

HENRYK JANUS

WEWNĘTRZNY ZWIĄZEK CHRYSYDUSA Z KOŚCIOŁEM W ASPEKCIE JEDNOŚCI KOŚCIOŁA WEDŁUG Y. CONGARA

Treść: Wstęp; I. Nauka Pisma św.; II. Refleksje teologiczne.

WSTĘP

Problem powiązania Chrystusa i Kościoła w różnorodnych aspektach obecny jest często w pismach znanego teologa francuskiego Y. Congara. Szczególnie ważny jest aspekt powiązania wewnętrznego. Chrystus mianowicie nie tylko kieruje Kościołem, nie tylko stanowi model i cel życia Kościoła; w tych przypadkach można byłoby mówić o zewnętrznych związkach zachodzących między Chrystusem i Kościołem. Stanowi On również wewnętrzną zasadę życia Kościoła, docierając wręcz do wnętrza jego istoty. W rezultacie powstaje swego rodzaju mistyczna identyfikacja między Chrystusem i Kościołem, która z kolei stanowi jedną z form jego jedności. W niniejszym artykule omówimy najpierw doktrynę Pisma św. (w interpretacji Congara) odnośnie do działania Chrystusa, na zasadzie którego powstaje wewnętrzny związek Chrystusa i Kościoła, a następnie przeanalizujemy konstrukcję teologiczną Congara na ten temat.

I. NAUKA PISMA ŚW.

W Piśmie św. występują pewne wyrażenia obrazowe, których treścią jest wewnętrzne powiązanie Chrystusa i Kościoła. Są to obrazy Ciała Chrystusa, Chrystusa-głowy, a następnie powiązane z tym ostatnim pojęcie Ciała, Świątyni, budowli i drugiego Adama.

1. Ciało Chrystusa

Według św. Pawła Kościół stanowi Ciało Chrystusa. To twierdzenie wyraża ideę powiązania chrześcijan z ciałem pa-

schalnym Chrystusa, tzn. z Chrystusem w całym Jego misterium zbawczym, z Jego ciałem ofiarowanym jak i zmartwychwstałym. Zgodnie z nauką św. Pawła nie wolno oddzielać ciała ofiarowanego, a więc Chrystusa ukrzyżowanego, od ciała uwielbionego, a więc Chrystusa zmartwychwstałego, ponieważ jest to ten sam Chrystus, który kontynuuje swoje działanie.¹ Wg Listu do Rzymian i Pierwszego Listu do Koryntian chrześcijanie powinni zachować jedność między sobą, ponieważ stanowią jedno z Chrystusem ofiarowanym i zmartwychwstałym.²

Można więc mówić o swoistej immanencji Chrystusa w stosunku do Kościoła, którą św. Paweł ujmuje w dwóch zwrotach: „Chrystus w nas” i „my w Chrystusie”, wyrażających właściwie tę samą rzeczywistość. Sens tych zwrotów można wyjaśnić w oparciu o obraz kamienia węgielnego. Congar wyklucza tu skojarzenia przestrzenne, a więc że Kościół byłby świątynią zbudowaną jakby poprzez powiększenie się kamienia węgielnego do rozmiarów budowli. Poszczególni wierni tworzyliby więc Kościół będąc nie „budowani na” tym kamieniu węgielnym, ale raczej „wbudowani w” ten kamień.³ Gdyby w ten sposób rozumieć wyrażenie „w Chrystusie”, mielibyśmy tu do czynienia z ideą bardzo ścisłego związku między Chrystusem i Kościołem, związku, który mógłby być rozumiany wręcz jako identyfikacja. Ciało Chrystusa oznaczałoby wtedy prostą identyfikację Chrystusa i Kościoła. Zdaniem Congara taka interpretacja wyrażenia „Chrystus w nas” jest nie do przyjęcia.

Congar sądzi, że w sensie pozytywnym wyrażenie to oznacza fakt, iż znajdujemy się pod wpływem Chrystusa, otrzymujemy od Niego życie, czyli oznacza działanie przyczynowe Chrystusa odnośnie do realizacji Bożego planu zbawienia. Chrystus jest w nas wewnętrzną zasadą działania, wskutek

¹ „Mann kann also Kreuzesleib und Leib des Erhöhten (...) nicht scheiden; denn dieser ist der Kreuzesleib in seiner fortdauernden Wirkung, er ist der Raum der Kirche”. E. Schweizer, *Sôma*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1964, t. 7, s. 1066.

² Por. Y. Congar, *Jésus Christ, notre Médiateur, notre Seigneur*, Paris 1966, s. 142.

³ Por. Y. Congar, *Le mystère du Temple*, Paris 1963, s. 196.

⁴ Por. Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, Paris 1953, s. 25n.

⁵ „sôma signifie la manifestation active d'un vivant dont la vie elle-même est invisible”. Y. Congar, *Sainte Eglise*, Paris 1964, s. 20.

czego nasze działania są w pewnym sensie Jego działaniami, zaś wspólnota wiernych ożywiona tym samym duchem i działająca pod wpływem Chrystusa tworzy jedną całość — Ciało Chrystusa. Wyraża ono i czyni widzialnym tego, kto je ożywia.⁴ W ten sposób Kościół staje się jakby chrystofanią.

Argument na korzyść tego typu interpretacji Congar widzi w semickim znaczeniu terminu *ciało*. Oznacza on widzialną manifestację działania jakiegoś bytu żyjącego, którego życie pozostaje niewidzialne.⁵ Congar rozróżnia więc między ciałem osobowym (czyli osobą) Chrystusa zmartwychwstałego, które stanowi zasadę ożywiająca, i jego „ciałem kościelnym”, które służy do ukazania, i jest miejscem działania uświęcającego ze strony Chrystusa zmartwychwstałego.

