

RAJMUND PORADA
Opole

KOŚCIÓŁ JAKO SAKRAMENT ZBAWIENIA W ŚWIETLE UZGODNIENIA KU WSPÓLNEJ WIZJI KOŚCIOŁA

Dokument *Ku wspólnej wizji Kościoła*, jednogłośnie przyjęty 21 czerwca 2012 r. na posiedzeniu Komitetu Stałego Komisji „Wiara i Ustrój” w Penang w Malezji, jest drugim, po Dokumencie z Limy *Chrzest, Eucharystia, Urząd kościelny* (BEM, 1982), oficjalnym uzgodnieniem Komisji w jej stuletniej historii. Podejmując temat Kościoła i związaną z nim obszerną problematykę, Komisja dotknęła podstawowej kwestii w ruchu ekumenicznym. Przywrócenie widzialnej jedności Kościoła jest bowiem niejako sercem ekumenii¹.

Temat rozumienia istoty Kościoła był już obecny na pierwszym posiedzeniu Komisji „Wiary i Ustrój” w Lozannie w 1927 r.² i przewijał się jako jeden z wielu przez kolejne jej zebrania, ale od zgromadzenia w Budapeszcie w 1989 r. cały program prac Komisji skoncentrowano na temacie „Istota i misja Kościoła – ekumeniczna perspektywa eklezjologii”³. Najnowszy dokument o Kościele jest więc efektem ponad dwudziestu lat intensywnej pracy różnych kościelnych gremiów, ekumenicznych grup i pojedynczych osób. Tekst dokumentu przechodził wiele faz redakcji, uwzględniających różne kontrowersje, opinie i punkty widzenia, które doprowadziły do sformułowania ostatecznego uzgodnienia. Każdy taki ekumeniczny tekst usiłuje z jednej strony sformułować to, co uczestniczące w procesie uzgodnienia Kościoły mogą już wyrazić wspólnie, z drugiej zaś wskazać na osiągnięte zbliżenia w rozbieżnych dotychczas punktach. Takie postępowanie prowadzi jednocześnie do ujawnienia różnic,

¹ DE 1.

² *Bericht der 3. Sektion: Das Wesen der Kirche*, w: *Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (1927)*, hg. H. SASSE, Berlin 1929, 533nn; zob. R. PORADA, *Kościół w dziele usprawiedliwienia*, Opole 2000, s. 166nn.

³ *Glaube und Kirchenverfassung 1985–1989*, hg. G. GASSMANN, Frankfurt am Main 1990, 131.

które nadal trwają⁴. Nie inaczej jest w przypadku omawianego uzgodnienia. W *Ku wspólnej wizji Kościoła* nadal istniejące różnice wyrażono w zapisanych kursywą odrębnych akapitach, które w formie pytań bądź propozycji adresowane są do Kościołów w celu prowadzenia dalszych prac.

W opinii komentatorów wartość najnowszego uzgodnienia Komisji „Wiara i Ustrój” wynika nie tylko z tego, że po Dokumencie z Limy jest kolejnym ważnym dokumentem Komisji, i że nawiązuje do jej innych prac studyjnych, lecz że podejmuje osiągnięcia wielu dwustronnych dialogów ekumenicznych ostatnich dekad⁵. Szczególnie widoczne jest to w drugim rozdziale, zatytułowanym „Kościół Trójjedynego Boga”, gdzie oparto się na współrzędnych chrześcijańskiej eklezjologii, które w dialogach ostatnich lat przez większość Kościołów zostały uznane za najbardziej znaczące. Dlatego też rozdział ten przyjmuje się za podstawę wspólnego rozumienia Kościoła. Rozwija on z jednej strony obraz Kościoła jako wspólnoty Trójjedynego Boga, z drugiej zaś jako znaku i sługi Bożego zamysłu wobec świata. W obu przypadkach Kościół pozostaje istotnym miejscem i wydarzeniem w relacji do Boga i świata⁶. Nie jest on celem samym w sobie, ale podporządkowany woli Boga, który chce, aby „aby wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy (por. 1 Tm 2,4)”⁷. Kościół ma więc dynamiczny, służebny charakter. Stanowi zarówno boską, jak i ludzką rzeczywistość. Winien on wskazywać na Boga, a jednocześnie służyć ludziom. W tym kontekście niemal oczywiste stało się nawiązanie do doniosłej ekumenicznie kategorii rozumienia Kościoła jako sakramentu. Kategoria ta usiłuje bowiem wyrazić głęboką prawdę o Kościele jak rzeczywistości bosko-ludzkiej, podporządkowanej zbawczemu posłannictwu samego Boga. Nie jest ona jednak wolna od kontrowersji, czemu członkowie Komisji „Wiara i Ustrój” dali wyraz, pisząc: „Chociaż istnieje szeroka zgoda co do tego, że Bóg ustanowił Kościół jako uprzywilejowany środek, aby urzeczywistnić powszechny plan zbawienia, pewne wspólnoty wierzą, że można to odpowiednio wyrazić przez mówienie o «Kościele jako sakramencie», podczas gdy inne nie używają zazwyczaj takiego języka lub wyraźnie go odrzucają. Ci, którzy używają wyrażenia „Kościół jako sakrament”, czynią tak, ponieważ rozumieją Kościół jako skuteczny znak i środek (niekiedy opisywany słowem narzędzie) komunii ludzi między sobą przez ich komunie w Trójjedynym Bogu. Ci, którzy powstrzymują się przed

⁴ *The Nature and Purpose of the Church*, FOP 181, Geneva 1998; deutsch hg. von D. HELLER, Frankfurt am Main 2000, 5; H-G. LINK, *Neue Bewegung? Die Erklärung „Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision“*, KNA-ÖKI (2014) 13, III.

⁵ H-G. LINK, *Neue Bewegung?*, IV.

⁶ *Tamże*.

⁷ *The Church: Towards a Common Vision*, Faith and Order Paper No. 214, Geneva 2013, nr 25 (*Ku wspólnej wizji Kościoła* = KWVK).

używaniem tego wyrażenia, uważają, że jego zastosowanie mogłoby zaciemnić rozróżnienie między Kościołem jako całością a poszczególnymi sakramentami i że mogłoby to prowadzić do przeoczenia grzeszności, która wciąż jest obecna wśród członków wspólnoty. Wszyscy zgadzają się, że Bóg jest autorem zbawienia. Pojawiają się różnice dotyczące sposobów, w jakie poszczególne wspólnoty rozumieją naturę i rolę Kościoła oraz jego obrzędy w tym zbawczym działaniu⁸. W tym samym akapicie, we fragmencie wyróżnionym kursywą, członkowie Komisji „Wiara i Ustrój” sformułowali również syntetyczną konkluzję odnośnie do rozumienia formuły „Kościół jako sakrament”, zauważając, że „ci, którzy używają wyrażenia «Kościół jako sakrament»”, nie zaprzeczają jedynej «sakramentalności» sakramentów ani też słabości osób posługujących. Ci, którzy odrzucają to wyrażenie, nie zaprzeczają, że Kościół jest skutecznym znakiem Bożej obecności i działania. Czy można by więc widzieć w tym kwestię, w której uprawnione różnice sformułowań dadzą się pogodzić i wzajemnie zaakceptować?”

