



PODRĘCZNIKI
WYDZIAŁU
TEOLOGICZNEGO

4

TEOLOGIA
FUNDAMENTALNA

Tom 4

**KOŚCIÓŁ
CHRYSTUSOWY**

UNIwersytet
PAPIESKI
JANA PAWŁA II
W KRAKOWIE

TEOLOGIA FUNDAMENTALNA
TOM IV

KOŚCIÓŁ CHRYSZTUSOWY

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II
W KRAKOWIE

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
PODRĘCZNIKI

4

ukazały się:

tom I	CZŁOWIEK – FILOZOFIA – BÓG
tom II	RELIGIE ŚWIATA A CHRZEŚCIJAŃSTWO
tom III	OBJAWIENIE I CHRYSZTUS
tom IV	KOŚCIÓŁ CHRYSZTUSOWY
tom V	POZNANIE TEOLOGICZNE
tom VI	WYBÓR TEKSTÓW

TEOLOGIA FUNDAMENTALNA
TOM IV

KOŚCIÓŁ CHRYSZTUSOWY

WYDANIE IV
ZMIENIONE

REDAKCJA
ks. Tadeusz Dzidek, ks. Łukasz Kamykowski,
o. Andrzej Napiórkowski OSPPE

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2019

Projekt okładki
Wojciech Kurzyński

Korekta
Robert Wilk

Publikacja finansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2019.

Copyright © 2019 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydanie IV zmienione

ISBN 978-83-7438-835-1 (wersja drukowana)
ISBN 978-83-7438-836-8 (wersja online)

DOI: <http://doi.org/10.15633/9788374388368>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30–348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel. 12 422 60 40; e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Spis treści

WPROWADZENIE	9
I. PYTANIE O KOŚCIÓŁ.....	13
o. Andrzej Napiórkowski	
A. Czy Kościół jest niezbędny?.....	15
1. Zasada soteriologiczna	15
2. Jezus Chrystus – Prasakrament, Kościół – sakrament podstawowy	16
B. Jeden Kościół a wielość Kościołów	18
II. GENEZA I MISJA KOŚCIOŁA W ŚWIETLE OBJAWIENIA	23
o. Andrzej Napiórkowski	
A. Preegzystencja Kościoła w zamyśle Boga Ojca	25
B. Zwołanie ludu Izraela przez Jahwe.	28
1. Przymierze z Abrahamem i w Mojżeszu	28
2. Namiot Spotkania i Świątynia Jerozolimska typami Kościoła	31
3. Wierna „Reszta” przez łaskę	33
C. Nowe i wieczne Przymierze Jezusa Chrystusa	37
1. Królestwo Boże a Kościół	37
2. Uczniowie i uczennice, a kolegium Dwunastu	39
3. Szymon – Piotr: pierwszy wśród apostołów	42
4. Ostatnia Wieczerza – Nowe Przymierze	43
5. Męka, śmierć i zmartwychwstanie	45
D. Kościół Ducha Świętego	48
1. Pięćdziesiątnica	49
2. Popaschalna wspólnota	51
E. Eschatyczna pełnia	53
III. ROZWÓJ EKLEZJOLOGII KATOLICKIEJ	59
o. Andrzej Napiórkowski	
A. Charyzmatyczna wspólnota pierwszych wieków	59
B. Powstanie państwa kościelnego w VIII w.	60
C. Rozkwit instytucjonalnego ujęcia Kościoła średniowiecza	60
D. Niewidzialna wspólnota w postulatach reformacji	62

E. Sobór Trydencki: „społeczność doskonała”	63
F. Oświeceniowe herezje	64
G. Odrodzenie nauki o Kościele w XIX i XX w.	65
H. Misterium Kościoła: Drugi Sobór Watykański	67
I. Eklezjologia posoborowa	68
IV. ZNAKI PRAWDZIWOŚCI KOŚCIOŁA	73
ks. Józef Morawa	
A. Odkrywanie znamion Kościoła w jego dziejach	73
1. Znamiona a wiara w Kościół	76
2. Sposób prezentacji znamion	76
B. Jedność	77
1. Treść pojęcia	77
2. Refleksja biblijno-historyczna	78
a. W Starym Przymierzu	78
b. W działalności Jezusa Chrystusa	79
c. W pierwotnym Kościele	80
d. Świadectwo św. Pawła	81
e. Świadomość i realizacja jedności Kościoła na przestrzeni wieków	82
f. Ruch ekumeniczny a jedność Kościoła	86
C. Świętość	89
1. Treść pojęcia	89
a. Kościół niezachwianie święty	89
b. Święty Kościół grzeszników	91
2. Refleksja biblijno-historyczna	92
a. W Starym Testamencie	92
b. W osobie i zamyśle Chrystusa	93
c. W pierwotnym Kościele	94
d. Świadomość i realizacja świętości na przestrzeni wieków	95
3. Świętość w Kościele katolickim dziś	97
a. Kościół uświęcający się i uświęcający	97
b. Źródła i środki uświęcania	98
c. Charyzmaty i ruchy	100
d. Znamię świętości w ekumenii	101
D. Katolicki (powszechny)	102
1. Treść pojęcia	103
2. Refleksja biblijno-historyczna	104
a. W Starym Testamencie	104
b. W nauce Jezusa Chrystusa i pierwotnym Kościele	105
c. Pojęcie uniwersalności katolickiej w Kościele apostoelskim	105
3. Wybrane problemy związane z powszechnością Kościoła	106
a. Odnowienie świadomości misyjnej Kościoła	106
b. Kościół powszechny a Kościoły partykularne	107
c. Powszechność Kościoła a ekumenia	109

d. Przynależność do Kościoła	110
e. „Poza Kościołem nie ma zbawienia”	114
E. Apostolskość	115
1. Treść pojęcia	116
a. Istota apostołstwa	116
b. Apostolskość Kościoła	117
c. Biskupi jako następcy apostołów	117
d. Świadomość apostołstwa	118
2. Uzasadnienie historyczno-teologiczne	119
a. Rola Piotra w pierwotnym Kościele i sukcesja jego urzędu	120
b. Sukcesja biskupów w Kościele poapostolskim	124
3. Urząd apostołski w Kościele we współczesnej myśli teologicznej	126
a. Kolegium Biskupów	126
b. Papież a kolegium biskupów	127
F. Maryja Boża Rodzicielka figurą Kościoła	130
1. Wzajemne odniesienie Maryi i Kościoła	131
2. „Maryjna” i „Piotrowa” zasada Kościoła	133
3. Maryja jako osobowe świadectwo pełnej świętości Kościoła	134
4. Maryja jako znak nadziei	135
5. Maryja Matką Kościoła	136
6. Cześć Najświętszej Maryi w Kościele	137
V. KOŚCIOŁY W CHRZEŚCIJAŃSTWIE	139
o. Andrzej Napiórkowski OSPPE	
A. Kościoły „katolickie”	139
1. Starokatolickie	140
2. Wschodnie	141
a. Przedchalcedońskie	141
b. Prawosławne	142
B. Protestanckie	143
1. Luterkańskie	145
2. Reformowane	146
3. Ewangelickie Unie Kościołów	147
4. Ewangelickie Wolne Kościoły	147
C. Anglikańskie	151
D. Ekumeniczny dialog odsłania prawdę o Kościele	151
ZAKOŃCZENIE	157
WYKAZ SKRÓTÓW	161

Wprowadzenie

W naszym podręczniku *Teologii fundamentalnej* chcemy ukazać, że poszukiwanie Boga zostało głęboko wpisane w ludzką kondycję, co więcej, jest ono racjonalnie uzasadnione (tom I). Znajduje swe ujście w religiach, przez które człowiek szuka kontaktu i zjednoczenia ze Stwórcą. Porównanie wielkich religii świata z chrześcijaństwem ujawniło jego oryginalność, która polega na tym, że jako jedyna religia odwołuje się nie tylko do ulotnych i pośrednich objawicieli Absolutu, ale upatruje swego bezpośredniego Objawiciela w Bogu, który sam staje się człowiekiem (tom II). Analiza chrześcijańskiej koncepcji Objawienia doprowadziła nas do stwierdzenia, że jego pełnię stanowi Jezus. Historyczność postaci Jezusa jest dobrze zakotwiczona w źródłach i nie podlega dyskusji. Jezus – Bóg, który stał się człowiekiem, zaangażował się w dialog ze światem ludzi. Nie tylko nawiązał z nimi kontakt, ale ofiarował im swe życie. Jego zmartwychwstanie po śmierci krzyżowej obrazuje życie boskie, w którym mają swój udział Jego naśladowcy (tom III).

W konsekwencji pojawia się pytanie: w jaki sposób człowiek ma przystęp do Objawienia – daru życia w Bogu? Stawia nas ono przed nauką o Kościele, czyli eklezjologią. Właśnie ona stanowi treść niniejszego, czwartego tomu naszego podręcznika. Będziemy się starać ukazać w nim Kościół jako rzeczywistość bosko-ludzką, jako przestrzeń zbawienia w świecie i dla świata, w której człowiek przebywa we wspólnocie miłości z Bogiem, z innymi ludźmi i światem natury.

Pierwszy rozdział sprowadza się do niełatwego pytania o Kościół, zwłaszcza dzisiaj, gdy rzeczywistość pokazuje nam dziesiątki różnych Kościołów w łonie samego chrześcijaństwa. Jak zatem się ustosunkować do tego fenomenu, skoro większość wspólnot kościelnych rości sobie prawa do bycia tym jednym, jedynym Kościołem Jezusa, który On przewidział jako historyczną kontynuację swego zbawczego dzieła tu na ziemi?

Zasadnicze zagadnienia eklezjologii: geneza Kościoła, jego natura i misyjne posłanie w świetle Objawienia judeo-chrześcijańskiego zostają zaprezentowane w drugim rozdziale. Pytamy tu o początki Kościoła, jego posłannictwo w świetle

Objawienia, a zatem w ujęciu Pisma Świętego i Tradycji. Właściwe i odpowiedzialne próby opracowania tych zagadnień stają się możliwe po uwzględnieniu najnowszych osiągnięć nauk biblijnych i, naturalnie, w oparciu o doktrynę *Vaticanum II*. Sytuowanie początków Kościoła w jakimś określonym punkcie dziejów zbawienia zawsze budziło kontrowersje. Jednakże spojrzenie na Kościół jako narzędzie zbawienia pozwala jego genezę wpisać w odwieczny zamysł Trójjedynego Boga i mówić o jego preegzystencji, która ujawniła się najpierw w ludzie Izraela, a następnie w osobie i czynie Jezusa Chrystusa, a skutecznia się nieustannie na drodze ku eschatycznej pełni w Duchu Świętym.

Kolejny rozdział prezentuje historyczny rozwój eklezjologii katolickiej: poczynając od głównych etapów kształtowania się doktryny eklezjologicznej w czasach patrystycznych, poprzez rozumienie Kościoła w średniowieczu jako społeczności, aż do eklezjologii instytucjonalnej i odrodzenia myśli o Kościele, które przyniósł ze sobą II Sobór Watykański.

Czwarty rozdział jest poświęcony znakom prawdziwości Kościoła, a ściślej kryteriom jej rozpoznawania. Pytamy, dzięki jakim znakom można stwierdzić, że wspólnota wierzących, samodefiniująca się jako Kościół Jezusa Chrystusa, jest tożsama z wizją swego Założyciela? Czy dzisiejszy Kościół jest tym, którego pragnął Chrystus? Tak postawione pytanie przewijało się nieustannie w całej historii Kościoła i dziś także należy do najważniejszych, gdy idzie o uzasadnienie jego tożsamości. Do takich podstawowych znaków zaliczamy jedność, świętość, powszechność (katolickość), apostołskość i maryjność. Na ile zatem współczesna postać Kościoła realizuje owe znamiona, które jawią się jako dar i zadanie, na tyle jest ona autentyczną i wiarygodną wspólnotą, dającą się prowadzić Duchowi Jezusa.

Aby lepiej rozpoznawać Chrystusa w siostrach i braciach tworzących dynamiczną wspólnotę prawdziwego Kościoła, czyli ostatecznie zgłębiać tajemnicę Jego samego, należy bez wątpienia pielgrzymować z Maryją. Nie bez uzasadnionych podstaw Sobór Watykański II swoją Konstytucję dogmatyczną o Kościele kończy VIII rozdziałem poświęconym błogosławionej Maryi Dziewicy w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Ona, stając się Bożą Rodzicielką, związała się także głęboko z Kościołem i Jej macierzyństwo w ekonomii łaski trwa nieustannie – aż do wiekuistego dopełnienia się zbawienia wszystkich wybranych. W porządku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem jest ona pierwowzorem (*typus*) Kościoła.

Ostatni, piąty rozdział podejmuje tematykę Kościołów chrześcijańskich. Fakt istnienia ponad trzystu Kościołów chrześcijańskich to przede wszystkim skutek bolesnych podziałów, które pojawiły się już wielokrotnie w dziejach chrześcijaństwa. Jest tu więc najpierw mowa o Kościołach „katolickich”, czyli starokatolickich i wschodnich, które są Kościołami w sensie ścisłym i znajdują się

bardzo blisko, patrząc z pozycji doktrynalnych, Kościoła rzymskokatolickiego. W wyniku XVI-wiecznych ruchów reformacyjnych doszło do powstania Kościołów protestanckich. W niniejszym opracowaniu omówiono jedynie ich największych przedstawicieli (luterzańskie, reformowane, Ewangelickie Unie Kościołów i Ewangelickie Wolne Kościoły). Ze względu zaś na swoją specyfikę odrębnie zostały potraktowane Kościoły anglikańskie. W naszej prezentacji tej różnorodności chrześcijaństwa uwypuklamy, jak wielkim wyzwaniem czasów, ujawnianym nam przez Ducha Jezusa, jest dążenie do wzajemnego pojednania wszystkich sióstr i braci w wierze i do odzyskania utraconej zewnętrznej, widzialnej jedności Kościoła.

I. Pytanie o kościół

o. Andrzej Napiórkowski OSPPE

Objawienie judeo-chrześcijańskie swój szczyt i pełnię znalazło w osobie Jezusa, który jest Mesjaszem. Gdy chcemy Go odkryć, to zaraz na początku stwierdzamy, iż dotarcie do historycznego Jezusa z Nazaretu nie wyczerpuje całego bogactwa Jego osoby i dzieła. Przede wszystkim należy Go postrzegać jako Chrystusa. Pytamy zatem już nie tylko o rozumowe przesłanki, lecz o wiarę. Tego wyższego stopnia poznania swojej tożsamości Jezus oczekuje od swoich wyznawców. Pod Cezareą Filipową postawił pytanie apostołom: „A wy za kogo mnie uważacie?” (Mt 16, 15). To wspomagana rozumem wiara, jaką wyznaje św. Piotr, a wraz z nim Kościół wszystkich czasów, jest właściwym sposobem przeniknięcia do tego misterium: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16). Jezus, poruszony wyznaniem Piotra, stwierdza, iż nie objawiły mu tego „ciało i krew”, ale Ojciec niebieski. Wyrażenie „ciało i krew” oznaczają całego człowieka i naturalną drogę poznania. Aby zatem odpowiednio dotrzeć do osoby Jezusa Chrystusa i Jego zbawczego dzieła, nie można poprzestać na intelektualnej refleksji. Niezbędna jest, pochodząca od Ojca Niebieskiego, łaska Objawienia udzielana we wspólnocie wiary Kościoła¹. Stąd pytanie o Jezusa Chrystusa, będącego samą istotą chrześcijaństwa, staje się jednocześnie pytaniem o Kościół.

Odpowiedzi na te pytania próbuje udzielić teologia fundamentalna w nauce o Kościele. Eklezjologia fundamentalna posługuje się w swoisty sposób ukierunkowaniem historyczno-empirycznym i uwypukla „strukturalną ciągłość” między misją Jezusa z Nazaretu a Kościołem, podkreślając wolę Jezusa w ustanawianiu królestwa Bożego, do czego jest konieczny lud stanowiący widzialny jego aspekt. Kościół zatem staje się wiarygodny, o ile tkwi w Chrystusie. W swoich znamionach (jeden, święty, powszechny, apostołski, maryjny), które jawią się jako dar i zadanie, jest on wezwany do nieustannej reformy i odnowy ze względu na swą

¹ Por. Jan Paweł II, List Apostolski „*Novo Millennio Ineunte*” (6. 01. 2001), [w:] „L’Osservatore Romano” (2001), nr 19–20, s. 10.

złożoność. Świadeztwo ochrzczonych staje się najbardziej przekonującym argumentem na rzecz wiarygodności Kościoła.

Współczesna eklezjologia fundamentalna, ujmująca Kościół jako znak wiarygodności, wychodzi więc od aspektu pośredniczenia w wierze i dlatego zajmuje się najpierw problemem wiary ludu Bożego (*credere ecclesiam*, Kościołem jako podmiotem wiary), aby następnie wskazać jego miejsce w wierze (*credere [in] ecclesiam*, czyli Kościół jako przedmiot wiary). Dokonuje się tu także przejście od Jezusa Chrystusa do Jego wspólnoty. W ten sposób przybliża się ujęcie wiarygodności na nowej drodze empirycznej, będącej dzisiaj jej paradygmatem i próbuje się przezwyciężyć obiegowę, a fałszywe hasło: „Chrystus – tak, Kościół – nie”². Wiarygodność zatem wprost wiąże się ze świadectwem życia: im bliżej kościelnej codzienności Duchowi Jezusa, tym wyraźniejsze i pewniejsze Jego prowadzenie. Tożsamość i posłanie Kościoła odsłaniają się w jego obecności, i to nie tylko wtedy, kiedy naucza, lecz o wiele bardziej, gdy żyje tym, czego naucza. Przepowiadanie i świadectwo tłumaczą zatem dar i odpowiedzialność Kościoła w konfrontacji ze światem³.

Jednakże zarówno przepowiadanie i świadectwo Kościoła stają się nieautentyczne w oczach świata, gdy z całą wyrazistością ujawniają się głębokie nieprawomocne podziały w łonie wspólnoty kościelnej. Należy skonstatować smutny fakt, iż postronny obserwator ma dziś do czynienia z rozbiciem Kościoła Chrystusowego. Ten brak zewnętrznej jedności jest tym bardziej godny pożałowania, iż wiele wspólnot rości sobie pretensje do bycia jedynym autentycznym, odmawiając naturalnie innym tego prawa. Gdzie jest zatem ten jeden prawdziwy? A może święta tajemnica jedności Kościoła sprowadza się jedynie do jego jedności wewnętrznej (ontycznej)? Jeśli tak, to razem z apostołem Pawłem wolno zapytać o podzielenie samego Chrystusa (por. 1 Kor 1, 13).

Z kolei bogactwo Objawienia, choć przyjmuje jeden Kościół Chrystusa, być może dopuszcza różnorodność kościelnych wyznań, aby wzmacniać wewnętrzną jedność ze Zbawicielem? Może istnieje uprawniony podział, który w pojednanej różnorodności zakłada jedność w wielości? Cała ta złożona problematyka,

² Por. G. Horst, *Gott ja, Kirche nein. Antworten auf 66x Kritik*, Aachen 1997, t. 1, s. 121–178; M. Rusecki, *Dlaczego niektórzy akceptują Chrystusa, a odrzucają Kościół?*, [w:] tenże (red.), *Problemy współczesnego Kościoła*, Lublin, 1996, s. 107–116; zob. Ł. Kamykowski, *Dlaczego Chrystus? Dlaczego Kościół?*, Kraków 1992; zob. S. Pié-Ninot, *Introduzione all'Ecclesiologia*, Casale Monferrato 1994; zob. H. Blüml, *Ja zur Kirche. Eine Streitschrift wider die modischen Vorwürfe gegen die katholische Kirche*, Regensburg 1994.

³ Por. M. Crociata, *Teologia fondamentale. La Chiesa*, Casale Monferrato 1991, s. 16; H. Seweryniak, *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w nowszej literaturze teologicznej*, [w:] T. Dola (red.), *Wiarygodność Kościoła*, Opole 1997, s. 27–48.

łącznie z kwestią konieczności istnienia Kościoła, będzie stanowić treść teologicznej refleksji pierwszego rozdziału podręcznika.

A. Czy Kościół jest niezbędny?

Pytanie o potrzebę Kościoła staje się niełatwą kwestią, ogniskującą się w problematyce sensu jego istnienia. Jest to jednocześnie klucz do całej eklezjologii. Każda odpowiedź na pytanie o konieczność jego istnienia będzie zaledwie fragmentaryczna. Opowiadając się ostatecznie pozytywnie za niezbywalnością Kościoła, należy stwierdzić, iż Chrystus planował jego zaistnienie po to, aby służył Jego Duchowi tworzącemu mistyczne ciało Chrystusa. Kościół jest niezbędny ze względu na swoją podstawową funkcję – powszechnego sakramentu zbawienia w świecie i dla świata.

1. Zasada soteriologiczna

Człowiek nie jest istotą nieskończoną, ale otwiera się na nieskończoność. Oznacza to, iż w swoich pragnieniach i dążeniach kieruje się nieustannie ku czemuś, co go niezmiennie przerasta. Łaknie wybawienia nie tylko z dręczących go zewnętrznych sytuacji, ale ostatecznie chce być wybawionym od siebie samego. Człowiek dąży do zbawienia. Pozbywając się w końcu wszelkich iluzji, dochodzi on do przekonania, iż źródło jego wybawienia musi znajdować się poza nim samym. Zwraca się więc do Boga, szuka Go, gdyż pragnie nawiązać z Nim kontakt.

Idee zbawienia występują we wszystkich cywilizacjach i ich religiach. Jeśli sięgniemy do myśli greckiej, to w historycznej rekonstrukcji stwierdzimy, iż nadzieja zbawienia była ściśle powiązana z poglądami filozoficznymi dotyczącymi natury i przeznaczenia człowieka. Szczególną rolę odegrały prądy filozoficzno-religijne zainicjowane przez Platona (427–347 przed Chr.), poglądy stoików i neopitagorejczyków. Poszukiwanie zbawienia i różnorodne techniki wyzwiania się człowieka rozbudowano zwłaszcza w tzw. misteriach greckich i hellenistycznych (eleusyńskie, dionizyjskie, ku czci bóstwa słońca Mitry, gnostyckie). W te nurty wpisują się także praktyki buddyjskie zwane „drogą wyzwolenia”. Buddyzm nie ma bogów, wiary i kultu, ale sprowadza się do samowyzwolenia z trojkiego cierpienia (pragnienia rozkoszy, stawania się i przemijania). Te sposoby wyzwiania się nie odwołują się do łaski pochodzącej z zewnątrz, lecz mają się spełnić ludzkim wysiłkiem (autosoteryzm). Całkowicie odmienną ideę zbawienia od występującej w religiach pogańskich proponują religie monoteistyczne (judaizm, chrześcijaństwo i islam), które wyzwolenie człowieka dobitnie przypisują

jedynie Bogu, negując samozbawienie, chociażby poprzez stosowanie najbardziej wyszukanych metod (rytów wtajemniczenia, wygaszenie pragnień, tajemną wiedzę, ekstazy, tańce). Szczególną odrębność i wyjątkowość widać zwłaszcza w chrześcijaństwie, głoszącym tajemnicę wcielenia odwiecznego Boga, który jako Mesjasz uwalnia człowieka od grzechów. Jest nim Jezus Chrystus, który nie przestając być Bogiem, stał się człowiekiem.

Chrześcijańską teologię zbawienia w całym jej bogactwie i wieloaspektowości odnajdujemy w *Piśmie Świętym*, które wprowadza w zupełnie nowy świat myśli, obrazów i symboli. Biblijna teologia zbawienia ukazuje chrześcijaństwo jako religię soterijną. Po pierwsze głosi ona, że inicjatorem zbawienia jest Bóg, który pochylając się z miłości nad nędzą, nieszczęściem i grzechem człowieka, interweniuje w historię i zbawia. Bóg zbawił ludzkość i świat przez śmierć i zmartwychwstanie swojego Syna, Jezusa Chrystusa. To zatem Bóg jako pierwszy w nadmiarze swej miłości wyszedł ku człowiekowi, uniżył się i ofiarował mu zbawienie, które polega nie tylko na wyzwoleniu z grzechu, ale też na obdarowaniu szczególnymi dobrami. Odkupienie to dar, niczym przez człowieka niezaskluszony. Religie pozabiblijne utrzymywały, iż Bóg wyzwala człowieka z materii (ciała) lub historycznie złego świata, zaś objawienie chrześcijańskie mówi o wyzwoleniu ze zła moralnego, z grzechu, co wprowadza drugi aspekt jego soterijności: człowiek dostępuje zbawienia nie przez negację swojej materialności czy ucieczkę od świata, lecz poprzez zwrot ku Synowi Bożemu, który wszedł w konkretne miejsce i czas świata. Stąd odkupieńcze dobra są przez Boga umieszczone w ludzkiej historii.

Ponadto odkupienie obejmuje całego człowieka, tak w wymiarze biologicznym, psychicznym, jak i duchowym. Powszechne i pełne zbawienie nastąpi dopiero w momencie powszechnego zmartwychwstania (por. 1 Kor 15, 54), gdy powtórnie przyjdzie chwalebny Chrystus (paruzja) jako pierwszy zmartwychwstały spośród tych, co pomarli. Zbawienie zatem rozciąga się na doświadczenie jednostkowe oraz wspólnotowe, obejmuje człowieka i kosmos. *Biblia* wyklucza indywidualistyczne rozumienie zbawienia, bo choć człowiek zbawia się jako osoba, czyni to jednak we wspólnocie ludu Bożego⁴.

2. Jezus Chrystus – Prasakrament, Kościół – sakrament podstawowy

Jezus Chrystus w swojej osobie i dziele jest odczytywany właściwie dopiero wówczas, gdy widzi się Go jako całkowitą i pełną realizację powszechnej woli zbawczej Boga. Ponieważ Bóg jest Stwórcą wszystkich ludzi, dlatego pragnie ich

⁴ Por. J. Kudasiewicz, *Chrześcijaństwo religią zbawienia*, [w:] M. Rusecki (red.), *Być chrześcijaninem dziś*, Lublin 1992, s. 190–212.

zbawienia. Te zbawcze moce, wysłużone męką, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa, pozostawił On w gestii wspólnoty wierzących, uznających Jego Syna za Mesjasza. Eklezjologia odnajduje się w chrystologii. Wspólnota, którą gromadzi Duch Jezusa, jest znakiem i narzędziem zbawienia dla swoich członków, ale też dla całego świata. Ukonkretnione i uhistorycznione zbawienie Chrystusa jest zatem udzielane w Jego Kościele i przez Jego Kościół, którego wielowątkowe dzieje sięgają swymi korzeniami nie tyle historii Izraela jako narodu wybranego czy też ofiary pierwszego sprawiedliwego Abła, lecz stworzenia świata i komunii pierwszych ludzi z Bogiem. On bowiem zawsze pragnął, aby wszyscy ludzie – jako Jego dzieci – doszli do pełnego poznania i mieli udział w Boskiej naturze, czyli posiadali życie Boże oznaczające więcej niż wieczność.

Eklezjologia pragnie wykazać, iż Kościół jest właściwym przedłużeniem intencji i dzieła Jezusa z Nazaretu, który powołał go do istnienia. W tym celu wypracowała ona podczas II Soboru Watykańskiego (1962–1965) kategorię Kościoła jako sakramentu, wyrażającą z jednej strony jego instrumentalność, czyli misję przekazywania Bożego zbawienia, a z drugiej instytucjonalność i duchowość. Ta kategoria prezentuje podwójną wartość: wewnętrzną (Kościół staje się początkiem sakramentów) oraz zewnętrzną (Kościół pośredniczy w misji zbawienia świata). Oba aspekty są wyraźnie potwierdzone przez Sobór Watykański II, który określa teandryczną naturę wspólnoty eklezjalnej⁵:

Jest on bowiem ludzki i jednocześnie boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie, a jednak pielgrzymujący. Wszystkie te właściwości posiada w taki mianowicie sposób, że to, co ludzkie, jest podporządkowane Bożemu i skierowane do Bożego, widzialne do niewidzialnego, życie czynne do kontemplacji, a to, co doczesne – do miasta przyszłego, którego szukamy⁶.

Z tajemnicy wcielenia wypływają dwie natury zawarte w jednej osobie Jezusa jako Boga i Człowieka. Od chwili inkarnacji staje się On prasakramentem, w którym ludzie mają przystęp do Ojca Niebieskiego, a ich Stwórca staje się jednym z nich. Bóg przyjmuje w swoim odwiecznym Synu ludzką naturę, aby wywyższyć rodzaj ludzki do boskiego poziomu, wskutek czego stajemy się Jego adoptowanymi dziećmi. Posługując się tą analogią, wolno ujmować Kościół jako sakrament podstawowy o złożonej strukturze duchowo-materialnej. Oba elementy nie

⁵ Por. S. Pié-Ninot, *Kościół jako ostatni etap historii zbawienia*, [w:] M. Rusecki i inni (red.), *Chrześcijaństwo Jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej. Lublin, 18–21 września 2001*, Lublin 2001, s. 411; M. Crociata, *Teologia fondamentale. La Chiesa*, s. 21–28.

⁶ KL 2.

mogą istnieć samodzielnie, gdyż wtedy Kościół zatraciłby swoją naturę. Właśnie tutaj najwyraźniej rysuje się podstawowa funkcja Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia⁷:

Wyposażona zaś w organa hierarchiczne społeczność i zarazem mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa. Kościół ziemski i Kościół – bogaty w dary niebiańskie – nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne, przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego. Dlatego też na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do tajemnicy Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nie-rozerwalnie z Nim zjednoczone, nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała (por. Ef 4, 16)⁸.

W ten sposób soborowa konstytucja wpisuje Kościół w ciągłość dzieła zbawienia wypełnionego przez Chrystusa, a szczególnie w nawiązaniu do wylania Ducha Świętego – pierwszego daru ofiarowanego wierzącym. W tym sensie można rozumieć Kościół jako sakrament Ducha (jak podają np. W. Kasper, G. Sauter, M. Semerario, M. Kehl). Jako taki jest on zawsze poza samym sobą, ukierunkowany na Ducha Chrystusa. To Duch Święty jest przyczyną, która sprawia, iż Kościół staje się sakramentem, czyli „sprawia to, co oznacza”, aktualizuje swój podwójny charakter: bycie narzędziem przyczynowo-komunikacyjnym (*causat*: O. Sammelroth, A. Antón) i bycie znakiem oznaczająco-ujawniającym (*significando*: K. Rahner, L. M. Chauvet⁹).

B. Jeden Kościół a wielość Kościołów

Podział chrześcijaństwa na wielkie Kościoły wyznaniowe i na wiele mniejszych osobnych grup kościelnych jest smutnym faktem, wobec którego trudno przejść obojętnie. Wyznawcy Chrystusa, ale i świat znajdujący dziś nie tylko jeden

⁷ Por. F. A. Sullivan, *Salvation outside the Church? Tracing the history of the catholic response*, London (by Geoffrey Chapman) 1992, s. 141–161; A. Śliwiński, *Extra Ecclesiam salus nulla*, [w:] EK, t. 4, k. 1474–1475; J. Kracik, „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. *Historia pojmowania prawdy*, „Znak” 44 (1994), nr 5, s. 22–32.

⁸ KK 8.

⁹ Por. S. Pié-Ninot, *Kościół jako ostatni etap historii zbawienia*, [w:] M. Rusecki i inni (red.), *Chrześcijaństwo Jutra*, dz. cyt., s. 433–435; Cz. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1993; tenże, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg i. Br. 1996.

Kościół. Żyjemy w sytuacji eklezjalnego pluralizmu. Chrześcijaństwo, obejmujące aktualnie jedną trzecią ludności świata (2 mld 300 mln), składa się z licznych Kościołów i wspólnot kościelnych. Wśród chrześcijan największą grupę tworzą katolicy (1 mld 300 mln). Według danych z 2019 r. Światowa Rada Kościołów zrzesza 350 wspólnot kościelnych ewangelickich, wschodnich i prawosławnych oraz anglikańskich i innych¹⁰. Ta wielość stanowi potężne wyzwanie dla ruchu ekumenicznego. Była już ona rozpoznawana w *Nowym Testamencie*, gdzie przecież jedno, niezmiennie apostołskie dziedzictwo wyrażało się w wielości form doktrynalnych i liturgicznych. Ta wielość wynikała z różnorodnych kulturowych i politycznych uwarunkowań świata, z których Duch Pański powoływał człowieka do wspólnoty, a równocześnie posyłał uczniów Chrystusa do różnych zakątków świata. Chrześcijaństwo jest najbardziej rozproszoną religią na globie ziemskim. Stąd istnieją dzisiaj różnorakie sposoby przepowiadania Ewangelii i przedstawiania jej tajemnic. Nie dziwią odmienne formy wyrażania kościelnej dyscypliny, prawd dogmatycznych, udzielania sakramentów i spełniania liturgicznych czynności. Z tego powodu pojawiły się różne Kościoły partykularne, które choć niejednakowo, to wyrażają jedną Owczarnię Chrystusa. Przy tej wielości idzie jednak o taką różnorodność, która wyrasta z podwójnego ruchu: Kościołów partykularnych ku sobie i ku Kościołowi powszechnemu. Albowiem to we wspólnotach partykularnych istnieje i z nich się składa jeden, jedyny Kościół katolicki¹¹.

Dlatego jedność należy postrzegać jako uprawomocniony związek różnorodności. Napięcie między jednością a różnorodnością należy także zachować w kontekście eklezjologicznym. O jedności bowiem może być mowa jedynie wówczas, gdy nie traci się z pola widzenia różnorodności. Unifikacja i różnorodność stoją przez to wobec siebie w pozytywnej relacji: tworzą dwa pola jedności.

Jednakże obok tego uprawomocnionego pluralizmu eklezjalnego istnieje wielość nieprawomocna, niszcząca kościelną jedność i katolicyść, wynikająca z pragnienia władzy i dominacji jednych nad drugimi. Nieprawomocny pluralizm Kościołów powstaje wówczas, gdy teologiczne i kościelne myślenie traci z oczu posłanie Kościoła w całości Ewangelii oraz nie rozpoznaje szerokości i wielkości orędzia w jego sile asymilacji i integracji, oraz w sytuacji rozwoju życia Kościołów partykularnych w organizacyjnych i konkretnych przejawach w całkowitej izolacji¹².

¹⁰ Por. A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan*, Kraków 2011, s. 36–43. Warto dodać, iż Kościół rzymskokatolicki nie jest członkiem Światowej Rady Kościołów, lecz współpracuje z nią na różnych płaszczyznach.

¹¹ Por. KK 23; J.-M. Tillard, *Eglise d'églises*, Paris 1987; tenże, *L'Eglise locale*, Paris 1995.

¹² Por. H. Döring, *Grundriss der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz*, Darmstadt 1986, s. 185–189.

W sakramentalnym rozumieniu Kościoła jako znaku i narzędzia – z pozycji rzymskokatolickiej – jest on widziany jako kontynuacja inkarnacji. Jednakże to rozumienie nie jest wolne od krytyki czy też różnych podejść do takiej wizji. Kościół jest widziany *per analogiam* jako wcielenie, co ujawnia się w widzialnych strukturach działającego Ducha Chrystusa¹³. Tak więc *communio* eklezyjalne jest ostatecznie ugruntowane w komunii trynitarniej. Kościół jest – jak wyraża się św. Cyprian – ludem połączonym jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego. Źródłem jedności Kościoła jest Przenajświętsza Trójca, stanowiąca jej przyczynę wzorcą, a zarazem sprawcą. Oznacza to, że jedność kościelna podobna jest do jedności trynitarniej, gdyż kształtuje ją Trójca Święta. Dokonuje tego Bóg Ojciec przez odwieczny plan zbawienia wraz z Chrystusem, Wcielonym Synem Bożym, który go urzeczywistnia razem z Duchem Świętym jako zasadą i współrealizatorem tego dzieła w Kościele. Jako *communio* obejmujące wszystkie ludy, rasy, klasy i pokolenia jest Kościół jednym ludem mesjańskim, widzialnym sakramentem jedności ludzkości¹⁴. W tej pełnej napięcia, ale niezbywalnej jedności jawi się jako instytucja i wydarzenie, struktura i życie, prawo i duch, grzech i świętość. Stanowi on dziejową i społeczną konkretyzację chrześcijaństwa¹⁵.

Istota Kościoła wyraża się w jego istotowych przymiotach, wymienionych w wyznaniu wiary Soboru Konstantynopolańskiego z 381 roku. Kościół jest jeden, święty, katolicki i apostołski. Cechy te są równocześnie znakami jego prawdziwości (*notae ecclesiae*). Z ich pomocą nie można wprowadzić nikomu go zdemontować, ale wynika z nich całościowa budowla, która przez swoją spójność i sensowność posiada siłę przekonywania. Jedność Kościoła to istotny element (przymiot) niewidzialnej i widzialnej struktury, polegający na wewnętrznej jednolitości jego zasadniczych składników. Razem z pozostałymi trzema znakami jedność stanowi kryterium prawdziwości Kościoła i wiąże się istotowo z jego jednością, czyli niepowtarzalnością jako Chrystusowej wspólnoty zbawienia¹⁶.

Podział jednego Kościoła na wiele różnych konfesji, który uwidocznił się szczególnie w 1054 r. w oddzieleniu się Rzymu od Bizancjum oraz w reformacyjnych ruchach w XV i XVI w., jest dziejową tragedią, zgorszeniem i skutkiem ludzkiej winy. Wysiłki na rzecz przywrócenia zniszczonej jedności w jej widzialnym wymiarze są zatem próbami sprostania jednemu z większych wyzwań dla podzielonych Kościołów i wspólnot kościelnych. Przez długi czas Kościół

¹³ Por. KK 8.

¹⁴ Por. KK 9.

¹⁵ Por. W. Kasper, *Kirche (Systematisch-theologisch)*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 2, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1996, k. 1466; por. A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan*, s. 111–119.

¹⁶ Por. S. Nagy, *Jedność Kościoła*, [w:] EK, t. 7, k. 1143.

rymskokatolicki podnosił w ekskluzywny sposób roszczenie do bycia tym prawdziwym i jedynym. Także po II Soborze Watykańskim zachowuje to przekonanie, albowiem jedynie w nim istnieje pełnia zbawczych środków¹⁷. Niemniej jednak pozytywnie oceniono eklezjalność Kościołów i wspólnot kościelnych odłączonych od Stolicy Rzymskiej. Zarzucono wreszcie upraszczające koncepcje herezji lub schizmy, ponieważ w innych wspólnotach chrześcijańskich dostrzeżono wartości nieobce katolicyzmowi, choć niekiedy zachowane jedynie w stanie szczątkowym. Podjęto wielkie dzieło ekumenicznego zbliżenia¹⁸.

Sobór, akcentując wymiary trynitarny, mistyczny i sakramentalny struktury Kościoła, przeszedł od ekskluzywizmu do inkluzywizmu, co wyraziło się odejściem od ścisłego utożsamiania prawdziwego Kościoła Jezusa Chrystusa ze wspólnotą katolicką poprzez rezygnację z atrybutu „rzymski”. *Vaticanum II* naucza, iż prawdziwy Kościół Chrystusowy trwa (*subsistit*) w Kościele katolickim, rządzonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*)¹⁹. Dla właściwego rozumienia terminu „trwa” (*subsistit*) należy uwzględnić całość kontekstu. Widać tu wyraźnie, że ta wypowiedź odnosi się do sakramentalno-instytucjonalnego wymiaru Kościoła, a nie do egzystencjalnego wymiaru przeżywanej wiary²⁰. Soborowi idzie o instytucjonalny konkretny i możliwość identyfikacji jednego i prawdziwego Kościoła poprzez wskazanie na dwa centralne kryteria funkcjonujące od czasów poapostolskich, tj. ciągłość apostołskiej tradycji i powszechną jedność, wyrażające się w sukcesji apostołskiej i, w szczególności sposób, w jedności biskupiego kolegium ze swoim centrum – urzędem Piotrowym. Jednakże ten sam Sobór jednoznacznie oświadczył, że poza organizmem Kościoła katolickiego „znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakładają do jedności katolickiej”²¹. Do tych elementów zaliczamy zwłaszcza Słowo Boże, chrzest, Ducha Bożego i jego dary, a w Kościołach prawosławnych także Eucharystię i urząd biskupi²².

Jakkolwiek Kościół katolicki został ubogacony wszelką prawdą objawioną i wszelkimi środkami łaski, to jednak katolicy muszą „z radością uznać i ocenić dobra naprawdę chrześcijańskie płynące ze wspólnej ojcowizny, które znajdują się u braci od nas odłączonych”. Trzeba też pamiętać, że „cokolwiek sprawia łaska

¹⁷ Por. DE 3.

¹⁸ Por. DE 14; por. P. Tihon, *Kościół*, [w:] B. Sesboüé (red.), *Historia dogmatów. Znaki zbawienia*, t. 2, Kraków 2001, s. 470.

¹⁹ KK 8; por. A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan*, s. 128–136.

²⁰ Por. M. Kehl, *Die Kirche*, dz. cyt., s. 415–422.

²¹ KK 8.

²² Por. W. Kasper, *Kirche (Systematisch-theologisch)*, art. cyt., k. 1468–1469; J. Morawa, *Sukcesja apostołska*, [w:] LTF, s. 1141–1147.

Ducha Świętego w odłączonych braciach, może również nam posłużyć ku zbudowaniu”²³. Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie współposiadają doniosłe pierwiastki kościelnej jedności, które powodują, że one same – pozostając w niepełnej wspólnocie z Kościołem katolickim – dążą do przełamywania przeszkód utrudniających pełną komunię. W Kościołach i wspólnotach oderwanych od wspólnoty katolickiej, na gruncie posiadanych przez nie „dóbr Kościoła” oraz działających w nich „środków zbawienia”, istnieje wystarczająca eklezjalność, aby były one dla swoich członków narzędziami zbawienia. Najboleśniejszym skutkiem rozbicia Kościoła Chrystusowego pozostaje brak wspólnoty Eucharystii, która jest przecież sakramentem jedności. Ta sytuacja „utrudnia samemu Kościołowi w konkretnym życiu uwypuklenie pełni katolicyzacji pod każdym względem”²⁴. Stąd chrześcijanie, nie będąc ze sobą zjednoczeni, nie są wobec świata w pełni świadkami Jezusa. Modląc się za przysły Kościół, nasz Pan błagał Ojca Niebieskiego:

Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał (J 17, 20–21).

²³ DE 4; por. F. A. Sullivan, *Salvation outside the Church?*, dz. cyt., s. 182–198.

²⁴ DE 4; por. S. Nagy, *Jedność Kościoła (doktryna Kościoła katolickiego)*, [w:] EK, t. 7, k. 1144–1148; A. Napiórkowski, *Jedność konsekrowana*, Kraków 2002, s. 161–173.

II. Geneza i misja Kościoła w świetle objawienia

o. Andrzej Napiórkowski OSPPE

Magisterium Kościoła aż do połowy XX w. nawet nie dopuszczało kwestionowania twierdzenia o jego założeniu, względnie ustanowieniu przez Jezusa. Przyjmowano to jako aksjomat, albowiem ustanowienie Kościoła Zbawiciela było przez całe wieki teologiczną oczywistością. Eklezjologia katolicka zdecydowanie głosiła, iż Kościół i jego fundamentalne instytucje (prymat, sukcesja apostołska, kolegium biskupie, sakramentalność) zostały powołane do istnienia wprost i bezpośrednio przez Chrystusa. Więcej nawet: wobec nasilających się tendencji liberalistycznych i modernistycznych hierarchia czuła się zobowiązana do uprawnocnienia aktualnego ustroju oraz władzy papieskiej i biskupiej przez jednoznaczne odniesienie ich do woli Jezusa jako założyciela (*fundator*), dając temu wyraz w konstytucji *Pastor aeternus* Soboru Watykańskiego I (1870) czy w encyklice *Domini Gregis Pascendi* (1907). Jednakże coraz bardziej radykalizujące się pytanie o stosunek historycznego Jezusa do instytucjonalnego Kościoła doczekało się w końcu rzetelnej odpowiedzi.

Zmianie uległ także sposób mówienia odnoszący się do tej kwestii. Potwierdzają to urzędowe dokumenty Kościoła. W antymodernistycznej przysiędze Piusa X z 1910 r. odnajdujemy nadal myślenie instytucjonalne:

Mocno wierzę, że Kościół, stróż i nauczyciel słowa objawionego, został wprost i bezpośrednio założony przez samego prawdziwego i historycznego Chrystusa, kiedy pośród nas przebywał, i że tenże Kościół zbudowany jest na Piotrze, głowie hierarchii apostołskiej, i na jego następcach po wszystkie czasy¹.

Natomiast na Soborze Watykańskim II, który tematem swoich obrad uczynił sam Kościół, problematyka ta została potraktowana o wiele szerzej. W konstytucji *Lumen gentium* czytamy:

¹ Pius X, *Przysięga antymodernistyczna* (1910), [w:] DS 3540; BF I, 88.

Tajemnica Kościoła świętego ujawnia się w jego założeniu. Pan Jezus bowiem zapoczątkował Kościół swój, głosząc radosną nowinę, a mianowicie nadejście Królestwa Bożego obiecanego od wieków w Piśmie: «Wypełnił się czas i przybliżyło się Królestwo Boże» (Mk 1, 15, por. Mt 4, 17). A królestwo to zajaśniało ludziom w słowie, czynach i w obecności Chrystusa².

Widać wyraźnie, iż to, co dotychczas było określane jako ewidentny akt ustanowienia Kościoła, nie jest już więcej poruszane. Zresztą pytanie o założenie Kościoła przez Jezusa jest traktowane dzisiaj w gruncie rzeczy jako pytanie niewłaściwe, zwłaszcza gdy idzie o zagadnienie jego ustanowienia jako widzialnej instytucji, jako sakramentalnie rozumianej organizacji, jako hierarchicznie uporządkowanej społeczności i jako socjologicznej struktury. Teza, iż Jezus założył swój Kościół, mówi zbyt wiele i zbyt mało. Zbyt wiele, gdyż nie można jej historycznie zweryfikować, nie mamy jednoznacznych miejsc z *Pisma Świętego*, które potwierdzałyby wyraźne ustanowienie go przez Chrystusa. Zbyt mało, gdyż przyznaje ona Kościołowi taki status, który minimalizuje sprzężenie zwrotne między osobą Założyciela a Jego działaniem³.

Odpowiedzialna egzegeza biblijna prowadzi do stwierdzenia, iż Jezus nade wszystko pragnął spełniać wolę Ojca Niebieskiego, a nie kontynuować rozwój ludu Starego Przymierza czy też fundować nową społeczność. Chrystus uczył:

Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Syn nie może niczego czynić sam z siebie, jeśli nie widzi Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni. Ojciec bowiem miłuje Syna i ukazuje Mu to wszystko, co sam czyni, i jeszcze większe dzieła ukaze Mu, abyście się dziwili (J 5, 19–20).

Kościół jest zatem rzeczywistością znacznie bogatszą, niż do tej pory o nim myślano, i musi być postrzegany jako wydarzenie Trójcy Przenajświętszej, ponadto jego powstawanie trzeba ujmować etapowo. Dlatego nie da się przyjąć poglądu o (bezpośrednim) założeniu przez Jezusa Kościoła. Teksty Nowego Testamentu w tym względzie milczą, choć taka interpretacja jest dopuszczalna, gdy analizujemy elementy eklezjotwórcze z życia Jezusa, z Jego orędzia, krzyża, śmierci i zmartwychwstania, co można wytłumaczyć jedynie przez pojęcie „Kościół”, gdyż w nim wyraża się przebaczenie, pojednanie, łaska i wyzwolenie. A jednocześnie należy odkrywać tchnienie Ducha Świętego, który dziś prowadzi wspólnotę wierzących do pełni zbawczego planu Bożego. W Duchu Kościół

² KK 5.

³ Por. J. Blank, *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz*, Freiburg–Basel–Wien 1972, s. 149.

wciąż na nowo się staje, ucząc się być nowym stworzeniem, głosząc nadchodzące królestwo Boże i oczekując paruzji.

Dzisiaj lepiej rozumiemy, że Kościół zaistniał w odwiecznym zamyśle Trój-jedynego Boga, aby przez Chrystusa w Duchu stać się zbawczą przestrzenią autoryzowanego oczekiwania na pełnię królestwa Bożego. Albowiem Jezus był świadom, że królestwo Boże domaga się już tutaj, w historycznym wymiarze, ludu, który pielgrzymuje do eschatycznej pełni w socjalno-sakramentalnej organizacji.

Przedstawmy zatem powstawanie Kościoła w pięciu etapach: 1. pozaczasowej idei Boga Ojca; 2. kontynuacji w Starym Przymierzu; 3. ustanowieniu przez Jezusa; 4. spełnianiu się w Pięćdziesiątnicy oraz 5. kroczeniu ku eschatycznej pełni.

A. Preegzystencja Kościoła w zamyśle Boga Ojca

Przełom, jaki spowodowało nauczanie Soboru Watykańskiego II, zmienił eklezjologię nie tylko w zakresie genezy Kościoła, ale także w określaniu jego relacji do Izraela. Pozwoliło to na odkrycie głębszych związków między ludem Bożym Starego i Nowego Przymierza. Nie pomniejszając ich odmienności, uwypuklono istniejącą między nimi nieprzerwaną ciągłość. Wskutek tego zaniechano powtarzania – wspomnianej już powyżej, pozbawionej uzasadnienia biblijnego i hermeneutycznego – tezy, że Chrystus w niemal jednorazowym i instytucjonalnym akcie założył Kościół oraz szerzenia idei odrzucenia Izraela przez Jahwe. Według myśli soborowej misterium Kościoła wypływa ze zbawczego zamyśłu powziętego przez Ojca w łonie Trójcy Świętej stopniowo realizującego się w historii. Jeden Bóg stworzenia, nadprzyrodzonego powołania i samoudzielania się stanowi pierwszą przyczynę całego Kościoła, który jest „ludem zjednoczonym jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego”⁴.

Trójjedyny Bóg na skutek najzupełniej wolnego i tajemnego zamyśłu swej mądrości i dobroci stworzył cały świat, zaś ludzi uczynionych na swój obraz i podobieństwo wezwał do udziału w swoim życiu. Więcej nawet: On nieustannie w nadmiarze swej miłości zwraca się do nich jak do przyjaciół i zaprasza do wspólnoty z sobą⁵. Już przed wiekami Przedwieczny Ojciec przewidział i przeznaczył wszystkich wybranych, aby się stali podobni do Jego Syna, doskonałego Sprawiedliwego, „który miał być pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29). Dlatego Ojciec Niebieski postanowił wierzących w Chrystusa zgromadzić w Kościele, który już od początku świata ukazał przez typy, cudownie przygotował w historii

⁴ KK 5.

⁵ Por. KO.

narodu izraelskiego oraz w Starym Przymierzu i wreszcie oficjalnie ustanowił w czasach ostatecznych przez Ducha⁶.

Bóg Ojciec zwołuje swój lud nieustannie, choć dokonuje się to stopniowo, poprzez poszczególne etapy historii zbawienia, które składają się na dziejowo-zbawczy charakter Kościoła. Wczesna patrystyka dzieliła historię zbawienia na trzy epoki: 1. od stworzenia, czyli „przed prawem” (*ante legem*), 2. „pisanego prawa Mojżeszowego” (*sub lege*) oraz 3. epokę chrześcijańską (*sub gratia, sub Christo*). Teologowie współcześni (m.in. K. Rahner, Y. Congar, E. Schillebeeckx, K. Romaniuk) rozróżniają raczej historię zbawienia w znaczeniu „specjalnym” (judeochrześcijańskim) oraz „ogólnym”, wliczając do niej doświadczenie zbawcze innych religii⁷.

Przedwieczny Ojciec objawia stopniowo swój odwieczny, pełen miłości zamiysł bycia razem z człowiekiem; „wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1, 4). Ojciec, stwarzając wszystko i zachowując (por. J 1, 3), objawił siebie samego pierwszym rodzicom, obdarował ich i powołał do wspólnoty z sobą. Egzegeza nowożytna potwierdza stanowisko Ojców Kościoła, według których Kościół jako prefigura zaistniał za czasów Abrahama (jeśli już nie za Abla), był umacniany każdym kolejnym przymierzem z Bogiem, zaś radykalnie został odnowiony w Chrystusie, ale bez zrywania więzów z przeszłością.

Istnieją różne koncepcje wyznaczające początek Kościoła. Według Orygenesza pojawił się on „od początku rodzaju ludzkiego, od stworzenia świata”⁸, zgromadził się od Adama. Natomiast Grzegorz Wielki⁹, Augustyn¹⁰ czy Jan Damasceński¹¹ głosili, iż jest on od pierwszego sprawiedliwego (*ecclesia ab Abel*), obejmuje wszystkich sprawiedliwych¹². Mimo że człowiek sprzeniewierzył się wybraństwu i godności dziecka Bożego i zerwał jedność z Ojcem, to jednak miłosierny Ojciec nie opuścił ludzi po ich upadku „w Adamie” (por. Rz 5, 12), ale zawarł powszechne przymierze (por. Rdz 9, 9) z Abrahamem (por. Rdz 12, 2–3; 17, 5; Rz 4, 17; Ga 3, 7), który stał się ojcem wszystkich wierzących. Stąd w sensie dalszym Kościół ma swój początek w narodzinach rodzaju ludzkiego: Bóg powołuje człowieka nie jako odizolowane indywiduum, gdyż tylko we wspólnotcie z Bogiem i innymi ludźmi może on znaleźć swoje spełnienie. Tak więc gromadzenie ludu

⁶ Por. KK 2.

⁷ Por. Cz. Bartnik, *Historia zbawienia indywidualna i subiektywna*, [w:] *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 77–83; tenże, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987.

⁸ Orygenes, *In Cant. Cantic, lib. 2*, [w:] PG 13, 134 AB.

⁹ Grzegorz Wielki, *Homilia in Evang.* 19, 1, [w:] PL 76, 1154 B.

¹⁰ Augustyn z Hippony, *Serm.* 341, 9, 11, [w:] PL 39, 1499.

¹¹ Jan Damasceński, *Adv. Iconocl.* 11, [w:] PG 96, 1357.

