

Ks. Robert SKRZYPCZAK

KOŚCIÓŁ JAKO MYSTERIUM, COMMUNIO I MISSIO

Przejrzysta wizja eklezjologii katolickiej
40 lat po soborowej konstytucji *Lumen gentium* *

Treść: 1. Kościół jako *mysterium*; 2. Kościół jako *communio*; 3. Kościół jako *missio*.

W 1985 roku papież Jan Paweł II postanowił zwołać Nadzwyczajny Synod Biskupów w dwadzieścia lat od zakończenia Soboru Watykańskiego II, nazywanego przezeń „soborem opatrnościowym”, którego naukę określał jako „wielki dar Ducha, ofiarowany Kościołowi u schyłku drugiego tysiąclecia” (TMA 34). Papież uznał, że przesłanie Soboru wymaga pogłębionej refleksji, zwłaszcza, że doświadczenie owych lat upływających od zamknięcia przez Pawła VI obrad watykańskich wskazywały na nieraz opaczną i chybioną interpretację jego przesłania. To błędne rozumienie wymowy dokumentów Soboru, oprócz różnych kontrowersji w dziedzinie teologii oraz zamętu, czasem bolesnego w skutkach, w praktyce życia kościelnego kolejnych lat, utrudniało adekwatne przyjmowanie i wcielanie w nauczanie i praktykę Kościoła tego, co Duch Święty zamierzał mu zakomunikować. Sprawa dotyczyła zwłaszcza eklezjologii Vaticanum II. Kościół bowiem nie może żyć z poczuciem niemocy i bezradności wobec wyzwań współczesności.

W tej sytuacji uznano, że pierwszym zadaniem Kościoła jest być Kościołem. Jako spodziewanego owocu odnowy soborowej oczekiwano, że Kościół coraz bardziej będzie stawał się wspólnotą uczniów Chrystusa, zdolną do nieustannego nawrócenia w drodze do świętości i prawdziwego pojednania. Odnowiona i zaakcentowana przez Synod 1985 roku eklezjologia stała się punktem wyjścia dla zwołania trzech kolejnych synodów, aby pracowały nad implikacjami owej eklezjologii dla trzech „stanów życia” w Kościele: laikatu (1987), prezbiteratu (1990) i konsekrowanego życia zakonnego (1996). W adhortacjach, będących pokłosiem owych zgromadzeń biskupich Papież – rzecz godna uwagi – w nowy sposób spogląda na fenomen Kościoła, opi-

* Skróty częściej cytowanych dokumentów Jana Pawła II: ChL – Adhortacja *Christifideles Laici*; CT – Adhortacja *Catechesi tradendae*; EA – Adhortacja *Ecclesia in America*; FR – Encyklika *Fides et ratio*; DV – Encyklika *Dominum et vivificantem*; FC – Adhortacja *Familiaris Consortio*; NMI – List Apostolski *Novo millennio ineunte*; PDV – Adhortacja *Pastores dabo vobis*; RH – Encyklika *Redemptor Hominis*; RM – Encyklika *Redemptoris missio*; RP – Adhortacja *Reconciliatio et poenitentia*; TMA – List Apostolski *Tertio Millennio adveniente*; US – Encyklika *Ut Unum Sint*; VS – Encyklika *Veritatis Splendor*.

sując go w trzech kategoriach, wzajemnie się tłumaczących i dopełniających: mianowicie jako *mysterium*, *communio* i *missio*. Można mówić o nowej syntezie eklezjologicznej, wyrastającej ponad pojedyncze figury i aspekty.

Dwie adhortacje papieskie *Christifideles laici* z 1988 r. oraz *Pastores dabo vobis* z 1990 r. zawierają myśl, która w sposób wyraźny, „przypominając nauczanie Soboru, ukazuje Kościół jako tajemnicę, komunię i misję. To właśnie w tajemnicy Kościoła, będącej tajemnicą komunii trynitarniej nacechowanej przez wymiar misyjny, ujawnia się tożsamość chrześcijańska” (PDV 12; por. PDV 16 i 73; ChL 61). Kościół jako tajemnica wiąże się z obecnością Chrystusa zmartwychwstałego pośród swoich uczniów, a więc stanowi niejako element ontologiczny pojęcia¹. Kościół jako komunია opisuje jedność wspólnoty kościelnej, odpowiadając jego aspektowi relacyjnemu (PDV 16). Natomiast Kościół jako misja wyraża podmiot, który głosi Ewangelię i daje jej świadectwo, opisując w ten sposób jego element dynamiczny, funkcjonalny². Także inne późniejsze dokumenty papieskie w treści i strukturze wyrażają taką wizję Kościoła³.

1. Kościół jako *mysterium*

Fakt Kościoła można opisać w różny sposób, jakby na różnych płaszczyznach semantycznych⁴. Można nań spojrzeć, na przykład, jak na zjawisko społeczne. Każdy obserwator stwierdzi zaistnienie jakiegoś zgromadzenia ludzi, którzy to swoje bycie razem nazywają Kościołem. Da się to stwierdzić przy pomocy bezpośredniego sprawozdania, materiału prasowego lub dokumentacji historycznej. Kościół na tym poziomie prezentuje się jako społeczne skupisko wiernych. Jako taki, może stanowić przedmiot zainteresowania psychologa religii, socjologa, bądź antropologa kulturowego. Nic dziwnego, że na tym poziomie percepcji, dajmy na to fenomenologicznym, nie uda się w Kościele dostrzec niczego ponad jakość społeczną, hierarchiczną czy instytucjonalną.

¹ Por. PDV 16; RM 5, 24, 30, 42; List do artystów, 9.

² ChL 8: „którzy narodziłi się z wody i Ducha (J 3, 5), zostali wezwani do przeżywania, a także wyrażania i przekazywania w dziejach (misje) jedności samego Boga”; por. *Ecclesia in Asia*, 47: „Misterium radosne i wyzwalające do poznawania, przeżywania i dzielenia się z innymi w sposób przekonujący i odważny”.

³ Por. *Ecclesia in Oceania*, 10; *Ecclesia in Asia*, 24; *Incarnationis mysterium*, 2. Dokumentem zbudowanym w oparciu o triadę *mysterium*, *communio* et *missio* jest także adhortacja z 1996 r. *Vita consecrata* oraz Katechizm Kościoła Katolickiego (zwłaszcza pp.770–810), ogłoszony przez papieża Jana Pawła II 11 października 1992 r. konstytucją apostolską *Fidei Depositum*. Warto przy tym zwrócić uwagę na związek Katechizmu z wspomnianym Synodem Biskupów na temat recepcji nauczania *Vaticanum II* z 1985 r. Jest on bowiem owocem tamtego wydarzenia, ponieważ myśl o potrzebie sporządzenia go pojawiła się w fazie konkluzji na koniec synodu, zgłoszona przez Kard. Bernarda Law z Bostonu. Propozycja, choć sceptycznie przyjęta przez uczestników, spotkała się z poparciem Papieża w przemówieniu końcowym 7 grudnia, i pod jego patronatem doczekała się realizacji.

⁴ Por. S. DIANICH, *Questioni di metodo e una proposta*, Milano 1993, 15–22; B. SESBOÜÉ, *Wierzę. Wezwanie do wiary katolickiej kobiet i mężczyzn XXI wieku*, Warszawa-Poznań 2000, 315nn.

Istnieje jednak inny sposób patrzenia na Kościół, który jednak zakłada akt wiary. Pozwala on dostrzec rzeczywistość aktualnie dostępną, której źródeł wszak nie da się domniemać na tym poziomie. W tym wypadku fenomen empirycznie dostrzegalny przypisywany zostaje innej przyczynie, do jakiej można znaleźć dostęp poprzez Objawienie i jaką można poznać w oparciu o wiarę. Na przykład obecność Chrystusa pośród wiernych: tego typu odkrycie stanowi domenę raczej *creditum*, niż *scitum*. Jest to percepcja Kościoła na poziomie misteryjnym.

Można też spoglądać na Kościół jako na pewien proces, coś dziejącego się z ludźmi poprzez wieki i indywidualnie poprzez całe życie; coś, co, choć transcendentne i nadprzyrodzone, zanurzone zostaje w historii. W ten sposób Kościół łączy w sobie jakość życia ziemską oraz niebieską. Ten poziom możemy nazwać eschatologicznym. Ponadto dopuszczalne jest także przyjmowanie Kościoła jako wspólnoty czy instytucji określonego wyznania czy tradycji. Wtedy mówienie o Kościele oznacza konkretnie Kościół rzymsko-katolicki, protestancki lub prawosławny, albo jeszcze inny. Rozumowanie tego typu rozgrywa się na planie konfesyjnym. Dla Jana Pawła II adekwatna refleksja o Kościele musi uwzględniać wszystkie te wymiary, a przede wszystkim płaszczyznę misteryjną i historyczno-eschatologiczną⁵.

