

KONRAD WALOSZCZYK

ZGROMADZENIE LITURGICZNE A MISTERIUM KOŚCIOŁA W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII

Treść: Wstęp; I. Sakramentalność zgromadzenia liturgicznego według A. G. Martimorta; II. Całościowe uobecnianie się Kościoła w zgromadzeniu liturgicznym według H. Künga; III. Urzeczywistnianie się Kościoła w misterium Eucharystii w koncepcji K. Rahnera; IV. Tożsamość zgromadzenia eucharystycznego i Kościoła w ujęciu N. Afanasjewa; V. Uwagi końcowe.

WSTĘP

Zgromadzenie liturgiczne nie jest tym samym, co liturgia. W pojęciu liturgii uwzględniona jest na pierwszym miejscu czynność. Podmiot, który ją sprawuje — lud Boży danego miejsca — pozostaje w cieniu. Pojęcie zgromadzenia liturgicznego uwzględnia jedno i drugie, jest więc pełniejsze. Zgromadzenie liturgiczne jest w danym punkcie czasu i przestrzeni reprezentacją nowego Ludu, powołanego przez Boga w Duchu Świętym i pełniłości wielkiej (por. KK 26; 1 Tes 1, 5) przeżywaną poprzez czynności liturgiczne spotkanie z Chrystusem¹.

Zagadnienie zgromadzenia liturgicznego w postaci specjalnej teologii nie ma długiej historii. Pewne jego elementy leżą w trudno oznaczalnych miejscach całej drogi odnowy liturgicznej. O pełniejszym rozwoju mówić można dopiero od czasu wydania przez Piusa XII encykliki *Mediator Dei* (1947 r.), w której szczególnie mocno podkreślona została godność i rola wiernych w liturgii². Wkrótce potem w publikacjach teologicznych coraz częściej zaczął się pojawiać nowy, jak dotąd, termin: „zgroma-

¹ A. G. Martimort, *Précisions sur l'Assemblée*, La Maison Dieu (1959) nr 60 s. 14; J. Gelineau, *Dans vos assemblées*, Paris 1971 s. 24.

² Zob. W. Schenk, *Udział ludu w ofierze Mszy świętej. Zarys historyczny*, Lublin 1960 s. 37—40.

żenie liturgiczne". Liturgiści francuscy z A. G. Martimortem na czele okazali się twórczymi pionierami w tym względzie. Poza tym jednak — stwierdza C. Floristan — przed Soborem Watykańskim II słowo „zgromadzenie” nie figurowało w dokumentach papieskich, a podręczniki liturgii zdawkowo i tylko niektóre zwracały nań uwagę³. Konstytucja o liturgii uwzględnia już dość obszernie teologię zgromadzenia liturgicznego⁴, ukazując je nawet jako cel wszystkich działań apostołskich (nr 10), wciąż jednak posługując się terminem „liturgia”, a nie „zgromadzenie liturgiczne” *Ordo Missae* Pawła VI zawiera już ten drugi termin nie mniej często niż pierwszy. Dodajmy, że pewne refleksy naszego zagadnienia z terminologią włącznie widoczne są nawet w publicznej modlitwie Kościoła, mianowicie w III Modlitwie eucharystycznej⁵. Można więc mówić o swoistej „karierze” teologii zgromadzenia liturgicznego w stosunkowo krótkim czasie.

Podstawowa teza teologów odnośnie do naszego tematu brzmi: zgromadzenie liturgiczne jest najdoskonalszą „epifanią” Kościoła, co więcej — samo w pewnym sensie jest Kościołem. Spróbujmy prześledzić, jak to twierdzenie jest rozumiane i jak uzasadniane przez czterech teologów: A. G. Martimorta, H. Künga, K. Rahnera i N. Afanasjewa. Wydaje się, że ci czterej i bodaj tylko ci — w swych refleksjach na ten temat czymś różnią się między sobą i zarazem każdy wnosi coś nowego. Fakt ten wskazuje zresztą, że zagadnienie jest trudne i obszerne, dopuszczające wielość interpretacji. Ponadto zagadnienie jest ważne: im bardziej akcentuje się (ogólnie mówiąc) tożsamość Kościoła i każdego zgromadzenia liturgicznego, tym większą autonomię przyznaje się temu ostatniemu, co oznacza w końcu mniej lub więcej

³ C. Floristan, *L'Assemblée et ses implications pastorales*, Concilium (wers. fran.) 2 (1966) s. 36.

⁴ Zob. S. Wypych, *Teologia zgromadzenia liturgicznego według nauki drugiego Soboru Watykańskiego*, Lublin 1969 (maszynopis); F. Blachnicki, *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971 s. 302—311.

⁵ „Zaprawdę święty jesteś, Boże... bo przez Syna Twojego Pana naszego Jezusa Chrystusa, mocą Ducha Świętego... nieustannie gromadzisz lud swój”; „Wysłuchaj łaskawie próśb zgromadzonych tutaj wiernych, którzy z Twojej łaski stoją przed Tobą. W miłosierdziu swoim, o dobry Ojczy, zjednocz ze sobą wszystkie dzieci swoje rozproszone po całym świecie”.

wyraźną autokefalię Kościołów lokalnych. Jednocześnie urasta ważkość uczestnictwa poszczególnych wiernych w zgromadzeniach liturgicznych, bo skoro one są Kościołem, to stopień związku z nimi oznacza więź z Kościołem w ogóle i odwrotnie. Jeśli zaś podkreśla się raczej to, że misterium Kościoła urzeczywistnia się wprawdzie w zgromadzeniach liturgicznych w pewien eminentny sposób, ale również na wiele innych sposobów, wtedy ujawnia się potrzeba wzajemnego otwarcia ku sobie wspólnot lokalnych i zarazem bardziej tolerancyjne spojrzenie na wielość form uczestnictwa w misterium Kościoła i Chrystusa ze strony poszczególnych wiernych. Od przechylenia się w stronę jednej czy drugiej orientacji zależeć będzie z kolei wiele rozstrzygnięć praktycznych, np. jaka może przysługiwać kompetencja poszczególnym wspólnotom w tworzeniu formuł modlitw albo jakiej miary grzechem jest nie brać udziału w zgromadzeniach.

I. SAKRAMENTALNOŚĆ ZGROMADZENIA LITURGICZNEGO WEDŁUG A. G. MARTIMORTA

Czołowy i pierwszy czasowo teolog zgromadzenia liturgicznego zauważa, że wprawdzie istnieją różne znaki, w których Kościół się objawia: Sobór Powszechny, pielgrzymka do Rzymu, nauczanie poza ramami zgromadzenia, posługa braterskiej miłości, a zwłaszcza działalność misyjna wśród pogan, ale zgromadzenie jest znakiem Kościoła najbardziej powszechnym, zwyczajnym i dostępnym⁶. Stąd też pominąwszy tamte, autor zajmuje się wyłącznie rozważaniami nad zgromadzeniem, uważając, że te same treści można orzekać o nim i o Kościele⁷. Autor twierdzi zatem, że zgromadzenie liturgiczne w pewien eminentny i całościowy sposób kryje w sobie miste-

⁶ A. G. Martimort, *Précisions sur l'Assemblée*, s. 22.

⁷ *L'Assemblée liturgique exprime donc l'Église locale, et participe à tout le mystère de l'Église... à l'Assemblée liturgique s'appliquent de façon primordiale les images bibliques qui nous permettent d'entrer dans la contemplation du mystère de l'Église: l'image de l'Épouse, celle du Corps et celle de Jérusalem.* A. G. Martimort, *L'Assemblée liturgique, mystère du Christ*, La Maison Dieu (1954) nr 40 s. 9—10.

rium Kościoła i Chrystusa⁸, nie precyzując jednak dokładniej co to znaczy w sposób „całościowy” (à tout). Swą podstawową tezę Martimort uzasadnia przede wszystkim w sposób biblijno-patrystyczny: ten sam wyraz *ekklesia* oznaczał zarówno Kościół jako całość, jak i poszczególne zgromadzenia liturgiczne. W jednym z artykułów podaje argument typu bardziej spekulatywnego: jednostka uczestniczy w życiu Kościoła nie inaczej, jak za pośrednictwem Kościoła lokalnego, ten zaś najpełniej uzewnętrznia się w akcie zgromadzenia liturgicznego⁹. Inspirowani myślą Martimorta podobną tezę formułują inni teologowie, czyniąc to w sposób równie ogólnikowy. Typowym przykładem może być wypowiedź A. Verh'eu-la: „Tak więc każda liturgiczna *Synaxis* (późniejsze określenie zgromadzenia liturgicznego chrześcijan) jest znakiem Kościoła powszechnego i do niej musi się odnosić to, co można przypisać Kościołowi jako takiemu. W liturgii Kościół urzeczywistnia — w znaczeniu jakie temu słowu nadaje Newman — pełnię swojego wewnętrznego bytu, tu w najbardziej wewnętrznym sposobie Kościół uświadamia sobie najgłębsze jądro swej istoty. Liturgia jest Kościołem w jego najwyższym dokonaniu; dlatego jest ona epifanią, objawieniem, samo-ukazaniem Kościoła. Liturgia czyni Kościół aktem”¹⁰.

⁸ *L'Assemblée liturgique est la manifestation de l'Église, l'un des principaux éléments de la visibilité de l'Église. C'est l'Église en acte, dans son activité la plus normale. L'Assemblée liturgique doit montrer au fidèle ce que c'est l'Église*. Tamże, s. 9.

⁹ Twierdzenie to nie wydaje się całkiem oczywiste. Zwrócił na to uwagę A. Blöchlinger, twierdząc, że jest odwrotnie: przez chrzest jednostka zostaje wszczępiona najpierw w Chrystusa i Jego Mistyczne Ciało — Kościół powszechny, a dopiero wtórnie staje się członkiem jakiejś partykularnej wspólnoty (*Die heutige Pfarrei als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1962 s. 220). To samo utrzymuje J. M. Szymusiak, *Zgromadzenie eucharystyczne wyrazem misterium Kościoła*. W: *Kościół w świetle Soboru*, Poznań 1968 s. 139. Wydaje się jednak, że obie opinie są tylko pozornie przeciwstawne: jednostka (osoba) otrzymuje życie nadprzyrodzone od Chrystusa przez Kościół powszechny, ale następnie rozwija się w ramach jakiejś konkretnej wspólnoty, zwłaszcza parafii.