¹² Por. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel: Abhandlungen über Theologie und Kirche*, [w:] M. Reding (red.), *Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf 1952, s. 79–108.

Bożego odbywa się od początku świata i dokonuje się na podstawie powszechnej woli zbawczej Boga ukrytej wśród wszystkich ludów. Dlatego również ci, którzy nie znają Ewangelii Chrystusa i Jego Kościoła bez własnej winy, lecz szczerym sercem Jego szukają, mogą osiągnąć zbawienie¹³. Bóg bowiem żadnemu ze swoich dzieci nie żałuje darów i wezwania (por. Rz 11, 28–29).

Wydaje się jednak, że pierwsze zwołanie ludu Bożego rozpoczęło się w chwili, w której grzech zniszczył jedność ludzi z Bogiem oraz komunię ludzi między sobą¹⁴. Stąd słusznie jest mówić o Kościele od Adama i Ewy. Upadek aniołów i grzech człowieka były okazjami do ujawnienia się ogromu Bożej miłości zbawczej. Protoewangelia („Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę”: Rdz 3, 15) – brzask Dobrej Nowiny – to zapowiedź okazania Bożej łaski w Kościele, która zbawia świat (czyli człowieka i całe stworzenie, gdyż grzech człowieka udzielił się całej naturze).

Dlatego przyjmujemy, iż pierwsze zwołanie ludu Bożego w sensie typicznym odbyło się w momencie rajskiego sprzeniewierzenia się człowieka, przed publicznym, które rozpoczęło się z powołaniem Abrahama. Skoro bowiem Kościół jest znakiem i narzędziem zbawienia, to musiał zaistnieć właśnie wówczas, gdy po raz pierwszy pojawiła się ta potrzeba. Ze względu na wolność człowieka Bóg Ojciec dopuścił historię grzechu, gdyż zapragnął osobie ludzkiej udzielić o wiele większej wielkości, niż to sobie wyobrażamy: z poziomu stworzenia chciał ją przeprowadzić na poziom odkupienia, czyli włączyć do rodziny Bożej. Dlatego w dziejach Kościoła odnajdujemy nie tylko grzech świata, nie tylko historię nieufności i zła człowieka, ale też wiarę i posłuszeństwo składające się na zbawienie:

Zwołanie ludu Bożego zaczyna się w chwili, w której grzech niszczy jedność ludzi z Bogiem oraz komunię ludzi między sobą. Zgromadzenie 55 Kościoła jest w pewnym sensie reakcją Boga na chaos spowodowany przez grzech. To ponowne zjednoczenie dokonuje się tajemniczo w łonie wszystkich narodów: „W każdym narodzie miły jest Mu ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie” (Dz 10, 35)¹⁵ (por. Sobór Watykański 11, konst. *Lumen gentium*, 9; 13; 16).

Widać zatem wyraźnie, że pierwszym i podstawowym elementem formującym i spajającym wewnętrzną strukturę Kościoła jest Bóg Ojciec zarówno Starego, jak i Nowego ludu Bożego, bo stworzył wszystkich ludzi (por. Mt 7, 11;

¹³ Por. KK 16; por. W. Kasper, *Kirche (III. Systematisch-theologisch)*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 5, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1996, k. 1465–1474.

¹⁴ Por. KKK 761.

¹⁵ Por. KKK 761.

10, 20. 29; 13, 43). Członkowie wspólnoty Kościoła są jednak w sposób szczególny Jego dziećmi, przybranymi synami. Według G. M. Garonne misterium Kościoła polega na adopcji Bożej. Synostwo to nie wynika z pochodzenia naturalnego, ale ma charakter duchowy: jest owocem zbawczej woli Boga, rezultatem Jego darmowej łaski (por. Mt 5, 16. 45. 48; 6, 1. 4. 8. 15; 13, 45) ujawnionej przed wiekami przez Jezusa, a udzielanej dziś w Duchu.

Należy zauważyć, że Sobór Watykański II perspektywę eschatologiczną ludu królestwa Boga zaakcentował mocniej, niż relację dzieła stworzenia do Kościoła, opisując dopełnienie stworzenia jako zgromadzenie wszystkich sprawiedliwych „w Kościele powszechnym (*ecclesia universalis*) u Ojca”¹⁶.

B. Zwołanie ludu Izraela przez Jahwe

Ojcowskie zwołanie Kościoła jest opisane następująco:

„Odwieczny Ojciec, najzupełniej wolnym i tajemniczym zamysłem swej mądrości i dobroci, stworzył cały świat, postanowił podnieść ludzi do 293 uczestnictwa w życiu Bożym”, do którego powołuje wszystkich ludzi w swoim Synu: „Wierzących w Chrystusa postanowił zwołać w Kościół święty”. Ta „rodzina Boża” konstituuje się i urzeczywistnia stopniowo w ciągu kolejnych etapów 1655 historii ludzkiej, według postanowień Ojca: Kościół więc „zapowiedziany w figurach już od początku świata, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, założony «w czasach ostatecznych», został ukazany przez wylanie Ducha, a osiągnie swoje wypełnienie w chwale na końcu wieków”¹⁷ (Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 2).

1. Przymierze z Abrahamem i w Mojżeszu

Po upadku ludzi „w Adamie” (głowie ludzkości) miłosierny Ojciec wybrał i powołał Abrahama (por. Rdz 12, 2–3; 17, 5; Rz 4, 17; Ga 3, 7), będącego prototypem Izraela i równocześnie wszystkich wybranych w nim ludów. Uniwersalność tego powołania poświadcza fakt, że na Abrahama jako swego praojca powołują się wszystkie trzy religie monoteistyczne: judaizm, chrześcijaństwo i islam.

W każdym czasie i w każdym narodzie miły jest Bogu, ktokolwiek się Go lęka i postępuje sprawiedliwie; podobało się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo,

¹⁶ KK 2.

¹⁷ KKK 759.

z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył¹⁸.

To widzialne zgromadzenie ludu Bożego dokonało się w osobie Abrahama, a przez niego było wybraniem Izraela. Dlatego Kościół traktuje Izrael jako swoje przygotowanie, jako swoje pierwociny, korzeń, z którego wyrasta (por. Rz 11, 16–24). Więcej nawet: Kościół w Izraelu ma nie tylko swoje korzenie, ale w jakimś sensie trwale przynależy do niego. Kościół nie może sam siebie zrozumieć, jeśli nie będzie wciąż spoglądał na swoje początki od Abrahama. Lud Izraela ma być znakiem przyszłego zjednoczenia wszystkich narodów. Tych zapowiedzi możemy doszukać się już w księgach prorockich:

Stanie się na końcu czasów, że góra świątyni Pańskiej stanie mocno na wierzchu gór i wystrzeli ponad pagórki. Wszystkie narody do niej popłyną, mnogie ludy pójdą i rzekną: „Chodźcie, wstąpmy na Górę Pańską do świątyni Boga Jakubowego! Niech nas nauczy dróg swoich, byśmy kroczyli Jego ścieżkami. Bo Prawo wyjdzie z Syjonu i słowo Pańskie – z Jeruzalem”. On będzie rozjemcą pomiędzy ludami i wyda wyroki dla licznych narodów (Iz 2, 2–4a; por. Mi 4, 1–4; por. Iz 60, 1–11; Ez 48, 30–35).

Bóg pragnie odkupienia całego świata. Tę przemianę upadłego świata rozpoczyna w momencie, kiedy w konkretnym miejscu ludzkiego chaosu zwraca się do pojedynczego człowieka, aby z nim rozpocząć na nowo. Wybiera sobie Abrama, a w nim naród izraelski na swój lud, który w dziejach zbawienia stopniowo poucza, objawiając mu siebie i zamiary swojej woli:

Pan rzekł do Abrahama: „Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukażę. Uczynię bowiem z ciebie wielki naród, będę ci błogosławił i twoje imię rozśląwie: staniesz się błogosławieństwem. Będę błogosławił tym, którzy ciebie błogosławić będą, a tym, którzy tobie będą złorzeczyli, i ja będę złorzeczył. Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi” (Rdz 12, 1–3).

Mimo że poprzednicy Abrahama, jak Abel, Henoch i Noe, byli sprawiedliwymi w oczach Boga dzięki wierze (por. Hbr 11, 1–11), to jednak Abraham staje się dziedzicem obietnicy, ojcem wielkiego narodu, który Bóg gromadzi dla siebie. Wprawdzie tradycja biblijna przekazując opowiadanie o potopie, ukazuje przykład sprawiedliwego jako głowy nowego stworzenia po wielkim rozprzestrzenieniu się grzechu, to jednak powszechne ocalenie, zesłane za pośrednictwem wody na potomków Noego (jego arka stanowi prafigurę Kościoła), jest

¹⁸ KK 9.

zapowiedzią o wiele bardziej skutecznego zbawienia, jakie przyniesie Chrystus poprzez chrzest święty (por. 1 P 3, 20n)¹⁹. Odnowę świata i jego ratunek Ojciec Niebieski ostatecznie dokonał z tym, co rozpoczął z Abrahamem, później będzie kontynuował Jezus, a następnie uczniowie w Jego Duchu.

Z powodu wolności człowieka nie istnieje żadna inna możliwość jak ta, aby powszechne zbawienie rozpocząć od jednego człowieka i w jednym konkretnym miejscu, którym jest Izrael. Do realizacji swojego planu Bóg potrzebuje zaufanego i wiernego partnera:

A Pan mówił sobie: „Czyż miałbym zataić przed Abrahamem to, co zamierzam uczynić? Przecież ma się on stać ojcem wielkiego i potężnego narodu, i przez niego otrzymają błogosławieństwo wszystkie ludy ziemi” (Rdz 18, 17–18).

Kolejny moment gromadzenia ludu Bożego wiąże się z osobą i misją Mojżesza, który jest prorokiem niemającym sobie równego (por. Pwt 34, 10nn). Pierwszym aktem jego misji jako przywódcy było uwolnienie narodu, aby położyć kres egipskiemu uciskowi, gdyż to uniemożliwiało Izraelowi oddawanie czci Jahwe nieuznawanemu przez faraona (por. Wj 4, 22n; 5, 1–18). Właściwym inicjatorem pozostaje sam Bóg, a rola Mojżesza jest pasywna. Cel wyjścia z Egiptu zostaje osiągnięty: na Synaju Mojżesz składa ofiarę, dzięki której Izrael staje się ludem Bożym.

Wówczas to Bóg zawarł ze swoim ludem przymierze (por. Wj 24, 3–8; Hbr 9, 18n):

Tak powiedz domowi Jakuba i to oznajmisz Izraelitom: Wyście widzieli, co uczyniłem Egipcjowi, jak niosłem was na skrzydłach orlich i przywiodłem was do Mnie. Teraz jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym (Wj 19, 3b–6a).

Mojżesz jest nie tylko prorokiem, ale ustawodawcą i orędownikiem. To przez niego Jahwe zwołuje swój lud, któremu objawia Dekalog i Księgę Przymierza (por. Wj 20–31). Izrael staje się ludem przymierza. Niestety, pojawiają się odstępstwa. Lud odchodzi od przymierza, a trudno jest wychować buntowników (por. Oz 12, 14). Dlatego dochodzi do odnowienia przymierza w Prawie (por. Wj 34–40)²⁰.

¹⁹ Por. P. Ternant, *Kościół*, [w:] X. Leon-Dufour (red.), *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań 1990, s. 384.

²⁰ Por. R. Motte, M.-F. Lacan, *Mojżesz*, [w:] X. Leon-Dufour (red.), *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań 1990, s. 504–506.

Jahwe zwołał w Mojżeszu – pośredniku przymierza i proroku wzbudzonym pośród ludu (por. Pwt 18, 15) – swoją Synagogę (*qahal*), czyli Izrael jako wybrany lud Boży²¹. Wiara i posłuszeństwo Prawu uczyniło z Izraela słuchacza Słowa Bożego (*szema Israel*) i świadka obietnicy zbawienia wszystkich ludzi. Do ludu przymierza zostali włączeni ci wszyscy, którzy się „ochrzcili w Mojżeszu” (por. 1 Kor 10, 2). Oni, by podążać za Mojżeszem, przepławili się przez morze prowadzeni przez obłok i dostąpili udziału w zbawieniu. Mojżesz, ich „wódz i wybawca” (Dz 7, 35), jest typem Chrystusa, pośrednika nowego i pełniejszego przymierza (por. Hbr 8, 6; 9, 14n); figurą Zbawiciela uwalniającego od grzechu ochrzczonych w Jego imię (por. Dz 2, 38; 5, 31)²².

Należy jednoznacznie podkreślić wagę i znaczenie przymierza na górze Synaj (zwanej inaczej górą Horeb lub „Górą Bożą”, Wj 3, 1; 4, 27). To tam Mojżesz otrzymuje tablice z dziesięcioma przykazaniami dla Izraelitów. W wydarzeniu przymierza rozpoczyna się nowa era narodu, który wyszedł z niewoli. Tworzy ono głęboką więź opartą na obopólnym zobowiązaniu, obejmuje zarówno obietnice, jak i obowiązki nacechowane solidnością i trwałością. W religii starożytnego Izraela jest ono nowym elementem: lud wstępuje w związek z jedynym Bogiem, Jahwe, który rości sobie wyłączne prawo do całkowitej lojalności w kulcie i w życiu społecznym. Ostatecznie jest ono darowanym przymierzem łaski. Wyraża bowiem łaskawe zobowiązanie się Boga i Jego wierność, co stanowi podstawę trwałego związku. Albowiem jedynie wierność Boga jest pewna i trwała, zaś odpowiedź ludzka podlega słabości i grzechowi²³.

Podkreśłmy jeszcze raz dwie kategorie, kluczowe przy konstytuowaniu się ludu Jahwe, a mianowicie *exodus* (wyjście Abrahama z Ur Chaldejskiego, Mojżesza z Egiptu, wędrówka przez pustynię, babilońska deportacja, gromadzenie Izraela po wygnaniu) oraz przymierza.

2. Namiot Spotkania i Świątynia Jerozolimska typami Kościoła

U Izajasza, Jeremiasza i Ezechiela pojęcie gromadzenia rozproszonego Izraela występuje w wielu miejscach, zawsze z dużym ciężarem teologicznym. „Gromadzić” w księgach prorockich oznacza „obwoływać zbawienie”. „Gromadzić

²¹ W *Septuagincie* rzeczownik *ekklesia* oznacza zgromadzenie, zwłaszcza dla celów religijnych, najczęściej kultycznych (np. Pwt 23; 3 Krl 8; Ps 22, 26), a odpowiada hebrajskiemu *qahal*, używanemu zwłaszcza przez szkołę deuteronomiczną na oznaczenie zgromadzenia spod Horebu (np. Pwt 4, 10), ze stepów Moabu (Pwt 31, 30) albo z ziemi obiecanej (np. Joz 8, 35; Sdz 20, 2).

²² Por. R. Motte, M.-F. Lacan, *Mojżesz*, art. cyt., s. 505.

²³ Por. B. W. Anderson, *Przymierze*, [w:] B. M. Metzger, M. D. Coogan (red.), *Słownik Wiedzy Biblijnej*, Warszawa 1997, s. 666–667.

Izrael” jest często paralelne do „pomagać”, „uwalniać”, „ratować”, „zbawiać” czy „odkupić”. Tym, który gromadzi swój lud, jest zawsze Bóg²⁴. Nigdy nie występuje stwierdzenie, że Izrael sam się gromadzi, lecz akcentuje się, iż to Jahwe gromadzi swój lud; to On zwołuje (*qahal*) zgromadzenie Izraela; to On tworzy Synagogę. Jak wyprowadzenie z egipskiego domu niewoli było dziełem jedynie Boga, tak też jest z zakończeniem zesłania babilońskiego. Jahwe gromadzi swój lud ze wszystkich stron ziemi, ze wszystkich ludów (por. Iz 11, 12n) przez pojednanie (por. Ez 37, 21n) w Jego Świątyni²⁵.

Przymierze synajskie, ustalając więź Jahwe z Izraelem, wytworzyło różne jej formy antycypujące zaistnienie Kościoła (m. in. Bożą własność i świętość, partnerstwo, sanktuarium Boga, świątynię). Wybraństwo nie wyznaczyło Izraelowi roli pasywnej, ale aktywnej: poznawanie i miłowanie Boga. Miłość do Boga wypowiada się w miłości bratniej. Na ofertę przymierza lud mógł odpowiedzieć jedynie przez zwrócenie swego serca ku Jahwe, zachowując *Torę*. Najgłębszą wspólnotę wiary przeżywa cały Izrael jako podmiot, świadek i adresat w zgromadzeniu kultycznym (kult i ofiary). Jest to miejsce i medium zbawczej obecności Boga (także miejsce prześlągnięcia i ekspiacji za grzechy, gdyż krew zwierząt ofiarnych gładzi winy i ponownie włącza w sprawiedliwość przymierza).

Będąc ludem kapłańskim, królewskim i prorockim (por. Wj 19, 6), Izrael spełnia swoje posłannictwo wobec świata, jakie wyznaczył mu Bóg, mieszkający i działający pośród swojego ludu (por. Wj 29, 45; 33, 16; 34, 9; Pwt 2, 7; 31, 6; Lb 35, 34; Iz 48). Dlatego lud przymierza to mieszkanie Boga i świątynia Jego potężnego Ducha (por. 1 Kor 3, 16; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 20; Ap 11, 1; 21, 14; 1 Tm 3, 14; 1 P 2, 9n). W zgromadzeniu religijnym Izrael pojmuje sam siebie jako „Kościół Pana” (Lb 16, 3; Pwt 23, 2n; 1 Krn 28, 8; Ne 13, 1).

Za pierwszą historyczną formę Kościoła z czasów czterdziestoletniej wędrówki ludu Bożego można uważać Mojżeszowy Namiot Spotkania. W nim znajdowała się świętość Izraela – Arka Przymierza, tron Niewidzialnego Ojca. Później symboliczną i realną obecność Boga łączono z jerozolimską świątynią Salomona. Ponieważ Izrael często okazywał niewierność przymierz, Bóg przez proroków (instytucje starotestamentalne) zapowiedział Nowe i Wieczne Przymierze (por. Jr 31, 31–34; Iz 55, 3). Wylanie Ducha Świętego na wszystkie narody i w każde ludzkie serce (por. Ez 36, 28; Jl 3, 1; Ag 2, 6) – związane z mesjańskim końcem czasów – zgromadzi rozproszonego Izraela, zapewniając jego pełną ponowną restaurację jako ludu przymierza, gdyż Jahwe jest Bogiem wiernym i nigdy nie łamie raz danej obietnicy.

²⁴ Por. Ne 1, 9; Ps 106, 47; 107, 3; Iz 11, 12; 40, 11; 43, 5; 54, 7; 56, 8; Jr 23, 3; 29, 14; 31, 8; 32, 37; Ba 4, 37; Ez 11, 17; 20, 34.41; 28, 25; 34, 13; 36, 24; 37, 21; 39, 27n; Mi 2, 12; 4, 6.

²⁵ Por. G. Lohfink, *Braucht Gott die Kirche?*, dz. cyt., s. 71–80.

Gromadzenie Izraela charakteryzuje się nie tylko przestrzenią, ale również z czasem odnoszone jest coraz bardziej do konkretnego miejsca. Funkcję taką – po Namiocie Spotkania – spełnia Świątynia Jerozolimska. W Namiocie Spotkania dochodzi do osobistego kontaktu Mojżesza z Jahwe:

Mojżesz wziął namiot i rozbił go za obozem i nazwał go Namiotem Spotkania. Ktokolwiek chciał się zwrócić do Pana szedł do Namiotu Spotkania, który był poza obozem. Ile razy Mojżesz wszedł do Namiotu, zstępował słup obłoku i stał u wejścia do Namiotu i wtedy Pan rozmawiał z Mojżeszem. A Pan rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz jak się rozmawia z przyjacielem (Wj 33,7.9.11).

Natomiast po osiedleniu się Żydów w Kanaanie, po erygowaniu królestwa i ustanowieniu królów, dochodzi do budowy świątyni jako trwałego miejsca, w którym będzie oddawana cześć Jahwe. Salomon (1000 – 931 p.n.e.) buduje w latach 966–959 p.n.e. w Jerozolimie świątynię (1 Krl 6,1–38; 7,13–51; 2 Krn 3; 4) jako element narodowej i religijnej integracji Żydów.

W sensie teologicznym świątynia służy też oddzieleniu Izraela od innych narodów, co wiąże się z jego służbą powszechnej woli zbawczej Boga wobec wszystkich narodów, a w sensie typycznym jest zapowiedzią Kościoła Chrystusa²⁶.

Kościół Trójjedynego Boga na tym etapie swojego rozwoju jest więc mesjańskim zgromadzeniem ludu Izraela, wciąż na nowo zwoływanym przez Boga Ojca. Ta istotowo nadprzyrodzona rzeczywistość od początku była otwarta w zamysśle Bożym na ogarnięcie wszystkich narodów wszczepionych w wybrane potomstwo Abrahamowe za pośrednictwem Syna Dawida, eschatologicznego Mesjasza, Jezusa, będącego odwiecznym Synem Bożym²⁷.

3. Wierna „Reszta” przez łaskę

W formowaniu przez Jahwe Izraela jako ludu Bożego istotny element odgrywa też wybranie wiernej „Reszty”. Jakkolwiek Jahwe zawiera ze swoim ludem przymierze oparte na prawie, to jednak mamy do czynienia z przymierzem wiary. Bóg formuje swój lud z wiary. Sekwencja: Abraham – Izaak – Jakub – dwunastu synów Jakuba ukazuje, że idzie nie tyle o etniczną przynależność, ale o wspólne doświadczenie wiary w to, że Bóg działa, ratuje, gromadzi swój lud i daruje mu przyszłość. Sekwencja ta winna być odczytana nie jako kolejność rodowa, ale jako „nowa rodzina”, związek ludzi, którzy uczestniczą w czymś nowym:

²⁶ Por. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, s. 597–599.

²⁷ Por. Ł. Kamykowski, „*Cały Izrael*”. *Ku katolickiej wizji Izraela i Żydów*, Kraków 1996, s. 56.

Nie wszyscy bowiem, którzy pochodzą od Izraela, są Izraelem, i nie wszyscy przez to, że są potomstwem Abrahama, stają się jego dziećmi, lecz w Izaaku uznane będzie twoje potomstwo, to znaczy: nie synowie co do ciała są dziećmi Bożymi, lecz synowie obietnicy są uznani za potomstwo (Rz 9, 6b-8).

Prawdziwy lud Izraela tworzą zatem spadkobiercy Abrahama nie w sensie biologicznym czy więzów krwi, ale jego duchowi potomkowie, tzn. naśladowujący jego wiarę. W ekonomii prawa Mojżeszowego (*Ecclesia sub lege*), Bóg posługiwał się jednością etniczną Izraela wraz z całą jego widzialną organizacją religijną, społeczną i polityczną, aby zaznaczyć widzialność Kościoła. Jednak tworzący się Kościół epoki łaski (*Ecclesia sub gratia*), której pełnia ma nadejść w Chrystusie, ujawnia nową, własną spoistość i niezależność od struktur etnicznych jakiegokolwiek narodu²⁸. Można to dostrzec wyraźnie właśnie w idei wybrania „Reszty” przez łaskę.

Mimo że idea „Reszty” pojawia się wraz z klęskami spadającymi na Izrael w IX w. przed Chr. (por. 1 Krl 19, 15–18), to jednak ma ona swoją prehistorię odnoszącą się już do Noego, uznanego w Syr 44, 17 jako typ „Reszty”, czy też do kar zesłanych na Izraela podczas wędrówki po pustyni, wskutek których zginęła znaczna część ludu (por. Wj 32, 28; Lb 17, 14; 21, 6; 25, 9). Perspektywa sądu eschatologicznego powoduje, że podobnie prorok Amos dostrzega tylko nielicznych, którzy będą uratowani (3, 12; 5, 3). Według Izajasza „Reszta” będzie uczestniczyć w świętości Jahwe (4, 3; 6, 3): właśnie owo dzieło Jahwe (por. Iz 4, 4) zostanie oparte przez wiarę jedynie na Bogu. Ta nieliczna garstka skupi się wokół Mesjasza, który będzie jej głową i chwałą (por. Iz 10, 21). Natomiast u Micheasza, żyjącego w tej samej epoce co Izajasz, „Reszta” oznacza już oczyszczony lud mesjański, który staje się „potężnym narodem” (Mi 4, 7).

Istotne pogłębienie nauki o „Reszcie” przynosi jednak deportacja babilońska (por. Jr 40, 11; 42, 15; 44, 12; Iz 37, 4; So 2, 7), która rozpoczyna się wraz ze zburzeniem Świątyni jerozolimskiej w 587/586 p.n.e. Sąd eschatologiczny oddzieli niewiernych od „Reszty” świętych (por. Ez 20, 38; 34, 20). Ta właśnie garstka wiernych, jako „Izrael, sługa Jahwe” (Iz 49, 3), będąc depozytariuszem obietnic, ma do spełnienia misję (por. Iz 49, 5). W łonie wiernej „Reszty” na pierwszy plan wysuwa się Sługa, który jest uosobieniem całej owej elity. Tylko On przez swoją zbawczą śmierć może wypełnić misję zleconą całej „Reszcie” (por. Iz 52, 13–53, 12). Po niewoli idea „Reszty” wiernej Bogu stanie się jeszcze wyraźniejsza²⁹.

²⁸ Por. tamże, s. 59.

²⁹ Por. R. Motte, *Reszta*, [w:] X. Leon-Dufour (red.), *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań 1990, s. 853–855.

Natomiast w ujęciu nowotestamentalnym omawiany aspekt Kościoła odnośzony jest do „Reszty wiernej”, czyli do tej części ludu Bożego, która uwierzyła w Chrystusa (por. Rz 11, 5). Ona prawdziwie wypełnia zamysł Boży związany z Izraelem, aby być znakiem i narzędziem nadejścia królestwa Bożego (por. Mt 3, 9. 12; 22, 14; Łk 12, 32; J 1, 11n; 1 Kor 10, 18; Ga 6, 16). Owa „wier-na Reszta”, poszerzona o wierzących spośród pogan, to Kościół. Ujawnia się ona w sposób niezwykle jaskrawy wskutek głoszenia Ewangelii Jezusa Chrystusa, która wprowadza w łono Izraela głęboki podział. Wokół jednej części ludu Bożego – przyjmującego wiarę w Jezusa jako Chrystusa – tworzy się Jego Kościół („nowa Synagoga”). Druga, liczniejsza, pozostając na zewnątrz tej wiary, kontynuuje jednak całą tradycję patriarchów i proroków. U podstaw tego rozdzielenia leży nowe przymierze. Wielokrotne łamanie zasad ogłoszonych na Synaju ostatecznie prowokuje Boga do zawarcia z „Resztą wierną z domu Izraela” nowego przymierza :

Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana – kiedy zawrę z domem Izraela „i z domem judz-kim” nowe przymierze [...] takie będzie przymierze, jakie zawrę z domem Izraela po tych dniach – wyrocznia Pana: umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem, oni zaś będą Mi narodem (Jr 31, 31. 33).

Miejsce niewiernego Izraela zajmuje prawdziwy, nowy lud Boży – Kościół Jezusa. Jezus polemizuje z duchowymi przywódcami ludu, krytykuje ich partykularyzm, skrajny legalizm i pewność siebie. Najmocniej krytyka została wyrażona w przypowieści o przewrotnych dzierżawcach winnicy (por. Mt 21, 33–46), której teologiczny sens dobrze oddaje konkluzja: „Dlatego mówię wam: królestwo Boże będzie od was zabrane, a dane narodowi, który wyda owoce” (21, 43)³⁰ i w scenie procesu przed Piłatem (por. Mt 27, 11–26). Dzieje Żydów zawierają historię sprzeciwu wobec Jahwe („przez ich przestępstwo zbawienie przypadło w udziale poganom”, Rz 11, 11), ale jest to również historia niezwyklej wierności małej garstki tego ludu, dzięki której otwiera się perspektywa Bożego miłosierdzia dla całości, a nawet jej szczególnej roli eschatycznej („czymże będzie ich przyjęcie, jeśli nie powstaniem ze śmierci do życia?” Rz 11, 15; por. Rz 11, 11–27).

Tymczasem rolę Izraela w sensie duchowym przejmuje wspólnota Trójcy Świętej (por. Ga 6, 16), ustanowiona jako mistyczne ciało Syna Bożego, powołana ze wszystkich narodów³¹. To odrzucenie i zerwanie starego przymierza domaga się ofiary doskonałej, którą składa Mesjasz. Jego orędzie o królestwie Bożym, odrzucone przez zdecydowaną większość Izraela, konstytuuje nową formę ludu Bożego:

³⁰ Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki–Warszawa 1999, s. 210–211.

³¹ Por. KK 7.

Chrystus ustanowił to nowe przymierze, a mianowicie nowy testament we krwi swojej (por. 1 Kor 11, 25), powołując spośród Żydów i pogan lud, który nie wedle ciała, lecz dzięki Duchowi zrość się miał w jedno i być nowym ludem Bożym. Albowiem wierzący w Chrystusa, odrodzeni nie z nasienia skazitelnego, lecz z nieskazitelnego przez słowo Boga żywego (por. 1P 1, 23), nie z ciała, lecz z wody i Ducha Świętego (por. J 3, 5–6), ustanawiani są w końcu „rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym, co niegdyś nie był ludem, teraz zaś jest ludem Bożym” (1 P 2, 9–10)³².

Ten nowy lud Boży zgromadzony w łasce Ducha Jezusowego, tworzący Kościół Chrystusa, składa się z Żydów oraz przedstawicieli wszystkich innych narodów. Tworzy się on dzięki dwom kategoriom ludzi, którzy w łasce wiary uznają Mistrza z Nazaretu za Mesjasza. Są to judeochrześcijanie i etnochrześcijanie – wierna „Reszta wybrana przez łaskę”. Darmowość zbawienia, która ogarnia dzięki owej „Reszcie” (Kościółowi) wszystkich ludzi, nie daje nikomu podstaw do chełpienia się (ani „Żydowi”, ani „Grekowi” czy „obrzezanemu” albo „nieobrzezanemu”³³):

Pytam więc: Czyż Bóg odrzucił lud swój? Żadną miarą! I ja przecież jestem Izraelitą, potomkiem Abrahama, z pokolenia Beniamina. Nie odrzucił Bóg swego ludu, który wybrał przed wiekami. Czyż nie wiecie, co mówi Pismo o Eliaszu, jak uskarża się on przed Bogiem na Izraela? „Panie, proroków Twoich pozabijali, ołtarze Twoje powywracali. Ja sam tylko zostałem, a oni na życie moje czyhają”. Lecz co mu głosi odpowiedź Boża? „Pozostawiłem sobie siedem tysięcy mężów, którzy nie zgięli kolan przed Baalem”. Tak przeto i w obecnym czasie ostała się tylko Reszta wybrana przez łaskę” (Rz 11, 1–5).

W świetle powyższych konstatacji nie wolno mówić o odrzuceniu Izraela przez Boga, lecz o częściowym odrzuceniu Mesjasza przez lud Starego Przymierza. Albowiem Bóg nigdy nie opuszcza człowieka, to potomek Adama zostawia swego Stwórcę. Bóg jest zawsze absolutnie wierny. Potwierdził to w niekwestionowany sposób w swoim odwiecznym Synu Bożym, który stał się człowiekiem.

Kościół, najpierw judeochrześcijański, następnie judeochrześcijański i etnochrześcijański, ukazuje się w „Reszcie Izraela” (por. Rz 11, 2–5). W nim zbawcze miłosierdzie Trójjedynego Boga dosięga teraz wszystkie narody. W swojej misji i wewnętrznej wspólnotcie jest zatem Kościół „znakiem i narzędziem” eschatologicznie urzeczywistniającej się uniwersalnej, zbawczej woli Ojca wobec ludów całego świata, jako misterium „wewnętrznego zjednoczenia (*communio*) z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”³⁴.

³² KK 9.

³³ Por. Ł. Kamykowski, „Cały Izrael”, dz. cyt., s. 124–125.

³⁴ KK 1.

C. Nowe i wieczne Przymierze Jezusa Chrystusa

Swoją kulminację i pełnię historia zbawienia osiągnęła w Jezusie Chrystusie, pośredniku Nowego i na wieki obowiązującego Przymierza (por. Hbr 9, 11–15). On zrealizował zbawczy plan Ojca Niebieskiego, „posłuszeństwem swym dokonał odkupienia”³⁵, głosząc Dobrą Nowinę o królestwie Bożym (gr. *basileía tou Theou*), którego aktualizacją i urzeczywistnieniem jest na ziemi Kościół. Królowanie Boga zaczęło jaśnieć „w słowie, czynach i w obecności Chrystusa”³⁶. W swoim mesjańskim posłannictwie Jezus spełnił kapłański, królewski i prorocki urząd pośrednika zbawienia i zdobył lud Nowego i Wiecznego Przymierza, „nowy Izrael”, wyprowadzony z „wiernej Reszty przez łaskę”, a dopełniony „synami Abrahama” spośród wielu narodów.

Zrekonstruujemy teraz w szerszej analizie poszczególne fazy krystalizowania się Kościoła, wiążące się bezpośrednio z osobą i dziełem Jezusa Chrystusa, a zwłaszcza te wydarzenia z życia Jezusa historycznego, które wprost zawierają w sobie istotne elementy eklezjotwórcze.

1. Królestwo Boże a Kościół

Królestwo Boże to naczelna idea działalności Jezusa. Głosząc Ewangelię o królestwie Bożym, Jezus rozpoczyna jego fazę historyczną, sprowadzoną do wymiarów ziemskich. Królestwo Boże, rozumiane jako odwieczne, wszechwładne i miłujące panowanie Boga, staje się w Jezusie z Nazaretu wielkością „tu” i „teraz”. Świadczą o tym przypowieści o ziarnku gorczyczym, siewcy (por. Mk 4, 3n), zaczynie zakwaszającym całe ciasto (por. Mt 13, 33n) czy sieci (por. Mt 13, 47n). Królestwo Boże ujawnia się przez boski czyn i słowo zapoczątkowane w Chrystusie. Mimo że jest ono rzeczywistością Bożą, eschatologiczną, to jednak odnosi się do historii ludzkiej. Przenika ono ziemski świat człowieka za pomocą ewangelicznego orędzia głoszonego nieustannie przez Jezusową wspólnotę ducha, które humanizuje treści i formy życia społecznego oraz wnosi świętość, sprawiedliwość, miłosierdzie i pokój już w wymiar doczesny³⁷. W Jezusie spotykają się trzy rzeczywistości: Izrael, królestwo Boże i Kościół:

³⁵ KK 3.

³⁶ KK 5.

³⁷ Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock, 2001, s. 405; S. Grzechowiak, *Kościół, kim jesteś? Studium eklezjologii*, Gniezno 2002, s. 233–239; A. Napiórkowski, *Duch Święty jednoczy nas w Królestwo Boże*, „Ateneum Kapłańskie” 540 (1999), s. 234–241.

Tajemnica Kościoła świętego ujawnia się w jego założeniu. Pan Jezus bowiem zapoczątkował Kościół swój, głosząc radosną nowinę, a mianowicie nadejście Królestwa Bożego obiecanego od wieków w Piśmie: „Wypełnił się czas i przybliżyło się królestwo Boże” (Mk 1, 15, por. Mt 4, 17). A królestwo to zajaśniało ludziom w słowie, czynach i w obecności Chrystusa. Oto słowo Pana porównane jest do ziarna, które wsiewa się w rolę (Mk 4, 14), ci, co słuchają go z wiarą i zaliczają się do małej trzódki Chrystusowej (Łk 12, 32), otrzymali już samo królestwo, własną mocą kielkuje następnie ziarno i wzrasta aż do czasu żniwa (por. Mk 4, 26–29) [...]. Stąd też Kościół wyposażony w dary swego Zbawiciela i wiernie dochowujący Jego przykazań miłości, pokory i wyrzeczenia, otrzymuje posłannictwo głoszenia i krzewienia królestwa Chrystusowego i Bożego wśród wszystkich narodów i stanowi załóżek oraz zaczątek tego królestwa na ziemi³⁸.

Nie można zatem utożsamiać Kościoła z królestwem Bożym (rozumianym jako odwieczne, doskonałe, powszechne, niewidzialne, duchowe, święte i wszechpotężne panowanie mocy miłującego Boga), gdyż jest ono pojęciem znacznie szerszym. Kościół charakteryzuje się przecież wymiarem czasowym (posiada swój kres w momencie paruzji) oraz podlega zarówno tajemnicy wiary, jak i widzialnej rzeczywistości empirycznej, instytucjonalnej i grzesznej. Królestwo Boże spełnia się wszędzie tam, gdzie działają pierwiastki prawdy, sprawiedliwości i miłości Chrystusowej. Jego powszechność polega na przeznaczeniu dla wszystkich ludzi, dzieci jednego Boga Stwórcy³⁹.

Kościół i królestwo Boże pozostają ze sobą w głębokich związkach, dlatego nie wolno ich ani oddzielać od siebie, ani też sobie przeciwstawiać. Mówi o tym wyraźnie Jan Paweł II w swojej encyklice o stałej aktualności posłania misyjnego, gdy pokazuje nieusuwalną zależność między królestwem Bożym a Kościołem:

Niewątpliwie Kościół nie jest celem samym w sobie, będąc przyporządkowany królestwu Bożemu, którego jest załóżkiem, znakiem i narzędziem. Jednakże, odróżniając się od Chrystusa i od królestwa, Kościół jest nierozzerwalnie z nimi złączony. Chrystus obdarzył Kościół, swe ciało, pełnią dóbr i środków zbawienia; Duch Święty mieszka w nim, ożywia go swymi darami i charyzmatami, uświęca go, prowadzi i stale odnawia. Stąd szczególna i jedyna w swoim rodzaju relacja, która nie wykluczając wprawdzie działania Chrystusa i Ducha poza widzialnymi granicami Kościoła, nadaje mu rolę specyficzną i konieczną. Stąd także szczególna więź Kościoła z królestwem Bożym i Chrystusowym, gdyż Kościół „otrzymuje posłannictwo głoszenia i krzewienia królestwa [...] wśród wszystkich narodów”⁴⁰.

³⁸ KK 5.

³⁹ Por. RM 14.

⁴⁰ RMi 18.

Nadejście *basileia*, a więc pozyskania przestrzeni Bożego panowania w świecie, stanowi centrum Jezusowej egzystencji. Jezus zapowiada Boże panowanie. On je wprost ogłasza. Nigdy jednak nie pozostaje ono jedynie na płaszczyźnie czystego słowa, musi się ucieleśnić. Dlatego katolicka eklezjologia naucza, iż jak odwieczny Syn Boży w tajemnicy wcielenia stał się człowiekiem, nie przestając być Bogiem, tak też królestwo Boże w misterium inkarnacji ujawniło się w Kościele będącym wielkością zespoloną, sakramentem Trójcy Świętej, składającym się z duchowej, dynamicznej i skutecznej rzeczywistości Bożej wypowiadającej się w widzialnym znaku społeczności wierzących. Dlatego Jezus, gromadząc „nową rodzinę”, która stoi całkowicie pod znakiem Bożego panowania, stwierdza jednoznacznie: „Nie bój się mała trzódko, gdyż spodobało się Ojcu waszemu dać wam królestwo” (Łk 12, 32)⁴¹.

2. Uczniowie i uczennice, a kolegium Dwunastu

Urzeczywistniając zbawczy plan Ojca Niebieskiego, Jezus zapoczątkował istnienie Kościoła w wymiarach doczesnych, głosząc dobrą nowinę o nadejściu królestwa Bożego obiecanego od wieków⁴². Kościół trzeba widzieć jako dzieło całej Trójcy Świętej, dlatego Jezus – choć w swoich słowach i czynach jednoznacznie kładzie fundamenty pod nową wspólnotę składającą się z Żydów i pogan – to jednak przede wszystkim pełni wolę Ojca Niebieskiego.

Realizacja królestwa Bożego przez Jezusa i w Jego osobie staje się więc podstawowym elementem eklezjotwórczym, który warunkuje i obejmuje wszystkie pozostałe fakty. Należy tu jeszcze raz zaakcentować, iż Jezusowi chodziło o zgromadzenie Izraela, a nie o utworzenie jakiejś szczególnej wspólnoty w Izraelu, gdyż między starotestamentalnym a nowotestamentalnym ludem Bożym – mimo różnic, jakie są nie do ominięcia – zachodzi fundamentalna jedność. Dopiero w ten kontekst wpisuje się właściwe rozumienie powstania Kościoła jako ludu Bożego nowego i wiecznego przymierza, zawartego w Jezusie Chrystusie.

Już od początku przepowiadania tajemnicy królestwa Bożego Jezus skupia wokół siebie tłumy. Ponieważ nie wszyscy, którzy Go widzieli czy słyszeli, przyjęli i rozpoznali w Nim Syna Bożego, Mesjasza, dlatego gromadzi On wokół siebie uczniów i uczennice (por. Łk 8, 2–3).

Jezus czyni to jednak w sposób odmienny niż współcześni mu rabini. Po pierwsze, to nie uczeń wybiera Jego, jak to było w przypadku szkół rabinackich, ale

⁴¹ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993, s. 238–241, s. 342–346; E. Schillebeeckx, *Church. The human story of God*, New York 1994, s. 139–144; A. Nowicki, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, Wrocław 1995.

⁴² Por. KK 5.

On jest tym, od którego wychodzi inicjatywa; jest to wezwanie autorytatywne. Po drugie, Boski Mistrz powołuje upatrzonego ucznia, nie zwracając uwagi na jego kwalifikacje osobiste. Po trzecie wreszcie, stać się uczniem Jezusa oznacza pójść za Nim i wejść z Nim w relacje personalne, prowadzące do wiary w Niego jako w Mesjasza Bożego⁴³.

Jezus, gromadząc wokół siebie uczniów, żądał radykalnego pójścia za Nim, całkowitego porzucenia dotychczasowych więzów, nawet rodzinnych (por. Łk 14, 26; Mt 10, 37). Powołanie uczniów ma charakter społeczny, ponieważ Jezus nie zwrócił się do jednego wyznawcy, ale wybrał grupę ludzi. Rozesłał siedemdziesięciu uczniów (lub siedemdziesięciu dwóch – por. Łk 10, 1–20), co można tłumaczyć jako chęć dotarcia do całego świata, albowiem liczbę nieżydowskich ludów świata oceniano wówczas właśnie na siedemdziesiąt (por. Rdz 10; Wj 1, 5; Pwt 32, 8). Liczby „dwanaście” i „siedemdziesiąt” mówią, że Izrael czasów ostatecznych obejmie wszystkie ludy ziemi⁴⁴. Dopiero z tej grupy swoich uczniów Jezus ustanowił Dwunastu (por. Mk 3, 13–19):

Pan Jezus nadał swojej wspólnotie strukturę, która będzie trwała aż do całkowitego wypełnienia królestwa. Przede wszystkim dokonał tego przez wybór Dwunastu z Piotrem jako ich głową (por. Mk 3, 14–15). Reprezentując dwanaście 860, 551 pokoleń Izraela (por. Mt 19, 28; Łk 22, 30), są oni fundamentami nowego Jeruzalem (por. Ap 21, 12–14). Dwunastu (por. Mk 6, 7) oraz inni uczniowie (por. Łk 10, 1–2) uczestniczą w posłaniu Chrystusa, w Jego władzy, a także w Jego losie (por. Mt 10, 25; J 15, 20). Przez wszystkie te działania Chrystus przygotowuje i buduje swój Kościół⁴⁵.

Z tłumów wokół Jezusa wyodrębnia się zatem grono uczniów, a spośród nich ustanawia On sobie najbliższych Dwunastu. Im właśnie przypadła szczególna funkcja w Jezusowym dziele gromadzenia eschatologicznego ludu Bożego i inauguracji królestwa niebieskiego na ziemi. Charakterystyczne jest, że to sam Jezus powołuje ich z wyraźnym zamiarem związania ze swoim posłannictwem mesjańskim: „Pójdźcie za Mną, a sprawię, że staniecie się rybami ludzi” (Mk 1, 17; Mt 4, 19). Już sam akt wyboru uczniów zwrócił uwagę współczesnych, a zwłaszcza św. Marka, który wyraźnie określił cel i funkcję tego grona (3, 13–19). Jest też rzeczą interesującą, z jaką pieczołowitością pierwszy Kościół przechowywał wykazy imion Dwunastu (por. Mk 3, 16–19; Mt 10, 2–4; Łk 6, 14–16; Dz 1, 13). Marek nie tylko zauważa, iż Jezus „przywołał do siebie tych, których sam chciał”,

⁴³ Por. H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1997, s. 35–38; G. Lohfink, *Braucht Gott die Kirche?*, dz. cyt., s. 205–216.

⁴⁴ Por. S. Wiedenhofer, *Das katholische Kirchenverständnis*, Graz–Wien–Köln 1992, s. 79.

⁴⁵ KKK 765.

ale dwukrotnie zaznacza: „ustanowił Dwunastu”. Nie ulega wątpliwości, że dla pierwotnego Kościoła największą wartość ma chrystofania wobec Dwunastu reprezentujących nowy lud Boży. Ta grupa została powołana przez ziemskiego Jezusa, a po zmartwychwstaniu ponownie ukonstytuowana – co wiernie przekazuje Marek na podstawie tradycji⁴⁶.

Na uwagę zasługuje sama liczba, która jest symbolicznym odniesieniem do dwunastu pokoleń Izraela, a więc do całego Narodu Wybranego posiadającego Bożą obietnicę dokonania w nim Nowego Przymierza. Początek nowych dwunastu pokoleń dokonuje się po licznych scenach odrzucenia Jezusa przez uczonych w Piśmie i starszych. Ta symboliczna liczba oznacza wypełnienie obietnicy co do tych, którzy dochowali wierności Bogu, a w zapowiedziach prorockich określani byli jako „Reszta Izraela” (por. Iz 4, 2–3; Am 3, 16; Mich 4, 7). Ustanawiając Dwunastu, Jezus dał mesjański znak rozpoczęcia gromadzenia wspólnoty eschatologicznej:

Gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie chwały, wy którzyście poszli za mną, zasiądziecie również na dwunastu tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela (Mt 19, 28).

Żydzi bowiem oczekiwali, że w czasach mesjańskich nastąpi przywrócenie jedności Izraela jako ludu Bożego (por. Ez 37; 39, 23–29; 40–48). Stąd intencją Jezusa było ustanowienie prorockiego znaku kontynuacji ludu Bożego. Powołani przez Jezusa, stanowiąc prąfigurę ostatecznego Izraela, zostają posłani do Izraela historycznego, do którego Jezus w pierwszym rządzie czuł się posłany, aby przepowiadać królestwo Boże i urzeczywistniać je przez wyrzucanie demonów. Ten przywilej i obowiązek wypędzania demonów był jedynie udziałem Dwunastu (Mk 3, 15; 6, 7).

Fakt istnienia przedpaschalnej grupy uczniów, której centrum stanowiło Dwunastu, nie budzi wątpliwości natury egzegetycznej. Ewangelia św. Marka podkreśla szczególną troskę Jezusa o tych, których wybrał. Osobno wyjaśniał im wszystko, co wcześniej mówił do słuchających Go tłumów (por. Mk 4, 34). Tę troskę Jezusa o Dwunastu widać po powrocie z ich pierwszej misji. Mistrz przyjął ich wówczas i rozważał z nimi jej owoce (por. Łk 10, 17–20):

Wtedy apostołowie zebrali się u Jezusa i opowiedzieli Mu wszystko, co zdziałali i czego nauczali. A On rzekł do nich: „Pójdźcie wy sami osobno na miejsce pustynne i wypocznijcie nieco!” (Mk 6, 30–31).

Grono Dwunastu jest bowiem wyposażone przez Jezusa w pełnomocnictwo głoszenia królestwa Bożego. Wynika to nie tylko z wyraźnych logiów Jezusa, lecz także ze słów: „Kto was słucha, Mnie słucha, kto was nie przyjmuje, ten odrzuca

⁴⁶ Por. H. Langkammer, *Norwy Testament o Kościele*, s. 39–40.

Tego, który Mnie posłał” (Łk 10, 16). W ten sposób Jezus wiąże misję uczniów, a szczególnie Dwunastu, z samym Bogiem, którego posłannictwo spełnia w swojej historyczno-eschatologicznej misji na ziemi.

Po Wielkanocy miejsce Dwunastu zajmują apostołowie. Ich posługa opiera się na tym, że od początku byli z Jezusem (por. Dz 1, 21) oraz stali się świadkami zmartwychwstania. Teraz stają się uczestnikami chrystofanii. Od Zmartwychwstałego otrzymują posłanie do przepowiadania Ewangelii i udzielania chrztu (por. Mk 16, 15–18; Mt 28, 16–20; Łk 24, 36–39). Obdarowani Duchem chwalebnego Pana, zakładają pierwsze wspólnoty i są więzią jedności między nimi⁴⁷.

3. Szymon – Piotr: pierwszy wśród apostołów

Świadectwa pierwotnego chrześcijaństwa zgodnie potwierdzają, iż wiodącą rolę w gronie uczniów, a w szczególności pośród Dwunastu, spełniał Szymon Piotr. Występuje on w najstarszym wyznaniu wiary (por. 1 Kor 15, 5), jest jedną z kluczowych postaci w dziele Chrystusa i rodzącego się Kościoła. Wszyscy Ewangelisci sygnalizują zmianę jego imienia z aramejskiego *Kefa* na greckie *Petros*, czyli skała – *petra* (por. Mt 16, 18, Mk 3, 16, Łk 6, 14; J 1, 42). W swej formie aramejskiej pojawia się ono we wczesnych listach św. Pawła. Z tych danych wynika, iż Jezus pragnął oprzeć swoją wspólnotę na osobie Szymona jako podstawie jedności.

Po mesjańskim wyznaniu Piotra pod Cezareą Filipową zostaje to przypieczętowane i nagrodzone przez Jezusa przyznaniem mu funkcji „pierwszego w gronie Dwunastu” i „skały” Kościoła:

Otóż i Ja tobie powiadam: „Ty jesteś Piotr [czyli Skała], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa Niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 16, 18–19, por. Mk 8, 27–30; Łk 9, 18–21)⁴⁸.

⁴⁷ Por. P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, [w:] W. Beinert (red.), *Podręcznik Teologii Dogmatycznej*, traktat VII, Kraków 1999, s. 270–274; S. Grzechowiak, *Kościołe, kim jesteś?*, s. 247–267.

⁴⁸ Prawdziwego Izraela, nowy lud Boży, tylko Mateusz spośród wszystkich ewangelistów, nazywa „Kościołem” (*ekklesia*: Mt 16, 18) lub „Kościołem moim”. Zaimek dzierżawczy „mój” (Mt 16, 18) wskazuje na szczególnie związek Jezusa z Kościołem. Również tzw. „reguła kościelna” zawiera słowo „Kościół”: „Gdy brat twój zgrzeszy (...), donieś Kościołowi” (Mt 18, 15–17). Chociaż termin *ekklesia* występuje u Mt tylko trzy razy, to jednak idea całego Kościoła przenika całe jego dzieło; por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, s. 215. Swoje potwierdzenie Mt 18, 15–17 znajduje także w przynajmniej trzech paralelnych tekstach, znalezionych w qumrańskich pieczarach; por. K. Berger, *Kann man auch ohne Kirche glauben?*, Gütersloh 2000, s. 38.

Po tym uroczystym zapewnieniu Piotra o trwałości Kościoła Jezus zaczyna przygotowywać uczniów do swojej śmierci i zmartwychwstania. Co do tego faktu wszyscy czterej Ewangelisti są zgodni i podają go zaraz po wyznaniu Piotra. Udokumentowaniem wyznania Piotra było przemienienie Jezusa. Góra Tabor – gdzie Jezus zaprowadził Piotra, Jakuba i Jana – stała się świadkiem objawienia Pańskiego w boskiej chwale Syna Bożego. Po tym wydarzeniu Ewangelisti podają, że Jezus zapowiada już formalnie znaczenie apostołów i nowej wspólnoty tworzącej się wokół Niego. Wyznaczenie Piotrowi wyjątkowej roli w budowaniu Kościoła, oprócz wymienionych wypowiedzi o zmianie imienia, kluczach, władzy związywania i rozwiązywania, łączy się z zadaniem umacniania braci w wierze (por. Łk 22, 31n). Ponadto pozycja Piotra jako trwałego fundamentu Kościoła zostaje jeszcze wzmocniona powierzeniem mu, już przez paschalnego Pana, władzy pasterskiej. Wobec Zmartwychwstałego Piotr – który wcześniej zaparł się Jezusa – czyni trzykrotne wyznanie miłości i otrzymuje władzę nad całym Kościołem Chrystusowym (por. J 21, 15–17)⁴⁹.

W *Dziejach Apostolskich* Piotr jest przełożonym gminy jerozolimskiej, a w Zielone Świątki wygłasza decydującą mowę. On jako pierwszy przyjmuje do Kościoła pogan w osobie rzymskiego setnika Korneliusza. Jest też jednym z najważniejszych uczestników „Soboru apostołów” (por. Dz 15, 6–29). Do niego zwrócił się Paweł z Tarsu o autoryzację swojej nauki (por. Ga 1, 18). Nie ma wątpliwości, że w kręgu uczniów i apostołów Piotr zajmował wyjątkowe miejsce. Przedstawia się on jako typ apostoła i ucznia. Jego pierwszeństwo zaznaczyło się zwłaszcza w powiązaniu z męką, śmiercią, zmartwychwstaniem Jezusa oraz zesłaniem Ducha, jako pozostałymi aktami eklezjotwórczymi⁵⁰.

4. Ostatnia Wieczerza – Nowe Przymierze

Kościół sprawuje Eucharystię, ale także Eucharystia czyni Kościół. W pierwszym przypadku idzie o wspólnotę rozumianą w sensie aktywnym – sprawującą władzę uświęcania, w drugim zaś idzie o jej sens bierny, czyli Kościół uświęconych. Dzięki temu tajemniczemu współoddziaływaniu budowane jest jedno Ciało w obecnym życiu, aż do dnia jego dopełnienia⁵¹:

Ostatnia Wieczerza i Kościół są ze sobą niezwykle silnie powiązane nie tyle z tego względu, iż ucztowanie zakładało już pewną organizację wspólnoty (eklezyjalność), ale zwłaszcza z powodu ich koncentracji na osobie Jezusa, na Jego

⁴⁹ Por. P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, dz. cyt., s. 276–280; A. Napiórkowski, *Jedność konsekrowana*, Kraków 2002, s. 145–160.

