

KARD. KARL LEHMANN
Mainz

O TOŻSAMOŚCI KATOLICKIEJ Uwagi o teologicznym języku o Kościele¹

W ostatnich miesiącach tegorocznego lata trzy tematy z obszaru naszego Kościoła skupiły na sobie szczególną uwagę. Jeden z tematów dotarł do opinii publicznej nie z inicjatywy kościelnej. W parlamencie Hesji doszło do dyskusji o stosunku biologicznej nauki o ewolucji i biblijnego rozumienia stworzenia w perspektywie podejmowania tego tematu w nauczaniu religii². Natomiast Stolica Apostolska opublikowała 7 lipca i 10 lipca, a zatem w przeciągu zaledwie kilku dni, dwa dokumenty, które wywołały sporo zamieszania: (1) *Motu Proprio „Summorum Pontificum”* o używaniu zwyczajnej i nadzwyczajnej formy Mszy św., zwłaszcza w postaci *Missale Romanum* z 1962 r., połączonym z listem Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów³. (2) Trzy dni później Kongregacja Nauki Wiary opublikowała dokument „Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele” (10 lipca 2007 r.)⁴.

¹ Tłumaczenie referatu wygłoszonego przez Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec na otwarcie jesiennej Sesji Plenarnej tejże Konferencji dnia 24 września 2007 r. w Fuldzie. Oryginał: www.dbk.de.

² Kilkakrotnie reagowałem w tej kwestii. Por. wywiady w „Die Welt” (G. Faciu) z 20 sierpnia 2007 r., z Chr. Arnens dla Katolickiej Agencji Informacyjnej KNA (różne przedruki w mediach, np. „Die Tagespost” z 21 sierpnia 2007 r.) i wreszcie z L. Schröderem w „Rheinische Post” z 23 sierpnia 2007 r.

³ Por. BENEDYKT XVI, *List Apostolski Summorum Pontificum – Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe anlässlich der Publikation* (dokładny tytuł: *Brief des Heiligen Vaters Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe anlässlich der Publikation des Apostolischen Schreibens Motu proprio Summorum Pontificum über die römische Liturgie in ihrer Gestalt vor der 1970 durchgeführten Reform*) = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 178, Bonn 2007. Por. tu *Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz*, Karl Kardinal Lehmann, vom 7. Juli 2007 (Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz Nr. 047).

⁴ Por. także *Statement des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zur Veröffentlichung des Dokumentes am 10. Juli 2007* (Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz Nr. 048)

Podczas gdy List Apostolski na temat Mszy św. wzbudził reakcje przede wszystkim w łonie samego Kościoła, to dokument Kongregacji Nauki Wiary spotkał się z dużym powszechnym zainteresowaniem i wywołał w szczególności sposób rozczarowanie w Kościołach ewangelickich. Dyskusja ta trwała dłużej i nabierała niekiedy rysów prawdziwej kampanii, która z jednej strony była szorstka i gwałtowna, z drugiej natomiast dość liczne reakcje przywołały wspomnienia dawnych antykatolickich pozycji. Sama sprawa natomiast w dużej mierze spaliła na panewce. Dlatego chciałbym się zająć tutaj tłem i znaczeniem tego dokumentu, oczywiście również w perspektywie ekumenicznej. Przy tym może być pomocne przywołanie, niemalże w formie pojedynczych tez, podstawowych zarzutów, przede wszystkim strony ewangelickiej, wobec dokumentu Kongregacji Nauki Wiary⁵:

– Rzymowi nie przysługuje prawo rozstrzygania, kto jest „Kościołem we właściwym tego słowa znaczeniu”, najwyżej jeszcze, kto jest Kościołem „w katolickim tego słowa znaczeniu”.

– Kto jako Kościół wysuwa roszczenia, że jest jedyną właściwą formą fundamentu, na którym stoi Kościół: samym Jezusem Chrystusem, degraduje inne Kościoły i zagraża wzajemnej współpracy konkretnych kształtów Kościoła.

– Kto tak się zachowuje, wykazuje brak poczucia dla pewnej relatywności swojej pozycji.

– Odmowa uznania bycia Kościołem świadczy, jeśli powtarza się częściej (por. np. *Dominus Iesus*, 2000), o lekceważącym podejściu i naraża się na zarzut świadomie zamierzonego działania.

– Powstaje wrażenie prowadzenia polityki blokady.

– Ekumeniczne działania Kościoła katolickiego cierpią na swoisty „paradoks na dłuższą metę”, ponieważ próbują powiązać zaproszenie do ekumenicznego współistnienia ze świadomością własnej wyższości.

Chciałbym spróbować lepiej i bardziej zrozumiale przedstawić katolicką tożsamość (samorozumienie) w oparciu o jej własne podstawy.

I.

Kamieniem obrazy jest przede wszystkim interpretacja wypowiedzi Soboru Watykańskiego II o istocie Kościoła i stosunku Kościoła katolickiego do Kościo-

⁵ Odnoszę się tu głównie do wykładu przewodniczącego Rady Kościołów Ewangelickich w Niemczech, biskupa prof. dr. Wolfganga Hubera, *Überlegungen zum Stand der Ökumene* z 25 sierpnia 2007 r. przed hamburską Komendą Zakonu Joannitów. Wykład zawiera wiele godnych rozważenia wskazówek dotyczących stosunków ekumenicznych, które jednak w tym kontekście nie mogą być przedmiotem naszego zainteresowania. Chodzi o zarzuty odnośnie do dokumentu Kongregacji Nauki Wiary z 10 lipca 2007 r. Por. także streszczenie wykładu *Huber kritisiert Rom* w FAZ z 27 sierpnia 2007 r., Nr. 198, 5.

łów niekatolickich i wspólnot kościelnych⁶. Najważniejsza wypowiedź znajduje się w artykule 8 pierwszego rozdziału, który mówi o misterium Kościoła (art. 1-8). W trakcie konsultacji coraz częściej pojawiał się postulat, że należy przedstawić relacje Kościoła nie tylko do pojedynczych niekatolickich chrześcijan, ale również do ich wspólnot, zwłaszcza z powodu niemożliwej do zaprzeczenia ważności ich chrztu. Było jasnym, że w ten sposób kładzione zostają podwaliny pod ekumenizm.

W artykule 8 jest ważną sprawą najpierw to, że Kościół jest „widzialnym organizmem”, który jest utrzymywany przy życiu przez Chrystusa. Zupełnie świadomie zostaje podkreślone, że Kościół nie może być uważany w sensie dwóch różnych wielkości (widzialne zgromadzenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół obdarzony niebieskimi darami), ale one „tworzą jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego”. Sobór dopatruje się w tym „bliskiej analogii do tajemnicy Słowa Wcielonego”. „Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nierozdzielnie z Nim zjednoczone, nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała”. Poprzez teologiczne podstawowe struktury analogii do misterium Wcielenia i z tym związanej idei „zbawczego organu”, zwłaszcza sakramentu, uwydatniona zostaje widzialność Kościoła. Wiadomym jest jednak, że powraca się do źle rozumianych idei „trwającego Wcielenia”, albo „kontynuacji Inkarnacji” (por. tu art. 52).

Po tym przygotowaniu zostanie teraz sformułowany szczególnie dla nas istotny fragment: „To jest ten jedyny Kościół Chrystusowy, który wyznajemy w Symbolu wiary jako jeden, święty, katolicki i apostołski, który Zbawiciel nasz po zmartwychwstaniu swoim powierzył do pasienia Piotrowi (J 21,17), zlecając jemu i pozostałym Apostołom, aby go krzewili i nim kierowali (por. Mt 28,18 nn), i który założył na wieki jako „filar i podwalinę prawdy” (1 Tm 3,15). Kościół ten (*Hac Ecclesia*), ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim, rządzonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*), choć i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej”.

⁶ Oficjalne regulacje językowe Kościoła katolickiego mówią tu zawsze o „Kościółach i wspólnotach kościelnych” (LG 15; UR 19; GS 40; AG 15), przy czym sam Sobór nigdy nie podejmuje rozgraniczenia aż do pojedynczych Kościołów. Tego problemu nie możemy jednak tutaj szczegółowo rozpatrywać. Chociaż przyjąłem tę właśnie regulację językową, nie zawsze używam jej w niniejszym artykule, ponieważ burzy ona sposób prezentacji. Dlatego mówię często tylko o „Kościółach” bez dodatku „i wspólnotach kościelnych”, przy czym jednak pozostaję świadomy, że jest to skrót myślowy stosowany głównie z przyczyn językowych. Na ten temat por. G. HINTZEN/W. THONISSEN, *Kirchengemeinschaft möglich?* (por. niżej przyp. 43), 114-125.

Najpierw trzeba stwierdzić, że ten I rozdział aż do jego końcowego przegłosowania istniał w czterech różnych wersjach tekstowych, względnie czterech stopniach redakcyjnych. Nie musimy w tym miejscu poruszać obszerniej poszczególnych pojedynczych zmian⁷. Spoglądając zwłaszcza na interesujące nas miejsce ze sformułowaniem „subsistit in”, rzuca się w oczy, że aż do przedostatniej wersji włącznie wypowiedź przewidywała jednoznaczny identyfikację Kościoła z Kościołem katolickim, wyrażoną językowo przez użycie słowa „jest”⁸. We wcześniejszych wersjach tekstu identyfikacja opatrzona była dodatkiem Kościół *rymsko-katolicki*. Problematyka zmiany „est” na „subsistit in” zostanie poruszona nieco później. Ważnym jest jeszcze, że zastąpiono wcześniejsze wyrażenie „Romanus Pontifex” na „Successor Petri”, aby mocniej podkreślić myśl o sukcesji i bardziej wziąć pod uwagę sposób myślenia Kościołów wschodnich. Umieszczając wzmiankę, że także poza Kościołem katolickim „znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy”, dodano zupełnie świadomie „prawdy”, jednakże odrzucono sformułowanie „Elementa plura sanctificationis, *ordinationis* et veritatis...” Odsyła się przy tym do następnego artykułu 15 o urzędzie biskupim, w którym rzecz zostaje przedstawiona dokładniej. Ponadto sakrament święceń jest już uwzględniony w pojęciu „sanctificatio”.

