

ks. prof. UO dr hab. Zygfryd Glaeser

SAMOŚWIADOMOŚĆ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W KONTEKŚCIE JEGO EKUMENICZNEGO ZAANGAŻOWANIA

Pojęcie tożsamości, czy inaczej samoświadomości, zdaje się wiernym towarzyszem życia każdego człowieka. Artykułując je bezpośrednio lub pośrednio, stawiamy sobie pytanie o naszą własną tożsamość. Czynimy to również w kontekście prawdy o Kościele, pytając o tożsamość eklezyjalną. Zwłaszcza dziś, w czasach daleko posuniętej relatywizacji wielu istotnych obszarów życia, także tego, który odnosi się do rozumienia prawdy o Kościele, a przede wszystkim do jego zbawczego oddziaływania, kwestia rozumienia tożsamości „własnego” Kościoła staje się bardzo istotna i aktualna. Wraca bardzo ważne pytanie postawione przez papieża Pawła VI na początku obrad II Soboru Watykańskiego: *Ecclesia, quid dicis de te ipsa?* – „Kościele, co mówisz o sobie samym?”¹. Jest to pytanie o samoświadomość, a więc o rozumienie tożsamości Kościoła. W pewnej mierze zawsze ma ono więc charakter ekumeniczny, gdyż implikuje zadumę nad rozumieniem urzeczywistniania się *pleromy* – pełni Kościoła Jezusa Chrystusa.

1. Prawda o tożsamości Kościoła w nauczaniu II Soboru Watykańskiego

Odniesienia potrzebne do właściwego rozumienia własnej tożsamości eklezyjalnej spotykamy tam, gdzie Sobór mówi o istocie Kościoła i o stosunku Kościoła katolickiego do akatolickich Kościołów i wspólnot kościelnych². Rozstrzygające znaczenie ma w tym względzie tekst KK 8.

Czytamy tam, że Kościół został ustanowiony przez Jezusa Chrystusa, jedynego Pośrednika, „jako widzialny organizm” i przez Niego jest nieustannie podtrzymywany³. Z pełnym przekonaniem ojcowie soborowi podkreślili, że nie można Kościoła rozumieć jako dwóch odrębnych rzeczywistości: widzialnej i niewidzialnej, ale jako jedną bosko-ludzką rzeczywistość, gdyż „Kościół ziemski i Kościół bogaty w dobra niebieskie – nie mogą być pojmowane jako dwie odrębne rzeczy, lecz tworzą one jedną złożoną rzeczywistość, w której zrasta się pierwiastek ludzki i Boski”⁴. Tym samym Kościół „na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się [...] do misterium Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu jako żywe narzędzie zbawienia, nierozzerwalnie z Nim zjednoczone, podobnie społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusa ku wzrastaniu tego ciała (por. Ef 4,16)”⁵. Dzięki fundamentalnym teologicznym odniesieniom, wynikającym z analogii do misterium Wcielenia i związanym z nią rozumieniem Kościoła jako sakramentu zbawienia, jego widzialny wymiar nabiera szczególnego znaczenia. Dopiero wówczas, gdy integralnie postrzega się rzeczywistość Kościoła, można o nim mówić, że „to jest ten jedyny Kościół Chrystusa, który wyznajemy w symbolu wiary jako jeden, święty, powszechny i apostołski, który nasz Zbawiciel po swoim zmartwychwstaniu powierzył pasterskiej trosce Piotra (por. J 21,17) i zlecił jemu i pozostałym Apostołom rozkrzewianie go i kierowanie nim (por. Mt 28,18n.), i który założył na wieki jako «filar i podporę prawdy» (1 Tm 3,15). Kościół ten ustanowiony i zorganizowany w tym świecie jako społeczność, (*subsistit in*) trwa w Kościele katolickim, rządzonego przez Następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim w komunii, chociaż i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusa nakładają się do katolickiej jedności”⁶.

Podjęwając teologiczną analizę niektórych istotnych elementów przytoczonego tekstu, należy najpierw zauważyć, że rozdział pierwszy konstytucji *Lumen gentium*, zatytułowany *Misterium Kościoła*, aż do końcowego głosowania doczekał się czterech redakcji. Godny podkreślenia jest fakt, że niemalże do ostatniego etapu dyskusji soborowej, by jednoznacznie identyfikować prawdziwy Kościół Chrystusowy z katolickim, używano sformułowania: Kościół Chrystusowy jest (*est*) obecny w Koś-

