

Tadeusz Gogolewski

Nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa w świetle nowej konstytucji dogmatycznej o Kościele

Collectanea Theologica 36/1-4, 93-111

1966

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

NAUKA O MISTYCZNYM CIELE CHRYSYDUSA W ŚWIETLE NOWEJ KONSTYTUCJI DOGMATYCZNEJ O KOŚCIELE

W ciągu ostatnich kilkadziesiąt lat Urząd Nauczycielski Kościoła wypowiadał się niejednokrotnie na temat Kościoła. Wśród tych wypowiedzi na szczególną uwagę zasługują trzy dokumenty: Konstytucja Dogmatyczna I o Kościele Chrystusa uchwalona dnia 18.VII.1870 r. na Soborze Watykańskim I, Encyklika o *Mistycznym Ciele Jezusa Chrystusa* ogłoszona przez Papieża Piusa XII dnia 29.VI.1943 r. oraz uchwalona dnia 21.~~XI~~.1964 r. na II Soborze Watykańskim *Konstytucja Dogmatyczna o Kościele*.

Pierwszy z tych dokumentów dotyczący jedynie zagadnienia prymatu i nieomyślności Biskupa Rzymskiego. Takie uwypuklenie jednego tylko z aspektów życia Kościoła spowodowane było nagłym przerwaniem obrad soborowych. Istnieją jednak świadectwa na to, że Sobór nie zamierzał w swej wypowiedzi na temat Kościoła ograniczyć się do tej tylko Konstytucji, która przez swój jednostronny charakter usankcjonowała apologetyczne raczej ujęcie nauki o Kościele.

Znamienny pod tym względem jest choćby sam tytuł Konstytucji, która nazwana została „pierwszą”¹. Zamierzona przez Sobór „druga” Konstytucja o Kościele Chrystusa zachowała w aktach soborowych w postaci dwóch projektów wraz z głosami w dyskusji nad pierwszym z nich. Szczególnie obszerny materiał zawiera dyskusja nad rozdziałem omawiającym Kościół jako mistyczne Ciało Chrystusa².

Myśl o Kościele jako mistycznym Ciele Chrystusa, niewyko-

¹ *Constitutio dogmatica I de Ecclesia Christi*. Denz. 1821—1840 (wyd. 32: 3050—3075). Od pierwszych słów, czyli tzw. aryngi, nosi ona również tytuł: *Pastor aeternus*. Przekład polski podaje *Breviarium Fidei*, II, 57—72 (skrót: BF).

² BF II, 46—56. Por. Ks. B. Pylak, *Kościół Mistyczne Ciało Chrystusa. Projekt Konstytucji Dogmatycznej na Soborze Watykańskim*, Lublin 1959, 8—12.

rzystana na Soborze Watykańskim I, była echem odrodzenia teologii w połowie XIX w. Ponownie stała się ona przedmiotem zainteresowania teologów w okresie międzywojennym XX w., głównie dzięki pracom E. Merscha S.J. W dużej mierze temu właśnie ożywieniu badań eklezjologicznych przypisać należy wydanie przez Piusa XII wspomnianej Encykliki³. Zawiera ona systematyczny wykład doktryny, że Kościół jest: 1. Ciałem, 2. Ciałem Jezusa Chrystusa, 3. Jego mistycznym Ciałem (Część I). Z nauki tej wyprowadza Encyklika prawdę o zjednoczeniu wiernych z Chrystusem (Część II) oraz niektóre zastosowania duszpasterskie (Część III). Wydawać by się więc mogło, że podana w Encyklice jakby synteza nauki o Kościele w oparciu o ideę mistycznego Ciała wystarczająco uzupełnia Konstytucję Soboru Watykańskiego I.

Tymczasem w 21 lat zaledwie po ukazaniu się Encykliki uznało Magisterium Kościoła za stosowne wydać nowy uroczysty dokument na ten sam temat w formie Konstytucji Dogmatycznej o Kościele uchwalonej na Soborze Watykańskim II⁴. Wysuwa ona najwyraźniej nową sytezę nauki o Kościele. Stąd nasuwa się pytanie, jaki jest wzajemny stosunek tych dwóch ostatnich wypowiedzi Kościoła o sobie samym.

I. MISTYCZNE CIAŁO CHRYSTUSA

Przypomijmy, że według Encykliki Piusa XII *dla zdefiniowania i opisanie tego prawdziwego Kościoła, jakim jest święty, katolicki, apostołski, Rzymski Kościół, nie znajdujemy niczego dostojniejszego, wspanialszego i głębszego nad wyrażenie określające go jako mistyczne Ciało Chrystusa, które to wyrażenie wpływa i niejako wykwita z licznych wypowiedzi Pisma św. i Ojców Kościoła*⁵. Stąd też, jak utrzymuje Encyklika, *nic zaiste chwalebniejszego, dostojniejszego i bardziej zaszczytnego nie można wy-*

³ Pius Papa XII, *De mystico Jesu Christi Corpore deque nostra in eo cum Christo coniunctione: Mystici Corporis Christi*. AAS 35 (1943) 193—248. Denz. 2287—2291 (3800—3822). BF II, 86—89.

⁴ *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, Constitutio Dogmatica de Ecclesia*, Typis Polyglottis Vaticanis 1964. Tytuł od aryngi: *Lumen gentium*.

⁵ Por. AAS 35 (1943) 199.

⁶ Tamże 237.

myśleć nad uczestnictwo w świętym, katolickim, apostołskim i Rzymskim Kościele⁶.

Innymi słowami, Encyklika wprowadziła całkowite utożsamienie mistycznego Ciała Chrystusa z Kościołem Rzymskokatolickim, tj. z Kościołem nazywanym tradycyjnie „Kościołem Wojującym”⁷.

Konstytucja II Soboru Watykańskiego zachowuje sam termin „mistyczne Ciało Chrystusa”, zwłaszcza w rozdziale III, który omawia hierarchiczny ustrój Kościoła, a w szczególności kolegiałność Episkopatu. Mianowicie Kościół powszechny (*Ecclesia universalis, tota, cuncta*: III 23, 2) określony jest jako „całe Ciało mistyczne”; Biskupi powinni zachęcać wiernych do jego miłości oraz mieć na względzie jego dobro, ponieważ jest ono „ciałem” ich Kościołów partykularnych. Podobnie w rozdziale I, zresztą powołując się na Encyklikę, ucy Konstytucja, że społeczeństwo zorganizowane hierarchicznie i mistyczne Ciało Chrystusa, zgromadzenie widzialne i wspólnota duchowa, Kościół istniejący na ziemi i zarazem Kościół ubogacony darami niebieskimi, nie mogą być sobie przeciwstawiane, lecz stanowią jedną złożoną rzeczywistość, która się składa z ludzkiego i boskiego elementu, na wzór tajemnicy Słowa Wcielonego (I, 8, 1).

