

Czesław Bartnik

Kryteria Kościoła partykularnego

Studia Theologica Varsaviensia 14/2, 129-142

1976

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.

CZESŁAW BARTNIK

KRYTERIA KOŚCIOŁA PARTYKULARNEGO

Treść: Wstęp; I. Kryteria tradycyjne; II. W poszukiwaniu pełniejszego kryterium; III. Partykularność a rozłam; Zakończenie.

WSTĘP

Kościół katolicki, który starał się na przestrzeni wieków zgłębić ideę swej uniwersalności, jedności i organiczności, zaczyna — zwłaszcza od Soboru Watykańskiego II — rozpoznawać w sobie samym pewne części, odrębności, jednostki czy kreacje, które nazywa Kościołami partykularnymi, lokalnymi, cząstkowymi, mikrokościółami itp. Wyróżnianie jednak Kościołów partykularnych napotyka ciągle na poważne trudności zarówno merytoryczne jak i metodologiczne. Narosła liczna literatura na temat elementów konstytutywnych Kościoła partykularnego¹. Mimo to nie sposób posunąć naprzód samych

¹ Por. np. D. Pirson, *Universalität und Partikularität der Kirche*, München 1965; R. Slenczka, *Ecclesia particularis*, KD 12 (1966) s. 310—332; B. Neunheuser, *Gesamtkirche und Einzelkirche*. W: *De Ecclesia*, t. 1, Freiburg i. Br. 1966 s. 547—573; W. Bertrams, *De analogia quoad structuram hierarchicam inter Ecclesiam universalem et Ecclesiam particularem*, PRMCL 57 (1967) s. 267—308; J. Cunnane, *Kościół lokalny*. W: *Kościół w obliczu reformy*, Warszawa 1969 s. 86—101; E. Lanne, *L'Eglise locale — sa catholicité et son apostolicité*, Ist 16 (1969) s. 46—66; *La Chiesa locale*, Bologna 1970; H. de Lubac, *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*, Paris 1971; K. Rahner — J. Ratzinger, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg i. Br. 1972; R. Sobański, *Miejsce i rola Kościoła lokalnego w Kościele powszechnym*, SSHT 5 (1972) s. 255—261; W. Beinert, *Die Una Catholica und die Partikularkirchen*, ThPh 42 (1967) s. 1—21; tenże, *Die Kirche Gottes Heil in der Welt*, Münster i. W. 1973; K. Hemmerle, *Zwischen Bistum und Gesamtkirche*, Com 3 (1974) s. 22—41.

badań nad najgłębszą podstawą eklezjalności jako takiej, ponieważ pojawiają się raczej rozwiązania prowizoryczne lub jednoaspektowe, a brakuje ciągle ujęć pełnych i zasadniczych. Stosunkowo łatwiej znaleźć określenie konstytutywnych elementów Kościoła partykularnego na terenie prawa kościelnego i praktyki teologicznej. Najtrudniej o to w teologii teoretycznej i spekulatywnej.

I. KRYTERIA TRADYCYJNE

W teologii zwykło się mówić o różnych Kościołach ze względu na podstawy teologiczno-prawne: Kościół duszy, Kościół rodziny, parafia, diecezja, Kościół powszechny. Można też wziąć pod uwagę podstawy historyczno-geograficzne: Kościół miejsca (miasta, wsi, innej miejscowości), diecezja, metropolia, patriarchat, Kościół grupy etnicznej, Kościół innej określonej zbiorowości (np. w diasporze, różnego obrządku), Kościół jakiegoś rejonu, prowincji, państwa, narodowości, części świata (np. Kościół europejski). Znanе są również podziały administracyjne: dekanat, archidiakoniat, prałatura udzielna itp. Z innego punktu widzenia mówi się np. o Kościele klasztoru, zgromadzenia zakonnego, zgromadzenia liturgicznego, o Kościele anonimowym itp.

