

Ks. Marek J a g o d z i ń s k i, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu 2002, ss. 455.

W dotychczasowych dziejach Kościoła zrodziły się różne jego określenia i rozumienia. Jednak każde z nich było próbą wyrażenia tej samej istoty Kościoła. Sięgnijmy jedynie po najnowsze przykłady. Ostatni Sobór Powszechny opisał Misterium Kościoła historiozbowczo w ukierunkowaniu na Chrystusa jako Środka historii i Centrum jednania z Bogiem: „Chrystus, jedyny Pośrednik, ustanowił swój Kościół święty, tę wspólnotę wiary, nadziei i miłości tu na tej ziemi, jako widzialny organizm [...]. Kościół ziemski i Kościół bogaty w dary niebiańskie [...] tworzą [...] jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka Bożego i ludzkiego” (LG 8).

Podobnie uczynił i papież Jan Paweł II, który – bazując na tym stwierdzeniu – ujmuje Kościół jako „nową wspólnotę ludzi, ustanowioną przez Chrystusa jako «zwołanie» wszystkich, którzy zostali wezwani, by stanowić część nowego Izraela i żyć życiem Bożym na miarę łask i wymogów Przymierza ustanowionego przez ofiarę krzyża. Zwołanie oznacza, że do wszystkich i do każdego stworzenia skierowane zostało wezwanie, które domaga się odpowiedzi wiary i współdziałania z celem nowej wspólnoty, ukazanym przez Powołującego: «Nie wyście mnie wybrali, ale ja was wybrałem» (J 15,16)” (*Wierzę w Kościół*, Città del Vaticano 1996, s. 17).

Natomiast *Katechizm Kościoła Katolickiego*, przytaczając różne obrazy i figury powiązane między sobą, mówi o tajemnicy Kościoła w aspekcie trynitarnym: jest to lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego (KKK 810; por. LG 4). Kościół widziany jest zatem jako Lud Boży, Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Świętego (KKK 781-801). Katechizm nie nawiązał do idei Kościoła jako Wspólnoty wiary, nadziei i miłości. Idei tej nie zastępuje pojęcie „Świątynia Ducha Świętego” Poza tym bardzo słabo wyszła próba ujęcia tych idei w aspekcie historiozbowczym. Wydaje się bowiem, że idea Kościoła jako „Historii Zbawienia” tworzy wspólny mianownik wszystkich ujęć Kościoła, gdzie element empiryczny (historyczny) łączy się nierozzerwalnie z elementem misteryjnym (zbawienie).

Również i Sobór Watykański II nawiązał do idei trynitarnego Kościoła. Uczynił to w ten sposób, że rozpoczął wydobywać z dotychczasowych obrazów Kościoła nową treść, która ubogacała poprzednie o jeszcze jeden wymiar: o wymiar wspólnoty, którą można stopniować: *koinonia*, *communitas*, *communio*. To dookreślenie Kościoła – a nie samodzielne i nowe jego określenie – ma mocniej ukazywać charyzmatyczność, wybranie, spotkanie, agape, liturgiczność. Kościół nie jest zatem gdzieś w przyszłości, lecz „tu i teraz” w sensie terażniejszości i bycia w realnej wspólnoty ludzkiej jako trynitarna ekonomia zbawienia. Więcej, obecna komunija w Chrystusie i z Chrystusem jest antycypacją komunii eschatologicznej (por. *Christifideles laici*, nr 19).

Ten ruch historiozbowczy ku ostatecznemu dopełnieniu widać też w relacji komunii Kościoła pielgrzymującego do Kościoła niebieskiego (*communio sanctorum*).