Nie należy zapominać, że artykuł 8 po obszernym fragmencie o charakterze interpretacyjnym ze sformułowaniem „subsistit in...” kończy się tym, że Kościół, naśladując swojego Pana, musi również żyć w ubóstwie i cierpieć prześladowania. „Kościół, choć dla pełnienia swego posłannictwa potrzebuje ludzkich zasobów, nie powstał dla szukania ziemskiej chwały, lecz dla szerzenia pokory i wyrzeczenia również swoim przykładem”. Przedstawiona tu zostaje bardzo wyraźnie mocno stale podkreślana przez Sobór „opcja dla ubogich”⁹. Jest to ważne, ponieważ w ten sposób stałe odwoływanie się Kościoła do jego założyciela Jezusa Chrystusa dokonuje się nie tylko historycznie, ale również w formie i tre-

⁷ Poszczególne etapy testu są poza oficjalnymi aktami soboru łatwiej dostępne w: *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium. Synopsis Historica a cura*, ed. G. ALBERIGO/F. MAGISTRETTI, Bologna 1975, 36nn.; *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, ed. F. GIL HELLIN, Città del Vaticano 1995, 59nn.; Podobne wydanie tego samego redaktora istnieje również dla Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, Vaticano 2005. Na temat historii Soboru por. zwłaszcza: G. ALBERIGO (red.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, Mainz 1997 nn., tu zwłaszcza t. IV (niemieckie wydanie red. G. Wassilowsky, Mainz 2006, 97 nn.; G. ALBERIGO (red.), *L'ecceologia del Vaticano: dinamismi e prospettive*, Bologna 1981.

⁸ Tekst brzmi następująco: „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 ...”, *Synopsis Historica* (vgl. Anm. 6), 36 ff.; *Lumen gentium*, ed. Hellin, 64.

⁹ Por. tu wyczerpująco CL. SEDMARK (red.), *Option für die Armen. Die Entmarginalisierung des Armutsbegriffs in den Wissenschaften*, Freiburg i. Br. 2005.

ści całkowicie nawiązuje do swojego Pana, „który sam był ubogi i cierpiący” Kościół obejmuje w swoim łonie także grzeszników. Jest on „święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje”. Jest on również stale pielgrzymem: „Mocą zaś Pana zmartwychwstałego krzepi się, aby utrapienie i trudności swe, zarówno wewnętrzne, jak zewnętrzne, przezwyciężać cierpliwością i miłością, a tajemnicę Jego, choć pod osłoną, wiernie przecież w świecie objawiać, póki się ona na koniec w pełnym świetle nie ujawni”. Nie można po prostu zaciemnić tych odwołań do „theologia crucis” w podstawowym pojęciu Kościoła, ale również istnienia w nim grzechu. To samo dotyczy również odnośników do statusu pielgrzymiego Kościoła.

Jeżeli to wszystko przy cytowaniu po prostu zostaje opuszczone, jak to jest powszechnym zwyczajem, wówczas owo „subsistit in...” będzie jeszcze bardziej izolowane, niż to, co już i tak się dokonuje. Nie można bowiem nie brać pod uwagę faktu, że artykuł 8 zamyka i w pewnym sensie także dopełnia pierwszy zasadniczy rozdział *Lumen gentium* noszący tytuł „Misterium Kościoła”.

II.

W omawianym artykule 8 nieco obce sformułowanie „subsistit in...” stało się okazją do postawienia pewnych pytań. Niezliczone opracowania, artykuły i książki zajmują się pytaniem, co właściwie „subsistit” oznacza. Nie potrzeba tu długo przedstawiać, jak i dlaczego doszło do użycia „subsistit”. „Est” w tym miejscu dałoby powód do niemalże samo przez się zrozumiałego przeświadczenia, że pomiędzy Kościołem Jezusa Chrystusa a Kościołem rzymskokatolickim istnieje identyczność w sensie równoważności. Należało to do założeń rozumienia Kościoła, których właściwie nie dyskutowano, albo w ogóle nie podejmowano. Oczywiście należałoby już w tym miejscu powiedzieć, że słowo „est” można oczywiście rozumieć w sensie analogicznym, jak ono zresztą przybliżone zostaje z analogii bytu. W znaczeniu „est” istnieje pewna przestrzeń wahania znaczenia. Bardzo często jednak zostaje ono rozumiane w sensie wyłącznej, wyczerpującej identyczności. Jeśli poprzez analogię teoretycznie możliwe jest pewne rozluźnienie w spektrum znaczeniowym, to jednak właściwie nie pozwala się to pojęciowo klarownie ująć, jak długo pozostanie się przy „est”.

Jednakże Sobór świadomie obrał inną drogę. Chodziło nie jak często dotąd o możliwość zbawienia niekatolickich chrześcijan, ale zdecydowanie o stwierdzenie, że w niekatolickich wspólnotach chrześcijańskich istnieją autentyczne pierwiastki eklezjalne. Trzeba było sobie poza tym stwierdzeniem postawić również pytanie, jak te „pierwiastki” kościelności należy rozumieć i to w świetle dotychczasowej pojętej ekskluzywnej relacji tożsamości pomiędzy Kościołem Jezusa Chrystusa a Kościołem rzymskokatolickim. Nie próbowano szukać nowego słowa, ale w końcu doszło do porozumienia w Komisji Teologicznej, aby „est” zastąpić

przez „subsistit”. Naturalnie, istniała jeszcze droga pośrednia, a mianowicie zamiast „est” zaproponowano „adest”, a zatem w znaczeniu „być tam”, „być obecnym”, „przebywać”. W końcu jednak na plenum Komisji teologicznej powrócono znów do „subsistit”¹⁰. Nie odnosi się jednak wrażenia, że ta zamiana w Komisji Teologicznej i na Sesji Plenarnej Soboru spotkała się z większym zainteresowaniem. Nie powinno to jednak być rozumiane tak, jakby „subsistit” w gruncie rzeczy miało takie samo znaczenie jak ekskluzywnie rozumiane „est”. Doniosłości tej zmiany nie uświadamiało sobie wielu ojców Soboru. Tak należy zapewne tłumaczyć fakt, że w dotąd napisanych książkach o Soborze, wydanych przez biskupów i teologów uczestniczących w Soborze, zmiana ta nie pozostawiła wiele śladów¹¹. Ówczesny sekretarz Komisji Teologicznej, prof. G. Philips, naturalnie już wcześniej oświadczył w swoim komentarzu do Soboru¹², że dla interpretacji „subsistit” popłyną w przyszłości zapewne całe „rzeki atramentu”.

Przy interpretacji znaczenia „subsistit” często dochodzi do niejasności, o co naprawdę chodzi, tak iż już zaczątki interpretacji na tym cierpią. Jedno z tych założeń zmierza do tego, że II Sobór Watykański zamierzał zrezygnować, albo nawet zrezygnował, z pełnego zrównania pomiędzy Kościołem Jezusa Chrystusa a Kościołem katolickim. Wobec takiego wieloznacznego założenia już na początku rysują się dwie perspektywy:

1. Prawdziwy i jedyny Kościół Jezusa Chrystusa istnieje konkretnie historycznie. Jest on zatem rozpoznawalny i widzialny.

2. Konkretną formą egzystencji – do tego pojęcia jeszcze powrócimy – tego ustanowionego przez Jezusa Chrystusa Kościoła jest Kościół katolicki. W ten sposób nie zostaje co prawda sformułowany absolutny, ekskluzywny sąd odnośnie do tożsamości, ale nie zostaje pozostawiony również cień wątpliwości o rozpoznawalności Kościoła Jezusa Chrystusa i o tym, gdzie go można historyczno-konkretnie znaleźć.

¹⁰ Na temat powstania por. niezwykle ubogaconą materiałami pracę: A. VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des „subsistit in ...”* (LG 8). *Zum Selbstverständnis der Katholischen Kirche* (Diss. theol. Pontificia Universitas Gregoriana 2002), München 2002 (Verlag Herbert Utz), która oparta jest na wielu archiwalnych studiach. Z tego powodu nie można pominąć tej ewidentnie starannej pracy, nawet jeśli miałyby się wobec niej pewne zastrzeżenia pod względem hermeneutycznym. Por. na ten temat niżej, zwł. przyp. 20-23. Słowo *subsistere* spotyka się oczywiście również w innym kontekście w tekstach soborowych, np. w *Deklaracji o Wolności Religijnej „Dignitatis humanae”*, art. 1.

¹¹ Jeden z po dziś dzień znakomitych komentarzy zawdzięczamy późniejszemu kardynałowi A. Grillmeierowi SJ, w: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, Teil I (Ergänzungsband zum *Lexikon für Theologie und Kirche*), Freiburg i. Br. 1966, 170-175, zwł. 174 n. Por. także komentarz P. Hünermanna, w: P. HÜNERMANN/B.J. HILBERATH (red.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, t. 2, Freiburg i. Br. 2004, 365-871.

¹² *L'Église et son Mystère au deuxième Concile du Vatican*, t. 2, Paris 1967, 114 nn., zwł. 119 (flots d'encre).

Taka interpretacja będzie jednak zrozumiała tylko w konkretnym kontekście, który odgrywał swoją rolę na Soborze. Jak już to krótko było wspomniane, na Soborze brano pod uwagę fakt, „że poza jego (tzn. Kościoła katolickiego) organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy”. Sobór chciał obstawać przy tym poglądzie i doświadczeniu, jak ukazują to Dekret o Ekumenizmie (artykuł 3-4) a także artykuł 15 *Lumen gentium*. Z pewnością swoistą sztuką było z jednej strony obstawać bez dwuznaczności i niejasności, że Kościół Jezusa Chrystusa odnajduje swoją konkretną formę egzystencji w Kościele katolickim, a z drugiej strony, że bez szkody dla tej zasadniczej pozycji istnieje przestrzeń dla poglądów przyjmujących w Kościołach odłączonych od Kościoła katolickiego prawdziwe eklesjalne pierwiastki, w ten sposób Kościoły te mają udział w byciu Kościołem. Tych problemów Sobór w szczegółach już nie rozważał do końca. Nie było to też jego zadaniem. W pewien sposób pozostał on otwarty na dalsze wyjaśnienia z jednej strony tego, co się tyczy ukształtowania relacji pomiędzy Kościołem Jezusa Chrystusa a Kościołem katolickim, z drugiej zaś strony – stosunku obydwu do innych Kościołów¹³. „Subsistit” stanowi tutaj ogniwo, od którego interpretacji zależy wiele w rozumieniu określenia tych relacji.