W jaki sposób Chrystus tworzy Kościół jako swoje Ciało? Dzieje się to poprzez sakramenty. Ich działanie ma jako skutek powstanie Ciała Chrystusa i równocześnie realizację jedności Kościoła.⁶

Należy zwrócić uwagę zwłaszcza na dwa sakramenty — chrzest i Eucharystię. Chrzest powoduje inkorporację w Chrystusa, Eucharystia zaś sprawia, że wielu staje się jednym — Ciałem Chrystusa. W sakramencie chrztu realizuje się przejście od misterium pierwszego Adama do drugiego, którym jest Chrystus; tutaj ma miejsce nasza śmierć z Chrystusem i powstanie do nowego życia. Akt sakramentalny daje nam skuteczny udział w zbawczym dziele Chrystusa. Jego moc przekształca nas w taki sposób, że można tu mówić o powtórnych narodzinach.

Jeśli chrzest powoduje włączenie w Ciało Chrystusa, to Eucharystia sprawia, że żyjemy w tym Ciele. W tym sakramencie otrzymujemy pokarm, który daje nam życie Chrystusa i sprawia, że możemy żyć tym życiem, co według św. Pawła stanowi istotę Mistycznego Ciała Chrystusa.

W ten sposób realizuje się program przedstawiony przez św. Pawła. Chrystus posiada w sobie pełnię życia Bożego, zaś chrześcijanie żyją Jego życiem. Eucharystia jako sakramentalne Ciało Chrystusa spełnia istotną rolę w formowaniu Ciała Mistycznego, a skutkiem szczególnym sakramentu Eucharystii jest jedność tego Ciała.⁷

⁴ „...la constitution du Corps mystique et la réalisation de son unité sont, chez saint Paul, dépendentes d'une activité sacramentelle”. Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, s. 30.

⁷ Tamże, s. 30n.

2. Chrystus — głowa Kościoła

Temat Chrystusa-głowy pojawia się u św. Pawła w listach więziennych niezależnie od pojęcia ciała. Wynika z tego, że analiza natury ciała, które powinno posiadać głowę, nie stanowiła racji wprowadzenia tego tematu przez św. Pawła.⁸ Było jednak rzeczą nieuniknioną, że te dwa pojęcia nie pozostały niezależne. Rozwój ich powiązania poszedł w kierunku, powiedzielibyśmy, fizjologicznym, tzn. w oparciu o relację jaka zachodzi między głową i ciałem w organizmach naturalnych.

Głowa stanowi dla reszty organizmu zasadę kierującą i ożywiająca. Analogicznie Chrystus jako głowa udzielałby swojemu Ciału energii zapewniającej jego wzrost i spójność. Św. Paweł jednak, jak zauważa L. Cerfaux, unika przedstawiania Ciała jako złożonego z głowy i korpusu.⁹ Św. Paweł opierał się na semickim pojęciu ciała, które zawiera ideę manifestacji zasady osobowej poprzez działanie zewnętrzne. W ten sposób Kościół ujawniałby Chrystusa ukrzyżowanego i uwielbionego, który poprzez wiarę i sakramenty daje wiernym udział w swoim misterium paschalnym.

Obraz zaś Chrystusa-głowy dobrze wyraża dwie rzeczy. Z jednej strony nie można na jego podstawie mówić o absolutnej identyczności zachodzącej między Chrystusem jako bytem indywidualnym a poszczególnymi wiernymi. Z drugiej zaś strony prowadzi on do powstania idei ścisłej łączności między Chrystusem i Kościołem, która sięga samej istoty życia wewnętrznego osób i Kościoła jako takiego.¹⁰

3. Świątynia Boża

W Starym Testamencie świątynia była miejscem zamieszkania Boga wśród swojego ludu, który mógł tu nawiązać kontakt z Bogiem. Takie pojęcie świątyni Chrystus zastosował do samego siebie. Teraz On jest świątynią — miejscem obec-

⁸ „L'idée du Christ-Chef intervient dans les épîtres de la Captivité... de façon thématiquement indépendante de la notion de corps-soma: non comme une élaboration de cette notion par mode d'analyse de la nature interne de corps, auquel il conviendrait, en tant que tel, d'avoir une tête". Y. Congar, *Jésus Christ, notre Médiateur notre Seigneur*, s. 142. Por. także P. Benoit, *Corps, Tête et Plerôme dans les épîtres de la captivité*, w: „Revue Biblique” 63 /1956/, s. 26.

⁹ Por. L. Cerfaux, *La teologia della Chiesa secondo s. Paolo* Roma 1968, s. 332.

¹⁰ Por. P. Benoit, art. cyt., s. 28.

ności Boga i kontaktu człowieka ze zbawieniem. Zresztą Chrystus staje się prawdziwą świątynią czasów mesjańskich dopiero poprzez swoją śmierć i zmartwychwstanie.¹¹

W czasie po Zesłaniu Ducha Świętego pojawia się nowa myśl, mianowicie, że świątynią jest Kościół — wspólnota wiernych. W jaki sposób wiążą się te dwie idee? Kościół jest świątynią właśnie dlatego, że jest nią Chrystus. Misterium Chrystusa nie zamyka się w Nim samym. Całe swoje dzieło spełnił On nie dla siebie, lecz dla nas i wobec tego fakt Chrystusa z konieczności implikuje fakt Kościoła, który stanowi prawdziwą rację jego pobytu na ziemi.¹²

Wg św. Pawła również każdy chrześcijanin może być nazywany świątynią, nie w tym jednak znaczeniu, że poszczególni ludzie tworzą wiele świątyń. Wszyscy tworzą jedną świątynię, bo jeden jest Ten, który ich uświęca. Chrystus pełni funkcję fundamentu, na którym wznosi się cała budowla, bo stanowi źródło energii życiowych dla Kościoła. Wierni natomiast są z jednej strony materiałem, z którego skonstruowany jest ten budynek, z drugiej zaś sami są jego konstruktorami. Ministrzy ustanowieni przez Chrystusa konstruują Kościół w sensie szczególnym, ale budują go również sami wierni, tworząc razem jeden organizm połączony ze swoją głową — Chrystusem. Od niego otrzymują życie, na zasadzie którego mogą działać powodując wzrost Ciała Chrystusa.

