

Alfons Skowronek

Soborowa wizja Kościoła

Collectanea Theologica 37/1, 6-23

1967

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.

A R T Y K U Ł Y

KS. ALFONS SKOWRONEK, KATOWICE

SOBOROWA WIZJA KOŚCIOŁA

1. EKLEZJOLOGIA PRZED VATICANUM II

Można powiedzieć, że aż do encykliki „*Mystici Corporis*” (1943) większość klasycznych traktatów eklezjologicznych definiowała Kościół po myśli św. Roberta Bellarmina. Uciekając się do pojęcia społeczności podnoszono stale charakter organizacyjny, hierarchiczny i widzialny Kościoła. Krótko mówiąc ukazywano Kościół, owszem, jako społeczność nadprzyrodzoną, ale społeczność, której przysługiwały atrybuty doskonałej społeczności ludzkiej. Bellarmin definiuje Kościół jako „społeczność ludzi zjednoczonych wyznawaniem tej samej wiary chrześcijańskiej, wspólnotą tych samych sakramentów i znajdujących się pod kierownictwem prawowitych pasterzy, a przede wszystkim jedyne go zastępcy Chrystusa na ziemi, papieża rzymskiego”¹. Ten sam sposób mówienia znajdujemy w „*Katechizmie katolickim*” kard. Gaspariego.

Definicje powyższe miały swe określone zalety. Biorąc je za podstawę łatwo było można spreparować klarowny wykaz ludzi należących do Kościoła a zarazem odciąć się od mas znajdujących się poza kościelną wspólnotą. Albowiem Kościół jest — by raz jeszcze sięgnąć po sformułowanie bellarmińskie — „społecznością ludzi tak samo widzialną i dotykalaną, jak społeczeństwo narodu rzymskiego, albo Królestwo Francji, albo Republika Wenecka”.

Wymienione zalety definicji bellarmińskiej dają korzyści niezupełne. Trudności, jakie stwarzają, są niewymierne. Przesuwając bowiem cały akcent na czynnik hierarchiczno-organizacyjny i wypuklając pierwiastek autorytetu ryzykują zupełne zamglenie i zapoznanie tego, co stanowi najgłębszą wewnętrzną strukturę Kościoła — jego charakter tajemnicy, misterium.

Encyklika Piusa XII, „*Mystici Corporis*”, stwierdza, że nie ma wznioślejszego i lepszego określenia Kościoła nad zdefiniowanie go jako Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa². Trzeba jednak zauważyć

¹ *De Ecclesia*, III, c. 2.

² „... dla określenia i opisanie tego prawdziwego Kościoła Chrystusowego, którym jest święty, katolicki, apostołski Kościół Rzymski, nie znajdujemy nic godniejszego, nic wspanialszego, nic wreszcie bardziej Boskiego nad owo miano, które go zowie: 'Mistycznym Ciałem Jezusa Chrystusa'” (Encyklika „*Mystici Corporis*”, nr 12, przekład ks. J. Nowakowskiego, Wrocławskie Wiadomości Kościelne, 11 (1959).

za Y. Congarem, że pojęcie Kościoła jako Ciała Mistycznego z biegiem czasu obrosło w te same obciążenia, na jakie cierpiały definicje bellarminskie. Ciało Mistyczne zostało faktycznie zidentyfikowane z widzialnym tworem społecznym, historycznie ustanowionym i odznaczającym się strukturą hierarchiczną, jaką posiada właśnie Kościół Rzymsko-Katolicki³. Powyższą tezę i jej interpretację sankcjonuje zresztą sama encyklika „*Mystici Corporis*”⁴.

Również w określeniu Kościoła jako Matki wysuwano bardzo często na plan pierwszy jego strukturę hierarchiczną, a nie funkcję sakramentalną rodzenia dzieci w Chrzcie św. i karmienia Eucharystią. Kościół był Matką utrzymującą mocą swej władzy dzieci w karności i posłuszeństwie⁵.

2. OGÓLNA PERSPEKTYWA SOBOROWA

Mając na uwadze ten bardzo zwięzły rys zagadnienia łatwo uświadomić sobie, że Konstytucja dogmatyczna o Kościele, „*Lumen gentium*”, otwiera całkiem nowe perspektywy koronując niejako ze swej strony wieloletni trud teologiczny na odcinku eklezjologii, wysiłek, który zmierzał ku dowartościowaniu wewnętrznej natury Kościoła.

Znamienny pod tym względem jest sam tytuł rozdziału I Konstytucji, „*De Ecclesiae mysterio*”. Określeniu „mysterium” przeciwstawiło się wielu ojców soborowych. W argumentacji odwoływano się do znanego schematu myślowego: „Kościół nie stanowi żadnego misterium. Jest widzialny!”⁶. Za głosem tego zdecydowanego sprzeciwu kryje się bardzo zacieśnione pojęcie „mysterium” (coś niepoznawalnego, ucieczka ze świata widzialnego do Kościoła niewidzialnego, enigmat). W gruncie rzeczy zaś słowo „mysterium” miało stanowić pełniejszy odpowiednik dla pewnej złożonej wizji rzeczywistości Kościoła. Słowo „mysterium” ma stanowić syntezę zewnętrzno-wewnętrznej struktury Kościoła, struktury jednocześnie transcendentnej a zarazem uzewnętrzniającej się w sposób widzialny i historycznie uchwytnej. W tym sensie pojęcie to jest nawskroś biblijne i oddaje

³ *Sainte Eglise*, Paris 1963, 28.

⁴ Na temat tej identyfikacji Konstytucja „*Lumen gentium*” właściwie się nie wypowiada. Oto odnośny passus: „Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, *subsistit* (podkr. m. — AS) in Ecclesia catholica. a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata...” (nr 3). W schemacie drugim znajdowało się tymczasem mocniejsze sformułowanie wyraźnie wskazujące na tożsamość: „Haec Ecclesia... *est* (podkr. m. — AS) Ecclesia catholica”.

⁵ J. A. Jungmann, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck 1963, 43.

⁶ A. Grillmeier, *Dogmatische Konstitution über die Kirche. Kommentar zum I. Kapitel*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente Kommentare*, Freiburg Br. 1966, I, 156.

doskonale istotę Kościoła jako „*signi levati super nationes*”, jako *objectum fidei*.

Przed przystąpieniem do bliższego naświetlenia tajemnicy Kościoła w ujęciu Konstytucji dogmatycznej — rozważymy przede wszystkim określenie Kościoła jako l u d u B o ż e g o i jako s a k r a m e n t u — rzeczą interesującą będzie może ramowe przedstawienie samej istnej batalii soborowej wokół tego zagadnienia, jego uciążliwego i mozolnego dopracowywania.

