

Jarosław Moskałyk

Funkcja soborności Kościoła

Colloquia Theologica Ottoniana nr 1, 115-128

2011

Artykuł został 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.

FUNKCJA SOBORNOSCI KOŚCIOŁA

Ks. Jarosław Moskałyk

Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
Poznań

Kościół prawdziwie dzieje się w odniesieniu do swojej istoty, doktryny i właściwości wyrażających jego naturę. Chrześcijańska tradycja ostatecznie przyjmuje cztery znamiona – jedność, świętość, powszechność i apostołskość – które określają charakter doczesnego istnienia Kościoła. Wierność wobec wszystkich przymiotów jest najwymowniej potwierdzana każdorazowo w Symbolu Wiary. Świadomość właściwości Kościoła jest niezwykle ważna dla niego samego, bo pozwala uznać jego autorytet w znaczeniu nadrzędnego wydarzenia tego świata. Jednocześnie utwierdza w przekonaniu, że brak tych właściwości lub którejkolwiek z nich powodowałby utratę wiarygodności Kościoła. Inną znaczącą konsekwencją jest uznanie ich za wartości ściśle i nierozzerwalnie związane z kontynuacją Kościoła. Wynikają one z obiektywnego poznania ludzkiego zarówno na płaszczyźnie wiary, jak i rozumu. Tymczasem wszystko to, co dotyczy poszczególnych znamion, a zwłaszcza ich rozróżnienia i odmienności, przysparza niejednokrotnie wiele trudności interpretacyjnych. W związku z czym pojawiają się liczne uogólnienia, uproszczenia albo pomieszanie ich oddzielnych funkcji. Najczęściej chyba tego rodzaju sytuacja ma miejsce przy wyjaśnianiu trzeciej właściwości Kościoła, czyli powszechności/katolickości lub zgodnie z ujęciem w tradycji wschodniej – soborności. Dlatego poniższe rozważania problemu będą szły w kierunku ukazania charakterystycznych rysów wschodniego pojmowania powszechności/soborowości oraz zachodzących różnic w teologicznej wykładni prawosławnej i katolickiej. Przy omawianiu

danego zagadnienia będą stosowane głównie terminy „soborność”, „soborowość” i „soborny”.

1. Istota soborności

W pojęciu soborowości Kościoła zawarty jest wielopłaszczyznowy opis rzeczywistości, który skutkuje także rozszerzeniem terminologicznym. Dlatego na określenie tej jednej prawdy używa się kilku nazw, jak powszechny (*koinos*, *communis*), katolicki (*katolikos*) uniwersalny (*universalis*) i ekumeniczny (*oikoumenikos*)¹. Tutaj wielość opisowa pojęcia miałyby służyć jego pogłębieniu i dokładniejszemu wyjaśnieniu, choć nie zawsze tak się dzieje. Niekiedy bowiem na tle owej rozwiniętej terminologii pojawiają się niejasności albo nawet sprzeczności interpretacyjne. To skłania do postawienia pytania o powody występujących rozbieżności. Oczywiście, nie jest tu rzeczą łatwą jednoznaczne wskazanie na przyczyny danej sytuacji. Tym niemniej należy uznać, że złożoność problemu leży niejako u podstaw dopuszczalnej skali różnic rozumienia tego samego zjawiska. Poza tym nie sposób zapominać o naturalnej dążności stron do prezentowania własnej wizji pogładowej w poszczególnych kwestiach doktrynalnych. Jeśli chodzi o soborność, której nie warto mylić z kolegalnością pojmowaną w sensie katolickim, to oprócz nieodłącznej właściwości Kościoła ucieleśniona w sobie również jego stałą cechą jakościową. To znaczy, że Kościół na ziemi za pośrednictwem swej powszechności posiada zdolność dotarcia do całej czasoprzestrzennej rzeczywistości ludzkiej i oddziaływania na nią swoimi darami nadprzyrodzonymi.