¹⁰ Zob. *Einführung in die Liturgie. Zur Theologie des Gottesdienstes*, Wien 1964 s. 127—128. Podobnie pisze J. H. Dalmais, *Liturgie et mystère du salut*. W: *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, Paris⁸ 1965 s. 198—205, oraz W: *Initiation à la liturgie*, Paris 1958 s. 54—64 (*En ce sens on pourrait définir la liturgie comme "l'acte de l'Église", car c'est en elle que l'Église réalise le plénitude de son être* — s. 56). Zob. także C. Floristan, *L'Assemblée*, s. 36—37; J. A. Jungmann, *Die Liturgie im Le-*

Dla lepszego uwydatnienia co to znaczy, że zgromadzenie liturgiczne jest znakiem i to najdoskonalszym Kościoła, Martimort posługuje się kategoriami tomistycznej teorii znaku sakramentalnego, które uważa w tym wypadku za bardzo dogodne. Zgromadzenie wprawdzie nie jest sakramentem, niemniej czymś bardzo do niego zbliżonym, jest znakiem świętym, toteż słusznie można pytać o jego niewidzialną treść (*res sacramenti*), a nawet o tzw. „charakter sakramentalny”. Nie precyzując w jakim zakresie to misterium konstytuuje treść zgromadzenia, autor uwydatnia jednak, że w zgromadzeniu liturgicznym uobecnia się Kościół jako modląca się Oblubienica Chrystusa, jako jego Ciało i wreszcie jako prefiguracja Jeruzalem niebiańskiego¹².

Udział w tak pojętym misterium Kościoła nie tylko oznacza, ale sprawia wśród uczestników zgromadzenia pewną specyficzną łaskę — jedność i miłość w Chrystusie¹³. Z pewnym wahaniem autor usiłuje dopatrzeć się także w zgromadzeniu rzeczywistości pośredniej między znakiem i oznaczaną łaską, czyli tzw. *res et sacramentum*. Można je upatrywać w obecności Chrystusa przyrzeczonej słowami: „Gdzie są dwaj, albo trzech zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 20). Lecz ponieważ ten rodzaj obecności jest trwały tylko w tym stopniu, w jakim trwałe jest zgromadzenie (a „charakter” sakramentu powinien być trwalszy niż sam znak) i niewystarczający dla ukonstytuowania zgromadzenia, dlatego za *res*

ben der Pfarre. W: *Die Pfarre*, Freiburg i. Br. 1956 s. 70; E. J. L engeling, *Wort und Bild als Elemente der Liturgie*. W: *Bild-Wort-Symbol in der Theologie*, Würzburg 1969 s. 182—184. Autor pisze: *Die liturgische Versammlung ist die vornehmste und deutlichste Epiphanie der Kirche. Was von der allgemeinen Kirche auszusagen ist, gilt in prägnantester Weise von der liturgischen Versammlung* (s. 183). Podobnie wielu innych. Por. KL 41.

¹¹ *L'assemblée liturgique*, s. 8—9; co do „charakteru”: *Précisions*, s. 26—28.

¹² *L'assemblée liturgique*, s. 20.

¹³ *Precisions*, s. 25.

¹⁴ Autor przyznaje, że *la Tradition a été unanime à pratiquer des assemblées sans Eucharistie, mais celle-ci est nécessaire à la réunion dominicale, et en tout cas elle est vraiment le but, le sommet vers lequel converge tout la liturgie comme à son achèvement, à sa plénitude. Précisions*, s. 27—28.

et sacramentum najlepiej uznać Eucharystię, ku której zmierzają każde zgromadzenie¹⁴ i która spełnia wszystkie te warunki¹⁵.

Skoro zgromadzenie liturgiczne kryje w sobie samo misterium Kościoła, tak że żaden inny znak nie może mu być w tym względzie równy, to łatwo nasuwa się wniosek, że jest ono koniecznym środkiem dla życia autentycznie chrześcijańskiego. Martimort formułuje to w zdaniach wykluczających wątpliwości: nie ma życia autentycznie chrześcijańskiego, które by nie pochodziło od zgromadzenia liturgicznego. Jako uprzywilejowane miejsce spotkania życia osobowego i wspólnotowego, zgromadzenie liturgiczne jest miejscem Biblii, sakramentów, charyzmatów, miłości. Wszystko, co nie pochodzi stąd, jest rozproszeniem¹⁶.

Autor dostrzega pewne trudności w przyjęciu tak brzmiących twierdzeń i stara się na nie odpowiedzieć. I tak np. chrześcijanin jest przecież zachęcany także do osobistej lektury Pisma świętego. Niemniej — twierdzi autor — przedtem musi je przyjąć z ust Kościoła w łonie zgromadzenia liturgicznego. Jest błędem inicjacja biblijna, która nie byłaby najpierw liturgiczną.

Sakramenty mogą być sprawowane ważnie także bez obecności zgromadzenia, ale to dlatego, że szafarz *in persona Christi* zgromadzenie to zastępuje. Jednak słowa wypowiedziane przy ich sprawowaniu i cały kontekst postulują obecność zgromadzenia. Podobnie charyzmaty i czyny chrześcijańskiej miłości muszą wynikać z liturgii i do niej prowadzić¹⁷. Autor konkluduje: „Zgromadzenie liturgiczne jest czymś istotnym dla chrześcijan i dla Kościoła, do tego stopnia, że bez niego nie ma ani chrześcijan ani Kościoła: jest tylko chaos, błąd, rozproszenie, fałszywa mistyka, deformacja dzieła Chrystusa”¹⁸.

Martimort zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństwa pewnej absolutyzacji zgromadzenia liturgicznego i wyraźnie przed nim przestrzega. Zgromadzenie zakłada jakąś działalność Ko-

¹⁵ Tamże, s. 27.

¹⁶ *L'Assemblée liturgique*, s. 16—17.

¹⁷ Tamże, s. 17—18.

¹⁸ Tamże, s. 29.

ścioła dokonaną już przed jego zwołaniem, wymaga dalszej z chwilą jego rozwiązania, wreszcie w samym swoim przebiegu daje odczuć uczestnikom głęboki niedosyt, gdyż Chrystus i Niebo, które wierni tu znajdują pozostają w dalszym ciągu do odnalezienia¹⁹. Poza tym zgromadzenie liturgiczne nie jest jedyną formą dobrych i wskazanych zebrań chrześcijańskich. Te inne powinny jednak do niego prowadzić lub z niego wynikać. Wreszcie, zgodnie z encykliką *Mediator Dei* — przypomina autor — liturgia jest szczytem działania Kościoła, ale nie jest wszystkim. Dlatego „nie trzeba spodziewać się wszystkiego po zgromadzeniu liturgicznym²⁰.

Jak widać, Martimort upatruje w znaku zgromadzenia liturgicznego pewien specyficzny sposób urzeczywistniania się Kościoła, który zarazem odróżnia je od innych jego znaków. Idzie o to, że w zgromadzeniu liturgicznym w eminentnym stopniu staje się przedmiotem chrześcijańskiego doświadczenia Kościół jako społeczność — społeczność zwołana nie z inicjatywy ludzkiej, ale mocą Słowa Bożego, społeczność nie bezładna, ale hierarchicznie ukonstytuowana, społeczność — wreszcie — której przysługuje przywilej szczególnej obecności Chrystusa²¹. Poprzez zetknięcie się z taką właśnie społecznością chrześcijanin doświadcza misterium Kościoła i Chrystusa.

Wśród zasług A. G. Martimorta warto podkreślić przede wszystkim dość staranne naświetlenie biblijno-patrystyczne omawianego zagadnienia, a następnie rozwinięcie pewnej refleksji teologicznej wokół niego, tak że od czasu jego publikacji można rzeczywiście mówić o teologii zgromadzenia liturgicznego. Martimort pozostaje też w dalszym ciągu zasadniczym autorem w tej dziedzinie, co zgodnie podkreślają teologowie wypowiadający się na ten temat²². Dzięki niemu

¹⁹ Tamże, s. 29.

²⁰ *Précisions*, s. 33—34.

²¹ Por. M. Löhrer, *Die Feier des Mysteriums der Kirche: Kulttheologie und Liturgie der Kirche*. W: *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. 1, Freiburg i. Br. 1970 (dalej HPTH.), s. 332—334. Por. także F. Blachnicki, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, *Collectanea Theologica* 37 (1967) z. 1 s. 37—38.

²² Zob. np. Verheul, *Einführung in die Liturgie. Zur Theologie des Gottesdienstes*, Wien 1964 s. 264 i przyp. 54; J. Gelineau, dz. cyt., s. 23.

w głównej mierze został wydobyty z mroków zapomnienia ważny aspekt tego, co istotnie jestw życiu Kościoła zjawiskiem najbardziej charakterystycznym i podstawowym. Warto tu dodać, że Martimort był — obok tak znanych teologów liturgii jak J. A. Jungmann, J. Wagner, A. Bugnini, C. Vaggagini i innych — jednym z „biegłych” (*peritus*), którzy odegrali znaczną rolę w redagowaniu *Konstytucji o Liturgii*²³. Wydaje się też, że zwłaszcza nr 2 Wstępu tej *Konstytucji*, mówiący o epifanii Kościoła przez liturgię, nosi wyraźne piętno myśli Martimorta.