Wydaje się jednak, że spośród wielu możliwych rozróżnień największą wagę ma podział pierwszy, gdzie eklezjalność wiąże się z określonymi osobami: konkretna jednostka, głowa domu, proboszcz, biskup, papież. W ramach Kościoła powszechnego jako Kościół partykularny teoretycznie najlepiej opracowana jest parafia i diecezja. Obecnie przyjmuje się niemal powszechnie, że właściwy Kościół partykularny to zgromadzenie eklezjalne wokół biskupa jakiegoś terytorium, czyli Kościół diecezjalny. Diecezja może być przy tym rozumiana jako pewna jednostka terytorialna, ale w teologii Kościoła partykularnego chodzi głównie o osobę biskupa, którego urząd jako pochodzący od Chrystusa stanowi podstawę eklezjalności *in persona Christi*. Stąd podstawowe kryteria Kościoła partykularnego ustalane są przede wszystkim w odniesieniu

do życia religijnego w diecezji. Kryteriami tymi mogą być następujące elementy:

— sakramentalny, zwłaszcza sprawowanie chrztu i eucharystii;

— kerygmatyczny, czyli posługa słowa Bożego;

— wierzeniowy, tj. odpowiednio uwspólnotowiona postawa człowieka poddanego słowu Bożemu;

— egzuzjalny (hierarchiczny), oparty na specjalnej władzy religijnej, związanej z poprzednimi elementami, lecz o zobowiązującej relacji społecznej;

— prakseologiczny, który jest pewną konsekwencją wszystkich poprzednich, a wyraża się najpełniej w elemencie charytologicznym (łaski i miłości), ortopraktycznym (zasada słuszności i poprawności, zwłaszcza moralnej) oraz elpidycznym (eschatologiczne ukierunkowania człowieka poprzez nadzieję).

Wszystkie powyższe elementy mogą występować w wyodrębnionej i względnie samodzielnej formie jedynie w tym konkretnym Kościele, który się gromadzi wokół biskupa, czyli w diecezji. Tylko diecezja może być Kościołem w Kościele, stanowiąc w stosunku do Kościoła powszechnego obraz, podobieństwo, odwzorowanie, ucieleśnienie, miniaturę, względnie autonomiczną realizację. Każdy prawdziwy Kościół partykularny jest jakąś partycypacją w Kościele uniwersalnym, a konsekwentnie w samym Chrystusie, przyczynie wzorczej i sprawczej zarówno idealnego Kościoła powszechnego, jak i konkretnego Kościoła partykularnego.² Pośród tych partycypacji Kościół biskupa stanowi partycypację szczególną, najpełniejszą i najbardziej określoną. Wszystkie inne Kościoły partykularne noszą nazwę Kościołów jedynie w analogicznym sensie, właściwie bardziej niepodobnym niż podobnym.

II. W POSZUKIWANIU PEŁNIEJSZEGO KRYTERIUM

Na zagadnienie Kościoła partykularnego można też spojrzeć inaczej w świetle teologii, dla której najwłaściwszą byłaby

² Por. A. L. Szafranski, *Partycypacja*, Warszawa 1973 s. 149 nn.

nazwa „teologia personalistyczna”. Uważa ona za centralną strukturę w myśleniu teologicznym materialną i duchową rzeczywistość osoby ujętą jako całość. Z tego punktu widzenia pojmuje Kościół — czy to powszechny, czy partykularny — nie tylko jako przedmiot, lecz również jako pewną podmiotowość o charakterze zbiorowym, choć nie w sensie subiektywnym. Na tej podstawie uznaje wszystkie dotychczasowe rozwiązania za niewystarczające, fragmentaryczne, jednostronne i za zbyt wąskie. Istoty bowiem Kościoła jako takiego nie tworzą wymienione elementy, ani poszczególne, ani wszystkie razem. Kościół jest rzeczywistością nieskończenie bardziej bogatą i nieuchwytną. Nic dziwnego, że elementy eklezjalności Kościoła są ujmowane bardzo rozmaicie, skoro istnieje wiele różnorodnych określeń samego Kościoła: mistyczne Ciało Chrystusa, lud Boży, historia zbawienia, Chrystus żyjący w świecie, ekonomia Boża, chrystogeneza, społeczność eucharystyczna, społeczność kultowa, wspólnota chrześcijan związanych wiarą, nadzieją i miłością, zbawcze zespolenie ludzi z Bogiem itd.

