

Piotr Napiwodzki

Od krytyki koncepcji ciała Chrystusa do pojęcia Ludu Bożego : Mannes Dominikus Koster i jego wkład w dwudziestowieczną eklezjologię

Studia Theologica Varsaviensia 45/2, 51-77

2007

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.

PIOTR NAPIWODZKI OP

**OD KRYTYKI KONCEPCJI CIAŁA CHRYSTUSA
DO POJĘCIA LUDU BOŻEGO
MANNES DOMINIKUS KOSTER I JEGO WKŁAD
W DWUDZIESTOWIECZNĄ EKLEZJOLOGIĘ**

Przekonanie, że Sobór Watykański II wprowadził do współczesnej eklezjologii katolickiej pojęcie Ludu Bożego, bywa czasem traktowane jako swego rodzaju teologiczny aksjomat. Faktycznie, ta koncepcja Kościoła stała się po Soborze punktem wyjścia dla reform i przemian. Warto przyjrzeć się dokładniej historii odkrywania na nowo tego terminu w XX wieku. Proces ten rozpoczął się bowiem już w latach 40., a najczęściej wymieniani w tym kontekście teologowie, to: Louis Cerfaux, Mannes Dominikus Koster i Yves Congar.

Mannes Dominikus Koster (1901-1981), stosunkowo najmniej znany z powyżej wymienionych teologów,¹ dominikanin, profesor teologii w Walberbergu, był jednym z pierwszych, którzy wprost pisali o konieczności przemyślenia na nowo założeń eklezjologii i oparcia jej mocniej na zapomnianej podówczas koncepcji Ludu Bożego. Jego najbardziej znane dzieło, niewielka książeczka pod tytułem *Ekklesiologie im Werden*, opublikowana w roku 1940, była dla środowiska teologów prawdziwym wstrząsem.² Doczekała się wielu recenzji, głównie bardzo krytycznych głosów, które w zdecydowany sposób wpłynęły na recepcję eklezjologicznych przyczynków Koster a.

¹ Artykuł, który o ile nam wiadomo, pojawił się w języku polskim na temat Koster a, dotyczył kwestii *sensus fidei* i mariologii (Por. L. Fic, *Sensus fidei jako kryterium wiary według M.D. Koster a*, STV 15 (1977), s. 77-94).

² M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940; przedrukowane w: M.D. Koster, *Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien*, H.-D. Langer, H. Pesch (wyd.), Mainz 1971, s. 195-272.

Koster postrzegany jest przede wszystkim jako krytyk bardzo popularnej w latach 30. i 40 koncepcji Kościoła jako Ciała Chrystusa. W tym artykule chcemy ukazać jakie rzeczywiste znaczenie miała krytyka pozycji teologów Ciała Chrystusa dla ponownego odkrycia określenia Kościoła jako Ludu Bożego. W tym kontekście pojawiają się pytania: na ile opozycja tych dwóch koncepcji była rzeczywiście czymś kluczowym w eklezjologii Koster a, jak umiejscowić Koster a w szerszym nurcie krytyki koncepcji Ciała Chrystusa, i jakie są własne źródła Koster a dla podjęcia decyzji opisywania Kościoła jako Lud Boży. Nasze badania dotyczą jedynie części teologicznej twórczości Koster a. Świadomie chcemy ograniczyć się tylko do jednego zestawu pytań i do jednej jego książki, do *Ekklesiologie im Werden* i ewentualnie sięgnąć do nieopublikowanej pracy doktorskiej z roku 1937. Dalsze teologiczne losy Koster a, związane chociażby z opublikowaniem encykliki *Mystici Corporis Christi* (1943), czy też z powojennymi przyczynkami do nauki o sakramentach i mariologii, muszą pozostać przemilczane. Ze względu na ograniczenia objętości artykułu nie podejmiemy się tu także próby oceny wpływu Koster a na Sobór Watykański II.³

I. WKŁAD KOSTERA W KRYTYKĘ KONCEPCJI CIAŁA CHRYSUSA

Cały wkład Koster a w eklezjologię XX wieku rozumie się często jako krytykę koncepcji Ciała Chrystusa.⁴ To oczywiście nie jest jedyna możliwa perspektywa, którą oferuje książka *Ekklesiologie im Werden*, ale emocjonalny, jawnie polemiczny ton Koster a wzbudza wrażenie, że chodzi rzeczywiście jedynie o ustosunkowanie się do zastanych koncepcji. Koster daje się poznać w wielu miejscach swojej książki jako zdecydowany przeciwnik i zagorzały denuncjator wszystkich nadużyć związanych z eklezjologią Ciała Chrystusa. Jest on też najczęściej cytowany jako radykalny krytyk tego prądu w na-

³ Próby szerszej oceny dorobku Koster a były już podejmowane, por. Y. Congar, *D'une «Ecclesiologie en gestation» à Lumen Gentium Chap. I et II*, w: O.H. Pesch, H.-D. Langer (wyd.), *Kirche im Wachstum des Glaubens. Festgabe Mannes Dominikus Koster zum siebzigsten Geburtstag*, Freiburg-Schweiz 1971, s. 366-377; L. Fic, *Il „sensus fidei” nel Pensiero di M.D. Koster e nel Vaticano II*, Włocławek 1995; P. Napiwodzki, *Eine Ekklesiologie im Werden. Mannes Dominikus Koster und sein Beitrag zum theologischen Verständnis der Kirche*, Freiburg-Schweiz 2005.

uce o Kościele. Przy dokładniejszym przyjrzeniu się książce *Ekklesiologie im Werden* widać jak bardzo uproszczone jest takie podejście. Podstawowym zamierzeniem Autora było zwrócenie uwagi na dwa problemy, które, jego zdaniem, poprzedzać powinny każdą refleksję o Kościele, a które były wyraźnie zaniedbane przez współczesnych mu teologów. Pierwszy problem dotyczy miejsca eklezjologii w teologii – z perspektywy Koster a jego praca jest jedynie próbą odnalezienia fundamentu dla eklezjologii, która byłaby w stanie ująć całość badanego przedmiotu. We wprowadzeniu do nigdy nie ukończonej przez Koster a kontynuacji *Ekklesiologie im Werden*, o prowizorycznym tytule *Grundlegung der Ekklesiologie*, czytamy:

*Krytykowano Autora [Ekklesiologie im Werden], że nie zdobył się na to, aby w swojej książce przedstawić teologiczne określenie Kościoła. Jednak jest on zdania, że najpierw musi dojść do słowa całość przepowiadania o Kościele. Dlatego właśnie zaczął od „oczyszczenia pola widzenia”.*⁵

Drugi problem to miejsce jednostki w społeczeństwie, czyli odpowiedź na pytanie, jak zagwarantować wolność i autonomię osoby w strukturze, jaką jest Kościół, a która nie jest wolna od tendencji totalitarnych lub skrajnie indywidualistycznych. Temat ten nurtował Koster a już w roku 1937, gdy pisze we wstępie do swojej pracy doktorskiej:

*Nauka o Kościele musi ratować socjalny, wspólnotowy wymiar człowieka, a przez to w sposób naturalny ze względu na zbawienie i na prawdę zostanie uratowana i postawiona w nowym świetle część wiary jak i natury, która należy do chrześcijaństwa. Przed czym trzeba ratować wspólnotowy wymiar człowieka? Przed zwątpieniem, że człowiek jest w ogóle bytem socjalnym.*⁶

⁴ Pod takim tytułem umieszcza Max Keller fragment dotyczący Koster a w swoim studium dotyczącym Ludu Bożego jako pojęcia Kościoła. Por. M. Keller, „Volk Gottes” als Kirchenbegriff, Zürich-Einsiedeln-Köln 1970, s. 131-134.

⁵ *Man hat es dem Verfasser sehr verübelt, dass er nicht schon in „Ekklesiologie im Werden” eine theologische Kirchenbestimmung geliefert hat. Er ist jedoch der Ansicht, dass erst einmal die Verkündigung von der Kirche in ihrer Ganzheit zu Wort kommen muss. Für sie hat er seine «Blickreinigung» vorgenommen (Manuskrypt, 1941, Arch. Prov. Teutoniae).*

⁶ *Die Lehre von der Kirche muss zum Retter des sozialen Menschen werden, und damit wird von selbst um des Heiles und der Wahrheit willen ein Teil des Glaubens in neuem Lichte sich zeigen und ein gutes Stück Natur, die zum Christentum mitgehört, gerettet. Wovor gerettet? Vor der Verzweiflung, ob der Mensch überhaupt sozial ist (M.D. Koster, Wesen und Natur der Kirche*

Pozostawiając na boku dwa najważniejsze tematy książki, chcemy pójść zgodnie z kierunkiem recepcji Koster'a, który skojarzył tego teologa na stałe z pojęciem Ciała Chrystusa i Ludu Bożego. Mamy jednak świadomość, że poruszamy się po pewnym marginesie refleksji teologicznej Koster'a, widocznym, ale nie najistotniejszym.