Niektóre z twierdzeń autora wydają się jednak mało oczywiste lub wymagające dokładniejszego objaśnienia. Przede wszystkim nie wyjaśnia on dostatecznie, w jakim znaczeniu w zgromadzeniu liturgicznym uobecnia się Kościół. Są to przecież mimo wszystko dwie rzeczywistości różne. Kościół jako całość jest czymś ontologicznie pełniejszym niż pojedyncze zgromadzenie liturgiczne: Nie można zatem nie tylko postawić znaku równości między jednym a drugim, co autor, jak się zdaje, w niezamierzony sposób sugeruje, ale nie można także nie podkreślać, że zgromadzenie liturgiczne nie obejmuje pełni misterium Kościoła, jest bowiem tylko jego znakiem, a znak zawsze uobecnia oznaczaną treść w sposób nieadekwatny. Autor pisze wprawdzie, że nie trzeba wszystkiego spodziewać się po zgromadzeniu liturgicznym, ale gdy z kolei uwydatnia jego wyjątkową rolę w urzeczywistnianiu się Kościoła, ma się wrażenie przesadnej jednostronności, wszystko zaś razem stanowi teologię typu, jeśli tak można powiedzieć, „opisowo-kontemplacyjnego”, gdzie wyraźnie daje się odczuć brak uściśleń systematycznych.

Czytając artykuły Martimorta trudno także nie odnieść wrażenia, że zgromadzenie liturgiczne jest niemal jedynym znakiem urzeczywistniania się Kościoła, a przecież i w innych znakach Chrystus uobecnia się w świecie, a tym samym urzeczywistnia się Kościół. Równie dobrze może się to dokonywać w ramach zgromadzenia liturgicznego, jak poza nim. Nie jest też oczywiste, by np. pozaliturgiczne akty braterskiej miłości

²³ E. J. Lengeling, *Kommentar. Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „Über die heilige Liturgie“ Lateinischdeutscher Text und Kommentar*. W: *Reihe lebendiger Gottesdienst*, t. 5/6, Münster² 1965 s. 54.

ewangelicznej uważać zawsze za mniej intensywny sposób urzeczywistniania się Kościoła w stosunku do udziału w liturgii. W jednym i drugim wypadku może się przejawić osobowa wiara i miłość chrześcijanina — ostateczne i najwłaściwiej pojęte pole urzeczywistniania się Kościoła.

Nie widać następnie wystarczających racji do sprowadzania wszystkich autentycznych aktów miłości chrześcijańskiej do zgromadzenia liturgicznego, czy nawet do Kościoła i sakramentów, jak to formułuje Martimort²⁴. Wprawdzie słusznie autor podkreśla, że już samo uformowanie się zgromadzenia liturgicznego oraz jego przebieg wymagają wiele wiary i miłości w podjęciu szeregu bolesnych niekiedy „cięć” w stosunku do naturalnych więzów socjologicznych, przestrzenno-czasowych, psychologicznych itp.²⁵, niemniej twierdzenie, że miłość bratnia wśród chrześcijan poza ramami zgromadzenia jest tylko innym sposobem objawiania się miłości przyjętej czy ujawnionej w czasie zgromadzenia²⁶ wydaje się być przykładem liturgistycznego zacieśnienia i ograniczenia perspektywy, tak znamiennego dla przed- i posoborowego entuzjazmu liturgicznego pewnych autorów.

Innym przykładem takiego zacieśnienia wydaje się twierdzenie, że inicjacja biblijna, która nie byłaby najpierw liturgiczną, jest błędem. Przeczy temu zwykła obserwacja życia chrześcijańskiego, gdzie niekiedy inicjacja liturgiczna jest po prostu niemożliwa wskutek warunków prześladowania czy diaspory, ponadto nawet w normalnych warunkach nie widać dostatecznego powodu do liturgicznego „najpierw” w sencie czasowym. Łatwiej byłoby zgodzić się na „najpierw” w sencie hierarchii ważności.

Należy w końcu stwierdzić niejaki przeciwieństwo Martimortowej koncepcji „prymatu” zgromadzenia oraz popartego długą historią i do dziś prawomocnego faktu, że zgromadzenie liturgiczne nie jest absolutnie konieczne do sprawowania

²⁴ *Il n'y a de charité authentique que celle qui vient du Christ par l'Église et les sacrements. L'Assemblée liturgique, s. 18.*

²⁵ Tamże, s. 18—23.

²⁶ *Mais nous allons voir que la charité est recue et manifestée, au sein de l'Assemblée, pour être exercée en dehors de l'Assemblée d'une façon différente. Tamże, s. 18.*

czynności liturgicznych, Mszy św. nie wyłączając²⁷. Autor łączy tę trudność przy pomocy dwóch stwierdzeń: 1) czynności liturgiczne są w takich wypadkach ważnie sprawowane, przy czym pomija milczeniem, w jakim stopniu są sprawowane również owocnie i czy w ogóle jest możliwe sprawowanie ważne i bezowocne, oraz: 2) w osobie kapłana jest obecny cały Kościół, a owoce Mszy św. przeznaczone są również dla całego Kościoła²⁸.

Wydaje się jednak, iż przy tezie, że aktualne zgromadzenie liturgiczne jest pierwszorzędym znakiem Kościoła, celebrowanie liturgii bez zgromadzenia jawi się raczej jako zło konieczne²⁹ ze względu na zastarzały zwyczaj praktyczny. Odpowiedź autora oznacza poza tym, że istnieje także inny — symboliczny rodzaj obecności zgromadzenia przy sprawowaniu liturgii, który w pewnych wypadkach okazuje się wystarczający. Jednak obecność symboliczna jest czymś bardzo różnym od obecności aktualnej i umniejsza jej pierwszorzędne znaczenie. Tak więc obie odpowiedzi wydają się niewystarczające, co zresztą nie przesądza o słuszności intuicji autora. Dodajmy przy tej okazji, że problem, w jakim stopniu pożądana jest aktualna obecność zgromadzenia wiernych przy sprawowaniu czynności liturgicznych i co za tym idzie, komu przypadają w udziale nadprzyrodzone „owoce” owych czynności (zwłaszcza Mszy św.), jest bardzo skomplikowany i trudny. Wskazuje na to rozbieżność zdań najwybitniejszych współczesnych teologów, np. Congara i Rahnera³⁰. Niemniej samo pojmowanie zgromadzenia liturgicznego jako znaku świętego, wyrażającego i urzeczywistniającego w pewien analogiczny do sakramentów sposób misterium Kościoła jest słuszne i za przekonujące ukazanie tej prawdy przypada autorowi główna zasługa.

Publikacje Martimorta warto byłoby poszerzyć o inne jęsz-

²⁷ *Institutio generalis Missalis Romani* Pawła VI zawiera także punkt pt.: *De Missa sine populo* (cap. VI, III, nr 209—231) oraz *Ordo Missae sine populo*. Uznanie Mszy św. „prywatnych” znajdujemy także w encyklice *Mysterium Fidei*, AAS 57 (1965) nr 11 s. 761—762.

²⁸ *L'Assemblée*, s. 84.

²⁹ Por. zdanie J. Gelineau, dz. cyt., s. 24: *Il ne peut y avoir normalement de liturgie sans assemblée...*

³⁰ Zob. Y. Congar, *L'Ecclesia ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique*. W: *La liturgie après Vatican II*, Paris 1967 s. 264.

cze uzupełnienia. Przede wszystkim dobrze byłoby mocniej podkreślić w tym temacie pierwiastek personalistyczny. Przy skierowaniu prawie całej uwagi na aspekt społeczny liturgii, gubi się chrześcijanin jako jednostka. Wprawdzie autor pisze o uczestnictwie aktywnym i świadomym w liturgii³¹, na ogół jednak jego wypowiedzi mogą sprawiać wrażenie, że zgromadzenie liturgiczne jest jakąś samoistną i statyczną rzeczywistością, w której jak w zwierciadle odbija się misterium Kościoła i Chrystusa, zaś zadaniem jednostki jest włączyć się w tę rzeczywistość przez świadome i aktywne zajęcie w niej własnego miejsca. Tymczasem zgromadzenie liturgiczne, jak zresztą każda naturalna czy nadprzyrodzona społeczność, istnieje nie poza ludźmi, ale w nich i w takim stopniu, w jakim zostanie przez nich wytworzone. Toteż może się zdarzyć, że jakieś konkretne zgromadzenie liturgiczne nie tylko nie uobecni w żadnym stopniu misterium Kościoła, ale będzie jego zaprzeczeniem i obrazą Boga. Tak było niekiedy w Starym Testamencie (potępienie kultu czysto zewnętrznego: Am 5, 21—27; Iz 1, 10—16 i in.), tak może być i w Nowym (1 Kor 11, 20, 34). Oczywiście, zgromadzenie liturgiczne, podobnie zresztą jak Kościół w ogóle, ma w sobie elementy, których jednostka nie wytwarza, lecz zastaje i winna do nich się dostosować³². Ale oprócz tego i zgromadzenie i Kościół są rzeczywistościami, które mogą i muszą być w pewnej warstwie swego istnienia dopiero zbudowane przez osobową wiarę i miłość jednostek. Wydaje się, że dokładniejsze uwzględnienie tego aspektu w koncepcji Martimorta byłoby pożyteczne.

Innym uzupełnieniem myśli Martimorta byłoby bardziej precyzyjne wyjaśnienie, w jakim sensie zgromadzenie mieści

³¹ Kilka bardzo trafnych, ale raczej wyjątkowych zdań na ten temat czytamy w *Précisions*, s. 31: *Ce qu'il faut, c'est que l'on travaille à rendre le signe plus significatif, plus limpide, plus évocateur: c'est la l'effort premier de la pastorale liturgique, l'efficacité ensuite est dans le secret de Dieu, comme pour les sacrements. Il faut donc être fidèle aux lois de l'Assemblée que nous avons énumérées; il faut que la prière de l'Église devienne la prière de chacun des participants...* To samo jeszcze lepiej ujmuje Verheul, dz. cyt., s. 132.