Geneza takiego rozumienia nie znajduje się jednak dopiero poza historią, tzn. w spełnionej już historii, lecz u podstaw Kościoła ustanowionego przez Chrystusa (J 15). Kościół Jego ma być wspólnotą uczniów zakorzenionych w tej miłości, jaką Chrystus nas umiłował, czyli Kościołem – komunią, Kościołem – wspólnotą miłości, Kościołem – tajemnicą miłości (*Wierzę w Kościół*, s. 100). Jan Paweł II rozwija szczególną ideę Kościoła jako „wspólnoty” od roku 1986. Prefekt Kongregacji Nauki Wiary, kardynał J. Ratzinger, wydał specjalny list precyzujący nauczanie Jana Pawła II (zob. *List do Biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 390-401), żeby Kościół nie rozumieć czysto charyzmatycznie i jako „zbioru” Kościołów.

To wszystko rodzi obawę, że gdy przystępujemy do naukowego traktowania o Kościele w całości (w ogólności), to ściśle biorąc – nie wiemy o czym mamy mówić. Wydaje się, że byłoby najlepiej, gdyby wyodrębnić z Kościoła jakiś określony aspekt, który można względnie zdefiniować. W praktyce – mówiąc o Kościele – najczęściej posługujemy się intuicją, ale w pracach naukowych lepiej byłoby określić bliżej badany przedmiot.

Ta sama trudność dotyczy rozumienia Kościoła jako wspólnoty. Czy chodzi tu o grec. *koinonia* czy łac. *societas* lub *communitas* lub też *communio*? Określenia te bardzo się między sobą różnią i zakresowo, i treściowo. I znowu, gdy określamy Kościół jako *communio* bez ustalenia odniesień do tych innych pojęć, to nie wiemy o czym mówimy – czy o zgodności umysłowej, czy o miłości, czy o wspólnocie działań, czy o wspólnocie losu, czy o wspólnocie istnienia, czy o wspólnocie pragnień itd. Wprawdzie dzisiejsza teologia unika słowa „jedność” (*unitas*) w dobie pluralizmu, ale to jest jej śmiertelnym niebezpieczeństwem, bo bez jedności nie ma bytu, a *communio* nie zastąpi pojęcia „jedność” *Communio* ma – według dzisiejszej mentalności – zastąpić kategorię jedności, ale jest to całkowicie niedorzeczne! Klasyczna myśl chrześcijańska widziała jedność jako kategorię fundamentalną, której musiała być podporządkowana mnogość. Dzisiejsza myśl odwrotnie – za fundamentalną uważa kategorię mnogości, pluralizmu, a na miejsce jedności wprowadza jako wtórną *communio*, które ma łączyć pluralistyczne elementy nie ontologicznie, ale tylko na sposób „sympatii”

Już ten krótki szkic zakładanego problemu sugeruje jak wielka jest waga stawianej tezy niniejszej książki ks. M. Jagodzińskiego. Zmagania między teologią wschodnią i zachodnią dokonują się na równej płaszczyźnie. Teologia polska nie podchodzi tu jako „kopciuszek” ani jako bierny adresat rodzących się tam problemów, lecz stara się odpowiedzieć na nie krytycznie i kompetentnie. Taką zdaje się być dzieło młodego Teologa. Doskonała znajomość omawianego tematu odpowiada trudności nauki socjologicznej, która jest jak najbardziej świeżym wyzwaniem dla Kościoła i teologii. Właśnie w teologii nie można dziś pominąć tak ważnego problemu komunikacji. Trzeba go godnie śledzić i być aktualnie na jego straży. Ale przy tym nie wolno zapominać kim się jest i kogo się reprezentuje. Autor rozprawy słusznie więc utożsamia się z proponowaną tezą, ale równie dobrze obstaje przy swoim wyznaniu i stara się umiejętnie włączyć to, co dobre, do problematyki ludzkiego działania w Kościele.

Należy tu podkreślić bardzo szerokie kompetencje młodego Teologa i szeroki wachlarz pojęciowy i treściowy proponowanego tematu. Z nim zdaje się ks. Jagodziński wspaniale dawać radę. Książka ta jest więc nie tylko niezwykle pionierska w naszej dziedzinie, ale też bardzo potrzebna i zasługująca na niezwykle uznanie za włożony weń trud odczytania tak skomplikowanego języka pomostu między teologią i socjologią, przy zachowaniu własnej tożsamości.

