

ks. prof. dr hab. Stanisław Nagy SCJ

MODELE JEDNOŚCI KOŚCIOŁA

Współczesne chrześcijaństwo, przeniknięte duchem ekumenizmu, nie tylko dostrzega i przeżywa wyjątkowość oraz doniosłość sprawy jedności Kościoła, ale – nie bez pierwiastka paradoksu – odkrywa także jej bogactwo i złożoność. Po wielu wiekach dramatycznego przeżywania i refleksji nad jej treściową zawartością, zwłaszcza w obecnym stuleciu dynamicznego rozwoju ekumenizmu, dostrzega się, że jest ona sprawą Boga i ludzi, istnieje obecnie i jest sprawą przyszłości, posiada wymiar tajemnicy i elementy oczywistej widzialności, jest nienaruszalnym przymiotem Kościoła, a równocześnie dynamiczną rzeczywistością, zmierzającą ku ostatecznemu spełnieniu.

W tej różnorodności aspektów, będących przedmiotem współczesnej refleksji teologicznej, znajduje swoje miejsce problem modeli jedności, z całą jego specyfiką i złożonością.

Specyfikę tę stanowi okoliczność, że w zasadzie, poza jednym wyjątkiem, jakim jest katolicka próba włączenia się w tę problematykę H. Friessa i K. Rahnera¹, przykuwa ona uwagę teologii protestanckiej i protestanckich ośrodków ekumenicznych. Ma to swoją wymowę teologiczną, ale i złożone konsekwencje dla sprawy chrześcijańskiego dążenia do jedności. Katolicka refleksja teologiczna, choć tak skromnie zaangażowana w samą problematykę modeli Kościoła, dostrzega w niej wartościowy pierwiastek dążenia do zjednoczenia chrześcijańskiego, ale posiada własne na nią spojrzenie, mające swoją podstawę w odrębnych założeniach dotyczących jedności Kościoła i ekumenizmu. Z uwagą więc, śledząc cele oraz włożony wysiłek w konstruowaniu nauki o modelach jedności, teologia katolicka usiłuje zharmonizować tę naukę z własną doktryną o jedności i zjednoczeniu, żywiąc przeświadczenie, że może to być pomocne we wspólnym dążeniu do pojednania.

Zamierzeniem obecnej wypowiedzi jest próba ukazania swoistej harmonii i symbiozy nauki o modelach jedności z przesłankami, jakie w tej sprawie znajdują się w soborowej doktrynie ekumenicznej i w katolickiej refleksji teologicznej na ten temat.

I. Jedność w dziejach Kościoła

Sprawa jedności Kościoła była od samego początku chrześcijaństwa jednym z głównych przedmiotów jego troski. Czystość wiary, niezawodność sprawowania sakramentów, a zwłaszcza stanowiąca ich szczyt więź z posłannictwem apostołskim w osobie prawowitego biskupa, stanowiły rdzeń tej jedności i konkretne, w logiczną całość łączące się elementy składowe i przejawy.

Święty Ignacy Antiocheński i św. Cyprian z Kartaginy są najwybitniejszymi przedstawicielami tak rozumianej jedności Kościoła i zdecydowanymi szermierzami jej obecności w Kościele². Ale w pierwszym zwłaszcza przypadku (św. Ignacy) jest to jedność w wymiarze Kościoła lokalnego, skupionego wokół jednego biskupa, który „representant du Christ, image du Père organe de la Tradition, centre de l’unité et incarnation de sa communauté”³. Wielki entuzjasta jedności Kościoła z Kartaginy też jest skupiony na sytuacji w swoim lokalnym Kościele, stając energicznie w jej obronie, ale w jego bogatej doktrynie eklezjologicznej – nie we wszystkim, jak wiadomo, ortodoksyjnej – nie brak załączków idei jedności Kościoła powszechnego, której gwarantem ma być kolegium biskupów⁴.

Jeszcze wyraźniej, choć ciągle z przewagą fascynacji wymiarem lokalnym jedności Kościoła, ta perspektywa o wymiarze nieco szerszym aniżeli lokalny odezwie się u kolejnego klasyka starożytnej patrystyki w zakresie prawdy o Kościele, jakim jest św. Ireneusz. Jego dojrzałe idee rekapitulacji, Tradycji i sukcesji noszą w sobie znamię wizji Kościoła w ogóle, a więc Kościoła powszechnego, i zatroskanie o jego prawdziwą jedność, w tym także w jej uniwersalistycznym wymiarze.

