

Ks. Andrzej Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003, ss. 356.

Recenzowane dzieło ks. dra Andrzeja Czaji jest rozprawą habilitacyjną. Należy ono w zasadzie do dogmatyki, ale dotyka również kwestii ekumenicznych. Już tu widać granicę obu dyscyplin, którą zdaje się wyznaczać samo pojęcie „communio”. W zakresie dogmatycznym jest oddane przez Autora jako „wspólnota” a w zakresie ekumenicznym jako „jedność”. Dwuczłonowy tytuł rozprawy sugeruje jeszcze bardziej szczegółowe kwestie dogmatyczne. A mianowicie główny tytuł *Credo in Spiritum Vivificantem* wskazuje jednoznacznie na pneumatologię, na Ducha Świętego jako Ożywiciela. Natomiast podtytuł *Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej* mówi, że chodzi tutaj głównie o eklezjologię, a jeszcze konkretniej – o widzenie Kościoła jako *communio* w perspektywie pneumatologicznej. Ale i tu pojawia się słuszne zawężenie tematu do katolickich teologów niemieckich epoki posoborowej. W każdym bądź razie osią rozprawy jest Duch Święty i komunია eklezjalna.

Nauka chrześcijańska o Kościele (eklezjologia), oddana terminem greckim „ek-klesia”, wyraża najogólniej „wspólnotę” (*Gemeinschaft*). O jaką jednak „wspólnotę” tu chodzi? W początkach Kościoła Pięćdziesiątnicy, choć pierwszorzędnym tematem nie było rozumienie pojęcia Kościoła, to jednak funkcjonowało ono najogólniej jako „duchowa wspólnota”, występująca w świecie jako Lud Boży, który wszedł na miejsce Izraela. Wspólnotę tę stanowią wszyscy chrześcijanie tworzący „jedność w Chrystusie”. Przy tym funkcjonowało dodatkowo pojmowanie Kościoła jako Stróża prawdziwości wiary chrześcijańskiej i jako Wychowawcy w tej wierze chrześcijan dla osiągnięcia ich świętości.

Prawdziwy zwrot w rozumieniu Kościoła jako „wspólnoty” przyniosły dopiero nowe impulsy teologii dwudziestego wieku. Zaczęto tworzyć różne próby wokół określenia św. Ignacego Antiocheńskiego: „Tam gdzie Chrystus, tam także i Kościół katolicki”. Zrodziły się więc cztery podstawowe rozumienia tej tezy. Pierwsze stanowi soborowa eklezjologia, która podkreśliła sakramentalny charakter Kościoła: „Chrystus jest obecny w Kościele w sposób sakramentalny” (por. KK 1). Myśl tę rozwinęli następnie H. de Lubac i K. Rahner. Drugie rozumienie przyniosła teologia protestancka, która istotę Kościoła skoncentrowała na obecności Chrystusa i wyraziła ją przez formułę: „Chrystus jest obecny w Kościele przez słowo”. Jest to powrót do tezy J. Kalwina (przepowiadanie słowa Bożego i sprawowanie sakramentów), którą na

nowo rozwinęli K. Barth i R. Bultmann pod pojęciem „kerygma” Trzecie rozumienie skoncentrowało się na funkcji Ducha Świętego jako konstytutywnego „Znaku” Kościoła i wyraża się w tezie: „Chrystus jest obecny w Kościele przez Ducha” Tę konieczność Ducha w urzeczywistnieniu obecności Chrystusa akcentował L. Boff i prawosławny J. Zizoulas. Wreszcie czwarte rozumienie, odbiegające całkowicie od pozostałych, powraca do radykalizmu reformacyjnego i twierdzi, że „Chrystus nie jest obecny w Kościele”, gdyż „zasiadł po prawicy Ojca” Przedstawicielami tego poglądu są australijscy teologowie protestancy D. W. B. Robinson i D. B. Knox.