Na eklezjologii katolickiej przed Vaticanum II zaciążyła bardzo kontrowersja protestancka. Luterkańska nauka o usprawiedliwieniu grzesznika w oparciu o wiarę i łaskę – *sola fides, sola scriptura, sola gratia* – bez żadnego pośrednictwa czynów czy instytucji ludzkich, w konsekwencji spowodowała konflikt pomiędzy wizją Kościoła jako wspólnoty wiary wewnętrznej i niewidzialnej a modelem Kościoła widzialnego, posiadającego hierarchię i sakramentalne pośrednictwo łaski. Protestanci na początku nie negowali widzialności wspólnoty eklezjalnej, ale odrzucali Boskie ustanowienie Kościoła jako instytucji. Zasadnicze znaczenie przypisywali aktowi wiary jako rozstrzygającemu wyznacznikowi przynależności do Kościoła Chrystusowego. Dlatego też znamieniem kontrreformacji w obrębie teologii katolickiej było akcentowanie znaków zewnętrznych Kościoła, a zwłaszcza konieczności przynależności do Kościoła widzialnego, strukturalnego jako warunku otrzymania zbawienia. W efekcie obowiązywała długo formuła św. Roberta Bellarmina, że Kościół to ogół wiernych, zjednoczonych we wspólnocie wyznania wiary i sakramentów, prowadzonych przez uprawnionych pasterzy, zwłaszcza przez papieża. Kościół jest formacją społeczną, nie mniej dotykającą niż państwo⁶. Według tej definicji Kościół to społeczność autorytarna, zorganizowana wertykalnie od góry na dół, gdzie świeccy mają jedynie rolę bierną przyjmujących wskazówki od hierarchii. Taka koncepcja nie mogła być jednakże ostatnim słowem w teologii.

⁵ *Ecclesia in Asia*, 24: „Nie należy traktować go jako organizacji społecznej lub agencji o charakterze humanitarnym. Mimo, że ma wśród swych członków mężczyzn i kobiety grzeszne, winien być spostrzegany jako uprzywilejowane miejsce spotkania z Bogiem człowieka, w którym Bóg postanawia objawić misterium swego intymnego życia i urzeczywistnić swój plan zbawienia świata”; *Incarnationis mysterium*, 2: „Kościół uświadomił sobie głębiej swoją tajemnicę”; *Familiaris consortio*, 72: „Misterium Kościoła ujawnia się i żyje w różnych ugrupowaniach wiernych, Kościołach lokalnych, wspólnotach”.

⁶ *De controversiis christianae fidei*, t. 1, lib. II, cap. II, cyt. za: G. L. MÜLLER, „La comprensione trinitaria della Chiesa nella Costituzione *Lumen Gentium*”, w: P. RODRÍGUEZ (red.), *L'eccelesologia trent'anni dopo la „Lumen Gentium”*, Roma 1995, 21.

Potrzebę odnowy eklezjologii dostrzegli w XIX w. przedstawiciele szkoły w Tybindze, wśród nich J. S. Drey oraz J. A. Möhler. Widzieli oni konieczność wyprowadzenia idei Kościoła z misterium Wcielenia z uwzględnieniem posłannictwa Ducha Świętego. Za nimi poszli teologowie ze Szkoły Rzymskiej: G. Perrone, C. Passaglia, C. Schrader, J. B. Franzelin. Pod ich wpływem M. J. Scheeben opracował pojęcie Kościoła jako Misterium. Choć wielu teologów obawiało się rozwijania misteryjnej koncepcji Kościoła jako zbyt protestanckiej, wyważoną i zrównoważoną propozycję złożył papież Leon XIII⁷, który w swych encyklikach podkreślił w pojęciu Kościoła wymiar widzialny i niewidzialny oraz jego analogię i zakorzenienie w tajemnicy chrystologicznej. Autorami, którzy przygotowali grunt pod odnowę spojrzenia na istotę Kościoła podczas Soboru Watykańskiego II, przyczyniając się tym samym do ogromnego postępu w eklezjologii, byli min. O. Casel, który zaproponował pojęcie „misterium kultyczne” rozumiejąc je jako wydarzenie liturgiczne Kościoła⁸, a ponadto O. Semmelroth, K. Rahner, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger, H. Urs von Balthasar oraz Y. Congar⁹.

Pojęcia „*mysterium*” używał już Sobór Trydencki, ale w wąskim znaczeniu kultowym, sakramentalnym, w odniesieniu do Eucharystii, siedmiu rytów zbawczych Kościoła lub depozytu doktrynalnego. Dopiero Vaticanum II przyjmuje pełne użycie oryginalnego terminu mówiąc o misterium Chrystusa, o misterium paschalnym Chrystusa¹⁰ oraz o „*totius Ecclesiae mirabile sacramentum*”¹¹, używając zamiennie pojęć „*mysterion*” i „*sacramentum*” w znaczeniu zbawczego działania Boga, które objawia się w Chrystusie (prasakrament) i w Kościele (jakby – sakrament), specjalnie w swoich rytach liturgicznych. Owo misterium dotrze do swego doskonałego stanu w wieczności Królestwa Bożego.

Pierwszy rozdział najistotniejszego z punktu widzenia doktrynalnego dokumentu soborowego, mianowicie konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium*, nie przez przypadek zatytułowany został „Misterium Kościoła”¹². Kategoria ta bowiem, odnoszona do wspólnoty uczniów Chrystusa, definiuje rzeczywistość, której każda figura czy obraz oddaje jedynie aspekt cząstkowy.

Wydawać by się mogło, że misterium czyli tajemnica oznacza coś tajemnego, mrocznego, niedostępnego dla poznania, jakiś sekret, którego nie da się przyswoić, można go jedynie uszanować, albo też bojaźliwie czcić, jak fatum, magię czy zaklęcie. Biblijne znaczenie tego pojęcia jest zgoła inne. Nawiązuje do niego Jan Paweł II, tłumacząc, że „Kościół jest tajemnicą Bożą, gdyż w nim urzeczywistnia się Boży zamiar zbawienia (plan zbawienia) ludzkości, czyli „tajemnica Królestwa

⁷ Encyklika *Satis cognitum* z 1896 r. oraz encyklika *Divinum illud munus* z 1897 r.: DH 3300–3304. 3328.

⁸ O. CASEL, *Chrześcijańskie misterium kultyczne*, Oleśnica 1992, 19–26.

⁹ Por. P. TIHON, „Kościół”, w: B. SESBOÜÉ (red.), *Historia dogmatów*, t. 3, *Znaki zbawienia*, Kraków 2001, 424–428. 434–435. 447.

¹⁰ Sobór Watykański II, Konst. *Sacrosanctum Concilium*, 2. 5.

¹¹ *Tamże*, 5; Konst. *Lumen gentium*, 1.

¹² Konstytucja *Lumen Gentium* zawiera ów termin użyty przynajmniej 23 razy. Ponadto 28 razy pojawia się słowo *sacramentum*, będące tłumaczeniem łacińskim greckiego *mysterion*.

Bożego”, objawiająca się w słowach i życiu samego Jezusa”¹³. Chodzi więc najkrócej o „misterium Bożego planu miłości”¹⁴. Pozostaje to w zgodzie z tym, co mówi św. Paweł: „Tajemnica ta nie była oznajmiona synom ludzkim w poprzednich pokoleniach, tak jak teraz została objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom, to znaczy, że poganie są już współdziedzicami i współczłonkami Ciała, i współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię” (Ef 3, 5–6; por. Rz 16, 25–26; Kol 1, 26–27; 2, 2; 4, 3–4; Mk 4, 11). Misterium to jest powiązane z historią i kolejnymi odsłonami tego, co Bóg chciał objawiać w sprawie decyzji o poprowadzeniu całego stworzenia, w tym ludzi, do pełni zbawczej. Ma kształt progresywnej realizacji, dokonywanej sukcesywnymi etapami: przedczasowo podjęty Boski zamiar ukazania wszystkiemu, co istnieje Swej chwały; jego powolne odsłanianie poprzez dzieje pierwszego przymierza z narodem wybranym; faza jego wypełnienia w Chrystusie; etap jego rozgłaszania i ogarniania swym zasięgiem kolejnych pokoleń w czasie Kościoła; wreszcie ostateczny finał jego realizacji w Paruzji. Chodzi zatem o pewną pedagogię Boga w stosunku do ludzkości. W tej perspektywie staje się bardziej oczywiste, dlaczego „odwieczna tajemnica zaczęła się przyoblekać w widzialny kształt Kościoła”¹⁵. Kościół jest taką Bożą pedagogią w działaniu.