⁵⁰ Por. tamże, s. 274–275; G. Lohfink, *Braucht Gott die Kirche?*, s. 216–230.

⁵¹ Por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997, s. 115.

oferze, która staje się biesiadą. Jest to bowiem ofiara biesiadna. W czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus uprzedził dobrowolne ofiarowanie swego życia:

Eucharystia, którą Jezus ustanawia w tej chwili, będzie „pamiętką” (1 Kor 11, 25) Jego ofiary. Włącza On apostołów do swojej ofiary i poleca, by ją przedłużali, przez to Jezus ustanawia swoich apostołów kapłanami Nowego Przymierza: „Za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie” (J 17, 19)⁵².

Czytając biblijny opis interesującego nas wydarzenia, przekazany przez dwie tradycje (Mk 14, 22–25 i Mt 26, 26–29 oraz 1 Kor 11, 23–25 i Łk 22, 15–20), zauważamy wczesną i wyraźną praktykę „łamania chleba”. Istnienie tego zwyczaju oraz związana z nim refleksja, pieczętowanie przechowywane w łonie pierwszych wspólnot, wskazują na autentyczność i wagę wydarzenia stojącego u ich źródła. Łukaszowo-Pawłowa tradycja Ostatniej Wieczerzy mogła być znana już około dziesięć lat po śmierci Jezusa. Niemożliwe, aby w tak krótkim czasie same pierwotne wspólnoty chrześcijańskie stworzyły i rozpowszechniły nowy obrzęd⁵³.

W Jezusowym wydarzeniu pożegnalnej uczty z uczniami możemy dopatrzeć się kilku elementów eklezjotwórczych o poważnym ciężarze gatunkowym:

1. Lud Nowego Przymierza. Nawiązując do pieśni o Słudze Jahwe (por. Iz 52, 13 – 53, 12), Jezus w trakcie Ostatniej Wieczerzy zinterpretował swoją śmierć jako ofiarę zastępczą i ekspiacyjną za wszystkich: „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana” (Mk 14, 24). „Wielu” oznacza Izrael i wszystkie narody (Żydów i pogan). Ludem, któremu Jezus nadaje ostateczny kształt poprzez Nowe Przymierze zawierane w Jego krwi, jest Kościół.

2. Dwunastu – partner Przymierza. Jezus sprawował Ostatnią Wieczerzę w gronie najbliższych Mu, wybranych uczniów – 565 Dwunastu. Nie spożywa On zatem uczty ze swoją rodziną naturalną (biologiczną) według żydowskiego rytu paschalnego, ale w obecności swojej nowej rodziny (duchowej). W tym geście wybrania ustanowił ich komórką – matką ludu Bożego, zebranego w celu zawarcia przymierza. Apostołowie („żywe kamienie”) nie zostają pokropieni krwią, ale ją spożywają, ponieważ ich przynależność do ludu Bożego jest jak najbardziej wewnętrzna.

3. Ofiara paschalnego Baranka. Starotestamentalne ofiary ze zwierząt zastępuje nowa ofiara – samego Jezusa. Jego krew konstituuje jedność między Bogiem i ludźmi. Ostatnia Wieczerza wskazuje i oznacza śmierć krzyżową jako ofiarę i ustanowienie Nowego Przymierza, które nie tyle prowadzi do zerwania Starego (synajskiego), co jest jego wypełnieniem.

⁵² KKK 611; por. Sobór Trydencki: DS 1752; 1764.

⁵³ Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, dz. cyt., s. 409.

4. Jezus (a nie Mojżesz) pośrednikiem Przymierza między Bogiem a wszystkimi ludźmi – jednym i jedynym doskonałym (por. Dz 4, 12)⁵⁴.

5. Uczta ofiarna przekazem najważniejszej myśli Jezusa: podarowania samego siebie, a jednocześnie wezwaniem dla wszystkich Jego naśladowców, aby obumarli w sobie i żyli dla innych.

6. Eschatologiczny znak królestwa Bożego. Ostatni posiłek Jezusa symbolizuje niebieską ucztę ludzi w królestwie Bożym. Powszechność królestwa Bożego, jego dostępność dla wszystkich wyrażała się zwłaszcza w fakcie częstego spożywania posiłku przez Jezusa z ubogimi. To do nich w pierwszym rzędzie kierował swoją propozycję (por. np. Łk 14, 16–24). Syn Dawida ucztował z celnikami i grzesznikami (por. np. Mt 9, 10n; Łk 7, 38; 15, 23n; 19, 5). Tworząc wspólnotę z ludźmi odrzuconymi przez społeczeństwo, objawiał uniwersalizm swego orędzia i zaproszenia⁵⁵.

U Łukasza – wydaje się najwierniej odczytującego Jezusowy przekaz – nie widać wyraźnego odniesienia do Kościoła (por. Łk 22, 15–19a. 29n), gdyż Ostatnią Wieczerzę ukazuje jako uroczysty symbol już zbliżającego się królestwa Bożego. Dopiero w popaschalnym kontekście pierwszych wspólnot Eucharystia nabiera znamion uczty potrzebnej dla spełniania kościelnego posłannictwa i realizacji misji, jaką pozostawił uwielbiony Pan. A ponieważ nadejście paruzji się przesuwają, to pamiątka Ostatniej Wieczerzy zaczyna funkcjonować jako pokarm w czasie drogi, jako symbol jedności, a zwłaszcza jako znak obecności Pana pośród swojego ludu i aktualizacji Jego ofiary. Eucharystia przynależy zatem nierozdzielnie do Kościoła, ona go istotnie konstituuje⁵⁶.

5. Męka, śmierć i zmartwychwstanie

Mimo że swoją publiczną działalność głoszenia królestwa Bożego Jezus rozpoczął w Galilei, to jednak zwoływanie i gromadzenie ludu Bożego dopełnia się w Jerozolimie. Tam bowiem stoi świątynia. Tam jest centrum Izraela. Tam gromadzi się lud Boży na świętowanie. Tam pojawia się cały Izrael, aby uroczystie obchodzić Paschę. Głoszenie Bożego panowania jest przeznaczone dla jak najszerzych kręgów odbiorców. Dlatego tylko tam może zapaść ostateczne rozstrzygnięcie. Jezus wzywa cały lud Boży do podjęcia decyzji:

⁵⁴ P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, dz. cyt., s. 284–286.

⁵⁵ Por. Tamże, s. 283–284.

⁵⁶ Por. H. Döring, *Grundriss der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz*, Darmstadt 1986, s. 24.

Idźcie i powiedzcie temu lisowi [Herodowi]: Oto wyrzucam złe duchy i dokonuję uzdrowień dziś i jutro, a trzeciego dnia będę u kresu. Jednak dziś, jutro i pojutrze muszę być w drodze, bo rzecz niemożliwa, żeby prorok zginął poza Jerozolimą. Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do ciebie są posłani. Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci... (Łk 13, 32–34a).

Chrystus miał jasną świadomość swojej ofiarniczej śmierci na krzyżu. Aby dotrzeć do tego głębokiego, właściwego sensu staurologicznego Jego śmierci, nie wolno odrywać Jego osoby od istoty Jego słów i czynów, czyli tajemnicy królestwa Bożego. Nie wystarczy tu podkreślanie – jak zauważa W. Kasper – politycznego nieporozumienia i politycznych wymiarów tej śmierci albo dopatrywanie się w Jezusie wolnego człowieka, łamiącego prawo i niewygodnego nonkonformisty, zlikwidowanego przez swoich przeciwników⁵⁷. To wszystko wchodziło niewątpliwie w grę. Jednak w świetle Nowego Testamentu śmierć Jezusa to nie tylko działanie Żydów i Rzymian, lecz nade wszystko zbawcze dzieło Boga i dobrowolna samoofiara Jezusa sięgająca śmierci krzyżowej⁵⁸:

Krzyż jest jedyną ofiarą Chrystusa, „jednego pośrednika między Bogiem a ludźmi” (1 Tm 2, 5). Ponieważ jednak On w swojej wcielonej Boskiej Osobie „zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem” (Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 22), „ofiarowuje wszystkim ludziom w sposób, który zna tylko Bóg, możliwość dojścia do uczestniczenia w Misterium Paschalnym” (Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 22). Jezus powołuje swoich uczniów do „wzięcia (1368,1460) swojego krzyża i naśladowania Go” (por. Mt 16, 24), ponieważ cierpiał za wszystkich i zostawił nam wzór, abyśmy „szli za Nim Jego śladami” (1 P 2, 21)⁵⁹.

Kościół został urzeczywistniony dzięki krzyżowi i zmartwychwstaniu swego Pana⁶⁰ nie tylko wówczas w Jerozolimie, ale konstytuuje się nieustannie na nowo, gdy uczennice i uczniowie Jezusa naśladują Go w niesieniu krzyża. Wydarzenie krzyża i zmartwychwstania gromadzi wciąż rodzinę Bożą – Kościół, w którym Jezus złożył dobra zbawcze osiągnięte właśnie wtedy. Ziemski Jezus odnosił do siebie ideę cierpiącego sprawiedliwego, który po tragicznej śmierci ma być usprawiedliwiony przez zmartwychwstanie (trzy przepowiednie męki: Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33–34). Te przepowiednie, mimo że występują w formie popaschalnej,

⁵⁷ Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 113–114.

⁵⁸ Por. A. Napiórkowski, *Staurologiczna świadomość Jezusa*, „*Studia Paradyskie*” (1998), nr 8, s. 227–242.

⁵⁹ KKK 618.

⁶⁰ Por. tamże, nr 778.

jednak treściowo sięgają Jezusa historycznego, a druga z nich stanowi nawet autentyczną Jego wypowiedź. Mistrz z Nazaretu wyraźnie wiązał swoją śmierć i zmartwychwstanie z królestwem Bożym, czyli ze zbawieniem człowieka. Tak całe Jego życie, jak śmierć i zmartwychwstanie, składały się na akt zbawienia wszystkich ludzi. Słowa z Ostatniej Wieczerzy o „Ciele wydanym” i „Krwi przelanej”, a więc o ofierze krzyżowej, złożonej „za wielu” w sposób bezpośredni, potwierdzają fakt, że Jezus dostrzegał w swej śmierci uniwersalny wymiar odkupieńczy⁶¹.

Wymiar eklezjotwórczy krzyża widać także wyraźnie u św. Pawła, gdy napomina starszych w Efezie, aby uważali na samych siebie i na całe stado, w którym Duch Święty ustanowił ich biskupami, aby „kierowali Kościołem Boga, który On nabył własną krwią” (Dz 20, 28; por. Tt 2, 14). Tę świadomość wiary co do wyrastania Kościoła z tajemnicy krzyża potwierdzało wielokrotnie *Magisterium Ecclesiae* w różnych dokumentach⁶².

Krzyż Chrystusa nie jest tylko symbolem pasyjnym, ale też wyraża nadzieję i radość. Krzyż oznacza bowiem nie tylko cierpienie, ale również zwycięstwo: dzięki krzyżowi Chrystusa zostaliśmy wyzwoleni i otrzymujemy w Kościele nowe życie.

Z tajemnicą krzyża jako wydarzeniem eklezjotwórczym łączy się niezaprzeczalnie zmartwychwstanie, które także należy postrzegać jako urzeczywistnianie się Kościoła. To ono gromadzi ponownie uczniów i wzywa ich do misji. Idzie tu zwłaszcza o cały szereg chrystofanii, gdy chwalebny Pan spotyka się z apostołami i obdarza ich posłannictwem gromadzenia nowego ludu Bożego:

Wszystko, co wydarzyło się w czasie tych dni paschalnych, angażuje każdego z apostołów – szczególnie Piotra – w budowanie nowej ery, która rozpoczęła się w poranek wielkanocny. Jako świadkowie Zmartwychwstałego będą oni fundamentami Jego Kościoła. Wiara pierwszej wspólnoty wierzących opiera się na świadectwie konkretnych ludzi, znanych chrześcijanom i w większości żyjących jeszcze wśród nich. Tymi „świadkami Zmartwychwstania Chrystusa” Por. Dz 1, 22. są przede wszystkim Piotr i Dwunastu, ale

⁶¹ Por. M. Skierkowski, *Jezus wobec swojej śmierci. Z Teologii krzyża Geralda O'Collinsa*, [w:] „Studia Paradyskie” (1998), nr 8, s. 284–285.

⁶² Np. encyklika Piusa XII *Mystici Corporis Christi* czy konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, a ostatnio KKK: „Kościół narodził się z całkowitego daru Chrystusa dla naszego zbawienia, uprzedzonego w ustanowieniu Eucharystii i 813, 610 zrealizowanego na krzyżu. «Znakiem tego początku i wzrastania [Kościoła] jest krew i woda wypływające z otwartego boku Jezusa ukrzyżowanego» Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 3.. «Albowiem z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła» Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 5.. Jak Ewa została utworzona z boku śpiącego Adama, tak 478 Kościół narodził się z przebitego serca Chrystusa, który umarł na krzyżu” (nr 766).

nie tylko oni: Paweł mówi bardzo jasno, że Jezus ukazał się pięciuset osobom równocześnie, a ponadto Jakubowi i wszystkim apostołom⁶³.

Podczas chrystofanii pod Damaszkiem paschalny Pan utożsamia prześladowany Kościół ze swoim uwielbionym ciałem. A w swoim ostatnim ukazaniu się – jak zapisał to Mateusz: „A oto Ja jestem z wami, po wszystkie dni aż do skończenia świata” (28, 20) – zapewnia nas o nieustannej obecności w swoim eucharystycznym i mistycznym ciele⁶⁴. Natomiast w perspektywie soteriologicznej zmartwychwstanie jest nie tylko odpuszczeniem naszych grzechów, ale również daje nam dostęp do nowego życia. Dlatego oba te paschalne aspekty, uskuteczniające się w zbawczej przestrzeni Kościoła i ją tworzące, wskazują nam jego posłannictwo i zadanie do spełnienia jako znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia wszystkich ludzi z Bogiem⁶⁵.

D. Kościół Ducha Świętego

Kiedy dopełniło się dzieło Jezusa Chrystusa w śmierci, zmartwychwstaniu i wywyższeniu, jakie było Mu powierzone na ziemi przez Ojca, został zesłany Duch Święty dla ustawicznego uświęcania Kościoła i uzyskania przez wierzących dostępu do Ojca przez Chrystusa w jednym Duchu. Przez Ducha mieszkającego w Kościele „Ojciec ożywia ludzi umarłych na skutek grzechu”⁶⁶.

Jakkolwiek ziemska działalność Jezusa się zakończyła, to jednak dzieło, które zainicjował, nie wypełniło się ostatecznie. Dopiero po Wielkiej Nocy nabrało ono swoich wyraźnych kształtów. Chrystus pragnął być ze „swoimi” aż do skończenia świata i w nich oraz przez nich realizować królestwo Ojca. Oni razem z Nim stanowią Kościół. Chrystus złożył ofiarę pojednawczą na krzyżu, ofiarę ekspiacyjną, a w niej (jak wskazują na to słowa: „za wielu”, tj. za wszystkich), partycypuje Kościół jako otwarta przestrzeń powszechnego zbawienia⁶⁷. Zaczął ją spełniać w momencie paschalnego rozesłania apostołów i zesłania Ducha Świętego, ponieważ dopiero wówczas lud Boży został zgromadzony przez Ducha Pańskiego. Wtedy też dobra zbawcze – wysłużone przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, oddane do dyspozycji Kościoła – zaczęły być

⁶³ Tamże 642.

⁶⁴ Por. H. Seweryniak, *Świadełstwo i sens*, dz. cyt., s. 410–411.

⁶⁵ Por. KK 1.

⁶⁶ KK 4.

⁶⁷ Por. H. Langkammer, *Norwy Testament o Kościele*, dz. cyt., s. 30–31.

udzielane ludziom. To przekonanie o zbawczym uniwersalizmie Kościoła funkcjonowało już od samych jego początków. Daje temu wyraz św. Augustyn (†430), biskup Hippony, gdy w zmaganiach o czystość wiary nawołuje do czujności:

Nie szukajmy więc wiary ani w zamęcie pogaństwa, ani w plugastwie herezji, ani w gnuśności schizmatyków, ani w zaślepieniu Żydów, lecz jedynie u tych, którzy nazywają się chrześcijanami, katolikami lub prawowiernymi, u tych, którzy strzegą całości wiary i postępują prawą drogą. Kościół katolicki, szeroko i potężnie rozprzestrzeniony po całym świecie, z wszelkich błędów korzysta dla własnego rozwoju i dla poprawy błądzących, byleby tylko chcieli być czujni [...]. Przyzywa więc pogan, wyklucza heretyków, pozostawia na uboczu schizmatyków, wyprzeda Żydów, a wszystkim daje możliwość uczestnictwa w łasce Bożej⁶⁸.

1. Pięćdziesiątnica

Aby zbawcze posłannictwo Kościoła mogło się realizować, Chrystus obiecał, przywołał i dał „jednego Ducha”. Duch Święty inauguruje dalszy ciąg zbawczego dzieła Ojca Niebieskiego i Jezusa Chrystusa po Jego zmartwychwstaniu, i to w absolutnej z Nim łączności, ponieważ jest On też Duchem Jezusa. Jednocząc gwarantuje, iż wspólnota naśladowców chwalebne Pana trwa i przekazuje to właśnie, co otrzymała od Trójjedynego Boga.

Czas Jezusa rozpoczyna się wraz z chrztem w Jordanie i zstąpieniem na Niego Ducha Świętego (por. Łk 4, 21n). Obdarzony Duchem Jezus obiecuje Go Kościołowi: „Oto ja ześlę na was obietnicę mojego Ojca. Wy zaś pozostaniecie w mieście, aż będziecie przyobleczeni mocą z wysoka” (Łk 24, 49). Jezus obiecuje swoim uczniom szczególną pomoc i asystencję Ducha Świętego, zwłaszcza w prześladowaniach, które będą musieli znieść po Jego śmierci: „Kiedy was ciągnąć będą do synagog, urzędów i władz [...], Duch Święty nauczy was w tej właśnie godzinie, co mówić należy” (Łk 12, 11–12; por 21, 12–19). W ujęciu Łukasza istnieje ścisła łączność między Pięćdziesiątnicą a chrztem w Jordanie. Po owym chrzcie Jezus pełen Ducha rozpoczyna swą mesjańską i zbawczą działalność. Po Pięćdziesiątnicy apostołowie, pełni Ducha, rozpoczynają misję dawania świadectwa, powierzoną im przez Chrystusa (por. Dz 1, 8). Ten sam Duch, który był i działał w Jezusie, prowadzi również apostołów (por. Dz 8, 29; 10, 19; 11, 12; 13, 2; 15, 28; 16, 6; 20, 23). Duch jest zasadą posłannictwa Jezusa (por. Łk 4, 18) i działalności apostołów (por. Dz 13, 2). On daje moc posłanym,

⁶⁸ Augustyn, *O wierze prawdziwej*, [w:] *Dialogi i Pisma filozoficzne*, V-9 i VI-10, t. 4, Warszawa 1954, s. 87.

przewodzi im w drodze (por. Dz 8, 29–39; 10, 19–23; 16, 6n; 20, 22) i gwarantuje jedność misji Jezusa i Kościoła. Tym sposobem czas Kościoła jest czasem odkrywania Trójjedynego Boga w jednym Duchu Objawienia i przekazywania daru odkupienia całemu światu⁶⁹. W tę swoją podstawową funkcję wszedł Kościół w momencie paschalnego rozesłania i zesłania Ducha, „został ukazany jako misterium zbawienia przez wylanie Ducha Świętego” oraz stał się znakiem i narzędziem zbawienia⁷⁰.

Łukaszową myśl o ścisłych związkach Jezusowego chrztu w Jordanie z wydaniem zesłania Ducha Świętego rozwija św. Ireneusz z Lyonu (†202). Uważa, że ten sam Duch jest dany ludziom, by ich wszystkich doprowadzić do synostwa Bożego, czyli do tego stanu, w jakim żyje Jezus zmartwychwstały. Stwórcze tchnienie życia zostało udzielone wszystkim ludziom, ożywiając człowieka jedynie psychicznie, natomiast Duch – którego autor *Adversus haereses* nazywa Adopcją – czyni człowieka dzieckiem Bożym na wzór Jezusa Chrystusa, sprawia przejście od kondycji starego Adama do doskonałości Chrystusa („nowego Adama”). Kościół otrzymał więc Ducha Świętego, który jest „łącznością z Chrystusem, przybytkiem niezniszczalności, umocnieniem naszej wiary i schodami do Boga”⁷¹.

Zapowiedź Jezusa ziściła się w Jeruzalem, w dniu Zielonych Świąt, w momencie zesłania Ducha Świętego na apostołów, „kiedy wypełnił się dzień Pięćdziesiątnicy” (Dz 2, 1). Dlatego wspólnota uczniów może być w pełni uważana za Kościół Trójcy Przenajświętszej jako sakramentalną wspólnotę nowego Przymierza, dopiero po śmierci, zmartwychwstaniu i wylaniu Ducha Świętego⁷².

Chrystus uwielbiony na zawsze pozostaje we wspólnocie wierzących w Duchu Świętym (*Parakletos*). On ujawnia Kościół jako misterium zbawienia i rozpoczyna okres działalności misyjnej apostołów. W parze z „rośnięciem” i „rozwojem” Słowa Bożego – jak pisze Łukasz w *Dziejach Apostolskich*, które mogą być nazwane „księgą narodzin Kościoła” – „rośnie” i „rozwija się” Kościół. Jego duszą staje się Duch, który objawia i daje natchnienie, uświęca i pociesza, kieruje i uzdalnia do wypełnienia misji. Działa On nie tylko w życiu apostołów, lecz również w życiu Matki Jezusa i innych osób. To ożywianie Kościoła Trójjedynego Boga przez Ducha jest tak dogłębne i wielorakie, iż św. Paweł powie o każdym wiernym, o każdym naznaczonym sakramentem chrztu, iż „jest świątynią Boga i że Duch Święty mieszka w nim” (1 Kor 3, 16)⁷³.

⁶⁹ J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, dz. cyt., s. 264–265.

⁷⁰ KKK 778.

⁷¹ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* V, 12, 1–2, cyt. za: H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 249–251.

⁷² Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, dz. cyt., s. 412.

⁷³ Por. H. Langkammer, *Norwy Testament o Kościele*, dz. cyt., s. 31.

Słowo zbawienia, głoszone ustami i czynem przez wszystkich naśladowców Jezusa, w łączności jednak z apostołami, których uważa się za gwarantów jedności Kościoła (por. Dz 8, 14; 15, 2), przymnaża kolejnych wyznawców Chrystusa: „A słowo Boże rozszerzało się, wzrastała też bardzo liczba uczniów w Jerozolimie, a nawet bardzo wielu kapłanów przyjmowało wiarę” (Dz 6, 7). Braterstwo przeżywa się w duchowej wspólnotcie dóbr materialnych, a szczytu jedności doświadcza się w celebracji Eucharystii, zwanej łamaniem chleba (por. Dz 2, 42–46). Duch Święty wzywa Piotra i Pawła do tworzenia nowych wspólnot chrześcijańskich również wśród pogan (por. Dz 10; 13–20). Kościół staje się powszechny w swoich Kościołach lokalnych w Jerozolimie, Antiochii, Koryncie i Tesalonikach⁷⁴.

2. Popaschalna wspólnota

Nowotestamentalna eklezjologia nie jest jednorodna, gdyż ukazując liczne wątki, odsłania różne samorozumienie się pierwszych gmin chrześcijańskich. Na czoło wybija się myśl Pawłowa, gdzie Kościół jest dziełem Trójjedynego Boga, składającym się z Żydów i pogan (Ef 3, 10), a zgromadzony został dzięki krwi Chrystusa, przez którego ludzie mają dostęp do Boga w Duchu (Ef 2, 18). Za pomocą terminu *ekklesia* u Pawła z Tarsu oznacza się Ciało Chrystusa, gdyż łączy ono w sobie wierzących, dając wspólne uczestnictwo w radościach i cierpieniach: „Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi [Jego] członkami” (1Kor 12, 27). Jako Ciało uwielbionego Jezusa Kościół – napełniony Duchem Świętym – jest dynamiczną zasadą mesjańskości Chrystusa, który został wskrzeszony przez Ojca Niebieskiego właśnie mocą tego Ducha (Łk 3, 22; Rz 8, 9–11), będącego źródłem życia, charyzmatów i urzędów⁷⁵.

W teologii Pawłowej do głosu dochodzi rys sakramentalny Kościoła, a mianowicie chrzest, przez który w sposób widzialny odbywa się przyjęcie do wspólnoty, oraz Eucharystia – realna pamiątka daru Jezusa z własnego życia złożonego na krzyżu. Budowaniu Kościoła służy też władza apostołska (Rz 1, 9; 1Kor 9, 17; 2Kor 3, 14), z którą wiąże się posługa kierowania i głoszenia słowa. Działanie Ducha nie ogranicza się do apostołatu. Przez swe charyzmaty i posługi każdy chrześcijanin przyczynia się do budowania Kościoła. Duch bowiem jest Tym, który buduje jedno Ciało w wielości członków (Rz 12–14; 1Kor 12; Ef 4, 4; 1P 4, 10n)⁷⁶.

Z kolei w *listach pasterskich* Kościół ujmowany jest jako dom Boży (1Tm 3, 5). Tymoteusz i Tytus są gwarantami autorytetu apostoła Pawła. Charyzmat

⁷⁴ Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, dz. cyt., s. 412.

⁷⁵ Por. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 604–605.

⁷⁶ Por. tamże, s. 605–606.

udzielany przez nałożenie rąk prezbiterów daje udział w urzędowej misji głoszenia Ewangelii. Uczniowie apostołów przekazują władzę udzielania święceń (Tt 1, 5; 1Tm 4, 14). Zarysowujący się coraz wyraźniej socjalny kształt Kościoła wynika nade wszystko z wewnętrznej istoty wspólnoty⁷⁷.

W *Ewangelii i listach św. Jana* Kościół jest rozumiany jako braterska wspólnota uczniów przez wiarę, chrzest i Eucharystię. Dzięki Jezusowi ta wspólnota może uczestniczyć w życiu Ojca przez Ducha (J 3, 16; 15, 13; 1J 1, 7–2, 2; 3, 16). Otrzymała ona misję szerzenia orędzia Jezusa na całym świecie: „Weźmijcie Ducha Świętego (...). Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J20, 21)⁷⁸.

W *Pierwszym Liście św. Piotra* wspólnotę pojmuje się jako kapłański lud Boży, co jest wynikiem działania Trójjedynego Boga (1P 1, 2). Mocą Ducha Bożego konstituuje się lud Boży składający duchowe ofiary⁷⁹.

W *Liście do Hebrajczyków* zaś ujawnia się samorozumienie Kościoła jako pielgrzymującego ludu Bożego. Przez krew Chrystusa wierzący otrzymali raz na zawsze udział w Duchu (Hbr 6, 4). Lud nie posiada jednak stałego miejsca, lecz wciąż szuka przyszłego, dlatego jest eschatologiczny, ukierunkowany na niebieskie Jeruzalem (Hbr 13, 14):

Wy natomiast przystąpiliście do góry Syjon, do miasta Boga żyjącego, Jeruzalem niebieskiego, do niezliczonej liczby aniołów, na uroczyste zebranie, do Kościoła pierwotnych, którzy są zapisani w niebiosach, do Boga, który sędzi wszystkich, do duchów sprawiedliwych, które już doszły do celu, do Pośrednika Nowego Testamentu – Jezusa (Hbr 12, 22–24).

Odmienny obraz Kościoła wypływa z *Apokalipsy św. Jana*, który wspólnotę chrześcijan widzi jako walczącą i tryumfującą. Wpisując Kościół w wizję apokaliptycznego dramatu wiary i niewiary, ukazuje Apostoł kapłańską i królewską wspólnotę, którą Baranek nabył Bogu Ojcu darem własnego życia (Ap 1, 5n; 5, 10; 20, 6). Wieczna wspólnota z Bogiem – dopełnienie Kościoła – polega na widzeniu Boga twarzą w twarz (Ap 22, 4; 1Kor 13, 12; 2Kor 5, 7; 1J 3, 2).

Po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa wspólnota wierzących zaczyna systematycznie zyskiwać swoją tożsamość. W modlitwie (*liturgia*), w świadectwie (*martyria*) i czynach miłości (*diakonia*) pierwsi chrześcijanie stają się ludem Ojca, mistycznym ciałem Chrystusa, świątynią Ducha Świętego, czyli wspólnotą Trójjedynego Boga. Spełniając powszechną wolę zbawczą Boga, Kościół staje się powszechny, choć realizuje się w Kościołach lokalnych przez chrzest i Eucharystię. Duch Święty wyposaża Kościół we wszelkie potrzebne dary

⁷⁷ Por. tamże, s. 606–607.

⁷⁸ Por. tamże, s. 608.

⁷⁹ Por. tamże, s. 609.

i charyzmaty. Stąd poapostolski kształt Kościoła charakteryzują urzędy w formie biskupa, prezbytera, diakona czy diakonisy. Jakkolwiek Piotr jest gwarantem jedności, to jednak odpowiedzialność za cały Kościół powszechny spoczywa na wszystkich ochrzczonych⁸⁰.

E. Eschatyczna pełnia

Kościół jako pielgrzymujący lud Trójjedynego Boga dopiero w momencie powtórnego przyjścia chwalebnego Pana (paruzja)⁸¹ dozna swojego przestrzenno-czasowego uwolnienia i całkowitego dopełnienia w zgromadzeniu wszystkich odkupionych na ziemi (por. Ap 14, 4)⁸².

Wydarzenia Zielonych Świąt stały się dla apostołów znakiem nadejścia czasów eschatologicznych. *Stary Testament* czasu Ducha Bożego wiązał z przyjściem Mesjasza (por. Jł 3, 1–5), Łukasz w *Dziejach* wiąże je z czasem Kościoła, a czas Kościoła z Jezusem ziemskim, którego Bóg Ojciec wskrzesił z martwych. Te czasy ostateczne są nakierowane na oczekiwanie paruzji. Po zmartwychwstaniu i zesłaniu Ducha Świętego oczekiwano Pana, Jego powtórnego przyjścia, choć już teraz jest „czas upragniony, oto teraz dzień zbawienia” (2 Kor 6, 2b).

Świadomość nastania czasów eschatologicznych nie tylko nie osłabiała misyjnej aktywności uczniów i uczennic Chrystusa, ale była ku temu przynagleniem i ożywiała przekonanie o nieustannym tworzeniu i odradzaniu się Kościoła. Powstające wspólnoty rozumiały siebie jako owoc działania Ducha Świętego, który w dynamicznym procesie prowadzi je ku eschatycznej pełni.

⁸⁰ Por. tamże, s. 611–612.

⁸¹ Pojęcie paruzji wiąże się z kwestią „końca świata”. Wydaje się, że – jak dzisiaj zaczyna przyjmować większość teologów i ku czemu skłania się piszący te słowa – przez „koniec świata” należy rozumieć śmierć każdego indywidualnego i konkretnego człowieka. Śmierć oznacza przecież dla niego fizyczne zerwanie kontaktu z tym ziemskim światem i jest w konsekwencji spotkaniem z chwalebnym Panem. To jest moment paruzji dla zmarłego. Innymi słowy: pomiędzy końcem świata a śmiercią człowieka istnieje bardzo ścisła więź, a nawet tożsamość. Suma ludzkich śmierci stanowiłaby zatem jeden wielki, wciąż trwający koniec świata. Jest to zespolenie eschatologii indywidualnej ze społeczną. Por. także L. Balter, *Eschatologia końca XX wieku*, dz. cyt., s. 23–24; R. Rogowski, *Śmierć jako sakrament życia*, „Ateneum Kapłańskie” 69 (1976), s. 420–436; A. Nossol, *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, „Ateneum Kapłańskie” 95 (1980), s. 31–38; A. Andreas, *Od „maranatha” do „dies irae” i do „sine die”*, „Communio” 7 (1987), nr 2, s. 20–31.

⁸² Por. M. Crociata, *Teologia fondamentale. La Chiesa*, Casale Monferrato 1991, s. 29–44; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1993, s. 267–319.

To przeświadczenie o stawaniu się Kościoła wyraził św. Paweł, zwracając się do gminy w Efezie:

Jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga – zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus. W nim zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię, w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha (Ef 2, 20–22).

Podążanie ku eschatycznej pełni pokazuje wyraźnie, że Kościół jest nieustannie w drodze. Wymaga ciągłej odnowy, ponieważ nie jest jeszcze w pełni doskonały. Dlatego musi nieustannie wzrastać i odradzać się w Duchu Świętym. Wyjście (*exodus*) ludu Bożego, nowego Izraela, toczy się dalej. Stąd dokładnie jak wyjście, tak i gromadzenie się jest podstawowym urzeczywistnianiem Kościoła⁸³, co trwać będzie aż do paruzji. Albowiem dopiero w dniu Pańskim Kościół urzeczywistni się w pełni w swoim chwalebnym Panu i przyjmie ostateczną postać Bożego królestwa wszechogarniającej miłości.

W eschatologiczny charakter ludu Bożego wpisuje się kilka wymagań.

Po pierwsze jest nim konieczność stałego nawrócenia i odnowy. Święty Kościół grzeszników (*ecclesia semper reformanda*) musi bez przerwy podejmować dzieło tak reform instytucjonalnych i strukturalnych, jak i trud wewnętrznego nawrócenia i przemiany każdego wierzącego (*metanoia*).

Po drugie, w swojej czasowości i pielgrzymowaniu lud Boży jest wystawiony na nieustanne pokusy i zagrożenia. Kościół będzie zatem stale prześladowany i „krzyżowany”⁸⁴. Jak starożytny Izrael doświadczał udręk (por. Hbr), tak i wspólnota Chrystusa zazna ucisku w swojej solidarności z biednymi i cierpiącymi świata.

Po trzecie, panowanie Boga w pielgrzymującym ludzie Bożym ujawnia się w całym jego sakramentalno-instytucjonalnym ujęciu. Ponieważ *exodus* ludu jest nieprzerwany, tym samym jego sakramentalno-instytucjonalna strona staje się względna (relatywna), czyli należy ją kwalifikować jako przejściową i podlegającą zmianie. Nie sposób oprzeć się często pojawiającemu się wrażeniu, iż Bóg zbyt wiele pozostawił człowiekowi do rozstrzygnięcia w zewnętrznym (instytucjonalnym) wymiarze Kościoła⁸⁵.

Konstytucja *Lumen gentium* daje w tym względzie następujący wykład:

⁸³ Por. G. Lohfink, *Braucht Gott die Kirche?*, dz. cyt., s. 269–291.

⁸⁴ Zob. *Męczennicy XX wieku*. Kolekcja Communio, Poznań 2002.

⁸⁵ Por. M. Kehl, *Volk Gottes (III. Systematisch-theologisch)*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 10, Freiburg–Basel–Rom–Wien 2001, k. 848–849.

Kościół darzy miłością wszystkich dotkniętych słabością ludzką, co więcej, w ubogich i cierpiących odnajduje wizerunek swego ubogiego i cierpiącego Zbawiciela, im stara się ulżyć w niedoli i w nich usiłuje służyć Chrystusowi. A podczas gdy Chrystus, „święty, niewinny, niepokalany” (Hbr 7, 26), nie znał grzechu (2 Kor 5, 21), lecz przyszedł dla prześladowania jedynie za grzechy ludu (por. Hbr 2, 17), Kościół obejmujący w łonie swoim grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje. Kościół „wśród prześladowań świata i pociech Bożych zdąża naprzód w pielgrzymce”, zwiastując krzyż i śmierć Pana, aż przybędzie (por. 1 Kor 11, 26)⁸⁶.

Oczywiście dzieje zbawienia należy rozumieć w sensie dynamicznym, nie ulegając myślowym schematom uwięzionym w czasie i przestrzeni. Historycy i badacze tego problemu stwierdzają, że pierwsi chrześcijanie żyli najpierw w mocnym poczuciu bliskiego końca świata. Łatwo to wyczytać w listach św. Pawła, gdzie spotkać można termin „paruzja” (gr. *parousia* – *parusia*, czyli *obecność, przyjsie, przybycie*), przez niego ulubiony (por. 1 Tes 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Tes 2, 1. 8; 1 Kor 15, 32; Mt 24, 3; Jk 5, 7). Z kolei po zburzeniu Jerozolimy i świątyni w 70 roku, gdy eschatologiczny koniec nie nastąpił, wierni początkowo nie za bardzo wiedzieli, co mają o tym sądzić, albowiem nawet przez myśl im nie przyszło, że Jezus mógł ich oszukać czy też zwieść. Wyraźne wyczekiwanie paruzji uzewnętrzniało się nie tylko w liturgicznym wołaniu „Przyjdź, Panie Jezu”, ale posunięte było aż do wyprzedzających domostw i wychodzenia całymi rodzinami na miejsca odosobnione, gdyż liczono już dni do powtórnego przyjsia chwalebnego Pana. Chrześcijanie czekali więc na koniec świata w znaczeniu dosłownym aż do III-IV wieku, kiedy to zaczęli stopniowo godzić się z myślą, iż Pan się opóźnia ze swoim przyjsiem i trzeba przystosować się do życia na tym świecie. I tak to od powtarzanego kilkakrotnie w *Apokalipsie* św. Jana *maranatha*, przeszli w średniowieczu do *dies irae*, aby na progu trzeciego tysiąclecia swych dziejów oczekiwania w Duchu Świętym na Chrystusa zacząć mówić o *sine die*⁸⁷.

Paruzja zawiera w sobie dwa istotne elementy wydarzenia eschatologicznego. Najpierw oznacza ona przyjsie Pana, określone jako objawienie się lub ukazanie, a następnie także zjednoczenie z Nim, które realizuje się przez wyjście Mu naprzeciw i bycie zawsze z Nim w łączności. Dzięki temu paruzja ma charakter głęboko osobowy⁸⁸. W rozdziale o eschatologicznym charakterze Kościoła pielgrzymującego Sobór, wyraźnie zaznaczając owo napięcie między „już” a „jeszcze nie”, mówi właśnie o przyjsiu Pana:

⁸⁶ KK 8.

⁸⁷ Por. L. Balter, *Eschatologia końca XX wieku*, Siedlce 2001, s. 21–22; por. J. Kudasiewicz, *Paruzja*, [w:] A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 386–388.

⁸⁸ Por. J. Kudasiewicz, *Paruzja*, art. cyt., s. 386.

Już przyszedł zatem do nas kres wieków (por. 1 Kor 10, 11), już ustanowione zostało nieodwołalnie odnowienie świata i w pewien rzeczywisty sposób już w doczesności jest ono antycypowane: albowiem Kościół już na ziemi naznaczony jest prawdziwą, choć nie-doskonałą jeszcze świętością. Dopóki jednak nie powstaną nowe niebiosa i nowa ziemia, w których sprawiedliwość mieszka (por. 2 P 3, 13), Kościół pielgrzymujący, w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata i żyje pośród stworzeń, które wzdychają dotąd w bólach porodu i oczekują objawienia synów Bożych (por. Rz 8, 19–22). Złączeni zatem z Chrystusem w Kościele i naznaczeni Duchem Świętym, „który jest zadatką dziedzictwa naszego” (Ef 1, 14), nazywamy się prawdziwie i jesteśmy synami Bożymi (por. 1 J 3, 1), ale jeszcze nie ukazaliśmy się z Chrystusem w chwale (por. Kol 3, 4), w której będziemy podobni Bogu, ponieważ ujrzemy Go takim, jakim jest (por. 1 J 3, 2). Toteż „póki przebywamy w ciele, tułamy się daleko od Pana” (2 Kor 5, 6) i mając pierwiastki Ducha we wnętrzu naszym wzdychamy (por. Rz 8, 23) i pragniemy być z Chrystusem (por. Flp 1, 23)⁸⁹.

Paruzja będzie więc dla ludu Bożego dopełnieniem odkupienia (por. Ef 4, 30; Rz 8, 23) w powszechnym zmartwychwstaniu (por. 1 Kor 15, 23; 1 Tes 4, 16). Jednak nie tylko lud chrześcijański, nie tylko nawet wszyscy ludzie, ale i cały wszechświat oczekuje przyjścia Pana i objawienia synów Bożych (por. Rz 8, 19–23). Z powtórным przyjściem Pana nastąpi odnowa wszechrzeczy (por. Dz 3, 21), czyli ostateczne udoskonalenie wszechświata. Będzie to zakończeniem świętej historii zbawienia⁹⁰.

Nie znamy dnia powtórnego przyjścia Pana. Jest to tajemnica zarezerwowana dla samego Boga. Ani aniołowie, ani Syn nie znają tej godziny (por. Mk 13, 32). Mimo że wyznajemy naszą wiarę w koniec świata, faktycznie nie bardzo wiemy, jak to rozumieć. Myślenie człowieka podlega straszliwym ograniczeniom czasowoprzestrzennym. Dlatego aby uniknąć jałowych spekulacji, można jedynie stwierdzić dynamiczny charakter paruzji, dokonującej się już teraz nieprzerwanie. Chwalebny Pan nieustannie przychodzi i jest w Duchu ze swoim ludem, a proces ten nosi znamiona wieczności w naszym ziemskim czasie. Słusznie zatem *Vaticanum II* nie podejmuje na ten temat zbędnych dywagacji. Chcąc zaś powiedzieć coś bardziej konkretnego na temat Kościoła w świecie współczesnym, ogranicza się jedynie do rodziny ludzkiej, pomijając kwestie czasowości, przestrzeni czy też kosmosu: „Ma więc Sobór przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat, będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw; świat, który – jak wierzą chrześcijanie – z miłości Stwórcy powołany do bytu

⁸⁹ KK 48.

⁹⁰ Por. J. Kudasiewicz, *Paruzja*, art. cyt., s. 387.

i zachowywany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, po złamaniu potęgi Złego, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości⁹¹. Jest to głęboko teologiczne i zarazem biblijne podejście do świata. Pojmuje się go jako arenę dziejów i zmagania dobra ze złem, jako świat zwycięstw i porażek zarówno każdego człowieka, jak i całego ludu Bożego „już” zanurzonego w wieczność, ale „jeszcze nie” w pełni połączonego ze swoim Panem.

⁹¹ KDK 2.

III. Rozwój eklezjologii katolickiej

o. Andrzej Napiórkowski OSPPE

Aby dotrzeć do aktualnego rozumienia Kościoła i właściwie je przyswoić, należy odwołać się do przewodnich koncepcji eklezjologii katolickiej. Dlatego przedstawimy teraz zasadnicze rozumienia Kościoła, jakie on sam o sobie wypracowywał i przedkładał przez wieki.

A. Charyzmatyczna wspólnota pierwszych wieków

Pierwsi naśladowcy Jezusa Chrystusa nade wszystko praktycznie urzeczywistniali Jego misyjny nakaz:

Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony (Mk 16, 15–16).

Wraz uzyskaniem wolności (edykt mediolański 313 r.) treści wiary próbowano artykułować na synodach i soborach, w dysputach i na liturgii, w apologiach, w świadectwie codziennego życia, posuniętym aż do męczeństwa czy życia pustelniczego w cenobiach bądź eremach. Wierni żyli rzeczywistością Jezusowego Kościoła, jego naturą i posłannictwem, nie pytając o ich teologiczne znaczenie.

Teologia przyjmowała postać komentarzy do poszczególnych ksiąg *Pisma Świętego*, gdzie podkreślano wszczęcie Kościoła w Chrystusa oraz Jego immanencję w Kościele. Patrystyka nawiązywała zatem do biblijnych obrazów i figur. Wśród nich często pojawiało się określenie „Kościół-Matka”, które stanowi parafrazę Tertuliana (160–220) słów św. Jana apostoła: „do wybranej Pani i do jej dzieci” (2 J 1, 1). Natomiast przedstawiając naturę i misję Kościoła, sięgano do niebiblijnych obrazów, jak np. do metafory księżycy. Wiele wątków eklezjologicznych

odnajdujemy w rozprawie *De civitate Dei* Agustyna z Hippony (†430), który ukazuje porządek doczesny i wieczny¹.

B. Powstanie państwa kościelnego w VIII w.

Myśl o Kościele została mocno naznaczona erygowaniem państwa kościelnego (755 r.), rządzonego przez papieża jako świeckich monarchów. Wspólnota wierzących nabrała charakteru instytucjonalnego. Jak w patrystyce, tak i teraz Kościół nie stanowił przedmiotu teologicznych kontrowersji. Stawał się on zbawczą instytucją, mającą swój monarchiczny ustrój, ześrodkowany na papieżu jako najwyższym władcy. Przynależność do Kościoła była czymś oczywistym, wręcz naturalnym, wyznaczała tożsamość religijną oraz określała codzienne życie.

W świadomości wiernych wczesnego średniowiecza na pierwszy plan zaczął wybijać się aspekt Kościoła zewnętrznego, instytucjonalnego i prawnego. Eklezjologią zajmowali się przede wszystkim kanoniści. Stąd na Zachodzie dominowało myślenie o Kościele w kategoriach jurystycznych, a na Wschodzie w kategoriach mistycznych. Wzmacniające się różnice liturgiczne, doktrynalne oraz kulturowe i polityczne między Rzymem a Bizancjum doprowadziły ostatecznie w 1054 r. do rozpadu Kościoła na wschodni i zachodni, co spotęgowało refleksję na temat jego jedności.

C. Rozkwit instytucjonalnego ujęcia Kościoła średniowiecza

W rozwoju eklezjologii średniowiecznej wyróżnia się cztery etapy: epokę karolińską (VIII–X w.), reformę gregoriańską (XI–XII w.), złotą scholastykę (XIII w.) i schyłek średniowiecza (XIV–XV w.). W ciągu tych ośmiu wieków rozwijały się dwa rodzaje eklezjologii z czasem coraz bardziej odmienne od siebie. Pierwszy rodzaj, uprawiany w środowisku mniszym i uniwersyteckim, podkreślał życie wewnętrzne Kościoła, opierając się na idei Ciała Chrystusa. Drugi rodzaj prezentowali kanoniści, którzy postrzegali Kościół jako instytucję, skupiając się na kwestii władzy kościelnej i prymacie papieskim².

¹ Por. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, s. 153–204.

² Por. A. Czaja, *Traktat o Kościele. Dogmatyka*, t. 2, Warszawa 2006, s. 318–319.

Epoka karolińska pogłębiła przepaść między duchowieństwem a laikatem. Trzeba tu dodać, iż zakonników zaliczano do świeckich. W systemie feudalnej struktury doszło do utożsamienia władzy kościelnej i doczesnej. Wykazywano wyższość Stolicy Apostolskiej w odniesieniu do innych siedzib biskupich oraz jej wiodącą rolę w całym Kościele powszechnym. W środowisku zakonnym uwagę zwrócono na znaczenie Eucharystii dla wewnętrznego życia Kościoła. Doszło nawet do zmiany w nazewnictwie, gdyż w kręgach Rabana Maura (†856) Kościół zaczęto nazywać Ciałem mistycznym (*corpus mysticum*), a Ciało Pańskie w Eucharystii – Ciałem prawdziwym (*corpus verum*)³.

Z kolei tzw. reforma gregoriańska, powiązana przede wszystkim z papieżem Grzegorzem VII (1073–1085), posłużyła dalszemu umocnieniu pozycji papieństwa. Dążąc do uwolnienia Kościoła od wpływów władzy świeckiej, papież pragnął go tym samym uwolnić od symonii, nikolaizmu i innych nadużyć. Dokument *Dictatus papae* (1075) ukazywał papieża jako jedyne źródło i normę prawa, najwyższego i powszechnego sędziego. Konkordat w Wormacji (1122 r.) oraz IV Sobór Laterański potwierdziły wyjątkową pozycję biskupa Rzymu jako ostatecznego kryterium kościelności. Z jednej strony reforma gregoriańska przyniosła wzmocnienie Kościoła na zewnątrz, a z drugiej – spowodowała jego wewnętrzne osłabienie przez zniszczenie kolegiałności i niedowartościowanie duchowości⁴.

Trzeci etap średniowiecza tworzyła tzw. złota scholastyka. Mimo iż w XII i XIII wieku pojawili się tacy teologiczni geniusze, jak Aleksander z Hales, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Bonawentura czy Jan Duns Szkot, to spod ich pióra nie wyszedł żaden traktat na temat Kościoła. W Kościele wciąż widziano bardziej stronę ludzką, niż boską. Miały na to wpływ nie tylko myślowe kategorie arystotelizmu i platonizmu, lecz również *Sentencje* Piotra Lombarda (†1160), wyznaczające kierunki uprawiania teologii na wiele wieków. Dzieło Lombarda eliminowało eklezjalne kwestie z badań teologicznych.

Brak traktatu o Kościele pierwszych trzynastu wieków sprzyjał jego instytucjonalnemu zawężeniu, jakkolwiek pojawiały się wskazania na związek Kościoła z Chrystusem, np. Tomasz z Akwinu pisał o Kościele jako instytucji, czyli formie istnienia Ciała Mistycznego i nowego życia w Chrystusie. Akwinata postrzegał też Kościół jako sakrament i misję, czyli narzędzie urealniania Mistycznego Ciała. Tylko nieliczni, np. Piotr Damiani, pisali o życiodajnym działaniu Ducha Świętego w Chrystusowym Ciele⁵.

³ Por. E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984, s. 230 n.

⁴ Por. A. Czaja, *Traktat o Kościele*, dz. cyt., s. 320–321.

⁵ Por. Y. Congar, *L'idée chez saint Thomas d'Aquin de l'Eglise*, [w:] tenże, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, Paris ²1953, s. 59–91; T. Dzidek, *Mistrzowie teologii. Prezentacja – antologia tekstów – dyskusja*, Kraków 1998, s. 325–329.

Akcentowanie widzialności Kościoła objawiało się też jego pojmowaniem jako walczącego. Angielski biskup z Hereford, Robert Melun (1100–1167), określił Kościół jako walczący (*Ecclesia militans*), cierpiący (*patiens*) oraz tryumfujący (*triumphans*). Przejawem takiego myślenia były wyprawy krzyżowe. Imperializm Kościoła wyrażał się we władzy papieża również nad wyznawcami innych religii, poganami oraz niewierzącymi.

Ostatni etap średniowiecza, obejmujący wieki XIV i XV, określany jest jako jego schyłek. Ten czas znaczy także tzw. schizma zachodnioeuropejska (1378–1417), kiedy to doszło – wskutek podziałów wśród duchowieństwa – do gorszącego zjawiska, jakim było urzędowanie dwóch (a niekiedy nawet trzech) papieży. Jeden z nich przebywał w Rzymie, a drugi w Awinionie we Francji. Ich wzajemna wrogość i konkurencja miały niewiele wspólnego z Ewangelią Jezusa. W zasadzie jest to dalsze wzmocnienie eklezjologii instytucjonalnej, wypuklającej widzialność Kościoła z jego strukturą hierarchiczną. Kościół pojmowano jako królestwo z najwyższą władzą papieża. W takim klimacie powstały pierwsze traktaty eklezjologiczne. *De regimine christiano* (1301/1302) Jakuba z Viterbo ukazuje wyższość papieża Bonifacego VIII (1294–1303) nad królem francuskim Filipem Pięknym⁶. Przeciwwagą staje się idea koncyliaryzmu, głosząca wyższość soboru nad papieżem, którą z kolei odrzuca najgłośniejszy ówczesny traktat, *Summa de Ecclesia* (ok. 1453 r.) Juana Torquemady (†1468)⁷.

Kwestionowanie absolutyzmu papieskiego tak przez bogomiłów, katarów i albigensów, wzywających do sprzeciwu wobec kleru, jak i przez tezy Marsyliusza z Padwy i Wilhelma Ockhama, głoszących supremację państwa nad Kościołem, stanowiło również znaczące impulsy dla kanonistów i teologów (Mikołaj z Kuzy, †1464) do podjęcia głębszej refleksji nad tajemnicą Kościoła⁸.

D. Niewidzialna wspólnota w postulatach reformacji

Nasilające się głosy i postawy wzywające do zmian w Kościele, wyzwoliły ostatecznie potężny ruch odnowy. Tacy katolicy reformatorzy jak Jan Wiklef (†1385),

⁶ Por. D. Trapp, *Jakub von Viterbo*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 5, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1960, k. 849.

⁷ Zob. K. Binder, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada*, Innsbruck 1955.

⁸ Por. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, s. 181–185.

Jan Hus (†1415), Huldreich Zwingli (†1531), Marcin Luter (†1546), Filip Melanchton (†1560), Jan Kalwin (†1564) i wielu innych opowiedzieli się za radykalnymi zmianami w łonie papieństwa, pierwotnie nie pragnąc ustanawiania innego Kościoła. Wprowadzając podział na Kościół niewidzialny i widzialny, głosili oni Kościół ukryty (niewidzialny/zgromadzenie wybranych). Jest on zgromadzeniem wierzących, a nie widzialną instytucją. Na ziemi znany jest tylko Bogu. Wierni podlegają tylko Jemu oraz Jego słowu. Natomiast istniejące kościelne struktury organizacyjno-prawne są ludzkim wymysłem i nie pochodzą od Chrystusa, dlatego trzeba od nich odejść.

Według reformatorów prawdziwy Kościół rodzi się ze Słowa i Ducha Bożego, stąd też jest on *creatura verbi*: dzięki Słowu się gromadzi, jest podtrzymywany i budowany. W ten sposób jest on „świętym chrześcijańskim ludem Bożym w Słowie” (*das heilige christliche Volk Gottes im Wort*). Dlatego reformatorzy uważali, iż sakramentalna struktura, narzucona przez rzymskich papieży, jest ideologicznym uzasadnieniem klerykalnego systemu władzy, która odmawia bezpośredniego dostępu chrześcijanom do zbawienia⁹.

