

KS. ADAM KUBIŚ

GENEZA POJĘCIA KOŚCIÓŁ — SAKRAMENT W KONSTYTUCJI DOGMATYCZNEJ O KOŚCIELE

Przyznanie przez II Sobór Watykański Kościołowi miana sakrament w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* przeszło długą i nie pozbawioną akcentów polemicznych drogę. Miano to, nieobecne w pierwszym Schemacie (1962), znalazło się w jego drugiej wersji (1963), gdzie z trudem torowało sobie drogę. Ostateczny swój kształt znalazło jednak dopiero w trzecim końcowym projekcie (1964). Utrzymanie się mianownictwa sakramentalnego w centralnym dokumencie eklezjologicznym Vaticanum II, nie było zatem dziełem przypadku. Prześledzenie całej drogi wiodącej do tego celu pokaże nam nie tylko złożoność i wieloaspektowość problemu, lecz także pozwoli odsłonić intencje i motywy soborowe, dzięki którym problem ten powstał i doczekał się pomyślnego rozwiązania.

1. POWSTANIE ZAGADNIENIA

a. Prezentacja Schematu Konstytucji dogmatycznej o Kościele

Schemat Konstytucji dogmatycznej o Kościele wydrukowany łącznie ze Schematem Konstytucji dogmatycznej o NMP Matce Boga i Matce ludzi i opatrzony klauzulą „sub secreto”, został rozdany Ojcom soborowym 23 listopada 1962 r.¹ Schemat ten opracowała teologiczna Komi-

¹ Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum. Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. Series secunda: *De Ecclesia et de B. Maria Virginiae*, TPV 1962. Na początku fascykułu znajduje się adnotacja: „Ss. mus Dominus Noster Joannes Pp XXIII, in audientia hac die infrascripto impertita, statuere dignatus est ut haec Constitutionum Decretorum schemata, in Concilio Oecumenico Vaticano secundo discutienda, ad eiusdem Concilii Patres transmittantur. Ex Aedibus Vaticanis, die X mensis novembris anno MCMLXII. H. J. Card. Cicognani, a publicis Ecclesiae negotiis”. Por.

sja przygotowawcza. Jego wersja, zatwierdzona do dyskusji soborowej przez Papieża Jana XXIII 10 listopada 1962 r., nosiła liczne ślady redakcyjne Podkomisji przygotowawczej Komisji centralnej, odpowiedzialnej za ostateczny kształt Schematów soborowych. Przygotowując powyższy tekst Komisja teologiczna nie zamierzała sporządzać traktatu o Kościele. Cele, jakie sobie stawiała, były znacznie skromniejsze. Chodziło jej bowiem o poruszenie tylko tych kwestii eklesjologicznych, które — zdaniem znacznej części episkopatu światowego — potrzebowały omówienia i nowego sformułowania ze względu na aktualną sytuację Kościoła w świecie². Kwestie te zostały zgrupowane w interesującym nas Schemacie w jedenastu rozdziałach. Tytuły poszczególnych rozdziałów wystarczająco informują o dokonanych wyborze problemów³.

Jeżeli idzie o zagadnienie sakramentalności eklesjalnej, to w Schemacie Kościół nigdzie nie został wyraźnie nazwany sakramentem. Stwierdzając ów fakt, należy równocześnie zaznaczyć, że formuły eklesjologiczne, jakimi się posłużono, nie tylko jej nie wykluczały, lecz wręcz przeciwnie, nawet zakładały. Odnosi się to w szczególności do I rozdziału o „naturze wojującego Kościoła”, który — zdaniem Relatora — jasno pokazywał, że „między ciałem mistycznym Chrystusa i Kościołem widzialnym, pomiędzy Kościołem jurydycznym a Kościołem pneumatycznym, jak się mówi, lub Kościołem miłości, nie ma żadnego realnego rozdzielenia, lecz oba te terminy oznaczają tylko różne aspekty jednej i tej samej rzeczy”⁴. To właśnie dla tych racji, stanowiących „niemalą analogię”, rzeczywistość Kościoła, według Schematu, upodabnia się do misterium Wcielonego Słowa. „Albowiem jak w Słowie Wcielonym natura ludzka służyła za żywe narzędzie jego boskiej naturze dla naszego i ca-

AS, vol. I, pars III: *Congregationes generales XIX—XXX*, TPV 1971, 373 (Secretarii generalis monitum). — Tenże tekst Schematu Konstytucji dogmatycznej o Kościele wraz z Schematem mariologicznym jest również drukowany przez: AS, vol. I, pars IV: *Congregationes generales XXXI—XXXVI*, TPV 1971, 12—21.

² „In genere, dicendum est schema nostrum tractare tantummodo de illis quaestionibus, quae secundum iudicium maioris partis episcoporum, in eorum postulatis expressum, ab hodiernis rerum adiunctis vere requiruntur. Ideoque commissio praeparatoria theologica noluit tractatum de Ecclesia conficere”. Relatio Exc. mit P.D. Francisci Franić. AS, vol. I, pars IV, 122.

³ AS, vol. I, pars IV, 12—91; „C.I: De Ecclesiae militantis natura (12); C. II: De membris Ecclesiae militantis eiusdemque necessitate ad salutem (18); C. III: De episcopatu ut supremo gradu sacramenti ordinis et de sacerdotio (23); C. IV: De episcopis residentialibus (25); C. V: De statibus evangelicae acquirendae perfectionis (34); C. VI: De laicis (38); C. VII: De Ecclesiae Magisterio (47); C. VIII: De auctoritate et oboedientia in Ecclesia (60); C. IX: De relationibus inter Ecclesiam et statum (65); C. X: De necessitate Ecclesiae annuntiandi Evangelium omnibus gentibus et ubique terrarum (75); C. XI: De oecumenismo (81)”.

⁴ „Cap. I, de Ecclesiae militantis natura, ad hoc tendit ut claris verbis ostendat inter Corpus Christi mysticum et Ecclesiam visibilem, inter Ecclesiam iuridicam et Ecclesiam pneumatycam, uti dicunt, seu Ecclesiam caritatis, nullam esse distinctionem realem, sed istos terminos tantummodo diversos aspectus unius eiusdemque rei significare”. AS, vol. I, pars IV, 122.

tego świata zbawienia, i w niebie nadal nie przestaje służyć, tak samo społeczność Kościoła jest wyposażona w charyzmaty zwiastuna, kapłana, króla, aby służyć Duchowi Chrystusa w budowaniu Ciała Chrystusa; te bowiem charyzmaty, podobnie zresztą jak i inne, otrzymywane od Ducha Świętego, powinno się sprawować jako posługę oraz urząd prawdy i miłości, by zdobyte przez Chrystusa zbawienie wraz ze wszystkimi dobrodziejstwami jakie zeń płyną, rozprzestrzeniało się na wszystkich ludzi i wszystkie wieki”⁵. Inaczej mówiąc, Kościół został tu przedstawiony jako rzeczywistość, w skład której wchodzi element ludzki i boski, przy czym istniejące między nimi relacje określone zostały pojęciami „służby” i „narzędzia”: to, co ludzkie służy za narzędzie temu, co boskie w dziele zbawienia człowieka. Kościół jest czymś, co istnieje na sposób ludzki i boski zarazem, ponieważ jego społeczność widzialna posiada wymiar wspólnoty życia z samym Bogiem. Obie razem nie są jednakże dwiema oddzielnymi rzeczami, lecz tylko różnymi aspektami jednej złożonej rzeczywistości Kościoła⁶.

⁵ „Etenim sicut in Verbo Incarnato natura humana ut vivum instrumentum divinae eiusdem naturae, pro nostra et totius mundi salute inserviit et in caelis inservire perseverat, ita Ecclesiae societas praeconis, sacerdotis, regis charismatibus exornatur, ut Spiritui Christi in aedificatione Corporis Christi serviat; haec enim charismata, non aliter atque cetera quae a S. Spiritu tribuuntur, tamquam veritatis et caritatis servitium ministeriumque exercenda sunt, ut parta per Christum salus simulque beneficia omnia quae inde profisciscuntur, in omnes homines atque ad omnes aetates propagentur”. *AS*, vol. I, pars IV, 15. — Pewne zastrzeżenia pod adresem tego tekstu zgłosił bp A.S. Haller: „In n. 6 optima fit comparatio inter Verbi Incarnati Mysterium et Ecclesiae Mysterium, non univoca quidem sed analogica. Attamen vitandus est tam novus monophysismus confundendo in Ecclesia gratiam et naturam, quam novus nestorianismus gratiam et naturam separando. Ecclesia est una persona natura et gratia composita, id est Sponsa Christi et Mater fidelium. Ideo accuratius redigatur n. 6”. Tamże, 509. Ulepszeń redakcyjnych domagał się tutaj również A. Sępinski. Tamże, 577. — Abp F. Šeper z Zagrzebia zinterpretował nadto jeszcze inny passus I rozdziału Schematu eklezjologicznego w myśl sakramentalnej koncepcji Kościoła: „Placet praesertim in prologo positum esse incisum: ‘sed in opere salutifero Christi perpetuando redemptores’ (c. I, 1), quo profitetur functio et destinatio redemptiva omnium omnino membrorum Ecclesiae, in intima unione vitali cum Christo et per Christum inter se. Nostro enim humili iudicio, haec fundamentalis destinatio et vitalis functio supernaturalis redemptiva universae multitudinis fidelium in vinculo ecclesiasticae communionis essentialiter pertinet ad ipsam naturam Ecclesiae qua organismi divino--humani et humano-divini. Ecclesia itaque completa concipi nequit, si iste aspectus non sufficienter respicitur”. Tamże, 568.

⁶ Należy jednakże tutaj odnotować zasadniczą rozbieżność stanowisk, jakie ujawniły się w ocenie ustawienia przez I rozdział Schematu wzajemnych relacji pomiędzy rzeczywistością zjawiskową i nadprzyrodzoną Kościoła. Przykładowo przytoczymy dwie wykluczające się opinie. I tak, bp F. Simons krytykował postawienie w n. 5 więzi nadprzyrodzonych w Kościele na drugim miejscu, tzn. po ukazaniu więzi porządku doczesnego: „Quonam modo haec realitas divina, interna, omnino praecipua postponi possit post structuram illam externam, socialem, iuridicam, et indicari ut ‘alia quoque connexio’ omnino latet”. *AS*, vol. I, pars IV, 579. Natomiast kard. I. Bueno Y Monreal stwierdził coś wręcz przeciwnego: „In I capite, ubi fundamentum doctrinale schematis proponitur, uterque aspectus, et socialis et mysticus, quantitative ponderati inveniuntur ... Qualitative vero maioris ... fit aspectus biologicus vel mysticus quam aspectus socialis; tum quia ille

Podczas pierwszej sesji soborowej, dyskusja nad Schematem eklezjologicznym odbyła się w dniach od 1 do 7 grudnia 1962 r. Ze względu na zamknięcie tejże sesji dyskusja ta nie dała wówczas wyczerpującego obrazu opinii ojców. Przemawiało ich 77⁷. Do tego należy dodać 122 opinie złożone na piśmie⁸. Tylko po części ma rację G. Philips, gdy pisze, że ogólna ocena dyskutowanego tekstu była raczej krytyczna. Owszem, twierdzi dogmatyk lowański, wyrażano się z uznaniem o solidnej pracy Komisji teologicznej, podkreślano aktualność poruszonych problemów, doceniano wielkość zamierzonego celu, ale też nie omieszkało stwierdzić, że treść Schematu tylko w niewielkim stopniu realizowała związane z nim zamierzenie reformy Kościoła⁹. Dzisiaj, po wglądzie we wszystkie głosy dyskusji, należy także podnieść, że w tym, co wówczas pisano na temat krytyki Schematu eklezjologicznego, było dużo przesady. W swojej istocie, co do swych zasadniczych elementów, Schemat ten był z całą pewnością zaakceptowany. Reakcja auli soborowej nie była w swej większości całkowicie i zdecydowanie negatywna¹⁰.

b. Centralny temat Soboru

Z naszej strony, na szczególne odnotowanie zasługuje najpierw fakt, że w dyskusji został postawiony problem centralnego tematu (*centrale thema*) prac II Soboru Watykańskiego oraz że powszechnie zgadzano

ut finis petitur, socialis vero ut medium; tum quia aspectus mysticus ut elementum vivificans proponitur". Tamże, 130.

⁷ Por. AS, vol. I, pars IV, 126—161; 172—212; 218—262; 290—315; 327—360; 369—391 (Patrum orationes quoad schema de Ecclesia).

⁸ Por. AS, vol. I, pars IV, 395—639 (Animadversiones scripto exhibitae quoad schema De Ecclesia) oraz AS, vol. II, pars I: *Sessio publica II; Congregationes generales XXXVII—XXXIX*, TPV 1971, 465—604 (Appendix. Animadversiones quoad schema de Ecclesia inter primam et secundam Concilii periodum a Patribus scripto exhibitae).

⁹ *Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“*, w: „LThK. Das zweite vatikanische Konzil“, Teil I, Herder 1966, 140.

¹⁰ Najczęściej powoływano się tutaj na przemówienie bpa E. De Smedta, który nie przymykając oczu na zalety Schematu oskarżył go jednak o triumfalizm, klerykalizm i jurydyzm: „triumphalismus, clericalismus, iuridismus: en tria puncta inter alia, in hoc schemate emendanda; initio dixi hoc schema multa optima continere”. AS, vol. I, pars IV, 144. Por. np. L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972, 243. Bezpośrednio z tą wypowiedzią polemizowali abp C. Stella. Tamże, 350—357; I. Battaglia. Tamże, 418—420. — W związku z rozbieżnościami, jakie zarysowały się wokół Schematu De Ecclesia, kard. A. Bacci stwierdził, że dotyczą one nie samej doktryny, lecz jej prezentacji i zaapelował o umiar w podejściu do całej sprawy: „De modo, non de ipsa doctrina agitur, etiam in hoc disceptando schemate, in quo de vera Iesu Christi Ecclesia agitur ... Opinor igitur valde opportunum esse ut hoc schema quoad doctrinam probetur, quoad formam autem iterum remittatur comissioni theologiae ... Haec habui, venerandi Patres, quae sapientiae, prudentiae et caritati vestrae proponerem”. Tamże, 231—232. — Stanowisko to zdecydowanie poparli: kard. E. Ruffini. Tamże, 290—291; B. Mels, Tamże, 314; H. Compagnone. Tamże, 331—334; I. Hervás Y Benet. Tamże, 334—338; V. Philbin. Tamże, 341—344.

się, iż ma nim być rzeczywistość Kościoła ukazana w swojej naturze i zbawczej misji względem świata. Jeszcze ważniejsze w tym względzie było to, że tak sformułowany cel Soboru zdecydowanie wiązano z sakramentalną koncepcją Kościoła.

Sam problem postawił wyraźnie — jak wiadomo — kard. L. I. Suenens, prymas Belgii. Jego zdaniem, Vaticanum II powinno być Soborem o Kościele i Kościoł rozważyć zarówno sam w sobie (*ad intra*), tzn. „jako misterium Chrystusa żyjącego w swoim Mistycznym Ciele”, jak i w odniesieniu do świata (*ad extra*), ustosunkowując się do węzłowych kwestii współczesności. Było to trafienie w samo sedno rzeczy¹¹. Kard. J. B. Montini, późniejszy papież Paweł VI, to samo powiedział twierdząc, że pytania: „czym jest Kościół?” i „co czyni Kościół?”, „misterium Kościoła i zadania Kościoła” są „jakby dwoma zawiasami”, wokół których należy zgrupować i przestudiować wszystkie kwestie soborowe. Równocześnie także sprecyzował, że „Kościół nie tylko jest społecznością lub stowarzyszeniem założonym przez Chrystusa Pana, lecz i narzędziem, w którym On sam tajemnie jest obecny, i które ożywia Jego duch, aby dokonywać zbawienia rodzaju ludzkiego poprzez naukę, uświęcenie sakramentalne i troskę pasterską”¹². Po tej samej linii szła wypowiedź kard. J. Doepfnera, z tym że skuteczność „wielkiego owocu” Soboru — Konstytucji o Kościele — wiązał jeszcze wyraźniej z jego sakramentalną koncepcją, ponieważ uzależnił ją od tego, czy Vaticanum II „rzeczywiście uda się przekonywująco ukazać i poświadczyć Kościół Chrystusowy jako ostateczny i wyłączny znak oraz narzędzie zbawienia we współ-

¹¹ „Si hoc thema ('Ecclesia Christi, lumen gentium'), uti centrale agnoscitur et directivum progressus laborum nostrorum, oportet ut concordēs simus omnes in elaborando id quod vocari posset 'un piano d'insieme', 'un plan d'ensemble', seu ratio ipsius Concilii ... Hanc rationem sic proponere velim: Concilium sit 'de Ecclesia' et habeat duas partes: 'de Ecclesia ad intra — de Ecclesia ad Extra'”. Również słynne pytanie Vaticanum II: „Ecclesia: Quid dicis de teipsa?”, po raz pierwszy zjawilo się w cytowanym przemówieniu kard. L.I. Suenensa. AS, vol I, pars IV, 222; 223. Podobnie abp A. Fares mówiąc o racjach, dla których Vaticanum II powinno się zająć Kościołem, podzielił je na: „a) rationes ordinis intrinseci in Ecclesia, b) et rationes ordinis extrinseci, videlicet ex exigentiis quae alte persentiantur in societate mundi praesentis”. Tamże, 346. — W kwestii tematu centralnego Vaticanum II na uwagę zasługują jeszcze wypowiedzi: kard. P.A. Léger, który Schemat eklezjologiczny nazwał „Cardo doctrinalis Vaticani II” (Tamże, 182); kard. A. Bea, stwierdzającego, że Schemat ten zajmuje „locum omnino centrale in nostro Concilio” (Tamże, 227); kard. F. König, proponującego, żeby „schemata de Ecclesia sit quodammodo centrum in ordinandis reliquis schematibus”. Tamże, 364—370.

¹² AS, vol. I, pars IV, 292. — Bp A. Guano te same myśli wyraził następująco: „Ecclesia tandem, et in ipsa et per ipsam christifideles, de vita vivit Christi: tota pervaditur mysterio amoris Patris, Filii, Spiritus Sancti, tota in mysterio vitae divinae immergitur. Ex alia vero parte, sicut Christus, Verbum Dei incarnatum inter nos inhabitans et operans, tota est mundo posita, extranea et inimica mundo quatenus Deo extraneo et in maligno posito, mundanis suggestionibus et temptationibus subiecta, at simul amica mundo utpote Dei creaturae et a Filio redempto, semper operans ut mundus praesentia Christi penetretur et Deo Patri magis magisque sacrum fiat”. Tamże, 505.

czesnym świecie”¹³. W przekonaniu innego lidera Soboru, kard. J. Lercaro, najważniejszą konkluzją I sesji powinno stać się zdanie sobie sprawy przez wszystkich, co Vaticanum II ma przynieść współczesnym ludziom, a mianowicie: „wewnętrzne misterium Kościoła, jakby 'wielki sakrament' Chrystusa, Słowa Bożego, objawiającego się, mieszkającego, żyjącego i działającego wśród ludzi”¹⁴. Myśli te i postulaty dobrze streszcza wypowiedź bpa. P. Barrachina Estevan, który powiedział, że przed soborem stoi zadanie sformułowania ogólnej wizji Kościoła, szkicu jego zasadniczej struktury i to tak, aby wszyscy ludzie i otaczający ich świat mogli odnaleźć i zrealizować w nim sobie właściwe miejsce i powołanie. A następnie, że Sobór będzie do tego zdolny tylko na gruncie prawdy, że „Kościół jest misterium”, że „jak Chrystus jest misterium Boga, tak Kościół jest misterium Chrystusa”. Kościół bowiem, na wzór Chrystusa jednoczącego w unii hipostatycznej boskie z ludzkim, został wyposażony w dwa istotne elementy ściśle ze sobą powiązane: widzialny i niewidzialny, które czynią go misterium, tzn. „zasadniczym sakramentem, sakramentem nad sakramentami”¹⁵.

Cytaty o podobnej treści można by dalej mnożyć. Godne uwagi np. jest to, co na ten temat mówili bp G. Huyghe, bp A. Elchinger, czy abp F. Marty i wielu innych¹⁶. Tutaj pozwolimy sobie jeszcze przytoczyć

¹³ AS, vol. I, pars IV, 183 i 186. — Zbliżony treściowo do wypowiedzi kard. J. Döpfnera był głos bpa I.M. Sansierra: „In hodiernis iuvabit Ecclesiam praesentare gentibus non tantum et praesertim ut iurium subiectum activum et efficax, verum etiam apertam flagrantem desiderio effundendi thesauros supernaturalis quibus ditavit eam Christus: quarum divitiarum, nempe veritatis et legis moralis ac sacramentorum quibus animabus dari potest gratia Dei, ipsa Ecclesia est custos fidelis et defentrix incorrupta”. Tamże, 554—555.

¹⁴ „Intimum Ecclesiae mysterium, quasi 'magnum sacramentum' Christi, Verbi Dei, se revelantis, inhabitantis, viventis et inter homines operantis”. AS, vol. I, pars IV, 327. — Podobne postulaty pod adresem Vaticanum II wysuwał duży tekst abpa C. De Provençères złożony w imieniu biskupów południowych regionów Francji: „Optamus in lucem poni: 1) Ecclesia, medium salutis, sed in primis 'domicilium' gratiae, inhabitatio trium Personarum Divinarum”. Tamże, 460.

¹⁵ „Sicut Christus est mysterium Dei, Ecclesia est mysterium Christi ... Sacramentum radicale, sacramentum sacramentorum”. AS, vol. I, pars IV, 351.

¹⁶ Bp G. Huyghe: „Schema de Ecclesia nobis propositum talis est momenti, ut dici posset quod centrum sit Concilii Vaticani II. Etenim Ecclesia est signum omnibus hodiernis hominibus manifestum, credentes sint aut increduli. Vocari potest Sacramentum praesentiae Christi in hoc mundo”. AS, vol. I, pars IV, 195. — Bp A. Elchinger: „Fideles expectant a Concilio aliquam praesentationem 'mysterii Ecclesiae' hodiernis quaestionibus consonantem, et non tantum catholici sed etiam qui non pertinent ad romanam Ecclesiam ... Hoc est tanti momenti quia graves aequivocationes existunt apud homines circa Ecclesiam. Multis apparet ut institutio mere humana, ut aliquod velamen, et non ut revelatio regni Christi, non ut perpetua Christi gloriosi praesentia inter homines ... Heri, Ecclesia proponebatur praecipue ut salutem afferens illis, qui sunt 'ad intra', hodie, proponi debet etiam ut aliquo modo salutem afferens ... illis qui sunt 'ad extra', qui sunt maior pars hominum”. Tamże, 147 i 148. — Abp F. Marty: „Congruit ut Vaticanum II modo sat amplo et completo de tali obiecto (de Ecclesia) tractet ... Ecclesia essentialiter est mysterium ... 'Institutio' non est nisi 'mysterii epiphania'. Ad spiritualia ordinatur sicut, mutatis mutandis, Eucharistia ut res et sacramentum ordinata

wypowiedź jednego z Polaków, abpa A. Kozłowieckiego. Według niego, Konstytucja o Kościele także powinna zająć centralne miejsce na Soborze, integrując w sobie takie istotne fakty, jak: nasze uczestnictwo w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Słowa Wcielonego, udzielanie Ducha Świętego, wzajemne nadprzyrodzone zjednoczenie wszystkich ludzi w Chrystusie. Pozwoli to, między innymi, na opisanie samej istoty Kościoła jako „Instytutu i miejsca zbawienia” oraz na takie przedstawienie jego nadprzyrodzonego piękna, które będzie pociągać doń umysły i serca ludzkie¹⁷.

Jak już wspomnieliśmy, z naszego punktu widzenia ważny wydaje się tu być nie tyle zgodny postulat wielu Ojców soborowych, aby problematykę eklezjologiczną uczynić centralnym tematem prac II Soboru Watykańskiego, co powiązanie tego postulatu z sakramentalnym ujęciem Kościoła oraz racje, dla których to czynili¹⁸. Innymi słowy, chodzi nam głównie o treść odpowiedzi na pytanie, dlaczego Ojcowie ci postulowali nazywanie Kościoła „misterium”, „sakramentem”, „znakiem”, „narzędziem”, „instytutem” czy „miejscem” zbawienia Chrystusowego oraz jakie intencje i nadzieje z tym wiązali? Otóż, jak widać, rzeczywistość nie konstatawali oni tutaj tylko samego faktu, że Kościół w jakiejś mierze jest sakramentem zbawienia. Określeniami tymi posługiwali się, ponieważ w wizji Kościoła, implikowanej przez nie, widzieli możliwość zarówno adekwatnego ujęcia złożonej, zjawiskowej i nadprzyrodzonej istoty Kościoła, jak i zarazem uwierzytelnienie jego podstawowej misji względem świata i to w taki sposób, który stwarza warunki sensownego dialogu zbawienia. Inaczej mówiąc, twórcy Vaticanum II dostrzegli w kategorii eklezjalnej sakramentalności jeden z najbardziej podstawowych tytułów legitymujących współcześnie naturę i misję zbawczą Kościoła wśród ludzi. Całkiem wyraźnie tak tę rzecz ujął np. bp C. Canzonieri, który powiedział: „Powinniśmy pamiętać, że aspekt prawdy i społeczno-zewnętrzny jest jakby objawem czy przypadłością sakramentu Kościoła. Ci, którzy pragną osiągnąć samo misterium, w jakiś, choć zapewne inny sposób, muszą się zetknąć z jego objawami. Dla niewiernych jest to zresztą jedyna droga dotarcia do misterium”¹⁹. I chy-

est ad rem tantum, i.s. unitatem Ecclesiae ... Ita omnes in Ecclesia, i.e. Hierarchia et membra, munus habent transmittendi salutem ... Mihi videtur quod schema, ex mysterio et ex missione, modo meliori enucleare potest naturam Ecclesiae. Tamże, 191—193. Por także: I. D'Avack. Tamże, 148—180.

¹⁷ AS, vol. I, pars IV, 209; 211 (Archiep. Lusakensis).

¹⁸ Jako jeden z nielicznych przykładów widzenia prymatu problematyki eklezjologicznej na Soborze — (Ce schéma De Ecclesia est la pièce doctrinale maîtresse, de beaucoup la plus importante de tout le Concile) — ale bez powiązania z sakramentalną wizją Kościoła, może służyć wypowiedź patriarchy Maximusa IV Saigh. AS, vol. I, pars IV, 295.

¹⁹ AS, vol. I, pars IV, 432: „Aspectus iuridicus et socialis externus est tamquam species seu accidens huius sacramenti, quod est Ecclesia”. — Podobne myśli sformułował w swoim przemówieniu Bp I. Barbeta. Tamże, 200.

ba w tych właśnie troskach należy również szukać najbardziej zasadniczego klucza, który pozwala uporządkować wszystkie wypowiedzi ustne i pisemne, I sesji soborowej, w których został podjęty czy to wyraźnie czy też tylko równoznacznie problem sakramentalności eklezjalnej.

c. Misterium Chrystusa a misterium Kościoła

Na czoło wybijała się kwestia wszechstronnego i zrównoważonego ujęcia złożonej, wspólnotowo-instytucjonalnej rzeczywistości Kościoła. Nie było zresztą w tym nic dziwnego, ponieważ jest to zagadnienie podstawowe i bardzo trudne zarazem²⁰. Jego poprawne ustawienie istotnie warunkuje właściwe widzenie i realizację misji Kościoła. Ojcowie soborowi wskazywali tutaj przede wszystkim na analogię istniejącą pomiędzy Słowem Wcielonym a Kościołem i na to, że *tertium comparationis*, wspólny mianownik tej analogii najlepiej daje się wyrazić z pomocą kategorii sakramentalności.

Stanowisku temu dała wyraz spora grupa biskupów. I tak, np. P. Gúrpidé Beope powiedział: „Misterium Kościoła uczestniczy w misterium teandrycznej natury Chrystusa”²¹. Dla bpa A. H. Ibañez misterium Chrystusa stanowiło najlepszy wzór i najwyższe prawo boskiej i ludzkiej struktury Kościoła. Wprowadzenie tej prawdy do Konstytucji eklezjologicznej, zdaniem tegoż bpa, pozwoliłoby na ukazanie ludziom Kościoła widzialnego w postaci „skutecznego znaku jego własnej wewnętrznej rzeczywistości”, a więc, dodajmy od siebie, na sposób sakramentalny²². Wypowiedź bpa U. E. Cibrián Fernández stwierdzała wprost,

²⁰ Tak widział ten problem abp G. Garrone: „Quaestio fundamentalis, quam effugere non licet, est de relationibus inter aspectus eiusdem Ecclesiae, nempe Ecclesiae ut est mysterium, et Ecclesiae ut est Corpus quoddam sociale visibile. Quaestio in se ardua est”. AS, vol. I, pars IV, 498.

