

ks. Marek Jagodziński

Kościół komunii

110

Publikacja dofinansowana z programu
„Regionalna Inicjatywa Doskonałości” w latach 2019-2022,
nr projektu 028/RID/2018/19, kwota finansowania 11 742 500,00 zł

© Wydawnictwo WAM, 2022

© Ks. Marek Jagodziński, 2022

Konsultacja naukowa: ks. prof. dr hab. Robert Woźniak

Recenzent: ks. prof. dr hab. Marek Skierkowski

Koordinacja: Martyna Tondera-Łepkowska

Redakcja: Monika Łojewska-Ciępka

Korekta: Martyna Tondera-Łepkowska

Projekt okładki i stron tytułowych: Michał Siciński

Indeks: Marek Jagodziński

Skład: Edycja

ISBN 978-83-277-2995-8

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA

tel. 12 62 93 260

www.wydawnictwowam.pl

Druk i oprawa: K&K • Kraków

Spis treści

Wstęp	13
1. Kluczowe pojęcia eklezjologii komunijnej	19
2. Kościół według II Soboru Watykańskiego	27
2.1. Kontekst historyczny rozwoju soborowych idei eklezjologicznych	28
2.2. Kościół jako ciało Chrystusa	32
2.3. Kościół jako misterium – sakrament	32
2.4. Kościół jako lud Boży	35
2.5. Hermeneutyka nauczania II Soboru Watykańskiego	36
2.6. Kościół jako komunია	38
3. Status i rozwój eklezjologii komunijnej	41
3.1. Początki eklezjologii komunii	43
3.2. Recepcja eklezjologii komunii	45
4. Współpraca eklezjologii z socjologią	51
4.1. Możliwość interdyscyplinarności w eklezjologii	62
4.2. Konieczność uwzględniania badań socjologicznych w eklezjologii	64
4.3. Metoda recepcji pośredniczącej	70
5. Podstawy wizji komunijnego Kościoła	75
5.1. Trynitarne podstawy komunijnej wizji Kościoła	77
5.2. Teologiczna analiza współczesności Kościoła	79
5.3. Zadania eklezjologii współczesnej	83

6.	Kościół zjednoczony przez Ducha Świętego	87
6.1.	Duch Święty jako „przestrzeń” wiary	88
6.2.	Duch Święty jako Komunia w Bogu	90
6.3.	Duch Święty jako zasada komunii Kościoła	91
6.4.	Duch Święty jako dar ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana	95
6.5.	Duch Święty jako podstawa „równoczesnej pierwotności”	96
6.6.	Duch Święty a instytucjonalna – „konkretna” wolność wiary	98
6.6.1.	Instytucjonalność Kościoła znakiem „utożsamiającej” mocy Ducha Świętego	99
6.6.2.	Instytucjonalność Kościoła znakiem integrującej mocy Ducha Świętego	103
6.6.3.	Instytucjonalność Kościoła znakiem wyzwalającej mocy Ducha Świętego	107
7.	Kościół ukształtowany na wzór Syna – Jezusa Chrystusa	111
7.1.	Granice utożsamiania Kościoła z Chrystusem	112
7.2.	Kościół jako sakrament zbawienia	113
7.3.	Eklezjalna opcja na rzecz ubogich i zbawczego pośrednictwa	115
7.4.	Świętość <i>communio sanctorum</i>	116
8.	Kościół powołany do królestwa Ojca	119
9.	Komunia Kościoła w wymiarze hierarchicznym i kolegialnym	123
9.1.	Komunia hierarchiczna	127
9.1.1.	Komunijna relacja między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi	127
9.1.2.	Komunijny wymiar prymatu w kontekście kolegialności biskupiej	129
9.2.	Napięcie między kapłaństwem wspólnym a hierarchicznym	132
9.2.1.	Miejsce hierarchii w komunii Kościoła	135
9.2.2.	Miejsce świeckich w komunii Kościoła	136
9.2.3.	Komunia wiernych	137

Spis treści

10.	Sakramenty w strukturze komunii eklezjalnej	147
10.1.	Sakramentologia personalistyczna i komunikacyjna	148
10.2.	Komunijne ujęcie sakramentów	151
11.	Komunijna posługa urzędu święceń	153
11.1.	Konkretne kształty komunijnej posługi kapłańskiej	155
11.1.1.	Osobowe kształty posługi prezbiterów	156
11.1.2.	Społeczno-kulturowe uwarunkowania posługi prezbitera	157
11.1.3.	Podstawowe zadania duszpasterskie prezbitera	161
11.2.	Struktury komunijnej duchowości kapłańskiej	168
11.2.1.	Istotne elementy komunijnej duchowości kapłańskiej	169
11.2.2.	Rady ewangeliczne a komunijna duchowość kapłańska	172
11.2.3.	Zagrożenia komunijnej duchowości kapłańskiej	173
11.3.	Komunijny styl życia prezbiterów	175
11.4.	Komunijna posługa biskupów	176
11.5.	Komunijna posługa diakonów	177
12.	Kościół w świetle modelu działania komunikacyjnego	179
12.1.	Eklezjalne uwarunkowania działania	181
12.2.	Komunikacyjny ideał Kościoła	185
12.3.	Struktura komunikacyjnej wiary	187
12.4.	Dialogiczny charakter Kościoła	190
12.4.1.	Kościół jako uprzednia podstawa wiary	190
12.4.2.	Wiara budująca Kościół	191
13.	Komunikacyjno-komunijne wyzwanie wobec Kościoła	193
13.1.	Przemiany społeczno-kulturowe	194
13.1.1.	Nowoczesność i ponowoczesność	194
13.1.2.	Rozpad „środowiska konfesyjnego”	196
13.1.3.	Indywidualizacja wobec instytucjonalizacji	202
13.1.4.	Demokracja	205
13.2.	Społeczno-filozoficzne elementy kulturowe	219
13.2.1.	Instytucja w przestrzeni międzypodmiotowości	219
13.2.2.	Instytucja a „konkretna wolność”	223
13.2.3.	Instytucja a charyzmat	226
13.2.4.	Teoria komunikacyjnego działania i dialogika transcendentalna	228
13.3.	Rozwój komunikacyjnego środowiska społecznego Kościoła	233

13.3.1.	Kulturowe wyzwanie wobec Kościoła	235
13.3.2.	Wspólnota przeznaczenia kultury i wiary	242
13.4.	Zarysy przyszłościowego kształtu wiary	245
13.4.1.	Miejsca autentycznego doświadczenia wiary	247
13.4.2.	Eklezjalna solidarność z potrzebującymi	250
13.4.3.	Potencjał profetyczno-krytyczny Kościoła	252
13.4.4.	Otwartość i wielość dróg Kościoła	255
13.5.	Wymagania stawiane przez przyszłość Kościoła	261
14.	Komunijno-komunikacyjna dynamika Kościoła	265
14.1.	Konflikty wewnętrzkościelne	266
14.1.1.	Relacja między Kościołami partykularnymi a Rzymem	269
14.1.2.	Kościół biedny a bogaty	271
14.1.3.	Kobiety w Kościele	273
14.2.	Wzrost wspólnotowości w Kościele	275
14.2.1.	Nowe formy wspólnot eklezjalnych	275
14.2.2.	Eklezjalna opcja na rzecz ubogich	277
14.2.3.	Inkulturowanie wiary	279
14.2.4.	Dialogiczna postawa Urzędu Nauczycielskiego Kościoła	281
15.	Komunia Kościoła w historii	285
15.1.	Patrystyczne <i>communio ecclesiarum</i>	286
15.2.	Eklezjologiczne zawężenia świadomości <i>communio</i>	290
15.3.	Powtórne odkrycie komunijnego wymiaru Kościoła	291
16.	Komunia eklezjalna w wymiarze ekumenicznym	295
16.1.	Katolickie spojrzenie na ekumeniczne perspektywy eklezjologii komunijnej	300
16.2.	Perspektywy eklezjologii komunijnej w kontekście dialogów ekumenicznych	302
16.3.	Komunijny model zjednoczenia chrześcijan	307
16.4.	Eklezjalne struktury komunii życia i dialogu	309
	Zakończenie	313
	Summary	315
	Wykaz skrótów	317
	Bibliografia	319
	Indeks osób	349

Wstęp

Eklezjologia komunijna może stać się wielką pomocą w kształtowaniu i porządkowaniu teologicznej świadomości Kościoła. Chodzi o autentyczne umiłowanie tajemnicy Kościoła i wynikającą z tego rzetelną znajomość związanej z nim problematyki, o niewyczerpane bogactwo wiary żarliwej i fascynującej, o rzetelną, pogłębioną i autentycznie zaangażowaną refleksję nad Kościołem, która stałaby się bogatym źródłem inspiracji teologicznej i pastoralnej¹. Komunijna wizja eklezjologii przedstawia relatywnie nowy, systematycznie przemyślany i zwarty sposób ujęcia Kościoła, który może przyczynić się do przyjęcia przez wszystkich całej i nieuszczerplonej nauki chrześcijańskiej. Koniecznie trzeba więc z całym żarem serca i spokojem sumienia dokładnie ją sprawdzić i zinterpretować.

Samo wezwanie do interpretacji jest istotą chrześcijańskiego powołania, a interpretacja stanowi sposób odpowiedzi na zaproszenie od Boga do wejścia w komuniję z Nim². Nauka chrześcijańska musi więc zostać poznana w pełni i dogłębnie, aby mogła przeniknąć i rozpalic serca. Ta pewna i trwała nauka, którą trzeba przyjąć posłusznie z wiarą, musi być tak badana i tak wykładana, jak tego wymagają nasze czasy³. Diagnozy i teologiczne wizje teologii komunijnej sprawdzają się, narasta rozumienie i potrzeba budowania Kościoła jako komunii. Potwierdza to słuszność i potrzebę rozwijania takiego kierunku

-
- 1 Por. I. BOKWA (rec.), *Teologiczna fenomenologia Kościoła*, „Przegląd Powszechny” 1994, t. 878, nr 10, s. 79–87. Recenzja dotyczyła książki MEDARDA KEHLA, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg ³1994.
 - 2 Por. A. WIERCIŃSKI, *Hermeneutyka dogmatu. Myślenie od samego początku (ἀρχή) i myślenie początku*, [w:] *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, red. R.J. WOŹNIAK, Kraków 2021, s. 196.
 - 3 Por. M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, s. 13.

teologicznego myślenia o Kościele⁴. Bardzo istotny jest w nim wkład myśli Waltera Kaspera, a oficjalnym potwierdzeniem może być także inauguracja w Rzymie Synodu Biskupów pod hasłem „Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo i misja” oraz otwarcie go we wszystkich diecezjach na świecie.