Można zaryzykować uogólnienie, że w Kościele dokonuje się związanie człowieka z Bogiem, kształtują się religijne relacje międzyludzkie i rozwija się wspólnota, która ma realny i skuteczny udział w chrześcijańskim zbawieniu. Kościół jest szczególną formą rzeczywistości zbawienia. Istnieje tam, gdzie ma miejsce rzeczywiste i skuteczne zbawienie chrześcijańskie. Wyjątkowość tej formy polega na wychodzeniu naprzeciwko historycznemu człowiekowi za pomocą najrozmaitszych znaków, jakby słów tajemniczego języka rzeczywistości. Język ten jest w części objawiony, w części zaś sam dopiero objawia na drodze poszukiwania zbawczego kontaktu z osobą ludzką. Kościół zatem to stawanie się realnego zbawienia, które się ukazuje i wyraża w rozmaitych znakach świadczących o urzeczywistnieniu się komunii człowieka i ludzkości z Bogiem. Mówiąc alegorycznie, Kościół można przedstawić jako rozmowę między Bogiem a człowiekiem za pośrednictwem obustronnie wymienianych znaków.

Znakami tymi są dotychczasowe „elementy konstytutywne”: sakrament, kerygma, wiara, autorytatywna posługa słowu Bożemu, miłość. Poza tym istnieją zapewne, albo zaistnieją jeszcze inne znaki kościelności. Wszystkie one pełnią rolę jakby tworzywa materii w żywym, rozwijającym się i odpowiednio dostosowującym się do historii języku między Bogiem a człowiekiem. Wyróżniane więc przez tradycyjną teologię czynniki konstytutywne Kościołów partykularnych czy Kościoła w ogóle są potrzebne i konieczne, ale stanowią tylko jedną stronę zagadnienia, element niejako materialny eklezjalności.

Znaki są nieodłączne od Kościoła, ale Kościół nie sprowadza się do nich. Nie jest jakąś częścią rzeczywistości, rzeczą, sprawą czy bytem, ale mieści się w osobie, jest rzeczywistością personalną, relacją osobową między Bogiem a człowiekiem — obiektywną zarazem i subiektywną. Nie jest zresztą nawet prostym, elementarnym znaczeniem znaków: s e m e m w terminologii semantyki. Także związek między znakami a rzeczywistością zbawienia jest tylko pod pewnym względem uchwytny i możliwy do przekazania konkretnej jednostce. Ponieważ Kościół jest pewną rzeczywistością międzypersonalną, dlatego takie czy inne jego znaki odzwierciedlają najpierw samą osobę ludzką (idee, postawy, przeżycia, decyzje, dążenia, stany, kategorie osobowego wyrażania egzystencji itp.), a dopiero potem bardziej tajemnicze relacje zachodzące między osobą ludzką a personalną rzeczywistością Bożą.