Niewątpliwie jest również ważne, aby przy pomocy wszelkich środków filologicznych zbadać językowo znaczenie słowa „subsistit”¹⁴. Nie można sobie jednak zbyt wiele obiecywać, ponieważ pojęcie to nabrało bardzo szerokiego znaczenia w toku rozwoju europejskiej historii myśli¹⁵. Wiąże się to również z faktem, że w późnej starożytności pojęcie pojawia się coraz częściej w nauce o Trójcy Świętej i w chrystologii. Przy jego pomocy zostają przetłumaczone różne greckie pojęcia, przede wszystkim później „hypostasis”. Dziś wiemy, że wielkie zasługi w sprecyzowaniu tego pojęcia posiadał Marius Victorianus¹⁶. Zawikłana historia pojęcia¹⁷ jest wskazówką, że „subsistit” nie może być w pierwszym rzędzie rozumiane formalnie i terminologicznie, ale że należy je pojmować jako słowo wzniesłego języka codziennego, które zarazem musi być dokładniej określone przez konkretny kontekst i funkcję. Dotyczy to także języka Soboru¹⁸.

¹³ Por. także: P. LÜNING, *Das ekklesiologische Problem des „subsistit in ... (LG 8) im heutigen ökumenischen Gespräch*, *Catholica* 52 (1998), 1-23.

¹⁴ Por. A. VON TEUFFENBACH, *dz. cyt.*, 85-114.

¹⁵ Por. CH. HORN, *Subsistenz*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 10, Basel 1998, 486-493.

¹⁶ Por. na ten temat dokładniej: W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum = Philosophische Abhandlungen* 73, Frankfurt a.M. 1998, 25-43. Pod względem bardziej merytorycznym por. B. LONERGAN, *The Triune God: Systematics = Collected Works of Bernhard Lonergan* 12, Toronto 2007 (por. Register: 818).

¹⁷ Na ten temat krótko: CH. HORN, *dz. cyt.*

¹⁸ Por. jako dalszy przykład interpretację Soboru w Nicei (325), na ten temat: K. LEHMANN, *Dogmengeschichtliche Hermeneutik am Beispiel der Christologie des Konzils von Nizäa*, w: *Jesus – Ort der Offenbarung Gottes*. Mit Beiträgen von B. Casper u.a., Freiburg i. Br. 1976 (2. wyd. 1977), 190-209, zvl. 207 nn.

Przy takich założeniach „trwanie” oznacza najpierw samodzielną, a zatem w sobie samej „trwającą” rzeczywistość, która posiada istnienie nie w czymś innym, ale w sobie samej. Słowo to jednak odwołuje się zawsze do czegoś innego, wobec czego się odgranicza. Widać to wyraźnie w trynitologii, w której chodzi o potrójne relatywne trwanie Osób Boskich w jednym absolutnym bycie Boga. Łatwo też rozumieć używanie omawianego pojęcia w chrystologii, gdzie poprzez „subsistit” można rozważać prawdziwość Boskiej i ludzkiej natury Jezusa Chrystusa¹⁹.

W tym znaczeniu użycie „subsistit” dla poruszonego na Soborze problemu określenia relacji pomiędzy Kościołem Jezusa Chrystusa, Kościołem katolickim i pozostałymi Kościołami było na miejscu i użyteczne. „Subsistit in...” wyrażało podmiotową tożsamość Kościoła katolickiego, podkreślając jego konkretne, rozpoznawalne istnienie, jak i pozostawiało przestrzeń dla uczestnictwa innych w rzeczywistości autentycznego bycia Kościołem. W tym sensie pojęcie „trwania w” spełnia dokładnie zadanie opisu poszukiwanego określenia relacji. Nie trzeba tutaj już dochodzić, jak i dlaczego Karl Rahner w swojej teologii trynitarnej widzi przewagę pojęcia „dystynktywnego sposobu trwania” od pojęcia osoby²⁰.

Oczywiście, dla wyrażenia relacji pomiędzy Kościołem Jezusa Chrystusa a Kościołem katolickim lepiej na Soborze nie cofać się do pojęcia „est”, ale odważyć się na nowy krok. I rzeczywiście stało się to możliwe poprzez słowo „subsistit in...” Z tego względu jednak również nie powinno się interpretować „subsistit in...” na powrót tak, jakby miało ono sens ekskluzywnego „est”, a ponadto nawet mogło przedstawiać pewne zaostrezenie stanowiska²¹. Nie do utrzymania jest interpretacja A. von Teuffenbach, która pomimo wielu dobrych pojedynczych odkryć, wychodzi od fałszywej przesłanki, jakoby Sobór w ogóle nie zamierzał podejmować rozważań na dłuższą metę dotyczących kwestii nauczania. Taki pogląd może zrodzić się jednak jedynie wówczas, gdy całkowicie się odizoluje pojęcie „subsistit”²², zaś pozostałe teologiczne ruchy i struktury w dużym stopniu

¹⁹ Por. np. TOMASZ z AKWINU, *Summa contra Gentes*, IV, 49.

²⁰ *Mysterium Salutis*, pod red. J. FEINER/M. LÖHRER, t. II, Einsiedeln 1967, 364n, 389-397.

²¹ Ta interpretacja, która jest bezpośrednia, stanowi niestety podstawowy błąd poza tym bardzo pomocnej pracy A. VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des „subsistit in”* (LG 8), np. 392. To samo podtrzymuje ona bardzo energicznie w skrócie swojej pracy doktorskiej: *Subsistit in (LG 8): una formula discussa*, in: Associazione Teologica Italiana, *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae*, a cura di D. Vitali, Cinisello Balsamo 2005, 395-403, zwł. 402 n.

²² Dlatego też książka A. von Teuffenbach z uwagi na te niedociągnięcia została wyrażnie skrytykowana z bardzo kompetentnej strony. Por. np. G. ALBERIGO, *Breve storia del concilio Vaticano II*, Bologna 2005, 130 z przyp. 6. Niemieckie tłumaczenie: *Die Fenster öffnen. Das Abenteuer des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 2. Aufl., Zürich 2007, 193; G. WASSILOWSKY, *Zur Relevanz historischer Konzilsforschung für die Interpretation des Ökumenismusdekrets*, w: W. THONISSEN (red.), *„Unitatis redintegratio“ 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag*, Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler Instituts 23, Paderborn / Frankfurt a.M. 2005, 19-32, zwł. 31 n.

się ignoruje, albo poważnie osłabia²³. Nie można wyłączać kontekstu eklezjologicznego Soboru Watykańskiego II.

Pozostaje jeszcze kwestia niemieckiego tłumaczenia. Wiele języków pozostaje przy słowie „subzystować”. Są one również bliższe temu słowu. W niemieckim tłumaczeniu urzędowym brzmi to: „Ten Kościół ... *jest urzeczywistniany* w Kościele katolickim”. Tłumaczenie to często krytykowano, że jest zbyt nieokreślone a równocześnie zbyt miękkie, bowiem „subsistit” jest dokładniejsze i precyzyjniejsze. Ale i w tym przypadku nie wolno nam oddzielać słowa od kontekstu i definicji wypowiedzi. „... jest urzeczywistniany” oznacza przecież pewną konkretno-historyczną egzystencję; nie jest również błędem, jeśli w „urzeczywistniany” kryje się pierwiastek dynamiczny, który wskazuje na historię i przyszłość²⁴. W myśl tego można mimo wszystko przyjąć takie tłumaczenie, które posiada odpowiednie ekwiwalenty w innych językach. Peter Hünermann już we wspomnianym Herderowskim Komentarzu Teologicznym zaproponował tłumaczenie: „Ten Kościół egzystuje w Kościele katolickim”.

Istnieje jednakże również wcześniejsze tłumaczenie, które ukazało się bezpośrednio po Soborze, a nawet przygotowane było na Soborze. Jest ono godne uwagi. Wydaje się, że zostało przygotowane już w 1964 r. przez A. Grillmeiera, J. Ratzingera i O. Semmelrotha, zaś ukazało się w 1965 r., a zatem bezpośrednio przy końcu Soboru²⁵. W wydaniu tym tłumaczenie brzmi: „Ten Kościół, który jest ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, *ma swoją konkretną formę egzystencji* w Kościele katolickim ...”²⁶ Taki sposób wyrażania był używany w międzyczasie częściej. Dotyczy to również interpretacji A. Grillmeiera we wczesnym komentarzu z 1966 roku²⁷. Ponieważ J. Ratzinger we wspomnianym przed chwilą wprowadzeniu do „Konstytucji o Kościele” używa niemalże z oczywistością tego pojęcia²⁸, można wnioskować, że opowiada się za takim tłumaczeniem i uznaje je za właściwe. Osobiście uważam je w dalszym ciągu za dobre i zrozumiałe.

²³ Dzieje się to niestety w książce tej autorki: *Aus Liebe und Treue zur Kirche. Eine etwas andere Geschichte des Zweiten Vatikanum*, Berlin 2004. Nie jest tu moim zamiarem ocena przekonania A. von Teuffenbach, że to O. Sebastian Tromp SJ zaproponował w Komisji Teologicznej „subsistit in ...” i to w dodatku, aby mocniej podkreślić zrównanie Kościoła Jezusa Chrystusa i Kościoła katolickiego.

²⁴ Na temat zastrzeżeń dotyczących tłumaczenia por. A. VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des „subsistit in ...”* (LG 8), 108 ff.; 23-34.