Podobne idee znajdują się u św. Piotra. Wg niego Chrystus ze względu na swoją ofiarę stał się kamieniem węgielnym, wierni zaś łącząc się z Nim przez wiarę i chrzest stają się również świątynią i żywymi kamieniami. Ciało Chrystusa umęczonego i zmartwychwstałego jest prawdziwą świątynią, ale również i my będąc członkami Ciała Chrystusa tworzymy wspólnie świątynię Bożą. Św. Piotr wiąże ideę świątyni z ideą ofiary i kapłaństwa. Stajemy się żywymi kamieniami w budowlu Kościoła, ponieważ składamy ofiary duchowe, a więc samych siebie i to wszystko, co jest w nas owocem działania Ducha Świętego.¹³

Congar podkreśla, że św. Piotr tworzy syntezę tych dwóch

¹¹ Por. Y. Congar, *Le mystère du Temple*, s. 161—180.

¹² „Mais cette qualité de temple que réalise l'Eglise lui vient du Christ. Il est remarquable que les textes où il est question du Christ comme temple passent immédiatement aux chrétiens pour dire qu'ils sont, à partir du Christ et par lui, un même et unique temple”. Y. Congar, *Le mystère du Temple*, s. 183.

¹³ Tamże, s. 207—215.

idei — Chrystus jest świątynią i jest nią również wspólnota wiernych. Jest to właściwie ta sama rzeczywistość, ponieważ poczynając od Chrystusa formuje się jedna świątynia życia synowskiego, gdzie Ojciec odbiera uwielbienie i cześć ze strony ludzi.¹⁴

4. Drugi Adam

W pierwszym Liście do Koryntian (1 Kor 15, 21n. 44—50) św. Paweł porównuje Adama i Jezusa. Obaj rozpoczynają dwie ery w dziejach ludzkości, zaś fakt, że stanowią jakby nowe pryncypia, dotyczy różnych jakości ludzkiego życia. Wg św. Pawła pierwszy Adam był dla ludzkości zasadą życia „psychicznego”, czyli cielesnego. Był „duszą żyjącą”, jak mówi św. Paweł. Zdaniem F. Prata oznacza to, że był bytem cielesnym, obdarzonym zasadą życia, jednak ta zasada-dusza nie mogła zachować na zawsze życia ludzkiego.¹⁵ Adam posiadał życie ziemskie i śmiertelne. Tylko takie też życie mógł przekazać tym, którzy byli z nim złączeni przez naturalne rodzenie. Jako jego dzieci jesteśmy do niego podobni, tzn. jak on jesteśmy śmiertelni i należymy do tej ziemi.

Chrystus natomiast jest nowym, drugim Adamem, ponieważ rozpoczyna nowy, eschatologiczny porządek rzeczy. Jak mówi Congar, w nim bierze początek „l'homme définitif” — człowiek życia wiecznego.¹⁶ Św. Paweł mówi, że Chrystus stał się „duchem ożywiającym” (1 Kor 15, 45). Ożywia nowym życiem tych, którzy są z nim powiązani. Chrystus stał się takim Duchem przez swoje dzieło zbawcze, wtedy stał się zdolnym udzielać życia nadprzyrodzonego. Sens porównania między pierwszym i drugim Adamem jest więc taki, że pierwszy Adam przekazał swoim potomkom śmierć, drugi zaś życie.

W takim razie, sądzi Congar, pojęcia Chrystusa-głowy i drugiego Adama wyrażają tę samą rzeczywistość. Jesteśmy powiązani z Chrystusem, ponieważ otrzymujemy od Niego uświęcenie, sprawiedliwość. W Nim jesteśmy pojednani z Bo-

¹⁴ Tamże, s. 217n.

¹⁵ Por. F. Prat, *La teologia di s. Paolo*, Torino 1950 t. 2, s. 173.

¹⁶ „Le Christ est ainsi Nouvel Adam, restaurant l'image céleste; il est pour l'humanité un nouveau commencement: Kephale, Archè aussi en ce sens-là. Et ce qu'il commence ainsi, c'est l'homme définitif, celui de la vie éternelle”. Y. Congar, *Jésus Christ, notre Médiateur notre Seigneur*, s. 156.

giem.¹⁷ Chrystus jako drugi Adam reprezentuje nas i jakby zawiera w sobie odnośnie do życia nadprzyrodzonego.

II. REFLEKSJE TEOLOGICZNE

Jak widzieliśmy wyżej, nauka Pisma św. jest taka, że powiązanie typu wewnętrznego między Chrystusem i Kościołem wyraża się w pewnych czynnościach, których Chrystus jest źródłem, Kościół zaś przedmiotem. Chrystus jest głową Kościoła. Stał się nią poprzez misterium swej śmierci krzyżowej.¹⁸ Ojcowie Kościoła mówią, że Kościół otrzymał swe istnienie z przebitego boku Chrystusa. Wypłynęła z niego krew i woda, co oznacza, że pochodzi z niego to, co stanowi istotę Kościoła, a więc łaska i sakramenty, zwłaszcza chrztu i Eucharystii.¹⁹

Podstawą tej godności Chrystusa jako głowy jest pełnia łaski, którą posiada w swej naturze ludzkiej, ale na zasadzie jej powiązania z naturą boską. Na krzyżu Chrystus stał się zdolny z tej pełni łaski udzielać ludziom. Taki sens posiada twierdzenie, że Chrystus stał się głową Kościoła na krzyżu. Jego łaska stała się wówczas łaską głowy.

Z tego można wnosić, że Chrystus jest głową Kościoła w swej ludzkiej naturze, obdarzonej absolutną pełnią łaski.²⁰ Teza taka oznacza nawiązanie do nauki św. Tomasa, który mówi, że łaska osobowa Chrystusa usprawiedliwiająca jego ludzką duszę identyfikuje się z łaską, na podstawie której Chrystus jest głową Kościoła i usprawiedliwia innych ludzi.²¹

¹⁷ Por. Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, s. 21.

¹⁸ „Il l'est (la Tête) devenu „à la croix, par le moyen unique de sa passion-résurrection-ascension”. Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, s. 21. „Morte sua Salvator noster, plena atque integra verbi significatione, factus est Ecclesiae Caput”. Enc. *Mystici Corporis*, w: AAS 35 (1943) 7, s. 206.

¹⁹ Por. Y. Congar, *Un peuple messianique*, Paris 1975, s. 39. Także S. Tromp, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in Cruce*, w: „*Gorgonianum*” 13 (1932) s. 496.