Samo pojęcie misterium mieści w sobie jeszcze aspekt dotyczący epistemologii zbawienia. Otóż objawienie jest pełne tajemnic. Jezus przyszedł, aby nas w nie wtajemniczyć. Zasadniczą drogą wniknięcia w misterium jest wiara. „Tylko wiara pozwala wniknąć do wnętrza tajemnicy i pomaga ją poprawnie zrozumieć. Z pomocą rozumowi, dążącemu do zrozumienia tajemnicy, przychodzą także znaki zawarte w Objawieniu. Pomagają one zejść głębiej w poszukiwaniu prawdy [...], by sięgnąć poza rzeczywistość samych znaków i dostrzeżł głębszy sens w nich zawarty” (FR 13; por. DV 4; NMI 6). Ową głębszą formę poznania wymaganą w adekwatnym rozpoznawaniu zjawiska Kościoła można by nazwać transcendentnym empiryzmem. „Tajemnica nie mogłaby zostać objawiona, ani teologia nie mogłaby uczynić ją w pewien sposób zrozumiałą, gdyby ludzkie poznanie było ograniczone wyłącznie do świata doświadczeń zmysłowych” (FR 38). Otwarcie się na tajemnicę wyzwala nowe, niespodziewane dotąd możliwości rozumienia, prowadząc do najślusniejszego sposobu przeniknięcia misterium – kontemplacji¹⁶.

Jan Paweł II mocno podkreśla, że w odniesieniu do Kościoła, jako rzeczywistości po części widzialnej, a po części niewidzialnej, to co widoczne stanowi jedynie mały wycinek tego, co pozostaje poza ludzkim wzrokiem. Przede wszystkim jego źródła i przeznaczenie. Ponieważ chodzi o „różnorodne i bogate odniesienia, mające swe źródło w Trójcy Przenajświętszej i urzeczywistniające się we wspólnocie Kościoła”

¹³ Katecheza śródowa z dn. 27.11.1991.

¹⁴ *Ecclesia in Asia*, 24.

¹⁵ Katecheza śródowa z dn. 27.11.1991.

¹⁶ FR 93; NMI 20. Papież przy okazji podaje zasady, jakich musi trzymać się rozum: 1) uznanie faktu, że ludzkie poznanie jest nieustanną wędrówką; 2) na tę drogę nie może wejść człowiek pyszny, który mniema, że wszystko zawdzięcza własnym osiągnięciom; 3) „bojaźń Boża”, która każe rozumowi uznać niczym nie ograniczoną transcendencję Boga; por. FR 18. 21.

(PDV 12). Właśnie z tej racji, że Kościół stanowi owoc Boskiej miłości, której mocą Ojciec zechciał zjednoczyć ludzi w swoim Synu, i równocześnie służy Mu jako sposób, by wprowadzić ich w zasięg swej trynitarniej, wzbierającej życiem i łaską intymności, należy mówić o *mysterium Ecclesiae* wypływającym z *mysterium Trinitatis*¹⁷. To ściśle teologiczne powiązanie kwestii eklezjologicznych z misterium Boga obecnego i dającego się doświadczyć, pozwala lepiej zdiagnozować kryzys, jaki dziś ogarnął chrześcijaństwo europejskie. Kontestacja przynależności wyrażana nośnym hasłem: Chrystus – tak, Kościół – nie jest już nie tylko kryzysem Kościoła. Problem tkwi głębiej: kryzys obejmuje problem Boga. I to nie w znanej dotychczas postaci ateizmu. Dziś klasycznych ateistów już nie ma. Kryzys znajduje swój wyraz w nowym hasle: religia – tak, Bóg – nie. Ten nowy rodzaj doświadczalnej pustki Boga, bądź też Boga na wygnaniu, wcale nie przeszkadza mieć usta pełne Boga, przy czym o żadnego osobowego, żywego Boga już nie chodzi. W tym wypadku nie dziwi, że kontestacja dotyczyć będzie w pierwszym rzędzie tego Boga, którego głosi Kościół. Kryzys Boga jest więc opisywany kodem eklezjologicznym. Dlatego też chcąc podjąć wyzwanie, Kościół powinien w pierwszym rzędzie rozprawiać nie o sobie samym, lecz o Bogu. Temu służy akurat, w moim najgłębszym przekonaniu, zasadność użycia terminu „mysterium” w chrześcijańskim, biblijnym znaczeniu.

Tajemnica Trójcy Świętej w misji – „z tego przedwiecznego źródła bierze początek dynamizm misyjny Kościoła”¹⁸. Kościół jest misyjny, bo to jest Kościół, który począł się w sercu Ojca, w wiekuistej miłości Ojca. Zanim pojawił się historycznie jako rzeczywistość doświadczalna przez ludzi, zaistniał w myśli Bożej jako Kościół Jezusa Chrystusa. Intuicja ta podąża za starą teologią rabinacką, która Torę i Izrael uznaje za rzeczywistości preegzystujące. Zamiar Ojca o włączeniu wszystkiego, co istnieje w udział w Jego Boskim życiu połączył się z zaistnieniem najpierw w Nim samym rzeczywistości „Kościoła przed Kościołem”¹⁹. Zatem wewnętrznym jądrem Kościoła jest łaska z nieba, dar Ojca.

¹⁷ Katecheza śródowa z dn. 31.07.1991; Katecheza śródowa z dn. 5.04.1995; *Pastores dabo vobis*, 12: „Tożsamość chrześcijańska ma swe źródło w Trójcy Przenajświętszej, która się objawia i udziela ludziom w Chrystusie, tworząc w Nim i za sprawą Ducha Kościół, jako załączek oraz zaczątek Królestwa”; por. E. OZOROWSKI, „Kościół rzeczywistością bosko-ludzkiego życia”, *Wiadomości Kościelne*, wyd. Kuria Biskupia w Białymstoku 3(1993), 65–74.

¹⁸ Katecheza śródowa z dn. 31.07.1991.

¹⁹ Por. A. D. SERTILLANGES, *Il miracolo della Chiesa*, Brescia 1947, 13; M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, Bologna 1998; J. RATZINGER, „Pytania o Kościół. Eklezjologia konstytucyjna dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*”, cz. 1, *Azymut*. Dodatek relig.-społ. do *Gościa Niedzielnego* 7/28 (2.07.2000), 5. Podobną myśl wyraża Cz. S. Bartnik, opisując tzw. genealogię Kościoła, czyli podjętą w Bogu i stopniowo realizowaną w historii myśl o zbawieniu świata. Pierwsza faza tego procesu nazwana zostaje Kościołem stworzenia (*Ecclesia creationis*). Jakby przed-Kościół. Bóg stworzył Kościół przed wiekami”, podejmując wraz z planem zbawienia zamiar powołania Kościoła Kościół jest więc główną racją stworzenia świata przez Słowo Boże. W stworzeniu już są zakodowane kształty Kościoła, możliwości, modele. Także w samej istocie stworzonej osoby ludzkiej tkwi zdolność „bycia w Kościele” (*potentia ecclesiabilis*). Preegzystujący Kościół w Bożym planie zbawienia realizuje się w kolejnych fazach: *Ecclesia ante legem*, *Ecclesia sub lege*, *Ecclesia sub gratia*, *Apostolskie uhistorycznienie Kościoła*, *Aedificatio continua*; por. Cz. S. BARTNIK, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, 84–98. Por. Ef 1,3–6; Rz 8, 29–39.

Kościół jest misyjny, bo jest to też Kościół Syna Bożego. Powstał w sercu Ojca ze względu na Syna²⁰. Wymyślił Kościół patrząc na Syna i Jego posłannictwo. Tym samym swym zamiarem zbawczym, tym samym spojrzeniem obejmuje Chrystusa i Jego Eklezję. Dlatego też Jan Paweł II mówi o „misterium wiekuistym wypełnionym przez Chrystusa, które spełnia się nieustannie w Kościele”²¹. Efektem tego jest egzystencjalne doświadczenie spotkania z Chrystusem w warunkach wspólnoty eklezjalnej.

Kościół jest misyjny wreszcie, ponieważ jest Kościołem Ducha Świętego, a więc rzeczywistością, która jest święta. Duch Święty uświęcił ludzką naturę Chrystusa w łonie Maryi, i tak samo mieszka i działa w Kościele, przekazując mu świętość Syna Bożego. Jan Paweł II mówi o powołaniu do świętości, nie jako o zwykłym nakazie moralnym, ale niezbywalnym wymogu przynależności do *mysterium Ecclesiae*²². Konsekwencje są oczywiste: „Powołanie do świętości jest głęboko związane z misją [...] Właśnie świętość Kościoła jest tajemniczym źródłem i nieomylną miarą jego apostołskiego zaangażowania oraz misyjnego zapału”²³.