Postawione przez autorów dokumentu pytanie skłania do podjęcia próby sformułowania na nie odpowiedzi. Wypada w tym celu odnieść się do gwarancji, obaw i zastrzeżeń, które formułowano w różnych dialogach w kontekście wyrażenia „Kościół jako sakrament”, i które przytacza cytowana wyżej wypowiedź najnowszego uzgodnienia Komisji „Wiara i Ustrój”. Staną się one punktami niniejszego przedłożenia, poprzedzone ogólną refleksją nad konfesyjnymi uwarunkowaniami w stosowaniu sakramentalnych kategorii w eklezjologii.

1. Terminologia sakramentalna w eklezjologii

Dla katolickiego rozumienia Kościoła i w ogóle zrozumienia katolickiego sposobu myślenia w teologii za jedną z bardziej znaczących wypowiedzi uchodzi Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II. W pierwszym akapicie tejże konstytucji Ojcowie Soboru stwierdzili: „Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”⁹. Wypowiedź ta oznaczała, że dla określenia Kościoła Sobór obrał pojęcie, które zwłaszcza w XX w. stało się kluczowym elementem katolickiej eklezjologii. W ocenie katolickich teologów rozumienie Kościoła jako „sakramentu zbawienia” dobrze wyrażało złożoną rzeczywistość Kościoła, która łączy w sobie wymiar ludzki i boski, znak i oznaczaną rzeczywistość, stając się w ten sposób narzędziem zba-

⁸ KWWK 27.

⁹ KK 1.

wienia. Pojęcie to wskazywało, że Kościół jest czymś więcej niż tylko ludzkim dziełem, czy ludzkim zebraniem. Dzięki obecności Chrystusa, który sprawia zbawienie, Kościół jest zarówno rezultatem Jego zbawczego działania, jak i narzędziem tego zbawienia¹⁰. Przyjęcie pojęcia sakramentu w odniesieniu do Kościoła nie było równoznaczne z twierdzeniem, że Kościół sam w sobie jest źródłem zbawienia i może go także sam z siebie dać, gdyż jest ono całkowicie darem Boga w Chrystusie. Jak zauważa się po katolickiej stronie, pojęcie sakramentu, które Sobór opisowo wyjaśnia jako „znak i narzędzie”, wyraźnie wskazuje na „zewnątrzny” charakter zbawienia, czyli na Jezusa Chrystusa, dla którego „narzędziem” w realizacji i uobecnianiu zbawienia jest Kościół. Słuszne wydaje się często formułowane w tym kontekście podkreślenie, że „Kościół jest tylko (!) znakiem i narzędziem i w decydującym wymiarze nie jest (!) podmiotem zbawczego działania”¹¹.

Gdzie szukać źródła tej terminologii w katolickiej eklezjologii? Odpowiedź na to pytanie pośrednio pada w wypowiedzi Soboru, a szczegółowe wyjaśnienia daje także obszerna refleksja teologiczna na ten temat. U podstaw zastosowania kategorii sakramentu do Kościoła stoi zbawcza tajemnica wcielenia, zgodnie z którą Jezus Chrystus „niepomieszanie i nierozdzielnie” jest Bogiem i człowiekiem¹². Ta fundamentalna chrystologiczna prawda chrześcijańskiej wiary uzasadnia sakramentalne rozumienie Kościoła, co Sobór zdaje się potwierdzać w innym miejscu Konstytucji *Lumen gentium*, gdzie stwierdza: „(...) Kościół ziemski i Kościół bogaty w dobra niebieskie – nie mogą być pojmowane jako dwie odrębne rzeczy, lecz tworzą one jedną złożoną rzeczywistość, w której zrasta się pierwiastek ludzki i Boski. Dlatego na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do misterium Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu jako żywe narzędzie zbawienia nierozzerwalnie z Nim zjednoczone, podobnie społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusa ku wzrastaniu tego ciała”¹³. Sobór podkreśla podobieństwo pomiędzy osobą Jezusa Chrystusa a sakramentalnie rozumianym Kościołem. Możliwość definiowania i ujmowania Kościoła w kategoriach sakramentalnych wynika więc z chrześcijańskiego misterium wcielenia. Jednocześnie trzeba zauważyć, że Sobór mówi o „bliskiej analogii”. Użycie pojęcia „analogii” ma swoją wagę, gdyż w katolickiej teologii oznacza ono zawsze stwierdzenie niekwestionowanego

¹⁰ H. VOLK, *Die Kirche als Sakrament des Heils*, w: *Kirche – Ort des Heils. Grundlagen – Fragen – Perspektiven*, hg. W. SEIDEL, Würzburg 1987, 35; W. BEINERT, U. KÜHN, *Ökumenische Dogmatik*, Leipzig – Regensburg 2013, 481.

¹¹ B.J. HILBERATH, *Bemerkungen und Anfragen aus römisch-katholischer Sicht: Konfessionskundliches Institut Bensheim/Institut für Ökumenische Forschung Tübingen, Aufgaben der Ekklesiology nach „Dominus Iesus“*, ThQ 181 (2001), 206n.

¹² DH 302.

¹³ KK 8.

podobieństwa pomiędzy dwoma przedmiotami odniesień, gdzie zarazem różnice między nimi są jeszcze większe. Owo podobieństwo zakłada nieskończenie większe niepodobieństwo¹⁴. Jeśli zatem stwierdza się występowanie analogii pomiędzy Chrystusem i Kościołem, czego wyrazem jest przyjęcie kategorii sakramentu w odniesieniu do Kościoła, to jednocześnie analogia ta uwydatnia tym większą różnicę pomiędzy Chrystusem a Jego Kościołem i zarazem stoi niejako na jej straży.

Szczególne wyeksponowanie tajemnicy wcielenia, która stała się podstawą rozumienia Kościoła jako sakramentu, wyznacza swoiste *proprium* katolickiej teologii. Jest ono wyrażane przy użyciu zróżnicowanych określeń i pojęć. Charakterystyczne dla języka katolickiej teologii jest mówienie choćby o analogicznie rozumianej sakramentalnej wizji całego dzieła zbawczego, o historiozbawczym realizmie, filozoficznie i teologicznie rozumianym realnym symbolizmie, czyli wzajemnym przenikaniu się znaku i oznaczanej nim boskiej rzeczywistości. Mimo zróżnicowanej terminologii, niezmiennie pozostaje odniesienie do tajemnicy wcielenia, a więc do wydarzenia wejścia Boga w ziemską i ludzką rzeczywistość, która stała się odtąd miejscem Jego obecności i gdzie możliwe jest spotkanie z Nim. Oczywiście, z jaką przyjmuje się w katolickiej teologii ideę Kościoła jako sakramentu, dowodzi jej zgodności z owym katolickim *proprium*¹⁵. Idea ta dlatego też stanowi istotne „miejsce” teologicznego sporu o charakterze ekumenicznym, zwłaszcza w relacjach katolicko-protestanckich¹⁶.

Kościół poreformacyjny zazwyczaj nie stosują kategorii sakramentalnych w odniesieniu do Kościoła. Początkowo w tradycji reformacyjnej idei tej w ogóle nie rozwijano, a nawet odrzucano, widząc w niej zagrożenie dla właściwego wyrażenia prawdy o Kościele. Od zapoczątkowania ekumenicznego dialogu doktrynalnego sytuacja uległa jednak zmianie, zgodnie z zasadą, że jeśli jakaś kwestia jest istotna dla partnera dialogu, staje się ona również ważna dla ogółu Kościołów w nim uczestniczących i dążących do jedności¹⁷. Tak stało się między innymi w dialogu rzymskokatolicko-luterańskim. W dokumencie trzeciej fazy tego dialogu na forum światowym, *Kościół i usprawiedliwienie*, podjęto problem sakramentalności Kościoła, dochodząc do podwójnej konkluzji. Komisja dialogu stwierdziła przede wszystkim, że zróżnicowane

¹⁴ Por. DH 806; B. NEUMANN, *Sakrament des Heils. Das konfessionelle Profil der katholischen Kirche im ökumenischen Kontext*, Cath (2002) 1, 32; W. KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg – Basel – Wien 2011, 127.