3. WYMOWA SCHEMATÓW

Oficjalne ogłoszenie Konstytucji „*Lumen gentium*” poprzedziły gorące debaty nad dwoma jej projektami. Schemat pierwszy zawierał jedenaście, wzgl. dwanaście rozdziałów. Warto bodaj okiem rzucić na charakterystyczne ich tytuły tudzież na symptomatyczny ich układ:

1. Istota Kościoła walczącego
2. Członkowie Kościoła i konieczność zbawcza Kościoła
3. Episkopat jako najwyższy stopień sakramentu święceń i kapłaństwo
4. Biskupi rezydencjalni
5. Stany doskonałości ewangelicznej
6. Świeccy
7. Nauczycielski Urząd Kościoła
8. Autorytet i posłuszeństwo w Kościele
9. Stosunek Kościoła do państwa a tolerancja religijna
10. Konieczność głoszenia Ewangelii wszystkim narodom i całemu światu
11. Ekumenizm

W aneksie dołączono jeszcze do tego zestawu tematów rozdział „*De Maria Virgine Matre Dei et Matre hominum*”⁷.

W dyskusji pierwszej sesji soborowej schemat ten odrzucono. Sesja II zaczęła się od debaty nad drugim, nowym schematem. Przedstawiono go ojcom soborowym w dwu fascykułach:

- I. 1. Misterium Kościoła
2. Hierarchiczny ustrój Kościoła, szczególnie episkopatu
- II. 1. Lud Boży, a szczególnie świeccy
2. Powołanie w Kościele do świętości⁸.

Różnice między jednym i drugim schematem były bardzo znaczne, w niektórych przynajmniej punktach. Schemat pierwszy zbyt

⁷ Por. G. Philips, *Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium”*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg Br. 1966, I, 139.

⁸ Tamże, 141.

jednostronnie podkreślał, jakoby Kościół składał się wyłącznie z hierarchii kościelnej i papieża jako najwyższego kościelnego autorytetu. Powtórzono w zasadzie doktrynę encykliki „*Mystici Corporis*”, przy której redakcji wspomagał Piusa XII S. Tromp TJ, obecnie również, obok kard. Ottaviani'ego, jeden z redaktorów schematu I^o. Nowy schemat był w swym założeniu więcej „postępowy”. Mimo to i ten schemat rozczarował bardziej otwarte skrzydło soborowej auli, podczas gdy z drugiej strony wywołał w szeregach przedstawicieli teologii rzymskiej ostrą i nieprzejednaną opozycję. Opozycja ta była od samego początku silna do tego stopnia, że skrzydło ojców bardziej awangardowych podjęło decyzję całkowitego poparcia tego schematu, ażeby osiągnąć przynajmniej to minimum, jakim schemat drugi górował nad pierwszym i by nie narażać soboru na niebezpieczeństwo braku jedności. Zresztą, schemat drugi zredagowany był bardzo zręcznie i dyplomatycznie. Dopuszczał bowiem do głosu różne korektury, zmiany i uzupełnienia, które w efekcie mogły doprowadzić i doprowadziły rzeczywiście do ostatecznego zredagowania dokumentu o bardzo poważnym znaczeniu¹⁰.

Czym górował schemat II nad I?

a. Hierarchiczna struktura Kościoła nie opierała się już wyłącznie na uprzywilejowanej pozycji papieża. Została natomiast w zasadzie przyjęta — choć sformułowana bardzo ostrożnie — idea kolegialności. To znaczy: najwyższy autorytet w Kościele jest per definitionem autorytetem kolegialnym, autorytetem piastowanym przez kolegium, którego głową, a w ostatniej instancji także czynnikiem wiążącym jest jednak papież.

b. Powołanie do świętości jest jedno tylko jedyne, to samo dla kapłanów jak i zakonników i toż samo dla świeckich. Jest to stwierdzenie dla laikatu ogromnie ważne. Świeckim zostaje w Kościele przyznane przysługujące im właściwe miejsce. Z drugiej zaś strony samo życie według rad ewangelicznych już nie może być odtąd traktowane jako swego rodzaju egzotyczny rewir zarezerwowany dla ściśle określonej grupy chrześcijan. Już nie można dziś więcej operować określeniem, co najmniej nieściśłym, „stan doskonałości zakonnej”. Do życia według rad ewangelicznych powołani są wszyscy członkowie ludu Bożego z tym, że zakonnicy zobowiązują się do tej formy życia specjalnym przyrzeczeniem, ślubem.

A jednak, mimo tych pewnych osiągnięć, i temu schematowi zabrakło głębszego ujęcia z perspektywy historii zbawienia. I ten projekt wywierał wrażenie abstrakcyjnego i statycznego traktatu, w którym tylko niewielu mogło rozszyfrować prawdziwy autopor-

⁹ Por. E. H. Schillebeeckx, *Die Signatur des Zweiten Vaticanums. Rückblick auf die drei Sitzungsperioden*, Wien 1965, 96.

¹⁰ Te i dalsze uwagi niniejszego i następnego punktu podążają w zasadzie za książką Schillebeeckxa cytowaną wyżej.

tret Kościoła, jaki rysują Ewangelie i cały Nowy Testament. Nie udzielał ten schemat zadowolającej odpowiedzi na pytanie, jakie do Soboru skierował Paweł VI: „*Ecclesia, quid dicis de teipsa?*” W schemacie tym nie zarysowuje się wizja Kościoła jako ludu Bożego, pielgrzymującego, potykającego się i upadającego i znów się dźwigającego, ludu Bożego pełnego nadziei a zarazem chwiejącego się, ludu permanentnie znajdującego się in via do krainy przyobiecanej. Jednym słowem — schemat ten — podobnie jak i pierwszy — nie tętnił dynamiką. Mimo iż obraz Ciała Mistycznego, którym schemat operował, kryje w sobie myśl stałej budowy i wzrostu, obraz ten pozostaje jednak w pewnym sensie czymś statycznym i nie odznacza się tą siłą sugestywną jak wyobrażenie ludu Bożego, który mimo radości i krzyżów, w szczęściu i nieszczęściu, znajduje się stale in statu viae.

4. LUD BOŻY

Przez lud Boży nie rozumie Konstytucja rzeszy wiernych w przeciwieństwie do hierarchii. Chodzi o Kościół jako całość, z wszystkimi grupami jego członków. Lud Boży stanowią wszyscy wierni, łącznie z biskupami, kapłanami i diakonami¹¹. W tej uniwersalnej wizji ludu Bożego jest nawet miejsce dla niekatolików i dla pogan. Co do chrześcijan-niekatolików, „to Kościół wie, że jest z nimi związany z licznych powodów”. Następnie artykuł piętnasty rozdziału o ludzie Bożym wylicza chyba z dziesięć racji decydujących o niepełnej przynależności tej kategorii chrześcijan do Kościoła. I nawet ci, „którzy jeszcze nie przyjęli Ewangelii, w rozmaity sposób p r z y p o r z ą d k o w a n i s ą (podkr. moje — AS) do ludu Bożego”. W ten sposób „przyporządkowani są przede wszystkim członkowie narodu żydowskiego, „z którego narodził się Chrystus”, którzy otrzymali obietnice i przymierze, następnie Muzułmanie, a nawet ci, którzy szukają Boga nieznanego po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń”. Wreszcie w jakiś sposób do ludu Bożego przyporządkowani są nawet ci ateści, „którzy bez własnej winy nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”. Wysiłki tej kategorii ludzi w kierunku życia etycznego „Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii” (art. 16).