O ile ta kwestia nie budzi wątpliwości także po stronie prawosławnych, o tyle jednak nie zupełnie podzielają oni katolicką wizję powszechności w znaczeniu „dysponowania” kategorią katolickiej nauki wiary czy katolickiej prawdy lub dogmatu. I w związku z tym od razu podnoszą problem powszechnej prawdy głoszonej przez Kościół i to na całym świecie. Prawdy Kościoła mogą być w różny sposób uobecnianie i przedkładane do wiadomości ludzi wierzących. Na tym między innymi polega prawo autonomicznego rozpoznania relacji

¹ Y. Congar, *Wesenseigenschaften der Kirche*, „MySal” IV/1, s. 515 i n.; S. Nagy, *Katolickość i apostołskość Kościoła we współczesnym dialogu ekumenicznym*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 525–545; N.A. Nissiotis, *Die qualitative Bedeutung der Katholizität*, „Theologische Zeitschrift” 1961, nr 17, s. 259–280.

człowieka z Bogiem oraz niezależnej interpretacji znaków objawieniowych. Prawosławni teologowie, tacy jak N. Chomiakov, N. Afanasjew, P. Evdokimov, W. Łoski i inni, zwracają uwagę, że zachodnia łacińska idea powszechności, stawiając zdecydowany akcent na historycznym upowszechnieniu („ilościowym”) Kościoła, pragnie zarazem narzucić jeden – katolicki – schemat prawdy wszystkim chrześcijanom świata². Przy tym wyraźnie spłyca wewnętrzną płaszczyznę jej pochodzenia, którą to najpełniej ukazuje wschodnie pojęcie soborowości³. Łacińska koncepcja powszechności z kolei zachowuje pewną rezerwę wobec prawosławnej tezy o przewadze misteryjnego pierwiastka soborowości. W związku z tym istota problemu sprowadza się do tego, czy „powszechność” i „soborność” mogą być synonimami. Prawosławie stoi na stanowisku, że „soborny” oznacza coś bardziej konkretnego i ściśle związanego z istotą Kościoła⁴. Stąd należy utrzymywać, że zasada soborowa wywodzi się z wewnętrznej katolickości Kościoła⁵. O niej nie można traktować w znaczeniu postrzegania zewnętrznego, które pozostaje w swoistej sprzeczności do wyobrażenia duchowego i kontemplacyjnego.

Włodzimierz Łoski twierdzi, że słowo katolicki/soborny otrzymało nowy sens dopiero w języku Kościoła, który uczynił go terminem specjalnym, oznaczającym rzeczywistość różną od tej, jaka związana jest z ogólnym pojęciem „powszechny”⁶. Idąc dalej po tej samej linii dowodzenia, teolog prawosławny głosi, że choć każdej prawdzie można nadać wymiar powszechny, to już nie koniecznie każdej prawdzie można przypisać cechę soborowości⁷. W ten sposób odróżniał on uznaną i wypowiedzianą obiektywną prawdę Kościoła od rzeczywistej prawdy poznanej na gruncie bezpośredniej kontemplacji Boga. Być może dlatego sam osobiście, a wraz z nim jego zwolennicy, wolał mówić o „powszechności” jako pojęciu nacechowanym abstrakcyjnością, a o „soborności” jako odzwierciedlającym konkret. Jednak trzeba przyznać, że nie do końca wia-

² Zob. R. Kozłowski, *Rosyjska eklezjologia prawosławna w XIX–XX wieku*, Warszawa 1988, s. 94–98.

³ A.S. Chomiakov, *Opyt katichizycznego izłożenija uczenija o Cerkwi*, w: *Połnoje sobranije soczinenij A.S. Chomiakowa*, t. II, izd. 4, Moskwa 1900, s. 3–5; N. Afanasjew, *Dwie idei Wsielenskoj Cerkwi*, „Put” 1934, nr 45, s. 26–27.

⁴ Por. W. Łoski, *Trzecia właściwość Kościoła*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1983, nr 3, s. 106.

⁵ P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 201.

⁶ Por. W. Łoski, dz. cyt., s. 106.

⁷ Tamże.

domo, w jaki sposób prawosławni identyfikują soborowość z wyższą doskonałością realizacji Kościoła na ziemi. Tego rodzaju trudność powstaje szczególnie podczas zestawienia z łacińską teorią o rozpowszechnianiu się Kościoła po całym świecie ze względu na swoją powszechność. Gdzie przyjmuje się ponadto, że każdy Kościół partykularny, pozostając w pełnej komunii Kościołów, nosi cechę powszechności⁸.