ciele katolickim – *Haec igitur Ecclesia, vera omnium Mater et Magistra, in hac mundo ut societas constituta et ordinata, est Ecclesia catholica a Romano Pontifice et Episcopis in eius communione directa...* Jeszcze w ostatniej fazie soborowych dyskusji dziewiętnastu ojców soborowych lansowało formułę *subsistit integro modo*, dwudziestu pięciu – *iure divino subsistit*, trzynastu Ojców postulowało powrót do dawnej formuły *est*, a jeden zamiast formuły *subsistit* zaproponował określenie *consistit*. Zaznaczyły się wówczas dwie dość wyraźne tendencje: z jednej strony dążono do poszerzenia formuły eklezjologicznej, z drugiej strony pojawiły się wypowiedzi nawołujące do wycofania się z mało precyzyjnego określenia *subsistit in* na rzecz pewniejszego *est*, które pozwoliło na postawienie wyraźnego znaku równości między Kościołem Jezusa Chrystusa a Kościołem katolickim. Zauważa się, że czyniono to często, zakładając wyłączną i w pełni wyczerpującą identyczność. To skłoniło ojców Soboru do świadomego wyboru mało precyzyjnego treściowo określenia *subsistit in*. W ostateczności opowiedziało się za nim 2151 ojców soborowych, a pięciu było przeciwnych. Chodziło przede wszystkim o to, by pokazać, że w akatolickich Kościołach i wspólnotach „znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusa nakłaniają do katolickiej jedności”⁷⁷. Ojcowie soborowi byli świadomi treściowej nieostrości określenia *subsistit in*. Taki wniosek można wyciągnąć choćby z komentarza do tekstów soborowych autorstwa ówczesnego sekretarza Komisji Teologicznej, prof. G. Philipasa, który pisał, że „w celu wyjaśnienia pojęcia *subsistit in*, w przyszłości będzie musiała popłynąć dość znaczna rzeka atramentu”⁷⁸.

Warto jednak w tym miejscu – ze względu na wyraźne zastrzeżenie zawarte w temacie niniejszego opracowania o ekumenicznym kontekście rozważań na temat istotnych elementów rozumienia przez Kościół katolicki swojej własnej tożsamości – odnieść się do kolejnych ważnych soborowych sformułowań ściśle związanych z pojęciem subsystemy, zawartych w konstytucji *Lumen gentium* 15. Ojcowie soborowi podkreślają tu, że Kościół katolicki odczuwa wielorakie związki z tymi, „którzy będąc ochrzczeni, noszą zaszczytne imię chrześcijan, ale nie wyznają całej wiary lub nie zachowują jedności komunii pod zwierzchnictwem Następcy Piotra. Wielu jest bowiem takich, którzy otaczają czcią Pismo św. jako normę wiary i życia i wykazują szczerą gorliwość religijną,

wierzą z miłością w Boga Ojca wszechmogącego i w Chrystusa, Syna Bożego, jako Zbawiciela, naznaczeni są chrztem, dzięki któremu łączą się z Chrystusem, a także uznają i przyjmują inne sakramenty w swoich własnych Kościołach czy wspólnotach kościelnych. Wielu z nich posiada również episkopat, sprawuje Świętą Eucharystię i żywi nabożeństwo do Dziewicy Bożej Rodzicielki. Dochodzi do tego łączność (*communio*) w modlitwie i w innych dobrodziejstwach duchowych, a co więcej, prawdziwa jakaś więź w Duchu Świętym, albowiem Duch Święty przez swe łaski i dary wśród nich także działa swą uświęcającą mocą, a niektórym spośród nich dał nawet siłę do przelania krwi⁹⁹. Sobór mówi dalej o tęsknocie i działaniu, jakie „we wszystkich uczniach Chrystusa wzbudza Duch [...], aby wszyscy, w sposób ustanowiony przez Chrystusa, w jednej trzodzie zjednoczyli się w pokoju i pod jednym Pasterzem. Aby to osiągnąć, Kościół Matka modli się ustawicznie i trwa w nadziei i rozwija działalność, a synów swoich zachęca do oczyszczenia się i odnawiania, żeby znanie Chrystusa jeszcze mocniej jaśniało na obliczu Kościoła¹⁰”.

Kiedy zestawimy ze sobą wypowiedzi Soboru na temat subsystemy Kościoła Chrystusowego z Kościołem katolickim, ze stwierdzeniem o istnieniu w akatolickich Kościołach i wspólnotach licznych pierwiastków uświęcenia i prawdy oraz z wezwaniem do ekumenicznej otwartości i przynagleniem do podejmowania ekumenicznych inicjatyw, jasne staje się to, że Kościół katolicki z wielkim szacunkiem podchodzi do akatolickich Kościołów i wspólnot, przypisując im pewną możliwość partycypacji w realizacji zbawczego posłannictwa Jezusa Chrystusa, gdyż „nasi bracia [...] sprawują wiele chrześcijańskich obrzędów, które – zależnie od różnych warunków każdego Kościoła lub wspólnoty – niewątpliwie mogą w rozmaity sposób wzbudzić rzeczywiste życie łaski i którym trzeba przyznać zdolność otwierania wstępu do społeczności zbawienia¹¹”. W soborowym Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* przestrzega się przed obarczaniem za winy podziału tych, którzy od urodzenia należą do akatolickich Kościołów i wspólnot, równocześnie podkreślając, że „Kościół katolicki otacza ich braterskim szacunkiem i miłością. Ci przecież, co wierzą w Chrystusa i otrzymali ważne chrzest, pozostają w jakiejś, choć niedoskonałej wspólnocie (*communio*) ze społecznością Kościoła katolickiego¹²”. Choć „istnieje