Taki rodzaj eklezjologii komunijnej stał mi się szczególnie bliiski, toteż starałem się pisać na te tematy i rozwijać takie podejście w ramach uprawianej przeze mnie teologii komunikacji i komunii⁵. Jest to zadanie niezwykle pilne tak na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej⁶.

Punktem wyjścia w prezentowanej pracy będzie dokonanie uściśleń terminologicznych, przede wszystkim dotyczących samego pojęcia komunii i jego kontekstu charakterystycznego dla teologii komunijnej. Tło rozwoju eklezjologii komunijnej stanowi nauczanie II Soboru Watykańskiego o Kościele, toteż konieczne będzie ukazanie najpierw kontekstu historycznego rozwoju soborowych idei eklezjologicznych – Kościoła jako ciała Chrystusa, misterium (sakramentu), ludu Bożego i komunii – oraz wspomnienie o właściwej hermeneutyce nauczania soborowego. Następnie omówiony zostanie status i poziom rozwoju eklezjologii komunijnej oraz jej recepcji. Kluczowe zagadnienie dla badań współczesnej eklezjologii komunikacyjnej stanowi kwestia współpracy eklezjologii z socjologią, a więc najpierw przedstawiona

4 Zob. M. JAGODZIŃSKI, *Elemente der Communio-Ekklesiologie in der Enzyklika „Ekklesia de Eucharistia” von Papst Johannes Paul II, „Studia Diecezji Radomskiej”* 2009, nr 9, s. 51–60.

5 Zob. M. JAGODZIŃSKI: *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom–Sandomierz 2002; *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne*, Warszawa 2008; *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, Kraków 2009; *Eklezjalne kształty komunii*, Theologia Radomiensis, t. 1, Radom 2012; *Węzłowe zagadnienia chrystologii komunijnej*, Theologia Radomiensis, t. 8, Radom 2013; *Antropologia komunijna*, Theologia w Dialogu, t. 16, Lublin 2015; *Trynitarno-komunijna teologia stworzenia*, Lublin 2016; *Zarys mariologii komunijnej*, Theologia w Dialogu, t. 19, Lublin 2019; *Eschatologia w perspektywie komunii*, Theologia w Dialogu, t. 20, Lublin 2020; *Trynitologia komunijna*, Theologia w Dialogu, t. 21, Lublin 2021.

6 Por. B. NITSCHKE, *Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der kommunialen Struktur von Kirche. Desiderat eines Forschungsprogrammes zur Communio-Ekklesiologie*, [w:] *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Hrsg. F.-X. BEA, B.J. HIBERATH, Quaestiones Disputatae, Bd. 176, Freiburg–Basel–Wien 1999, s. 81–114; M. JAGODZIŃSKI: *Sakramenty w służbie communio*, s. 153; *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, s. 137 i n.

zostanie kwestia możliwości podejścia interdyscyplinarnego w eklezjologii, następnie konieczność uwzględnienia w niej wyników badań socjologicznych, wreszcie propozycja zastosowania metody recepcji pośredniczącej. Po tych wstępnych zagadnieniach konieczne będzie omówienie podstaw prezentowanej wizji komunijnego Kościoła, a więc fundamentu trynitarnego, teologicznej analizy współczesności Kościoła i zadań eklezjologii współczesnej.

Fundamentem komunii Kościoła jest Komunia Trójcy Świętej. Kościół jest zjednoczony przez Ducha Świętego – On jest w nim „przestrzenią” wiary, Komunią w Bogu, zasadą komunii eklezjalnej jako Dar ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana, podstawą „równoczesnej pierwotności” jedności i wielości, a jednocześnie posługującym się instytucją Kościoła w tworzeniu „konkretnej” wolności wiary. Instytucjonalność Kościoła jest znakiem utożsamiającej, integrującej i wyzwalającej mocy Ducha Świętego. Kościół jest ukształtowany na wzór Syna Bożego – Jezusa Chrystusa, ale istnieją granice utożsamiania go z Chrystusem. Kościół stanowi sakrament zbawienia wszystkich i dlatego konstytutywna jest w nim opcja na rzecz ubogich i zbawczego pośrednictwa oraz oparta na Chrystusie świętość *communio sanctorum*. Klamrą spinającą trynitarnie podstawy Kościoła jest w końcu powołanie go do pełni komunii w królestwie Ojca.

Komunia Kościoła istnieje w wymiarze hierarchicznym i kolegialnym. Dlatego jako pierwsza zostanie ukazana komunია hierarchiczna – najpierw komunijna relacja między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi, a następnie komunijny wymiar prymatu w kontekście kolegialności biskupiej. W ramach napięcia między kapłaństwem wspólnym a hierarchicznym konieczne będzie omówienie miejsca hierarchii i świeckich w komunii Kościoła oraz zagadnienie powszechnej komunii wiernych. Wszystkie te wymiary stanowią podstawę i formułę synodalnego pojmowania Kościoła komunijnego.

W strukturze komunii eklezjalnej mają swoje miejsce sakramenty. Współczesna sakramentologia personalistyczna i komunikacyjna owocuje również komunijnym ujęciem konkretnych sakramentów. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje sakrament święceń. W świetle toczącej się intensywnie debaty na temat tego sakramentu na szczególne omówienie zasługuje komunijna posługa święceń. Dlatego przedstawione zostaną konkretne kształty komunijnej posługi prezbitera – jej wymiary osobowe, uwarunkowania społeczno-kulturowe i podstawowe zadania duszpasterskie. Następnie ukazane zostaną struktury komunijnej duchowości kapłańskiej – jej elementy istotne wraz

z odniesieniem do zagadnienia tzw. rad ewangelicznych oraz jej zagrożenia. W końcowej fazie tego fragmentu omówiony zostanie komunijny styl posługi prezbiterów, biskupów i diakonów.

Oryginalnym wkładem komunikacyjno-komunijnej eklezjologii Medarda Kehla jest zastosowanie w analizie teologicznej modelu działania komunikacyjnego. Przy jego użyciu ukazać można eklezjalne uwarunkowania działania, komunikacyjny ideał Kościoła, strukturę komunikacyjnej wiary i dialogiczny charakter Kościoła – jest on uprzednio daną podstawą wiary, a jednocześnie buduje go wiara chrześcijan. Analiza komunikacyjna pozwala także na dostrzeżenie komunikacyjno-komunijnych wyzwań stojących przed Kościołem. Tworzą ją przede wszystkim przemiany społeczno-kulturowe, a wśród nich zjawiska nowoczesności i ponowoczesności, rozpadu tzw. środowiska konfesyjnego, postawy jednostek wobec instytucji i zjawisko demokracji. Dostrzec też należy wpływ kulturowych elementów społeczno-filozoficznych. Chodzi tu przede wszystkim o współczesną refleksję na temat usytuowania się instytucji w przestrzeni międzypodmiotowej, bardzo ciekawą koncepcję instytucjonalnego „ukonkretnienia wolności”, współistnienie w Kościele wymiaru instytucjonalnego i charyzmatycznego oraz wkład teorii komunikacyjnego działania i dialogiki transcendentalnej. Przeprowadzone analizy pozwalają na przedstawienie perspektyw rozwoju komunikacyjnego środowiska społecznego Kościoła. Zarysowują się one w napięciu między kulturowym wyzwaniem wobec Kościoła a wspólnotą przeznaczenia kultury i wiary. W tym napięciu dostrzec też można zarysy przyszłościowego kształtu wiary – konieczność tworzenia miejsc autentycznego doświadczenia wiary, eklezjalnej solidarności z potrzebującymi, a także potencjał profetyczno-krytyczny Kościoła oraz otwartość i wielość jego dróg. Przedstawienie wymienionych zarysów pomaga też w uświadomieniu sobie wymagań stawianych przez przyszłość Kościoła.

Kolejnym elementem pracy będzie przedstawienie komunijno-komunikacyjnej dynamiki Kościoła. Realizuje się ona najpierw w ramach konfliktów wewnątrzkościelnych, pośród których dostrzec trzeba kwestie relacji między Kościołami partykularnymi a Rzymem, między Kościołami biednymi a bogatymi oraz spory o miejsce kobiet w Kościele. Dostrzeżenia i omówienia wymaga także narastanie wspólnotowości w Kościele, co wyraża się w istnieniu i działaniu nowych form wspólnot eklezjalnych, zaawansowaniu procesu inkulturacji wiary oraz dialogicznej postawie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Całości obrazu eklezjologii posłuży także ukazanie rzeczywistości komunii Kościoła w przeglądzie historycznym, zaczynając od patrystycznego pojmowania *communio ecclesiarum*, poprzez eklezjologiczne zawężenia świadomości *communio*, aż do powtórnego odkrycia komunijnego wymiaru Kościoła. Dopelnieniem będzie zarysowanie sytuacji komunii eklezjalnej w wymiarze ekumenicznym. Elementami tego przeglądu będzie najpierw omówienie katolickiego spojrzenia na ekumeniczne perspektywy eklezjologii komunijnej, a następnie ukazanie jej perspektyw w kontekście dialogów ekumenicznych, wyeksponowanie komunijnego modelu zjednoczenia chrześcijan oraz zwrócenie uwagi na eklezjalne struktury komunii ich życia i dialogu.

Kluczowe pojęcia eklezjologii komunijnej

Motyw *communio* należy – w swej nowotestamentowej pełni znaczenia – do najbardziej centralnych idei chrześcijaństwa. Powstała ona w celu ukazania pewnego sposobu bycia w Kościele, życia w nim, a z czasem nabrała znaczenia bardziej relacyjnego, wskazując na całość relacji między chrześcijanami a Kościołem i na rezultat tych relacji. Wartość semantyczna tego terminu nie zawsze jest jasna i jednolita. Z jednej strony pojęcie komunii odczytywane jest jako synonim wspólnoty w aspekcie zewnętrznym, z drugiej jest ona jednak bardzo duchowa. „Zalety tego paradygmatu wydają się tkwić właśnie tam, gdzie znajdują się jego ograniczenia: słowo bogate znaczeniowo na granicy niejednoznaczności”¹. Jest on istotny dla rozumienia samego misterium zbawienia i jego urzeczywistniania. Idea komunii odnosi się do trynitarnego Boga i relacji ludzi do Boga, a także do kształtowania relacji międzyludzkich; dotyka osobowych wymiarów doświadczenia religijnego i sięga ku instytucjonalnym strukturom społeczeństwa². Jako idea teologiczna, antropologiczna, socjologiczna i eklezjologiczna, zawiera w sobie potencjał reformatorski i wywrotowy. Odwoływanie się do biblijnej i starożytnej idei kościelnej *communio* stawało się niejednokrotnie źródłem poruszeń i inspiracji. Tak było także w przypadku II Soboru Watykańskiego, według którego Kościół jako *communio* ma być ikoną trynitarnego *Communio* Ojca, Syna i Ducha Świętego. *Communio* musi być komunikacją, dialogiem, wzajemnym udziałem³, toteż myśl o komunii stała się punktem konstrukcyjnym odnowionego obrazu Kościoła⁴. Podstawowym

1 M. DE SALIS, *Kościół wcielony w historii. Elementy do ponownego odczytania Konstytucji dogmatycznej o Kościele Lumen gentium*, przeł. A. DROZD, Myśl Teologiczna, t. 104, Kraków 2021, s. 126.