Obecnie próby określenia Kościoła jako *communio* widoczne są w całym świecie chrześcijańskim. Jednym z nich jest zapewne najbardziej śmiały projekt widzenia Kościoła jako *communio* w ścisłej łączności z socjologiczną zasadą działania komunikatywnego, który reprezentuje frankfurcki jezuita Madard Kehl (ur. 1942). Związany jest on z eklezjologią od samego początku jego pracy naukowej. Już swą rozprawę doktorską poświęcił rozumieniu Kościoła jako instytucji. We współczesnych katolickich eklezjologiach szukał on teologicznego uzasadnienia instytucjonalnego charakteru Kościoła (*Kirche als Institution*, Frankfurt a. M. 1976). Odtąd cała dogmatyka, którą po dzień dzisiejszy wykłada w jezuickim „Sankt Georgen” we Frankfurcie nad Menem, ukształtowana jest w tej przewodniej myśli eklezjalnej, która balansuje między dwoma wymiarami Kościoła jako instytucji i jako komunii. Stąd wyraźne jest odniesienie Kehla do prakseologii eklezjalnej, czyli zajmowania się problematyką „bycia chrześcijaninem”, wiary chrześcijańskiej, jej wypaczeniami, czy też i futurologią kościelną (zob. przypis 42, s. 15). Nie dziwią zatem pozytywne recenzje, które chwalać zajmowanie się nie tyle modnym, ile potrzebnym aspektem chrześcijańskiej *praxis* (por. przypis 44, s. 16), czy nawet uznanie jego książki *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie* (Würzburg³ 1994) za książkę roku 1992 (s. 16).

Eklezjologia Kehla ma za swój punkt wyjścia w przytoczonej na początku w skrócie eklezjologii soborowej, która widzi Kościół jako „powszechny sakrament zbawienia” (LG 48), a który Kehl i chyba Jagodziński interpretują jako „sakrament komunii Boga” (s. 18). Natomiast punktem dojścia jest współczesna próba weryfikacji tezy (Kościół jako wspólnoty) w konkretnej sytuacji życia tego Kościoła, a więc zestawienie wspólnoty wierzących z ich środowiskiem. I tutaj pojawia się pytanie, czy ta weryfikacja może być miarodajna? Ocena Kościoła jako wspólnoty dokonuje się bowiem miarą wspólnoty świeckiej, która wiąże się często w sposób konieczny (rzadziej dowolny) z politycznymi, socjologicznymi, kulturowymi, geograficznymi rodzajami pojmowania wspólnoty, np. jako „globalizm” czy „unia europejska”, czy wreszcie *communio* eklezjalna ruchów, grup czy Kościołów lokalnych. Zasadniczy problem tkwi zatem w komunikacji „Kościół–świat”, a Kehl pogłębia ten problem przez to, że sugeruje, iż istnieje on już w samej istocie Kościoła, rozumianego przez niego jako synodalny (wspólnotowo-charyzmatyczny) i hierarchiczny (urzędowy). Choć znów zachodzi obawa, czy synodalność nie oznacza tu prawosławnej „soborności”, która neguje prymat i hierarchiczność Kościoła, a czynnikiem określającym Kościół czyni laikat.

Jawi się więc słuszne pytanie o kształt Kościoła jako *communio* w obecnej chwili i w przyszłości. Nie jest to zwykle „sprawdzanie” Kościoła, czy realizuje swój byt we współczesnym świecie, lecz bardziej jest to troska o jego rozumienie jako wspólnoty w ogóle. Sugeruje się zatem, że pojęcie wspólnoty potrzebuje „ciągłej odnowy”

(s. 22). Skąd ma płynąć ta odnowa? Ze strony eklezjalnej czy socjalnego rozumienia wspólnoty? Zapewne z obydwóch stron jednocześnie, aby ukształtować prawdziwy obraz Kościoła jako komunii w oparciu o realnie przeżywaną wiarę chrześcijan w konkretnej sytuacji eklezjalnej. Kościół jako *communio* realizuje się bowiem na różnych płaszczyznach, gdzie główną relacją wiązania tej komunii jest z jednej strony wspólnota Kościoła jako instytucja hierarchiczna i mająca charakter sakramentalno-zbawczy, a z drugiej strony jako wspólnota indywidualna wierzącego człowieka z jego Bogiem. Dopiero wtedy wymiar wspólnotowy (społeczny i indywidualny) ukaże prawdziwe oblicze Kościoła jako komunii międzyosobowej, będącej odwzorowaniem komunii Osób w Trójcy Świętej. Wtedy można mówić o eklezjologii komunijnej.