Równocześnie jednak w rozdziale VII, ukazującym eschatologiczny charakter Kościoła Pielgrzymującego (*Ecclesia peregrinans, Ecclesia viatorum*: VII, 48, 3, 50, 1 — nowa terminologia wprowadzona przez Konstytucję), podkreślona została *wspólnota całego mistycznego Ciała Chrystusa (communione totius Iesu Christi Mystici Corporis*: VII, 50, 1). Konstytucja rozumie przez nią *unię naszą z Kościołem w niebie (unio nostra cum Ecclesia coelesti*: VII, 50, 4), czyli *żywotne współuczestnictwo z braćmi, którzy są już w chwale niebieskiej względnie jeszcze oczyszczają się po śmierci* (VII, 51, 1).

Wprowadzenie dwóch odmiennych znaczeń tego samego określenia „mistyczne Ciało Chrystusa” jest bardzo charakterystyczne dla Konstytucji. Oznacza to bowiem, że Sobór świadomie rezygnuje z jednoznacznej definicji Kościoła traktując go jako rzeczywistość zbyt bogatą, aby dała się zamknąć w ścisłych kategoriach pojęciowych. Konstytucja usiłuje raczej opisać niż zdefinio-

⁷ Tamże 193.

wać Kościół i w tym sięga po obrazowy język Pisma św. oraz patrystyki. Ten „powrót do źródeł”, żywo postulowany przez teologię współczesną, pozwolił Konstytucji przedstawić w sposób możliwie pełny obraz tej jedynej w swoim rodzaju rzeczywistości, jaką stanowi Kościół.

Natomiast, wbrew pozorom, Encyklika P i u s a XII zbyt jednostronnie zaakcentowała instytucjonalny tylko charakter Kościoła, a tym samym w istocie rzeczy niewiele odeszła od apologetyczno-prawnej koncepcji Kościoła usankcjonowanej na I Soborze Watykańskim. Na fakt ten zwrócił swego czasu uwagę Y. C o n g a r OP. Jego zdaniem, zawarta w Encyklice doktryna o mistycznym Ciele Chrystusa stanowi poważne odchylenie nie tylko od tomistycznej i w ogóle scholastycznej teologii mistycznego Ciała, ale przede wszystkim od objawionej nauki, zawartej zwłaszcza w Listach św. Pawła⁸. Nie podważa to, oczywiście, w niczym autorytetu samej Encykliki, która jako okolicznościowa wypowiedź zwyczajnego Magisterium kościelnego spełniła swoją historyczną, doniosłą rolę w formowaniu się aktualnej świadomości Kościoła o sobie, pomimo że nie była wyposażona w prerogatywę nieomyślności, skoro taka encyklikom w zasadzie nie przysługuje⁹. Toteż i wszelka dyskusja nad Encykliką *Mystici Corporis Christi* nie idzie w kierunku atakowania jej jako takiej, ale jedynie wykazania, że zawarta w niej doktryna o mistycznym Ciele Chrystusa została w ciągu wieków obciążona treścią dodaną do Objawienia, chociaż niewątpliwie doniosłą dla całości życia Kościoła w jego historycznych uwarunkowaniach.

I tak, zdaniem Y. C o n g a r a, należy przyjąć jako dość zgodny wynik dociekań współczesnych egezetów, że idea „Ciała Chrystusa” naszkicowana w tzw. wielkich Listach św. Pawła nie jest tematycznie związane z ideą „Głowy” występującą w jego Listach więziennych, która podkreśla raczej moment władzy pochodzącej od Chrystusa. W obrazie zaś „Ciała Chrystusa” wysuwa

⁸ Por. omówienie publikacji eklezjologicznych w: *Bulletin Thomiste* 8 (1947—1953) 1211—1232, przedrukowane [w:] Y. M.-J. C o n g a r OP, *Sainte Église. Etudes et approches ecclésiologiques* (Unam Sanctam 41), Paris 1963, 640—658.

⁹ Por. P. N a u OSB., *Une source doctrinale: Les Encycliques. Essai sur l'autorité de leur enseignement*. Paris 1952, 68—81; F. M. Gallati OP., *Wenn die Päpste sprechen. Das ordentliche Lehramt des Apostolischen Stuhles und die Zustimmung zu dessen Entscheidungen*, Wien 1960, 41—57.

się na pierwszy plan biblijno-semicki sens samego pojęcia „ciało”, rozumianego mianowicie jako czynne ujawnienie się istoty żywej, której samo życie jest z natury swej niewidzialne. Natomiast zawierający się w tym pojęciu także sens stoicki, który w odniesieniu do społeczeństwa uwydatnia korporatywny, socjologiczno-organiczny jego charakter jako żywego organizmu, jest dla św. Pawła drugorzędny. Stąd ludzkie Ciało Chrystusa zmartwychwstałego stanowi przejaw Jego Boskiej działalności, a Kościół jest „Ciałem Chrystusa” w tym znaczeniu, że należy do Chrystusa oraz ukazuje Jego obecność i działanie w świecie. Podobnie, mówiąc o wiernych jako „członkach” ma św. Paweł na myśli nie porządek socjologiczno-organiczny Kościoła, lecz po prostu cząstkowy przejaw tego nadprzyrodzonego życia, którego po prostu ujawnieniem jest całe „Ciało”. Orientacja więc Pawłowej myśli jest przede wszystkim chrystologiczno-soteriologiczna, a nie eklezjologiczno-instytucjonalna¹⁰.

Ta sama orientacja przetrwała w teologii patrystycznej, która chętnie rozwijała idee Pawłowe (*Christus totus* u św. Augustyna). W tym też duchu rozbudowała pojęcie „ciała” teologia scholastyczna podkreślając w społeczeństwie nie tyle jego widzialność co „jedność porządku”, tj. wielość uporządkowaną według stosunku do wspólnej zasady (*aliqua multitudo ordinata*, S. Th. III, 8, 1 ad 2). Taką zasadą dla „Ciała Chrystusa” jest Bóg względnie sam Chrystus jednoczący z Bogiem sprawiedliwych wszystkich czasów, od Abła począwszy, oraz wszelkie w ogóle byty duchowe z Aniołami włącznie. Do tak pojętego Kościoła stosowała scholastyka również określenie patrystyczne „zgrupowanie wiernych”. Nawet idea „Głowy” otrzymała u scholastyków XIII w. ten sam chrystologiczno-soteriologiczny charakter przez rozpracowanie pojęcia łaski właściwej Chrystusowi jako Głowie Kościoła¹¹.