Powracając do soborowego rozumienia „Kościoła jako sakramentu” należy rozważyć kolejne aspekty tej eklezjologii. Streszczają się one w trzech głównych punktach: pojmowania Kościoła jako *communio*, jako Lud Boży i jako wspólnota charyzmatyczna. Z oczywistych względów najważniejszy jest pierwszy, a zarazem główny aspekt. Już w 1943 roku można doszukać się pierwszych ważniejszych ujęć Kościoła jako *communio* w studium katolickiego teologa Ludwika von Hertlinga *Kirche und Papsttum im frühen Christentum*. Praca ta wywarła bez wątpienia wielki wpływ na rozważania Vaticanum II, co znalazło szczególny wyraz w ostatecznym sformułowaniu soborowym Kościoła. Można zatem było ją uwzględnić. Pojęcie *communio* jest podstawowym terminem biblijnym, wyrażającym przede wszystkim „uczestniczenie we wspólnym życiu” Może to dotyczyć życia w samej Trójcy albo też wspólnego życia wierzących w Kościele. Termin ten posiada więc wymiar wertykalny i horyzontalny. Pierwszy odnosi się do relacji między wierzącymi i Bogiem, a drugi do relacji między wierzącymi.

Jeżeli chodzi o odnoszenie terminu *communio* do Kościoła, to Autor rozprawy zdaje się utrzymywać, że w formie zaczątkowej zrobił to Sobór Watykański II (s. 14), a w postaci rozwiniętej pojawiło się w zasadzie w „reinterpretacji soborowej wizji Kościoła” (s. 15), zainspirowanej II Nadzwyczajnym Synodem Biskupów w 1985 roku w Rzymie, o czym ostatnio wspomina sam Jan Paweł II w najnowszej encyklice *Ecclesia de Eucharistia* – nr 34 (z 17 kwietnia 2003). Potwierdza to niejako stwierdzenie, że kategorię *communio* – zdaniem ks. A. Czaji – najwcześniej odkrył w tekstach Soboru G. Philips (1966; s. 15, przypis 5). Elementy tej eklezjologii znajdują się w trzech zasadniczych dokumentach Magisterium Ecclesiae: *Relatio finalis* II Nadzwyczajnego Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów (Watykan 1985); adhortacja apostolska Jana Pawła II *Christifideles laici* (Watykan 1989) i List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunii *Communio notio* (Watykan 1992) wydany przez Kongregację Nauki Wiary. Dokumenty jednak nie tworzą całkowitej eklezjologii komunii, chociaż bardziej na nią wskazują albo starają się utrzymać ją na „poprawnej” drodze.

Rozumienie Kościoła jako *communio* na dobre rozpoczęło się w całej teologii europejskiej już zaraz po Soborze i trwa do dziś. Nie została jednak dotąd stworzona pełna wizja takiego Kościoła. Autor, obrawszy sobie za płaszczyznę poszukiwań elementów tej eklezjologii tzw. „posoborową teologię niemiecką” (por. podtytuł), ma na myśli następujących przedstawicieli tego nurtu w Niemczech: kard. J. Ratzinger, kard. W. Kasper, kard. K. Lehmann, bp G. L. Müller, P.-W. Scheele, bp K. Hemmerle oraz teologowie: G. Greshake, M. Kehl, B. J. Hilberath, H. J. Pottmeyer, M. Figura, H. Döring, W. Breuning, M. Garijo-Guembe, W. Thönissen (kolejność za

omawianą pracą, s. 23-25). Należy tu dodać, widocznych w tekście rozprawy, wielkich teologów: H. Mühlen, A. Ganoczy, B. Stubenrauch. Oczywiście posiłkuje się całą plejadą innych teologów, w tym i z naszego środowiska polskiego, by w rezultacie stworzyć – na podstawie analizy tekstów wymienionych osób i skonstruowanego bardzo ciekawie „narzędzia badawczego” w postaci tabeli (s. 31), będącej jakby matrycą komunalnej eklezjologii soborowej (por. s. 32) – „projekt integralnej interpretacji pneumatologicznej eklezjologii *communio*” (s. 33).