²¹ „Mysterium Ecclesiae participat mysterium naturae Christi theandricae”. AS, vol. II, pars I, 528. — Zdaniem bpa I. Vairo Schemat nie powinien poprzestać jednakże na tej analogii. Zadaniem Schematu jest pokazanie także związków, jakie istnieją pomiędzy Mistycznym Ciałem Chrystusa a misterium Trójcy Przenajświętszej, ponieważ: „Corpus Christi Mysticum, revera, divina et humana communio (coinionia) est, qua ineffabilem in simplici naturae unitate communionem Patris et Filii et Spiritus Sancti, homines, cum Christo Verbo Incarnato concorporales effecti, quodammodo participant et imitantur. Est igitur Ecclesia, ut S. Cyprianus docet, de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata ... Quam ob rem Ecclesia, cum sit personarum communio, minus recte ... 'persona mystica' in schemate mihi videtur appellari”. AS, vol. I, pars IV, 252. — Podobnie rzecz ujmował bp S. Hoa Nguyen — Van Hien: „Ecclesia Dei ad quam omnes homines sine exceptione invitantur, est Familia divino-humana, in qua membra, sub communi Patre caelesti, ex meritis Salvatoris Christi, sub impulsu Spiritus Amoris, adoptivi filii Dei in Filio efficiuntur — inchoative quidem iam in terris sub apostolorum ministerio, duce Petro (Ecclesia militans) — ac definitive in caelis, in domo Patris in qua mansiones multae sunt (Io. 14,2) (Ecclesia triumphans)”. Tamże, 515.

²² „Ecclesia visibilis omnibus patebit tanquam signum efficax eiusdem internae realitatis”. AS, vol. II, pars I, 537. Por. tamże, 536.

że mistyczny i tajemniczy organizm Kościoła jest „wielkim sakramentem trwania i aplikacji dzieła zbawczego Chrystusa”. Będąc zbudowany na wzór jego Bóstwa i Człowieczeństwa, Kościół realizuje jedność elementów widzialnych i niewidzialnych, charyzmatycznych i prawnych, wewnętrznych i zewnętrznych, z których żaden nie może być zakwestionowany, bo w takim razie sam Kościół musiałby zostać zanegowany, ani też oddzielony, bo wtedy Kościół uległby zniekształceniu²³. Bp A. M. Charue sprecyzował tutaj jeszcze, że Kościół jest „misterium lub sakramentem Chrystusa uwielbionego”, który żyje i ożywia, działa i rządzi w Kościele²⁴.

Stosując kategorię sakramentalności w nauce o Kościele Ojcowie soborowi używali jej zatem dla wyrażenia głębokiej i zarazem bardzo złożonej więzi istniejącej pomiędzy Chrystusem i Kościołem. Wiąż ta — ich zdaniem — nie sprowadzała się wyłącznie do wzoru, czy modelu dla Kościoła ze strony Chrystusa. Z członkami Kościoła Chrystus pozostaje w relacjach wspólnoty życia Bożego.

Ponieważ jest to sprawa zasadnicza dla samookreślenia się przez Kościół, stąd nic dziwnego, że wielu Ojców było nią zainteresowanych. Bp Lombardii pisali o bosko-ludzkiej naturze Kościoła oraz o licznych związkach Kościoła z Chrystusem, dzięki którym Kościół staje się organem niewidzialnie kierowanym przez Chrystusa i ożywionym przez Ducha Świętego dla zbawienia świata²⁵. W ujęciu Schematu bpa A. Elchingera oznaczało to, że Kościół stanowi organ uprzedzającej działalności zbawczej Boga, jest skutecznym apelem Chrystusa-Pasterza idącego

²³ „Hoc esse mysticum et mysteriosum Ecclesiae, sacramentum magnum est perpetuationis et applicationis operis salvifici ipsius Christi”. AS, vol. I, pars IV, 440.

²⁴ „Ecclesiam esse Mysterium, seu Sacramentum illius Christi gloriosi”. AS, vol. I, pars IV, 433.

²⁵ AS, vol. II, pars I, 587. Tamże, 588, biskupi Lombardii wyjaśniali w tej sprawie jeszcze, co następuje: „La Chiesa, Corpo mistico del Signore, durante la sua fase terrena è contemporaneamente comunità di vita soprannaturale fondata sulla unione con il Padre ed il Figlio per opera dello Spirito Santo (cf. 1 Io. 1,3), e comunità visibile e gerarchica fondata da Gesù Cristo per la salvezza del mondo: il primo aspetto durerà in eterno, il secondo, è proprio della fase terrena. In ognuno di questi aspetti esistono diversi principii di unione e diversi gradi di unione con Gesù Cristo, Capo della Chiesa, e conseguentemente diversi modi e diversi gradi di unione con la Chiesa Corpo di Cristo e comunità visibile di salvezza”. — Zbliżoną treściąowo do tej była wypowiedź bpa I.V. Daem nt. bosko-ludzkiego misterium Kościoła: „Est Ecclesia terrestris sed est praesertim coelestis eo quod vitam divinam transmittit, quod huius vitae sustentationem et incrementum per sacramenta tuetur et ad vitam beatam homines adducit. — Vivit Ecclesia in historia sed ex historia emergit eo quod plenitudo eius facta hominis transcendit et ad revelationem completam gloriae Dei in Parousia adducet. — Ex his notis Ecclesiae apparet quanta sit una et unificans. Omnes homines per ipsam participes afficiuntur donorum Spiritus Sancti, liberalitatum Dei ineffabilis Redemptoris Jesu Christi ac promotionis personae humanae quae per elevationem ad vitam supernaturalem efficitur”. AS, vol. I, pars IV, 450.

przed swymi owcami, aby je zgromadzić, a zarazem także już zwołanym zgromadzeniem wiernych, czy wierzących, które służy Chrystusowi za „miejsce” oddziaływania zbawczego i przekazywania życia Bożego. W fakcie, że Kościół w czasie i przestrzeni tworzy konkretną, aktualną, zbiorową, sakramentalną formę zbawczego działania Chrystusa, a przezeń i Boga, również hierarchia znajduje podstawową rację swego istnienia²⁶. Interwencję bpa J. Zimmermanna znamionuje w tej kwestii to, że bez żadnych niedomówień stosuje klasyczne pojęcie sakramentu. Kościół ukazuje się w niej jako znak wskazujący i sprawiający jedność Ciała Mistycznego Chrystusa. W Kościele ochrzczeni bywają zachowani i wzrastają we wierze i świętości, upadli się podnoszą, wszyscy otrzymują zaproszenie do zbawienia, aby tą drogą stopniowo mogło się rozbudowywać Ciało Chrystusa. Znakiem Chrystusa wśród narodów jest zatem jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół, który „tak się łączy z Ciałem Mistycznym Chrystusa jak znak sakramentalny z oznaczoną i sprawioną łaską. Kościół jest widzialnym Ciałem Mistycznym Chrystusa”²⁷. Podobnie rzecz ujmował bp H. Volk, który powiedział, że „Kościół jest nie tylko hierarchicznym czy instytucjonalnym środkiem zbawienia, lecz także owocem zbawienia, czyli społecznością odkupionych w łasce Chrystusa”. Od tej strony widziany, Kościół posiada wewnętrzny związek z królestwem Bożym: w pewnej mierze przetrwa po skończeniu świata. „Mając zatem na uwadze Kościół o ile jest sakramentem, należy równocześnie mieć przed oczyma Kościół ukrywający w sobie rzecz sakramentu”²⁸. Istotną treść tego, co zostało tutaj powiedziane,

²⁶ AS, vol. II, pars I, 509. — A oto kilka charakterystycznych określeń Kościoła podanych tamże przez bpa E. Elchinger: s. 503: „l'Instrument complexe de l'Amour prévenant et efficace de Dieu”; s. 504: „l'Instrument efficace de Dieu”; „l'organe de la prévenance salvifique de Dieu et l'appel du Christ — Berger”; „le 'groupement effectué des croyants’”; „le 'lieu' du rassemblement institutionnel, qui sert au Christ pour grouper en lui les fidèles, pour exercer sur eux son action salvifique et les placer sous l'emprise de l'Unité divine”; „la démarche concrète, actuelle, sociale, sacramentelle du Christ”; s. 517: „organisme ecclésial du salut”. — Por. I. Hervás Y Benet, który w swej wypowiedzi mówił o „natura Ecclesiae iuridica, hierarchica et sacramentalis”. Tamże, 335.

²⁷ „Haec Ecclesia ita cum corpore Christi mystico coniuncta est, ut signum sacramentorum cum gratia significata et effecta. Ecclesia est corpus Christi mysticum visibile”. AS, vol. II, pars I, 581. — Podobne ujęcie stosunku instytucji Kościoła do jego misterium, choć w odmiennych kategoriach teologicznych, zaprezentował na auli soborowej G. Hakim: „L'Eglise, selon les Pères Orientaux, est le 'mystirion' du Christ continué. Cette réalité mystique, en laquelle on entre par une 'initiation', et qui se nourrit des mystères liturgiques, prend sa consistance et son authenticité dans une société visible, avec ses pouvoirs et son magistère. Mais cette visibilité essentielle n'absorbe pas la substance mystérieuse du Corps ecclésial”. I nieco dalej: „L'Eglise est une communauté dans le mystère, et elle débordé ainsi l'appareil juridique”. AS, vol. I, pars IV, 359—360. — Por. jeszcze podobne myśli w przemówieniu innego patriarchy wschodniego M. IV Saigh. Tamże, 295—297.

²⁸ „Simul cum Ecclesia, quatenus est sacramentum, prae oculis habeatur oportet Ecclesia, quatenus in ea latet res sacramenti”. AS, vol. I, pars IV, 387. — Jeszcze bardziej prawdę tę zaakcentował bp C. De Provençères, wraz z bisku-

dobrze wydaje się zbierać propozycja kard. B. Alfrinka, sugerująca nadanie I rozdziałowi Konstytucji eklezjologicznej następującego tytułu: „Kościół jako lud Boży, który na sposób sakramentalny jest samym Ciałem Chrystusa”²⁹.

W tym kontekście nie dziwi fakt, że uwagi krytyczne, czy postulaty formułowane przez Ojców soborowych pod adresem Schematu o Kościele były uzasadniane głównie tym, że nie dość zadowalająco wiązuje się on z zadania harmonijnego, poprzez kategorię sakramentalności, ujęcia jego złożonej, misteryjno-instytucjonalnej rzeczywistości i co za tym idzie, deformuje jej obraz³⁰. Schemat nie podoba się, stwierdził bp D. Mannix, ponieważ wiele mówi o aspektach prawnych Kościoła, co czyni zeń raczej prawną społeczność, niż wspólnotę uczestniczącą w sakramencie, od wieków ukrytym w Bogu³¹; pokazuje się w nim Kościół, zauważył bp F. Guiller, w zbyt dużym stopniu wyłącznie z punktu widzenia prawnego i instytucjonalnego. „Misterium Kościoła, sakrament Chrystusa-Zbawcy”, nie został wystarczająco uwypuklony³². Dlatego też bp L. Satoshi Nagae postulował: „Kościół należy ukazać jako misterium-sakrament, do którego zostali powołani Izrael (Mc 4, 11-13) i poganie (Ef 3,3), aby otrzymać zbawienie. Kościół jest rzeczywistością Bożą pochodzenia niebieskiego, dostępną nam pod znakami widzialnymi i sprawującą zbawienie. Dzięki sakramentalności Kościoła może również zostać odpowiednio naświetlony jego podwójny element, tzn. charyzmatyczny i widzialny”³³. Zdaniem bpa B. Boillon również misja zbawcza

pami południowej Francji: „Ecclesia, medium salutis, sed imprimis 'domicilium' gratiae, inhabitatio trium Personarum divinarum”. Tamże, 460.

²⁹ „De Ecclesia ut Populo Dei, qui est modo sacramentali ipsum corpus Christi”. Tamże, 136. — Bp M. Doumith nazwał z kolei Kościół: „Corpus Christi, sacramentale et mysticum”. Tamże 255.

³⁰ Por. interwencje: Archiepiscopi et episcopi ditionis apostolicae centro-orientalis in Galia. AS, vol. II, pars I, 583—585; J. card. Ritter. AS, vol. I, pars IV, 136—138; H. Florit. Tamże, 298—303. Znamienny był tutaj głos bpa S. Méndez Arceo: „In schemate, synthesis harmonica non efformatur inter iuridicam, veram quidem, et sacramentalem conceptionem... Nunc vero maxime notandum est nos ad sacramentale mysterium Ecclesiae delineandum iure non denegato recurrere posse ad revelationem tantum, dum e contra in aspectu iuridico necessario et principia evangelica et realizationes practicas hodiernas consideranda simul venire immo nos assuefactos esse et pro signo filialis et reverentialis pietatis habere has practicas immutatas servare”. Tamże, 339. — Najbardziej krytycznie do Schematu pod tym względem odnieśli się kardynałowie: A. Liénart. Tamże, 126—127; J. Siri. Tamże, 174, oraz bp J. Ghattas. Tamże, 376—379.

³¹ „Societas iuridica potius quam participatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo”. AS, vol. II, pars I, 545.

³² „Le mystère de l'Eglise, sacrement du Christ-Sauveur”. AS, vol. I, pars IV, 507. — Por. także analogicznie krytyczną wypowiedź abpa E. D'Souza: „Cur proponeremus Ecclesiam perinde ac si esset corpus quoddam rigidum, imprimis iuridicum? Ecclesiam nostram exhibere possumus et debemus ut vivum organismum variarum communitatum fidelium, vita vigorosa pulsantem, in toto orbe diffusam”. Tamże, 386.

³³ AS, vol. II, pars I, 562: „Per sacramentalitatem Ecclesiae etiam eius duplex elementum scil. charismaticum et visibile illustrari possit”.

Kościół domaga się, aby w Schemacie przedstawić go jako „sakrament Chrystusa Zbawcy”, a nie jako „miasto, które będąc uporządkowane samo w sobie, tylko sobą się zajmuje”³⁴.

Wreszcie należy odnotować, co zresztą w przytoczonych głosach wystąpiło już na różne sposoby, że Ojcowie Soboru w sakramentalności ekklezjalnej wyraźnie widzieli dużą szansę wyjaśnienia świata misji zbawczej Kościoła, zwłaszcza jej konieczności dla ludzi, wziętych nie tylko indywidualnie ale i w swej zbiorowości. Kard. P. Tatsuo Doi, stwierdzając np., że Kościół jest „podstawowym sakramentem”, równocześnie wyznał, że został ustanowiony przez Chrystusa, aby rozciągnąć jego misję na wszystkie narody i po wszystkie czasy, aż do skończenia świata³⁵. Misja Kościoła zatem mając swe źródło w Bogu, jest identyczna z misją Chrystusa, koncentrując się wszakże głównie na człowieku, ponieważ troszczy się o jego zbawienie.

W związku z tą nauką, soborowych Ojców nie zadowalało szczególnie to, co Schemat mówił na temat konieczności zbawczej Kościoła. Konferencja Episkopatu holenderskiego zarzuciła Schematowi, że porusza tylko kwestię zbawienia indywidualnego, natomiast milczy o Kościele jako „sakramencie świata”³⁶. Bliżej tę kwestię wyjaśnił w swojej interwencji kard. F. König, prymas Austrii. I jego zdaniem, problemu konieczności zbawczej Kościoła, nie powinno się traktować tylko w odniesieniu do poszczególnych jednostek, ponieważ konieczność tę należy pokazać względem całego rodzaju ludzkiego, o ile stanowi on zbiorową jedność. Możliwe to zaś jest do przeprowadzenia w oparciu o naukę teologiczną, określającą Kościół „zasadniczym sakramentem zbawienia”. W swoich konsekwencjach oznaczałoby to, że ludzie nie ochrzczeni są przyporządkowani do Kościoła nie tylko przez czysto subiektywne pragnienie, lecz również ze względu na pewne racje obiektywne, np. dzięki uczestnictwu w tej samej naturze ludzkiej, którą przyjął Chrystus³⁷. Podobnie sądził cytowany wyżej bp L. Satoshi Nagae: „Ponieważ Kościół jest sakramentem kosmicznym, jego konieczność dla rodzaju ludzkiego tak się ukazuje, że nieochrzczeni są przyporządkowani do Kościoła nie tylko poprzez osobiste pragnienie, lecz i na skutek jakiejś obiektywnej racji, jako pew-

³⁴ „Sacramentum Christi Salvatoris”. Tamże, 428.

³⁵ „Ecclesiam esse sacramentum fundamentale”. AS, vol. I, pars IV, 397. Tekst ten zatytułowany „Desiderata pro schemate de Ecclesia” podpisało jeszcze dziewięciu innych biskupów japońskich. Tamże.

³⁶ „Mirum est quod schema, loquens de necessitate Ecclesiae, loquatur de ea tantum sub respectu salutis individualis, sileat vero de Ecclesia ut 'sacramentum mundi'”. AS, vol. II pars I, 592. — Dla bpa K. Wojtyły, obecnego papieża Jana Pawła II, nawet i pod tym względem Schemat nie był całkiem zadowalający: „Schemata de Ecclesia ... non tamen sufficienter intrat in mysterium animae salvandae ... in schemate non ostenditur missio salvifica Ecclesiae erga personam humanam, quod nostris praesertim temporibus multum valet”. AS, vol. I, pars IV, 598.

³⁷ „Theologi non pauci Ecclesiam hodie tamquam sacramentum radicale humani generis considerant”. AS, vol. I, pars IV, 133.

na całość zbiorowa”³⁸. Schemat bpa I. De Cambourg, będący modyfikacją Schematu opracowanego przez teologów francuskich, proponował ująć tę naukę w Konstytucji dogmatycznej o Kościele w następującą formułę: „Uczy Święty Sobór, że narzędziem zbawienia jest tylko jeden prawdziwy Kościół Jezusa Chrystusa, któremu Chrystus, jako swojej umiłowanej oblubienicy, nieodwołalnym obdarowaniem powierzył swoją prawdę i świętość celem przepowiadania i udzielania wszystkim ludziom, który przekazał św. Piotrowi i apostołom oraz ich następcom do paszenia i pod nimi uczynił żywym narzędziem i sakramentem zbawienia, filarem i podporą prawdy (1 Tm 3,15)”³⁹.

W konkluzji powiemy, że liczni biskupi nazywając podczas I Sesji Soboru Kościoła sakramentem lub mianami o zbliżonym znaczeniu, zwłaszcza „misterium”, czynili tak, ponieważ uważali, że w ten sposób prezentuje się sprawy współcześnie bardzo ważne dla samego Kościoła i dla odkupionej przez Chrystusa ludzkości, a mianowicie zarówno nadprzyrodzoną specyfikę rzeczywistości widzialnej Kościoła, jak i jego zaangażowanie w zbawienie świata, rozumiane transcendentnie i eschatologicznie. Eklezjologia zbudowana w oparciu o kategorię sakramentalności była zatem zdolna, w ich przekonaniu, ukazać Kościół w jego całej złożonej, bosko-ludzkiej rzeczywistości, i to nie jako zaprzeczenie świata, lecz jako najgłębszy i ostateczny sens jego dziejów⁴⁰. Dzięki temu stwarzała solidne podstawy teologiczne dialogu zbawienia Kościoła ze współczesnym człowiekiem, co dla Vaticanum II, Soboru o orientacji zdecydowanie pastoralnej, stanowiło rzecz o pierwszorzędym znaczeniu.

d. Nowe Schematy Konstytucji eklezjologicznej

W dyskusji soborowej nad pierwszym Schematem Konstytucji dogmatycznej o Kościele szczególną uwagę zwraca grupa wypowiedzi pi-

³⁸ „Cum Ecclesia sacramentum cosmicum sit, patet eius necessitas pro genere humano ita ut non baptisati non tantum voto subiectivo individuali sed ratione quadam obiectiva et quidem ut quid totum collectivum ad Ecclesiam ordinentur”. AS, vol. II, pars I, 562.

³⁹ „In vivum instrumentum et salutis sacramentum columnam”. AS, vol. II, pars I, 490. Tamże, na s. 489 o autorstwie cytowanego tekstu bp J. De Cambourg pisze: „Textus sequens non est meus; elaboratus est a plurimis theologis quibus Galliae episcopi rogaverant adnotationes circa schema et explanationes ad laborem suum adiuvandum”. — Podobne ujęcie rzeczywistości Kościoła, co J. De Cambourg, wzorując się zapewne na tym samym tekście teologów francuskich, dają jeszcze: I. Lefèbvre. Tamże, 468 oraz M. Baudux. Tamże, 476; 479.

⁴⁰ Podobnie cały problem widział jeden z polskich Ojców soborowych A. Pawłowski: „Recte igitur ... saepius et diversis formis extollitur Ecclesiam esse salvificam, salutiferam et vivificatricem, quod melius quidem proprium eius munus denotat quam appellatio 'Ecclesia militans'”. AS, vol. I, pars IV, 151 oraz 156. — Sakramentalną wizję Kościoła A. Pawłowskiego w jeszcze większym stopniu zawiera jego stwierdzenie, że: „Ecclesia enim Christi ex natura sua sacerdotalis est, eo sensu quod omnia eius membra in sacerdotio unico et aeterno Salvatoris participant”. Tamże, 151.

semnych, którą stanowiły nowe projekty tego dokumentu sporządzone niezależnie przez teologów czy też biskupów⁴¹. Dzisiaj, po opublikowaniu pełnej dokumentacji Vaticanum II, jesteśmy w stanie powiedzieć wiążące słowa o „statusie soborowym” tych projektów. Niektóre z nich, choć niewątpliwie odegrały znaczną rolę w dalszym formowaniu się Konstytucji eklezjologicznej, np. projekt G. Philipsa, nie znajdują się w Aktach soborowych⁴². Wynika stąd, że były tekstami roboczymi, oddanymi do dyspozycji tylko członkom Komisji doktrynalnej Soboru, wszakże bez formalnego zgłoszenia i zarejestrowania w Sekretariacie generalnym Vaticanum II. Jako takie stanowią część składową niepublikowanych materiałów tejże Komisji⁴³. Inne racje, które niewątpliwie istniały, w naszym przekonaniu, nie mogły spowodować Wydawcy Akt soborowych,

⁴¹ Nieproporcjonalnie dużo miejsca w swojej pracy tekstom tym poświęca Boff. Por. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, 248—260. Są tu omówione kolejno: Der Entwurf von G. Philips (248), Entwurf von Mgr Parente (250), Entwurf der deutschen Bischöfe (250), Entwurf der chilenischen Bischöfe (257), Schema der französischen Bischöfe (259).

⁴² Sam G. Philips w swoim opracowaniu historii Konstytucji dogmatycznej o Kościele, które wśród dotychczasowych ujęć tego tematu należy do najlepszych, zachowuje w tej sprawie dyskretne milczenie. Por. *Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium”*, 139—155 oraz tenże, *L'Eglise et son mystère au II^e Concile du Vatican. Histoire, texte, et commentaire de la Constitution Lumen gentium*, t. I, Paris 1967, 11—68 (La genèse de Lumen gentium. Esquisse historique). — Bliższe dane o tym Schemacie i jego streszczenie podaje Boff, który tekst Schematu i informacje o nim zaczerpnął od samego Philipsa. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, 248—250 oraz F. Geremia, *I primi due capitoli della 'Lumen gentium'. Genesi ed elaborazione del testo conciliare*, Roma 1971, 55—57. W samych Aktach soborowych kwintesencję Schematu Philipsa anonimowo podają „Adnotationes additae”, kard. L. J. Suenensa do przemówienia z 4.12.1962 r. AS, vol. I, pars IV, 225—227. Wyrażną wzmiankę o nim zawiera tylko pisemna interwencja bpa A.M. Charue. Tamże, 434. — Wpływ Schematu Philipsa na drugi Schemat Konstytucji eklezjologicznej z r. 1963 U. Betti ujmuje następująco: „La sous-commission décida de prendre comme base de son travail l'un des nouveaux schémas déjà en circulation depuis le début du Concile: à savoir le schéma reconnu comme étant d'origine belge, qui s'articulait en quatre chapitres”. *Histoire chronologique de la Constitution*, w: *L' Eglise de Vatican II*, (Unam Sanctam, 51 b), t. II, Paris 1966, 64. Z omówionych przez Boffa nie widnieją w Aktach soborowych jeszcze Schematy Msgra Parente i bpów cziliskich. Dz. cyt., 250, 257—259.

⁴³ Na brak formalnego statusu niektórych nowych Schematów Konstytucji o Kościele wskazuje również nie pozbawiona akcentów rozgoryczenia Relacja Kard. A. Ottavianiego. Wiele wskazuje na to, że jego krytyczne uwagi dotyczą Schematu G. Philipsa. A oto tekst wypowiedzi: „Immo vobis aliquam confidentiam debeo facere. Puto me et relatores incassum esse locuturos quia iam res praeiudicata est. Illi enim qui solent dicere: tolle! tolle! substitute illud!, illi iam sunt parati hoc proelium facere. Vobis revelationem quamdam facio: antequam schema istud distribuetur, audite! audite!, antequam distribuetur, iam conficiebatur schema substituendum. Igitur ante praevisa merita iam iudicatum est! Non restat inde, ut taceam, quia docet Sacra Scriptura: ubi non est auditus noli effundere sermonem”. W tekście przekazanym na piśmie, który wykazuje drobne różnice z wygłoszonym w auli i wyżej przytoczonym, znajduje się jeszcze wzmianka o papieżu. „Porro nescio qua reverentia erga Summum Pontificem praeparatio praevis iam initio mensis novembris alterius schematis facta fuerit”. *Relatio Em.mi P.D. Alfredi Card. Ottaviani, Praesidis Commissionis de doctrina fidei et morum*. AS, vol. I, pars IV, 121—122.

którym jest „Archiwum II powszechnego Soboru Watykańskiego”, do pominięcia w druku wzmiankowanych Schematów⁴⁴.

Z merytorycznego punktu widzenia najważniejszymi były opracowania Konferencji biskupiej niemiecko-austriackiej. Mianowicie, 5 i 6 lutego 1963 r. obradowali w Monachium nad pracami soborowymi, jakie miało wykonać pomiędzy I i II Sesją, biskupi języka niemieckiego. W szczególności chodziło im o przygotowanie uwag do Schematu o Kościele. W spotkaniu tym wzięli także udział wybitni specjaliści w zakresie teologii dogmatycznej i egzegezy. Owocem spotkania było powstanie dwóch tekstów, które kard. J. Döpfner przekazał papieżowi i kierownictwu Komisji doktrynalnej Vaticanum II⁴⁵. Pierwszy z nich: „Krytyczne uwagi pod adresem Schematu o Kościele”, przytaczał ogólne i konkretne racje, dla jakich pierwotny Schemat eklezjologiczny powinien ulec głębokim przeobrażeniom⁴⁶. Natomiast tekst drugi, „Zarys Schematu Konstytucji dogmatycznej 'o Kościele'”, był z gruntu całkowicie nowym projektem, który usiłował znaleźć pośrednią drogę wśród różnych tendencji, jakie zarysowały się w tej kwestii podczas debaty soborowej⁴⁷. Wartość doktrynalna tego tekstu dla naszego tematu jest wielka przede wszystkim dlatego, ponieważ wizja sakramentalna Kościoła, jaką daje, stanowi w dużej mierze syntezę dezyderatów Ojców wyrażonych podczas debaty soborowej, a nadto niektóre jego sformułowania w tym względzie weszły prawie w dosłownym brzmieniu do następnego, opracowanego w okresie międzysesyjnym, oficjalnego Schematu: Konstytucji dogmatycznej o Kościele⁴⁸. Dokument ten był zatem z jednej strony wyrazem dyskusji soborowej w pierwszym jej etapie, z drugiej zaś wywarł decydujący wpływ na dalszy rozwój nauki soborowej o sakramentalności eklezjalnej. Stąd ze wszelkich miar zasługuje na zreferowanie tych partii, które bezpośrednio dotyczą naszego tematu.

Kościół, stwierdza I rozdział tego Schematu prezentujący misterium Kościoła, obojętne czy się go widzi jako Lud Boży, świątynię, dom lub

⁴⁴ U. Betti mówi np., że oficjalny Schemat eklezjologiczny był zwalczany przez nowe projekty Konstytucji o Kościele, które kursowały po auli i poza nią. *Histoire chronologique de la Constitution*, 62.

⁴⁵ AS, vol. I, pars IV, 601—602 (Conferentia episcopalis Germaniae-Austriae).

⁴⁶ AS, vol. I, pars IV, 602—608 (Adnotationes criticae ad Schema de Ecclesia).

⁴⁷ AS, vol. I, pars IV, 608—639 (Adumbratio schematis constitutionis dogmaticae 'de Ecclesia' seu proposito positiva quomodo schema de Ecclesia emendari et compleri possit).

⁴⁸ Odnosi się to w szczególności do dwóch passusów: pierwszy znajduje się w Prooemium: „Cum vero sese [Ecclesia] ut sacramentum intimae unitatis totius generis humani in se eiusque unionis cum Deo, omnium principio et fine, cognoscat, propriam naturam instantius fidelibus suis et mundo universo praedicare intendit”. AS, vol. I, pars IV, 610; drugi z kolei w n. 2: „Congregatio eorum, qui in Iesum auctorem salutis et pacis et unitatis principem credunt, est Ecclesia Christi ab ipso convocata et legitime constituta, ut sit sacramentum universale et visibile et ultimum huius salutiferae unitatis”. AS, vol. I, pars IV, 611.

miasto Boże, Ciało Chrystusa, oblubienicę Baranka, ukazuje się nam zawsze jako suma i streszczenie całej działalności zbawczej Boga Ojca, rozpoczętej już w Starym Testamencie, a nawet u samych początków historii ludzkiej, a w pełni zrealizowanej w życiu, śmierci i wywyższeniu Chrystusa i dopełnionej oraz ciągle się spełniającej aż do skończenia świata dzięki obecności i działaniu Ducha, Ojca i Chrystusa.