Na specjalną uwagę zasługuje fakt dodania w średniowieczu do wyrażenia „Ciało Chrystusa” przymiotnika „mistyczne”. Jak wykazał H. de Lubac SP., sam zwrot „Corpus mysticum” po-

¹⁰ Por. Y. M.-J. Congar, dz. cyt. 28 ns.

¹¹ Por. Y. M.-J. Congar OP., *Esquisses du mystère de l'Église* (Unam Sanctam 8), Paris 1941, 69—78; *Sainte Église*, dz. cyt. 27; O. R. Kostecki OP., *Świętość Chrystusa Głowy Ciała Mistycznego*. Studium spekulatywno-dogmatyczne, Poznań 1952, 217—222; Ks. W. Krześniak, *Łaska Głowy Ciała Mistycznego jako źródło łaski według św. Tomasza*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 6 (1959) 5—35.

jawił się w IX w., ale bynajmniej nie w odniesieniu do Kościoła, tylko do Eucharystii, której związek z Kościołem podkreślany był od czasów starożytności chrześcijańskiej. U św. Augustyna, pod wpływem sporu z donatystami, powiązanie to nabrało szczególnej doniosłości. Pisarze łacińscy VII—IX w., zależni bezpośrednio lub pośrednio od św. Augustyna, powszechnie ujmowali stosunek Eucharystii do Kościoła jako stosunek przyczyny do skutku, środka do celu lub znaku do rzeczywistości. W takim połączeniu na pierwszy plan wysuwał się siłą rzeczy sam Kościół. Stąd był on nazywany „Ciałem Chrystusa” per excellentiam, bez dodatkowych określeń. Nawet wyrażenie „komunia” nierzadko oznaczało raczej jedność z Kościołem niż przyjęcie Sakramentu. Obok zaś tak pojętego „Ciała Chrystusa” oraz Jego Ciała sakramentalnego odróżniano jeszcze Jego Ciało historyczne, co pociągało za sobą możliwość nieporozumień terminologicznych. W sporze eucharystologicznym, jaki w pierwszej połowie IX w. wywołał Paschasiusz Radbertus, opat z Korbei, zarówno on sam jak i trzej jego przeciwnicy (R a t r a m n u s, Rabanus M a u r u s i G o t s z a l k), zaczęli niezależnie od siebie stosować określenie „Ciało mistyczne” dla szczególniejszego wyodrębnienia właśnie sakramentalnego Ciała Chrystusa ¹².

W tym znaczeniu aż do połowy XII w. Kościół pojmowany był jako „Ciało prawdziwe” (*Corpus verum*), w którym „Ciało mistyczne” (*Corpus mysticum*) czyli eucharystyczne wydaje swój owoc i osiąga całą prawdę stając się przez Komunię jego mistyczną zasadą. Z czasem jednak zaczęła się formować inna terminologia. Piotr L o m b a r d rozróżnił „podwójne ciało Chrystusa” właściwe (*caro propria*) czyli sakramentalne (*sacramentum-et-res*) oraz mistyczne (*caro mystica*), tj. Kościół (*res-et-non-sacramentum*). W glossach i komentarzach do dzieła L o m b a r d a „*caro mystica*” przybrała formę „*Corpus mysticum*” i w tej postaci przyjęła się ostatecznie w teologii scholastycznej. Odtąd za właściwy owoc Eucharystii (*res sacramenti*) uważana była jedność „Ciała mistycznego”, bez której nie może być zbawienia (S. Th. III, 73, 3 c; por. III, 8, 1 c). Jak już wspomnieliśmy, „Ciało” to rozumiane było

¹² Por. H. de L u b a c, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen age. Étude historique* (Théologie 3), Paris² 1949, 34—46.

jako podmiot duchowego wpływu Chrystusa, jego „Głowy”, nie zaś jako widzialny i społeczny organizm¹³.

Dopiero użycie wyrażenia „unum corpus mysticum” przez Papieża Bonifacego VIII w bulli *Unam Sanctam* z dnia 18.XI.1302 r., skierowanej przeciwko królowi francuskiemu, Filipowi Pięknemu, wpłynęło decydująco na zmianę tradycyjnej treści tego określenia. Zostało ono bowiem wykorzystane w tym dokumencie dla umocnienia władzy Następcy św. Piotra jako widzialnej głowy Kościoła¹⁴. Po tej linii poszły ówczesne traktaty eklezjologiczne, rozprawiające na temat papieskiej i królewskiej władzy (Jakub z V i e r b o, Egidiusz R z y m s k i, Jan z P a r y ż a i inni). Równocześnie Kościół czuł się zmuszony podkreślać swą widzialną stronę także przeciwko licznym ruchom religijnym, które od średniowiecza aż po reformację forsowały w różnych odmianach ideę niewidzialnego, duchowego Kościoła¹⁵.

Ta polemiczna, obronna postawa zaciążyła zwłaszcza na Soborze Trydenckim oraz na wyrosłej z niego całej późniejszej teologii. Najpełniejszym jej wyrazem stała się klasyczna po dziś dzień, a wywodząca się od kard. R. Bellarmina, definicja Kościoła jako widzialnego społeczeństwa nadprzyrodzonego, opartego na trzech elementach: wierze, sakramentach i władzy. Ta właśnie jednostronna koncepcja Kościoła utrzymała się, jak widzieliśmy, zarówno na Soborze Watykańskim I jak i w Encyklice P i u s a XII, a nawet w późniejszych enuncjacjach Kościoła. Mianowicie z okazji dyskusji amerykańskich teologów nad zdaniem „poza Kościołem nie ma zbawienia”, Najwyższa Kongregacja św. *Oficjum* w Liście do Abp. Bostonu z dnia 8.VIII.1949 r. wyjaśniła, że stanowi ono dogmat ze zwyczajnego nauczania kościelnego. To nieomyślne sformułowanie wyraża nakaz samego Chrystusa, z którego woli mamy być przez Chrztost wcieleni w Jego Mistyczne Ciało, jakim jest Kościół. Skoro Kościół jest zatem środkiem zbawienia nie z wewnętrznej konieczności, lecz tylko z ustanowienia Bożego, wystarcza przynależność do niego choćby w pragnieniu czy życzeniu i to nawet domyślnym, byle połączonym z miłością dosko-

¹³ Por. H. de Lubac, dz. cyt. 116—121; Y. Congar, *Kirche*, II. *Dogmen-geschichtlich*, art. [w:] H. Fries (Hrsg.), *Handbuch Theologischer Grund-begriffe*. München 1962, 1, 805 ns.

¹⁴ *Denz.* 468—469 (870—875). BF II, 13—14.