Przyjrzymy się więc krytyce Koster'a i jego motywom. Przede wszystkim chodzi o postulat przejścia „od obrazu do rzeczy samej”. „Ciało Chrystusa” jest w tym kontekście postrzegane jedynie jako obraz pomiędzy wieloma innymi obrazami.⁷ Mylą się ci, którzy chcą widzieć w tej metaforze definicję Kościoła. Koster idzie jeszcze dalej i przypisuje obrazowi Ciała Chrystusa jedynie znaczenie chrystologiczne i soteriologiczne, a nie eklezjologiczne. W pierwszym rzędzie chodziłoby o łączność konkretnych wiernych z Chrystusem, o sposób, w jaki Bóg udziela człowiekowi łaski. Jeśli zbyt mocno przywiążemy się do tego obrazu w eklezjologii, z konieczności – według Koster'a – będziemy musieli popaść w zbyt zindywidualizowaną koncepcję Kościoła, zwaną przez niego: *Heilspersonalismus*. Teologowie, którzy rezygnują z teologicznego, naukowego, intersubiektywnie zrozumiałego języka, a posługują się językiem mistyki, sprawiają jeszcze większe zamieszanie i prowadzą do ugruntowania bezrefleksyjnej wiary.⁸ Tak właśnie dzieje się w przypadku zwolenników nazywania Kościoła Ciałem Chrystusa. Kontekstem dyskusji jest nie tylko wyobrażenie organicznej jedności pomiędzy Chrystusem i chrześcijaninem, ale także jedności pomiędzy państwem i Kościołem. Idee te były szczególnie modne i niepokojące w Niemczech w latach 30. Nie jest przypadkiem, że teologowie z kręgu eklezjologii Ciała Chrystusa byli szczególnie podatni na nacjonalistyczne, totalitarne wpływy.⁹ Jednym ze źródeł sukcesu ideologii narodowosocjalistycznej było właśnie umiejętne wykorzy-

Christi. Eine systematische Studie nach den ekklesiologischen Grundsätzen des hl. Thomas von Aquino, Walberberg 1937, s. 5; praca opublikowana częściowo w Bonn w roku 1939).

⁷ Jeden ze studentów Koster'a z Walberbergu, Otto Hermann Pesch, pisze, nie bez wyraźnej przesady, że dla Koster'a pojęcie Ciała Chrystusa było taką metaforą na określenie Kościoła, jak używane w Biblii porównanie Boga do lwa, ze względu na jego moc i siłę (Por. O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Würzburg 2001, 176).

⁸ Por. M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, 118.

⁹ Najbardziej znanym przykładem pozostaje Karl Adam, autor tłumaczonej na wiele języków książki *Das Wesen des Christentums*, 1 wyd.: Düsseldorf 1924 (1 wyd. pol.: *Istota Katolicyzmu*, Poznań 1930), ale także artykułów jedynających narodowosocjalistyczną ideologię z chrześcijaństwem, por. K. Adam, *Deutsches Volkstum und katholisches Christentum*, ThQ 114

stanie przeżyciowego charakteru „bycia razem”, „bycia w jedno-
ści”, które przecież tak bardzo przyczyniło się do odnowy życia
w Kościele w latach międzywojennych.

Jako zdeklarowany uczeń św. Tomasza z Akwinu, Koster uwa-
ża za szczególnie nieszczęśliwe próby powoływania się na św. To-
masza przy konstruowaniu eklezjologii Ciała Chrystusa.¹⁰ Koster
w swojej krytyce skupia się przede wszystkim na metodologicznych
niedopatrzeniach i postuluje, aby proces szukania adekwatnego
określenia Kościoła uwzględniał całość teologicznych źródeł a tak-
że *sensus fidei* w całym swym bogactwie.

*Na pewno nie może dziwić, że stosując zasady sprzeczne z wszelką
uznaną metodologią, które opierają się jedynie na arbitralnym wy-
borze izolowanych eklezjologicznych przesłanek, spora część waż-
nych elementów nie zostaje uwzględniona. Teologiczna eklezjologia
nie może zadowalać się takim ubóstwem.*¹¹

Koster nie jest przeciwko pojęciu Ciała Chrystusa, a jedynie
przeciwko jednostronności w ujęciu tematu Kościoła. Określenie
„Ciało Chrystusa” nie jest też całkowicie bezużyteczne dla eklezjo-
logii. Jednakże nie można przywiązywać do niego zbyt wielkiej roli.
Już w swojej nieopublikowanej pracy doktorskiej Koster pisze
z całym przekonaniem:

*Ciało nie jest wspólnotą, nie jest całością złożoną z osób, a jedynie
naturalną jednością elementów i ich uporządkowaniem, i dlatego*

(1933), s. 40-63. Por. L. Scherzberg, *Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus: Karl Adam als kontextueller Theologie*, Darmstadt 2001; E.-W. Böckenförde, *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung*, Freiburg im Breisgau 1973, s. 46-50. Nie można oczywiście zbyt szybko przyjmować, że wszyscy zwolennicy nazywania Kościoła Ciałem Chrystusa sympatyzowali z systemem totalitarnym. Oto na przykład książka Henri de Lubaca, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938, gdzie wyraźne są wątki związane z ruchem eklezjologii Ciała Chrystusa, pojawia się w niemieckim przekładzie z wyraźną intencją przeciwstawienia się totalitarnym zaoponowaniu państwa narodowosocjalistycznego. Pisze o tym Hans Urs von Balthasar w przedmowie do wydania z roku 1943 (H.U. von Balthasar, *Geleitwort zur Deutschen Ausgabe* w: H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, s. 5).

¹⁰ Wprost wymienia Koster trzy prace, gdzie jego zdaniem eklezjologia Ciała Chrystusa została niesłusznie założona przy interpretacji dzieła św. Tomasza: J. Geiselmann, *Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin*, ThQ 107 (1926), s. 198-222; 108 (1927) s. 233-255; Th. Käppeli, *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi Mysticum*, Paderborn 1931; E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, Löwen 1933 (M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, dz. cyt., s. 43).

¹¹ M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, dz. cyt., s. 15.

*nie może być wykorzystane do opisanego istoty Kościoła, a najwyżej do pewnych jego własności.*¹²

Koster dał się poznać w historii teologii jako zdeklarowany nieprzyjaciel wszelkich dualizmów.¹³ Jednym z niebezpieczeństw pojęcia Ciała Chrystusa jest według Koster a pułapka dualizmu, w tym wypadku dualizmu pomiędzy tak zwaną mistyczną i jurydyczną stroną Kościoła. Określenie Kościoła jako Ciała Chrystusa miałyby wychodzić z takiego właśnie rozróżnienia; rozróżnia się wówczas mistyczną stronę Kościoła oraz Kościół jako widzialny instrument zbawienia. Tęgo typu ujęcie zarzuca Koster na przykład eklezjologii Matthiasa Josepha Scheebena.¹⁴ Rzeczywiście, ujęcie Scheebena leży w linii tradycji zarysowanej przez szkołę z Tybingi i jej najważniejszego przedstawiciela, Johana Adama Möhlera: wcielenie jest wprowadzeniem wiecznych ukrytych w Bogu tajemnic w stworzenie, a przez wiarę i chrzest i my otrzymujemy w nich udział. Nasza jedność z Chrystusem staje się czymś organicznym po to, aby mogła zapośredniczać życie. Kościół jest w takim ujęciu żywą jednością członków złączonych z Chrystusem w jedno ciało. Kościół, chociaż na zewnątrz przypomina inne ludzkie organizacje i instytucje, w swoim wnętrzu ma zupełnie inny charakter. W bliskiej analogii do tajemnicy Wcielenia, najważniejsze w Kościele pozostaje niewidoczne.

Już samo użycie terminologii chrystologicznej na terenie eklezjologii uważa Koster za szkodliwe dla teologicznej przejrzystości.¹⁵ Można się spierać, czy Koster nie idzie w swej krytyce za daleko: aby posądzać Scheebena i innych kontynuatorów szkoły z Tybingi o dualizm, nie wystarczy niesmak powodowany zbyt du-

¹² *Leib ist keine Gemeinschaft, kein Personanzes, sondern ein naturhaftes Zusammenfugs- und Ordnungsganzes, kann darum niemals zum Wesens- sondern nur zum Eigenschaftsverständnis der Kirche benutzt werden* (M.D. Koster, *Wesen und Natur der Kirche Christi*, dz. cyt., s. 592).

¹³ Por. R.M. Schmitz, *Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi*, St. Ottilien 1991, dz. cyt., s. 192-193.

¹⁴ Por. M.D. Koster, *Ekklesiology im Werden*, dz. cyt., s. 32-33. Matthias Joseph Scheeben (1835-1888) to autor *Katholische Dogmatik*, 1 wyd.: Freiburg im Breisgau 1873-1887. W odniesieniu do dzieła Scheebena należy mówić raczej o pewnych elementach eklezjologii, bo z powodu swej przedwczesnej śmierci nie napisał on oddzielnego traktatu o Kościele.

¹⁵ Dużo później na ten sam problem zwróci uwagę Congar w swojej artykule: *Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, w: A. Grillmeier, H. Bacht (wyd.), *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. III, Würzburg 1954, s. 239-268.

zym akcentowaniem niewidzialnej strony Kościoła. W końcu bowiem i widzialność Kościoła jest zwykle skrupulatnie podkreślana we wszystkich eklezjologicznych szkołach teologii katolickiej. Problematyczny jest dla Koster'a sam punkt wyjścia, analogia z wcieleniem, która pozwala od samego początku mówić o dwóch „stronach”, „obliczach” Kościoła. W naturalny sposób teolog będzie się skłaniał do podkreślania nadnaturalnej strony Kościoła – to jest w końcu „dziedzina własna” teologii, a to z kolei prowadzi do niebezpieczeństw przemistycyzowania pojęcia Kościoła jako całości. Martin Grabmann zauważa w roku 1935: *Teologiczna spekulacja i mistyczna kontemplacja zlewają się w teologii Scheebena w jedno*.¹⁶ Ta okoliczność właśnie, pomieszczenie spekulacji z kontemplacją, jest nie do zaakceptowania dla Koster'a.