Ten drugi rozdział Konstytucji o ludzie Bożym — chyba najpiękniejszy spośród wszystkich — dostarcza zatem danych do nowego rozważenia całej rzeczywistości Kościoła w aspekcie ludu Bożego.

¹¹ O ściślejszej łączności biskupów z ludem Bożym cytuje Konstytucja piękne zdanie św. Augustyna: „Ilekoć mnie przeraża to, czym jestem dla was, pociechą daje mi to, czym jestem wraz z wami. Dla was bowiem jestem biskupem, wraz z wami jestem chrześcijaninem. Pierwsze to imię urzędu, drugie — łaski; tamto niesie z sobą niebezpieczeństwo, to — zbawienie.” (nr 32).

Dyskusje soborowe na ten temat uwypukliły i podkreśliły różne punkty widzenia prawdy o ludzie Bożym.

a. Aspekt ten umożliwił głębszą interpretację Kościoła. Lud Boży to wyraz miłości i miłosierdzia Bożego w stosunku do człowieka (idea wybrania i powoływania, o której klasyczne traktaty eklezjologii nieomal nie wspominają). Prawda o ludzie Bożym dynamizuje pojęcie Kościoła, albowiem w rozumieniu Pisma św. wybranie i powoływanie do ludu Bożego jest nie tyle przywilejem, ile służbą i posłannictwem do wykonania określonego planu Bożego. Szczególnie dobrze można w oparciu o tę koncepcję Kościoła wykazać ciągłość a także i różnice między Starym a Nowym Testamentem (zawarcie przymierza i obietnica; chrześcijaństwo jest religią zdynamizowanej nadziei ogarniającej zarówno rzeczy doczesne jak i ostateczne).

b. Szersze możliwości urzeczywistniania się Kościoła jako *communio, koinonia*. Arcybiskup z Bejrutu, I. Ziade, widział w tym drugim rozdziale wręcz syntezę eklezjologii wschodniej i zachodniej. Decydujące jest także otwarcie perspektywy, gdy chodzi o głębszą realizację idei wspólnoty w ramach samej społeczności katolickiej teraz i w przyszłości.

c. Również dla ekumenizmu idea ludu Bożego jest bezspornym osiągnięciem, zwłaszcza dla dialogu z protestantami, dla których obraz Kościoła jako Ciała Mistycznego jest trudny do przyjęcia¹². Biblijna prawda o wybraniu i powoływaniu do ludu Bożego (silne podkreślenie inicjatywy Bożej) stanowi jeden z naczelných tematów teologii protestanckiej, podobnie jak i tendencja do historycznego rozważania ludu Bożego stale rozwijającego się i zdążającego ku czasom ostatecznym. Protestanckiemu stylowi myślenia odpowiada wreszcie i ten moment, że prawda o ludzie Bożym jest mimo wszystko nieco nieokreślona, brak jej ostрых konturów, dzięki czemu widzą tu nasi bracia odłączeni pewne możliwości dla przewycięzenia w Kościele przerostów instytucjonalizmu¹³.

d. Prawda o ludzie Bożym przełamuje jurydyczną wizję Kościoła powodując tym samym nawrót do źródeł biblijnych. Z analizy Pisma św. získano bardzo cenne dane: odkrycie ciągłości między Izraelem a Kościołem; pojmowanie Kościoła w oparciu o ścisłejsze związki między poszczególnymi etapami historii Objawienia; nowoodkrycie historycznego wymiaru Objawienia z jego punktem końcowym w eschatologii.

¹² Pojęcie Ciała Mistycznego Chrystusa uległo u schyłku średniowiecza wynaturzeniu. Zaczęto używać tego terminu dla udowodnienia świeckiej władzy papieża, gdyż Ciało Mistyczne może mieć tylko jedną głowę. Tu tkwi powód, dlaczego to pojęcie Ciała Mistycznego straciło na okres całych stu-letci na znaczeniu. Por. J. A. Jungmann, dz. cyt., 43.

¹³ Por. Y. Congar, *Die Kirche als Volk Gottes*, w: *Theologisches Jahrbuch*, wyd. A. Dänhardt, Leipzig 1966, 20.

e. Lud Boży jest społecznością zawsze potrzebującą i błagającą Boga o pomoc, miłosierdzie, o łaskę wytrwania i nawrócenia. Na tę ważną cechę charakterystyczną trafnie zwraca uwagę Y. Congar dodając, że Kościół jako instytucja nigdy nie potrzebuje się nawracać, najwyżej reformuje się na pewnych odcinkach swego aparatu instytucjonalnego. Znamionną jest rzeczą, że aż do XI wieku nie było znane zagadnienie „reformy Kościoła”, mówiono natomiast i nawoływano do reformy człowieka, w którym obraz i podobieństwo Boże uległy zatarciu¹⁴.

f. I wreszcie dyskusja nad ludem Bożym wytyczyła linię demarkacyjną dla tej idei. Owa teologicznie i duszpastersko bardzo płodna prawda jest samą w sobie czymś niewystarczającym do naświetlenia całej rzeczywistości Kościoła. Musi dojść jeszcze obraz Ciała Chrystusa.

Ludowi Bożemu przyznaje Konstytucja charyzmat nieomyślności (*infallibilitas in credendo*). „Ogół wiernych, mających namaszczenie Ducha Świętego nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia poprzez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy poczynając od biskupów aż do ostatniego z wiernych świeckich ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów” (nr 12). Jest to nieomyślność w czynnym znaczeniu tego słowa: lud Boży (łącznie z przedstawicielami hierarchii) zobowiązany jest do aktywnego strzeżenia, żywego świadczenia i coraz większego wnikiwania w prawdy wiary, nade wszystko zaś do pełnego scharmonizowania swego życia z danymi Objawienia. Konstytucja uwypukla w związku z tym rolę „zmysłu wiary” (*sensus fidei*) w religijnym życiu ludu Bożego. Z historii dogmatów wiadomo, jak wydatnie ten „zmysł wiary” przyczyniał się do dogmatycznego uściślenia prawd wiary. Członkowie hierarchii cieszą się ponadto przywilejem nieomyślności w nauczaniu (*infallibilitas in docendo*)¹⁵. Wszystkie te prerogatywy ludu Bożego opierają się na niewzruszonej podstawie, stanowiąc konsekwencję kapłaństwa wspólnego. Konstytucja nie używa terminu „kapłaństwo powszechne” (*secerdotium universale*), ale kapłaństwo wspólne (*sacerdotium commune*), czyli kapłaństwo — mocą ważnie przyjętego Chrztu św. — w s p ó l n e wszystkim członkom ludu Bożego. Chrzest św. daje chrześcijanowi udział w urzędzie kapłańskim, proroczym (nauczycielskim) i królewskim Chrystusa.