¹⁵ Por. Y. M.-J. Congar, *Esquisses*, dz. cyt. 59 ns.

nałą i wiarą nadprzyrodzoną. W tym sensie, jak przypomina List *św. Oficjum*, Encyklika Piusa XII jasno odróżniła tych, którzy rzeczywiście należą do Kościoła, od tych, których do mistycznego Ciała Odkupiciela pociąga nieuświadomione życzenie i pragnienie¹⁶. Podobnie w Encyklice *Humani generis* z dnia 12.VIII.1950 r. zostali upomnieni ogólnie ci teologowie, którzy nie czuli się przekonani doktryną poprzedniej Encykliki, iż mistyczne Ciało Chrystusa i Kościół Rzymskokatolicki są jednym i tym samym, albo też sprowadzali do czystej formuły konieczność przynależenia do prawdziwego Kościoła dla dostąpienia zbawienia wiecznego¹⁷.

Pomimo tego rodzaju autorytatywnych upomnień doktryna utożsamiająca mistyczne Ciało Chrystusa z Kościołem Rzymskokatolickim nie przestała nadal budzić sprzeciwu ze strony różnych teologów. Ubolewali oni zwłaszcza nad tym, że nie uwzględnia ona należyście osiągnięć współczesnej teologii biblijnej, a jednocześnie ulega opiniom tych teologów, którzy wciąż jeszcze upatrują niebezpieczeństwo dla Kościoła w zbyt spirytualistycznej i ponadhistorycznej koncepcji mistycznego Ciała. Do tych ostatnich zaliczono szczególnie S. Trompa SJ., z uwagi na jego poglądy uderzająco zbieżne ze stanowiskiem Encykliki¹⁸.

Sam zaś Y. Congar nie zawahał się ocenić Encykliki jako zawierającej wprawdzie bogatą i zwartą logiczną syntezę, ale nie ogarniającą wszystkich aspektów misterium Kościoła; pomimo cytowania tu i ówdzie tekstów z Ojców greckich, pomyślana ona została jedynie w perspektywie łacińskiej tradycji teologicznej stanowiąc swego rodzaju połączenie Augustyna i Tomasza z Bellarminem¹⁹.

Nic dziwnego, że uchwalona na II Soborze Watykańskim jako wynik zbiorowej pracy wielu teologów i Ojców Soboru nowa *Konstytucja Dogmatyczna o Kościele* oparta została na innych podstawach.

¹⁶ Denz. (3866—3873). BF II, 90—94.

¹⁷ AAS 42 (1950) 571. Denz. 2319. BF II, 97.

¹⁸ Por. Y. M.-J. Congar, *Sainte Église*, dz. cyt. 502 ns. 560. 653; V. Morel OFM Cap., *Le Corps mystique du Christ et l'Église catholique romaine*, *Nouvelle Revue Théologique* 70 (1948) 703—726; M. Nothomb, *L'Église et le Corps du Christ*, *Irénikon* 25 (1952) 226—248; K. Rahner, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII. Mystici Corporis Christi*, [w:] K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. II, Einsiedeln⁶ 1942, 7—94.

¹⁹ Por. Y. M.-J. Congar, *Sainte Église*, dz. cyt. 30.

II. KOŚCIÓŁ JAKO LUD BOŻY

Instytucjonalna koncepcja Kościoła jako nadprzyrodzonego społeczeństwa, którego zadaniem jest dostarczanie wiernym środków prowadzących do zbawienia, sprowadzała w gruncie rzeczy rolę wiernych w Kościele do biernego korzystania przez nich z owych środków. Natomiast Konstytucja ukazuje Kościół jako wspólnotę wiernych (*communitas*) i to umieszczoną w szerokiej perspektywie całej ekonomii zbawienia, sięgającej swymi początkami przedwiecznej myśli Bożej.

Dzięki temu po raz pierwszy nauka o Kościele oparta została o silny fundament trynitarny, podczas gdy dotychczasowe ujęcie Kościoła wiązało go jedynie z osobą Chrystusa jako jego Założyciela. Czyniąc mianowicie aluzję do greckiej etymologii słowa „Ecclesia”, które nawet po łacinie zatrzymało swe pierwotne brzmienie (ek kalein = zwoływać), uczy Konstytucja, że Ojciec Przedwieczny postanowił wszystkich wierzących w Chrystusa „zwołać”, „zebrać” w jednym, świętym Kościele (I, 2; II, 13, 1; VII, 50, *4).

Ten odwieczny plan Boży zbawienia całej ludzkości w Chrystusie nosi u św. Pawła miano „misterium” (1 Kor 2, 7; Rz 16, 25; Ef 1, 9; Kol 1, 26; 1 Tym 3, 16) względnie „misterium Boga” (Kol 2, 2) lub „misterium Chrystusa” (Ef 3, 4; Kol 1, 27; 4, 3) i obejmuje kilka kolejnych stadiów. Najpierw zbawczy plan Boga Ojca zapowiadany był przez proroków; w pełni objawił go słowem, czynem i własną osobą Chrystus; a po Nim misję głoszenia tego „misterium” przejął Kościół. Apostoł narodów nie nawiązuje tu bynajmniej do misteriów hellenistycznych, lecz do myśli Starego Testamentu (Daniel, Księga Mądrości)²⁰.

Konstytucja przyswaja sobie w całości tę koncepcję posługując się zarówno terminologią Pawłową (I, 3; 8, 4) jak i przyjętym z patrystyki terminem „misterium Kościoła”, który jest kontynuacją myśli Apostoła (Didache, Orygenes, Ambroży, Beda)²¹.

²⁰ Por. K. Prüm m, *Mysterium*, art. w: J. B. Bauer (Hrsg.), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz² 1962, 884—903; O. A. Jankowski OSB., *O biblijnych kategoriach sakramentologii*, Ateneum Kapłańskie 65 (1964) 269—276.

²¹ Por. V. Warnach, *Kirche*, [w:] J. B. Bauer, dz. cyt. 701—706; S. Tromp SJ., *Corpus Christi quod est Ecclesia. I. Introductio generalis*, Romae² 1946, 99 ns.; P.-Th. Camelot OP., *Mysterium Ecclesiae. Zum*

To „misterium” obejmuje zapowiadanie Kościoła w sposób obrazowy od początku świata (I, 2), potem cudowne jego przygotowanie w historii narodu izraelskiego i Starego Przymierza, aż wreszcie ustanowienie w ostatecznych czasach, przez które Konstytucja rozumie za Pismem św. zjawienie się Chrystusa na ziemi (VII, 48, 2; por. 1 Kor 10, 11). Z kolei ten Kościół Chrystusowy objawiony został światu przez zesłanie Ducha Świętego (I, 2). Swe chwalebne jednak dopełnienie osiągnie dopiero przy końcu czasów, tj. kiedy razem z Chrystusem ponownie przychodzącym na ziemię okaże się w chwale (I, 6, 5) i objawi w pełnym blasku (I, 8, 4; VII, 48, 1).