Nie można też znakom przypisywać bytowania niezależnego od osoby. Rzeczywistość osobowa nie jest jedynie przez nie oznaczana, ale jednocześnie dokonuje ich interpretacji i czyni z nich narzędzie dla swoich celów. W ten sposób element znakowy, materialny, znajduje swoje dopełnienie w elemencie osobowym, niejako formalnym. Kościelność zatem określana jest nie tylko przez znaki, lecz także przez element personalny. W Kościele następuje zespolenie tajemnic personalności Boskiej z personalnością ludzką. Pierwsza stanowi zasadniczy horyzont egzystencji Kościoła, określając go ze strony stwórczej, zbawczej i uświęcającej. Dobrze ujmuje to jedna z de-

inicji Kościoła zaproponowana swego czasu przez ks. I. Różyckiego: Kościół jest to Duch Św. zjednoczony ze społecznością chrześcijańską i katolicką jako zasada jednego w niej życia nadprzyrodzonego.³ Mówiąc inaczej, Kościół podlega stale osobowemu tchnieniu Ducha Św., który stanowi zasadę personalną jego istnienia. Korelatem zaś tej personalności odgórnej są personalności ludzkie: głowa Kościoła powszechnego, biskup, prezbiter. Ponadto kształtuje się w Kościele pewna kolektywna osobowość, którą można nazwać ludzką osobowością eklezjalną. Składa się na nią nie tylko określona świadomość, lecz całe życie personalne Kościoła. Stąd Kościół jest swego rodzaju personalnością, przede wszystkim społeczną, tj. naturalną, która się przekształca w wyższą personalność na wzór Słowa Bożego.

Chociaż Kościół nie jest osobą w ścisłym znaczeniu, to jednak jego istotę określa owa personalność. Dlatego powszechność Kościoła jest równoznaczna z jego tożsamością w stosunku do Ducha Św., z faktycznością zjawiska zbawienia Chrystusowego i z uniwersalizmem znaków prowadzących do osobowego spotkania człowieka z Bogiem. Partykularność Kościoła natomiast wiąże się z różnorodną realizacją ludzkich osobowości w historii, z wielkością kolektywnych jednostek personalnych, z ograniczoną i względną czytelnością znaków oraz z pewnym marginesem wolności w historii zbawienia. Kościół uniwersalny i partykularny są szczepione na zasadzie tajemniczej dialektyki: pierwszemu odpowiada jedność, niezmienność, niezawodność, ponadhistoryczność, drugiemu zaś — wielość, zmienność, związaną z konkretnym czasem i przestrzenią, pewna nieoznaczoność, i wolność rozwoju. Kościół partykularny posiada zdolność do kontaktowania swoich członków z realną historią zbawienia, ale sama ta zdolność pozostaje pod kontrolą Kościoła powszechnego.

W każdym razie o zbawczej skuteczności Kościoła partykularnego decydują nie tylko wspomniane znaki zewnętrzne, ale

³ I Różycki. *Theologia definitio Ecclesiae proponitur*, RTK 11 (1964) nr 2 s. 101—108, zwł. s. 105.

przede wszystkim pewne akty personalne, zarówno ze strony Boga jako trynitarnej zasady ekonomii zbawienia, jak też ze strony ludzi. Określanie kościelności jakiejś grupy ludzkiej należy do piastunów władzy wyższej, działających na mocy aurytetytu Chrystusa. Mogą oni, jak się zdaje, ustanawiać pewne znaki tej kościelności, a zwłaszcza obowiązkiem ich jest interpretacja tychże znaków. O kościelności jednak świadczą także akty personalne całej grupy: świadomość, zespołowe decyzje, religijne postawy itp., dzięki którym dana wielość ludzka odnajduje się jako społeczność eklezjalna, odkrywa swoją tożsamość i określa siebie jako Kościół. Kościół jest więc personalnością aktywną, która odczytuje siebie w znakach, interpretuje siebie jako Kościół i jako Kościół tworzy. Ten ostateczny punkt weryfikacji Kościoła stanowi zapewne najbardziej personalny akt Ducha Świętego. Praktycznie jednak proces określania jakiejś grupy jako Kościoła może być bardzo skomplikowany, żmudny i długi. Nie znaczy to jednak, żeby należało go zaniechać. W konkretnym zresztą życiu religijnym nie da się go uniknąć.