Cała eklezjologia lat 1920-1943 w dużej mierze ukształtowana była przez tzw. „mistyczny prąd” w Kościele katolickim.¹⁷ Ostrze krytyki Koster'a jest zwrócone także przeciwko bezrefleksyjnemu użyciu słowa „mistyczny”. Jak zauważa Koster, wieloznaczność tego słowa czyni go w zasadzie bezużytecznym dla naukowej teologii, która ma ambicję pozostać na gruncie jasno zdefiniowanych pojęć i terminów.¹⁸ W tej swojej krytyce nie jest Koster sam. Jak zauważają badacze historii eklezjologii, około roku 1940, z różnych stron i coraz głośniej rozlega się protest przeciwko nadmiarowi „fantazji i uczucia”, którym to przepelniona była katolicka eklezjologia, co wyrażało się między innymi w nadmiernym eksploatowaniu obrazu Ciała Chrystusa.¹⁹

Wśród krytyków eklezjologii opartej na obrazie Ciała Chrystusa trzeba wymienić Ericha Przywarę. Artykuł *Corpus Christi mysticum – Eine Bilanz*²⁰ daje znakomity przegląd literatury dotyczącej tematu. Przywara nie jest tak radykalny w swej krytyce jak Koster, niemniej jednak potwierdza ważne intuicje

¹⁶ M. Grabmann, *Scheebens Auffassung vom Wesen und Wert der theologischen Wissenschaft*, w: *Matthias Joseph Scheeben. Der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft*, Mainz 1935, 55-108, tutaj s. 99.

¹⁷ Eklezjologiczny kierunek „Ciała Chrystusa” byłby w tym ujęciu jedynie pewnym szczególnym przypadkiem szerszej mistycznej tendencji w Kościele. W taki sposób traktuje to zagadnienie B. Bartmann w swoim artykule: *Katholische Bewegungen mit Hemmungen*, *ThG* 28 (1936), s. 19-28.

¹⁸ M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, dz. cyt., s. 34-36.

¹⁹ Por. U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, München 1962, s. 199-201.

²⁰ E. Przywara, *Corpus Christi mysticum – Eine Bilanz*, *ZAM* 15 (1940), s. 197-215.

dominikańskiego profesora z Walberbergu. Według Przywary od czasów I wojny światowej idea Mistycznego Ciała Chrystusa świadomie lub nieświadomie używana była jako przeciwwaga do obrazu Kościoła jako organizacji i urzędu.²¹ Niebezpieczeństwo wprowadzenia dualizmu w naukę o Kościele jest więc czymś realnym.

Bernhardt Bartmann w swoim artykule *Katholische Bewegungen mit Hemmungen*²² pokazuje, jak wiele trudności i problemów związanych jest z tym skądinąd „ważnym i sympatycznym” obrazem. Przede wszystkim, według tego autora, trzeba jasno postawić pytania o naturę jedności pomiędzy Chrystusem i Kościołem. Czy możemy mówić o Kościele i Chrystusie jako o nowej hipostazie, nowym indywiduum? Jaka jest relacja Kościoła jako Ciała Chrystusa do Eucharystii, Ciała Pańskiego? Używanie tych samych sformułowań dla określenia różnych rzeczywistości napotyka na wiele praktycznych problemów, a teologowie wyrażający się w języku mistyków jedynie pogłębiają istniejące pomieszanie pojęć.

Oswald Holzer krytykuje autorów piszących o Kościele jako o Ciele Chrystusa za posługiwanie się terminologią eucharystyczną i przypisywanie zbyt realnej, materialnej obecności Chrystusa członkom Kościoła.²³

Podobnie Johannes Beumer, autor artykułu *Apologetik oder Dogmatik der Kirche*?²⁴, krytycznie ocenia praktykę używania metafory Ciała Chrystusa. Jednostronność, którą obserwuje w współczesnych mu autorów, prowadzić może do niebezpieczeństwa skoncentrowania się jedynie na niewidzialnej stronie Kościoła.

Warto zauważyć przy okazji, że podobnych argumentów co Beumer i Koster używali Ojcowie Soboru Watykańskiego I, odrzucając projekt dokumentu o Kościele, który w dużej mierze opierał się na nowo wprowadzonej do eklezjologii przez szkołę z Tybingi i szkołę rzymską kategorii Ciała Chrystusa.²⁵ Wyrosły

²¹ E. Przywara, op. cit., 197.

²² B. Bartmann, *Katholische Bewegungen mit Hemmungen*, ThG1 28 (1936), s. 19-28.

²³ Por. O. Holzer, *Christus in uns. Ein kritisches Wort zur neueren Corpus-Christi-Mysticum-Literatur*, WiWei 8 (1941), s. 24-35; 64-70; 93-105; 130-136.

²⁴ J. Beumer, *Apologetik oder Dogmatik der Kirche?*, ThG1 31 (1939), s. 379-391.

²⁵ Por. E. Fincke, *Ein neuer Kirchenbegriff im Werden. Vom I. zum II. Vatikanischen Konzil*, w: H. Asmussen (wyd.), *Die Kirche – Volk Gottes*, Stuttgart 1961, s. 30-65.

w dużej mierze z krytyki pojęcia Ciała Chrystusa obraz Kościoła jako Ludu Bożego, tak rewolucyjny dla teologii po Soborze Watykańskim II, nie jest wcale oddalony od teologii Soboru Watykańskiego I. Widać, że hermeneutyka jedności, w której należy czytać postanowienia soborów, jest w naszym temacie nieodzowna. Koster w czasie pisania *Eklesiologie im Werden* uważał się za wiernego kontynuatora Vaticanum I, i pomimo to, albo właśnie dzięki temu, stał się jednym z prekursorów Vaticanum II. Wszelkie ujęcia, pragnące widzieć w Soborze Watykańskim I czarne tło dla Soboru Watykańskiego II, są na przykładzie Koster a nie do utrzymania. Jego socjofilozoficzna metoda i mocno apologetyczne nastawienie wykazują wiele podobieństw z metodą refleksji nad Kościołem dziewiętnastowiecznych Ojców Soborowych. Koster zaś nieustannie podkreśla, że chce uprawiać teologię pilnie, pobożnie i trzeźwo – *sedulo, pie et sobrie*. Wyrażenie to jest cytatem z dokumentów soborowych i mottem *Eklesiologie im Werden*.²⁶ Widać więc poważne ograniczenie w tak popularnych próbach przyporządkowania poszczególnych teologów do obozu „konserwatywnego” lub „postępowego”. Koster zdecydowanie wymyka się takim próbom.

Wyliczając sprzymierzeńców Koster a w krytyce pojęcia Mistycznego Ciała Chrystusa, nie sposób pominąć Ludwiga Deimela, autora książki pod tytułem *Leib Christi*.²⁷ Podstawowym problemem jest tutaj pytanie o sens użytych przez św. Pawła sformułowań określających Kościół jako Ciało Chrystusa i nieuprawnione ich wykorzystanie w eklezjologii.²⁸ W walce przeciwko teologicznej przesadzie Deimel formułuje cztery punkty obnażające rozpoznażone błędy i nieporozumienia, które dają nam wgląd w atmosferę dyskusji:

1. Jest błędem próba odszukania nauki o Kościele jako Ciele Chrystusa we wszystkich księgach Nowego Testamentu.

²⁶ *Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedula, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum et mysteriorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo (Dei Filius, Cap. 4, De fide et ratione, DH 3016).*

²⁷ L. Deimel, *Leib Christi. Sinn und Grenzen einer Deutung des innerkirchlichen Lebens*, Freiburg im Breisgau 1940.

²⁸ Por. L. Deimel, op. cit., VII.

2. Nie można zakładać, że Paweł posługując się porównaniem z ludzkim ciałem znał je tak, jak jest ono znane w czasach współczesnych.

3. Nie można patrzeć na problem jedynie z punktu widzenia historii religii, a zwłaszcza pochwycić łącząc naukę o Ciele Chrystusa z gnozą.

4. Nieporozumieniem jest przypuszczenie, że nasza wiedza o wspólnocie i mechanizmach w niej rządzących jest na tyle kompletna, aby móc z jej perspektywy bez ryzyka błędu interpretować naukę o Ciele Chrystusa.²⁹

Ostatni punkt jest szczególnie interesujący, bo porusza problem niebezpieczeństwa redukcji nauki o Kościele, zarzut, z którym nieraz przyjdzie się zmierzyć koncepcji Ludu Bożego, postrzeganej jako zbyt socjologizująca i niedostrzegająca wymiaru nadprzyrodzonego opisywanej rzeczywistości.

Szczególne miejsce w krytyce Deimela ma chętnie używany przymiotnik „mistyczne”. Koster powołuje się na argumenty Deimela w swojej książce – dla niego również, jak i dla stosunkowo nielicznych mu współczesnych, jest to zdecydowanie niepożądane słowo w teologii.³⁰ Deimel pisze:

Dzisiaj wielu rozumie pod słowem „mistyczny” bardzo różne rzeczy. Mistyczne to dzisiaj raz irracjonalne, innym razem odnoszące się do wyobraźni, może też pełne tajemnic, lub transcendentalne, a także okultystyczne, magiczne, mityczne, nieznane, niepojęte i tak dalej. Czasami mistyczne to po prostu coś nastrojowego. Jednego znaczenia natomiast współczesny czytelnik nie przypisuje temu słowu, a mianowicie znaczenia chrześcijańskiej teologii, gdzie chodzi o pewien stopień życia łaską. Słowo mistyka stało się najbardziej wyalienowanym i zarazem nadużyтым słowem, którego przeciętny człowiek używa dzisiaj na określenie wszystkiego, co go przekracza, co nie jest jasne – a tego typu rzeczy jest, jak wiadomo, dużo. Można się więc obawiać, że słówko „mistyczne” w zwrocie „mistyczne Ciało Chrystusa” wcale nie czyni tej nazwy bardziej jasną. [...] Słówko „mistyczne” powinno tylko mówić: „Uwaga! W tym miejscu nie można corpus (ciało) rozumieć w sensie dosłownym, lecz tylko w sensie przenośnym, metaforycznym!” Dzisiaj zwykle używamy cudzysłowu, gdy chcemy pokazać,

²⁹ L. Deimel, op. cit., s. 2-5.