²⁵ *Zweites Vatikanisches Konzil. Dogmatische Konstitution über die Kirche*. Authentischer lateinischer Text. Deutsche Übersetzung im Auftrage der deutschen Bischöfe. Mit einer Einleitung von Joseph Ratzinger, Münster 1965.

²⁶ Tamże, 35.

²⁷ *Das Zweite Vatikanische Konzil*, I, 174.

²⁸ Dz. cyt., 12.

Pouczające przy tym jest to, że takie tłumaczenie posiada przecież jak dotąd nie przedstawianą paralełę językową w nauczaniu o Kościele u Karla Bartha. W powiązaniu z opisem rzeczywistości Kościoła mówi on: „Co zatem stanowi, w jej ziemskim kształcie ukryty, a zatem niewidzialny, względnie widzialny jedynie w szczególnym spojrzeniu wiary byt wspólnoty wiernych, jej duchowy charakter, jej tajemnicę? Odpowiedź – wskazując prawdziwie na trzeci wymiar! – musi brzmieć: Wspólnotę wierzących stanowi własna ziemsko-historyczna forma egzystencji Jezusa Chrystusa”²⁹. Oczywiście nie można przeoczyć tego, że Karl Barth, a na swój sposób także D. Bonhoeffer³⁰ postulują tutaj bardzo bliską więź, a nawet niemalże identyfikację pomiędzy Jezusem Chrystusem i Kościołem, podczas gdy użycie tych pojęć u J. Ratzingera i we wspomnianym wyżej przekładzie LG 8 służy bardziej opisowi rzeczywistości Kościoła, nie przecząc przy tym chrystologicznemu pochodzeniu. Bądź co bądź paralela jest pouczająca nie tylko ze względów językowych.

Osobiście uważam, że przekład „jest urzeczywistniany w ...” w wyżej objaśnionym znaczeniu zawiera wiele dobrych elementów, naturalnie musi być również bardzo starannie odczytany i rozumiany. Łatwo czyta się, pomijając słowo „urzeczywistniony” wzięte z języka codziennego. W tym znaczeniu tłumaczenie „posiada swoją konkretną formę egzystencji” jest bardziej precyzyjne. Może ono oczywiście sprawiać wrażenie nieco zacieśniającego i w pewien sposób także nieco „sztucznego”³¹, przynajmniej wobec tekstu łacińskiego. Inne ekwiwalenty, jak „realnie istniejący” nie prowadziły ani krok dalej.

²⁹ *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Versöhnung*, t. IV/1, Zürich 1953 (III wyd. 1975), 738.

³⁰ Na ten obszerny temat a przede wszystkim na temat znaczenia sformułowania „Chrystus egzystujący jako wspólnota wierzących” por. dla Bonhoeffera: G.L. MÜLLER, *Für andere da. Christus-Kirche-Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt* = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XL I V, Paderborn 1980, 218-223 (tam również dalsza literatura).

³¹ W tym kontekście pozwolę sobie wspomnieć, że z polecenia Karla Rahnera, u którego byłem w tym czasie asystentem, najprawdopodobniej w roku 1965, razem z biskupem dr Josephem Schröfferelem, wtedy biskupem Eichstätt (1948-1968), później sekretarzem Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego, a od 1976 r. kardynałem – z polecenia Niemieckiej Konferencji Episkopatu zajmowałem się tłumaczeniem LG – pracowałem dwa dni w Monachium nad ostateczną redakcją niemieckiego przekładu. Stała się ona podstawą komentarzy i aż po dziś dzień urzędowych tekstów. Z tego powodu też nazywa się on: „Niemiecki przekład, sporządzony z polecenia niemieckich biskupów; wydanie poprawione z 1966, za zezwoleniem niemieckich biskupów” (*Das Zweite Vatikanische Konzil I*, 137). Przypominam sobie tłumaczenie „subsistit in ...”. Byłem nieco niezadowolony ze zwykłego „urzeczywistniony w ...” i opowiadałem się raczej za „ma swoją konkretną formę egzystencji”, musiałem jednak ustąpić biskupowi J. Schröffelowi, który oczywiście mógł się powołać na większą wierność do tekstu oryginału.

III.

W tym miejscu koniecznym jest, by zająć się bliżej treściowym znaczeniem słowa „subsistit”. Chodziło przecież o kwestię, jak można było omówić pierwiastki eklezjalne w Kościołach niekatolickich w ogólnym kontekście eklezjologicznym. Na początku staje się jasne – pomimo że przez pewien czas nie było pozbawione kontrowersji – że użycie pojęcia „subsistit” zamiast wcześniejszego „est” nie przynosi ze sobą żadnej zmiany w mocnym przekonaniu o podmiotowej tożsamości Kościoła Jezusa Chrystusa z Kościołem katolickim. Kościół Jezusa Chrystusa nie jest jakąś historycznie odległą wizją. Nie może być on rozumiany tylko eschatologicznie. Nie jest on także jedynie nieosiągalną utopią. „Dla Konstytucji, która formułuje tutaj niewzruszone przekonanie katolickiej wiary, jeden Kościół Jezusa Chrystusa istnieje realnie w widzialnym Kościele katolickim, a nie jakąś wielkością ukrytą za konkretnymi «kościelnościami», która miałyby się urzeczywistniać faktycznie w różnorodnych wyznaniach i Kościelnych wspólnotach”³².

Jeżeli już jasno zostało uzasadnione, że zmiana na „subsistit” nie stanowi żadnego zanegowania ani osłabienia katolickiego samorozumienia Kościoła, musi z drugiej strony pozostać wyraźnym, że przez zastąpienie „est” słowem „subsistit” w ocenie teologicznej, a zwłaszcza eklezjalnej jakości Kościołów niekatolickich zachodzi rzeczywiście pogłębione przekonanie, które nie może zostać skrócone, albo zanegowane³³. W przeciwnym wypadku zamiana ta nie miałaby żadnego sensu. Pojęcie „subsistit” musi zatem w tym ustawieniu równowagi zostać zrozumiane i wyjaśnione: Kościół Jezusa Chrystusa można napotkać w Kościele katolickim jako konkretnym podmiocie i rzeczywistości historycznej, przy czym nie zostaje przez to bynajmniej ogłoszony absolutny, ekskluzywny werdykt na temat tożsamości.

Można się o tym dobrze przekonać dzięki ostatniej fazie narad przed uchwaleniem *Lumen Gentium*. Istniało mianowicie kilka propozycji dla tekstu w LG 8: 10 Ojców soborowych bardzo chciało zapisać „subsistit integro modo”, 25 życzyło sobie „iure divino subsistit”, 13 chciało na powrót „est”, jeden z Ojców proponował zamiast „subsistit” „consistit”. Proponowane modyfikacje (*modi*) ujawniają natomiast dwie tendencje: jedna chciałaby to, co zostało powiedziane, rozszerzyć, druga natomiast – wycofać. Tekst pierwszego rozdziału nie został jednak już zmieniony i podczas ostatniej kongregacji generalnej III. sesji synodalnej 21 listopada 1964 r. został uroczystie ogłoszony przez papieża Pawła VI. 2151 Oj-

³² J. Ratzinger we Wprowadzeniu do: *Dogmatische Konstitution über die Kirche* (por. przyp. 24), 12.

³³ Por. K. LEHMANN, *Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil*, w: G. WASSILOWSKY (red.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* = *Quaestiones disputatae* 207, Freiburg i. Br. 2004, 71-89.

ców opowiedziało się za przyjęciem tekstu, pięciu było przeciwnych. Ukazuje to zdecydowaną wolę Ojców Soboru do uchwalenia tekstu.

Zamiana z „est” na „subsistit” była ważna. Taka wersja tekstu lepiej mogła zostać zharmonizowana z uzupełniającym ważnym zdaniem pobocznym w LG 8: „choć i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej”. Przyjęte zostaje założenie, a zarazem stwierdza się, że te „pierwiastki uświęcenia i prawdy” stanowią wypowiedzi o byciu Kościołem w odniesieniu do Kościołów niechrześcijańskich, nawet jeśli owo bycie Kościołem jest jeszcze niedoskonałe i obciążone nawet ułomnościami. Aby w pełni zrozumieć sens sformułowania „pierwiastki uświęcenia i prawdy”, trzeba posłużyć się dwoma innymi ważnymi tekstami soborowymi. I tak czytamy w artykule 15, że pomimo jeszcze niedoskonałej jedności, istnieje wiele ważnych elementów wspólnych: „Wielu bowiem jest takich, którzy mają we czci Pismo święte, jako normę wiary i życia, i wykazują szczerą gorliwość religijną, z miłością wierzą w Boga Ojca wszechmogącego i w Chrystusa Syna Bożego, 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 krwi. Tak oto we wszystkich uczniach Chrystusowych Duch wzbudza tęsknotę i działanie, aby wszyscy, w sposób ustanowiony przez Chrystusa, w jednej trzodzie i pod jednym Pasterzem zjednoczyli się w pokoju. Aby zaś to osiągnąć, Kościół – Matka modli się ustawicznie i trwa w nadziei i rozwija działalność, a synów swoich zachęca do oczyszczenia się i odnawiania, żeby znamię Chrystusa jeszcze mocniej jaśniało na obliczu Kościoła”. Z tego precyzyjniejszego omówienia „pierwiastków” wynika jasno, że również pojęcie wspólnot kościelnych nie stanowi jedynie pewnego określenia socjologicznego, co jest bardzo ważne dla jego znaczenia.

