nad wszystkimi pasterzami i wiernymi, posiada pełną i najwyższą władzę w Kościele; 4. czy owa władza przysługuje zjednoczonemu ze swoją głową kolegium biskupów z prawa Bożego; 5. czy schemat ma się wypowiedzieć co do stosowności przywrócenia diakonatu w różnych regionach jako osobnego i stałego stanu świętego urzędu wedle potrzeb Kościoła. Odpowiedź na wszystkie postawione pytania była w większości pozytywna⁴².

O uroczystym charakterze III rozdziału konstytucji *Lumen gentium*, choć nie stanowi on jeszcze definicji dogmatycznej, świadczy formuła wprowadzająca do tych rozstrzygnięć: „Uczy zatem Święty Sobór” (*Docet autem Sancta Synodus*). Sprowadzają się one do orzeczeń, że: 1. sakra biskupia jest pełnią sakramentu kapłaństwa (*Docet autem Sancta Synodus episcopali consecratione plenitudine, conferris sacramenti Ordinis*) (KK 22); 2. wraz z nią biskupi otrzymują nie tylko władzę uświęcania, lecz także funkcję nauczycielską i rządzenia, która wszakże powinna być wykonywana w hierarchicznej wspólnocie z Głową Kolegium i jego członkami (*Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua non nisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt*) (KK 22); 3. członkiem kolegium stają się oni dzięki otrzymanej sakrze biskupiej i hierarchicznej wspólnoty z Głową i jego członkami (*Membrum Corporis episcopalis aliquis constituitur vi sacramentalis consecrationis et hierarchica communione cum Collegii Capite atque membris*) (KK 22) oraz 4. kolegium biskupie z ustanowienia Bożego jest podmiotem najwyższej władzy nauczania i rządzenia w Kościele, ale tylko z papieżem i nigdy bez niego (*Proinde docet Sacra Synodus Episcopos ex divina institu-*

⁴² A. Kubiś, *Wprowadzenie do „Lumen gentium” – Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, [w:] *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele*, red. S. Grzybek, Kraków 1971, s. 36.

tione in locum Apostolorum successione, tam quam Ecclesiae pastores, quod qui audit Christum audit... (cfr. *Luc. 10, 16*) (KK 20)⁴³.

W związku z powyższymi uroczystymi rozstrzygnięciami doktrynalnymi istnieje teologiczny problem podmiotu najwyższej władzy w Kościele. Ile ich jest: Jeden czy dwa? Na pewno jedna i ta sama władza najwyższa jest sprawowana w Kościele w dwojaki sposób: jeden personalny – przez papieża i drugi kolegialny – przez episkopat ze swoją Głową. Dlatego ogół teologów mówi, z wyjątkiem np. K. Rahnera, o podwójnym podmiocie nieadekwatnie podzielonym. Oznacza to, że pierwszy podmiot (papież) stanowi równocześnie istotną część drugiego (kolegium)⁴⁴.

16. Prezbiterzy w nauczaniu Soboru stanowią razem ze swoim biskupem jedno grono kapłańskie (*prezbiterium*), jedną rodzinę, której ojcem jest biskup (por. KK 28; DB 28; DK 7). Ta hierarchiczna łączność wypływa z udziału w jednym i tym samym kapłaństwie i posługiwaniu Chrystusa, a więc z jedności konsekracji i misji (por. DK 2, 7). Obowiązek posługi biskupiej został zatem w stopniu podporządkowanym zlecony prezbiterom, a ich łączność z biskupem jest wymaganiem miłości duszpasterskiej i winna stanowić więź rzeczywistej miłości nadprzyrodzonej (por. DB 28; DK 17); jest ona nadto postulatem skuteczności działania i warunkiem kapłańskiej świętości (por. DK 12). Wszyscy prezbiterzy są więc związani także ze sobą tożsamością powołania i najściślejszym braterstwem sakramentalnym. Chociaż zajęci są różnymi obowiązkami, to jednak wykonują dla ludzi jedną i tę samą posługę kapłańską⁴⁵.

17. Nadto na szczególne podkreślenie zasługuje jeszcze reaktywowanie przez Vaticanum II stałego diakonatu (por. KK 29). Przy czym diakonat ten mogą otrzymać także mężczyźni żonaci. Decyzje w tym względzie podejmują poszczególne konferencje episkopatów. Muszą one jednak być zatwierdzone przez Stolicę Apostolską⁴⁶.