³⁰ M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, s. 162, przypis 11.

że dane słowo jest przenośnią. „*Corpus Christi mysticum*” dokładnie przetłumaczone znaczy więc: „Ciało” Chrystusa.³¹

W książce Deimela znajdujemy więc umiarkowaną i nie tak radykalną jak u Kostera krytykę koncepcji mistycznego Ciała Chrystusa, ale także mały ślad pozytywnej propozycji, która mogła zainspirować Kostera w jego poszukiwaniach. W jednym z przypisów Deimel pisze:

*Określenie „lud”, „Lud Boży” zastosowane do Kościoła, które często spotykamy w liturgii, być może nawet częściej niż określenie „rodzina”, nie jest określeniem metaforycznym, ale rzeczowym, dlatego nie wciągamy go w zakres naszych badań. To samo odnosi się do trydenckiego określenia „respublica Christiana”.*³²

„Lud” jako określenie Kościoła wymykające się niebezpieczeństwom, na które narażona jest metafora i obraz, jest jednym ze stale powracających schematów w eklezjologicznej refleksji Kostera. Udajmy się więc teraz na poszukiwania innych źródeł i inspiracji, które doprowadziły go do znalezienia się w gronie dwudziestowiecznych „odkrywców” tej eklezjologicznej kategorii.

II. ODKRYWANIE POJĘCIA LUDU BOŻEGO

Wspomniana już, nie opublikowana praca doktorska *Wesen und Natur der Kirche Christi. Eine systematische Studie nach den ekkle-*

³¹ Heute versteht die Menge unter „mystisch” ein Sammelsurium von vagen Dingen. Das Mystische ist heutzutage einmal das Irrationale, dann das Imaginäre, dann das Geheimnisvolle, dann das Transzendente oder auch Occulte, das Magische, das Mythische, das Unbekannte, das Unbegreifene und so fort. Manchmal ist es sogar ganz einfach das Stimmungsmäßige. Nur das, was der christliche Theologe unter Mystik versteht, nämlich eine ganz bestimmte, scharf abgehobene Stufe des persönlichen Gnadenslebens, versteht der Leser von heute nicht mehr darunter. Das Wort Mystik ist ein entfremdetes, unablässig missbrauchtes Wort geworden, das der Durchschnittsmensch von heute auf alles anwendet, wovon er sich überwältigen lässt, und auf alles, was ihm unklar ist, und das ist bekanntlich sehr vieles. Man hat somit zu fürchten, dass das Wörtchen „mystisch” in der Redewendung „mystischer Leib Christi” den Heutigen die Sache, um die es geht, keineswegs klarer macht. [...] Das Wörtchen „mystisch” soll also nur sagen: „Halt! An dieser Stelle ist ‚corpus’ (Leib) nicht wörtlich, sondern im übertragenen, uneigentlichen Sinn zu verstehen!” Heute verwenden wir die „Gänsefüßchen”, wenn wir anzeigen wollen, dass ein Wort übertragen zu verstehen sei. „Corpus Christi mysticum” heißt also genau übersetzt: „Leib” Christi (L. Deimel, op. cit., s. 35).

³² Die Bezeichnung «Völk», «Völk Gottes» für die Kirche, die sich in der Liturgie häufig findet, vielleicht noch häufiger als die Bezeichnung „familia”, ist keine bildliche, sondern eine sachliche Bezeichnung, weshalb sie an dieser Stelle nicht berücksichtigt wird. Das gleiche gilt für den tridentischen Ausdruck «respublica Christiana» (L. Deimel, op. cit., s. 168, przypis 2).

siologischen Grundsätzen des Hl. Thomas von Aquin, ukończona i obroniona w roku 1937, jest bezpośrednim przygotowaniem książki *Ekklesiologie im Werden* (1940). Rzeczywiście odnajdujemy w tej pracy ważne fragmenty o roli sakramentów w eklezjologii, o możliwości postępu w teologii, o konieczności jasnych, naukowych kryteriów, o zastosowaniu teologii, o wadze współpracy z naukami szczegółowymi, w końcu – i nie na ostatnim miejscu – o Tomaszowym dziedzictwie jako trwałym fundamencie. Wszystkie te idee są zawarte i rozwinięte także w *Ekklesiologie im Werden*. Jest czymś bardzo interesującym jednak, że w zasadzie nie ma tam prawie określenia Lud Boży. Jedynie na stronie 591 Koster pisze:

*Najtrafniejszym analogatem dla Kościoła nie jest „ciało”, lecz lud, państwo lub po prostu wspólnota polityczna. W dalszej kolejności rodzina i małżeństwo, a potem dopiero ciało.*³³

W kontekście dyskusji o koncepcji Ciała Chrystusa Koster wyraźnie określa swoje preferencje:

*Uważamy bowiem, że Kościół tylko dlatego przedstawia sobą jakąś formę cielesności, że jest w pierwszym rzędzie Ludem Bożym.*³⁴

Zastanawiająco mało jest wzmianek o Ludzie Bożym. Uwagi nieniesione ołówkiem przez Autora na egzemplarzu pracy znajdującej się w Walberbergu, potwierdzają, że określenie Lud Boży było w latach 1937-1940 dopiero w momencie dojrzewania. Wyliczając różne możliwe określenia dla Kościoła Koster dopisuje *Lud Boży, we właściwym sensie*.³⁵ Gdzie jednak znajduje się bezpośrednia inspiracja, która pozwoliła na ten krok? Lepiej zapytać może: co zadecydowało, że Koster zaczął posługiwać się tym określeniem i że został on w historii eklezjologii mocno z nim związany? Trudno wskazać pojedyncze miejsce, dzieło lub kierunek. Raczej musimy zgodzić się na wiele źródeł, bez rozstrzygnięcia o jednoznacznym i decydującym wpływie.

³³ *Das höchste natürliche Analogat zur Kirche ist nicht «Leib», sondern Volk, Reich oder kurz die politische Gemeinschaft. Danach kommt die Familie und Ehe und dann erst der Leib und Körper als Analogat* (M.D. Koster, *Wesen und Natur der Kirche Christi*, dz. cyt., s. 591).

³⁴ *Wir halten nämlich dafür, dass die Kirche nur deswegen Körperschaft Christi ist, weil sie Gottes Volk ist* (M.D. Koster, *Wesen und Natur der Kirche Christi*, dz. cyt., s. 106).

³⁵ Dopiski na stronie 90 i 99 w egzemplarzu pracy z biblioteki w Walberbergu.

a) Teologia św. Tomasza

Koster uważał się za wiernego ucznia św. Tomasza. W odkrywaniu pojęcia Ludu Bożego jako najbardziej adekwatnego określenia Kościoła na pewno duże znaczenie ma fakt, że św. Tomasz mówi najczęściej o Kościele, zgodnie z duchem swojego czasu, jako o *congregatio fidelium*. Nie chcemy wchodzić w dyskusję na temat nauki o Kościele u św. Tomasza, co jest tematem wielu opracowań i na pewno domaga się szerszego przedstawienia. Koster koncentruje się na udowadnianiu, że to nie w kwestii 8 III części *Summy*, gdzie jest mowa o Chrystusie-Głowie (*De gratia Christi secundum quod est caput ecclesiae*), mamy do czynienia z eklezjologią, ale zwłaszcza od końca XIX wieku.³⁶ Dla Koster a mamy w 8 kwestii III części do czynienia z chrystologią i soteriologią, z nauką o łasce, której pośrednikiem jest Chrystus. Chrystus jest Głową chrześcijan, ewentualnie Głową ludzkości, jest źródłem wszelkich łask. Porównanie to dobrze ukazuje zasady Bożej ekonomii zbawienia, ale nie jest przedstawieniem struktury Kościoła, a tym bardziej nie może być punktem wyjścia dla eklezjologii. Według Koster a teksty św. Tomasza nie uprawniają do przemistycyzowywania Kościoła. Kościół także w soteriologicznej perspektywie III części *Summy* oznacza zebranie konkretnych, obdarzonych łaską ludzi, którzy dzięki łasce dążą ku Bogu i do Niego należą jako Lud Boży i *congregatio fidelium*. Zarazem myślenie Tomasza o Kościele nie da się zamknąć w jednej formule czy w jednej definicji. Cała teologia Tomasza jest „kościelna”, dopiero z perspektywy jedności jego dzieła można zdobyć się na eklezjologiczne wnioski.³⁷ Nieobecność oddzielnie potraktowanego tematu Kościoła u Tomasza nie potrzebuje usprawiedliwienia, bo jest wynikiem innej koncepcji teologii, która jeszcze nie знаła nowożytnego rozbicia na traktaty.³⁸ Tomasz powiedział o Kościele wszystko, co z teologicznego punktu widzenia było do powiedzenia. Według Koster a całość teologii Tomasza może

³⁶ Por. O. Willman, *Geschichte des Idealismus*, Bd. 2, Braunschweig 1907, s. 476. Według Grabmanna podobne ujęcie znajdujemy w wielu anonimowych komentarzach do *Summy* (por. M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg 1903, s. 10-11).

³⁷ Por. M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, s. 74.