Ks. A. Czaja wychodzi od tezy, że Duch Święty współtworzy Kościół na różne sposoby i dochodzi do ostatecznego wniosku, że „Chrystusowy Kościół nie żyje z siebie, lecz z ożywiającego go Bożego Ducha” (por. KK 7; s. 294). Uważa, że najśluszniesze i najpełniejsze określenie roli Ducha Bożego zawiera się w terminie „Ożywiciel”, gdyż oddaje on w pełni eklezjotwórcze działanie Ducha i wyraża osobowy charakter tego działania. Stąd zrozumiałe staje się ukazanie różnorodnego działania Ducha Ożywiciela w strukturze całej rozprawy, podzielonej na trzy główne części, korespondujące z założonym „narzędziem badawczym”

Duch Święty ukazuje samą istotę *Communio Ecclesiae* jako jej współtwórca (s. 35-130). Istotą jest wspólnota człowieka z Bogiem, a także między ludźmi, rozumiana jako udział człowieka w życiu Bożym. Działanie Ducha jawi się tu przez ożywienie historiozbawczego dialogu Boga z człowiekiem (s. 39 nn.), ożywienie udziału człowieka w komunii wewnątrzboskiej (s. 67 nn.), co dzieje się przez udział człowieka w Chrystusie przez ożywiającego Ducha (s. 98 nn.). Mysterium Kościoła wyraża się zatem historiozbawczo jako realizowanie Bożego planu zbawienia, czyli wyniesienia człowieka do życia Bożego. Tym samym zawiązuje się wspólnota człowieka z Bogiem jako *participatio* w życiu Bożym, która ma charakter eklezjalny. Rola Ducha w tym zjednoczeniu (w komunii) człowieka z Bogiem wyrażona jest biblijnie: „w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2, 18) i „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5).

Duch Święty ukazuje też sposób urzeczywistniania się tej komunii jako jej źródło życia (s. 131-198). Życie to objawia się w *Communio sanctorum*, czyli we wspólnocie wierzących, którzy mają udział w dobrach zbawczych na ziemi i w niebie (komunia w rzeczach świętych, która zmierza do komunii między osobami świętymi). Duch działa tu przez ożywienie aktu wiary (s. 137 nn.), ożywienie Chrystusa w przepowiadaniu (s. 154 nn.) i w sprawowaniu sakramentów, przede wszystkim w chrzcie i w Eucharystii (s. 170 nn.). Działanie to wyraża zapośredniczenie i realizowanie przez Ducha ontycznej świętości Kościoła, czyli wszczępienie wierzącego człowieka w Chrystusa. Rozpoczyna się ono w akcie wiary, który jako wydarzenie personalne sprawia więź z Bogiem i umożliwia przyjęcie darów Bożych. Rozwija się w życiu słowem Bożym i realizuje w sakramentach, przede wszystkim tzw. sakramentach większych, w chrzcie i Eucharystii. Tak słowo jak i sakramenty są środkami konstytuującymi wspólnotę eklezjalną. Duch zaś animuje w nich przychodzenie Jezusa, jego obecność i działanie, jak i otwartość człowieka na Chrystusa, na przyjęcie Go i trwanie w Nim.

Wreszcie Duch Święty działa we wszystkich podstawowych wymiarach wewnętrznej struktury życia Kościoła: *communio fidelium*, *communio ecclesiarum* i *communio*

*hierarchica* jako zasada ich jedności (s. 199-290). Te trzy struktury stanowią podstawowe formy urzeczywistniania się eklezjalnej *communio* na ziemi. Duch działa w nich przez ożywianie wspólnoty wszystkich wiernych (s. 206 nn.), ożywianie wspólnoty Kościołów partykularnych (s. 235 nn.) i przez ożywianie wspólnoty hierarchicznej (s. 264 nn.). W ten sposób Duch Święty realizuje katolicką jedność Kościoła, tzn. „wielość i zróżnicowanie, które nie przeszkadzają jedności, ale nadają jej charakter «komunii»” (Jan Paweł II). Zasadniczą tezę tej eklezjologii *communio* można ująć za Autorem pracy następująco: jest to „zgrupowanie tych, którzy spoglądając z wiarą na Chrystusa przyjmują oferowany im w Duchu udział w dobrach zbawienia (zwłaszcza w chrzcie i Eucharystii), kształtuje jedność w różnorodności wiernych (*communio fidelium*) i jedność w wielości Kościołów lokalnych (*communio ecclesiarum*), skupioną wokół Chrystusa reprezentowanego w mocy Ducha przez wspólnotę pasterzy (*communio hierarchica*)” (s. 201).