Dzięki ukazaniu tej ciągłości dzieła zbawienia podkreślona została w szczególny sposób wewnętrzna jedność wszystkich wiernych w Kościele, których Konstytucja określa słowami św. Cypriana jako *lud zjednoczony w oparciu o jedność Ojca i Syna i Ducha Św.* (I, 4, 2). Konstytucja przywraca więc właściwe miejsce i czynną rolę zwykłym wiernym w Kościele, którzy razem z Pasterzami objęci zostali nową nazwą o biblijnym pochodzeniu: *Lud Boży*. Termin ten (*laos*) nie jest nawet zaczerpnięty z języka Pawłowego, gdzie występuje raczej w cytatach ze Starego Testamentu (Rz 9—11; 15, 10 ns.; 1 Kor 10, 7; 14, 21; 2 Kor 6, 16), lecz z Septuaginty, która zaczęła stosować go stale do ludu wybranego. Sam Apostoł skupia swą uwagę bardziej na mnogości ludów na ziemi (*ethne* = *podanie*) suponując istnienie pochodzącego od Abrahama ludu wybranego, którego przedłużenie stanowi Lud Boży Nowego Testamentu (por. Rz 1, 15; Gal 3, 8; Tyt 2, 14). To przedłużenie dotyczyło najpierw chrześcijan pochodzących z judaizmu (por. Dz 18, 10), a dopiero potem chrześcijan nawróconych z pogan (por. Dz 15, 14)²².

Znamienny jest przy tym fakt, że pojęcie Ludu Bożego wprowadza Konstytucja równocześnie w dwóch znaczeniach, dokładnie odpowiadających dwom użytym w niej znaczeniom „mistycznego Ciała Chrystusa”. Z jednej bowiem strony przez „Lud Boży”, którego przygotowaniem i obrazem był naród wybrany Starego Te-

Bewusstsein der lateinischen Väter, w: J. Daniélou-H. Vorgrimler (Hrsg.), *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit* Freiburg im Br. 1961, 134—151.

²² Por. L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul* (Unam Sanctam 10), Paris² 1948, 12; Ks. J. Kudasiewicz, *Lud Boży*, Ateneum Kapłańskie 68 (1965) 276—289.

stamentu, rozumie Konstytucja lud mesjanistyczny Nowego Przymierza. Głową tego nowego i powszechnego Ludu synów Bożych jest sam Chrystus (II, 13, 1). Chodzi zatem o mistyczne Ciało Chrystusa w sensie węższym, tj. o Kościół Rzymskokatolicki, z tym jednak, że nowy termin podkreśla nie socjologiczno-organiczny ustrój Kościoła, tylko jego charakter jako wspólnoty wierzących. Do wspólnoty tej Konstytucja zalicza hierarchię i katolików świeckich, a nadto stan zakonny (uznany nie za stan pośredni, lecz odrębny, rekrutujący się zarówno z duchownych jak i ze świeckich: VI, 43, 2).

Tym samym wszakże terminem „Lud Boży” nazywa Konstytucja jednocześnie mistyczne Ciało Chrystusa w szerszym znaczeniu, obejmującym nie tylko Kościół Pielgrzymujący, lecz także Triumfujący i Cierpiący (VII, 50, 3). Dopóki bowiem Chrystus nie zjawi się powtórnie w chwale, część Jego uczniów pielgrzymuje na ziemi, inni oczyszczają się po śmierci, a jeszcze inni zażywają już pełnej chwały. W ten sposób wszyscy, którzy są Chrystusowi, mając Jego Ducha, zrastają się w jeden Kościół i nawzajem żespalają w Chrystusie (VII, 49).

Jednak Konstytucja nie ogranicza się do wprowadzenia szeregu pojęć wziętych osobno, lecz doszukuje się relacji pomiędzy nimi. I tak ideę Ludu Bożego uzupełnia pojęciem Ciała Chrystusa, ale wziętym nie w jego pochodnym, instytucjonalnym sensie, tylko w pierwotnym, biblijnym znaczeniu. Mianowicie powołanie nowego Ludu Bożego wiąże Konstytucja z historycznym działaniem Chrystusa. Zamiast jednak kłaść nacisk na patrystyczny motyw przebiccia boku Chrystusa na krzyżu, jak to uczyniła Encyklika²³, Konstytucja nawiązuje raczej do Ostatniej Wieczerzy. Wtedy bowiem Chrystus ustanowił Nowy Testament we krwi swojej (por. 1 Kor 11, 25), tj. Nowe Przymierze, którego typem było Przymierze Starego Testamentu przypieczętowane krwią ofiar, jaką Mojżesz pokropił lud izraelski (por. Wj 24, 8). Dzięki temu Nowemu Przymierzemu powstał nowy Lud Boży, złożony już nie tylko z narodu wybranego, ale także z pogan, oraz zjednoczony nie więzami ciała, lecz w Duchu św. (II, 9, 1).

Podobnie, zamiast wiązać ustanowienie Kościoła z przekazaniem prymatu św. Piotrowi w myśl dotychczasowej apologetyki,

²³ AAS 35 (1943) 205 ns.

Konstytucja mówi tylko o powierzeniu przez Chrystusa tego jedy- nego Kościoła Chrystusowego (który w Symbolu wiary wyznajemy jako jeden, święty, katolicki i apostołski) pasterskiej pieczy św. Piotra (por. J 21, 17). Ma on wraz z pozostałymi Apostołami roz- szerzać go i rządzić nim (por. Mt 28, 18 n.), tak aby stał się dla całego świata kolumną i podporą prawdy (por. 1 Tym 3, 15: II, 8, 2). Z woli więc Chrystusa w założonym przez Niego Kościele mają do końca wieków istnieć pasterze jako następcy Apostołów, których Chrystus posłał tak jak sam został posłany przez Ojca (por. J 20, 21: III, 18, 2).