Odwieczna tajemnica przyobleka widzialny kształt Kościoła. Samoidentyfikacji jego misterium pomagają różne figury i obrazy biblijne. W najnowszej eklezjologii najistotniejszą rolę odegrały trzy z nich: Lud Boży, Ciało Mistyczne oraz Świątynia Ducha Świętego. Są to trzy odbicia jednej i tej samej rzeczywistości²⁴, w stosunku do siebie komplementarne. Ukazują one, poprzez manifestację działania poszczególnych Osób Boskich, jak w realizację *mysterium Ecclesiae* angażuje się cała Trójca.

2. Kościół jako *communio*

Być może nie było do przewidzenia, jak doniosłe znaczenie dla eklezjologii będzie miało zastosowanie klucza interpretacyjnego wiążącego się z pojęciem *communio*. Wyprowadzone z chrześcijańskich rozważań o Trójcy Świętej, znalazło tak fortunne zastosowanie w refleksji o Kościele, iż dało w efekcie „przejrzystą wizję eklezjologii, otwartą na wszystkie wartości eklezjologiczne, obecne wśród chrześcijan” (US 10).

Kościół jest komunią wiary i życia. „Komunia stanowi samą naturę Kościoła”²⁵. Z tego poczucia przynależności do tajemnicy Kościoła – Komunii bierze się „energia jego zbawczej misji” oraz świadomość dysponowania „apostołską i misyjną mocą”

²⁰ Por. Ef 1, 3; por. Sobór Watykański II, Konst. *Lumen Gentium*, 2–3.

²¹ Katecheza śródowa z dn. 13.10.1982, 4; por. *Redemptoris missio*, 47.

²² ChL 16: „wszyscy wierni z tytułu swej przynależności do Kościoła, otrzymują powszechne powołanie do świętości i w nim współuczestniczą”; por. Sobór Watykański II, Konst. *Lumen Gentium*, 40. 42.

²³ ChL 17, w tym dalej: „Chrześcijańska godność jest tajemnicą i mocą apostołskiego i misyjnego dynamizmu. Jest to godność zobowiązująca”; NMI 30; por. Sobór Watykański II, Konst. *Lumen Gentium*, 33.

²⁴ Chodzi o trzy obrazy Kościoła uznane za najdonioślejsze przez Sobór Watykański II i preferowane przez Jana Pawła II, ze względu też na ich trynitarnie odniesienia. W Nowym Testamencie odnajdujemy aż 24 porównania, które wyjaśniają naturę Kościoła.

²⁵ *Ecclesia in Asia*, 25; por. ChL 19; VS 26.

(ChL 64). Chodzi w gruncie rzeczy o „decydujący aspekt życia i misji Kościoła”, pozwalający wręcz mówić o nim jako o „sakramencie komunii” (EA 33).

Jan Paweł II w tym względzie docenia rangę wydarzeń: „Ekumeniczny Sobór Watykański II wybrał termin *communio* jako szczególnie przydatny do wyrażenia głębi tajemnicy Kościoła, zaś Zgromadzenie Nadzwyczajne Synodu z 1985 r. uświadomiło nam lepiej, że *communio* jest prawdziwym sercem Kościoła”²⁶. Choć samo to słowo nie znalazło w tekstach soborowych wiodącej pozycji²⁷, biskupi w końcowym dokumencie synodu stwierdzili, że: „eklezjologia komunii jest ideą centralną i fundamentalną w dokumentach soborowych. [...] Jest także fundamentem dla porządku w Kościele i zwłaszcza dla właściwej relacji pomiędzy jednością a różnorodnością w Kościele”²⁸. Przy tej okazji Międzynarodowa Komisja Teologiczna wydała opracowanie pt. „*Themata selecta de ecclesiology*”, gdzie mowa jest o „ministerium communitatis” w odniesieniu do posługi biskupów, natomiast sam Kościół nazywany jest „*una communio fidei, spei et caritatis*”²⁹.

I wreszcie, w obliczu rosnącego zainteresowania tym zagadnieniem oraz aby wykluczyć możliwości jego deformacji czy redukcji, Kongregacja Nauki Wiary wydała w 1992 r. list w całości poświęcony temu zagadnieniu. „Misterium komunii – jak stwierdza ów dokument – to misterium osobowej jedności każdego człowieka z Trójcą Świętą i z innymi ludźmi, zapoczątkowanej przez wiarę i skierowanej do pełni eschatologicznej w Kościele niebieskim”³⁰.

Samo pojęcie *communio* jest niełatwe do sprecyzowania. W języku polskim kojarzy się z przyjmowaniem Najświętszego Sakramentu, poza tym nie występuje

²⁶ *Ecclesia in Oceania*, 10; ChL 19: „Stajemy tutaj wobec głównego punktu nauki Kościoła o nim samym, ukazanej przez Sobór Watykański II, co przypomniał nam Synod nadzwyczajny z 1985 r., odbyty dwadzieścia lat po Soborze [...] Pojęcie koinonia – *communio*, oparta na Piśmie świętym cieszyło się w Kościele starożytnym i cieszy się dziś w Kościołach Wschodu wielką czcią. Stąd Sobór Watykański II uczynił wiele, aby Kościół był wyraźniej rozumiany jako „komunia” i bardziej konkretnie jako „komunia” urzeczywistniany; TMA 36; *Ecclesia in Asia*, 24.

²⁷ Np. deklaracja *Unitatis Redintegratio* mówi o *communiones*, mając na uwadze różne ugrupowania wyznaniowe w ramach innych wspólnot chrześcijańskich, i przy tej okazji przeciwstawia „*una atque unica ecclesia*” wobec „*plures christianae communiones*” (p. 1. 4 i 13). W tym wyznaniowym kluczu używa też określeń „*plena communio*” (p. 3. 4. 17), „*quaedam etsi non perfecta communio*” (p. 3), „*actor communio*” (p. 7), „*ecclesiastica communio*” (p. 13. 19. 20). Konstytucja *Lumen Gentium* używa określeń „*communitas spiritualis*” oraz „*communio ecclesiastica*”, jako o dwóch stronach Kościoła, tej niewidzialnej oraz tej strukturalnej (p. 8). Przeważa zatem tutaj użycie *communio*, bądź w sensie jurydycznym, jako przynależność, bądź w sensie moralistycznym jako więź braterstwa poczucie jedności.

²⁸ Dokument końcowy Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 roku pt: *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, 7 XII 1985 r., C. 1, w: *Enchir. Vat.*, t. 9, 1800–1801.

²⁹ *Commissio Theologica Internationalis, Themata selecta de ecclesiology occasione XX anniversarii conclusionis concilii oecumenici Vaticani II*, 7 X 1985, 6. 1, w: *Enchir. Vatic.*, t. 9, p. 1720–1722; por. wyd. polskie: *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985), w: J. KRÓLIKOWSKI (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, Kraków 2000, 197–236.

³⁰ Kongregacja Nauki Wiary, „List do Biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია „*Communio notio*””, w: *L'Osserv. Rom.* 10/1992 (wyd. polskie) oraz w: Z. ZIMOWSKI, J. KRÓLIKOWSKI (red.), *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, 390–401.

w codziennym użyciu. Trudności przysparza choćby tłumaczenie tekstów. Wiele miejsc z dokumentów soborowych czy innych, gdzie użyte zostało pojęcie komunii, po polsku było przekładane na „wspólnotę” czy „bycie we wspólnocie”, co zostaje dalece niespójne z zasięgiem znaczeniowym pierwowzoru. Wspólnota jako taka (łac. *communitas, communis*) jest już pewną konkretyzacją, czy efektem doświadczenia komunii osób i w żadnym razie nie jest synonimem. Ponadto zawsze można wpaść w wir swoistego nominalizmu pojęciowego, każącego tym samym określeniem ogarniać zjawisko np. wspólnoty zakonnej, małżeńskiej wspólnoty majątkowej czy też Wspólnoty Węgla i Stali. Jednakże termin *communio*, można rzec, jest określeniem genialnym i w odniesieniu do Tajemnicy Trójcy Świętej wprost, a względem *Mysterium Ecclesiae* analogicznie, odpowiednim. Intuicja podpowiada, że *communio* jest tym, co przenika i spaja w całość wielość obrazów, metafor i symboli próbujących odwzorować głębię doświadczenia eklezjalnego. Jest to też określenie, w moim przekonaniu, na wskroś osobowe, i jako takie nieodzowne w analizowaniu – co do treści, jak i słownika – dynamiki kościelnej „samorealizacji”.