W tej swojej działalności Bożej, Kościół jest równocześnie owocem zbawienia i aktywnym środkiem przekazującym zbawienie światu. To bowiem, co Bóg swoją zbawczą działalnością sprawia przez Chrystusa w Duchu Świętym, jest Kościołem, tzn. odkupionym rodzajem ludzkim, zjednoczonym i dostrzegalnym dzięki wyznawaniu jednej wiary, przez kult i posiadanie jednego pasterza. Ale ten sam Kościół jest także powołany do realizacji dzieła Chrystusowego, aby cały świat pozyskać Bogu i służyć mu jak Matka wiernych zarówno świętymi instytucjami, jak i Duchem, który go ożywia.

W dalszych swoich wywodach Schemat kontynuuje, że podobnie jak u Pana i Głowy Kościoła w jedności tej samej osoby łączy się niepomieszanie i nierozdzielone to co Boże i to co ludzkie, tak samo i w Kościele, choć nieco inaczej, tzn. na zasadzie analogii łączy się jedno i drugie: ludzkie i boskie, ziemskie i niebieskie, zewnętrzne i wewnętrzne, doczesne i wieczne. Kościół posiada w swoim łonie grzeszników, a jednak jest święty, ponieważ mocą krwi Chrystusowej obmywa wszelki grzech. Z jednej strony jest więc Kościół istniejącą na ziemi społecznością, wyposażoną i dostrzegalną poprzez wyznawanie jednej wiary, święte znaki i stałe urzędy, a równocześnie z drugiej strony, posiada Ducha Bożego, który stanowi jego wewnętrzne życie i tylko jemu właściwą specyfikę. Kościół zatem łączy w sobie element widzialny z niewidzialną rzeczywistością i to w niedający się rozdzielić sposób. W konsekwencji Kościół zawsze jest widzialny, ale nie tak jak rzeczywistość czysto doczesna, tylko na sposób sakramentalnego znaku, który oznacza i czyni obecną wewnętrzną łaskę.

A zatem Kościół widzialny jest rozumiany poprawnie tylko wtedy, jeżeli się w nim dostrzega trwały znak i naczynie wybrane tej łaski Bożej, którą Bóg Ojciec przez swojego Syna w Duchu Świętym chciał obdarować świat. Wynika stąd, że Kościół uczestniczy częściowo w misterium Boga Ojca, Chrystusa i Ducha Świętego, co oczywiście jest do pojęcia tylko wiarą. Wiara zaś budzi się i rozwija w Kościele dzięki jego elementom widzialnym i historycznym, które mocą ustanowienia Chrystusowego same ze siebie są takie, że domagają się dla swego zrozumienia głębszych a nawet Bożych racji. Członkowie Kościoła z kolei powinni się o to troszczyć, aby znak, jakim jest Kościół, zawsze czynić widocznym w pełnej jego czystości.

I wreszcie Schemat powiada to, co dla nas jest najważniejsze, a mianowicie, że dzięki temu wszystkiemu, Kościół jest sakramentem zbawienia całego świata. W swoim aspekcie widzialnym i historycznym, a mianowicie słowie, sakramentach i prawie jest znakiem Boga wzniesionym przez Chrystusa, w którym to znaku definitywnie i nieodwołalnie dokonało się i jest widoczne misterium zbawczej woli Bożej na ziemi, a więc tej woli, którą Bóg przez Chrystusa w Duchu Świętym postanowił wspólnie przekazać światu życie Boże. Dla tych właśnie racji, Kościół, Ciało Chrystusa, o ile stanowi wieczną reprezentację Chrystusa-Zbawiciela i żywy organ zbawczej działalności Boga realizowanej przez Chrystusa w Duchu Świętym tak, że przekazuje widzialnie i nieodwołalnie światu zbawienie, słusznie bywa nazywany w nowej ekonomii podstawowym, powszechnym i eschatologicznym sakramentem zbawienia⁴⁹.

Wizja sakramentalna Kościoła dana przez Schemat niemiecko-austriacki była niewątpliwie najbardziej konsekwentnie przeprowadzonym jej ujęciem, jakie podjęto i zrealizowano w toku prac Vaticanum II. Tutaj, w związku zarówno z tym Schematem jak i innymi, pragniemy uczynić jeszcze następującą uwagę. Schematy te, w porównaniu z całą pozostałą dyskusją soborową, ustną czy na piśmie, wykazały pewien krok naprzód w kwestii sakramentalności eklezjalnej. Były bowiem więcej niż jej zwykłym stwierdzeniem, objaśnieniem czy apologią, ponieważ stanowiły już konkretną, zrealizowaną próbę ujęcia rzeczywistości Kościoła jako sakramentu zbawienia. Stąd wydaje się, że mają one swój własny wkład w sakramentalne samookreślenie się Kościoła na II Soborze Watykańskim.

⁴⁹ AS, vol. I, pars IV, 612—615 (Caput I: De mysterio Ecclesiae, zwłaszcza nr 8 zatytułowany: Synthesis). — Doktrynę innych Schematów związaną treścią z naszym tematem — sakramentalnością eklezjalną — włączyliśmy do prezentacji dyskusji soborowej, której stanowiły integralną część. Dotyczy to w szczególności Schematów francuskich: J. De Cambourg (por. przypis 39); A. Elchinger (por. przypis 26); C. De Provençères (por. przypis 28). — Tutaj pragniemy jeszcze zacytować pominięty milczeniem przez Boffa „Novum schema” bpa I. Sensi. AS, vol. I, pars IV, 565—568 oraz Compendium constitutionis doctrinalis „De Ecclesia Christi” a quibusdam Patribus conciliaribus propositae. AS, vol. III, pars I: *Sessio publica IV; Congregationes generales LXXX—LXXXII*, TPV 1973, 621—628. Ten ostatni tekst został złożony po zakończeniu II sesji Soboru. Na wzmiankę zasługują nadto propozycje nowego układu treści w Schemacie Konstytucji dogmatycznej o Kościele zaproponowane przez: B. Alfrink. AS, vol. I, pars IV, 136; A. Pawłowski. Tamże, 155; A.M. Charue. Tamże, 436—439; J. Descuffi. Tamże, 260—262; Th. Cooray. Tamże, 443; J. B. Gahamanyj. Tamże, 495—496; M. Hermaniuk. Tamże, 511—513; F. Kervéadou. Tamże, 519; L. Satoshi Nagae. AS, vol. II, pars I, 562—567; Archiepiscopi et Episcopi ... in Galia. Tamże, 583—586. Były także przypadki proponowania nowego tekstu tylko dla poszczególnych rozdziałów, jak np. IX rozdziału: „Relationes inter Ecclesiam et Civitatem” przez bpa I. López Ortiz. Tamże, 526—528. — Problem odpowiedniego rozkładu materiału w Konstytucji o Kościele ciągle wracał w dyskusji soborowej. Ostateczne decyzje w tym względzie zostały podjęte dopiero na III Sesji. Wymienione propozycje powstały w związku z I Schematem tejże Konstytucji.

2. PODJĘCIE DECYZJI

Na kilka miesięcy przed otwarciem II sesji Vaticanum II. Ojcowie soborowi otrzymali w dwóch odrębnych fascykułach oraz z pewną różnicą czasową nową wersję Schematu Konstytucji dogmatycznej o Kościele⁵⁰. Nas tutaj będą interesować przede wszystkim wstęp i I rozdział tego dokumentu, ponieważ właśnie one zawierają sformułowania wyrażnie nazywające Kościół sakramentem. Dzięki temu nowy Schemat wychodził naprzeciw licznym głosom I sesji i okresu międzysesyjnego,, które domagały się określenia natury i misji Kościoła z pomocą kategorii eklezjalnej sakramentalności.

a. Stanowisko Komisji doktrynalnej

Zanim jednak przystąpimy do przedłożenia całokształtu dyskusji związanej z naszą problematyką nad Schematem Konstytucji o Kościele w czasie II sesji Vaticanum II, przypatrzmy się najpierw samym tekstom tego Schematu, stwierdzającym, że Kościół jest sakramentem oraz oficjalnemu skomentowaniu ze strony Komisji doktrynalnej Soboru zarówno tych tekstów, jak i odnoszącej się do nich dyskusji soborowej. Wprowadzi nas to bowiem w samo sedno sprawy i tym samym otworzy właściwą perspektywę na wyczerpujące i pogłębione ujęcie opinii Ojców w kwestii eklezjalnej sakramentalności.

⁵⁰ Schemat ten składał się z dwóch części wydrukowanych w odrębnych fascykułach. Każda z części miała po dwa rozdziały kolejno numerowane: „Schema Constitutionis dogmaticae De Ecclesia. Pars I. Caput I: De Ecclesiae mysterio; Caput II: De Constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie: De Episcopatu. Pars II. Caput III: De Populo Dei et speciatim de laicis; Caput IV: De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia”. Poszczególne rozdziały posiadały nadto jeszcze dodane własne komentarze (Commentarius). Por. Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. *Schema Constitutionis dogmaticae De Ecclesia*, Pars I; Pars II (sub secreto), TPV 1963. Na karcie tytułowej pierwszego fascykułu znajduje się następująca adnotacja: „Ss. mus Dominus Noster Joannes Pp. XXIII, in audientia hac die infrascripto impertita, statuere dignatus est ut hoc schema, in Concilio Oecumenico Vaticano Secundo discutiendum, ad eiusdem Concilii Patres transmitteretur. Ex Aedibus Vaticanis, die XXII mensis Aprilis, anno MCMLXIII. H. J. Card. Cicognani, a publicis Ecclesiae negotiis”. Fascykuł drugi posiada także powyższą adnotację, z tym że papieżem jest Paweł VI, a zatwierdzenie odbyło się 29 lipca 1963. Pierwszą część zatem interesującego nas tutaj dokumentu zatwierdził pod obrady soborowe jeszcze papież Jan XXIII. — Oba teksty zostały przedrukowane także w Aktach soborowych. Zob. AS, vol. II, pars I, 215—281. — Celem sporządzenia Schematu eklezjologicznego Komisja doktrynalna Soboru musiała odbyć wiele spotkań. Dla jego redakcji powołała także w swym łonie specjalną Podkomisję De Ecclesia, w skład której wchodziło trzech kardynałów: König, Léger, Browne; czterech biskupów: Garrone, Parente, Charue, Schröffer i szereg biegłych teologów. Por. tamże, 337 (Relatio Em.mi P.D. Alfredi Ottaviani, Praesidis Commissionis de doctrina fidei et morum).

a. 1.

1. (Introductio)

„Cum vero Ecclesia sit in Christo signum et instrumentum, seu veluti sacramentum intimae totius generis humani unitatis eiusque cum Deo unionis, naturam missionemque suam universalem instantius fidelibus suis et mundo universo declarare intendit”⁵¹.

Caput I. De Ecclesiae mysterio.

3. (De missione Filii).

„Congregatio eorum, qui in Iesum salutis auctorem et pacis ac unitatis principium credunt, est Ecclesia ab Eo convocata et legitime constituta, ut sit pro universis et singulis sacramentum visibile huius salutiferae unitatis”⁵².

7. (De Ecclesia in terris peregrinante).

„Docet autem Sacra Synodus et sollemniter profitetur non esse nisi unam Iesu Christi Ecclesiam, quam in Symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam celebramus, quam Salvator post resurrectionem suam Petro et Apostolis eorumque successoribus pascendam tradidit, et super illos in salutis sacramentum, columnam et firmamentum veritatis erexit (1 Tm 3,15) ... Ut sacramentum Christi, Ecclesia est signum in nationibus levatum, quibus etiam in paupertate evangelica testimonium mitis et humilis Iesu praebet”⁵³.

1. (Wstęp)

„Ponieważ zaś Kościół jest w Chrystusie znakiem i narzędziem, lub jakby sakramentem wewnętrznej jedności całego rodzaju ludzkiego i jego zjednoczenia z Bogiem, dlatego z naciskiem pragnie przedstawić wierzącym swoim i całemu światu swoją naturę i powszechną misję”.

Rozdział I. Misterium Kościoła

3. (Posłanie Syna).

„Zgromadzenie tych, którzy wierzą w Jezusa twórcę zbawienia i pokoju a także zasadę jedności, jest przezeń powołanym i prawnie ustanowionym Kościołem, aby być dla wszystkich razem wziętych i każdego z osobna widzialnym sakramentem tej zbawczej jedności”.

7. (Kościół pielgrzymujący na ziemi).

„Uczy zatem Święty Sobór i uroczyście oświadcza, że jest tylko jeden Kościół Jezusa Chrystusa, który w wyznaniu wiary czcimy jako jeden, święty, katolicki i apostolski, a który Zbawiciel po swoim zmartwychwstaniu przekazał do pasienia Piotrowi i Apostołom oraz ich następcom i na nich uczynił sakramentem zbawienia, „filarem i podporą prawdy” (1 Tm 4,15) ... Jako sakrament Chrystusa jest Kościół znakiem wzniesionym wśród narodów, którym świadectwo Jezusa cichego i pokornego daje także poprzez ewangeliczne ubóstwo”.

a. 2. Z oficjalnych objaśnień złożonych przez Komisję doktrynalną pod adresem tych tekstów należy najpierw zreferować te, które dotyczą tytułu I rozdziału, a więc słowa misterium, a następnie komentarze formuły uznającej Kościół za sakrament.

Otóż, zdaniem Komisji doktrynalnej, misterium Kościoła nie oznacza jakiegoś idealistycznego tworu, czy nierealnej fikcji. Istnieje ono konkretnie w samej społeczności Kościoła katolickiego, kierowanego przez następcę Piotra i pozostających z nim w łączności biskupów. A tak

⁵¹ AS, vol. II, pars I, 215.

⁵² AS, vol. II, pars I, 217.

⁵³ AS, vol. II, pars I, 219 i 220.

jest, ponieważ nie ma dwóch Kościołów, lecz tylko jeden, który będąc niebieskim i ziemskim zarazem, objawia przez swoje podobieństwo do Chrystusa Pana, zarówno w jego wyniszczeniu jak i chwalebnym zwycięstwie odwieczny plan zbawczy Boga⁵⁴.

Komisja doktrynalna wyjaśniała nadto, że słowo sakrament w ścisłym znaczeniu (*sensu stricto*) stosuje się tylko do siedmiu świętych sakramentów, tak jak to już orzekł Sobór Trydencki. Niemniej, wyraz ten może być także użyty w znaczeniu szerszym (*sensu latiore*), a więc jako misterium czy znak skuteczny. Tutaj oznacza on w pierwszej kolejności samego Chrystusa. Św. Augustyn np. nazywał Chrystusa „misterium względnie sakramentem Boga”, a św. Leon Wielki mówił o „sakramencie Chrystusa”. Najczęściej jednak słowo to u Ojców starożytności chrześcijańskiej oznaczało całą ekonomię zbawczą, która swoją szczególną realizację znajdowała właśnie w Kościele. W ich przekonaniu Kościół jest „zadatkim wolności przed zepsuciem, wzmocnieniem wiary naszej, schodami, po których wstępuje się do Boga” (św. Ireneusz), „sakramentem jedności” (św. Cyprian), „misterium arki zbawienia” (św. Augustyn)⁵⁵. Zastosowanie przez Ojców słowa sakrament do Kościoła wyraża zatem szczególne związki, istniejące pomiędzy Kościołem a zbawieniem nadprzyrodzonym człowieka. Kościół jest już na ziemi w pewnej mierze spełnieniem, a zarazem ciągłą realizacją tego zbawienia.

Z kolei w kwestii treści teologicznej wstępu i pierwszego rozdziału Schematu należy zauważyć, że wizja Kościoła, jaką one prezentują, jest na wskroś sakramentalna i to nie tylko dzięki zastosowanej terminolo-

⁵⁴ AS, vol. III, pars I, 170 (Relationes de singulis numeris. De titulis et introductione). Wyjaśnienie to Komisja doktrynalna Soboru złożyła dopiero przy trzecim Schemacie eklezjologicznym z 1964 r. Powtórzył je także Relator bp. A.M. Charue w ogólnej Relacji tejże Komisji doktrynalnej, odczytanej przed głosowaniem nad pierwszym rozdziałem „De Ecclesiae mysterio” Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Tamże, 467. — Na tym stanowisku stało również wielu Ojców: M. Baudoux: „Ad multiples mysterii Ecclesiae divitias elucidandas, imago privilegiata Corporis qua exprimitur aspectus mysterii transhistoricus, non sufficienter ab altera etiam privilegiata figura complementum sumit, i.e. imago 'Populus Dei'”. AS, vol. II, pars I, 619; A. Guano: „Verbum hoc ex Sacra Scriptura depro-mitur. Per ipsum autem exprimi videtur in Ecclesiae externa visibilitate, sicut in Christi venerabili humana natura, simul abscondi et revelari intimam divinam Ecclesiae realitatem, omnem scientiam eminentem”. Tamże, 455.

⁵⁵ AS, vol. II, pars I, 223—224 przypis 5 (Notae). Przypis ten podaje także szczegółowe referencje cytowanych w nim tekstów patrystycznych. — To swoje stanowisko Komisja doktrynalna potwierdziła jeszcze raz w 1964 r., a więc już w trzecim Schemacie eklezjologicznym: „Vocatur autem Ecclesia 'sacramentum unitatis', evidenter sensu latiore, qui explicatur in eodem numero 9, p. 30, lin. 8, ut 'instrumentum redemptionis'. Patres antiqui vocabulum 'sacramentum' (mysterium) tum de Christo tum de Ecclesia adhibent”. AS, vol. III, pars I, 194 (Relatio de singulis numeris. Relatio de N. 9, olim NN. 2—3). — Jak wynika z Relacji ogólnej do rozdziału I tegoż trzeciego Schematu, znaczenie słów „misterium” i „sakrament” oraz ich odpowiedniość zastosowania w Schemacie o Kościele należały do zagadnień ważniejszych wśród rozpatrywanych przez Komisję doktrynalną. Tamże, 178.

gii, lecz także, a nawet przede wszystkim na skutek kategorii sakramentalności, którą niejako przesycono całą tę prezentację⁵⁶.

I tak, wstęp zaczyna się od słów „światłość narodów”, który to tytuł z Chrystusa proponuje się tam przenieść na społeczność Kościoła, aby pokazać, że jego misja zbawcza jest podobnie powszechna w odniesieniu do wszystkich ludzi. Postępujące zjednoczenie współczesnego świata czyni obecnie koniecznym pokazanie również podstawowej jedności rodzaju ludzkiego w Chrystusie, realizującej się poprzez sakrament Kościoła: jej znak i narzędzie.

Tytuł pierwszego rozdziału „misterium Kościoła” zapowiadał ukazanie Kościoła nie tyle w zjawiskowym wyrazie, co jako przedmiot wiary. To misterium Kościoła wywodzi się z Boga trójosobowego: planu zbawczego Ojca wykonanego przez posłanie Syna i dopełnionego uświęcającym działaniem Ducha Świętego. Pismo św. i Tradycja przedstawiają misterium Kościoła z pomocą różnych obrazów jak: Lud Boży, Ciało Chrystusa, Trzoda najwyższego Pasterza, Miasto niebieskie, Oblubienica nowego Adama, rzeczywista Matka żyjących itp. W stanie ziemskim Kościoła, Mistyczne Ciało Chrystusa i społeczność widzialna zstają się w jedno. Pod tym względem Kościół wykazuje pewne podobieństwo do Słowa Wcielonego, czyli że element społeczny Kościoła służy Duchowi Chrystusa w budowaniu Ciała⁵⁷. Nauką Soboru powinno się stać, że Kościół katolicki rządzony przez papieża i biskupów, będąc tym samym Kościołem, który wyznajemy w symbolu wiary, Zbawiciel wznosił, aby był „sakramentem zbawienia”, tzn. „dla wszystkich razem wziętych i każdego z osobna widzialnym sakramentem zbawczej jedności”. Jako „sakrament Chrystusa Kościół jest znakiem wzniesionym wśród narodów”, który oddaje świadectwo Jezusowi i „instytutem koniecznym do zbawienia”⁵⁸.

a. 3. Powtórna debata soborowa nad nowym Schematem Konstytucji dogmatycznej o Kościele miała miejsce od końca września przez cały październik 1963 r. Była to chyba jedna z największych debat soborowych w ogóle w dziejach Kościoła Chrystusowego. Otworzył ją Papież Paweł VI, który w mowie inauguracyjnej II Sesję wyraźnie oświadczył, że temat Kościoła powinien się stać zagadnieniem centralnym obrad Va-

⁵⁶ AS, vol. II, pars I, 215—222 (Introductio: Caput I. De Ecclesiae mysterio), 229—231 (Commentarius).

⁵⁷ AS, vol. II, pars I, 219: „Ecclesia sancta, fidei, amoris et gratiae communitas, his in terris mediorum sanctificationis compage constat et sustentatur. Societas autem visibilis et mysticum Christi corpus, non duae res sunt sed una tantum quae humano et divino coalescit elemento, ideoque ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur, sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum instrumentum salutis inservit, ita socialis organismus Ecclesiae Spiritui Christi in aedificando Corpore inservit”.

⁵⁸ AS, vol. II, pars I, 220: „Ecclesiam esse institutum necessarium ad salutem”.

ticanum II⁵⁹. Z kolei kard. A. Ottaviani, przewodniczący Komisji doktrynalnej, prezentując Schemat eklezjologiczny na auli soborowej nawiązał do innych słów tegoż papieża z listu „Horum temporum”, stwierdających, że dzięki dziełu Soboru „Kościół katolicki ma się ukazać wszystkim jako żywotna administratorka zbawienia⁶⁰.

Jeżeli idzie o problem sakramentalności eklezjalnej, także mocno zaakcentowany we wspomnianej debacie, to jego krótszą charakterystykę posiadamy już w jednej z Relacji Komisji doktrynalnej. Odnośnie „Kościoła jako sakramentu” stwierdza ona co następuje: „Liczni Ojcowie, mianowicie sześciu, którzy przemawiali w imieniu stu trzydziestu innych, uważają, że słowo to powinno się zatrzymać, ponieważ jest tradycyjne oraz wyraża właściwą i bogatą naukę. Kilku, mianowicie trzech, sprzeciwia się temu, ponieważ boją się pomieszania z sakramentem w znaczeniu ścisłym, temu pomieszaniu zapobiega jednak wyjaśnienie dodane w tekście. Niektórzy mówili o 'rzeczy i sakramencie'. Określenie to, wzięte z teologii siedmiu sakramentów, tutaj prowadziłoby do skomplikowanych objaśnień. Natomiast tam, gdzie jest opisywany skutek tego sakramentu, dopuszcza się odwrócenie porządku pomiędzy zjednoczeniem z Bogiem i jednością rodzaju ludzkiego”⁶¹.

Tak więc w Relacji tej, mimo że dane przytoczone na poparcie postawionej diagnozy nie odpowiadają pod każdym względem faktycznemu stanowi rzeczy, posiadamy, między innymi, oficjalne potwierdzenie polaryzacji stanowisk w kwestii Kościoła-sakramentu wśród Ojców soborowych. Polaryzacja ta, według Relacji, dotyczyła przede wszystkim samej odpowiedniości umieszczenia słowa sakrament na określenie Kościoła w Konstytucji eklezjologicznej. Soborowych Ojców nie zadowalały także w pełni konkretne propozycje ujęcia doktryny sugerowane w Schemacie. Odnosiło się to w szczególności do formuł użytych w n. 7 Schematu, czemu Komisja doktrynalna osobno poświęciła specjalną uwagę⁶².

Ponowne spojrzenie na całą tę problematykę w świetle pełnej dokumentacji II Sesji Vaticanum II⁶³, pozwoli nam nie tylko na bliższe za-

⁵⁹ AS, vol. II, pars I, 189—101 (Summi Pontificis allocutio).

⁶⁰ AS, vol. II, pars I, 337 (Relatio Em.mi P.D. Alfredi Ottaviani, Praesidis Commissionis de doctrina fidei et morum). — Epistula „Horum temporum”. Tamże, 17—19.

⁶¹ AS, vol. III, pars I, 170—171 (Relationes de singulis numeris. 1. Introductio).

⁶² AS, vol. III, pars I, 176—178 (Relationes de singulis numeris. 8. De Ecclesia visibili simul ac spiritali — antiquus n. 7).

⁶³ Zob.: Appendix II. Animadversiones quoad schema de Ecclesia inter primam et secundam Concilii periodum a Patribus scripto exhibitae. AS, vol II, pars I, 605—801. Uwagi te zostały opracowane przez Komisję doktrynalną w formie tzw. „Emendationes”, wydrukowanych w dwóch odrębnych fascykułach, jako część I i II oraz rozdanych Ojcom na auli soborowej odpowiednio 29 września i 9 października 1963 r. Por. tamże 282—336.

Patrum orationes quoad Prooemium et Cap. I schematis de Ecclesia. AS, vol.

poznanie się z myślą Ojców soborowych, lecz także przyczyni się do lepszego rozpoznania i precyzacji pojęcia sakramentalności eklezjalnej. W porównaniu z wkładem dyskusji I Sesji w to zagadnienie, będziemy teraz mieli do czynienia nie tyle z nowymi elementami nauki, co raczej z wysiłkiem podjętym celem uściślenia mniej jasnych, czy nawet kontrowersyjnych jej ujęć.

b. Aspekty dyskusyjne zagadnienia w opinii Ojców

Poddamy najpierw pogłębionej analizie samą charakterystykę dyskusji soborowej na temat sakramentalności eklezjalnej, daną przez Komisję doktrynalną. W tej sprawie należy odnotować, że krytyka koncepcji Kościoła pojętego jako misterium, czy sakrament, była znacznie większa, niż by to wynikało z przytoczonej Relacji tejże Komisji. Doszła ona do głosu w pewnej mierze już w tym, co mówiono na temat idei królestwa Bożego w odniesieniu do Kościoła. Wielu Ojców wskazywało tutaj, że idea ta bardzo często występuje w Piśmie św. Starego i Nowego Testamentu, a w przypadku Ewangelii synoptycznych jest nawet centralna. Stąd zachowuje nadal swoją trwałą wartość we właściwym rozumieniu i określaniu Kościoła. W szczególności dobrze oddaje charakter widzialny i duchowy a także historyczny i eschatologiczny społeczności kościelnej⁶⁴. Dlatego, ich zdaniem, nie wolno się ograniczyć tylko

II, pars I, 343—362; 366—387; 391—395; 422—463: AS, vol. II, pars II: *Congregationes generales XL—XLIX*, TPV 1972, 9—63; 68—82. — *Animadversiones scripto traditae quoad schema de Ecclesia in genere*. Tamże, 399—418. — *Animadversiones scripto exhibitae quoad Prooemium et Cap. I schematis de Ecclesia*. Tamże, 129—218.

Patrum orationes quoad Cap. II schematis de Ecclesia. AS, vol. II, pars II, 82—124; 222—272; 308—338; 342—384; 388—435; 441—487; 493—544; 572—601; 606—626. — *Animadversiones scripto exhibitae quoad Cap. II schematis de Ecclesia*. Tamże, 643—913 oraz *Animadversiones scripto exhibitae circa quinque quaesita quoad Cap. II schematis de Ecclesia*. AS, vol. II, pars III: *Congregationes generales L—LVIII*, TPV 1972, 672—674.

Patrum orationes quoad Cap. III schematis de Ecclesia. AS, vol. II, pars II, 627—638; AS, vol. II, pars III, 10—48; 54—108; 146—167; 173—215; 220—259; 278—298; 350—368. — *Animadversiones scripto exhibitae quoad Cap. III schematis de Ecclesia*. Tamże, 393—570.

Patrum orationes quoad Cap. IV schematis de Ecclesia. AS, vol. II, pars III, 368—389; 590—627; 632—669; AS, vol. II, pars IV: *Congregationes generales LIX—LXIV*, TPV 1972, 29—76. — *Animadversiones scripto exhibitae quoad Cap. IV schematis de Ecclesia*. Tamże, 79—359.

Appendix I. *Animadversiones scripto exhibitae quoad schema de Ecclesia post Periodum II usque ad 10 Iulii 1964*. AS, vol. III, pars I, 547—628.

⁶⁴ AS, vol. III, pars I, 173 (*Relationes de singulis numeris. 5. De Regno Dei*). — Przykładowo warto w tym względzie odnotować trafne uwagi bpa H. Volka na temat stosunku Kościoła widzialnego do królestwa Bożego: „*Ecclesia visibilis non simpliciter identificanda est cum regno Dei. Ecclesia in quantum est a Christo ad salutem conferendam instituta, in adventu Domini esse desinit, regnum Dei autem quod inchoative continetur in Ecclesia visibili tamquam suo signo efficaci, consumatur in Ecclesia triumfante*”. AS, vol. II, pars II, 46 — Por także zalety po-

do jej lakonicznego wspomnienia, jak obecnie, lecz trzeba ją rozbudować i wprowadzić do I rozdziału Konstytucji eklezjologicznej, gdzie z pomocą różnych obrazów skrypturystycznych usiłuje się bliżej opisać istotę Kościoła⁶⁵.