Frankfurcki Jezuita realizuje swoją eklezjologię pod znamienym hasłem *Communio durch Kommunikation*. Oznacza to uwzględnianie w jego badaniach teologicznych przede wszystkim badań socjologicznych w sensie posługiwania się tzw. komunikatywnym działaniem J. Habermasa i K.-O. Apela (*Theorie des kommunikativen Handelns*). Jest to wyraźna wskazówka odejścia od paradygmatów ontologiczno-metafizycznych na korzyść filozofii języka. Czyżby eklezjologia miała stać się w myśl tego procesu zwykłą socjologią? Nie boli tu chyba nikogo sprawa włączania – ateizującej zresztą – socjologii do metafizycznej eklezjologii. Ale rodzi to niebezpieczeństwo „utopienia” metafizyki i nadprzyrodzoności w świecie absurdu ludzkiej wolności, do jakiej zdaje się dążyć dzisiejszy model człowieka – liberała i związany z tym brak wszelkiej odpowiedzialności za religię. Nie jest to już zwykła „teologiczna fenomenologia Kościoła”, lecz bardziej reprezentowanie idealistycznego podejścia do rozumienia Kościoła. Nie jest do przyjęcia ze strony katolickiej kantowsko-hegłowskie idealizowanie języka o Kościele ponad byt Kościoła.

Autor rozprawy jest jednak świadom tego stanu rzeczy skoro skrupulatnie rozważa cały proces relacji świata do Kościoła, poczynając od ukazania szerokiego tła kulturowego współczesności. Właśnie dzisiejsza rzeczywistość staje się dla Kehla komunikacyjnym wyzwaniem dla Kościoła rozumianego jako *communio*. Rozpad komunikacji wewnątrzświatowej, a co za tym idzie i rozpad wspólnoty ludzkiej w najważniejszych etapach komórek społecznych, staje się zagrożeniem również dla komunikacji wewnątrzkościelnej. Można powiedzieć, że negatywny stosunek jednostki do instytucji odbija się na komunikacji wewnątrz wspólnoty Kościoła. Sytuację tę sprawia lęk przed utratą własnej wolności na rzecz instytucji (s. 2 nn.; 384).

Ks. Jagodziński stara się zatem przedstawić teologiczną analizę współczesnej rzeczywistości w pryzmacie Kościoła jako wspólnoty, a nie jak sam sądzi – „analizę eklezjologii współczesnej” (s. 114 – tytuł rozdziału II). Czy konfrontacja wiary z życiem świata (s. 385) nie przechyla się jednostronnie ku przeinterpretowaniu w kierunku „komunikowalnego środowiska społecznego” – tak, że wiarygodność tej eklezjologii widnieje jedynie w rozwoju komunikatywnych struktur Kościoła tworzącego „środowisko wiary”? Rodzi się wtedy pytanie, czy samo „hasło” Kehla – „*Communio* dzięki komunikacji” jest samo w sobie trafne i pełne? Komunikatywność jest bowiem tylko funkcją, a nie określa istoty rzeczy. Jest ona potrzebna i koniecz-

na, ale czy ona jedynie ma kształtować byt i *communio* Kościoła? Czy nie jest to ograniczanie się tylko do struktur ludzkich w Kościele?