E. Sobór Trydencki: „społeczność doskonała”

Ostatecznie doszło do tragedii, jaką był podział Kościoła. Z protestantyzmu wyłoniło się wiele kościelnych wspólnot, które stanęły w opozycji do Kościoła rzymskiego. Ten dramatyczny stan spraw wymusił na papieństwie podjęcie dzieła reformy. Doszło do zwołania Soboru Trydenckiego (1545–1563), który wprowadził nie podjął wprost problematyki eklezjalnej, lecz wypracował szereg znaczących dekretów regulujących kościelne życie, doktrynę i moralność. Stało się to możliwe dzięki ogromnej pracy i poświęceniu szeregu wybitnych papieży, świętych, teologów, założycieli i fundatorów nowych zgromadzeń i wspólnot, którzy przyczynili się nie tylko do kształtowania soborowej nauki, lecz również do wcielenia jej w życie. Wśród ludzi światłych i ożywionych duchem Bożym można wymienić św. kard. Karola Boromeusza (1538–1584), papieża Piusa IV (1499–1565), kard. Stanisława Hozjusza (1504–1579) czy św. kard. Roberta Bellarmina (1542–1621).

W wirze polemik z reformatorami skupiono się na tym, co oni kwestionowali. Stąd odrzucenie przez nich wymiaru widzialnego, który wiązał się z hierarchicz-

⁹ Por. P. Jaskóła, *Reformatorskie postulaty J. Husa*, w: *Reformatorzy a Kościół rzymski*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2017, s. 9–33; A. Nadbrzeżny, *Kościół święty i grzeszny. Eklezjologia M. Lutra*, w: tamże, s. 35–60; I. Bokwa, *Kalwińska wizja Kościoła*, w: tamże, s. 61–90; P. Kopiec, *F. Melanchtona wizja reformacji*, w: tamże, s. 209–235.

nością i sakramentalnością Kościoła, spowodowało zaakcentowanie kościelnej doczesności i widzialności. Aspekt wewnętrzny, duchowy, nadprzyrodzony ze-
pchnięto na drugi plan. Swe sformułowanie eklezjologia potrydencka znalazła
w dziele *De controversiis* (1586–1593) św. Roberta Bellarmina¹⁰. Pisał on, że ist-
nieją nie dwa Kościoły, ale jeden i gromadzi on wierzących – pod kierownictwem
prawomocnych pasterzy, a zwłaszcza jedyne go na ziemi zastępcy Chrystusa, bi-
skupa rzymskiego – dla wyznawania tej samej wiary chrześcijańskiej i wspólnoty
tych samych sakramentów. Bellarminowska definicja ujmowała Kościół jako wi-
dzialne społeczeństwo, jak np. zgromadzenie ludu rzymskiego, królestwo Francji
czy Republika Wenecka. Teologowie rzymscy chcieli ujmować Kościół jako do-
skoną społeczność (*societas perfecta*), która wymaga nawrócenia człowieka, ale
nie zmian instytucjonalnych.

Warto zauważyć, iż wielkie debaty na temat ustroju Kościoła doprowadziły
do wypracowania nauki o tzw. znamionach Kościoła katolickiego¹¹. Niestety teo-
logowie 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 schizmatycznych
i wspólnot protestanckich oraz dowodzi swojej prawdziwości.

F. Oświeceniowe herezje

Rozumienie Kościoła podane przez Bellarmina miało na celu podkreślenie
różnicy od wizji reformatorów. Włoski jezuita pisał też o Kościele jako żywym
ciele, który posiada duszę, czyli wewnętrzne dary Ducha Świętego: wiarę, na-
dzieję i miłość, jakie łączą wierzących z Chrystusem Głową, stanowiąc jed-
nocześnie widzialną społeczność. Niestety ta minimalistyczna wizja z jego *De
controversiis* weszła na stałe do nauki o Kościele i zapanowała w następnych wie-
kach. To instytucjonalne ujęcie, jakie osłabiało rozumienie misterium Kościoła,
dodatkowo wzmagały prądy oświeceniowe. Rozwijający się deizm, negowanie
religii, ograniczanie Kościoła do funkcji wychowawczej (*corpus morale*) i uży-
tecznej dla społeczeństwa (*caritas*), liberalne tezy teologii protestanckiej, kasaty
zakonów kontemplacyjnych prowadziły do zawężonego przekonania, iż Kościół
to kler, a laicy mają wspierać jego działania. Sami też teologowie akcentowali

¹⁰ Por. W. Łydka, *Bellarminowska definicja Kościoła i jej wpływ na późniejszą teologię katolicką*, [w:] „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 13/2 (1966), s. 57–75.

¹¹ Por. S. Nagy, *Via notarum we współczesnej eklezjologii apologetycznej*, [w:] „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 15/2 (1968), s. 93–115.

rozróżnienie między Kościołem nauczającym i słuchającym, wskutek czego świeccy stali się pasywnym przedmiotem aktywnej działalności hierarchii.

W takim klimacie w XVII i XVIII wieku wyrosły nurty gallikanizmu, febronianizmu oraz józefinizmu, godząc w autonomiczność i nadprzyrodzoność Kościoła¹². Władcy oświeceniowi, dążąc do podporządkowania Kościoła swoim interesom, podejmowali starania ograniczenia prerogatyw biskupa Rzymu. Zwolennicy gallikanizmu uważali, iż zasady doktrynalno-prawne Kościoła we Francji mają być określone bez łączności ze Stolicą Apostolską¹³. Natomiast przedstawiciele febronianizmu głosili wyższość episkopatów nad zwierzchnictwem papieża, dopuszczając mianowanie biskupów przez władcę, a nie papieża. Odmianą febronianizmu w monarchii austro-węgierskiej był józefinizm, ingerujący w administrację Kościoła i jego życie wewnętrzne.

G. Odrodzenie nauki o Kościele w XIX i XX w.

Zwieńczeniem eklezjologii instytucjonalnej była konstytucja Soboru Watykańskiego I *Pastor aeternus* (1870 r.), poświęcona w całości pasterskiemu i nauczycielskiemu urzędowi biskupa rzymskiego. Dokument zdefiniował papieski prymat jurysdykcyjny oraz jego nieomyłność, co miało służyć umocnieniu władzy papieża, który utracił władzę świecką. Niestety ta problematyka początkowo zyskała najwięcej uwagi w teologicznych rozprawach między I oraz II Soborem Watykańskim. Jednak kościelne zmiany pastoralne i prawne oraz polityczne i społeczne zmusiły do zajęcia się bardziej istotnymi aspektami życia wierzących.

Właściwa odnowa eklezjologii katolickiej rozpoczęła się w XIX w. w Tybindze. Tworzyli ją J. S. Drey (†1853), P. A. Gratz (†1849), J. B. Hirscher (†1865) oraz J. A. Möhler (1796–1838¹⁴). Kontynuowała ją następnie szkoła rzymska (*Collegium Romanum*), reprezentowana przez takich teologów, jak: J. Perrone (†1876), C. Passaglia (†1887), K. Schrader (†1875), J. B. Franzelin (†1886), J. Kleutgen (†1883) oraz J. M. Scheeben (†1888). Najwybitniejszy przedstawiciel

¹² Por. A. Napiórkowski, *Herezje*, [w:] LTF, s. 456–462.

¹³ W 1853 r. francuscy biskupi zebrani w Amiens potępiłi gallikanizm jako niezgodny z katolicką doktryną i uwłaczający godności Stolicy Apostolskiej. Po ogłoszeniu dogmatu o papieskiej nieomyłności na Soborze Watykańskim I (1870) i po przeprowadzeniu rozdziału Kościoła od francuskiego państwa (1905), gallikanizm nie odgrywał już większej roli w tym kraju.

¹⁴ Por. J. R. Geiselman, *Die katholische Tübinger Schule. Ihre Eigenart*, Freiburg i. Breisgau, 1964; W. Kasper, *Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus*, [w:] „*Internationale katholische Zeitschrift Communio*” 17 (1988), s. 433–443.

szkoły w Tybindze, J. A. Möhler, postulował powrót do historii i tradycji patrystycznej. Swoją dojrzałą myśl o Kościele wyraził on w *Symbolice*¹⁵. Bazując na unii hipostatycznej w Chrystusie, ukazał Kościół jako połączenie natur boskiej i ludzkiej, jednakże różniących się wzajemnie. Widzialny Kościół ziemski jest nieustannie odnawiającym się Synem Bożym, czyli trwałym Wcieleniem. Mimo że tworzą go ludzie, to nie jest on wyłącznie ludzki: jest równocześnie boski i ludzki, stanowi jedność obu elementów¹⁶. Eklezjologia Möhlera nie tylko dała początek odrodzeniu teologii Kościoła w XIX w., lecz jest aktualna również dzisiaj.

W podobnym kierunku poszła szkoła rzymska, ukazując naturę boską i ludzką Kościoła. Jej idee eklezjologiczne znalazły swój wyraz nie tylko w pracach jej przedstawicieli, lecz w przygotowanym przez nich schemacie *De ecclesia* I Soboru Watykańskiego. Niestety ta konstytucja nie została uchwalona (mimo że mogła oznaczać zakończenie eklezjologii instytucjonalnej), gdyż obrady przerwano z powodu wojny francusko-pruskiej. Koniec tej wizji Kościoła należy zatem wiązać z rozwiązaniem Państwa Kościelnego, co miało miejsce w 1870 r. Stosunki między papieżem a rządem włoskim ostatecznie uregulowały tzw. traktaty laterańskie w r. 1929, kiedy Włochy uznały suwerenną władzę papieża w Watykanie i podpisano konkordat¹⁷.

Właściwy rozkwit odrodzenia eklezjologicznego przypada jednak dopiero na XX w., na okres między dwiema wojnami światowymi (1918–1939). R. Guardini (†1968) wygłosił proroctwo: „Jesteśmy świadkami procesu o nie dającym się przewidzieć znaczeniu: Kościół rozpoczyna się budzić w duszach”¹⁸, a protestant O. Dibelius (†1967) proklamował nadchodzący czas wiekiem Kościoła¹⁹. W Kościele zaczęto coraz wyraźniej uwypuklać obok elementu ludzkiego, społeczeństwa doskonałego (*societas perfecta*), również pierwiastek boski (charyzmaty i łaskę), a więc wspólnotę nadprzyrodzoną. Wyraźnie dojdzie to do głosu w encyklice *O Mistycznym Ciele Chrystusa* (*Mystici Corporis Christi*) Piusa XII, który napisze, iż duszą Ciała Mistycznego jest Duch Święty²⁰.

Dla generacji 1920–1940, jak zauważa G. Thils, hasło „Ciało Mistyczne” reprezentowało pełnię wartości religijnych i apostoelskich: unię Chrystusa z Kościołem, jej charakter witalny, łączność aspektu niewidzialno-nadprzyrodzonego

¹⁵ Zob. J. R. Geiselman, *J. A. Möhler: Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, t. 1, Köln 1960; t. 2, Köln, 1961.

¹⁶ Por. J. A. Möhler, *Symbolik*, t. 1, dz. cyt., s. 389; T. Dzidek, *Mistrzowie teologii. Prezentacja – antologia tekstów – dyskusja*, Kraków 1998, s. 477–483.

¹⁷ Por. Z. Zieliński, *Watykański Sobór I*, w: EK, t. 20, k. 277–280.

¹⁸ Tenże, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1922, s. 1.

¹⁹ Por. O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926.

²⁰ Por. AAS 35 (1943), s. 193–248; DS 3800–3822.

z aspektem widzialno-zewnętrznym, dowartościowanie wszystkich członków tego ciała, a więc hierarchii i wiernych oraz współpracę między nimi w kontynuacji dzieła zbawczego²¹. Wśród obfitej literatury teologicznej o Kościele – mistycznym Ciele Chrystusa na szczególną uwagę zasługują: dwutomowa monografia E. Merscha (†1944), zawierająca omówienie nauki w całej tradycji doktrynalno-historycznej, poczynając od Biblii, poprzez teologię zarówno grecką, jak i zachodnią, aż do czasów jemu współczesnych. Pewną rolę odegrała też monografia S. Trompa, ponieważ jej idee były bliskie encyklice *Mystici Corporis* Piusa XII²². Prezentując alegorię mistycznego Ciała Chrystusa, jezuita Tromp postawił tezę, że dla wiernych stanowi je właśnie Kościół rzymskokatolicki.

Odrodzenie w nauce o Kościele wiązało się też ze studiami na temat ludu Bożego (D. Koster, L. Cerfaux), kwestią Żydów w dziejach zbawienia (Ch. Journet), sakramentalnym charakterem Kościoła (O. Semmelroth, K. Rahner, Ch. Moeller, E. H. Schillebeeckx), przynależnością innych wyznań chrześcijańskich do Kościoła, rolą świeckich i ich kapłaństwem (G. Philips, Y. Congar), problematyką misyjną i ewangelizacją świata, relacją Kościoła do współczesności (P. Teilhard de Chardin, K. Wojtyła), dramatem humanizmu ateistycznego (H. de Lubac)²³.

H. Misterium Kościoła: Drugi Sobór Watykański

Obrady Drugiego Soboru Watykańskiego (1962–1965) miały zatem swoje oparcie nie tylko w Biblii, nauce Ojców i liturgii, lecz w licznych i poważnych studiach eklezjologicznych. Można było tworzyć nowe rozumienie Kościoła, czemu Sobór dał wyraz zwłaszcza w dwóch konstytucjach: dogmatycznej *Lumen gentium* oraz duszpasterskiej w świecie współczesnym *Gaudium et spes*²⁴. Sobór promulgował ostatecznie szesnaście dokumentów: 4 konstytucje, 9 dekretów i 3 deklaracje. Dla nowej eklezjologii ważne są też dekryty: o Kościołach wschodnich katolickich *Orientalium Ecclesiarum*, o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, o działalności misyjnej Kościoła

²¹ Por. G. Thils, *Orientations de la théologie*, Louvain 1958, s. 94–95.

²² Por. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*. t. 1: *Introductio generalis*, Romae 1937.

²³ Por. J. Sieg, *Refleksja Soboru nad obecnością Kościoła w świecie współczesnym*, w: H. Bogacki, S. Moysa (red.), *Kościół w świetle Soboru*, Poznań 1968, s. 513–514.

²⁴ Por. A. Kubiś, *Wprowadzenie do Lumen gentium – Konstytucji dogmatycznej o Kościele* [w:] *Idee przewodnie Konstytucji soborowej o Kościele*, Kraków 1971, s. 28–44; tenże, *Vaticanum II – wydarzenie i dzieło*, „Analecta Cracoviensia” 29 (1987), s. 459–470.

Ad Gentes, o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*. Z kolei odnowioną eklezjologię wniosły następujące deklaracje: o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* oraz o wolności religijnej *Dignitatis humanae*.

Soborowa doktryna ujmuje Kościół integralnie, łącząc w nim to, co transcendentne, boskie, niewyrażalne, niewidzialne, wieczne, nadprzyrodzone, święte i niebiańskie z tym, co immanentne, ludzkie, określone, widzialne, czasowe, naturalne, grzeszne i ziemskie. Dokonała się „rewolucja kopernikańska” w pojmowaniu tajemnicy Kościoła. *Vaticanum II* przeszedł do historii jako sobór eklezjologiczny, gdyż w swoich dwóch wiodących konstytucjach, *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*, ukazał Kościół od wewnątrz (*Ecclesia ad intra*) oraz od zewnątrz (*Ecclesia ad extra*).

W konstytucji *Lumen gentium* akcent położony został na naturze i powszechnym posłannictwie Kościoła pochodzącym od Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym. Kościołem są wszyscy wierni ochrzczeni. Dokument – będący dojrzałą syntezą eklezjologii katolickiej – tworzy 8 rozdziałów: I. Misterium Kościoła; II. Lud Boży; III. O hierarchicznym ustroju Kościoła, a w szczególności o episkopacie; IV. Katolicy świeccy; V. Powszechne powołanie do świętości w Kościele; VI. Zakonnicy; VII. Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego związek z Kościołem w niebie; VIII. Błogosławiona Dziewica Boża Rodzicielka w tajemnicy Chrystusa i Kościoła.

Z kolei konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* najpierw ukazuje sytuację człowieka w świecie współczesnym. Sobór przedstawia Kościół jako znak i gwarancję transcendentnego charakteru osoby:

Wyznając najszczytniejsze powołanie człowieka i głosząc, że ma w sobie zasiane pewne Boskie ziarno, ofiarowuje [Sobór] rodzajowi ludzkiemu szczerą współpracę Kościoła dla zaprowadzenia odpowiadającego temu powołaniu braterstwa wszystkich²⁵.

I. Eklezjologia posoborowa

Po II Soborze Watykańskim jego doktryna o Kościele jako ludzie Bożym²⁶, interpretowana przez różnych autorów w odmiennych kontekstach kulturowych, doznała zniekształcenia, co doprowadziło do swoistego kryzysu jego tożsamości. Wynikało to nie tylko z bogactwa samych tekstów magisterialnych i przełomu, jaki wносиły w praktyczną i profetyczną misję katolików, lecz ze sposobów

²⁵ KDK 3.

²⁶ Por. A. Luneau, M. Bobichon, *Kościół ludem Bożym. Od owczarni do ludu Przymierza*, Warszawa 1980, s. 163–312.

wprowadzania soborowych reform. Odnowa nie przebiegała często w zgodzie z literą i duchem *Vaticanum II*. Uwidoczniło się to najpierw w dowolności i nadużyciach przy wprowadzaniu zmian liturgicznych oraz sprzeciwem wobec takiego działania, czego przykładem był ruch fundamentalistyczny z abp. Marcelem Lefebvrem (†1991) na czele²⁷.

Trudności ze zrozumieniem soborowej eklezjologii pojawiły się też w zakresie jej misji i natury. Ulegając postulatowi rewolucji obyczajowej 1968 r., wielu teologów Europy Zachodniej domagało się większej demokratyzacji Kościoła. Błędne rozumienie ludu Bożego – o mocnym zabarwieniu politycznym i socjologicznym – przybierało postać tzw. „Kościoła oddolnego”. Natomiast pojęcie „ludu Bożego” sobór wyraźnie ujmował w sposób historiozabawczy, akcentując jego wybór, powołanie i posłanie przez Trójjedynego Boga²⁸. Takie rozumienie istotnie różni się od ujęcia „ludu” wypływającego z politycznej wizji Oświecenia, znajdującej się u podstaw współczesnych systemów demokratycznych. Z kolei w Ameryce Łacińskiej pojawiła się tzw. teologia wyzwolenia, która upolityczniła pojęcie „ludu Bożego”, przesadnie akcentując wymiar socjologiczny na niekorzyść teologicznego. Najbardziej wpływowym przedstawicielem tej teologii został Leonardo Boff ze swoją książką *Kościół – charyzmat i władza. Studia dotyczące walczącej eklezjologii*²⁹. Proponowana wizja marksistowska ze zbrojną walką klas zdecydowanie jednak została odrzucona przez Kongregację Nauki Wiary w instrukcjach *Libertatis nuntius* (1984) oraz *Libertatis conscientia* (1986).

Wskazane czynniki (przełom soborowy, błędny ruch liturgiczny, demokratyzacja Kościołów Europy Zachodniej, latynoamerykańska teologia wyzwolenia) spowodowały nadzwyczajne zebranie Synodu Biskupów w 1985 r.³⁰, podczas którego opowiedziano się za odejściem od kategorii ludu Bożego na rzecz rozumienia Kościoła jako *communio*. Chodzi bowiem o zjednoczenie wierzącego z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, co dokonuje się w słowie

²⁷ M. Lefebvre założył w 1969 r. we Fryburgu szwajcarskim *Bractwo Piusa X*. W 1970 r. powołał do życia seminarium duchowne w Écône (Szwajcaria), rozpoczynając wbrew zakazowi Rzymu regularnie święcić diakonów i kapłanów. Do definitywnej schizmy doszło w 1988 r. na skutek odrzucenia przez niego nauki soboru jako heretyckiej oraz wyświęcenia czterech biskupów. Lefebvre zmarł niepojednany z Kościołem katolickim. Bractwo założone przezeń znalazło zwolenników w różnych krajach. Niektórzy z nich powracają do jedności Kościoła rzymskokatolickiego.

²⁸ Por. S. Jaśkiewicz, *Eklezjologia ludu Bożego w nurcie II Soboru Watykańskiego*, [w:] *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków 2015, s. 7–32.

²⁹ Zob. *Iglesia – Carisma y Poder. Ensayos de Ecclesiología Militante*, Petrópolis 1981.

³⁰ Zob. Nadzwyczajny Synod Biskupów, *Dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II. Kościół kierowany przez słowo Boże sprawuje tajemnice Chrystusa dla zbawienia świata*, Wrocław 1986.

Bożym i sakramentach. Chrzest jest bramą i fundamentem kościelnej wspólnoty, a Eucharystia jej źródłem i szczytem. Doprecyzowaniem rozumienia Kościoła jako *communio* był dokument Kongregacji Doktryny Wiary w 1992 r. pt. *List do Biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia*³¹.

Oprócz upolitycznienia kategorii ludu Bożego doszło też do niewłaściwych interpretacji w zakresie kolegialności biskupów i prymatu papieskiego. Chodziło o dowartościowanie życia kolegialnego w Kościołach partykularnych i lokalnych, a zwłaszcza w strukturach Kościoła powszechnego. W tym celu powołano do życia rzymski synod biskupów, który jednak w odniesieniu do papieża – głowy kolegium – posiadał głos doradczy. Dzisiaj instytucja synodów rozwinęła mocno swoją kolegialną działalność, angażując zarówno hierarchię, jak i świeckich. Działalność konferencji biskupich w poszczególnych regionach i krajach określił list apostolski *motu proprio* Jana Pawła II *O naturze teologicznej i prawnej konferencji episkopatów* z 1998 r. Owocem obrad każdorazowego synodu jest adhortacja, jak np. papieża Franciszka *Evangelii gaudium* na temat nowej ewangelizacji (2013), *Amoris laetitia* odnosząca się do małżeństwa i rodziny (2016) czy *Gaudete et exsultate* o powołaniu do świętości w świecie współczesnym (2018).

Życie Kościoła posoborowego naznaczyły również kolejne pontyfikaty: św. Jana XXIII (1958–1963), św. Pawła VI (1963–1978), św. Jana Pawła II (1978–2005), Benedykta XVI (2005–2013) oraz Franciszka. Nie wolno też pominąć milczeniem dokumentów o wielkiej wadze teologicznej: *Kodeksu Prawa Kanonicznego* i *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Ukazując znaczną rolę papieża ostatnich dziesiątków lat, trzeba też przywołać zadziwiającą kontestację ich władzy prymacjalnej i niektórych elementów nauczania (np. H. Küng).

W posoborowy czas wpisują się też obchody Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa, jakie miały miejsce w 2000 r., do którego św. Jan Paweł II przygotowywał wiernych już listem apostolskim *Tertio Millennio Adveniente* (1994 r.) W tym dokumencie papież: zachęcał chrześcijan do nowego odkrycia obecności Ducha Świętego; opowiadał się za opcją Kościoła na rzecz ubogich i odepchniętych; upominał się o męczenników XX wieku oraz nawoływał do rachunku sumienia z grzechów popełnionych przez chrześcijan w samym Kościele. Ważnym dokumentem była też deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* z roku 2000. Uroczyste zamknięcia Jubileuszu przyniósł list apostolski *Novo Millennio Ineunte* z 2001 r.

³¹ Zob. *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004.

Tematyka Kościoła – *communio* została pogłębiona w nauczaniu Jana Pawła II (encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 2003) oraz Benedykta XVI, którzy ukazywali Kościół jako wspólnotę eucharystyczną.

Jednym z osiągnięć aktualnej katolickiej nauki o Kościele jest też wypracowanie rozumienia jedności określanej jako rzeczywistość złożona bądź w pełni katolicka³², a nawet „święta tajemnica jedności”³³, co należy wiązać z rozwojem dialogu ekumenicznego i eklezjologii *communio*. Katolicka eklezjologia jedności konfrontuje się z analogiczną myślą Kościołów i Wspólnot niekatolickich³⁴. Jej rozwój dokonuje się nade wszystko w ramach eklezjologii komunijnej, zainspirowanej orzeczeniami II Nadzwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów w 1985 r.

Podjęcie przez eklezjologię problematyki ekumenicznej (encyklika *Ut unum sint* Jana Pawła II, 1995 r.) wiąże się też dziś z zagadnieniami pluralizmu religijnego. Wskutek globalizacji wyznawcy innych religii pojawili się blisko każdego z nas.

Eklezjologia współczesna stoi też wobec nowych wyzwań, co wiąże się choćby z dramatycznym spadkiem liczby chrześcijan w Europie, a z potężnym wzrostem liczebnym w Afryce, Azji czy Ameryce Południowej.

³² Por. KK 8, 13; DKW 25; DM 6, 22.

³³ DE 2.

³⁴ Por. A. Czaja, *Eklezjologia jedności. Perspektywa rzymskokatolicka*, „Roczniki teologii ekumenicznej” t. 2 (57) 2010, s. 5–20.

IV. Znaki prawdziwości Kościoła

ks. Józef Morawa

Prezentowana powyżej historyczno-teologiczna analiza ustanowienia przez Jezusa Chrystusa swojego Kościoła kieruje się w stronę podania kryteriów rozpoznawania jego prawdziwości, które zawarte są w pytaniu: dzięki jakim znakom można stwierdzić, że wspólnota wierzących w danym okresie dziejów, nazywana Kościołem Jezusa Chrystusa, Jego Ciałem, Oblubienicą, Budowlą Bożą, Winnicą czy Owczarnią Chrystusa, Wspólnotą, jest rzeczywiście tożsama z wizją i wolą Jego Założyciela? Postawione tutaj zagadnienie pojawiało się nieustannie w całej historii Kościoła i obecnie należy do najważniejszych dla uzasadnienia jego tożsamości i identyczności.

A. Odkrywanie znamion Kościoła w jego dziejach

Już pierwsi wyznawcy Jezusa Chrystusa zastanawiali się nad tym, co czyni ich wspólnotę prawdziwym Kościołem Boga, jakie są kryteria, względnie znamiona, prawdziwego Kościoła, przy pomocy których można by go przedstawić światu, jak też co decyduje o prawdziwym w nim członkostwie, zwłaszcza chrześcijan pochodzenia pogańskiego¹. Dowodem tych poszukiwań były decyzje tzw. soboru apostoelskiego w Jerozolimie (por. Dz 15). Ich treść, a także podejmowana próba wyjaśnienia stosunków Kościoła z Izraelem i obrona przeciw gnostycyzmowi przyniosły stwierdzenia, które w świadectwie *Nowego Testamentu* mówią o Kościele zbudowanym na fundamencie apostołów i proroków, z Jezusem

¹ Por. W. Kasper, *Die Kirche als Mysterium. Was glaubt die Kirche von sich selbst*, [w:] M. Seybold (red.), *Fragen in der Kirche und an die Kirche*, Eichstätt-Wien 1988, s. 32–77; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, s. 43nn. 183nn.

Chrystusem jako podstawą i głową (por. Ef 2, 20; Kol 1, 18)². W dwutysiącletnich dziejach Kościoła sposób określenia jego prawdziwości przechodził trzy zasadnicze fazy³.

1. W czasach poapostolskich znanych było prawie sto cech, zwanych też znamionami Kościoła (*notae Ecclesiae*), spośród których najczęściej wymieniano cztery. Weszły one do *Symbolu Konstantynopolańskiego* (381 r.) w brzmieniu: „wierzę w... jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”⁴. Cechy te, przyjęte powszechnie przez prawie wszystkich chrześcijan, określały istotę prawdziwego Kościoła założonego przez Jezusa Chrystusa⁵.

2. Pytania o Kościół w następnych stuleciach nasiliły się na skutek ruchów katarów, waldensów, albigensów i husytów. Swoją szczyt osiągnęły w postulatach reformacji w XVI w., która istotę i prawdę swojej nauki o Kościele interpretowała odmiennie i równocześnie mogła legitymować się członkami przelewającymi męczeńską krew za przyznawanie się do własnej konfesji we wzajemnych religijnych walkach.

W podejmowanych przez reformatorów dysputach eklezjologicznych tego czasu znamiona Kościoła, choć występowały w ich *Credo*, nie odegrały większej roli. Marcin Luter uważał je za cechy ukrytego Kościoła, które należało uzupełnić o *notae externae* Kościoła widzialnego⁶. Kryterium prawdziwości Kościoła jest według niego prawidłowe głoszenie Ewangelii i właściwe sprawowanie sakramentów⁷.

Po katolickiej stronie od XVI wieku uwidoczniło się to w prezentowaniu w apologetycznej formie *demonstratio catholica*, w której właśnie wymienione w *Credo* znamiona Kościoła stanowiły jedną z najważniejszych form argumentacji

² H. I. Marrou, *Od prześladowań za Dioklecjana do śmierci Grzegorza Wielkiego (303–604)*, [w:] J. Daniélou, H. I. Marrou *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, Warszawa 1984, s. 235.

³ Por. H. J. Pottmeyer, *Die Frage nach der wahren Kirche*, [w:] HFTh, s. 212–214.

⁴ Por. Sobór Konstantynopolański I, *Symbol*, [w:] BF, IX, 10; KK 8.

⁵ Por. HFTh, t. 3, s. 13; por. H. J. Pottmeyer, *Die Frage nach der wahren Kirche*, [w:] HFTh, t. 3, s. 212nn. W prezentowanym okresie, tj. w szeroko pojmowanym pierwszym tysiącleciu spotyka się świadectwa omawiania pojedynczych znamion, w zależności od uwypuklanych problemów w Kościele. I tak Ireneusz czy Cyprian w sporach z gnostykami i heretykami powoływali się na apostolską sukcesję i prawowitość biskupów, Augustyn na katolickość, a Wincenty z Lerynu na uniwersalność i starożytność, por. także: Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, [w:] W. Beinert, Y. Congar i inni (red.), *Mysterium Salutis*, t. IV/1: *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972, s. 359.

⁶ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, Wydawnictwo WAM Kraków 2014, s. 273.

⁷ Por. A. Napiórkowski, *Herezje*, [w:] LTF, s. 456–462.

antyreformatorskiej. *Demonstratio catholica* swoje apogeum osiągnęło w nauce *Vaticanum I* o prymacie papieskim (*via primatus*) i u Piusa XII w encyklice *Mystici Corporis Christi*. Dominantą tej nauki było stwierdzenie, że jedynym i prawdziwym Kościołem Jezusa Chrystusa jest Kościół rzymskokatolicki (*nota romanitatis*): „*sola Ecclesia Romana est vera Ecclesia Christi*” (tylko Kościół Rzymski jest prawdziwym Kościołem Chrystusa). Trzonem nauki Piusa XII było ujęcie Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa.

3. Nauka *Vaticanum II* faktycznie zakończyła jednostronną apologetykę katolicką i po raz pierwszy w długiej, bo dwa tysiące lat trwającej, historii Kościoła podjęła próbę odpowiedzi na najistotniejsze pytania dotyczące jego istoty i posłania. Sobór Watykański II (1962–1965), którego wiodącym tematem było *adagium*: *Ecclesia ad intra* i *Ecclesia ad extra*, podjął po raz pierwszy w historii soborów tak wyraźnie postawione pytania: Kościele, kim jesteś? Kościele, co mówisz sam o sobie? W swojej nauce Ojcowie soborowi nawiązali do starożytnej formuły wyznania chrześcijańskiego o czterech znamionach Kościoła Chrystusowego, przez co podkreślili ich niezbywalną aktualność. Równocześnie odeszli od identyfikowania Kościoła Jezusa Chrystusa z Kościołem rzymsko-katolickim (zamiast: „Kościół Chrystusowy jest [*est*] Kościołem rzymskokatolickim”, *Vaticanum II* stwierdza: „Kościół Chrystusowy trwa [*subsistit*] w Kościele katolickim”⁸), jak też uznali eklezjalne elementy (*vestigia ecclesiae*) w innych Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich. Przez takie sformułowanie przyznali pośrednio, że i w Kościołach niekatolickich należy dowartościować treści znamion przypisywanych dotąd sobie w całości. Otworło to nową możliwość ekumenicznego poszukiwania odpowiedzi na pytania dotyczące faktycznych, od Boga pochodzących, znaków jego prawdziwości, a opartych na przypomnieniu fundamentalnych zapisów biblijnych⁹.

Rozważanie problemu widzialnej jedności Kościoła w ramach ruchu ekumenicznego jest nierozdzielnie związane z pierwszym jego znamieniem, *jednością* (jeżeli sięga się do niego, z konieczności należy postawić zagadnienie znaczenia trzech pozostałych). Po wtóre, wszystkie cztery znamiona Kościoła należą do istoty wyznania wiary pierwotnego Kościoła, które jest coraz częściej postrzegane jako fundament wszystkich Kościołów chrześcijańskich. W końcu, używanie znamion, które szczególnie cenili sobie reformatorzy, jak wspomniana wyżej tzw. „czysta i prawdziwa Ewangelia” i „właściwe szafarstwo sakramentów”, jest obecnie także u protestantów oceniane krytycznie¹⁰.

⁸ KK 8.

⁹ Por. J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, Kielce 1994, s. 69–70.

¹⁰ Por. tamże, s. 231n; S. Rosa, *Teologia fundamentalna*, t. 2: *Eklezjologia*, Tarnów 2000, s. 163.

1. Znamiona a wiara w Kościół

W nicejsko-konstantynopolitańskim wyznaniu wiary tekst odnoszący się do Kościoła został umieszczony w części poświęconej Duchowi Świętemu: *Wierzę w Ducha Świętego... jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół*. Wyjaśnienie treści tego artykułu wiary jest więc poniekąd obowiązkowe w każdym opracowaniu teologicznym, pastoralnym i liturgicznym¹¹. *Katechizm Kościoła Katolickiego* mówi o tym następująco:

Wiara, że Kościół jest „święty” i „powszechny” (katolicki) oraz że jest „jeden” i „apostołski” [...], jest nieodłączna od wiary w Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego. W Symbolu Apostolskim wyznajemy wiarę w święty Kościół (*Credo... Ecclesiam*), ale składnia łacińska używa tu innej formy, niż w artykule odnoszącym się do wiary w Boga (*Credo in Deum*), by nie mieszać Boga i Jego dzieł, lecz by wyraźnie przypisać dobroci Bożej *wszystkie dary*, jakich udzielił swojemu Kościołowi¹².

2. Sposób prezentacji znamion

Pozostaje jeszcze pytanie o sposób prezentacji znamion w wykładzie fundamentalno-teologicznym¹³. Zmiana nazwy z apologetyki na teologię fundamentalną nie jest tylko sprawą werbalną¹⁴. Z pewnością ma rację S. Pié-Ninot, gdy pisze, że

traktat eklezjologiczny w historii teologii ma nie tyle charakter tekstu, ile kontekstu duchowego, społecznego, liturgicznego, kanonicznego, który ujawnia się właśnie *in medio Ecclesiae*¹⁵.

I ten взгляд stoi u podstaw planu niniejszego przedłożenia treści znamion, które zawiera najpierw charakterystykę dogmatyczną treści danego znamienia,

¹¹ O miejscu Kościoła w różnych wyznaniach wiary por. BF IX, 1–46, w indeksie rzeczowym, s. 698; DS nr 1–76; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, s. 183–192.

¹² KKK 750. KKK podaje rozległą naukę o znamionach Kościoła w punktach 811–870.

¹³ Por. S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, Kraków 2002, 73–95; S. Rosa, *Teologia fundamentalna*, t. 2: *Eklezjologia*, dz. cyt., s. 161–185; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, dz. cyt., 193–224; tenże, *Świadectwo i sens*, Płock 2001, 467–484; Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, art. cyt., s. 357–594; S. Nagy, *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982, 257–300.

¹⁴ Por. S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, dz. cyt., s. 19–23.

¹⁵ Tamże, s. 8.

następnie rys biblijno-historyczny poruszanej problematyki oraz aktualne do niej odniesienia.

B. Jedność

Wyrażenie *credo unam ecclesiam* znajduje się na czele czterech znamion Kościoła w jego wyznaniu wiary. Oznacza najpierw jedność wspólnoty założonej przez Jezusa Chrystusa, a po wtóre jej wewnętrzną zwartość w zasadniczych elementach wiary, kultu i jedności społeczno-organizacyjnej¹⁶.

1. Treść pojęcia

Znamię *jedności* Kościoła w swoim wymiarze ontologicznym wskazuje, że jej źródłem, fundamentem i modelem jest trynitarna jedność Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym, stanowiąc najwyższą formę w miłości (także jako jedność w wielości). Stąd Kościół jako trynitarne odbicie miłości Boga jest wspólnotą, w której poszczególni członkowie w duchu Chrystusa budują razem nową społeczność wiary, nadziei, miłości, świętowania, modlitwy, cierpienia i działania. Sprawcą tej jedności jest Jezus Chrystus, który przez swoje dzieło zbawcze pojednał wszystkich ludzi z Bogiem w jednym ludzie i w jednym Ciele, tj. w jednym Kościele¹⁷. Mocą tej jedności Kościoła jest Duch Święty, zwany też jego *duszą*, który:

mieszka w wierzących i napędza cały Kościół oraz nim kieruje, jest sprawcą tej dziwnej wspólnoty wiernych i tak dogłębnie wszystkich zespała w Chrystusie, że jest zasadą jedności Kościoła¹⁸.

Jedność Kościoła w jego ziemskim pielgrzymowaniu można rozpatrywać na dwóch płaszczyznach. Pierwsza charakteryzuje się napięciem eschatologicznym, mającym swój początek w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa i zdążającym ku swemu ostatecznemu wypełnieniu, kiedy to nastanie pełna, doskonała jedność i *Bóg będzie wszystkim we wszystkich* (1 Kor 15, 28). Jej realizacja naznaczona

¹⁶ Por. Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, art. cyt., s. 369nn; J. Krasieński, *Znamiona Kościoła*, s. 58n.; S. Rosa, *Teologia Fundamentalna*, t. 2: *Eklezjologia*, dz. cyt., s. 165nn.; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, dz. cyt., s. 198n.; S. Nagy, *Chrystus w Kościele*, dz. cyt., s. 257–300; S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, dz. cyt., s. 74nn; por. także: W Kasper, *Kościół katolicki*, dz. cyt., s. 275nn.

¹⁷ Por. KDK 78.

¹⁸ DE 2; por. KKK 813–814.

jest jednak grzesznością i słabością człowieka, a także narażona na ciągły atak Szatana chcącego wykorzystać niedoskonałą ludzką kondycję do nieustannych podziałów. Kościół *już* jest jeden w darze i w powołaniu, a *jeszcze nie* w pełnym ich urzeczywistnieniu, które nastąpi przy wypełnieniu się czasu.

W wymiarze *historiozbawczym* i *eschatologicznym*¹⁹ znamię *jedności* Kościoła dotyka podstawowego problemu człowieka i całej wspólnoty ludzkiej, która jest naznaczona przez moc grzechu i Szatana, co oddziela ją od Boga, dzieli ludzi między sobą i dokonuje zakłócenia wewnątrz osoby ludzkiej. Wszelkie poszukiwania odzyskania jedności bez Boga stają się powodem jeszcze większych podziałów (por. Rdz 11, 1–9) i grożą samozniszczeniem człowieka i jego dzieł. Kościół jawi się tutaj dla człowieka i świata jako znak i środek (sakrament) pojednania człowieka z Bogiem i z innymi ludźmi mocą głoszonej Ewangelii Jezusa Chrystusa i przez podejmowanie służby na rzecz pojednania ludzkości²⁰.

Wspomniana wyżej trynitarna miłość (fundament jedności Kościoła) ma swój wymiar widzialny, który konkretyzuje się w wyznawaniu jednej, od apostołów otrzymanej wiary (*vinculum symbolicum*), celebracji kultu Bożego, zwłaszcza sakramentów (*vinculum liturgicum*) i sukcesji apostoelskiej za pośrednictwem sakramentu święceń, która przez swoją posługę strzeże braterskiej zgody rodziny Bożej (*vinculum sociale/communitarium*)²¹. Wspomniane trzy *vincula* mogą być też nazwane środkami do budowania jedności Kościoła.

2. Refleksja biblijno-historyczna

Treść znamienia jedności jest zakorzeniona w podstawowej idei stworzenia i odkupienia człowieka, a także całego świata. Jej przybliżenie pomoże w zrozumieniu roli budowania jedności w samym Kościele, a także jego zadania bycia sakramentem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i wspólnoty całego rodzaju ludzkiego²².

A. W STARYM PRZYMIERZU

Stworzony przez Boga wszechświat jest pierwszym wyraźnym znakiem Jego zamysłu miłości i mądrości. W jego wielkiej i cudownej różnorodności objawia się przedziwna harmonia jedności i celowości, która wzywa do uznania Stwórcy. Ten

¹⁹ Aspekt eschatologiczny stanowi punkt wyjścia dla Y. Congara w rozważaniu tematyki jedności Kościoła: *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, art. cyt., s. 368.

²⁰ Por. tamże, s. 814; S. Wiedenhofer, *Ekklesiologie*, [w:] *Handbuch der Dogmatik*, t. 2, dz. cyt., s. 113n.

²¹ Por. Dz 2, 42; KK 14; DE 2; KK 14; KPK, kan. 205; J. Morawa, *Sukcesja apostoelska*, [w:] LTF, s. 1141–1147.

²² Por. KK 1.

świat został dany człowiekowi, aby on, nim władając, doszedł do swej wewnętrznej jedności, co mógł wypełnić tylko wtedy, gdy trwał w łączności z Bogiem, uznając swoją zależność od Niego przez pełną zaufania wierność i jedność z braćmi. Niewierność Bogu zrodziła niepokój człowieka w jego własnym sercu (por. Rdz 1–11; Mdr 13, 1nn; Rz 1, 20nn) oraz spowodowała podziały niszczące jedność małżeńską i braterską, której efektem jest zaprzepaszczonej integralności społeczna.

Źródłem tego rozproszenia jest grzech i Szatan, któremu człowiek dał się zwieść. Fakt skłócenia ludzi, czego symbolem jest Wieża Babel (por. Rdz 11, 1–9), potwierdza cała historia ludzka. Gromadzenie na nowo ludzi w jedną rodzinę ma swój historyczny początek w powołaniu Abrahama i w przymierzu Izraela pod Synajem (por. Wj 19n), które, oparte na objawieniu woli Boga w Jego prawie i na przyjęciu go przez wiarę (por. Oz 2, 22), stało się podstawą odbudowania zerwanej jedności. Wyraźnym przykładem jest działanie sędziów Izraela, królów, a zwłaszcza posłannictwo proroków (por. Lb 27, 16–17; Ez 34, 1–10nn).

B. W DZIAŁALNOŚCI JEZUSA CHRYSYTA

Szukanie przez Boga rozproszonych ludzi i ich gromadzenie wypełniło się w dziele Jezusa Chrystusa. W Nim Ojciec niebieski jednoczy wszystkich, którzy Go kochają i w Niego wierzą. On z woli Ojca tworzy ze wszystkich ludów swoje Ciało – Kościół (por. Ef 2, 14–18).

Jezus gromadził wokół siebie słuchaczy ze wszystkich warstw społecznych, wbrał uczniów, a następnie Dwunastu z Piotrem na czele, których przysposabiał do zagarniania w sieci królestwa Bożego czy też zbierania w Bożej owczarni ludów wszystkich czasów. Sam Jezus swoją misję przedstawiał w obrazie dobrego pasterza, który zna swoje owce w ich różnorodności (por. J 10, 14–16). Fundamentalne znaczenie ma Jego śmierć na krzyżu, której celem było zgromadzenie rozproszonych dzieci Bożych w jedno (por. J 11, 51n), na co wskazał sam w słowach: „A ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12, 32). Uczniowie, naśladując Jego służebną posługę pasterską, będą mogli wypełniać zadanie jednoczenia jedynie na wzór Jezusa, który nie przyszedł, aby Mu służyli, ale by służyć i dać swoje życie na okup za wielu (por. Mk 10, 42–45; Mt 20, 24–28).

Świadectwem dzieła Pana Jezusa dla gromadzenia ludzi w jedno są ewangeliczne opisy ustanowienia Eucharystii. Wydarzenie z Wieczernika oraz poszczególne jego elementy (zgromadzenie, ustanowienie Nowego Przymierza i nowego kultu) stanowią podstawę dla budowania jedności. Z synoptycznym przekazem wiąże się świadectwo św. Jana, na które składa się treść nowego przykazania miłości pomiędzy samymi uczniami (por. J 13, 34–35; 15, 12–17), zapowiedź umocnienia Duchem Świętym i uroczysta modlitwa Jezusa o jedność dla samych apostołów i dla Kościoła, który ma rozpocząć misję w historii świata i człowieka

(por. J 17). Charakterystyczną cechą tej modlitwy jest jej trynitarność – źródło wszelkiej jedności Kościoła tkwi w jedności Osób Trójcy Świętej:

A nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we mnie, a ja w Tobie, aby i oni stanowili jedno w nas, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał. I tak chwałę, którą mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak my jedno stanowimy. Ja w nich, a Ty we mnie! Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty mnie posłał i żeś Ty ich umiłował tak, jak mnie umiłowałeś (J 17, 20–23).

Po swoim zmartwychwstaniu Jezus znowu zgromadził rozproszonych uczniów wokół siebie i, umocnionych pewnością swego zwycięstwa nad śmiercią, wypozażył w dar niszczenia największej przeszkody jedności, którą nade wszystko jest grzech, przekazując im władzę jego odpuszczania (por. J 20, 21–23). Potwierdził też posługę apostoła Piotra jako powszechnego pasterza nowej owczarni Bożej, którą jest Kościół (por. J 21, 15nn).

C. W PIERWOTNYM KOŚCIELE

W opisie życia wspólnoty jerozolimskiej w *Dziejach Apostolskich* św. Łukasz prezentuje zarys pierwszej eklezjologii, „przy pomocy której chce określić ramy możliwego rozumienia Kościoła w przyszłości”²³. Ukazuje ona istotę Kościoła w dynamice jego drogi przez historię, która rozpoczęła się wraz z zesłaniem Ducha Świętego łączącego zebranych we wspólnocie, której z Maryją i apostołami (por. Dz 1, 12–14; 2, 1) w centrum. W Łukasowym tekście swoje apogeum proces ten znajduje w przejściu Ewangelii od Żydów do pogan, z Jerozolimy do Aten, Koryntu i Rzymu. Tym samym katolickość Kościoła stawiała się coraz bardziej widzialna. Równocześnie, pomimo napięć i trudności oraz wzrastającej liczby członków z rozległych obszarów ówczesnego świata, Kościół starał się zachować jedność nie tylko wewnętrzną, ale i zewnętrzną. Wzorem i odniesieniem dla powstających nowych wspólnot chrześcijańskich i Kościołów pozostawał w pierwszym pokoleniu apostoelskim Kościół w Jerozolimie, co można wykazać, posługując się tzw. streszczeniami (*summariami*) z *Dziejów Apostolskich*.

W pierwszym z nich (por. Dz 2, 42–47) wzorcowym znakiem Kościoła wszystkich wieków jest jedność, którą Autor Dziejów wyraził słowem wspólnota – *ko-inonia*. Wyrażała się ona: w trwaniu w nauce apostołów; wspólnych posiłkach; wspólnej modlitwie, na którą udawano się w ściśle określonym czasie; we wspólnocie dóbr materialnych oraz we wspólnym łamaniu chleba, tj. w Eucharystii.

²³ J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 69.

Jedność ta rozciągała się na cały obszar życia pierwszych chrześcijan i stała się ważnym elementem świadectwa „nowej drogi”, które przyciągało nowych wyznawców. We wspomnieniowym opisie widoczna jest tworząca się trwała struktura Kościoła, oparta na Eucharystii.

Drugie *summarium* z *Dziejów Apostolskich* (por. 4, 32–35), zaczynające się od słów: „Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących”, podkreśla inny rys jedności społeczności wczesnochrześcijańskiej, jakim była wspólnota dóbr materialnych i uwrażliwienie na potrzeby bliźnich. Jej wynikiem było rozwiązywanie kwestii socjalnych z pożytkiem dla potrzebujących członków gminy. Przyczyniała się też do wzrostu życzliwości ze strony niechrześcijan.

W trzecim *summarium* (por. 5, 12–16) wskazano, że jedność chrześcijan umożliwiała owocne apostołowanie i świadczenie o Chrystusie.

D. ŚWIADECTWO ŚW. PAWŁA

Apostoł Narodów podkreśla wielki wysiłek pastoralny i teologiczny skierowany na jednoczenie w Kościele różnorodnych darów oraz wychowywanie wszystkich do coraz owocniejszego współżycia. Kościół Jezusa Chrystusa staje się jedynym miejscem tworzenia się nowej ludzkości, gdzie usunięto wszelkie podziały stanowe, społeczne, ze względu na płeć, rasę czy kulturę.

Św. Paweł daje też podstawę do tworzenia teologicznego opisu fundamentów tej jedności według trzech ściśle ze sobą związanych faktów zbawczych: wiary, sakramentów, pasterzowania. Poniżej zostanie przedstawione krótkie ich omówienie.

Jedność w wierze. W *Liście do Efezjan* apostoł zachęca do jej realizowania:

A zatem zachęcam was ja, więzien w Panu, abyście postępowali w sposób godny powołania, jakim zostaliście wezwani, z całą pokorą i cichością, z cierpliwością, znosząc siebie nawzajem w miłości. Usiłujcie zachować jedność Ducha dzięki więzi, jaką jest pokój. Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który [jest i działa] ponad wszystkimi i we wszystkich (4, 1–6).

Świadectwo troski o jedność członków Kościoła zawarte jest przykładowo w staraniach o jej przywrócenie pośród Koryntian (por. 1 Kor 1, 10–16; 3, 1–7) czy też w przestroгах posuniętych aż do groźby rzucenia przekleństwa – *anathemy* na pseudo-apostołów głoszących „inną Ewangelię” i na wiernych ulegających ich nauce (por. Ga 1, 6–9). Kościół bowiem jest tylko jeden, tak jak i Chrystus (por. 1 Kor 1, 13).

Jedność w sakramentach. W *Pierwszym Liście do Koryntian* apostoł Paweł wskazuje na Eucharystię jako istotny element jedności:

Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto, my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba (1 Kor 10, 16–17).

Celebracja Eucharystii oznacza jedność z Chrystusem i tworzy podstawę wspólnoty członków gminy. Łączy ich bowiem jeden i ten sam Chrystus, którego przyjmują, spożywając te same postaci sakramentalne²⁴.

Przy omawianiu pouczeń apostoelskich dotyczących jedności Kościoła opartej na sakramentach należy koniecznie wspomnieć tekst z *Listu do Efezjan* 5, 22–32. W swojej bogatej treści eklezjologicznej, moralnej i pastoralnej uwypukla jej fundament, którym jest oblubieńcza miłość Chrystusa do Kościoła. Świadczy o niej wydanie się Chrystusa za Kościół (por. w. 25). Jedność Chrystusa i Kościoła ma z kolei stanowić podstawę wspólnoty małżeńskiej²⁵.

Jedność z pasterzami i pasterzy między sobą. Obecność Dwunastu i ich następców (por. Dz 2, 42–47) oraz przekazywana przez nich nauka stanowiły przestrzeń, w której wszyscy trwali we wspólnocie z sobą, w łamaniu chleba (tj. w Eucharystii) i w modlitwie, a tym samym mogli odkrywać i przyjmować jedyny fundament jedności Kościoła, Jezusa Chrystusa. Stwierdzenie szczególnej roli apostołów w życiu Kościoła otwiera wielki rozdział rozważań dotyczących istoty urzędu apostoelskiego, kapłaństwa i hierarchii oraz jego roli pośród chrześcijańskich wspólnot kościelnych.

E. ŚWIADOMOŚĆ I REALIZACJA JEDNOŚCI KOŚCIOŁA NA PRZESTRZENI WIEKÓW

Kościół wypracował w swojej historii wiele środków, które stały się szczególnymi znakami troski o jedność. Są nimi nade wszystko: modlitwa, wymiana korespondencji pomiędzy Kościołami, synody i sobory.

Modlitwa o jedność. Pierwszym, który modlił się o jedność chrześcijan, był sam Jezus Chrystus. W trosce o zachowanie woli Pana Jego wyznawcy już od początków angażowali się modlitewnie w to duchowe dzieło towarzyszące nieustannie świadkom Jezusa szczególnie w chwilach zagrożenia jedności czy też nawet jej niszczenia²⁶.

Wymiana korespondencji. Typową formą obrony przed rozłamami i umacniania jedności pomiędzy Kościołami była w pierwszym okresie wczesnego

²⁴ Por. J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, Warszawa 1979, s. 267.

²⁵ Por. tamże, s. 416nn; K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 213.

²⁶ Por. A. Napiórkowski, *Jedność konsekrowana*, Kraków 2002, s. 62–68.

chrześcijaństwa obfita korespondencja między wspólnotami. Wspólnoty (gminy) przesyłały opisy męczeństwa swoich sławnych członków, kierowały listy z podziękowaniami czy też ostrzeżeniami przed herezjami oraz upomnieniami.

Przykładem takiego upomnienia jest skierowany do podzielonej i skłóconej wspólnoty wiernych *List do Koryntian* św. Klemensa Rzymskiego z ok. 96 r. W piśmie tym nakazuje się przywrócenie jedności, której istota oparta jest na prawdzie o sukcesji apostoelskiej, będącej pochodzenia Boskiego: Chrystus otrzymaną od Ojca władzę przekazał apostołom – swoim następcom. Zadaniem zaś zwierzchników Kościołów, a zwłaszcza biskupa Rzymu, jest dbałość o jedność całej wspólnoty chrześcijan²⁷. Klemens jako biskup Rzymu (92–101) jednoznacznie stwierdza, że rozłamy w hierarchii są równoznaczne z rozrywaniem Ciała Chrystusa, czyli Kościoła:

Skąd u was kłótnie, namiętności, podziały, rozłamy a nawet wojny? Czyż nie mamy wszyscy jednego Boga i jednego Ducha, który został na nas wylany? I czyż nie jedno jest nasze powołanie w Chrystusie? Dlaczego rozdieramy i ćwiartujemy członki Chrystusowe? Dlaczego buntujemy się przeciw własnemu ciału i popadamy w taki obłęd, iż wydajemy się zgola zapominać, że jesteśmy członkami jedni drugich²⁸?

Podobne świadectwo, wyrażone w sposób pozytywny, zostało zawarte w *Nauce dwunastu apostołów* (ok. 100 r.): „Jak ten łamany chleb rozsiany był po górach, a zebrany stał się czymś jednym, tak niech zbierze się Kościół Twój z krańców ziemi w jedno Królestwo Twoje”²⁹.