2 Por. J. PAŁUCKI, *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007, s. 172–187.

3 Por. R. LACHNER, *Communio – eine Grundidee des christlichen Glaubens. Ein Beitrag zur Elementarisierung im Fach Dogmatik*, [w:] *Qualitätsmanagement in der Theologie. Chancen und Grenzen einer Elementarisierung im Lehramtsstudium*, Hrsg. R. LACHNER, E. SPIEGEL, Vechtaer Beiträge zur Theologie, Bd. 8, Kevelaer 2003, s. 245–247.

4 Por. M. SECKLER, *Die Communio-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos*, [w:] *In Eo qui confortat. Liber oblatus excellentissimo domino Eduardo Ozorowski archiepiscopo metropolitae Bialostocensi ordinationis episcopalis tricesimum anniversarium celebranti*, red. A. PRONIEWSKI, A.M. JAKONIUK, A. DĘBSKI, Białystok 2009, s. 209; M. JAGODZIŃSKI, *Eklezjalne kształty komunii*, s. 12–22.

Nie od razu jednak zauważono zasadnicze treści związane z pojęciem *communio*. Wyjątkiem stał się komentarz GÉRARDA PHILIPSA do *Lumen gentium*:

1. Kluczowe pojęcia eklezjologii komunijnej

zadaniem soboru było nawiązywanie pełniejszej komunikacji wewnątrz wspólnoty eklezjalnej i ze światem. Przypisuje mu się również autorstwo zwrotu od informacji ku komunikacji⁵, a używanie pojęcia *communio* na oznaczenie wspólnoty eklezjalno-trynitarniej zakłada istnienie komplementarnego pojęcia *communicatio*⁶. Wielu autorów uważa, że podstawowym modelem wewnętrznej struktury dokumentów soborowych jest triada *communio – communicatio – participatio*⁷.

Trynitarny Bóg jest w swej istocie wzajemnie skierowaną miłością Ojca i Syna we wspólnym Duchu tej miłości; jest czystym życiem w relacji, nieskończenie pełnym stawaniem się z relacji, wspólnotą, komunią Dającego (Ojca), Otrzymującego (Syna) i Jednoczącego (Ducha Świętego)⁸. Istotą Boga jest więc Komunikacja

L'Eglise et son mystère au II Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium, vol. 1, Paris 1967. Por. M. KOZAK, *Kościół jako communio według Gérarda Philipsa*, Credo, t. 1, Lublin 2003, s. 17–21. „Ponowne odkrycie kategorii *communio* wiąże się ściśle z powrotem do eklezjologii biblijnej i patrystycznej. [...] 2. Pewnym *locum theologicum* dla eklezjologii komunii może być wspólnotowy aspekt natury człowieka oraz różnorodne formy społeczności ludzkiej. [...] 3. Misterium Trójcy Świętej [...] jest [...] niezbywalnym fundamentem Kościoła-kununii. [...] 4. Otwarcie eklezjologii na pneumatologię [...] prowadzi do komunijnych ujęć misterium Kościoła. [...] 5. Eklezjologia komunii nie jest zamknięta na inne obrazy i kategorie opisujące rzeczywistość Kościoła. [...] 6. W budowaniu komunijnej eklezjologii wiele troski należy poświęcić zachowaniu harmonii, zrównoważeniu poszczególnych wymiarów” (M. KOZAK, *Communio w eklezjologii Gérarda Philipsa*, [w:] *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. CZAJA, M. MARCZEWSKI, Źródła i monografie TN KUL, t. 268, Lublin 2004, s. 347). W latach siedemdziesiątych XX wieku pojawiły się opracowania na temat zastosowania pojęcia *communio* w tekstach Vaticanum II: O. SAIER, „*Communio*” in *der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung*, Münchener Theologische Studien, Bd. 3, München 1973; H. ROSSI, *Die Kirche als personale Gemeinschaft. Der kommunitäre Charakter der Kirche nach den Dokumenten und Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Grenzfragen zwischen Theologie u. Philosophie, Bd. 25, Köln 1976.

5 Por. B. FRESACHER, *Kommunikation. Verheißungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs*, Freiburg–Basel–Wien 2006, s. 14.

6 Por. K. KIENZLER, „*Kommunikative Theologie*” nach dem Vaticanum II, „*Communicatio Socialis*” 1984, Vol. 17, Nr. 4, s. 277–288.

7 Por. K. HEMMERLE, *Kommunikation der Kirche – Kirche der Kommunikation*, „*Communicatio Socialis*” 1977, Nr. 10, s. 253–257; M. JAGODZIŃSKI: *Recepcja soborowego paradygmatu communio w teologii systematycznej*, [w:] *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. BIAŁKOWSKI, Toruń 2014, s. 661–663; *Systematic Communio Theology Today*, „*Roczniki Teologiczne*” 2017, t. 64, nr 7, s. 77 i n.

8 Por. P.J. CORDES, *Communio – Utopie oder Programm?*, *Quaestiones Disputatae*, Bd. 148, Freiburg–Basel–Wien 1993, s. 147–156.

miłości⁹ – Komunia. Ojciec jest źródłem Komunikacji-Komunii miłości, które tryska życiem; Syn jest Słowem, które stało się Ciałem; Duch Święty, jako uosobiona miłość Ojca i Syna, jest zarazem uosobioną Komunikacją miłości. Poza tym Duch Święty, jako wewnątrztrynitarna więź miłości, jest nakierowany w ekonomiczno-zbawczej inwersji na ludzi jako osobowe medium komunikacji-komunii miłości między ludźmi a Chrystusem – ku chwale Ojca¹⁰.

W człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boga zdolność osób do komunikacji prowadzi do powstania *koinonia*¹¹ – *communio*¹² o wymiarach ludzkich i boskich. Teologiczne pojęcie *communio* nie jest jednak łatwe do sprecyzowania¹³. W użyciu przedbiblijnym i pozabiblijnym oznaczało ono „udział” – w sensie posiadania udziału i zapewniania go – we wspólnocie. W Nowym Testamencie *communio* ma podstawy chrystologiczne, wyrasta z udziału w Chrystusie – w kontekście Eucharystii – jako udział „we Krwi Chrystusa” i „w Ciele

-
- 9 Por. M. SCHARER, B.J. HILBERATH, *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Mainz 2002, s. 76–85.
 - 10 Ukazuje to oparty na modelu komunikatywnego działania schemat trynitarny „struktury odniesień” zaproponowany przez Kehla, w którym Ojciec jest niemającym początku i nieprzekazywalnym „Skąd” nieskończenie ofiarującej się miłości, Syn – przychodzącym od Ojca i udzielającym się przez Niego „Dokąd” nieskończenie odbieranej miłości, a Duch Święty – jednoczącym, pośredniczącym między Ojcem i Synem i pośredniczonym przez Niego „W czym” tej nieskończonej miłości. Miłość zaś sama jest w ostateczności „Czym” – treścią odniesień między Ojcem, Synem i Duchem Świętym – i jest tożsama z istotą Boga (por. *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, [w:] M. KEHL, N. GLATZEL, N. METTE, *Kirche als Institution*, Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen, Fernstudium Katholische Religionspädagogik, Studienbrief II/1, Tübingen 1984, s. 121). Por. W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 382 i n.; H.O. MEUFFELS, *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg–Basel–Wien 1995, s. 36; M. JAGODZIŃSKI: *Chrystologia komunijna*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2008, t. 46, nr 1, s. 67 i n.; *Recepcja soborowego paradygmatu communio w teologii systematycznej*, s. 663.
 - 11 Por. G. O’COLLINS, *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, przeł. J. POCIEJ, Kraków 2009, s. 180–182.
 - 12 Por. G. GRESHAKE, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, przeł. J. TYRAWA, Wrocław 2009, s. 156 i n.
 - 13 Zob. U. KUHNKE, *Koinonia. Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde*, Themen und Thesen der Theologie, Düsseldorf 1992, s. 111–193; J. HAINZ, *Koinonia*, I: *Biblisches-theologisch*, LThK³, Bd. 6, k. 171 i n.; B. BIELA, *Koinonia*, EK, t. 9, kol. 302; J. KUDASIEWICZ, *Koinōnia w Nowym Testamencie*, [w:] *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. CZAJA, M. MARCZEWSKI, s. 55–77; M. JAGODZIŃSKI, *Teologiczne znaczenie pojęcia koinonia*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 2011, R. 11, t. 43, nr 3, s. 30–35.

1. Kluczowe pojęcia eklezjologii komunijnej

Chrystusa” (por. 1 Kor 10,16), a to oznacza, że dochodzi się do niego przez wspólnotę chrześcijan. Święty Paweł mówi też o wspólnocie w Duchu Świętym – w sensie udziału w Nim (por. 2 Kor 13,13) jako dawaniu udziału w darach duchowych i w dobrach materialnych¹⁴. *Koinonia* jest rzeczywistością żywą dzięki wspólnocie wiernych, w której wszyscy członkowie mają taki sam udział¹⁵. W łacińskich przekładach Nowego Testamentu znaczenie *koinonia* oddawane było za pomocą *communio* i *communicatio*. Pierwszym i najbardziej bezpośrednim znaczeniem *communio* jest wspólnota, przy czym zaznaczają się dwie konotacje metaforyczne: *communio* wskazuje na korzeń „-mun-”, oznaczający coś w rodzaju obwałowania gromadzącego ludzi we wspólnej przestrzeni życia i łączącego ich we wzajemnym nakierowaniu na siebie. Korzeń ten jednak odnaleźć można także w słowie *munus* („zadanie”, „posługa”, także „dar” i „podarunek”), oznaczającym zobowiązanie do wzajemnej służby w oparciu o otrzymany dar, który trzeba dalej przekazywać. Za obydwoma tymi konotacjami stoi więc pojęcie *communio* jako rzeczywistości pośredniczącej, nie powstającej wtórnie, w wyniku dołączania jednostek, lecz istniejącej od początku wraz z nimi¹⁶.