²⁰ „La plénitude absolue de la grâce est appelée dans sa sainte humanité par sa qualité d'homme-Dieu; par le fait même, il est le principe de tout ce qui relève de la grâce”. Y. Congar, *Sainte Eglise*, s. 90. „...l'humanité est, dans le Christ élevée à un rôle divinisant et à des capacités sublimes du fait de l'union hypostatique”. Y. Congar, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Bruges 1952, s. 60.

²¹ Por. S. Th., III, q. 8, a. 5.

1. Przyczynowość narzędziowa człowieczeństwa Chrystusa

Jaką rolę pełni człowieczeństwo Chrystusa odnośnie do powstania łaski usprawiedliwiającej innych? Congar odpowiada, że natura ludzka Chrystusa jest narzędziem bóstwa, a ponadto, że chodzi tu o przyczynowość fizyczną a nie tylko moralną.²²

Przyczyną główną łaski jest oczywiście *Verbum*, natomiast człowieczeństwo stanowi narzędzie działania Słowa. Oznacza to, że akty woli i umysłu Chrystusa, mówiąc najogólniej, wszystkie jego czynności życiowe, a zwłaszcza misterium Jego przejścia do Ojca, stanowiły narzędzie naszego zbawienia.²³ Można z tego wnosić, że człowieczeństwo Chrystusa pełni funkcję przyczyny narzędziowej nie tylko w odniesieniu do faktu naszego odkupienia, ale również odnośnie do aplikacji jego owoców. Jeśli bowiem Słowo stale jest przyczyną główną łaski, to i związane z Nim człowieczeństwo musi stale pełnić funkcję przyczyny narzędziowej.

Narzędzie określa się jako *movens motum*. Działa ono poruszone przez przyczynę główną. W sprawianiu skutku zachodzi więc zbieżność mocy właściwej przyczynie głównej i przyczynie narzędziowej. Przyczyna narzędziowa powinna posiadać tę moc jako swoją własną, natomiast moc przyczyny głównej obecna jest w narzędziu w sposób przejściowy, tylko wtedy, gdy narzędzie jest używane.²⁴

²² Przypomnijmy, że różnica między przyczyną sprawczą fizyczną i moralną polega na tym, że pierwsza sprawia skutek na zasadzie własnej energii, wirtualnie zawiera w sobie skutek i tworzy go przez swoje działanie. Przyczyna moralna natomiast nie sprawia skutku przez swoją energię. Skutek nie jest zawarty w jej *virtus operativa*, wpływa ona tylko zewnętrznie na inny czynnik, który już bezpośrednio sprawia skutek. Por. E. Sauras, *Teologia del Corpo mistico*, Roma 1964, s. 473.

²³ „Les mystères qu'il avait vécus, les actes de connaissance et d'amour de son âme de Sauveur universel, entraient comme des instruments-instrument animé et libre, dans l'économie du don de la grâce et du salut”. Y. Congar, *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964, s. 473. „Si tous les actes du Christ sont, de soi, méritoires de notre salut, c'est par le mystère de sa Pâque qu'il a été constitué effectivement notre chef”. Y. Congar, *Un peuple messianique*, s. 42.

²⁴ Por. E. Sauras, *Teologia del Corpo mistico*, s. 482nn.

²⁵ „...c'est en passant par son intelligence d'homme, ses affections et ses vœux d'homme, c'est en utilisant jusqu'à sa liberté comme instrument, que Dieu opère par lui les œuvres divines” Y. Congar, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, s. 64.

W jaki sposób człowieczeństwo Chrystusa realizuje charakter przyczyny narzędziowej? Chrystus posiada doskonałą naturę ludzką. Zaprzeczenie tego oznaczałoby monofizytyzm. W takim razie posiada w pełni władzę ludzką — wolną wolę i rozum. Może więc działać jako człowiek posiadając moc działania ludzkiego jako cechę stałą. Wobec tego Jego człowieczeństwo może być użyte jako narzędzie działania osoby Słowa. Tylko Bóg jest przyczyną łaski, ale wszelki dar łaski przechodzi poprzez wolę i umysł Chrystusa, mówiąc inaczej, Bóg udziela nam łaski zgodnie z wolą Chrystusa.²⁵ Congar mówi, że w porządku naszego powrotu do Ojca nie dzieje się nic, co nie pochodziłoby od Chrystusa, nie było uprzyczynowane, nie było wprawdzie poznane i chciane przez Niego.²⁶

Wydaje się, że Congar przyjmuje przyczynowość fizyczną człowieczeństwa Chrystusa. Rozróżnia on wyraźnie między wytworzeniem łaski wprost poprzez człowieczeństwo Chrystusa i na drodze miłości, co stanowi typowy przykład przyczynowości moralnej.²⁷ Ponadto mówi on o jednorodności nadprzyrodzonego życia Chrystusa i naszego; żyjemy Jego życiem, którego On sam nam udziela.²⁸ Zaś według św. Tomasza zachodzi specyficzna identyczność między przyczyną fizyczną i przedmiotem jej działania.²⁹ Jeśli można mówić o identyczności życia Chrystusa i naszego, w takim razie przyczynowość natury ludzkiej Chrystusa odnośnie do łaski jest fizyczna.

Jak powiedziano wyżej, Chrystus sprawuje przyczynowość narzędziową odnośnie do naszego zbawienia poprzez swoje akty życiowe, zwłaszcza przez misterium swego przejścia do Ojca. Oznacza to, że główne akty tego przejścia — Jego śmierć i zmartwychwstanie — miały charakter aktów głowy, inaczej mówiąc, były przyczynami narzędziowymi, których skutkiem działania jest nasza śmierć dla grzechu i zmartwychwstanie. W ten sposób dokonało się nasze odkupienie obiektywne. Akty, poprzez które Chrystus dokonał naszego odkupienia, zachowują swą skuteczność na zawsze, czyli zawsze będą skutecznymi narzędziami łaski. Dla nas zbawienie będzie możliwe wtedy, gdy nawiążemy kontakt z tymi narzędzia-

²⁵ Por. Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, s. 73.