Po Konstytucji o Kościele należy mówić pozytywniej o pozycji świeckich w Kościele. Do niedawna jeszcze określano świeckiego w sposób wyłącznie negatywny „jako nie-kleryka. Jest on kimś, kto nie ma święceń, jurysdykcji ani władzy nauczania”¹⁶. Konstytucja

¹⁴ Tamże, 17 n.

¹⁵ A. Grillmeier, *Dogmatische Konstitution über die Kirche. Kommentar zum II. Kapitel*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Freiburg Br. 1966, I, 189.*

włącza w swą definicję świeckiego jego status jako nie-kleryka wskazując jednak w tym samym zdaniu pozytywnie na jego rolę w ludzie Bożym: „Pod nazwą świeckich rozumie się tutaj wszystkich chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni poprzez Chrystusa, ustanowieni jako lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, proroczego i królewskiego urzędu Chrystusa, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie” (nr 31).

Rozważanie Kościoła w aspekcie ludu Bożego oznacza więc — by zrekapitulować ten punkt — silniejsze uwydatnianie historycznych rysów tej społeczności w Bożym planie zbawczym. Lud Boży to wydarzenie mocno osadzone w historii. Kościół rozpatrywany pod kątem ludu Bożego, jako Boskie permanentne powoływanie do tej nowej rzeczywistości, tkwi w samym centrum życia członków tegoż ludu; zyskuje wtedy Kościół w sposób wyraźniejszy znamiona, rysy bosko-ludzkiego, w ludzką historię wtopionego wydarzenia, w którym Bóg pisze prosto na krzywych liniach kreślonym rękoma ludzkimi. Prawda o ludzie Bożym sugeruje myśl, że Kościół nie składa się z rytów, twierdzeń dogmatycznych i prawniczych kanonów, ale z żywych ludzi, z kamieni żywych. Kościół jest tworzony z ludzi, którzy mocą Bożego działania zbawczego i pod wpływem Jego nieustającego przebaczenia zrastają się w jedną społeczność świętych, społeczność, której zasadą wzorcową jedności jest Chrystus sam jako żywa norma i instancja autorytetu. Sakramenty Kościoła, kerygma ze swymi dogmatami i cała pareneza to żywe, historycznie uchwytnie relikwie tej jedynej rzeczywistości, jaką jest Chrystus.

5. KOŚCIÓŁ JAKO SAKRAMENT

Prawda o ludzie Bożym nie wyczerpuje, oczywiście, całej tajemnicy Kościoła. Idea ludu Bożego to niejako motyw wiodący soborowej wizji Kościoła. Celem zbliżenia współczesnej mentalności tajemnicy Kościoła sobór sięga jeszcze po szereg innych tematów. Jednym z nich to koncepcja Kościoła jako sakramentu.

Nazwanie Kościoła sakramentem jest w ogóle pierwszym wśród licznych określeń, za pomocą których Konstytucja pragnie naświetlić misterium Kościoła. Po krótkim zdaniu wprowadzającym czytamy zastanawiające dla niejednego słowa: „A że Kościół w Chrystusie nie jako sakramentem (podkr. moje — AS), czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego...” (nr 1).

¹⁶ Por. uwagi na temat sytuacji w definowaniu laika: V. Schurr, *Konstruktive Seelsorge*, Freiburg Br. 1962, 57 n.

Czy Kościół można nazwać sakramentem? Przywykliśmy stosować to określenie do siedmiu rytów łaski Kościoła. Czy chodzi tu więc o poetycką przenośnię? W dyskusji soborowej temu określeniu Kościoła przeciwstawił się kard. Ruffini będąc zdania, że nazwa ta wprowadzi niepożądane zamieszanie w terminologię znaną wierzącym z katechizmu¹⁷.

A jednak wyrażenie to znalazło się w Konstytucji kilkakrotnie i to uszeregowane na pierwszym miejscu, na samym jej wstępie i co więcej — idea Kościoła jako sakramentu przenika wszystkie rozdziały Konstytucji. Warto zatem przyjrzeć się temu zagadnieniu bliżej.

Dla wykluczenia nieporozumień z miejsca trzeba zaznaczyć, że zastosowanie idei sakramentalności do Chrystusa i Kościoła nie jest zabiegiem przeszczeniającym ten termin z dziedziny sakramentologii ogólnej. Wystarczy bowiem nadmienić, że dopiero od XII w. słowa „sakrament” zaczęto w znanym nam dziś znaczeniu stosować do siedmiu rytów, podczas gdy odnośnienie tego określenia do Chrystusa i nazywanie go sakramentem sięga ery starożytnej (św. św. Cyprian, Augustyn, Leon W.).

Ażeby zrozumieć sens określenia Kościoła jako sakramentu, sięgać trzeba do biblijnego wyrażenia „*mysterion*”. Słowo „*mysterion*” oznacza całą ekonomię zbawienia, czyli odwieczny plan Boży doprowadzenia w Chrystusie świata do wiekistej wspólnoty odkupieńczej z Sobą¹⁸. Poprzez łacińskie tłumaczenie „*mysterion*” — który to termin oddany zostaje za pomocą słowa „*sacramentum*” — u Ojców przyjmując się zwyczaj nazywania samego Chrystusa, Pisma św., rytów kultycznych, a także i Kościoła mianem „*mysterion*” („*sacramentum*”). Intencja Konstytucji zmierza więc w tym kierunku, ażeby to biblijno-patrystyczne pojęcie zastosować w jego rdzennym znaczeniu do Kościoła. W tym sensie przysługuje Kościołowi sakramentalna właściwość znaku i narzędziowości w ramach całości ekonomii odkupieńczej dla wszystkich ludzi i ich historii. Konstytucja nazywa Kościół powszechnym sakramentem zbawienia (nr 48).

Wstęp do Konstytucji zadawała się przypisaniem temu znakowi zbawczemu dwu działań: a. bardzo ścisłego zjednoczenia z Bogiem i b. sprawiania jedności całej ludzkości.

Za pośrednictwem Kościoła jako sakramentalnego znaku zadzierzga więc człowiek więzy ostatecznej wspólnoty z Bogiem pogłębiając jednocześnie swe żywe związki z całą ludzkością. Wchodzi zatem w społeczność, której powstanie nie jest rezultatem ludzkich za-

¹⁷ *Berichte über die Generaldebatte zum gesamten Kirchenschema und über die Diskussion der Einleitung und des I. Kapitels w: Vaticanum Secundum*, wyd. O. Müller, Leipzig 1965 II, 233.