Wreszcie Autor książki – po określeniu świata i Kościoła – słusznie próbuje uzasadnić instytucjonalny wymiar Kościoła w świetle dzisiejszych pojęć i koncepcji instytucjonalności (s. 218 nn.). Wydobywa postulaty dla Kościoła jako wspólnoty wiary od takich teologów, jak: H. Küng, K. Rahner i H. U. von Balthasar (s. 27; 253-281). Tym samym zostaje nakreślona nowa relacja: Kościoła jako instytucji do jego teologicznej wizji jako *communio*. Czy sama instytucja Kościoła odzwierciedla *communio*? Relacja tych rzeczywistości musi być pośredniczona. Może pojęcie „sakrament” będzie tu właściwym narzędziem komunikacji? Sam Kościół jawi się wówczas jako „sakrament wspólnoty Trójjedynego Boga” (s. 388). I tu Autor znajduje trafną odpowiedź, że właściwie Duch Święty, jako „*Communio* w Bogu”, staje się podstawą umożliwiającą *communio* Kościoła i dopiero w tym sensie Kościół staje się prawdziwym „sakramentem Ducha Świętego”. Wyraża to oryginalny przyczynek ujęcia „sakramentalności Kościoła” przez Kehla, który opiera się na filozoficznym podłożu społecznej komunikacji. Tak Kościół jako sakrament musi być ujmowany w kontekście jego działania w świecie, a nie w oderwaniu od niego.

Przychodzi czas na konkretne owoce badań trudnej skądinąd eklezjologii Kehla, a właściwie czas na odpowiedź, jaki jest kształt Kościoła jako *communio* w relacji do świata, gdy zastosuje się socjologiczną teorię komunikatywnego działania? Oczywiście Kehl słusznie ujmuje Ducha Świętego jako personalne „środowisko” komunikacji miłości między Ojcem i Synem. Komunikacja ta staje się warunkiem i następstwem Komunii Osób Bożych (s. 390), a Kościół jest odwzorowaniem tejże Bożej Komunii jako „*communio* komunikacyjne”. Ale zdaje się, że jego komunikacyjno-teologiczna wizja Kościoła (s. 295 nn.) obiera inny punkt wyjścia. Jest nim model komunikatywnego działania o czterech elementach: 1. podmiot – inicjator działania; 2. inny podmiot jako odniesienie tego działania; 3. przedmiot – jako treść działania; 4. przestrzeń działania. Na podstawie tego modelu Kehl opracował formułę wiary: „Wierzę – według Objawienia o Jezusie Chrystusie – w samoudzielającego się Trójjedynego Boga w Kościele” (s. 377). Odpowiednio można tu znaleźć wyznaczone wcześniej punkty: 1. podmiotem wiary komunikatywnej jest każdy człowiek; 2. osobowym partnerem wiary jest udzielający się ludziom Trójjedyny Bóg; 3. przedmiotem wiary jest treść Objawienia; 4. przestrzenią życia i działania wiary jest Kościół jako Lud Boży. Problem jest w tym, żeby Kościół jako środowisko wiary nie zagubił swojego fundamentu, który leży w Jezusie Chrystusie, a nie w komunikatywnym działaniu wspólnoty.

Jagodziński podjął się śmiałej i odważnej próby wzajemnego przeszczepienia teologicznego pojęcia *communio* Kościoła na teren nauk socjologicznych oraz zastosowania socjologicznej teorii komunikacji do obrazu Kościoła jako wspólnoty. Pozwala to na stworzenie nowego pomostu współdziałania świata i Kościoła w tym sensie, że ze strony Kościoła i teologii będzie kształtowana właściwa świadomość rzeczywistości społeczeństwa, a ze strony społeczeństwa świeckiego pojawi się możliwość na ewentualną korektę działań Kościoła w zakresie doczesnym, w ramach założonej teorii komunikacji. Pierwszy postulat jest chyba realizowany w nauce