Wypowiedzi te, które na pewien sposób są jeszcze powściągliwe, zostaną dokładniej rozwinięte i treściowo sprecyzowane w artykule 3 Dekretu o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”. Zostaje wyjaśnione, że chrześcijanie przez ważne przyjęte chrzest „pozostają w jakiejś, choć niedoskonałej wspólnotcie (*communio*) ze społecznością Kościoła katolickiego”. Specjalnie jest mowa o przeszkodach, które stoją na drodze do pełnej wspólnoty kościelnej. „Pomimo to usprawiedliwieni z wiary przez chrzest należą do Ciała Chrystusa, dlatego też zdobi ich należne im imię chrześcijańskie, a synowie Kościoła katolickiego słusznie ich uważają za braci w Panu”. Po tym następuje tekst: „Ponadto 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, spisane słowo Boże, życie w łasce, wiara, nadzieja, miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Świętego oraz widzialne elementy: wszystko to, co pochodzi od Chrystusa i do Niego prowadzi, należy słusznie do jedynego Kościoła Chrystusowego³⁴. Nie neguje się również faktu, że istnieją czynności liturgiczne, które „niewątpliwie mogą w rozmaity sposób wzbudzić rzeczywiste życie łaski i którym trzeba przyznać zdolność otwierania wstępu do społeczności zbawienia”. Rzeczywiście, Kościoły niekatolickie pomimo pewnych braków posiadają znaczenie i wagę w tajemnicy zbawienia, ponieważ: „Duch Chrystusa nie wzbrania się przecież posługiwać nimi jako środkami zbawienia, których moc pochodzi z samej pełni łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu. Wyrażone zostaje także oczekiwanie, że Bóg cały lud Boży „wiedzie łaskawie wedle swoich tajemnych planów aż do radosnego zdobycia całej pełni wiecznej chwały w niebieskim Jeruzalem”.

Z punktu widzenia ekumenii wypowiedzi te stanowią kamień milowy. Są one i pozostaną dla ekumenizmu słowami najwyższej rangi. Zdumiewającym jest to, że odegrały one zupełnie mało znaczącą rolę podczas dyskusji na temat dokumentu Kongregacji Nauki Wiary z 10 lipca 2007 r. Przy wszystkich zastrzeżeniach i koniecznych różnicach zdań oraz przy wszystkich niedoskonałościach bycia Kościołem wyrażone tu zostaje całkowicie fundamentalne uznanie autentycznej rzeczywistości eklezjalnej. Niezrozumiałym jest zatem, dlaczego nie docenia się właściwie centralnych wypowiedzi Soboru w tym punkcie³⁴.

Należy zatem obstawać przy obydwu: roszczeniu Kościoła katolickiego do podmiotowej tożsamości pomiędzy Kościołem Jezusa Chrystusa i nim oraz uznanie pierwiastków kościelnych poza nim samym. Kościół katolicki dostrzega w innych wspólnotach chrześcijańskich rzeczywisty udział w byciu Kościołem. Nie może wyrzec się swojego prawa do podmiotowej tożsamości z Kościołem Jezusa Chrystusa, ale również nie może wysuwać roszczeń absolutnych w sensie czystej identyfikacji. Obstając przy owej podmiotowej tożsamości z Kościołem Jezusa Chrystusa, nie reprezentuje jednak ekskluzywnego, absolutnego modelu tożsamości. Nie można przeoczyć, że przy takim rozwiązaniu istnieje autentyczne uczestnictwo, prawdziwy udział w *jednym* Kościele. Jest to więcej, aniżeli wszystkie rozwiązania zastępcze, które omówione zostaną później. Ponadto pozostaje przestrzeń dla dalszego jakościowego wzrostu tego udziału.

Tak rozumiana identyfikacja obejmuje szerszą przestrzeń, nabiera wewnętrznej otwartości oraz unika zamknięcia w sobie. Liczne wezwania do pogłębionego dialogu ekumenicznego zmierzają przy pomocy tej tendencji do osiągnięcia

³⁴ Dla wyczerpującej interpretacji por. W. THÖNISSEN (red.), „Unitatis redintegratio“ 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag, Frankfurt a.M. 2005, zvl. 117 nn., 131 nn.

pewnej dynamiki. Stawienie na równi Kościoła Jezusa Chrystus = Kościół katolicki zostaje ograniczone. Umożliwia to prawdziwe dopełnianie się i szczerzy dialog. Staje się także jasne, że po obydwu stronach istnieje pewien zróżnicowany deficyt w „dopełnieniu” własnej kościelnej egzystencji i zobligowanie do pogłębionej jedności³⁵.

Sobór bardzo klarownie wyraża powyższe stanowisko. Własne roszczenie, jak to zostało już wyjaśnione poprzez całościową interpretację kontekstu, nie może prowadzić do jakiegokolwiek poczucia wyższości, ponieważ wskutek podziałów również „pełnia” Kościoła katolickiego została ograniczona. Sobór mówi tak: „Rozbicie między chrześcijanami jest jednak dla Kościoła zaporą na drodze do urzeczywistnienia właściwej mu pełni katolickości w tych dzieciach, które przez chrzest wprawdzie do niego przynależą, ale odłączyły się od pełnej wspólnoty (*communio*) z nim. Owszem, nawet samemu Kościołowi utrudnia to w konkretnym życiu uwypuklenie pełni katolickości pod każdym względem”³⁶.

IV.

W gruncie rzeczy, można tak z pewnością stwierdzić, wypowiedzi Soboru są wystarczająco jasne. Niewątpliwie są to raczej drogowskazy, w jakim kierunku należy dalej i precyzyjniej zadawać pytania. Sobór ekumeniczny nie uprawia jednak wprost teologii, ale daje teologii wskazówki i impulsy dla pogłębionej refleksji.

Jest jednak rzeczą osobliwą, że te podstawowe zasady w interpretacji „subsistit” już krótko po zakończeniu Soboru Watykańskiego II stawały się coraz bardziej niejasne. Po części nie zadano sobie trudu, aby intensywniej zgłębić zróżnicowany sposób patrzenia, który z pewnością niosą ze sobą pojawiające się niemal przeciwstawne wypowiedzi.

Jest czymś niezrozumiałym, dlaczego od uchwalenia tekstów Soboru Watykańskiego II aż po dziś dzień właśnie wypowiedź w LG 8 na temat „subsistit” musiała być wielokrotnie ochraniana przed nieporozumieniami. Chciałbym tylko, bez wdawania się w pojedyncze interpretacje, wymienić następujące teksty:

– Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Mysterium Ecclesiae”* – o katolickiej nauce o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom z 24.06.1973³⁷;

³⁵ Chciałbym zwrócić uwagę, że te i inne wypowiedzi – po części także dosłownie – można znaleźć we wcześniejszych wywodach Josepha Ratzingera / Benedykta XVI. Pominę tutaj pojedyncze stwierdzenia i odsyłam w pierwszym rzędzie do stwierdzeń u Th. WEILERA, *Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Mainz 1997, 36; 63n; 117; 119; 142; 147n; 243; 247; 265; 280; 318n; 329-332.

³⁶ Dekret o ekumenizmie, art. 4.

³⁷ Por. mój komentarz do tej deklaracji w: „Nachkonziliare Dokumentation“ (t. 43), Trier 1975, zwł. 46-57. W tym miejscu w numerze I chodzi przede wszystkim o wypowiedzi H. Kunga.

- Kongregacja Nauki Wiary, Informacja o książce O. Leonardo Boffa OFM *Chiesa: Carisma e Potere. Saggio di Ecclesiologia militante* z 11.03.1985;
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako „Communio”*, *Communio* notio z 28.05.1992;
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint” O działalności ekumenicznej Kościoła* z 25.05.1995;
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” O jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* z 6.08.2000³⁸;
- Kongregacja Nauki Wiary, *Nota o określeniu „Kościoły siostrzane”* z 30.06.2000.

Podobny stan rzeczy powtarza się zatem w odstępach kilku lat³⁹. Widocznie papież i Kongregacja Nauki Wiary są mocno przekonani o tym, że pomimo tak wielu urzędowych wypowiedzi nie przestają pojawiać się wcześniej wymienione błędne interpretacje słowa „subsistit”. Być może uporczywość przedstawionych interpretacji, ale również zdecydowanie w ich odrzucaniu można uczynić bardziej zrozumiałymi dzięki krótkiemu spojrzeniu na wcześniej przedstawione przemyślenia, które ciągle jeszcze pociągały wiele umysłów. We wczesnym ruchu ekumenicznym istniały próby w kierunku teorii, według której Kościół rzymskokatolicki, anglikański i prawosławny stanowią prawowite gałęzie („branches”) w istocie jednego Kościoła. Aby w którymś miejscu nie dokonała się jednak faktyczna schizma, muszą katolicy w Anglii być anglikanami, w Rzymie rzymskimi katolikami a w Moskwie prawosławnymi. Ta teoria została opracowana w pierwszej połowie XIX wieku przede wszystkim w Anglii. Na pierwszej światowej konferencji „Wiary i Ustroju Kościoła” (Lozanna 1927) odgrywała ta teoria pewną rolę. Jej przedstawicielem był później przede wszystkim F. Heiler. Została ona odrzucona przez Kościół rzymskokatolicki, przede wszystkim w znanych encyklikach *Satis cognitum* z 1896 r. oraz *Mortalium animos* z 1928 r. Dyskusja w łonie Komisji Teologicznej i dokumenty ukazują wyraźnie, że istniała pewna troska, że takie interpretacje w tle mogą wpłynąć na ro-

³⁸ Dokumentację w większości można znaleźć u: H. HOPING (red.) przy współpracy J.H. ТУСКА, *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft. Mit einem bibliografischen Anhang zu „Dominus Iesus”*, Münster 2000; M.J. RAINER (red.) „*Dominus Iesus” Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirchen?, Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen* = Wissenschaftlicher Paperbacks 9, Münster 2001; G.M. HOFF, *Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz* = Salzburger Theologische Studien 25, Innsbruck 2005, 157 nn. (tam również studium dotyczące innych dokumentów).

³⁹ W serii *Documenti e Studi*, wydawanej pod redakcją Kongregacji Nauki Wiary, znajdują się dla wspomnianych tekstów następujące tomy z każdorazowo łacińskim i włoskim tekstem dokumentów oraz z komentarzami: „*Mysterium ecclesiae*” (Nr. 2), Vaticano 1993; „*Communio Notio*” (Nr. 15), Vaticano 1994; „*Dichiarazione Dominus Iesus*” (Nr. 18), Vaticano 2002.

zumienie „subsistit”⁴⁰. Z tego powodu świadomie jest również w tekście mowa o „Santa (catholica apostolica) Romana Ecclesia”, natomiast nie o „Romano-catholica”, co byłoby o wiele bliższe teorii trzech gałęzi⁴¹.