³⁸ Por. M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, s. 80-81.

być przedstawiona jako eklezjologia i w tym maksymalistycznym ujęciu tematu podejście Koster'a nie różni się bardzo od poglądów Yves Congara, największego przed Soborem Watykańskim II badacza tematu Kościoła u Tomasza.³⁹

Nieobecność traktatu o Kościele w dziele Tomasza ma szczególne znaczenie dla czasów, w których rozpoczynał swoją teologiczną pracę Koster. Mnogość literatury dotyczącej Kościoła zaczęła niepokoić wielu obserwatorów. Oto dwa świadectwa z epoki:

*Dzisiaj więcej powiedziano o Kościele tylko w ostatnim dziesiątku lat niż w całej starożytności i średniowieczu razem wziętym. Nie zawsze jest to dobry znak dla sprawy, gdy o niej za dużo się mówi. Zdrowy nie troszczy się specjalnie o to, aby rozmawiać o chorobach.*⁴⁰

*Można chyba przypuszczać, że dzisiaj o żadnym innym traktacie nie napisano więcej jak o Kościele. Ale jeśli chodzi o metodę i treść traktatu, to też w żadnym innym temacie nie ma tak wielkiego braku jedności wśród teologów.*⁴¹

Koster w imię czystości teologii jasno przeciwstawia się tej nadprodukcji eklezjologicznej i, powracając do starych intuicji teologicznych, przestrzega przed „kościelnym narcyzmem”. Jego wątpliwości co do możliwości zdefiniowania Kościoła, wyraźna tendencja do „eklezjologii negatywnej”, pragnienie przemyślenia od nowa eklezjologicznych fundamentów i nie wyciągania zbyt pochopnych wniosków w postaci okrągłych, dobrze brzmiących zdań, wszystko to ma swoje korzenie w studiach dzieł św. Tomasza. Z tego pragnienia metodologicznego zamknięcia o Kościele wyrasta też jedno z najbardziej znanych zdań *Ekklesiologie im Werden: Eklezjologia naszych czasów znajduje się w fazie przedteologicznej*⁴².

b) Św. Augustyn

Koster jest często uważany za wielkiego krytyka św. Augustyna. Zwłaszcza dyskusja z Karlem Adame m przyczyniła się do ak-

³⁹ Por. np. Y. Congar, *L'idée de l'Eglise chez Saint Thomas d'Aquin*, RSPTh 29 (1940), s. 31-58; *L'apostolicité de l'Eglise selon S. Thomas d'Aquin*, RSPTh 44 (1960), s. 209-224.

⁴⁰ B. Bartmann, *Um die Kirche*, ThGl 24 [1932], s. 89-93, tutaj 89.

⁴¹ J. Brinktrine, *Zur Definition der Kirche*, ThGl 33 [1941], s. 225-227, tutaj 225.

⁴² *Die Ekklesiologie unserer Tage befindet sich noch im vortheologischen Zustand* (M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, dz. cyt., s. 15).

centowania tego aspektu *Ekklesiologie im Werden*.⁴³ Rzeczywiście, można znaleźć u Koster a słowa o „platońskich kajdanach”, w które św. Augustyn miał zakuć eklezjologię na wiele stuleci.⁴⁴ Zarzut ten jest jednak przez samego Autora relatywizowany czasem, w którym pisał Augustyn i złą recepcją jego dzieł. Według Koster a problem recepcji pozostaje aktualny do dziś i odnosi się nie tylko do tekstów Augustyna, ale do wszystkich Ojców Kościoła, których zaczęto z entuzjazmem czytać w okresie międzywojennym. W dyskusji z przedstawicielami tzw. teorii mistycznej obecności (*Theorie der Mysterien Gegenwart*), reprezentowanej przede wszystkim przez szkołę z opactwa Maria Laach (najwybitniejszy przedstawiciel to Odo Case l), Koster zwraca uwagę na sposób korzystania z pism Ojców Kościoła. Nie można, według niego, powoływać się w sposób bezkrytyczny na Ojców, bez brania pod uwagę ich specyficznego, często nam już obcego, sposobu myślenia i wyrażania się. Zbyt pochopne stosowanie cytatów z dzieł Ojców Kościoła, z pominięciem całej historii teologii jest, według Koster a, nie naukowe i wprost szkodliwe, bo przyczyniające się do mieszania pojęć.⁴⁵ Podobnie w *Ekklesiologie im Werden* Koster wyraża opinię, że, skądinąd piękne, augustyńskie teksty o Kościele nie mogą stać się wprost fundamentem i normą dla eklezjologii tworzonej dzisiaj.⁴⁶ Nie znaczy to, że nie mają one nic do zaoferowania i że nie należy się nimi inspirować. Większe zainteresowanie tekstami Ojców to jeden z postulatów, który Koster podnosi na innym miejscu.⁴⁷ Sam Augustyn jest jednym z głównych „partnerów” dialogu, który prowadzi Koster w *Ekklesiologie im Werden*. Augustyn nazywa Kościół ludem (*populus*), ale nie uważa, aby określenie to było wyczerpujące. Aby opisać całą rzeczywistość Kościoła potrzebuje Augustyn także określenia „Ciało Chrystusa”. Niejasność terminologii Augustyna, różne fazy jego twórczości, powodują dodatkowe trudności. Koster jednak czerpie dużo z augustyńskiego

⁴³ Por. K. Adam, *Ekklesiologie im Werden?*, ThQ 122 (1941), s. 145-166.

⁴⁴ Por. M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, dz. cyt., s. 63.

⁴⁵ Por. M.D. Koster, *Theologische Besinnung. Bemerkungen zu Paulus Wyser: Theologie als Wissenschaft* [Salzburg 1938], Cath (M) 7 (1938), s. 89-113. Przedrukowane w: *Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien*, Mainz 1971, s. 16-38, tutaj 37.

⁴⁶ M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, dz. cyt., s. 18.

⁴⁷ Por. M.D. Koster, *Methodenfrage der Theologie. Zu Louis Charlier: Essais sur le Problème Théologique* [Thuillies 1938], ThRv 38 (1939), s. 41-48, tutaj s. 43-44.

przedstawienia sakramentalnych znamion (charakterów sakramentalnych), które według biskupa Hippony są tak realne jak starotestamentalne obrzezanie lub znaki wypalane na skórze żołnierzy rzymskich.⁴⁸ U Koster a to pojęcie sakramentalnego charakteru jest używane głównie w dwóch kontekstach: jako zasada włączenia w Kościół, i jako sposób na wewnętrzne zindywidualizowanie i zróżnicowanie funkcji i zadań w Kościele.⁴⁹ Charaktery sakramentalne, choć niewidzialne, gwarantują widzialność Kościoła i jego wewnętrzny, hierarchiczny porządek.

Koster podkreśla, że mimo wielu cennych intuicji, niekonsekwencja Augustyna w użyciu określenia „Lud Boży” otwiera furtkę różnym nadużyciom, skrzętnie wykorzystanym później przez reformatorów opowiadających się za Kościołem niewidzialnym, „ludem pobożnych i świętych”.⁵⁰

Gdy Joseph Ratzinger pisze o historii powstania swojej pracy doktorskiej, powołuje się na swojego profesora, Gottlieba Söhnge na, który był także profesorem Koster a.⁵¹ Praca Ratzingera poświęcona eklezjologii Augustyna miała być, według inspiracji otrzymanych od Söhnge na, próbą potwierdzenia intuicji Koster a dotyczącej centralnej roli Ludu Bożego jako augustyńskiego określenia Kościoła.⁵² Lud Boży jest dla Ratzingera punktem wyjścia i hermeneutycznym kluczem dla refleksji o patrystycznej nauce o Kościele. Badania Ratzingera prowadzą go jednak do innych wniosków niż stało się to w wypadku Koster a, do dowartościowania pojęcia Kościoła jako Ciała Chrystusa, które jest koniecznym uzupełnieniem dla takich określeń jak Lud Boży czy Świątynia. Tu też ma początek charakterystyczne dla Ratzingera podejście do tajemnicy Kościoła od strony eucharystii. W dyskusji z Kosterem zbyt łatwo jest on przedstawiany jako radykal-

⁴⁸ Por. Augustyn z Hippony, *Contra epistolam Parmeniani*, Lib. 2, Cap. 13, PL 43, s. 71-72.

⁴⁹ Por. M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, dz. cyt., s. 44-45.

⁵⁰ Por. M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, dz. cyt., s. 60-61.

⁵¹ Por. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, St. Ottilien 1992 (1 wyd.: München 1954). Używamy niezmięnionej wersji z roku 1954 z nową przedmową z 1992, w której to przedmowie pisze Ratzinger o okolicznościach powstania doktoratu.

⁵² *Die stille Erwartung meines Lehrers, dem das Buch von Koster großen Eindruck gemacht hatte, war es wohl, dass sich der Ansatz des Dominikaners bestätigte und so die bisher geübte Auslegung der Väter in Sachen Ekklesiologie zu revidieren sei* (J. Ratzinger, op. cit., XIII).

ny zwolennik przeciwstawiania sobie Ludu Bożego i Ciała Chrystusa. W swoim postulatcie pojednania obydwu terminów⁵³ ma Ratzinger niekwestionowaną rację, ale wcale nie jest to argumentacja przeciwko Kosterowi, jak niesłusznie jest przedstawiana.⁵⁴ Radykalność sformułowań Koster'a, wymuszona kontekstem polemiki, sprawiała, że łatwo bywał spychany na stanowiska nie do obrony, które miały niewiele wspólnego z jego teologiczną opcją. W sprawie interpretacji dzieła św. Augustyna jest to szczególnie widoczne.

c) Św. Paweł

Św. Paweł w wielu miejscach porównuje Kościół z Ciałem, którego Głową jest Chrystus (np. Ef 4, 7-16; 1 Kor 12, 12-31). Zwolennicy koncepcji Ciała Chrystusa szukali przede wszystkim u św. Pawła potwierdzenia lub nawet punktu wyjścia dla swoich eklezjologicznych refleksji.⁵⁵ Według Koster'a nie można interpretować dosłownie wszystkich tych wypowiedzi. Ciało Chrystusa to raczej metaforyczne przedstawienie pewnego rodzaju organicznej całości, z właściwymi jej funkcjami i działaniami. Tak rozumiane określenie „Ciało Chrystusa” nie różniłoby się niczym od Ludu Bożego, i to właśnie „lud” byłby określeniem podstawowym, bazą eklezjologii. Św. Paweł często posługuje się pojęciem „Nowego Ludu”, który jest dziedzicem dóbr obiecanych Ludowi Izraela. To ujęcie szczególnie dobrze ukazuje dynamikę planu zbawienia, ciągłość i łączność pomiędzy Starym i Nowym Testamentem. Można przypuszczać, że te aspekty chrześcijańskiej

⁵³ J. Ratzinger, op. cit., s. 324.