Natomiast po dokonaniu przez Chrystusa całego dzieła odku- pienia, tj. po Jego śmierci i zmartwychwstaniu oraz zesłaniu Du- cha Świętego, Kościół został nie tylko objawiony światu jako nowy Lud Boży (I, 2), ale ponadto przeobrażony w „Ciało Chry- stusa” (I, 7, 1). Mianowicie w Ciele tym poprzez sakramenty, a zwłaszcza Chrzest i Eucharystię, wierzący łączą się w tajemniczy, lecz realny sposób z Chrystusem Umęczonym i Chwalebny (I, 7, 2). W ten sposób Konstytucja ożywia drogą dla starożytności chrześci- jańskiej myśl o szczególnej więzi łączącej Kościół z Eucharystią. Wprawdzie i Encyklika Piusa XII podkreślała, że w Sakramencie tym połączenie mistycznego Ciała ze swą Głową osiąga w życiu doczesnym jakby szczyt, przez co Eucharystia staje się żywym i przedziwnym obrazem jedności Kościoła²⁴, ale Konstytucja ujmuje tę więź o wiele głębiej i szerzej.

Według niej, Ofiara Eucharystyczna stanowi wśród innych sakramentów nie tylko szczyt, ale i źródło całego życia Ludu Bo- żego (II, 11, 1). Wierni umocnieni nią wyrażają w konkretny spo- sób jedność Ludu Bożego, której ten Sakrament jest nie tylko wymownym znakiem, ale i cudowną przyczyną sprawczą (tamże). Dzięki bowiem Eucharystii cały Kościół ustawicznie żyje i wzrasta (III, 26, 1), a poszczególne Kościoły, pod przewodnictwem swoich Biskupów, stają się symbolem owej miłości i jedności Ciała mi- stycznego, bez której — jak uczyła scholastyka — nie może być zbawienia (tamże). Ponadto Ofiara Eucharystyczna łączy jak naj- ściślej Kościół Pielgrzymujący z kultem składanym Bogu w Trójcy Jedynemu przez Kościół Triumfujący w niebie (VII, 50, 4). Tę jedność określa Konstytucja w starochrześcijańskim duchu tym

²⁴ Tamże 232 ns.

samym terminem *communio* (VII, 50, 1; por. VII, 51, 1; VIII, 69 — *Sanctorum Communio*), którym oznacza Komunię Eucharystyczną (II, 11, 1) oraz wspólnotę wiernych w Kościele z Chrystusem i nawzajem ze sobą. (I, 7, 2; por. II, 9, 2; VII, 50, 3).

Ten Kościół Chrystusa, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczeństwo, posiada swoją konkretną formę istnienia w Kościele Katolickim (I, 8, 2). Konstytucja zatem nie dotyka spornej dla teologów kwestii utożsamienia względnie odróżnienia Kościoła Rzymskokatolickiego i mistycznego Ciała Chrystusa. Podkreśla natomiast w sposób pozytywny, że Kościół Chrystusa istnieje konkretnie w Kościele rządzonym przez następcę św. Piotra i pozostających z nim w łączności Biskupów. Na oznaczenie zaś tej łączności posługuje się Konstytucja znowu terminem „komunia” (por. III, 18, 2; 25, 1. 2) w nawiązaniu do Dz 2, 42 (por. II, 13, 1), nazywając ją apostołską (III, 24, 2), kościelną (II, 13, 3), hierarchiczną (III, 21, 2; 21, 1) i przypisując ją jednoczącemu działaniu Ducha Świętego (I, 4, 1). Termin ten rozszerza zresztą Konstytucja również na jedność duchowieństwa ze swoim Biskupem (III, 29, 1) oraz nawzajem ze sobą (III, 28, 3; V, 41, 3), a także na braterską współpracę zakonów w Kościele (VI, 43, 1).

W podobnie pozytywny sposób ujmuje Konstytucja problem Kościoła jako środka koniecznego do zbawienia. Skoro bowiem spodobało się Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem jakiegokolwiek powiązania, lecz ustanowić z nich lud, który by uznawał Go w prawdzie i Jemu w świętości służył (II, 9, 1), Kościół Pielgrzymujący jest konieczny do zbawienia (II, 14, 1). Konieczność tę potwierdził sam Chrystus podkreślając nieodzowność wiary i Chrztu do zbawienia (por. Mk 16, 16; J 3, 5: tamże).

Stąd Konstytucja widzi w Ludzie Bożym niezniszczalny związek jedności, nadziei i zbawienia dla całej ludzkości, chociaż aktualnie Lud ten nie obejmuje wszystkich ludzi, a często przypomina raczej małą trzodę (II, 9, 2). Ustanowiony przez Chrystusa jako wspólnota życia, miłości i prawdy służy Mu za narzędzie zbawienia wszystkich będąc dla całej ludzkości światłością świata i solą ziemi (Mk 5, 13—16: tamże). Dlatego Konstytucja nazywa Kościół powszechnym sakramentem zbawienia (VII, 48, 2) lub sakramentem zbawienia ludzkiego (VIII, 59, 1).

Zamiast jednak podejmować w duchu Encykliki kwestię przynależności do Kościoła, przedstawia Konstytucja po prostu, czym Kościół jest dla całej ludzkości w porządku zbawienia. Najpierw więc opisuje Konstytucja tych, którzy w pełny sposób wcieleni są do społeczności Kościoła (II, 14, 2). W sformułowaniu tym uderza sam zwrot „w pełny sposób” (*plene*), który jest wyraźnym przeciwstawieniem do sławnej formuły Encykliki „w rzeczywisty sposób”²⁵. Jak widzieliśmy, Encyklika w zdecydowany sposób związała tę rzeczywistą przynależność do Kościoła z trzema warunkami, wyliczonymi w definicji Bellarmina, do których Encyklika dodała zastrzeżenie o możliwości wyłączenia z Kościoła przez właściwą władzę²⁶. Konstytucja zachowuje w zasadzie trzy tradycyjne warunki łączności z Chrystusem w widzialnym organizmie Kościoła (*vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis*: II, 14, 2), z tym jednak, że dotychczasowe pojęcie władzy kościelnej uzupełnia nowym rysem „wspólnoty” zarządzania Kościołem przez Najwyższego Pasterza wspólnie z Biskupami.

Równocześnie wprowadza Konstytucja jeszcze inną, donioślejszą innowację podkreślając, że „w pełny sposób” wcieleni są ci, którzy posiadają „Ducha Chrystusowego” (II, 14, 2) oraz uznają całą strukturę Kościoła i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia. Stąd też do osiągnięcia zbawienia nie wystarcza samo wcielenie Kościoła, lecz konieczne jest wytrwanie w miłości, tj. mówiąc językiem św. Augustyna, pozostanie w Kościele nie tylko „ciałem”, ale i „sercem”. Konstytucja zatem domaga się od katolików życia w stanie łaski (por. Rz 8, 9) jako pełnej konsekwencji ich przynależności do Kościoła. Dotychczas zaś stan łaski nie był brany pod uwagę w kwestii, kto jest członkiem Kościoła. Pozwala to zarazem zrozumieć, że wcielenie do Kościoła „w niepełny sposób” dotyczy według Konstytucji jedynie grzeszników, kiedy Encyklika, jak o tym już była mowa, przeciwstawiała „rzeczywistej” przynależności do Kościoła wszystkich tych, których do mistycznego Ciała Odkupiciela pociąga nieuświadomione życzenie i pragnienie²⁷. Podczas więc gdy Konstytucja bynajmniej nie

²⁵ *Tamże* 202. Denz. 2286 (3802). BF II, 86.