14 Por. R. LACHNER, *Communio – eine Grundidee des christlichen Glaubens...*, s. 233 i n.

15 Por. J. WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg–Basel–Wien 1994, s. 345; M. JAGODZIŃSKI, *Chrystologia komunijna*, s. 68 i n.

16 Por. G. GRESHAKE, *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, [w:] *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio. Festschrift der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. für Erzbischof Dr. Oskar Saier*, Hrsg. G. BIERMER, B. CASPER, J. MÜLLER, Freiburg–Basel–Wien 1992, s. 90–121; R. LACHNER, *Communio – eine Grundidee des christlichen Glaubens. Ein Beitrag zur Elementarisierung im Fach Dogmatik*, s. 234 i n.; M. JAGODZIŃSKI: *Chrystologia komunijna*, s. 69; *Węzłowe zagadnienia chrystologii komunijnej*, Radom 2013, s. 5–7; *Recepcja soborowego paradygmatu communio w teologii systematycznej*, s. 663 i n. W recenzji pracy zbiorowej, w części odnoszącej się do ostatnio zacytowanego mojego artykułu, Marek Marczewski napisał, że „rozumienie pojęcia *communio* przez autora artykułu jest swoiste i zatracą się w meandrach komunikacji. [...] W teologii pastoralnej zagadnienie to jest podjęte inaczej” (M. MARCZEWSKI (rec.), *Studia soborowe, [t. 1]: Historia i recepcja Vaticanum II*, red. Michał Białkowski, Toruń, Gdańsk: Oficyna Wydawnicza Finna 2013, „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 2014, nr 2, s. 115). W moim ujęciu chodzi oczywiście nie o pastoralne, lecz o systematyczne ujęcie tego pojęcia.

Odpowiadające dokładnie terminowi *communio* polskie słowo „komunia” kojarzyło się dotychczas z przyjmowaniem Eucharystii (Komunii Świętej) i nie było zwykle używane w innym sensie¹⁷. Z tego powodu niedokładne są tłumaczenia tekstów soborowych, w których *communio* oddawano przez „wspólnotę” czy „bycie we wspólnocie” – wspólnota jest bowiem już konkretyzacją czy efektem doświadczenia komunii, a nie jej synonimem. *Communio* jest więc rzeczywistością dynamiczną – komunikacją, trwającym procesem, życiem, toteż kojarzenie go z innymi rodzajami wspólnot jest zawężające i mylące¹⁸. W pojęciu *communio/koinonia* chodzi więc o niezwykle intensywną formę odniesienia, miłości, wspólnoty, najbardziej kojarzącą się z „komunią” – czyli ścisłym byciem ze sobą, zjednoczeniem życiowym, wzajemnym przenikaniem się. Gisbert Greshake twierdzi, że pojęcie *communio* zdaje się być najtrafniejszym paradygmatem zaczerpniętym ze stworzonego świata, który pomaga zrozumieć wewnętrzne życie Boga, jest kluczowym pojęciem wiary i teologii¹⁹, jest genialne w odniesieniu do tajemnicy Trójcy Świętej i analogicznie odpowiednie w odniesieniu do tajemnicy Kościoła²⁰. Robert Skrzypczak napisał, że „*communio* przenika i spaja w całość wielość obrazów, metafor i symboli próbujących odwzorować głębię doświadczenia eklezjalnego. Jest [...] na wskroś osobowe i [...] nieodzowne w analizowaniu [...] dynamiki kościelnej «samorealizacji»...”²¹.

17 Zdecydowaną zmianę przynoszą stopniowo dokumenty Jana Pawła II, w których słowo „komunia” w szerokim znaczeniu pojawia się bardzo często (por. np. *Ut unum sint, Christifideles laici, Veritatis splendor, Ecclesia in Asia, Ecclesia in America*).

18 Por. R. SKRZYPCZAK, *Osoba i misja. Podstawy eklezjologii misyjnej w świetle personalizmu papieża Jana Pawła II*, Warszawa 2005, s. 331.

19 Por. G. GRESHAKE, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, s. 339–345.

20 Por. R. SKRZYPCZAK, *Osoba i misja...*, s. 331.

21 R. SKRZYPCZAK, *Osoba i misja...*, s. 332 i n. Por. M. JAGODZIŃSKI, *Chrystologia komunijna*, s. 67 i n. Koncepcja eklezjologii komunii uznawana jest przez J. Ratzingera/Benedykta XVI za najpełniejszy model katolickiej refleksji teologicznej nad fenomenem i misterium Kościoła (por. J. SZYMIK, *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 221–224). Jest jednak pewien warunek: „że *communio* zachowa głębię i szerokość nieuszczonej syntezy, że nie zostanie spłaszczona do znaczeń wyłącznie horyzontalnych, że nie zostanie w nim zminimalizowany, pozbawiony centralnej pozycji albo wręcz wycięty wymiar transcendentny kościelnej komunii. Bo – jak gorzko konstatuje Ratzinger – «następne lata [...] pokazały fakt, że żadne słowo nie jest bezpieczne, jeśli chodzi o nieporozumienie, nawet najlepsze i najgłębsze słowo». Pojęcie eklezjologicznej *communio* stało się [...] «łatwym sloganem», a jego zniekształcenie i treściowa degradacja polegały

1. Kluczowe pojęcia eklezjologii komunijnej

Podstawową kwestią dla rozwoju teologii jest zmienione przez II Sobór Watykański pojmowanie Objawienia Bożego. Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum* wniosła paradygmatyczną zmianę do nauki o Objawieniu, które jest kluczowym pojęciem chrześcijaństwa i przy pomocy którego wyjaśnia ono swój jedyny w swoim rodzaju początek, fundament i najbardziej wewnętrzną istotę wiary²². W nowym rozumieniu nie chodzi w nim o „pouczenie” ludzi „Boskimi prawdami”, lecz o otworzenie między Bogiem a człowiekiem przestrzeni komunikacji, która prowadzi do komunii. Komunikacja ta została zamierzona przez Boga, który objawił się definitywnie w Jezusie Chrystusie i zaofiarował ludziom zbawienie, zaprosił ludzi, aby byli Jego przyjaciółmi; przemówił z miłością i zaprosił ich do wspólnoty – *communio* – ze sobą. U podstaw dynamiki Objawienia znajduje się wspólnota wierzących i z niej wyrasta zadanie Kościoła polegające na dawaniu świadectwa słowu Boga i towarzyszeniu ludziom, aby mogli wzrastać w przyjaźni z Nim²³. Momentami tego Objawienia są nie tylko słowa Jezusa, lecz także Jego czyny, znaki i cuda, śmierć i zmartwychwstanie oraz zesłanie Ducha Świętego. Jest ono teocentryczne, ustrukturyzowane trynitarnie, a przez okazane mu „posłuszeństwo wiary” człowiek wkracza w mistyczną komuniję z Bogiem²⁴. Na tej zmienionej koncepcji

na zamazaniu priorytetu i konieczności wspólnoty z Bogiem dla istnienia autentycznie kościelnej wspólnoty międzyludzkiej. Wtedy nazwa – eklezjologia *communio* – się nie zmienia, ale pod nią kryje się już coś innego: postoświeceniowy egalitaryzm, niekoniecznie wierzących zamiast teologii prawdziwego Kościoła...” Por. M. JAGODZIŃSKI: *Węzłowe zagadnienia chrystologii komunijnej*, 8 i n.; *Recepcja soborowego paradygmatu communio w teologii systematycznej*, s. 665; *Systematic Communio Theology Today*, s. 78–80; *Teologia komunijna. Człowiek Ducha Świętego*, [w:] *Kościół i człowiek*, red. A.A. NAPIÓRKOWSKI, Kraków 2021, s. 90–97.

- 22 „W soborowym zwrocie ku komunikacji ujawnia się pojęcie objawienia, które awansowało w nowożytności do rangi kluczowej kategorii fundamentalno-teologicznej, pojmowanej redukcyjnie jako nauka i koherencja systemów zdań. Obecnie na to miejsce wkroczyło rozumienie «komunikacyjno-teoretyczno-partycypatywne»: To, co przekazywane, ukazuje się w formie przekazu – nie chodzi więc tylko o prawdę rzeczy, lecz o zbawienie w wymiarach społecznych i czasowych, a na pierwszy plan występuje odniesienie osobowe i realność historyczna” (M. JAGODZIŃSKI, *Sakramenty w służbie communio...*, s. 64 i n.). Por. O.H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte*, Topos-Taschenbücher, Bd. 393, Kevelaer 32011, s. 271–290.
- 23 Por. M. ECKHOLT, *Kein Konzil der Frauen, aber eines mit Frauen. Das Zweite Vatikanum – Frauenperspektiven?!*, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 2012, Nr. 3, s. 270–277.
- 24 Por. M. JAGODZIŃSKI, *Sakramenty w służbie communio...*, s. 52–57.

Objawienia opiera się cały późniejszy rozwój teologii, pozwalający na głoszenie uniwersalnego znaczenia chrześcijaństwa w dzisiejszym świecie i jego inkulturację w nowych kontekstach kulturowych²⁵. Nowej koncepcji Objawienia musi oczywiście odpowiadać pozycja nauk biblijnych w teologii²⁶, integrujących pozornie sprzeczne wobec siebie hermeneutyki Ojców Kościoła i metody historyczno-krytycznej²⁷.

-
- 25 Por. J. RIKERSTORFER, *Der Wandel im Offenbarungsverständnis. Vatikanum I – Vatikanum II – weiterführende Perspektiven*, [w:] *Erinnerung auf die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Hrsg. J.-H. TÜCK u. a., Freiburg–Basel–Wien 2012, s. 477–490.
- 26 Por. T. SÖDING, *Theologie mit Seele. Der Stellenwert der Schriftauslegung nach der Offenbarungskonstitution Die Verbum*, [w:] *Erinnerung auf die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Hrsg. J.-H. TÜCK u. a., s. 423–448.
- 27 Por. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Zwei antagonistische Modelle Schriftauslegung in Die Verbum?*, [w:] *Erinnerung auf die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Hrsg. J.-H. TÜCK u. a., s. 449–461; R. KÜHSHELM, *Nicht nur legitim, sondern unerlässlich... Die historisch-kritische Methode nach Dei Verbum 12 und den folgenden kirchlichen Dokumenten*, [w:] *Erinnerung auf die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Hrsg. J.-H. TÜCK u. a., s. 462–476. Por. M. JAGODZIŃSKI: *Sobór Watykański II w perspektywie teologiczno-eklezyjalnej*, [w:] *Studia soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. BIAŁKOWSKI, Toruń 2013, s. 343 i n.; *Recepcja soborowego paradygmatu communio w teologii systematycznej*, s. 666 i n.; *Systematic Communio Theology Today*, s. 81 i n.