18. Vaticanum II pod nazwą świeckich rozumie wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy

⁴³ G. Nicolussi, *La sacramentalità dell' Episcopato nella „Lumen gentium”*, cap. III, *Ephemerides theologicae Lovanienses*, XLVII/1, T. XLIII, Gembloux 1971, ss. 7–63. Autor daje szczegółową analizę rozstrzygnięć teologicznych dotyczących episkopatu w III rozdziale Konstytucji *Lumen gentium*. Por. także: J. Ratzinger, *Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, [w:] *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970, ss. 171–224.

⁴⁴ A. Kubis, *Prymat papieski w ujęciu I i II Soboru Watykańskiego*, „*Analecta Cracoviensia*” IV (1972), ss. 206 i ns.

⁴⁵ *Nauka Soboru Watykańskiego II* (w zarysie), Poznań 1975, ss. 56–58. 67–69. Zob. pogłębione opracowanie tematu: J. Giblet, *Les prêtres*, w: *L'Eglise de Vatican II*, (Unam Sanctam 51c), t. III – commentaires, Paris 1966, ss. 915 i ns.

⁴⁶ KKK, nr 1569–1971 (Święcenia diakonów – „dla posługi”); nr 1588. Zob. także: A. Kerckvoorde, *Éléments pour une théologie du diaconat*, [w:] *L'Eglise de Vatican II*, (Unam Sanctam 51c), t. III – commentaires, Paris 1966, ss. 943–991; M. Schmaus, *Apostolische Hilfsenschaft: der Diakonat*, [w:] *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, Bd. 2, München 1970, ss. 257–260.

jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako lud Boży, uczestniczący na swój sposób w kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie Chrystusa – sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie (por. KK 31; DA 2).

Specyficzną właściwością wiernych, nie przynależących do hierarchii czy stanu zakonnego, jest ich zatem charakter świecki (por. KK 31) oraz to, że należą w całej pełni do ludu Bożego i do społeczności cywilnej (por. DM 21; DA 5). Zadanie ich polega na tym, by szukać królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej. Żyją oni w świecie, tzn. pośród spraw i obowiązków świata w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego. Tam ich Bóg powołuje, aby wykonując właściwe sobie zadania, duchem ewangelicznym rozświetlali wszystkie sprawy doczesne i tak przyczynili się do uświęcania świata na kształt zaczynu niejako od wewnątrz (*ut suum proprium munus exercendo, spiritu evangelico ducti, fermenti instar ad mundi sanctificationem velut ab intra conferant*) (por. KK 31)⁴⁷.

19. W konkluzji należy zauważyć, że przedsoborowa eklezjologia instytucjonalna, odegrała niezwykle doniosłą rolę w trudnych warunkach podziałów poreformacyjnych chrześcijaństwa dla ugruntowania tożsamości Kościoła katolickiego. Niemniej przedstawiając Kościół głównie jako doskonałą społeczność (*societas perfecta*), wywarła pomiędzy Soborem Trydenckim i Watykańskim II także nie całkiem korzystny wpływ na kształtowanie się duszpasterstwa w Kościele. Ujemne skutki praktyczne jej dominującej pozycji ujawniły się chyba najbardziej w tym, że przez akcentowanie rozróżnienia pomiędzy Kościołem nauczającym (hierarchia) i słuchającym (katolicy świeccy), laikat stał się do pewnego stopnia pasywnym przedmiotem aktywnej działalności hierarchii⁴⁸.

ODRODZENIE W EKLEZJOLOGII

20. Dzieło odnowy w eklezjologii katolickiej rozpoczęła szkoła w Tübingen w początkach XIX w.⁴⁹ Jego kontynuację podjęła następnie szkoła rzymska (*Collegium Romanum*), której kontynuacją jest aktualnie papiński Uniwers-

⁴⁷ *Nauka Soboru Watykańskiego II* (w zarysie), Poznań 1975, ss. 59. 72–73. Zob. także opracowania: E. Schillebeeckx, *La définition typologique du laïc chrétien selon Vatican II*, [w:] *L'Eglise de Vatican II*, (Unam Sanctam 51c), t. III – commentaires, Paris 1966, s. 1013–1033; M.-D. Chenu, *Les laïcs et la „consecratio mundi”*, tamże, ss. 1035–1053; C. Koser, *La coopération des laïcs avec la hiérarchie sur le plan de l'épiscopat*, tamże, ss. 1055–1077; M. Gozzini, *Relation entre les laïcs et la hiérarchie*, tamże, ss. 1079–1101.