Oparcie dla przedstawionej teorii personalnej Kościoła można znaleźć w biblijnej teologii imienia. Kościół partykularny jest jakby pewnym zbawczym zdaniem w języku realnej historii zbawienia, mówionej przez Boga Stwórcę, Zbawcę i Uświęciciela. Personalność zaś tego Kościoła zdaje się oznaczać po prostu jego imię. Imię w Biblii wyraża czyjaś najgłębszą istotę, a więc w tym przypadku tajemnicę personalności (np. Ap 3,4,5; 11,13 i in.). Nawet w antykościelnie istnieje pewna podmiotowość określana nazwą „znamienia imienia” (Ap 13,17; 14,11; 17,5). Bóg tworzy sobie pewne społeczności eklezjalne, którym „nadaje imię” i które włącza w swoje Imię. Jednocześnie sam tylko ma dostęp do wszelkiej autonomicznej personalności jako „klucz Kościoła” (por. Dz 15,14; Ap 3, 7—8). W ten sposób elementem konstytutywnym każdego Kościoła jest „Imię Ojca i Syna, i Ducha Św.” (Mt 29,19).

Korelatem „imienia trynitarne” w biblijnej historii zbawienia są pewne personalności zbiorowe ukazywane pod me-

taforą „anioła Kościoła”, jakby zbawczej Osobowości: anioł Kościoła w Efezie, Smyrnie, Pergamie itd. (Ap 2,1.8.12.18; 3,1.7.14). Duch Św. jako Twórca i główny Interpretator tego języka zwraca się nie tylko do jednostek, ale przede wszystkim do podmiotowości kolektywnych: „mówi do Kościołów” (Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22). W rezultacie Kościoły mają swoją personalność nadprzyrodzoną („światło”) i naturalną („świecznik” czyli podstawa, na której światło jest umieszczone). Obie zespolone są w jedną tajemniczą całość, którą wyraża jeden obraz w historii zbawienia: „siedem gwiazd są to aniołowie siedmiu Kościołów, a siedem świeczników to jest siedem Kościołów” (Ap 1,20).

Poprzez Ducha Św. Chrystus tworzy z pewnych społeczności ludzkich swoje imię, które się niejako odbija w ich imieniu eklezjalnym: „...i napiszę na nim Imię Miasta Boga mojego, Nowego Jeruzalem, co z nieba zstępuje...” (Ap 3,12). Imię Chrystusa jest jedno, ale realizuje się pod postacią wielu imion — grup eklezjalnych o własnej tajemniczej osobowości — które się nazywa symbolicznie „imionami pokoleń ludzkich” i „imionami apostołów”: „Miasto Święte — Jeruzalem, zstępujące z nieba od Boga, mające chwałę Boga (...). Miało ono (...) dwanaście bram, a na bramach — dwunastu aniołów i wypisane imiona, które są imionami dwunastu pokoleń synów Izraela (...). A mur Miasta ma dwanaście warstw fundamentu, a na nich dwanaście imion apostołów Baranka” (Ap 21,10—14). Liczba dwanaście jest symbolem pełnej ilości na przestrzeni całej ludzkiej historii Kościołów partykularnych, partycypujących w imieniu Zbawiciela i tworzących dla siebie własne imiona w postaci konkretnych podmiotowości.

Mimo że podmiotowości te określane są przez Boże Imię, to jednak nie jest to determinacja nagła i w całości pozaczasowa. Historia każdego Kościoła, a zwłaszcza partykularnego, oznacza sukcesywne przenikanie Imienia Bożego w religijne grupy ludzkie i tworzenie w coraz pełniejszy sposób ich imienia: „A wszystkie Kościoły poznają, że Ja jestem ten, co przenika nerki i serce” (Ap 2,23). Chrystus w historii zbawie-

nia zaczyna niejako wyznawać imiona Kościołów przed Ojcem, żeby najpełniej uczynić to na końcu (Ap 3,5). Istnieje więc rozwój imienia Kościoła partykularnego, ustający dopiero przy końcu dziejów. Wtedy Kościoły partykularne odkrywają swe zbawcze więzi z Chrystusem i osiągną jednoznaczną egzystencję zbawczą: „Zwycięzcę (= konkretny Kościół) uczynię filarem w świątyni Boga mojego i już nie wyjdzie na zewnątrz” (Ap 3,12).