Teksty są najczęściej bardzo zwięzłe. Dotyczy to zwłaszcza oświadczenia Kongregacji Nauki Wiary z 10 lipca 2007 r. To ustosunkowanie się może wydawać się twarde, pozostawia jednak zasadniczą przestrzeń, aby inne Kościoły uważać nie tylko moralnie, ale również teologicznie – choć z pewnością obarczone brakami i niedoskonałe, jako Kościoły. Zresztą chciałbym przytoczyć ważny tekst Międzynarodowej Komisji Teologicznej na nasz temat, który jak dotąd spotkał się z niewielkim zainteresowaniem w obszarze języka niemieckiego⁴².

Według mojej oceny teologia miała wiele trudności z pogłębioną interpretacją „subsistit”. W dużej mierze ograniczono się do nieco powierzchownych powtórzeń i omówień tekstów soborowych. Z pewnością istnieje również kilka wyjątków⁴³. To zwlekanie i zatrzymywanie się w martwym punkcie w dalszym procesie teologicznej refleksji objawia pewną bezradność w podejściu do „subsistit” i do tematu stosunków pomiędzy Kościołami i wspólnotami kościelnymi. Sformułowanie Soboru Watykańskiego II w LG 8,2 pozostaje trwałą normą, ale nie jest ono w żadnym wypadku stacją końcową, ale raczej bardzo obiecującym początkiem. Wspomniane dokumenty zamierzały być wyzwaniem dla teologii,

⁴⁰ Pouczające jest zresztą to, że troska w perspektywie na wskrzeszenie teorii Branch ukierunkowuje bardzo mocno oświadczenie „Mysterium ecclesiae”. Dotyczy to zwłaszcza numeru 1 „Jeden Kościół Chrystusa”. Por. na ten temat zwłaszcza mój komentarz (por. przyp. 38), 36-57. Teoria *Branch* stała się znana szczególnie przez Ruch Oksfordzki, tak iż późniejszy kardynał Newman opowiadał się za tą teorią przed swoją konwersją, zwłaszcza w latach 1833-1841/45. Newman odstąpił później od niej. Por. krótko J. ARTZ, *Newman-Lexikon*, Mainz 1975, 1218 n.

⁴¹ Dowody w *Synopsis Historica* (por. wyżej przyp. 6), 38-40.

⁴² Por. *Commissione Teologica Internazionale. Documenti 1969-2004*, Bologna 2004. *Temi scelti di Ecclesiologia in Occasione del XX. Anniversario della Chiusura del Concilio Vaticano II* (1984), 279-332, zwł. 291 nn., 322 nn.

⁴³ Wymienić chciałbym najpierw prawie zapomnianą książkę: H. MÜHLEN, „*Una Mystica Persona*“ *Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes im Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München 1967, zwł. 399 nn. (po części opublikowano już pojedyncze studia w: „*Theologie und Glaube*“ 1965); K. RAHNER, *Kirche, Kirchen und Religionen*, w: *Schriften zur Theologie VIII*, Zürich 1967, 355-373; *La Réception de Vatican II*, pod red. G. ALBERIGO/J.- P. JOSSUA = *Cogitatio fidei* 131, Paris 1985, 187 nn.; z nowszych prac należałoby wyliczyć: W. THONISSEN, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen*, Freiburg i. Br. 1996; G. HINTZEN/W. THONISSEN, *Kirchengemeinschaft möglich? Einheitsverständnis und Einheitskonzepte in der Diskussion* = *Thema Ökumene* 1, Paderborn 2001, 98 nn.; A. SCHULTE-HERBRÜGGEN, *Ekklesiologie im Blick auf die Ökumene* = *Innsbrucker theologische Studien* 60, Innsbruck 2002; J. RAHNER, *Creatura Evangelii. Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche*, Freiburg i. Br. 2005, 374 nn. (literatura.). Por. do całości tematyki, a przede wszystkim do aksjomatu „poza Kościołem nie ma zbawienia”: B. SESBOÛË, „*Hors de l’Eglise pas de salut*“ *Histoire d’une formule et problèmes d’interprétation*, Paris 2004, 209 nn., zwł. 221 nn.

aby podążała szczerze i odważnie, ale także starannie i dobrze, drogą wytyczoną na Soborze.

V.

Chodzi obecnie o to, aby omówić przynajmniej niektóre fundamentalne systematyczno-teologiczne pytania, nawet jeśli w obliczu trudnej tematyki może to, niestety, zostać dokonane jedynie w dużym skrócie. Najpierw już wkrótce po zakończeniu Soboru odnosi się wrażenie, które tutaj rzecz jasna może być przytoczone tylko z zastrzeżeniami, że pozytywne pierwiastki, które wnosi dla rozmów ekumenicznych „subsistit”, bezpośrednio po Soborze właściwie nie zostały zauważone ze strony ewangelickiej. Być może kontekst wypowiedzi był za bardzo określony przez teologię katolicką⁴⁴, przede wszystkim z perspektywy dokładniejszej znajomości działań w sytuacji przedsoborowej.

Skarga na zawężone uznanie, albo brak uznania za Kościół rodzi wrażenie, jakby dokonywało się to wyłącznie ze strony katolickiej. W tym miejscu muszę w celu odrobienia przeszkód z przeszłości odwołać się najpierw do pewnej wypowiedzi w luterzańskich Księgach Wyznaniowych. Starzejący się, po części także schorowany Luter formułuje w trosce o zmiękczenie jego pozycji w pertraktacjach o sojusz polityczny stanów ewangelickich i w możliwych rozmowach pokojowych o sojusz polityczny stanów ewangelickich i w możliwych rozmowach pokojowych ze „starowiercami” w bardzo szorstkiej formie o stronie rzymskokatolickiej takie słowa (1537): „Nie przyznajemy im, że oni są Kościołem i nie są też nim, i nie chcemy (ich) także słuchać, co oni w imieniu Kościoła nakazują lub zakazują”⁴⁵. Tekst łaciński brzmi jeszcze bardziej zdecydowanie: „Nequaquam largitur ipsis, quod sint ecclesia, quia revera non sunt ecclesia”. Nie znam żadnej oficjalnej wypowiedzi odnośnie do tych słów, które przecież zaliczają się do Ksiąg Wyznaniowych, chociaż przecież można podjąć się tu faktycznie pewnej korektury⁴⁶.

Nie uważam, aby miało jakiś sens osłabianie znaczenia „subsistit” przez to, że osłabi się wezwanie do prawdziwej jedności Kościoła. Może się to dokonywać na wysokim poziomie. W ten sposób próbuje W. Jüngel, zresztą już w perspektywie „Dominus Iesus”, wyjaśniać „subsistit” w kontekście trynitologii Stare-

⁴⁴ Por. np. E. SCHLINK, *Nach dem Konzil*, München 1966, 101 nn., zwł. 70 nn., K. BARTH, *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967.

⁴⁵ *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (= BSLK), 10. wydanie, Göttingen 1986, 459, 18-20.

⁴⁶ Por. H.M. MÜLLER, *Schmalkaldische Artikel*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart VII*, 4. wydanie., Tübingen 2004, 927 n. Na temat oceny por. także: B. LOHSE, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1981, 187; TENZE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 294 nn.; G. WENZ, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche I-II*, Berlin 1996/98, zwł. t. II, 237 nn. Na temat *Artykułów Schmalkandzkich* por. I, 533 n., 535 nn., ponadto Register: II, 803.

go Kościoła: podobnie jak trzy „Osoby” można określić jako trzy indywidualne sposoby egzystencji (*modi subsistendi*) jednej Boskiej Istoty, tak samo może istnieć również pośród Kościołów „jedna wspólnota wzajemnej różnorodności”⁴⁷ Sprzeciwił się temu nie tylko Joseph Ratzinger, który argumentował, patrząc nie tylko z perspektywy historii dogmatów: „Przed wszystkim jednak jestem zdecydowanie przeciwny coraz bardziej modnej praktyce, by relacje trynitarne przenosić bezpośrednio na Kościół. Tak nie można. Ten sposób prowadzi bowiem do wiary w trzech bogów”⁴⁸.

Moim zdaniem zbyt uproszczoną formą byłoby również rozróżnianie w Kościołach różnych odmian i modyfikacji odwoływania się do fundamentu Kościoła – Jezusa Chrystusa, tak, iż istnieje wiele, albo przynajmniej kilka, podstawowych postaci. Niekiedy radzono sobie w ten sposób z dylematem, by dojść do ładu z „subsistit”, że proponowano, by mówić o różnych „typach” Kościoła. Jeśli oznacza to zbliżoną formę Kościoła, można z pewnymi ograniczeniami używać jeszcze tego samego pojęcia. Niekiedy oczywiście pomocne są także próby stosowania tutaj wielowarstwowego pojęcia „wspólnoty kościelnej”⁴⁹. Jednakże wszystkie te interpretacje, które niewątpliwie zawierają przydatne elementy, rozbijają się ostatecznie o to, że niewystarczająco uwzględniają „zgorzenie” naprawdę radykalnej jedności Kościoła: „Ecclesia est una et unica” (por. początek LG 8,1). Pytanie o jedność poprzedza również pytanie o możliwe „typy” bycia Kościołem, jak można to już zobaczyć przy użyciu tego terminu w teorii światopoglądowej W. Diltheya⁵⁰. Z pewnością eklezjalna jedność, która nie powinna być identyfikowana po prostu z monizmem, wiąże się z zastosowaniem modelu „jedność w wielości”, ale nie może się to dokonać przez zabarwienie nowoczesnością pojęcie pluralizmu, ewentualnie zabarwienie jeszcze postmodernizmem.

⁴⁷ M.J. RAINER (red.), „*Dominus Iesus*” (por. przyp. 37), 60.