¹⁵ B. NEUMANN, *Sakrament des Heils*, 33.

¹⁶ Za klasyczne w tym kontekście można uznać opracowanie: E. JÜNGEL, *Die Kirche als Sakrament?*, ZThK 80 (1983), 432–457.

¹⁷ A. BIRMELÉ, *Is the Church a Sacrament?*, w: *Believing in Community. Ecumenical Reflections on the Church*, ed. P. DE MEY, P. DE WITTE, G. MANNION, Leuven – Paris – Walpole, MA 2013, 271.

podejścia obu tradycji konfesyjnych do kwestii sakramentalności Kościoła opierają się na ogólnych soteriologicznych i eklezjologicznych założeniach. Dlatego obie koncepcje – luterńska i katolicka – są całkowicie uprawnione i nie wykluczają się. Ta pierwsza, zasadnicza konkluzja uwarunkowana jest drugą – aby móc określić poziom różnic, które nadal istnieją, i uznać je za uprawnione, konieczne okazuje się „wypracowanie języka teologicznego pozbawionego dwuznaczności”¹⁸. Obie strony doszły wówczas do przekonania, że kwestia ta wymaga dalszego dialogu i to nie tylko międzywyznaniowego, ale również w obrębie obu tradycji. Określenie relacji pomiędzy Kościołem i sakramentem możliwe jest w szerszym kontekście relacji pomiędzy Kościołem i zbawieniem. Konsensus w sprawie rozumienia zbawienia osiągnięto w kilka lat po publikacji dokumentu *Kościół i usprawiedliwienie we Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* (1999). Deklaracja prezentuje szeroki zakres wspólnego rozumienia zbawienia, a jednocześnie ujawnia konieczność wyjaśnienia relacji między Kościołem a zbawieniem. Kwestia sakramentalnego rozumienia Kościoła nie znalazła swego miejsca we *Wspólnej deklaracji*, co można odczytywać jako wyraźny znak, że w tej materii obie strony pragną przezwyciężyć wszystkie istniejące trudności¹⁹. Eklezjologiczny dokument Komisji „Wiara i Ustrój” to nieme pragnienie *Wspólnej deklaracji* zdecydowanie potwierdza. Co więc wnosi do toczonej dyskusji uzgodnienie *Ku wspólnej wizji Kościoła?*

2. Kościół jak skuteczny znak Bożej obecności i działania

Kościół chrześcijański zasadniczo pozostają zgodne w podkreślaniu szczególnej roli Kościoła w Bożym planie zbawienia. Pozostają tu wierne dziedzictwu najwcześniejszej chrześcijańskiej refleksji o Kościele. Kościół, którego początek ściśle związany jest z wydarzeniem Chrystusa, od początku postrzegany był jako instrument propagacji Bożego daru zbawienia. W dialogach ekumenicznych, w których podejmowano problematykę natury i misji Kościoła, temu przekonaniu wielokrotnie dawano wyraz, a najbardziej podstawowym wymiarem konsensusu stała się wypowiedź o Kościele jako skutecznym znaku zbawienia. W niektórych dialogach stało się możliwe nawet mówienie o sakramencie zbawienia i sakra-

¹⁸ *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luteransko-Rzymskokatolickiego (1993)*, w: *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu. 1965–2000*, red. K. KARSKI, S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 2003, 361–481, tu: 417 (nr 134).

¹⁹ A. BIRMELÉ, *Is the Church a Sacrament?*, 272.

mencie Królestwa Bożego²⁰. Nie można przy tym jednak zapominać, że nawet stosowanie tożsamej terminologii w odniesieniu do relacji pomiędzy Kościołem a zbawieniem, nie zawsze prowadziło do identycznego sensu wypowiedzi formułowanych w kontekście różnych uwarunkowań konfesyjnych. Nie umniejsza to znaczenia zgodności w odniesieniu do narzędziowej roli Kościoła w dziele zbawczym Boga i postrzeganiu go jako szczególny znak obecności i działania Boga w historii. Dla wskazania przykładu warto odwołać się do kilku istotnych uzgodnień dialogu.

Członkowie dialogu reformowano-rzymskokatolickiego w dokumencie *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła* stwierdzili, że Kościół jest jednocześnie rzeczywistością łaski i konkretną wspólnotą historyczną, w której obecny jest zbawiający Chrystus. W tym sensie Kościół jest szczególnym miejscem w Bożym planie zbawienia²¹. W Kościele dokonuje się usprawiedliwienie z łaski przez wiarę. Jest on „miejscem, narzędziem i sługą wybranym przez Boga” dla głoszenia Słowa Chrystusa i sprawowania sakramentów w imię Boga po wszystkie wieki. W służbie Kościoła skutecznie urzeczywistnia się działanie samego Chrystusa²². Ta służebna i narzędziowa rola Kościoła, którym Bóg posługuje się w zwiastowaniu Ewangelii i sprawowaniu sakramentów, w żaden sposób nie umniejsza suwerenności Boga²³.

W dokumencie trzeciej fazy ogólnościowego dialogu luterkańsko-rzymskokatolickiego luterkańscy członkowie komisji podnosząc wprawdzie zastrzeżenia wobec odnoszenia do Kościoła terminu „sakrament”, napisali, że „jeśli Kościół jest (...) miejscem, w którym środki łaski stają się skuteczne dla człowieka, oznacza to, że sam Kościół (...) jest narzędziem zbawienia”²⁴. Wobec Kościoła jako miejsca zbawienia, w którym Bóg działa zbawczo w Chrystusie, nie ma alternatywy. Umożliwia on wierzącym uczestnictwo w zbawieniu. To wszystko uprawnia – zdaniem luteranów – do mówienia o Kościele „jako znak i narzędziu zbawienia”²⁵.

W podobnym duchu wypowiedziała się komisja dialogu anglikańsko-rzymskokatolickiego: Kościół jest narzędziem dla realizacji odwiecznego planu Boga, zbawienia rodzaju ludzkiego. Nie zaprzeczając działaniu Ducha Świętego poza wspólnotą chrześcijan, to jednak w Kościele udziela on i rozwija nowe

²⁰ W. KASPER, *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, London – New York 2009, 66.

²¹ *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła. Międzynarodowy dialog reformowano-rzymskokatolicki. Druga faza: lata 1984–1990*, tłum. K. Karski, SDE 16 (2000) 2, 75–128; tu: 101 (nr 80).

²² *Tamże*, nr 86.

²³ *Tamże*, nr 87.

²⁴ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 126.

²⁵ Por. *tamże*, nr 127–130.

życie Bożego Królestwa i w nim także Ewangelia staje się widzialną rzeczywistością. Dlatego Kościół jest znakiem, strażnikiem i narzędziem Bożego planu zbawienia²⁶.

Przychyłość wobec sakramentalnej perspektywy rozumienia Kościoła wyrazili również metodyści w dialogu z katolikami. W dokumencie z Nairobi jego autorzy napisali, że w Duchu Świętym Kościół staje się zdolny do służenia jako znak, sakrament i zwiastun Królestwa Bożego. Opierając się na terminologii zastosowanej przez Sobór Watykański II, którą uznano za pomocną, stwierdzono, że fakt, iż Chrystus działa poprzez swój Kościół upoważnia do mówienia o Kościele jako sakramencie, czyli widzialnej manifestacji Bożej łaski i narzędziu Bożego zbawienia²⁷.