⁴⁸ J. Y. M. Congar, *Jalons pour une ecclésiologie du laïcat* (Unam Sanctam...), Paris 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*, s. 14.

⁴⁹ J. R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule. Ihre Eigenart*, Freiburg i. Breisgau, 1964; por. W. Kasper, *Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus*, w: *Internationale katholische Zeitschrift, „Communio”* 17 (1988), ss. 433–443.

22. Bliższego omówienia wymagają poglądy eklezjologiczne J. A. Möhlera, który jest 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, ulegając zasadniczym wariacjom⁵⁹. Pierwszy etap znamionuje pewna paralelność Kościoła – społeczności ludzkiej i Kościoła – wspólnoty ludu chrześcijańskiego, zamieszkałej i rządzonej przez Ducha Świętego⁶⁰. 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. Kościół przedstawił tutaj jako organizm widzialny, który od wewnątrz ożywia moc Ducha Świętego, jednoczącą wszystkie jego członki.⁶¹ Oba te ujęcia wykazują u J. A. Möhlera pewne niewystarczające zrównoważenie – odrębności i zarazem jedności – pomiędzy elementem boskim i ludzkim w Kościele. Pierwsza koncepcja, za bardzo je oddzielając, zdradza ślady nestorianizmu eklezjologicznego, druga znowu niebezpiecznie je miesza i zbliża się do monofizytyzmu eklezjologicznego⁶².

Zrównoważoną eklezjologię J. A. Möhler dał dopiero w *Symbolice*, która zawiera trzeci, najbardziej dojrzały jej etap⁶³. Formułując definicję Kościoła, odwołał się on 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 ludzi⁶⁴. Aby ocenić doniosłość tych sformułowań, wystarczy po-

⁵⁹ Por. J. R. Geiselmanna, *Les variations de la définition de l'Eglise chez Joh. Adam Möhler*, [w:] *L'ecclésiologie au XIXe siècle*, par: M.Nédoncelle, R. Aubert ..., tłum.: M. L. Steinhauser, Paris, 1960, ss. 141–169.

⁶⁰ Por. tamże, ss. 142–150.

⁶¹ Por. tamże, ss. 150–159.

⁶² Por. tamże s. 159.

⁶³ Najlepsze krytyczne wydanie *Symboliki* wraz ze wstępem i komentarzem opracował J. R. Geiselmann. Zob. J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Bd. I, Köln, 1960; Bd. II, Köln, 1961.

⁶⁴ „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 desselben, 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 Erchei-

równać je z określeniem Kościoła, jakie daje II Sobór Watykański (por. KK 8). Tożsamość treściowa między nimi nie podlega żadnej dyskusji⁶⁵. Tak więc myśl eklezjologiczna J. A. Möhlera nie tylko dała początek odrodzeniu teologii Kościoła w XIX w., lecz również i dzisiaj nie traci na znaczeniu i aktualności⁶⁶.

23. W połowie XIX w. – również szkoła rzymska – którą tworzyli teologowie grupujący się w *Collegium Romanum*, stała się kontynuatorem analogicznego odrodzenia w eklezjologii. Należy tu zacytować 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, ale – i to przede wszystkim – w schemacie przygotowanym przez nich na I Sobór Watykański⁶⁷.

24. Rzecz, która w tym schemacie uderza i stanowi nowość jest I rozdz. 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 plan⁶⁸. Bardzo cha-

nung, 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 untrügllich, 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", Möhler, *Symbolik*, Bd. I, s. 389.

⁶⁵ „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 assimilatur. Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dimissi modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificantem ad augmentum corporis inservit (cfr. Eph 4, 16)”, KK 8.

⁶⁶ 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. *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Hl. Geistes in Christus und den Christen*, München, 1964, ss. 3–14.

⁶⁷ Por. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader)*, Freiburg–Basel–Wien, 1962.