¹⁸ Por. J. Brinktrine, *Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, Paderborn 1961, I, 26.

biegów i kontraktów, lecz stanowi wynik jednoczącego udzielania się Boga w Chrystusie i w Duchu.

W znaczeniu najściślejszym określenie „sakrament” przysługuje Osobie samego Chrystusa. W Chrystusie bowiem człowieczeństwo jest sakramentem (widzialnym znakiem) rzeczywistości niewidzialnej (bóstwa). Stosując ideę sakramentalności do Chrystusa teologowie współcześni traktują swe podejście jako narzucające się przy lekturze Nowego Testamentu i znajdujące swój żywy oddźwięk w patrystyce. Spośród licznych świadectw nowotestamentalnych wystarczy przypomnieć ostrzeżenie Jezusa, by nie sądzić „z zewnętrznych pozorów” (J 7,23); niebezpieczeństwo takie jest nierozłączne z sakramentalną strukturą Bożych działań zbawczych. Egzegeci konstatują, że „niemal po każdym znaku Chrystusa w czwartej Ewangelii następuje krótsze lub dłuższe wyjaśnienie i interpretacja tego znaku... Ogólna budowa Ewangelii zrozumiała jest dlatego tylko ze stanowiska sakramentalnej koncepcji rzeczywistości zbawienia”¹⁹. Chrystus jest punktem szczytowym sakramentalnej struktury Bożej ekonomii. Z chwilą jednak wstąpienia do nieba człowieczeństwo Jezusowe (jako sakrament-znak) przestało być dla nas rzeczywistością zmysłową uchwytą. W okresie między wniebowstąpieniem a paruzją tę funkcję sakramentalną pełni Kościół-sakrament, czy raczej Kościół-prasakrament (*il sacramento primigenio, le sacrament primordial, das Ursakrament*)²⁰.

W auli soborowej jako pierwszy użył terminu „Ursakrament” kard. J. Frings²¹. Ta koncepcja Kościoła jest zresztą wynikiem powojennego dorobku eklezjologii niemieckiej²². Arcybiskup Kolonii nazwał sakramentalną widzialność Kościoła jego elementem istotnym. W przeciwnym bowiem wypadku bardzo łatwo byłoby traktować Kościół jako wielkość ludzką, jako społeczność „doskonałą”. W tym kierunku wiodła również wypowiedź ks. kard. S. Wyszyńskiego, który postulował, by w określaniu Kościoła starannie unikać wszelkich wyrażań zaczerpniętych z porządku politycznego czy społecznego (jak „społeczeństwo doskonałe”, czy „Kościół walczący”). Polski kardynał proponował ze swej strony określenie Kościoła jako podmiotu życia i zbawienia (*„Ecclesia vivificans et sanctificans”*)²³.

¹⁹ B. Willems, *Der sakramentale Kirchenbegriff*, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 5 (1958) 279.

²⁰ Por. Ks. A. Skowronek, *Kościół jako Prasakrament*, Ateneum Kapłańskie 57 (1965), 1—10.

²¹ *Berichte über die Generaldebatte zum gesamten Kirchenschema und über die Diskussion der Einleitung und des I. Kapitels*, w: *Vaticanum Secundum*, wyd. O. Müller, Leipzig 1965, II, 232 n.

²² Por. K. Rahner, *Kirche und Sakrament*, Freiburg Br. 1961; O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a. M.² 1955.

²³ *Väterreden zur Theologie der Kirche*, w: *Vaticanum Secundum*, wyd. O. Müller, Leipzig 1965, II, 275 n.

Uwypuklenie sakramentalności Kościoła uwydatnia także jego dynamikę, jego sytuację ciągłego stawania się („Vollzugsmoment”)²⁴ podnosząc zarazem jego „zawoalowany” charakter; znak sakramentalny bowiem coś z rzeczywistości Bożej odsłania, jednocześnie ją przesłaniając.

Podnieść należy również ekumeniczne znaczenie Kościoła w jego aspekcie sakramentu, czyli znaku wskazującego na głębszą rzeczywistość. Całe życie chrześcijan-katolików ma stanowić znak (sakrament) prawdziwości i świętości Kościoła. „Kościół-Matka modli się ustawicznie i trwa w nadziei i rozwija działalność, a synów swoich zachęca do oczyszczania się i odnawiania, żeby znamię Chrystusowe jeszcze mocniej jaśniało na obliczu Kościoła” („...ut signum Christi super faciem Ecclesiae clarius effulgeat”) (nr 15.)

To byłyby naczelne idee soboru w naświetlaniu tajemnicy Kościoła. Zasadniczy ten obraz uzupełnić należy jeszcze szeregiem rysów, jakie wysuwa Konstytucja. Rysy te bardziej skonstrastują obraz Kościoła jako ludu Bożego i jako prasakramentu.

6. KOŚCIÓŁ A KRÓLESTWO BOŻE

Kard. G. Lercaro stwierdził, iż do identyfikacji Ciała Mistycznego z Kościołem Rzymsko-Katolickim doszło dlatego, iż w wizji Kościoła zaniedbano jego perspektywę eschatologiczną. Niebiańskiego, eschatologicznego dopełnienia Kościoła zaczęto dopatrywać się już tu, na ziemi, w Kościele pielgrzymującym²⁵. Szereg ojców wniosło votum (m.in. arcybp G. Garrone i bp F. Franic), by idei Królestwa Bożego wyznaczyć w Konstytucji miejsce centralne, aby i przez to podkreślić, iż Kościół znajduje się in via. Inni biskupi (Balbarrassi z Równy, M. Marling z Jefferson City, opat C. Butler i kard Fr. König) podnosili ekumeniczne znaczenie uwypuklenia myśli Królestwa Bożego; w tej perspektywie można bowiem łatwiej doszukać się eklezyjalnych rzeczywistości wśród innych wyznań chrześcijańskich²⁶.

Życzeniu temu stało się wyraźnie zadość. Artykuły 5 i 6 Konstytucji w całości poświęcone zostały temu zagadnieniu. Określenie Kościoła jako Królestwa Bożego wyprzedza określenie go jako Ciała Mistycznego.

Podobnie jak w Starym, tak i w Nowym Testamencie prawdę o Królestwie Bożym wyrażano za pomocą licznych obrazów. Konstytucja wylicza te obrazy w porządku mniej lub więcej logicznym. Obrazy te zaczerpnięte są z codziennego życia ludu: z życia paster-

²⁴ *Berichte über die Generaldebatte zum gesamten Kirchenschema und über die Diskussion der Einleitung und des I. Kapitales*, w: *Vaticanum Secundum*, wyd. O. Müller, Leipzig 1965, II, 233.

²⁵ Tamże, 233.