Z tego samego okresu pochodzi świadectwo troski o jedność Kościoła, zawarte w listach św. Ignacego Antiocheńskiego (107 r.) skierowanych do Kościołów w Małej Azji (z wyjątkiem listu do wiernych w Rzymie): w Efezie, Magnezji, Tralleis, Filadelfii, Smyrnie i do biskupa Polikarpa. Jedność ta powinna mieć charakter trynitarno-chrystologiczny, którego fundament stanowi relacja Syna z Ojcem oraz współistnienie bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie. Przez naśladowanie Chrystusa chrześcijanie mają tworzyć wspólnotę z Bogiem i między sobą. Największym zagrożeniem dla jedności są herezje, które zniekształcając prawdę o Bogu, niszczą także miłość, na której Kościół się wspiera³⁰. Szczególnie wyraźnie św. Ignacy pisze o tym w *Liście do Kościoła w Filadelfii*:

²⁷ Por. M. Starowieyski, *Interwencja biskupa Rzymu – św. Klemens Rzymski*, [w:] *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1988, s. 56nn.

²⁸ Św. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, XLVI, 5–7, [w:] *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 93.

²⁹ *Nauka dwunastu apostołów*, IX, 4, [w:] *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 46.

³⁰ Por. M. Starowieyski, *Wołanie o jedność – św. Ignacy Antiocheński*, [w:] *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 128.

Starajcie się mieć tylko jedną Eucharystię. Jedno tylko jest Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden tylko kielich, którym jednoczymy się z Krwią Jego, i jeden tylko ołtarz ofiarny, a więc również jeden tylko biskup, otoczony prezbiterami i diakonami, współsługami swoimi. Jeśli zachowacie tę jedność, wówczas wszystkie wasze uczynki będą zgodne z wolą Boga [...].

A jednak świadczę o tym, za którego dźwigam kajdany, że nie dowiedziałem się tego z ust ludzkich. To Duch mi podszeptał, mówiąc: „Bez biskupa nic nie czyńcie, ciała swego strzeżcie niby świątyni Bożej, miłujcie jedność, unikajcie rozłamów, naśladujcie Jezusa Chrystusa tak, jak On naśladował swego Ojca”³¹.

Synody. W miarę rozwoju liczebnego i terytorialnego, zwłaszcza od połowy II wieku, pojawiły się w Kościele zjawiska zagrażające jedności na skalę o wiele większą, niż dotychczasowe rozłamy mające charakter lokalny czy też trwające prześladowania³². Chodziło o herezję montanizmu, problem daty wspólnego świętowania Wielkanocy w całym Kościele, sprawę tzw. *lapsi* – chrześcijan upadłych w czasie prześladowań i formy ich powrotu do Kościoła, a także spór o ważność chrztu udzielanego przez heretyków. Wtedy też, w drugiej połowie II wieku, pojawiły się w życiu Kościoła synody (gr. *synodos* – zebranie), zgromadzenia biskupów jednej lub kilku prowincji. Ruch synodalny zrodził się z poczucia świadomości, że pewne problemy wymagają wspólnego omówienia w duchu jedności pomiędzy biskupami jako następcami apostołów. Dlatego starano się o jak najliczniejsze i najbardziej reprezentatywne uczestnictwo w synodach. Liczbę biskupów zwiększano, przysyłając akta synodalne do podpisu nieobecny. Im ważniejszej sprawy decyzja dotyczyła, tym bardziej zabiegano o jednomysłność.

Wzorem dla wszystkich synodów, soborów i innych spotkań pozostanie tzw. sobór jerozolimski, opisany w 15 rozdziale *Dziejów Apostolskich*. Słowa z dekretu apostołów tegoż zgromadzenia: „Postanowiliśmy zaś – my i Duch Święty” (15, 28) stały się podstawą teologii rozwiązań soborowych, do której nawiąże Kościół w następnych soborach i przy innych rozstrzygnięciach doktrynalnych.

Przykładem może być synodalna działalność papieża Wiktora I (ok. 190 r.), który inicjował zebrania w różnych miejscach (w Efezie, Poncie, Palestynie) na temat nauki o jedności dzieła zbawienia Jezusa Chrystusa i w związku ze sprawą daty świętowania Wielkanocy. Biskup Kartaginy, św. Cyprian (258), chcąc określić model postępowania wobec upadłych (*lapsi*), pisał do kapłanów rzymskich: „Mam zamiar zwołać zebranie licznych biskupów i nie bez waszej rady wszystko uregulować i zreformować”³³.

³¹ Św. Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Filadelfii*, 4 i 7, [w:] ALP, t. 1, s. 27n.

³² Por. K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, s. 15nn.

³³ Cyt. za: H. Jedin, *Kleine Konzils Geschichte*, Basel-Freiburg-Wien 1959, s. 11.

Na uwagę zasługują też synody w Antiochii z 264 i 268 r., na których potęgiono naukę Pawła z Samosaty. Zebrani biskupi byli świadomi, że ich decyzje przekraczają ramy jednej prowincji i mają znaczenie dla całego chrześcijaństwa. Skierowali przeto listy do biskupa Rzymu – Dionizego i Aleksandrii – Maksyma oraz do biskupów całego Kościoła, które informowały o treści i przebiegu obrad. Synody te, gromadzące pasterzy z całego chrześcijańskiego Wschodu, podjęły też pierwsze próby określenia nauki o Trójcy Świętej i Jezusie Chrystusie, co miało wielkie znaczenie dla formułowania wspólnego wyznania wiary³⁴.

Synody odgrywały wielką rolę w procesach reformy i odnowy Kościoła, jak to miało miejsce choćby po Soborze Trydenckim. Po Soborze Watykańskim II stały się jednym z głównych środków jego recepcji tak w wymiarze Kościoła powszechnego, jak i Kościołów lokalnych³⁵.

Sobory. Od początku IV w. w życiu Kościoła na czoło środków budowania jedności wysunęły się synody powszechne, które, nazwane soborami, podejmowały decyzje dotyczące wiary i życia całej wspólnoty wierzących i były potwierdzane przez biskupa Rzymu. Pierwszym uznanym soborem powszechnym było spotkanie biskupów w Nicei, obradujące od 20 maja do 25 czerwca 325 r.

Siedem pierwszych soborów przypada na pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa, a więc czas, kiedy Kościół nie był jeszcze podzielony. Z tego powodu ich rozstrzygnięcia mają wielkie znaczenie w ekumenicznych zabiegach o lepsze zrozumienie i jedność Wschodu z Zachodem³⁶. Po schizmie wschodniej (1054 r.) idea spotkań soborowych była kontynuowana w Kościele katolickim, który wylicza w swojej historii 21 soborów powszechnych. Ich waga doktrynalna, dyscyplinarna i duszpasterska była różna. Obok takich, które precyzowały naukę Kościoła w ważnych sprawach i na całe stulecia określały praktykę liturgiczną, prawną i duszpasterską (jak Sobór Trydencki 1545–1563 wyjaśniający naukę o *Pismie Świętym* i Tradycji, o grzechu pierworodnym i usprawiedliwieniu, o sakramentach i ofierze Mszy świętej, o kulcie świętych oraz wprowadzający daleko idące reformy instytucjonalne), były i takie, których decyzje ograniczały się do bieżących spraw politycznych³⁷.

³⁴ Por. J. Daniélou, *Od początków do końca trzeciego wieku*, [w:] *Historia Kościoła*, t. 1, dz. cyt., s. 171–175.

³⁵ Por. *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele*, 36; KPK kan. 342–348; Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, 5.

³⁶ Pełny tekst oryginalny tychże soborów, oraz ówczesny przekład łaciński i tłumaczenie polskie [w:] A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: 325–787, Kraków 2001.

³⁷ Np. Sobór Lionski I w 1245. za papieża Innocentego IV zajął się detronizacją cesarza Fryderyka II, por. H. Jedin, *Kleine Konzils-geschichte*, dz. cyt., s. 136nn.

Zwołany w 1985 r., dwadzieścia lat po zakończeniu *Vaticanum II*, Nadzwyczajny Synod Biskupów w Rzymie przypominał jego znaczenie w życiu Kościoła obecnego czasu³⁸. Sposób odczytania nauki soborowej podano w krótkiej formule, która przypomina treść czterech wielkich Konstytucji, będących osią i kluczem całego *Vaticanum II*: *Ecclesia (KK) – sub verbo Dei (KO) – mysteria Christi celebrans (KL) – pro salute mundi (KDK)* (Kościół – kierowany słowem Bożym – sprawuje tajemnice Chrystusa – dla zbawienia świata). Przypomniano tu, że jedynym tematem Soboru jest Kościół (*Lumen gentium*), który jest kierowany słowem Bożym i temuż słowu służy (*Verbum Dei*), celebrowa tajemnice Chrystusa i ma w nich swoje źródło (*Sacrosanctum Concilium*), będąc posłanym dla zbawienia świata (*Gaudium et spes*)³⁹. To spojrzenie na Kościół staje się też kluczem do kontynuowania reform soborowych.

Katolicka jedność jest bowiem wyjątkiem w skali świata i to nie tylko ze względu na nieprzerwaną dwutysiącletnią historię. Chodzi w niej o przekraczające wszelkie granice państwowe, kulturowe i cywilizacyjne powiązanie religii i instytucji. Stąd też kształt jedności wewnątrzkościelnej ma znaczenie powszechne⁴⁰. Kościół jako sakrament jedności w świecie jest też i dla świata, jak to stwierdza *Gaudium et spes* już w swoim tytule. Odnowiona instytucja synodów, wypracowanie sprawniejszego modelu współpracy pomiędzy Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi, rola tych wspólnot w wymiarze kontynentalnym, regionalnym czy krajowym i ich łączność z biskupem Rzymu, to tylko niektóre sprawy, już istniejące i nabierające cech ogólnokościelnych⁴¹.

F. RUCH EKUMENICZNY A JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA

Za początek zorganizowanego ruchu ekumenicznego uważa się pierwszą Międzynarodową Konferencję Misyjną w Edynburgu w 1910 r. Tam też tkwią korzenie działającej od 1948 r. Światowej Rady Kościołów, której celem jest realizacja idei jedności między chrześcijanami. Rada ta obecnie skupia ponad trzysta

³⁸ Por. W. Kasper, *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, [w:] tenże, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 290–299.

³⁹ *Der Apostolische Stuhl 1985. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärungen der Kongregationen*, Libreria Editrice Vaticana 1985, s. 1859–1882.

⁴⁰ Por. K. Schatz, *Papsttum – Ärgernis und Konkretion des Katholischen*, [w:] W. Brandmüller (red.), *Das eigentlich Katholische*, Aachen 1997, s. 229n.

⁴¹ Por. G. Greshake, *Weltkirche und Ortskirche. Bemerkungen zu einem problematischen Verhältnis*, [w:] „Theologie und Glaube” 91 (2001), s. 528–542; S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, dz. cyt., s. 83n; W. Kasper, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, [w:] „Stimmen der Zeit” (2000), s. 795–804.

Kościółów protestanckich i prawosławnych. Kościół katolicki prowadzi dialog ze Światową Radą Kościołów poprzez powołany przez Jana XXIII w 1960 r. Sekretariat do spraw Jedności Chrześcijan⁴².

Sobór Watykański II podjął sprawę jedności Kościoła Jezusa Chrystusa jako naturalną konsekwencję odnowionej świadomości eklezjalnej w swoim najważniejszym dokumencie, *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w której pozytywnie określił kościelność innych wyznań chrześcijańskich i wzajemne relacje przez termin *communio*⁴³. Postawę ekumeniczną określił *Vaticanum II* w *Dekrecie o ekumenizmie*. Stwierdza w nim, że rozłamy nastąpiły z winy zarówno katolików, jak i niekatolików, i dlatego też zwraca się w imieniu Kościoła katolickiego do innych Kościołów z prośbą o wybaczenie, jednocześnie ze swej strony takiego wybaczenia udzielając⁴⁴.

Współczesnych niekatolików nie można winić za dawne rozłamy ani też uważać za heretyków czy schizmatyków. Herezja czy schizma łączy się bowiem z ciężką winą osobistą. Bracia odłączeni pozostają w rzeczywistości, choć niedoskonale, wspólnocie z katolikami, którą stwarza przede wszystkim wiara w Jezusa Chrystusa jako Boga i Zbawiciela, sakrament chrztu, *Pismo Święte* i wiele elementów wspólnej Tradycji⁴⁵.

Kościół w wyznaniu wiary określono jako „jeden”. Rzeczywistość wskazuje jednak, że jest on podzielony, a chrześcijanie w swoich konfesjach podają własne rozumienie tej cechy *credo*⁴⁶.

Kościół rzymsko-katolicki wskazuje na trzy podstawowe elementy jedności: wiarę, kult (sakramenty) i wspólnotę kościelnego życia pod przewodnictwem uprawnionych pasterzy. Te trzy, już przez św. Roberta Bellarmina (1542–1621) wskazane elementy, zostały powtórzone w *Dekrecie o ekumenizmie*, gdzie jest mowa, że Jezus Chrystus buduje swój Kościół w wyznaniu jednej wiary, we wspólnym świętowaniu służby Bożej, w braterskiej zgodzie Bożej rodziny pod przewodnictwem biskupów we wspólnocie z następcą Piotra jako głowy⁴⁷.

Kościół prawosławny akceptuje w zasadzie katolicką naukę o jedności. Różnica polega na tym, że prawosławni eklezjologiczną zasadę *communio* akcentują we wspólnocie Kościołów opartej na kolegalności biskupów bez uwzględ-

⁴² Por. A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne*, Kraków 2001, s. 75–77.

⁴³ Por. KK 8.

⁴⁴ Por. DE 7.

⁴⁵ Por. A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne*, dz. cyt., s. 124–129.

⁴⁶ Por. M. M. Garjo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen und Struktur der Kirche*, Düsseldorf 1988, s. 118nn.

⁴⁷ Por. DE 2.

nienia roli Piotra. Ich koncepcję dzielą wspólnoty anglikańskie i Kościół starokatolicki.

Kościół poremformacyjny chce widzieć jedność bezpośrednio we wspólnocie Kościołów lokalnych, co wynika z nauki Wyznania Augsburskiego, gdzie Kościół jest:

zgromadzeniem wszystkich wierzących, w którym jest głoszona czysta Ewangelia i gdzie są według niej udzielane sakramenty. Do jedności Kościoła nie jest konieczne zachowanie podobnych ceremonii, które zostały wprowadzone przez ludzi, jak to stwierdza Paweł w *Liście do Efezjan* w 4 rozdziale⁴⁸.

Współczesne problemy ekumeniczne są bezpośrednio związane z zadaniem nowego odczytania posługi biskupa Rzymu na rzecz jedności Kościoła, na co wskazał Jan Paweł II w 1995 r.:

Jestem przekonany, że ponoszę w tej dziedzinie [jedności wszystkich chrześcijańskich Wspólnot] szczególną odpowiedzialność, która polega przede wszystkim na dostrzeganiu ekumenicznych dążeń większości chrześcijańskich Wspólnot i na wsłuchiowaniu się w kierowaną do mnie prośbę, abym znalazł taką formę sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację. [...] Modłę się gorąco do Ducha Świętego, aby obdarzył nas swoim światłem i oświecił wszystkich pasterzy i teologów naszych Kościołów, abyśmy wspólnie poszukiwali takich form sprawowania owego urzędu, w którym możliwe będzie realizowanie uznawanej przez jednych i drugich posługi miłości⁴⁹.

Zarówno treść tego dokumentu, jak i całą służbę papieża Jana Pawła II na rzecz jedności Kościoła dobrze oddają jego słowa wypowiedziane we Wrocławiu na spotkaniu ekumenicznym:

Wsłuchując się w głos Ducha Świętego, Kościoły i Wspólnoty Kościelne czują się nieodwołalnie wezwane do poszukiwania coraz głębszej, nie tylko wewnętrznej, ale także widzialnej jedności. Jedności, która stałaby się znakiem dla świata, aby świat poznał i aby świat uwierzył. Z drogi ekumenizmu nie ma odwrotu!⁵⁰.

⁴⁸ Art. nr 7: cyt. za: H. Schütte, *Kirche im ökumenischen Verständnis*, Paderborn 1991, s. 81, por. M. M. Garjo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen*, dz. cyt., s. 119

⁴⁹ *Ut unum sint*, 95.

⁵⁰ *Przemówienie wygłoszone w czasie nabożeństwa ekumenicznego w Hali Ludowej 31 maja 1997 r.*, [w:] *Drogowskazy dla Polaków Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. III, Kraków 1999, s. 301.

C. Świętość

Znamię świętości zawsze odnosi się do Boga i należy do istoty religijności, która przejawia się nade wszystko w postawie uwielbienia, całkowitego podporządkowania i naśladowania Jego doskonałości⁵¹. Stąd Kościół, powstały i działający na ziemi z Jego woli, w swojej istocie będzie określany przez znamię świętości.

1. Treść pojęcia

A. KOŚCIÓŁ NIEZACHWIANIE ŚWIĘTY

Znamię świętości wyznacza różnicę pomiędzy socjologiczno-społecznym a sakramentalnym rozumieniem Kościoła⁵². Wskazuje, że choć jest on obecny w świecie, jednak z niego nie pochodzi (por. J 17, 11. 14n). Mimo że ma kształt instytucjonalny, jest jednak oddzielony od spraw ziemskich dla służby Bogu i Jego Królestwu⁵³. To oddzielenie nie jest tylko pewnym przyporządkowaniem rzeczowo-celowym, lecz ma fundament ontologiczny, zawarty w samej jego istocie, której podstawę stanowi łączność ze swoim świętym Założycielem, jak to stwierdza *Vaticanum II*:

Kościół [...] uznawany jest przez wiarę za niezachwianie święty. Albowiem Chrystus, Syn Boży, który wraz z Ojcem i Duchem Świętym doznaje czci jako «sam jeden Święty», umiłował Kościół jako oblubienicę swoją, siebie samego zań wydając, aby go uświęcić; złączył go też ze sobą jako ciało swoje i hojnie obdarzył darem Ducha Świętego na chwałę Bożą⁵⁴.

Określenie soborowe wskazuje na potrójną pieczęć świętości Kościoła: uświęcenie go przez Jezusa Chrystusa, nierozdzielłą łączność z Nim i ubogacenie wylaniem swego Ducha. Kościół jest więc „świętym ludem Bożym”⁵⁵, tak jak poszczególni jego członkowie (por. Dz 9, 13; 1 Kor 6, 1; 16, 1).

Ontologiczna świętość Kościoła uwidacznia się przez dobra zbawienia, w które został on z woli Jezusa Chrystusa trwale wyposażony dla dalszego ich przekazywania. Są nimi: prawdy wiary, sakramenty nowego życia, posługi i urzędy⁵⁶. Oznacza to też najważniejsze jego zadanie, jakim jest „uświęcanie

⁵¹ Świętość uważana jest za najstarszy atrybut Kościoła, por. W. Kasper, *Kościół*, dz. c. s. 292n.

⁵² Por. H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, dz. cyt., s. 206.

⁵³ Por. W. Kasper, *Katholische Kirche*, [w:] *Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*, t. 3, Freiburg im Br. 1987, k. 329.

⁵⁴ KK 39.

⁵⁵ KK 12.

⁵⁶ Por. H. Schütte, *Kirche im ökumenischen Verständnis*, Paderborn 1991, s. 102.

człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga⁵⁷. W tym znaczeniu wyznanie, że Kościół jest święty, ma prowadzić do wdzięczności za dar uświęcającego działania Boga poprzez praktyczną odpowiedź w realizowaniu „subiektywnej” świętości wszystkich chrześcijan⁵⁸, która dokonuje się na drodze naśladowania Chrystusa.

Szczególnym znakiem świętości Kościoła, a zarazem jego wiarygodności, są niektórzy jego *wierni* – *kanonizowani*, czyli uroczyscie wskazani jako ci, którzy doskonale wypełnili ewangeliczną drogę Jezusa Chrystusa. Dokonując tego aktu, Kościół wskazuje na moc Ducha Świętego, który nieustannie w nim działa oraz umacnia nadzieję swoich wiernych, dając im świętych jako wzory i orędowników⁵⁹. Święci byli i są w całej historii zaczynem kościelnej reformy i nieustannej odnowy, a przez to świadczą, że „świętość Kościoła jest tajemniczym źródłem i nieomylną miarą jego apostolskiego zaangażowania oraz misyjnego zapału”⁶⁰. Równocześnie Kościół podkreśla, że wierni starający się usilnie przewyciężyć grzech i wzrastać w świętości, wpatrują się w osobę Niepokalanej Maryi Panny, w której już osiągnął doskonałość i w Niej cały jest święty⁶¹.

Znamię świętości Kościoła zawiera też prawdę, że jest on niezniszczalny i nieomylny. Potwierdzają to wszystkie Kościoły chrześcijańskie, opierając się na nowotestamentalnych świadectwach (por. Mt 28, 20; J 16, 13; Mt 16, 18). Stąd wynika przekonanie, że Kościół, będąc znakiem i narzędziem zwycięskiego i ponadczasowego działania Boga, pomimo grzechu i słabości, nie może nigdy wypaść z łaski Bożej: jego istnienie jest niezniszczalne, a kontynuacja i trwanie zagwarantowane przez Bożą obietnicę. Prowadzi to do przeświadczenia o pozostawaniu pewnym znakiem łaski Bożej w świecie pomimo grzeszności: kościelne sakramenty są niezależne od godności szafarzy, a nauka – przy zachowaniu określonych warunków – jest bezbłędna i nieomylna. Kościół katolicki potwierdza, że jego niezniszczalność i nieomylność konkretyzuje się w Urzędzie Nauczycielskim papieża i soboru⁶².

Pełną treść znamienia świętości Kościoła uwypukla jego wymiar wspólnotowo-eschatologiczny⁶³, podkreślając prawdę o wspólnocie obcowania świętych⁶⁴.

⁵⁷ KL 10.

⁵⁸ Por. KK 39–42.

⁵⁹ Por. KK 40; 48–51.

⁶⁰ Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici*, 17.

⁶¹ Por. KK 65.

⁶² Por. S. Wiedenhofer, *Ekklesiologie*, [w:] *Handbuch der Dogmatik*, t. 2, dz. cyt., s. 122n.

⁶³ Por. KK 48–51.

⁶⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako Komunia*, Watykan 1992, s. 6–7.

B. ŚWIĘTY KOŚCIÓŁ GRZESZNIKÓW

Ontologiczny dar doskonałej i nieskazitelnej świętości, dany Kościołowi w jego Założycielu, spotyka się z rzeczywistością grzechu i słabości, którymi skażeni są wchodzący doń członkowie. Jest to poniekąd jego „normalny” stan i zarazem zadanie: aby zagarniać w sieci zbawienia coraz nowe, naznaczone grzechem pokolenia ludzkie, wzywać je do nawrócenia i kierować do większej świętości. W tym znaczeniu grzech nie jest znakiem słabości Kościoła i zgorszeniem dla świata, ale stanowi wyraz jego mocy zbawczej, niosącej światu i człowiekowi prawdziwe wyzwolenie i zbawienie. Ujawnianie w nim grzechu człowieka jest związane z jego usuwaniem i leczeniem zranionej natury ludzkiej. Dlatego też Kościół, jak dobry lekarz, za wzorem Jezusa Chrystusa, cierpliwie, ale też i wytrwale prowadzi do coraz większej doskonałości swoich członków, którzy w „jakiegokolwiek sytuacji życiowej oraz stanu powołani są przez Pana, każdy na właściwej sobie drodze, do świętości doskonałej, jak i sam Ojciec doskonały jest”⁶⁵.

Kościół może uświęcać, bo sam jest święty Chrystusem:

A podczas gdy Chrystus, „święty, niewinny, niepokalany”, nie znał grzechu, lecz przyszedł dla prześlągania jedynie za grzechy ludu, Kościół obejmujący w łonie swoim grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie⁶⁶.

Ponieważ wszyscy członkowie Kościoła muszą uznać się za grzeszników, wspólnie też, wsparci łaską jego świętości, podejmują dzieło nawracania i uświęcania, jak to wyraził św. Paweł VI:

Kościół jest więc święty, chociaż w swoim łonie obejmuje grzeszników, albowiem cieszy się nie innym życiem, jak życiem łaski; jeśli jego członki karmią się nią, uświęcają się, jeśli zaś odwracają się od niej, obciążają się grzechami i winami, które stoją na przeszkodzie w rozszerzaniu się jego promiennej świętości. Dlatego Kościół cierpi i czyni pokutę za te grzechy, mając władzę uwalniania od nich swoich synów przez Krew Chrystusa i dar Ducha Świętego⁶⁷.

Kościół, który faktycznie stanowi wspólnotę grzeszników, na mocy świętości w nim będącej jest wezwany do ustawicznego oczyszczania się, nawracania i uświęcania; nieustannie się odnawia. Sobór Watykański II stwierdza, że cały

⁶⁵ KK 48.

⁶⁶ KK 8

⁶⁷ Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, 19.

Kościół jest święty i równocześnie potrzebuje odnowienia. Nie używając terminu *grzeszny Kościół*, nawiązuje do starej tradycji⁶⁸, według której grzech ma wymiar nie tylko indywidualny, wewnętrzny, ale także kolektywny, materialny i ontologiczny. Wyznanie grzechów i prośba o ich przebaczenie są centralnymi aktami Kościoła. Znalazło to szczególny wyraz w wyznaniu papieża Hadriana VI w 1523 r. po podziale Kościoła Zachodniego⁶⁹ i św. Jana Pawła II, który przygotowując Kościół na przeżycie jubileuszu tajemnicy Wcielenia w 2000 r., widział fundament pojednania chrześcijan najpierw w uznaniu i wyznaniu grzechów członków swojego Kościoła, aby przez nawrócenie, przebaczenie modlitwę i cierpliwy dialog uczynić następne kroki na drodze ekumenizmu⁷⁰.

2. Refleksja biblijno-historyczna

A. W STARYM TESTAMENCIE

Świętość podstawowe znaczenie uzyskuje w semickim określeniu „rzeczy świętej”, „świętowania” (*godes*), które w swoim źródłosłowie oznacza „ciąć”, „oddzielać”. W religijnym znaczeniu oznacza więc oddzielenie, inność, mającą swoje jedyne odniesienie w trzykroć świętym Bogu, którego objawienie jest dla Jego ludu wezwaniem do świętości, do życia według Jego świętych praw i potwierdzania przez odnawianie z Nim przymierza. Choć objawienie świętości Boga wywołuje u człowieka przerażenie (por. Wj 19, 3–20; 1 Sm 6, 19n), jego celem jest błogosławieństwo i wyzwolenie z niewoli duchowej i zewnętrznej. Objawienie świętości Boga zawsze stanowi znak Jego miłości i przebaczenia: „Nie chcę, aby wybuchnął płomień mojego gniewu... albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja – Święty” (Oz 11, 9).

Czynna obecność Boga sprowadza na lud nie tylko świętość rytualną, lecz także zobowiązanie do świętości moralnej, płynącej z zachowania Prawa (por. Kpł 23, 31nn). Przez to uświęcenie cały lud i każdy jego poszczególny członek uzyskuje godność bycia własnością Pana.

⁶⁸ Por. KK 5. 8. 9. 14. 40. 48. 65; DE 6.

⁶⁹ „Wyznajemy szczerze, że to prześladowanie swojego Kościoła dopuścił Bóg z powodu grzechów ludzi, a szczególnie kapłanów i prałatów. Jesteśmy świadomi także i tego, że na Stolicy Świętej działo się w ostatnich czasach wiele godnego potępienia: nadużycia w sprawach duchowych, przekraczanie przykazań, tak, że wszystko to spowodowało oburzenie i gniew. Dlatego nie należy się dziwić, że choroba rozpleciła się z głowy na członki, od papieży na prałatów. My wszyscy, prałaci i duchowni, zesłaliśmy z drogi...”, [w:] J. Lortz, E. Iserloh, *Kleine Reformationsgeschichte*, Freiburg 1969, s. 26.

⁷⁰ Por. UUS 34.

Przyjmując objawienie trzykroć świętego Boga, Izrael odpowiadał najpierw przekonaniem, że jego uświęcenie jest darem niedającej się wytłumaczyć miłości Boga. Dlatego powinien podejmować ciągły trud oczyszczania się i nawracania ku wierności Prawu i Przymierzu. Znakiem uświęcenia i zbliżenia do Boga jest nie tyle powtarzający się zewnętrzny rytuał składania ofiar, ale sprawiedliwość, posłuszeństwo i miłość (por. Iz 1, 4–20; Pp 6, 4–9). Doświadczenie niewierności Izraela Bożemu wezwaniu i słabości człowieka wobec postawionych wymagań było powodem nowych pytań o skuteczność uświęcenia ludu. Z założenia bowiem Objawienie starotestamentalne miało charakter przygotowawczy dla Nowego Przymierza, które będzie zdolne uczynić człowieka doskonałym (por. Hbr 7, 19; 9, 9; 10, 1). Potwierdzali to prorocy, którzy zapowiadali pełnię objawienia się mocy i świętości Boga w czasach ostatecznych.

B. W OSOBIE I ZAMYŚLE CHRYSTUSA

Objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie jest manifestacją pełni Jego świętości. Mówią o tym słowa zwiastowania: przychodzący na świat Mesjasz, Święty, jest poczęty z Ducha Świętego i „zostanie nazwany Synem Bożym” (Łk 1, 35; Mt 1, 18). Świętość Zbawiciela jest ściśle powiązana z Jego Boskim synostwem i obecnością w Nim Ducha Świętego. Zostaje to potwierdzone podczas chrztu w Jordanie, kiedy sam Bóg Ojciec oznajmia, że Jezus to Jego „umiłowany Syn”, który otrzymuje namaszczenie Duchem Świętym (Łk 3, 22; Dz 10, 38). Świętość Jezusa potwierdzają wyrzucane przez Niego duchy nieczyste, obwołując Go „Świętym Boga” lub „Synem Bożym” (Mk 1, 24; 3, 11). Świętość Jezusa jest identyczna ze świętością Boga, Jego Ojca (por. J 17, 11). Ta właśnie ona sprawia, że Jezus miłuje swoich uczniów aż do udziału w swojej chwale otrzymanej od Ojca; aż do oddania za nich własnego życia: „A za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie” (J 17, 19)⁷¹.

Uświęcające działanie Jezusa wobec uczniów jest procesem, który ma swoje istotne etapy, jak wybór, stałe uczestnictwo w Jego życiu, słuchanie Jego nauki i udział w Jego czynach. Źródłem i fundamentem uświęcenia staje się, po tym koniecznym etapie przygotowania, przyjęcie ofiary krzyżowej, wiara w Jego zmartwychwstanie i otwarcie się na działanie Ducha Świętego. Powołując uczniów do wspólnoty z sobą i dając tym samym podwaliny pod wspólnotę Kościoła jako nowego ludu, zostawia mu Chrystus w testamencie całe swoje dzieło i siebie samego, aby mógł dalej kontynuować posługę uświęcania człowieka i świata. Pierwsi apostołowie byli świadomi tego, że nowy lud Boży, Kościół, jest święty,

⁷¹ Por. J. de Fraine, *Święty*, [w:] X. Leon-Dufour (red), *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań 1994, s. 975n.

bo nabyty „drogocenną krwią Chrystusa, jako baranka niepokalanego i bez zmazy” (1 P 1, 19), co znajduje potwierdzenie w wezwaniu do chrześcijan:

Wy jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, świętym narodem, ludem Bogu na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła (1 P 2, 9).

Gwarancją świętości Kościoła jest jego trwała łączność z Głową, Chrystusem (por. Tes 1, 18), który

umiłował go i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby sam stawiał przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany (Ef 5, 26–27).

Dar świętości umacnia namaszczenie Duchem Świętym i mocą (por. Dz 2, 33; 10, 38). Dlatego też chrześcijanie powinni znać godność i wielkość swojej wspólnoty, która jest mieszkaniem samego Boga. Posługując się obrazem stawiania rodzinnego domu, pisze św. Paweł do wspólnoty Kościoła w Efezie:

A więc nie jesteście już obcymi i przychodniami, ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga – zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest Jezus Chrystus. W Nim zespalana budowla rośnie na świętą w Panu świątynię, w Nim także i wy wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha (Ef 2, 19–22).

C. W PIERWOTNYM KOŚCIELE

Świadomości o świętości Kościoła towarzyszy u chrześcijan pamięć o grzeszności człowieka, który uświęca się powoli i nawet po włączeniu do świętej wspólnoty nieustannie potrzebuje nawrócenia i łaski⁷². Dzieło jednania dokonuje się przez posługę apostołsko-kapłańską, czyli nieustanne wzywanie do nawrócenia i przekazywanie „słowa jednania” (2 Kor 5, 19). Głoszenie napominania w imię Chrystusa do pojednania się z Bogiem i do świętego życia na Jego wzór jest nierozdzielnie związane z udzielaniem sakramentów chrztu (por. Mt 28, 19) i pokuty (por. J 20, 22–23) oraz sprawowaniem Eucharystii (por. 1 Kor 10, 14nn; Hbr 10, 19 nn).

⁷² Na uwagę zasługują tu powtarzające się w pismach apostołskich tzw. katalogi grzechów, nałogów i słabości, które są znakiem nieustannej potrzeby nawrócenia i uświęcania.

Owoce nawrócenia i uświęcania się ma być życie w czystości i prawdziwej miłości wzajemnej, do której wezwani są wszyscy chrześcijanie. One stają się istotnymi znakami świadectwa wiarygodności Kościoła, o czym mówi Apostoł Narodów:

A na koniec, bracia, prosimy i zaklinamy was w Panu Jezusie: według tego, coście od nas przejęli w sprawie sposobu postępowania i podobania się Bogu – jak już postępujecie – stawajcie się coraz doskonalszymi! Wiecie przecież, jakie nakazy daliśmy wam przez Pana Jezusa. Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie: powstrzymywanie się od rozpusty, aby każdy umiał utrzymywać ciało własne w świętości i we czci, a nie w pożądliwej namiętności [...]. Niech nikt w tej sprawie nie wykracza i nie oszukuje brata swego [...]. Nie powołał nas Bóg do nieczystości, ale do świętości [...]. A więc kto to odrzuca, nie człowieka odrzuca, lecz Boga, który przecież daje wam swego Ducha Świętego. Nie jest rzeczą konieczną, abyśmy wam pisali o miłości braterskiej, albowiem Bóg was samych naucza, abyście się wzajemnie miłowali [...]. Wobec tych, którzy pozostają na zewnątrz, zachowujcie się szlachetnie (1 Tes 4, 1–6. 7–9. 12).

D. ŚWIADOMOŚĆ I REALIZACJA ŚWIĘTOŚCI NA PRZESTRZENI WIEKÓW

Wyrażenie „święty Kościół” należy do najwcześniejszych jego określeń. Znajduje się między innymi u św. Ignacego z Antiochii, w *Pasterzu* Hermasa, w *Martyrium św. Polikarpa*, u Hippolita i we wczesnych symbolach chrzcielnych⁷³. Nie przestawano równocześnie wskazywać na grzechy, ciągle przez chrześcijan popełniane. Znalazło to wyraz w określeniach, jakie Kościołowi nadali niektórzy jego Ojcowie: dziewicy czystej i nierządnic, świętego i splamionego (*casta meretrix*, *Ecclesia mixta*). Dla Ojców Kościoła wyznanie jego świętości było równocześnie wezwaniem do wyznania swoich grzechów i wejścia na drogę uświęcania, co znajdowało oparcie w świadomości trwałej jego łączności z Jezusem Chrystusem. Z tym też wiązało się wyjaśnienie postawy wobec grzeszników, zwłaszcza popełniających grzechy ciężkie czy zapierających się wiary w wyniku prześladowań.

Niezmienna w Kościele pozostała nauka o źródłach uświęcania, którym jest naśladowanie Jezusa Chrystusa w mocy Ducha Świętego według wskazań i przy pomocy środków, jakie podawał Kościół. Zawsze najważniejszym znakiem była pozytywna odpowiedź na wezwanie do nawrócenia, do doskonalenia się w życiu

⁷³ Por., J. Auer, *Die Kirche*, Regensburg 1983, s. 251; P. Th. Camelot, *Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis einschließlich Augustinus*, Freiburg 1970, s. 60; S. Wiedenhofer, *Ekklesiologie*, [w:] *Handbuch der Dogmatik*, t. 2, dz. cyt., s. 121nn.

duchowym i społecznym przez życie słowem Bożym i łaską sakramentów połączoną z osobistym wysiłkiem oraz pomocą wspólnoty kościelnej. Niezmienne też było przekonanie, że do świętości powołani są bez wyjątku wszyscy chrześcijanie. Znalazło to m. in. wyraz w nauce o dwóch drogach, jak to stwierdza *Didache* z ok. 100 roku: „Dwie są drogi, jedna droga życia, a druga śmierci – i wielka jest różnica między nimi”⁷⁴. Dla chrześcijanina właściwa jest tylko droga życia, czyli świętości. Nie ma możliwości pośredniej (*tertium non datur*), która zapewniałaby zbawienie.

Dzieje Kościoła świadczą też, że w poszczególnych okresach jego istnienia eksponowano różne elementy naśladowania Jezusa Chrystusa. W pierwszych trzech wiekach, co było związane z prześladowaniami chrześcijan, na pierwszy plan wysunęło się męczeństwo, jako najdoskonalszy sposób realizacji życia ewangelicznego. Takim świadectwem jest prośba św. Ignacego Antiocheńskiego do chrześcijan w Rzymie, by nie starali się przeszkodzić jego męczeńskiej śmierci, którą zgodnie z wyrokiem sądu miał ponieść na arenie cyrkowej, rzucony na pożarcie dzikim zwierzętom. W liście *Do Kościoła w Rzymie* ok. 100 roku pisał:

Piszę do wszystkich Kościołów i wszystkim powtarzam, że ja umieram za Boga z własnej woli – jeśli tylko wy mi nie przeszkodzicie. Zaklinam was, nie bądźcie mi życzliwi nie w porę. Pozwólcie mi stać się żerem dla dzikich zwierząt, przez które mogę osiąść Boga. Pszenicą jestem Bożą, a zmielony zwierzęcymi zębami, okażę się czystym chlebem Chrystusa [...]. Wtedy naprawdę będę uczniem Jezusa Chrystusa, kiedy nawet ciała mego świat widzieć nie będzie⁷⁵.

Ze świadectwem świętych męczenników szła w parze wielka cześć dla ich heroicznej postawy wobec przeciwności, jakie musieli znieść. Z tego powodu zrodził się kult świętych, stawianych za wzór do naśladowania dla chrześcijan, a także orędowników przed Bogiem. Miejsca ich śmierci, a zwłaszcza ich groby stawały się punktem spotkań chrześcijan, szczególnie eucharystycznych, a z czasem także celem pielgrzymek. Świadectwo o takiej czci męczennika i jego relikwii znajduje się w opisie męczeństwa Polikarpa ze Smyrny, osiemdziesięciosześcioletniego biskupa, skazanego na śmierć ok. 155 roku:

Tak więc mogliśmy później zebrać jego kości, cenniejsze od klejnotów, droższe od złota, aby je złożyć w miejscu stosownym. Tam też, jeśli to będzie możliwe, pozwoli nam Pan spotykać się razem w weselu wielkim i radości, aby obchodzić rocznicę męczeństwa

⁷⁴ *Nauka dwunastu apostołów*, I, 1, [w:] *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 39.

⁷⁵ IV, 1. 3, [w:] *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 158.

Polikarpa jako dzień jego narodzin i w ten sposób wspominać tych, którzy walczyli przed nami, a zarazem ćwiczyć i przygotować tych, którzy będą walczyć w przyszłości⁷⁶.

Obok męczenników pojawili się święci wyznawcy, chrześcijanie naśladowujący Chrystusa przez życie według rad ewangelicznych, co wiązało się z różnymi formami życia pustelniczego i zakonnego, a stało się trwałym znakiem uświęcającej działalności Kościoła. Jego instytucjonalne początki, mające korzenie w Ewangelii i w życiu pierwotnej wspólnoty, są związane ze św. Pawłem I Pustelnikiem z Teb, św. Antonim opatem i Pachomiuszem na Wschodzie, a na Zachodzie ze św. Augustynem i św. Benedyktem z Nursji. Wpływ życia zakonnego na Kościół osiągnął swoje apogeum w średniowieczu, kiedy chrześcijan dzielono na zakonników oraz świeckich, do których zaliczano także biskupów i kler diecezjalny. Formy uświęcania się świeckich pochodziły nade wszystko z życia klasztorów przez różne związki w rodzaju trzecich zakonów czy konfraterni. Ludzie świeccy, odgrywający tak wielką rolę w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, po okresie zapomnienia we wczesnym średniowieczu zostali zauważeni w oficjalnych dokumentach kościelnych na Soborze Laterańskim IV (1215 r., w związku z nałożeniem obowiązku rocznej spowiedzi i komunii św.). Znaczenie ich życia małżeńskiego, rodzinnego i zawodowego jako realizacji chrześcijańskiego powołania ukazywał w nowym świetle Franciszek Salezy (1567–1622). Jednak właściwe odkrycie roli świeckich w Kościele miało miejsce w początkach XIX wieku w związku z wzrastającym ich znaczeniem na polu obrony wiary, krzewienia kultury chrześcijańskiej i rosnącego zaangażowania w życie polityczne. Ich rola, widziana najpierw jako przedłużenie ramienia hierarchii (co miało miejsce szczególnie w Akcji Katolickiej), została na nowo określona przez *Vaticanum II* (szczególnie w nauce o ludzie Bożym, o powszechnym kapłaństwie i o powołaniu wszystkich chrześcijan do świętości), a potwierdzona przez nauczanie Jana Pawła II, zwłaszcza w adhortacjach *Familiaris consortio* (1981) i *Christifideles laici* (1989).

3. Świętość w Kościele katolickim dziś

A. KOŚCIÓŁ UŚWIĘCAJĄCY SIĘ I UŚWIĘCAJĄCY

Artykuł *Credo* mówiący o świętości Kościoła jest aktualny także i we współczesnej refleksji, w znaczeniu ontycznym, nad powszechnym powołaniem wiernych do świętości, nad współczesnymi modelami świętości oraz nowymi zadaniami w jej formowaniu. Szczególnym potwierdzeniem tej prawdy stała się działalność

⁷⁶ *Męczeństwo św. Polikarpa*, XVIII, 1–3, [w:] ALP, t. 1, dz. cyt., s. 136.

Jana Pawła II, wynoszącego na ołtarze całe rzesze świętych i błogosławionych. Wpisuje ona działanie Kościoła w perspektywę uświęcania i uświęcania się⁷⁷. W programie podanym dla Kościoła na nadchodzący czas papież-Polak stwierdza:

Sobór wyjaśnił, że nie należy mylnie pojmować tego ideału doskonałości jako swego rodzaju wizji życia nadzwyczajnego, dostępnego jedynie wybranym „geniuszom” świętości. Drogi świętości są wielorakie i dostosowanego do każdego powołania. Składam dzięki Bogu za to, że pozwolił mi beatyfikować i kanonizować w minionych latach tak wielu chrześcijan, a wśród nich licznych wiernych świeckich, którzy uświęcili się w najzwyklejszych okolicznościach życia. Dzisiaj trzeba na nowo z przekonaniem zalecać wszystkie dążenia do tej „wysokiej miary” *zwyczajnego życia chrześcijańskiego*. Całe życie kościelnej wspólnoty i chrześcijańskich rodzin winno zmierzać w tym kierunku. Ale jest też oczywiste, że istnieją różne indywidualne drogi do świętości, wymagające prawdziwej *pedagogiki świętości*, która zdolna jest dostosować się do rytmu poszczególnych osób. Winna ona łączyć całe bogactwo propozycji dostępnych dla wszystkich z tradycyjnymi formami pomocy indywidualnej i grupowej oraz z nowszymi formami udostępnianymi przez stowarzyszenia i ruchy uznane przez Kościół⁷⁸.

B. ŹRÓDŁA I ŚRODKI UŚWIĘCANIA

Dokumenty kościelne wyraźnie wskazują i opisują zbiór środków służących uświęcaniu. Należą do niego: słowo Boże, liturgia oraz święta służba wszystkich chrześcijan według ich powołania, zwłaszcza pasterzy.

Uświęcanie przez głoszenie i przyjmowanie Słowa Bożego zostało opisane w taki sposób:

Tak wielka zaś tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym życia duchowego⁷⁹.

Uświęcanie, jakie niesie liturgia, dokumenty Kościoła przedstawiają za pomocą następujących słów:

⁷⁷ Por. Jan Paweł II, List Apostolski *Novo millennio ineunte*, 30.

⁷⁸ Tamże, 31.

⁷⁹ KO 21.

Z liturgii przeto, a głównie z Eucharystii jako ze źródła, spływa na nas łaska i z największą skutecznością przez nią dokonuje się uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga, które jest celem wszystkich innych dzieł Kościoła⁸⁰.

Uświęcającą moc posługi urzędów zobrazowano natomiast w zaleceniu:

Wyposażeni bowiem we władzę świętą szafarze służą braciom prawdziwie godnością chrześcijańską, zdążając w sposób wolny, a zarazem według przepisanej porządku do tego samego celu, aby osiągnęli zbawienie⁸¹.

Jedyne i nieodwołalne wezwanie do świętości wszystkich chrześcijan realizuje się w różnych powołaniach życiowych. Dotyczy to zarówno pasterzy (biskupów, kapłanów i diakonów), jak i ludzi świeckich żyjących w małżeństwach czy rodzinach, podejmujących określone zawody czy też dźwigających ciężar życia jako osoby cierpiące, owdowiałe, ubogie czy prześladowane dla sprawiedliwości⁸². Szczególne świadectwo o powołaniu do świętości uwidacznia się w życiu ludzi żyjących ślubowanymi radami ewangelicznymi. Ich oddanie Bogu i Kościołowi, które nienaruszalnie należy do jego życia i świętości⁸³, jest jasnym znakiem pielgrzymiego charakteru egzystencji chrześcijańskiej i pewności nadziei dóbr niebieskich, już zapoczątkowanych w ich życiu⁸⁴. Nauka o powszechnym powołaniu do świętości, zarysowana podczas *Vaticanum II*, jest nieustannie wzbogacana o kolejne doświadczenia zebrań synodalnych i rozwijana w wydawanych dokumentach Kościoła według wymogów przeżywanych czasów⁸⁵.

Wspomniany już Nadzwyczajny Synod Biskupów w Rzymie w 1985 r., wskazał na prawdę o powszechnym powołaniu do świętości wszystkich wiernych i uświęcającej misji Kościoła:

Ponieważ Kościół jest misterium w Chrystusie, powinien być uważany za znak i narzędzie świętości. Z tego powodu Sobór uczył o powołaniu wszystkich wiernych do świętości

⁸⁰ KO 10.

⁸¹ KK 18.

⁸² Por. KK 41.

⁸³ Por. KK 44.

⁸⁴ Por. KK 41; Sobór Watykański II, *Dekret o o przystosowanej odnowie życia zakonnego*; Jan Paweł II, *Vita consecrata. Posynodalna adhortacja o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie* (1996).

⁸⁵ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja Familiaris consortio* (1981); List apostolski *Do młodych całego świata* (1985); *Adhortacja Redemptionis donum. O konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy Odkupienia* (1984); *Adhortacja Christifideles laici* (1988). Szczególnym znakiem troski o uświęcenie są coroczne listy papieża do kapłanów na Wielki Czwartek.

(por. KK V). Powołanie do świętości jest zaproszeniem do wewnętrznej przemiany serca i do uczestnictwa w życiu Boga w Trójcy jedyne, co oznacza i przewyższa spełnienie wszystkich pragnień człowieka. Właśnie w tym czasie, kiedy tak wielu ludzi doświadcza wewnętrznej pustki i kryzysu duchowego, Kościół powinien podsuwać i rozwijać wyczuć pokuty, modlitwy, adoracji, ofiary, daru z samego siebie, miłości i sprawiedliwości⁸⁶.

Powołując się następnie na rolę świętych, instytutów życia konsekrowanego, ruchów apostołskich i odnowy duchowej oraz wierność świeckich powołaniu chrześcijańskiemu, Synod w swoich zaleceniach do pasterzy Kościoła przypomniał, że ich pierwszym zadaniem jest wyróżnianie się w świadectwie świętości, by w połączeniu z odpowiednią formacją intelektualną mogli służyć właściwą pomocą w sprawach dotyczących życia duchowego, zwłaszcza w odnowie zakonów, wspieraniu rozwoju duchowości świeckich,

a w tym przede wszystkim duchowości zakorzenionej w sakramencie małżeństwa i mającej ogromne znaczenie w dziele przekazywania wiary przyszłym pokoleniom⁸⁷.

C. CHARYZMATY I RUCHY

W Kościele, poczynając od jego początków, znaczącą rolę odgrywali charyzmatycy, wierni obdarzeni specjalnymi łaskami w głoszeniu apostołskim, uzdrawianiu, modlitwie czy też w kierowaniu wspólnotą (np. 1 Kor 12 i 14). Ich rola, pomniejszona w następnych wiekach, przejawiała się jednak zwłaszcza w różnorodności powołań zakonnych. Swoją zbawienną rolę dla odnowy Kościoła odegrali choćby założyciele zakonów żebraczych czy ciągle aktualnych dzieł pokutnych (święci Franciszek, Dominik, Filip Nereusz, itp.). Także okres po Soborze Watykańskim II⁸⁸ jest naznaczony wielkim przebudzeniem różnych form grup modlitewno-formacyjnych. Obecnie inicjatywy te odgrywają znaczącą rolę w podejmowaniu nowej ewangelizacji zarówno w wielkich aglomeracjach miejskich w USA, jak i w slumsach miejskich Ameryki Południowej, Afryki czy Azji. Na uwagę zasługuje też rola ruchów odnowy w działalności ekumenicznej, zwłaszcza gdy się zauważy ich znaczenie w wielu Kościołach niekatolickich. Nowe ruchy apostołskie cechuje poszukiwanie pogłębionego, duchowego wykształcenia przy jednoczesnym podjęciu ważnych zadań społecznych.

⁸⁶ Nadzwyczajny synod biskupów, *Relacja końcowa. Dwudziestolecie Soboru watykańskiego II*, Wrocław 1986, s. 16.

⁸⁷ Tamże, s. 18.

⁸⁸ Por. KK 12.

Na pierwszym miejscu – jeśli chcemy wymienić ruchy polskie – należy wskazać ruch „Światło-Życie”, który w latach 60-tych został założony przez Sługę Bożego, ks. prof. Franciszka Blachnickiego. Stał się on przykładem owocnej recepcji nauki *Vaticanum II*⁸⁹.

Drugim ważnym krajowym ruchem świeckich była „Rodzina Rodzin”, powołana do życia w 1952 r. z inspiracji kard. Stefana Wyszyńskiego. Stanowiła ona środowisko wychowania rodziny w duchu zawierzenia Matce Bożej i służby Kościołowi. Także nowy ruch „Cywilizacja Miłości” uchodzi za lokalny w polskim Kościele⁹⁰.

Pod koniec lat 70-tych pojawiło się w Polsce wiele ruchów apostolskich, które utworzyły się na Zachodzie w czasie Drugiego Soboru Watykańskiego. Wniosły one ze sobą wielką radość wiary, opierającą się na soborowej idei odnowionego rozumienia Kościoła. Do tych wspólnot można przykładowo zaliczyć „Odnowę w Duchu Świętym“, „Neokatechumenat” czy „Focolari”. Uwadze nie powinna ująć także znacząca rola duszpasterstwa akademickiego w miastach uniwersyteckich. W latach 80-tych powstał na gruncie polskim ruch „Rodzin Nazaretańskich”, który został założony przez ks. Tadeusza Dajczera⁹¹.

Aktualnie mówi się o ponad 300 nowych ruchach, społecznościach, wspólnotach i grupach. 5% wszystkich Polaków, tj. ok. 1,6 miliona, a więc 10% wszystkich wiernych regularnie chodzących do Kościoła, deklaruje swoją do nich przynależność⁹².

Jednak najbardziej specyficznym polskim fenomenem są bez wątpienia piesze pielgrzymki. Jedynym w swoim rodzaju i bardzo wiele obiecującym jest olbrzymi udział młodych w tych rekolekcjach w drodze. W 1999 r. odbyło się 359 pieszych pielgrzymek do Częstochowy. Wzięło w nich udział prawie 200 tysięcy osób, wśród których było 2000 księży. Są to dane odnoszące się tylko do jednego maryjnego sanktuarium w Polsce⁹³.

D. ZNAMIE ŚWIĘTOŚCI W EKUMENII

W dialogu ekumenicznym podkreśla się potrzebę nawrócenia wszystkich chrześcijan przez uznanie indywidualnych i społecznych grzechów oraz naśla-

⁸⁹ Por. A. Napiórkowski, *O eklezjalno-sakramentalny wymiar stowarzyszeń i ruchów kościelnych*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” IV/1999, s. 174.

⁹⁰ Por. tamże.

⁹¹ Por. tamże, s. 175.

⁹² Por. A. Napiórkowski, *Znaki ekumenicznej nadziei*, „Via Consecrata” 3 (2000) nr 18, s. 36–37; M. Przeciszewski, *Kościół w Polsce w epoce wolności*, „Wiadomości KAI” (Kościół 2001. Wydanie specjalne 2001), s. 35–36.

⁹³ Por. J. Tomziński, *Jasnogórskie Sanktuarium w 1999 roku*, „Jasna Góra” 2(2000), s. 31.

dowanie Jezusa Chrystusa jako fundamentu zbliżenia pomiędzy poszczególnymi wyznaniem⁹⁴.

Dla Kościołów prawosławnych znamię świętości jawi się jako pierwsze i najważniejsze. Pojęcie „przeobstwienia” człowieka Duchem Świętym i jego łączność z tajemnicą wspólnoty Trójcy Świętej jest szczególnym wyznacznikiem posługi Kościoła. Prawosławie wypracowało w swojej tradycji, teologii i praktyce wielkie bogactwo środków uświęcania. Kult tego daru Boga, cześć oddawana świętym w powiązaniu z Eucharystią i całą liturgią świadczy o tym dobitnie.