Te liczne i zdecydowane głosy Ojców, wskazujące na zalety idei królestwa Bożego przy określaniu natury i misji Kościoła, i domagające się uzupełnienia nią jego wizji misteryjno-sakramentalnej, stanowiły niewątpliwie wskazówkę, że Sobór powinien unikać przyznania tej ostatniej, uprzywilejowanej pozycji, kosztem niedoceniaania innych kategorii eklezjalnych. Kard. L. Rugambwa zarzucił nawet wizji misteryjno-sakramentalnej faworyzowanie elementów statycznych w Kościele. Jego zdaniem, „misterium Kościoła nie może być odpowiednio przedstawione bez swoich odniesień do misji ewangelizowania świata”⁶⁶. Stąd też, „nie wystarczy mówić, że Kościół jest sakramentem... Trzeba również powiedzieć, że ma obowiązek głosić orędzie zbawienia”⁶⁷.

Nadto, wydaje się, że nie może całkowicie zadowolić i to, co Relacja Komisji doktrynalnej mówi na temat „opozycji” w kwestii zastosowania przez Schemat mianownictwa sakramentalnego na określenie Kościoła. Z całą pewnością opozycja ta była bardziej zróżnicowana; dotyczyła nie tylko słowa „sakrament”, lecz także wyrazu „misterium”. Jeszcze większe zróżnicowanie w tym względzie wykazywały postawy poszczególnych Ojców. Jeżeli niektórzy byli tylko przeciwko jednej z powyższych nazw, milcząc o tym, co myślą o drugiej, to inni wykluczając sakrament akceptowali wyraźnie misterium⁶⁸. Nie brakowało wszakże i takich, którzy sprzeciwiali się jednemu i drugiemu mianu równocześnie⁶⁹. Tę różnorodność postaw warunkowało oczywiście odmienne podejście do zagadnienia i argumentacja, jaką się posługiwano.

W przypadku miana sakrament był przytaczany, a przez kard. E. Ruffiniego nawet wyeksponowany, wzgląd na siedem sakramentów, do któ-

jęcia królestwa Bożego wyliczone przez: H. Florit. *AS*, vol. II, pars I, 355—356; F. Romero Menjibar. Tamże, 445—446; A. Ancel. Tamże, 452—454; C. Morcillo González. Tamże, 351 wraz z 20 innymi biskupami; H. Djajasepoetra. Tamże, 382; F. Franić. Tamże, 442—443; Ch. Butler. Tamże, 462; A. card. Bea. *AS*, vol. II, pars II, 29—30; H. Van Der Burgt. Tamże, 59, który przemawiał w imieniu 31 biskupów Indonezji; I. Chelucci. Tamże, 704.

⁶⁵ Por. tutaj interwencje: G. Garrone. *AS*, vol. II, pars I, 374—375; E. card. Ruffini. Tamże, 393—394; J. card. De Barras Cámara w imieniu 153 bpów brazylijskich. Tamże, 423; I. card. Lercaro. *AS*, vol. II, pars II, 11—12; F. Scalais. Tamże, 54—55; Conferentia Episcopalis Italiae. Tamże, 213; Conferentia episcopalis Venetiolae. Tamże, 216.

⁶⁶ *AS*, vol. II, pars I, 368—369. — Podobne uwagi pod adresem wstępu zob. jeszcze u P. Dalmais. Tamże, 645.

⁶⁷ *AS*, vol. II, pars II, 130: „Non sufficit dicere quod Ecclesia est 'sacramentum' ... dicatur etiam quod debet praeconium salutis proclamare”. Por. także dalsze uwagi w tej interwencji wyrażające tę samą troskę. Tamże, 131; 134—135.

⁶⁸ Tak np. było w przypadku: A. Tabera Araoz. *AS*, vol. II, pars I, 722; J.I. Król. Tamże, 682.

⁶⁹ Znowu przykładowo wymienimy tutaj: F. Franić. *AS*, vol. II, pars I, 444.

rych po Soborze Trydenckim przez kilka wieków nazwę tę prawie wyłącznie stosowano⁷⁰. Zwraca przy tym uwagę fakt, że nie widziano tutaj żadnego niebezpieczeństwa dla liczby „siedem”, która została objęta definicją trydencką. Sądzono jedynie, że nazwanie Kościoła sakramentem może mieć ujemne skutki pastoralne, ponieważ powodować będzie zamęt pojęć w życiu wiernych i niewiele mówić ludziom spoza Kościoła⁷¹. Dla zbliżonych racji, „psychologicznych” i „ekumenicznych”, było odrzucane także słowo misterium, z tym że niektórzy mocniej akcentowali jego nieodpowiedniość dla dialogu ze światem. Bp F. Franić stwierdził np., że w potocznym znaczeniu misterium oznacza to, co sprzeciwia się rozumowi. Marksieści utożsamiają je nawet z mistycyzmem. Nazwanie tak Kościoła utwierdziłoby ich jeszcze bardziej w przekonaniu, że religia katolicka jest właśnie spreczna z rozumem⁷². Ale wielu Ojców, głównie Włochów, występowało przeciw tej nomenklaturze także ze względów ściśle teologicznych. W ich przekonaniu, misterium wyraża jedynie wewnętrzną stronę Kościoła. Stąd proponowali, przy czym także nie byli jednomyślni, zamianę tytułu I rozdziału Schematu z „Misterium Kościoła” na „Królestwo Boże, jakim jest Kościół”, lub „Natura i misja Kościoła”⁷³.

Obszerniej należy tutaj rozwinąć jeszcze wzmiankowane przez Relację Komisji doktrynalnej postulaty Ojców proponujące ulepszenie czy uściślenie istniejących w Schemacie formuł sakramentalności eklezjalnej. Tych postulatów nota bene było merytorycznie znacznie więcej, niż to zostało podane. Wprawdzie niektóre z nich nie były całkiem słusz-

⁷⁰ Tenże kard. E. Ruffini wspomniał nadto, że słowem sakrament na określenie Kościoła posługiwał się jeden z koryfeuszy modernizmu, odpadły od Kościoła kapłan G. Tyrell. *AS*, vol. II, pars I, 392—393. — W przypadku G. Tyrella chodziło zapewne o dzieło, które ukazało się już po jego śmierci w Londynie w 1909 r.: *Christianity at the Cross-roads*. Istnieją tłumaczenia francuskie i niemieckie tego dzieła: *Le christianisme à la croisée des chemins*, Paris 1911; *Das Christentum am Scheideweg*, München-Basel 1959.

⁷¹ „Non placet quod Ecclesia dicatur 'sacramentum...' ... usus illius est inutilis et inopportunos pro scopo pastorali. Dicatur semper simplicius 'signum et instrumentum'”. H.R. Compagnone. *AS*, vol. II, pars I, 442.

⁷² *AS*, vol. II, pars I, 444. — Podobne przekonanie wyraził także abp H. Florit: „Ecclesia praesentatur tamquam mysterium. Saltem sub aspectu psychologico huius modi inceptum non parvam movet difficultatem, praesertim si consideretur quod apud vulgus, apud populum vox 'mysterium' non raro idem est ac 'incognoscibile'”. *AS*, vol. II, pars I, 355.

⁷³ Tak np. A. Jannucci proponując zatytułowanie pierwszego rozdziału Schematu: „De regno Dei quod est Ecclesia”, odrzucił zarówno oficjalny tytuł: „De mysterio Ecclesiae”, jak i sugerowaną przez Konferencję episkopatu włoskiego inną jego wersję: „De natura et missione Ecclesiae”. *AS*, vol. II, pars II, 175. Por. tamże, 211 (Conferentia Episcopalis Italiae). Za tym samym tytułem co Konferencja episkopatu włoskiego był także bp. A. Carli, choć dla innych racji. I dla niego słowo misterium było dzisiaj niejasne. Sądził wszakże, w przeciwieństwie do tejszej Konferencji episkopatu włoskiego, że treść misterium nie wyczerpuje się tylko w wewnętrznym aspekcie Kościoła. Pisał bowiem, że i „'potestas' pertinet ad 'mysterium Ecclesiae'”. *AS*, vol. II, pars I, 627. — Por. P.M. card. Richaud. Tamże, 608.

ne⁷⁴, bądź też dotyczyły spraw raczej drugorzędnych⁷⁵, niemniej można znaleźć i takie, które zasługują na odnotowanie⁷⁶.

Do uwzględnionej przez Komisję doktrynalną poprawki należy, jak widzieliśmy, inwersja we wstępie Schematu (n. 1), dzięki której we formule proklamującej Kościół sakramentem, „zjednoczenie z Bogiem” zostało postawione przed „wewnętrzną jednością całego rodzaju ludzkiego”. Argumentacja tego wniosku była jednakowa we wszystkich przypadkach. Na to, aby Kościół mógł stać się przyczyną jedności rodzaju ludzkiego w Chrystusie, musi najpierw zrealizować swoje zjednoczenie z Bogiem⁷⁷. Odrzucone natomiast zostało przez Komisję doktrynalną, jako potrzebujące zbyt skomplikowanych objaśnień teologicznych, żądanie abpa C. De Provenchères, proponujące takie przeredagowanie wzmiankowanej formuły wstępu, które stwierdzałoby, że Kościół, ontologicznie wzięty, jest „samym misterium zjednoczenia”, a więc „nie tylko sakramentem, lecz także rzeczą przez sakrament oznaczoną i udzielaną”⁷⁸, czy, jak się wyraziła pewna grupa biskupów francuskich: „samą rzeczą zjednoczenia z Bogiem całego rodzaju ludzkiego, a także wszystkich lu-

⁷⁴ Do takich z całą pewnością należy domaganie się skreślenia we formule wstępu Schematu proklamującej Kościół sakramentem zwrotu: „in Christo”. AS, vol. II, pars II, 163; I. Grotti. Ojciec ten poddał bardzo szczegółowej analizie wstęp Schematu (tamże, 162—166), w rezultacie której zakwestionował go całkowicie, proponując własną wersję tego tekstu: „Prooemium schematis propositi 'non placet' novumque proponitur”. Tamże.

⁷⁵ Jak np. propozycja skreślenia słów we wstępie Schematu, powiązanych z formułą sakramentalną Kościoła: „sermone menti hodiernae accomodato”. AS, vol. II, pars I, 425; V. card. Gracias. — Te i jeszcze inne drobne poprawki do formuły wstępu proponowali nadto: A. Carli. Tamże, 627; J.B. Janssens. Tamże, 676; J.A. Abasolo Y Lecue. Tamże, 431; R. card. Silva Henriquez. AS, vol. II, pars II, 136—137 wraz z 52 innymi bpami; J. Attipetty. Tamże, 140; T. Morris. Tamże, 186; D.A. Romoli. Tamże, 193; A. Sępinski. Tamże, 196; Conferentia Episcopalis Venetiolae. Tamże, 216; I.F. Cornelis. AS, vol. III, pars I, 569.

⁷⁶ Znowu, żeby rzecz zilustrować przykładami: Kard. M. Browne dwukrotnie proponował zniuansowanie treści formuły sakramentalnej na Kościół we wstępie na: „veluti sacramentum amoris eius erga totum genus humanum quod ipse ad unionem cum Deo trahere indesinenter cupit”. I uważał, że jest to „quaestio quae magni interest”. Zob. AS, vol. II, pars I, 605 oraz AS, vol. II, pars II, 81—82. — Abp M. Baudoux, zwrot: „Ecclesiam esse institutum necessarium ad salutem” (n. 8), proponował przeredagować na: „Ecclesia, tamquam Christi dilecta sponsa atque eius vivum instrumentum et universale sacramentum, divinam misericordiam actu et efficaciter, humanis conditionibus modo accomodato applicat. Exinde, a traditione apostolica semper ut medium ad salutem necessarium proponitur, et est”. AS, vol. II, pars I, 622.

⁷⁷ Domagali się tego między innymi kardynałowie: J. De Barros Cámara. AS, vol. II, pars. I, 423; V. Gracias. Tamże, 425; R. Silva Henriquez. AS, vol. II, pars. II, 136; Archiepiscopi et episcopi Provinciae Aquensis et Avenionensis et Dioecesis Massiliensis. Tamże, 209.

⁷⁸ „Ecclesia non est tantum sacramentum, sed etiam res ipsa a sacramento significata et communicata”. AS, vol. II, pars I, 436. — Podobnie pisał I. McEleney: „Est desiderandum ut clarius in luce ponatur Ecclesiam esse tum sacramentum tantum, tum rem seu realitatem sacramenti, et quidem utrumque visibiler dispositum et manifestatum; nec est ullatenus suggerendum Ecclesiam visibilem esse sacramentum tantum, Corpus Christi mysticum autem esse rem ipsius sacramenti”. Tamże, 688.

dzi powołanych jako dzieci Boże do przedziwnej jedności między sobą”⁷⁹. Ci ostatni sugerowali również analogiczne przeredagowanie określenia Kościoła w n. 3 Schematu tak, by brzmiało: „Sakrament widzialny a zarazem niewidzialne misterium zbawczej jedności”⁸⁰.

Ten ostatni problem, prawno-charyzmatycznej jedności Kościoła rozwiązał i zarazem bliżej precyzował n. 7 Schematu. Domaga się on specjalnego omówienia, ponieważ uwagi krytyczne Ojców dotyczyły tutaj spraw o zasadniczym znaczeniu dla sakramentalnego samookreślenia się Kościoła. Bp I. Van Doodewaard niedwuznacznie dał temu wyraz. Jego zdaniem tekst mówiąc o „Kościele pielgrzymującym na ziemi”, nie stwierdzał wystarczająco istnienia „sakramentalnej jedności” pomiędzy społecznością miłości i łaski z jednej a zbiorem (compaginem) środków zbawienia z drugiej strony oraz „zróznicowania” obu tych aspektów⁸¹.

⁷⁹ Ci sami, i w tej samej interwencji, którą cytowaliśmy w przypisie 77: „Ipsa res totius humani generis cum Deo unionis, ac proinde omnium in filios Dei vocatorum inter se mirabilis unitatis”. AS, vol. II, pars II, 209. Ostatnie dwa słowa cytatu zawierają chyba błąd drukarski. W tłumaczeniu polskim wzięliśmy „mirabilis” jako „mirabili”. Por. nadto wcześniejsze ich uwagi na piśmie, treściowo identyczne z sugestiami bpa C. De Provenchères, cytowanymi w przypisie 78. AS, vol. II, pars I, 662. — W istocie rzeczy chodziło tutaj o bliższe sprecyzowanie jedności, jaką poręcza Kościół, co na różne sposoby było postulowane także przez wielu innych biskupów. Por. A. Tabera Araoz: „Ecclesia non est tantum 'signum et instrumentum ... unitatis et ... unionis', sed est etiam signum et instrumentum gratiae. Forsan ergo addendum esset verbum 'supernaturalis' post verbum 'unionis', vel melius substitui possit verbum 'unionis' verbo 'communiois', vel alio quod exacte veteret graecum 'coinoñia' (1 Io. 1,3): eiusque cum Deo communionis supernaturalis, naturam...” AS, vol. II, pars I, 729.

⁸⁰ „Sacramentum visibile ac simul invisibile misterium huius salutiferae unitatis”. AS, vol. II, pars II, 209. — Wręcz przeciwną troskę żywił tutaj natomiast bp C. Morcillo Gonzalez, który w słowach Schematu: „Congregatio eorum, qui in Iesum salutis auctorem et pacis ac unitatis principium credunt, est Ecclesia ab Eo convocata et legitime constituta, ut sit pro universis et singulis sacramentum” (n. 3), poprzedzających ten zwrot, dopominał się o wyraźniejsze zaakcentowanie strony widzialnej i hierarchicznej zgromadzenia kościelnego: „ne detur ansa incongruenti notioni iuxta quam Ecclesia ut sacramentum visibile constitueretur simpliciter congregatione credentium”. Tamże, 182. I trzeba stwierdzić, że analogiczne obawy pod adresem tego tekstu żywiło bardzo wielu innych biskupów: A. Carli. AS, vol. II, pars I, 630; D.L. Capozzi. Tamże, 643; V. Convey. Tamże, 644; J.B. Evangelisti. Tamże, 661; A. Kozłowiecki. Tamże, 678; A. Tabera Araoz. Tamże, 729—730; Archiepiscopi et episcopi ceterique patres conciliares linguae germanicae et conferentiae episcoporum scandinaviae (e Conferentia Fuldensi diebus 26 et 27 augusti 1963). Tamże, 775; A. Granados Garcia. Tamże, 437. A. card. Bea. AS, vol. II, pars II, 24; A. Catani. Tamże, 146; A. Elchinger. Tamże, 154; A. I. Fougerat. Tamże, 160—161; Conferentia Episcopalis Italiae. Tamże, 212.

⁸¹ „Unitas sacramentalis”. Zasadę teandryzmu eklezjologicznego sformułowaną w pierwszych trzech zdaniach n. 7 Schematu, tenże biskup proponował pozytywnie przeredagować następująco: „In terra Ecclesia non est nisi Regnum Dei in fieri. Ideo Ecclesia ex una parte est fructus redemptionis Christi et ex altera parte medium redemptionis applicandae universale, quo ad regnum caeleste pervenimus. Ideoque Ecclesia ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur. Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum instrumentum et signum salutis inservit, ita Ecclesia ut medium salutis Spiritui Christi in exaedificando Corpore operatur ... Hoc medium universale salutis invenitur in Ecclesia catholica”. AS, vol. II, pars I, 433. Oświadczenie to zostało złożone w imieniu episkopatu holenderskiego.

Nawiązując wyraźnie do tego wyводу, kard. G. Lercaro zauważył, iż nie wystarczy tylko stwierdzić, że Kościół — społeczność i Mistyczne Ciało Chrystusa stanowią nie dwie lecz jedną rzecz, ponieważ w relacji tej pozostają z tytułu dwóch odrębnych racji formalnych. „Kościół jako społeczność kontynuował abp Bolonii, i Mistyczne Ciało Chrystusa wyrażają bowiem dwa różne aspekty, które w pełni i doskonale się pokrywają, jeżeli idzie o warstwę istotną i wzorzec konstytutywny boskiego założyciela, nie mogą jednak w ten sam sposób być takimi w porządku egzystencjalnym i historycznym. W tym porządku oba aspekty nie posiadają zawsze tego samego zakresu: znajdują się obecnie między sobą w napięciu i tak pozostawać będą aż do skończenia świata, kiedy to spełni się i objawi równość i identyczność Kościoła z Mistycznym Ciałem Chrystusa”⁸². Bp A. Del Campo Y De La Bárcena zgadzając się z tym poglądem, a mianowicie, że własna specyfika misterium Kościoła sprowadza się nie tylko do posiadania elementów wewnętrznych, niewidzialnych i nadprzyrodzonych, lecz także do ich „przedziwnego powiązania” z elementami zewnętrznymi, widzialnymi i naturalnymi, wyjaśniał bliżej, że w skryptyrystycznej wizji Kościoła „wspólnotowa rzeczywistość jakiegokolwiek zespołu, zgromadzenia, zrzeszenia i wspólnoty spełnia w sobie i przez siebie rolę jakby 'organu' dzieła zbawienia wśród ludzi”⁸³. Myśl tę jeszcze mocniej zaakcentował kard. I. Ritter. Schemat, jego zdaniem, był dlatego bardzo niedoskonały, ponieważ prawie wszystkie jego propozycje i stwierdzenia, za wyjątkiem tych, które wprost nazywały Kościół sakramentem, mówiły o Kościele jako wspólnocie wiary, miłości i łaski, a więc o ile stanowi skutek uświęcającego i jednoczącego działania Bożego, czyli o ludziach z Bogiem zjednoczonych, natomiast

⁸² AS, vol. II, pars II, 10. — Podobne zdanie w tej kwestii miał również A. Sépinski: „Conceptus 'mystici corporis' Christi latius patet quam conceptus 'societatis visibilis'. Homines, qui gratia sanctificanti ornantur, certo certius corpori mystico coniuncti sunt, est non ad Ecclesiam, societatem visibilem pertinent”. Tamże, 196. — Analogiczne zastrzeżenia wyrazili tutaj jeszcze: A.R. Jacq. AS, vol. II, pars I, 673; E. card. Ruffini. Tamże, 394; A. Granados Garcia. Tamże, 438; E. Primeau. Tamże, 459—460. — Bardziej pozytywnie cały problem ujmował kard. I.M. Bueno Y Monreal pisząc: „Dixerim quod notio Corporis mystici potius attendit ad intimam naturam vitae supernaturalis Ecclesiae, notio vero populi Dei ad externam manifestationem sociale ipsius Corporis mystici, quod foris, ut signum, apparet tamquam populus seu plebs hierarchice ordinata, iuxta easdem causas quae cuilibet societati locum dant: efficientem nempe, quae Christus est; materiale, quae est multitudo hominum qui cum Christo iunguntur vinculis fidei, sacramentis et communionis; formalem, quae est coniunctio stabilis, supra Petrum ceterosque apostolos, finalem vero, quae est bonum commune omnibus mediis assequendum, sanctificationem nempe et salutem in Christo. Qui populus aeternus est Ecclesia quatenus ut Corpus Christi existit”. AS, vol. II, pars II, 635.

⁸³ AS, vol. II, pars II, 39—40. Biskup ten był jednak bardzo krytycznie nastawiony do ujęcia tego problemu w Schemacie, gdzie: „sermo utique fit de uno ex elementis, quibus Ecclesia coalescit, de elemento nempe interno, nescio an semper satis accurate, et fere nihil dicitur de externo, de Ecclesiae societate visibili, ac si timor nos premeret loquendi nunc in Concilio hac de re”. Tamże, 41. Tekst podpisało jeszcze ośmiu innych biskupów.

milczał o tym, w jaki sposób jest on znakiem i narzędziem jedności, o środkach uświęcenia, z których się składa i czynnościach, z pomocą których spełnia swoją misję. Tę posługę i działalność uświęcająco-zbawczą Kościoła zawierają Słowo, Sakrament i Urząd. W Chrystusie Bóg przekazał ludziom ostatnie słowo i doskonale dzieło zbawienia, znaki nieskończonej swojej miłości, które dalej trwają, działają i objawiają się w Kościele i przez Kościół, będący „sakramentem jego miłości”⁸⁴. Przytoczmy jeszcze na ten temat opinię bpa V.E.Y. Tarancón. Nie wystarczy, mówił on, tylko wymienić podwójny element Kościoła. Konieczne jest stwierdzenie i wyjaśnienie istniejącego pomiędzy nimi wewnętrznego związku. Domaga się tego zresztą sama natura Kościoła. Kościół bowiem jest wspólnotą (*communio*) wiernych, wewnętrzną i zewnętrzną, które to wspólnoty nie pozwalają się od siebie oddzielić. Co więcej, wspólnota zewnętrzna ukształtowana przez potrójną władzę: nauczycielską, jurysdykcyjną i sakramentalną, jest przyczyną i rodzicielką wspólnoty wewnętrznej, opartej na wierze, nadziei i miłości”⁸⁵. „Tak więc, pisali biskupi ekspresji niemieckiej i skandynawskiej, co dobrze także podsumowuje przytoczone obserwacje innych biskupów na ten temat, Kościół, ukształtowany przez działanie zbawcze Boga jest dziełem i owocem jego miłości a zarazem środkiem i czynnym narzędziem, sprawiającym w Duchu Bożym ciągle pogłębiającą się unię pomiędzy Bogiem i światem”. Z tych właśnie względów, rozróżnienie pomiędzy Kościołem, o ile jest owocem odkupienia i Kościołem aktywnym środkiem odkupienia, posiada dla eklezjologii znaczenie zasadnicze⁸⁶.

W całości, „krytyka” czy „opozycja”, jakie pojawiły się na auli so-

⁸⁴ „Sacramentum eiusdem amoris”. AS, vol. II, pars II, 18—19.

⁸⁵ AS, vol. II, pars II, 155. — Tutaj pragniemy nadto zasygnalizować, że sformułowanie Schematu: „Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum instrumentum salutis inservit, ita socialis organismus Ecclesiae Spiritui Christi in exaedificando Corpore inservit (n. 7)”, nie wszystkim wydawało się być właściwe. Bp P. Gúnpide Beope pisał na ten temat: „Comparatio aliquantulum nobis inexacta videtur quia occasione praebet erronee concipiendi quod elementum divinum Ecclesiae elemento humano tamquam instrumento utatur (species alicuius apolinarismi ecclesiologicali). Aliunde unio hypostatica est unio duarum naturarum in una persona, dum de unione existente inter elementum divinum et humanum Ecclesiae numquam aliquid simile affirmari possit”. Tamże, 171. Por. również zastrzeżenia innych Ojców w tej samej kwestii: A. Bagnoli. AS, vol. II, pars I, 614; P. Nguyen Van Binh. Tamże, 699; M.G. Mc Grath. AS, vol. II, pars II, 180—181; A. Sépinski. Tamże, 196; Conferentia Episcopalis Italiae. Tamże, 214; Conferentia Episcopalis Venetiola. Tamże, 217.

⁸⁶ AS, vol. II, pars I, 774. Nieco dalej biskupi ci pisali nadto w tej sprawie: „Hic duplex aspectus Ecclesiae, qui uterque indissolubiliter habetur, maximi momenti est pro natura Ecclesiae adaequate expetenda. Propterea optandum esse videtur, ut haec distinctio et unitas duorum aspectuum Ecclesiae paululum fusius et clarius exhibeatur. Addi v. g. potest pag. 11, lin. 7 post 'sustentatur': Ecclesia igitur indissolubili unitate simul et fructus redemptionis Christi existit et medium, quo Christura redemptionem suam exsequitur”. Tamże, 777. — Por. jeszcze w tym względzie uwagi dane przez: Episcopi Africae Meridionalis. Tamże, 796; A. card. Bea. AS, vol. II, pars II, 29; A. card. Liénart. Tamże, 129; A. card. Silva Henriquez. Tamże, 137.

borowej w związku z problematyką sakramentalności eklezjalnej dotyczyła bardzo różnych i niekiedy o zasadniczym znaczeniu spraw. Wydaje się wszakże, że dyskutantom chodziło bardziej o dokładniejsze sprecyzowanie ostatecznego kształtu doktryny, niż o samą doktrynę, która w swej istotnej treści była uznana przez wszystkich. Odnosi się to nawet w pewnej mierze do tych wypowiedzi, które postulowały usunięcie z dokumentu eklezjologicznego mianownictwa sakramentalnego. Za typowy przykład właśnie takiego, krytycznego ale i zarazem konstruktywnego podejścia do zagadnienia, może służyć cytowana już tutaj wypowiedź bpa F. Franića, który domagał się usunięcia ze Schematu również nazwy „sakrament” i zastąpienia jej przez wyraz „arka”, a więc określenie biblijne, ukazujące Kościół jako środek zbawienia⁸⁷.

c. Określenie Kościoła poprzez kategorię sakramentalności

Prezentując pozytywnie sakramentalną wizję Kościoła, jaka wyłania się z dyskusji II Sesji Vaticanum II, powiemy, że Kościół jako sakrament zjawia się tam przede wszystkim wtedy, kiedy rozpatrujemy go jako pewną zjawiskowo-transcendentną całość, podmiot a zarazem i przedmiot zbawczego działania w Chrystusie.

Tak się złożyło, że soborową debatę nad Schematem o Kościele rozpoczął wtedy kard. J. Frings. Przemawiając w imieniu 66 biskupów abp koloński programowo opowiedział się za sakramentalną koncepcją Kościoła. Stwierdził mianowicie, że użyte w I rozdziale Schematu różne obrazy dla wyrażenia misterium Kościoła, jak Ciało Mistyczne Chrystusa, Oblubienica Chrystusowa i inne, dają się ściślej powiązać w pojęciu „pierwotnego sakramentu” (*sacramenti primordialis; Ursakrament*). A tak jest dlatego, ponieważ pojęcie to we wszystkich tych obrazach się weryfikuje i zarazem zdolne jest wyrazić stronę widzialną i niewidzialną, treść prawną i misteryjną rzeczywistości eklezjalnej. Rola ta staje się tym bardziej aktualna, ponieważ Vaticanum II, zgodnie z intencjami papieża Pawła VI, powinno przede wszystkim dojść do sformułowania istotnej definicji Kościoła, wyrażonej w formie soborowej deklaracji. Miejsce, jakie kard. J. Frings przypisał kategorii sakramentalności eklezjalnej w samookreśleniu się Kościoła na II Soborze Watykańskim, nie było zatem takie samo, jak pozostałych obrazów skrypturystycznych. W jego przekonaniu sakramentalność ta jest nadrzędna ze względu na swe możliwości integracyjne różnych aspektów złożonej rzeczywistości Kościoła. W tym też widział główną rację, dla której Vaticanum II w oparciu o kategorię „pierwotnego sakramentu”, powinno się podjąć zadania

⁸⁷ AS, vol. II, pars I, 444.

przedłożenia światu natury i misji Kościoła⁸⁸. W stanowisku swym nie był zresztą odosobniony. Arbp H. Djajasepoetra wprost na ten temat oświadczył: „Kategoria (sakramentalności, p. A.K.) oddaje w sposób najwłaściwszy wewnętrzne powiązanie pomiędzy rzeczywistością ludzką i boską w Kościele”⁸⁹. Ona też, zdaniem bpa I. Pont Y Gol, najlepiej nadaje się „do przewyciężenia istniejącego napięcia pomiędzy Kościołem prawa i Kościołem miłości”⁹⁰.