Święty Augustyn – centralna postać myśli patrystycznej na Zachodzie – nie tylko w zdecydowany sposób pogłębia i poszerza horyzont Kościoła w kierunku uniwersalistycznym, ogólnoludzkim, ale ukazuje oczywiste powiązanie tego wymiaru Kościoła z przymiotem jedności,

czyniąc z tej organicznej symbiozy jedności i powszechności Kościoła jedno z podstawowych kryteriów jego prawdziwości. „Il ne cesse de montrer – powie Y. Congar – que Dieu a voulu réaliser une Eglise «toto orbe diffusa»”⁵.

Tak ukierunkowana doktryna Doktora z Hippony stanowiła ogniwo całego jego systemu teologicznego, ale nie bez wpływu na tę symbiozę katolickości i jedności Kościoła było uwarunkowanie sytuacji Kościoła lokalnego i potrzeba przeciwstawienia się zagrożeniom płynącym z dogmatyzmu⁶. Można więc powiedzieć, dokonując bardzo dużego, ale wydaje się uprawnionego skrótu, że jedność z jej zasadniczą zawartością treściową (wiara, kult, ład społeczno-religijny) w pierwszym tysiącleciu funkcjonuje przede wszystkim w skali Kościoła lokalnego, choć nie brakuje w doktrynie eklezjologicznej tego okresu otwarcia na wymiar Kościoła o zasięgu uniwersalistycznym, a więc i Kościoła powszechnego.

Rozłam Kościoła w 1054 roku, a także ewolucja myśli eklezjologicznej w Kościele Zachodnim problematykę jedności Kościoła ustawiły w nowej perspektywie.

Rozejście się Kościoła Zachodniego z chrześcijańskim Wschodem oznaczało trwanie z pola widzenia eklezjologii, bazującej na idei Kościoła lokalnego. Wizja Kościoła M. Affiasjewa, wyrażająca się w eklezjologii eucharystycznej zakotwiczonej w teologii Kościoła lokalnego, w tym dziejowym przedziale pierwszego tysiąclecia może w jakimś zakresie uzasadnić swoje założenia rytmem życia Kościoła⁷.

Drugie tysiąclecie chrześcijaństwa Zachodu – poza, a także i w konsekwencji czynników politycznych, społecznych, kulturowych – zaczyna postrzegać Kościół w nowej perspektywie, co nie oznacza radykalnego zerwania z uznawaną i przeżywaną do momentu podziału wizją Kościoła w tradycyjnym ujęciu. To nowe spojrzenie wysuwa coraz to bardziej na czoło Kościół jako społeczność powszechną, jako *Ecclesia universalis*, zrzeszający Kościoły lokalne jako jego organiczne części, które zrzesza on, stając się jednym, obejmującym zróżnicowaną wspólnotę ludów Europy, w której nadal podstawowym czynnikiem spójności są nadprzyrodzone elementy łaski i prawdy oraz duchowego ładu, ale dochodzą do tego czynniki nowe, polityczno-społeczne i religijno-prawne. W konsekwencji, wspólnota ta – jak powie św. Tomasz – przyjmuje

niejako dwojaką postać „Ecclesia et Populus Dei, entendant par Ecclesia la réalité mystique et par Populus Dei la forme de société selon laquelle l'Ecclesia existe”⁸.

Fundamentalnym czynnikiem tego nowego obrazu Kościoła w chrześcijaństwie Zachodu staje się papieństwo z jego dominującą rolą w płaszczyźnie społeczno-religijnej, przeciwstawiające się początkowo władzy świeckiej w obronie niezależności Kościołów lokalnych i religijno-moralnego ładu w tych Kościołach. Z czasem ta trudna walka została wygrana, a jednym z jej rezultatów był wyjątkowy wzrost autorytetu papieskiego, który przy udziale określonego systemu prawnego stał się w społeczności Kościoła najwyższym ogniwem władzy duchowej. Klasycznymi reprezentantami tego nowego ładu społeczno-religijnego Kościoła byli papieże: Grzegorz VII, Innocenty II i Bonifacy VIII⁹.

Ukształtowany w konsekwencji powyższych czynników, obraz Kościoła-Ludu Bożego, kierowanego przez następcę św. Piotra, powinien być jeden. Ale to był nowy typ jedności. Nie wykluczał on, a afirmował elementy jedności Kościoła epoki poprzedniej (jedność wiary, sakramentów, kościelnego zwierzchnictwa), ale inaczej rozkładał akcenty tych elementów, na czoło wysuwając pierwiastek władzy w Kościele. Pozostawało to w pełnej zgodzie z artykułowaniem w rozumieniu Kościoła wymiaru społeczno-religijnego. Jedność – oprócz ontologiczno-mistycznej więzi – stawała się spoiną w obrębie społeczności Kościoła, życiem we wspólnocie Mistycznego Ciała, ale i wielonarodowej społeczności chrześcijańskiej.