⁶⁸ „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 di-

rakterystyczną jest argumentacja, jaką posłużono się uzasadniając to stanowisko, ponieważ uwzględnia ona nie tylko racje pozytywne, a mianowicie że określenie *Mistyczne Ciało Chrystusa* zawiera wyraźną naukę Pisma św. i wyraża najgłębszą naturę Kościoła, ale i racje polemiczne, tzn. że miało ono zaprzeczyć zarzutom, iż katolicy całą naukę o Kościele redukują 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-nadprzyrodzony⁶⁹.

Oczywiście schemat nie jest jeszcze dokumentem soborowym. Ukazuje on jedynie eklezjologię teologów wchodzących w skład komisji, w tym wypadku *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 ona odrzucona, to jednak spotkała się ze znacznymi zastrzeżeniami. Przedstawienie natury Kościoła przez kategorię mistycznego Ciała Chrystusa wydawało się ojcom 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 przekonujące 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

vino capiti fide, spe, et caritate coniuncti, uno eius spiritu omnes vivificentur, ac coelestium gratiarum et charismatum dona cumulate reciperent. Atque haec est, quae, ut fidelium mentibus obiiciatur, alteque defixa haereat, satis numquam commendari potest, praecelles ecclesiae species, cuius caput est Christus, ex quo totum corpus compactum, et connexum per omnem iuncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate”, Mansi, t. 51, s. 539.

⁶⁹ „Ad describendam ecclesiae naturam secundum veram et catholicam doctrinam, statuitur *primo loco*, illam esse corpus Christi mysticum eo quod 1. in sacris litteris ecclesiae 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.

jego wewnętrzne, boskie oblicze, zdobyły sobie trwałą pozycję w teologii, która stopniowo miała się pogłębiać i poszerzać zakres swej problematyki⁷⁰.

25. Niezwykły rozkwit odradzającej się myśli eklezjologicznej i to zarówno katolickiej jak i protestanckiej, przypada na lata międzywojenne XX w. R. Guardini († 1968) wypowiedział wówczas prawie że prorocze słowa: „Jesteśmy świadkami procesu o nie dającym się przewidzieć znaczeniu: Kościół rozpoczyna się budzić w duszach”⁷¹, a O. Dibelius († 1967) proklamował wiek XX wiekiem Kościoła⁷².

Doktryną, która wysunęła się na czoło ówczesnej eklezjologii, nie wymieniając pojawiającej się u niektórych teologów idei królestwa Bożego, jest 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, dowartościowanie wszystkich członków tego ciała, a więc hierarchii i wiernych oraz współpracę między nimi w kontynuacji dzieła zbawczego⁷³. Bilans doktrynalny całego ruchu przedstawił w 1940 r. Erich Przywara⁷⁴.

26. Wśród przeobfitej literatury teologicznej o Kościele – Mistycznym Ciele Chrystusa – na szczególną uwagę zasługują dwutomowa monografia E. Merscha († 1944), zawierająca omówienie nauki w całej tradycji doktrynalno-historycznej, poczynawszy od Biblii, poprzez teologię zarówno grecką jak i zachodnią aż do czasów jemu współczesnych⁷⁵ i dzieło S. Trompa, ponieważ idee w nim zawarte są bardzo bliskie encyklice *Mystici Corporis Christi* papieża Piusa XII⁷⁶.

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, du-

⁷⁰ V a l e s k e, *Votum Ecclesiae*, ss. 196–197.

⁷¹ „Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen”, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz, 1922, s. 1.

⁷² O. D i b e l i u s, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926.

⁷³ P o r. G. T h i l s, *Orientations de la théologie*, Louvain 1958, ss. 94–95.

⁷⁴ *Corpus Christi Mysticum – Eine Bilanz*, „Zeitschrift für Ascese und Mystik“ 15 (1940), ss. 197–215. Na język polski ks. S. Grelewski przetłumaczył znane dzieło F. Jürgensmeistersa, teologa niemieckiego, którego polski tytuł brzmi: *Mistyczne Ciało Chrystusowe*, Lublin 1939.

⁷⁵ E. M e r s c h, *Le Corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*, t. I. (Première et deuxième parties): *Ecriture, tradition greque*; t. II (troisième partie): *Tradition occidentale*, Paris 1936.