Ogólnie rzecz ujmując, sakramentalność eklezjalna oznacza, że Kościół w jakiejś mierze realizuje pojęcie sakramentu. Dlaczego tak jest i w jakim znaczeniu się to urzeczywistnia, pokazywała dobrze wypowiedź abpa G. Ramantoanina. Odtworzenie jej pozwoli nam na zobaczenie zasadności teologicznej zastosowania kategorii sakramentalności w eklezjologii. Należy to uczynić jeszcze i z tej racji, że istnieją pewne punkty zbieżne wyводу abpa afrykańskiego z omówioną już wyżej argumentacją Komisji doktrynalnej Soboru uzasadniającą odpowiedniość koncepcji Kościoła-sakramentu w Schemacie eklezjologicznym.

Abp G. Ramantoanina zauważył najpierw, że w kwestii tej nie powinno się ograniczać jedynie do trydenckiego pojęcia sakramentu. Posiada ono bowiem jeszcze inne znaczenie, którego ogólny sens wyznaczają dwa elementy: znak (*signum*) i rzecz (*res*). Znak jest elementem dostrzegalnym, poprzez który wymykająca się doświadczeniu rzecz bywa oznaczana, zaofiarowywana i przekazywana. Przykładem może być tutaj Wcielenie. Człowieczeństwo Chrystusa jest w nim znakiem widzialnym, który ujawnia i czyni komunikatywną rzecz niewidzialną, mianowicie bóstwo Syna Bożego. Dzięki unii hipostatycznej wzajemne odniesienie znaku i rzeczy w Chrystusie stało się tak ścisłe, że człowiek jest Bogiem a Bóg człowiekiem. W słownictwie trydenckim powiedziałoby się:

⁸⁸ AS, vol. II, pars I, 343, 345. — Wypowiedź kard. J. Fringsa należy odczytywać w kontekście wcześniejszego oświadczenia biskupów obszaru niemieckiego i skandynawskiego, złożonego na konferencji w Fuldzie (26 i 27. 8. 1963 r.), w którym zaznaczali, że nie są całkiem zadowoleni z tego, co w nowym Schemacie mówi się na temat eklezjalnej sakramentalności: „Gaudeamus, quod idea Ecclesiae tanquam quasi primordialis sacramenti salutis totius mundi non prorsus disparuit, licet censeamus hanc ideam pro hodierna evolutione ecclesologiae adeo fertilem melius et fusius explicari potuisse”. Tamże, 773. Pod przemówieniem kard. F. Fringsa widnieje zestaw podpisów tychże biskupów, co świadczy, że było również wtedy przygotowane. — Zagadka, nad którą zastanawia się M. Bernards, dotycząca wyrazu użytego dla określenia sakramentalności eklezjalnej przez kard. J. Fringsa, nie stanowi już dzisiaj tajemnicy. Na auli soborowej abp koloński posłużył się, jak zaznaczyliśmy, zwrotem: „sacramentum primordiale”, w tekście złożonym na piśmie, który był dostępny Bernardsowi mianem: „sacramentum fundamentale”. Tymi dwoma terminami pragnął oddać, co wyraźnie zaznacza w jednym i drugim tekście, niemiecki wyraz: „Ursakrament”. Por. M. Bernards, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament*, w: „Münchener theologische Zeitschrift”, 20 (1969) 31—34.

⁸⁹ „Hac enim categoria optissime exprimitur intima connexio inter realitatem humanam et divinam in Ecclesia”. AS, vol. II, pars I, 381—382.

⁹⁰ AS, vol. II, pars I, 413: „Ipsa enim quam maxime apta videtur ad superandam contrapositionem inter Ecclesiam iuris et Ecclesiam caritatis”.

człowieczeństwo Chrystusa jest skutecznym znakiem jego boskości. W tym właśnie znaczeniu człowieczeństwo Chrystusa bywa nazywane „podstawowym sakramentem” (*sacramentum fundamentale*).

Otóż to samo, twierdził dalej abp G. Ramantoanina, można analogicznie powiedzieć i o misterium Kościoła. Mocą ustanowienia Kościoła widzialnego przez Jezusa Chrystusa i obietnicy nieustannej asystencji, autentycznemu sprawowaniu urzędu nauczania, uświęcania i rządzenia, towarzyszy w Kościele nieprzerwanie równoczesna obecność łaski Chrystusa. Tenże Chrystus jest zawsze obecny w Kościele na sobie tylko właściwy sposób. Jako nauczyciel posługuje się on urzędem nauczania, jako uświęciciel działa w sakramentach, jako rządca sprawuje władzę pasterską. Dzięki tym właśnie ścisłym związkom Chrystusa z Kościołem, Kościół na ziemi jest znakiem widzialnym Chrystusa niewidzialnie uwielbionego w niebie. Zjednoczenie Chrystusa z Kościołem stało się więc dla Kościoła obiektywnie do tego stopnia wewnętrzne i konstytutywne, że nie mógłby on autentycznie uczyć, skutecznie uświęcać i autorytatywnie rządzić, gdyby sam Chrystus w nim i przezeń nie uczył, nie uświęcał i nie prowadził ludzi do zbawienia. Stąd to, co Schemat mówi o Kościele jako „sakramencie widzialnym zbawczej jedności”, jest całkowicie słuszne, ponieważ tę jedność sprawia Chrystus za pośrednictwem swego Kościoła.

Wreszcie, w przekonaniu abpa G. Ramantoanina, i do wiernych dałoby się nawet odnieść słowo sakrament, ponieważ będąc wszczepieni w Chrystusa dzięki posłudze Kościoła, uczestniczą oni także w pewnej mierze, a mianowicie mocą osobistego nawrócenia do Chrystusa, w misterium Chrystusa i Kościoła. Poprzez swoje człowieczeństwo mogą i powinni także oznaczać i wyrażać ożywiające ich misterium Chrystusa: być „światłością świata” (Mt 5,14), tzn. znakiem widzialnym niewidzialnego Pana, który tylko sam jeden jest prawdziwym „światłem świata” (J 8,12)⁹¹.

Cały ten wywód dobitnie pokazuje wielką „elastyczność”, że tak powiemy, kategorii sakramentalności. Dają się nią wyrazić bardzo różne „relacje” elementu „boskiego” i „ludzkiego” w Kościele, powiązanych ze sobą na wzór tej ich „nie pomieszanej” i „nierozdzielnej” jedności, jaka miała miejsce w Jezusie Chrystusie. I dla tych właśnie swoich walorów była przede wszystkim tak wysoko ceniona przez Ojców w pracach nad soborową Konstytucją o Kościele⁹².

⁹¹ Wypowiedź ta została złożona na piśmie. Oprócz zreferowanej treści należy jeszcze zasygnalizować w niej postulaty konkretnych ulepszeń tekstu Schematu, dzięki którym „*melius apparebit inter Ecclesiam visibilem et Corpus Christi mysticum similem rationem vigere ac inter humanitatem Christi et eius divinitatem: relatio scilicet quae designatur per distinctionem inter signum et res*”. AS, vol. II, pars II, 189—190.

⁹² Bp I. Grotti domagał się nawet, żeby cały I rozdział Schematu eklezjologicznego zatytułować: „*De mirabili totius Ecclesiae sacramento*”. W związku z tym

Niemniej były i inne powody tego stanu rzeczy. W przekonaniu wielu Ojców kategoria sakramentalności mówiła także coś bardzo ważnego i o misji Kościoła. Ukazywała ją jako służbę zbawczą samego Chrystusa i to zarówno w jej transcendencji — nadprzyrodzonym wymiarze, jak i jej historyczność, a więc osadzenie w kontekście doczesności. Idea ta, stwierdził P.P. Meouchi — patriarcha antiocheński maronitów, pozwala w Kościele łatwiej dostrzec „tajemnicę wiary i rzeczywistość sprawiającą zbawienie”. Kościół bowiem realizuje tajemnicę życia duchowego w Chrystusie i o ile jest Kościołem, kontynuuje w historii posłannictwo Człowieczeństwa Chrystusa Zbawiciela⁹³. Kościół jest „pierwotnym sakramentem” oświadczył bp A. Guano, przez Chrystusa i z Chrystusem, tzn. skutecznym znakiem, czy to odkupienia i świętości, jakimi Chrystus obdarzył ludzi, czy też chwały, którą złożył Ojcu. Stąd nie wolno zapominać, owszem nawet uroczyste trzeba przyznać aspekt latreuty czny Kościołowi, czyli chwały i miłości względem Boga Ojca⁹⁴. Jest bowiem Kościół, co z kolei zauważył bp C. Lucey, nie dla panowania i próżnej chwały, lecz aby pełnić wolę tego, który go posłał. Nie istniejąc z siebie i dla siebie, ma być „narzędziem zbawczej woli Boga”, poprzez które Bogu jest oddawana chwała a ludziom głoszona radość z dokonanego zbawienia⁹⁵. Zdaniem bpa P.L. Seitz, „sakramentem par excellence jest Chrystus”, Kościół natomiast „sakramentem Chrystusa”. Jako taki właśnie stanowi Kościół „środek zbawienia i wspólnoty życia oraz ich urzeczywistnienie w społeczności ochrzczonych”⁹⁶.

W wypowiedziach tych rzuca się w oczy położenie nacisku na chry-

zaproponował nadto nowy tekst wstępu i tegoż I rozdziału. AS, vol. II, pars II, 166—170. W późniejszej interwencji cytowany tytuł bp I. Grotti proponował tylko dla Prooemium Konstytucji o Kościele. AS, vol. III, pars I, 583. — Por. także aprobatę formuły sakramentalnej Kościoła w poprawce zgłoszonej przez episkopat Wenezueli do n. 7 Schematu. AS, vol. II, pars II, 217.

⁹³ AS, vol. II, pars I, 693.

⁹⁴ AS, vol. II, pars I, 455—456, 458.

⁹⁵ „Instrumentum voluntatis salvificae Dei”. AS, vol. II, pars I, 686.

⁹⁶ „Christus Jezus ... est excellenter sacramentum”. „Ecclesia ut sacramentum Christi”. AS, vol. II, pars II, 195. Por. nadto inne interwencje tego samego Ojca. AS, vol. II, pars I, gdzie pisał: „L'Eglise est le 'mysterium' ('sacrement' et 'mystère vecu') de l'union de Dieu et de l'humanité” (s. 707); „L'Eglise est un mystère (sacrement de communauté et réalité de cette communauté) et une société visible fondée par Jésus réalisant le plan divin d'incarnation et assumption par la victoire de la Croix” (s. 707—708); „L'Eglise est une communion et institution, peuple de Dieu et sacrement de cette réalité, salut et instrument de salut. Ainsi on voit mieux comment toute appartenance à la communauté invisible implique toujours une relation à la société visible” (s. 709) oraz AS, vol. II, pars III, 540—541. — Prawdę, że Kościół jest „sakramentem Chrystusa” czy „sakramentem wcielonego Słowa Bożego”, akcentowało wielu biskupów. Por. odpowiednio: V. Malanczuk. AS, vol. II, pars II, 177; A. Grauls. Tamże, 69. Ten ostatni przemawiał w imieniu 55 innych biskupów Burundi, Ruandy i Konga. Opierając się na tej prawdzie zaproponował wprowadzenie do I rozdziału Schematu paragrafu na temat katolicykości Kościoła: „Mira unitate simul et diversitate ornatur Ecclesia peregrinans cum sit sacramentum Verbi Dei incarnati, omne quod humanum est, secluso peccato, in se assumptis”. Tamże, 161.

stologiczny a zarazem i soteriologiczny wymiar Kościoła. Sakramentalność eklezjalna stanowi pochodną, w sensie podstawowego wzorca, sakramentalności Chrystusa i tylko w powiązaniu z Chrystusem może cokolwiek oznaczać i sprawiać. Jako sakrament Chrystusa, Kościół na ziemi ma, niejako z natury swej, przede wszystkim służyć: oddawać Bogu cześć i troszczyć się o zbawienie człowieka. Ta „służebność”, co bp I. de Cambourg wyraźnie stwierdził, nie jest wszakże czymś pierwotnym w Kościele: stanowi bowiem konsekwencję powierzonej mu zbawczej misji przez Chrystusa. Dlatego idea głosząca, że Kościół jest „drogą zbawienia, kontynuatorem misji zbawczej Odkupiciela”, zdaniem tegoż bpa, musi stać się „ideą fundamentalną”, wokół której Vaticanum II skupi refleksję Kościoła nad samym sobą. Ona też pomoże Soborowi odpowiednio naświetlić i ustawić rolę Ludu Bożego, hierarchii i laikatu w Konstytucji dogmatycznej o Kościele⁹⁷.

d. Uczestnictwo chrześcijan w sakramentalnym charakterze Kościoła

Z tego ostatniego tytułu, na specjalne zbadanie przez nas zasługują jeszcze te głosy Ojców, które dopominały się o bardziej konsekwentną aplikację kategorii sakramentalności w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, w pierwszej kolejności do całego Ludu Bożego, a następnie do hierarchii i wiernych świeckich, czy nawet stanu zakonnego.

Według bpa E. Larraín Errázuriz, opis Kościoła w I rozdziale Schematu, niejako z konieczności był zbyt „essencjalny”; owszem piękny, lecz zarazem „abstrakcyjny” i jakby „aczasowy”. Tymczasem, Kościół pielgrzymujący na ziemi stanowi misterium ucieleśnione w historycznych ludziach. Do bardziej egzystencjalnej prezentacji Kościoła, postulowanej przez duszpasterski i ekumeniczny charakter Soboru, zdaniem tegoż Ojca, więcej nadaje się zatem rozdział o Ludzie Bożym, niż o misterium Kościoła. Trzeba doń tylko odpowiednio wprowadzić naukę o urzędzie prorockim, kapłańskim i królewskim Ludu Bożego, który konkretyzuje prawie całą misję Kościoła w historii. Rozdział o hierarchii dobrze już aplikował ten urząd przełożonym; rozdział o świeckich powinien to uczynić w stosunku do wiernych. W ten sposób miałyby się jedne i te same kategorie teologiczne w całym dokumencie, dzięki czemu zyskałby on w zamian na przejrzystości i pokazałaby się lepiej jego jedność⁹⁸. W tym, co na ten temat Schemat już mówił, w przekona-

⁹⁷ „Ecclesia est via salutis, continuatrix missionis salvificae Redemptoris nostri. Idea fundamentalis est”. *AS*, vol. II, pars I, 488.

⁹⁸ *AS*, vol. II, pars III, 223–224. — Podobne zastrzeżenia, co do sposobu prezentacji misterium Kościoła w Schemacie miał również bp. R. Gonzales Moralejo, który przemawiał w imieniu 70 biskupów hiszpańskich i innych narodowości: „Cogita e. g. de cap. I ubi misterium Ecclesiae exponitur: initium aperit in altissimis

niu bpa A. Ancela, była jedna ogromna luka, a mianowicie nigdzie wprost nie został podjęty problem kapłaństwa Chrystusa. Tymczasem trzeba to zrobić, ponieważ zarówno powszechne kapłaństwo wiernych, jak i kapłaństwo ministerialne stanowią tylko odmienne rodzaje uczestnictwa w jego jedynym i wiecznym kapłaństwie⁹⁹. Odnotujmy tutaj, że tego rodzaju sakramentalne samookreślenie się przez Kościół biskupi powszechnie akceptowali i wyraźnie postulowali.

I tak, wystąpienie kard. L.J. Suenensa z propozycją innego układu materiału w Schemacie i w związku z tym wprowadzenie po I rozdziale prezentującym misterium Kościoła, jako drugi, nowego rozdziału o Ludzie Bożym, rozciągało kategorię sakramentalności na cały Kościół. „Lud ten — czytamy we wstępie do tegoż rozdziału — wyposażony w dobra Odkupiciela i ukonstytuowany w społeczność miłości i prawdy, został przezeń także uczyniony narzędziem odkupienia i zbawienia i posłany na cały świat jako światłość świata i sól ziemi (Mt 5,13)”¹⁰⁰. W rozdziale tym, precyzował bliżej bp A. Tabera Araoz, powinno się znaleźć to wszystko, prawa i obowiązki, co jest wspólne wszystkim członkom Ludu Bożego, obojętnie, czy należą do hierarchii, czy też nie, a co posiadają z tytułu sakramentów chrztu i bierzmowania¹⁰¹. Z kolei bp I. Pont Y

ac mysteriosis relationibus trinitariis, quibus ea mysteria non admodum familiaria sunt; procedit deinde arcanas imagines, et tantum postremo loco eius realis praesentia in terris exhibetur”. Tamże, 236. — Konkretne propozycje odmiennego ujęcia, niż w Schemacie, godności kapłańskiej ludu Bożego w ogólności i katolików świeckich w szczególności, sugerowała interwencja kard. Silvo Henriquez, podpisana także przez 40 innych biskupów Ameryki łacińskiej. *AS*, vol. II, pars III, 399—417 (405—412).

⁹⁹ *AS*, vol. II, pars I, 789—790. — Por. także: A. Guano. Tamże, 456; J. De Smedt. *AS*, vol. II, pars II, 264—265 (II. Ut summa unio in sacerdotio Christi attingatur); G. Beck. Tamże, 476—477; I. Höffner. Tamże, 522—523; L.I. Guyot. Tamże, 772—774; A. Rastouil. *AS*, vol. III, pars I, 598—602.

¹⁰⁰ *AS*, vol. II, pars I, 325 (Emendationes a Concilii Patribus scripto exhibitae super schema Constitutionis dogmaticae De Ecclesia. Pars II). — Nota bene ten nowy układ materiału i rozdziałów Schematu o Kościele sugerowała Ojcom w Schemacie już Komisja koordynacyjna Soboru: „Commissio de Laboribus Concilii Coordinandis nuper censuit hoc caput (tzn. Caput III: De populo Dei et speciatim de Laicis, p. A.K.) dividendum esse in duas partes, quarum prior sit De populo Dei in genere et efformet caput secundum schematis huius Constitutionis, altera vero sit De laicis in specie et caput constituat quartum, ita ut tota Constitutio quinque constet capitibus, nempe: 1. De Ecclesiae mysterio; 2. De Populo Dei in genere; 3. De constitutione hierarchica Ecclesiae; 4. De Laicis in specie; 5. De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia.” Tamże, 256 (Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia). — Por. także J. card. Frings. Tamże, 344 i 345; J. Gargitter. Tamże, 360; R. card. Silva Henriquez. Tamże, 366 wraz z 44 innymi biskupami; P. Gasbari. Tamże, 376; L.A. Elchinger. Tamże, 378—379; H. Djajasepoetra. Tamże, 381; I.M. card. Bueno Y Monreal. *AS*, vol. II, pars II, 635—636; E. card. Ruffini. Tamże, 627—632. — Problem ten podjęło jeszcze szereg wypowiedzi w dyskusji nad III rozdziałem Schematu o Kościele oraz niektóre uwagi nadesłane pisemnie pod adresem tegoż Schematu po zakończeniu I sesji Soboru. Bibliograficzne dane zob. w przypisie 63.

¹⁰¹ *AS*, vol. II, pars I, 738—739. — Podobne sugestie wysunął bp C. Morcillo Gonzalez. Między innymi pisał on: „In istis paragraphis (tzn. o Kościele — Ludzie Bożym, p. A.K.) indicantur tantummodo generaliora principia: existentia populi

Gol ubolewając nad brakiem pojęcia sakramentalności eklezjalnej w dalszych rozdziałach Schematu domagał się, aby w jej świetle rozpracować gruntownie przynajmniej naukę o ustroju hierarchicznym Kościoła i tą drogą ukazać twórczą rolę hierarchii w „sakramencie Kościoła” i jej niczym nie zastąpiony wkład w owocowanie tego sakramentu¹⁰². Zdaniem bpa M. Maziers po tej samej linii powinno się tam dokonać korektur odnośnie miejsca i roli świeckich. Chrześcijanie świeccy, którzy posiadają świadomość powołania do dziecięstwa Bożego, przy realizacji swej misji doczesnej pokazują przecież działanie zbawcze Kościoła w świecie. Przez nich, Kościół objawia się jako „znak zbawienia” i jako „ojczyzna”, w której ludzie znajdują odkupienie z niewoli grzechu oraz weryfikację i spełnienie swych najgłębszych aspiracji¹⁰³. Charakteru „znaku i świadectwa”, wedle Relacji Komisji doktrynalnej reasumującej w tej kwestii przeważającą opinię Ojców soborowych, nie jest pozbawiony wreszcie i stan zakonny w Kościele. Nie można bowiem zapoznawać czy podważać wymiaru eklezjalnego życia zakonnego. Zakonnicy uczestniczą w tajemnicy Kościoła zarówno poprzez swój apostołat, jak i przez miłość, do której prowadzi spełnienie rad ewangelicznych modlitwą i czynnym życiem zgodnie z własnym powołaniem¹⁰⁴.

Najpełniej rozwiniętą aplikację kategorii sakramentalności do całej rzeczywistości Ludu Bożego, jego Głowy i członków, dał bp J. Fady.

sacri et sacerdotalis, constitutio hierarchica eiusdem: sacramenta, quae sunt media socialia communicationis vitae divinae ... Et praecipue de baptisate, per quod in populum ingreditur. Et de Eucharistia, quae est unitatis sacramentum”. AS, vol. II, pars II, 184 oraz 185—186. — Temat ten prawie z reguły podejmowały te głosy Ojców, które zajmowały się wyodrębnieniem z III rozdziału Schematu o Kościele osobnego rozdziału poświęconego Ludowi Bożemu. Por. przypis 100.

¹⁰² AS, vol. II, pars I, 413—414. — Miejsce i rola członków hierarchii w Kościele — biskupów wziętych kolegialnie i indywidualnie, kapłanów oraz diakonów — istotnie są określone i wyznaczane przez sakrament święceń. — Na ten temat w dyskusji nad II rozdziałem Schematu eklezjologicznego, traktującym o ustroju hierarchicznym Kościoła a zwłaszcza o episkopacie, było szereg interesujących interwencji. Debata koncentrowała się głównie wokół problemów episkopatu i diakonatu. W sprawie kapłaństwa odezwały się tylko bardzo nieliczne głosy. Fakt ten, jako zjawisko, przyczynił się zapewne do powstania błędnej opinii o niedowartościowaniu kapłanów przez Vaticanum II. Referencje bibliograficzne odnośnie całej wspomnianej dyskusji podaje przypis 63.

¹⁰³ AS, vol. II, pars III, 199. — Por. A. card. Bacci. AS, vol. II, pars II, 637—638. — Szczegółowe rozpracowanie tej problematyki znalazło miejsce w dyskusji nad III rozdziałem Schematu o Kościele zatytułowanym: „De populo Dei et spiciatim de laicis”. Referencje bibliograficzne zob. w przypisie 63.

¹⁰⁴ Bliższe dane na ten temat, zwłaszcza jak sprawa wyglądała w dyskusji soborowej, zob. AS, vol. III, pars I, 317—319 (Relatio de N. 44, olim N. 33) i 328—329 (Relatio generalis). Komisja doktrynalna daje tam podsumowanie niekiedy rozbieżnych opinii Ojców w kwestii miejsca i roli życia zakonnego w Kościele. — Wśród przemówień Ojców godną szczególnej uwagi jest w tym względzie interwencja N. Jubany Arnau, który omawiając racje teologiczne dla egzemcji zakonnej, pokazał również, jak zakonnicy „misterium” Kościoła od wewnątrz przeżywają i na zewnątrz czynią widocznym. AS, vol. II, pars IV, 228—230. Kompletny zestaw danych bibliograficznych odnoszących się do dyskusji soborowej w tej kwestii, tzn. nad IV rozdziałem Schematu o Kościele zatytułowanym: „De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia”, zob. w przypisie 63.

Według niego, Chrystus posłany przez Ojca za sprawą Ducha Świętego, przyszedł na świat, by spełnić zbawczy plan Boga. Dzieła odkupienia dokonał przyjmując naturę ludzką w unii hipostatycznej za narzędzie zbawienia, „sakrament”, czyli „skuteczny znak widzialny zbawienia”. Uwielbiony Chrystus niewidzialnie nadal kontynuuje to swoje dzieło odkupienia poprzez Kościół, który także ze swej strony staje się „skutecznym narzędziem widzialnym zbawienia”, tzn. „sakramentem”. Kościół jednak, obojętne, czy będziemy go nazywać ciałem, rodziną, ludem, składa się z członków, którymi chrześcijanie zostają poprzez realne zjednoczenie nadprzyrodzone z Chrystusem za pośrednictwem charakteru chrztu i bierzmowania. Tenże charakter czyni chrześcijan nie tylko uczestnikami odkupienia, lecz także czynnymi narzędziami zbawienia: oddają oni Bogu chwałę, rozprawdają owoce odkupienia, wciągają w orbitę jego oddziaływania doczesny świat materialny. Dzięki łasce chrztu zatem chrześcijanie zarówno przynależą do Ludu Bożego, jak i spełniają jego misję. Władza ta jest kapłańska, ponieważ stanowi współpracę z Chrystusem w realizacji nie innej, tylko jego własnej misji w świecie. Natomiast wybrani z Ludu Bożego kapłani, zostają powołani przez odrębny charakter sakramentu święceń do specjalnego kapłaństwa. Przez to tracą obowiązki właściwe wyłącznie wiernym świeckim w zakresie przekształcania doczesnego świata materialnego. Hierarchia, dzięki posiadaniu pełni kapłaństwa, poprzez swoją misję koordynuje i kieruje całą działalnością religijną Ludu Bożego¹⁰⁵.

Mówiąc z pozycji tradycji orientalnej o „sakramentalności nowego Ludu Bożego”, abp I. Ziade słusznie stwierdził, że więzy łączące ten lud są przede wszystkim ontologiczne i sakramentalne, a dopiero na drugim planie socjalne i prawne. Pneumatologicznie widziany „Kościół jest misterium wylania Ducha Świętego w ostatecznych czasach”. W każdym sakramencie działa Duch Święty, rozprawdając „energię” „Zmartwychwstania” po dziele stworzenia. Eucharystia nie jest tutaj jednym wśród wielu sakramentów, lecz jakby ich formą. Liturgie Wschodnie, wiążąc ściśle każdy sakrament z Eucharystią, tym samym akcentują jednoczące działanie Ducha Świętego w Kościele¹⁰⁶. Wskazawszy na wielkie braki

¹⁰⁵ AS, vol. II, pars III, 455—456.

¹⁰⁶ „Omne sacramentum, secundum traditionem orientalem, operatio est Spiritus Sancti, qui extendit energiam Resurrectionis in prima creatione ... Ecclesia mysterium est effusionis Spiritus in novissimis temporibus”. AS, vol. II, pars III, 211—213. Podobne myśli rozwinął w swoim przemówieniu także kard. L.J. Suenens. Jego zdaniem: „Omnino vitandum est, ne structura hierarchica Ecclesiae appareat ut apparatus administrativus sine intima connexione cum donis charismaticis Spiritus Sancti in ipsa Ecclesia ... Tempus Ecclesiae quae peregrinatur ... usque ad parousiam Domini tempus est Spiritus Sancti ... Ecclesia igitur vocatur habitaculum Dei in Spiritu”. Tamże, 175—176. Zdaniem abpa M. Baudoux, w tradycji wschodniej lepiej zachowało się pojęcie „misterium” Kościoła. Dlatego, „si saepius traditione orientali utimur, efficacius Ecclesiam in toto suo mysterio et in lingua

Schematu właśnie w ukazaniu związków Kościoła z Eucharystią, kard. L. Lercaro powiedział nadto, że Eucharystia przenosi nas ze świata ciała grzechu w sferę obcowania z Chrystusem niebieskim i uwielbionym: do życia w Duchu. Dzięki Eucharystii wierni jednoczą się nawzajem i tworzą wybrany Lud Nowego Testamentu. Ona stanowi zadatek królestwa niebieskiego, pojednuje z Bogiem i ożywia ¹⁰⁷.

Tak więc istnieje wewnętrzny związek Kościoła-sakramentu z siedmiu sakramentami — czynami Kościoła ¹⁰⁸. „Z Kościoła, o ile jest pierwotnym sakramentem, pochodzą wszystkie sakramenty”, oświadczył bp A. Guano ¹⁰⁹. Lecz również, co z kolei zauważył bp K. Wojtyła, wiara i łaska kształtujące od wewnątrz Lud Boży, są otrzymywane i wzmacniane dzięki sakramentom Kościoła. „A ponieważ mocą wiary i łaski, kontynuował swój magistralny wywód obecny papież Jan Paweł II, tenże Lud Boży wykracza (*transcendit*) poza wszelkie formacje społeczne naturalnego porządku, dlatego także owa nadprzyrodzona transcendencja staje się równocześnie czymś widocznym dzięki sakramentom. Tak więc transcendencja Ludu Bożego ożywionego wiarą za pośrednictwem sakramentów leży u podstaw transcendencji samego Kościoła względem jakiegokolwiek porządku naturalnego i względem wszelkiej społeczności ziemskiej. Na skutek tego, Lud Boży w Kościele staje się podobnym do samego misterium Wcielenia: wewnętrznie tkwi w ludzkości, tzn. w każdej społeczności i zrzeszeniu ludzkim i równocześnie wykracza poza nie” ¹¹⁰. Wypowiedź ta stanowi w dyskusji soborowej jedno z najgłębszych ujęć „charakteru sakramentalnego Kościoła” oraz wkładu sakramentów świętych w jego kształtowanie ¹¹¹.