społecznej Kościoła, ale drugi ciągle poszukuje „dobrej gleby” Autorowi chodzi właśnie o jej znalezienie. Dlatego woła za Kehlem – o stworzenie w Kościele „konkretnej wolności wiary”, a we wspólnocie ludzi o „społeczną formę wyzwolonej wiary” Ma to być możliwe przy rzeczywistym przenikaniu Bożej Komunii w naszą ludzką komunę między sobą. Kościół będzie wówczas „miejszem wyzwolonej wolności”, czyli prawdziwym miejscem odwzorowania swego charakteru *communio* jako *Communio* Boga (s. 391). Przed wspólnotą wiernych jawią się wtedy dwie dialektyczne – stare, a zarazem i nowe – perspektywy. Najpierw wspólnota Kościoła musi się sama rozumieć jako przestrzeń komunikatywna. Nikt chyba nie zaprzeczy, że potrzebna jest prawdziwa wewnętrzna komunikacja w Kościele, a także komunikacja na zewnątrz, np. ze światem kultury. Następnie konieczna jest też komunikacja w rozumieniu i kształtowaniu treści i form przekazu prawd chrześcijańskich. Tu jednak pojawia się problem wiarygodności takiej eklezjologii (s. 215), która mogłaby uzależnić się od rozwoju struktur komunikatywnych i popadłaby w niebezpieczeństwo przymusu dopasowania się do konkretnych sytuacji społecznych. Czyżby Kehlowi chodziło o takie właśnie rozumienie Kościoła jako miejsca „wyzwolonej wolności”? Sprowadziłby on wtedy Kościół z płaszczyzny nadprzyrodzonej do zwykłej społeczności ludzkiej i wtedy Kościół byłby formowany przez człowieka, a nie przez Boga!

Myśl frankfurckiego Jezuity jest rzeczywiście bardzo śmiała. Tezy społecznego „ożywienia” i „porządkowania” we wspólnocie Kościoła są bardzo słuszne. Kościół żyje w konkretnym środowisku i musi jako instytucja umieć z nim współżyć. Cenne jest zatem przedstawienie sytuacji i potrzeb współczesnego środowiska człowieka (rozd. I). Również bardzo wartościowa jest wizja sytuacji samego Kościoła (a nie „sytuacji eklezjologii współczesnej” – jak pisze Autor w tytule II rozdz.). Podobnie należy powiedzieć o przedstawieniu myśli instytucjonalności Kościoła (rozd. III) czy wprost nowatorskiej tezie „komunikacyjno-teologicznej wizji Kościoła” (rozd. IV). Książka ta bazuje w całości na obcych źródłach. Może zabrakło w niej trochę mocniejszego odniesienia do eklezjologii polskiej, zarówno w korpusie rozprawy, jak i w bibliografii. Niemniej solidne przygotowanie Jagodzińskiego w obszarze języka niemieckiego i na polu świeckich dziedzin, głównie socjologicznych, nie tyle ma na celu utrudnienie teologowi czytania, który nie przywykł do takiej terminologii, ile bardziej wniesienie do teologii nowego trendu badań dotyczących rozumienia wspólnoty, co staje się tu bardziej istotne. Od czytelnika zdaje się jednak zależeć krytyczna ocena, ponieważ Autor wyraźnie się powstrzymuje od mocniejszej krytyki samego Kehla, na ile przedstawiona w pracy teologia Kościoła jako wspólnoty jest poprawna. Krytyka winna dotyczyć – moim zdaniem – głównie zasadniczego problemu, że Kehl, pomimo głoszenia, zdawać by się mogło całkiem poprawnej nauki o Kościele, mocno tkwi w niemieckim idealizmie, gdzie pojęcie i język o Kościele zastępuje byt Kościoła. Z punktu widzenia katolickiego takie stanowisko jest nie do przyjęcia. Uważam, że Jagodziński dostrzegł ten paradoks omawianego przezeń Mistrza i nie przyjmuje jego stanowiska w tym właśnie względzie.