W pismach i katechizmach chrześcijan pochodzących z reformacji jasno uwiadacznia się twierdzenie dotyczące świętości Kościoła, ponieważ jest on przestrzenią uwidaczniającą moc Bożego Ducha działającego w sercach ludzi. Kiedy człowiek ją przyjmuje, „usprawiedliwiony” i odnowiony, tworzy „wspólnotę świętych”. W tym stwierdzeniu bliżej określono, co należy rozumieć pod pojęciem Kościoła⁹⁵.

Podobne przekonanie o świętości Kościoła znajduje się we wspólnym dokumencie ekumenicznym wspólnot chrześcijańskich z 1991 r.:

Duch Święty mieszka w *świętym Kościele*. Kościół ten, który jest święty i uświęca przez słowo i sakramenty, otrzymał od Boga najszczególniejsze powołanie. Świętość Kościoła świadczy o wierności Boga wobec swojego ludu: bramy piekła nie zwyciężą go. Nawet w najciemniejszych czasach historii Kościoła Chrystus usprawiedliwia i uświęca nadal tych, którzy pozostają wierni, tak że Kościół sam jest zdolny w tych czasach wykonywać swoją posługę dla zbawienia ludzkości⁹⁶.

D. Katolicki (powszechny)

Znamię to we współczesnym użyciu przez chrześcijan oddawane jest za pomocą wielu terminów, które nie są jednoznaczne i nie tłumaczą się nawzajem. Pod pojęciem „katolicki” rozumie się terminy: powszechny (często zawężony horyzontalnie czy socjologicznie), ogólny, chrystusowy, ogólno-chrystusowy, rzymskokatolicki czy też ekumeniczny⁹⁷. Ta wielość znaczeniowa jest odbiciem

⁹⁴ Por. H. Schütte, *Kirche im ökumenischen Verständnis*, Paderborn 1991, s. 108.

⁹⁵ Por. *Evangelischer Erwachsenen Katechismus*, Gütersloh 1989, s. 903n., za: H. Schütte, *Kirche im ökumenischen Verständnis*, dz. cyt., s. 104.

⁹⁶ *Confessing the One Faith*, 1991, 239, za: H. Schütte, *Kirche im ökumenischen Verständnis*, dz. cyt., s. 103.

⁹⁷ Por. H. Schütte, *Kirche im ökumenischen Verständnis*, dz. cyt., 109.

rozłamów i napięć w Kościele Jezusa Chrystusa. Dla pełniejszego zrozumienia tego znamienia potrzebne staje się zatem najpierw wyjaśnienie terminologiczne, oparte na fundamencie biblijnym. Następnie zaś będą podjęte kwestie związane z przynależnością do Kościoła, a także jego rola w pośrednictwie zbawczym.

1. Treść pojęcia

Przymiotnik „katolicki” pochodzi od greckiego terminu *kath'holon*, tłumaczony jest za pomocą słów: „cały”, „wszechobjemujący” czy „uniwersalny” i używany zamiennie z określeniem: „powszechny”. Sformułowanie użyte w wyznaniu wiary („wierzę... Kościół katolicki”) ma znaczenie jakościowe i wskazuje na jego pełnię i doskonałość, której fundamentem jest obecność Jezusa Chrystusa, jak to wyraził św. Ignacy Antiocheński: „Gdzie pojawi się biskup, tam niech będzie wspólnota tak, jak gdzie jest Chrystus Jezus, tam i Kościół powszechny”⁹⁸. Obecność ta daje Kościołowi, jako Ciału Chrystusa zjednoczonemu ze swoją Głową, pełny zakres działania łaski Zbawiciela (por. Ef 1, 22–23). Z tego zjednoczenia Kościół otrzymuje „pełnię środków zbawienia”⁹⁹, którymi są: pewne i pełne wyznanie wiary, integralne życie sakramentalne i posługa święceń w sukcesji apostoelskiej¹⁰⁰. W znaczeniu apologetyczno-prawnym w znamieniu „katolickości” Kościoła uwypukla się jego historycznie i geograficznie nieograniczone rozprzestrzenianie, misja. Ma to swoje źródło w posłaniu przez Chrystusa do całego rodzaju ludzkiego (por. Mt 28, 19), co przypomniał Sobór Watykański II:

Do nowego Ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie. Toteż Lud ten, pozostając ciągle jednym i jedynym, winien się rozszerzać na cały świat i przez wszystkie wieki, aby spełnił się zamiar woli Boga, który naturę ludzką stworzył na początku jedną i synów swoich, którzy byli rozproszeni, postanowił w końcu w jedno zgromadzić... To znamie powszechności, które zdobi Lud Boży, jest darem samego Pana; dzięki temu darowi Kościół katolicki skutecznie i ustawicznie dąży do zespolenia z powrotem całej ludzkości wraz ze wszystkimi jej dobrami z Chrystusem-Głową w jedności Ducha Jego¹⁰¹.

Katolickość, czyli powszechność Kościoła, oznacza więc, że: posiada on pełnię środków zbawienia, służb i stanów; jest posłany do wszystkich ludzi wszystkich czasów oraz nie zależy od miejsca ani czasu¹⁰². Stanowi zatem jego podstawową

⁹⁸ *List do Kościoła w Smyrnie*, VIII, 2, [w:] *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 173.

⁹⁹ DM 6.

¹⁰⁰ Por. KKK 830.

¹⁰¹ KK 13.

¹⁰² Por. KK 13.

właściwość, w której historyczna obecność i pośrednictwo wszystko ogarniającej Bożej woli zbawienia w Jezusie Chrystusie jest jego zadaniem¹⁰³. W Kościele zachodnim termin „katolicki” uzupełnia określenie „rzymski” dla podkreślenia znaczenia i posługi biskupa Rzymu, którą stanowi jego szczególna troska o prawdziwą jedność Kościoła¹⁰⁴.

2. Refleksja biblijno-historyczna

A. W STARYM TESTAMENCIE

Historia biblijna poświadcza istnienie dwóch faz rozwoju ludzkości. Najpierw, jako skutek grzechu Adama, uwidacznia się wielkie jej rozproszenie, którego znakiem jest Wieża Babel (por. Rdz 11, 1nn). W powołaniu Abrahama zaczyna się przygotowanie gromadzenia wszystkich narodów świata w jednym królestwie, gdzie przywrócone zostanie pełne panowanie Boga, co zawiera obietnica dana Abrahamowi: „Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi” (Rdz 12, 3). I choć nastąpiło zacieśnienie wybrania i królowania Boga do jednego narodu, to nie zanikła myśl o misji Izraela wobec narodów całego świata. Izrael był świadom, że Bóg króluje odwiecznie (por. Wj 15, 9), na niebie (por. Ps 11, 4; 103, 19), na ziemi (por. Ps 47, 3), w całym wszechświecie rzeczy stworzonych (por. Ps 93, 1n; 95, 3nn), jak też nad wszystkimi narodami (por. Jr 10, 7. 10). Przyjęcie Bożego panowania przez Izraela miało być przykładem wezwania do poznania imienia Pana (por. 1 Krl 8, 43).

Idea uniwersalnego królestwa Bożego najmocniej zaznaczyła się u proroków, zwłaszcza u Izajasza:

Stanie się na końcu czasów, że góra świątyni Pańskiej stanie mocno na wierzchołku gór [...] i popłyną do niej wszystkie narody, mnogie ludy tam się udadzą [...], bo Prawo wyjdzie z Syjonu i słowo Pańskie z Jeruzalem” (Iz 2, 2–3). Uniwersalizm ten objawił się w misji Sługi Jahwe, który ma być światłem dla pogan, niosąc zbawienie aż na krańce ziemi (por. Iz 49, 6). Podjęte przezeń dzieło, zwłaszcza Jego poniżenie i ekspiacyjna śmierć, na widok której mnogie narody i królowie się zdumieją, przyniesie wybawienie nie tylko Izraelowi (por. Iz 52, 13–53, 1–12). Przez pełne oczyszczenie Syjonu, które ma być znakiem Bożego królowania, „wszystkie krańce ziemi zobaczą zbawienie Boga naszego (Iz 52, 10).

¹⁰³ Por. S. Wiedenhofer, *Ekklesiologie*, [w:] *Handbuch der Dogmatik*, t. 2, dz. cyt., s. 126.

¹⁰⁴ Por. KK 22; także: J. Ratzinger, *Primat*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 8, Freiburg-Basel-Rom-Wien 2000, k. 763.

B. W NAUCE JEZUSA CHRYSTUSA I PIERWOTNYM KOŚCIELE

Królestwo Boże zajmuje naczelne miejsce w nauce i dziele Jezusa Chrystusa, co zostało wyrażone w pierwszym Jego wezwaniu: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15). Świadkowie Jego działalności zanotowali, że obchodził „całą Galileę”, aby przez nauczanie i cuda świadczyć o bliskości nadchodzącego królowania Boga. Jezus nawiązywał do zastanych myśli o królestwie Bożym mającym zapanować w Izraelu. Zdecydowanie jednak przeciwstawiał się wszelkim podziałom i separatyzmowi tak narodowym, jak też stanowym czy klasowym. Wszyscy mogą mieć udział w obietnicy danej Abrahamowi, a kluczem do bram tego królestwa nie jest przynależność do jednego narodu, ale nawrócenie, wewnętrzna przemiana i wiara w Ewangelię.

Jezus wysłał Dwunastu, aby w Jego mocy i na Jego wzór przepowiadali dobrą nowinę o bliskości królestwa niebieskiego (por. Mt 10, 7). W nich przybierze ono oblicze ziemskie, kształt Kościoła zbudowanego na Piotrze, który otrzymuje *klucze królestwa niebieskiego* (Mt 16, 18). Właśnie Kościół po wniebowstąpieniu Jezusa będzie świadczył o tym królestwie (por. Dz 1, 8; J 15, 27), aż do jego wypełnienia się w chwale przy drugim przyjściu Pana (por. Łk 21, 31).

C. POJĘCIE UNIWERSALNOŚCI KATOLICKIEJ W KOŚCIELE APOSTOLSKIM

O tym, iż pełnia zbawienia w Jezusie jest dla wszystkich, a nie tylko dla Żydów, zaświadczył Piotr przez głoszenie Ewangelii poganinowi Korneliuszowi i całemu jego domowi, któremu też, upewniony zesłaniem Ducha Świętego, udzielił chrztu (por. Dz 10, 44–48). Przekonanie o uniwersalnej misji Kościoła zostało potwierdzone na tzw. soborze w Jerozolimie, w następstwie czego ważność misji do pogan została zrównana z misją pośród Żydów (por. Dz 15). Już w pierwszym pokoleniu apostołskim drogi ewangelizacji chrześcijańskiej skierowały się do Samarii, Antiochii, Azji Mniejszej, Grecji, Egiptu, Mezopotamii (Indii), Cypru i Italii. Wielkim świadkiem, a zarazem wykonawcą tego uniwersalnego posłania Kościoła stał się św. Paweł, nazwany Apostołem Narodów: „Nie wstydzę się Ewangelii, jest ona bowiem mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka” (Rz 1, 16). Przez przyjęcie Ewangelii wszyscy zostają usprawiedliwieni i, zgodnie z obietnicą, zyskują miano potomstwa Abrahama (por. Ga 3, 26–29).

Najstarsze źródła chrześcijańskie poświadczają przekonanie o powszechności Kościoła:

Jak ten łamany Chleb rozsiany był po górach, a zebrany stał się czymś jednym, tak niech się zbierze Kościół Twój z krańców ziemi w jedno królestwo Twoje (...) Zbierz, Panie, Kościół od czterech wiatrów w jedno Twoje królestwo¹⁰⁵.

Przekonanie o katolickości, czyli powszechnej uniwersalności zbawienia dla wszystkich ludów wszystkich czasów, wyzwała w Kościele prawdziwego ducha misyjnego, który korygując wszelkie partykularne i nacjonalistyczno-mesjanistyczne zawężenia, przez usilne głoszenie, świadectwo, dialog i nadzieję rozszerza nieustannie panowanie królestwa Bożego w sercach ludzi.

3. Wybrane problemy związane z powszechnością Kościoła

Do najczęściej poruszanych spraw związanych ze znamieniem powszechności należy odnowienie świadomości misyjnej, relacja pomiędzy Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi, ekumenia, przynależność do Kościoła i jego zbawcze pośrednictwo.

A. ODNOWIENIE ŚWIADOMOŚCI MISYJNEJ KOŚCIOŁA

Misyjność jest rozumiana w znaczeniu szerszym jako ogólne posłanie Kościoła, a w znaczeniu węższym jako konkretny sposób przeprowadzania ewangelizacji. W sensie *teologicznym* oznacza udzielanie się miłości trójjedynego Boga, a w sensie *historycznym* stanowi realizację posłania Jezusa Chrystusa przez apostołów i ich następców pośród wszystkich ludów wszystkich czasów:

Kościół, posłany przez Boga do narodów, aby był powszechnym sakramentem zbawienia, usiłuje głosić Ewangelię wszystkim ludziom z najgłębszej potrzeby własnej katolickości oraz z nakazu swego założyciela”, który powiedział: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28, 18–20)¹⁰⁶.

Zadaniem posłania misyjnego jest urzeczywistnianie uniwersalności Kościoła. Dlatego w realizacji musi ono być uwolnione od zbyt abstrakcyjnych czy też zawężonych wzorów przekazu Ewangelii, które misjonarze mogą brać z Kościołów swego pochodzenia czy aktualnie dominującej kultury. Historyczne formy pośrednictwa Bożego Objawienia ulegają nieustannej zmianie, wspomagane coraz

¹⁰⁵ *Nauka dwunastu apostołów*, 9, [w:] ALP, t. 1, s. 19.

¹⁰⁶ DM 1.

nowszymi możliwościami cywilizacyjnymi. W odnowionej teologii misji i w jej praktycznej realizacji należy czerpać z soborowej nauki o przynależności do Kościoła powszechnego, odczytać jego stosunek do religii niechrześcijańskich i ich status teologiczny. Przy uznaniu wartości płynących z wymiany międzykulturowej, wzrastającego zrozumienia dialogu, jak też wspólnych dzieł duchowo-socjalnych chrześcijan z niechrześcijanami, misja *ad gentes* nie straciła nic ze swej aktualności¹⁰⁷. Wspomniane wyżej środki spotkań i kontaktów mogą ją uczynić bardziej skuteczną i przekonywającą¹⁰⁸.

B. KOŚCIÓŁ POWSZECHNY A KOŚCIOŁY PARTYKULARNE

Kościół katolicki, jako jedyna i powszechna wspólnota uczniów Pana (por. Mt 16, 18; 1 Kor 12, 28), uobecnia się i działa w istniejących od czasów apostoelskich Kościołach partykularnych. Są one, jak naucza Sobór Watykański II, ukształtowane „na obraz Kościoła powszechnego”¹⁰⁹. Kościół partykularny, zwany diecezją lub eparchią, jest wspólnotą wiernych chrześcijan związanych jednością wiary i sakramentów, zbierających się wokół swego biskupa jako następcy apostołów. Tak to formułuje *Vaticanum II*:

Kościół Chrystusowy jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych zrzeszeniach wiernych, które trwając przy swoich pasterzach, same również nazywane są Kościołami... W nich głoszenie Ewangelii Chrystusowej zgromadza wiernych i w nich sprawowana jest tajemnica Wieczery Pańskiej... W tych wspólnotach, choć nieraz są one szczupłe i ubogie albo żyją w rozproszeniu, obecny jest Chrystus, którego mocą zgromadza się jeden, święty, katolicki i apostoelski Kościół¹¹⁰.

Szczególnym znakiem katolicyzacji Kościoła jest praktyczna relacja pomiędzy Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi, a także więź pomiędzy nimi samymi. Kościół powszechny nie jest ich sumą lub federacją¹¹¹. Nie tworzy

¹⁰⁷ Por. Paweł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi* (1974); Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (1990).

¹⁰⁸ Na osobną uwagę zasługują misyjne pielgrzymki Jana Pawła II, których liczba, zasięg i oddziaływanie postawiły nowe wyzwania całemu Kościołowi, ale także ukazały pełne nadziei perspektywy nowych możliwości ewangelizacyjnych. Nade wszystko w odnowie teologii i świadomości misyjnej pomocą staje się nauczanie papieża wygłaszane w różnych miejscach świata, w tym encyklika *Redemptoris missio* (1990), według której misja Kościoła przeżywa swój kolejny początek.

¹⁰⁹ KK 23; por. DM 20.

¹¹⁰ KK 13.

¹¹¹ Por. Paweł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, 62.

też jedności tylko na poziomie widzialnym i instytucjonalnym. Za błędne też należy uznać twierdzenie, że każdy Kościół partykularny jest w sobie kompletnym podmiotem, a Kościół powszechny powstaje z wzajemnego uznania się wspólnot partykularnych¹¹². Jako Ciało Kościołów¹¹³ lub Komunia Kościołów w swej tajemnicy jest on rzeczywistością ontologicznie i czasowo uprzednią w stosunku do każdego pojedynczego Kościoła partykularnego. Ma to swój wyraz w nazwaniu Kościoła „Matką”, rodzącą Kościoły partykularne jako córki. Objawiło się to w dniu zesłania Ducha Świętego, kiedy we wspólnocie zebranych wokół Maryi i dwunastu apostołów, stu dwudziestu przedstawicieli jedyne Kościoła i przyszłych założycieli wspólnot lokalnych, którym została powierzona misja wobec świata, Kościół mówił już wszystkimi językami¹¹⁴:

Z tego Kościoła, który narodził się i został objawiony jako powszechny, wzięły początek różne Kościoły lokalne jako poszczególne realizacje jednego i jedyne Kościoła Jezusa Chrystusa. Rodząc się *w* i *z* Kościoła powszechnego, w nim i z niego czerpią swoją eklezjalność. Dlatego wyrażenie Soboru Watykańskiego II: *Kościół w Kościołach i z Kościołami* (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*) jest nieodłączne od drugiego: *Kościoły w Kościele i z Kościoła*¹¹⁵.

Znak jedności pomiędzy Kościołami lokalnymi a powszechnym urzeczywistnia się przez ich jedność z Kościołem rzymskim, „który przewodniczy w miłości”¹¹⁶.

Dlatego z tym Kościołem, na mocy jego wyjątkowego pierwszeństwa, musiały zawsze zgadzać się w sposób konieczny wszystkie Kościoły, to znaczy wierni całego świata¹¹⁷.

Wyraził to jeszcze dobitniej św. Maksym Wyznawca:

¹¹² Takie ujmowanie Kościoła oznaczałoby redukcję nie tylko Kościoła powszechnego, ale też i partykularnego. A dzieje Kościoła potwierdzają fakt, że kiedy jeden z Kościołów partykularnych dążył do samowystarczalności, osłabiając swoją rzeczywistą więź z Kościołem powszechnym oraz z jego żywym i widzialnym centrum, zagrożona stawała się także jego jedność wewnętrzna. Wyizolowany Kościół partykularny, bez wystarczającej łączności z Kościołem powszechnym, stawał samotnie w wobec niebezpieczeństwa utraty wolności w obliczu różnych sił chcących go sobie podporządkować i wykorzystać, por. j. w. 64.

¹¹³ Por. KK 23.

¹¹⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია*, nr 9, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 395.

¹¹⁵ Tamże, nr 9, s. 395.

¹¹⁶ Św. Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian*, 1, 1, [w:] ALP, t. 1, dz. cyt., s. 24.

¹¹⁷ Św. Ireneusz, *Adversus haereses*, III, 3, 2, [w:] ALP, t. 1, s. 166–167; por. DS 3057.

Istotnie, od zstąpienia do nas Słowa, które stało się ciałem, wszystkie Kościoły chrześcijańskie na całym świecie uznały i uznają wielki Kościół, który jest tutaj (w Rzymie), za jedyną podstawę i fundament, ponieważ zgodnie z obietnicą samego Zbawiciela, bramy piekielne nigdy go nie przemogą¹¹⁸.

C. POWSZECHNOŚĆ KOŚCIOŁA A EKUMENIA

W Kościołach reformowanych, zwłaszcza w wyznaniu luteranśkim, termin „katolicki” jest zastępowany słowem „chrześcijański”. Jednakże w liturgii, szczególnie w ramach postępującego dialogu ekumenicznego, proponuje się zamienne używanie terminów: katolicki, powszechny i chrześcijański¹¹⁹. Pod tymi określeniami rozumie się w ogólności fakt przekraczania przez Kościół w swojej misji wszelkich ograniczeń spowodowanych różnicami narodowymi, klasowymi czy też rasowymi, a także związanymi z miejscem i czasem. Ewangelia bowiem zadomawia się w różnorodnych kulturach i jest ważna dla wszystkich ludzi wszystkich czasów.

Dla pełnego rozumienia znamienia „katolickości” stosuje się wyrażenia św. Ignacego Antiocheńskiego, któremu nadaje się rozszerzone brzmienie:

Gdzie jest Jezus Chrystus, tam jest Kościół katolicki, w którym Duch Święty czyni ludzi we wszystkich czasach bez względu na płeć, rasę lub pozycję uczestnikami Chrystusowego życia i zbawienia¹²⁰.

Podkreśla się też misyjną dynamikę Kościoła, który rozszerza się nieustannie na ziemi, nieograniczany ani przez miejsce ani przez czas.

W znaczeniu wewnętrznym, istotowym, znamię „katolickości” oznacza tożsamość Kościoła, mimo rozproszenia na całej ziemi, ponieważ „ma zdrową naukę” (Tt 2, 1; por. Tm 6, 20), identyczną z nauczaniem apostołów, które wiarygodnie przekazuje. Wyrażono tu przekonanie, podkreślane wspólnie zwłaszcza przez anglikanów i luteran, że Kościołowi została przekazana cała prawda Ewangelii. W tym ogólnym sformułowaniu kryje się jednak bardzo wiele różnic w konkretnej interpretacji pojęcia „całej prawdy Ewangelii”. Z jednej strony bowiem w Kościołach niekatolickich, zwłaszcza prawosławnych i starokatolickich, podkreśla się istotne znaczenie wszystkich siedmiu sakramentów, a z drugiej, zwłaszcza we wspólnotach chrześcijańskich pochodzących z reformacji, panuje w praktyce

¹¹⁸ KKK 834.

¹¹⁹ Por. H. Schütte, *Kirche im ökumenischen Verständnis*, dz. cyt., s. 109.

¹²⁰ *Confessing the One Faith. Dokument studyjny o wierze i założeniu Kościoła* (1991), [w:] H. Schütte, *Kirche im ökumenischen Verständnis*, dz. cyt., s. 110–111.

wielka dowolność interpretacji, połączona nieraz z całkowitym pominięciem sakramentów lub minimalistycznym rozumieniem ich znaczenia.

W określeniu łączności pomiędzy poszczególnymi wspólnotami, jak też związku z Kościołem powszednim, na pierwszy plan wysuwa się moment jednostkowej więzi poszczególnych wiernych z Kościołem powszechnym, jak to przypomina jeden ze wspólnych dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego:

Lokalny charakter Kościoła i jego katolickość muszą być nieustannie strzeżone. Przez uczestnictwo we wspólnocie lokalnej mamy bowiem udział w życiu całego Kościoła: wspólnocie lokalnej (szczególnie małym podstawowym wspólnotom, a także Kościołom lokalnym o regionalnym charakterze) bez tej wspólnoty z Kościołem powszechnym, groziłoby niebezpieczeństwo wpadnięcia w getto lub też pod samowolną władzę jednostek¹²¹.

Pełne więc urzeczywistnienie katolickości Kościoła możliwe jest tylko na drodze ekumenizmu.

Podstawowe znaczenie ma w tym względzie „udział we wspólnym Chlebie i wspólnym Kielichu”, który sprawia jedność wiernych wszystkich czasów i wszystkich miejsc. W opracowaniach ekumenicznych pojawiają się też wskazania na konieczność łączności Kościoła lokalnego z innymi Kościołami partykularnymi:

Chrystus, pełen łaski i prawdy, jest obecny na ziemi w *katolickim* Kościele. W każdym Kościele znajduje się pełnia łaski i prawdy w katolickości, która domaga się wspólnoty wszystkich Kościołów lokalnych i która gwarantując jego identyczność przedstawia istotną jakość jego własnej wspólnoty¹²².

D. PRZYNALEŻNOŚĆ DO KOŚCIOŁA

Razem z omawianą powyżej problematyką oraz kościelnym charakterem innych chrześcijan Sobór Watykański II podjął sprawę przynależności do Kościoła, która na różne sposoby była ujmowana od samych jego początków¹²³. Największy wpływ na formułowanie nauki na ten temat wywarł św. Augustyn, rozróżniając pomiędzy przynależnością do ciała i do duszy Kościoła. Doskonała (*perfectissime*) przynależność jest wtedy, gdy ochrzczony przynależy do Kościoła tak przez zewnętrzne powiązania z prawdziwym Kościołem jako instytucją, jak też przez wyznawanie prawdziwej wiary i przyjmowanie tych samych sakramentów.

¹²¹ Tamże, s. 114.

¹²² *Confessing the One Faith*, [w:] tamże, s. 114.

¹²³ Por. M. M. Garjo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen*, dz. cyt., s. 127–131.

Św. Tomasz z Akwinu przejął istotne elementy poglądu św. Augustyna, podkreślając wewnętrzną stronę tej przynależności. Opierając się na prawdzie, że Chrystus jest Głową mistycznego Ciała Kościoła, św. Tomasz rozróżniał pomiędzy przynależnością aktualną a potencjalną. W pierwszej uczestniczą święci w niebie i członkowie Kościoła, którzy są bez grzechu. Grzesznicy natomiast przynależą tylko *in potentia*, o ile wierzą (*per fidem informem*). Także i niewierzący są członkami należącymi do Kościoła *in potentia*, ponieważ zbawienie Jezusa Chrystusa obejmuje całą ludzkość (*etsi actu non sint de Ecclesia*)¹²⁴. Podkreślając pośredniczącą rolę Kościoła, Akwinata zaznacza, że bycie jego członkiem nie jest tym samym, co bycie członkiem Chrystusa. Ochrzczeni, którzy żyją łaską, są zarówno członkami Kościoła, jak i Chrystusa – oba te aspekty powinny być ze sobą nierozdzielnie związane.

Naukę św. Augustyna przejął św. Robert Bellarmin, który zajął się problemem przynależności heretyków do Kościoła. Jego naukę można ująć w twierdzeniu: członkami Kościoła są wszyscy ochrzczeni i tylko oni, ponieważ chrzest jest pojmowany jako brama, przez którą wchodzi się do Kościoła. Encyklika Piusa XII *Mystici Corporis* (1943) stwierdza, że do członków wspólnoty wiernych w rzeczywistości (*reapse*) mogą być zaliczeni tylko ci, którzy jako ochrzczeni wyznają prawdziwą wiarę i nie odłączyli się od niej przez złe czyny ani nie zostali wyłączeni przez odpowiedzialnych w Kościele. Dlatego ci, którzy od wiary lub od władzy kościelnej są odłączeni, nie żyją w tym samym Ciele i tym samym Bożym Duchem¹²⁵. Encyklika potwierdza tradycyjne przekonanie, według którego w prawdzie i w rzeczywistości do Kościoła należą tylko ci, którzy stanowią w nim jedno nie tylko przez chrzest, ale także w wierze i posłuszeństwie pasterzom. Przekonanie to oparte jest na identyfikacji jedynego Kościoła Jezusa Chrystusa z Kościołem rzymskokatolickim, co zostało powtórzone w encyklice *Humani generis* z 1950 r. Dla określenia kościelnej sytuacji niekatolików, w odróżnieniu przysługującemu katolikom *reapse* (w rzeczywistości), używano pojęcia *votum* (życzenia), które *de facto* zrównywało ich z nieochrzczoneymi, czyli poganami.

Vaticanum II przez szczególne uwypuklenie znaczenia sakramentu chrztu wskazał na całkowicie różną sytuację, jaka jest między niekatolickimi chrześcijanami a poganami¹²⁶: chrzest jest wejściem do Kościoła, dlatego wszyscy ochrzczeni-niekatolicy są „w pewnym sensie”, aczkolwiek nie w doskonałej jedności (*in quoadam communione etsi non perfecta*) związani z Kościołem katolickim¹²⁷.

W nauce *Vaticanum II* na temat przynależności do Kościoła wyraźne jest rozróżnienie pomiędzy katolikami, następnie katechumenami, chrześcijanami

¹²⁴ Por. *Suma teologiczna*, III, q. 8 a. 3.

¹²⁵ Por. DS 3802.

¹²⁶ Por. KK 13.

¹²⁷ DE 3.

niekatolikami, wierzącymi w Boga i poszukującymi Go. W stosunku do katolików *Vaticanum II* stwierdza:

Sobór święty zwraca się w pierwszym rzędzie do wiernych katolików. Uczy zaś, opierając się na Piśmie Świętym i Tradycji, że ten pielgrzymujący Kościół konieczny jest do zbawienia. Chrystus bowiem... podkreślając wyraźnie konieczność wiary i chrztu (por. Mk 16, 16; J 3, 5), potwierdził równocześnie konieczność Kościoła, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę. Nie mogliby tedy być zbawieni ludzie, którzy wiedząc, że Kościół założony został przez Boga za pośrednictwem Chrystusa jako konieczny, mimo to nie chcieliby bądź przystąpić do niego, bądź też w nim wytrwać. Do społeczności Kościoła wcieleni są w pełni ci, co mając Ducha Chrystusowego w całości przyjmują przepisy Kościoła i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów, w łączności mianowicie polegającej na więzach wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty (*communio*)¹²⁸.

Sobór przestrzega jednak przed połowiczną, zewnętrzną tylko przynależnością do Kościoła:

Nie dostępuje jednak zbawienia, choćby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła „ciałem”, ale nie „sercem” Wszyscy zaś synowie Kościoła pamiętać winni o tym, że swój uprzywilejowany stan zawdzięczają nie własnym zasługom, lecz szczególnej łasce Chrystusa; jeśli zaś z łaską tą nie współdziałają myślą, słowem i uczynkiem, nie tylko zbawieni nie będą, ale surowiej jeszcze będą sądzeni¹²⁹.

Przygotowujący się do chrztu

katechumeni, którzy za sprawą Ducha Świętego z wyraźnej woli swojej pragną być wcieleni do Kościoła, już dzięki temu pragnieniu są z nim w łączności; toteż Matka-Kościół już jak na swoich rozciąga swą miłość i troskę¹³⁰.

Na temat chrześcijan niekatolików *Vaticanum II* naucza:

Co się zaś tyczy tych ludzi, którzy będąc ochrzczeni noszą zaszczytne imię chrześcijan, ale nie wyznają całej wiary lub nie zachowują jedności wspólnoty (*communio*)

¹²⁸ KK 14.

¹²⁹ KK 14.

¹³⁰ KK 14.

pod zwierzchnictwem Następcy Piotra, to Kościół wie, że jest z nimi związany z licznych powodów¹³¹.

Chodzi o wspólne umiłowanie *Pisma Świętego* jako normę wiary i życia, gorliwość religijną związaną z wiarą i miłością Boga w Trójcy Świętej, uznanie Chrystusa, Syna Bożego za jedynego Zbawiciela, przyjmowanie sakramentów. Wiele Kościołów posiada episkopat, sprawuje Eucharystię i czci Maryję Matkę¹³². Na szczególne podkreślenie zasługuje więc Kościoła katolickiego z Kościołami prawosławnymi, która jest tak głęboka, że „niewiele jej brakuje, by osiągnęła pełnię dopuszczającą wspólne celebrowanie Eucharystii Pana”¹³³.

W nauce o członkostwie kościelnym niechrześcijan *Vaticanum II* formułuje twierdzenie: „Także ci, którzy jeszcze nie przyjęli Ewangelii, w rozmaity sposób przyporządkowani są do Ludu Bożego”¹³⁴. Stopnie tego przyporządkowania wyznacza stosunek Kościoła do narodu izraelskiego, mahometan, wyznawców innych religii i wreszcie wszystkich ludzi dobrej woli. W odniesieniu do Izraela podkreśla się, że jego religia jest objawiona, oparta na Przymierzu z Bogiem i Jego obietnicach, a w tym narodzie według ciała narodził się Chrystus (por. Rz 9, 4–5)¹³⁵. O stosunku do mahometanach, religii, która w świecie dzisiejszym odgrywa liczbowo, kulturowo i gospodarczo znaczącą rolę, Sobór mówi:

Zamysł zbawienia obejmuje również tych, którzy uznają Stworzyciela, wśród nich zaś w pierwszym rzędzie muzułmanów, oni bowiem wyznając, iż zachowują wiarę Abrahama, czczą wraz z nami Boga jedynego i miłosiernego, który sądzić będzie ludzi w dzień ostateczny¹³⁶.

Stosunek swój do wyznawców jednego Boga *Vaticanum II* konkluduje w słowach:

Ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznana starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie¹³⁷.

¹³¹ KK 15.

¹³² Por. KK 15.

¹³³ Paweł VI, *Przemówienie* (14. 12. 1975); por. DE 13–18.

¹³⁴ KK 16.

¹³⁵ Por KK 16; DRN 4.

¹³⁶ KK 16; por. DRN 3.

¹³⁷ KK 16.

Kościół uznaje też pozytywne wartości w innych religiach i postawach ludzi, gdy stwierdza:

Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie. Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie¹³⁸.

E. „POZA KOŚCIOŁEM NIE MA ZBAWIENIA”

Bezpośrednio z nauką o przynależności do Kościoła wiąże się problem zbawienia. Temat ten jest bardzo trudny i wymaga zrozumienia zarówno samej idei zbawienia, jak i pośredniczącej roli Kościoła. Sformułowanie św. Pawła, że Bóg pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy (por. 1 Tm 2, 3; por. Tt 2, 11), było związane przez całe dzieje Kościoła z formułą z czasów Ojców Kościoła (wypracowaną przez św. Cypriana): *Extra ecclesiam nulla salus* („poza Kościołem nie ma zbawienia”), rozumianą często w sposób wykluczający, tzn. przyjmujący odmowę niechrześcijanom prawa do zbawienia. Takim krańcowym przykładem może być wykluczające twierdzenie ucznia św. Augustyna, św. Fulgencjusza z Ruspe (ok. 525)¹³⁹.

Bez wchodzenia w całą historię problematyki, która obrazuje mentalność wielu ludzi Kościoła na przestrzeni wieków¹⁴⁰, podstawy doktrynalne tej starożytnej maksymy, można podać w dwóch twierdzeniach opisujących jedność i wyłączność Kościoła w pośrednictwie zbawienia. Po pierwsze, Chrystus jest jedynym źródłem zbawienia, jedynym pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem (por. Dz 4, 11–12; Rz 10, 1–14; Łk 12, 8–10; J 14, 1–6), a po drugie Chrystus przekazał swoją misję zbawienia Kościołowi – tworząc z nim jedno (por. Łk 10, 16; J 3, 5; 13, 20; Mt 18, 17; Mk 16, 16; Ga 1, 8; Tt 3, 10; J 10, 11).

Sobór Watykański II podtrzymał powyższą zasadę, jednak, opierając się na nowej wykładni przynależności do Kościoła, dał tym samym jej nową interpretację. Tak to ujmuje Y. Congar: „Teologia katolicka zachowała formułę *poza Kościołem*

¹³⁸ KK 16; por. DRN 2; Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, 53.

¹³⁹ Który stwierdził: „Nie należy wątpić, że nie tylko wszyscy poganie, ale i wszyscy Żydzi, wszyscy heretycy i schizmatycy, umierający poza Kościołem katolickim, pójdą w ogień wieczny, przygotowany dla Szatana i aniołów jego”, *De fide ad Petrum*, 38, 79; PL 65, 704.

¹⁴⁰ Dokładne omówienie problemu podaje Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968, s. 257–310.

nie ma zbawienia, ale trzeba przyznać, że nadaje jej dzisiaj sens inny od tego, jaki nadali jej autorzy, Orygenes i św. Cyprian. [...] nie chodzi już o stosowanie tej formuły do jakiegokolwiek konkretnej osoby, ale o obiektywne stwierdzenie, że Kościół Chrystusowy – i że tylko on jako Kościół Chrystusa – jest upoważniony i uprawniony do niesienia zbawienia Jezusowego wszystkim ludziom. A więc formułę tę należy odtąd traktować jak odpowiedź nie na pytanie: *Kto zostanie zbawiony?*, ale na pytanie: *Kto posiada mandat do sprawowania posługi zbawienia?*¹⁴¹.

W podsumowaniu można stwierdzić:

Aksjomat o konieczności Kościoła do zbawienia nie jest wypowiedzią o zbawieniu człowieka poza Kościołem, ale o szczególnej istocie i szczególnej funkcji Kościoła w związku historii Boga z człowiekiem. Kościół jest konieczny do zbawienia, po pierwsze, jako znak zbawczej miłości Boga w historii ukazanej w służbie Chrystusa (obiektywna konieczność zbawienia). Upominająca funkcja tej wypowiedzi polega na tym, po drugie, że przez to jest wskazane na szczególną przestrzeń zbawienia, która jest otwarta przez posługę Chrystusa w historii do której wchodzi się w wolności i odpowiedzialności wiary, jeśli się nie chce siebie stracić (subiektywna konieczność zbawienia). Konieczność Kościoła do zbawienia polega, po trzecie, na tym, że w naśladowaniu Tego, który wziął na siebie winę człowieka, przedstawić wspólnotę wierzących, przez których Bóg chce wielu uratować (funkcjonalna konieczność zbawienia). Gdy to zdanie jest rozumiane jako wypowiedź o zbawieniu niekatolików lub niechrześcijan, jest ono fałszywe¹⁴².

E. Apostolskość

Treść wyznania wiary: „Wierzę... apostolski Kościół” ma swoją podstawę w pytaniach o początki Kościoła, kontynuację jego tradycji i o fundament jego identyczności. W ciągu historii wzmacniały one wewnątrzkościelne spory, w rozwiązywaniu których odwoływano się do świadectw pierwszych świadków. Apostolat pierwotny spełniał bowiem podstawową, wzorczą rolę w przyjmowaniu Objawienia i w jego przekazywaniu, stąd też jedynie on stał się miarodajnym elementem legitymizującym dalszą historię Kościoła. Niniejszym zostanie przedstawiona treść pojęcia apostolskości, następnie jego uzasadnienie

¹⁴¹ Tamże, s. 261.

¹⁴² S. Wiedenhofer, *Ekklesiologie*, [w:] *Handbuch der Dogmatik*, t. 2, dz. cyt., s. 131.

historyczno-teologiczne, a w dalszej kolejności kilka uwag na temat współczesnej problematyki dotyczącej Kościoła w jego wymiarze apostołskim.

1. Treść pojęcia

A. ISTOTA APOSTOLSTWA

Apostolskość jest pojmowana tak treściowo („tradycja apostołska”), jak i strukturalnie („apostołska sukcesja”). Gdy chodzi o rozumienie „tradycji apostołskiej”, podkreśla się w nim, że Kościół zbudowano na jednej, raz na zawsze danej, trwającej i miarodajnej wierze apostołów, przekazywanej przez następców mających z nimi łączność konfesyjną. Gdy chodzi o rozumienie apostołskości Kościoła w sensie „sukcesji”, trzeba tu widzieć zasadę, wedle której ma ona widzialną strukturę, a jej wiążącą treścią jest apostołska tradycja. Strukturalne znaczenie apostołskości Kościoła należy do istotnych zagadnień rozmów ekumenicznych¹⁴³.

Pojęcie: „apostoł”, „apostołski” („posłany”), pochodzące z języka greckiego, oznacza człowieka czy też grupę osób obdarzonych szczególnym zadaniem świadczenia o posyłającym. W tym znaczeniu termin „Kościół apostołski” oznacza jego powiązanie z apostołami Jezusa Chrystusa, na świadectwie których oparta jest wiara i jej dalsze przekazywanie. Z konieczności oparcie i źródło posłania apostołów stanowi misja Jezusa Chrystusa. On sam jest posłany przez Ojca: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20, 21). Na Niego też, jako Apostoła i Arcykapłana, na Jego wierność Ojcu spogląda Kościół i każdy chrześcijanin, by utwierdzić się w swoim wyznaniu (por. Hbr 3, 1). Kto przyjmuje Jezusa, przyjmuje samego Ojca, który Go posłał (por. Mt 10, 40; J 13, 20). On też jest jedynym fundamentem posłanego przezeń Kościoła (por. 1 Kor 3, 11). Dzieło apostołów i Kościoła opiera się na tym, co już wcześniej Bóg dokonał w Jezusie Chrystusie. Na Nim, jako na kamieniu węgielnym, wzrasta i rozwija się przez wieki cała budowla Kościoła i jest przez Niego nieustannie utrzymywana (por. Ef 2, 20)¹⁴⁴.

Można powiedzieć, że apostołat to pełna mocy służba w imię i na polecenie Chrystusa, a jego podstawą jest jedyny historyczny akt posłania przez Zmartwychwstałego¹⁴⁵. Zadanie apostoła stanowi uobecniające przepowiadanie Ewangelii, a jego cel to zbieranie Kościoła ugruntowanego na tym jednorazowym historycznym świadectwie. Kościół wszystkich czasów skazany jest na swój początek i wypełnia swą istotę poprzez wierność apostołskiemu

¹⁴³ Por. W. Kasper, *Katholische Kirche*, art. cyt., k. 329–330; J. Morawa, *Sukcesja apostołska*, dz. cyt., s. 1141–1147.

¹⁴⁴ H. Schütte, *Kirche im ökumenischen Verständnis*, dz. cyt., s. 116.

¹⁴⁵ Por. S. Wiedenhover, *Ekklesiologie*, [w:] *Handbuch der Dogmatik*, t. 2, dz. cyt., s. 132.

świadectwu uobecnianemu w przepowiadaniu (*martyria*), kulcie (*leiturgia*) i w posłudze wobec świata (*diakonia*). Związanie Kościoła ze świadectwem apostołów zostało oparte na obietnicy nieustannego działania Ducha Świętego: ponieważ w Kościele działa ten sam Duch, który sprawiał pierwsze świadectwo apostołów, jako wspólnota wierzących ma on pewność, że nie odetnie się od gwarantującego mu identyczność świadectwa apostolskiego. Apostolskość Kościoła oznacza więc także jego identyczność zapewnioną przez działanie Ducha Chrystusowego.

Apostolskość Kościoła jako zobowiązanie i obietnica przysługuje najpierw całemu Kościołowi, czyli wszystkim członkom ludu Bożego w jego podstawowej posłudze, jaką jest przepowiadanie Ewangelii, w służbie Bożej i w konkretnym życiu. Dlatego też, kiedy Kościół podejmuje wysiłek reformy, kieruje apel odnowienia apostolskiej świadomości do wszystkich wierzących. Kiedy natomiast chce ustrzec swoje apostolskie i misjonarskie posłanie, powołuje się na apostołów Jezusa Chrystusa i na ciągłość ich urzędu w sukcesji apostolskiej w posłudze biskupów.

B. APOSTOLSKOŚĆ KOŚCIOŁA

Kościół jest apostolski w potrójnym sensie, gdyż:

- był, jest i pozostanie oparty na „fundamencie apostołów” (Ef 2, 20; Ap 21, 14), świadkach wybranych i posłanych przez samego Chrystusa¹⁴⁶;
- strzeże i przekazuje w mocy Ducha Świętego cały depozyt nauki zbawienia, otrzymany od apostołów (por. 2 Tm 1, 13–14);
- jest prowadzony, uświęcany i nauczany – aż do powtórnego przyjścia Pana Jezusa – przez następców w misji apostolskiej, tj. kolegium biskupów, wspomaganych przez kapłanów, w ścisłej jedności „z następcą Piotra, Najwyższym Pasterzem Kościoła”¹⁴⁷.

Oprócz biskupów, następców apostołów, istnieją inne specyficzne, instytucjonalne punkty kościelnej apostolskości, które mają ścisły związek z apostołami Pana. Są nimi *Pismo Święte* i *Tradycja*, których znaczenie jest bardzo akcentowane przez wszystkie wyznania chrześcijańskie. Apostolskość Kościoła polega bowiem na wzajemnym i różnorodnym powiązaniu funkcji *Pisma Świętego*, kościelnych reguł i wyznań wiary oraz posługi biskupiej.

C. BISKUPI JAKO NASTĘPCY APOSTOŁÓW

Istotnym znakiem apostolskości Kościoła jest sukcesja biskupów. Wyraża się przez nią sakramentalna struktura przekazu wiary i naśladowania: przekaz

¹⁴⁶ Por. DM 9.

¹⁴⁷ DM 5.

odbywa się tutaj w formie osobistego wybrania, posłania i osobistego świadectwa. Przekonanie to, wspólne katolikom, prawosławnym, anglikanom i starokatolikom, oparte jest na następującym dowodzie: Pan Jezus, sam będąc posłanym i wyposażonym przez Ojca w pełnię władzy (por. Hbr 3, 1; Mt 10, 40; J 5, 24. 30; 13, 20), powołał apostołów, których wezwał do naśladowania siebie i przekazał im swoje posłanie (*successio sui*: por. Mk 3, 13; 1 Kor 15, 3nn; 2 Kor 5, 20; J 17, 18; 202, 21). Świadomi swego posłania apostołowie przekazują je następcom (*successio apostolica*: por. Dz 20, 28–32; 1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6) z poleceniem, aby i oni przez nakładanie rąk czynili tak dalej (por. 1 Tm 5, 22; 2 Tm 2, 2; Tt 1, 5). W urzędzie biskupa mocne trwanie przy nauce apostolskiej jest powiązane z naśladowaniem apostoła w przekonywającym świadectwie. Sobór Watykański II tak to określa:

Aby powierzona im [apostołom] misja była kontynuowana po ich śmierci, bezpośrednim swoim współpracownikom przekazali, jak w testamencie, zadanie prowadzenia dalej i umacniania rozpoczętego przez siebie dzieła, zalecając im czuwanie nad całą trzodą, w której Duch Święty ich umieścił, aby byli pasterzami Kościoła Bożego. Ustanowili więc takich mężów, a następnie zarządzili, aby gdy tamci umrą, posługiwanie ich przejęli inni doświadczeni mężowie. Jak więc trwa misja (*munus*) powierzona przez Pana indywidualnie Piotrowi, pierwszemu z Apostołów, i ma być przekazywana jego następcom, tak trwa apostolska misja pasterzowania w Kościele, aby była nieprzerwanie sprawowana przez święty stan biskupów”. Dlatego Kościół naucza, że „biskupi z ustanowienia Bożego stali się następcami Apostołów jako pasterze Kościoła; kto więc ich słucha, słucha Chrystusa, a kto nimi gardzi, gardzi Chrystusem i Tym, który posłał Chrystusa¹⁴⁸.

W urzędzie biskupa została zinstytucjonalizowana odpowiedzialność za kontynuację przekazu depozytu wiary i jej kościelna żywotność, a także jej szczególne sakramentalne uobecnienie¹⁴⁹.

D. ŚWIADOMOŚĆ APOSTOLSTWA

Z istoty apostolskości Kościoła wypływa świadomość posłania i zadanie kontynuowania, w komunii wiary i życia z jego początkiem, misji wszystkich wierzących w Chrystusa. Chrześcijanie czynią to na różne sposoby, uczestnicząc w tym jednym posłaniu, angażując się, zgodnie ze swoim powołaniem i możliwościami, w budowanie królestwa Chrystusa na całej ziemi przez dobrą nowinę o odkupieniu¹⁵⁰. Czynią to przez ewangelizację i rozszerzanie Kościoła wśród tych ludów

¹⁴⁸ KK 20; por. KKK 861–862.

¹⁴⁹ Por. S. Wiedenhofer, *Ekklesiologie*, [w:] *Handbuch der Dogmatik*, t. 2, s. 133.

¹⁵⁰ Por. DA 2.

i społeczeństw, gdzie on nie zapuścił jeszcze korzeni¹⁵¹. Skuteczność tego apostołstwa, zarówno wyświęconych jak i świeckich, którego źródłem i początkiem jest Chrystus, zależy od ich żywego z Nim zjednoczenia (por. J 15, 5)¹⁵². Duszą wszelkiego apostołstwa jest miłość, czerpana przede wszystkim z Eucharystii. Równocześnie rośnie coraz większe przekonanie, że wobec podziału Kościoła i braku jedności w przekazywanej prawdzie objawionej, chrześcijanie dla większej owocności swego apostołstwa, będą podejmować impulsy płynące z ruchu ekumenicznego. Sam bowiem ekumenizm jest szczególnym znakiem misyjności, wzbudzonym przez Ducha Świętego dla przywrócenia Kościołowi jego zamierzanej przez Chrystusa jedności opartej na fundamencie apostołskim.

2. Uzasadnienie historyczno-teologiczne

Przekonanie, tak mocno podkreślane u katolików i prawosławnych, że obecny charakter ich Kościołów jest identyczny z wiarą i życiem Kościoła apostołów, poddaje się, zwłaszcza w środowiskach pochodzących z Kościołów reformowanych, ostrej krytyce i zdecydowanie się odrzuca. Przykładowo można tu wskazać na myśl teologa reformowanego Emila Brunnera (1889–1966), który opierając się na wywodach Rudolfa Sohma, sformułował pogląd, że istniejący dzisiaj Kościół jest owocem odejścia od apostołskich korzeni, a jego dzieje należy ocenić jako historię dekadencji¹⁵³. Według jego tezy, przyjętej dość powszechnie w kręgach protestanckich, początek Kościoła stanowiła wspólnota wierzących w Chrystusa, pozbawiona jakiegokolwiek organizacji, kierująca się miłością i charyzmatami. Okres odchodzenia od pierwotnego wzoru, zaznaczony w późniejszych pismach *Nowego Testamentu*, jest scharakteryzowany przez zamianę decyzji wiary jako osobistego spotkania z Jezusem Chrystusem w dogmat, wyparcie miłości przez prawo, a ducha przez urząd. Ta zmiana jest widoczna szczególnie w Kościele rzymskokatolickim, który według Brunnera najdalej odszedł od wzoru pierwotnego Kościoła.

Kontrowersje istnieją także wokół pojmowania urzędu apostołskiego i władzy w Kościele. Nawet jeśli pośród chrześcijan przyjmuje się, że w Kościele założonym przez Jezusa istniał jakiś rodzaj władzy, to nie ma zgody co do prerogatyw i wzajemnego stosunku Piotra i pozostałych apostołów. Stanowisko przeciwne Kościołowi katolickiemu utrzymuje, że apostołowie otrzymali od Jezusa Chrystusa jedynie posługę słowa i sakramentów, z wykluczeniem władzy rządzenia

¹⁵¹ Por. DM 6.

¹⁵² Por. DA 4.

¹⁵³ Swoje tezy opublikował w książce: *Das Missverständnis der Kirche*, Stuttgart 1951; por. tenże: *Die Lehre von der Kirche, vom Glauben der Vollendung, Dogmatik*, Zürich-Stuttgart 1960.

wiernymi. Pojęcie władzy miałoby pozostawać w sprzeczności z duchem chrześcijaństwa, ponieważ jedynym ojcem jest Ojciec niebieski, jedynym Panem i Nauczycielem Chrystus, wierni zaś są dla siebie braćmi i siostrami (rodzeństwem). Kościół to wspólnota równych, w której Chrystus lub Duch Święty niektórych wiernych przeznaczył do świętej posługi, ale bez prawa sprawowania władzy nad innymi. W Kościele nie ma przełożonych i poddanych.

Powyższe przekonania zmuszają do historyczno-teologicznej analizy pojęcia apostolskości Kościoła, by uwydatnić identyczność Kościoła katolickiego z Kościołem apostołskim, a tym samym jeszcze owocniej podejmować zarówno ekumeniczny dialog, jak i dzieło ewangelizacji świata. Szczególnie istotna jest tutaj sprawa sukcesji Piotra oraz apostołskiej sukcesji biskupów.

A. ROLA PIOTRA W PIERWOTNYM KOŚCIELE I SUKCESJA JEGO URZĘDU

Podstawowym znakiem zasadniczej roli Piotra w pierwotnym Kościele jest jego rola pierwszego (najważniejszego) świadka zmartwychwstania Jezusa. Świadczy o tym najstarsza tradycja zawierająca formułę głoszącą ukazanie się Chrystusa Piotrowi:

Chrystus [...] ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu. Później zjawił się więcej niż pięćset braciom [...]. Potem ukazał się Jakubowi, później wszystkim apostołom (1 Kor 15, 3nn).

Wśród egzegetów istnieje powszechna zgoda, że w powyższym wypadku Paweł posłużył się pierwotną formułą kerygmatyczną: według *Pisma* Chrystus umarł za nasze grzechy, według *Pisma* został pogrzebany i zmartwychwstał trzeciego dnia, i ukazał się. Jeśli Paweł dodał do tej formuły imiona, zwłaszcza Kefasa, to musiał on mieć ustaloną pozycję w apostołskim przepowiadaniu. Należało to do podstawowych argumentów wiary pierwotnego Kościoła.

O wyjątkowej roli Piotra świadczy jego pozycja we wspólnocie jerozolimskiej, której znaczenie było zakorzenione zarówno w ważności tego miasta dla Żydów na gruncie Objawienia *Starego Testamentu*, jak też w fakcie, że tam Pan Jezus został ukrzyżowany i zmartwychwstał. Tam też – według *Dziejów Apostolskich* i *Ewangelii* Łukasza i Jana – objawił się zmartwychwstały Chrystus. Nadto przez pierwsze dziesięciolecie istnienia Kościoła Jerozolima była największym skupiskiem chrześcijan.

Opisaną w *Dziejach Apostolskich* rolę uwypuklają następujące fakty: Piotr znajduje się na czele zgromadzonych w wieczniku (por. Dz 1, 13); przewodniczy zebraniu uzupełniającemu kolegium Dwunastu przez wybór Macieja (por. 1, 15); osądza Ananiasza i Safirę (por. 5, 1–11); w imieniu całej wspólnoty Wiecznika

przemawia do zebranych tłumów o wypełnieniu się zapowiedzi obietnic mesjańskich w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Jezusie Chrystusie; jako pierwszy przyjmuje do Kościoła pogan (por. 10–11, 18); w imieniu Jezusa uzdrawia (por. 3, 1–10), wskrzesza umarłego (por. 9, 36–42) i prowadzi zakrojoną na wielką skalę działalność misyjną¹⁵⁴.