Lud Boży staje się zatem sakramentem zbawienia, dzięki różnorodnemu swemu obdarowaniu nadprzyrodzonemu, a zwłaszcza dzięki zróżnicowanemu uczestnictwu w prorockiej, kapłańskiej i królewskiej godności Chrystusa, otrzymywanej w sakramentach chrztu, bierzmowania i ka-

minus ex mente et ingenio particulari pendente, exprimere et declarare absque dubio poterimus”. AS, vol. II, pars I, 619.— Por. zbliżone uwagi: P. Dalmais. AS, vol. II, pars II, 150 wraz z 29 innymi bpami Afryki.

¹⁰⁷ „Nihil Schema dicit, ne breviter quidem, sed explicito et formaliter de relatione ontologica inter Ecclesiae mysterium et Eucharistiam non ut sacramentum tantum sed ut actionem etiam et quidem ut actionem communitariam”. AS, vol. II, pars, II, 11. — Por. tenże, AS, vol. III, pars I, 548—549 oraz analogiczne uwagi krytyczne: J. McEleney. AS, vol. II, pars I, 688; J. C. Aramburu. Tamże, 395; F. Bonomini. Tamże, 400; J.M. Martin. AS, vol. II, pars II, 62—63; A. Barbero. Tamże, 141—142.

¹⁰⁸ AS, vol. II, pars I, 382.

¹⁰⁹ AS, vol. II, pars I, 456: „Ex Ecclesia, quatenus est sacramentum primordiale, omnia sacramenta promanant”.

¹¹⁰ AS, vol. II, pars II, 155.

¹¹¹ Rzecz zrozumiała, że Ojcowie soborowi, mówiąc o wzajemnych relacjach Kościoła z sakramentami świętymi, nie zapomnieli i o innych eklezjotwórczych elementach, zwłaszcza o słowie Bożym: H. Volk. AS, vol. II, pars II, 45; J. card. Ritter. Tamże, 18—19; J. Jelmini. Tamże, 50. Ten ostatni przemawiał w imieniu biskupów Szwajcarii.

pląństwa. Godność ta istotnie określa charakter sakramentalny Kościoła, ponieważ dzięki niej właśnie Lud Boży staje się rzeczywiście kapłańskim i świętym (por. 1 P 2,9) i zdolnym do skutecznego działania zbawczego. Postulaty Ojców soborowych sprawę tę postawiły na porządku dziennym obrad i w rezultacie doprowadziły w Konstytucji dogmatycznej „*Lumen gentium*” do objęcia kategorią sakramentalności nie tylko „osobę” i „rzecz” Kościoła, lecz także wszystkich poszczególnych jego członków.

3. OSTATECZNE UKSZTAŁTOWANIE SIĘ FORMUŁY

a. Sposób postępowania

Wielka debata eklezjologiczna II Sesji Vaticanum zarysowała dość wyraźnie ogólne kontury trzeciego i ostatniego zarazem Schematu o Kościele. Pomijając powszechnie postulowany podział III rozdziału o „Ludzie Bożym, a zwłaszcza o świeckich” na dwa odrębne rozdziały samodzielnie rozpatrujące tematykę Ludu Bożego i katolików świeckich, przy czym rozdział o Ludzie Bożym znalazłby się bezpośrednio po rozdziale prezentującym „*Mysterium Kościoła*”¹¹², oraz decyzję włączenia Schematu o „Najświętszej Marii Pannie Matce Boga i ludzi” do Schematu o Kościele¹¹³, dyskusja ta ujawniła liczne głosy domagające się wyodrębnienia, zwłaszcza z IV rozdziału zajmującego się „Powołaniem do świętości w Kościele”, osobnego rozdziału poświęconego życiu zakonnemu¹¹⁴ i stworzenia całkiem nowego na temat aspektów eschatologicznych Kościoła pielgrzymującego¹¹⁵.

Prace nad tą redakcją Schematu trwały do czerwca 1964 r. Komisja doktrynalna rozpoczęła je już w czasie trwania II Sesji Soboru. Dla ich usprawnienia została powołana w jej łonie tzw. Podkomisja ogólna i osiem Podkomisji szczegółowych: siedem zajmowało się problematyką Schematu, a jedna kwalifikacją teologiczną doktryny¹¹⁶. Opracowane

¹¹² Szczegółowe informacje na ten temat podaje Relacja ogólna do II rozdziału o Ludzie Bożym. Zob. AS, vol. III, pars I, 208—210 (*Relatio generalis*).

¹¹³ AS, vol. II, pars III, 298—299 (*Moderatoris monitum circa schema de B.M. Virgine*); 338—342 (*Relatio Em. mi ... R.J. Santos*); 342—345 (*Relatio Em. mi ... F. König*); 345 (*Quaesitum suffragiis subiciendum*); 627 (*Exitus suffragationis*). — Relacja ogólna do VIII wzgl. VII rozdziału o NMP Bożej Rodzicielce w misterium Chrystusa i Kościoła wzmiankuje tylko decyzję Soboru w tym względzie, nie podając jednakże szczegółowych danych. Por. AS, vol. III, pars I, 374—375 (*Relatio generalis*).

¹¹⁴ Dziejom tej kwestii w dyskusji soborowej Komisja teologiczna poświęciła specjalną Relację. Zob. AS, vol. III, pars I, 329—333 (*Relatio adiuncta: De probleme ordinationis materiae*).

¹¹⁵ Bliższe dane na ten temat zob. AS, vol. III, pars I, 351—352 (*Relatio generalis*).

¹¹⁶ „*Instituta est Subcommisio generalis ad labores de revisione textus ordi-*

przez nie teksty mogły się dostać na aulę soborową pod obrady po podwójnym zatwierdzeniu tzn. przez plenarne posiedzenie całej Komisji doktrynalnej i przez Komisję koordynacyjną¹¹⁷. Rezultatem dokonanych wtedy prac był nowy Schemat Konstytucji dogmatycznej o Kościele, którego drukowany tekst został rozesłany Ojcom soborowym w lipcu 1964 r. Liczący 219 stron, obszerny fascykuł, obok przedyskutowanego już II Schematu z czterema rozdziałami, zawierał także jego poprawioną wersję o ośmiu rozdziałach. Nadto, każdy rozdział posiadał dwa komentarze: jeden szczegółowy, który wyjaśniał i uzasadniał poszczególne twierdzenia wedle numerów; drugi ogólny, odnoszący się do całości tekstu¹¹⁸. Ta trzecia, częściowo całkowicie nowa i warunkowa redakcja, swą ostateczną formę otrzymała dopiero podczas obrad III Sesji Vaticanum II.

W związku z tym, że problematyka pierwszych sześciu rozdziałów była już wystarczająco przedyskutowana, kolejna debata odbyła się tylko nad dwoma ostatnimi, dotychczas mało lub w ogóle nie dyskutowanymi rozdziałami, które omawiały eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzy-

nandos ... Haec Subcommissio generalis curat de ordine materiae exponendae, et de unitate inter diversas partes schematis servanda: Instituae deinde sunt 7 Subcommissiones particulares". Były to Podkomisje: „1. De mysterio Ecclesiae; 2. De populo Dei; 3. De institutione et sacramentalitate Episcopatus; 4. De presbyteris et diaconis; 5. De collegio et ministeriis Episcoporum; 6. De laicis; 7. De vocatione ad sanctitatem. — Alia Subcommissio erecta est ... pro statuendo qualificatione theologica doctrinae a Concilio propositae". AS, vol. II, pars I, 74—76 (De labore Commissionis Doctrinalis hucusque peracto. A. — De Subcommissionibus).

¹¹⁷ Por. Betti, *Histoire chronologique de la Constitution*, 72—73 oraz Ch. Moeller, *Le ferment des idées dans l'élaboration de la Constitution*, w: *L'Eglise de Vatican II*, (Unam Sanctam, 51b), t. II, Paris 1966, 102—113.

¹¹⁸ Zob. AS, vol. III, pars I, 158—374:

Schema Constitutionis de Ecclesia.

Caput I: De Ecclesiae mysterio (nn. 1—8). — Notae. — Relationes de singulis numeris. — Relatio generalis.

Caput II: De populo (nn. 9—17). — Notae. — Relationes de singulis numeris. — Relatio generalis.

Caput III: De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de episcopatu (nn. 18—29). — Notae. — Relationes de singulis numeris. — Relatio generalis.

Caput IV: (olim III): De laicis (nn. 30—38). — Notae. — Relationes de singulis numeris. — Relatio generalis.

Caput V: (sive cap. V, sectio A): De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia (nn. 39—42). — Notae. — Relationes de singulis numeris. — Relatio generalis.

Caput VI: (sive cap. V, sectio B): De religiosis (nn. 43—47). — Notae. — Relationes de singulis numeris. — Relatio generalis. — Relatio adiuncta. — Conclusio.

Caput VII: (vel cap. VI): De indole eschatologica vocationis nostrae ac de nostra unione cum Ecclesia coelesti (nn. 48—51). — Notae. — Relationes de singulis numeris. — Relatio generalis.

Caput VIII: (vel cap. VII): De Beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae (nn. 52—56). — Notae. — Relationes de singulis numeris. — Relatio generalis.

In fasciculi initio legitur: Ss. mus Dominus Noster Paulus Pp. VI, in Audientia hac die infrascripto impertita, statuere dignatus est ut hoc schema, de quo in Concilio Oecumenico Vaticano II deliberabitur, ad eiusdem Concilii Patres transmitteretur. Ex Aedibus Vaticanis, die II mensis Iulii, anno MCMLXIV. H.I. Card. Cicognani a publicis Ecclesiae negotiis.

mującego oraz miejsce i rolę N.M.P. w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Dyskusja ta miała miejsce w dniach od 15 do 18 IX 1964 r.¹¹⁹

Równocześnie przystąpiono do głosowania nad sześciu pierwszymi rozdziałami¹²⁰. O sposobie głosowania nad dwoma ostatnimi rozdziałami miano zdecydować dopiero po przeprowadzonej dyskusji. W sumie było ich 6 : 5 nad VII i 1 nad VIII rozdziałem¹²¹. Jeżeli idzie natomiast o pierwsze sześć rozdziałów, to w pierwszej turze od 16 IX do 29 X odbyło się aż 59 głosowań. Jedno z nich dotyczyło samego sposobu głosowania, jeszcze inne rozstrzygnęło odrębność rozdziału o zakonnikach, a 55 dotyczyło treści i formy ulepszanego tekstu. Najwięcej, bo aż 41 głosowań, potrzebował III rozdział. Punkt newralgiczny stanowiły w nim kolegalność episkopatu i diakonat¹²². Kiedy był głosowany cały rozdział, można było głosować w trojaki sposób: tak (*placet*), nie (*non placet*), tak, ale z zastrzeżeniem (*placet iuxta modum*). Ostatni rodzaj głosowania postulował zatem dalszą modyfikację tekstu. Głosowanie, które dotyczyło tylko poszczególnych numerów lub części rozdziału, było przeprowadzone z wykluczeniem głosów warunkowych, a więc tak lub nie. Po głosowaniach nad wszystkimi rozdziałami Komisja doktrynalna zbadała jeszcze raz odnotowane zastrzeżenia Ojców w głosach warunkowych. Kierując się przy tym ustalonymi w Statucie Soboru kryteriami, które np. odrzucały zmianę nauki już przyjętej większością dwóch trzecich, czy też nie zezwalały na istotną zmianę twierdzenia mającego za sobą połowę lub więcej głosów, naniosła ostateczne poprawki do soborowego tekstu (*expensio modorum*). Ilość ich kształtowała się różnie w poszczególnych rozdziałach¹²³. Po zapoznaniu się z nimi Ojcowie zatwierdzili pojedynczo

¹¹⁹ AS, vol. III, pars I: 375—395; 417—426; 430—435 (Relatio em. mi P.D. Michaelis card. Browne; Patrum orationes de Ecclesia, sap. VII); tamże 479—494 (Animadversiones scripto exhibitae quoad cap. VII schematis de Ecclesia); tamże, 435—466, 468—476, 504—544; AS, vol. III, pars II: *Congregationes generales LXXXIII—LXXXIX*, TPV 1974, 10—21 (Exc. mi P.D. Mauritii Roy, arch. Quebecensis, relatio super cap. VIII schematis de Ecclesia; Patrum orationes de Ecclesia, cap. VIII); tamże, 99—188 (Animadversiones scripto exhibitae quoad cap. VIII schematis de Ecclesia).

¹²⁰ Por. *Quaesitum circa modum suffragandi schema Constitutionis de Ecclesia*. AS, vol. III, pars I, 395—396. — Nota explicativa ad textum novum. Tamże, 414—417.

¹²¹ Odnośnie VII rozdziału zob. AS, vol. III, pars V: *Congregationes generales CIII—CXI*, TPV 1975, 75, 96, 115. — Dla VIII rozdziału zob. AS, vol. III, pars VI: *Congregationes generales CXII—CXVIII*, TPV 1975, 49.

¹²² Por. *Caput III: De Constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de Episcopatu*. AS, vol. III, pars I, 396—414; *Kalendarium suffragationum capituli III, schematis Constitutionis de Ecclesia*. AS, vol. III, pars II, 218—219. Por. także I i II głosowanie nad całym III rozdziałem. AS, vol. III, pars III: *Congregationes generales XC—XCV*, TPV 1974, 68—69, 130—131.

¹²³ Por. *Schema Constitutionis de Ecclesia. Modi a Patribus propositi, a Commissione doctrinali examinati*: Cap. I. De Ecclesiae mysterio. AS, vol. III, pars VI, 78—83; Cap. II, De Populo Dei. Tamże, 92—105; Cap. III. De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de episcopatu. AS, vol. III, pars VIII: *Congregationes generales CXXIII—CXXVII; Sessio publica V*, TPV 1976, 52—109; Cap. IV. De laicis.

rozdziały w następującej kolejności: 30 X pierwsze dwa rozdziały (I, II) ¹²⁴; 17 XI trzy następne (III, IV, V) ¹²⁵, wreszcie trzy ostatnie (VI, VII, VIII) 18 XI 1964 r. ¹²⁶. Głosowanie z zastrzeżeniem było już wtedy niedozwolone.

Próbne głosowanie nad całym w ten sposób ukształtowanym tekstem odbyło się 19 XI 1964 r. Dało ono pozytywny rezultat. Na 2145 głosujących Ojców 2134 odpowiedziało pozytywnie, a tylko dziesięciu wyraziło swój sprzeciw. Jeden głos był nieważny ¹²⁷. W dwa dni później — 21 XI 1964 r. — miało miejsce ostateczne głosowanie. Zgromadziło ono na uroczystej sesji soborowej w obecności papieża Pawła VI 2156 Ojców. Zatwierdzenie dokumentu było prawie jednomyślne: 2151 głosowało tak; było tylko pięć głosów sprzeciwiających się ¹²⁸. Głosowanie to przekształciło definitywnie eklezjologiczny Schemat w Konstytucję dogmatyczną o Kościele „Lumen gentium”, powszechnie uznaną za centralny dokument II Soboru Watykańskiego.

Opisany sposób postępowania w pracach nad ostatecznym kształtem Konstytucji „Lumen gentium” określa również bliżej i nasze rozpatrywanie problemu sakramentalności eklezjalnej w tym dokumencie. Ponieważ pierwsze sześć rozdziałów nie było już dyskutowane, dlatego nowe elementy doktryny mogły wnieść jedynie tzw. „modi”, czyli poprawki głosów warunkowych. Natomiast jeżeli idzie o dwa ostatnie rozdziały, należy zbadać przeprowadzoną nad nimi dyskusję, aby przekonać się, czy i co interesującego Ojcowie soborowi powiedzieli tutaj na ten temat i jakie ewentualnie echo wypowiedzi ich znalazły w soborowym tekście Konstytucji dogmatycznej o Kościele.

b. „Niejako sakrament czyli znak i narzędzie” oraz „widzialny sakrament zbawczej jedności”

Teksty, które mówiły wprost o Kościele jako sakramencie w II Schemacie eklezjologicznym przetrwały w zasadzie również w jego trzeciej wersji z 1964 r., choć trzeba przy tym stwierdzić, że nie wszystkie. Dotyczyło to w szczególności sformułowań zawartych w n. 8 na ten temat. Te zaś, które się zachowały, zostały umieszczone częściowo w całkowicie zmienionym kontekście i w nieco innej, udoskonalonej formie, zgodnie z wytycznymi dyskusji soborowej.

Tamże, 110—117; Cap. V. De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia. Tamże, 118—126; Cap. VI. De religiosis. Tamże, 127—137; Cap. VII. De indole eschatologica Ecclesiae peregrinantis eiusque unione cum Ecclesia caelesti. Tamże, 138—150; Cap. VIII. De Beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae. Tamże, 151—171.

¹²⁴ AS, vol. III, pars VI, 105; 210.

¹²⁵ AS, vol. III, pars VIII, 177; 179; 184.

¹²⁶ AS, vol. III, pars VIII, 369; 374—375.

¹²⁷ AS, vol. III, pars VIII, 407.

¹²⁸ AS, vol. III, pars VIII, 780—783 (Approbatio et proclamatio decretorum).

Na swoim miejscu pozostała formuła wstępu Konstytucji o Kościele. Obecnie brzmiała ona następująco:

Textus emendatus

1. (Introductio). „Cum vero Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis, totiusque generis humani unitatis, naturam missionemque suam universalem, praecedentium Conciliorum argumento instans, pressius fidelibus suis et mundo universo declarare intendit”¹²⁹.

Tekst poprawiony

1. (Wstęp). „Ponieważ więc Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego, przeto podejmując naukę poprzednich Soborów, pragnie on wyjaśnić dokładniej swoim wiernym i całemu światu naturę swoją i powszechne posłannictwo”.

Jest to zarazem już tekst definitywny Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Z poprawek sugerowanych przez głosy warunkowe, tzw. *modi*, Komisja doktrynalna Soboru uznała bowiem za stosowne zmienić tylko słowo *vero* na *autem*, by w ten sposób treściowo bardziej go przeciwstawić poprzedzającemu zdaniu¹³⁰. W porównaniu jednak ze swoją pierwotną wersją tekst ten wykazuje więcej różnic. Inaczej niż poprzednio, *veluti sacramentum* poprzedza teraz *signum et instrumentum*. Podobnie *intimae cum Deo unionis* nie stoi za, lecz przed *totiusque generis humani unitatis*. Usunięty został zwrot: *illudque sermone menti hodiernae accommodato enucleans*. W miejsce dawnego *instantius* pojawiło się *pressius*, co w przeciwieństwie do wymienionych innowacji zaliczyć należy raczej do kosmetyki stylistycznej tekstu¹³¹.

Natomiast w zupełnie innym kontekście znalazła się formuła zawarta w n. 3 Schematu z 1963 r. W analizowanym obecnie Schemacie z 1964 r. widzimy ją jako część składową n. 9, który otwierał odrębny rozdział, drugi z kolei o Ludzie Bożym. W swojej nowej, niewiele zmienionej formie, brzmiała ona następująco:

9. Textus emendatus (Olim. n. 3)

„Congregatio eorum, qui in Iesum, salutis auctorem et unitatis pacisque principium, credentes aspiciunt, est Ecclesia a Deo convocata et constituta, ut sit universis et singulis sacramentum visibile huius salutiferae unitatis”¹³².

9. Tekst poprawiony (Niegdyś n. 3)

„Zgromadzenie tych, co z wiarą spoglądają na Jezusa sprawcę zbawienia i źródło jedności oraz pokoju, jest Kościołem przez Boga zwołanym i ustanowionym, aby był dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności”.

¹²⁹ AS, vol. III, pars I, 158. Por. CDD 93. — Tłumaczenie polskie, z drobnymi własnymi retuszami stylistycznymi.

¹³⁰ AS, vol. III, pars VI, 79 (Relatio de particularibus. Ad. num. 1). — Por. CDD 93.

¹³¹ Por. Textus prior. AS, vol. III, pars I, 158.

¹³² AS, vol. III, pars I, 182.

Powiedzieliśmy już, że tekst ten w zasadzie nie wykazuje znacznych różnic w odniesieniu do swej pierwotnej wersji: *credunt* zostało zastąpione przez *credentes aspiciunt*, a *ab Eo* przez *a Deo*; *unitatis* odmiennie niż poprzednio znalazło się przed *pacis*. W sumie zatem można mówić tutaj jedynie o retuszach stylistycznych i lekkim przesunięciu akcentów treściowych¹³³.

Wszystko to mogło dziwić, ponieważ wielu Ojców uważało, że tekst ten, będąc zredagowany na sposób definicji Kościoła, nie zadowala pod każdym względem: domaga się różnego rodzaju restrykcji i precyzacji. Komisja doktrynalna obiekcje te uznała dopiero w *modi* i tak zredagowała tekst, by w przyszłości nie dawał podstaw do twierdzeń, iż chodzi w nim o definicję Kościoła, która zresztą nie była tutaj zamierzona. Cel ten osiągnięto przy pomocy bardzo prostego zabiegu redakcyjnego, a mianowicie dzięki zamianie strony biernej na czynną, zachowując przy tym całkowitą tożsamość co do słów i treści¹³⁴. A oto ostateczne jego brzmienie:

9. „Deus Congregationem eorum qui in Iesum, salutis auctorem et unitatis pacisque principium credentes aspiciunt, convocavit et constituit Ecclesiam, ut sit universis et singulis sacramentum visibile huius salutiferae unitatis”¹³⁵.

9. Zgromadzenie tych, co z wiarą spoglądają na Jezusa, sprawcę zbawienia i źródło jedności oraz pokoju, Bóg powołał i ustanowił Kościołem, aby był dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności”.

Dla interpretacji przytoczonej formuły niezmiernie ważne jest jeszcze to, co Komisja doktrynalna mówi w swojej szczegółowej Relacji, a mianowicie, że Kościół został w niej nazwany „sakramentem jedności” w „znaczeniu szerszym” i że sens tego znaczenia jest bliżej sprecyzowany w tymże n. 9 jako „narzędzie zbawienia”¹³⁶.

Stąd należy przytoczyć pełne brzmienie cytowanego przez Komisję doktrynalną tekstu, który wyjaśnia, na czym polega fakt, że Kościół jest sakramentem:

9. Textus emendatus

„Itaque populus ille messianicus, quamvis universos homines actu non comprehendat, et non semel ut pusillus grex appareat, pro toto tamen genere humano firmissimum est germen unitatis, spei et salutis. A Christo in communionem vitae, caritatis et veri-

9. Tekst poprawiony

„Toteż ów lud mesjaniczny, choć nie obejmuje aktualnie wszystkich ludzi, a nieraz nawet okazuje się małą trzódką, jest przecież potężnym łańcikiem jedności, nadziei i zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego. Ustanowiony przez Chrystusa dla wspólnoty

¹³³ Por. Textus prior. AS, vol. III, pars I, 182.

¹³⁴ AS, vol. III, pars VI, 95 (Relatio de particularibus. Ad num. 9).

¹³⁵ CDD, 109.

¹³⁶ AS, vol. III, pars I, 194 (Relationes de singulis numeris. Relatio de n. 9, olim. nn. 2—3).

tatis constitutus, ab Eo etiam ut instrumentum redemptionis omnium adsumitur, et tamquam lux mundi et sal terrae (cf. Mt 5, 13—16), ad universum mundum emittitur”¹³⁷.

Pod adresem tego tekstu należy jeszcze zauważyć, że wszedł on do Konstytucji dogmatycznej o Kościele bez najmniejszych zmian, w swoim dosłownym brzmieniu¹³⁸.

Tak więc, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, wychodząc naprzeciw wielu postulatów głównej dyskusji soborowej, wyraźnie nazywa Kościół sakramentem, i to już w dwóch pierwszych rozdziałach poświęconych Misterium Kościoła i Ludowi Bożemu. Na podkreślenie zasługuje także fakt, że czyni to niejako programowo, bo w numerach wstępnych do tych rozdziałów.

c. „Powszechny sakrament zbawienia”

Dalszy ważny tekst stwierdzający wyraźnie, że Kościół jest sakramentem znajduje się w n. 48 VII rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele. W swoim definitywnym sformułowaniu soborowym brzmi on następująco:

„Christus quidem exaltatus a terra omnes traxit ad seipsum (cf. Io. 12, 32 gr.); resurgens ex mortuis (cf. Rom. 6,9) Spiritum suum vivificantem in discipulos immisit et per eum Corpus suum quod est Ecclesia ut universale salutis sacramentum constituit; sedens ad dexteram Patris continuo operatur in mundo ut homines ad Ecclesiam perducatur arctiusque per eam Sibi coniungatur ac proprio Corpore et Sanguine illos nutriendo gloriosae vitae suae faciat esse participes”¹³⁹.

„Chrystus wywyższony ponad ziemię wszystkich do siebie pociągnął (por. J 12, 32 gr.); powstawszy z martwych (por. Rz 6,9) Ducha swego ożywiciela zesłał na uczniów i przez niego ustanowił Ciało swoje, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia; siedząc po prawicy Ojca działa ustawicznie w świecie, aby prowadzić ludzi do Kościoła i przezeń mocniej ich z Sobą złączyć, a karmić ich własnym Ciałem i Krwią uczynić ich uczestnikami swego chwalebego życia”.

Geneza przytoczonej formuły przeszła własną drogę w pracach Vaticanum II, ściśle związaną z odrębną historią powstania całego VII rozdziału Konstytucji o Kościele, którego jest integralną częścią, a zatytułowanego: „Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego związek z Kościołem w niebie”¹⁴⁰.

¹³⁷ AS, vol. III, pars I, 182.

¹³⁸ CDD, 108—109.

¹³⁹ CDD, 181—182.

¹⁴⁰ CDD 181: „De indole eschatologica Ecclesiae peregrinantis eiusque unione cum Ecclesia coelesti”.

Jak wiadomo, pierwszy szkic tej problematyki opracował na życzenie Papieża Jana XXIII kard. A. Larraona z pomocą specjalnej Komisji i z myślą włączenia jej do Konstytucji *Lumen gentium*¹⁴¹. W międzyczasie również liczni Ojcowie podobnie nalegali w dyskusji soborowej, aby Konstytucja ta nie straciła z pola widzenia wymiaru eschatologicznego Kościoła. Jest on bowiem istotny dla jego natury i misji. Stanowi cel i rezultat pielgrzymki ziemskiej. W stopniowej realizacji zbawienia przez Kościół na świecie należy również widzieć antycypację życia wiecznego, tego co transcendentne¹⁴² i co definitywnie określa człowieka po śmierci.

Papież Paweł VI zatwierdził projekt swego Poprzednika i przesłał Komisji doktrynalnej Soboru elaborat kard. A. Larraona¹⁴³. Ta z kolei na swojej sesji odbytej w marcu 1964 r. powołała specjalną Podkomisję, która na jego bazie stworzyła nowy tekst, bardziej odpowiadający ogólnej kompozycji Konstytucji o Kościele. Ten właśnie tekst figuruje w Schemacie z 1964 r. jako pierwotny (*prior*). Został on jednak jeszcze raz przeredagowany, zwłaszcza w związku z dyskusją odbytą 8 czerwca 1964 r. z polecenia Komisji doktrynalnej i obecnie występuje tam również jako „tekst poprawiony” (*emendatus*). Za jednomyślną zgodą powołanych do tego biegłych i członków Komisji doktrynalnej oba teksty umieszczono w końcowej partii Schematu jako rozdział VII (względnie rozdział VI) przed rozdziałem o Najświętszej Marii Pannie.

Nie wchodząc bliżej w szczegółową analizę poszczególnych wątków treściowych cytowanych tutaj projektów VII rozdziału Konstytucji o Kościele, musimy wszakże ze względu na nasz temat (sakramentalność eklezjalną) przyjrzeć się przynajmniej ich idei przewodniej. Otóż ukazuje ją dobrze już sama zmiana tytułu, której dokonano w ulepszonej wersji projektu. Mianowicie, tytuł pierwotny: „Dopełnienie świętości w chwale Świętych” został poprawiony na: „Charakter eschatologiczny naszego powołania i nasze zjednoczenie z Kościołem niebieskim”. W ten sposób Autorzy chcieli powiedzieć, że w VII rozdziale Konstytucji *Lumen gentium* chodzi bardziej o powiązanie Kościoła ziemskiego z niebieskim, niż o kult świętych. Dzięki temu, nacisk został położony na cześć, jaką Bogu oddaje całe Ciało mistyczne Chrystusa, tzn. Kościół zarówno niebieski, jak i ziemski. W tym samym duchu został też od nowa ułożony wstępny, 48 numer tego rozdziału, tzn. tak, aby lepiej i na sposób bardziej żywy

¹⁴¹ AS, vol. III, pars I, 351 (Relatio generalis).

¹⁴² Miało to miejsce zwłaszcza podczas II sesji Vaticanum II, w dyskusji nad Schematem o Kościele w ogólności i nad jego wstępem oraz I rozdziałem. Szczegółowe dane odnośnie tej dyskusji zob. wyżej w przypisie 63. — Por. także: Philips, *L'Eglise et son mystère au II^e Concile du Vatican*, t. I, 58 (Le chapitre sur les saints).

¹⁴³ Należy odnotować, że Schemat kard. A. Larraona nie jest nigdzie publikowany przez *Acta Synodalia*.

ukazała się eschatologiczna orientacja ludzkiego życia, zwłaszcza ciągłość życia rozpoczętego na ziemi z życiem dopełnionym w niebie. Myślała ze swej strony niewątpliwie przyczynia się do pełniejszego zrozumienia misterium Kościoła, ponieważ ułatwia dostrzeżenie wspólnoty wszystkich ludzi w Chrystusie¹⁴⁴. Niemniej, w żadnej z wymienionych wersji n. 48 Kościoła nie został jeszcze nazwany sakramentem. Nastąpiło to dopiero po dyskusji w auli soborowej.