²⁶ Schillebeeckx, dz. cyt., 122 n.

skiego (owczarnia, trzoda), z życia rolniczego (rola uprawna, rola Boża, winnica), z dziedziny budownictwa (dom Boga, w którym mieszka Jego rodzina; mieszkanie Boże w Duchu; przybytek Boga z ludźmi; świątynia święta; miasto święte; nowe Jeruzalem, w miasto to, niby kamienie żywe, wbudowywani jesteście tu na ziemi); z godów (oblubienica, matka nasza).

Z dyskusji nad wymienionymi obrazami, z których każdy wzbogaca pojęcie Kościoła o nowy charakterystyczny rys, warto odnotować ciekawy szczegół. W pewnym momencie aule soborową zaległa przejmująca cisza. Stojący przy pulpicie biskup wietnamski, *Nguyen-Van Hien*, w sposób suchy i lapidarny skonstatował, że wszystkie te obrazy noszą na sobie stempel kulturalno-socjologiczny i do jego narodu figury te przemówić nie są w stanie. Mój naród, oświadczył, jest narodem klanowym o silnych powiązaniach rodzinnych i dlatego my możemy wyobrażać sobie Kościół tylko jako „*familia Dei*”. Wyrażenie „rodzina Boża” nie występuje wprawdzie literalnie, ale pod względem treściowym jest ono pismom Nowego Testamentu dobrze znane²⁷.

W dalszych dwu artykułach, 7 i 8, Konstytucja zajmuje się określeniem Kościoła jako Ciała Mistycznego i rzeczywistości zarazem duchowej i widzialnej (znów idea sakramentalności Kościoła). Są to chyba centralne partie rozdziału I Konstytucji. Zagadnienia te, jako znane skądinąd (encyklika „*Mystici Corporis*”), pomijamy.

7. KOŚCIÓŁ UBOGICH I KOŚCIÓŁ POTRZEBUJĄCY NAWRÓCENIA

Można powiedzieć, że zagadnienie ubóstwa Kościoła stanowiło prawdziwy „*Leitmotiv*” wszystkich debat nad misterium Kościoła. Wielkie a nieraz i wstrząsające słowa padały szczególnie z ust ojców soborowych rekrutujących się z określonych stref geograficznych (biskupi południowo-amerykańscy, francuscy i wallońsko-belgijscy, a także kard. *G. Lercaro*). Ten ostatni oświadczył, że hierarchia kościelna (biskupi, kapłani i diakoni) mniej powinna ukazywać swe oblicze jako „*potestas*”, a więcej występować w roli służebności, *diakonia*²⁸. Podobnie jak Chrystus, tak „i 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” (nr 8).

Z zagadnieniem tym wiąże się kwestia wyzbycia się wszelkich postaci triumfalizmu. Konstytucja wyraźnie odzęgtuje się od wszy-

²⁷ *Berichte über die Generaldebatte...*, 234.

²⁸ *Schillebeeckx*, dz. cyt., 126.

stkich przejawów wyniosłości i paternalizmu. Ażeby jeszcze zacytować ten sam akapit: „Kościół obejmujący w łonie swoim grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia („*Ecclesia... sancta simul et semper purificanda*”) podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje” (nr 8).

Arcybiskup Bejrutu, I. Zi a d é, wygłosił znamienne wyznanie: Grzeszna sytuacja, w jakiej ciągle znajduje się Kościół, uwidacznia się dobitnie w fakcie, że papież nie ma już swej siedziby w macierzystym Kościele jerozolimskim, ale w Rzymie. Fakt ten jest „apokaliptycznym znakiem wygnania Kościoła, w którym to wygnaniu oczekuje Kościół wśród ucisku przyjscia Zmartwychwstałego”, żyje Kościół w oczekiwaniu, że grzech zostanie przewyciężony, a zacznie się nowe, niebiańskie Jeruzalem ²⁹.

Biskup S. L á s z l ó (Eisenstadt, Austria) w dyskusji nad grzechem w Kościele wygłosił czteropunktowy apel: a. nie wolno przemilczać istnienia grzechu w świętym Kościele Bożym, ani w jego hierarchii; równocześnie jednak mówić należy o chwale Kościoła; b. akcentować wszędzie należy nie tylko jedność Kościoła z Chrystusem, ale również podkreślić trzeba z niemniejszym naciskiem dystans między Chrystusem a Kościołem pielgrzymującym i pokutującym; c. wyraźnie powiedzieć należy, że Kościół podlega ustawicznej reformie; d. wreszcie sobór winien złożyć oficjalne wyraźne wyznanie współodpowiedzialności i współwiny naszego Kościoła za rozłam w chrystianizmie ³⁰. Z satysfakcją stwierdzić należy, że wszystkim tym czterem punktom sobór w pełni uczynił zadość.

Te dodatkowe rysy charakterystyczne Kościoła, ubogacające współczesną jego wizję, można mnożyć i rozprowadzać. Tematyka jest bogata w sposób nieprzebrany. W formie podsumowania dotychczasowych uwag warto zwrócić uwagę na pewne elementy soborowej wizji Kościoła, jaka jawi się pod piórem znanego teologa flamandzkiego, E. H. Schillebeeckxa ³¹. Wydaje się, że jego retrospektywne spojrzenie na eklezjologię soborową kryje w sobie szereg wartościowych spostrzeżeń i dla naszego kerygma i dla katechezy, uwagi te z jednej strony podsumują tok dotychczasowych wywodów, a z drugiej strony dorzuca może jeszcze niejedną ważki szczególnie do soborowej wizji Kościoła.

8. DECENTRALIZACJA W KOŚCIELE

Według Schillebeeckxa sobór dokonał dzieła decentralizacji Kościoła i to decentralizacji idącej w pięciu kierunkach.

²⁹ *Väturvoten über das Volk Gottes und die Laien*, w: *Vaticanium Secundum*, wyd. O. Müller, Leipzig 1965, II, 362.

³⁰ *Väterreden zur Theologie...*, 267.

³¹ Dz. cyt., 129 n.

A. Decentralizacja w górę: centralizacja w Chrystusa

Pod kopułą św. Piotra wskazywano na fakt, że Kościół — szczególnie w swym kierownictwie — przechylił zbyt mocno całą ciężkość swojego oddziaływania na swoją stronę. Triumfalizm i pewność siebie uwidaczniały się nawet w sposobie formułowania prawd wiary (anatematyzmy). Kościół traktował siebie jako wielkość statyczną, niezmienną, za mało poświęcając uwagi swej sytuacji jako Kościoła pielgrzymującego. Czynił wrażenie granitowego bloku, obok którego przewalał się kipiący i zbulwersowany świat. Może Kościół dawniej zbyt silnie uwypuklał swój autorytet, wobec którego wierni bezapelacyjnie musieli się korzyć; za mało uświadamiał ludziom, że ostatnią instancją autorytetu jest sam Chrystus. Kościół, i to zarówno w swych diecezjach jak i w Rzymie, stał się nazbyt jednostronnie centrum, miał być drogowskazem na punkt centralny, jakim jest Chrystus.