²⁶ *Tamże*.

²⁷ AAS 35 (1943) 243. Denz. (3821).

wyklucza grzeszników z Kościoła, sformułowanie Encykliki zdawało się sugerować myśl o „nierzeczywistej” czyli w ogóle nieistniejącej więzi pomiędzy wszystkimi niekatolikami a Kościołem Rzymskokatolickim.

Sam termin „pragnienie” (*votum*) i to jako wzbudzoną przez Ducha Św. wyraźną wolę (*explicita voluntate*: II, 14, 3) wcielenia do Kościoła odnosi Konstytucja do katechumenów ucząc, że na mocy samego tego pragnienia łączą się oni z Kościołem, który ich jako swich obejmuje matczyną miłością i troską (tamże).

Osobno zaś wylicza Konstytucja grupy ludzi znajdujących się aktualnie poza widzialną strukturą Kościoła. Silnie jednak podkreśla, że do jedności Ludu Bożego są powołani wszyscy bez wyjątku ludzie (II, 13, 1; II, 13, 4; VII, 48, 1). Zamiast więc wydobywać to, co dzieli Kościół od innych wyznań, wskazuje Konstytucja na istnienie również poza Kościołem widzialnym licznych elementów świętości i prawdy, które jako dary właściwe Kościołowi Chrystusowemu nakłaniają do zrealizowania kiedyś w pełni jedności katolickiej (I, 8, 2).

Konstytucja ma tu na myśli tych, którzy przez Chrzest noszą zaszczytne miano chrześcijan, lecz nie wyznają całej wiary albo nie zachowują jedności „wspólnoty” z Następcą Piotrowym. Z nimi to Kościół czuje się związany „licznymi racjami” (II, 15, 1), tj. właśnie wspomnianymi elementami świętości i prawdy, którymi są: umiłowanie Pisma św., jako normy wiary i życia, szczerą gorliwość apostołską, wiara i miłość względem Boga Ojca oraz Chrystusa, Syna Jego i Zbawiciela, wreszcie Chrzest i inne sakramenty, uznawane w niektórych Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich. Ponadto u wielu z nich istnieje również episkopat, Najśw. Eucharystia i nabożeństwo do Bogarodzicy. Do elementów tych zalicza Konstytucja również „wspólnotę” (*communio*) w modlitwach i innych dobrach duchowych (tj. tylko wewnętrzną, przy braku zewnętrznej) oraz jakąś rzeczywistą łączność (*coniunctio*) w Duchu Św., który na wszystkich uczniów Chrystusa rozciąga swą uświęcającą moc, aż do łaski męczeństwa włącznie.

Na koniec wymienia Konstytucja tych, którzy jeszcze nie przyjęli Ewangelii, tj. w pierwszym rzędzie naród wybrany, następnie monoteistów, wśród nich zaś przede wszystkim muzułmanów, a wreszcie tych, którzy bez własnej winy nie znając Ewan-

geli szukają jednak szczerym sercem Boga. Wszyscy oni mogą być zbawieni, ponieważ Opatrzność Boża nikomu nie odmawia środków koniecznych do zbawienia (II, 16). Cokolwiek jest w nich dobrego i prawdziwego, Kościół uznaje za rodzaj przygotowania do Ewangelii i przypisuje łasce Bożej. Konstytucja podkreśla doniosłość tych nikłych na pozór elementów dobra i prawdy, które są odpowiednikami wspomnianych licznych elementów świętości i prawdy, łączących Kościół Rzymskokatolicki z chrześcijanami innych wyznań. Konstytucja nazywa je „różnymi racjami”, które ludzkość nieznającą Ewangelii „kierują” potencjalnie do Ludu Bożego.

Użyte przez Konstytucję słowo *ordinantur* występuje również w sformułowaniu Encykliki o tych, których do mistycznego Ciała Chrystusa *pociąga nieuświadomione życzenie i pragnienie*. Jednak w Konstytucji wyraża ono bardziej realną i precyzyjną treść, ponieważ przesuwając zagadnienie z płaszczyzny psychologicznej na obiektywną, a przy tym odnosi się tylko do nieznających Chrystusa, podczas gdy w Encyklice obejmowało wszystkich znajdujących się poza Kościołem widzialnym. Na potwierdzenie swego stanowiska odwołuje się Konstytucja do św. Tomasza z Akwinu, który uczy, że potencjalna przynależność do Kościoła opiera się na dwóch realnych fundamentach: na łasce Chrystusa wystarczającej do zbawienia całego rodzaju ludzkiego oraz na wolnej woli człowieka (*S. Theol.* III, 8, 3 ad 1).

W tym samym duchu Papież Paweł VI w Encyklice *Ecclesiam suam* z dnia 6.VIII.1964 r. rozróżnia trzy „kręgi” wśród nienależących do Kościoła Katolickiego: 1. całą ludzkość, 2. wszystkich wierzących w jednego Boga, zwłaszcza naród żydowski i mao-metan, 3. chrześcijan odłączonych. Kościół, który na Soborze uświadomił sobie własną naturę, i ożywiony tą świadomością dąży do wewnętrznego odnowienia, pragnie zarówno z tymi „kręgami” jak i we własnym łonie podjąć dialog dla wypełnienia swego posłannictwa we współczesnym świecie ²⁸.

*

²⁸ AAS 56 (1964) 654—659.

W porównaniu z Encykliką *Mystici Corporis Christi* Konstytucja Dogmatyczna *Lumen gentium* przedstawia o wiele szerszą syntezę nauki o Kościele. Opiera ją na nowym pojęciu „Ludu Bożego” nie zamierzając jednak zastępować nim użytego w Encyklice określenia „mistyczne Ciało Chrystusa”, tylko pragnąc wskazać na nie dość dotychczas uwydatniany aspekt Kościoła jako wspólnoty wiernych. W trosce wszakże o to, aby również nowo wprowadzone pojęcie nie stało się okazją do jakiegokolwiek zawężania bogatej rzeczywistości Kościoła, Konstytucja sama podkreśla jego niewystarczalność, pomimo iż zaczerpnięte ono zostało z Pisma św. Dlatego Konstytucja uzupełnia je treścią zawartą w pojęciu „Ciała Chrystusa”, ale w jego biblijnym oryginalnym znaczeniu, tj. w odróżnieniu od sensu późniejszego, obciążonego naleciałościami historycznymi²⁹.