Problem leży w znalezieniu adekwatnego bliskoznacznego odpowiednika czy definicji dla uracjonalnienia tego, co „chwytą” intuicja. Według tradycyjnego słownika łacińskiego *Lexicon totius latinitatis* Forcelliniego słowo *communio*, „apud ecclesiasticos scriptores” oznacza „consuetudo et conversatio mutua inter se”³¹. Wiele innych słowników, bądź ogranicza się do szczegółowych haseł typu „komunia eucharystyczna”, „komunia duchowa”, „komunia świętych” (świętych obcowanie) czy „komunia dóbr”³², bądź milczy na ten temat. Ma to zapewne związek z tym, że dopiero od niedawna teologia komunii doczekała się rozwinięcia³³. Na pewno w dużej mierze pod wpływem impulsu soborowego i wymiany ekumenicznej. W pojęciu *communio* kryje się dar, który jest zarazem siłą nadprzyrodzoną, jakąś dynamiczną zasadą i sytuacją egzystencjalną, z której może wyłonić się kolektywny podmiot historyczny, jakim jest np. Kościół.

W Starym Testamencie komunii odpowiadałby hebrajski rdzeń *hbr*, który jednakże był mało używany. Mimo że pojawiają się, zwłaszcza w obwieszczeniach prorockich, zapowiedzi mistycznych, głębokich więzi ludzi z Bogiem, to jednak, póki co, człowiek nie jest „przyjacielem” (*haber*) Boga, a raczej Jego sługą (*ebed Jahwe*). Relację z Bogiem charakteryzuje wstąpienie w przymierze (*berit*), a nie komunია (*habura*). By zawiązać akt przymierza, do bliskości z Bogiem zostaje dopuszczony

³¹ Ae. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, I, Patavii 1864, 718–719.

³² Por. *Dictionnaire de la Bible*, II, 1, Paris 1912, 890; *Dictionnaire de Théologie Catholique*, III, Paris 1911, 419–429; *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1953, 1188–1300; G. O'COLLINS, E. FARRUGIA (red.), *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002, 140.

³³ Por. J. HAMER, *L'église est une communion*, Paris 1962; J. M. R. TILLARD, *Église d'Églises. Ecclésiologie de communion*, Paris 1987, H. DÖRING, "Die Communio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der Ökumenischen Theologie", w: J. SCHREINER-K. WITTSTADT (red.), *Communio Sanctorum*, Würzburg 1988, 439–496; A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, Bologna 1975; Y. CONGAR, *Diversités et communion*, Paris 1982, W. KASPER, "Kirche als Communio, Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils", w: *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 292–289; P. BORI, *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclésiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972; P. J. CORDES, *Communio. Utopia czy program*, Warszawa 1996.

jedynie Mojżesz, cały zaś lud musi się trzymać z daleka (Wj 24, 2). Najbliższe doświadczeniu komunii z Bogiem mogły być święte uczty i udział w ofiarach, jednakże taka uczta zakładała „spożywanie wobec Boga”, a nie obcowanie z Nim³⁴. Nad wszystkim tym dominował duch Prawa, a nie duch Komunii.

Nowy Testament daje wyraz treści Dobrej Nowiny, jaka jest rozgłaszana po świecie w związku z odkupieńczą śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa. Nowy status istnienia zainaugurowany w wydarzeniu paschalnym przez Jezusa i następnie przekazywany mocą Ducha Świętego tym, którzy wierzą, zmierza ku temu, abyśmy „poprzez poznanie Tego, który powołał nas swoją chwałą i doskonałością [...] , stali się uczestnikami (*koinonoi*) Boskiej natury” (1 P 1, 4; por. Rz 12, 13; 15, 27; 1 Tm). Tym żyje i to przekazuje Kościół, według słów św. Jana: „oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i słyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem [...] Jeżeli zaś chodzimy w światłości, tak jak On sam trwa w światłości, wtedy mamy jedni z drugimi współuczestnictwo” (1 J 1, 3.7). Pojęcie biblijne *koinonía* oznacza zatem jedność, wzajemną więź, udział w czymś. J. Ratzinger tłumaczy, że jest to spotkanie z Chrystusem, które przeobraża się w relację do Boga i do ludzi, bowiem Chrystus sam w sobie jest wspólnotą Boga wraz z ludźmi³⁵. W. Kasper preferuje określenie «wspólne uczestniczenie» w Jezusie, w Jego męce, w Jego Duchu, w Jego Ewangeliu, wierze i postudze³⁶. Dla Karola Wojtyły komunizm jest określeniem rzeczywistości ściśle personalnej, życiem współsobowym, obejmującym egzystencję i działalność (osobę i czyn). Do istot nieosobowych, dajmy na to do świata zwierząt czy insektów nie da się odnieść tego terminu. Jest to «sposób bycia i działania osób [...], taki, że bytując i działając we wzajemnym do siebie odniesieniu (a więc nie tylko bytując i działając «wspólnie»), przez to działanie i bytowanie wzajemnie siebie jako osoby potwierdzają i afirmują»³⁷.

Kościół jako Komunia bytuje i działa w dwóch wymiarach: wertykalnym i horyzontalnym. Składają się one na to, że Kościół stanowi ikonę Trójcy Świętej. Jego «największym wzorem i zasadą [...] jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Św. w Troistości Osób»³⁸. Można powiedzieć, że Kościół stanowi dla Niej pole działania. Trójca Święta przyobleka się w ciało Eklezji. Jak pisał Tertulian: «Gdzie Trzej to jest Ojciec, Syn i Duch Święty, tam Eklezja, która jest ciałem Trzech»³⁹.

Bóg jest Komunią Osób. «Bóg jest Miłością i w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii miłości» (ChL 19). Owa Boska Komunia nie jest homeostatem, zamkniętym obiegiem, lecz otwiera się na zewnątrz i każe Bogu wychodzić

³⁴ Pwt 12, 7.18; Także św. Paweł czyni do tego aluzję w 1 Kor 10, 18.

³⁵ J. RATZINGER, "Pytania o Kościół. Eklezjologia konstytucji dogmatycznej o Kościele...", *art. cyt.*, 5.

³⁶ W. KASPER, "Il ruolo soteriologico della Chiesa e i sacramenti della salvezza", *Euntes docete. Commentaria Urbaniana*, Roma XLI (1988) 3, 403–404.

³⁷ K. WOJTYŁA, "Rodzina jako *communio personarum*", *AK* 83 (1974), z. 3, 353.

³⁸ Sobór Watykański II, Dekret *Unitatis Redintegratio*, 2.

³⁹ *De Baptismo* VI, 2: CC 1, 282.

z inicjatywą ku ludziom i stworzeniu. Z własnej komunii czyni dar, udostępniając tym samym głębię swego życia intymnego⁴⁰. Nie jest to jakaś demonstracja na odległość, ale Bóg wzywa wszystkich do uczestnictwa w tejże komunii trynitarniej. Jak pisze Jan Paweł II: «Wierni [...] w Duchu trwają w komunii Syna, w Nim zaś – w Jego komunii z Ojcem. [...] Tak więc, dla Kościoła katolickiego komuniam chrześcijan nie jest niczym innym, jak objawieniem się w nich łaski, poprzez którą Bóg czyni ich uczestnikami własnej komunii, to znaczy swojego życia wiecznego»⁴¹. Kościół od początku żył świadomością własnej *communio*, z niej też czerpał impuls do ewangelizacji, co z kolei umacniało w nim bytowanie w owej *communio*. Dlatego też Papież nie ma żadnych wątpliwości, że «jest konieczne głosić, że ta komuniam stanowi wspaniały plan Boga Ojca; że Jezus Chrystus, który stał się człowiekiem, jest centrum tej komunii i że Duch Święty działa ustawicznie, by stwarzać komuniam i odbudowywać ją, gdy się niszczy. Jest konieczne głosić, że Kościół jest znakiem i narzędziem komunii zamierzanej przez Boga, zapoczątkowanej w czasie i przeznaczonej do doskonałości w pełni Królestwa» (EA 33).

Odkrycie i przeżywanie Kościoła jako Komunii ma wyraźny charakter misyjny. I to w bezpośrednim związku z Tajemnicą Trójcy Świętej, której Kościół jest ikoną. Sobór mówił o «pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości»⁴². Powoływał się też na słynne sformułowanie św. Cypriana, że cały Kościół okazuje się jako „lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego”⁴³. A więc zjednoczenie uczniów Jezusa z Bogiem i pomiędzy sobą stanowi «odbicie i przedłużenie» (ChL 12, 18; DV 59) oraz «odzwierciedlenie w czasie» (ChL 31) wiecznego i niewysłowionego miłosnego zespolenia Chrystusa z Ojcem i Duchem Świętym. Udostępnianie dróg i możliwości uczestnictwa w tym Boskim życiodajnym zespoleniu napędza najwyższym sensem wszelką misję Kościoła.