Ta decentralizacja i problem ześrodkowania w Chrystusie stały się jednym z naczelných tematów soboru. Powszechne wołanie o decentralizację znalazło swój rzeczywisty wyraz m.in. w następującym symbolicznym fakcie soborowym: papież opuścił Rzym udając się w pielgrzymkę do tego kraju, gdzie żył i działał Jezus, ażeby tam, w Jeruzolimie, upaść na kolana i wygłosić wobec świata swe „*mea culpa*”. Słowa Apostoła „*omnia instaurare in Christo*”, tu zyskały swój sens niedwuznaczny. To był soborowy czyn nad czyny. Można powiedzieć więcej: czyn ten był może jednym z najbardziej rozstrzygających wydarzeń całego okresu soborowego. Że „Rzym” w osobie papieża rzucił się na ziemię — to było w oczach wielu bardziej wymowne od wszelkiej deklaracji dogmatycznej: Kościół podlega autorytetowi Jezusa Chrystusa i Pisma św. Patriarcha *Maximos IV Saigh* dobitnie wyraził życzenie, by papieża nie nazywać więcej „głową Kościoła” (jest nią wyłącznie Chrystus i tylko On): papież wspólnie z biskupami jest „*vicarius capituli*” (*Christi sc.*). Inny biskup poszedł jeszcze dalej postulując, by — nawracając do czasów poapostolskich — nazywać papieża „*vicarius Petri*”.

Chrystocentryczny profil Konstytucji o Kościele zaznacza się od pierwszych jej słów: „*Lumen gentium cum sit Christus*”, światłością narodów jest Chrystus.

B. Decentralizacja wszcz: kolegialne kierownictwo Kościołem

Dzięki decentralizacji w górę bardzo już łatwo było zdobyć się na decentralizację w dół. Pewna decentralizacja kurialnego aparatu administracyjnego na rzecz całości episkopatu Kościoła w ni-

czym nie narusza przywilejów papieża wynikających z jego prymatu, ale — zgodnie z wolą samego Chrystusa — podnosi pozycję biskupów³². O decentralizacji papieżstwa mówimy w tym znaczeniu, że ośrodek ulega rozszerzeniu z Rzymu do gmin lokalnych, albowiem w kościołach lokalnych Kościół powszechny zyskuje swą pełną postać mimo, iż pełnię tę posiadają kościoły lokalne tylko w jedności i żywej łączności z papieżem jako następcą Piotrowym. Dogmatyczne uznanie, że jedno i to samo powszechne posłannictwo jest równocześnie obecnie w papieżu (w sposób osobowy) i w całym episkopacie światowym (w sposób kolegialny) kładzie kres ekskluzywnej koncentracji życia kościelnego w Rzymie. Jest to zatem prawdziwa decentralizacja na rzecz pokornego służenia w Kościele.

C. Decentralizacja w kierunku ludu Bożego

Dyskusje soborowe wokół stosunku episkopatu światowego do papieżstwa mogłyby u niezorientowanych stworzyć wrażenie walki o władzę w wyższych instancjach hierarchii kościelnej. Należałoby się może następnie obawiać, że dogmatyczna Konstytucja o Kościele zostanie wypracowana znowu zbyt jednostronnie, mianowicie hierarchicznie. Te obawy niektórych niekościelnych obserwatorów pozahawione były wszelkich podstaw. Albowiem tendencja decentralizacyjna raz zainicjowana zatoczyła szersze kręgi. Jako drugi rozdział Konstytucji figuruje temat ludu Bożego. Zanim więc Konstytucja zacznie omawiać różnice między świeckimi a podmiotami urzędu hierarchicznego, mówi wpierw i na pierwszym miejscu o ludzie Bożym, później dopiero o stanowisku w Kościele świeckim i o urzędzie hierarchicznym (papieżu, biskupach, kapłanach i diakonach) jako służbie u boku ludu Bożego. Kościół nie tylko jest instytucją zbawienia, ale także społecznością zbawienia i dlatego także instytucją odkupieńczą. Mimo iż Kościół zależy w swym istnieniu i działaniu od hierarchii (faktu tej zależności nie wolno zacierać), punktem centralnym jego oddziaływania jest jednak lud Boży, nie hierarchia. W kontekście tych uwag warto może przypomnieć średniowieczny model stosunku kapłaństwa hierarchicznego do laikatu: świecki to „*asinus*”, którego dosiadywał „*propheta*”, czyli przedstawiciel kapłaństwa hierarchicznego.

³² „Wie die Nota explicativa praevia 3 ausdrücklich betont, kann man nicht unterscheiden zwischen der Summe der Bischöfe (als Kollegium) und dem Papst, sondern nur zwischen dem Kollegium mit dem Papst als seinem Haupt einerseits und dem Papst allein (seorsim), d. h. *insofern* dieser primatale Vollmachten, Handlungsmöglichkeit und —freiheit hat auch ohne eine Handlung des Kollegiums, die stricte collegialis wäre (Nota explicative praevia 4).” K. Rahner, *Dogmatische Konstitution über die Kirche. Kommentar zum III. Kapitel*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, Freiburg Br. 1966, I, 225.

W tym spojrzeniu na stosunek hierarchii do ludu Bożego znajduje swe wierne odbicie mocno akcentowana przez teologię Wschodu idea wspólnoty (*koinonía*): cały Kościół, od swych najwyższych instancji do komórek najniższych, stanowi jedną wielką społeczność opartą w swej widzialności sakramentalnej o Eucharystię, sakrament jedności. Z tego to właśnie powodu rozdzielenie urzędu od społeczności świeckich jest rzeczą niemożliwą; albowiem urząd nie znajduje się p o n a d czy p o z a ludem Bożym, ale stanowi jego integralną część.

W duchu decentralizacji, która objęła cały lud Boży, zrozumiałe stają się różne i liczne interwencje biskupów na soborze, że Kościół musi być Kościołem miłości, Kościołem ubogich, Kościołem, który wobec ludzi odrzuca postawę paternalizmu i triumfalizmu. Caritas pro armis! Przez włączenie osobnego rozdziału o ludzie Bożym zbliża się Kościół także do ludzkości i jej historii.

D. Decentralizacja w kierunku innych kościołów chrześcijańskich

O ile dawniej Kościół katolicki akcentował fakt, że jest jedynym Kościołem zbawienia, o tyle ta sama teza prezentowała się na soborze w sposób zgoła odmienny tak, że i na tym odcinku notujemy pewien proces decentralizacji. Kościół wie — i tego punktu swej doktryny nie zaneguje nigdy —, że sam Bóg uczynił chrześcijaństwo przez przyjście Chrystusa religią jedyną i absolutną. Zjawisko religii nie jest bowiem osiągnięciem kultury ani jakkolwiek inną zdobyczą ludzkiego geniuszu, ale jest czynem Bożym, który to czyn w Człowieku Jezusie Chrystusie zyskał swój kształt ostateczny. Kościół Chrystusowy jest więc tym centrum, które z zasady umożliwia start wszystkim religiom. Jest to stwierdzenie fundamentalnie biblijne.