⁷⁶ S. T r o m p, *Corpus Christi quod est Ecclesia. I. Introductio generalis*, Romae 1937.

chowo 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 pełni i powiększało zarówno ilościowo (tzn. pod względem wielkości) jak i jakościowo (tj. pod względem doskonałości). Dzięki temu obraz Zbawiciela pod ożywiającym wpływem Ducha Chrystusa wyraża się w poszczególnych jego członkach⁷⁷.

27. Podobnie naukę o mistycznym Ciele Chrystusa ustawia encyklika *Mystici Corporis Christi* Piusa XII. We wstępie odrzuca ona zarówno „naturalizm” jak i „mystycyzm” eklezyjologiczny. Błąd zwany *naturalizmem popolitum* nie widzi i nie chce widzieć w Kościele Chrystusowym nic innego poza więzami prawnymi i społecznymi, [z kolei] fałszywy *mystycyzm* [zaciera] niewzruszone granice pomiędzy stworzonymi rzeczami, a ich Stwórcą fałszując Pismo św.” (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). Trudno w niniejszym szkicu streszczać bogatą treść całej encykliki. Tutaj wystarczy ograniczyć się jedynie do tego, co mówi ona odnośnie założenia Kościoła przez Chrystusa oraz dlaczego jest nazwany *mistycznym* Jego Ciałem, ze względu na ich wyjątkowe znaczenie w odrodzeniu eklezyjologicznym.

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 od wczesnego średniowiecza i znajduje potwierdzenie w licznych dokumentach papieży. „Służy [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).

Encyklika kończy się epilogiem zawierającym inwokację do Niepokalanej Matki Boga (por. MC 110-111). 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 rzymsko-

⁷⁷ Tamże, ss. 166–167.

katolickim ze wszystkimi jego wartościami niewidzialnymi i elementami widzialnymi. Duszą Ciała Mistycznego jest Duch Święty (por. MC 55–56). 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”⁷⁸.

28. 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 eklezjologiczne.⁷⁹ Wraz z inną encykliką tegoż papieża Piusa XII *Mediator Dei* o świętej liturgii (20 11 1947), która naturę i funkcję liturgii opiera na koncepcji Kościoła – Mistycznym Ciele Chrystusa,⁸⁰ zamyka pierwszy, historycznie i teologicznie niezmiernie ważny etap tego odrodzenia. Papież Paweł VI (1963–1978) stwierdził przy rozpoczęciu 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 zrealizowania⁸¹. Pracę tę podjął on na II Soborze Watykańskim w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*.

29. Studia eklezjologiczne poprzedzające II Sobór Watykański (1962–1965) są bardzo liczne i wykazują duże zróżnicowanie problematyki. Na specjalne wyróżnienie wśród nich zasługuje kolekcja (seria) frankojęzyczna *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). L. Cerfaux szkicując teologię Kościoła wg 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 Chrystusa tegoż Apostoła⁸². Istnieje po-

⁷⁸ AAS 35 (1943), ss. 199–220.

⁷⁹ V a l e s k e, *Votum Ecclesiae*, ss. 231–236; E. M é n a r d, *L'ecclésiologie hier et aujourd'hui*, Bruges, 1966, ss. 58–59; B. P y l a k, *Problematyka teologicznej definicji Kościoła*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 7/1 (1960), 45–72.

⁸⁰ AAS 39 (1947), 528nn; DS, 3840–3855.

⁸¹ „Per Praeclaras Encyclicas Litteras Decessoris 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 ss. Concilii periodo ineunte* (sessio II: d. 29 sept. 1963), AAS, 56 (1963), s. 848.

⁸² L. C e r f a u x, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris 1955 (nouvelle édition).

wszechna opinia, że eklezjologia Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* wywodzi swe przewodnie idee z badań biblijno-teologicznych L. Cerfaux, pomimo tego, że nie był on osobiście uczestnikiem Soboru⁸³.

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)⁸⁴. 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 Konstytucji⁸⁵, nie stała się we wzmiankowanym okresie przedmiotem takiego rozmiaru badań, na jakie zasługiwała. Specjalną monografię na ten temat opublikował J. Hamer⁸⁶. Stwierdził on 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.