wiele, często bardzo poważnych trudności w nawiązaniu pełnej komunii kościelnej¹³, powinny one być sukcesywnie przewyżczone przez ruch ekumeniczny¹⁴. Sobór przyznaje, że „wśród elementów czy dóbr, dzięki którym razem wziętym sam Kościół się buduje i ożywia, niektóre i to liczne i znamienite mogą istnieć poza widocznym obrębem Kościoła katolickiego. Są to: spisane słowo Boże, życie w łasce, wiara, nadzieja, miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Świętego oraz widzialne elementy¹⁵. Przyznano więc, że „wszystko to, co pochodzi od Chrystusa i do Niego prowadzi, należy słusznie do jedyne Kościoła Chrystusowego. Same te Kościoły i [...] Wspólnoty, choć w naszym przekonaniu podlegają brakom, wcale nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia. Duch Chrystusa nie wzbrania się przecież posługiwać nimi jako środkami zbawienia, których moc pochodzi z samej pełni łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu¹⁶. Jednak „pełnię zbawczych środków osiągnąć można jedynie w katolickim Kościele Chrystusowym, który stanowi powszechną pomoc do zbawienia¹⁷. W dokumencie soborowym wyrażono również nadzieję, że to właśnie sam Bóg łaskawie wiedzie cały lud Boży „wedle swoich tajemnych planów aż do radosnego zdobycia całej pełni wiecznej chwały w niebieskim Jeruzalem¹⁸”.

Przekonanie o tym, że pełnia Chrystusowego Kościoła subsystuje w Kościele katolickim, nie oznacza ekskluzywistycznego rozumienia własnej tożsamości przez Kościół katolicki. Jak wynika z dokumentów soborowych, chodzi raczej o wypracowanie jasnej odpowiedzi na pytanie, które postawiono w początkowej fazie obrad Soboru: „Kościśle, co mówisz o sobie samym?”. Jaka jest twoja samoświadomość? Wydaje się, że jasne stanowisko Soboru w tym względzie zaowocowało ekumenicznym przełomem w łonie Kościoła katolickiego. Przewycięzył on dystans do akatolików, zaczął ich traktować jak braci w wierze. Przyznał też, że „podziały między chrześcijanami stanowią [...] dla Kościoła przeszkodę, która sprawia, że nie może on urzeczywistnić właściwej sobie pełnej powszechności w tych dzieciach, które przez chrzest należą wprawdzie do niego, ale odłączyły się od pełnej z nim wspólnoty (*communio*)¹⁹”. Dlatego też Sobór usilnie „zachęca wszystkich wiernych Kościoła katolickiego, by rozpoznając znaki czasów, pilnie uczestniczyli w dziele ekumenicznym²⁰”. Jan Paweł II w pierwszej w dziejach Koś-

ciola ściśle ekumenicznej encyklice *Ut unum sint*²¹ konkretyzuje ekumeniczną „zachętę” II Soboru Watykańskiego, zaznaczając, że „ekumenizm jest imperatywem chrześcijańskiego sumienia oświeconego wiarą i kierowanego miłością”²².

2. Wobec niewłaściwych interpretacji niektórych elementów samoświadomości Kościoła katolickiego

Przyznać należy, że w okresie posoborowym spotykamy różne sposoby interpretacji określenia istotnych elementów samoświadomości Kościoła katolickiego. Wyrażało się to między innymi w tym, że określenie *subsistit in* wraz z jego eklezjologicznymi odniesieniami nie zawsze interpretowano zgodnie z podstawowymi założeniami, które przyświecały jego wprowadzeniu do soborowego nauczania o Kościele. Jedną z interpretacji zmierza do podkreślenia, że II Sobór Watykański chciał zerwać z utożsamianiem, na zasadzie wyłączności, Kościoła Jezusa Chrystusa z Kościołem katolickim. W tym miejscu należy jednak poczynić dwa dodatkowe wyjaśnienia:

1. Prawdziwy i jedyny Kościół Jezusa Chrystusa oznacza rzeczywistość historyczną. Jest więc widzialny i poznawalny.

2. Jego konkretna egzystencjalna forma urzeczywistnia się w Kościele katolickim.

Taka wykładnia może jednak funkcjonować tylko w znaczeniu zgodnym z soborową intencją. Chodziło wówczas o to, by przede wszystkim zaznaczyć, że poza strukturami Kościoła katolickiego, można odnaleźć także liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy. W ten sposób udało się bez jakiegokolwiek niejasności, dwuznaczności czy deprecjacji akatolików zaprezentować przekonanie o tym, że Kościół Jezusa Chrystusa swoją egzystencjalną formę urzeczywistnia w Kościele katolickim, z drugiej jednak strony nie pozostawiono wątpliwości co do tego, że w Kościołach akatolickich istnieje wiele elementów eklezjalnych, tak więc i one mają w jakiś sposób udział w byciu Kościołem. W dużej mierze pozostawiono więc otwartą sprawę relacji między Kościołem katolickim a akatolickimi Kościołami i wspólnotami. Określenie *subsistit in* okazało się dobrym zwornikiem w interpretowaniu owych relacji. Zaznaczyć jednak

należy, że w okresie posoborowym często przypisywano mu zbyt duże znaczenie, dlatego musi ulegać ciągłemu filologicznemu i treściowemu doprecyzowywaniu. W związku z tym w ostatnim czasie opublikowano kilka ważnych dokumentów, w których zamieszczono właściwą wykładnię *Magisterium Ecclesiae* dotyczącą zasadniczych zrębów samoświadomości Kościoła katolickiego, zwłaszcza w kontekście jego ekumenicznego zaangażowania. Mam tu na myśli przede wszystkim trzy dokumenty autorstwa Kongregacji Nauki Wiary: deklarację *Dominus Iesus*²³, *Notę na temat właściwego używania pojęcia „Kościoły siostrzane”*²⁴ oraz *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele*²⁵. Dokumenty te łączy ze sobą niewątpliwie to, że wywołały one burzę niezadowolenia i protestów wśród przedstawicieli środowisk akatolickich.

3. Kilka wyjaśnień związanych z przesłaniem deklaracji *Dominus Iesus*

W związku z wielką falą krytyki, jaką wywołała deklaracja *Dominus Iesus* – zwłaszcza wśród akatolickich teologów – ówczesny prefekt Kongregacji Doktryny Wiary kard. Joseph Ratzinger, obecny papież Benedykt XVI, wyjaśnił kontekst powstania tego dokumentu i jego istotne przesłanie. Zasadniczą przyczyną opublikowania go widział w coraz bardziej szerzącym się relatywizmie, czego efektem jest przekonanie, że wszystkie religie są dla swoich wyznawców w równym stopniu wartościowymi drogami do zbawienia. Chodzi więc o niebezpieczną próbę jakiegoś „nowego” sposobu określenia własnej samoświadomości. Toteż, zdaniem kard. Ratzingera, publikując deklarację *Dominus Iesus*, podjęto próbę wskazania pewnych założeń natury filozoficznej i teologicznej, które stanowią podłoże różnych, rozpowszechnionych dziś teologii pluralizmu religijnego. Są to przede wszystkim: przekonanie, że nie można w pełni pojąć i wyrazić prawdy Bożej; relatywistyczne podejście do prawdy, zgodnie z którym to, co jest prawdą dla jednych, nie musi nią być dla innych; radykalne przeciwstawienie logicznej mentalności zachodniej i symbolicznej mentalności wschodniej; skrajny subiektywizm tych, którzy uważają rozum za jedyne źródło poznania; odrzucenie

metafizycznego wymiaru tajemnicy Wcielenia; eklektyzm tych, którzy w refleksji teologicznej przejmują pojęcia zaczerpnięte z innych systemów filozoficznych i religijnych, nie dbając o ich wewnętrzną spójność ani o ich zgodność z prawdą chrześcijańską; wreszcie, skłonność do interpretacji Pisma Świętego bez odniesienia do Tradycji i Magisterium Kościoła²⁶. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest odmowa utożsamiania konkretnej postaci historycznej, Jezusa z Nazaretu, z rzeczywistością samego Boga. „To, co jest Absolutem, czy też raczej Ten, który jest Absolutem, nie może nigdy objawić się w dziejach w sposób pełny i ostateczny. W historii pojawiają się tylko pewne postaci wzorcowe, idealne, wskazujące nam Tego, który jest całkowicie Inny, ale którego nie można jako takiego znaleźć w rzeczywistości historycznej. Niektórzy bardziej umiarkowani teolodzy wyznają, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, ale utrzymują, że ze względu na ograniczoność ludzkiej natury Jezusa objawienie się Boga w Nim nie może uchodzić za całkowite i ostateczne, ale winno być zawsze rozpatrywane w kontekście innych możliwych objawień Bożych, które wyrażają się poprzez różne religie ludzkości i przez postaci założycieli religii świata. Mówiąc obiektywnie, wprowadza się w ten sposób błędne przekonanie, jakoby światowe religie były komplementarne wobec objawienia chrześcijańskiego. Oczywiście tego konsekwencją jest pogląd, że także Kościół, dogmaty i sakramenty nie mogą być uważane za absolutnie konieczne. Przypisywanie zaś tym ograniczonym środkom charakteru absolutnego czy wręcz traktowanie ich jako drogi do rzeczywistego spotkania z prawdą Bożą, mającą walor uniwersalny, oznaczałoby umieszczenie na płaszczyźnie absolutu tego, co jest partykularne, i przesłonięcie nieskończonej rzeczywistości Boga całkowicie Innego”²⁷.