³² *Ein solcher Aktualismus, der im Grunde die gesellschaftliche Verfasstheit der Kirche, Tradition, apostolische Sukzession und eigentliches Kirchenrecht iuris divini verneinen würde, ist der katholischen Kirchentheologie fremd.* K. Rahnner, *Zur Theologie der Pfarre*. W: *Die Pfarre*, Freiburg i. Br. 1956 s. 30.

w sobie całe misterium Kościoła (*participe à tout le mystère de l'Eglise*). Kościół nie jest bowiem jakąś mistyczną wielkością³³, pośrednią między Chrystusem i ludźmi, która istniejąc samoistnie na wzór platońskich idei mogłaby przybierać realne kształty np. w formie zgromadzeń liturgicznych. Z drugiej strony w świetle tego, co zostało ukazane w rozdziale poprzednim trzeba przyjąć jako prawdę teologiczną, że w społecznościach lokalnych i zgromadzeniach liturgicznych uobecnia się w pewien sposób cały Kościół, że im także należy się miano kościołów, nie tylko części składowych Kościoła. Powstaje zatem pytanie natury bardziej spekulatywnej: w jakim znaczeniu Kościół będący nie tylko czysto duchową rzeczywistością, lecz z istoty swej także widzialną wspólnotą może uobecniać się w wielu mniejszych wspólnotach i zgromadzeniach liturgicznych? Jest to ważny problem, którego ani Martimort ani żaden inny teolog zgromadzenia w ogóle nie podejmuje. Za pewną próbę odpowiedzi można najwyżej uznać pewne sformułowania H. K ü n g a, toteż warto je tu przytoczyć i omówić.

II. CAŁOŚCIOWE UOBECNIENIE SIĘ KOŚCIOŁA W ZGROMADZENIU LITURGICZNYM WEDŁUG H. KÜNGA

Stanowisko H. K ü n g a na nasz temat jest zdecydowane i jasne, dobrze więc będzie przytoczyć jego główne sformułowanie w dosłownym brzmieniu: „Każdy poszczególny Kościół (= każde poszczególne zgromadzenie — gmina — kościół) wprawdzie nie jest tym samym co Kościół w ogóle (= Kościół powszechny — lokalny — zgromadzeniowy), ale Kościół ten uobecnia w pełny sposób: oznacza to dwie rzeczy. Z jednej strony: Kościół lokalny nie jest „sekcją” czy „prowincją” Kościoła powszechnego. Nie jest on bynajmniej jakimś poddziałem właściwego „Kościola”, który jako twór bardziej ogólny miałby być brany za Kościół pierwotny i hierarchicznie wyż-

³³ *Die Kirche ist keine mythische Grösse, die wir in einem falschen Sinn hypostasieren oder personifizieren dürfen.* K. R a h n e r, *Kirche und Sakramente*, Freiburg i. Br. 1961 s. 18.

szy. Nie jest dobrym zwyczajem „Kościołem” nazywać tylko Kościół powszechny wynikający z abstrakcyjnoidealistycznego pojęcia Kościoła. Jak gdyby w każdym miejscu nie był obecny cały Kościół. Jak gdyby nie była mu dana cała obietnica Ewangelii i cała wiara! Jak gdyby nie była mu przyrzeczona cała łaska Ojca, jak gdyby nie był w nim obecny cały Chrystus i jakby nie cały Duch Święty był mu dany! — Nie, Kościół lokalny nie tylko należy do Kościoła! Kościół lokalny jest Kościołem... Z drugiej strony: „Kościół powszechny” jest nie tylko „zgrupowaniem” czy „asocjacją” Kościołów lokalnych... Poszczególne gminy lokalne łączy coś więcej niż wspólna nazwa, więcej niż zewnętrzne połączenie, więcej niż poszczególnym kościołom nadana organizacja... są one... wewnątrznie związane, tworzą wszystkie nie tylko jedną kościelną organizację, lecz jeden Kościół. Kościół nie jest wierzchnim przykryciem poszczególnych gmin... Każda *ekklesia*, każde zgromadzenie, gmina, kościół — jakkolwiek byłby mały, jakkolwiek mizerny, politowania godny, uobecnia w sposób pełny (*voll*) to, co nosi miano *ekklesia*, zgromadzenie, gmina, Kościół Boży”³⁴.

Na potwierdzenie swego stanowiska Küng przytacza³⁵ wyjątek z KDK nr 26: „Ten Kościół Chrystusowy jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych zrzeczeniach wiernych, które trwając przy swoich pasterzach same również nazywane są Kościołami w Nowym Testamencie. Są one bowiem na swoim miejscu nowym Ludem powołanym przez Boga w Duchu Świętym i w pełni wielkiej (por. 1 Tes 1, 5). W nich głoszenie Ewangelii Chrystusowej zgromadza wiernych i w nich sprawowana jest tajemnica Wieczery Pańskiej, „aby przez ciało i krew Pana zespali się z sobą ściśle wszyscy bracia wspólnoty” W tych wspólnotach, choć nieraz są one szczupłe i ubogie, albo żyją w rozproszeniu, obecny jest Chrystus, którego mocą zgromadza się jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół”.

Jak widać, obok zasadniczej zbieżności, istnieje także pewna różnica w określeniu sposobu obecności Kościoła w lokalnych społecznościach i zgromadzeniach liturgicznych przez

³⁴ *Die Kirche*, Freiburg i. Br.² 1968 s. 105—106. Zob. także s. 281.

³⁵ Tamże, s. 107.

Künga i Sobór. Ten ostatni mówi, że Kościół jest w nich rzeczywiście obecny, zaś Küng twierdzi coś więcej: jest rzeczywiście obecny Kościół w sposób całościowy (*voll, ganz*). Czym zatem różni się rzeczywistość zwana Kościołem powszechnym od tej, która nosi miano lokalnego? Z przedstawionych wyżej zdań autora wynika — jak się wydaje — pewien paradoks: różnica ta jest nieistotna (gdyż istotne elementy Kościoła urzeczywistnia każda najmniejsza społeczność lokalna) i zarazem istotna: Kościół powszechny powstaje z jedności Kościołów partykularnych, która to jedność jest więcej niż związkiem czysto zewnętrznym! Wynikałoby z tego, że Kościół powszechny jest rzeczywistością inną i to pełniejszą, niż kościoły lokalne (które w relacji do tamtej już nie są „pełne”), gdyż powstał ze złączenia (nie tylko jurydycznego, lecz mistycznego) wielu bytów w jakimś sensie „mniejszych”.

Przedstawioną antynomię można próbować wyjaśnić porównaniem do obecności duszy w ciele w ujęciu tomistycznym. Podobnie jak dusza jest cała w całym ciele i cała w każdej jego części, tak Kościół uobecnia się całkowicie w wielu wspólnotach lokalnych i zgromadzeniach liturgicznych. Zaznaczyć by tu należało: Kościół jako misterium (duchowe i niepodzielne) a nie jako instytucja, gdyż w tym drugim sensie Kościół jest uwikłany w więzy przestrzenno-czasowe i jako taki nie jest zdolny do jakiegś „multilokacji”. W tym znaczeniu jest to jeden, widzialny Kościół, rozprzestrzeniony po całej ziemi.

Porównanie obecności Kościoła w lokalnych wspólnotach i zgromadzeniach liturgicznych do obecności duszy w ciele — niezależnie od tego, z jaką dokładnością objaśnia myśl Künga — nie wydaje się jednak trafne. Zakłada ono bowiem koncepcję Kościoła, którą można nazwać „platońską”. Koncepcja ta posługuje się ostrym odróżnieniem Kościoła jako misterium i Kościoła jako widzialnej instytucji, przy czym odnosi się wrażenie, że Kościół w tym pierwszym ujęciu jest czymś podobnym do platońskiej idei, która istniejąc samoistnie w jakimś oderwanym od ziemi świecie, może być odwzorowywana w niezliczonej ilości ziemskich egzemplarzy. Przy takim milczącym założeniu Kościół rzeczywiście może się odzwierciedlać tak samo w małej, jak i wielkiej społeczności, podob-

nie jak słońce odbija się tak samo, i w pełni, w małej jak i w wielkiej wodzie.

Platońską koncepcję Kościoła słusznie dezaprobuje sam autor: „Nie istnieją dwa Kościoły: jeden widzialny, drugi niewidzialny. Nie jest też tak, jakby w duchu platońskiego dualizmu i spirytualizmu — Kościół widzialny (jako pierwiastek materialno-ziemski) stanowił odwzorowanie właściwego, niewidzialnego, duchowo-niebiańskiego Kościoła”³⁶. W innym miejscu swego dzieła Küng pisze: „Czy prawdziwy Kościół da się po platońsku rozczepić na widzialno-empiryczny i niewidzialno-idealny? Czy nie widzieliśmy, że prawdziwy Kościół to zawsze jedno i drugie stanowiące jedność? I czy wtedy, gdy to, co widzialne jest rozdzielone, nie jest rozdzielone także to, co niewidzialne, tworzące z nim jedność”³⁷. Pogląd ten odpowiada Konstytucji *Lumen Gentium*. „Wyposażona zaś w organa hierarchiczne społeczność i zarazem Mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dary niebiańskie — nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne; przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego. Dlatego też na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do tajemnicy Słowa Wcielonego” (KDK 8).

Tak więc idąc z myślą H. Künga, należy stwierdzić, że Kościół jako misterium istnieje o tyle, o ile wciela się w pierwiastek ludzki, jeśli nie ma być czymś w rodzaju platońskiej idei, czy duszy świata i jeśli nie ma być po prostu utożsamiony z Chrystusem. Widać tu zgodność z myślą Rahnera, że Kościół jest to przyjęty przez wiarę i miłość Bóg w Jezusie Chrystusie istniejący tam i tylko tam gdzie jest faktycznie przyjęty i w tym stopniu, w jakim jest przyjęty³⁸. Innymi słowy, Kościół istnieje realnie wszędzie tam, gdzie dokonuje się wol-

³⁶ Tamże, s. 53; zob. cały punkt pt. *Im Sichtbaren unsichtbar*, s. 49—54.

³⁷ Tamże, s. 334.

³⁸ ... und eben diese ist die Kirche als Bleibendheit der Angenommenheit Christi durch die Menschen und so auch des angenommenen Christus, insofern dieser die definitive Selbstgabe und Selbstzusage Gottes an die Menschheit ist. Darum ist der wahre Selbstvollzug der Kirche dort und nur dort und nur insofern gegeben, als in ihr und durch sie der Mensch geöffnet ist auf Gott... HPTH, t. 1, s. 127.

na współpraca ludzi z Bogiem w dziedzinie łaski. Zauważyć tu jednak warto, że ta współpraca nie wyczerpuje się w jakimś jednym, konkretnym znaku. Znaków jest wiele, jak wielopłaszczyznową jest relacja egzystencji ludzkiej do Boskiej. Jak wobec tego należy rozumieć twierdzenie H. Künga, że w znaku zgromadzenia liturgicznego czy wspólnoty lokalnej Kościół jest całkowicie obecny?