Rozdział nasz¹⁴⁵ był dyskutowany 15 i 16 września 1964 r. Przemawiało 17 Ojców¹⁴⁶. Dalszych 18 złożyło swoje głosy na piśmie do Sekretariatu generalnego Soboru¹⁴⁷. Tekst na ogół podobał się. Niekiedy nawet bardzo życzliwie został przyjęty. Wielu Ojców postulowało także, aby zachować go w dotychczasowej formie. W szczególności, prawie wszyscy zgadzali się, że rozdział bardzo szczęśliwie dopełnia całą Konstytucję o Kościele. Opinie negatywne należały do wyjątku. Oczywiście, że w tym wszystkim nie brakowało i sugestii proponujących jakieś poprawki tekstu celem jego uzupełnienia czy udoskonalenia¹⁴⁸. Nas interesują szczególnie te, które spowodowały merytoryczne poszerzenie n. 48 i umieszczenie w nim formuły proklamującej Kościół sakramentem.

I tak kard. L. Rugambwa stwierdził, że Konstytucja dogmatyczna o Kościele powinna syntetycznie ujmować całe misterium Kościoła, czyli przedziwny jego wzrost do chwały niebieskiej: jak rodząc się z małego ziarenka na ziemi, rozwija się, by dojść do swojej pełni w niebie, gdzie Chrystus jest wszystkim we wszystkich, co dyskutowany rozdział rzeczywiście dobrze czyni¹⁴⁹. Poprzez rozdział VII, zauważył ze swej strony bp I. Pont Y Gol, Schemat eklezjologiczny otrzymuje, żeby się tak wyrazić, szczególne zabarwienie transcendentne, ponieważ eksponuje to, dzięki czemu Kościół będąc na świecie, nie jest ze świata: pozostaje zjednoczony z Bogiem oraz oczekuje całkowitego swego odkupienia i przebóstwienia w chwale niebieskiej¹⁵⁰.

Niektórzy Ojcowie sądzili jednak, że prezentacja eschatologicznego charakteru powołania ludzkiego, mimo swych zalet, w rozdziale VII nie zadowala pod każdym względem: sformułowana indywidualistycznie, w aspekcie ascetyczno-duchowym, pozbawiona jest ujęcia, które by akcen-

¹⁴⁴ AS, vol. III, pars I, 351—352 oraz 342 (Relationes de singulis numeris. Relatio de n. 48, olim. n. 54).

¹⁴⁵ AS, vol. III, pars I, 336—342 (Caput VII [vel Cap. VI]). De indole eschatologica vocationis nostrae ac de nostra unione cum Ecclesia coelesti [textus prior: textus emendatus]).

¹⁴⁶ AS, vol. III, pars I, 377—395; 417—426; 430—435; 477—494. (Patrum orationes de Ecclesia, cap. VII).

¹⁴⁷ AS, vol. III, pars I, 477—494 (Animadversiones scripto exhibitae quoad cap. VII schematis de Ecclesia).

¹⁴⁸ AS, vol. III, pars V, 57—58 (Relatio).

¹⁴⁹ AS, vol. III, pars I, 382.

¹⁵⁰ AS, vol. III, pars I, 417.

towało również jego wymiar zbiorowy, eklezjalny i kosmiczny. „Tekst, oświadczył bp L.A. Elchinger, mówi tylko o powołaniu osoby i to z punktu widzenia wyłącznie duchowego, co niewątpliwie wiąże się z tematem o obcowaniu świętych. Byłoby jednak wskazane, zwłaszcza w Konstytucji, która traktuje o Kościele jako niezwykłym misterium powszechnego obcowania, żeby coś skrótowo zostało powiedziane o naszym powołaniu w odniesieniu do eschatologii z punktu widzenia zbiorowego, więcej nawet, kosmicznego i historycznego. Od samego bowiem początku, wybranie Boże zostało skierowane nie tylko do pewnych indywidualnych osób lecz do określonego ludu, który wyobraża lud powszechny, połączenie w Chrystusie wszystkich ludzi dobrej woli i zgromadzenie w jedno wszystkich dzieci Bożych”¹⁵¹. W kwestii tej, zdaniem abpa I. Darmajuwana, wyjątkowo niezadowolający jest n. 48 Schematu. W numerze tym „niewiele mówi się o charakterze eschatologicznym całej egzystencji chrześcijańskiej i samego Kościoła, tzn. o jego życiu, które upływa od dokonania Chrystusa spowodowanego śmiercią i uwielbieniem do jego powtórnego przyjscia i dokonania Kościoła, czyli o tej pielgrzymce Ludu Bożego, poprzez którą na starej ziemi zdobywa i kontynuuje życie wieczne. Zajmuje się on raczej indywidualną świętością poszczególnych chrześcijan, jaką teraz należy osiągnąć i przed trybunałem Chrystusa dowieść”¹⁵².

Uznając słuszność zgłoszonych tutaj zastrzeżeń, jak również innych uwag, które domagały się większego zaakcentowania roli Ducha Świętego w pielgrzymującym Kościele, wśród których na specjalną wzmiankę zasługuje głos abpa I. Ziade¹⁵³, Komisja doktrynalna postanowiła obszerniej potraktować w n. 48 naukę o eschatologicznym charakterze Kościoła wziętego bądź w swoim stanie chwalebnym, bądź też w antycypacji tego stanu finalnego obecnie na świecie. Ten ostatni bowiem, stan ziemski, ukazuje realną, choć jeszcze nie całkowitą odnowę ludzkości, charakter przejściowy różnych instytucji kościelnych oraz konieczność gorliwego wypełniania obowiązków przez wiernych¹⁵⁴. I dodajmy od razu, że Komisja uczyniła to z pomocą kategorii sakramentalności zaleca-

¹⁵¹ AS, vol. III, pars I, 419. — Por. także interwencje zawierające podobne wątki treściowe: M. Hermaniuk. Tamże, 391—395; S. Lászlo. Tamże, 484—486.

¹⁵² AS, vol. II, pars I, 387.

¹⁵³ AS, vol. III, pars I, 389—390: „Scopus notationis meae simplex est: quomodo possibile est loqui de indole eschatologica vocationis nostrae sine ulla mentione missionis Spiritus Sancti? Hoc cap. VII simile est, pro nobis orientalibus, sacrae liturgiae sine epiclesi, vel anaphorae ubi sermo fieret praesertim de Filio, paululum de Patre ac nullo modo de actione Spiritus Sancti. Nostra traditio orientalis sese agnoscere nequit in tali professione fidei tam deficiente. Optamus ergo sive textum clariorem de munere eschatologico Spiritus Sancti in vocatione nostra, sive inspirationem generalem totius capitis magis pneumatologicam”. — Por. także o podobnej treści interwencję Ch. Butlera, przełożonego generalnego kongregacji angielskiej O.S.B. Tamże, 420—421.

¹⁵⁴ AS, vol. III, pars V, 49 (Relatio).

jąc Soborowi w tymże n. 48 wyraźne uznanie Kościoła za „powszechny sakrament zbawienia” ze wszystkimi implikacjami i konsekwencjami doktrynalno-pastoralnymi. Stało się zaś tak dlatego, ponieważ wedle wyjaśniającego tę sprawę tamże soborowego tekstu, „obiecane odnowienie, którego oczekujemy, już się rozpoczęło w Chrystusie, postępuje dalej w zesłaniu Ducha Świętego i dokonuje się (*pergit*) w Kościele, w którym przez wiarę zyskujemy pouczenie o sensie naszego życia doczesnego, doprowadzając do końca z nadzieją dóbr przyszłych dzieło powierzone nam przez Ojca w świecie i pracując nad naszym zbawieniem (por. Flp 2,12)”¹⁵⁵. A więc ze względu na to, dogłębnie i wszechstronnie rozumiana sakramentalność eklezjalna integruje w jedną, zwartą i harmonijną całość wszystkie, bardzo różne aspekty rzeczywistości Kościoła: trynitarny, soteriologiczny, immanentny (ziemski) i transcendentny (nadprzyrodzony), doczesny i eschatologiczny.

Głosowania nad trzecim, a licząc elaborat kard. A. Larraona już czwartym, projektem VII rozdziału Konstytucji *Lumen gentium*, opracowanym po dyskusji na auli soborowej, która zasadniczo uzupełnienia wniosła tylko do n. 48, nie spowodowały żadnych istotnych zmian. Jeżeli idzie o ten ustęp n. 48, który nazywał Kościół „powszechnym sakramentem zbawienia”, to zgłoszone wtedy poprawki (*modi*) dotyczyły końcowej jego partii. Chodziło w nich raczej o większą precyzację myśli, niż merytoryczne uzupełnienia”¹⁵⁶.

Tutaj, w związku z tym tekstem narzuca się jeszcze pytanie, czy istnieje możliwość wskazania w dyskusji soborowej jakiegoś głosu, który mógłby być uznany za „prototyp” lub przynajmniej bezpośrednią jego „inspirację”. Otóż wydaje się, że na tak sformułowane pytanie, którego nota bene żaden z dotychczasowych komentatorów Konstytucji o Kościele nie stawiał i nie podejmował się rozwiązać, można dać odpowiedź pozytywną. Mianowicie, interwencja pisemna abpa Paderbonu L. Jaege-

¹⁵⁵ Cały odnośny ustęp n. 48 brzmiał następująco: „Christus quidem exaltatus a terra omnia traxit ad seipsum (cf. Io. 12,32); resurgens ex mortuis (cf. Rom. 6,9) Spiritum suum vivificantem in discipulos immisit et per eum Corpus suum quod est Ecclesia ut universale salutis sacramentum constituit; sedens ad dexteram Patris continuo operatur in mundo ut homines arctius cum Ecclesia coniungat ac proprio Corpore et Sanguine illos nutriendo gloriosae vitae suae faciat esse participes. Restituito ergo quam promissam expectamus, iam incepit in Christo, provehitur in missione Spiritus Sancti et pergit in Ecclesia in qua per fidem de sensu quoque vitae nostrae temporalis edocemur, dum opus a Patre nobis in mundo commissum cum spe futurorum bonorum ad finem perducimus et salutem nostram operamur (cf. Phil. 2,12)”. *AS*, vol. III, pars V, 49—50 (Caput VII: De indole eschatologica Ecclesiae peregrinantis eiusque unione cum Ecclesia coelesti).

¹⁵⁶ Poprawki naniesione do tekstu cytowanego w przypisie 155 były następujące: 1^o „omnia” zostało zastąpione przez „omnes”; 2^o „arctius cum Ecclesia coniungat” zostało zmienione na „ad Ecclesiam perducatur arctiusque per eam Sibi coniungat”; 3^o po słowach „provehitur in missione Spiritus Sancti et” zostało dodane „per Eum”. *AS*, vol. III, pars VIII, 141 (Modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione doctrinali examinati. VI. Caput VII. De indole eschatologica Ecclesiae peregrinantis eiusque unione cum Ecclesia coelesti).

ra, zgłoszona w imieniu 70 Ojców mówiących po niemiecku i proponująca nową wersję n. 48, zawiera większość elementów całej wstawki powiększającej tenże n. 48, w tym również propozycję nazwania Kościoła sakramentem, jedyną zresztą wśród interwencji zgłoszonych w ramach dyskusji i głosowań nad całym VII rozdziałem *Lumen gentium*. Autorzy VII rozdziału elementy te jedynie gruntownie przeredagowali i ujęli w odpowiednią formę stylistyczną¹⁵⁷. W ten sposób dochodzimy do wniosku, że i trzeci zasadniczy tekst Konstytucji dogmatycznej o Kościele, ogłaszający Kościół sakramentem, podobnie jak dwa poprzednie z nn. 1 i 9 został wprowadzony do tego centralnego dokumentu Vaticanum II na wniosek biskupów obszaru niemieckiego. Dla znawcy zagadnienia nie ma w tym zresztą nic dziwnego. Tam bowiem, w okresie bezpośrednio poprzedzającym Sobór i wcześniej już poprzez cały wiek XIX, nauka ta doznała wszechstronnego i gruntownego opracowania oraz powszechnej akceptacji w teologii.

d. „Sakrament ludzkiego zbawienia”

W ostatnim rozdziale Konstytucji dogmatycznej o Kościele zatytułowanym „Najświętsza Maryja Panna, Boża Rodzicielka w misterium Chrystusa i Kościoła”, znajduje się tekst, który z reguły przez komentatorów nie jest wymieniany wśród formuł soborowych określających Kościół sakramentem. Przykładem budzącym w tym względzie może największe zdziwienie będzie przeoczenie tego faktu przez G. Philipsa w komentarzu do *Lumen gentium*, a więc autora, którego wkład w opracowanie tego dokumentu, a zwłaszcza jego VIII rozdziału jest powszechnie uznany¹⁵⁸. Zresztą Francuzi łacińskie *sacramentum* przetłumaczyli w tekście tym na sposób interpretacyjny, i chyba nie najszcześliwiej,

¹⁵⁷ AS, vol. III, pars I, 483—484: „N. 48, pag. 181 in hanc formam mutetur: (De indole eschatologica Ecclesiae ipsius). Ecclesia ipsa iam nunc est indolis eschatologicae. Est enim Ecclesia ex una parte ad patriam peregrinans, portat figuram huius saeculi, quae praeterit (1 cor. 7,31) in suis institutionibus et sacramentis et cognoscit Dei veritatem in speculo et aenigmate (cf. 1 Cor. 13,12). Et ipsa includitur ordine creaturae, quae ingemiscit et parturit usque adhuc et expectat revelationem filiorum Dei (cf. Rom. 8,22 et 19). Tunc demum erunt caelum novum et nova terra (cf. Apoc. 21,1). Nihilominus ex altera parte haec in terris Ecclesia est illa, ad quam fines saeculi iam pervenerunt (1 Cor. 10,11). Est enim sacramentum aeterni testamenti, est Ecclesia Verbi incarnati, in cuius morte et resurrectione mundi creati deificatio iam irrevocabiliter constituta est. Fide et spe Ecclesiae mundi historia finem iam possidet, quo altior nec cogitari potest”. — Nieco zbliżony treściowo charakter do tej miała jeszcze interwencja pisemna abpa I. Wolffa. Tamże, 494.

¹⁵⁸ *L'Eglise et son mystère au II^e Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium*, t. II, Desclée 1968, 253—256. G. Philips ogranicza się tutaj tylko do ogólnego stwierdzenia: „La révélation solennelle du mystère de la rédemption par le Christ devait débiter d'après le dessein du Père par l'envoi du Saint-Esprit qui allait 'mettre au monde' l'Eglise pour l'accomplissement de sa tâche. C'est ainsi que l'avait promis Jésus, qui, une fois élevé à la dignité qui revenait au Fils de Dieu, réalisa sa promesse”. Tamże, 253.

przez wyraz *le mystère*¹⁵⁹. Cała rzecz idzie o sformułowanie zawarte w n. 59 Konstytucji o Kościele, które brzmi następująco:

„Cum vero Deo placuerit humanae salutis sacramentum non ante solemniter manifestare quam promissum a Christo Spiritum effunderet, Apostolos videmus ante diem Pentecostes 'perseverantes unanimiter in oratione cum mulieribus et Maria Matre Iesu et fratribus Eius' (Act. 1,14), Mariam quoque precibus suis implorantem donum Spiritus, qui in Annuntiatione ipsam obumbraverat" (59)¹⁶⁰.

„Kiedy zatem spodobało się Bogu uroczyste objawić sakrament ludzkiego zbawienia nie wcześniej, aż ześle obiecane przez Chrystusa Ducha, widzimy Apostołów przed dniem Pięćdziesiątnicy 'trwających jednomyślnie na modlitwie wraz z niewiastami i z Maryją Matką Jezusa i z braćmi Jego' (Dz. 1,14), również Maryję błagającą w modlitwach o dar Ducha, który podczas zwiastowania ją zaciemnił" (59).

Zbadanie powyższego tekstu zarówno w jego rozwoju jak i co do treści będzie z pożytkiem na gruncie polskim, ponieważ i tutaj nikomu z piszących na temat sakramentalności eklezjalnej nie przyszło na myśl, aby go uwzględnić. Zapewne niemało przyczyniło się do tego polskie tłumaczenie *Lumen gentium*, oddające wspomniane *sacramentum* jako „tajemnice” (KK 59)¹⁶¹.

Analizując pierwszą redakcję interesującą nas formuły, zawartą w

¹⁵⁹ Por. *L'Eglise de Vatican II*, t. I: Texte latin et traduction par P.Th. Camelot avec la collaboration de Y. Congar; H. Legrand; A.I. Mennesier (Unam Sanctam, 51 a), Paris 1966, 148—149. — Podobnie postąpili zresztą i Włosi, tłumacząc w n. 59 „sacramentum” przez „il mistero”. Por. np. *Constituzione dogmatica sulla Chiesa*, w: *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Roma 1969, 188 (Testi del Concilio Vaticano II). — Dziwi to tym bardziej, że w tym samym dokumencie soborowym słowem „mystère” czy „mistero”, w tłumaczeniach francuskich i włoskich, jest oddawane łacińskie „misterium”, natomiast „sacramentum” poza wskazanym n. 59, jest tłumaczone odpowiednio jako „sacrement” lub „sacramento”. — Inaczej natomiast postąpili Niemcy, tłumacząc „sacramentum” w n. 59, podobnie jak i na innych miejscach Konstytucji „Lumen gentium”, przez „Sakrament”. Por. *LThK. Das zweite vatikanische Konzil*, Teil I, 334 i 335. — W tym wszystkim nie ulega wątpliwości, że tłumaczenia francuskie i włoskie są mniej dokładne, ponieważ słowo „sacramentum” użyte w n. 59 interpretują w myśl tytułu I rozdziału, który mówił o Kościele jako misterium (De Ecclesiae Mysterio). Niemieckie tłumaczenie jest dosłowne i dlatego wierniej oddaje treść i zamysł Soboru zawarte w tym słowie. Ta dwoistość tłumaczenia mogła zostać spowodowana milczeniem obu Relacji szczegółowych do VIII rozdziału Komisji doktrynalnej w tej kwestii. Por. *AS*, vol. III, pars I, 369—370 oraz *AS*, vol. III, pars VI, 24—35.

¹⁶⁰ *CDD* 197. — Tłumaczenie polskie tego tekstu, które podaliśmy, odbiega nieco od oficjalnego. Wprowadzone modyfikacje pochodzą od autora.

¹⁶¹ Liczba mnoga wyrazu „tajemnica” prawdopodobnie stanowi błąd drukarski, ponieważ jego odpowiednik łaciński „sacramentum” jest w liczbie pojedynczej. Użycie go jednak tutaj wydaje się jeszcze bardziej odbiegać treściowo od oryginału, niż francuskie „mystère” czy włoskie „mistero”. Te ostatnie bowiem wskazują na misterium Kościoła, tak jak ono zostało nazwane i sformułowane w I rozdziale „Lumen gentium”. Natomiast słowo „tajemnica” użyte w interesującej nas tutaj formule mówi o zbawieniu bez bliższych implikacji Kościoła. Osobiście sądzę, że najprościej byłoby, podobnie jak Niemcy „sacramentum” w n. 59 oddać przez sakrament. Słowo „misterium” dla tych samych racji co francuskie „mystère” czy włoskie „mistero” jest więcej interpretacją niż tłumaczeniem i w języku polskim mniej ściśle związane z dziedziną wiary.

Schemacie Konstytucji dogmatycznej o Najświętszej Marii Pannie, Matce Boga i Matce ludzi, która była nieco krótsza i mówiła o „sakramencie ludzkiego odkupienia”, a nie „zbawienia”, stwierdziliśmy, że nazwanie tam Kościoła sakramentem wydaje się nie ulegać wątpliwości, ponieważ zwrot ten oznacza ów etap ekonomii zbawienia, którym właśnie jest Kościół. W związku zaś z tym, że zawierający go Schemat Mariologiczny stał się w czasie Soboru integralną częścią Konstytucji o Kościele mamy zatem pośrednio już w okresie przygotowań soborowych do czynienia z rzeczywistym, choć anonimowym uznaniem Kościoła za sakrament w obrębie dokumentu eklezjologicznego¹⁶².

Jak bowiem wiadomo, Moderatorzy Soboru wobec różnicy zdań, jaka się ujawniła podczas debaty nad Schematem Konstytucji dogmatycznej o Kościele w kwestii połączenia z nią lub też nie, w jeden dokument soborowy Schematu Konstytucji dogmatycznej o Najświętszej Marii Pannie Matce Kościoła¹⁶³, poddali całą sprawę decyzji auli¹⁶⁴. W czasie drugiej sesji Vaticanum II (24.10.1963), dwaj kardynałowie, członkowie Komisji doktrynalnej, przedstawili Ojcom soborowym obie wykluczające się opinie wraz z argumentacją: F. König — za włączeniem¹⁶⁵, R. Santos — przeciw włączeniu¹⁶⁶. Głosowanie nad odpowiednim wnioskiem w tej sprawie odbyło się kilka dni później (29.10.1963). Nieznaczna większość, licząca zaledwie czterdzieści głosów, zdecydowała wtedy, że Schemat mariologiczny został włączony do Konstytucji dogmatycznej o Kościele¹⁶⁷.

Dalsze etapy rozwoju całej sprawy są bardzo istotnie określone przez to wydarzenie. W rzeczywistości, żadna ze stron nie miała tutaj intencji w czymkolwiek zasadniczo zmieniać mariologii. Zwolennicy scalenia obu Schematów — eklezjologicznego i mariologicznego — pragnęli tylko ustawić ją na szerszym tle historii zbawienia i zabezpieczyć przed zbędnymi przerostami. Przeciwnicy tego obawiali się z kolei, że w ten sposób może dojść do jej zniekształceń.

¹⁶² A. Kubiś, Sakramentalna struktura Kościoła w Schematach Komisji przygotowawczych II Soboru Watykańskiego, w: „Analecta Cracoviensia”, 9 (1977).

¹⁶³ *Schema Constitutionis dogmaticae de Beata Maria Virgine Matre Ecclesiae** (*Cf. AS, vol. I, pars IV, pp. 92—121). *Textus oblatu non differt a textu distributo in prima Concilii sessione (Schemata: series II), nisi quoad titulum. Textus modificabitur tantum post observationes patrum Conciliarium. AS, vol. II, pars III, 299.

¹⁶⁴ Zob. Moderatoris monitum circa schema de B.M. Virgine. AS, vol. II, pars III, 298—299.

¹⁶⁵ Relatio Em.mi ac Rev.mi Domini Card. F. König. AS, vol. II, pars III, 342—345.

¹⁶⁶ Relatio Em.mi ac Rev.mi Domini Card. R.J. Santos. AS, vol. II, pars III, 338—342.

¹⁶⁷ Quaesitum. Placet Patribus ut Schema de Beata Maria Virgine, Matre Ecclesiae ita aptetur ut fiat caput VI Schematis de Ecclesia? AS, vol. II, pars III, 345. — Circa quaesitum propositum de schemate de B. Maria Virgine, Matre Ecclesiae, hic est exitus suffragationis. Tamże 627.

Realizując decyzję Soboru Komisja doktrynalna powołała specjalną Podkomisję dla przygotowania nowego tekstu. Ta z kolei pracę nad nim zleciła dwóm ekspertom, reprezentującym obie odmienne orientacje Ojców, aby, o ile to możliwe, zadowolić każdą ze stron. Biegli ci, pragnąc jak najlepiej wywiązać się z postawionego sobie zadania, zredagowali aż pięć kolejnych tekstów, z których ostatni został wydrukowany w odrębnym fascykułe i w Schemacie o Kościele z 1964 r. figuruje jako „tekst pierwotny”. Po ponownej dyskusji i wprowadzeniu licznych poprawek, tekst ten Komisja doktrynalna zaaprobowowała 6.6.1964 r. umieszczając go tamże w charakterze „tekstu poprawionego”. Nadto Komisja doktrynalna postanowiła rozdział o NMP. umieścić na końcu Konstytucji o Kościele, ponieważ przywodził on sumarycznie na pamięć obszerną treść całego jej tekstu.

W związku z tym, tytuł tego rozdziału brzmiał: „Najświętsza Maria Panna Boża Rodzicielka w misterium Chrystusa i Kościoła”. Słowo „Boża Rodzicielka” (*Deipara lub Theotokos*) zostało świadomie użyte, ponieważ stwierdza dogmat o Bożym macierzyństwie, który jest podstawowy w mariologii oraz dlatego, że miano to jest akceptowane i czczone zarówno na Zachodzie jak i na Wschodzie, a więc przez katolików i prawosławnych. Tytuł wzmiankuje następnie „misterium Chrystusa”, Słowa Wcielonego ze względu na to, że wszystko, co dotyczy NMP odnosi się doń jak do swego źródła. Misterium Chrystusa kontynuuje Kościół, poprzez który jego zbawcze owoce są aplikowane wiernym. Dla tej właśnie racji wyraz misterium został użyty w tytule w liczbie pojedynczej. Dzięki temu też znajduje uzasadnienie fakt umieszczenia nauki o NMP w Konstytucji o Kościele i to na końcu, jako pewnego rodzaju ukoronowanie całości. Ona bowiem jest Matką Boga i zarazem Matką tych, którzy stanowią „Lud Boży”¹⁶⁸.

¹⁶⁸ AS, vol. III, pars I, 374 (Relatio generalis). — Jeżeli idzie o miejsce rozdziału mariologicznego w obrębie Konstytucji o Kościele, to kwestia ta wyraźnie została podniesiona w dyskusji na auli soborowej. Komisja doktrynalna dyskusję na ten temat podsumowała następująco: „Alii quidam, E. 2736, 2777, 2820 (6 Patres), 3077 (+10 P.), et dubitative etiam 2668, optant ut Caput De Beata in schemate immediate post Caput I, de Mysterio Ecclesiae, reponatur. Quod pariter, propter rationes, practicas, executioni mandari nequit”. AS, vol. III, pars VI, 23 (Relatio. Pars generalis). Otóż wiadomo, że wśród tych Ojców soborowych znajdowali się również polscy księża biskupi. Postulował to przede wszystkim w swoim przemówieniu kard. S. Wyszyński, w imieniu 70 biskupów Polski: „Propterea ferventer cupimus ac volumus, ut in constitutione de Ecclesia caput de B. ma Virgine obtineat locum suum, id est secundum, et non octavum, qui locus secundus optime ordinatur ad cap. I, in quo res est de Ecclesiae mysterio”. AS, vol. III, pars I, 444. Wcześniej nieco, w związku z decyzją Soboru, włączenia Schematu o NMP Matce Kościoła do Konstytucji o Kościele (por. przypis 167), bp K. Wojtyła, wikariusz kapitulny z Krakowa oraz bp J. Jaroszewicz, administrator apostołski z Kielc, w swoich uwagach przesłanych w imieniu episkopatu Polski na ten temat pisali: „Ponatur haec doctrina in schemate statim post ea, quae de Ecclesiae mysterio dicuntur, i.e. introducatur ut cap. II totius schematis vel saltem ut pars distincta cap. I, aut intra ipsum caput aut — quod adhuc melius videtur — ut

Prezentując VIII rozdział Konstytucji dogmatycznej o Kościele w auli przed dyskusją soborową, mającą miejsce w dniach od 16 do 18 września 1964 r., abp. M. Roy oświadczył między innymi, że przez ujęcie problematyki mariologicznej w ramach głównego dokumentu eklezjologicznego, Sobór nie ma bynajmniej zamiaru rozstrzygać sporu pomiędzy Chrystotypiczną (*Christotypicam*) i Eklezjotypiczną (*Ecclesiotypicam*) orientacją w nauce o NMP. Wzorem wszelkiej doskonałości w bezwzględnym znaczeniu tego słowa jest Chrystus, do którego Maria upodabnia się w szczególny sposób i to tak, że przez najstarszą tradycję bywa nazywana „typem Kościoła”¹⁶⁹. Chrystotypiczna i eklezjotypiczna interpretacja mariologii zatem nie tylko się nie wykluczają, lecz wręcz przeciwnie, wzajemnie uzupełniają.

sectio cap. I sub speciali titulo”. AS, vol. II, pars III, 856 (Animadversiones scripto exhibitae quoad Schema de B. Maria Virgine. Exc.mi PP. DD. Episcopi Poloniae). Wotum powyższe zawiera także argumentację teologiczną uzasadniającą stawiany postulat. Do sprawy tej abp K. Wojtyła powrócił jeszcze raz pisząc: „Cap. VIII schematis de Ecclesia tractat de B. Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae. Cum tamen caput illud est ultimum in schemate, doctrina in ipso contenta magis videtur iuxta-posita quam composita doctrinae totius schematis, magis apparet ut aliquod corollarium quam ut pars. Et hoc nec videtur esse iustum nec obiecto suo consonum. — Munus enim Virgini Deiparae proprium consistit in aedificando Corpore Christi mystico sicut consistebat prius in edendo Corpore eius physico. Unum nequit esse sine alio. Maria generans Filium Dei, initium dedit operibus Redemptionis et Salvationis a Filio suo peractis. Simul etiam ipsa ut Mater in actibus Filii et in operibus ab Illo peractis plenissime participavit. Nulli aliae creaturae voluntas salvifica Dei, quae in missione Filii manifestatur tali modo fuit propinqua quam Deiparae. Unde etiam oritur relatio eius ad Ecclesiam, haec enim opera Redemptionis et Salvationis a Christo peracta continuat in saecula — et ipsam voluntatem salvificam permanentem hominibus demonstrat. — ... Ecclesia sicut Christus vult hominibus, immo, toto generi humano praestare salutem. Hoc est munus eius, hic est finis cui servit in mundo cuiusvis temporis. Et in hoc munere in hoc quoque servitio proximam sibi habet Ecclesia Deiparam Virginem. Oportet caput de Maria Virgine in schemate ita pondat, sed etiam Ecclesiam ipsam sub aspectu magis logico nobis ostendat”. AS, vol. III, pars II, 178—179. Por. nadto jeszcze inne wypowiedzi biskupów polskich podejmujące tę kwestię: S. card. Wyszyński. AS, vol. II, pars III, 683—684; M. Blecharczyk. AS, vol. III, pars II, 105. — Zestawienie głosów biskupów polskich z oficjalną Relacją Komisji doktrynalnej, co do miejsca rozdziału o NMP w Konstytucji „Lumen gentium” o tyle jest ciekawe, że ta ostatnia pomija milczeniem ich zbiorowe wystąpienie i nie ustosunkowuje się merytorycznie do argumentacji, jaką uzasadniali swoje stanowisko. Relacja mówi tylko, że uwzględnienie tego postulatu jest niemożliwe ze względów praktycznych, co należy rozumieć w sensie trudności redakcyjnych. Domyślnie zatem akceptowała słuszność jej wywodów.