²⁷ Por. Y. Congar, *Les voies du Dieu Vivant*, Paris 1964 s. 351n.

²⁸ Por. Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, s. 95.

²⁹ „Causa autem efficiens cum forma rei factae non incidit in idem numero, sed solum in idem specie”. S. Th., I, q. 3, a. 8.

mi, aby mogły one na nas oddziaływać dając nam udział w tajemnicy przejścia Chrystusa do Ojca i sprawiając nasze przetrwanie polegające na śmierci (dla grzechu) i na zmartwychwstaniu.³⁰

W ten sposób realizuje się nasze odkupienie subiektywne, czyli aplikacja owoców zbawczego dzieła Chrystusa. Podczas życia ziemskiego Chrystusa mogło to mieć miejsce na drodze bezpośredniego z Nim kontaktu. Obecnie taki kontakt z Jego człowieczeństwem jest niemożliwy. Zachodzi wobec tego pytanie, jak Chrystus może sprawować swoją przyczynowość fizyczną odnośnie do realizacji naszego zbawienia. Jest to typowa trudność przeciw przyczynowości narzędziowej fizycznej Chrystusa.³¹

Przed wszystkim należy zauważyć, że nie ma istotnej różnicy między Chrystusem-ofiarą i Chrystusem uwielbionym, bo jego uwielbienie stanowi kontynuację życia ziemskiego, obejmującego również dzieło zbawcze. Jeśli więc Chrystus jest obecnie przyczyną instrumentalną naszego zbawienia, to przecież działa na podstawie Wcielenia. Inaczej mówiąc, działa On teraz mocą misterium swego przejścia do Ojca, która to moc jest w Nim obecna. Nie ma go fizycznie wśród nas, ale obecna jest Jego moc narzędzia, ponieważ posiadamy środki zapewniające z nią kontakt.³²

2. Przechynowość narzędziowa Kościoła

Kontakt ten realizuje się w Kościele. Przed wszystkim instytucja apostołska pełni rolę przekaznika łaski i prawdy od Chrystusa do wiernych — realizując w ten sposób identyczność misji Słowa Wcielonego, apostołów i Kościoła w każ-

³⁰ Por. Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, s. 19n.

³¹ „altera (difficultas) ex se desumitur quod humanitas Christi solummodo sit in caelis; actionem autem in distans admitti non posse”. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, pars II: *De Christo Capite Mystici Corporis*, Romae 1960 s. 209.

³² „Mais il a mis certains moyens pris de notre monde humain en son appartenance stable et organique: non en raison d'eux -mêmes ou par une initiative venant d'eux mêmes, mais par élection et consécration: ce que nous appelons les moyens de grâce. Depuis sa gloire, le Christ opère par eux. Absent corporellement de ce monde, il s'y est suscité un corps, le corps étant, en perspective biblique, ce par quoi une personne se rend présente et active. C'est l'Eglise, sacrement du salut, ce sont les sacrements”. Y. Congar, *Un peuple messianique*, s. 37.

dej epoce.³³ Inaczej mówiąc, instytucja apostołska pełni funkcję narzędzia przedłużającego działanie człowieczeństwa Chrystusa.

Zachodzi oczywiście zasadnicza różnica między instrumentalnością natury ludzkiej Chrystusa i instrumentalnością Kościoła. Natura ludzka złączona jest bytowo z bóstwem i w tej sytuacji Chrystus jest głową-zasadą zbawienia, i równocześnie jego pośrednikiem. Te dwie godności identyfikują się w Nim.³⁴ Kościół natomiast złączony jest z Bogiem nie bytowo, ale tylko odnośnie do działania, stąd pełni wyłącznie funkcję pośredniczącą — przekazując energie pochodzące ze źródła.³⁵

Congar rozróżnia w Kościele ministerium ludzkie oraz depozyt wiary i sakramentów. Odnośnie do ministerium — tym elementem, na zasadzie którego Kościół stanowi przekazywacz bożych energii, jest charakter sakramentalny. On sprawia, że konkretny człowiek staje się narzędziem uświęcającej działalności Chrystusa. Chodzi tu naturalnie przede wszystkim o charakter sakramentu kapłaństwa. W osobie kapłana działa Chrystus wcielony i uwielbiony (oczywiście tylko w pewnych aktach kapłańskiej posługi). W ten sposób realizuje się kontakt ludzi z Chrystusem, który stanowi warunek skuteczności działania przyczyny narzędziowej fizycznej.³⁶

Z drugiej strony można mówić o swoistej narzędziowości depozytu prawdy i sakramentów. Odnośnie do depozytu prawdy Congar podkreśla, że Bóg i Chrystus są nie tylko przedmiotem poznania, lecz czynnym podmiotem, który umożliwia poznanie siebie, pociąga człowieka ku sobie, aby go podnieść na nadprzyrodzony poziom życia.³⁷ Chrystus działając w swo-

³³ Por. Y. Congar, *Saint Eglise*, s. 183. H. Fries, *Kirche als Ereignis*, Düsseldorf 1958, s. 114n.

³⁴ „Dans le Christ, la qualité de Médiateur et celle de Tête ou Principe de salut sont identiques: sainteté et médiation se recouvrent adéquatement”. Y. Congar, *Le Concile au jour le jour*, III session, Paris 1965, s. 169.

³⁵ „L'Eglise, elle n'est pas principe, elle n'est que médiatrice, elle exerce le ministère du Principe selon ce que celui-ci a communiqué et ne cesse de lui communiquer”. Tamże, s. 169.

³⁶ Por. Y. Congar, *Sainte Eglise*, s. 214nn.