Lecz poza tym artykułowaniem pierwiastka społecznego i jurydyczno-prawnego w treściowej zawartości znamienia jedności Kościoła uwidoczniał się jeszcze jej ogólnokościelny charakter. Jedność nie była już tylko sprawą funkcjonowania Kościoła lokalnego, ale Kościoła powszechnego i stosunku, w jakim do tak rozumianego Kościoła pozostawali jego członkowie. Wspólnota ta, którą budowała tak rozumiana jedność, swoim zasięgiem obejmowała cały Kościół, a nie tylko, a raczej nie przede wszystkim, pojedynczy Kościół lokalny.

W ten sposób przemodelowana jedność w dobie średniowiecza dotrwała do czasów reformacji, stając się jednym z ważnych elementów kolejnego rozłamu, tym razem już Kościoła Zachodu. Kościół katolicki nie zrezygnował z wypracowanego w średniowieczu sposobu rozumie-

nia jedności Kościoła, a swoistym jego ukoronowaniem była encyklika *Mystici Corporis Christi*, w której elementy mistyczno-sakramentalne Kościoła i jego jedności zostały ściśle zespolone z pierwiastkami religijno-prawno-społecznymi.

Kolejny zwrot tak w rozumieniu Kościoła, jak i jego jedności przynosi II Sobór Watykański. Akcentując w strukturze Kościoła wymiar trynitarny, mistyczny i sakramentalny, stwarzał podstawy do odnowionego i ubogaconego pojęcia jedności.

W konstytucji *Lumen gentium* (rozdz. I, par. 4, 7, 8; rozdz. II, par. 11), a szczególnie w Dekrecie o ekumenizmie (rozdz. I, par. 2) Sobór formułuje katolickie rozumienie jedności Kościoła (*unitas Ecclesiae*), dodając konsekwentnie, że jest ona darem danym przez Chrystusa Kościołowi i że ten dar jest w posiadaniu Kościoła katolickiego („*quamque inamibilem in Ecclesia catholica subsistera credimus*”, DE, rozdz. I, nr 4). Poza tym podstawowym elementem wkładu w proces kształtowania się pojęcia jedności, Sobór wymienił jeszcze jeden wariant jedności, a mianowicie pojęcie „jedności chrześcijan” (*unitas christianorum*), jako bezpośredni przedmiot uwagi ruchu ekumenicznego (DE, nr 1, par. 4). Polega ona na już istniejących związkach między chrześcijanami, z wiarą w Chrystusa i chrztem rodzącym łaskę na czele, z którymi związane są „dobra Kościoła” i „środki zbawienia” (tamże, par. 3). Nie jest to jedność, którą Kościół katolicki nieutralnie posiada, ale jest to etap na drodze do pełnej jedności Kościoła; etap, który – prócz współposiadania przez Kościoły chrześcijańskie doniosłych pierwiastków jedności Kościoła – obejmuje także wysiłki, ażeby przełamać „przeszkody utrudniające doskonałą więź (*communio*) kościelną...”, i w ten sposób doprowadzić do tego, „by wszyscy chrześcijanie skupili się w jednym sprawowaniu Eucharystii w jedności jednego i jedynego Kościoła” (DE, rozdz. I, nr 4).

To wprowadzone przez Sobór różne od pojęcia „jedności Kościoła” pojęcie „jedności chrześcijan”, i to w bezpośrednim związku (*dans le rapport immediat*) z ruchem ekumenicznym, prowadzi do jednego jeszcze wariantu jedności, jakim jest „zjednoczenie” chrześcijan i ostatecznie Kościoła. Pojęcie to implikuje z jednej strony już jakiś stopień jedności, ale jeszcze nie jedności Kościoła, ale z drugiej strony dążenie do tej pełnej jedności. Na jedno i drugie Kościół katolicki w nauce soborowej używa

terminu „jedność chrześcijan”, traktując to jako bezpośredni cel ruchu ekumenicznego. W sumie idzie o to, co określa się mianem dążenia do zjednoczenia (*union*), a więc zarówno pewien stan jedności, jak i pewien proces dążenia ku jedności.

W kontekście tak ujmowanej przez Sobór problematyki jedności wyrażonej terminami „jedność Kościoła” (*unitas Ecclesiae*) i „jedność chrześcijan” (*unitas christianorum*) usytuować trzeba to, co zwłaszcza w teologii ekumenicznej protestanckiej określa się mianem „modeli jedności”.