Kardynał Ratzinger widzi wielkie niebezpieczeństwo w relatywizacji prawdy obiektywnej, co w konsekwencji może prowadzić do przekonania, że „prawda uniwersalnie ważna i wiążąca, wyrażająca się w pełni w postaci Jezusa Chrystusa i przekazywana przez wiarę Kościoła, uchodzi w świetle powyższych koncepcji za przejaw swoistego fundamentalizmu, który rzekomo sprzeciwia się duchowi nowych czasów i stanowi zagrożenie dla tolerancji i wolności”²⁸. Również „pojęcie dialogu zyskuje sens radykalnie odmienny od tego, jaki nadał mu Sobór Watykański II. Dialog czy raczej ideologia dialogu zajmuje miejsce misji

i usuwa potrzebę wzywania do nawrócenia: dialog nie jest już drogą prowadzącą do odkrycia prawdy, procesem, który pozwala ukazać partnerowi ukrytą głębię tego, czego sam już doświadczył w swoim życiu religijnym, ale co domaga się dopełnienia i oczyszczenia przez spotkanie z ostatecznym i całkowitym objawieniem się Boga w Jezusie Chrystusie; dialog [...] jest natomiast istotą «dogmatu» relatywistycznego oraz przeciwieństwem «nawrócenia» i «misji». W rozumieniu relatywistycznym prowadzić dialog znaczy umieścić na tej samej płaszczyźnie własne stanowisko i własną wiarę oraz przekonania innych, tak że wszystko sprowadza się ostatecznie do wymiany poglądów między zwolennikami stanowisk, które są zasadniczo równoprawne, a tym samym wzajemnie relatywne; nadrzędnym celem takiego dialogu jest osiągnięcie jak najwyższego poziomu współpracy i integracji między różnymi wizjami religijnymi²⁹. Rezultat tego jest taki, że „postać Jezusa Chrystusa traci walor jedyności i zbawczej powszechności. Z kolei fakt, że relatywizm, szermując hasłem spotkania kultur, podaje się za prawdziwą filozofię ludzkości, zdolną zagwarantować tolerancję i demokrację, prowadzi do jeszcze głębszej marginalizacji tych, którzy z uporem bronią chrześcijańskiej tożsamości i trwają w przekonaniu, że głoszą powszechną i zbawczą prawdę Jezusa Chrystusa³⁰”.

Książd prof. Marian Rusecki w znakomitym artykule³¹, w którym analizuje tło i okoliczności powstania deklaracji *Dominus Iesus*, podkreśla, że analogicznie do prawdy chrystologicznej w dokumencie tym jest mowa o jedyności (i jedności) Kościoła w przekazywaniu Chrystusowych wartości objawieniowo-zbawczych³². Wołą Chrystusa było ogłoszenie Jego objawieniowo-zbawczego orędzia wszystkim narodom, by przekonać je o tym, że „zbawienie dokonane w Nim i przez Niego było dostępne dla wszystkich ludzi³³. W tym celu też założył Kościół. Odtąd nie można Go oddzielić od Kościoła. Jeśli więc zgadzamy się na przyjęcie jedyności i wyjątkowości zarówno Osoby Jezusa Chrystusa, jak i Jego dzieła, to jednocześnie oczywista jest prawda o jedyności Chrystusowego Kościoła. „Tak jak jest jeden Chrystus – czytamy w deklaracji *Dominus Iesus* – istnieje tylko jedno Jego Ciało, jedna Jego Oblubienica: «jeden Kościół katolicki i apostołski»³⁴. Chrystus bowiem nie założył wielu Kościołów, ale jeden Kościół, który pomimo istniejących w nim podziałów, w sposób najpełniejszy trwa nadal (*subsistit*)

w Kościele katolickim, choć „liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy znajdują się poza jego organizmem», to znaczy w Kościołach i kościelnych Wspólnotach, które nie są jeszcze w pełnej wspólnotocie z Kościołem katolickim”³⁵.