Odpowiedź bynajmniej nie jest łatwa ze względu na niezmiernie trudne do dokładniejszego określenia pojęcie „obecności”³⁹. Nie podejmując w tym miejscu owego problemu — nie tylko teologicznego, ale także filozoficznego, zauważmy tylko, że Küng uzasadnia swoją tezę tym, że w każdym poszczególnym zgromadzeniu (bądź liturgicznym, bądź w sensie wspólnoty lokalnej) głosi się całą Ewangelię, dany mu jest cały Duch Święty, obecny jest cały niewidzialny Chrystus itp. Otóż, tak wprawdzie jest, ale Ewangelia, Duch Święty czy Chrystus to nie to samo, co Kościół. Można przyznać, że jest to Kościół w stanie czysto potencjalnym, ale nie aktualnym. Autor zakłada chyba pierwsze znaczenie, a we wniosku posługuje się drugim i tu — jak się wydaje — tkwi pewien błąd w jego rozumowaniu. Kościół w stanie aktualnym, to znaczy prawdziwy, urzeczywistniony Kościół na ziemi jest nie tyle Chrystusem, ile — jak powiedzieliśmy wyżej — obecnością Chrystusa. Różnica jest poważna, chociaż — jak to akcentuje K. Rahner — niezauważanie jej pozostaje odwieczną pokusą w Kościele⁴⁰. Tak więc twierdzenie H. Künga, że Kościół jest całkowicie obecny na każdym miejscu (*Als ob die Kirche nicht an jedem Ort ganz da wäre!*) nie jest w pełni słuszne, jeśli się rozumie Kościół w sensie aktualnym. Ani pojedyncza wspólnota lokalna, ani zgromadzenie liturgiczne, ani żaden inny konkretny znak nie jest w stanie uobecnić w sposób

³⁹ Zob. na ten temat jedyny w swym rodzaju we współczesnej literaturze teologicznej art. K. Rahnera *Über die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde*. W: *Die neue Gemeinde*, Mainz 1968 s. 11—22. Także B. Neunheuser, *De praesentia Domini in communitate cultus: quaestionis evolutio historica et difficultas specifica*. W: *Acta Congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II*, Romae 1968 s. 316—329.

⁴⁰ *Die Kirche ist die Präsenz Gottes (nicht der präsenste Gott, was krasse Häresie wäre und die ewige Versuchung der Kirche bleibt)...* HPTH, t. 1, s. 126. Zob. także m. in. Cz. Bartnik, *Kościół Boży*, Lublin 1970 s. 55.

adekwatny całej rzeczywistości Kościoła. Kościół jest „cały” dopiero wtedy, gdy się weźmie pod uwagę wszystkie znaki, w których Chrystus jest przyjmowany przez ludzi w wierze i miłości. Takim znakiem, czyli uwidocznieniem się łaski Bożej, jest również Sobór powszechny, akty papieża jako głowy Kościoła, Kongregacje rzymskie, objawy międzyludzkiej życzliwości dokonane „nie bez łaski Bożej” (KDK 16), a poza ramami Kościoła instytucjonalnego itp. Te znaki łaski Bożej w pewnym zakresie wykraczają poza granice jakiegokolwiek wspólnoty lokalnej, a tym bardziej zgromadzenia liturgicznego. Wprawdzie eklezjalna rzeczywistość tych znaków uobecnia się również w ramach konkretnych wspólnot, ale nie w sposób adekwatny, poza tym nie zawsze w ramach jakiejś formalnej wspólnoty, jak w ostatnim przykładzie. To, co nazywa się „Kościółem powszechnym” jest zawsze bogatsze niż to, co uobecnia w sobie jakiś kościół lokalny. W przeciwnym razie należałoby powiedzieć, że owa „powszechność” jest ogólnym pojęciem, które urzeczywistnia się tylko w konkretnych, jakie stanowią lokalne wspólnoty, a ostecznie poszczególne osoby. Tak jednak nie jest. Kościół powszechny nie jest bynajmniej Kościołem „ogólnym”, lecz przeciwnie — konkretnym, a co za tym idzie — rzeczywiście istniejącym jako powszechny. Można nawet powiedzieć, że Kościół powszechny w pewnym sensie istnieje „bardziej” niż kościoły lokalne czy poszczególne osoby, gdyż będąc ich jednością (co nie znaczy „sumą”⁴¹) stanowi większą pełnię bytu. Nie jest oczywiście jakąś substancją mającą istnienie niezależne od osób, zrzeszonych aktualnie i potencjalnie w lokalne wspólnoty, lecz istniejąc w nich i przez nie⁴² istnieje „bardziej” od nich w tym sensie, w jakim społeczeństwo istnieje bardziej od poszczególnych osób, chociaż poza nimi jako takie nie istnieje będąc zarazem czymś więcej niż ich sumą. Ponadto trzeba pamiętać, że Kościół istnieje i poza widzialną wspólnotą.

Jednakże prawdą jest również, jak widzieliśmy, że poszczególne zrzeszenia wiernych nie są wyłącznie częściami składowymi Kościoła powszechnego, lecz każde z nich stanowi pew-

⁴¹ Zob. C. Vaggagini, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959 s. 90.

⁴² J. Leclercq, *L'Assemblée locale dans la communion de l'Église universelle*, La Maison Dieu (1964) nr 79 s. 83.

ną całość zasługującą na miano kościoła, Ciała Chrystusowego itp. Jest to jednak pewna całość nie całkowita. W każdej prawowitej wspólnotcie lokalnej i w każdym zgromadzeniu liturgicznym urzeczywistniają się istotne elementy konstytutywne Kościoła na ziemi, choć zawsze w pewien sposób ograniczony, nie całkowity. Dzięki temu właśnie takie zgromadzenie zasługuje prawdziwie na miano kościoła, choć nie jest to kościół „pełny”, nie tylko w prawn-administracyjnym, ale i w ontologicznym tego słowa znaczeniu. Wśród tych elementów słusznie wymienia Küng — powtarzając zresztą zdanie Soboru Watykańskiego II — Ewangelię głoszoną w całej, nie tylko częściowej swej treści, pełnię Ducha Świętego oraz szczególną i niepodzielną obecność Chrystusa ujawniającą się w celebracji Eucharystii. Te elementy stanowią istotę Kościoła i tam gdzie one się urzeczywistniają, uobecniają się Kościół. W tym sensie teza Künga jest słuszna, aczkolwiek przymiotniki *voll* i *ganz* mogą być przyczyną dużych nieporozumień.

Widzieliśmy wyżej, że dla Martimorta w zgromadzeniu liturgicznym uobecniał się Kościół przede wszystkim jako społeczność — reprezentacja ludu Bożego w danym miejscu. Küng widzi specyficzny sposób urzeczywistniania się Kościoła w poszczególnych zgromadzeniach czy gminach jakby w pierwiastku mistycznym: zgromadzenie liturgiczne jest Kościołem, ponieważ w nim obecny jest Chrystus, a wraz z Nim Duch Święty, Ewangelia, Obietnica Ojca itp. Autor zaś zakłada, że istotę Kościoła stanowi nic innego, tylko obecność Chrystusa. Już na przykładzie tych dwóch autorów widać, jak pojmowanie sposobu urzeczywistniania się Kościoła w zgromadzeniu uzależnione jest od wizji istoty Kościoła, jaką się posługuje każdy z nich.

Küng nie przeczy oczywiście, że Kościół jest obecnością Chrystusa w społeczności — wspólnotcie. Niemniej, należy się tego doczytać w innych miejscach jego dzieła. Gdyby natomiast wziąć pod uwagę tylko zacytowane wyżej passusy mające dowodzić, że każde najmniejsze zgromadzenie jest Kościołem, bo w nim jest cały Chrystus, cała Ewangelia itd. można by słusznie zapytać, czy ta sama argumentacja nie dowiodłaby również, że także każda poszczególna jednostka — osoba wierząca w Chrystusa jest Kościołem? Przecież w niej tak-

że zamieszkuje przez wiarę cały Chrystus, dana jest jej cała obietnica Ojca itd.

Wymieniane przez Künga istotne elementy konstytutywne Kościoła urzeczywistniają się najpełniej w celebracji misterium Eucharystii. W ramach tego misterium (choć nie wyłącznie) głoszona jest Ewangelia, udzielana jest łaska Ducha Świętego i w wieloraki sposób (por. KL 7) uobecnia się Chrystus. Wydaje się zatem, że jeżeli zgromadzenie liturgiczne można w prawdziwym tego słowa znaczeniu nazywać kościołem, to w głównej mierze dlatego, że jest ono najczęściej, choć nie zawsze „miejscem” sprawowania Eucharystii, która w najwyższym stopniu aktualizuje Kościół, innymi słowy czyni go „wydarzeniem” Zwrócił na to uwagę K. Rahner. Jego refleksje na ten temat mają charakter zasadniczo spekulatywny i — jak podkreśla B. Neunheuser⁴³ — zaważyły wyjątkowo na rozwoju współczesnej teologii kościoła lokalnego. Czasowo są wcześniejsze niż refleksje Künga, merytorycznie jednak bardziej wnikliwe, dlatego można je potraktować jako pogłębienie i uściślenie jego twierdzeń.

III. URZECZYWISTNIANIE SIĘ KOŚCIOŁA W MISTERIUM EUCHARYSTII W KONCEPCJI K. RAHNERA

K. Rahner nie zajmuje się specjalnie problemem teologii zgromadzenia liturgicznego, lecz traktuje go łącznie z zagadnieniami o szerszym zasięgu — z teologią kościoła lokalnego, sposobów urzeczywistniania się Kościoła, sakramentów, a zwłaszcza Eucharystii. Mimo to jego wypowiedzi wnoszą do naszego tematu bardzo wiele z punktu widzenia systematyczno-spekulatywnego. Między innymi autor odpowiada dlaczego i w jakim sensie kościół lokalny jest prawdziwie kościołem⁴⁴:

⁴³ *Eglise universelle et Eglise locale*. W: *L'Église de Vatican II*, t. 2, Paris 1966 s. 621.