Podobne wykorzystanie wzajemnych relacji pomiędzy dopełniającymi się określeniami, jakie Konstytucja stosuje do Kościoła, można by stwierdzić np. w odniesieniu do wspomnianego ujęcia Kościoła jako „misterium” i jako „sakrament”, albo wobec pojęć „Kościół” i „Królestwo Boże”, czy też wśród obrazów, przy pomocy których została w Piśmie św. objawiona wewnętrzna natura Kościoła (por. I, 6). Pozwoliłoby to jeszcze lepiej ocenić głęboką mądrość Soboru, który wypracowaną przez siebie syntezę nauki o Kościele oparł nie tylko na osiągnięciach współczesnej teologii biblijnej, ale również na wnikliwej spekulacji teologicznej.

Oczywiście, trudno jest nową Konstytucję uważać za dzieło pod każdym względem doskonałe. Słusznie jednak zwrócono uwagę na to, że zazwyczaj dokumenty soborowe stanowią wynik przemyśleń teologicznych całej epoki, podczas gdy omawiana Konstytucja zrodziła się w ciągu zaledwie trzech lat od chwili otwarcia II Soboru Watykańskiego. Toteż parafrazując słowa jej właściwego inicjatora, Papieża Jana XXIII, trzeba na nią spojrzeć nie jak na dojrzały owoc, ale w perspektywie odsłanianych przez nią możliwości dla teologii i wiary³⁰.

Warszawa

KS. TADEUSZ GOGOLEWSKI

²⁹ Por. Y.-M.-J. Congar OP., *Die Kirche als Volk Gottes*, Concilium.

³⁰ Por. G. De Jaifve, *La „Magna Charta” de Vatican II. La constitution Lumen gentium*, Nouvelle Revue Théologique 87 (1965) 3—22.

ZUSAMMENFASSUNG

DIE LEHRE VOM MYSTISCHEN LEIB CHRISTI
IM LICHT DER NEUEN DOGMATISCHEN KONSTITUTION
ÜBER DIE KIRCHE

Über das Wesen der Kirche erschienen seit dem Jahre 1870 drei wichtige kirchliche Dokumente. Es sind dies: die Dogmatische I Konstitution über die Kirche Christi, die vom Ersten Vaticanischen Konzil verabschiedet wurde, die Enzyklika des Papstes Pius XII. über den mystischen Leib Jesu Christi und die Dogmatische Konstitution über die Kirche, die vom Zweiten Vaticanischen Konzil veröffentlicht wurde.

Das erste Dokument blieb infolge des vorzeitigen Abbruchs der Konzilsitzungen unvollständig, entschied nur über das Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes. Das zweite enthält die synthetische Lehre über die Kirche gestützt auf der Identität des mystischen Leibes Christi und der römisch-katholischen Kirche. Das letzte Dokument enthält ebenfalls die Synthese der Lehre über die Kirche. Es ergibt sich demnach die Frage über das gegenseitige Verhältnis der beiden letzten Dokumente.

Die neue Konstitution behielt aus der Enzyklika die apologetisch-juristische Auffassung der Kirche als mystischen Leib Christi, gleichzeitig jedoch erweitert sie diesen Begriff auf die pilgernde, leidende und triumphierende Kirche. Ausserdem rückt sie in den Vordergrund den Begriff „Volk Gottes“, unter dem sie die Gemeinschaft der Gläubigen und der kirchlichen Hierarchie versteht und dies in der breiten Perspektive der Heilsgeschichte. Diese Geschichte wird auch „Mysterium Gottes“ und „Mysterium Christi“ (gemäss dem heiligen Paulus) oder „Mysterium der Kirche“ (gemäss der Patristik: Didache, Origenes, Ambrosius, Beda) genannt.

Ebenfalls der Begriff „Volk Gottes“ wird in der Konstitution auch auf die Einheit der pilgernden, leidenden und triumphierenden Kirche erweitert. Es ergibt sich daraus die Absicht des Konzils, die Kirche nicht mit einem einzigen Begriff zu definieren, wie dies die Enzyklika zu tun meinte, sondern die manigfaltige Wirklichkeit der Kirche mit verschiedenen Umschreibungen darzustellen. Das neue „Gottesvolk“, das eine Kontinuität des israelitischen Volkes ist, wurde durch den Willen und die Wirkung Jesu Christi berufen. Als aber Jesus Christus sein Werk der Erlösung vollbracht und den Heiligen Geist auf seine Jünger gesandt hatte, wurde das „Volk Gottes“ zum „Leib Christi“. Dieser Leib lebt und wächst kraft der Eucharistie, die gleichzeitig das Zeichen und die Ursache seiner

Einheit ist. Er bildet die einzige Kirche Christi, die ihre konkrete Existenzform in der katholischen Kirche hat.

Die Konstitution folgt nicht der Entscheidung der Enzyklika über die Gliedschaft der Kirche (*reapse — desiderio ac voto*), erläutert dagegen, auf welche Weise die Kirche die Keimzelle des Heils der Menschheit ist. Denn nach der Konstitution sind zum neuen „Gottesvolk“ alle Menschen gerufen.

In der ersten Reihe nennt sie die katholischen Gläubigen, welche der Gemeinschaft der Kirche voll (*plene*) eingegliedert werden, falls sie den drei traditionellen Bedingungen entsprechen (Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft) und ausserdem im Besitze des Geistes Christi, das ist der heiligmachenden Gnade sind. Nach ihnen nennt die Konstitution die Katechumenen, die eben durch das Begehren (*voto*) mit der Kirche verbunden sind.

Mit allen übrigen Christen weist sich die Kirche aus mehrfachem Grunde verbinden, und zwar durch die vielfältigen Elemente der Heiligung und der Wahrheit. Endlich sind alle Menschen, die das Evangelium noch nicht angenommen haben, auf verschiedene Weisen auf das „Gottesvolk“ hingeordnet, in Anbetracht nämlich alles dessen, was sich bei ihnen an Guten und Wahren findet.

Die Konstitution „Lumen gentium“ bringt also eine neue Synthese, allumfassender als dies in der Enzyklika „Mystici Corporis Christi“ der Fall war. Sie ergänzt aber ihren fundamentalen Begriff „Volk Gottes“ durch den biblischen Inhalt des „Leibes Christi“. Solche gegenseitige Ergänzung kann man ebenso zwischen den Begriffen „mysterium“ und „sacramentum“, „Ecclesia“ und „Regnum Dei“, wie auch zwischen den zahlreichen Bildern der Kirche in der Konstitution entdecken, die so neue Wege der Theologie und des Glaubens zeichnet.