Ten syntetyczny przegląd pokazuje, że każdy ze wspomnianych tu uczestników dialogu na swój sposób podkreśla doniosłą rolę świadka i znaku, jaką Kościół pełni w wobec zbawczego działania Boga w Chrystusie. Członkowie Komisji „Wiara i Ustrój” mówią w tym kontekście o powołaniu Kościoła przez Boga do bycia „uprzywilejowanym środkiem” urzeczywistniania powszechnego planu zbawienia, dodając, że niektóre wspólnoty konfesyjne używają na opisanie tej rzeczywistości terminu „sakrament”. Choć uzgodnienie *Ku wspólnej wizji Kościoła* tego nie sugeruje, to jednak w świetle cytowanych wyżej uzgodnień ekumenicznych wydaje się słuszne twierdzenie, że w odniesieniu do wszystkich można jednak mówić o stosowaniu języka sakramentalnego, który nie stoi w opozycji do reformacyjnego rozumienia Kościoła jako *creatura verbi*. Komplementarność tego języka z reformacyjnym *proprium* eklezjologicznym uchodzi za znaczące osiągnięcie i dowód ekumenicznego przełomu²⁸, czemu wyraz dano także w najnowszym eklezjologicznym dokumencie Komisji „Wiara i Ustrój”. Nie przemilczano przy tym klasycznych zastrzeżeń podnoszonych wobec stosowania kategorii sakramentu do Kościoła, „usprawiedliwiając” jednak przeciwstawne stanowiska i deklarując pośrednio ich nieaktualność. Jedną z nich jest kwestia relacji Kościoła i sakramentów.

²⁶ ARCIC II, *Salvation and the Church*, nr 28–29 (*Zbawienie a Kościół*, tłum K. Karski, SDE [1987] 3, 60–72).

²⁷ *Towards a Statement on the Church. Fourth Series 1982–1986, Nairobi, Kenya, 1986 (Nairobi Report)*, nr 8–9, w: *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982–1998*, ed. J. GROSS, H. MEYER, W.G. RUSCH, Geneva – Grand Rapids 2000, 585; zob. P. KANTYKA, *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła. Eklezjologia dialogu katolicko-metodystycznego*, Lublin 2008, 43.

²⁸ W. KASPER, *Harvesting the Fruits*, 71.

3. Kościół a sakramenty

Dokument *Ku wspólnej wizji Kościoła* zauważa, że odnoszenie kategorii sakramentu do Kościoła nie oznacza podważenia znaczenia sakramentów, sprawowanych i udzielanych z ustanowienia Chrystusa w Kościele. Wyjaśnienie relacji pomiędzy Kościołem a celebracją sakramentów pozostaje jednak kluczowym zagadnieniem w relacjach katolicko-protestanckich.

A. Birmelé wyjaśnia, że dla teologii reformacyjnej jest oczywiste, że celebracja sakramentalna dokonuje się w Kościele. Świadczy o tym najdobitniej definicja Kościoła zawarta w Konfesji Augsburskiej, która w 7 rozdziale stwierdza, że Kościół jest wspólnotą wierzących, gdzie zwiastuje się Ewangelię i w należyty sposób sprawuje sakramenty chrztu i Eucharystii²⁹. Teologia luterńska obawiała się jednak, że określenie Kościoła mianem sakramentu może prowadzić do jego fałszywej identyfikacji z sakramentami, będącymi Bożym darami, w których wchodzi On w ludzką historię, staje się w niej obecny i ofiaruje się człowiekowi. Sposób udzielania się Boga człowiekowi nie ma wyłącznie charakteru duchowego, a sakramenty nie są jedynie prostymi znakami lub symbolami, które miałyby potwierdzać jakiś uprzednio otrzymany od Boga duchowy dar. Paradygmat wcielenia implikuje ścisły związek pomiędzy Bożym duchowym darem a celebracją, która ma miejsce w Kościele. To właśnie w momencie kościelnego sprawowania sakramentu Bóg udziela się człowiekowi i pozwala mu uczestniczyć w Jego zbawieniu. Obecność Boga w sakramentalnym akcie jest realna. Znaki sakramentalne z jednej strony są związane ze zwykłym ludzkim działaniem, jak obmycie czy jedzenie i picie, z drugiej jednak w akcie sakramentalnym przekracza się (transcenduje) ich pierwotne znaczenie. Sakramentalny znak zaczerpnięty z codzienności ludzkiego życia staje się nosicielem nowego znaczenia, które jednak nie pozostaje bez związku z tym pierwotnym, choć do niego nie może być zredukowane, ani z niego wydedukowane. Nowy sens aktu włączonego w sakramentalną ekonomię nie jest wytworem osobistej wiary lub wiary Kościoła, lecz wyrasta ze interakcji pomiędzy wspólnotą sprawującą sakramenty i Chrystusem, który w nich działa. Jakkolwiek więc Kościół nie jest tylko pasywnym uczestnikiem tego aktu, gdyż to on sprawuje sakramenty, to jednak jego aktywność nie jest tego samego rodzaju, co aktywność Boga, który ustanowił sakramenty i powierzył je Kościołowi jako „miejsca” swego samoudzielania się człowiekowi. To jest zasadniczy powód, dla którego zdecydowana większość teologów lu-

²⁹ CA 7 mówi ogólnie o sprawowaniu sakramentów. Chrześcijanie wywodzący się z tradycji reformacyjnej uznają jednak zasadniczo za sakrament chrzest i Eucharystię jako ustanowione przez Chrystusa.

terańskich opowiada się za postrzeganiem sakramentów jako darów samego Boga. Zasada *extra nos – pro nobis* koresponduje tu z zasadą *extra ecclesia – in ecclesia*. Wprawdzie to Kościół sprawuje sakramenty, w Kościele dokonuje się akt sakramentalny, ale jednocześnie Kościół nie może rościć sobie żadnego prawa do tego aktu. Jest to bowiem dzieło jego Pana, przez które ustanawia On Kościół i podtrzymuje go w prawdzie wiary³⁰.

W rozumieniu istoty aktu sakramentalnego stanowisko teologii katolickiej nie odbiega zasadniczo od luterńskiego. W tym zakresie istnieje fundamentalny konsensus, co przyznaje również A. Birmelé. Jednakże – jego zdaniem – teologia luterńska nadal z pewną nieufnością przyjmuje rzymskokatolickie nauczanie o sakramentalności Kościoła. Skoro sprawowanie sakramentów w Kościele jest dziełem Boga i wspólnoty, to konieczne jest precyzyjne określenie, co stanowi dziedziczenie Boga, a co przypada Kościołowi. W przypadku mówienia o Kościele jako sakramencie takie sprecyzowanie staje się problematyczne. Stąd luteranie zgłaszają obawy, że rozumienie Kościoła jako sakramentu jest utożsamiane z celebracją sakramentów³¹. A wówczas staje się on podmiotem zbawienia, jest niejako „po stronie” Boga, a nawet wchodzi w miejsce samego Boga. Taki typ eklezjologii jest nie do przyjęcia przez tradycję wywodzącą się z reformacji. Czy jednak obawy teologów luterńskich co do implikacji związanych z sakramentalną wizją Kościoła są uzasadnione?