³⁷ „Et cette Réalité n'est pas seulement un objet de connaissance..elle est le Principe et la Fin de notre destinée.. elle ne s'offre pas à notre connaissance et à notre adhésion seulement en position d'objet, mais en situation de sujet actif pour se faire connaître, pour élever ceux qui acceptent cette action à un nouveau et surnaturel niveau d'existen-

im człowieczeństwie staje się autorem życia wiary Kościoła. Nasze poznanie Boga jest udziałem w Jego poznaniu, a dar łaski wiary przechodzi przez Jego umysł i wolę. Życie wiary rozpoczyna odnowienie naszego bytu w Bogu. Kościół nie jest uczelnią, gdzie się Boga poznaje, jest wspólnotą tych, którzy żyją życiem Boga. Życie to rozpoczyna się wtedy, gdy przejmujemy sposób patrzenia Chrystusa, Jego sposób oceniania rzeczywistości. W konsekwencji na podstawie daru wiary nasze życie stanowi kontynuację czy odtworzenie życia Chrystusa, bo chodzi tu przecież o stałą, realną zasadę, która trwa w nas i pozwala działać w taki sposób.³⁸

Z kolei należy rozważyć, jak Congar rozumie narzędziowość działania sakramentów i jak one przekazują moc misterium paschalnego Chrystusa. Sakramenty są gestami widzialnymi, symbolicznymi znakami, do których symboliki Bóg dołączył szczególną skuteczność, tak iż sprawiają to, co symbolizują. Sakramenty w sposób szczególny uobecniają misterium paschalne Chrystusa czy to w jego substancji (Eucharystia), czy też w jego mocy (inne sakramenty). Są one kanałami, poprzez które życie łaski dociera do każdego wiernego — konkretyzując w ten sposób jedność funkcji Chrystusa jako głowy i pośrednika. Łącząc się przez sakramenty z misterium paschalnym Chrystusa wierni są *in Christo*, tzn. otrzymują Jego życie i stają się członkami Jego ciała.³⁹

Wszystkie sakramenty są znakami, które zawierają w sobie oznaczaną rzeczywistość — czerpiąc swą moc z krzyża Chrystusa. W sposób szczególnie dotyczy to sakramentów większych — chrztu i Eucharystii. W sakramencie chrztu ma miejsce podstawowy kontakt człowieka z misterium paschalnym Chrystusa, a szczególnie z jego śmiercią. Śmierć Chrystusa na krzyżu oznaczała śmierć grzechu i wobec tego była jej przyczyną — oczywiście nie w odniesieniu do Chrystusa, ale w stosunku do nas. Korzystamy ze skuteczności Jego śmierci właśnie w sakramencie chrztu. Powtarzamy więc i kontynuujemy w całym swoim życiu śmierć Chrystusa, która zresztą nie oznacza czegoś tyllko negatywnego, lecz stanowi równocześnie ożywienie do nowego życia. W ten sposób przyj-

oe". Y. Congar, *L'Eglise Une, Sainte, Catholique et Apostolique*, w: *Mysterium Salutis*, Paris 1970 t. 15, s. 24.

³⁸ Por. Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, s. 97nn. *Chrétiens désunis*, Paris 1937, s. 65n.

³⁹ Por. Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, s. 107n.

mując sakrament chrztu: człowiek zaczyna żyć życiem Chrystusa i staje się członkiem Jego Ciała.⁴⁰

Jeśli chrzest czyni nas członkami Ciała Chrystusa, to Eucharystia pozwala nam żyć w tym Ciele pełnią Jego życia. Chrzest stanowiąc jakby nowe narodziny jest wydarzeniem jednorazowym, Eucharystia natomiast ma charakter codziennego posiłku, którego potrzebujemy, aby żyć życiem Chrystusa. Jak się to dzieje? Skutek duchowy odpowiada symboliczności znaku sakramentalnego. W Eucharystii znak ten ma postać pokarmu. Przez przemianę chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa otrzymujemy jako pokarm Chrystusa obecnego sakramentalnie pod postaciami chleba i wina.

Należy zauważyć, że Congar nie wiąże bezpośrednio skutku duchowego (tzn. naszego związku z Chrystusem i jedności Ciała Mistycznego) ze znakiem sakramentalnym. To powiązanie następuje poprzez Ciało i Krew Chrystusa. Unika w ten sposób błędu popełnianego przez niektórych Ojców Kościoła i przez pewne teksty liturgiczne. Wg nich znak chleba, który teraz jest jeden, ale powstał z „wielu ziaren”, wskazuje na jedność wierzących. Błąd polega na bezpośrednim przejściu od *sacramentum tantum* do *res tantum*. Struktura sakramentów jest inna. To przejście następuje poprzez *res et sacramentum* — w tym wypadku prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa.⁴¹

Congar wyjaśnia sposób, w jaki Eucharystia realizuje nasze zjednoczenie z Chrystusem, stosując analogię z procesem odżywiania. Spożywając pokarm przekształcamy go w substancję naszego ciała, staje się on naszym ciałem. Coś podobnego zachodzi, kiedy naszym pokarmem jest Ciało i Krew Chrystusa. Oczywiście jest to dość odległa analogia, ponieważ nie znika różnica między Bogiem i człowiekiem oraz między osobą Chrystusa i tego, kto przyjmuje Eucharystię.⁴² Niemniej można jednak mówić o swoistej asymilacji mistycznej. Zresztą jej kierunek jest odwrotny niż w procesie naturalnego odżywiania. My spożywamy święty chleb, ale Chrystus jest tutaj elementem silniejszym, On nas asymiluje, a nie my Jego.

⁴⁰ Tamże, s. 30nn.

⁴¹ Por. M. Roguet, *L'unité du Corps mystique dans la charité. „Res sacramenti” de l'Eucharistie*, w: „La Maison Dieu” 24 (1950), s. 28.

⁴² „Celle-ci (assimilation substantielle) est évidemment à comprendre d'une façon qui respecte et la distance entre la créature et Dieu, et la distinction des existences personnelles; il n'y a pas de fusion physique entre le communiant et le Christ”. Y. Congar, *L'Eglise Une, Sainte, Catholique et Apostolique*, s. 33.