⁵⁴ J. Ratzinger, op. cit., s. 161, przypis 7. Patrz także s. 217, przypis 85.

⁵⁵ Jako przykład można podać dzieło Alfreda Wikenhausera, które zresztą jest także w krytyczny sposób omawiane przez Koster'a: A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937. Wikenhauser pisze o koncepcji Ciała Chrystusa nie bez sporej dawki emocji: *Nic głębszego nie zostało nigdy o Kościele powiedziane i nic głębszego nie może być powiedziane (Tieferes ist über die Kirche nie gesagt worden und kann auch über sie nicht gesagt werden)*, s. 1-2 (Koster ustosunkowuje się do metodologii Wikenhausera w: *Ekklesiologie im Werden*, s. 107). W latach trzydziestych XX wieku niektórzy teologowie nie wahali się mówić o ujęciu Kościoła jako Ciała Chrystusa jako o bezpośrednio objawionej prawdzie. Objawienie jej miał otrzymać św. Paweł na drodze do Damaszku (Por. krytycznie względem takich pomysłów: L. Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris 1948 (1 wyd. 1942), s. 305-308).

doktryny nie były zbyt popularne wśród niemieckich teologów lat trzydziestych również ze względów politycznych. Nie bez powodu św. Paweł był przez narodowosocjalistycznych ideologów, sięgających zresztą w tym temacie do dawniejszych tradycji z końca XIX wieku, postrzegany jako fałszerz ewangelii, którą „zjudaizował” wbrew intencjom Jezusa.⁵⁶

Koster, podobnie jak w przypadku teologii Ojców Kościoła, wysuwa metodologiczne wątpliwości dotyczące prostego przeniesienia do eklezjologii metaforycznego określenia „Ciało Chrystusa”, w którym to sam widział głównie sens soteriologiczny. Takie biblijne wyrażenia nie mogą stać się aksjomatami teologii.⁵⁷ Lud Boży z kolei nie jest tylko poszczególnym wyrażeniem wziętym prosto z Biblii, ale teologicznie przepracowaną ideą, pojęciem, według Koster a, niemetaforycznym, o wiele lepiej nadającym się do pracy teologicznej.

Przy pisaniu *Ekklesiologie im Werden* nie mógł znać Koster książki belgijskiego teologa, Louisa Cerfaux.⁵⁸ Cerfaux, wychodząc od egzegezy pism św. Pawła, stał się głównym sprzymierzeńcem Koster a w walce o dowartościowanie w teologii pojęcia Ludu Bożego.⁵⁹ Koster nie mógł czytać książki Cerfaux, ale wnioski obydwu prac są bardzo podobne, a fachowa egzegeza Cerfaux wydatnie pomogła w ugruntowaniu na nowo odkrytej eklezjologicznej kategorii i potwierdziła często nieco chaotyczne intuicje Koster a.

⁵⁶ Por. A. Wikenhauser, *Paulus – Apostel Jesu Christi*, w: E. Kleineidam, O. Kuss (wyd.), *Die Kirche in der Zeitwende*, Salzburg-Leipzig 1938, (1 wyd. 1935), s. 154-177.

⁵⁷ M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, dz. cyt., s. 107.

⁵⁸ L. Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris 1942.

⁵⁹ O pracach Koster a i Cerfaux pisze Louis Bouyer: *Il est extrêmement intéressant de constater, sur cette autre question, la rencontre de deux travaux rédigés concurremment, l'un en Allemagne, l'autre en Belgique, sans s'être aucunement influencés l'un l'autre*. Por. L. Bouyer, *Ou en est la théologie du Corps Mystique?*, s. 330. Ulrich Valeske pisze na ten temat: *Die Rezensenten können sich nicht darüber wundern, dass Koster und Cefaux ohne gegenseitige Beeinflussung schrieben. Der Grund dürfte in den Kriegereignissen zu suchen sein, die den Literaturtausch zwischen den Feindländern nahezu unmöglich machten* (U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, München 1962, s. 204, przypis 73). W literaturze dotyczącej problematyki Ludu Bożego można odnotować jeszcze opublikowaną w 1937 książeczkę benedyktyna Anscara Vonier, *The People of God*, London 1937. Tu także nie można stwierdzić, że była ona znana Kosterowi lub Cerfaux, a jej francuskie tłumaczenie pojawiło się dopiero w roku 1943 (Por. A. Vonier, *Le Peuple de Dieu*, Lyon-Fribourg 1943).

d) Liturgia Kościoła

Zainteresowanie Koster a liturgią jest mocno związane z jego badaniami dotyczącymi *sensus fidei* – kościelna, także liturgiczna praktyka, jest dla niego ważnym źródłem teologii. Okazuje się, że liturgia jest uprzywilejowanym miejscem dla dostrzeżenia wagi terminu „Lud Boży”, który w tej lub innej formie (np. „Twój Lud”) znajduje się w wielu liturgicznych tekstach.⁶⁰ Nie bez zwyczajowego akcentu polemicznego Koster zauważa:

*Jeżeli to „Ciało Chrystusa” miałoby być najbardziej oczywistym i zrozumiałym pojęciem dla opisanja Kościoła, to jest czymś całkowicie niezrozumiałym, że sam Kościół posługuje się w swoich liturgicznych modlitwach określeniem „Lud Boży.”*⁶¹

Tam, gdzie występują obydwaj terminy (na przykład w trzeciej modlitwie w Wielki Piątek lub w słowach biskupa przy święceniach kapłańskich), Koster stara się pokazać, że „Ciało Chrystusa” znaczy w tych przypadkach to samo, co „Lud Boży”, że opisują tę samą rzeczywistość.⁶²

Dwudziestowieczna odnowa pojęcia Ludu Bożego przyczyniła się do zmniejszenia dystansu pomiędzy hierarchią a świeckimi, do podkreślania wspólnotowego wymiaru celebracji liturgii. Takie zadanie stawiał sobie przedsoborowy ruch liturgiczny, mający swoje korzenie w okresie międzywojennym. Koster zdaje się z dużą nieufnością podchodzić do tego typu prób, przede wszystkim ze względu na ich uwikłanie w misteryjny i przeżyciowy język. Niemniej jednak pewne intuicje są wyraźnie wspólne. Dla Odo Casela ważne jest chociażby dostrzeżenie w konkretnej zebranej wspólnotcie *właściwego podmiotu akcji liturgicznej*.⁶³ Cały zebrany lud świętuje tajemnice zbawienia. Casel, podkreślając wagę wspólnego języka kultu w Kościele, pisał wprost o konstytuowaniu się Bożego Ludu, ludu wybranego spośród wielu ludów.⁶⁴ Trudno nie dostrzec w tych tekstach możliwych źródeł inspiracji dla Koster a.

⁶⁰ Por. M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, dz. cyt., s. 143.

⁶¹ Por. M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, dz. cyt., s. 115.

⁶² Por. M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, dz. cyt., s. 59.

⁶³ O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1935, s. 144.

⁶⁴ Por. O. Casel, op. cit., s. 146-148.

e) Pojęcie „Volk” w Niemczech lat trzydziestych

Mimo że Koster wyraźnie nie sympatyzował z reżimem narodowosocjalistycznym, nie można wykluczyć, że wszechobecna literatura dotycząca tematu ludu (Volksliteratur) wpłynęła na odkrycie tego terminu na potrzeby eklezjologii. Biologia, etnologia, antropologia, socjologia, a także specyficzna, oddzielna nauka o rasach ludzkich namiętnie eksploatują termin „ludu”. Oczywiście, nie wszystkie ukazujące się prace były jednoznacznie związane z polityczną atmosferą czasów, a postawa Koster a, który mimo wszystko zdecydował się na podkreślenie znaczenia pojęcia „lud” w teologii, może być postrzegana jako bardzo trafna reakcja na nadużycia tego terminu. Koster nie chce się dystansować od pojęcia, które było wykorzystywane w ideologicznej propagandzie, ale wprost przeciwnie – chce je integrować w swoją teologię, ukazywać jego chrześcijańskie znaczenie. Politycznie inspirowana ideologia ludu budziła i umacniała antychrześcijańskie, pogańskie tendencje, wspierające się dodatkowo postawą rasistowską. Pojęcie ludu zaczęło służyć w walce przeciwko chrześcijaństwu. W takim kontekście mądrą reakcją, choć dosyć ryzykowną, jest włączenie podejrzanych terminów we własną refleksję teologiczną, zgodnie ze starą zasadą *abusus non tollit usum*. Rezygnacja z pojęcia ludu, tak powszechna wśród niemieckich teologów lat 30. i 40., jest tylko oddaniem pola nadużyciom i błędom. Szczególnie ważne było w tym czasie podkreślanie, że pojęcie ludu należy do chrześcijańskiego dziedzictwa, do przepowiadania Ewangelii, do wspólnej historii zbawienia chrześcijan i żydów. Ten ostatni element musiał być specjalnie prowokujący. Nie wiemy jednak dokładnie, co w sposób szczególny przysporzyło Kosterowi kłopotów z gestapo, o których pisze w swojej korespondencji, a które sprawiły jego pospieszoną wyprawdzkę z Dortmundu w roku 1944.⁶⁵

Jako konkretne źródło inspiracji dla Koster a można wskazać książkę Walthera K a m p e, *Die Nation in der Heilsordnung*⁶⁶, która znajdowała się w jego prywatnych zbiorach i którą Koster praw-

⁶⁵ Por. List do Prowincjała z 15 lutego 1944 z Biersdorf (Arch. Prov. Teutoniae), a także późniejsze wspomnienia, np. w liście do Ulricha V a l e s k e z 15 lutego 1949 z Walberbergu (Arch. Prov. Teutoniae).