⁴⁴ *Zur Theologie der Pfarre*, s. 27—39. Przedstawione w tym rozdziale poglądy autor powtórzył z niewielkim poszerzeniem w: K. Rahner, J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Freiburg im Br. 1961 s. 13—36, oraz w: *Quelques réflexions sur les principes constitutionnels de l'Église*. W: *L'Épiscopat et l'Église universelles*, Paris 1962 s. 541—562, wreszcie w: *HPTH*, t. 1, s. 181—205 z nieco innego punktu widzenia.

1) nazywanie w Piśmie św. Nowego Testamentu wspólnot miejscowych „kościółami” nie jest oparte na zasadzie *pars pro toto*, lecz na swoistej myśli teologicznej, sięgającej w głąb Starego Testamentu, gdzie mała liczebnie „Rzesza” staje się podmiotem obietnic Bożych danym całemu Izraelowi, oraz 2) najbardziej intensywną formą urzeczywistniania się Kościoła jako „wydarzenia” jest celebrowanie Eucharystii, zatem gdzie Eucharystia, tam Kościół.

„Kościół — wywodzi Rahner — jest w najgłębszej swej istocie historyczną obecnością (*Anwesendbleiben*) wcielonego Słowa Bożego w świecie”⁴⁵. Tak pojęty Kościół jest także z istoty swej wspólnotą świętych i jako taki powinien ciągle na nowo stawać się jako Kościół-wydarzenie⁴⁶. Trwałość i żywotność bowiem jakiegokolwiek społeczności, Kościoła nie wyłączając, zależy od tego właśnie, czy wciąż się aktualizuje we właściwych sobie formach⁴⁷. Otóż taką formą, w której Kościół w najbardziej intensywny sposób okazuje się tym, czym jest, czyli staje się „wydarzeniem”, jest sprawowanie Eucharystii. Tu bowiem uobecnia się Chrystus nie tylko jako zbawca i Pan swego Ciała, ale uwidacznia się i urzeczywistnia najbardziej jedność wierzących z Chrystusem i wzajemnie między sobą, tu ukazuje się postać eschatologiczna społeczności świętych, jak również uobecnia się początek Kościoła — ofiara krzyżowa Chrystusa, tu ukazuje się charakter hierarchiczny Ludu Bożego itp., krótko mówiąc w zgromadzeniu eucharystycznym Kościół jest najbardziej „zgęszczony”⁴⁸. Tak odpowiedziałby Rahner na nasze pytanie: jak, dzięki czemu doko-

⁴⁵ *Die Kirche ist in ihrem tiefsten Wesen das geschichtliche Anwesendbleiben des fleischgewordenen Wortes Gottes in der Welt. Zur Theologie der Pfarre*, s. 31.

⁴⁶ O relacji Kościoła — instytucji do Kościoła wydarzenia zob. również Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 114—120.

⁴⁷ *Kirche und Sakramente*, s. 19.

⁴⁸ *in ihr (= in der Eucharistie) ist die Kirche ganz versammelt*. HPTh, t. 1, s. 234. Por. zdanie Jungmanna: *Im vollkommenen Sinne wird der Gottesdienst der Kirche verwirklicht in der Feier der Eucharistie, weil in der Eucharistie, in dem einen Brot die Kirche am intensivsten versammelt, also Kirche ist, weil darin das innerste Gesetz der Kirche zur Geltung kommt... Liturgie. Wort und Begriff*. W: *Sacramentum Mundi*, t. 3, Freiburg i. Br. 1969 kol. 258.

nuje się urzeczywistnianie Kościoła w zgromadzeniu liturgicznym, w sposób właściwy i wyłączny dla tegoż zgromadzenia. Można zatem powiedzieć — twierdzi dalej autor — że Eucharystia istnieje dzięki Kościołowi i odwrotnie: Kościół istnieje dzięki Eucharystii⁴⁹. To właśnie sprawia, że kościoły lokalne i ich liturgiczne zgromadzenia są w prawdziwym tego słowa znaczeniu kościołami, nie tylko częściami składowymi Kościoła powszechnego.

„Eucharystia — pisze Rahner — jako lokalne wydarzenie dokonuje się nie tylko w Kościele; Kościół sam staje się wydarzeniem w najbardziej intensywnym sensie dopiero w lokalnej celebracji Eucharystii. Stąd ostatecznie pochodzi fakt, że w Piśmie św. samą pojedynczą gminę nazywać można *ek-klesia*, czyli można jej nadać to samo imię, które nosi również jedność wszystkich wierzących rozproszonych po ziemi. Nie tylko jest prawdą: Eucharystia istnieje ponieważ jest Kościół, ale w prawidłowym sensie jest także prawdą: Kościół istnieje, bo jest Eucharystia⁵⁰. Kościół, także jako całość, istnieje i utrzymuje się tylko dlatego, że wciąż na nowo urzeczywistnia się w tym jednym i obejmującym go wydarzeniu — Eucharystii. Ponieważ zaś wydarzenie to jest z istoty swojej wydarzeniem lokalnym, dokonującym się w określonym punkcie przestrzeni i czasu w łonie jakiejś wspólnoty lokalnej, dlatego kościół lokalny nie jest tylko — w pewnym uzupełniającym sensie — agenturą ufundowaną przez Kościół powszechny, który równie dobrze mógłby bez niej się obejść, lecz jest on wydarzeniem tegoż Kościoła powszechnego⁵¹.

Rahner unika jednostronności zaznaczając wyraźnie, że Eucharystia jest najwyższą formą aktualizacji Kościoła, ale nie jedyną⁵² oraz, że w społeczności, wśród której sprawuje

⁴⁹ *Zur Theologie der Pfarre*, s. 32; *Kirche und Sakramente*, s. 76.

⁵⁰ I. Dalmais, *Initiation à la liturgie*, Paris 1958 s. 55.

⁵¹ *Zur Theologie der Pfarre*, s. 32—33. Teza autora w tej warstwie, gdzie akcentuje lokalność gminy chrześcijańskiej słusznie została uzupełniona m. in. przez Blöchlina (Die heutige Pfarrei, s. 195—196) oraz L. A. Szafrńskiego (W poszukiwaniu teologii parafii, Roczniki teologiczno-kanoniczne 12 (1965) z. 3 s. 39). Rahner nie uwzględnił bowiem w tej publikacji ugrupowań opartych na więzach nie przestrzennych, ale socjologicznych, psychologicznych („parafia personalna”) itp.

⁵² *Zur Theologie der Pfarre*, s. 37. Szerzej o urzeczywistnianiu się Kościoła pisze autor w HPTH, t. 1, s. 233—236.

się misterium Eucharystii uobecnia się cały Kościół, ale nie wyczerpująco⁵³. Widać tu słuszne uściślenie myśli Künga, który twierdzi po prostu, że w takim wypadku uobecnia się Kościół w pełny sposób, czyli całkowicie⁵⁴.

Korekta Rahnera jest dużej wagi ze względu na konsekwencje teoretyczne i praktyczne. W tym stopniu bowiem, w jakim sprawowanie Eucharystii w danym miejscu uobecnia Kościół, przysługuje lokalnemu przedstawicielowi kapłaństwa hierarchicznego autonomia w posługiwaniu się swą władzą, co wynika właśnie stąd, że kościół lokalny jest prawdziwie kościołem mocą dokonującego się w nim misterium Eucharystii, a nie jako ekspozytura Kościoła powszechnego⁵⁵. Odwrotnie: o ile Eucharystia, a także inne formy urzeczywistniania się Kościoła w łonie jakiejś wspólnoty lokalnej nie są w stanie urzeczywistnić go w całej pełni, czyli we wszystkich aspektach, o tyle taka wspólnota nie może czuć się samowystarczalną, lecz winna pozostać otwartą ku jedności z innymi wspólnotami, aby przez wymianę dóbr nadprzyrodzonych w wierze i braterskiej miłości dopełnić w sobie to, czego jej nie dostaje. Tak więc stanowisko Künga, akcentując zbyt jednostronnie⁵⁶ — jak się zdaje — „kościelność” poszczególnych wspólnot, a nawet zgromadzeń liturgicznych może prowadzić do pojęcia swego rodzaju „autokefalii” tychże wspólnot. Przy twierdzeniu, że zgromadzenie liturgiczne jest Kościołem, należy zatem pamiętać, że oznacza i urzeczywistnia Kościół cały, ale nie całkowicie⁵⁷.

⁵³ *Episkopat und Primat*, Freiburg i. Br.² 1963 s. 28—29.

⁵⁴ *Die Kirche*, s. 105—106; por. s. 13 nin. artykułu.

⁵⁵ *Episkopat und Primat*, s. 21—30. Autor dowodzi, że relacja między władzą papieską a biskupią jest odbiciem relacji między Kościołem lokalnym a powszechnym: *Dieser (= Episkopat) muss daher alle die Rechte und Gewalten haben die ihm zukommen müssen, wenn einerseits die Kirche dort wo der einzelne Bischof regiert, als ganze (was nicht heisst: gänzlich) und in ihrem höchsten Akt zur geschichtlichen Erscheinung und Greifbarkeit kommen soll...*, s. 28—29.

⁵⁶ Zwraca na to uwagę m. in. F. Haarsma w art. *Institution und Ereignis (Zur Amsterdames Studenteneklesia)*. W: *Diskussion um H. Küng „Die Kirche”*, s. 288—293.

⁵⁷ W wyrażeniu tym nie ma sprzeczności, chodzi bowiem tu tylko o nieadekwatność partycypowania w jakiejś nieskończonej, a niepodzielnej rzeczywistości. Por. scholastyczne *adagium* odnośnie do widzenia uszczęśliwiającego Boga: *Deus videtur totus, sed non totaliter*.