Powyższe *summarium* roli Piotra, widziane bardziej od strony jego zewnętrznej działalności, prowadzi do pytania o naturę jego przełożenia: Czy miało ono charakter uniwersalny, czy tylko lokalny? Czy był to prymat czasowy, czy też trwały? Choć *Dzieje Apostolskie* oraz listy Pawła jednoznacznie wskazują na wyjątkową rolę Piotra, dopuszczają jednak różnorodną, nawet przeciwną interpretację. Protestanci, odrzucający prymat papieża, będą dowodzić, że Piotr był lokalnym zwierzchnikiem gminy w Jerozolimie. Gdy ją opuścił, władzę przejął Jakub. Jednak ani jeden, ani drugi nie sprawował władzy o zasięgu uniwersalnym. Wspomniany początkowy prymat Piotra przeszedł na Jakuba.

Egzegeci katoliccy wskazują natomiast, że Piotr i Jedenastu nie byli nigdy lokalnymi kierownikami gmin, lecz podejmowali działalność z założenia uniwersalną. Lokalni zwierzchnicy (jak Jakub, którego autorytet ze względu na pokrewieństwo z Jezusem obejmował jedynie Kościół jerozolimski) rekrutowali się z coraz liczniejszych wspólnot.

Bezpośrednio z tych rozważań wyłania się kwestia sukcesji urzędu Piotrowego. Należy tu wykazać, że Piotr osobiście miał kontakt z gminą rzymską lub pełnił w niej wyjątkową rolę, a ten prymat przyjęli następujący po nim biskupi Rzymu, których pozycja była ponadto w widoczny sposób uznawana przez inne Kościoły.

Rzymski pobyt Piotra nie był kwestionowany ani w starożytności, ani w średniowieczu. Także w okresie reformacji (poza pojedynczymi głosami) nie podważano tego faktu. Dopiero w XIX wieku krytyka protestancka poczęła kategorycznie zwalczać jego historyczną wiarygodność (np. J. G. von Eickhorn; F. von Schleiermacher; F. Chr. Baur). Jednakże właśnie w łonie protestantyzmu rozpoczęły się dogłębne badania, które potwierdziły rzymską obecność Piotra¹⁵⁵. Na wiele dowodów o związkach św. Piotra z Rzymem wskazują wykopaliska archeologiczne, prowadzone systematycznie od XVIII w. Mówi się

¹⁵⁴ Por. A. Paciorek, *Rola Piotra w Kościele pierwotnym*, [w:] J. Szlaga (red.), *Kościół w świetle Biblii*, Lublin 1982, s. 68–71; R. Pesch, *Neutestamentliche Grundlagen des Petrusamtes*, [w:] K. Lehmann, *Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen*, München–Zürich 1982, s. 11–41; J. Gniska, *Der Petrusdienst – Grundlegung im Neuen Testament und Ausprägung in der frühen Kirche*, [w:] P. Hünemann, *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften*, Regensburg 1997, s. 9–24.

¹⁵⁵ Por. A. Harnack, *Die Chronologie der altkirchlichen Literatur bis Eusebius*, t. 1, Leipzig 1893 (na str. 244, w przypisie 2 pisze: „Śmierć męczeńska Piotra w Rzymie poczęła być zwalczana przez protestanckie, tendencyjne i krytyczne uprzedzenia”); H. Lietzmann,

o śladach pierwszego grobu apostołów Piotra i Pawła w kościele św. Sebastiana, stojącego dziś w miejscu domu dawnej dzielnicy żydowskiej, który miał być „domem Piotra”. Najwięcej dowodów dostarczyły wykopaliska pod bazyliką św. Piotra na Watykanie w roku 1939. Ołtarz papieski, czyli Konfesja św. Piotra, był zbudowany nad pomnikiem nagrobnym św. Piotra na wzgórzu watykańskim¹⁵⁶.

Obecnie przytacza się (także wśród protestantów) dowody najstarszej tradycji, które mówią pośrednio lub wprost o pobycie św. Piotra w Rzymie. Wśród tych świadectw na szczególną uwagę zasługują: *List św. Klemensa Rzymskiego*, *Listy św. Ignacego Antiocheńskiego*, a zwłaszcza *List do Rzymian*¹⁵⁷, *List Dionizego z Koryntu* (ok. 170), relacje Gajusa, prezbitera rzymskiego z czasów papieża Zefiryna (198–217), a nade wszystko *Adversus haereses* św. Ireneusza z Lyonu (†202)¹⁵⁸.

To, że biskupi rzymscy od IV-tego wieku posiadali rzeczywisty prymat jurysdykcji nad całym Kościołem, nie podlega dyskusji. Nie tylko Leon Wielki (440–461) i Innocenty I (401–417), ale już Syriusz (384–399) i Damazy (366–384) są uznawani przez niekatolickich nawet badaczy za papieży w pełnym znaczeniu tego słowa¹⁵⁹. Autorytet papieństwa rozwinął się w pełni na soborach powszechnych w Efezie (431) i Chalcedonie (451). W 382 r., jak wynika to z tzw. *Decretum Gelasianum*, synod rzymski oświadczył:

Chociaż po całym świecie rozproszone katolickie Kościoły są komnatą nowożeńców Chrystusa, to jednak Kościół Rzymski posiada pierwszeństwo i to nie na skutek decyzji soborów, lecz otrzymał on prymat przez słowa Pana i Zbawiciela: Ty jesteś Piotrem, a na tej skale zbuduję mój Kościół¹⁶⁰.

Pośród świadectw mówiących o pewnej formie prymacjalnej biskupów Rzymu jest *List do Koryntian* Klemensa Rzymskiego. Został on napisany z powodu konfliktu, jaki wybuchł we wspólnocie korynckiej około 96 roku. Oto „prezbiterzy o długim prestiżu” zostali „niesprawiedliwie” pozbawieni swego urzędu. Fakt ten

Petrus und Paulus in Rom, Leipzig 1927; F. Heiler, *Altchristliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, München 1941.

¹⁵⁶ Por. T. Klauser, *Die römische Petrustradition*, Köln u. Opladen 1956; E. Kirchbaum, *Die Gräber der Apostelfürsten*, Frankfurt 1957.

¹⁵⁷ W liście tym św. Ignacy złożył szczególny hołd Kościołowi w Rzymie jako „przodującemu w miłości”, wstęp [w:] ALP, t. 1, dz. cyt., s. 24.

¹⁵⁸ Por. W. Brandmüller, *Petrus und seine Nachfolger*, [w:] tenże (red.), *Mysterium Kirche*, Aachen 1996, s. 142n.

¹⁵⁹ Por. F. Heiler, *Altchristliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, München 1941, s. 203nn.

¹⁶⁰ DS 163.

spowodował podział we wspólnocie. W liście, którego autorem jest biskup, cała wspólnota rzymska kieruje do Koryntu prośbę, by zakończyć konflikt przez przywrócenie legalnych i prawowitych przełożonych: „Gdyby zaś ktoś nie posłuchał tego, co Bóg przez nas mówi, niechże wie, że dopuszcza się grzechu i na wielkie naraża się niebezpieczeństwo”¹⁶¹. Choć wspólnota w Koryncie nie znajdowała się w polu oddziaływania lokalnego biskupa Rzymu, interwencja Klemensa została przyjęta z wielkim respektem.

Inne świadectwo związane jest z postacią papieża Wiktora I (189–199). Chodzi o trwającą kontrowersję w sprawie daty święcenia Wielkanocy. Kościoły Małej Azji obchodziły ją dwa dni po 14 Nisan, natomiast w całym Kościele w pierwszą niedzielę po 14 Nisan. Wiktor I chciał usunąć niejednolitość zwyczaju i zażądał w tym celu od poszczególnych prowincji kościelnych zajęcia stanowiska. W różnych miejscach odbyły się lokalne synody, których równoczesność zdaje się wskazywać na kierowniczą rolę i organizacyjne dyrektywy z Rzymu. Biskupi Palestyny, Pontu, Italii i wielu innych prowincji opowiedzieli się za praktyką Rzymu. Tylko małoazjaci, obradujący pod przewodnictwem Polikratesa, biskupa Efezu, odrzucili rzymskie uregulowanie sprawy. Papież zażądał od Kościołów Małej Azji przyłączenia się do większości, grożąc wyłączeniem ich ze wspólnoty jednego Kościoła. I choć przeciw decyzji Wiktora wystąpił św. Ireneusz z Lyonu, ganił tylko jej szorstkość, ale nie kwestionował prawa papieża do rozstrzygnięcia wspomnianego problemu¹⁶².

Niezwykle ważnym wskazaniem na rolę biskupa Rzymu jest świadectwo św. Ireneusza z Lyonu, podane w kontekście sukcesji apostolskiej. W trzeciej księdze *Adversus haereses* pisze on:

Oczywiście zbyt wiele miejsca zajęłoby w niniejszej księdze wyliczanie następujących po sobie hierarchów we wszystkich Kościołach; ograniczę się więc tylko do przedstawienia tradycji apostolskiej oraz nauki wiary, jaka drogą kolejnego następstwa biskupów dotarła do nas w największym, najstarszym, powszechnie znanym Kościele rzymskim, założonym i zorganizowanym przez dwóch najznakomitszych apostołów: Piotra i Pawła [...] Z wymienionym bowiem Kościołem (rzymskim), jako przewyższającym wszystkie inne dostojnością swego apostolskiego pochodzenia, zgadza się na pewno cały Kościół, to jest wszyscy wierni na całym świecie, w sprawie przechowywania tradycji odziedziczonej po apostołach¹⁶³.

¹⁶¹ *List do Koryntian*, 59 [w:] ALP, t. 1, dz. cyt., s. 24.

¹⁶² Por. J. Daniélou, *Od początków do końca trzeciego wieku*, [w:] *Historia Kościoła*, t. 1, dz. cyt., s. 95n.

¹⁶³ *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*, (*Adversus haereses*), 3, [w:] ALP, t. 1, dz. cyt. s. 167–168.

Dalej autor podaje listę dwunastu kolejnych następców w ich apostołskim urzędzie w Rzymie, sięgającą do czasów jemu współczesnych, zakończoną stwierdzeniem:

W takim oto porządku, drogą nieprzerwanego następstwa dotarła do nas tradycja apostołska, z czego wynika wyraźnie, że dzisiaj wyznajemy tę samą zbawienną wiarę, jaką Kościół przejął od apostołów i pieczołowicie ją przechowując, przekazał nam w nieskalanej postaci¹⁶⁴.

Z pożytkiem należałoby dodać także ważny argument z badań historycznych dotyczących prymatu biskupa Rzymu. W oczach historyka prymat występuje w formie rozwoju zasianego ziarna, które rozwinęło się w pełni przez pierwsze cztery wieki¹⁶⁵.

Ostateczną kryształizację świadomości prymacjalnej Kościoła rzymskiego pokazują słowa kazania papieża Leona Wielkiego, wygłoszone podczas uroczystości św. apostołów Piotra i Pawła w 441 roku: „Przez siedzibę Piotra stałeś się, Rzymie, stolicą świata; a przez Boską religię rządź się bardziej niż kiedykolwiek przez ziemskie panowanie”¹⁶⁶.

B. SUKCESJA BISKUPÓW W KOŚCIELE POAPOSTOLSKIM

Jasno określona rola biskupów jako następców apostołów zaświadczona jest w pismach pozabiblijnych na przełomie I i II wieku, a więc jeszcze w czasie tworzenia się kanonu *Nowego Testamentu*. Z tego czasu wyróżnia się wspomniane wyżej świadectwo św. Klemensa Rzymskiego, zawarte w jego *Liście do Koryntian* (ok. 96 r.). Istotą powstałego tam konfliktu było dokonane przez wspólnotę „niesprawiedliwe” pozbawienie urzędu „prezbiterów o długim prestiżu”¹⁶⁷. Interesujące są tutaj dwa stwierdzenia. Pierwsze odnosi się do sukcesji apostołskiej biskupów:

Ale apostołowie dowiedzieli się także od Pana naszego Jezusa Chrystusa, że kiedyś powstanie spór o godność biskupią. Dlatego, przewidując z góry co się stanie, gdy ustanowi

¹⁶⁴ Tamże, 3, s. 168; por. K. Drzymala, *Prymat św. Piotra i jego następców w świetle historii i dogmatu*, [w:] „Homo Dei. Przegląd ascetyczno-duszpasterski” 112 (1963), z. 2, s. 92.

¹⁶⁵ Por. K. Schatz, *Papsttum – Ärgernis und Konkretion des Katholischen*, [w:] W. Brandmüller (red.), *Das eigentlich Katholische*, Aachen 1997, s. 231nn.

¹⁶⁶ Cyt. za: K. Schatz, *Unkonventionelle Gedanken eines Kirchenhistorikers zum päpstlichen Primat*, [w:] P. Hünermann, *Papstamt und Ökumene*, Regensburg 1997, s. 26; por. K. Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, dz. cyt., s. 1–55.

¹⁶⁷ Klemens używa, podobnie jak św. Paweł, zamiennie pojęć: *biskup* i *prezbiter* w odniesieniu do tych samych osób.

wyżej wymienionych biskupów i diakonów, od razu wydali rozporządzenie (*ordinationem dederunt*), że po śmierci tychże inni wypróbowani Duchem mężowie mają objąć następstwo na ich urzędzie (*ministerium*)¹⁶⁸.

Ignacy Antiocheński († ok. 110) jest pierwszym historycznym świadkiem episkopatu monarchicznego: „biskupi (są) ustanawiani aż po krańce (ziemi)”¹⁶⁹. Biskup objawia się jako gwarant jedności, liturgii i nauki w Kościele: „Wszyscy mianowicie, którzy są Boży i Jezusa Chrystusa, są z biskupem”¹⁷⁰.

Uważajcie za ważną tylko taką Eucharystię, która sprawowana jest pod przewodnictwem biskupa, lub tego, komu on zleci [...]. Nie wolno bez biskupa ani chrzcić, ani sprawować agapy¹⁷¹.

Do urzędów wspólnoty należą: biskup, kolegium prezbiterów jako zgromadzenie doradcze i diakoni¹⁷².

Ireneusz wskazuje na biskupią sukcesję jako znak kontynuacji nauki apostołskiej w obecnym nauczaniu Kościoła. Centralnym punktem jest tutaj identyczność nauki z przekazem pochodzącym od apostołów. Ta argumentacja zakłada, że biskupi jako nauczyciele Kościoła są znakiem identyczności Kościoła z apostołskim przekazem: z następstwem biskupstwa zwierzchnicy w Kościele otrzymali „niezawodny charyzmat prawdy” (*charisma veritatis acceperunt*)¹⁷³. Ireneusz wskazuje także na szczególną rolę Kościołów w Rzymie, Smyrnie i Efezie, które ze względu na ich apostołskie fundamenty są najprzedniejszymi świadkami prawdziwości nauki Kościoła.

Podsumowując, można powiedzieć, że apostołska sukcesja episkopatu jest dla Ireneusza nade wszystko znakiem identyfikującym każdy Kościół w czasie i miejscu z Kościołem Boga, co jest potwierdzone przez sukcesję biskupów. To samo znajduje się u Orygenesa: przekaz nauki wiary łączy wymiar apostołski z kościelnym¹⁷⁴.

Aby jeszcze mocniej wyrazić rolę biskupów, trzeba zwrócić uwagę na pewną historyczną rzeczywistość: już przy końcu II wieku różnorodne problemy, z którymi borykały się wspólnoty, były rozważane na synodach biskupich, gdzie Kościoły

¹⁶⁸ *List do Koryntian*, 44, [w:] ALP, t. 1, dz. cyt., s. 23.

¹⁶⁹ *Do Kościoła w Efezie*, III, 2, [w:] *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., 134.

¹⁷⁰ *Do Kościoła w Filadelfii*, III, 2, [w:] *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 164.

¹⁷¹ *Do Kościoła w Smyrnie*, VIII, 1. 2, [w:] *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 173.

¹⁷² Por. *Do Kościoła w Magnezji*, VI, 1, [w:] *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 145.

¹⁷³ Tamże, IV, 26, 2 [w:] A. Bober (red.), *Antologia Patrystyczna*, Kraków 1966, s. 50.

¹⁷⁴ *O zasadach*, I, przedmowa, 2, Kraków 1996, s. 52.

lokalne reprezentowali biskupi, którzy kolegalnie podejmowali rozstrzygnięcia w odniesieniu do życia wspólnot.

3. Urząd apostolski w Kościele we współczesnej myśli teologicznej

Współczesna refleksja teologiczna na temat Urzędu Apostolskiego i Urzędu Piotrowego jest zakorzeniona nade wszystko w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium Vaticanum II*, która podaje naukę o roli episkopatu.

A. KOLEGIUM BISKUPÓW

Trzeci rozdział *Lumen gentium* określa w świetle danych skrypturystycznych związki zachodzące pomiędzy apostołstwem i episkopatem. Istnienie episkopatu Konstytucja uzasadnia charakterem powierzonego apostołom ewangelicznego orędzia, które jest dla Kościoła po wszystkie czasy źródłem życia. Z tego powodu apostołowie zatroszczyli się o to, by ustanowić swoich następców¹⁷⁵. Zatem kolegium apostolskiemu z Piotrem na czele odpowiada dziś kolegium z biskupem Rzymu jako przewodniczącym. Biskupi są oficjalnymi przedstawicielami Chrystusa. *Vaticanum II* uczy, że:

W osobach biskupów, których pomocnikami są kapłani, obecny jest wśród wiernych Pan Jezus Chrystus, Kapłan Najwyższy. Siedząc bowiem po prawicy Ojca, przebywa równocześnie w zgromadzeniu swoich biskupów i za pośrednictwem przede wszystkim ich zaszczytnej służby, słowo Boże głosi wszystkim narodom, a wiernym udziela sakramentów wiary¹⁷⁶.

Funkcja biskupów polega więc na zastępowaniu widzialnej obecności Chrystusa. W tym znaczeniu można mówić o „sakramentach w postaci osób”: biskupi są znakami, poprzez które działa sam Chrystus. Bez względu na sposób ich wyznaczania, który ulegał zmianom na przestrzeni historii, nie są oni w żadnym wypadku delegatami społeczności religijnej, ale pełnią rolę narzędzi Chrystusa. Zatem w Kościele mamy ustrój hierarchiczny, a nie demokratyczny: to Chrystus przez swoją łaskę uświęca biskupów przy ich wolnym współdziałaniu.

Biskupi spełniają potrójną funkcję i dlatego wyposażeni są w potrójną władzę:

- władzę nauczania, nazywaną Urzędem Nauczycielskim Kościoła,
- władzę kapłańską, dotyczącą składania ofiary i udzielania sakramentów, zwłaszcza sakramentu święceń,

¹⁷⁵ Por. KK 20.

¹⁷⁶ KK 21; por. DK 5.

– władzę jurysdykcyjną, dotyczącą rządów wewnętrznych Kościoła.

Urząd Nauczycielski Kościoła istnieje po to, aby zachować w stanie nienaruszonym depozyt Objawienia, interpretować go i przekazywać. Kościół, ujmowany w całości, jest nieomylny, co oznacza, że nigdy nie przyjmie nauki sprzecznej z Objawieniem. Jednym z zasadniczych środków zachowania tej nieomyślności jest Urząd Nauczycielski Kościoła, czyli kolegium biskupie z papieżem na czele.

Z kolei celem władzy kapłańskiej jest uświęcanie wiernych, co realizuje się przez sprawowanie sakramentów. Biskupi otrzymują tę władzę – pełnię kapłaństwa – poprzez święcenia. Mogą ją przekazywać albo w całości – wyświęcając biskupów, albo częściowo – udzielając święceń kapłańskich na stopniu prezbiteratu i diakonatu. Przekazanie pełnej władzy kapłańskiej może się dokonać prawnie za zgodą papieża, ale nawet wówczas, gdy biskupi czynią to wbrew niemu, jest ono ważne. Dlatego Kościoły odłączone, nieposiadające więzi ze Stolicą Apostolską, mogą w swym obrębie przekazywać godność biskupa i święcenia kapłańskie. Pod względem samej władzy kapłańskiej papież nie stoi wyżej od biskupów.

Trzecią funkcją biskupów jest sprawowanie rządów w Kościele, czyli władza jurysdykcji. Dotyczy ona relacji między katolikami, a jej celem jest zapewnienie właściwej organizacji Kościoła, czyli umożliwienie sprawnego działania ludu Bożego realizującego swoją misję w historii.

B. PAPIEŻ A KOLEGIUM BISKUPÓW

Biskupi w swej władzy są uzależnieni od papieża. Szczególny sens miejsca i pozycji biskupa Rzymu, jak zaznacza *Lumen gentium*, zamyka się w słowie „jedność”:

Żeby zaś episkopat był jeden i niepodzielny, [Chrystus] postawił nad innymi Apostołami świętego Piotra i w nim ustanowił trwałą i widzialną zasadę i fundament jedności i wspólnoty¹⁷⁷.

Z powyższego tekstu wynika, że papież gwarantuje i urzeczywistnia widzialną wspólnotę. Dzięki niemu Kościół na zewnątrz, tu na ziemi, realizuje to, czym jest w sposób wewnętrzny i niewidzialny: tajemnicę wspólnoty i jedności. Tak koresponduje ze sobą i harmonizuje w Kościele to, co zewnętrzne i to, co wewnętrzne, *res et sacramentum*. Jak Kościół ma jedną głowę niewidzialną – Chrystusa, tak też posiada jedną głowę widzialną – papieża, nie tylko swego najwyższego przywódcę, lecz osobę, w której i poprzez którą instytucja ukazuje i urzeczywistnia fakt bycia sakramentem jedności. Tylko do papieża można odnosić słowa św. Ambrożego: *Ubi Petrus, ibi Ecclesia* („gdzie Piotr, tam Kościół”).

¹⁷⁷ KK 18.

Jednym z najczęściej dyskutowanych zagadnień doktrynalnych na ostatnim Soborze był problem relacji pomiędzy papieżem a kolegium biskupów. Jedność między nimi tak tłumaczy *Vaticanum II*:

Już starożytna zasada, na mocy której biskupi ustanowieni w całym świecie łączyli się ze sobą nawzajem i z Biskupem Rzymskim węzłem jedności, miłości i pokoju, a także zwołane ich synody, dla wspólnego rozstrzygania wszelkich ważniejszych spraw decyzją opartą na zdaniu wielu uczestników, wskazują kolegialny charakter i naturę episkopatu; jasno też potwierdzają tę kolegialność Sobory powszechne odbyte w ciągu wieków. Wskazuje na nią zresztą już sama, od czasów starożytnych stosowana praktyka zwoływania większej liczby biskupów, aby uczestniczyli w wyniesieniu nowego elekta na urząd najwyższego kapłaństwa. Członkiem kolegium biskupiego zostaje się na mocy sakramentalnej konsekracji i hierarchicznej wspólnoty z Głową Kolegium oraz jego członkami¹⁷⁸.

Konsekwencją jedności i kolegialności biskupów jest fakt posiada przez to jedno ciało misji kierowania Kościołem. O ile każdy biskup jest pasterzem swojej diecezji, o tyle jako następca apostoła odpowiada za misję apostolską całego Kościoła.

Miejsce szczególne w kolegium biskupów zajmuje papież: „Biskup Rzymski, jako następca Piotra, jest trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno biskupów, jak i rzesz wiernych”¹⁷⁹. Nie chodzi tu o przeciwstawianie papieża biskupom, lecz o wydobycie dwóch wzajemnie się dopełniających elementów struktury Kościoła. Po pierwsze, kolegium biskupów nie może istnieć ani wypełniać swojej misji, jeśli nie posiada wspólnoty ze swoją głową – papieżem. Papież natomiast nie może rządzić Kościołem sam jeden, bez porozumienia z biskupami. W tym sensie kolegium biskupów nie jest jedynie radą dla papieża. Sobór wyraźnie pozostawia miejsce na inicjatywę ze strony biskupów w kierowaniu Kościołem¹⁸⁰.

Biskupi są członkami kolegium, któremu wraz z papieżem powierzona została odpowiedzialność za cały Kościół, ale jednocześnie osobiście odpowiadają za część ludu Bożego poddaną ich władzy. Z podwójności funkcji wynika podwójny aspekt ich władzy: w swojej diecezji każdy biskup posiada władzę zwyczajną i bezpośrednią, nie będąc jedynie delegatem papieża, ale przedstawicielem Chrystusa w powierzonym mu Kościele partykularnym, jednakże nie może wypełniać swej władzy niezależnie od całego kolegium, ponieważ sam jest jego częścią. Natomiast jako członek kolegium każdy biskup solidarnie ponosi odpowiedzialność za cały Kościół¹⁸¹. Czyni to poprzez udział w pracach soborów, synodów i konferencji

¹⁷⁸ KK 22.

¹⁷⁹ KK 23.

¹⁸⁰ Por. KK 22, 23.

¹⁸¹ Por. KK 50.

episkopatu¹⁸². Troska biskupa o cały Kościół przejawia się również w jego pomocy innym diecezjom poprzez dzielenie się np. kapłanami czy dobrami materialnymi.

* * *

Podsumowując omawianie znamion Kościoła, można podkreślić zasadnicze kwestie towarzyszące refleksji eklezjologicznej w tym zakresie.

Starając się udokumentować, że „ten jedyny Kościół Chrystusowy, który wyznajemy w *Symbolu wiary* jako jeden, święty, katolicki i apostolski”, „trwa w Kościele katolickim, rządzonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*)”, pamiętamy, że i „poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy”. Dlatego

słuszną i zbawienną rzeczą jest poznać Chrystusowe bogactwa i cnotliwe postępowanie w życiu drugih, którzy dają świadectwo Chrystusowi, czasem aż do przelania krwi¹⁸³.

A także przyjąć, że same ich „Kościoły i odłączone wspólnoty, choć w naszym przekonaniu podlegają brakom, wcale nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia”. Bowiem

Duch Święty nie wzbrania się... posługiwać nimi jako środkami zbawienia, których moc pochodzi z samej pełni łaski i prawdy powierzonej Kościołowi katolickiemu¹⁸⁴.

Sobór Watykański II zaznacza też z całą stanowczością:

Mimo że Kościół katolicki ubogacony został wszelką prawdą objawioną przez Boga i wszelkimi środkami łaski, to jednak jego członkowie nie żyją pełnią gorliwości w oparciu o nie, jakby to należało, tak, że oblicze Kościoła za mało świeci braciom od nas odłączonym i całemu światu, a wzrost Królestwa Bożego ulega opóźnieniu. Wobec tego wszyscy katolicy powinni dążyć do chrześcijańskiej doskonałości, a każdy – zależnie od swego stanu – ma dokładać starań, by Kościół nosząc w swym ciele Jezusowe uniżenie i umartwienie, oczyszczał się z dnia na dzień i odnawiał, aż stanie się dla Chrystusa pełen chwały, bez skazy i zmarszczki¹⁸⁵.

Same znamiona ofiarowane przez Chrystusa Kościołowi katolickiemu są mu jednocześnie zadane: „aby się tak wydoskonalili w jedności, aby świat uwierzył i poznał” (por. J 17, 21. 23).

¹⁸² Por. B. Milne, *Poznaj prawdę. Kompendium teologii chrześcijańskiej*, Katowice 1992, s. 193.

¹⁸³ DE 4.

¹⁸⁴ DE 3.

¹⁸⁵ DE 4.

1. Jedność – zagwarantowana przez hierarchiczny ustrój z jednym następcą Piotra, jedno nieomyłne Magisterium Kościoła nauczające wiary i moralności oraz tożsamość sprawowanych z mandatu kolegium biskupów sakramentów – wymaga stałego życia i wzrostu w miłości wzajemnej w stosunku do wszystkich, których łączy w Chrystusowym Kościele jeden chrzest.

2. Świętość – udostępniona przez sprawowane sakramenty, wykładaną naukę *Biblii* komentowaną życiem świętych, nieustanną publiczną modlitwę w świadomej łączności z Kościołem chwalebnym i cierpiącym, ustanowione i chronione przez Kościół formy życia konsekrowanego i otwarcie na nowe tchnienia Ducha Świętego, ochronę świętości i trwałości małżeństwa i rodziny – domaga się stałej realizacji w życiu poszczególnych członków i wszystkich wspólnot tworzących lud Boży.

3. Katolickość – wyrażająca się w obejmowaniu ludzi różnych kultur, narodów, stanów, sposobów życia i w pragnieniu przybierającym konkretne i zorganizowane kształty misji docierania do wszystkich ludzi – domaga się coraz pełniejszego i oryginalnego wkładu każdego człowieka bądź kultury w budowę pełni Chrystusa.

4. Apostolskość – chroniona ciągłością przekazu apostołskiego posłannictwa i nauki w nieprzerwanie trwających wspólnotach – wymaga stałego wzrostu w miłości, wierności, posłuszeństwie wobec następców apostołów i tych, którzy mają zlecony przez nich udział w ich posługiwaniu oraz wobec głoszonej przez nich Ewangelii.

Wszyscy, którzy jesteście synami Bożymi i stanowimy jedną rodzinę, w Chrystusie, gdy łączymy się ze sobą we wzajemnej miłości i w jednej chwale Trójcy Przenajświętszej, odpowiadamy najgłębszemu powołaniu Kościoła” (KK 51), „który w osobie Najświętszej Maryi Panny już osiąga doskonałość¹⁸⁶.

F. Maryja Boża Rodzicielka figurą Kościoła

Teologia fundamentalna, która bada tzw. zewnętrzne znaki wiarygodności wiary, Objawienia i Kościoła łącznie z ich historycznymi założeniami i faktami, stwierdza po prostu, że historia Jezusa jest w całości „obramowana” ziemskim życiem Maryi. Ona bowiem poczęła Go jako matka, stała przy Jego krzyżu, była świadkiem Jego wstąpienia do nieba oraz znajdowała się pośrodku apostołskiego Kościoła przyjmującego Ducha Świętego i rozpoczynającego swoją misję do wszystkich ludów wszystkich czasów.

¹⁸⁶ KK 65.

W kolejnych fazach swojej historii Kościół podejmował problematykę maryjną, by lepiej rozpoznać istotę swojej wiary obejmującej posłanie Jezusa Chrystusa. W swoim kazaniu na soborze w Efezie (431) św. Cyryl Aleksandryjski, nazywając Maryję „Berłem prawdziwej wiary”, uznał, że rozumie się przez nią, kim jest Jezus Chrystus¹⁸⁷. Papież Leon Wielki w liście do Flawiana, ujmując doktrynę chrześcijańską jako wyznanie wiary w Boga – wszechmogącego Ojca, w Jezusa Chrystusa, Jego jednorodzonego Syna, naszego Pana, który przez Ducha Świętego narodził się z Maryi Dziewicy – dodał: „Dzięki tym trzem zdaniom są unicestwione machinacje prawie wszystkich heretyków”.¹⁸⁸ Co zostało wypowiedziane negatywnie w sformułowaniu „przewyciężenia herezji”, pozwoliło się pozytywnie wyrazić w dokumentach *Vaticanum II*: „Maryja, która wkroczywszy głęboko w dzieje zbawienia, łączy w sobie w pewien sposób i odzwierciedla najważniejsze treści wiary [...]”¹⁸⁹.

Postać Maryi związana jest ściśle z początkami Kościoła, z jego posłaniem w historii i z ostatecznym celem jego ziemskiego pielgrzymowania. Niniejsze ujęcie skoncentruje się na przypomnieniu istotnych akcentów mariologii Soboru Watykańskiego II, którego nauczanie łączy mariologię z eklezjologią.

1. Wzajemne odniesienie Maryi i Kościoła

Nauka *Nowego Testamentu* o Najświętszej Maryi wykracza poza wskazanie na więzi łączące ją z Synem i Jego dziełem zbawczym. Jej działanie dotyczy uczniów Syna, którzy stanowili załazek tworzącej się wspólnoty Kościoła, co uwiadacza się na początku publicznej działalności Jezusa w Kanie (por. J 2, 1–11) czy przy wypełnieniu działania zbawczego pod krzyżem (por. J 19, 25–27). Maryja jest czynnym świadkiem objawienia się Kościoła w Zielone Świąta (por. Dz 1, 14).

Treść myśli z jej pieśni (por. Łk 1, 46–55), która jest w pewnej mierze zaczątkiem mariologii, wskazuje, że Maryja objawia jedyną w swoim rodzaju indywidualną cechę przekraczającą horyzont *Starego Testamentu*, a wyrażoną zwrotami: „mój Zbawiciel”, „wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny” czy „odtąd błogosławioną zwać mnie będą wszystkie narody”. „Jako obiekt Bożego działania Maryja reprezentuje Izraela w nowy sposób; Ona przedstawia nowy lud Boży, który dzięki Jej wsparciu zaczyna powstawać”¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Cyt. za: M. Hauke, *Maria – Urbild und Fülle des Katholischen*, [w:] W. Brandmüller (red.), *Das eigentlich Katholische*, Aachen 1997, s. 205.

¹⁸⁸ Por. tamże, s. 205.

¹⁸⁹ KK 65.

¹⁹⁰ W. Kirschläger, „*Magnificat I. Exegese*”, [w:] R. Bäumer, L. Scheffczyk (red.), *Marienlexikon*, t. 4, Regensburg 1992, s. 236.

Związek pomiędzy Maryją a Kościołem pogłębia wizja „wielkiego znaku”, niewiasty ubranej w słońce z koroną z dwunastu gwiazd na głowie z dwunastego rozdziału *Apokalipsy*. Przedstawiono tam w ogólności los ludu Bożego, w którym wypełnia się obietnica *Protoewangelii* przez zwycięstwo potomstwa niewiasty nad wężem (por. Rdz 3, 15). Obraz ukazanej tam niewiasty ogniskuje w sobie w śmiałej syntezie starotestamentalny lud Boży jako małżonki Jahwe oraz Kościół jako nowy Izrael. Równocześnie wskazuje na indywidualne rysy ziemskiej Matki Mesjasza – Emmanuela, a przez to jest otwarty na maryjno-eklezjologiczną interpretację¹⁹¹.

Matka Mesjasza jest znakiem i prawzorem dla bytu Kościoła w odniesieniu do duchowego macierzyństwa jak i znaku niepokonalności pomimo prześladowań... Gdzie Kościół widziany jest w jego ostatecznym i najgłębszym określeniu, ma w swoim obrazie apokaliptycznej niewiasty maryjne cechy¹⁹².

Ojcowie Kościoła podjęli biblijną naukę o wzajemnym odniesieniu Maryi i Kościoła, ubogacając ją wyrazistą teologią. Św. Ambroży nazwie ją *typus Ecclesiae*, „prawzorem Kościoła”, w porządku wiary, nadziei i miłości¹⁹³. Św. Cyryl Aleksandryjski w swoim kazaniu na soborze w Efezie ośmiela się wprost utożsamić Maryję z Kościołem, kiedy mówi:

przez Ciebie jest udzielany chrzest wszystkim wierzącym [...] przez Ciebie prowadzone są wszystkie ludy do nawrócenia [...]. Chcemy czcić zawsze dziewiczą Maryję, a więc święty Kościół, Jej Syna i nieskalanego Oblubieńca. Jemu niech będzie chwała po wszystkie wieki.

Cytując te słowa, współczesny teolog doda komentarz: „Maryja jest tu dla kaznodziei ponad wszystko żywym i konkretnym uosobieniem Kościoła[...]. Maryja, konkretny, uniwersalny Kościół”¹⁹⁴.

Owo szczególne wzajemne odniesienie i powiązanie jest widoczne w relacji między dziewictwem i macierzyństwem Maryi do Kościoła, co mocno zostało zaakcentowane przez *Vaticanum II*:

¹⁹¹ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, [w:] A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, cz. 2, Poznań-Warszawa 1975, s. 1171; M. Hauke, *Maria – Urbild und Fülle des Katholischen*, art. cyt., 209.

¹⁹² A. Ziegenaus, „*Apokalyptische Frau II. Dogmatik*“, [w:] R. Bäumer, L. Scheffczyk (red.), *Marienlexikon*, t. 1, Regensburg 1988, s. 191; B. Forte, *Maria, Mutter und Schwester des Glaubens*, Zürich 1990, s. 94–97.

¹⁹³ Jego naukę cytuje KK 63.

¹⁹⁴ A. Müller, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche* (Paradosis 5), Freiburg/Schweiz 1955, s. 156n.

W tajemnicy bowiem Kościoła, który sam także słusznie nazywany jest matką i dziewicą, Błogosławiona Dziewica Maryja przodowała najdoskonalej i osobliwie, stając się wżorem dziewicy i zarazem matki. Wierząc bowiem i będąc posłuszną, zrodziła na ziemi samego Syna Boga Ojca, i to nie znając męża, Duchem Świętym zacieniona, niby nowa Ewa, która nie dawnemu wężowi, lecz wysłannikowi Bożemu dała wiarę nie skażoną żadnym wątpliwieniem. Zrodziła zaś Syna, którego Bóg ustanowił pierworodnym między wielu braćmi (Rz 8, 29), to znaczy między wiernymi, w których zrodzeniu współdziałała swą miłością macierzyńską¹⁹⁵.

W nauce o Kościele zarysowana została cała mariologia, jak to określa J. Ratzinger:

Dziewica Kościół, Matka Kościoła, Kościół niepokalany, Kościół wniebowzięty – wszystko, co później stanie się mariologią, zostało najpierw pomyślane jako eklezjologia¹⁹⁶.

2. „Maryjna” i „Piotrowa” zasada Kościoła¹⁹⁷

W *Písmie Świętym* i Tradycji przyjmujący zbawienie Kościół przedstawiany jest w obrazach znamionujących cechy kobiety: dziewicy, oblubienicy i matki. Ta niewieście-macierzyńska zasada, określająca Kościół od wewnątrz, odróżnia się od, związanej z apostołami, zasady ojcowsko-urzędowej i autorytatywnej. To rozróżnienie uwidacznia się wyraźnie w nauce apostoelskiej. Męsko-ojcowska zasada występuje wyraźnie w słowach apostoła: „Przez Ewangelię stałem się dla was ojcem (zrodziłem) was w Chrystusie Jezusie” (1 Kor 4, 15). Niewieście-macierzyńską zasadę św. Paweł podkreśla następująco: „Poślubiłem was przecież jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewicę” (2 Kor 11, 2).

Na tę typologię naprowadza też Jan Paweł II w *Mulieris dignitatem*¹⁹⁸, rozróżniając w Kościele profil „maryjny” i profil „apostolsko-piotrowy”, w czym nawiązuje do inspirowanych myśli H. U. von Balthasara:

¹⁹⁵ KK 63.

¹⁹⁶ *Erwägungen zur Stellung von Mariologie und Marienfrömmigkeit im Ganzen von Glaube und Theologie*, [w:] J. Ratzinger, H. U. von Balthasar, *Maria-Kirche im Ursprung*, Freiburg i. Br. 1980, s. 27.

¹⁹⁷ Por. L. Scheffczyk, *Petrus und Maria: Hindernis oder Helfer auf dem Weg der Einheit*, [w:] „*Catholica*” 34 (1980), s. 62–65; H. U. von Balthasar, *Der antiömische Affekt*, Freiburg i. Br. 1974, s. 153–187; tenże, „*Frauenpriestertum?*”, [w:] tenże, *Neue Klärstellung*, Einsiedeln 1979, s. 109–155; M. Hauke, *Maria – Urbild und Fülle des Katholischen*, art. cyt., s. 205–228.

¹⁹⁸ Por. *Mulieris dignitatem*, 27.

Ów profil maryjny jest dla Kościoła równie, a może nawet bardziej istotny i charakterystyczny niż głęboko z nim związany profil apostołski i Piotrowy (...) Maryjny wymiar Kościoła znajduje się przed wymiarem Piotrowym, choć jest z nim ściśle związany i wobec niego komplementarny. Niepokalana poprzedza wszystkich, a więc także samego Piotra i apostołów. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że Piotr i apostołowie, jak cały rodzaj ludzki zrodzony w stanie grzechu, wchodzi w skład *Ecclesia sancta ex peccatoribus*, ale także dlatego, że jedynym celem ich potrójnego *munus* jest budowanie Kościoła według tego ideału świętości, którego modelem i pierwowzorem jest Maryja. Jak słusznie zauważył jeden ze współczesnych teologów, Maryja jest „Królową apostołów”, ale nie rości sobie prawa do władzy apostołskiej. Jej władza jest inna i większa¹⁹⁹.

Zasada „apostołsko-piotrowa” odnosi się do hierarchii opartej na święceniach sakramentalnych, w których Chrystus jako głowa Kościoła działa w swojej człowieczej konkretności. Zaś zasada „maryjna” oznacza doskonale odwzorowaną w Maryi postawę chrześcijanina, która znajduje swój wyraz w powszechnym kapłaństwie wszystkich ochrzczonych.

Należy tutaj dodać, że to rozróżnienie i zarazem pełne życia zbalansowanie męsko-ojcowskiej zasady z ucieleśnioną w Maryi zasadą niewieście-macierzyńską ma znaczenie nie tylko teologiczne. Głosząc je, Kościół katolicki okazuje się w dzisiejszym świecie jako jedyna kulturowa siła, która przeciwstawia się nieładowi niszczącej niwelacji płci i powrotowi antyludzkiego pogańskiego mitu androgyna²⁰⁰.

Potwierdzenie zasady „maryjnej” teologia widzi w znamionach, które tworzą personalny charakter Maryi: w postawie wiary pełnej oddania, w całkowitej dyspozycyjności dla Zbawiciela, w służebnej postawie wobec Pana i Sprawcy zbawienia, a także wobec zbawczego przekazu w Kościele.

3. Maryja jako osobowe świadectwo pełnej świętości Kościoła

Przy proklamowaniu prawdy o świętości Kościoła powstaje pytanie, czy chodzi tu o wymarzony, a w konkretnie życia nierzeczywisty ideał, czy też o możliwość jego osiągnięcia przez każdego wierzącego. Kościół jest świadom otrzymanych od swego Założyciela darów świętości i uświęcania²⁰¹.

¹⁹⁹ *Neue Klarstellungen*, dz. cyt., s. 181; por. Jan Paweł II, *Przemówienie do Kolegium Kardynalskiego i członków Kurii Rzymskiej* (27. 12. 1987) [w:] „L'Osservatore Romano”, (wyd. polskie), (1988), nr 1 (98), dodatek do rocznika 1987.

²⁰⁰ Por. L. Scheffczyk, *Strukturen katholischen Ganzheitsschau*, [w:] W. Brandmüller, *Das eigentlich Katholische*, Aachen 1997, s. 31.

²⁰¹ Które jako takie nie są wypaczone i niosą obiektywną świętość, np. wiara, życie sakramentalne, struktura hierarchiczna, por. Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*,

W Maryi Kościół odnajduje jedyną ludzką osobę, w której zbawienie dokonane przez Jezusa Chrystusa wypełniło się doskonale: przez ustrzeżenie od grzechu pierworodnego oraz całkowitą wolność od jakiegokolwiek grzechu osobistego. W Niej Kościół widzi nową Ewę, w której odnowił się i wypełnił rajski początek. Kościół może zaświadczyć przez wskazanie na Maryję, że świętość nie jest jakimś odległym celem czy też ideą, ale realnym owocem współdziałania człowieka z łaską Bożą, dostępnym dla każdego wierzącego. W jej doskonałej świętości Kościół już osiągnął pełnię świętości i to całkiem konkretnie. Maryja i Kościół odnajdują się w perichorezie, we wzajemnym przenikaniu świętości²⁰².

Vaticanum II przekazuje tę naukę, zwracając przy tym uwagę na trzy aspekty związane ze świętością Maryi. Jest to nade wszystko wzorcowa *wiara*, która utwierdzała się u niej i rosła nieprzerwanie przez wszystkie fazy jej ziemskiego życia.²⁰³ Wpatrzony w ten przykład Kościół, poprzez wieki uczy swoje dzieci na przykładzie Maryi całkowitego przyłgnięcia do Boga przez coraz dojrzałsze przyjmowanie Objawienia i ukrytych w nim skarbów zbawienia²⁰⁴. Z wiarą Maryi związane jest ściśle jej *posłuszeństwo*. Cecha ta bowiem najbardziej upodabnia do samego Jezusa Chrystusa podejmującego zbawienie w posłuszeństwie aż do śmierci. Wzór Maryi poddanej słowu Bożemu stanowi przynaglające wezwanie, aby Kościół w całym swoim życiu i działaniu kierował się wyłącznie wolą Bożą²⁰⁵. Owocem świętości Kościoła na wzór Maryi jest *macierzyńska miłość*, która „powinna ożywiać wszystkich, którzy współdziałają w apostołskim posłannictwie Kościoła dla odradzania ludzi”²⁰⁶.

4. Maryja jako znak nadziei

Maryja nie przestała być członkiem Kościoła w momencie jej cielesnego wyniesienia do chwały niebieskiej. Właśnie to uwielbienie w chwale Trójcy Świętej wskazuje na pełną wzorcowość jej odniesienia do Kościoła, dla którego jest osobowym znakiem doskonałego wypełnienia się całego dzieła zbawienia.

[w:] *Mysterium Salutis*, t. IV/1: *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972, s. 468–471.

²⁰² Por. M. J. Scheeben, *Handbuch der Dogmatik*, V, 2, [w:] *Gesamte Schriften*, t. VI, 2), Freiburg i. Br. ²1954, nr 1819, s. 488.

²⁰³ VIII rozdział *Lumen gentium* w odniesieniu do Maryi wiarę wspomina jedenaście razy, por. B. Przybylski, *Matka Boża w Kościele*, [w:] H. Bogacki (red.), *Kościół w świetle Soboru*, Poznań 1967, s. 320.

²⁰⁴ Por. KK 65.

²⁰⁵ Por. KK 65.

²⁰⁶ KK 65.

Staje się przez to znakiem niezawodnej nadziei i pocieszeniem dla całej społeczności pielgrzymującego Ludu Bożego:

Tymczasem zaś Matka Jezusowa, jak w niebie doznaje już chwały co do ciała i duszy, będąc obrazem i początkiem Kościoła mającego osiągnąć pełnię w przyszłym wieku, tak tu na ziemi, póki nie nadejdzie dzień Pański (por. 2 P 3, 10), przyświeca Ludowi Bożemu pielgrzymującemu jako znak pewnej nadziei i pociechy²⁰⁷.

Nadzieja ta ma także charakter wspólnotowy i dotyczy nie tylko Kościoła, ale całego rodzaju ludzkiego. Dlatego *Vaticanum II* usilnie zachęca wiernych, aby wytrwale błagali Matkę Boga i Matkę ludzi, Maryję, aby ta, „która modlitwami swymi wspierała początki Kościoła, także i teraz w niebie, wywyższona ponad wszystkich świętych i aniołów, we Wspólnocie wszystkich Świętych wstawiała się u Syna swego, dopóki wszystkie rodziny ludów, zarówno tych, którzy noszą zaszczytne imię chrześcijańskie, jak i tych, którzy nie znają jeszcze swego Zbawiciela, nie zespolą się szczęśliwie w pokój i zgodzie w jeden lud Boży na chwałę Przenajświętszej i nierozdzielnej Trójcy”²⁰⁸.

5. Maryja Matką Kościoła

Tytuł Maryi jako „Matki Kościoła” nie występuje ani w *Piśmie Świętym*, ani w patrystycznej tradycji kościelnej. Pojawił się po raz pierwszy w XII w.²⁰⁹ Posługiwał się nim papież Leon XIII, a także kilkakrotnie, choć bez teologicznego uzasadnienia, Jan XXIII.

Podczas obrad *Vaticanum II*, 21 listopada 1964 r., papież Paweł VI w uroczysty sposób proklamował Maryję Matką Kościoła: „Ku chwale Najświętszej Maryi Panny oraz ku naszej radości ogłaszamy Najświętszą Maryję Pannę Matką Kościoła, czyli całego ludu chrześcijańskiego, zarówno wiernych, jak pasterzy, którzy wszyscy zwą ją swoją Matką najmilszą”²¹⁰.

Ten papieski akt ma wyjątkową rangę, gdyż był dokonany w obecności soboru i wiązał się z uroczystym przyjęciem w tym dniu Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Nie posiada on charakteru dogmatycznego, ale w formie kultowo-duszpasterskiej, jak to zaznaczył sam Paweł VI, „określa ze

²⁰⁷ KK 68.

²⁰⁸ KK 69.

²⁰⁹ Por. B. Przybylski, *Matka Boża w Kościele*, art. cyt., s. 324.

²¹⁰ AAS 56 (1964), s. 1015.

wspaniałą zwięzłością wyjątkowe miejsce Matki Bożej w Kościele, wedle nauki obecnego soboru”²¹¹.

VIII rozdział *Lumen gentium* wspomina kilkakrotnie – bez użycia tego tytułu – o macierzyńskiej roli Maryi w stosunku do Kościoła jako wspólnoty wiernych. Macierzyństwo to jest nade wszystko wzorem doskonałego ucznia Chrystusowego. Maryja wzywa – jak każda matka swe dzieci – „do naśladowania w wierze, w chętniej uległości wobec każdej łaski otrzymywanej z nieba, a wreszcie w kształtowaniu własnego życia całkowicie według Chrystusowych przykazań i wymogów miłości”²¹².

Celem ogłoszenia tytułu Matki Kościoła było właściwe dowartościowanie mariologii w teologii i wzmożenie jej kultu w całym Kościele²¹³, aby przez rozważanie niezgłębionych bogactw tajemnicy Maryi nie tylko otoczyć ją jeszcze większą chwałą, ale złączyć wiernych prawdą posiadania wspólnej Matki, a przez to umocnić w nich wiarę i miłość ku bliźnim i wzmóc gorliwość poznawania dzieła jej Syna, Jezusa Chrystusa.²

6. Cześć Najświętszej Maryi w Kościele

Cześć Najświętszej Maryi trwa w Kościele od samych jego początków. Oparta jest na wyjątkowej godności („Najświętszej Matki Boga, która uczestniczyła w tajemnicy Chrystusa”²¹⁴) i wynika nie tylko ze słuszności, ale obowiązku „ludzi odkupionych wobec Bożej Rodzicielki, Matki Chrystusa i Matki ludzi, zwłaszcza wiernych”²¹⁵. Cześć dla Maryi, pod obronę której wierni uciekają się we wszystkich swoich sprawach, ma być w Kościele świadectwem podziwu i wysławiania wspaniałego owocu odkupienia i oglądania w precyzyjnym obrazie tego, „czym cały pragnie i spodziewa się być”²¹⁶.

Cześć Maryi w Kościele, zwłaszcza w jej wymiarze kultycznym, ma w swoim charakterze praktycznym wynikać nade wszystko z treści nauki maryjnej przedłożonej przez Kościół, ze szczególnym podkreśleniem jej korzeni chrystologicznych, jak też kierować się duchem całej odnowy liturgicznej Kościoła podjętej

²¹¹ Tamże, s. 1015.

²¹² Tamże, s. 1015.

²¹³ Michael Schmaus (+ 1993), wskazywał, że w mariologii zbiegają się wszystkie teologiczne ścieżki (Linien), „chrystologiczne, eklezjologiczne, antropologiczne i eschatologiczne”. W mariologii uwidatniają się też w szczególnej jasności i wyrazistości (Schärfe) pytania o metodę teologii. Teologiem systematykiem może być tylko dobry mariolog, por. tenże, *Katholische Dogmatik V: Mariologie*, ²München 1961, s. 8.

²¹⁴ KK 66.

²¹⁵ KK 54.

²¹⁶ KL 103.

na *Vaticanum II*. W swoim końcowym zamierzeniu – jak naucza Paweł VI – ma być pomocą, „która z natury swej prowadzi ludzi do Chrystusa i łączy ich z Przedwiecznym Ojcem w niebiesiech więzią miłości zadzierzgniętą w Duchu Świętym”¹. Ma się to dokonywać także przez podkreślenie, uwypuklenie i pogłębienie więzi Maryi z wiernym ludem².

¹ AAS 56 (1964), s. 1016.

² M. Hauke, *Das marianische Prinzip*, [w:] tenże, *Klarstellungen*, Einsiedeln 1978, s. 227.

V. Kościoły w chrześcijaństwie

o. Andrzej Napiórkowski OSPPE

Znając już zasadnicze zręby eklezjologii katolickiej, uzupełniamy naszą prezentację przedstawieniem Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, które w swej widzialnej strukturze znajdują się poza Kościołem rzymskokatolickim, oraz ukazaniem ich nauki na temat rzeczywistości i wiarygodności Kościoła³.

A. Kościoły „katolickie”

Określenie „katolickie” nie jest tu rozumiane w sensie powszechności, gdyż wówczas należałoby je odnieść do całego Kościoła Chrystusowego, ale służy do opisanía konfesyjności niektórych podstawowych typów wspólnot chrześcijańskich. Poza Kościołem rzymskokatolickim bądź grekokatolickim, które w tej części książki pomijamy, do reprezentantów tej grupy wyznań zaliczamy Kościoły starokatolickie i wschodnie.

Według teologii rzymskiej Kościół jest tłumaczony i koncypowany sakramentalnie. Oznacza to, iż wszechwładne panowanie Boga i widzialna wspólnota ludzka, rzeczywistość nadprzyrodzona i naturalna, instytucja i charyzmat spotykają się wzajemnie w sakramentalnym stosunku. Ta struktura jest przeniesiona z Chrystusa na Kościół, stąd kategorie chrystologiczne również odnosi się do eklezjologii. Z faktu wcielenia, czyli przyjęcia ludzkiej natury przez odwiecznego Syna Bożego (analogia sakramentu), wyprowadza się sakramentalne rozumienie tajemnicy Kościoła. Nie wolno jednak zapominać, iż sakramentalność Kościoła jest tylko analogią w przeciwieństwie do prasakramentalności Chrystusa.

³ Por. rozdział III – *Kościół i wspólnoty chrześcijańskie*, [w:] W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin 1996, s. 65–268.

Kościół w tym sensie jest sakramentalnym znakiem i przekazuje rzeczywistość dzieła zbawczego.