Kościół według II Soboru Watykańskiego

Eklezjologia rozwijała się od samego początku chrześcijaństwa i rozwija się także dzisiaj¹. Zmiany i rozwój można zrozumieć i uznać za konieczne dopiero wtedy, gdy przyjmie się, że Kościół jest rzeczywistością żywą, rozwijającą się i wzrastającą, w związku z czym musi rozwijać się i pogłębiać także jego pojmowanie. Aby zrozumieć naukę ostatniego soboru w tej kwestii, trzeba krótko przyjrzeć się rozwojowi ujęć Kościoła² przed soborem, a przy okazji ukażą się nam centralne idee eklezjologiczne soboru i ich znaczenie³.

2.1. Kontekst historyczny rozwoju soborowych idei eklezjologicznych

Bezpośrednim kontekstem rozwoju soborowych idei eklezjologicznych była koncepcja Kościoła jako „mistycznego ciała Chrystusa”. W okresie patrystycznym określeniem „prawdziwe ciało Chrystusa” nazywano Kościół, a „mistycznym ciałem Chrystusa” nazywano Eucharystię. Jednak od około XIII wieku rozpoczął się proces głębszych przemian rozumienia pojęcia ciała Chrystusa. Coraz częściej mówiono o „ciele mistycznym” w sensie przenośnym, jako społeczności współdziałającej. Chętniej mówiono także o „mistycznym ciele Kościoła” niż o „mistycznym ciele Chrystusa”, co różniło się z dawnym rozumieniem ciała Chrystusa. Równoległe do tego rozwijało się rozumienie chrześcijaństwa jako rzeczywistości łączącej w sobie wymiary polityczne, kulturowe i religijne (Kościół jako *res publica christiana* lub *populus christianus*)⁴. Jurydyczne czy wręcz polityczne rozumienie Kościoła zaostriżyła jeszcze polemika reformacyjna zarzucająca Kościołowi, że zdegenerował się do *societas externarum rerum ac rituum* – światowego królestwa, państwa papieskiego. Reformacja sprzeciwiała się temu i głosiła ideę Kościoła ukrytego, co prowadziło do rozumienia ciała Chrystusa jako niewidzialnego wnętrza Kościoła.

1 Zob. np. A. CZAJA, *Traktat o Kościele*, wstęp H. MUSZYŃSKI, Dogmatyka, t. 2, Warszawa 2006, s. 300–337.

2 Por. J. RATZINGER, *Istota i granice Kościoła*, [w:] J. RATZINGER, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, przeł. A. CZARNOCKI, Warszawa 2009, s. 119 i n.

3 Zamieszczona w tym punkcie treść została opublikowana [w:] M. JAGODZIŃSKI, *Eklezjalne kształty komunii*, s. 9–22. Na temat perspektywy eklezjologicznej przyjętej przez *Lumen gentium* zob. M. DE SALIS, *Kościół wcielony w historii...*, s. 107–114.

4 Por. A. CZAJA, *Traktat o Kościele*, s. 318–325; W. KASPER, *Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 11: *Schriften zur Ekklesiologie I*, Freiburg–Basel–Wien, s. 65 i n.

2. Kościół według II Soboru Watykańskiego

Teologowie katoliccy nie uważali tego rozumienia za fałszywe, lecz za niebezpieczne. Dlatego potrydenckie definicje nie wspominały już o ciele Chrystusa w odniesieniu do Kościoła – i jeszcze ojcowie I Soboru Watykańskiego traktowali takie określenie jako protestanckie obciążenie, wyraz dawnego protestu przeciwko widzialnemu Kościołowi hierarchicznemu. Punktem wyjścia stała się w nich idea ludu, sprzyjająca koncepcji instytucjonalistycznej. Dopiero w dobie katolickiego romantyzmu XIX wieku myśl katolicka na nowo odkryła pojęcie ciała mistycznego⁵. Naprzeciw siebie stanęły dwa różne kierunki eklezjologiczne: dawniejszy – budujący Kościół na idei ludu (przede wszystkim w duchu hierarchiologiczno-instytucjonalistycznym) i nowy – organologiczno-mistyczny. Nowe spojrzenie zyskało potwierdzenie w encyklice *Mystici corporis Christi*. W okresie międzywojennym XX wieku chciano pozostawić dawną eklezjologię jako apologetyczną naukę o Kościele, a eklezjologia dogmatyczna miała mówić o „wnętrzu” Kościoła i jego chwale mistycznej. Ponieważ jednak strona zewnętrzna Kościoła musi wyrażać jego wnętrze – i tylko wtedy całość może być do zaakceptowania – utrzymanie dwu równoległych koncepcji eklezjologicznych było niemożliwe. Kościół nie da się wyrazić tylko na bazie mistycznej idei. Poza tym dostrzeżono, że wizja biblijna wychodzi od dostrzeżenia przymierza Bożego i całego ludu, a dopiero potem w tej całości zaznacza miejsce dla jednostek. Niektórzy obawiali się także fałszywego uwznioślenia Kościoła na bazie idei ciała Chrystusa i niedostrzegania jego wymiarów realnych, a także zagubienia idei biblijnej w kategoriach organizmu lub indywidualnej mistyki. Idee ludu Bożego i ciała Chrystusa stanęły więc znowu naprzeciw siebie⁶.

5 Zob. A. CZAJA, *Traktat o Kościele*, s. 326–337.

6 Por. J. RATZINGER, *Istota i granice Kościoła*, s. 120–128. Ciało Chrystusa jest od początku uwarunkowane przez „wielu”, tzn. jedność jest ukonstytuowana przez inność. Jakakolwiek forma zjednoczenia z Bogiem w Chrystusie, jakiegokolwiek „doświadczenie mistyczne” koniecznie musi dokonywać się przez komunię „wielu”. Według 1 Kor 12, chociaż niektórzy członkowie Kościoła posiadają dary nadzwyczajne, to są one niczym bez miłości – komunii w Duchu w jednym ciele, a nie uczuciu czy działaniu jednostki. Jako ciało duchowe, Ciało Chrystusa jest z definicji komunią i dlatego wszystkie dary duchowe lub doświadczenia mistyczne muszą przechodzić przez wspólnotę i budować ją. Doświadczenie mistyczne w Ciele Chrystusa jest nie do pomyślenia bez miłości, a miłość jest komunią wspólnoty. Mistycyzm duchowy jest więc zawsze eklezjalny i realizuje się we wspólnocie – nigdy nie jest własnością indywidualną. Na tym też zasadza się mistyka ikoniczna urzędu kościelnego. Aby mogła działać, potrzebuje wydarzenia komunii. Całość opisywana w 1 Kor 12–13 ma charakter relacyjny. Doświadczenie mistyczne w Ciele Chrystusa jest nie do pomyślenia bez miłości, a miłość jest komunią

Właściwej drogi do odpowiedzi na pytanie o Kościół nie można znaleźć w jakiejś teorii lub interpretacji kościelnych dokumentów, lecz jedynie w oparciu o gruntowną refleksję nad Pismem Świętym i nad powiązaną z nim tradycją. Najprostsza i najmniej podejrzana droga mogłaby wychodzić od określenia, którym nazywała siebie pierwsza wspólnota wierzących: *ekklesia*. Określenie to odwołuje się do greckiego rozumienia ludowego – w którym urzeczywistniała się istota *polis* jako państwa (chodziło o podejmowanie decyzji), a także do zgromadzenia ludu Izraela – w którym także naród spełniał się jako wspólnota, ale razem z kobietami i dziećmi (chodziło o wysłuchanie i przyjęcie woli Boga). Eklezja chrześcijan uważała siebie za nowego Izraela, zwołanego przez Boga ze wszystkich zakątków ziemi, w potrójnym znaczeniu: zgromadzenia kultowego (np. 1 Kor 11,18; 14,19.28.34n), wspólnoty lokalnej (np. 1 Kor 1,2; 16,1) i całego Kościoła (np. 1 Kor 15,9; Gal 1,13; Flp 3,6) – przy czym te znaczenia przenikały się wzajemnie. Kościół to lud Boży, żyjący słowem i Ciałem Chrystusa oraz stający się tym Ciałem – to „lud Boży z Ciała Chrystusa”. Ciało Chrystusa nie oznacza więc mistycznego, tj. niewidzialnego i tajemniczego wnętrza Kościoła, lecz wspólnotę tych, którzy celebryją Eucharystię. Łączy się w nim więc nierozdzielność wymiaru wewnętrznego i zewnętrznego jako sakramentu w świecie. To dlatego Ojcowie Kościoła nazywali Kościół „prawdziwym ciałem Chrystusa” (*corpus verum*) a Eucharystię „Ciałem mistycznym” (*corpus mysticum – sacramentale*). Jeszcze w XII wieku te dwa wymiary były nierozdzielnie połączone (dopiero w XIII wieku słowo *mysticum* przyporządkowano nie do Eucharystii, lecz do Kościoła, i przestało ono oznaczać porządek sakramentalny, a stało się opisem pewnej alegorii⁷). W historii chrześcijaństwa dokonało się więc zasadnicze odejście od pierwotnego rozumienia „ciała Chrystusa” i dwukrotnie dokonał się w jego pojmowaniu zasadniczy zwrot. W pojęciu biblijno-patrystycznym Kościół to lud Boży zespalany dzięki celebrycji Eucharystii w jedno ciało (rozumienie sakramentalno-eklezjologiczne) – *ekklesia* to *communio* i *corpus Christi*. W pojęciu średniowiecznym natomiast Kościół to „mistyczne ciało Chrystusa” (rozumiane korporacyjno-jurystycznie). W czasach nowożytnych pojawiło się romantyczne

wspólnoty. Duch Święty realizuje Ciało Chrystusa w komunii jako kompleks współzależnych posług (por. M. JAGODZIŃSKI, *Komunijna mistyka eklezjalna według Johna D. Zizioulasa*, „Roczniki Teologiczne” 2020, R. 67, z. 7, s. 5–18).

7 U św. Pawła nie występuje termin *corpus Christi mysticum*, a Kościół nazywany jest po prostu „ciałem Chrystusa” (por. J. RATZINGER, *Istota i granice Kościoła*, s. 133).