W ten sposób Ciało osobowe Chrystusa obecne w Eucharystii sprawia, że powstaje Jego Ciało eklezjalne, ponieważ wszyscy, którzy spożywają ten sam chleb stają się tym samym — Chrystusa Ciałem.⁴³ Św. Paweł widzi tu wyraźne powiązanie przyczynowe. My, będąc liczni, tworzymy jedno Ciało, ponieważ spożywamy ten sam chleb, który jest Ciałem Chrystusa (1 Kor 10, 17). Eucharystia jest Ciałem Chrystusa uwielbionego, ale uobecnia również *Christum passum* — oczywiście nie w jego rzeczywistości historycznej, ale według tej wartości, jaką fakty życia Chrystusa posiadają dla nas. Przyjmując więc Eucharystię uczestniczymy w śmierci Chrystusa i jego zmartwychwstaniu. Chrystus obecny w Eucharystii pozwala nam mistycznie kontynuować w naszym życiu misterium swego przejścia do Ojca.⁴⁴

W to misterium wkraczamy przez miłość stanowiącą owoc spożywania Eucharystii. Miłość była racją podjęcia zbawczego dzieła przez Chrystusa i z tą miłością, jaka przepelniała Go podczas męki, Chrystus jest obecny w Eucharystii. Jest to więc miłość paschalna, która odpowiada Bożemu planowi zbawienia, tzn. zamiarowi stworzenia sobie rodziny żyjącej życiem Bożym. Ta właśnie paschalna miłość Chrystusa jest szczególnym darem Eucharystii i z uwagi na nią Eucharystia stanowi przyczynę jedności Kościoła. W terminologii szkoły powiemy, że jedność Kościoła stanowi *res tantum* Eucharystii.⁴⁵ Dla ścisłości należy dodać, że jest to *res significata et effecta sed non contenta*. Aby Eucharystia miała pełny skutek, potrzeba jeszcze tego, co za V. Vergriete określimy jako „engagement dans la charité”.⁴⁶

W ten sposób przeanalizowaliśmy wszystkie stadia procesu interioryzacji życia Chrystusa w Kościele. Bóg w Trójcy Świętej, a więc i Słowo jest właściwym źródłem łaski. To życie Boże przechodzi przez naturę ludzką Słowa, jako przyczynę narzędziową. Z uwagi na unię hipostatyczną łaska Chrystusa staje się na krzyżu łaską głowy i wobec tego może być przyczyną życia łaski w nas. Działanie instrumentalne człowieczeństwa Chrystusa zostaje przedłużone przez środki będące

⁴³ Tamże, s. 32nn. Również Y. Congar, *Les voies du Dieu Vivant*, s. 191n.

⁴⁴ Por. Y. Congar, *L'Eglise Une, Sainte, Catholique et Apostolique*, s. 35n.

⁴⁵ Por. Y. Congar, *Chrétiens désunis*, s. 103.

⁴⁶ Por. V. Vergriete, *Eucharistie et engagement*, w: „La Maison Dieu” 24 (1950) s. 17.

w posiadaniu Kościoła i zapewniające nam bezpośredni kontakt z misterium paschalnym Chrystusa. Te środki konkretyzują się jako misterium ludzkie oraz depozyt wiary i sakramentów. Ich rola polega na tym, by wierni mogli mieć udział w życiu Chrystusa, które jest życiem wiary i miłości.

3. Jedność Kościoła jako skutek jego więzi z Chrystusem

W jaki sposób Congar widzi realizację jedności Kościoła na zasadzie wewnętrznego związku zachodzącego między Chrystusem i Kościołem? Proponuje on podwójne rozwiązanie. Według pierwszej koncepcji jedność Kościoła można byłoby rozumieć na sposób jedności substancjalnej bytu żyjącego, a więc bardzo realistycznie. Chodzi tu o nawiązanie do tradycji platonizującej Ojców wschodnich. Zgodnie z taką tradycją w porządku łaski istnieje „chrześcijanin pierwszy” czy „chrześcijanin *per se*”. Oznacza to, że Chrystus będąc takim „chrześcijaninem” posiada absolutną pełnię łaski, realizuje wszystkie możliwości w dziedzinie łaski, posiada świętość wszystkich warunków i stanów ludzkiego życia. On sam stanowi porządek łaski, tak że ludzie nic nie mogą dodać do jego pełni.⁴⁷ W porządku łaski Chrystus plus Kościół nie oznacza więcej niż sam Chrystus.

Nic takiego nie zachodzi w porządku naturalnym. Nie ma człowieka, który posiadałby pełną doskonałość rodzaju ludzkiego. Dlatego trzeba coraz to nowych narodzin, nowych ludzi, aby realizować pełnię. W porządku łaski natomiast jeden człowiek realizuje pełnię życia nadprzyrodzonego. Wobec tego rodzenie w porządku nadprzyrodzonym nie będzie podziałem substancji „chrześcijanina *per se*” lecz asymilacją w tej substancji. Społeczność chrześcijańska będzie uczestniczyć w życiu Jednego, żyć Jego życiem na zasadzie członków.⁴⁸

Oczywiście Congar widzi trudności, jakie ta koncepcja nasywa i dodaje, że nie chodzi tu o jedność numeryczną łaski Chrystusa i naszej. Jest to niemożliwe z tej racji, że łaska stanowi przypadłość i wobec tego dzieli się według podmiotów

⁴⁷ Por. Y. Congar, *Sur l'inclusion de l'Humanité dans le Christ*, w: „Revue des Sc. Phil. et Théol.”, 25 (1936) s. 490n.

⁴⁸ „...mais la génération sera une assimilation au Christ, une incorporation au chrétien *per se*; la communauté sera principalement participation à la vie d'un seul, prise en part, comme membre, de la vie d'un seul”. Tamże, s. 492.

Przypadłość nie może przejść numerycznie ta sama od jednego podmiotu do drugiego. Chrystus posiada pełnię łaski, ale jest to łaska osobowa, stanowiąca w Nim skutek unii hipostatycznej. Jedność więc realizuje się w tym samym gatunku łaski, nie zaś w łasce osobowej — jednej numerycznie.

Jest to jak widać koncepcja statyczna, oparta na fakcie pełni życia Bożego, które Chrystus posiada na podstawie unii hipostatycznej, zaś chrześcijanie uzyskują udział w tej pełni. Takie rozwiązanie dobrze uwydatnia jednorodność życia Chrystusa i naszego. Kościół byłby tu wspólnotą tych, którzy uczestniczą w tym samym życiu. Koncepcja ta jednak w sposób zbyt wyłączny bazuje na fakcie Wcielenia, co jest zresztą charakterystyczne dla tradycji wschodniej. Dziś jednak nawet sami teologowie wschodni przyznają, że analiza faktu Wcielenia, rozumianego statycznie, nie stanowi wystarczającej bazy dla eklezjologii.⁴⁹ Należy dołączyć moment ekonomiczny. Słowo przyjęło ludzką naturę, aby zrealizować plan Bożej miłości i Jego działanie trwa dotąd w Kościele.