W historii zbawienia dzielenie Kościoła Chrystusowego na pewne konkretne podmiotowości staje się konieczne, bo tylko przez nie jest osiągalna zbawcza osoba Chrystusa. Zbawienie nie może być pozapersonalne, pozapodmiotowe ani też przekazywalne, pozbywalne na rzecz innego podmiotu: „...niechaj posłyszycie, co mówi Duch do Kościołów. Zwycięzcy dam (...) biały kamień (= wstępu do królestwa Bożego), a na kamieniu napisane imię nowe, którego nikt nie zna oprócz tego, kto je otrzymuje” (Ap 2,17). Kościół partykularny jest środkiem umożliwiającym kontakt między osobą człowieka a osobą Chrystusa, stąd sam musi być pewną personalnością i pozostawać pod szczególnym działaniem Ducha Św. Jeśli jakaś grupa religijna jest określona przez Ducha i przez świadomość samej grupy jako Kościół i jeśli ta eklezyja jest żywa, to do niej również odnosi się logiom o zbawczej obecności Trójcy Św.: „Jeśli mnie ktoś miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy w nim przebywali (...). A nauka, którą słyszycie, nie jest moja, ale Tego, który mnie posłał, Ojca” (J 14,23—24).

III. PARTYKULARNOŚĆ A ROZŁAM

Kościół w swej jedności i wielkości był od początku rozmaicie ujmowany. Przy tym istniały nie tylko ujęcia poprawne i niepoprawne, ale także występowały różne wersje ujęć poprawnych, które zachowały związek między wielością a jednością. Wielość bowiem Kościołów partykularnych oznacza rozłamy tylko tam, gdzie wielość została wzięta absolutnie, bez istotnego odniesienia do jedności. Cała jednak trudność

polega na bezspornym ustaleniu faktu tego odniesienia lub jego braku. Chrześcijanie zachodni z reguły nie poprzestawali na stanowisku apofatycznym, lecz szukali znaków, przez które zagadnienie jedności i wielkości eklezjalnej stawałoby się w sprawdzalny sposób dostępne.

Skomplikowany problem dialektyki jedności i wielości eklezjalnej warto prześledzić, choćby w sposób bardzo skrótowy, przez pryzmat czynnika personalnego. Według wczesnej, judaistycznej wersji Kościoła nie mogło istnieć wiele Kościołów partykularnych, jak nie może być wiele „narodów wybranych” i wiele różnych historii zbawienia. Kościoły poszczególne są jedynie częściami jednego „narodu” mającego jedną głowę, jedną strukturę, jeden język i jedną formę kultu. Dla wersji hellenistycznej, gdzie siłę zbawczą widziano nie tyle w faktach zbawczych, ile raczej w idei, dogmacie i logicznej prawdzie, Kościoły partykularne sprowadzały się do wielości grup ludzkich, będących podmiotami tej samej prawdy. Rozłam powstawał z błędu, fałszu, przeinaczenia lub zniekształcenia doktryny, co zresztą przypisywano nie słabości człowieka, lecz jego winie. W chrześcijaństwie rzymskim jedność Kościoła oznaczała jedność organizmu społecznego o jednej władzy naczelnej. Czynniki doktrynalny był raczej tylko pomocą dla słusznych aktów i postaw społecznego organizmu, obejmującego cały świat i wszystkie czasy. Kościoły partykularne miały być administracyjnymi jednostkami tej ogólnościowej społeczności, zorganizowanymi hierarchicznie na wzór innych grup lub części tejże społeczności. Rozłam oznaczał przede wszystkim trwałe nieposłuszeństwo względem najwyższej władzy, dla której nawet dogmaty stanowiły swego rodzaju prawa życia społecznego.