Powstaje jednak problem, jak Autor niniejszej rozprawy rozumie *communio*? Od tego rozumienia zależy bowiem odpowiedź, w jaki sposób Kościół stanowi *communio*. Zasadnicze jest pytanie, czy komunია w Bogu jest tożsama z komunią eklezjalną? Jak teologowie owi precyzują słowo *communio*? Czy jest to samo, co *societas* (społeczność) czy *communitas* (wspólnota komunikacji), czy szczególna unifikacja mistyczna (*koinonia*)? Podobnie ma się sprawa z określeniem działania Ducha Świętego. Wprawdzie ks. A. Czaja nie określa bliżej tego działania, np. przez termin *communicatio*, ale zdaje się je ujmować w znaczeniu tzw. dawania „udziału” Przy tym pytanie, czy można niemieckie terminy: *die Teilgabe*, *die Teilhabe* i *die Teilnahme* – oddać przez wspólne polskie słowo „udział” (s. 38 i passim)? „Udział” czy „komunikacja” w Duchu Świętym ma trzy podstawowe znaczenia: 1. Duch Święty udziela siebie wyznaniom, jest jakby *quasi*-duszą Kościoła (Pius IX, Leon XIII i Pius XII); 2. Duch Święty jest tym, który łączy osoby wierzące w jedność, czyli daje wspólnotę osobową, otwiera osobę na osobę i jest głównym elementem komunikacji; 3. Duch Święty udziela wszelkich darów. Zaś pojęcie *communio*, ostatnio akcentowane w sposób szczególny przez Jana Pawła II, który zdaje się układać je hierarchicznie jako coraz doskonalsze, występuje w następującym porządku: 1. *societas* jako społeczność; 2. *communicatio* lub *communitas* jako wspólność mająca oparcie w empirii; 3. *communio* (grec. *koinonia*) jako najdoskonalsza wspólnota duchowa. Które z tych znaczeń Autor ma na myśli? Jasność jest tu niezbędna, gdyż jawi się ona – jak wspomniano już wyżej – raz jako „wspólnota”, raz jako „jedność”

Znane jest stanowisko Jana Pawła II, który upodobał sobie pojęcie *communio*. Stosowane do Kościoła zaczyna teraz odgrywać główną rolę: Kościół to nie tylko „Lud Boży”, „Ciało Chrystusa” czy „Świątynia Ducha Świętego” lecz właśnie „Wspólnota” Kościół dzięki *communio* (*koinonii*) stanowi *quasi*-osobę (Osobę społeczną). Wtedy mamy najgłębsze rozumienie wspólnoty jako „osoby” *Communio* jest więc „czwartym” naczelnym określeniem Kościoła. Dzięki temu pojęciu Jan Paweł II wyszedł ponad Sobór Watykański II, a z kolei kardynał J. Ratzinger dyplomatycznie skorygował w swoim dokumencie *Communio notio* (z 28 maja 1992) naukę Papieża o Kościele jako Wspólnocie, gdyż pojęcie to zdawało się rozbijać organiczną i jursydikcyjną jedność Kościołów lokalnych i ich związek ze Stolicą Apostolską.

Tematyka pracy jest tyleż oryginalna, co nowa, trudna do sprecyzowania i ujęcia w tezy. Przykładem może być problem identyfikacji (*Sondergut*): pracy ks. R. Karwackiego, *Communicatio Spiritus Sancti. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako Communio według dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym* (Siedlce 1999, ss. 445), pracy o H. Mühlennie i pracy habilitacyjnej. Co można powiedzieć? Wydaje się, że praca R. Karwackiego obejmowała teologów katolickich i protestanckich, i starała się uchwycić zbieżność wspólną ich nauk. Praca doktorska *Jedna Osoba w wielu Osobach. Pneumatologia eklezjologiczna H. Mühlenna* (Opole 1997) mówi jedynie o poglądach Mühlenna. Praca niniejsza idzie dalej i jest bardziej ambitna: dotyczy kilku teologów katolickich i wchodzi bardzo w głąb działania Ducha Świętego niejako „wewnątrz” *communio*, działania „witalnego”, ożywiającego. I tu wywody i ujęcia są doskonałe. Chodzi tu o pneumatologię całego już Kościoła.