A. Birmelé zauważa, że nauczanie rzymskiego Magisterium ostatnich lat nie rozwija koncepcji Kościoła jako źródła sakramentów i *Christus prolongatus*³². Wiodącą w tym względzie doktrynalną wypowiedzią pozostaje cytowana już wyżej ostrożna wypowiedź Soboru Watykańskiego II. W interpretacji tej wypowiedzi – jak przekonuje W. Kasper – należy uwzględnić kilka istotnych, zawartych w niej, ograniczeń. Soborowe „jakby” (*veluti*) wskazuje, że Kościół nie jest ósmym, obok siedmiu, sakramentem. Ponadto stwierdzenie, że Kościół „w Chrystusie jest jakby sakramentem” jest dowodem przekonania, iż Kościół nie ma żadnego niezależnego sakramentalnego znaczenia poza Chrystusem, lecz jedynie w Nim. Tylko Chrystus jest pośrednikiem między Bogiem i człowiekiem. Cytując Augustyna, W. Kasper stwierdza, że prasakramentem zbawienia we właściwym sensie jest tylko Jezus Chrystus. A zgodnie z tradycją patrystyczną cała tajemnica Kościoła wypłynęła z boku Chrystusa zawieszzonego na krzyżu. Żywotność tej tradycji sprawiła, że w katolickiej teologii zrezygnowano z mówienia o Kościele jako prasakramencie, zastępując je pojęciem sakramentu podstawowego. Jako taki Kościół jest sakramentem w in-

³⁰ A. BIRMELÉ, *Is the Church a Sacrament?*, 279nn.

³¹ *Tamże*, 281.

³² *Tamże*, 283.

nych sakramentach. Posługując się obrazowym językiem, W. Kasper pisze, że Kościół jest niejako ręką, którą Bóg dotyka nas poprzez siedem sakramentów i pociąga ku sobie³³. Były przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan nie ukrywa, że swoje wyjaśnienia podejmuje także z uwagi na krytykę, z jaką ciągle spotyka się po stronie ewangelickiej wypowiedź o sakramentalności Kościoła.

Dlatego by stępić jej ostrze i zapobiec poniekąd zbytnej nieufności wobec stosowania do Kościoła kategorii sakramentu zwraca on uwagę na to, że stosowanie po stronie katolickiej wyrażenia „Kościół jako sakrament” zgodnie z soborowym kontekstem nie prowadzi do „ubóstwienia” Kościoła, ale właściwie rozumianej jego relatywizacji. Wyrażenie to nie stanowi podstawy do kościelnego tryumfalizmu, lecz usiłuje go przewyciężyć, mając w pamięci przedsoborową, a zwłaszcza neoscholastyczną eklezjologię, która podkreślała, że Kościół aktualizuje ludzką naturę Chrystusa i spełnia jej zadania we współpracy ze zmartwychwstałym Chrystusem. Zgodnie z duchem tej eklezjologii, niewidzialne zbawienie miało uobecniać się i dokonywać w widzialny sposób poprzez Kościół, który z tego powodu należało postrzegać jako sakrament³⁴. Ta optyka była widoczna także w encyklice *Mystici Corporis*, gdzie Pius XII pisał, że Boski Zbawiciel i społeczność, która jest Jego Ciałem, tworzą jedną mistyczną osobę³⁵. Mogło z tego wynikać, jak obawiała się strona reformacyjna, że ekonomia sakramentalna jest „własnym” dziełem Kościoła.

Jasne stanowisko soborowej Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* stawia Kościół we właściwej relacji do Chrystusa. Kościół rozumiany jako sakramentalny znak wskazuje na Chrystusa i jego Krzyż jako źródło zbawienia. Idąc za nauczaniem Soboru Watykańskiego II można powiedzieć, że czyni to w podwójnym sensie. Z jednej strony Kościół, który nie dla szukania ziemskiej chwały powstał, kroczy naprzód pośród prześladowań świata i Bożej pociechy, obejmując w swym łonie także grzeszników i stąd potrzebujący nieustannie oczyszczenia i pokuty³⁶. Z drugiej zaś strony ziemski Kościół o ziemskiej „twarzy” jest eschatologicznym znakiem zbawienia, który wskazuje na przyszłą jedność ludzkości³⁷. W tym podwójnym sensie Kościół jest znakiem i narzędziem zarówno jedności z Bogiem, jak i jedności między ludźmi, a zatem sakramentem zbawienia. Jedno i drugie możliwe jest wyłącznie „przez”

³³ W. KASPER, *Katholische Kirche*, 126n.

³⁴ Zob. J.M. SCHEEBEN, *Gesammelte Schriften II: Die Mysterien des Christentums*, hg. J. HÖFER, Freiburg 1941, 461nn.

³⁵ *Mystici Corporis*, AAS 35 (1943), 194–244, nr 16.

³⁶ KK 8.

³⁷ KK 48.

i „w” Jezusie Chrystusie³⁸. To przez Niego Bóg dokonuje dzieła zbawienia, które w sposób rytualny, w wymiarze społecznym uobecnia się w Kościele. To, co odnosi się do każdego pojedynczego wierzącego, odnosi się również do Kościoła – jako usprawiedliwiony dzięki wierze w Jezusa Chrystusa, sam staje się świadkiem tej wiary. Chrystus jest odkupicielem, a Kościół odkupiony. Istnieje radykalna różnica pomiędzy Chrystusem i Kościołem, której nie znosi nawet ścisła jedność, jaka istnieje między Głową i Ciałem. Działanie Kościoła jest działaniem w imieniu Chrystusa. Zarządza on niejako tym, co otrzymał, co jest Chrystusowym darem i stanowi zarazem o tożsamości Kościoła. W tym znaczeniu Kościół rozumiany jest jako sakrament zbawienia. Samo pojęcie sakramentu użyte w tym kontekście ma jednak sens pochodny i w istotny sposób odróżnia się od sakramentów celebrowanych w Kościele. Katolicka teologia wrażliwa na obawy formułowane przez Kościoły wywodzące się z reformacji, a dotyczące rozumienia sakramentów jako „samorealizacji” i „samoaktualizacji” Kościoła, niestrudzenie więc podkreśla, że „tylko w Chrystusie i przez Chrystusa, tylko w Duchu Świętym i przez Ducha Świętego Kościół pełni rolę pośrednika zbawienia”³⁹.

Według W. Kaspera, rozumienie Kościoła jako sakramentu stawia go w szerszej historiozbawczej perspektywie⁴⁰. Kościół jako wspólnota (komunia) wierzących powołana jest do proklamacji zbawczego orędzia poprzez słowo i sakramenty, włączając się w ten sposób w służbę zbawczemu działaniu samego Boga w świecie. Kościół będący miejscem zwiastowania Słowa i sprawowania sakramentów, budzenia i wzrostu wiary, staje się w Bożym instrumentem, „sakramentem” dla zbawienia świata. Taka perspektywa rozumienia Kościoła stanowi przedmiot ogólnochrześcijańskiego konsensusu i, jak słusznie zauważa W. Kasper, pojęcie sakramentu jako hasła różnicującego katolicką i ewangelicką eklezjologię nie może już mieć zastosowania⁴¹.

4. „Grzeszność” Kościoła

Dokument Komisji „Wiara i Ustrój” przypomina w swej konkluzji, że ci, którzy używają wyrażenia „Kościół jako sakrament” nie zaprzeczają również „słabości osób posługujących”. Poruszona tu kwestia ma jednak szerszy zakres niż sugeruje to analizowany dokument, gdyż dotyczy zagadnienia świętości

³⁸ Por. W. KASPER, *Katholische Kirche*, 128.

³⁹ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 122.