W deklaracji wymieniono dwa fundamentalne kryteria pozwalające ustalić, czy określonej denominacji przysługuje miano „Kościoł”, czy też nie. Są nimi prawowita sukcesja apostołska oraz właściwe i pełne sprawowanie rzeczywistości eucharystycznego misterium. Jeśli którekolwiek z kryteriów nie jest w pełni spełnione, to danym denominacji nie przysługuje nazwa „Kościoł”, lecz winny być one określane mianem wspólnot eklezjalnych³⁶. Rozróżnienie to wywołało niemałe oburzenie, zwłaszcza wśród protestantów. W odpowiedzi na to Jan Paweł II wyraźnie zaznaczył, że poprzez rozróżnienie na Kościoły i wspólnoty eklezjalne Kościół katolicki nie chce w żadnej mierze uchybić szacunkowi należnemu akatolikom³⁷, bo przecież Chrystus i Duch Święty działają także poza widzialnymi strukturami Kościoła³⁸. Kościół Chrystusowego nie można przecież rozumieć w kategoriach swego rodzaju idei czy ideału, którego należy poszukiwać i do którego trzeba dążyć. Kościół Chrystusowy nie jest też zbiorem Kościołów i wspólnot religijnych. On istnieje w pełni w Kościele katolickim. „Bez takiej pełni” istnieje też w innych Kościołach i wspólnotach eklezjalnych, które mimo braków nie są pozbawione elementów prawdy objawionej i zbawienia, bo także w nich działa Duch Święty³⁹.

4. Samoświadomość Kościoła katolickiego a pojęcie „Kościołów siostrzanych”

Kongregacja Doktryny Wiary w *Nocie na temat właściwego używania pojęcia „Kościoły siostrzane”* z 30 czerwca 2000 roku dokonała jeszcze jednej bardzo istotnej precyzacji ważnej dla właściwego rozumienia przez Kościół katolicki swej własnej tożsamości. W związku z coraz częstszym użyciem w dialogu ekumenicznym – zwłaszcza z Kościołem prawosławnym – pojęcia „Kościoły siostrzane” wyjaśniono, że są nimi wyłącznie Kościoły partykularne (lub zgrupowania Kościołów partykularnych, np. patriarchaty i metropolie) między sobą⁴⁰. Tak rozumiany ter-

min „Kościoły siostrzane” może się odnosić również do Kościoła rzymskiego, ale wyłącznie jako Kościoła lokalnego⁴¹. Kościół uniwersalny zatem, jako jeden, święty, katolicki i apostołski, nie może być nazywany siostrą, gdyż jest Matką wszystkich Kościołów partykularnych.

Określenie „Kościoły siostrzane” może być stosowane także w odniesieniu do partykularnych Kościołów katolickich i niekatolickich. Chodzi tu o przestrzeganie podstawowej prawdy katolickiej o jedności Kościoła Jezusa Chrystusa. Istnieje bowiem jedyny Kościół, dlatego liczba mnoga – „Kościoły” – może się odnosić wyłącznie do Kościołów partykularnych⁴². Przypomniano też, że wspomniana precyzacja związana z właściwym używaniem jest zgodna ze wspólną Tradycją Zachodu i Wschodu i może on być stosowany wyłącznie do tych Kościołów lokalnych, które zachowały ważny episkopat i wspólną Eucharystię⁴³. Odnosi się to do partykularnych Kościołów prawosławnych, nie zaś do Wspólnot protestanckich i anglikańskich.

5. Samoświadomość Kościoła katolickiego w kontekście Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele Kongregacji Nauki Wiary

Dywagując na temat rozumienia istotnych elementów samoświadomości Kościoła katolickiego w kontekście jego ekumenicznego zaangażowania, nie sposób nie odnieść się do niektórych kwestii zawartych w jednym z ostatnich dokumentów Kongregacji Nauki Wiary zatytułowanym *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele*, wydanym 29 czerwca 2007 roku. Kongregacja udzieliła pięć syntetycznych odpowiedzi na pytania poruszające wątpliwości dotyczące właściwej interpretacji eklezjologicznego nauczania II Soboru Watykańskiego. W przytoczonym dokumencie zapewniono przede wszystkim o tym, że II Sobór Watykański ani nie zamierzał zmieniać, ani też faktycznie nie zmienił swego nauczania o Kościele, a jedynie je rozwinął, pogłębił i dogłębniej zinterpretował⁴⁴. Kongregacja odniosła się również do stwierdzenia, że Kościół Chrystusowy trwa (*subsistit in*) w Kościele katolickim. Wyjaśniono, że owo trwanie wskazuje na niezmienną historyczną ciągłość i obecność wszystkich elementów ustanowionych przez