Prawosławni ogólnie nie utożsamiają soborowości z rozprzestrzenianiem się Kościoła po całym świecie, uznając, że byłoby to pewne nadużycie. Według nich rzeczywistość soborowości Kościoła nie odpowiada jego ilościowemu upowszechnianiu. Gdyby założyć inaczej, to wówczas można by podać w wątpliwość soborny charakter Kościoła w dniu Pięćdziesiątnicy, jednocześnie przyjmując tezę, że soborowość stanowi proces historycznego rozwoju i jest to niekończąca się perspektywa. A skądinąd wiadomo, że Kościół jest od zawsze soborny i ten jego przymiot nie zależy od rozmiarów rozwojowości w historii. Dlatego prawosławni proponują, aby rozróżniać między sobornością faktyczną i niezmienną, która przynależy chrześcijańskiej wspólnoty, bowiem z niej czerpie właściwą moc we wszystkich czasach działania Kościoła w świecie, a soborowością potencjalną, którą należy łączyć z powszechnym charakterem Kościoła i jego całym autorytetem, zwróconym do wszystkich ludzi we wszystkich czasach. To kryterium bardziej odpowiada powszechności chrześcijańskiej otwartej na szeroką afirmację społeczności ludzkiej.

Jakkolwiek katolicka ekklezjologia także rozróżnia powszechność Kościoła na jakościową i ilościową, co można by w pewnym sensie porównywać z prawosławnym podziałem wyrażonym w pojęciu soborności, to obie koncepcje opierają się na trochę innych punktach odniesienia. Katolicy bronią przede wszystkim teorii o historycznej powszechności Kościoła, która została dana aktem pierwotnym i może być prawidłowo rozwijana ze względu na swój wewnętrzny potencjał i dynamikę uniwersalną (Y. Congar)⁹. Natomiast prawosławni wychodzą z założenia, że w całej powszechności Kościoła najważniejsza jest cecha soborności wewnętrznej, związana ściśle z jego istotą. Z kolei powszechność widzialna, podobnie jak jedność, stanowi bezpośrednio odbicie zdolności głębszej i ukrytej. Przy czym nie jest najważniejszym celem Kościoła zdobywanie pełni swych empirycznych wymiarów, gdyż daleko ważniejsza jest

⁸ Zob. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 256.

⁹ Zob. Y. Congar, *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, Paris 1970, s. 150–160.

wierność własnej strukturze soborności wewnętrznej. Wspólne dla obu stanowisk pozostaje przekonanie, że Kościół powszechny musi nieustannie troszczyć się o utrzymanie związku z całym swym dziedzictwem z przeszłości i zarazem być aktualnym, prawdziwym znakiem oddziaływania zbawczego.

2. Cel soborności

Chrześcijaństwo jako dar nowego współlistnienia Boga z człowiekiem zostało skierowane do każdego człowieka i do całej ludzkości (J 1,12). Tak samo Kościół Chrystusowy zaistniał po to, aby móc gromadzić wszystkich ludzi i spełniać swoje posłannictwo zbawcze wobec całej ludzkości. Tylko wtedy może on wypełniać swoją misję w sposób realny, autentyczny i powszechny. Dzięki swojej jedności jako Ciało Chrystusa nie może być podzielony i jednocześnie nie może być pozbawiony innych właściwości, jak świętość, soborność i apostołskość. Świętość Kościoła to najwyższy sens i cel jego działania w tym świecie i dla tego świata (Ef 5,27). Gdyby nie ona, trudno byłoby mówić o Kościele jako wydarzeniu Boga i Ducha Świętego, lecz jedynie o jakimś niepojętym tworze mistycznym. Równie osobliwą cechą Kościoła jest apostołskość, która pozwala mu trwać i rozwijać się historycznie. Być prawdziwą kontynuacją boskiej władzy, której spadkobiercami z woli Zmartwychwstałego Chrystusa stali się Apostołowie (J 20,22–23) i ich następcy. Apostołskość gwarantuje Kościołowi utrzymanie pełnego i obiektywnego związku ze swym dziedzictwem pierwotnym.

Jest wreszcie soborność (Dz 4,32), która wskazuje na wyższą obecność Kościoła i jego posłannictwa w stosunku do każdego człowieka i całej społeczności ludzkiej. Obraz soborności Kościoła daje podstawę widzenia w osobie i społeczności pierwiastka soborności. On w nich po prostu tkwi i dzięki niemu mogą rozwijać swoje myślenie, uczucia i ideał życia w dążności do spełnienia powszechnego/katolickiego. Dopiero otwarcie na powszechność czyni człowieka indywidualnie bardziej wolnym i spragnionym doskonalenia pośród wszystkich innych, lecz nie tylko wybranych. Szczególne po to, by móc stawać się bardziej człowiekiem (KDK 41). Uznać właściwość soborności Kościoła to jakby wstąpić na wyższy poziom utożsamienia religijnego, wzrostu duchowego i adaptacji Boga do swej codzienności, a dziedzinie bytowania fizycznego podjąć zadanie rozwoju własnego człowieczeństwa, postępu i skutecznego działa-