⁴⁸ Tamże, 34. E. PETERSON w słynnym traktacie *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935) przy końcu pisze: „... istnieje przecież tajemnica Trójcy tylko w samym Bóstwie, ale nie w stworzeniu” (Theologische Traktate, Würzburg 1994, 59). Podobnie także H. DE LUBAC mówi o zuchwałości „by po prostu i bez jakiegokolwiek zmiany przenosić na poziom naturalny to, o czym wiara poucza nas jako ponadnaturalnym świecie: to znaczy rzeczywistość Boską, która w misterium – mysterium unitatis! – chce być przyjęta wiarą i życiem, przekształcać w pustą ideologię”. (*Glauben aus der Liebe*, Einsiedeln 1970 = *Catholicisme* 1938, 325). Por. także B. NICHTWEISS, *Ikonen der Trinität? Streifzüge zwischen Gott, Kirche und Gesellschaft im Kontext der Trinitätstheologie*, w: A. RAFFELT (red.), *Weg und Weite. Festschrift für K. Lehmann*, Freiburg i. Br. 2001, 563-580.

⁴⁹ Na temat powstania tego pojęcia we współczesnej ekumenii por. H. MEYER, *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie I*, Frankfurt a. M. / Paderborn 1998, 137 nn.; t. II, Frankfurt a.M. / Paderborn 2000, 42 nn.; W. THÖNISSEN, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus* (por. przyp. 42), 81 nn., 191 nn., 270 nn., 353 nn. (literatura); G. HINTZEN/W. THÖNISSEN, *Kirchengemeinschaft möglich?* (por. przyp. 5).

⁵⁰ Por. *Das Wesen der Philosophie*, Hamburg 1984; F. RODI/H.U. LESSING (red.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Dilthey's*, Frankfurt a.M. 1984.

Coraz bardziej można nabrać wrażenia, że pojęcie Kościoła zostaje w rozmowach ekumenicznych uduchowione, a przez to obraca się ono w pewien sposób przeciwko widzialności Kościoła. Zbyt długo zapewne nie dostrzegano tego, że Luter już wcześniej (1520) zaliczał fakt istnienia zewnętrznej struktury do istoty Kościoła jako „wspólnoty wierzących”. Bardzo często używa on tutaj relacji ciała i duszy jako poglądownego modelu. W. Härle opisał przekonująco w swojej *Dogmatyce*⁵¹ wymiar cielesnej postaci Kościoła i powołuje się słusznie na ważne, zbyt mało owocnie wykorzystane studium o Lutrze autorstwa G. Neebe⁵². Jeśli zostanie to przyjęte, wtedy staje też się jasne, że pytanie o jedność Kościoła odnosi się w tym sensie do „widzialnego Kościoła”, a w ten sposób także do „widzialnej jedności”, co oczywiście w obecnej dyskusji ekumenicznej raczej zostaje zepchnięte na dalszy plan⁵³. Poza tym istnieje również w eklezjologii katolickiej przekonanie o istnieniu ukrytego Kościoła⁵⁴. Jest ono co prawda inaczej ukierunkowane niż luterskie mówienie o niewidzialnym Kościele, ale może przede wszystkim przy pomocy pojęcia „misterium” wiele z tego przejąć (por. już sam tytuł do pierwszego rozdziału LG: „De Ecclesiae Mysterio”). W tym kontekście opis jedynej złożonej rzeczywistości Kościoła, która składa się z ludzkiego i Boskiego pierwiastka, z widzialnego zgromadzenia i duchowej wspólnoty, posiada w LG 8 fundamentalne znaczenie⁵⁵.

Powyższe problemy koncentrują się teraz w pytaniu o to, co czyni Kościół Kościołem. Odpowiedź Reformacji z perspektywy „Confessio Augustana” z 1530 r. w artykule VII jest jednoznaczna: „Kościół nasz uczy, że jeden święty Kościół trwać będzie po wszystkie czasy. Kościół zaś jest zgromadzeniem świętych, w którym się wiernie naucza Ewangelii i należycie udziela sakramentów. Dla prawdziwej tedy jedności Kościoła wystarczy zgodność w nauce Ewangelii i udzielaniu sakramentów”⁵⁶.

Długi czas i dziś jeszcze interpretowane jest to bardzo często tak, że urząd znajduje się poza tymi kryteriami dla bycia Kościołem. W trakcie przygotowań do obchodów 450 rocznicy „Confessio Augustana” ewangelicy i katolicy teolodzy przygotowali wspólny komentarz do odpowiednich artykułów i mogli

⁵¹ *Dogmatik*, trzecie wydanie poprawione, Berlin 2007, 573n.

⁵² *Apostolische Kirche. Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den notae ecclesiae* = Theol. Bibliothek Töpelmann, Berlin 1997, 269nn.

⁵³ Por. przede wszystkim: G. WENZ, *Kirche* = *Studium Systematische Theologie* 3, Göttingen 2005, 65n, 148nn, 204n, 270n.

⁵⁴ Por. tamże, 62nn.; ponadto: G. NEEBE, *Apostolische Kirche*, 83nn.

⁵⁵ Por. tutaj już bardzo ważne badania: K. DIEZ, *Ecclesia – non est Civitas Platonica. Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts auf Martin Luthers Anfrage an die „Sichtbarkeit“ der Kirche* = *Fuldaer Studien* 8, Frankfurt a.M. 1997, zwł. 425nn.

⁵⁶ BSLK, 61, 1-4.

osiągnąć bardziej precyzyjny efekt⁵⁷. Ekumeniczny Krąg Roboczy ewangelickich i katolickich teologów zajmował się również w tym samym czasie i w kontekście Jubileuszu „Konfesji Augsburskiej” tymi problemami⁵⁸. Przy tym zgodnie stwierdzono, że zwłaszcza w artykule VII znajdują się nie wymienione założenia dla zwiastowania Ewangelii i udzielania sakramentów⁵⁹. W końcu doszedł Ekumeniczny Krąg Roboczy do następującego porozumienia: „Urząd apostolski nie stoi na tej samej płaszczyźnie co przepowiadanie Ewangelii i udzielanie sakramentów; o wiele bardziej jest on służebnie podporządkowany obydwu Gmina chrześcijańska jest zdana na wspólnotę z urzędem apostolskim; urząd jednak potrzebuje przyjęcia przez kościelną wspólnotę”⁶⁰. W konsekwencji, z przepowiadaniem Ewangelii i udzielaniem sakramentów trzeba postrzegać w równym stopniu urząd apostolski, z którego wynikają owe posługi i urzędy. Nie ma on tej samej ważkości jak one, niemniej jednak przynależy również w porządku „służebnego przyporządkowania” do tych dwóch fundamentalnych funkcji. W ten sposób znaleziono pomocny pomost. Trzeba jednak niestety stwierdzić, że ta propozycja od 1982 r. tylko w bardzo niewielkim stopniu wykorzystywana jest do przezwycięzania trudności.

Już tekst, w łączności z którym pojawia się „subsistit” w LG 8, powołuje się dwukrotnie na kierowanie Kościołem przez następcę Piotra i biskupów w łączności z nim. W ten sposób poruszony zostaje problem, jak dalece należy konstytutywnie podstawowa kwestia urzędu apostolskiego do rozumienia bycia Kościołem w znaczeni katolickim. Również tutaj znajduje się we Wspólnej Deklaracji Ekumenicznego Kręgu Robczego z 1982 r. kilka pomocy dla porozumienia: „Według wspólnego przekonania sukcesja apostolska w urzędzie posiada ogromne znaczenie jako znak jedności, jak również znak ciągłości do apostolskich początków. Sukcesja piastujących urząd musi być rozumiana rzecz jasna w łączności z sukcesją apostolskiej wiary; jest ona zatem znakiem, ale nie *eo ipso* pewnym gwarantem. Według poglądów katolickich sukcesja piastujących urząd polega na sukcesji urzędu biskupiego. Według poglądów ewangelickich sukcesja apostolska konkretyzuje się zasadniczo w taki sam sposób w urzędzie biskupa i proboszcza

W kwestii jak dalece konstytutywnym dla Kościoła jest odróżniający się od urzędu proboszcza urząd biskupa, nie ma jeszcze pełnej jednomyslności”⁶¹.

⁵⁷ *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. MEYER I. IN., Paderborn / Frankfurt a.M. 1980, 140 nn., 169 nn., 196, 333 nn.

⁵⁸ *Evangelium-Sakramente-Amt und die Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana = Dialog der Kirchen 2*, Freiburg i. Br. / Göttingen 1982, przede wszystkim „Gemeinsame Erklärungen des Arbeitskreises“, 184 nn., 188 nn.

⁵⁹ Tamże, 111.

⁶⁰ Tamże, 188 n.

⁶¹ Tamże, 189. Por. także 189 n. Na temat urzędu Piotra por. W. KASPER (Hg.), *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, Roma 2004.

Problemy te mają duże znaczenie dla wcześniej poruszonej intensywnej dyskusji na temat ekumenicznych wyobrażeń celów, tzn. modeli, jak powinna zostać osiągnięta jedność Kościołów w widzialnej wspólnoty. Odzwierciedla to naturalnie także właśnie wspomniane problemy związane z urzędem⁶². Model „pojednanej różnorodności” stał się w ostatnich latach w wysokiej mierze akceptowanym wyobrażeniem jedności⁶³. Ten luterancko zorientowany model bazuje jednak ostatecznie na *Confessio Augustana* VII w rozumieniu, które wyklucza urząd apostołski – jakkolwiek byłby on dokładniej rozumiany. Przez to istnieje ścisłe powiązanie z *Konkordią Leuenberską* (1973). Już dawno temu zwracałem uwagę na to, że – wbrew wielu wyobrażeniom – przy opracowywaniu kwestii, czy potępienia nauczania XVI wieku wpływają jeszcze dziś na podział Kościoła, metoda *Konkordii Leuenberskiej* dała wprawdzie impulsy, ale nie stanowiła przewodniego sposobu postępowania⁶⁴. Jeśli „pojednana różnorodność” wyklucza zasadniczo pytanie o strukturę urzędu wśród kryteriów ukonstytuowania się Kościoła, to według mojej oceny nie stanowi ona dla Kościoła katolickiego właściwej drogi dla dialogu ekumenicznego. Słowo o „pojednanej różnorodności” brzmi pięknie, ale po stronie katolickiej nie powinno się naiwnie przeoczyć tej wątpliwości⁶⁵. Właśnie dlatego niezbędne jest ponowne wskrzeszenie wcześniej rozpoczętej, potem jednak zaniechanej dyskusji o wyobrażeniu celów ekumenii oraz modelach jedności⁶⁶.