⁶⁶ W. K a m p e, *Die Nation in der Heilsordnung. Eine natürliche und übernatürliche Theologie vom Volk*, Mainz 1936.

dopodobnie czytał. Jej autor próbuje badać relacje pomiędzy ludem a Kościołem, posługując się wynikami różnych nauk. Kampe jest przy tym entuzjastycznie nastawiony do możliwości, jakie daje termin „lud”, będący dla niego pojęciem zdolnym do opisu całości jakiejś grupy, ochraniając równocześnie indywidualność poszczególnych jej członków.⁶⁷ A to właśnie podstawowa troska Kosterera – uchronić indywidualność i wolność członka Kościoła, co, zdaniem Kosterera, nie było możliwe w obrębie zbyt organiczno-totalitarnego pojęcia Ciała Chrystusa. Kampe, nie wchodząc na poziom teologii, pisze o naturalnej wspólnotce kultu, która jest fundamentem ludu.⁶⁸ Analogie z Kościołem widzi Kampe w perspektywie przekazywania życia, który to proces dokonuje się także w ludzie jako naturalnej wspólnotce ludzi.⁶⁹ Kampe używa też charakterystycznych zwrotów: *das werdende Volk (in fieri i das bestehende Volk (in facto esse)*,⁷⁰ co mogło być bezpośrednią inspiracją dla tytułu książki Kosterera – *Ekklesiologie im Werden*. Nie można jednak zapominać, że u Kosterera to nie lud, nie Kościół się staje, czy ma się stawać, ale eklezjologia, nauka o Kościele. Już samo niedostrzeżenie tej różnicy może znacznie utrudnić rozumienie idei Kosterera.⁷¹ Niemniej jednak jest czymś bardzo prawdopodobnym, że w literaturze dotyczącej tematu ludu są obecne korzenie odkrywanego dla teologii w XX wieku terminu Ludu Bożego.

f) Socjologia

Wyraźne dynamiczne ujęcie Kościoła jako ludu odnajdujemy w książce *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft*,⁷² której autorem jest Arnold Rademacher (1873-1939), socjolog, jeden z mistrzów Kosterera z czasów jego studiów w Bonn. Rademacher pisze także w swojej książce o „stającym się Kościele”:

⁶⁷ W. Kampe, op. cit., s. 32.

⁶⁸ Por. W. Kampe, op. cit., s. 67.

⁶⁹ W. Kampe, op. cit., s. 157-158.

⁷⁰ W. Kampe, op. cit., s. 71.

⁷¹ Charakterystyczne jednak, że opublikowany w roku 1971 zbiór różnych tekstów Kosterera zatytułowany jest właśnie *Volk Gottes im Werden*. Najwyraźniej sam Autor nie protestował przeciwko tytułowi, co oznaczałoby, że jednak nie jest on niezgodny z podstawową ideą Kosterera.

⁷² A. Rademacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft. Eine Studie zur Soziologie der Kirche*, Augsburg 1931.

*Kościół nie jest związkiem ludzi opływających w cnoty, tylko wspólnotą osób, którzy noszą w sobie Bożą łaskę, są ożywiani przez Bożego Ducha i ufają Bogu jako Zbawicielowi. Tego typu wspólnota nie jest czymś, co jest już utworzone, ale czymś, co się staje.*⁷³

Tego typu ujęcie wcale nie musi być czymś bliskim dla myślenia Koster'a, bo relatywizuje realne struktury widzialnego Kościoła. Ogólne wymowa dzieła Rademachera jest jednak inna – ważność zewnętrznych struktur Kościoła w nim jest wyraźnie podkreślona. Rademacher chciał ukazać także iluzję niepokonywalnych różnic w przeciwstawianych sobie często terminach, takich jak: organizm i organizacja, wewnętrzne życie i zewnętrzna forma, Kościół „miłości” i Kościół „prawa”. Wszystkie te terminy są potrzebne do opisanego jakiegoś aspektu Kościoła i są od siebie nawzajem także zależne. Rademacher ukazał ważność dla eklezjologii różnych, pozornie mocno zewnętrznych i mało teologicznych pojęć. Z pewnością „lud”, dla wielu zbyt zewnętrzny i w tym czasie właściwie nie eksploatowany przez teologię termin, mógł w tym kontekście przykuć uwagę tych, którzy jak Koster, starali się o nowe fundamenty dla nauki o Kościele.

Czyżby więc rację mieli krytycy pojęcia „Lud Boży”, zarzucający, że jest to redukująco-socjologizujący czynnik w eklezjologii, który niweczy głębsze teologiczne spojrzenie? Socjologiczne korzenie odnowy tego terminu w XX wieku wydają się potwierdzać takie podejrzenia. Teologowie jak Koster nie mieli w latach 30 dwudziestego wieku powodów, aby być nieufnym w stosunku do socjologii. Nieufność współczesnych teologów jest w dużej mierze związana z przeobrażeniami i kryzysami lat posoborowych. Zawsze jednak siła teologii leży w umiejętności zbliżenia się do innych pozateologicznych dyscyplin, umiejętności i możliwości wejścia w dyskusję, wzajemnej inspiracji, oczywiście bez tracenia własnej tożsamości i autonomii.

Poza tym używany tu przez nas termin „socjologia” jest umowny i prowizoryczny. Koster od początku myśli o ściśle teologicznym traktowaniu tematu Kościoła. Profesorowie, którzy mogli mieć

⁷³ *Die Kirche ist nicht ein Bund tugendbesserer Menschen, sondern eine Gemeinschaft von Personen, die göttliches Gnadenleben in sich tragen, vom Geist Gottes belebt sind und Gott als ihrem Heile anhängen. Eine solche Gemeinschaft wird nicht gemacht, sondern sie wird* (A. Rademacher, op. cit., s. 40).

wpływ na przebieg jego badań, jak wspomniani już Arnold Rademacher (1873-1939) czy Gottlieb Söhngen (1892-1971), byli teologami fundamentalnymi i tak też byli przez Kosterę postrzegani.⁷⁴ Stawiając sobie za cel zbliżenie pomiędzy religią i kulturą, Kościołem i społeczeństwem, używali dostępnych im środków, aby możliwie precyzyjnie opisać interesujące ich zjawiska. Wniosek Kosterę, już obecny we wprowadzeniu do jego pracy doktorskiej, jest jednoznaczny: teologia przy całej swej autonomii, własnym przedmiocie, własnych źródłach i metodach, jest zależna od innych nauk, może rozwijać się tylko jako gałąź wielkiej rodziny nauk. Kosterę zastrzega zarazem, że „czysta” socjologia nie nadaje się do badania przedmiotów teologicznych.⁷⁵

g) Prawo

Lata przed II Wojną Światową w Niemczech to czas szybkiego rozwoju nauk prawnych. Często był to rozwój inspirowany sytuacją polityczną, czego przykładem są różne dążenia, aby z naukowej perspektywy zdyskredytować i wykazać nieważność i niegodziwość Traktatu Wersalskiego. Często sięgano do tematu „prawa narodu”, „prawa ludu” (Volksrechts, Volksgruppenrechts). Tematem „ludu” (po polsku lepiej tłumaczyć w tym kontekście jako „naród”) zajmował się na przykład Carl Schmitt, który nie unikał analogii z teologicznymi znaczeniami interesujących go terminów⁷⁶ i powoływał się często na elastyczność i roztropność Kościoła w obrębie własnego prawodawstwa.⁷⁷ Mówi się nawet o *jego nieprzewycięzalnej fikcji w temacie Kościoła jako historyczno-prawnej instytucji i politycznej formie*.⁷⁸ Nie można także przeoczyć faktu, że Schmitt za szczególnie niebezpieczny uważał proces personifikacji ludu (narodu) w myśleniu politycznym. Punktem wyjścia jego badań jest zawsze konkretny lud, ze swoim terytorium i zindywidualizowaną przynależnością do danego ludu.⁷⁹ Nie ma wprost dowodów, że

⁷⁴ Por. M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, s. 67.

⁷⁵ Por. M.D. Koster, *Wesen und Natur der Kirche Christi*, s. 13-15.

⁷⁶ Por. C. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, Berlin-Leipzig-Wien 1941, s. 38.

⁷⁷ Por. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, München 1925, s. 10.

⁷⁸ K.-M. Kodalle, *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts „Politische Theologie”*, Stuttgart 1973, s. 115-116.

⁷⁹ Por. C. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, s. 45.

Koster w latach trzydziestych inspirował się pracami Schmitta, ale analogie mogą wzbudzać zainteresowanie.