nia twórczego. Takim przykładem należytego ustosunkowania osoby wobec daru soborności jest zawsze niewymuszona tęsknota za przemianą siebie i całego świata. Nie ulega wątpliwości, że jest to pewna trwała zdolność człowieka i możliwość pozytywnego odpowiadania na rozpoznane przez niego wyzwania. Przytomny pogląd na własną i całą rzeczywistość doczesną w kontekście soborności Kościoła staje się ważnym impulsem ku temu, aby opowiedzieć się za przemianą, udoskonaleniem i zbawieniem całego stworzenia. Ta odpowiedzialność w sposób szczególny spoczywa na społeczności wyznającej moc sobornego oddziaływania Kościoła w świecie¹⁰. Również z tego względu, że aby mógł on w naszej codzienności bardziej przejawiać się jako powszechny, musi także coraz mocniej uwiarygodniać swoje najwyższe pochodzenie i więź z wszelkimi społecznościami ludzkimi.

I tutaj pojawia się swoisty dylemat, mianowicie wszystkie religie pretendują do bycia powszechnymi i mającymi wpływ na całość życia człowieka oraz całej historii ludzkiej. Czy w związku z tym jest możliwe, aby wszystkie one zostały uznane za powszechne? Dość wymowna w tym względzie wydaje się prawosławna intuicja soborności. Otóż doktryna tego Kościoła, jak już zostało zauważone, odróżnia soborność od powszechności, a zwłaszcza powszechnego charakteru misji chrześcijańskiej. Czyni w ten sposób, by odmówić soborowej przymiotowości innym religiom. Choć nie da się ukryć, że zadziwiające rozprzeżnienie się buddyzmu czy islamu w świecie stało się możliwe przede wszystkim dzięki wyobraźni ich wyznawców o światowym zasięgu propagowanych religii. Większość prawosławnych skłonna jest twierdzić, że o ile buddyzmowi i islamowi można przypisać cechy uniwersalizmu, o tyle nie ma powodów nazywać te religie „sobornymi”. Inaczej trzeba by je zrównać z chrześcijaństwem, któremu w sposób szczególny i niezrównany przydana została cecha „soborności”, która będzie je wyróżniać po wszystkie czasy.

W tym kontekście interesującego porównania w swym dziele *Sophia* używa Włodzimierz Sołowjow, który głosi, że *religia świata to owoc wielkiego drzewa, którego korzenie tworzy chrześcijaństwo pierwotne... Jeśli chrześcijaństwem nazywasz całe drzewo, wówczas religia powszechna jest na pewno tylko ostatnim owocem chrześcijaństwa, chrześcijaństwa w jego doskonałości*¹¹.

¹⁰ Zob. W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden*, „Tygodnik Powszechny” 23 (2761), 9 czerwca 2002.

¹¹ Cyt. za: S.M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, tłum. E. Siemaszkiewicz, Poznań 1986, s. 125–126.

Włodzimierz Łoski jednak postuluje odróżnienie pojęcia „powszechny”, z którym można utożsamiać zasadę uniwersalizmu, od soborowości. Potrzeba takiego różnicowania leży w tym, że – jego zdaniem – soborowość jest kategorią nadrzędną wobec faktycznej powszechności lub potencjalnego uniwersalizmu. Co więcej, te dwie pozostałe wartości są pochodnymi względem soborności Kościoła i równocześnie z nią bezwzględnie związane. Bez soborności praktycznie ani powszechność, ani uniwersalność nie mogłyby spełniać swej określonej funkcji w świecie¹².

Zarówno w katolicyzmie, jak i prawosławiu istnieje zgodność, że dar powszechności jest także zadaniem nieustannego wzrastania Kościoła w świecie, co z jednej strony może oznaczać jego nieograniczoność w otwarciu na rzeczywistość ziemską, a z drugiej zaś – jakiś kres w dążności do osiągnięcia pełni historycznego rozwoju. Ta historyczna pełnia Kościoła stanowi niekończący się proces, który aktualizuje się na płaszczyźnie zbawczej. Jeśliby założyć inaczej, to wówczas trzeba by także odrzucić ciągłość idei zbawienia realizowanej poprzez wydarzenie eklezjalne. Tymczasem Kościół, pełniąc swoją misję zbawczą, nie zostaje nigdy zdeterminowy przez czasoprzestrzeń, dzięki temu wciąż może się przeciwstawiać zjawiskom negatywnym z moralnego i etycznego punktu widzenia oraz wpływać na przyszłe odrodzenie całej ludzkości i świata. Dzięki tej możliwości niejako dosłownie uobecnia swoją powszechność i sprawia, że jest ona urzeczywistniana w każdym Kościele partykularnym, ponieważ Kościół powszechny istnieje i składa się z Kościołów partykularnych, tworząc z nimi prawdziwą jedność.