IV. TOŻSAMOŚĆ ZGROMADZENIA EUCHARYSTYCZNEGO I KOŚCIOŁA W UJĘCIU N. AFANASJEW A

Przypomnienie przez Rahnera patrystycznej tezy o realizacji Kościoła w Eucharystii stanowi pewien pomost do teologii prawosławnej w wersji Afanasjewa⁵⁸, doskonale objaśniającej naszą problematykę z punktu widzenia eucharystologii. Przedstawimy tu główne jego myśli, pomijając wywody biblijne, do bierane wprawdzie bardzo trafnie, ale interpretowane — jak się wydaje — zbyt apriorycznie. Tezę autora można sformułować następująco: Kościół jest zgromadzeniem eucharystycznym. Innymi słowy, zgromadzenie eucharystyczne jest sakramentem Kościoła, nie tylko sakramentem „w Kościele”; przy czym Afanasjew po prostu utożsamia te dwie rzeczywistości, przez Kościół jednak rozumiejąc kościół lokalny. W rezultacie uważa za fundamentalną zasadę eklezjologiczną, że w jednym kościele lokalnym może się odbywać tylko jedno zgromadzenie eucharystyczne. Autor ubolewa więc nad faktem, że zasada ta została zastąpiona przez inną: nie zgromadzenie eucharystyczne lecz biskup stał się podstawą jedności kościoła lokalnego. Skutkiem tego, mimo prób zachowania jedności pomiędzy wieloma zgromadzeniami eucharystycznymi na obszarze rządzonym przez danego biskupa (to było — zdaniem autora — celem rzymskiej praktyki *fermentum*)⁵⁹, nieuchronnie nasiłał się proces rozczłonkowania oraz indywidualizacji życia kościelnego. Dopuszczając raz możliwość sprawowania Eucharystii dla dobra pewnej grupy wiernych trudno było nie przyznać tego samego prawa kilku, czy nawet jednej osobie. Eucharystia w pustej świątyni — oto kres jej indywidualizacji. Zgromadzenie zostało zastąpione przez osobę mającą prawo celebrowania Eucharystii. Tymczasem — twierdzi Afanasjew — pobożność kościelna ma charakter zgromadzeniowy (*une piété, koiné pantes*), toteż nie ma w Kościele aktów sakramentalnych

⁵⁸ *Le sacrement de l'assemblée. Communication faite à la Semaine d'études liturgique, à l'Institut de Théologie Orthodoxe de Paris* (juillet 1953). W: *Internationale kirchliche Zeitschrift*, Jg 46 (64) 1956, H. 4 (256), s. 200—213.

⁵⁹ Por. A. L. Szafranski, *Kapłaństwo hierarchiczne i kapłaństwo wiernych w sprawowaniu liturgii Kościoła*. W: *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1967 s. 104.

(chodzi więc nie tylko o Eucharystię), które mogłyby być sprawowane dla pożytku pewnych tylko jego członków przy nieobecności innych⁶⁰. W jednej z późniejszych publikacji⁶¹ Afanasjew w sposób jeszcze bardziej radykalny głosi tzw. „eklezjologię eucharystyczną”, którą widzi u początków Kościoła. „Podstawą jedności Kościoła w tej koncepcji — notuje ks. T. A. Zajkowski — jest najwcześniej już uświadamiany, nadprzyrodzony dar Eucharystii. Gdy Chrystus w czasie sprawowanej liturgii nam się udziela dzięki swej miłości, dając nam do spożywania swoje Ciało i Krew — wówczas faktycznie jesteśmy Kościołem (zgromadzeniem) Chrystusowym i stajemy się Ciałem Chrystusa. W takim ujęciu byłoby czymś absurdalnym utrzymywanie prymatu jurysdykcyjnego: nikt bowiem nie może mieć jurysdykcji nad Ciałem Chrystusa, którym się stają ci, co je spożywają. O jedności więc decyduje wspólna Eucharystia i braterskie ustosunkowanie się (*acceptatio communis*)”⁶².

Wydaje się, że pogląd Afanasjewa, jakkolwiek w dużej mierze słuszny i bliski wielu wyrażeniom Soboru Watykańskiego II⁶³, można jednak uważać za klasyczny przykład tego sposobu myślenia w chrześcijańskiej teologii, który przesadnie akcentuje rolę Eucharystii w całokształcie życia Kościoła, aż do jej prostego utożsamienia z Kościołem włącznie. Należą tu niektóre twierdzenia A. G. Martimorta, a jeszcze bardziej H. Künga, ale koncepcja Afanasjewa jest przykładem skrajnym. Wprawdzie słuszne są twierdzenia, że celebrowanie Eucharystii jest *par excellence* sakramentem kościoło-twórczym, co oznacza m.in. zgromadzeniowo-twórczym i że wobec tego sprawowanie jej w mniej lub więcej pustej świątyni jest zagrożeniem dla jej istotnego przeznaczenia, podobnie jak sprawowanie jej w duchu niewłaściwego indywidualizmu⁶⁴, jednak pamiętać należy, że ani Eucharystia nie jest jedynym znakiem kościoło-twór-

⁶⁰ Tamże, s. 206—207.

⁶¹ N. Afanassief — N. Koulomzine — J. Meyendorf — A. Schmemmann, *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel—Paris 1960.

⁶² Zob. recenzję powyższego dzieła: *Studia theologica Varsaviensia* 5 (1967) nr 2 s. 318—320.

⁶³ T. A. Zajkowski, *rec. cyt.*, s. 319.

⁶⁴ Zob. J. A. Jungmann, *Vom Sinn der Messe als Opfer der Gemeinschaft*, *Einsiedeln* 1955 s. 62—67.

czym (jest nim także np. biskup)⁶⁵, ani też zgromadzenia stanowiącego jej nieodzowny kontekst nie należy postulować jednostronnie w sensie zebrania aktualno-materialnego. W przeciwnym razie całą wielowiekową tradycję odprawiania Mszy św. tzw. „prywatnych”⁶⁶, co do dnia dzisiejszego w Kościele rzymsko-katolickim jest uprawnione (zob. odn. 27), należałoby uznać jednoznacznie za wypaczenie myśli Chrystusa i pierwotnego Kościoła, co z wielu powodów, których tu nie sposób wyliczać, jest nie do przyjęcia.

Zgromadzenie liturgiczne nie jest po prostu Kościołem. Przeciwną opinię można by podtrzymywać tylko przy skrajnie pneumatologicznej koncepcji Kościoła. Zgromadzenie jest znakiem Kościoła, a więc, jak każdy znak, z natury swej nie zastępuje i nie wyczerpuje całej rzeczy oznaczanej. Podobnie jak Kościół jest znakiem Chrystusa i wobec tego — co akcentuje słusznie Rahner⁶⁷ — nigdy nie należy zapominać o ich nie-identyczności, tak i zgromadzenie liturgiczne jest znakiem Kościoła pielgrzymującego, jako wspólnoty wszystkich wierzących w Duchu Świętym, a więc wydarzeniem, które tę wspólnotę w danym punkcie czasu i przestrzeni aktualizuje,

⁶⁵ Odnośnie do poglądu Afanasjewa na ten temat pisze Jungmann: *Es ist darin verkannt dass es neben dem Sakrament der Eucharistie als Kirchenbildende Kraft auch die hierarchische Regierungswalt gibt, die ihrer Natur entsprechend eine grössere Reichweite haben muss als die eucharistische Gemeinschaft... Die Liturgie im Leben der Pfarre. W: Die Pfarre, Freiburg i. Br. 1956 s. 70—71.*

⁶⁶ Jak zauważa A. Kirchgässner pojęcie Mszy św. „prywatnej” od r. 1958 (data wydania *Instrukcji o muzyce świętej i liturgii*) zostało zniesione, pozostała wszakże sama rzecz. *Der Mensch im Gottesdienst, Liturgisches Jahrbuch, 15 (1965) z. 4 s. 230—231.* Por. wypowiedź Pawła VI: *Non enim fas est... Missam, quam „communitariam” dicunt, ita extollere ut Missis quae privatim celebrentur derogetur.* *Enc. Mysterium Fidei, AAS 57 (1965) s. 755.*

⁶⁷ HPTH, t. 1, s. 140; zob. także H. Bogacki, *Mysterium Kościoła pielgrzymującego.* W: *Kościół w świetle Soboru*, Poznań 1968 s. 85—94. Autor pisze m. in.: „Pojmowanie Kościoła jako narzędzia w ręku Boga dla realizacji Królestwa Bożego zabezpiecza przed przesadnym utożsamianiem Kościoła z Jezusem Chrystusem, jakie niejednokrotnie występowało w eklezjologii katolickiej i prowadziło do „absolutyzowania” Kościoła jako instytucji wraz ze wszystkimi przejawami jego działalności. Wtedy wszelkie formy życia Kościoła przedstawiano jako nie podlegające dyskusji, najlepsze i najwspanialsze osiągnięcia. Na Kościół i przejawy jego życia przenoszono przymioty Boże, wszystko w Kościele pojmowano jako Boskie, zaś ludzki element ginął i rozpyływał się w dominującym pierwiastku Boskim” (s. 87).

ale zawsze w sposób niedoskonały, ograniczony, nieadekwatny. W tym sensie zgromadzenie liturgiczne nie jest Kościołem, jak Kościół nie jest Chrystusem.

V. UWAGI KOŃCOWE

Najgłębszym powodem zbyt daleko posuniętego utożsamiania zgromadzenia liturgicznego z Kościołem, najpierw lokalnym, a wtórnie także do pewnego stopnia z powszechnym, wydaje się być istotna nieprzejrzystość relacji symbolu do rzeczy symbolizowanej w ogóle. Istotną funkcją symbolu jest bowiem w pewien sposób łączyć noetycznie i ontologicznie rzecz podlegającą bezpośrednio poznaniu zmysłowemu i pojęciu z rzeczą podlegającą temu poznaniu tylko wtórnie i częściowo. Ta funkcja łączenia kryje w sobie zawsze pewne elementy nie dające się sprecyzować jednoznacznie i adekwatnie, innymi słowy zawsze do pewnego stopnia pozostają otwarte pytania: 1) jaka jest natura owego połączenia; tutaj zachodzi rozbieżność koncepcji filozoficznych; 2) w jakim stopniu to połączenie dokonuje się faktycznie, nie tylko postulatywnie, wreszcie 3) jaka jest natura rzeczy oznaczanej. Zwłaszcza to ostatnie pytanie wręcz wyklucza możliwość adekwatnej odpowiedzi, w przeciwnym razie symbol przestałby być symbolem, czyli czymś co ułatwia poznanie i zetknięcie się z rzeczą bezpośrednio niepoznawalną i nieosiągalną. Te pytania, na które z założenia trudno czy nawet wcale nie można znaleźć odpowiedzi jednoznacznej i adekwatnej, sprawiają, że w oznaczeniu wewnętrznej treści (*res et sacramentum*) zgromadzenia liturgicznego zauważa się różnorodność koncepcji, często brak ścisłości, a niekiedy ekstremizm.