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

- I. Misterium Kościoła;
- II. Lud Boży;
- III. hierarchicznym ustroju Kościoła, a w szczególności o episkopacie;
- IV. Katolicy świeccy;
- V. Powszechne powołanie do świętości w Kościele;
- VI. Zakonnicy;
- 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 związku⁸⁷. Tym samym

⁸³ Informacja ustna udzielona Autorowi artykułu przez ks. kard. Andrzeja M. Deskura.

⁸⁴ O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt /M, 1963; K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg, 1962.

⁸⁵ „*Communio est notio (...) Non formam intelligitur autem de vago quodam affectu, sed de realitate organica, quae iuridicam exigit et simul caritate animatur*”, Sobór Watykański II, s. 260.

⁸⁶ J. Hamer, *L'Eglise est une communion*, Paris 1962.

⁸⁷ „Dyptych – dyptyk ...b) «dwie tabliczki połączone ze sobą zawiasami, zamykane jako książka, zawierające na wewnętrznych powierzchniach malowidła lub płaskorzeźby»”, *Mały*

obejmują one wszystkie wymiary nadprzyrodzone i doczesne rzeczywistości eklezjalnej⁸⁸.

Pierwszy dyptyk mówiąc 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 ustrukturalizację instytucjonalną Ludu Bożego. Kościół z woli Chrystusa nie jest jakąś masą bezkształtną, bo jego członkowie należący zarówno do hierarchii (biskupi, kapłani i diakoni) jak i katolicy świeccy, będąc podmiotem działania, mają w nim swoje właściwe miejsce i zadania, które przy całym istotnym różnicowaniu 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 Pańskiego⁸⁹.

Słusznie zatem pisze D. B. M Przybylski, że „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 dalszych 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 powołaniem”⁹⁰.

31. Określenie Kościoła jako Ludu Bożego – nie pomijając innych form eklezjologicznych, zwłaszcza kategorii Ciała Chrystusa – zrywa z jego jednostronnym, jurydycznym ujęciem, typowym dla eklezjologii potrydenc-

słownik języka polskiego (pod redakcją S. Skorupki, H. Auderskiej, Z. Łępickiej), Warszawa 1969, s. 147.

⁸⁸ Ch. Moeller, *Introduction générale*, [w:] *L'Eglise. Constitution „Lumen gentium”*, Mame 1966, ss. 25–30.

⁸⁹ Tamże, ss. 8–25; por. R. Laurentin, *Bilan du Concile. Histoire – Textes – Commentaires avec une chronique de la quatrième session*, Paris 1966, ss. 210–236.

⁹⁰ *Układ i język Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, „Ateneum Kapłańskie” 68/5–6 (1963), s. 262.

kiej, 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 pomiędzy prymatem biskupa rzymskiego, zdefiniowanym na Vaticanum I i episkopatem światowym. Obaj stanowią organiczną jedność. Kolegium biskupie, którego członkiem zostaje się dzięki przyjętej sakrze, posiada jako następcą „Dwunastu” najwyższą władzę rządzenia i nauczania i 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, widząc się w stanie pielgrzymy, który pełnię swojego celu posiadzie w paruzji Jezusa Chrystusa. Matka Boża zajmuje wyjątkową pozycję w historii zbawienia. Niemniej znajduje się po stronie stworzeń, a nie Stwórcy⁹¹.

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 św., 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 Objawienia. Dzięki zastosowaniu powyższej metody Konstytucja *Lumen gentium*, pozostając wierną przeszłości, stała się równocześnie nowatorską; zmieniając wiele, nie zniekształciła katolicyzmu. Po prostu jedna i ta sama niezmienna rzeczywistość eklezyjalna została tylko głębiej ujęta i teologicznie dokładniej wyrażona⁹².

⁹¹ Por. W. Granat, *W głąb misterium Kościoła. Konstytucja dogmatyczna Soboru Watykańskiego II „Lumen gentium”*, [w:] *Pastori et Magistro*, Lublin 1966, ss. 19–40; Y. M. Congar, *En guise de conclusion*, [w:] *L’Eglise de Vatican II*, t. III, Paris 1966, ss. 1365–1373.

⁹² G. Philips, *L’Eglise et son mystère au IIe Concile du Vatican*, t. II, Paris 1968, ss. 324–328.