II. Modele jedności Kościoła

Ekumeniczna doktryna o modelach jedności wyrosła na gruncie protestanckiego pojmowania jedności Kościoła¹⁰ i zaangażowania w odbudowywanie jedności chrześcijańskiej. Ważnymi etapami procesu, który wpłynął na ukształtowanie się tej doktryny, były Zgromadzenia Ogólne Światowej Rady Kościołów w New Delhi (1961) oraz w Nairobi (1975), przy czynnym udziale Komisji „Wiary i Ustroju”¹¹.

Zasadniczym motywem, który inspirował powstanie modeli jedności, było pragnienie skonkretyzowania już osiągniętego w wyniku zaangażowania ekumenicznego stanu jedności pomiędzy partnerami tego zaangażowania, a także wytyczenia celu, jaki w jego wyniku można czy trzeba starać się osiągnąć. Idzie więc o ocenę już osiągniętej jedności Kościoła albo o ideał jedności, jaki można osiągnąć w wyniku chrześcijańskiego dążenia do zjednoczenia. Podkreślając duże i wielorakie znaczenie tego wysiłku, aby określić, co już zostało, a co jeszcze można i trzeba zrobić, by stworzyć warunki do rzeczywistego chrześcijańskiego pojednania, trzeba równocześnie stwierdzić, że dążenie do tego, ażeby w zgodny sposób wyrazić te formy obecnego i przyszłego zjednoczenia dalekie są od pełnego sukcesu. Treściowa zawartość używanych formuł jest ciągle płynna i nie w pełni określona¹². Wiąże się to z faktem, iż formy te – zwłaszcza niektóre – są stale dopełniane, czego klasycznym przykładem jest lansowany przez O. Cullmanna model „jedności przez różnorodność” (*l'unité par la diversité*)¹³.

Z tego powodu niniejsza wypowiedź na temat głównych modeli jedności oparta zostanie głównie na ważnym dokumencie wspólnym dialogu katolicko-ewangelickiego, który tej właśnie problematyce jest

poświęcony. Idzie o dokument zatytułowany *Jedność przed nami, modele, formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej. Raport Wspólnej Komisji Rzymsko-Katolickiej – Ewangelicko-Luterańskiej Wspólnoty Kościelnej (1984)*¹⁴.

Dokument ten wylicza pięć zasadniczych modeli, do których dodać można jeszcze szósty, sformułowany i energicznie propagowany przez O. Cullmanna.

1. Unia organiczna (*organische Union*), zmierzająca do rezygnującej ze specyfiki wyznaniowej wspólnoty wiary, sakramentów i urzędu kościelnego¹⁵.

2. Zjednoczenie korporacyjne (*Korporative Verceinigung*) „jest (...) zjednoczeniem, w którym zachowane zostają różnice Kościołów, które pozostają Kościołami i jednocześnie tworzą jeden Kościół”¹⁶. Model ten wyklucza fuzję jednoczących się Kościołów.

3. Wspólnota kościelna przez konkordię (*Kirchengemeinschaft durch Konkordie*). Ten model pojmuje się jako „wspólnotę słowa i sakramentu” (wspólnota ambony i Wieczery Pańskiej) oraz wspólnotę w urzędzie kościelnym (wzajemne uznanie ordynacji i umożliwienie intercelebracji)¹⁷.

4. Wspólnota koncyliarna polega na tym, że „Kościoły lokalne uznają się wzajemnie za członków tego samego Kościoła Chrystusowego, wyrażają tę samą wiarę apostołską, praktykują pełną wspólnotę Chrztu i Eucharystii, uznają wzajemnie swoje członkostwo i urzędy duchowne oraz stanowią jedność w dawaniu świadectwa i służbie wobec świata. Wiąż strukturalna niezbędna dla wspólnoty koncyliarnej zostaje zapewniona przede wszystkim przez spotkania koncyliarne, tzn. reprezentatywne zgromadzenia”¹⁸.

5. Jedność w pojednanej różnorodności (*Einheit in versöhnter Verschiedenheit*). Cechą tego typu modelu jest z jednej strony prowadzony stale dialog, zmierzający do wyeliminowania istniejących różnic i wzajemnego pojednania tworzącego wspólnotę, „której istotnymi elementami są: uznanie chrztu, przywrócenie wspólnoty eucharystycznej, wzajemne uznanie urzędów kościelnych oraz zobowiązujące porozumienie w dawaniu świadectwa i sprawowaniu służby”¹⁹.