2. Kościół według II Soboru Watykańskiego

rozumienie Kościoła jako „mistycznego ciała Chrystusa” (rozumienie organologiczno-mistyczne), przy czym określenie „mistyczne” wyprowadzone było z mistyki. W pierwszym (patrystycznym) rozumieniu nie było sprzeczności idei ciała i ludu, w dwu pozostałych natomiast (średniowiecznym i romantycznym) następowało wzajemne blokowanie się różnych aspektów Kościoła – albo aspektu duchowego, albo instytucjonalnego⁸.

II Sobór Watykański, przygotowany dzięki ruchom odnowy, stał się dojrzałym owocem życia i teologii Kościoła⁹. Po raz pierwszy Kościół postawił sobie pytanie – i odpowiedział na nie obszernie i wyraźnie – czym jest i co mówi sam o sobie¹⁰. Przełamana została apologetyczno-defensywna postawa wobec współczesności, innych światopoglądów, religii i Kościołów, a także zaniechano idei zjednoczenia rozumianej uniformistyczno-centralistycznie. Kościół określił siebie i swoją rolę z perspektywy zbawczej woli Boga, co znalazło swoje odbicie w określeniach opartych na teologii trynitarniej i na odniesieniach dialogicznych¹¹. Został ukazany jako rzeczywistość złożona, jako tajemnica Bosko-ludzka, a zasadnicze treści ujęte zostały w ramach czterech wzajemnie dopełniających się modeli Kościoła: „ludu Bożego”, „ciała Chrystusa”, „sakramentu zbawienia” i „komunii”¹².

-
- 8 Por. J. RATZINGER, *Istota i granice Kościoła*, s. 128–136; A. CZAJA, *Mistyczne Ciało Chrystusa*, EK, t. 12, k. 1298–1302; M. DE SALIS, *Kościół wcielony w historii...*, s. 69–90.
 - 9 Por. Y. CONGAR, *Kościół, jaki kocham*, przeł. A. ZIERNICKI, *Żywa Wiara. Myśl Chrześcijańska*, t. 9, Kraków 1997, s. 9–99.
 - 10 Por. P. NEUNER, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, przeł. W. SZYMONA, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, t. 7, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 399–434; J. RATZINGER, *Über die Ekklesiologie der Konstitution „Lumen gentium”*, „Die Tagespost. Katholische Zeitung für Politik, Gesellschaft und Kultur” 2000, Nr. 3, s. 1.
 - 11 Por. M.-J. LE GULLOU: *History of Ecclesiology*, [w:] *Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology*, eds. K. RAHNER et al., vol. 1, London 1968, k. 313–317; *Ecclesiology*, [w:] *Sacramentum Mundi...*, k. 317–327; K. RAHNER, *Church and World*, [w:] *Sacramentum Mundi...*, k. 346–357; A.M. ISIDRO, *Lud Boży, Ciało Chrystusa*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1989, nr 49, z. 1, s. 16–26; U. WILLERS, *Kościół jako instytucja Ducha Świętego: Tajemnica, którą żyjemy*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1989, nr 49, z. 1, s. 27–43; J. RATZINGER, *Eklezjologia Soboru Watykańskiego II*, przeł. J. KRUCZYŃSKA, [w:] J. RATZINGER, *Kościół – ekumenizm – polityka*, Kolekcja Communio, t. 5, Poznań–Warszawa 1990, s. 13–27; M. KEHL, *Ekklesiologie*, LThK³, Bd. 3, k. 572; G.L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg–Basel–Wien ³1998, s. 610 i n.; M. JAGODZIŃSKI, *Communio dzięki komunikacji...*, s. 7 i n.; A. CZAJA, *Traktat o Kościele*, s. 337–341.
 - 12 Por. A. CZAJA, *Traktat o Kościele*, s. 378–384.

2.2. Kościół jako ciało Chrystusa

Zasadnicze elementy takiej wizji zostały ukazane w siódmym rozdziale KK. Określenie Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa ma nie tylko znaczenie przenośne, tak jak inne obrazy biblijne, ale – jakkolwiek nie wyczerpuje całej rzeczywistości eklezjalnej – wyraża jej najgłębsze misterium: jedność Kościoła i jego Źródła oraz trwałą żywotność Misterium Paschalnego w Kościele (przy czym rozróżnianie indywidualnego ciała Jezusa, Eucharystii i Kościoła nie przekreśla ich wzajemnej zależności). „Syn Boży [...], udzielając [...] Ducha swego, braci swoich powołanych ze wszystkich narodów, ustanowił w sposób mistyczny jako ciało swoje” (KK 7). Nie jest to więc jakieś zgromadzenie wokół Chrystusa, lecz żywy organizm, zjednoczenie mistyczno-pneumatologiczne, dokonujące się przede wszystkim przez sakramenty. Mistyczne ciało Chrystusa oznacza niepowtarzalną, ontyczną jedność Chrystusa i chrześcijan – „całego Chrystusa” – która nie przekreśla jednak bycia „naprzeciw” siebie, wobec siebie i dla siebie, Chrystusa-Oblubieńca i Kościoła-Oblubienicy. Jedność tego Ciała nie eliminuje także różnorodności i nie oznacza monolitu – istnieje w nim różnorodność członków i funkcji we wzajemnej miłości¹³.

2.3. Kościół jako misterium – sakrament

Pierwszy rozdział *Lumen gentium* nosi tytuł *Misterium Kościoła*. Sobór nawiązał w ten sposób do tradycji pierwszych stuleci chrześcijaństwa i nauki o sakramentalności Kościoła. Ojcowie Kościoła mówili o sakramencie lub misterium Kościoła w ramach ekonomii zbawienia. Symbole wiary ukazywały Kościół jako dzieło Ducha Świętego – Kościół jest urzeczywistniającym symbolem działania Ducha Świętego w świecie. Tę koncepcję rozwinięto w epoce, w której nie istniało jeszcze pojęcie sakramentu w węższym tego słowa znaczeniu¹⁴. Z chwilą pojawienia się około połowy XII wieku węższego rozumienia sakramentu (w znaczeniu konkretnych sakramentów), wizja Kościoła-sakramentu zeszała na plan dalszy. Ideę Kościoła-misterium podjęto na powrót dopiero w XIX wieku w ramach teologii romantycznej. Przedstawiany był on wtedy przede wszystkim jako kontynuacja wcielenia, przedłużenie Chrystusa, ciało Chrystusowe przedłużające

13 Por. A. CZAJA, *Traktat o Kościele*, s. 387–391.

14 Por. J. PAŁUCKI, *Trynitarny wymiar Kościoła...*, s. 199–204.

2. Kościół według II Soboru Watykańskiego

ziemską egzystencję Chrystusa. Tym samym zaistniało niemal nieuniknione niebezpieczeństwo pewnego rodzaju przeceniania wartości Kościoła – niemożliwe było już prawie odróżnienie Kościoła od Chrystusa, a krytykowanie Kościoła wydawało się krytyką samego Chrystusa. Dopiero w XX wieku, w ramach powrotu do patrystyki, zaczęto mówić o Kościele jako sakramencie podstawowym¹⁵.

KK nazywa Kościół sakramentem i czyni z tego określenia niemal jego definicję: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1). Kościół jest nazwany ostrożnie „niejako” sakramentem. Sakramenty sprawiają to, co oznaczają. W odniesieniu do Kościoła znaczy to, że widzialna grupa ludzi oznacza i sprawia jedność z Bogiem i jedność ludzkości. Zewnętrznym znakiem, widzialnym elementem tego zjednoczenia jest socjologicznie uchwytny, widzialny Kościół, który na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się do tajemnicy Słowa Wcielonego – tak jak przybrana natura ludzka służy Słowu Wcielonemu jako żywe i nierozzerwalnie z Nim zjednoczone narzędzie zbawienia, tak społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu do budowania wzrostu Ciała. Kościół stanowi jedną rzeczywistość złożoną z pierwiastka boskiego i ludzkiego. Jest tu rozumiany nie jako kontynuacja wcielenia, lecz jako misterium mające swoją własną strukturę, które w szczególny sposób uczestniczy w działaniu Ducha Bożego i Chrystusa w historii zbawienia. Człowiek Jezus jest zjednoczony z Logosem, Jego ludzka natura jest rzeczywistością zbawczą. W analogiczny sposób Duch Święty i społeczna struktura stanowią w Kościele jedną i tę samą rzeczywistość. Bez uciekania się do koncepcji *Christus prolongatus*, za pomocą idei wcielenia przewyciężona została tutaj tradycyjna aporia jedności Kościoła widzialnego i Kościoła niewidzialnego, widzialnej postaci zewnętrznej i niewidzialnego zbawienia. To chrystologiczne zakorzenienie Kościoła widoczne jest już w pierwszych słowach KK: *Lumen gentium* – „światłością narodów” jest nie Kościół, lecz Chrystus. Kościół nie jest rzeczywistością samostanną – ma „oświecić wszystkich ludzi Jego (Chrystusa) blaskiem jaśniejącym na obliczu Kościoła”. Tekst objaśnia ideę sakramentalności także w kontekście pneumatologicznym: „Powstawszy z martwych

15 Por. P. NEUNER, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, s. 399–402. Na temat sakramentalnego paradygmatu eklezjalnego zob. M. DE SALIS, *Kościół wcielony w historii...*, s. 99–107.

[por. Rz 6,9], Ducha swego Ożywiciela zesłał (Chrystus) na uczniów i przez Niego ustanowił Ciało swoje, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia”. Kościół jest więc symbolem urzeczywistniającym, znakiem zbawienia dla wszystkich – zbawienia nie z własnej mocy, lecz dzięki żyjącemu w Kościele Duchowi Świętemu¹⁶.

Pojmowanie Kościoła jako sakramentu chroni przed bezkrytycznym utożsamianiem go z Chrytusem – Kościół jest „tylko” sakramentem, znakiem i narzędziem. Otwiera to także możliwość realistycznego opisu Kościoła w perspektywie wiary. To nie Kościół jest światłem narodów, lecz sam Chrystus. Kościoła nie można rozważać tylko w nim samym, należy go zawsze widzieć w perspektywie Chrytusa. To światło Chrytusa odbija się na obliczu Kościoła. Można więc bez obawy ukazywać ciemne strony Kościoła, a nawet je krytykować w razie konieczności, można mówić o jego świętości i grzeszności zarazem. Granice jego widzialnych struktur nie pokrywają się z granicami skuteczności łaski. Kościół jest „tylko” znakiem działającego w nim Ducha Bożego, na którego wskazuje, ale którym nie rozporządza. Jest drogowskazem, ale ten drogowskaz bywa nieraz zatarty, nieczytelny, może się nawet komuś wydawać, że wprowadza w błąd. Niemniej jednak – przy całej swej prowizoryczności – jest skutecznym znakiem działającej miłości Boga. Wszędzie tam więc, gdzie realizują się istotne przejawy życia Kościoła, jest rzeczywiście obecny pośród swojej wspólnoty wywyższony Pan (wraz ze swym Duchem), a ludzkie, historyczne działania, przy całej ich znikomości i ubóstwie, stają się znakami bliskości Boga¹⁷.