W końcu należałoby jeszcze zadać ostatnie pytanie dla pogłębienie dyskusji: W dyskusji nad dokumentem Kongregacji Nauki Wiary z 10 lipca 2007 r. strona ewangelicka raz po raz zwracała uwagę na to, że Kościół ewangelicki posiada obejmującą 1500 lat wspólną historię z Kościołem katolickim i prawosławnym. Uwagę wzbudziło zdanie biskupa W. Hubera z jego *Mowy Hamburskiej* z 25 sierpnia 2007 r.: „Kościół ewangelicki jest Kościołem katolickim, który przeszedł poprzez reformację”. Zwraca on uwagę również na to, że niekiedy zaniedbano tę wspólną cechę starożytnym i średniowiecznym Kościołem. Chr. Mark-

⁶² Por. tu jako wprowadzenie: H. MEYER, *Ökumenische Zielvorstellung* = *Ökumenische Studienhefte* 78, Göttingen 1996; A. DULLES, *Models of the Church*, Garden City NY 1974 (również w przekładzie włoskim: *Modelli di chiesa*, Padua 2005); M. KAPPES I IN., *Trennung überwinden. Ökumene als Aufgabe der Theologie*, Freiburg i. Br. 2007, 106-137.

⁶³ Por. H. MEYER, *Versöhnte Verschiedenheit* 1, 101 nn.

⁶⁴ *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Band II, red. K. LEHMANN = *Dialog der Kirchen* 5, Freiburg i. Br. / Göttingen 1989, 44 nn.

⁶⁵ Por. na ten temat także: G. WENZ, *Kirche*, 200 nn.; por. również artykuły W. HÜFFMEIER I IN., w: F.W. GRAF/D. KORSCH (red.), *Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene*, Hannover 2001, 36 nn.

⁶⁶ Należy przy tym przyznać, jak to już odwołania się do publikacji w tym artykule ukazały, że Instytut Johanna-Adama-Möhlera w Paderborn zadał sobie w ubiegłych latach i dziesięcioleciach wiele trudu, by tę kwestię kontynuować po stronie katolickiej. Por. także na temat pierwszej informacji: W. THONISSEN, *Stichwörter zur Ökumene* = *Thema Ökumene* 2, Paderborn 2003.

schies⁶⁷ podkreślił to mocno i trwale patrząc na dzieje Kościoła przed Reformacją i domaga się w tym względzie również pewnej korektury. Często świętuje się przecież Reformację jako w dużej mierze znak początku czasów nowożytnych i jako jutrzenkę nowoczesności. Tutaj chodzi zasadniczo o ciągłość bycia Kościołem. Teologiczne wyjaśnienie tej kwestii – mówiłem o tym już częściej – zostało mocno zaniedbane. Być może jubileusz Reformacji w 2017 r. będzie stanowił nadarzającą się okazję dla pewnego bilansu i pogłębienia.

Niekiedy jednak z takich wyników badań wyciągano również radykalne konsekwencje. Można to zauważyć zwłaszcza w rozumieniu wielkiego historyka Kościoła i dogmatów Adolfa v. Harnacka. Swoje zasadnicze poglądy zebrał on w wykładach (1899/1900) oraz w dziele *Das Wesen des Christentums*⁶⁸. Jest on zdania, że Reformacja i jej historyczny postęp nie mogą być zorientowane tradycyjnie katolickim rozumieniem rzeczywistości i odnosi to do „dawnego pojęcia «Kościoła»” i do „dawnego pojęcia «dogmatu»”. Z tego wyciąga wniosek: „Protestantyzm musi wciąż powtarzać, że on nie chce być i nie może się stać Kościołem takim, jak katolicki, że on odrzuca wszelkie formalne autorytety i że on liczy jedynie na wrażenie, jakie wywołuje przesłanie o Bogu i Ojcu Jezusa Chrystusa i naszym Ojcu”⁶⁹. Również takie wyobrażenia domagają się koniecznie wyjaśnienia, jeśli rozmowy ekumeniczne chcą pozostać owocne.

VI.

Oczywiście także Kościół katolicki musi w związku z dokumentem z 10 lipca 2007 r. zastanowić się nad sobą samym. W kilku tezach chciałbym udzielić paru wskazówek, które nie mogą tu zostać bardziej szczegółowo rozwinięte:

– Nie jest stosowne, aby nawet potrzebne przypomnienia i upomnienia wiążących wypowiedzi Kościoła, zwłaszcza dotyczących rozmów ekumenicznych, powtarzać w odstępie zaledwie paru lat.

– Szczególnym nieporozumieniem jest to, jeżeli zaostrzenie wiążących decyzji następuje w bardzo skąpej formie, a niekiedy także wcześniejsze teksty zostają stroniczo wybrane i wyłożone.

⁶⁷ *Die Reformation – ihr Verständnis von Kirche einst und heute unter ökumenischen Aspekten*, w: „Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht“ 50 (2005), 575-589. Gorąco polecam pilne zajęcie się tym ważnym wykładem. Na ten temat por. także: B. HAMM/B. MOELLER/D. WENDEBOURG, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995.

⁶⁸ *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1998/99 an der Universität Berlin gehalten*, red. C.-D. OSTHÖVENER, Tübingen 2005.

⁶⁹ Briefwechsel mit Adolf v. Harnack und ein Epilog, w: E. PETERSON, *Theologische Traktate*. Mit einer Einleitung von B. Nichtweiß = *Ausgewählte Schriften I*, Würzburg 1994 (1. wyd., München 1951), 175-194, cytaty: 179, 182.

– Istnieją również po stronie katolickiej na płaszczyźnie teologicznej prowadzące dalej przemyślenia, które potrzebują staranniejszej uwagi. Myślę tu np. o F.A. Sullivanie⁷⁰, który pyta, czy uznanie pierwiastków kościelnych poza Kościołem nie może zostać rozszerzone na „Kościoły cząstkowe” (*ecclesiae particulares*). Podobnie można by się pytać, czy nieco sztywne i mało ścisłe słowa „liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy” (LG 8) nie mogłyby zostać wypełnione i ożywione przynajmniej z biegiem czasu przez postęp kontaktów i rozmów ekumenicznych. J. Ratzinger powiedział już w kontekście „Dominus Iesus”: „Być może istnieje słowo lepsze niż „pierwiastki”, ale rzeczowy sens jest przecież oczywisty: Życie wiary, któremu służy Kościół, jest wielowarstwowym organizm, i można tam z pewnością wyróżnić „pierwiastki”, które tam są w nim, albo też poza nim”⁷¹. Bliższych wskazówek udzieliły już LG 15 oraz UR 3/4.

– Aby dojść do mniej konfliktownego tekstu niezbędna jest bliższa współpraca pomiędzy Kongregacją Nauki Wiary a Papieską Radą ds. Popierania Jedności Chrześcijan, aby Rada ds. Jedności także mogła wprowadzić skutecznie do podobnego dokumentu swoje własne doświadczenia⁷².

– Tekst z 10 lipca 2007 r. wymaga wielu założeń dla jego rozumienia. Zakłada on wysoką znajomość teologicznego i ekumenicznego stanu rzeczy po obydwu stronach. Wymaga też intensywnych przemyśleń, jak można opublikować tekst na tego rodzaju temat, tak, aby nie doszło do nieporozumień i błędów w światowej opinii publicznej. Tutaj konieczne jest podjęcie radykalnie nowych przemyśleń.

To są jedynie nieliczne wskazówki dla dalszych przemyśleń zaistniałej sytuacji. Jestem jednak przekonany, że musimy posuwać się naprzód na podjętej drodze rozmów ekumenicznych. Otwarte pytania są trudniejsze. Większa jest niecierpliwość. Niestety, pojawiły się w ostatnim czasie także negatywne oceny o tzw. metodzie konsensusu, którą słusznie można w niektórych następstwach oceniać krytycznie, ryczałtowo, a przez to niesprawiedliwie. „Ekumenizm profili” nie powinien zatrzymywać się jedynie przy różnicach, jeśli chce naprawdę pozostać ekumeniczny. Nie przeszkadza to wcale, aby jedna czy druga strona wypowiadała i stale prezentowała poglądy teologiczne, z których nie zrezygnuje.

Wiele z tego, co zostało osiągnięte w ostatnich latach w wyniku rozmów ekumenicznych, z wielu powodów jest w ostatnim czasie już nieobecne, zapomniane, albo zepchnięte na margines. Być może dlatego nadszedł czas, aby zapytać się, czy nie musimy podjąć się bilansu tego, co już zostało osiągnięte. Chciałbym zatem uczynić również moją propozycję H. Meyera, który domaga się na drodze kościelnej recepcji „oświadczeń-in-via” jako upewnienia się o rosnącej

⁷⁰ Por. np. „*Sussiste la chiesa di Cristo nella chiesa cattolica romana?*”, w: *Vaticano II. Bilancio e Prospettive (1962, 1987)*, red. R. LATOURELLE, t. II, Assisi 1987, 811-824 (literatura).

⁷¹ M.J. RAINER, „*Dominus Iesus*”, 35.

⁷² Dla wyjaśnienia: przez 10 lat byłem członkiem Kongregacji Nauki Wiary.

wspólnocie wiary a przy tym sformułował także bogatą w tezy propozycję, którą, uważam, należałoby w dużym stopniu zaakceptować – właśnie jako propozycję, która ma być poddana dyskusji. Dobrze jest, by posłuchać także bardzo zasłużonego, kompetentnego pioniera dialogu ewangelicko-katolickiego ostatnich dziesięcioleci⁷³. Do tego chciałbym wszystkich zaprosić.

Tłumaczenie: Joachim Kobienia

⁷³ H. MEYER, *Stillstand oder neuer Kairos? Zur Zukunft des evangelisch-katholischen Dialogs*, w: „*Stimmen der Zeit*“, 132 (2007), z. 10, 687-696.