Jak przy wielu innych okazjach, tak i tu Jan Paweł II nie pozostawia bez specjalnego docenienia roli Ducha Świętego. Prawdziwy odbłask wzajemnego dawania i przyjmowania, tak właściwego życiu wewnętrznemu Osób Boskich, sprawia właśnie On. Strzeże trwałości związków Kościoła ze swym Założycielem i Panem oraz stwarza relacje miłości, braterstwa i solidarności pomiędzy ludźmi, dając im tym samym smakować swej Boskiej obecności tak we wspólnocie (*in communione*), jak i w posługiwaniu (*in ministerio*)⁴⁴.

⁴⁰ *Ecclesia in Oceania*, 10: „Komuniam jest darem Trójcy Przenajświętszej, dzięki której najgłębsze życie wewnętrzne jest cudownie udostępnione ludzkości”.

⁴¹ US 9; ChL 31: „Do tajemnicy Kościoła – Wspólnoty nawiązują słowa Pawłowego pozdrowienia, które zwykliśmy słyszeć na początku Mszy św. z ust kapłana: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi” (2 Kor 13, 13)”.

⁴² Sobór Watykański II, Konst. *Gaudium et Spes*, 24; por. US 26.

⁴³ *De Orat. Dom.* 23; PL 4, 553; por. Sobór Watykański II, Konst. *Lumen Gentium*, 4.

⁴⁴ DV 25; ChL 20: „Kościelna komuniam jest darem, wielkim darem Ducha Świętego»; US 21: «Miłość tworzy komuniam Osób i Wspólnot [...] Miłość zwraca się do Boga jako najdoskonalszego źródła komunii, która jest jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego, aby z tego źródła czerpać moc tworzenia komunii pomiędzy ludźmi i wspólnotami»; także *Evangelium vitae*, 76; *Ecclesia in Asia*, 17.

Oczywiście, samo sedno komunii kościelnej opiera się na relacji chrześcijanina z Chrystusem, która we wspólnocie Kościoła przybiera postać wspólnego zanurzenia w wydarzenie paschalne przejścia wraz z Panem Zmartwychwstałym ze śmierci do życia. Komunia ta sprawia, że «chrześcijanie nie należą do siebie, ale są własnością Chrystusa, tak jak latorośle, które są wszczepione w winny krzew» (ChL 18; por. J 15, 1.4). Nie jest to zatem nic z dziedziny «wiary odświętnej» czy ideologicznych przekonań. *Communio* to punkt docelowy długiego procesu ewangelizacji, zmierzającego w tym kierunku, by «doprowadzić kogoś nie tylko do spotkania z Jezusem Chrystusem, ale do zjednoczenia, a nawet głębokiej zażyłości z Nim» (CT 5).

Eklezjologia komunii jest eklezjologią eucharystyczną, ponieważ odnosi się do „najświętszego Sakramentu Zjednoczenia z Chrystusem”⁴⁵. W tym duchu Jan Paweł II za kardynałem Henri de Lubac powtarza: „tak jak Kościół „sprawia” Eucharystię, tak Eucharystia buduje Kościół”⁴⁶. Będąc „sakramentalnym spotkaniem i obcowaniem z Chrystusem”⁴⁷, Eucharystia sprawia to, co oznacza. „Kościół żyje Eucharystią, żyje pełnią tego sakramentu. Podstawowym zadaniem Kościoła jest trwać i stale postępować w życiu eucharystycznym, rozwijając się duchowo w klimacie Eucharystii” (RH 20; por. SRS 48).

Można w tym wypadku Kościół nazywać „wspólnotą eucharystyczną” (Por. ChL 26), czyli wspólnotą zdolną i powołaną do sprawowania Eucharystii. Tam, gdzie jest sprawowana Eucharystia, tam uobecnia się misterium Kościoła, bo tam pojawia się wspólnota krwi i życia między Bogiem a człowiekiem. Wszystko to składa się na oblicze eucharystyczne Kościoła decydujące o formie życia chrześcijańskiego. Jak Chrystus jest Eucharystią dla Kościoła, tak Kościół jest Eucharystią dla ludzkości. Staje się transparentem misterium Chrystusa łamanego i rozdawanego dla świata, tym samym pozwala mu wejść w pełnienie swej misji. „Uczestnictwo w Ciele „wydanym” i Krwi „przelanej” Chrystusa – wyjaśnia Jan Paweł II – staje się niewyczerpanym źródłem misyjnego i apostołskiego dynamizmu” (FC 57). Istnieje ścisły związek pomiędzy gruntownie i wszechstronnie rozumianą Eucharystią a duchową i ewangelizacyjną żywotnością Kościoła.

Należy też uwzględnić drugi wymiar kościelnej *communio*, obejmujący relacje międzyludzkie. Obydwa zresztą – ten wertykalny, jak i ten horyzontalny – przenikają się i jakoś potrzebują. Bez uczestnictwa w darze Boskiej trynitarniej intymności poprzez tajemnicę komunii z uwielbionym Chrystusem nie ma mowy o międzyludzkiej i międzywspólnotowej komunii kościelnej. Na tej płaszczyźnie przeżywania komunii kościelnej możemy wyróżnić niejako dwa obszary: *ad intra* i *ad extra*⁴⁸. Obydwa te obszary wiążą się głęboko z wolą Jezusa i kierunkiem tchnienia Jego Ducha. «W

⁴⁵ Sobór Watykański II, Konst. *Lumen gentium*, 11; *Mulieris dignitatem*, 26: „Eucharystia uobecnia i, w sposób sakramentalny, na nowo urzeczywistnia odkupieńczy czyn Jezusa, który tworzy Kościół, Jego Ciało. Z tym Ciałem Chrystus zjednoczony jest jak Oblubieniec z Oblubienicą”.

⁴⁶ RH 20; por. Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 11; por. H. DE LUBAC, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997, 123–136.

⁴⁷ *Dominicae Cenaе*, 4.

⁴⁸ *Ecclesia in Asia*, 26; NMI 42–46.

przeddzień ofiary krzyżowej sam Jezus modli się do Ojca za swoich uczniów [...], aby byli jedno, jedną żywą wspólnotą» (US 6). Jedność, jakiej Chrystus chce dla swoich wyznawców, stanowi centralny element Jego dzieła. Nie jest to jakiś drugorzędny aspekt funkcjonowania Kościoła, ale coś, co należy do jego najgłębszej istoty. «Bóg pragnie Kościoła ponieważ pragnie jedności, i właśnie w jedności wyraża się cała głębia Jego agape [...] Z jedności chrześcijan z Chrystusem wywodzi się jedność między chrześcijanami, wszyscy oni są bowiem pędami jednej winorośli, czyli samego Chrystusa» (ChL 8). Sztuka jedności nie polega na tym tylko, że ludzie dążą do gromadzenia się w społeczność będącą prostą sumą osób. Ta jedność tworzy więzy wyznania wiary, sakramentów i komunii hierarchicznej⁴⁹.

Chrystus podczas swej ziemskiej działalności nazaczył swoich uczniów przykazaniem miłości: «Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak ja was umiowałem [...] Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali» (J 13, 34–35; por. J 15, 12; 1 J 3, 16; Rz 5, 6–8). Nowość tego przykazania wyraża się w tym, iż owa postawa miłości będzie odtąd wskazywać na Jezusa Chrystusa obecnego w sercach Jego uczniów, bowiem chodzi o miłość nie w wymiarze ludzkim, a w wymiarze Boskim, znak pokonanego lęku przed śmiercią i duchowego zjednoczenia z Miłością. Chrystus nakazuje miłować w taki sposób, jak On sam nas ukochał. Najwyższy zaś dowód swej miłości dał Jezus na Kalwarii, miłości do grzesznika, miłości ponad śmierć, miłości w wymiarze krzyża, która bierze na siebie ciężar i winę drugiego, usprawiedliwiając go i płacąc zań najwyższą cenę życia.

Przeżywać braterską komunię znaczy mieć «jednego ducha i jedno serce» (Dz 4, 32), tworząc wspólnotę pod każdym względem: ludzkim, duchowym i materialnym» (RM 26; por. FC 18). Ostatecznym autorem «nowości» owego przykazania miłości i owej komunii braci w głębi postaw życiowych uczniów Chrystusa jest Duch Święty. Ten dar Ducha zwany *agápe* (1 Kor 12, 31–14, 1) lub *philadelphía* (Rz 12, 10) przemienia Kościoł w *adelphotés*, czyli «braci miłowanie»⁵⁰. W Kościele-Komunii mogą współistnieć różnorodne stany życia: kapłani, zakonnicy i świeccy, zaślubieni i stanu wolnego, żyjący w bractwach i wspólnotach. Stanowią oni przedmiot, jak i podmiot eklezjalnej *communio* (PDV 18; 43; ChL 55), która nigdy nie jest jednolitością i uniformizmem. Współistnieją na zasadzie różności i komplementarności, «co oznacza, że każdy z nich posiada własną oryginalność i неповtarzalną fizjonomię, a równocześnie każdy z nich jest powiązany z innymi i spełnia wobec innych rolę służebną. Ponadto w świetle nauczania soborowego na pierwszy plan wyłoniły się pewne znamiona kościelnej *communio* obejmujące teologię Kościołów lokalnych, kolegialność biskupów oraz jednoczącą rolę następcy św. Piotra.