Chrystusa w Kościele katolickim, w którym rzeczywiście znajduje się Kościół Chrystusowy na tej ziemi. W rzeczywistości wyrażenie *subsistit in* potwierdza pełną tożsamość Kościoła Chrystusowego z Kościołem katolickim⁴⁵. Wyraża ono jednak jaśniej fakt, że poza jego organizmem nie ma eklezjalnej pustki, ale znajdują się „liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego [...] nakłaniają do katolickiej jedności”⁴⁶. Przynaglenie to ma duże znaczenie ekumeniczne. Zdaje się na to wskazywać logika kolejnych dwóch pytań. W odpowiedzi na nie wyjaśniono, że II Sobór Watykański odnosi miano „Kościołów” do Kościołów wschodnich, nie będących w pełnej komunii z Kościołem katolickim, gdyż „mimo odłączenia posiadają one prawdziwe sakramenty, szczególnie zaś na mocy sukcesji apostołskiej kapłaństwo i Eucharystię, dzięki którym wciąż są z nami złączone najściślejszym węzłem”⁴⁷. Dlatego też mogą być nazywane Kościołami siostrzanymi katolickich Kościołów partykularnych. Wyjaśniono również, że komunია z Kościołem katolickim, którego widzialną głową jest Biskup Rzymu i następca Piotra, nie jest jakimś zewnętrznym uzupełnieniem Kościoła partykularnego, ale jednym z jego wewnętrznych elementów konstytutywnych. Dlatego sytuacja Kościoła partykularnego, którą cieszą się te czcigodne wspólnoty chrześcijańskie Wschodu, naznaczona jest pewnym brakiem⁴⁸.

Wspólnotom chrześcijańskim powstałym w XVI wieku w wyniku reformacji nie przyznaje się miana „Kościoła”, gdyż „nie zachowały one sukcesji apostołskiej w sakramencie święceń. Brakuje im zatem koniecznego elementu konstytutywnego, aby być Kościołem. Ze względu na brak kapłaństwa sakramentalnego nie utrzymały właściwej, pełnej rzeczywistości Misterium eucharystycznego. Dlatego, według nauki katolickiej, nie mogą być nazywane «Kościołami» we właściwym tego słowa znaczeniu”⁴⁹.

Z przytoczonych ustaleń można wyciągnąć trzy bardzo ważne konkluzje istotne dla właściwego rozumienia samoświadomości Kościoła katolickiego. Przede wszystkim istnieje ciągłość między tradycyjną a soborową i posoborową doktryną eklezjologiczną. „Nowe oblicze Kościoła” nie musi wcale oznaczać i nie oznacza zerwania z tradycją, ale harmonię w coraz właściwszym rozumieniu jego jedności i jedyności. Po drugie, jedyny Kościół Chrystusowy, mimo podziałów, trwa w historii w Koś-

ciele katolickim. Nie należy więc uznawać za właściwe przekonania, jakoby Kościół Chrystusa dzisiaj już nigdzie nie istniał albo istniał jedynie jako ideał *in fieri* promowanego przez ekumeniczny dialog przyszłego scalenia czy zjednoczenia różnych Kościołów siostrzanych. Posługując się określeniem *subsistit in* II Sobór Watykański chciał wyrazić jedyność, a nie mnogość Kościoła Chrystusowego: istnieje on w rzeczywistości historycznej jako jedyny podmiot. Przy czym identyfikacji Kościoła Chrystusowego z Kościołem katolickim nie należy rozumieć, jakoby poza Kościołem katolickim istniała jakaś „eklezjalna pustka”, gdyż w akatolickich Kościołach i wspólnotach istnieją ważne *elementa Ecclesiae*. Dzięki przytoczonym wyjaśnieniom i precyzacjom *Magisterium Ecclesiae* udało się zdystansować od niewłaściwych interpretacji eklezjologicznych, a tym samym poprawnie ukierunkować – a w konsekwencji wzmocnić – dialog ekumeniczny, w którym, poza otwarciem na rozmówcę, konieczna jest wierność tożsamości wiary katolickiej. Tylko w taki sposób możliwe będzie wspólne wsłuchiwanie się w jednoczącą obecność Ducha, a w konsekwencji uzdrowienie ran płynących z podziałów, do tej pory utrudniających Kościołowi katolickiemu pełne urzeczywistnienie się jego powszechności w historii.

Zusammenfassung

Selbstbewusstsein der katholischen Kirche im Kontext ihres ökumenischen Engagements

Die Frage nach der kirchlichen Identität im Zeitalter der weit gehenden Relativierung von vielen wesentlichen Lebensbereichen, auch das Verstehen der Wahrheit über die Kirche und vor allem ihrer erlösenden Einwirkung ist heute sehr wichtig und aktuell.

Sie hat im gewissen Sinne immer einen ökumenischen Charakter, denn sie impliziert in sich ein Nachsinnen über das Verstehen der Verwirklichung von *pleroma* – der Fülle der Jesus Christus Kirche. In dieser Behandlung wurde der Versuch unternommen die wesentlichen Elemente des katholischen ekklesiologischen Selbstbewusstseins nachzuzeichnen.