Według katolickiego stanowiska istota Kościoła nie wyraża się ani w wymiarze duchowym, ani w socjologicznym, ale właśnie w jedności obu, ponieważ jest on wielkością złożoną. Stąd nie wolno ich ani rozdzielać czy też separować, ani też jeden nad drugi przedkładać, czyli preferować. Nie istnieje samo (czyste) Boże działanie. Jest ono przekazywane zawsze inkarnacyjnie w Chrystusie, Bogu-Człowieku i nie może mieć miejsca poza Jego ludzką stworzoną postacią, która staje się organem (*instrumentum*) boskości. Kościół ma do czynienia z samourzeczywistnianiem się Trójcy Świętej w świecie, ponieważ boskie bez ludzkiego dla nas nie istnieje⁴.

1. Starokatolickie

W wyniku sprzeciwu kilkunastu grup wiernych wobec dogmatycznej definicji o nieomyślności papieskiej zawartej w konstytucji dogmatycznej *Pastor aeternus* Pierwszego Soboru Watykańskiego (1869–1870), z Kościoła rzymskokatolickiego wyłonił się Kościół starokatolicki na terenach Niemiec i Szwajcarii. Już wcześniej istniał w Holandii, odłączony od Kościoła rzymskokatolickiego, Kościół Utrechcki. To od niego otrzymali święcenia biskupi Kościoła starokatolickiego i tym samym zostali włączeni w sukcesję apostołską. Następnie doszło do połączenia w jeden związek starokatolickich Kościołów Niemiec, Szwajcarii i Holandii. Określenie „starokatolicki” wiąże się nie bez przyczyny z tym, iż Kościół oddzielony kładł nacisk na odbudowanie religijności przez przywrócenie starokatolickiego dziedzictwa wiary i ustroju. Starokatolicy przyjmują starokościelne zasady wiary pierwszego tysiąclecia, a ich eklezjologia akcentuje episkopalność i koncylaryzm. Chodzi o krytyczne ustosunkowanie się do doktrynalnych treści zachodniego katolicyzmu, jakie uchwalono po podziale chrześcijaństwa na Kościół Wschodni i Zachodni w 1054 r.

Z oświadczenia wydanego przez biskupów w Utrechcie w 1889 r. wynika jednoznacznie, iż podstawową orientacją jest fundament wiary jednego niepodzielnego katolickiego Kościoła dla stworzenia bazy wspólnoty wszystkich Kościołów chrześcijańskich. Na gruncie polskim członkami Utrechckiej Unii Kościołów są Kościół Polskokatolicki oraz Starokatolicki Kościół Mariawitów⁵. Natomiast krajowe Kościoły starokatolickie istnieją dziś w 7 państwach: Holandii, Szwajcarii, Austrii, Polsce, Chorwacji i Czechach.

⁴ Por. G. L. Müller, *Mit der Kirche denken. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart*, Würzburg 2001, s. 186–189; S. Nagy, *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982.

⁵ Por. Z. Pawłowicz, *Kościół i sekty w Polsce*, Gdańsk 1996, s. 87–90.

2. Wschodnie

Kościół rzymskokatolicki wyraża głęboki szacunek i miłość do bogatej spuścizny i tradycji chrześcijańskiej Kościołów Wschodnich, gdyż mimo odłączenia od Rzymu zachowały istotę kościelności. Wiele z nich szczyty się pochodzeniem od samych apostołów (np. Antiochia, Aleksandria, Konstantynopol). Posiadają prawdziwe sakramenty, kapłaństwo i Eucharystię. Odwołanie wzajemnych ekskomunik przez papieża Pawła VI i patriarchę Konstantynopola Atenagorasa (07.12.1965) usunęło przeszkody natury kanonicznej i psychologicznej, stając się ważnym krokiem naprzód na drodze ku pełnej komunii i przywróceniu im nazwy „Kościołów siostrzanych”⁶. W świetle eklezjologii katolickiej tylko Kościoły Wschodu są w pełni Kościołami, gdyż mają sukcesję apostołską i w związku z tym ważnie sprawują misterium Eucharystii.

A. PRZEDCHALCEDOŃSKIE

Określenie „Kościoły Wschodnie” obejmuje tzw. Kościoły chalcedońskie i przedchalcedońskie. Wszystkie istniejące Kościoły Wschodu należy historycznie odnieść do pięciu pierwotnych patriarchatów: Aleksandrii, Antiochii, Jerozolimy, Konstantynopola i Rzymu. W okresie od V do VII w. chrystologiczne spory doprowadziły do trwałych podziałów. Spowodowały one, iż Kościół w Persji stał się nestoriański, zaś część patriarchatu antiocheńskiego zwróciła się w stronę (werbalnie pojętego) monofizytyzmu. Podobnie zresztą stało się z prawie całym patriarchatem Aleksandrii oraz Kościołem etiopskim i armeńskim. Punktem wyjścia zaś dla Kościoła maronickiego wewnątrz patriarchatu Antiochii był tzw. monotetyzm.

Podział na Kościoły chalcedońskie i przedchalcedońskie (451 r.) zaistniał z powodu odmiennego spojrzenia na naturę i wolę Chrystusa. Mimo to zachowano jedność, przyjmując postanowienia Soboru z Nicei (325 r.) o współlistotności Syna z Ojcem oraz prawdziwym człowieczeństwem i bóstwem w Jezusie. Z akceptacją symbolu nicejskiego wiązało się uznanie leżących u jego podstaw wspólnych struktur wiary i Kościoła. Jedną z zasadniczych było to, iż biskupi mocą swoich sakramentalnych święceń i tym samym przejętej tradycji kościelnej ucieleśniali łączność z początkiem Kościoła. Ta zasadnicza struktura funkcjonowała już od II stulecia i była wyrażona pojęciem *successio apostolica* (apostołskie następstwo/dziedzictwo). Właśnie ta strukturalna jedność nie została zniszczona⁷.

⁶ Por. tamże, s. 69–70.

⁷ Por. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, s. 203–205.

Dlatego ogólnie można powiedzieć, iż Kościoły starożytne (nestoriański, armeński, syryjsko-jakobicki, koptyjski, etiopski i maronicki), jakkolwiek widzialnie odłączone od prawosławnego Kościoła Cesarstwa, pozostały wierne pierwotnemu dziedzictwu apostołów⁸.

B. PRAWOSŁAWNE

Greckie słowo *ortodoxia* (wyznanie prawdziwej wiary) brzmi w języku słowiańskim *prawosławije*. Wiąże się ono szczególnie z Kościołem Wschodnim. Przez pierwsze tysiąc lat istniał jeden i powszechny Kościół, obejmujący Cesarstwo Wschodnie i Zachodnie. Podział na kręgi cywilizacyjne w IV i V w. przeniósł się także na życie kościelne, prowadząc do wyodrębnienia własnych szkół teologicznych, odrębnych tradycji kultowych i struktur organizacyjnych, znajdując swój najostrzejszy wyraz w 1054 r., kiedy doszło do całkowitego zerwania jedności pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem. Rozłam między Wschodem a Zachodem wpłynął na ukształtowanie się określeń dotyczących Kościoła: katolicki oznaczał zachodni, a prawosławny (ortodoksyjny) wschodni. Rozłam ten objął także Słowian: Bułgaria, Ruś i Serbia weszły w krąg Kościoła Wschodniego, zaś Czechy, Słowacja, Polska, Słowenia i Chorwacja pozostały w ramach Kościoła Zachodniego. W ten sposób Kościół prawosławny od XI w. posiada charakter bizantyjskosłowiański⁹.

Prawosławie jest oddzielone od Kościoła rzymskokatolickiego wskutek zniesienia kościelnej wspólnoty pomiędzy patriarchatami Wschodu i Stolicy Rzymskiej. Ten brak jedności nie ma takiego zasięgu jak w przypadku Kościołów poreformacyjnych, gdyż mimo odłączenia posiadają one

prawdziwe sakramenty, szczególnie zaś, na mocy sukcesji apostoelskiej, kapłaństwo i Eucharystię, dzięki którym są dotąd z nami złączone najściślejszym węzłem¹⁰.

Pomiędzy Kościołem katolickim a prawosławnym istnieje daleko idąca zgodność tak co do doktryny, jak i życia sakramentalnego. Prawosławie za podstawę wiary uznaje *Pismo Święte* i Tradycję wyrażoną w uchwałach pierwszych siedmiu soborów. Stąd nie przyjmuje późniejszych określeń dogmatycznych dotyczących prymatu i nieomyłności papieża, czyśćca, niepokalanego poczęcia

⁸ Por. H. Döring, *Grundriss der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz*, Darmstadt 1986, s. 190–191.

⁹ Por. Z. Pawłowicz, *Kościół i sekty w Polsce*, dz. cyt., s. 74; G. LARENTZAKIS, *Die orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube*, Graz-Wien-Köln 2000, s. 11–37, s. 183–202.

¹⁰ Por. DE 15.

czy wniebowzięcia Maryi. Według prawosławnego rozumienia istnieje głęboka, wzajemna relacja pomiędzy pneumatologią a eklezjologią. Istota Kościoła, gdy chodzi o koncepcję podstawową, różni się od katolickiej w sposób mało znaczący. Kościół rozumiany jest jako ustanowiony przez Jezusa, składający się z pojedynczych członków organizm będący instytucją jednocześnie boską i ludzką. Eklezjologia prawosławna odwołuje się do myśli Pawła apostoła o organizmie złożonym z wielu członków, wzajemnie od siebie zależnych (por. 1Kor 12, 12–31). W analogii do Pana Jezusa jako Boga i Człowieka podobnie rozumiany jest Kościół – jako bosko-ludzki organizm mający na celu wprowadzenie człowieka w boską rzeczywistość i przeobótwienie jego ludzkiej natury¹¹.

Ustrój Kościoła prawosławnego opiera się na autokefalii: Kościoły tworzą grupę autokefalicznych wspólnot, pozostających we wzajemnej komunii. Wszystkie razem tworzą Kościół Chrystusowy. Patriarcha Konstantynopola posiada prymat honorowy, a najważniejszym autorytetem jest sobór ekumeniczny (powszechny). Obecnie istnieje 19 Cerkwi narodowych; 15 z nich to autokefalie, zaś 4 są autonomiczne. Liczbę wyznawców szacuje się na ok. 300 milionów. Polski Kościół prawosławny ogłosił w 1922 r. swoją autokefalię (czyli niezależność) i obejmuje obecnie ok. 600 tysięcy wiernych¹².

B. Protestantkie

Bardzo trudno odnieść jedno ujęcie Kościoła do wszystkich wspólnot kościelnych, które wyszły z reformacji. Są wśród nich i takie, które nie chcą, aby nazywać je Kościołami. Dlatego o protestanckim rozumieniu Kościoła można mówić w dość ograniczonym zakresie. Pojęcie „wspólnoty reformacyjnej” obejmuje zatem zarówno klasyczne wspólnoty luteranizmu, kalwinizmu i zwinglinizmu, jak również takie ugrupowania, które przez samych protestanckich teologów są klasyfikowane jako sekty. Ponieważ to przejście jest dosyć płynne, stąd wyodrębnienie różnych protestanckich eklezjologii stanowi sprawę bardzo trudną, jakkolwiek istnieją cechy eklezjologiczne, które są właściwe wszystkim protestanckim wspólnotom.

Reformacja opowiedziała się zdecydowanie za priorytetem zasad: *jedynie Chrystusa (solus Christus)*, *Pisma Świętego (sola scriptura)*, *wiary przynoszącej*

¹¹ Por. H. Döring, *Grundriss der Ekklesiologie*, dz. cyt., s. 192–193; por. H. PAPROCKI, *Jedność w Kościele (w Kościele prawosławnym)*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, Lublin 1997, k. 1148–1149.

¹² Por. Z. Pawłowicz, *Kościół i sekty w Polsce*, dz. cyt., s. 75–76.

usprawiedliwienie (*sola fide*) i łaski (*sola gratia*). W konsekwencji kwestie kościelności przesunęły się na dalsze miejsce. Usprawiedliwienie grzesznika dokonuje się tylko przez samą łaskę i staje się jego udziałem przez wiarę. Podstawowym kryterium i centrum całej teologii reformacyjnej do tego stopnia stało się usprawiedliwienie, że jeśli w Kościele nauka o nim zanika, to Kościół ginie (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*)¹³. W eklezjologii protestantyzm podkreśla duchowy charakter Kościoła. Widzialnym znakiem jego obecności w świecie nie jest organizacja hierarchiczna, lecz zwiastowanie czystej Ewangelii i udzielanie sakramentów zgodnie z nauką Ewangelii. Kościół zatem nie jest instytucją, lecz przede wszystkim zgromadzonym w Duchu Świętym ludem Bożym, który swoje istnienie i świętość czerpie ze słowa Bożego (*ecclesia creatura verbi*)¹⁴.

Kościoły protestanckie rozumieją siebie nie jako jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół z *Credo*, tylko jako jego realizacja i spełnienie we wspólnotach partykularnych. Widzialna postać Kościoła nie może być ani sakramentalnym znakiem obecności Bożej na ziemi, ani też pośrednikiem zbawienia w sensie instytucjonalnym. Głową i Panem Kościoła jest jedynie Chrystus. Widzialną postać Kościoła stanowi miejsce, w którym spełnia się przepowiadanie słowa Bożego. W przeciwieństwie do sakramentalnej struktury Kościoła rzymskokatolickiego, jego istotą według protestantów jest „Kościół – świadek” (*Zeugniskirche*). Większość Kościołów protestanckich ma charakter narodowy (krajowy), o ustroju prezbiterialno-synodalnym (np. w Polsce, w Niemczech). Są też Kościoły o ustroju episkopalno-synodalnym, np. w krajach skandynawskich¹⁵.

Warto tu odnotować niezwykle ważne uzgodnienie między europejskimi Kościołami protestanckimi (luteranie, kalwini, ewangelicy unijni, waldensi, bracia czescy), jakie miało miejsce w szwajcarskim Leuenbergu w 1973 r. To doktrynalne porozumienie pod nazwą „Konkordii Leuenberskiej” sprowadza się do wspólnego rozumienia Ewangelii, czyli przyjęcia razem określonych zasad wspólnoty kościelnej różnych wyznań protestanckich z zachowaniem własnej tradycji. Jest to wzajemna wspólnota Stołu Pańskiego i kazalnicy, wzajemne uznanie ordynacji i współsługowanie duchownych¹⁶.

¹³ Por. A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróznicowany konsensus teologii katolickiej i luteranckiej osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2000, s. 34–41 oraz s. 302n.

¹⁴ Por. U. Kühn, *Kirche (Im evangelischen Verständnis)*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 5, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1996, k. 1474–1476.

¹⁵ Por. H. Döring, *Grundriss der Ekklesiologie*, dz. cyt., s. 193–194.

¹⁶ Por. K. Karski, *Jedność Kościoła (doktryna protestancka)*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, Lublin 1997, k. 1149–1150; W. HÜFFMEIER (red.), *Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa („Leuenberger Konkordie“)*, (1973), Frankfurt a. M. 1993.

1. Luteriańskie

Istotne cechy swojej eklezjologii luteranie wywodzą od myśli Marcina Lutra i Filipa Melanchtona, jakie zawarto w luteriańskich pismach wyznaniowych, zwłaszcza w *Wyznaniu Augsburskim* z 1530 r. Kościół jest tu definiowany jako

zgromadzenie świętych, w którym wiernie naucza się Ewangelii i należycie udziela sakramentów. Dla prawdziwej tedy jedności Kościoła wystarczy zgodność w nauce Ewangelii i udzielaniu sakramentów¹⁷.

Określenie *święci* odnosi się naturalnie do usprawiedliwionych w wierze, gdyż Luter, przyjmując ekskluzywnie zasadę *solus Christus*, wykluczył pośrednictwo Maryi i świętych.

Według luteriańskiego przekonania, Kościół to miejsce, w którym Duch Święty prowadzi grzesznika do uświęcenia, a poprzez słowo Boże i sakramenty pozwala mu się cieszyć owocami odkupienia. Kościół luteriański uznaje tylko dwa sakramenty: chrzest i Wieczerzę Pańską (Eucharystię) oraz praktykuje również konfirmację (odpowiednik bierzmowania). Natomiast sam Kościół można pojmować jako Ciało Chrystusa, o ile jako wspólnota wiary i miłości wszystkich jest ukryty w widzialnym (empirycznym) Kościele.

Luteriańska teologia stwierdza potrzebę widzialności Kościoła. Jest on wielkością historyczną. Widzialność ta swoje uzasadnienie czerpie z widzialności środków tworzących i podtrzymujących Kościół (słowa i sakramentów). One tworzą podstawę i zasadę jego działania i tym samym ukazują jego widzialność. Zwiastowanie słowa i świętowanie Wieczerzy Pańskiej służą głoszeniu wydarcia odkupienia. Stąd luteriańskie rozumienie Kościoła bierze się w pierwszej linii ze środków działania Kościoła, a nie ze wspólnoty. Także z tej strony jest możliwy dostęp do luteriańskiego pojmowania urzędu (*Amt*)¹⁸.

Światowa Federacja Luteriańska zrzesza 148 Kościołów, reprezentowanych przez 75 milionów chrześcijan w 99 krajach. W Polsce luteranie najliczniej zrzeszeni są w Kościele ewangelicko-augsburskim, a ich liczba wynosi 80 tys. wyznawców w ramach 6 diecezji (121 parafii). Posługuje im 110 duchownych i 36 diakonis¹⁹.

¹⁷ *Wyznanie Augsburskie nr VII*, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luteriańskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 144.

¹⁸ Por. H. Döring, *Grundriss der Ekklesiologie*, dz. cyt., s. 194–195; por. P. Neuner, *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen*, Darmstadt 1997, s. 95–106.

¹⁹ Por. Z. Pawłowicz, *Kościół i sekty w Polsce*, dz. cyt., s. 79–80.

2. Reformowane

U podstaw Kościołów reformowanych leży działalność Ulricha Zwingliego (1484–1531) w Zurychu i Jana Kalwina (1509–1564) w Genewie. Wszystkie jednak Kościoły tego typu, które same nie chcą być widziane jako zamknięte wyznaniowo, tworząc tzw. Światowy Związek Reformowanych, przyjmują doktrynę kalwińską. Związek ten obejmuje zarówno prezbiteriańskie Kościoły Szkocji i Ameryki Północnej, jak i reformowane Kościoły Europy. Obecnie obejmuje on 40 milionów wyznawców, z czego 18,7 miliona w Europie (najwięcej w Szkocji – 4,5 miliona, w Holandii – 3,5 miliona, w Szwajcarii – 3 miliony, na Węgrzech – 1,5 miliona). W Polsce kalwinizm wcześniej uległ podziałowi, gdyż część zwolenników przeszła do zboru arianckiego „braci polskich”, a duża część porzuciła to wyznanie i wróciła do katolicyzmu. Polski Kościół reformowany liczy dziś ok. 4,5 tys. wiernych, 7 duchownych, 10 parafii. Mimo iż Kościoły reformowane mają także swoje korzenie w reformacji z XVI w., to jednak odróżniają się od Kościołów luteranckich tak poprzez swój ustrój kościelny, jak i formy liturgiczne.

Podstawowe zasady doktrynalne (a więc znaczenie *Pisma Świętego*, usprawiedliwienia jedynie przez wiarę) przejął Kalwin od Lutra, z modyfikacją dotyczącą predestynacji. Po przybyciu do Genewy utworzył on grupę wyznaniową, w której wprowadzono surową dyscyplinę moralną i kościelną. Podkreślano mocno kościelny autorytet i prawo, wskutek czego owa wspólnota religijna stała się zarazem siłą polityczną i militarną. Genewa jako centrum reformy kalwińskiej przekształciła się w typ miasta – Kościoła²⁰.

Zasadniczo Kościół jest rozumiany jako pochodzący z łaskawego wyboru lud Boży, który obiera ukierunkowanie na dopełnienie. Ponieważ ta łaska przyszła w Jezusie Chrystusie, stanowi wybranie do członkostwa w Ciele Chrystusa. Kalwin w swoim pojmowaniu Kościoła wyszedł od Kościoła widzialnego, któremu zostało zlecone przez Boga, aby strzec skarbów Ewangelii i szafować sakramentami. Uznał on dwa z nich: chrzest i Wieczerzę Pańską. Dla Kalwina widzialne są: namacalna wspólnota wierzących i ochrzczonych, przepowiadanie Słowa Bożego, zarząd sakramentami, porządek urzędów i dyscyplina kościelna. Widzialność i niewidzialność Kościoła nie stanowią zatem dla niego przeciwieństw. Reformowana eklezjologia akcentuje bardzo zdecydowanie oba te elementy – widzialny zawierający się w niewidzialnym. W misterium Kościoła może mieć udział tylko ten, kto jest członkiem widzialnej wspólnoty, której właściwością jest posiadanie granic w przestrzeni i czasie, urzeczywistniania się na konkretnym miejscu. Wskutek lokalnych uwarunkowań wolno mówić w tym kontekście o Kościołach. W całości rozumienie kościelnej jedności reformowanej eklezjologii

²⁰ Por. tamże, s. 81–83.

nie jest ekskluzywne, lecz podobnie jak u luteran – inkluzywne. Według słowa Bożego reformowany Kościół można spotkać wszędzie tam, gdzie dokonuje się jego głoszenie zgodne z apostołską postacią źródła i udziela się sakramentów według ich ustanowienia. Szafarstwo sakramentów ma być we właściwy sposób połączone z przekazaniem przez *Nowy Testament* kościelnym ustrojem i dyscypliną²¹.

3. Ewangelickie Unie Kościołów

Kościół ewangelickie, które należą dzisiaj do „Ewangelickiego Kościoła w Niemczech” (EKD), są po części luteranckiego, po części reformowanego wyznania. Przed 1918 r. znajdowały się one – jako terytorialnie ograniczone, samodzielne Kościoły miejscowe – w ścisłym połączeniu z lokalnym władcą ziemskim. Na niektórych obszarach (np. w Prusach, Badenii) doszło jednak w XIX stuleciu do utworzenia Kościołów unijnych, najczęściej oczywiście z wyraźnym zachowaniem luteranckiego czy reformowanego wyznania we wspólnotach. Starania o mocniejsze powiązanie owych różnych Kościołów miejscowych doprowadziły w 1933 r. do założenia „Ewangelickiego Kościoła Niemiec”. Prowadzone wspólnie rozmowy doktrynalne wewnątrz Kościołów luteranckiego i reformowanego wyznania doprowadziły do utworzenia „Konkordii reformacyjnych Kościołów w Europie”. Z drugiej strony protest przeciwko unii kościelnej spowodował powołanie do życia Kościołów samodzielnych, luteranckich (wolnych). Większa część z nich połączyła się w „Samodzielny, Ewangelicko-Luterancki Kościół”²².

4. Ewangelickie Wolne Kościoły

Pod określeniem „Wolne Kościoły” można ująć wszystkie owe wspólnoty kościelne, które zakorzenione w podobnych reformacyjnych zasadach do wielkich protestanckich Kościołów terytorialnych, są od nich z różnorodnych powodów oddzielone i wiodą własne życie. Przede wszystkim odrzucają one podatek kościelny oraz układy z państwem. Ponadto Wolne Kościoły tym różnią się od pozostałych, iż odmiennie interpretują formę, rodzaj i sposób sprawowania władzy kościelnej. Pod pojęciem Wolnego Kościoła rozumie się pewną gromadzącą się w swojej spontanicznej decyzji wspólnotę, która pojmuje się jako przeciwieństwo Kościoła państwowego czy terytorialnego (danego kraju związkowego) oraz odrzuca każdy rodzaj Kościoła ludowego czy nabór wiernych poprzez bycie Kościołem członkowskim. W tej wspólnocie wierzący – w oparciu o dobrowolność i swoje

²¹ Por. H. Döring, *Grundriss der Ekklesiologie*, dz. cyt., s. 195–196; por. P. Neuner, *Ökumenische Theologie*, dz. cyt., s. 106–116.

²² Por. H. Döring, *Grundriss der Ekklesiologie*, dz. cyt., s. 196.

osobiste nawrócenie – tworzą Kościół Chrystusa. Pomimo pochodzenia z reformacji europejskiej Wolnych Kościołów, nieraz cechuje je podobna natura i struktura. Niejednokrotnie dochodziło bowiem do podziałów w łonie jednej konfesji, bez naruszenia doktrynalnej jedności wyznania. Z kolei w innych przypadkach miały miejsce podziały łącznie ze zniesieniem jedności wyznania. Dlatego bardzo trudno właściwie zaszerzegać poszczególne Wolne Kościoły. Przyczyna tkwi także w tym, że większość z nich nie przykładą wielkiej wagi do prezentacji wiążącej doktryny, wiele nie posiada nawet swojego oficjalnego wyznania wiary, rezygnuje z orzeczeń dogmatycznych i przez to nie posiada wyraźnie zarysowanej eklezjologii²³. Mówiąc o Ewangelickich Wolnych Kościołach, wypada zaznaczyć ich ekumeniczną otwartość. W 2001 roku świętowały one w Berlinie 75-lecie swojego połączenia. Otóż w 1926 r. doszło na gruncie niemieckim do utworzenia Związku Ewangelickich Wolnych Kościołów (*Vereinigung Evangelischer Freikirchen*), który skupia około 250 tys. wyznawców. Już od wielu lat ci chrześcijanie ze wspólnot baptystów, metodystów, menonitów, Armii Zbawienia czy zielonoświątkowców lub charyzmatyków tradycji anglosaskiej podejmują intensywną modlitwę w intencji jedności²⁴.

Poniżej przedstawiamy przegląd ważniejszych grup wolnokościelnych.

– Menonici. Najstarszy protestancki Wolny Kościół tworzony jest ze wspólnot pochodzących z ruchów chrzcielnych okresu reformacji. Pierwsi z nich byli uczniami szwajcarskiego reformatora U. Zwingliego. Menonici przejęli także wiele zasad doktrynalnych z kalwinizmu. Odrzucają oni chrzest dzieci i domagają się pewnego stopnia wiary. Kto zaś pozwoli się ochrzcić, musi być gotowy, by słuchać Ewangelii i ją przyjąć od swoich braci, pozwolić się upominać i pocieszać. *Biblia* jest podstawą wiary. Przyjmują oni powszechne kapłaństwo wiernych z przekreśleniem hierarchii kościelnej, wyborem kaznodziejów i diakonów przez wiernych. Obowiązuje ich karność kościelna i surowa moralność. W radykalizmie naśladowania Chrystusa sprzeciwiają się odbywaniu służby wojskowej i składaniu przysięgi. Liczba menonitów wynosi dzisiaj około 700 tysięcy, z czego jedna czwarta mieszka w USA²⁵.

– Baptysci. Właściwie baptysci, wywodzący się z angielskiego purytanizmu, nie chcą być nazywani Kościołem. *Pismo Święte* jest uznawane przez nich za jedyną podstawę wiary i życia dla poszczególnego człowieka i całej wspólnoty. Jego interpretacja jest pozostawiona dowolności każdego wyznawcy. Normę chrześcijańskiego postępowania stanowi Chrystus. On ustanowił chrzest dla

²³ Por. tamże, s. 197; por. P. Neuner, *Ökumenische Theologie*, dz. cyt., s. 128–134.

²⁴ Por. *Ökumene der Freikirchen. Ein Jubiläum in Berlin*, [w:] „Christ in der Gegenwart“ (20. 01. 2002), nr 3, s. 23.

²⁵ Por. Z. Pawłowicz, *Kościół i sekty w Polsce*, dz. cyt., s. 102–103.

ludzi dorosłych i jest głową Kościoła, który przez słowo Boże czy sakramenty nie tworzy żadnej instytucji. Zdecydowanie odrzuca się urząd oparty na boskim ustanowieniu. Głoszenie słowa Bożego i zarząd sakramentami nie są zastrzeżone tylko dla piastujących urzędy. Kościół zatem to jedynie wspólnota, która swoją egzystencję zawdzięcza zjednoczeniu się poszczególnych wiernych i trwa tylko dzięki ich woli. Ponieważ tylko lokalna wspólnota – będąca związkiem chrześcijan, którzy osobiście doznali nawrócenia – może być określona jako Kościół, ustrój baptystycznych wspólnot należy scharakteryzować w sensie ścisłym jako kongregacjonalistyczny i niezależny²⁶.

Baptyści liczą obecnie około 33 milionów członków w 126 krajach, najwięcej w Ameryce Północnej – około 25 milionów. W Polsce są oficjalnie przez państwo uznani jako Polski Kościół Chrześcijan Baptystów. W 1989 r. liczył on 6158 członków, 67 duchownych i posiadał 65 obiektów sakralnych oraz 129 placówek²⁷.

– Metodysci. Metodizm rozwinął się pierwotnie jako ruch społeczno-religijny w Anglii, w okresie powstawania różnych prądów odrodzeniowych w ramach anglikanizmu w XVIII w. Wiodącymi postaciami tego przebudzeniowego ruchu byli: John Wesley (1707–1788) oraz George Whitefield (1714–1770), którym wcale nie chodziło o zakładanie nowego, odrębnego Kościoła. Wskutek rozwoju wyznania doszło do odłączenia się od anglikańskiego Kościoła państwowego i tworzenia własnych wspólnot. Jednocześnie wbrew swojej woli grupa ta musiała się rozumieć jako Kościół. Również dzisiaj kładzie się nacisk na to, aby teologia metodystyczna nie była pierwszym rzędzie zorientowana na eklezjologię, lecz na misję zbawienia i ratowania grzesznej ludzkości. Kościół jest zaledwie instrumentem, poprzez który Bóg osiąga cel swojego zbawczego planu. W całości metodizm prezentuje pewną spójność w doktrynie, ustroju kościelnym i liturgii. Jego doktrynalne podstawy wiary odpowiadają w istotnych punktach Kościołowi anglikańskiemu. Nadzwyczaj wiele uwagi poświęca on zgodności ze świadectwem wiary Kościoła starożytnego z reformacją. W metodyzmie daje się zauważyć pewna tendencja do eksponowania „Wolnego Kościoła” w centrum myśli eklezjologicznej. Metodizm jest bowiem nie tylko instytucją, co swoje odzwierciedlenie znalazło w rozumieniu urzędu tej społeczności: obok świeckich kaznodziejów, cieszących się zezwoleniem na głoszenie kazań, istnieją także właściwi duchowni (ministrowie), ze święceniami udzielanymi przez biskupa, którym jest zastrzeżone sprawowanie Wieczery Pańskiej. Ci ordynowani ministrowie, funkcjonujący jako pastory i podróżni kaznodzieje, obsługują powierzone im liczne wspólnoty²⁸.

²⁶ Por. H. Döring, *Grundriss der Ekklesiologie*, dz. cyt., s. 197.

²⁷ Por. Z. Pawłowicz, *Kościół i sekty w Polsce*, dz. cyt., s. 83–84.

²⁸ Por. H. Döring, *Grundriss der Ekklesiologie*, dz. cyt., s. 198.

W ciągu swojej historii metodyzm ulegał wielu podziałom. Obecnie istnieje 19 autonomicznych Kościołów, które są zrzeszone w Światowej Radzie Metodystycznej, obejmującej około 20 milionów wyznawców. Siedziba tej Rady znajduje się w USA, gdyż mieszka tam prawie 12 milionów metodystów. W Polsce metodyści rozpoczęli swoją działalność w 1921 r. W 1988 r. liczyli 4250 wiernych, 38 duchownych i posiadali 55 obiektów sakralnych²⁹.

– Inne społeczności, ruchy i sekty. Inne protestanckie ugrupowania zostaną jedynie wymienione z nazwy. Ich ogromna liczba nie pozwala tutaj na jakieś bardziej szczegółowe omówienie. Adwentyści są amerykańskim ruchem przebudzeniowym, który swoje powstanie zawdzięcza adwentyzmowi, akcentującemu apokaliptykę. Kolejny ruch to Nauka chrześcijańska ze swoim roszczeniem powrotu chrześcijaństwa do czasów pierwszych chrześcijan na bazie szczególnego ujęcia prawdy chrześcijaństwa, a mianowicie priorytetu wymiarów duchowych nad cielesno-materialnymi. Katolicko-apostolskie i nowoapostolskie wspólnoty powstały z chęci odtworzenia charakteru pierwotnych wspólnot i powrotu do ich porządku życia. Motywem ich zakładania był głoszony przez nich zbliżający się koniec świata. Świadkowie Jehowy – sekta, często wrogo nastawiona do pozostałych Kościołów, która pojawiła się w 1931 r. pod nazwą „Badacze Pisma Świętego”. Wtedy od Badaczy Pisma Świętego oddzielili się mormoni, specyficzny amerykański ruch przebudzeniowy z oficjalną nazwą „Kościół Jezusa Chrystusa świętych dni ostatnich”. Armia Zbawienia jest chrześcijańską wspólnotą religijno-społeczną, niosącą wielostronną pomoc ludziom moralnie zagrożonym i ubogim. Przedkłada socjalne zaangażowanie nad struktury instytucjonalne Kościoła. Ruch zielonoświątkowców, przybierający coraz bardziej na sile, kładzie mocny akcent na dążenie do świętości, odnowy i poświadczenia obecności Bożego Ducha. Kwakrzy, „Towarzystwo Przyjaciół”, powstałe w XVII stuleciu na fali iluminizmu głoszącego konieczność osobistego i wewnętrznego oświecenia przez Ducha Świętego, sprzeciwiało się zracjonalizowanemu urzędowemu anglikanizmowi. Całe spektrum Wolnego Chrześcijaństwa, ze swoją negacją każdej wyznaniowo naznaczonej formy chrześcijaństwa, wywodzi się także z anglikanizmu (J. N. Darby), lecz u początków wyrażało protest przeciw liberalizmowi szerzącemu się w ówczesnym państwowym Kościele anglikańskim. Współcześnie zaś Wolne Chrześcijaństwo zainicjowało szereg nowych ruchów, nie wyłączając przy tym sekt³⁰.

²⁹ Por. Z. Pawłowicz, „Kościół i sekty w Polsce, dz. cyt., s. 86.

³⁰ Por. H. Döring, *Grundriss der Ekklesiologie*, dz. cyt., s. 199–199; por. M. Rusecki, *Dlaczego sekty są niebezpieczne?*, [w:] tenże (red.), *Problemy współczesnego Kościoła*, Lublin 1996, s. 203–223.

C. Anglikańskie

Uformowanie się Kościoła anglikańskiego dokonało się na drodze schizmy w wyniku konfliktu króla Henryka VIII z papieżem w kwestii ważności małżeństwa króla. W 1534 r. parlament uchwalił tzw. akt supremacji, uznający króla za głowę Kościoła w Anglii. Po śmierci Henryka VIII zaznaczył się wpływ luteranizmu i kalwinizmu, uzewnętrzzniony w liturgii i teologii. Wskutek połączenia elementów eklezjologii katolickiej i protestanckiej Kościoły anglikańskie cechuje szczególnie, podwójny charakter: katolicko-protestancki.

Narodowy Kościół Anglii (*Church of England*) pełni naczelną rolę wśród wielu Kościołów krajowych. Tworzą one razem Wspólnotę Anglikańską (*Anglican Communion*), która liczy przeszło 20 Kościołów i około 65 mln wiernych. Arcybiskup Canterbury posiada tytuł prymasa całej Anglii, a aktualna królowa Wielkiej Brytanii pełni funkcję głowy tego Kościoła³¹.

Podstawową księgą liturgiczną jest *Common Prayer Book*, która zawiera przepisy kultyczne oraz modlitwy prywatne. Uzupełnia ją „39 artykułów”, księga, w której znajdują się podstawowe zasady wiary. Brakuje odrębnej anglikańskiej eklezjologii, a jej elementy dają się natomiast wyprowadzić ze starożytnych wyznań wiary poprzez interpretacje wzięte z powyższych dwóch ksiąg. Kościół jest postrzegany jako kontynuacja wcielenia. Uznaje się, że ma charakter sakramentalny, trwa wiecznie i jako całość nie może zbłądzić w wierze. Powierzone jest mu udzielanie sakramentów oraz przepowiadanie słowa Bożego, które ma być zgodne z *Pismem Świątym*. W Kościele anglikańskim praktykuje się nie tylko chrzest i Wieczerzę Pańską, ale także pokutę, konfirmację, małżeństwo oraz święcenia (ordynację) jako tzw. sakramenty w sensie dalszym (*minor sacraments*). Zachowano strukturę episkopalną (biskup, prezbiter, diakon – bez zachowania celibatu), odrzucono zaś jurysdykcję papieża, przyznając ją królowi Anglii³².

D. Ekumeniczny dialog odsłania prawdę o Kościele

Teologiczna refleksja na temat wiarygodności wspólnoty wierzących i jej zbawczej konieczności dla człowieka i świata doprowadziła do konstatacji istnienia Kościoła i Kościołów. Czy wobec tej sytuacji sensowne i usprawiedliwione jest

³¹ Por. Z. Pawłowicz, *Kościół i sekty w Polsce*, dz. cyt., s. 101; por. P. Neuner, *Ökumenische Theologie*, dz. cyt., s. 116–128.

³² Por. tamże, s. 101–102.

mówienie o kościelnej jedności? W jakim sensie można w sposób odpowiedzialny mówić dziś o Kościele i Kościołach? Nie jest to oczywiście specyfika tylko katolickiej teologii, ponieważ Światowa Rada Kościołów stoi również w obliczu wewnętrznej niezgodności, gdyż z jednej strony mówi o jednym tylko Kościele Chrystusa, a z drugiej sama przecież zrzesza wiele różnych Kościołów (wcale nieprowadzących wspólnego życia w żywotnej jedności), z których większość zgłasza pretensje do bycia tą właściwą wspólnotą powołaną przez Chrystusa.

Przełomem na drodze do odpowiedzialnego mówienia o Kościele i Kościołach okazał się ruch ekumeniczny ubiegłego stulecia. Szczególnie ożywił się dzięki otwarciu się Drugiego Soboru Watykańskiego na tę problematykę. W świetle dokumentów soborowych (zwłaszcza konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* oraz dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*) oraz dokumentu Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus* (06. 08. 2000 r.) eklezjologia katolicka za Kościoły w sensie ścisłym uważa jedynie takie, które zachowały prawomocny episkopat oraz właściwą i całkowitą rzeczywistość misterium eucharystycznego. Są to prawdziwe Kościoły partykularne zjednoczone z Kościołem katolickim bardzo ścisłymi więzami (sukcesja apostolska, Eucharystia), choć niepozostające z nim w pełnej wspólnotcie. Odnosi się to w sposób szczególny do Kościołów Wschodu, którym Sobór przywrócił określenie „Kościoły Siostrzane”.

Eklezjologia katolicka dokonuje zatem wyraźnego rozróżnienia wśród „braci odłączonych” na Wschód i Zachód. Otóż między Kościołem katolickim a Kościołami i Wspólnotami na Zachodzie istnieją rozbieżności wielkiej wagi, „nie tylko na podłożu historycznym, socjologicznym, psychologicznym i kulturowym, lecz głównie w interpretacji prawdy objawionej”³³. Mimo iż posiadają one pewną eklezjalność (jakkolwiek niepełną i ograniczoną) dzięki istnieniu w tych wspólnotach elementów eklezjotwórczych, to jednak te, które powstały w wyniku reformacji, znajdują się na najniższym stopniu eklezjalności:

Wśród elementów czy dóbr, dzięki którym razem wziętym sam Kościół się buduje i ożywia, niektóre i to liczne i znamienite mogą istnieć poza widocznym obrębem Kościoła katolickiego, spisane słowo Boże, życie w łasce, wiara, nadzieja, miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Świętego oraz widzialne elementy: wszystko to, co pochodzi od Chrystusa i do Niego prowadzi, należy słusznie do jedynego Kościoła Chrystusowego³⁴.

Istnieje zatem jeden Kościół Chrystusowy, który trwa w Kościele katolickim rządzonego przez następcę Piotra i biskupów pozostających z nim w łączności. Dlatego za błąd należy uznać utrzymywanie twierdzenia, iż Kościół Chrystusowy

³³ DE 19.

³⁴ DE 3.

jest zbiorem Kościołów i Wspólnot kościelnych w pewien sposób zjednoczonych mimo zróżnicowania. Łącznie i w całej pełni elementy eklezjotwórcze istnieją w Kościele katolickim, a częściowo w innych wspólnotach, ich eklezjalność jest jednak w takim stopniu soteryjna, iż stwarza możliwość zbawienia ich członków³⁵.

Brak jedności Chrystusowego Kościoła jest raną zadaną całemu chrześcijaństwu. Dlatego wszyscy ochrzczeni, jako jedno mistyczne Ciało Chrystusa, są zobowiązani do angażowania się z całych sił w odbudowywanie utraconej jedności widzialnej (zewnętrznej) Kościoła. Jedności wewnętrznej, tej najgłębszej, ontycznej, Kościół jako odbicie trójjedynego Boga nigdy nie będzie pozbawiony. Mówiąc o Kościele i Kościołach należy na problem rozbicia spojrzeć z drugiej strony. Uprawnomocnione wydaje się być stwierdzenie, że to właśnie podziały ukazują jedność, stają się drogą do odnalezienia bogactwa chrześcijańskiego Objawienia. Dotykamy tu tajemnicy jedności w pojednanej różnorodności; jedności, która nas przerasta. Uczymy się od innych siostr i braci chrześcijan odczytywać całość judeo-chrześcijańskiego odsłaniania się Boga w Jezusie Chrystusie. Jest On zarówno Objawiającym nam swego Ojca, jak i przez Niego nam Objawianym, a wreszcie Objawiającym nam, ludziom wierzącym, nas samych, bo nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa. Ekumeniczny dialog pokazuje nam, że wierzymy przecież w tego samego Chrystusa, choć na różne sposoby. Wszelkie działania na rzecz jedności Kościoła Chrystusowego ubogacają naszą prawdę o innych, uczą wzajemnego poszanowania i zrozumienia dla innej mentalności, kultury i tradycji. Więcej nawet, właściwie prowadzony dialog pogłębia ostatecznie prawdę o naszym własnym Kościele, o naszej własnej konfesyjnej przynależności i treściach własnej doktryny, aby wreszcie być wspólnie bliżej Chrystusa. Najważniejszą częścią tego zaangażowania jest bez wątpienia wszelki wysiłek duchowy, gdyż ekumenizm ujawnia grzeszność wierzących i potrzebę Bożego miłosierdzia dla wszystkich.

Chrystus nie tylko chciał, aby chrześcijanie stanowili jedną wspólnotę, ale również o to się modlił. Prosił swojego Niebieskiego Ojca o dar jedności nie tylko dla swoich uczniów, ale też dla przyszłego Kościoła, czyli dla wszystkich przyszłych czcicieli Jego Imienia. Stąd rodzi się szereg problemów, które można zawrzeć w następujących pytaniach: Czy wolno nam ignorować wolę Pana? Czy można żyć w pełni chrześcijaństwem obok dramatu jego zewnętrznego rozbicia? Czy Kościół może doskonale funkcjonować, gdy skutek podziałów traci swoją ewangelizacyjną moc? Czy misjonarze są w stanie wiarygodnie przepowiadać chrześcijańską zasadę miłości w obliczu gorszących sporów i kłótni?

³⁵ DI 17.

Te pytania nurtowały wszystkich dojrzałych w wierze chrześcijan już od chwili, gdy pojawiły się pierwsze podziały. W trosce o zachowanie woli Pana, poprzez Jego naśladowanie, angażowali się oni modlitewnie w to duchowe dzieło. Modlitwa o jedność chrześcijan towarzyszyła zatem nieustannie świadkom Chrystusa i trudno tu nawet próbować odtwarzać całą historię jej przebiegu. Była ona obecna w czasach apostoelskich, w starożytności, w średniowieczu i w czasach nowożytnych Kościoła. Także dzisiaj stanowi ona najwłaściwszą drogę dla chrześcijańskiego zjednoczenia³⁶.

Już od momentu rozejścia się Kościoła Zachodu i Wschodu w XI w. zawiązywano unie. Pierwszą unię kościelną zawarto na Soborze Lyonskim w 1274 r., a kolejną na Soborze Florenckim w 1439 r. Zostały jednak odrzucone ze względu na stanowczy sprzeciw ze strony prawosławnych mnichów. Drugą falę jedności stanowiły unie partykularne, odnoszące się do Cerkwi prawosławnej określonego obszaru. Chodziło o przyjęcie zwierzchnictwa Kościoła katolickiego przez prawosławnych. Świadectwem tych działań były: unia brzeska z 1596 r. i użhorodzka z 1646 r., które zakończyły się częściowym powodzeniem, gdyż na terenach obecnej Białorusi, części Ukrainy, Zakarpacia i Siedmiogrodu powstały unickie Cerkwie greckokatolickie, istniejące do dziś. Ostatnią próbą unii było utworzenie w Polsce przez Piusa XI Kościoła katolickiego obrządku bizantyjsko-słowiańskiego, który dziś ma jedną parafię w Kostomłotach³⁷.

Natomiast między Kościołem rzymskokatolickim a wspólnotami protestantskimi oraz wspólnotą anglikańską dokonało się potężne zbliżenie w ostatnich dziesiątkach lat. Mamy nie tylko wiele dokumentów, które odnoszą się do rozstrzygnięć doktrynalnych, ale nade wszystko budujących wydarzeń w obszarze ekumenizmu praktycznego i duchowego. Trzeba tu też wskazać na poważne osiągnięcia dla chrześcijańskiej jedności w łonie samego protestantyzmu, takie jak: *Międzynarodowa Wspólnota Ekumeniczna z Taizé* – 1940 r., *Światowa Rada Kościołów* – 1948 r., *Konkordia Leuenberska* – 1973 r., *Karta Ekumeniczna* – 2001 r. czy *Europejskie Zgromadzenia Ekumeniczne*.

Współczesna nauka katolicka głosi, że jakkolwiek ekumenizm jest tylko jeden, obojętnie jak szeroko byłby ujmowany, to jednak w zależności od rozłożenia akcentów i obszarów należy rozróżniać – stosownie do soborowego Dekretu o ekumenizmie *Unitatis Redintegratio* i *Dyrektorium ekumenicznego* – między ekumenizmem duchowym (*oecumenismus spiritualis*), doktrynalnym (*oecumenismus scientialis*) i praktycznym (*oecumenismus practicalis*). Zasadnicze i największe znaczenie przysługuje ekumenizmowi duchowemu, który dosyć szeroko potraktował w swoim nauczaniu Drugi Sobór Watykański:

³⁶ Por. A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan*, Kraków 2011, s. 59–60.

³⁷ Por. tamże, s. 176–187.

To nawrócenie serca i świętość życia, łącznie z publicznymi i prywatnymi modlitwami o jedność chrześcijan, należy uznać za duszę całego ruchu ekumenicznego, a słusznie można je nazwać ekumenizmem duchowym³⁸.

³⁸ DE 8.

Zakończenie

Zaprezentowana powyżej teologiczna refleksja próbująca ogarnąć cały fenomen Kościoła jest niewystarczająca. Widać to wyraźnie z perspektywy zakończenia. Nie idzie tu naturalnie jedynie o merytoryczne przedłożenie dostatecznej ilości materiału eklezjologicznego. Trzeba bowiem niezachwianie pamiętać, iż Kościół jest tajemnicą, misterium bosko-ludzkim. Jako rzeczywistość wieloaspektowa jest ona w całym swoim bogactwie trudno dostępna refleksji naukowej. Dlatego do jej uchwycenia potrzeba zaangażowania całego człowieka wierzącego. Problemy z właściwym rozumieniem Kościoła Trójjedynego Boga istniały nieustannie, co jest zrozumiałe. Więcej nawet, będą one istnieć, bo jak adekwatnie wypowiedzieć boskie działanie wyrażane w ludzkiej aktywności? To, co słabe, niedoskonałe, naznaczone błędem i obarczone grzechem, ma służyć przekazywaniu świętej rzeczywistości zbawczej Boga.

Niemniej jednak w pięciu głównych rozdziałach niniejszego podręcznika pokazaliśmy istotne elementy katolickiej doktryny o Kościele, kładąc przy tym szczególnie akcent na przewodnie myśli soborowej konstytucji *Lumen gentium*.

Najpierw postawiliśmy pytanie o Kościół, a przede wszystkim o jego niezbędność do zbawienia. Ujawniła się tu od razu specyfika katolickiej nauki o Kościele, wyrażająca się w uwypukleniu jego sakramentalności w porównaniu z innymi wyznaniem chrześcijańskimi. Na tej płaszczyźnie Jezus Chrystus jawi się jako prasakrament, natomiast Kościół jako sakrament podstawowy. Już na tym etapie refleksji wystąpiło napięcie pomiędzy nauką o jednym Kościele z *Symbolu wiary* z jednej strony, a z drugiej – faktycznym stanem wielości istniejących Kościołów chrześcijańskich. Napięcie między jednością a różnorodnością okazuje się jednak być pozytywnym elementem eklezjologii.

Drugi rozdział poświęcony został genezie i misji Kościoła w świetle objawienia judeo-chrześcijańskiego. Wyszliśmy tu od preegzystencji Kościoła w odwiecznym zamyśle Boga Ojca. W punkcie drugim zajęliśmy się zwołaniem ludu Izraela przez Jahwe (przymierze z Abrahamem, z Mojżeszem, z Namiotem Spotkania i Świątynią Jerozolimską jako typami Kościoła oraz ideą wybrania „Reszty” w ła-

sce). Po eklezjogenezie starotestamentalnej przeszliśmy do Nowego i wiecznego Przymierza Jezusa Chrystusa (królestwo Boże a Kościół, uczniowie i uczennice a kolegium apostołów, Ostatnia Wieczerza, męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa). Następnie wskazaliśmy na dzisiejszy Kościół Ducha Świętego, który jest prowadzony ku swojemu eschatycznemu dopełnieniu. Pielgrzymujący lud Boży nie może bowiem nigdy zatracić swojego eschatologicznego charakteru.

W kolejnym rozdziale uwaga została skupiona na rozwoju eklezjologii katolickiej. W dwutysiącletniej historii refleksji Kościoła nad samym sobą wyodrębniło dziewięć etapów rozwoju eklezjologii. Okres pierwszy, biblijno-patrystyczny, cechowało rozumienie Kościoła jako wspólnoty charyzmatycznej. Okres drugi to powstanie Państwa Kościelnego i narodziny eklezjologii instytucjonalnej. Trzeci etap charakteryzuje konsolidacja ujmowania Kościoła jako instytucji. Czwarty etap opisywał Kościół jako niewidzialną wspólnotę w postulatach ruchów reformacyjnych. Kolejny czas wyznaczył Sobór Trydencki i jego rozumienie Kościoła jako „doskonałej społeczności”. Szósty etap to oświeceniowe herezje (febronianizm, józefinizm, gallikanizm), redukujące Kościół do jednej z wielu użytecznych dla państwa instytucji. Następny etap ukazywał odrodzenie eklezjologii, jakie miało miejsce w XIX i XX wieku. Przedostatni etap to nowe samookreślenie się Kościoła, jakie dokonało się na Soborze Watykańskim II, gdzie zbliżono się do tajemnicy Kościoła w jego sakramentalności, dowartościowując jego teandryczność. Dziewiąty etap prezentuje posoborową naukę o Kościele i jego ujęcie jako wspólnoty eucharystycznej. Chodzi tu również o aplikację soborowych postanowień zarówno w refleksji teologicznej, jak i w życiu pastoralnym.

W akademickim wykładzie o Kościele nie mogło zabraknąć kwestii znaków jego prawdziwości. Chodziło tu naturalnie o cztery podstawowe znamiona Kościoła, zawarte w *Credo Nicejsko-Konstantynopolitańskim*: jedność, świętość, powszechność i apostołskość. Przy zauważeniu kwestii dyskusyjnych i stanowiących przedmiot ekumenicznego dialogu chodziło nam o ukazanie biblijno-historycznych racji eklezjologii katolickiej, na których opiera się nauczanie ostatniego soboru. Ukazana została też kościelna struktura. Kościół Chrystusowy, choć w różnej mierze trwa w istniejących historycznie Kościołach, to jednak w sposób pełny realizuje się w Kościele rzymskokatolickim. Ten rozdział dopełniło również znamię maryjności, gdyż Kościół Trójjedynego Boga nie może nie być maryjny.

Naszą refleksję wieńczy prezentacja podstawowych Kościołów i wspólnot tworzących wielką rodzinę wezwaną do ekumenicznego zaangażowania. Jedność Bożego Kościoła z pewnością nie będzie jedynie wynikiem dialogów doktrynalnych, czy też praktycznego wkładu świadomych wagi tego problemu chrześcijan, ale jest nade wszystko rozumiana jako ofiara dokonana przez każdego

ochrzczonego w Duchu Świętym. Ma ona na celu jak najmocniejsze zespolenie z Chrystusem, z braćmi i siostrami.

Przybliżenie rzeczywistości Kościoła, który jest depozytariuszem Objawienia, wywołuje jednak dalsze pytanie: jak się poznaje i w sposób właściwy interpretuje Objawienie? W istocie chodzi o refleksję nad samą teologią, jej naturą, źródłami i metodami. Te zasygnalizowane zagadnienia zostaną podjęte w kolejnym tomie naszego podręcznika teologii fundamentalnej.

Wykaz skrótów

ALP – M. Michalski (red.), *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1–2, Warszawa 1975.

BF – S. Głowa, I. Bieda (red.), *Breviarum fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1988.

DE – *Dekret o ekumenizmie Unitatis Redintegratio*, [w:] *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań-Warszawa 1968.

DI – Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła *Dominus Iesus*, Watykan 2000.

DKW – Dekret o Kościołach Wschodnich katolickich *Orientalium Ecclesiarum*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań-Warszawa 1968.

DM – Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań-Warszawa 1968.

Denzinger, A., Schönmetzger A., (red.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae 1976, (skrót – DS)

EK – *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1985–2014, tomów 20.

HFTh – W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (red.), *Handbuch der Fundamental-theologie*, t 3: *Traktat Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1986.

KDK – Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań-Warszawa 1968.

KK – Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań-Warszawa 1968.

KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

KPK – *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1983.

KL – Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa 1968.

KO – Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa 1968.

LTF – *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki i inni, Lublin – Kraków 2002.

RMi – Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio* o stałej aktualności posłania misyjnego, Watykan 1990.

SWB – *Słownik Wiedzy Biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa [Vocatio] 1997.

t. – tom.

UUS – Jan Paweł II, *Ut unum sint. Encyklika o działalności ekumenicznej*, Watykan 1995.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ISBN 978-83-7438-835-1
9 788374 388351