3. Sposób realizacji soborności

Kościół od początków swych dziejów jawi się jako soborny, gdyż z nim związana jest właściwość *he oikomene*. Dla starożytnych Greków pojęcie „ekumena” – ‘powszechny’ oznaczało zasiedloną i ucywilizowaną przez ludzkość ziemię. Pierwotnie „ekumenę” przede wszystkim kojarzono ze światem kultury grecko-łacińskiej, czyli krajów basenu śródziemnomorskiego, terytorium Imperium Rzymskiego. Wyjątkowe znaczenie pierwiastkowi „powszechny” nadawano w imperium bizantyjskim, przyjmując go jako swój własny i odpowiadają-

¹² Por. W. Łoski, dz. cyt., s. 107.

jący historycznej roli cesarstwa imperialnego. W miarę rozwoju struktur Kościoła, działającego w granicach imperium, zaczęto nadawać tytuł „powszechny” biskupom stolicy imperium – Rzymu i następnie Nowego Rzymu, to jest Konstantynopola. Termin „powszechny” zostaje także przypisany ogólnokościelnym soborom biskupów, zwoływanym w obrębie panowania imperium powszechnego. W tym czasie przeważało przekonanie, że powszechność Kościoła jest zarazem czynnikiem jednoczącym wszystkich wierny wyznających jego nadprzyrodzoną obecność w imperium. Przy czym kształtuje się także świadomość własnej struktury Kościoła lokalnego, który zarządzany jest przez miejscowych hierarchów i lokalne synody oraz rozwija samodzielną formę kultu¹³. Kościół może istnieć i być rozpoznawany jako powszechny ze względu na zachowanie integralności, której oznaką jest kontynuacja pełni otrzymanych darów i katolickie ucieleśnienie w świecie. Katolickość jest tu rozumiana w sensie odniesienia do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, jak też każdego człowieka i całej ludzkości. Niezbywalną cechą Kościoła katolickiego jest jego tożsamość, której nie traci przy swym rozdrobnieniu partykularnym, a więc podziale na części. On ją tylko umacnia, ubogaca i rozjaśnia swym wielopostaciowym bytowaniem lokalnym.

Zgodnie z eklezjologiczną teorią łacińską, Kościół Chrystusowy, uzewnętrzniając w taki oto sposób swą powszechność, odróżnia się i przewyższa wszelkie byty wspólnotowe o podłożu chrześcijańskim, które swym oddziaływaniem zdolne były ogarnąć jedynie cząstkę jakiegoś narodu, regionu, prowincji czy państwa¹⁴. Ten rodzaj ucieleśnienia chrześcijaństwa jest raczej przykładem utraty waloru powszechności posłannictwa i znacznego wyobcowania wobec daru uniwersalizmu dziejowego. Rzeczywistym następstwem preferowanej formy uobecnienia doczesnego przez te podmioty jest zwykle nadmierna uległość wobec świata materialnego. A prawdziwy Kościół chrześcijański ma zadanie uwalniać się od więzów doczesności, aby móc stawać się bardziej niezależnym w swym spełnieniu powszechnym. Trzeba jednak wyznać, że Kościół, nawet przy najlepszym wykorzystaniu swych zasobów, nie jest w stanie otoczyć swym patronatem wszystkich ludzi tego świata. Gdyby do tego miało dojść, to byłby namacalny dowód na osiągnięcie przezeń pełni historycznej. Tutaj nie warto ulegać przesadnemu optymizmowi, jakoby miał kiedyś nadejść

¹³ Zob. J. Meyendorff, *Katoliczność Cerkwi*, MEPR 80 (1970) nr 4, s. 231–147.

¹⁴ Zob. H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg im Breisgau 1967, s. 355–360.

taki moment, że cała ludzkość zjednoczy się w Bogu. Bardziej prawdopodobne wydaje się to, że do końca czasów pozostaną osoby okazujące swój sprzeciw Bogu i Kościołowi. Równocześnie nie ma potrzeby przejmować się złowieszczymi prognozami mówiącymi o tym, że w przyszłości zostanie jedynie pewna garstka prawdziwych chrześcijan. Oczywiście, owych prognoz nie można traktować na poważnie choćby z tego względu, że nikt nie potrafi określić, jaka jest wielkość daru Chrystusowego. Tego daru, którym zostaje napełniany Kościół i który jest nieustannie udzielany światu. Ludzka indywidualna obecność w Kościele jeszcze nie oznacza pewnego potwierdzenia wewnętrznego związku z nim. Niekiedy ci, którzy pozostają poza jego granicami widzialnymi, mogą czuć się o wiele głębiej z nim związani wewnątrznie.