W średniowieczu pojmowano Kościół w kategoriach kultury rolnej: Kościół powszechny rozpościerał się na kształt firmamentu niebieskiego nad ziemią, krajami państwami, stanowiącymi złożoną rodzinę chrześcijańską, czyli Kościoły lokalne, terenowe. Kościoły te zespalać miała jedna i ta sama siła sakramentalna (łaska, moralność, praktyka religijna). Roz-

łam powodowała różnica w sakramentologii, a więc odejście od wspólnego rozumienia środków zbawienia i od podstawowych, wspólnych postaw praktycznych. Prawosławie odrzuciło przede wszystkim model rzymski, choć zachowało pewne cechy wczesnego średniowiecza, a głównie ideę wielu społeczności kościelnych składających się na jedno królestwo prawdy i łaski. Kościołem jest więc przede wszystkim Kościół partykularny, a rozłam polega na odejściu człowieka lub Kościoła od komunii z Kościołem idealnym, z Królestwem Niebieskim. Protestantyzm odrzucił wszystkie dotychczasowe modele: Kościół powszechny jest Królestwem eschatologicznym zawartym w kerygmie biblijnej, Kościoły zaś lokalne są to twory ludzkie i czysto historyczne, oparte jednak na Biblii i przepowiadaniu Chrystusa. Rozłamem jest odejście wspólnoty wierzących w Chrystusa od języka biblijnego.

Współczesna eklezjologia katolicka, jak wspomniano, kładzie znowu większy nacisk na wewnętrzne czynniki eklezjalności. Przy tym — zwłaszcza dla teologii typu personalistycznego — Kościół partykularny nie jest bynajmniej pozbawiony charakteru tajemnicy zbawczej, ani też nie jest mniejszą tajemnicą niż Kościół powszechny. Charakter ten sprawia, że Kościół partykularny może być różnie pojmowany, a także rozmaicie mogą się kształtować jego konkretne formy. W historii zbawienia Kościoły partykularne zaskakują często swymi nieoczekiwanymi kształtami. Jako zbawcze, zbiorowe nie mogą być ani całkowicie poznane, czy ujęte w reguły teologiczne, ani tym bardziej kontrolowane i przewidywane. Najczęściej dopiero po zaistnieniu takiego dzieła Ducha Św. i człowieka można je poddawać regułom weryfikacji biblijnej, konfrontacji z tradycją i refleksji teologicznej. Ciągłe jednak otwarta pozostaje kwestia, na ile stan jedności lub rozłamu podlega naturalnej ocenie, na ile zaś jest objawiony stopniowo w dziejach zbawienia. Rozłam w Kościele jest dziełem człowieka, tj. albo jego słabości i wolności, albo grzechu. Wprawdzie niełatwo jest poznać, czy konkretny akt godzi

w prawdziwą jedność Kościoła, czy tylko w ludzkie i zmienne kreacje kościelne, ale każdy człowiek posiada w swoim ręku straszliwą siłę osobowego negowania własnego związku z Chrystusem, z grupą religijną, a także związków międzyeklezyjalnych. Człowiek bowiem może nie tylko zniekształcać swój partykularny Kościół, w którym świadomie się umiejscawia, ale również przekreślić związki swego Kościoła z innymi oraz z Kościołem powszechnym.