6. Jedność przez różnorodność (*L'unite par la diversité*) stanowi owoc przemyśleń O. Cullmanna, który w taki sposób ją ujmuje: „une

association étroite de toutes Eglises chrétiennes, dont chacune conserverait ses éléments précieux, y compris sa structure propre. C'est à défaut d'un meilleur terme («alliance»?) que j'ai appelée «fédération» (comme antithèse à fusion)²⁰. Ważnym założeniem Cullmanna przy budowaniu tego modelu jest prawda o udziale w budowaniu Kościoła Ducha Świętego, który wnosi w ten Kościół element różnorodności. Kościoły ze swoimi specyficznymi charyzmatami są tego wyrazem i dlatego powinny je zachować.

Przedstawione modele jedności nie wyczerpują listy prób, jakie uczyniono w tym względzie, zwłaszcza w łonie protestanckiej ekumenicznej myśli teologicznej. Poza takimi jej przykładami, znajdującymi się we wspomnianym dokumencie dialogu katolicko – ewangelickiego jak „unia Florencka” czy „Kościół siostrzane”²¹, wymienić trzeba wspomnianą już próbę katolicką Friesa i Rahnera (*Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*). Wszystkie one stanowią niewątpliwie poważny wkład w proces zjednoczenia Kościoła i namacalny dowód oraz wymowną ilustrację faktu, że pojęcie jedności Kościoła ulegało stałej ewolucji, a w obecnej dobie ekumenicznej ewolucja ta osiągnęła swoiste, choć chyba nie ostateczne apogeum.

Generalnie rzecz biorąc, mogłoby się wydawać, że Kościół katolicki nie zajął wobec tych szlachetnych prób oficjalnego stanowiska. A jednak poza bogatą literaturą teologiczną w tej sprawie, także i Magisterium, w swojej najwyższej instancji nauczania soborowego na temat ekumenizmu, dostarczyło przesłanek, które w swoim istotnym rdzeniu dotyczą i rozwiązują problem ekumenizmu, u którego podstaw leży zagadnienie modeli jedności Kościoła.

PRZYPISY

- ¹ H. Friess, K. Rahner, *Einigung der Kirchen reale Möglichkeit*, Freiburg-Basel-Wien 1983.
- ² Por. G. Bardy, J. Colson, *L'éveque dans la communauté primitive*, Paryż 1951, s. 91nn.
- ³ Tamże, s. 93.
- ⁴ Por. G. Bardy, *La théologie de l'Eglise de Saint Irénée au Concile de Nicée*, Paryż 1947, s. 128-165; B. C. Butler, *L'édée de l'Eglise*, Casterman 1965, s. 97-109.
- ⁵ Y. Congar, *L'Eglise de s. Augustin à l'époque moderne*, Paryż 1970, s. 14-15.
- ⁶ Por. tamże.

- ⁷ Por. Y. Congar, *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique*, [w:] *Mysterium salutis*, t. 15, s. 53-54.
- ⁸ Por. Y. Congar, tamże, s. 75.
- ⁹ Por. Y. Congar, tamże, s. 102nn.
- ¹⁰ Por. H. Hahn, *Die Einheit der Kirche in evangelischer sicht*, „Una Sancta” 1(1964), s. 33-52.
- ¹¹ Por. *Nouvelle Delhi 1961. Conseil Oecuménique des Eglises. Rapport de la troisième Assemblée publiée sous la direction de W. M. Visser 't Hooft*, Neuchatel 1962, s. 113-114; *Exigences d'unité*, „Doc. Cath.” 73 (1976); E. Lanne, *L'Unité de l'Eglise dans les travaux de Foi et Constitution*, „Nouvelle Revue Théologique” 107 (1975) nr 9, s. 820-841.
- ¹² Por. *Einheit der Kirche dem Ökumene Lexikon*, Frankfurt nad Menem 1983, kol. 285-301.
- ¹³ Por. O. Cullmann, *L'unité par la diversité*, Paryż 1986; *Les voies de l'unité chretienne*, Paryż 1992.
- ¹⁴ Por. *Einheit vor uns*, Bonifatius Otto Lembeck, Padeborn-Frankfurt nad Menem 1985. Traduction italienne: *L'unità davanti noi* 1984, *Enchiridion Oecumenicum*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1986, s. 752-824.
- ¹⁵ Por. *L'unità...*, s. 761-762.
- ¹⁶ Tamże, s. 482.
- ¹⁷ Por. tamże, s. 763-4.
- ¹⁸ Tamże, s. 764-766.
- ¹⁹ Tamże, s. 766-767.
- ²⁰ O. Cullmann'a , *L'unité par diversité*, Paryż 1986, s. 18.
- ²¹ Tamże, s. 768-771.