Dla ustalenia właściwych choć z konieczności tylko ogólnych norm pozwalających uniknąć przesady w pojmowaniu znaczeniowości zgromadzenia liturgicznego i konsekwentnie jego roli w życiu Kościoła, należy pamiętać o następujących zasadach określających naturę i funkcje symbolu w ogóle: 1) istnieje realna różnica między symbolem a rzeczywistością symbolizowaną, aczkolwiek symbolu nie należy pojmować na sposób platoński, tzn. jako „naczynia” wypełnionego duchem

wą treścią⁶⁸, lecz jako samourzeczywistnienie (*Sichsetzen*) tej-że treści. Zapoznanie tej zasady, tzn. utożsamianie symbolu z rzeczą symbolizowaną prowadzi w religii do ubóstwienia symbolu, czyli rozmaitych form idololatrii; 2) symbol nie tylko oznacza, wskazuje rzeczywistość znajdującą się jakoby poza nim, lecz ją realnie uobecnia. W przeciwnym razie symbol staje się pustym w sobie „szyfrem”, co — przez reakcję — musi w religii prowadzić do obrazoburstwa w szerokim tego słowa znaczeniu i do pomniejszenia roli symbolu; 3) symbol nigdy nie uobecnia całej rzeczywistości symbolizowanej, lecz jest ograniczonym, niepełnym jej wyrazem⁶⁹.

Zgodnie z powyższymi zasadami należy przyjąć, że choć zgromadzenie liturgiczne nie jest pustym obrazem Kościoła, lecz jego prawdziwym urzeczywistnieniem się, to jednak istnieje realna różnica między jednym i drugim. Kościół jako całość jest bowiem rzeczywistością bogatszą niż jego uobecnienie w jakimkolwiek znaku (symbolu). Dopiero wszystkie te znaki — również i nie objęte teologiczną klasyfikacją — wzięte razem oddają — w naszych możliwościach — w sposób najszerszy obecność Chrystusa w świecie. Oczywiście wszystkie znaki razem nie dają również pełni Kościoła, ani też nie można ich sumować, gdyż każdy z nich oznacza Kościół w sobie właściwym wymiarze. Zgromadzenie liturgiczne jest jednym z owych znaków, owszem — przy spełnieniu pewnych warunków — najważniejszym, jednak nie urzeczywistnia w sobie w sposób wyczerpujący tego co symbolizuje (por. KL 9), ani z nim się nie utożsamia. I w tym znaczeniu nie jest Kościołem.

W pewnym znaczeniu jednak, sobie tylko właściwym, zgromadzenie liturgiczne jest kościołem. Widzieliśmy w tym względzie uzasadnienia Martimorta, Künga, Rahnera. Wydaje się, że stosunkowo najpełniejszą odpowiedź na pytanie o sposób urzeczywistniania się misterium Kościoła w zgromadzeniu liturgicznym można uzyskać przez złączenie w jedno twierdzeń wszystkich tych autorów. Można by zatem powiedzieć,

⁶⁸ Por. K. Rahner, *Herz*. W: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 1, München 1962—1963 s. 693.

⁶⁹ Zob. J. Splett, *Symbol*. W: *Sacramentum mundi*, t. 4, Freiburg 1969 s. 785—786.

że zgromadzenie liturgiczne jest kościołem jako pewna całość mająca w sobie istotne jego elementy, jest bowiem w danym punkcie czasu i przestrzeni reprezentacją nowego Ludu, powołanego przez Boga w Duchu Świętym i pełniłości wielkiej (por. KK 26; 1 Tes 1, 5), przeżywającą w wierze i miłości spotkanie z Chrystusem, obecnym tutaj w sposób niepodzielny, wieloraki i szczególny, zwłaszcza w misterium Eucharystii. Ta szczególna obecność Chrystusa (KL n. 7), a zarazem szczególna możliwość jej egzystencjalnego przeżycia w wierze i miłości stanowi *proprium* zgromadzenia liturgicznego w porównaniu z innymi znakami Kościoła.

Przy końcu rozważań przedstawionych w tej rozprawie zwróćmy uwagę na samą istotę urzeczywistniania się Kościoła w jakimkolwiek znaku, a przez to i w zgromadzeniu liturgicznym. To bowiem wydaje się konieczne dla właściwego zrozumienia tego, o czym mówiliśmy: owego sposobu aktualizacji misterium Kościoła w zgromadzeniu.

Jedynym właściwie pojętym miejscem urzeczywistniania się Kościoła jest człowiek. „Kościół naprawdę urzeczywistnia się tam i tylko tam i tylko w tym stopniu, w jakim przez niego i w nim człowiek pozostaje otwartym wobec Boga” — pisze K. Rahner⁷⁰: jest on trwałą obecnością Chrystusa przyjętego przez ludzi, lub inaczej: Prawdą i Miłością Boga uobecnioną przez wiarę i miłość ludzi⁷¹. Tak więc poza wiarą i miłością i tym wszystkim, co przez nie zostało utworzone, Kościół nie istnieje⁷². Wynika to także z prostej refleksji filozoficznej: żadna rzeczywistość natury duchowej (a taką jest Kościół) nie może istnieć ani być budowaną poza sferą ducha. Wprawdzie duchowa rzeczywistość Kościoła pielgrzymującego jest zawsze złączona z pierwiastkiem materialnym, jak znak z oznaczoną treścią, jednak „to, co ludzkie, jest podporządkowane Bożemu i skierowane do Bożego, widzialne do niewidzialnego, życie czynne do kontemplacji, a doczesne do miasta przyszłego, którego szukamy” (KL 2). To zatem, co samo w sobie nie

⁷⁰ *Darum ist der wahre Selbstvollzug der Kirche dort und nur dort und nur insofern gegeben, als in ihr und durch sie der Mensch geöffnet ist auf Gott...* HPTh, t. 1, s. 127.

⁷¹ Tamże, s. 126—137.

⁷² Por. H. Küng, *Die Kirche*, s. 47—48.

jest duchowe, np. liturgia w swej warstwie zewnętrzno-rytualnej, o tyle stanowi prawdziwe urzeczywistnianie się Kościoła, o ile służy temu, co duchowe, to znaczy zaistnieniu lub wzrostowi wiary i miłości. Istotą urzeczywistniania się Kościoła i ostatecznym celem wszystkich jego działań jest więc osobowe zjednoczenie ludzi z Bogiem przez wiarę i miłość, wszystko inne zaś może pełnić wobec tego celu rolę jedynie służebną.⁷³

Die liturgische Versammlung und die Mysterium der Kirche in der modernen Theologie

Zusammenfassung

Seit dem Erscheinen der Enzyklika *Mediator Dei* bis zum heutigen Tag nehmen wir eine intensive Entwicklung der Theologie liturgischen Versammlung wahr. Bisher schrieb man über dieses Thema in einer Weise, die man beschreibend — kontemplativ nennen könnte. Von Seiten der systematisch-philosophischen Theologie macht sich der Mangel eines tieferen, allgemeineren Gesichtspunktes dieses Problems fühlbar. Diese Abhandlung bewertet und stellt Reflexionen von eben dieses Typus vier Theologen — A. G. Martimort, H. Küng, K. Rahner und N. Afanasjew dar. Der Artikel hebt die Kompliziertheit des Problems und gleichzeitig die Notwendigkeit einer gemäßigten Ansicht über den kirchlichen Inhalt der liturgischen Versammlungen vor. Es ist wahr, dass die liturgische Versammlung auf eine gewisse eminente Weise das Mysterium der Kirche aktualisiert; man darf jedoch dabei nicht vergessen; dass es viele andere Weisen gibt, die den Glauben, die Hoffnung und die Liebe des Gottesvolkes stär-

⁷³ Denn schliesslich ist alles in der Kirche lebendige Realisation glaubender, hoffender Liebe. Rahner, HPT_h, t. 1, s. 211. Podobnie w: *Wort und Eucharistie. Schriften zur Theologie*, t. 4, Einsiedeln 1961, s. 327; zob. także: *Jednostka w Kościele*. W: *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965 s. 158—160; J. Ratzinger, *Kirche*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 6, Freiburg i. Br. 1961 kol. 180; Paweł VI, *Przemówienie na zakończenie III sesji Soboru Watykańskiego II*, AAS 56 (1964) s. 1014 (cyt. za: B. Przybylski, *Matka Boża w Kościele*. W: *Kościół w świetle soboru*, s. 301); zob. także piękne zdania o prymacie miłości w życiu Kościoła w enc. *Ecclesiam suam*, AAS 56 (1964) s. 635—636; zob. również B. Neunheuser, *De praesentia Domini, in communitate cultus: quaestionis evolutio historica et difficultas specifica*. W: *Acta Congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romae 1968 passim*.

ken und so das Wesen der Kirche verwirklichen. Es gibt eine Art übertriebener Ansichten über den kirchlichen Inhalt in den liturgischen Versammlungen, die beide Wirklichkeiten identifizieren. Da würde folgerichtig zur Autokefalia der einzelnen Gemeinden führen. Und im Gegenteil: das Übersehen der Wahrheit, dass jede liturgische Versammlung, gemäss der Hl. Schrift in gewisser Hinsicht eine Kirche ist, beraubt unter anderem die einzelnen Gemeinschaften des Altars der ihnen gebührenden Autonomie und frommen Initiative im Bilden eigener liturgischer Formen.

K. Waloszczyk