Communio uczniów Chrystusa, potrzebuje znajdować swój wyraz *ad extra*, na zewnątrz, co też wiąże się z szeroko pojętą misją kościelną. Po krótko chodzi tu przede wszystkim o wysiłek ekumeniczny oraz jedność całej rodziny ludzkiej. Wysiłek w stronę poszukiwania jedności uczniów Chrystusa jest wielkim wyzwaniem

⁴⁹ Por. Sobór Watykański II, Konst. *Lumen Gentium*, 14; ChL 8.

⁵⁰ 1 P 2, 17; 5, 9. Gr. *adelfos* – brat. Może też *adelphotés* oznaczać „braterstwo”.

dla Kościołów, bowiem „skandal chrześcijaństwa podzielonego stanowi wielką przeszkodę ewangelizacji, antyświadectwo”⁵¹. Wreszcie rola i powołanie Kościoła w świecie wpisane zostaje w fakt, że Bóg pragnie jedności całego rozproszonego rodzaju ludzkiego. Chodzi o jedność, która pochodzi z komunii Boga i komunii Kościoła. Jest jej promieniowaniem. „Kościół zdaje sobie sprawę z tego, że komunია, którą otrzymał w darze, ma przeznaczenie powszechne. Czuje się dłużnikiem wobec całej ludzkości i każdego człowieka [...] Celem owej misji jest to, aby wszyscy ludzie poznali i przeżyli „nową” komunię”⁵². Przenikanie świata i środowisk ludzkich, nawet tych najodleglejszych względem widzialnego obszaru Kościoła, owym duchem komunii, która zawsze ma źródło w zbawiennym działaniu Trójcy Świętej, niektórzy nazywają procesem trynitaryzacji świata. Pozwala ona odnajdywać i doznawać znamion jedności już dziś pośród społeczeństw i kultur dotkniętych duchem antagonizmu i entropii wraz z pewnym ukierunkowaniem nadziei i sił na jej pełną realizację w przyszłości. I chociaż Kościół umieszczony w centrum świata podzielonego, dotkniętego nienawiścią i chorego na egoizm wydaje się raczej „wspólnotą kontrastu”, to jednak swym wewnętrznym kształtem, który w sobie inicjuje, pokazuje światu jego cel i przeznaczenie. Przewidziany w Bożym planie zbawienia udział Kościoła w tym uniwersalnym procesie pozwala nazywać Kościół „sakramentem powszechnej komunii miłości” (RP 25).

3. Kościół jako *missio*

Aby też nie rozumieć misji jako powinności wynikającej z samego poczucia obowiązku czy też jako jakiejś ekskluzywnej, dodatkowej działalności niektórych ludzi Kościoła, spełniających szlachetnie to, co wybiega „ponad” zwyczajną sferę czynności duszpasterskich, Papież, za nauczaniem Vaticanum II, wiąże misyjność z samą istotą Kościoła, jako najbardziej fundamentalnym sposobem jego „samorealizacji”. Stąd wniosek Jana Pawła II, że „tylko w tajemnicy Kościoła jako komunii można określić powołanie oraz misję (jego członków) w Kościele i świecie” (ChL 8). Bowiem „misja jest zakorzeniona w misterium komunii”⁵³. „Według eklezjologii podkreślającej aspekt komunijny, cały Kościół jest misyjny. W tej właśnie komunii tkwi fundament skuteczności misji” (RM 75). Owo „zakorzenienie” misji w komunii, jaką Kościół przeżywa w Bogu i pośród siebie, Papież zabawnie podsumowuje, iż: „komunia i misja podążają równym krokiem”⁵⁴.

Aby sprecyzować związek łączący komunię z misją w przypadku Kościoła, skorzystam z sugestii, jakie dostarcza teoria komunikacji⁵⁵. Tak jak wiara przeżywana

⁵¹ *Ecclesia in Asia*, 30.

⁵² ChL 32; por. US 36; *Ecclesia in Asia*, 18.

⁵³ *Ecclesia in Oceania*, 10.

⁵⁴ *Ecclesia in Asia*, 24; por. *Ecclesia in Asia*, 31; ChL 31.

⁵⁵ Por. A. MATTELART, M. MATTELART, *Teoria komunikacji. Krótkie wprowadzenie*, Warszawa-Kraków 2001; J. HABERMAS, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, Warszawa 1999; P. H. LINDSAY, D. A. NORMAN, *Procesy przetwarzania informacji u człowieka*, Warszawa 1984.

domaga się przekazywania, tak komunია potrzebuje komunikacji. Komunikacja, czyli przekaz doświadczenia wiary Kościoła jest nośnikiem komunii. Proces komunikacji w tym wypadku jest procesem na wskroś osobowym. *Communicatio* nie polega jedynie na przekazywaniu treści (*transmissio*), ale przede wszystkim na wzajemnym komunikowaniu się osób. Tak Bóg Trójjedyny urzeczywistnia swe życie wewnętrzne we wzajemnym komunikowaniu się Boskich Osób. W taki też sposób Bóg objawia swą naturę wobec świata – jako autokomunikację Siebie takim, jakim jest osobom ludzkim⁵⁶. Tak samo wreszcie, a nie inaczej, Kościół urzeczywistni własną istotę – w akcie autokomunikacji. Ten sposób oddziaływania Kościoła na zewnątrz, będący zarazem jego sposobem i sensem istnienia, „staje się znakiem dla świata i przyciągającą siłą, która prowadzi do wiary w Chrystusa⁵⁷. Stąd można powiedzieć, iż Kościół nie tylko wypełnia swą misję. Kościół sam staje się misją⁵⁸. Dowód obecności Zmartwychwstałego i przynaglające wezwanie do pójścia drogą poznania Jego mocy tkwi w „głupstwie przepowiadania” (1 Kor 1, 21) Dobrej Nowiny, prostym kerygmacie, i to bez „uwodzących przekonywaniem słów” (1 Kor 2, 4), jak też w normalnym sposobie życia wspólnot, będących znakiem: popatrzcie, jak oni się kochają!

Dziś w wielu środowiskach, zwłaszcza ogarniętych przez dobrobyt, głównym problemem staje się brak komunikacji i głód osoby. Sytość wytwarza nową potrzebę: osobowych kontaktów i więzi przeciwko nudzie, samotności i społecznemu bankructwu. W tym kontekście nabiera coraz większego znaczenia – z perspektywy współczesnego człowieka – możliwość odkrywania nowych dróg istnienia, które zawiera obficie komunijną formę życia, jaką ma w sobie Kościół. Ten historyczny i kolektywny podmiot Eklezji przekazuje to, czym sam żyje: słowo i sakrament⁵⁹. Słowo, którym się karmi i które przepowiada innym jest żywym, stwórczym słowem Boga, zaś sakrament jest sposobem zareagowania na nie i wstąpienia w obręb działania Tego, który mówi – Osoby Słowa, Jezusa Chrystusa, tu i teraz. Właśnie Słowo i sakrament stanowią ten prosty, empiryczny środek komunikacyjny Kościoła, który, w myśl tego, co głosi Jan Paweł II, owocuje komunią. Każdy eklezjalny akt komunikacji przy pomocy Słowa Bożego i sakramentów ma moc odtworzenia, w nowych warunkach historycznych i osobowych, tego, co jest wiekuistym wydarzeniem komu-

⁵⁶ Tym pojęciem posługuje się w odniesieniu do Bożego Objawienia Sobór Watykański II, np. w Konstytucji *Dei Verbum*, 6.

⁵⁷ ChL 31; ChL 64: „Już sama w sobie komunია jest pierwszym wielkim znakiem obecności Chrystusa Zbawiciela w świecie. Równocześnie pobudza do bezpośredniej działalności apostołskiej i misyjnej Kościoła i jej sprzyja”; *Ut unum sint*, 5: „Kościół nie jest rzeczywistością zamkniętą w sobie, ale ciągle otwartą na rozwój misyjny i ekumeniczny, ponieważ jest posłany do świata, aby głosić misterium komunii, które go konstytuuje, świadczyć o nim, aktualizować je i szerzyć: by gromadzić wszystkich i wszystko w Chrystusie, by być dla wszystkich „nierozłącznym sakramentem jedności”; por. też Kongregacja Nauki Wiary, *Communio notio*, 4.

⁵⁸ ChL 31: „W ten sposób owa komunია otwiera się na dzieło misyjne, więcej, sama staje się misją”.