W rzeczywistości konkretnej odnosi się to jednak tylko do tych ludzi, którzy faktycznie postawieni zostali oko w oko z chrystianizmem. Dla ludzi, którym to spotkanie, owa konfrontacja z Chrystusem nie została umożliwiona, wartość zachowują ich religie. Dla ludzi tych ich religia stanowi i kryje w sobie tę konkretną sytuację odkupienia, w jakiej Boża wola zbawcza do nich dociera, choć dzieje się to w sposób mniej wyraźny niż w Kościele Chrystusowym. Dlatego to w religiach tych działa obiektywna dynamika w kierunku prawdziwego i jedyne go Bożego Kościoła.

Decentralizacja polega tu więc na zarzuceniu pseudo-katolickiego stanowiska izolacji i na rozszerzeniu spojrzenia ogarniającego inne Kościoły chrześcijańskie a także niechrześcijańskie społeczności religijne. Dogmat o jedynej zbawczości Kościoła nie ulega przez to za-

kwestionowaniu; należałoby raczej powiedzieć, iż prawda ta doznaje dzięki Konstytucji o Kościele jeszcze większej radykalizacji.

Na temat piątej decentralizacji Kościoła, decentralizacji w kierunku świata, nie będzie mowy na tym miejscu. Są to bowiem już szczegółowe zagadnienia stanowiące przedmiot osobnego dokumentu soborowego, Konstytucji o obecności Kościoła w świecie współczesnym.

Nie jest rzeczą ważną, czy w każdym z ogłoszonych dokumentów soborowych będziemy mogli wykryć ów pięciokierunkowy wątek decentralizacji. Ważne jest, że ta wielka odśrodkowa energia, ściśle mówiąc — siła chrystologiczna została na soborze wyzwolona. „Bo nie samych siebie głosimy, ale Jezusa Chrystusa Pana naszego, a siebie uważamy za sługi wasze przez Jezusa” (2 Kor 4,5).

Sobór z całą pewnością nie wyrzekł ostatniego słowa na temat Kościoła, ponieważ wypowiedzenie ostatniego słowa na temat Kościoła-Misterium nie jest rzeczą możliwą. Zauważono, że sobór wszystko zaczął, a niczego nie skończył. W stwierdzeniu tym kryje się wspaniała prawda. Soborowi właśnie o to chodziło, by zacząć. Do sytuacji posoborowej odnieść można by słowa św. Bernarda: „Sit finis libri, sed non finis quaerendi”³³.

KS. ALFONS SKOWRONEK

³³ De consideratione, PL 182, 808.

LE MYSTÈRE DE L'ÉGLISE À LA LUMIÈRE DU CONCILE

L'auteur de l'article, prenant pour base la Constitution Dogmatique sur l'Église „Lumen Gentium”, s'efforce de tracer les lignes fondamentales de la vision conciliaire de l'Église. L'aspect particulier de ses réflexions est marqué par la doctrine de l'Église d'avant le Concile — celle sur laquelle se base le Concile lui-même. L'eclésiologie ancienne soulignait — peut-être trop fortement — l'élément de la hiérarchie et de l'organisation extérieure (cf. la définition de Bellarmin — et même, en partie, la doctrine elle-même de l'Église comme Corps Mystique). Vatican II, par contre, tend à mettre en pleine valeur la nature intime de l'Église, dans son aspect de mystère. L'auteur consacre un paragraphe spécial aux vives et chahuteuses discussions des Pères du Concile au sujet du problème de l'Église conçue comme mystère. Il y souligne la signification et le rôle des schémas qui ont précédé la rédaction définitive de la Constitution „Lumen Gentium”.

L'idée de l'Église comme peuple de Dieu se trouve être la clef de tous les chapitres de la Constitution. Ce nouvel aspect de la réalité qu'est l'Église insère l'eclésiologie dans la trame de l'histoire du salut et l'oriente vers l'oecuménisme; il crée, en outre, une base solide à toute initiative de rénovation continue dans l'Église.

Le peuple de Dieu, considéré dans sa totalité et non seulement dans son élément hiérarchique, est le sujet de l'infaillibilité grâce à son „sens de la foi” qui le rend apte à garder activement de dépôt de la foi, à en témoigner par sa vie et à l'approfondir de plus en plus, comme aussi à harmoniser sa vie avec les données de la Révélation.

Ces privilèges du peuple de Dieu — non hiérarchique — ont leur fondement dans le sacerdoce commun. Par le baptême, en effet, les fideles sont rendu participants de la fonction sacerdotale prophétique et royale du Christ. L'idée du peuple de Dieu, liée à l'image du Corps Mystique, est une vérité éminemment dynamique et suggestive.

Aucune image à elle seule n'est capable de représenter le contenu du mystère de l'Église. Aussi le Concile s'efforce-t-il d'un multiplier l'arsenal. L'une des plus importantes, c'est la représentation de l'Église comme sacrement. Remarquons que la sacramentalité de l'Église se trouve être en tête de la liste des nombreuses définitions qui essaient d'éclairer le mystère de l'Église. La valeur sacramentelle du signe et de l'instrument est le propre de l'Église dans le cadre de la totalité de l'économie du salut pour tous les hommes et leur histoire. Grâce à l'Église, signe sacramentel, l'homme entre en communion définitive avec Dieu, en même temps qu'il approfondit les liens de sa communion avec toute l'humanité. Cet élément de l'Église apparaît dans toute sa valeur dynamique et œcuménique: toute la vie des chrétiens-catholiques doit être un signe (sacrement) de la vérité et de la sainteté de l'Église.

Entre autres éléments de la vision conciliaire de l'Église, l'auteur mentionne encore l'idée du Corps mystique, du Royaume de Dieu, de l'Église des pauvres et de la conversion. Dans la dernière partie de l'article, qui en résume toute la teneur, il montre (après Schillebeeckx) que l'oeuvre ecclésiologique du concile est oeuvre de décentralisation sur cinq plans différents. Au premier plan, le mouvement de décentralisation va de l'Église (conçue puisqu'elle d'une façon par trop juridique) au point central qu'est le Christ. Au deuxième plan, il s'élargit au gouvernement collégiale de l'Église. Au troisième, il s'attache au peuple de Dieu dans son aspect non-hiérarchique. Au quatrième, il s'étend à ceux qui appartiennent à d'autres églises chrétiennes. Le dernier plan, qui s'adresse au monde, n'a pas été touché dans l'article, car ce problème est un thème spécial ressortissant de la Constitution pastorale „Gaudium et Spes”.

Le Concile nous a ainsi apporté de nombreux éléments de la vision de l'Église, mettant en lumière aux qu'on avait oubliés. L'ecclésiologie post-conciliaire se mettra en devoir d'intégrer cette richesse dans ses traités.