Niewątpliwie poza widzialną strukturą Kościoła instytucjonalnego, w tym również katolicką, znajdują się osoby, które nie określają się jako nominalni chrześcijanie czy katolicy, a jednak są nimi na zasadzie intuicyjnego odczuwania bliskości wobec całego zjawiska powszechnej wiary chrześcijańskiej. Niektórzy myśliciele chrześcijańscy nazywają te osoby, „anonimowymi chrześcijanami” (J. Beck, K. Barth, H. Küng). Takim szczególnym przykładem utrzymania „anonimowego” związku z chrześcijaństwem w jego postaci katolickiej byli w swym czasie przedstawiciele narodu rosyjskiego, a wśród nich wiele znanych osobistości życia społecznego, politycznego i naukowego XIX-wiecznej Rosji, które decydowały się porzucić swą przynależność do prawosławia lub w ogóle do niego nie wstępować i w zupełnie innej relacji stać się „anonimowymi katolikami”. Powodem ich nierzadko dramatycznego kroku było głębokie rozczarowanie faktem, że religia w Rosji pozostawała poza sferą osobistego wyboru i decyzji człowieka, ponieważ władza państwowa traktowała ją jako część składową własnej polityki. A ludzi niepokornych i „nieprawomyślnych religijnie” uznawała za niebezpiecznych, szkodliwych wrogów jedynie słusznego sytemu absolutystycznego¹⁵. Osoby, które nie akceptowały panujących zwyczajów władczo-nakazowych, jednocześnie występowały przeciwko poddańczej roli Kościoła prawosławnego w Rosji. Ci świadkowie wielkiej niegodziwości, jak mawiał krytyk literacki Wissarion Bieliński, nie potrafili jednak należeć do organizacji religijnej będącej „podporą knuta i sługą despotyzmu”¹⁶.

¹⁵ Por. B. Mucha, *Rosjanie wobec katolicyzmu*, Łódź 1989, s. 12.

¹⁶ W. Bieliński, *Pisma literackie*, tłum. J. Walicka, W. Asimow-Bieńskowska, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962, s. 521.

Należy zauważyć, że w dziejach Kościoła niejednokrotnie miały miejsce sytuacje, kiedy to przez fałszywe pojmowanie jego roli w świecie próbowano także zniekształcić znamię soborności Kościoła. Zazwyczaj czyniono tak dlatego, aby w końcu przerwać jego ciągłość w wyznawaniu tradycji i osłabić świadomość powszechności. W tej powszechności Kościoła władcy świeccy dostrzegali często największą przeszkodę w podporządkowaniu go sobie i narzuceniu mu świeckich reguł zarządzania. Kościół jednak był i pozostał soborny, gdyż – jak uznają prawosławni – promieniuje wciąż jakością prawdy głoszonej i przeżywanej. Dzięki zmysłowi soborności zachowuje swoją stałość, nie może być uzależniony od jakiejś części i nigdy nie dąży do przywłaszczenia sobie czegokolwiek, bo wszystko posiada. Ponadto ma moc głoszenia łaski zbawczej we wszystkich epokach, kulturach, społecznościach i środowiskach życia jednostkowego i zbiorowego.

4. Potrzeba obrony soborności

Do całego Kościoła na ziemi słusznie odnoszona jest nazwa „powszechny”, choć z natury rzeczy tej samej nazwy nie da się użyć wobec jego części. Bo część nigdy nie stanowi całości i nie może jej zastąpić, ale, w myśl prawosławnej idei soborności, każda część Kościoła uczestniczy w tej samej prawdzie objawionej i stąd ma prawo uważać się za soborną. W każdej części Kościoła można poznać jego soborność oraz w nim jako całości doświadczyć pełni istniejącej w poszczególnych częściach. Z tego tytułu członkowie Kościoła zachowują niezbywalne prawo utożsamienia z jego konkretną częścią i – co więcej – pozostania w przekonaniu o swej indywidualnej „soborności”, należąc zarazem do soborowej wspólnoty eklezjalnej. Dla nich jest to również odpowiedzialność za obronę tego stanu rzeczy bez względu na okoliczności związane z ewentualną zmianą formalnej przynależności eklezjalnej. Ponieważ właściwość soborności Kościoła jest głęboko osadzona w żywej Tradycji, a nie jakiejś formie uniwersalizmu doktrynalnego autorstwa urzędujących hierarchów, wobec tego musi być chroniona zawsze, wszędzie i przez wszystkich. Wchodząc w soborne posiadanie prawdy, Kościół nakłada na wszystkich swych członków jednakową odpowiedzialność za zachowanie jej nienaruszalności. Oznacza to w praktyce, że każdy na poziomie własnej identyfikacji z Kościołem zobowiązany jest chronić wewnętrzną wiarygodność sobornej prawdy, gdyż będąc częścią jakiejś