⁵⁹ TMA 31: „zgodnie ze strukturą wiary chrześcijańskiej, na którą składa się słowo i sakrament [...] Ważne wydaje się połączenie elementu pamiętki i celebracji, tak by nie ograniczały się one do pojęciowego tylko wspomnienia historycznego faktu, ale uobecniały jego zbawczą wartość poprzez sakramentalne urzeczywistnienie”.

nii Ojca i Syna i Ducha Świętego. To wiekuiste wydarzenie Boga uobecnia się w gronie uczestników kościelnej *communicatio*, ożywiając dynamikę komunii przeżywaną tu i teraz. To, co w sakramencie Kościół otrzymuje, w słowie przepowiadania przekazuje dalej. To, co słowo głoszone zwiastuje, sakrament potwierdza i «wciela» w życie. W ten sposób Kościół jako *missio* wciąż «wkopuje się» w ludzkie sprawy i biografie, w poszukiwaniu nowych terytoriów dla zaszczepiania daru życia płynącego z wiecznie trwałej Paschy swego Zbawiciela.

Kościół jest powołany do pewnego posługiwania światu, jak *sól*, której rola (istota) polega na rozpuszczaniu się w pokarmie, by nadać mu odpowiedni smak, a także jak *światło*, które potrzebne jest do rozproszenia ciemności i umożliwienia właściwej orientacji, a często wręcz do podtrzymania przy życiu⁶⁰. Jest także „zaczynem w cieście świata”⁶¹. Warto przy tej okazji powołać się na stwierdzenie Jana Pawła II, że „Kościół ma misję głoszenia i trwania w świecie jako jego sakrament” (RP 11). O ile głoszenie Ewangelii nikogo nie dziwi w odniesieniu do misjonarzy chrześcijańskich, o tyle cenne jest zwrócenie uwagi na misyjny charakter samego bycia, trwania, egzystowania w świecie Kościoła. I to jako sakramentu zbawienia.

Kościół jako misja spełnia się poprzez słowo i sakrament: słowo głoszone i sakrament urzeczywistniający to, co niesie słowo, dwa bieguny komunikacji Boskiej komunii wśród ludzi w ramach ich historii. Wprowadzenie więc pojęcia „sakrament” do eklezjologii akcentuje i docenia ów drugi wymiar misji Kościoła, to mianowicie, że „jest sakramentem przez samo swoje istnienie jako wspólnota, która poświadcza i reprezentuje w świecie dzieło Chrystusa” (RP 11; por. RH 20). Im bardziej zaangażowany w dzieło misyjne, tym mocniej ujawnia swą sakramentalność. Jest sakramentalny, ponieważ jest misyjny; jest misyjny, ponieważ jest sakramentalny. O sakramentalności Kościoła można mówić tylko i wyłącznie ze względu na jego relację z Chrystusem. Określając się „sakramentem zbawienia” Kościół nie stawia siebie za wzór do naśladowania, lecz cały wskazuje na Pana Jezusa. Nie proklamuje „chodźcie do nas”, ale „chodźmy za Nim!”. Ostatecznym słowem Kościoła nie jest „ja”, lecz wyłącznie uwielbienie Ojca i Syna w Duchu Świętym.

Jan Paweł II w taki właśnie sposób rozumie soborową autodefinicję Kościoła jako sakramentu, czyli bycia w funkcji intymnej jedności człowieka z Bogiem. „Sakramentalny horyzont Objawienia”⁶² ujawnia się w Kościele jako bycie relacyjnym, tak jak znak ma charakter relacyjny: oznacza, ukrywa i wskazuje na odpowiadającą mu prawdę. A właśnie Kościół jako „znak i narzędzie”⁶³ przejawia swój sakramentalny charakter w tym, że „ukazuje i zarazem realizuje tajemnicę miłości Boga do człowie-

⁶⁰ RM 9: „Ów mesjaniczny lud – mówi Sobór – [...] używany jest również przez Chrystusa za narzędzie zbawienia wszystkich i posłany do całego świata, jako światłość świata i sól ziemi”; por. Sobór Watykański II, Konst. *Lumen Gentium*, 13.

⁶¹ *Ecclesia in Asia*, 29; por. Mt 13, 33.

⁶² FR 13: „Sakramentalny horyzont Objawienia [...], w którym nierozzerwalna jedność między rzeczywistością a jej znaczeniem pozwala uzmysłowić sobie głębię tajemnicy [...] W znakach tych jest ukryta prawda”.

⁶³ PDV 35; por. Sobór Watykański II, Konst. *Lumen Gentium*, 1.

ka”⁶⁴. Dzięki niemu i niejako w jego ramach ujawnia się obecność i działanie Jezusa Chrystusa w nas i pośród nas. Staje się przez to „miejscem, w którym można Go rzeczywiście spotkać”⁶⁵.

Jan Paweł II posługuje się w swej eklezjologii definicją sakramentu jako „pamiętki, uobecnienia i prorocstwa zbawczego dzieła Boga” (FC 13; por. FC 66). Nawiązuje tym samym do hebrajskiego, biblijnego określenia „*zikkaron*”⁶⁶ (hebr.: *zkr*, *zeker* – pamiętka, warte zapamiętania; *azakara* – przypomnienie, przywołanie), będącego wspomnieniem uobecniającym się, dokonującym się „dziś”. *Zikkaron* to nieustanne wstępowanie Boga w historię, z pokolenia na pokolenie. W uobecnianym wydarzeniu zbawczym następuje przekaz skuteczności zbawczej aż do jego spełnienia finalnego w eschaton, kresie czasów. Ustawia to życie ludzkie w dynamice pomiędzy „już wypełnione” a „jeszcze nie spełnione”. W tym sensie Jan Paweł II nazywa Kościół Chrystusowy „żywą pamiętką Jego nieustannej obecności i działania pośród nas i w nas” (PDV 12; por. PDV 65). W efekcie tego Kościół „stale daje życie” (DV 63, 64), jest „sakramentem, który uzdrawia”⁶⁷.

Powinnością Kościoła jest wychodzenie ku wszelkim wyzwaniom domagającym się pokoju i zgody, ratunku i uzdrowienia. „Ze względu na misję, jaką otrzymał, zatacza kręgi, by spotkać narody świata, świadom, że jest „małą trzódką” wewnątrz rozległego tłumu ludzkości, lecz także że jest zaczynem w cieście świata”⁶⁸. Jego sakramentalność weryfikowana jest poprzez jakość świadectwa, które składa przed światem słowem i postępowaniem, to jest poprzez oczywistość swego *imitatio Christi*. Tam, gdzie grzech wewnątrz Kościoła przysłania przejrzystość łaski, łaska zanika, skuteczność znaku jest żadna i sakrament zostaje spustoszony.

THE CHURCH AS MYSTERIUM, COMMUNIO AND MISSIO

Summary

The Second Vatican Council came to be referred to as “the ecclesiological Council”, as it proved to have been instrumental in re-awakening the self-understanding of the Church and in stimulating systematic reflections on the nature of the Church. One of the most important fruits of the Council was the dogmatic constitution *Lumen gentium* – a great chapter in the history of the teachings on the Church. Today, after 40 years from its publication *Lumen gentium* is still perceived as a “providential event” and its influence on the development of the Catholic ecclesiology is clearly visible. The question: “What can You say about Yourself?”, addressed to the

⁶⁴ RM 20; por. Sobór Watykański II, Konst. *Gaudium et Spes*, 45.

⁶⁵ RM 47; *Ecclesia in Asia*, 24; PDV 65.

⁶⁶ Por. B. NADOLSKI, *Pochwała święta*, Poznań 1997, 21–25; S. MAGGIONI, "Festa", w: *Dizionario di liturgia*, Roma 1984, 570.

⁶⁷ *Ecclesia in Oceania*, 12.

⁶⁸ EA 29; por. Łk 12, 32.

Church by theologians in the middle of the 20th century brought about the formulation of a new ecclesiological synthesis. This synthesis was no longer focused on any specific aspect or analogy but it presented a global view on the essence of the Church. In order to properly interpret the essence one has to concentrate on the following triad: mystery-communion-mission.

The immemorial mystery of the Holy Trinity has assumed a visible form within the reality of the Church. As a result, the Church constitutes a mystery, i.e. a reality which is half-visible, half-transcendental. It is within this reality that God expresses His love for His creation (ontological element). The Holy Trinity – the *communio personarum* of God – shapes the Church into the communion of local Churches and of individual persons in the bosom of the Church of Christ, which enables Christians to reveal the truth about living Christ within their hearts through love and unity (relational element). Communion is the source of energy for the Church in Her mission of redemption. Missionary activity is the final way through which the very nature (or personality) of the Church can fully manifest itself. The Church can be said to possess Her own personality only if She is ready to go out to preach the Gospel to others and reveal Her internal dynamism through acts leading to eternal life. It was precisely this vision of the Church that marked the great pontificate of the late John Paul II.