Sakrament, będąc znakiem cielesnym i historycznym, jest zakorzeniony w rzeczywistości ludzkiej. Już z racji swojej struktury cielesno-duchowej człowiek jest żywym „symbolem urzeczywistniającym”. Ta struktura nadaje specyficzny charakter wszystkim relacjom międzyludzkim. Zarówno w przyjmowaniu (widzeniu i słyszeniu), jak i w przekazywaniu (znakach i mowie) człowiek doświadcza współdziałania i współzależności rzeczywistości zewnętrznej z wewnętrzną, widzialnej z ukrytą. Elementy zewnętrzne kryją w sobie rzeczywistość wewnętrzną, a zarazem stanowią jej wcielenie. Jako podstawowy element ludzkiej struktury, cielesność staje się też miejscem doświadczania transcendencji, do którego przychodzi Bóg. Kościół-sakrament wyrasta więc z podstawowych struktur człowieka, który może realizować się w pełni jedynie w kontaktach z innymi ludźmi. Kontakt z Bogiem obejmuje

16 Por. P. NEUNER, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, s. 402–405.

17 Por. P. NEUNER, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, s. 405 i n.

2. Kościół według II Soboru Watykańskiego

całego człowieka w jego strukturze cielesno-duchowej jako istotę społeczną. Wynika z tego, że warunkiem nawiązania odpowiednich relacji z Bogiem jest właściwy kształt wspólnoty. Jeśli więc w Kościele występują jakieś okaleczone czy nieludzkie formy życia społecznego, wskazuje to zawsze na istnienie w nim jakichś zakłóceń w relacji do Boga¹⁸.

Sakramenty nie są tylko rzeczami – są zawsze działaniem i procesem. Do „elementu” (materii) dołącza się objaśniające słowo; konstytutywne dla każdego sakramentu jest działanie. W odniesieniu do Kościoła znaczy to, że nie jest on nigdy tylko czymś po prostu istniejącym, rzeczywistością statyczną. W Kościele mamy do czynienia z wchodzeniem Boga w historię człowieka, w ciągle otwartą jeszcze historię odkupienia (por. KK 48). „Prasakramentem” jest tylko sam Chrystus – On jest jedynym Misterium, Bożym planem zbawienia, Centrum ekonomii zbawczej. Kościół jako „sakrament podstawowy” uczestniczy w Chrystusie-Prasakramencie, ponieważ rodzi się z Jego zbawczego działania, jest Jego ciałem i owocem Jego Ducha oraz uobecnia wśród ludzi obietnicę zbawienia. Ponieważ Kościół jest pośrednikiem w udzielaniu znaków zwanych sakramentami, stanowi on sakrament podstawowy i jakby korzeń wszystkich sakramentów. Poszczególne sakramenty są najważniejszymi czynnościami Kościoła-sakramentu, sposobem, w jaki Kościół realizuje swe życie i pośrednictwo zbawcze wobec jednostki. Kościół nabiera w sakramentach właściwego kształtu i bez nich nie może istnieć¹⁹.

2.4. Kościół jako lud Boży

W nauczaniu II Soboru Watykańskiego odzyskane zostało pojęcie ludu Bożego²⁰, na podstawie którego sobór chciał uwidocznic wspólnotę ochrzczonych, wspólne kapłaństwo wiernych oraz podkreślić prawdę, że wszyscy wierni są Kościołem i ponoszą za niego odpowiedzialność. Było to jednym z najbardziej pozytywnych owoców Soboru, ale też doprowadziło do nowego zamieszania. Kiedy bowiem sobór

18 Por. P. NEUNER, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, s. 407 i n.

19 Por. P. NEUNER, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, s. 408 i n.; A. CZAJA, *Traktat o Kościele*, s. 391–395.

20 Por. C. BARTNIK, *Lud Boży*, EK, t. 11, k. 114–116; G. LOHFINK, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, przeł. E. PIECIUL-KARMIŃSKA, Poznań 2005. Kontekst rozwoju pojmowania tego pojęcia ukazują M. DE SALIS, *Kościół wcielony w historii...*, s. 91–98.

używał pojęcia „lud Boży”, chodziło mu o historiozbowczy termin *laòs toú theou* – wybrany przez Boga, powołany i posłany przez Niego lud Boży. Ten teologiczny wzgląd bywał jednak całkowicie niedostrzegany, a biblijny termin *laòs* rozumiano często w sensie świeckiego, politycznego *dêmos*. To prowadziło niekiedy do rozmywania się katolickiego rozumienia Kościoła²¹.

2.5. Hermeneutyka nauczania II Soboru Watykańskiego

Obraz Kościoła II Soboru Watykańskiego (zasadniczo w KK, KDK, DE i DKW) zespala w autentyczny sposób istotne treści biblijnych wypowiedzi o Kościele²² z ogromem tradycji kościelnej (zwłaszcza patrystycznej)²³, rozsadzając jednocześnie świadomie apologetyczne zawężenia eklezjologii potrydenckiej. Sobór uwzględniał duchowe i teologiczne osiągnięcia poprzedzającego go stulecia i usiłował wypracować wiarygodny dla współczesności obraz Kościoła²⁴. Nadzwyczajny Synod Biskupów z 1985 roku jeszcze raz uświadomił wszystkim trwałe i pilne zadanie recepcji nauczania tego soboru²⁵, wydobywając przy tym jakby z tła rozumienie Kościoła jako komunii. W obliczu zaistniałych prób pominięcia czy wyparcia akcentów soborowych, szczególnego znaczenia tak dla terażniejszości, jak i dla przyszłości nabiera systematyczne rozwijanie nowych zaleceń w dziedzinie rozumienia Kościoła²⁶. Zadanie to nie jest jednak łatwe, gdyż sobór nie pozostawił jednolitego pod względem systematycznym obrazu Kościoła. Odwołanie się do biblijnej i starożytnej tradycji oraz wychwycenie

-
- 21 Por. W. KASPER, *Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio – Ekklesiologie*, s. 35; J. RATZINGER, *Über die Ekklesiologie...*, s. 2; s. M. JAGODZIŃSKI, *Communio dzięki komunikacji...*, s. 8 i n.; A. CZAJA, *Traktat o Kościele*, s. 384–387.
- 22 Por. M. KEHL, *Kirche/Kirchenfrömmigkeit*, [w:] *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Hrsg. C. SCHÜTZ, Freiburg 1988, k. 703–705.
- 23 Por. R. WINLING, *Teologia współczesna*, przeł. K. KISIELEWSKA-SŁAWIŃSKA, Kraków 1990, s. 154–163.
- 24 Por. A.A. NAPIÓRKOWSKI, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, s. 202.
- 25 Por. Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Texte imprimé son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris 1984; W. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 85*, Freiburg 1986; *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Hrsg. H.J. POTTMEYER, G. ALBERIGO, J.P. JOSSUA, Düsseldorf 1986; *Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge*, Hrsg. W. BEINERT, Freiburg 1991; J. RATZINGER, *Über die Ekklesiologie...*, s. 2.
- 26 Por. M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, s. 48 i n.

2. Kościół według II Soboru Watykańskiego

współczesnych żądań odnowy nie oznaczało bowiem zerwania z tradycją ostatnich siedmiu wieków (choć nacechowana była ona duchem kontrreformacyjnym i antymodernistycznym). Usiłowano raczej uzgodnić odmienne założenia eklezjologii hierarchiczno-jurysdykcyjnej (Kościół jako *societas perfecta*) ze wspólnotowo-spirytualnie zorientowaną wcześniejszą tradycją oraz rozumieniem współczesnym (Kościół jako osobowe *mysterium* i jako społeczne *communio*)²⁷. Próba ta pod względem systematycznym nie wypadła zbyt zadowalająco: niepołączone, zestawione obok siebie i nierzadko przeczące sobie wypowiedzi miały w zamiarze utworzyć fundament akceptowanej przez Kościół eklezjologii, a nie obejmujący wszystko, zintegrowany system²⁸. Wypracowanie takiego systemu pozostawiono posoborowej teologii, która – nawet dzisiaj – stoi dopiero na początku tego zadania²⁹. Dla soboru tajemnicą naszego zbawienia jest Chrystus i dlatego wszystkie wypowiedzi soboru mają charakter chrystocentryczny, a nie eklezjocentryczny. Kościół nie jest jedyną i najważniejszą dla siebie sprawą – jest tajemnicą i sakramentem tylko „w Chrystusie” (KK 1). Kościół, ukierunkowany na Chrystusa i na eschatologiczne królestwo Boże, jest powszechnym sakramentem zbawienia, znakiem i narzędziem. To stwierdzenie nie oznacza ideologizacji, lecz zdrową relatywizację zmierzającą ku właściwemu rozumieniu Kościoła, a jednocześnie zapobiega desakralizacji i pojmowaniu go jako czegoś tylko świeckiego, pozbawionego tajemnicy, sprowadzalnego do wymiarów społecznych i będącego w konsekwencji do pominięcia³⁰. Jeśli chce się pozostać wiernym intencjom soboru, nie można dzielić jego

27 Por. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen Gentium”*, Nuovi saggi teologici, vol. 4, Bologna 1975; H.J. POTTMEYER, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums*, [w:] *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Hrsg. G. ALBERGIO, Y. CONGAR, H.J. POTTMEYER, Düsseldorf 1982, s. 89–110; W. KASPER, *Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, [w:] W. KASPER, *Theologie und Kirche*, s. 272–289.

28 Por. W. KASPER, *Die Kirche als Mysterium – Was glaubt die Kirche von sich selber?* [w:] *Fragen in der Kirche und an die Kirche*, Hrsg. M. SEYBOLD, Extemporalia, Bd. 6, Eichstätt–Wien Sales, Eichstätt–Wien 1988, s. 44–51. Miguel de Salis pisze o problematycznym charakterze takiego patrzenia na soborowy obraz Kościoła (*Kościół wcielony w historii...*, s. 63 i n.).

29 Por. W. KASPER, *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilaussagen*, [w:] W. KASPER, *Theologie und Kirche*, s. 290–299.

30 Por. W. KASPER, *Die Kirche als Mysterium...*, s. 38–40.

wypowiedzi, lecz trzeba poddać się trudowi systematycznego oglądu całości różnorodnych tradycji nauki – nawet jeśli będzie przy tym potrzebne postawienie wyraźnych akcentów interpretacji i recepcji³¹.