Rozwiązanie drugie oparte jest na analizie działania Chrystusa. Zachowuje ono cechy pozytywne poprzedniego odnośnie do jednorodności życia Chrystusa i wierzących, ale jest bardziej dynamiczne. Jego istotą jest jakby podwójny ruch przeciwny. Bóg zstępuje ku człowiekowi w Słowie Wcielonym, które na ziemi dokonuje dzieła Odkupienia. Konsekwencją tego faktu jest możliwość wzniesienia się człowieka ku Bogu. Uczestniczymy w życiu Chrystusa, które jest życiem wiary i miłości. Tworzą one w nas quasi-naturę, stanowiącą zasadę działania. W oparciu o tę zasadę człowiek może działać równocześnie jako osoba i w pewnym sensie kontynuować działanie Chrystusa. Życie chrześcijańskie nie polega więc na identyczności bytu Chrystusa i naszego, lecz na udziale w Jego działaniach mesjańskich, jest to jedność *secundum operationem*. Stanowi wspólnotę tych, którzy umarli z Chrystusem, są pogrzebani z Chrystusem, zmartwychwstają z Chrystusem etc.⁵⁰

⁴⁹ „It is true that the concept of Incarnation, taken by itself and not expanded sufficiently to include the life and work of Christ up to their climax on the Cross and in the glory of the Resurrection, does not provide a sufficient ground or basis for Ecclesiology”. G. Florovsky, *Christ and His Church*, w: 1054—1954, *L'Eglise et les Eglises*, Chevetogne 1955, t. 2, s. 167.

⁵⁰ Por. Y. Congar, *Sainte Eglise*, s. 85nn. „Cette communion répond aux verbes que saint Paul a créés avec le préfixe *syn*: être crucifié

Poprzez proces opisany wyżej dociera do nas moc Chrystusa i tworzy tę quasi-naturę. Na zasadzie swego działania sprawczego Chrystus pozostaje poza nami, dociera do nas ze swoim działaniem, ale jako osoba nie przenika naszego bytu osobowego. To działanie sprawcze dotyczy powstania w nas Jego życia. Ponieważ jednak życie stanowi coś bardzo wewnętrznego, Congar mówi o swoistej immanencji Chrystusa w Kościele i pewnej identyfikacji Chrystusa i wierzących.⁵¹ Jest to jednak identyfikacja relatywna odnośnie do działania, nie zaś bytu, jak to już wyjaśniono. Na tym właśnie polegałaby jedność Kościoła jako skutek wewnętrznej więzi Chrystusa i Kościoła. Kościół jest jeden, bo ma jedną głowę pełniącą funkcje ożywiające w stosunku do tych, którzy są z nią związani. W rezultacie żyją oni życiem Chrystusa, które jest życiem wiary i miłości, żyją *in Christo* tworząc jego Ciało Mistyczne.

Tę koncepcję należy ocenić jako odejście od pojęcia jedności rozumianej na sposób tej, jaka istnieje w żywych organizmach, tzn. w sensie identyczności w bycie. W takim razie jest to również odejście od idei tzw. *incarnatio continua*, jako zbyt związanej z biologiczno-organiczną wizją Kościoła.⁵² Kościół jest Ciałem Chrystusa, ale pojęcie to należy uwolnić od idei jakiegokolwiek identyczności Chrystusa i Kościoła, która dotykałaby samego bytu Chrystusa. *Incarnatio continua* nie oznacza nic więcej niż życie *in Christo*, istnienie odrębnych osób powiązanych *secundum operationem* z ich głową-Chrystusem, tak iż działania tych osób spełniane na zasadzie quasi-natury udzielanej im przez Chrystusa pozostają jednak działaniami odrębnych osób. Ten sposób rozumienia pojęcia *incarnatio continua* byłaby do przyjęcia według Congara. Jest to, jak się wydaje, koncepcja głęboko tomistyczna, bowiem według św. Tomasza relacja Chrystusa i Kościoła realizuje się w kategoriach działania i przyczynowości sprawczej.

avec, mourir avec, être enseveli avec, monter aux cieux avec, être assis et régner avec le Christ. C'est le centre ou le sommet du dessein salutaire de Dieu". Y. Congar, *Un peuple messianique*, s. 50.

⁵¹ Por. Y. Congar, *Sainte Eglise*, s. 547.

⁵² Por. Y. Congar, *Un peuple messianique*, s. 40n.

L'unione interna fra Cristo e la Chiesa
nell'aspetto dell'unità della Chiesa secondo
Y. Congar

Sommario

Fra Cristo e la Chiesa esistono i legami di tipo diverso. Nel suo articolo l'autore presenta le opinioni di Congar sul problema dell'unione di tipo interno. Cristo con la sua azione arriva fin al dentro della Chiesa e sulla base di questa azione sorge specifica connessione fra Cristo e la Chiesa che è anche la fonte dell'unità della Chiesa. Nella prima parte dell'articolo l'autore presenta la dottrina biblica riguardante questo problema. Nella Bibbia ci sono le diverse immagini — corpo, Cristo-capo, il secondo Adamo — che esprimono questo tipo dell'unione fra Cristo e la Chiesa. Nella seconda parte l'autore presenta la costruzione teologica di Congar. A causa dell'efficacia della sua azione Cristo si connette intimamente con la Chiesa non come persona, ma attraverso la grazia di cui Egli è, nella sua umanità, la causa strumentale. La Chiesa-istituzione partecipa nel suo carattere dello strumento. L'unione con Cristo avviene *secundum operationem* perchè Lui ci penetra con la sua virtù producendo in noi una quasi-natura che ci permette di partecipare nelle sue opere e vivere sul conto suo. Questa unione fra Cristo e la Chiesa è così stretta che formano insieme un soggetto della vita. Così l'unità della Chiesa trova la sua massima manifestazione.

H. Janus