Dzieło ks. dra A. Czaji nasuwa jeszcze kilka kwestii, a mianowicie chyba za słabo została rozwinięta zapowiedziana ekonomia historiozbawcza (s. 39 nn.). Nie ma żadnej znaczącej pozycji na ten temat, a samego stwierdzenia o samoudzielaniu się Boga nie można ograniczyć li tylko do K. Rahnera. Poza tym nie oddaje ono całej perspektywy wychodzenia Boga ku człowiekowi.

Sama koncepcja eklezjologii pneumatologicznej ma słabą stronę, a mianowicie zatracą historyczną koncepcję Kościoła. W takim ujęciu zaciera się bowiem problematyka historycznej genezy Kościoła od Chrystusa tak, jakby Kościół powstał tylko w płaszczyźnie duchowej. Czy może zagać np. historyczność ustanowienia Eucharystii, historyczność krzyża, historyczność powołania uczniów czy faktyczność zmartwychwstania?

Genealogia *communio*, ukazana w pracy, jest za krótka, ma ona swe korzenie w Biblii, a nie tylko w Soborze Watykańskim II. Tak samo co do związku z Duchem Świętym: Dz 2, 42; 1 Kor 1, 9. W ogóle w Nowym Testamencie *koinonia* występuje ok. 20 razy (Flp 2, 1 „wspólnota Ducha” – *κοινωνία πνεύματος*), a ponadto pochodne słowa.

Nie jest również słuszne jednoznaczne przypisanie skrajnej interpretacji zasady „*Extra Ecclesiam nulla salus*” papieżowi Bonifacemu VIII i Leonowi X (s. 17, BF II, 14-15). Kontekst całego orzeczenia jest chyba znacznie szerszy!

Podobnie zbyt powściągliwie został zapisany cel pracy, którym jest „analiza, prezentacja i ocena pneumatologicznych interpretacji Kościoła jako komunii rozwijanych w katolickiej teologii niemieckiej po Soborze” (s. 27), skoro Autor wyszedł daleko ponad to.

Czy najszczęśliwsze jest tłumaczenie terminu *Sinnmedium* przez polskie słowo „środowisko” (s. 65), albo czy odpowiednie jest używanie takich „uproszczeń”, że Chrystus jest „doskonałą ofertą” dla ludzkości (s. 56)? Albo czy nie bardziej sensowne byłoby chronologiczne, a nie alfabetyczne uporządkowanie dokumentów UNK (s. 304-306)?

Niemniej rozprawa ta odznacza się wieloma istotnymi pozytywami. Do najważniejszych należy: Praca zbiera wszystkie niemal źródła i dokładnie je analizuje oraz syntetyzuje w spójną całość. Układ głównych problemów jest logiczny i poprawny. Włożony został ogrom pracy, nie tylko w dwuletnim pobycie zagranicznym, ale również w kraju, co odnotowuje sam ks. Czaja, mówiąc, że „w dorobku naukowym auto-

ra znaczącą część stanowią publikacje promujące eklezjologię *communio*” (s. 16, przyp. 7, gdzie Autor wymienia aż 9 swoich artykułów!; por. również Bibliografię, s. 310-311).

Poza tym sam temat jest nie tylko wymagający i trudny, ale też i bardzo potrzebny i niezwykle aktualny dla współczesnej dyskusji dogmatycznej. Widocznie Autor zdaje sobie z tego sprawę, gdyż zarówno Spis treści, jak i Zakończenie rozprawy uwyrażnia w dwóch językach, włoskim i niemieckim (s. 7-10 i 329-347).