⁴⁰ W. KASPER, *Katholische Kirche*, 128.

⁴¹ *Tamże*, 127 (zwłaszcza przypis 86).

Kościół, a jednocześnie obecności w nim grzechu. To dlatego w 1994 r. luterkańscy członkowie Komisji dialogu w dokumencie *Kościół i usprawiedliwienie* postulowali „ustalenie relacji zachodzącej między rozumieniem Kościoła jako «sakramentu» a rozumieniem go jako Kościoła świętego i grzesznego”⁴². Sakramentalna wizja Kościoła, ich zdaniem, zdawała się zaciemniać prawdę o tym, że Kościół jest wspólnotą ludzi grzesznych, którzy otrzymują zbawienie i łaskę. Nazywanie Kościoła „sakramentem” jawiło się jako sprzeczne z luterkańską eklezjologią, według której Kościół jest święty i grzeszny zarazem. Po stronie protestanckiej odrzuca się taką interpretację „sakramentalności” Kościoła, w której podważałoby się „ludzka zdolność do grzechu i błędu”⁴³.

W odpowiedzi na formułowane w protestanckiej teologii obawy i zastrzeżenia trzeba podkreślić, że sakramentalna wizja Kościoła przyjmowana w teologii katolickiej i podkreślanie analogii pomiędzy Chrystusem i Kościołem nie przesłania zasadniczej różnicy pomiędzy świętością Chrystusa a Kościołem, „w którego łonie znajdują się grzesznicy” i który potrzebuje ciągłego oczyszczenia, pokuty, odnowy (*ecclesia semper purificanda*) i reformy⁴⁴. Mówienie o Kościele jako sakramencie dalekie jest od tryumfalizmu i nie może również służyć przemilczaniu błędów, grzechów, a nieraz i skandalicznych zachowań urzędowych reprezentantów Kościoła. W czasie pokutnego nabożeństwa w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu 2000 r. Jan Paweł II mówił nie tylko o pojedynczych grzechach i grzesznych działaniach w Kościele, lecz również o strukturach grzechu w Kościele. Pod tym stwierdzeniem należy rozumieć struktury, sposoby zachowania, mentalność, w których grzeszne czyny pojedynczych osób stają się elementem funkcjonowania całej struktury⁴⁵. Dotyczą one nie tylko pojedynczych działań poszczególnych osób, ale wyznaczają standardy społecznego życia danej wspólnoty, sposobu sprawowania urzędu kościelnego, w tym doktrynalnego nauczania i sprawowania sakramentów⁴⁶. Negatywne doświadczenia z przeszłości i teraźniejszości każą stawiać także po katolickiej stronie pytania, czy wystarczy mówić jedynie o grzechu i grzesznikach w Kościele, czy też nie należy raczej mówić o grzesznym Kościele?

Powyższe pytanie nie jest czymś nowym. W nauczaniu Magisterium Kościoła możliwość grzesznego Kościoła bywa odrzucana, choć w teologii katolickiej można znaleźć zróżnicowaną argumentację, także taką, która dopusz-

⁴² *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 129.

⁴³ Por. *tamże*, nr 160.

⁴⁴ Por. KK 8; 48; DE 6.

⁴⁵ UUS 34.

⁴⁶ W. KASPER, *Katholische Kirche*, 249n.

cza sensowność tezy o grzesznym Kościele⁴⁷. Klasyczna argumentacja, która nie godzi się z mówieniem o grzesznym Kościele, wskazuje na podwójny wymiar Kościoła: niebiański i ziemski. Podczas gdy Kościół niebiański (*ecclesia invisibilis*) jest całkowicie wolny od grzechu, Kościół ziemski (*ecclesia visibilis*) nie jest pozbawiony braków. Jednakże oba wymiary Kościoła pozostają w ścisłym związku i nie można ich oddzielać. Stanowią one nierozdzielną jedność. Konstytucja dogmatyczna o Kościele opisując tę rzeczywistość w następujący sposób: „Wyposażona w hierarchiczne organy społeczność i zarazem Mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zgromadzenie jak i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dobra niebieskie – nie mogą być pojmowane jako dwie odrębne rzeczy, lecz tworzą one jedną złożoną rzeczywistość, w której zrasta się pierwiastek ludzki i Boski”⁴⁸. Przy tym świętość Kościoła jest Bożym darem i wynika z Jego powołania i zbawczego posłannictwa, którym Kościół został obdarzony. Ziemskie urzeczywistnienie Kościoła jest odbiciem niebieskiego Jeruzalem i zmierza do coraz większej świętości na jego wzór, jednakże różni się od Kościoła niebiańskiego tym, że jest Kościołem grzeszników. Ze względu jednak na swe Boskie ustanowienie jest Kościołem świętym. Świętość ta wyraża się szczególnie w świętości sakramentów. Poprzez udział w sakramentach wierzący uczestniczą także w świętości Kościoła niebiańskiego, w łasce i świętości Boga⁴⁹. Mimo zasadniczej ciągłości katolickiej eklezjologii w rozumieniu świętości i grzeszności Kościoła, nie można nie zauważyć, że Sobór Watykański II dokonał w tej kwestii zmiany paradygmatu. Choć zarówno w dokumentach soborowych, jak i późniejszych tekstach doktrynalnych nadal unika się wyrażenia „Kościół grzeszny”, to jednak uwzględnia się relacyjność Kościoła (*ad intra et extra*). Ponieważ Kościół przyjmuje ziemski kształt, istnieje wzajemne oddziaływanie pomiędzy jego ziemskim i niebiańskim wymiarem, co obejmuje również uwikłanie w ziemski fenomen winy i grzechu⁵⁰.

W odniesieniu do ziemskiego Kościoła teologia katolicka podkreśla, że mamy tu do czynienia z Kościołem grzeszników, który wymaga stałego oczyszczania i nawrócenia. Jednoznacznie wyrażono to w cytowanym już wyżej nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Stwierdzenie, że Kościół ciągle potrzebuje oczyszczenia, i że „nieustannie podejmuje pokutę i odnowę” wyraźnie zakłada pogląd, że Kościół ten został dotknięty grzechem, w przeciwnym razie bowiem nie byłoby potrzeby jego odnowy. Ojcowie Kościoła – jak wykazuje H. Urs von Balthasar – nie

⁴⁷ Zob. K. RAHNER, *Kirche der Sünder*, Freiburg im Br. – Basel – Wien 2011, 35.

⁴⁸ KK 8.

⁴⁹ Por. KK 40; 48–51; 65.

⁵⁰ T. FREYER, *Sündige Kirche?*, ThQ 190 (2010), 347nn.

mieli trudności w mówieniu o Kościele, czystej oblubienicy Chrystusa, że przyjmuje również rysy niewiernej nierządniccy i że duch Babilonu ma do niej przystęp⁵¹. K. Rahner powołując się na wyniki prowadzonych badań historycznych stwierdził z kolei, że w okresie patrystycznym i średniowieczu bez skrupowania mówiono o grzesznym Kościele, o Kościele jako grzesznicy i to nie tylko w tym sensie, że miłosierdzie Boże czyni z grzesznej ludzkości święty Kościół, lecz że aktualnie jest on grzeszny, czyli że grzeszność określa jego religijny stan⁵². Także wspomniana soborowa konstytucja o Kościele stwierdza, że wina i grzech wierzących dotyka w swej najgłębszej istocie Kościół, który zostaje przezeń zraniony. Rahner pisze więc otwarcie, że Kościół jest grzeszny. Jego zdaniem mówienie o grzesznikach w Kościele, przy jednoczesnej negacji jakiegokolwiek wpływu tego faktu na Kościół jako taki, oznaczałoby przyjęcie idealistycznego obrazu Kościoła, który teologicznie byłby bardzo wątpliwy. Kościół pozostawałby wówczas jedynie jakąś ideą. Tymczasem w teologicznym sensie Kościół jest czymś realnym, widzialnym, społecznie zorganizowanym. Realność Kościoła zakłada, że jeśli jego członkami są grzesznicy i jako tacy pozostają członkami Kościoła, wówczas i Kościół jest grzeszny. Grzechy członków Kościoła stanowią brak i plamę na świętym Ciele Chrystusa⁵³.