ZAKOŃCZENIE

Biorąc pod uwagę czynnik personalny należy powiedzieć, że Kościół powszechny jest wszędzie tam, gdzie istnieją zbawcze relacje do osoby Chrystusa w Duchu Św. Kościół ten wszakże nie istnieje bez konkretnej personalności eklezyjalnej, bez „imienia” kościelnego, które jest żywym sposobem nawiązania kontaktu z Chrystusem. Powszechny język historii zbawienia zależy od poszczególnych takich słów-imion eklezyjalnych. Kościół partykularny to wcielenie Kościoła powszechnego w personalność historiozbawczą, będące nie tylko strukturą bosko-ludzką, lecz także tajemniczym i ciągłym zdarzeniem, które się domaga najwyższej koncentracji, jeżeli człowiek chce się w nie aktywnie włączyć. Kościół partykularny jest jakby ciągłym, żywym samookreślaniem się zbawczym człowieka i jego nieustanną eklezyjalną decyzją. Siła zbawcza Kościoła partykularnego jest wynikiem zarówno działań Bożych w nim, jak i ludzkiego potencjału personalnego: świadomości, miłości, czynu, osiągnięć. Na karwie zatem znaków wiary, sakramentu, władzy oraz miłości darowanej innym dokonuje się pełniejsza autointerpretacja kościelna i autoidentyfikacja. Przy tym stan rozłamów jest łatwiej poznawalny niż zjawisko samej kościelności lub realnego związania Kościoła partykularnego z Kościołem powszechnym.

W związku z wybitną rolą czynnika personalnego w kościelności dużej wagi nabierają różne formy refleksji Kościoła nad

sobą samym, kształtowanie odpowiednich idei, wychowanie właściwej świadomości eklezjalnej, a w tym szczególnie wytworzenie postawy jednościowej i ekumenicznej. Pod pewnym względem historyobawczy proces jedności eklezjalnej zależny jest od uformowania świadomości każdego partykularnego Kościoła. W konsekwencji każdy ponosi pewną odpowiedzialność za stan konkretnego Kościoła, w którym żyje i działa, za jego łączność z innymi Kościołami czy za zjawiska rozłamu. Odpowiedzialność ta łączy się jednocześnie z wielką szansą rozwoju każdej chrześcijańskiej personalności eklezjalnej.

Les critères de l'Eglise particulière

Résumé

L'Eglise particulière possède des signes traditionnels tels que le sacrement, le kerigme, la foi, la charité etc. Ce sont des éléments constitutifs quasi matériels qui peuvent être le plus facilement décelables au sein du diocèse. L'auteur pense que ces critères sont insuffisants pour établir l'essence de l'Eglise en elle-même et recherche un critère plus interne et plus fondamental qui serait un critère formel. Dans les cadres de la théologie „personnaliste”, ce critère serait la „personnalité ecclésiale” constituant un corrélat social, humain, naturel, du Saint-Esprit qui est le principe personnel de l'existence de l'Eglise. Cette „personnalité” est fondée sur le „nom” biblique de l'Eglise, créé par la Sainte Trinité avec le concours de l'homme. L'Eglise particulière trouve dans cette „personnalité” son identité existentielle et mystérieuse. La communauté concrète peut donc donner un grand apport à toute la „personnalité ecclésiale” qui conduit au contact sauveur avec le Christ dans le Saint-Esprit. L'unité, l'invariabilité, l'infaillibilité et l'aspect transcendantal au regard de l'histoire caractérisent l'Eglise universelle, par contre l'Eglise particulière se définit par la pluralité, la variabilité, les liens spatiaux-temporels, par une certaine indétermination et une liberté de développement. Les actes personnels, aussi bien de la part de Dieu que de l'homme, décident de l'efficacité salutaire de l'Eglise locale. Elle ne peut être prise que dans le langage personnel entre Dieu et l'homme, le seul langage réel dans l'histoire du salut. Le schisme au sein de l'Eglise consiste dans

le fait que l'homme rompt les rapports entre l'Eglise particulière, dans laquelle il vit, et les autres Eglises et en même temps il détruit les liens qui unissent son Eglise à l'Eglise universelle. De ce point de vue, le difficile problème d'unité et de pluralité ecclésiale reçoit, par la même, une dimension nouvelle.

Cz. Bartnik