grupy, nie przestaje być tak samo ważnym ogniwem całości. Dopiero odpowiednie „dostosowanie” do służenia tej jedynej prawdzie sobornej uwalnia osobę od próby poszukiwania własnej bądź jakiejś innej prawdy i w następstwie oddzielenia jako indywiduum od jedności wszystkich.

Aby w każdym czasie należycie respektować zasadę soborności Kościoła potrzebna jest także weryfikacja poglądów odnośnie do jej pochodzenia chryzologicznego. Kiedy w przeszłości pojawiały się sytuacje zaniedbywania owej przesłanki, wówczas zawsze miał miejsce brak stosownego wyczucia wobec podstawy soborności, a wraz z nią pozostałych przymiotów Kościoła. Jeśli chodzi o zróżnicowaną wrażliwość na Wschodzie i Zachodzie w stosunku do aspektu soborności, to zaznaczyła się ona głównie poprzez odmienne rozumienie katolicyzmu Głowy Kościoła. Na Zachodzie istnieje przekonanie, że katolicki charakter Głowy Kościoła stanowi nieodzowną i niepodważalną zasadę katolicyzmu Kościoła. Dzięki jednemu i najwyższemu zwierzchnikowi Kościoła widzialnego ta katolicyzmu skutecznie rozciąga się oraz promieniuje na całą wspólnotę Kościołów. Ponadto może być prawdziwie urzeczywistniana wśród całego ludu wierzącego. Tego stanowiska jednak nie podziela ortodoksyjny Wschód i zarazem twierdzi, iż jest ono zbyt jednostronne i podyktowane względami prakseologicznymi. Zdaniem prawosławnych, skoro okupiony Krwią Chrystusa Kościół jest wolny od wszelkiej skazy, oddzielony od praw tego świata, nie podlegający grzechowi i jakimkolwiek uzależnieniu od determinizmu naturalnego¹⁷, to istnieje on jako środowisko zjednoczone jednością Ciała Chrystusa. W tym jego bytowaniu na ziemi nie jest najważniejsza rola Głowy widzialnej, lecz całkowita ufność i pragnienie podporządkowania się względem daru odnowionej jedności przez Chrystusa.

Inną niezwykle istotną cechą kontynuacji Kościoła jako jedynego Ciała Chrystusa jest jego nieodłączny związek z działaniem Ducha Świętego (Łk 12,49). Na Wschodzie od początku z ogromną atencją podkreślana jest sprawcza moc Ducha w powołaniu i realizacji Kościoła. Tutaj narodzenie Kościoła niezmiennie widziane jest jako dzieło Syna i Ducha Świętego, posłanych w ten świat przez Ojca. Duch Święty powoduje, że Kościół może trwać w pierwotnie ustanowionej jedności, stanowić nieograniczoną wielość osób i cały być napełniany jego darami. W tym w szczególności sposób mogą czerpać z Jego darów wszystkie osoby wyznające swą przynależność do wspólnoty jednego Cia-

¹⁷ W. Łoski, dz. cyt., s. 109.

ła. O ile Syn Boży dokonał uzdrowienia upadłej natury człowieka i otworzył przed nim perspektywę pełnego odkupienia, o tyle ekonomia Ducha Świętego czyni go zdolnym do przyjęcia łaski Najwyższego Boga, należnego upodmiotowienia we wspólnocie eklezjalnej i bycia rzeczywistym świadkiem spotkania ze Stwórcą. Za pośrednictwem ekonomii Ducha bardziej znaczący staje się udział członków Kościoła w jego misji zbawczej, a jednocześnie oni sami mogą skuteczniej dostępować przemiany osobowej. Ten Duch Święty, który został wylany na całą ludzkość w dniu Pięćdziesiątnicy, nie tylko nigdy nie przestał oddziaływać na każdego, ale też wciąż rozszerza swoją przestrzeń naznaczania łaską. Najbardziej wymownym przykładem jest tu Jego niewidzialne udzielanie się każdemu w sakramencie bierzmowania.