Co istotne w kontekście naszych rozważań, stanowisko Rahnera zakłada sakramentalną strukturę Kościoła i w żadnym stopniu jej nie podważa. Czyni on, w duchu soborowego nauczania, widzialną, ludzką stronę Kościoła konstytutywnym elementem jego sakramentalnej istoty. Według Rahnera, ten ludzki, a więc także grzeszny, wymiar Kościoła stanowi jakby sakramentalny, symboliczno-realny wyraz tego, czym jest Kościół – że jest grzeszny, a przy tym nie przestaje być sakramentem Bożej obecności i zbawienia⁵⁴. Można zatem przyjąć, że teoria Rahnera, która zakłada koncepcję Kościoła jako sakramentu nie tylko nie zaprzecza słabości osób w nim posługujących, ale „łączy” ją z ideą Kościoła grzesznego. Choć teoria ta nie jest wolna od kontrowersji, stanowi jednak znaczące „dziedzictwo” katolickiej eklezjologii.

Sposób myślenia o Kościele obecny u Rahnera staje się szczególnie znaczący we współczesnej eklezjologii, która musi skonfrontować się z trudną kwestią grzechu w Kościele w związku z wychodzącymi na światło dzienne licznymi

⁵¹ Zob. H. URS VON BALTHASAR, *Casta meretrix*, w: *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 203–305.

⁵² K. RAHNER, *Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Schriften zur Theologie*, Bd. 6 Einsiedeln 1969², 322.

⁵³ K. RAHNER, *Kirche der Sünder*, 34n. Warto odnotować, że z teorią Rahnera polemizuje W. Kasper, który zarzuca jej zbytne skoncentrowanie na ziemskim Kościele bez należytego uwzględnienia jego istotnej jedności z Kościołem niebiańskim. Przypomina ponadto, że Jezus Chrystus jako Głowa jest podmiotem Kościoła, a Duch Święty jego duszą. Kasper optuje w tym kontekście za mówieniem o grzesznych strukturach i mentalnościach. W. KASPER, *Katholische Kirche*, 251n.

⁵⁴ Por. K. RAHNER, *Kirche der Sünder*, 31nn; W. KASPER, *Katholische Kirche*, 251.

skandalami, zwłaszcza o charakterze seksualnym. Wychodząc od stwierdzenia J. Werbicka, że Kościół nie jest żadną abstrakcją, lecz konkretną, uwikłaną w „ziemską” historię „wspólnotą świadectwa” (*Zeugnisgemeinschaft*)⁵⁵, staje się oczywiste, iż nie przestaje nią być także ze względu na obecność w niej grzechu. Każdy grzech popełniony przez członka Kościoła, w sposób szczególnie zaś jego urzędowych reprezentantów, dotyka całej wspólnoty, która jako taka jest także „wspólnotą losu” (*Schicksalsgemeinschaft*)⁵⁶. Dlatego nie można po prostu rozróżniać pomiędzy grzesznym człowiekiem a nieskazitelnym Kościołem. Należy odejść od twierdzenia, że tylko pojedyncze osoby w Kościele obciążone są grzechem, a Kościół jako święty pozostaje bez winy⁵⁷. Osobiste doświadczenie członków Kościoła w konfrontacji z obecnym w nim grzechem temu przeczy. Bycie chrześcijaninem jest ściśle związane z Kościołem, w który człowiek zostaje wcielony przez chrzest. Każde przewinienie jakiegoś z członków Kościoła, będącego przez chrzest tak ściśle z nim splecionym, dotyka całej wspólnoty świadectwa, którym jest Kościół. I dlatego właśnie w ciągłości Kościoła jako wspólnoty głoszącej ewangeliczne orędzie znajduje się podstawa do dostrzeżenia jego grzeszności, ponieważ każdy aktualny grzech jakiegoś członka Kościoła „tworzy” grzeszność dotykającą wszystkich członków, a zatem cały organizm⁵⁸. Poszczególne grzechy nie znajdują się „ontologicznie poza Kościołem”, lecz dotykają Kościoła w jego istocie, nawet jeśli grzech pozostaje w sprzeczności z jego istotą. Trafny zatem wydaje się postulat, aby istotę Kościoła pojmować dogłębnie i konkretnie w jej pełnym ziemsko-niebiańskim kształcie i nie redukować jedynie do transcendentnego wymiaru, w oderwaniu od empirycznego postrzegania i doświadczenia zła i grzechu⁵⁹.

5. Podsumowanie

Dokument *Ku wspólnej wizji Kościoła*, uwzględniając niewątpliwie dokonane w przeszłości w różnych dialogach ekumenicznych wyjaśnienia w sprawie sakramentalności Kościoła i wyartykułowane tam zastrzeżenia, stawia kluczo-

⁵⁵ *Sündige Selbstbehauptung. Ein Gespräch mit dem Systematiker Jürgen Werbick über die Schuld der Kirche*, HK 54 (2000), 124.

⁵⁶ J. ENXING, U. LINK-WIECZOREK, *Die Kirche – Heilige oder Sünderin? Überlegungen zur Realität von Schuld und Sünde inmitten der Heilswirksamkeit Gottes*, ÖR 63 (2014) 2, 195.

⁵⁷ *Schmerzliche Aufarbeitung der Inquisition. Ein Gespräch mit dem Kirchenhistoriker Victor Conzemius*, HK 53 (1999), 21.

⁵⁸ Por. J.M. BERGEN, *Die reuige Kirche in der Geschichte. Theologische Reflexionen*, ÖR 63 (2014) 2, s. 174n; J. ENXING, U. LINK-WIECZOREK, *Die Kirche – Heilige oder Sünderin?*, 196.

⁵⁹ D. HERCSIK, *Schuldbekennnis und Vergebungsbitten des Papstes in theologischer Perspektive*, ZThK 123 (2013), 11.