2.6. Kościół jako komunია

Zasady interpretacji nie pozwalają na odnalezienie w tekstach II Soboru Watykańskiego systematycznej definicji Kościoła, ale przy ich pomocy można z dokumentów tych wydobyć zwięzłą formułę eklezjologiczną, która odpowiada tak kościelnej tradycji, jak i nowym założeniom rozumienia Kościoła³². Decydujący akcent soborowego rozumienia Kościoła jest położony jednoznacznie na określenie „wspólnota

31 Por. W. KASPER, *Die bleibende Herausforderung...*, [w:] W. KASPER, *Theologie und Kirche*, s. 295–296. Przy zachowaniu skrupulatnej „hermeneutyki wypowiedzi soboru” można sformułować w tej materii następujące zasady: 1) Musi być uwzględnione wspomniane napięcie między wypowiedziami soboru a poszczególnymi tradycjami; nie może być ono ani jednostronnie likwidowane, ani nie można tych wypowiedzi pozostawiać ciągle w otwartych zestawieniach – celem powinna być pomyślna ich integracja. 2) Litera i duch soboru muszą się wzajemnie oświeślać i tłumaczyć. Każda wypowiedź powinna być rozumiana w duchu całości, a całość w duchu poszczególnych wypowiedzi (tzw. cyrkiel hermeneutyczny jako podstawowa zasada hermeneutyki tekstu). „Duchem” soboru jest jednak jednoznaczna wola odnowienia wiary i Kościoła, i to z jednej strony z uwzględnieniem całej, po części zapomnianej tradycji biblijnej i patrystycznej, a z drugiej – z koniecznością zauważenia współczesnych, historycznych wyzwań stawianych wierze. Sobór nie chciał powtarzać tradycji, lecz zaktualizować ją i w żywy sposób zinterpretować w odniesieniu do zmienionej sytuacji. Nie zmierzał w kierunku nowej nauki, lecz odnowienia starej. Właśnie to dogmatyczno-pastoralne podejście do Tradycji stanowi o szczególnej obowiązywalności nauczania soboru. 3) Nauczanie soboru musi być ukazywane na horyzoncie i w sensie całościowej Tradycji kościelnej – przede wszystkim w kontekście wielkich soborowych wypowiedzi trynitarnych i chrystologicznych pierwszych stuleci. Nie można go izolować, nie uwidaczniając kontynuowości zjawiska Tradycji. Z drugiej zaś strony, nie można tego nauczania aż tak dopasować do tradycji ostatnich stuleci, że w obliczu ich jednostronności utraci ono swoją relatywizującą siłę, integrującą całość biblijnej i kościelnej tradycji. 4) Teksty soboru muszą być interpretowane w kontekście współczesnych „znaków czasu”: nie chciały one bowiem archiwizować wypowiedzi wiary, lecz służyć sile przekonania wiary. Teologiczna analiza współczesności prowadzi do uświadomienia wyzwań stojących dzisiaj przed eklezjologią: głoszenie tradycji wiary w kontekście mentalności współczesnej, zachowania tożsamości i jedności w perspektywie inkulturacji i ekumenizmu, a także otwartej postawy wobec świata współczesnego. Por. M. JAGODZIŃSKI, *Communio dzięki komunikacji...*, s. 9–11; M. DE SALIS, *Kościół wcielony w historii...*, s. 19–44.

32 Por. M. DE SALIS, *Kościół wcielony w historii...*, s. 114–117.

2. Kościół według II Soboru Watykańskiego

wierzących” (łac. *communio* lub *congregatio*, gr. *koinonia*)³³. Usprawiedliwione jest więc stwierdzenie, że pojęcie „komunia” – chociaż nie zajęło centralnego miejsca – jest naczelną ideą eklezjologiczną soboru³⁴, a poprawnie rozumiane może służyć za syntezę istotnych elementów eklezjologii soborowej³⁵. Joseph Ratzinger w 1 J 1,3 dostrzegał wszystkie istotne elementy chrześcijańskiego pojęcia komunii. Punktem wyjścia jest spotkanie z wcielonym Synem Bożym – Jezusem Chrystusem, który dociera do ludzi dzięki przepowiadaniu Kościoła. Dzięki temu powstaje wspólnota (komunia) ludzka, oparta na Wspólnocie (Komunii) trójjedynego Boga. Droga do wspólnoty (komunii) z Bogiem prowadzi przez wspólnotę (komunię) Boga z ludźmi, którą jest Chrystus w swojej Osobie. Spotkanie ludzi z Chrystusem powoduje powstanie wspólnoty (komunii) z Nim i z Ojcem w Duchu Świętym, która z kolei łączy ludzi między sobą i prowadzi ich ku doskonałej radości równoznacznej z Duchem Świętym. Komunia ma więc charakter teologiczny, chrystologiczny, historiozbowczy i eklezjologiczny³⁶. Z tego zaś wynika, że pojęcie to zawiera w sobie także wymiar sakramentalny, a eklezjologia komunijna jest w swojej głębi eklezjologią eucharystyczną, stojącą bardzo blisko eklezjologii eucharystycznej wypracowanej przez teologów prawosławnych – konkretnej, a jednocześnie duchowej, transcendentalnej i eschatologicznej³⁷. Najbardziej

-
- 33 Por. J. RATZINGER, *Eklezjologia Soboru...*; M. KEHL, *Ekklesiologie*, LThK³, Bd. 3, s. 572.
- 34 Por. J. HAMER, *L'Eglise est une communion*, Unam Sanctam, vol. 40, Paris 1962; O. SAIER, „*Communio*” in *der Lehre des 2. Vatikanischen Konzils...*; H. ROSSI, *Die Kirche als personale Gemeinschaft...*; W. KASPER, *Kirche als communio*; J. RATZINGER, *Eklezjologia Soboru...*; H. DÖRING, *Die Communio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie*, [w:] *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, Hrsg. J. SCHREINER, K. WITTSTADT, Würzburg 1988, s. 439–469; P. BYENG-HUN LIM, *Leben aus der Communio mit Gott und untereinander*, Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 5, Würzburg 1991; M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, s. 63–131; J. RATZINGER, *Über die Ekklesiologie...*, s. 2–6.
- 35 Por. J. RATZINGER, *Über die Ekklesiologie...*, s. 3; W. KASPER, *Kirche – Glaubensgeheimnis und Institution*, [w:] W. KASPER, *Die Kirche Jesu Christi...*, s. 433 i n.; A.A. NAPIÓRKOWSKI, *Bosko-ludzka wspólnota...*, s. 203 i n.; M. JAGODZIŃSKI, *Teologiczne znaczenie pojęcia koinonia*, s. 30–35.
- 36 Por. J. RATZINGER, *Über die Ekklesiologie...*, s. 2; M. JAGODZIŃSKI, *Trynitarnie podstawy Kościoła jako komunii*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2004, t. 42, nr 1, s. 51–79; J. SZYMIK, *W służbie wspólnoty Kościoła. Ks. Edward Sienkiewicz i jego dzieło*, „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*” 2021, t. 28, s. 486–488.
- 37 Por. J. RATZINGER, *Über die Ekklesiologie...*, s. 2 i n.; M. JAGODZIŃSKI, *Communio dzięki komunikacji...*, s. 11–13.

uderzające w „eklezjologii komunii”³⁸ jest to, że łączy w sobie trynitarnie, teologiczne wymiary tego pojęcia z komunikacyjnym, strukturalnym kształtem Kościoła³⁹. W eklezjologii tej obie rzeczywistości muszą dojść do głosu – w innym przypadku grożą jej dwa niebezpieczeństwa: z jednej strony komunikacyjnie pojęty Kościół bez żywej świadomości swojej teologicznej podstawy w Komunii trójjedynego Boga może szybko zdegenerować się do być może efektywnego, ale pozbawionego treści i sensu systemu zaspakajającego wszelkie „zapotrzebowania religijne”; z drugiej zaś strony Kościół, który rozumie siebie jako komunię, ale nie uwidacznia tego w swoich strukturach, może budzić podejrzenie, że zadowala się ideologią teologiczną⁴⁰. Rozwój katolickiej myśli teologicznej ostatniego czasu ukazuje wyraźnie ogromne zainteresowanie teologią komunijną i przynosi bardzo ciekawe i głębokie owoce tej refleksji⁴¹.

38 Jest to chętnie używana nazwa eklezjologii eucharystycznej. Por. J. RATZINGER, *Eklezjologia Soboru...*, s. 16 i n.

39 Por. W. KASPER, *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad teologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1986, nr 4, s. 30–40; P.J. CORDES, *Communio...*

40 Por. M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, s. 52, 63–159.

41 Por. M. JAGODZIŃSKI: *Communio dzięki komunikacji...*, s. 13; *Komunijny wymiar hierarchicznej i kolegialnej struktury Kościoła*, [w:] *Chrześcijaństwo w kontekście judaizmu i islamu*, red. M. SKIERKOWSKI, Lumen Fidei, t. 2, Warszawa 2003, s. 265–282; J. RATZINGER, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, przeł. W. SZYMONA, Kraków 2003; R. LACHNER, *Communio – eine Grundidee des christlichen Glaubens...*, s. 225–251; A. CZAJA, *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003; *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. CZAJA, M. MARCZEWSKI; A. CZAJA, *Traktat o Kościele*, s. 396–404; A.A. NAPIÓRKOWSKI, *Misterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, *Myśl Teologiczna*, t. 53, Kraków 2006, s. 17–28, 129–279; M. JAGODZIŃSKI: *Christologie als Communio-Christologie*, „Teologia w Polsce” 2007, nr 1, s. 50–77; *Christologia komunijna*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2008, t. 46, nr 1, s. 67–79; W. KASPER: *Die Kirche Jesu Christi...*; *Die Kirche und ihre Ämter*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 12: *Schriften zur Ekklesiologie II*; M. JAGODZIŃSKI: *Ekumeniczne perspektywy eklezjologii communio*, „Analecta Cracoviensia” 2009, t. 41, s. 161–173; *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ...*; T. BERTONE, *Demokracja a Kościół*, „L'Osservatore Romano” 2010, nr 3–4 (wyd. pol.), s. 48–53; M. JAGODZIŃSKI: *Wymagania współczesności w kontekście komunikacyjnego modelu Kościoła jako komunii*, [w:] *Kościół po transformacji systemowej w Polsce*, red. E. SIENKIEWICZ, Koszalin 2011, s. 39–58; *Kościół a demokracja*, „Teologia w Polsce” 2011, nr 2, s. 273–288.