¹⁶⁹ Bliższe dane na ten temat zob. w Relacjach szczegółowych. AS, vol. III, pars I, 371—372 (Relatio de n. 54. olim n. 50: De Beata Virgine et Ecclesia). Między innymi czytamy tam co następuje: „Maria est typus Ecclesiae. Apellatio ista, a S. Ambrosio proposita, evidenter intelligitur non in ordine institutionis hierarchicae aut signorum sacramentalium, sed sicut Commissio Doctrinalis explicite addidit, 'in ordine fidei, caritatis et perfectae communionis cum Christo'. — Deinde Maria proponitur ut virgo, non tantum corpore sed etiam corde, scilicet fide et oboedientia, fidelitate et caritate. Est simul mater, scilicet Christi ipsius secundum carnem, at etiam mater fratrum Eius cooperatione sua spirituali. Est igitur ipsa typus Ecclesiae duplici titulo connexo ... Ecclesia autem et ipsa est mater, verbo et sacramento generans filios; et virgo, pure et integre servans fidem sponso datam, id est doctrinam Eius et adhaesionem ad Eum”. Tamże, 371.

I tak, pierwsza część rozdziału traktowała o miejscu i roli NMP w ekonomii zbawienia wedle Pisma św. i Tradycji. W tym kontekście wraz z Ojcami tekst stwierdzał, że ukazuje się ona w ekonomii zbawienia jako „nowa Ewa”, „przyczyna zbawienia” (*causa salutis*) i „matka żyjących” (*mater viventium*). Natomiast druga część tegoż rozdziału podejmowała wprost problem wzajemnych relacji pomiędzy NMP i Kościołem, akcentuje szczególnie jej współpracę w dziele powszechnego zbawienia, począwszy od początkowej zgody na wcielenie Odkupiciela, poprzez złożenie ofiary dokonanej na krzyżu, aż do nieustannego wstawiennictwa w niebie. Dla tych racji wśród wielu tytułów została nazwana Pośredniczką (*Mediatrix*), co oczywiście w niczym nie narusza doskonałości jedyne go Pośrednika, jakim jest Jezus Chrystus. Tutaj też zostało wyjaśnione, w jaki to sposób Maria, Dziewica i Matka, słusznie bywa uważana właśnie za typ Kościoła (*typus Ecclesiae*). Dzieje się to dlatego, że zarówno jako Dziewica jak i Matka przyczynia się do zbawienia wszystkich. Sprawa ta posiada duże znaczenie, ponieważ Sobór w szczególniejszy sposób zajmuje się różnymi aspektami misterium Kościoła, które chciał przedstawić dla zbawienia i radości współczesnego świata¹⁷⁰.

Wśród głosów dyskusji nad rozdziałem mariologicznym bliżej zreferujemy trzy: Kard. A. Bea, abpa L. Jaegera oraz bpa V. Kempfa. Uczynimy to dlatego, że ustosunkowują się one bardzo zasadniczo właśnie do nauki o wzajemnych związkach pomiędzy NMP i Kościołem oraz wyjaśniają, dla jakich powodów NMP jest typem Kościoła¹⁷¹. Poprawne odczytanie tych związków nie pozostaje bowiem bez znaczenia na pogłębione rozumienie także i naszego problemu — sakramentalności eklezjalnej.

Tak jak Boski Odkupiciel, który począwszy od swego poczęcia, wszystko czynił dla Kościoła, podobnie, według stwierdzenia kard. A. Bea, postępowała również i jego *alma socia* NMP. Kościół przecież, według Nowego Testamentu i całej Tradycji, został przygotowany już w Starym Testamencie, a formalnie zaczął istnieć z poczęciem swojej Głowy. Nauka św. Pawła o Chrystusie jako Głowie mistycznego Ciała nie powinna być tak rozumiana jakoby Chrystus był Głową odciętą, bez członków, ponieważ jest Głową, z której „całe Ciało — zespolone i utrzymywane... — przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości” (Ef.

¹⁷⁰ M. Roy. *Relatio introductiva super cap. VIII schematis de Ecclesia de B. Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae*. AS, vol. III, pars I, 435—438.

¹⁷¹ Oczywiście tym samym nie chcemy bynajmniej twierdzić, że inne głosy dyskusji soborowej w ogóle nie podejmują tej problematyki. Owszem czynią to, ale nie w tej mierze, co cytowani Ojcowie. Por. np. P.M. Cambiaghi. AS, vol. III, pars I, 470; P.C. Van Lierde. Tamże, 512; A.M. Montà. Tamże, 531—532; M.M. Dubois. Tamże, 685; I. Grotti. AS, vol. III, pars II, 121—134 (passim); E. Llopis Ivora. Tamże, 136; I. Prou. Tamże, 153.

4,16). Bóg Chrystusa „ustanowił nade wszystko głową dla Kościoła, który jest jego Ciałem. Pełnią tego, który napełnia wszystko” (Ef. 1,24). Z tej nauki Ojcowie i dokumenty Magisterium wyciągają wniosek, że NMP, jako Matka Chrystusa, Głowy mistycznego Ciała, jest zarazem także matką jego Ciała i członków, a więc matką ludzi w porządku łaski. Dlatego szkoda, że rzeczy powiedziane w pierwszej części Schematu mariologicznego o udziale NMP w dziele odkupienia nie zostały przedstawione jako uczynione dla Kościoła i Kościołowi są przynależne. W ten bowiem sposób to, co zostało powiedziane w drugiej części o NMP Matce — typie Kościoła ukazałoby się jako logiczna konsekwencja tej nauki.

Zdaniem kard. A. Bea również uzasadnienie twierdzenia, że NMP jest typem Kościoła, mówiąc o Kościele: „I on sam jest dziewicą, która w całości i nieskażenie dochowuje Oblubieńcowi danej wiary, a ’naśladowując Matkę swojego Pana — nie mogąc cielesnie — przynajmniej umysłem jest i matką i dziewicą’”, nie zadawała pod każdym względem; tekst ten wydaje się bowiem sugerować, że Kościół należy uważać za dziewicę, ponieważ dochowuje wiary Chrystusowi swojemu Oblubieńcowi. Tymczasem, jeżeli się weźmie dosłowne jego brzmienie, prowadzi on tylko do wniosku, że Kościół jest wierną oblubienicą Chrystusa. O dziewictwie Kościoła nic w nim nie ma. Brakuje zatem tutaj wyjaśnienia głównej idei, a mianowicie, dlaczego Kościół jest dziewicą i w konsekwencji antytypem NMP. Otóż odpowiedzi na tak postawiony problem należałoby szukać chyba w tym, że Kościół, kiedy rodzi dzieci swoje nie czyni tego „ani z żądzcy ciała, ani z woli męża” (J. 1,13), lecz jak NMP, z Ducha Świętego¹⁷².

Z kolei, abp L. Jaeger podszedł do tej samej kwestii właśnie od strony związków NMP z Duchem Świętym. W jego przekonaniu Maria jest najpierw typem Kościoła, ponieważ jest przybytkiem (*sacrarium*) Ducha Świętego. Mimo, że tenże Duch Święty, jak poświadczą Pismo św., zamieszkuje wewnątrznie we wszystkich żywych członkach Kościoła jakby w swej świątyni (por. 1 Kor 6,19) i sam się w nich modli „w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” (Rz 8, 26), to jednak NMP będąc najszlachetniejszym członkiem Kościoła szczególnie pozostaje ożywiona Duchem Świętym. I dlatego, że zarówno cały Kościół jak i NMP typ Kościoła, są ożywieni Duchem Świętym, przysługuje im wspólne miano „gołębicy Bożej”, które to miano biorą od Ducha Świętego. Następnie wiadomo, że swoją nadprzyrodzoną istotę i istnienie otrzymuje Kościół od Ducha Świętego jako swej duszy i niestworzonego źródła (*principium*) jedności. Ponieważ zaś Maria jest typem i wzorem Kościoła, stąd można wnioskować, że analogicznie pozostaje zjednoczona z Duchem Świętym. To połączenie wynika z macierzyństwa NMP. Działanie

¹⁷² AS, vol. III, pars, I, 457—458.

Ducha Świętego, które uczyniło ją matką Syna Bożego (por. Łk 1,35) implikuje bowiem własny stosunek Marii-Dziewicy do Ducha Świętego który pochodząc od Syna, specjalnie jej się udziela. Tak więc Matka Syna Bożego staje się w szczególny sposób własnością Ducha Świętego i te jej osobiste z Nim związki wyrażają określenia „świątynia” czy „przybytek Ducha Świętego”. Za wzorem Kościoła ożywionego i żyjącego Duchem Świętym również NMP jest umiłowanym organem tego Ducha Świętego¹⁷³.

Wreszcie bp V. Kempf zaproponował wprowadzenie do n. 56, zamykającego projekt VIII rozdziału i cały Schemat eklezjologiczny, słów Apokalipsy (Ap 12,1) o „Znaku wielkim”, ze względu na to, że perykopa ta zawiera elementy Chrystologiczno-mesjaniczne, eklezjologiczne, mariologiczne i eschatologiczne. I obojętne, co na jej temat w szczegółach będzie mówić egzegeza naukowa, nie ulega wątpliwości, że wyraża ona bliski związek pomiędzy misterium Kościoła Matki i NMP Bożej Rodzicielki, Oblubienicy Słowa. W rezultacie zastosowanie tutaj tego tekstu zaprezentowałyby Kościół jako „Wielki Znak Zbawienia, którą to ideą został opatrnościowo przesycony cały Schemat¹⁷⁴.

W kwestii formuły, o którą nam tutaj przede wszystkim idzie i którą przytoczyliśmy na wstępie w soborowym brzmieniu, należy zauważyć, że będąc organicznie wkomponowaną w całość przedstawionej doktryny została w zasadzie wypracowana już w projektach Schematu o Kościele z 1964 r., a więc przed dyskusją na auli. W oryginalnym, łacińskim tekście projekty te brzmiały następująco:

Textus prior
(49)

„Quoniam vero humanae salutis sacramentum non ante perficeretur quam promissus a Christo Spiritus die Pentecostes effunderetur, Mariam inter mulieres, una cum Apostolis et fratribus Domini in oratione videmus perseverantem (cf. Act. 1,14), quisque quoque precibus implorantem donum Spiritus, ui in Annuntiatione ipsam iam obumbraverat”¹⁷⁵.

Textus emendatus
(53)

„Cum vero Deo placuerit Humanae salutis sacramentum non ante manifestare quam promissum a Christo Spiritum effunderet, Apostolos videmus ante diem Pentecostes 'perseverantes unaminiter in oratione cum mulieribus, et Maria matre Iesu et fratribus Eius' (Act. 1,14), Mariam quoque precibus suis implorantem donum Spiritus, qui in Annuntiatione ipsam iam obumbraverat”.

Jak widać oba teksty treściowo znacznie odbiegają od swojej pierwotnej wersji, która znajdowała się w Schemacie Konstytucji dogmatycznej o NMP Matce Boga i Matce ludzi (n. 2) z okresu przygotowań So-

¹⁷³ AS, vol. III, pars I, 517—518.

¹⁷⁴ AS, vol. III, pars I, 522.

¹⁷⁵ AS, vol. III, pars I, 357—358.

boru¹⁷⁶. Różnice z kolei, jakie wykazują między sobą są raczej stylistyczne. Tekst poprawiony w porównaniu z tekstem wcześniejszym wydaje się być bardziej biblijny, co specjalnie znalazło wyraz w zacytowaniu Dz 1,14.

Rozdział VIII o „NMP Bożej Rodzicielce w misterium Chrystusa i Kościoła”, opracowany po przedstawionej wyżej dyskusji soborowej, powtarzał w n. 59 dosłownie ulepszoną wersję tej formuły¹⁷⁷. Jeżeli idzie o poprawki zgłoszone podczas głosowania, tzw. *modi*, to wprowadziły one doń tylko wyraz: *solemniter* — „uroczyście”. Prosił o to jeden Ojciec z tej racji, że już wcześniej, przez trzy lata po wielokroć objawiał się „sakrament zbawienia” (*sacramentum salutis*)¹⁷⁸. Uwzględnienie tej poprawki przez Komisję doktrynalną bardzo wyraźnie zaakcentowało eklezjalne rozumienie całej formuły.

Tak jak to słusznie zauważył już O. Semmelroth, mamy tutaj (KK 59) do czynienia z przejściem od powiązania Marii z tajemnicą Chrystusa do jej powiązania z tajemnicą Kościoła. Zdaniem Soboru mówi o tym już fakt, że Maria ukazuje się jako ta, która przygotowuje wydarzenie Zielonych Świąt, kiedy to „sakrament ludzkiego zbawienia” uroczyście zaczął być przepowiadany, a Duch Święty, który Syna Bożego w Marii uczynił człowiekiem, napełnił Kościół życiem Chrystusa. Dlatego przepowiadanie „sakramentu ludzkiego zbawienia” nie oznacza tutaj wyłącznie tajemnicy zbawienia, lecz również konkretną jej postać, jaką otrzymała ona w Kościele i która w trzech innych miejscach Konstytucji eklezjologicznej (KK 1; 9; 48), została nazwana sakramentem zbawienia. Maria jest włączona w uroczyste przepowiadanie tego sakramentu. W niej, wziętej z duszą i ciałem do nieba, Kościół widzi programowo swoje własne uprzednie spełnienie. W Marii zatem, na sposób jedyny w swoim rodzaju widać działanie i skutek dzieła odkupienia i to tak, że ten kto ją czci, tym samym oddaje cześć Odkupicielowi¹⁷⁹.

Za powyższą eklezjalną interpretacją formuły z n. 59 Konstytucji „Lumen gentium” opowiedział się także H. Mühlen. Według niego, jest

¹⁷⁶ AS, vol. I, pars IV, 93.

¹⁷⁷ AS, vol. III, pars VI, 15. (Schema Constitutionis de Ecclesia. Caput VIII vel cap. VII. De Beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae). — Por. także: Relatio super emendationes capituli VIII de Ecclesia ... Tamże, 35—37 (M. Roy).

¹⁷⁸ AS, vol. III, pars VIII, 161 i 169 (Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia. Modi a Patribus conciliaribus propositi, a Commissione doctrinali examinati: Cap. VIII: De Beata ... Relatio generalis. Modi generales. Relatio de particularibus. Correctiones admissae).

¹⁷⁹ *Kommentar zum VII Kapitel*, w: LThK. *Das zweite vatikanische Konzil*, Teil I, 334—336 (Artikel 59). Tamże, na s. 335 O. Semmelroth pisze: „Mit dieser Verkündigung des 'Sakramentes des menschlichen Heils' ist nicht einfachhin der Geheimnischarakter des Heils gemeint, sondern die Konkrete Gestalt, die dieses Geheimnis in der Kirche erhalten hat, die schon an drei früheren Stellen der Konstitution (Artikel 1, 9, 48) das Sakrament des Heils genannt wurde”.

to nawet najważniejsze treściowo połączenie mariologicznego rozdziału z pozostałymi rozdziałami tej Konstytucji. Otóż zdaniem tego Autora, jedną z głównych intencji Vaticanum II w tym dokumencie było ukazanie Kościoła jako „sakramentu”, co znalazło wyraz już we wprowadzeniu (KK 1). Kościół jest sakramentem, o ile stanowi „historyczne objawienie pozahistorycznego Ducha Chrystusa”. Z tej perspektywy widzenia obecność NMP przy zesłaniu Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy posiada do pewnego stopnia dogmatyczny sens; mówi, że Maria może być rozumiana w wyjątkowy sposób, jako konkretyzacja historycznego objawienia pozahistorycznego Ducha Chrystusa¹⁸⁰.

Obojętne jednak, cokolwiek by się powiedziało o tej opinii, czy leży ona w intencjach Soboru czy nie i czy w ogóle jest usprawiedliwiona i słuszna w tych rozmiarach pneumatologiczna interpretacja mariologii, jedno nie ulega wszakże wątpliwości: zwrot „sakrament ludzkiego zbawienia” oznacza po prostu Kościół w obu jego wymiarach, a więc zarówno jako „tajemnicę” jak i „instytucję” zbawienia.

Zakończenie

W zakończeniu spójrzmy jeszcze raz na cały proces rozwoju sakramentalnej koncepcji Kościoła w Konstytucji dogmatycznej o Kościele.

Otóż, znajomość dyskusji soborowej nad tekstem tejże Konstytucji *Lumen gentium* w pełnym jej brzmieniu, pozwala sformułować w tym względzie ocenę nieco odbiegającą od dotychczas spotykanych. To co na ten temat z reguły pisano, można ująć w dużym skrócie następująco: Schemat o Kościele z 1962 r., opracowany przez przygotowawczą Komisję teologiczną, był ostro krytykowany i odrzucony przez Ojców, natomiast całkiem nowy Schemat powstały w okresie międzysesyjnym, dokładnie wiosną 1963 r., został bardzo dobrze przyjęty przez aulę. W rzeczywistości jeden i drugi tekst miał za sobą oceny pozytywne i krytyczne, z tym że te ostatnie względem pierwszego w większości, choć nie tylko, pochodziły od tych biskupów, którzy dysponowali, zwłaszcza w Europie zachodniej, znacznymi możliwościami rozpowszechniania swoich opinii, głównie przez teologów o dużym wpływie na opinię publiczną w Kościele. Wydaje się, że podczas I sesji Soboru działała także pewnego rodzaju dezorientacja opinii, wywołana zjawiskiem publicznej krytyki przygotowanych na Sobór Schematów. Przybyłym do Rzymu zwolennikom reform mogło się początkowo zdawać, że nie tyle trudność

¹⁸⁰ *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen*, München—Paderborn—Wien³ — 1968, 467.

i złożoność problemów, lecz zachowawcza postawa organów przygotowujących Sobór, co dość powszechnie sugerowały mass media, spowodowały krytykę. Wkrótce jednak przekonywali się, że było inaczej. W następstwie tego obserwuje się u biskupów większy dystans w stosunku do ocen krytycznych. Widzi się w nich teraz częściej wzbogacanie dyskutowanej problematyki, niż chęć jej negacji i odrzucenia. Niemalże wpływ wywierało chyba tutaj również oswojenie się z nową atmosferą oraz to, że krytyka dotyczyła także tych ujęć, które orientacji uznającej się za postępową, wydawały się być poza wszelką dyskusją.

W kwestii dokumentu eklezjologicznego, który tutaj konkretnie mamy na myśli, istnieje na to wiele przykładów. Najbardziej wymowna jest zapewne sama ewolucja tekstu. Schemat z 1962 r. liczył jedenaście rozdziałów. Zredukowany do czterech po pierwszej, tzw. krytycznej debacie (która nawiasem mówiąc nie była zakończona i rozstrzygnięta głosowaniem), poddany w nowej formie dyskusji na następnej debacie II Sesji, tym razem wszechstronnej i wyczerpującej, i przy całym uznaniu postępu w redakcji nie mniej krytycznej, został poszerzony do ośmiu rozdziałów. Niektóre konkretne problemy dotyczące np. episkopatu czy „lokalizacji” Schematu mariologicznego były nawet tak dyskusyjne, że trzeba było je rozstrzygać specjalnymi głosowaniami. Świadczy to po prostu o tym, że Ojcowie soborowi mieli własny pogląd na dyskutowane problemy i dotąd nie akceptowali formułujących je tekstów, dopóki nie spełniały ich postulatów. Dzięki temu także obserwujemy różnicę i postęp w kolejnych ich redakcjach. W Konstytucji o Kościele były one dziełem trzech lat intensywnie trwającej pracy, w której uczestniczył cały episkopat światowy i elita biegłych teologów.

Zasługą tej pracy Vaticanum II, zarówno na auli jak i Komisji doktrynalnej, w dziejach eklezjologii katolickiej, pozostanie wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Kościele formuł wyraźnie określających Kościół sakramentem i to w węzłowych jej punktach (KK 1; 9; 48; 59). Na I Sesji Soboru mamy tutaj do czynienia tylko z postawieniem problemu. Liczni Ojcowie stwierdzali wówczas na różne sposoby, że Kościół jest sakramentem oraz że ujęcie to dobrze legitymuje we współczesnym świecie sensowność jego egzystencji oraz misji. W mozaice opinii wyrażanych na ten temat zwraca uwagę brak akcentów polemicznych, u podstaw czego legła zapewne nieobecność w samym tekście dyskutowanego Schematu formuły stwierdzającej, że Kościół jest sakramentem. Inaczej natomiast było już na II Sesji. Ponieważ nowy Schemat eklezjologiczny wyraźnie zawierał tę naukę i to w trzech miejscach I rozdziału (nn. 1; 3; 7), dlatego mamy teraz do czynienia z polaryzacją stanowisk i konkretnymi propozycjami ulepszeń tekstu. Należy jednak od razu zauważyć, że nie była to wielka konfrontacja stanowisk. Bardzo

ważne wydaje się być to, co wtedy powiedziano w kwestii charakteru sakramentalnego Ludu Bożego w ogóle: hierarchii i świeckich. W swoich konsekwencjach dało to bowiem wydobyć na światło dzienne i zaakcentowanie sakramentalnej struktury całej rzeczywistości Kościoła, i to zarówno w jej byciu jak i funkcjonowaniu. Wreszcie obrady III Sesji, poza znaczącym miejscem n. 48, gdzie Kościół został nazwany „powszechnym sakramentem zbawienia”, przyniosły ze sobą to, co można by nazwać głównie kosmetyką redakcyjną.

Tak więc opisany proces powstawania Konstytucji dogmatycznej o Kościele dowodzi, że wprowadzenie kategorii sakramentalności na określenie Kościoła do centralnego dokumentu doktrynalnego Vaticanum II, nie było zwykłym czy ślepym przypadkiem, lecz owocem świadomych i dojrzałych decyzji kolegium biskupiego wraz ze swą głową, następcą św. Piotra, biskupem rzymskim. Problem stanowiła tutaj nie tyle sama rzecz — sakramentalność eklezjalna, powszechnie już uznana i zaakceptowana w Kościele, a w czasie Soboru tylko lepiej uświadomiona, co jej ujęcie, które podając wizję Kościoła na wskroś sakramentalną, czyniłoby ją zarazem możliwą do przyjęcia przez wszystkich¹⁸¹. Stąd słusznie zauważa J.L. Witte, że postęp, jaki dokonał się w czasie procesu tworzenia się Konstytucji *Lumen gentium*, dotyczy przede wszystkim ogólnej, całkowicie nowej perspektywy spojrzenia na misterium Kościoła. W swojej najgłębszej warstwie, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 21.XI.1964 r., zatwierdzona przez Vaticanum II i promulgowana przez Papieża Pawła VI, jest przeniknięta do tego stopnia ideą sakramentalności, że służy jej do określenia Kościoła jako sakramentu zbawczej jedności dla całego świata¹⁸².

¹⁸¹ Nie ulega wątpliwości, że pod tym względem najbardziej zauważalny wkład wnieśli biskupi ekspresji niemieckiej, w czym zresztą korzystali z dorobku własnej tradycji teologicznej XIX i XX w. Por. Moeller, *Le ferment des idées dans l'élaboration de la Constitution*, 96: „L'Eglise comme mystère et sacrement primordial, tel est donc le thème sur lequel s'ouscrit le nouveau schéma. Il est a peu près certain que c'est sous l'inspiration de la théologie allemande que cette perspective s'introduisit dans le De Ecclesia”.

¹⁸² J.L. Witte, *L'Eglise, 'Sacramentum unitatis' du cosmos et du genre humain*, w: *L'Eglise de Vatican II*, (Unam Sanctam, 51 b), t. II, Paris 1966, 459 i 465. — Podobnie twierdzi Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Weltverfahrung*, 276—284 (Der tragende Gedanke der ganzen Konstitution). — Inspirację sakramentalną całej Konstytucji dogmatycznej o Kościele dobrze pokazują między innymi: P. Visentin, *I fondamenti della vita liturgica nella costituzione „Lumen gentium”*, w: „Rivista di pastorale Liturgica”, 16 (1966) 249—269; G. Volta, *La recente costituzione dogmatica „Lumen gentium”*, w: „La Scuola Cattolica”, 93 (1967) 11—34; A. Antòn, *De Ecclesia: 1. De introductione in tractatum; 2. De Ecclesiae praefiguratione et praeparatione in foedere antico*, (Pontificia Universitas Gregoriana. Facultas theologica), Romae 1967—1968, 25—30. — Z ostatnich opracowań: Y. Congar, *Un peuple messianique. L'Eglise, sacrement du salut. Salut et libération*, Paris 1975, 13—25 (Le thème au second et au premier conciles du Vatican); A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica et ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium”*, Bologna 1975, 485—553 (Conclusion).

DIE KIRCHE — EIN SAKRAMENT
ENTWICKLUNG DER LEHRE VON DER KIRCHE IN DER DOGMATISCHEN
KONSTITUTION „LUMEN GENTIUM“ DES II VATIKANISCHEN KONZILS

Zusammenfassung

Das vorliegende Studium zeigt im Lichte der „Acta synodalia“ des Vaticanum II, wie es in der dogmatischen Konstitution von der Kirche zur Benennung der Kirche als eines Sakramentes gekommen ist (LG 1, 9, 48, 59). Die Durchforschung des ganzen zu diesem Resultat führenden Weges zeigt nicht nur die Kompliziertheit und die verschiedenen Aspekte des Problems selbst, sondern enthüllt auch die Absichten und Motive des Vaticanum II, dank denen das Problem entstand und positiv gelöst wurde.

So sehen wir in der ersten Sitzungsperiode des Konzils (1962) nur das Auftauchen des Problems. Viele Bischöfe stellten damals in mannigfacher Weise fest, dass die Kirche ein Sakrament sei und dass diese Auffassung die Zweckmässigkeit der Existenz der Kirche in der Welt von heute gut beglaubigt. In der Mannigfaltigkeit der vorgebrachten Meinungen bemerkt man das Fehlen polemischer Akzente, was wahrscheinlich auf das Schweigen des Schemas zu diesem Thema zurückzuführen ist. Anders dagegen verlief die Sache in der zweiten Sitzung (1963). Da das neue ekklesiologische Schema schon ausdrücklich die Lehre von der Kirche als Sakrament enthielt und dies an drei Stellen (Nrr 1, 3, 7), stehen wir bei den Konzilvätern einer Polarisation der Meinungen entgegen. Es muss jedoch sogleich bemerkt werden, dass dies keine heftige Entgegenstellung der Meinungen gewesen ist; man kann sie denen beirechnen, deren es viele, auch in weniger wichtigen Fragen, gegeben hat. Die Einwände und Forderungen betrafen eher die formale Seite des Problems, die Ausdruckweise, als das Meritum der Problematik. Sehr wichtig erscheint hier das, was vom sakramentalen Charakter des Gottesvolkes überhaupt, der Hierarchie und der Gläubigen, besonders der Laien, gesagt worden ist. In der Folge wurde dadurch die sakramentale Struktur der ganzen Wirklichkeit der Kirche ans Tagelicht hervorgebracht und betont, sowohl in ihrem Sein als auch in ihrem Handeln. Die Beratungen der dritten Sitzung brachten — ausser der bedeutungsvollen Nr 48, wo die Kirche „ein allgemeines Sakrament der Erlösung“ genannt wird — ein Ausglätten der Texte.

Insgesamt zeugt das angeführte Verfahren des Konzils davon, dass die Benennung der Kirche im zentralen Dokument des Vaticanum II als Sakrament kein blosser Zufall war, sondern die Frucht einer wissentlichen und reifen Entscheidung des Kollegiums der Bischöfe, die unter dem Vorsitz des Hauptes der Kirche, des Nachfolgers Petri, berieten. Die Entwicklung der Lehre von der Kirche, die hier erfolgte, brachte ein völlig neue Sicht des Mysteriums der Kirche. Dadurch wurde die Konstitution „Lumen gentium“ von der Idee der Sakramentalität ganz durchdrungen.