we pytanie: „Czy można by więc widzieć w tym kwestię, w której uprawnione różnice sformułowań dadzą się pogodzić i wzajemnie zaakceptować?”⁶⁰. Trudno odważyć się na jednoznaczną i definitywną odpowiedź, aczkolwiek całokształt dotychczasowej refleksji dostarcza silnych przesłanek, by pozytywnie odnieść się do postawionego pytania. Pośrednio uczynił tak W. Kasper w cytowanej już wyżej wypowiedzi⁶¹. Podstawą dla takiej reakcji jest przede wszystkim zakres już istniejącego konsensusu. Uczestniczące w dialogu Kościoły wspólnie wyznają, że to sam Chrystus jest sakramentem Boga. Wszystkie strony przyznają także, że Kościół nie jest tylko zwykłą ludzką społecznością lub zgromadzeniem, lecz Ciałem Chrystusa, świątynią Ducha Świętego, przedmiotem wiary. Jest zatem rzeczywistością misteryjną, którą Bóg powołał i ustanowił poprzez swoje Słowo (Logos) oraz przez głoszenie Ewangelii i sprawowane sakramenty. Zgodność dotyczy także potrzeby wyraźnego odróżniania Chrystusa od Kościoła. Katolicka strona, odnosząc pojęcie sakramentu do Kościoła, nie twierdzi, że jest on w tym samym sensie sakramentem, co Chrystus. Kluczową wypowiedzią w tym kontekście pozostaje soborowe stwierdzenie, że Kościół jest „jak-by (*veluti*) sakramentem”. Zdaniem A. Birmelé, z tym ujęciem teologia reformacyjna może się całkowicie zgodzić⁶². Konsensus dotyczy także rozumienia Kościoła jako wspólnoty, która jest powołana do służby na rzecz zbawczego dzieła Boga, a czyni to poprzez głoszenie Ewangelii i sprawowanie sakramentów. Kościół jest więc dla wierzących miejscem i narzędziem zbawienia, choć to nie on zbawia. Jedynym punktem różnicującym pozostaje dokładne określenie natury owej narzędziowej roli Kościoła, a więc także relacji Kościoła do sprawowanych w Kościele sakramentów. Ta kwestia dotyczy jednak ogólniejszego pytania o możliwość współdziałania w dziele zbawczym Boga, a więc związana jest z podstawami konfesyjnych różnic. Ponadto sakramentalność Kościoła nie przesłania, ani tym bardziej nie stanowi sposobu zaprzeczenia rzeczywistości grzechu w Kościele, nawet jeśli problem „grzeszności” Kościoła nadal stanowi przedmiot sporu.

Pozytywnie należy więc zauważyć, że pojęcie sakramentu odnoszone do Kościoła pozwala określić właściwą relację pomiędzy misteryjnym aspektem Kościoła a postrzeganiem go jako historyczny lud Boży. Misteryjny aspekt opisuje i wyjaśnia boski wymiar Kościoła, zaś perspektywa ludu Bożego wskazuje na historyczny i ludzki wymiar sakramentu⁶³. Biorąc pod uwagę ogół formu-

⁶⁰ KWWK 27.

⁶¹ Zob. przypis 40 w niniejszym artykule.

⁶² A. BIRMELE, *Is the Church a Sacrament?*, 277.

⁶³ Por. H. DÖRING, *Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht*, w: *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion*, hg. J. WILLEBRANDS U.A., Paderborn 1983, 32.

łowanych zastrzeżeń dotyczących stosowania pojęcia sakramentu do Kościoła i związanych z tym oczekiwań można stwierdzić, że pytanie o Kościół jako sakrament sprowadza się do pytania o to, czy katolicka eklezjologia utożsamia z Kościołem rozumianym jako misterium i jako lud Boży to samo, co protestanci, czyli że nie przypisują misteryjnemu aspektowi Kościoła żadnej innej treści niż powołanie przez Boga wierzącego ludu do bycia Jego ciałem, w którego przestrzeni rozbrzmiewa Boże słowo i udzielane są sakramenty, i które jako takie stanowią zapowiedź i zaczątek Bożego królestwa?⁶⁴ Niewątpliwie, perspektywa postrzegania Kościoła przez pryzmat jego boskiego powołania i wybrania pozostaje wspólnym dziedzictwem chrześcijańskiej eklezjologii i jest elementem podstawowego konsensusu w tym zakresie. Dalsze implikacje eklezjologiczne w ujmowania relacji między boskim oraz ludzkim i historycznym wymiarem Kościoła pozostają jednak nieco odmienne, bowiem katolicy, wychodząc właśnie z boskiego wybrania i powołania Kościoła, przypisują mu większą podmiotowość w dziele zbawienia niż czynią to protestanci. Wspomniane implikacje można by uznać jednak za komplementarne ze względu na stojące u ich podstaw wspólne przekonanie, a sakramentalna terminologia wydaje się szczególnie użyteczna i zdolna do wyrażenia owej strukturalnej „dualności” Kościoła. Uzasadnienie dla tego twierdzenia podsuwa m.in. O.H. Pesch, który w nawiązaniu do znaczenia pojęcia sakramentu w eklezjologii pisał, że o ile wcześniej mówiąc Bogu trzeba było mówić o Kościele, to obecnie mówiąc o Kościele trzeba mówić o Bogu⁶⁵. Sakramentalna terminologia zastosowana do Kościoła jest daleka od triumfalizmu, nie promuje Kościoła jako samowystarczalnej i samorealizującej się rzeczywistości, lecz jako służbę i narzędzie zbawienia, a więc rzeczywistość całkowicie relatywną. Tak jak materia sakramentów sama z siebie nie przynosi żadnych sakramentalnych efektów, tak Kościół tylko w swej historycznej strukturze i organizacji nie jest w stanie spełnić swego posłannictwa⁶⁶. Pojęcie sakramentu odniesione do Kościoła pozwala więc uwypuklić boską inicjatywę i boskie pierwszeństwo w urzeczywistnianiu się Kościoła. Rozumienie Kościoła jako sakramentu podkreśla wspaniałomyślność i uniwersalność historiozbawczego zaangażowania Boga i jako takie w oczywisty sposób może być przedmiotem konsensusu, choć z pewnością nie ma potrzeby narzucania wszystkim denominacjom terminologii, która okazuje się nieraz trudna do wkomponowania w utrwaloną już narrację teologiczną.

⁶⁴ POR. A. BIRMELÉ, *Is the Church a Sacrament?*, 288.

⁶⁵ „Musste man früher von der Kirche reden, wenn man von Gott reden wollte, so muss man nun von Gott reden, wenn man von der Kirche redet“ – O.H. PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Bd. 2, Ostfildern 2010, 71.

⁶⁶ POR. W. BEINERT, U. KÜHN, *Ökumenische Dogmatik*, 484.

**Kirche als Sakrament des Heils
im Licht der Konvergenzerklärung
*Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision***

Zusammenfassung

Der Artikel knüpft an die Aussage des Dokumentes der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung *Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision* über die Kirche als Zeichen und Dienerin des Heilsplans Gottes für die Welt und den Ausdruck „die Kirche als Sakrament“ an. Im Hinblick auf die ökumenisch relevante Formel für das Verständnis der Kirche fragen die Verfasser des Dokumentes, ob es legitime Unterschiede in der Beschreibung der Rolle und der Stellung der Kirche im Heilsgeschehen miteinander vereinbar und gegenseitig annehmbar sind? Die Ausführungen dieses Artikels versuchen auf die obenerwähnte Frage Antwort zu finden, indem sie auf die daraus resultierende Problematik eingehen. Die letzte Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die echte Grundlage in den vorausgegangenen ökumenischen Dialogen und darin erzielten Konsensen findet, fasst diese Problematik in drei Punkten zusammen: die Frage der Einzigartigkeit der „Sakramentalität“ der Sakramente, die Nichtbestreitung der Schwäche menschlicher Amtsträger sowie das allgemeine Verständnis der Kirche als eines wirksamen Zeichens der Gegenwart Gottes und seines Wirkens. Die drei Problemfelder bilden die jeweiligen Abschnitte des Artikels, eingeleitet von kurzer Einführung über konfessionelle Bedingungen in der Anwendung der sakramentalen Kategorien in der Ekklesiologie.

Słowa kluczowe: Kościół; jedność; sakrament; zbawienie; dialog ekumeniczny; Światowa Rada Kościołów.

Schlüsselbegriffe: Kirche; Einheit; Sakrament; Heil; ökumenischer Dialog; Ökumenischer Rat der Kirchen.