Koster dużą wagę przywiązywał do prawniczej strony życia wspólnoty. Pisze zdecydowanie: *Lud i prawo zależą od siebie nawzajem wewnątrznie i to prawo pozwala szczególnie wyraźnie poznać, czym jest wspólnota, która nim się rządzi.*⁸⁰ Teoria prawa, filozofia prawa nie tylko zajmuje się czymś zewnętrznym dla danej wspólnoty, ale stanowi narzędzie dla wniknięcia w duchowe fundamenty konkretnej grupy ludzi. Przy swoich rozważaniach na temat prawa powołuje się Koster na książkę *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*,⁸¹ której autorem jest Karl Larenz, który z kolei dużo czerpie z lektury książki Maxa Hildeberta Boehma, *Das eigenständige Volk*.⁸² Oto kolejne pozycje, które mogły wnieść w proces odkrywania pojęcia Ludu Bożego. W książce Larenza znajdziemy następujące zdania:

*Lud nie jest pozbawionym wymiarów i korzeni duchowym tworem, lecz czymś konkretnym, historycznym, rozwijającym się w przestrzeni i w czasie w ramach tego, co nazywamy ludzkością. [...] Lud jest jednością: ponadindywidualną, nieustannie się stającą, odgraniczoną od innych ludów i w tym sensie też skupioną na sobie samej.*⁸³

Oczywiście rozważania te są bardzo uwikłane w kontekst epoki. Ich założenia często byłyby dziś nie do zaakceptowania. To samo dotyczy konsekwencji z nich wypływających. Dla nas ważne jest jedynie śledzenie wątków, które w teologii mogły odnaleźć swoje miejsce przez wprowadzenie do niej pojęcia Ludu Bożego. W mocniejszym związaniu koncepcji Kościoła z prawem widać pragnienie zerwania z romantyczną, w swych korzeniach dziewiętnastowieczną, koncepcją Kościoła. Na pewno taki też był zamiar Koster'a, co jeszcze bardziej wyraźnie widać w przypadku jego wielkiego szacunku dla dziedziny prawa kanonicznego.

⁸⁰ M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, dz. cyt., s. 30.

⁸¹ K. Larenz, *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*, Berlin 1935.

⁸² M.H. Boehm, *Das eigenständige Volk*, Göttingen 1932.

⁸³ *Volk ist also nicht ein raum- und wurzelloses, freischwebendes Geistgebilde, sondern konkreter, geschichtlicher, und sich in Raum und Zeit und in einem Menschentum von bestimmter Art und Prägung entfaltender Geist. [...] Volk ist überindividuelle, sich im Werden erhaltende, gegen andere Völker abgeschlossene und in diesem Sinne auf sich selbst bezogene Einheit* (K. Larenz, op. cit., s. 136-137).

h) Prawo kanoniczne

Protestant Rudolf Sohm (1841-1917) i jego teoria prawa kościelnego w dużej mierze wpłynęła na katolickie myślenie o prawie kanonicznym, które nieustannie czuło się wezwane do odpięcia dualistycznej koncepcji Sohma. Sohm rozróżnił mianowicie duchowy i prawny porządek Kościoła i z całą jaskrawością ukazał sprzeczność pomiędzy tymi dwoma elementami. W swych skrajnych, ale bardzo popularnych poglądach, doszedł do przekonania, że prawo kanoniczne stoi w opozycji do istoty Kościoła. Prawo kanoniczne nie ma jego zdaniem nic wspólnego z rozwinięciem wewnętrznej natury Kościoła, ale jest jedynie krzyżem dla Kościoła – zatem elementem niezbędnym, nieusuwalnym i ważnym. Prawo kanoniczne wyrosło, według Sohma, w przeciwstawieniu do tego, czym Kościół tak naprawdę jest, a jest wspólnotą wiary i miłości. Na nic zdadzą się wysiłki próbujące pojednać tak różne elementy, a prawo pozostać musi czymś dla Kościoła zewnętrznym.

Reakcją katolików na tezy Sohma były publikacje, które podejmowały temat natury prawa kanonicznego.⁸⁴ Katolicy, zawsze o wiele wyraźniej niż protestanci, widzieli w prawie kanonicznym integralną część Kościoła, jako narzędzia zbawienia ludzkości. Kościół jest po prostu organizacją rządzącą się swoim prawem, które uznaje on za swoje i wypływające z własnych źródeł i celów.⁸⁵ Prawny porządek Kościoła ma swoje wewnętrzne uzasadnienie, a nie jest jedynie zewnętrznym, niewygodnym choć koniecznym dodatkiem.

Wszystkie eklezjologiczne projekty, które podkreślały duchowo-wspólnotową stronę Kościoła, muszą w tej perspektywie zostać uzupełnione o koncepcje, która dowartościuje zewnętrzno-prawną stronę Kościoła. Do tego celu nadaje się dobrze pojęcie Ludu Bożego. Spór wokół prawa w Kościele na pewno ukształtował atmosferę odkrywania przydatności terminu lud dla nauki o Kościele. Dla Koster a Rudolph Sohm jest przedstawicielem wszystkich tych spirytualizujących tendencji, które kwestionują widzialność Kościoła i w konsekwencji prowadzą do niezrozumienia jego istoty.⁸⁶

⁸⁴ Por. np. pracę Hansa Bariona, która jest o tyle dla nas ważna, że powstała w Bonn, na tym samym uniwersytecie, na którym obronił swój doktorat Koster. Por. H. Barion, *Rudolph Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts*, Tübingen 1931.

⁸⁵ Por. N. Lämle, *Beiträge zum Problem des Kirchenrechts*, Rottenburg 1933, s. 170-171.

⁸⁶ Por. M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, dz. cyt., s. 149.

Dla Koster a prawo kanoniczne należy w pełni do teologii. Pi-sze o ważnej inspiracji, jaką powinno być dla teologii wydanie Ko-deksu Prawa Kanonicznego w 1917. To wydarzenie jest jednym z przejawów *sensus fidei* władzy w Kościele, a sam Kodeks uznany zostać powinien za ważny *locus theologicus*.⁸⁷

Nie jest przypadkiem, że Koster a pojęcie Ludu Bożego stało się ważnym punktem odniesienia dla kanonistów. Ulrich Vale-ske widzi tu istotny wkład Koster a do przezwyciężenia kontro-wersji dotyczącej miejsca prawa w Kościele.⁸⁸ Dowodem miałyby być definicje Kościoła, które pojawiają się po wojnie w podręczni-kach prawa kanonicznego, a które eksploatują chętnie pojęcie Ludu Bożego.⁸⁹

* * *

Na przykładzie nurtów i prądów, które przyczyniły się do po-wstania książki Koster a *Ekklesiologie im Werden*, chcieliśmy wy-kazać różnorodność czynników, które mogły mieć wpływ na odkry-cie w XX wieku pojęcia Ludu Bożego w eklezjologii. W tym procesie nie do przecenienia jest polemiczny kontekst, który nie ograni-cza się jedynie do wewnątrzteologicznych dyskusji. Niemniej jed-nak wyjaśnianie przedsoborowej historii eklezjologii Ludu Bożego, jak gdyby była ona frontalnie wroga eklezjologii Ciała Chrystusa, nie wystarcza do tego, aby zmierzyć się z dziedzictwem takiego au-tora, jak Mannes Dominikus Koster. Nie będąc wyjątkowo od-krywczym, z pasją i dużą otwartością przypomniał on wiele zapo-mnianych zasad i pozostał w historii teologii jako ten, który dzięki własnej wrażliwości na znaki czasu, napisał właściwe rzeczy we wła-ściwym momencie. Jeden teolog i jego jedna książka ukazują do-brze, jak rodziły się idee tak ważne dla współczesnej teologii, jak wiele problemów czeka jeszcze na wyjaśnianie i jakie stereotypy musimy jeszcze odrzucić. Wszystko to w służbie nie tylko historii teologii, ale jako pomoc w rozumieniu dzisiejszego nauczania Ko-ścioła i jako ważny przyczynek do poszukiwania równowagi w na-

⁸⁷ Por. M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, dz. cyt., s. 27-29.

⁸⁸ Por. U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, München 1962, s. 112.

⁸⁹ Por. E. Eichmann, Kl. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex iuris canonici*, 3 Bde, 5. A., Paderborn 1949, s. 26.

szym współczesnym myśleniu o Kościele. Świadomość trudności i niebezpieczeństw, przez które przeszły takie pojęcia jak Lud Boży czy Ciało Chrystusa, pozwala na bardziej świadome posługiwanie się nimi, a także na głębszą interpretację tych terminów, nieustannie obecnych w przepowiadaniu Kościoła.

Summary

The article „From the Critique of the Conception of the Church as the ‘Body of Christ’ to the Notion of the ‘People of God’” takes up the question of the development of ecclesiology in the 20th century. The point of departure in the article is the work of German Dominican Mannes Dominikus Koster (1901-1981), in his best known book *Ekklesiologie im Werden*, published in 1940. Koster develops his conception of the Church in the atmosphere of the controversy among ecclesiologists concerning the use of two terms: „Body of Christ” and „People of God”. The main aim of this article is to outline the context of his work as well as the complicated process of the re-discovery of the term „the People of God” in Catholic theology. This process began in the early 1940s with a critical evaluation of the enthusiasts for the term „Body of Christ” in ecclesiology. Koster’s critique of the ecclesiology of the „Body of Christ” is one of the most forceful on the European theological scene during the great struggle with the totalitarian systems. Particularly important for him was, on the one hand, the question of the place of ecclesiology in theology, and on the other hand, the problem of the relationship between person and community in the Church. Koster attacked the metaphorical character of this kind of ecclesiology and not always adequately christological approach to ecclesiological problems.

The indication of the limits of the term „Body of Christ” as a description of the Church and the systematic critique of it is only one of the factors of the development of this new ecclesiological thought. Certainly, Koster was not alone in contributing to this process. In order to evaluate this movement properly it is necessary to see the positive roots of the concept of the People of God in the 20th century, found in Aquinas’ theology, new interpretations of the writings of St. Augustine and St. Paul, the liturgical movement in the Church, new works about the concept of People in Germany in the 1930s, parallel sociological research, and new theological inspirations from canon law. We can find all of these sources in the work of Koster, and thus, we get a glimpse of the movement and motives of the great renewal of the thinking about the Church leading up to the Second Vatican Council.

Piotr Napiwodzki OP