Opracowanie kompleksowe zaznaczonego tematu wnosi istotny wkład w teologię eklezjologii *communio*, a w szczególności w jej aspekt pneumatologicznej interpretacji. Bardzo dobrze została zintegrowana teologia soborowa Kościoła z udokumentowaną wszechstronnie katolicką eklezjologią niemiecką. Praca – moim zdaniem – stanowi istotny wkład w eklezjologię katolicką i ogólnochrześcijańską. Autor zgłębił w niedościgniony sposób działanie Ducha Świętego w Kościele jako *communio*, umocnił podstawy pod charyzmatyczną koncepcję Kościoła, wiążąc ją jednak syntaktycznie z koncepcją hierarchiczną. Może oznaczać również szeroki pomost ekumeniczny: katolicyzm – prawosławie – protestantyzm i może otwierać szeroko drogę dla rozwoju bogatszej i pełniejszej eklezjologii katolickiej. Dorobek ten przyczynia się do nawiązania silniejszych więzów między teologami całej Europy, Zachodniej i Wschodniej, jest to jednocześnie wielki wkład w teologię polską.

Wszelka pneumatologia jest bardzo trudna, nie sposób jej ująć w pojęcia ostre i wyraźne, operuje się samymi metaforami i porównaniami, brak też ciągle źródeł biblijnych, dużą rolę musi odgrywać czyste konkludowanie i zmysł teologiczny. Jednakże Autor wywiązał się ze swego zadania znakomicie pod względem merytorycznym i metodologicznym oraz umocnił w teologii całą pneumatologię, która ma z kolei tak istotny wpływ na życie kościelne i chrześcijańskie.

Dzieło ks. dra Andrzeja Czaji *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej* jest niezmiernie trudnym przedsięwzięciem naukowym, oryginalnym, choć poruszonym także przez innych teologów, a to głównie ze względu na soborowy „nakaz” uprawiania takiej teologii, w sensie uwyrażnienia istotnego związku między Chrystusem, Duchem Bożym i Kościołem. Dopiero w tym związku Duch Święty ukazuje się w sposób pełny jako Vivificans – Ożywiciel historiozbawczego udzielania się Boga człowiekowi. Dzięki temu słusznie możemy tworzyć pneumatologiczną interpretację Kościoła jako komunii. Duch nie jest więc tylko komunią Trójcy immanentnej – Ojca i Syna w Duchu – ale też i komunią Trójcy historiozbawczej – Ojca i Syna w ich wspólnym działaniu w świecie. Trójca wewnątrzboska jest wzorem działania Trójcy na zewnątrz, a więc w planie Ojca, w realizacji Syna i w urzeczywistnieniu Ducha. Dopiero wtedy Duch jest prawdziwym Ożywicielem całej wspólnoty ludzi z Bogiem i ludzi między sobą. Inaczej mówiąc, Duch Święty działa i udziela się wierzącym w ich zjednoczeniu z Bogiem Ojcem.

Trzon pracy stanowi dobrze uzasadniona teologia pneumatologiczna i eklezjalna, oczywiście w podstawowej perspektywie *communio*, szczególnie na gruncie katolickim. Autor rozprawy stał się niejako specjalistą w swojej dziedzinie. Niemal cały dorobek odnosi się do tego wielkiego i jakże ważnego tematu Kościoła jako *communio*. Zapewne „*Jedna Osoba w wielu osobach*” czyli *pneumatologiczna eklezjologia*

*Mühlena*, stała się głównym impulsem do stworzenia jeszcze szerszego spojrzenia na tę ważną problematykę, a w konsekwencji powstało dzieło w wielkim stylu, obejmujące wszystkich głównych teologów niemieckich w przedziwnej zgodzie co do tej koncepcji teologicznej. Autorzy ci preferują rozumienie Kościoła w najdoskonalszej jego formie jako *Communio Ecclesiarum*, czyli idą w kierunku najgłębszego i najdoskonalszego rozumienia „wspólnoty”, właśnie jako „osoby”, gdzie najistotniejszą więzią osobową jest więź wewnętrzna. Nie ma takiej więzi bez otwarcia się na Ducha Świętego. Konieczna jest zatem – również w dialogu ekumenicznym – podwójna relacja: człowieka z człowiekiem na płaszczyźnie Kościoła (horyzontalna) i wspólnoty osób (Kościoła) z Duchem (wertikalna).

*Ks. Krzysztof Gózdź*