Es wurde besonders auf die Lehre des II. Vatikanischen Konzils und auf manche nachkonziliaren Dokumente Bezug genommen, in denen *Magisterium Ecclesiae* das Verstehen der Subsistenz (*subsistit in*) der Fülle der Jesus Christus Kirche in der katholischen Kirche präzisiert.

Als Ergebnis der durchgeführten Analysen wurde festgestellt, dass eine Kontinuität zwischen der Tradition sowie der konziliaren und der nachkonziliaren ekklesiologischen Doktrin besteht. „Das neue Antlitz der Kirche“ bedeutet nicht und es muss gar nicht den Abbruch mit der Tradition bedeuten, sondern eher eine Harmonie in einem immer richtigeren Begreifen ihrer Einheit und Einzigartigkeit. Zweitens, die einzige Christuskirche, trotz der Teilungen, verharrt in der katholischen Kirche. Indem das II. Vatikanische Konzil den Begriff *subsistit* gebrauchte, wollte es die Einzigartigkeit und nicht die Vielheit der Christus Kirche ausdrücken: die Christuskirche besteht in der historischen Wirklichkeit als ein einziges Subjekt. Dabei sollte man die Identifikation der Christuskirche mit der katholischen Kirche nicht in dem Sinne verstehen, als ob es außer der katholischen Kirche eine „ekklesiologische Leere“ geben würde, denn es gibt in den akatholischen Kirchen und Gemeinschaften wichtige *elementa (bona) Ecclesiae*. Die obigen Erklärungen von *Magisterium Ecclesiae* können dazu beitragen sich von den unrichtigen ekklesiologischen Interpretationen zu distanzieren und zugleich tragen sie zu einer mehr theologisch stabilen Ausrichtung und demzufolge zur Stärkung des ökumenischen Dialogs bei.

Przypisy

¹ Zob. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988², s. 33n.

² Zob. zwłaszcza KK 15; KDK 40; DM 15; DE 19.

³ Zob. KK 8.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ G. Philips, *L'Église et son Mystère au deuxième Concile du Vatican*, t. 1, Paris 1967, s. 114n.

⁹ KK 15.

- ¹⁰ Tamże.
- ¹¹ DE 3.
- ¹² Tamże.
- ¹³ Tamże.
- ¹⁴ Zob. tamże.
- ¹⁵ Tamże.
- ¹⁶ Tamże.
- ¹⁷ Tamże.
- ¹⁸ Tamże.
- ¹⁹ DE 4.
- ²⁰ Tamże.
- ²¹ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, tekst pol. zob. OsRomPol 16(1995)6, s. 4-31 (dalej: UUS).
- ²² Tamże, 8.
- ²³ Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, tekst pol. zob. OsRomPol 21(2000)11-12, s. 42-51 (dalej: DI).
- ²⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Nota na temat właściwego używania pojęcia „Kościoły siostrzane”*, tekst pol. zob. SDE 17(2001)1, s. 91-94 (dalej: *Kościoły siostrzane*).
- ²⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele*, tekst pol. zob. OsRomPol 28(2007)9, s. 58-59 (dalej: *Responsa*).
- ²⁶ Zob. DI 4.
- ²⁷ J. Ratzinger, *Kontekst i znaczenie dokumentu „Dominus Iesus”*, 1; tekst pol. zob. OsRom-Pol 21(2000)11-12, s. 51-53.
- ²⁸ Tamże, s. 52.
- ²⁹ Tamże.
- ³⁰ Tamże.
- ³¹ M. Rusecki, *Tło i okoliczności powstania Deklaracji „Dominus Iesus”*, w: *Wokół Deklaracji „Dominus Iesus”*, red. tenże, Lublin 2001, s. 35-55.
- ³² Zob. DI 16.
- ³³ M. Rusecki, *Tło i okoliczności powstania Deklaracji „Dominus Iesus”*, dz. cyt., s. 46.
- ³⁴ DI 16.
- ³⁵ Tamże.
- ³⁶ Zob. tamże, 17.
- ³⁷ Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”* (01.10.2000), tekst pol. zob. OsRom-Pol 21(2000)11-12, s. 53.
- ³⁸ Zob. DI 19.
- ³⁹ Por. tamże, 17.
- ⁴⁰ Zob. *Kościoły siostrzane*, 10.
- ⁴¹ Zob. tamże, 11.
- ⁴² Zob. tamże.
- ⁴³ Zob. tamże, 12.

⁴⁴ Zob. *Responsa* (odpowiedź na pierwsze pytanie).

⁴⁵ Zob. tamże (odpowiedź na drugie pytanie).

⁴⁶ Tamże (odpowiedź na trzecie pytanie).

⁴⁷ Tamże (odpowiedź na czwarte pytanie).

⁴⁸ Zob. tamże.

⁴⁹ Tamże (odpowiedź na piąte pytanie).