Zachowanie przez Wschód pełnej konsekwencji w podkreślaniu roli Ducha Świętego w rozwoju Kościoła i społeczności wierzących miało na celu także równoważenie stanowisk w całościowym podejściu do problemu miejsca Trzeciej Osoby Bożej w jego egzystencji. Eklezjologiczna myśl wschodnia w tym względzie zasadniczo starała się nie ulegać tendencji łacińskiej, aby w uzasadnieniu powstania i realizacji Kościoła powoływać się jedynie na wydarzenie Wcielenia. Przy tym zwracano uwagę, iż wyłączna koncentracja na Wcieleniu niesie w sobie pewne niebezpieczeństwo umniejszenia lub całkowitego niwelowania faktu Pięćdziesiątnicy, który był decydujący dla jego obecności w świecie. Każda próba ograniczania roli Ducha Świętego w pojawieniu się i działaniu Kościoła musi być interpretowana jako przypisywanie Mu drugorzędnej zadania posłańca Chrystusa wpływającego na związek między głową i członkami Ciała¹⁸. Tymczasem jeśli się chce rzetelnie uzasadnić soborność Kościoła, nie wolno w żadnym wypadku lekceważyć zarówno chrystologicznej, jak i pneumatologicznej przesłanki Kościoła. Między nimi istnieje absolutna i nieredukowalna współzależność¹⁹.

Kościół najpełniej ukazuje swój związek z Trójjedynym Bogiem poprzez właściwość soborności. Gdyż w niej najpierw objawia się moc działania Boga w Trójcy, która staje się poznawalna jako norma życia Kościoła. Tylko właściwe rozpoznanie tej istoty wiążącej początek Kościoła ze sposobem jego istnienia daje niezbędną, pewność, że on jednakowoż w swym wymiarze indywi-

¹⁸ Zob. J.D. Zizioulas, *Die pneumatologische Dimension der Kirche*, „Communio” 1973, nr 2, s. 135–137.

¹⁹ Zob. A.S. Chomiakow, *Połnoje sobranije soczinienji*, t. I, Moskwa 1886, s. 54–57.

dualnym lub grupowym nie zaneguje doskonałej zgodności między jednością i różnorodnością, tym samym nie oderwie się od prawdziwej soborności i nie przeciwstawi obowiązkowi życia według obrazu Trójcy. Soborność, stając się funkcją jedności Kościoła, nie przestaje także być przekazem ważnej obietnicy dla wszystkich. Oto w Kościele nie ma względnej powszechności, lecz jest rzeczywiste połączenie każdej części z całością, co pozwala mu tworzyć soborną wielość. Tą na wzór Trójcy, która w swej niewypowiedzianej mocy objawia się światu jako jedność i całość. Soborność Kościoła zatem nie przejawia się jedynie w jego całości, ale także w jego częściach, ponieważ każda część ściśle utożsamia się z całością. Na tej podstawie W. Łoski wyprowadzał następujący wniosek, iż soborność *nie zna „indywidualnych poglądów”, nie zna lokalnej lub indywidualnej prawdy. Katolicki jest ten, kto przewycięża indywidualne, kto uwalnia się od własnej natury, kto tajemniczo utożsamia się z całym i staje się świadkiem Prawdy w imię Kościoła*²⁰.

Zakończenie

Przedstawiona tu zasada soborności Kościoła jest próbą ukazania problemu według wschodniego i zachodniego kryterium interpretacji eklezjologicznej. Wszakże soborność to nie jakiś zewnętrzny, łatwo rozpoznawalny znak, lecz jednostkowa wartość o charakterze strukturalnym i misteryjnym. Wartość, która tak samo jak wszystkie pozostałe atrybuty Kościoła stanowi jego nieodłączną cechę urzeczywistnienia w świecie. W tym sensie ona także podlega procesowi zróżnicowanej oceny w całościowej percepcji teologicznej.

²⁰ W. Łoski, dz. cyt., s. 111.

CONCILIAR FUNCTION OF THE CHURCH**Summary**

The conciliar principle of the Church presented here is an attempt to show the problem according to the Eastern Orthodox and Western criterion of ecclesiological interpretation. However, the conciliarity is not an external easily recognizable sign, but a unitary value of the structural and mystery character. The value, which just the same as all other attributes of the Church constitutes the inseparable feature of fulfillment in the world. To this effect it is also subjected to the process of diversified appraisal in the comprehensive theological perception.

Translated by Jarosław Moskałyk