Godna pochwały nowatorska i interdyscyplinarna teza dzieła Jagodzińskiego zyskałaby jeszcze bardziej na wartości, gdyby została zamieszczona także polska literatura, dotycząca głównie eklezjologii. Mam tu na myśli znanych profesorów: S. Na-

gy'ego, Cz. S. Bartnika, H. Langkammera, M. Ruseckiego, H. Seweryniaka. Skądinąd bardzo przydatne i konkretne streszczenia na końcu rozdziałów są jednak stanowczo za długie. Na uwagę zasługuje jednak wspaniała bibliografia obcojęzyczna, w tym całościowa omawianego profesora Kehla, a także doskonale źródłowo przypisy. Świadczą one o dobrym warsztacie naukowym Autora tego dzieła. Równie bez zarzutu jest język, choć ze względu na obce teologii terminy wprowadza trochę „teologicznego zamieszania”, ale wydaje się to konieczne.

Temat dzieła jest nowy i oryginalny. Jest to opracowanie pionierskie, w którym występuje ogromna masa specjalistycznych wątków i bardzo liczne odniesienia do problemów pozateologicznych. Jest to próba wiązania eklezjologii z socjologią przez zastosowanie socjologicznej hermeneutyki Habermasa. Autor trafnie tłumaczy terminy niemieckie na język polski.

Na kanwie lektury książki Jagodzińskiego rodzą się jednak następujące kwestie, które chciałbym poddać dyskusji. Pragnę przy tym zaznaczyć, że dotyczą one nie tyle samego Autora, ile bardziej omawianego Profesora Kehla i teologii zachodniej w ogóle:

1. Czy w książce (a co za tym chyba idzie – również w teologii Kehla) nie ma próby zastąpienia Kościoła jako instytucji przez Kościół jako *communio*?

2. Przyznam się, że nie ma jasności rozumienia o jaką komuniją chodzi, czy o komuniją w Trójcy w postaci jedności Boga, czy o komuniją Trójcy Świętej z Kościołem, czy o komuniją wewnątrz Kościoła jako Mistycznego Ciała, czy też wreszcie o jakąś komuniją Kościoła ze światem?

3. Czy słuszne jest założenie Kehla, jakim jest zastosowanie sekularystycznej – jak się wydaje – teorii socjologicznej do metafizycznego, nadprzyrodzonego bytu Kościoła? Czy właściwe jest mówienie, że teoria komunikatywnego działania może zdefiniować na nowo teologię i Kościół w relacji do kontekstu społecznego (s. 384)?

4. Niejasne jest, czy w pracy jest mowa o eklezjologii i jej charakterze komunijno-komunikatywnym na terenie języka, czy też o Kościele jako rzeczywistości komunijno-komunikacyjnej? W pierwszym przypadku byłaby mowa o pojęciach, o języku, a w drugim – o bycie Kościoła. Jest to wcześniej sformułowany już zarzut pod adresem Kehla, że uprawia eklezjologię idealistyczną, która chce przez pojęcie i język zastąpić byt. Nie ma tu więc mowy o Kościele jako realnym bycie, lecz o Kościele w świecie pojęć, czyli o języku Kościoła. Teologia katolicka nie może przyjąć takiej propozycji.

Reasumując, książka ks. Marka Jagodzińskiego jest śmiałym i odważnym krokiem uprawiania teologii interdyscyplinarnej, w kontekście teologicznym i socjologicznym zarazem. Autor zdaje się mocno stać na gruncie teologii katolickiej, lecz same badania nie są do końca zbyt jasne, gdyż nie zostały sprecyzowane dokładnie pojęcia badanych zakresów. Ważne jest jednak dla teologii szukanie nowych rozwiązań i płaszczyzn wzajemnych kontaktów z innymi społecznościami oraz naukami świeckimi. Teologia jednak nie może przy tym zrezygnować ze swego nadprzyrodzonego posłannictwa na rzecz – słusznej skądinąd – opcji służby ubogim, bezdomnym czy bezrobotnym itd. Istotą Kościoła jest zawsze realizowanie zbawienia, a funkcje socjalne, świeckie pozostaną czymś wtórnym. Te „potknięcia” Kehla nie są jednak

błędami Autora książki o nim. W nich tkwi w ostatnim czasie cała niemal teologia Zachodu. Dlatego tym bardziej takie prace są u nas konieczne, aby otworzyły nam oczy na niebezpieczeństwa zbyt uspołecznionej i coraz bardziej „świeckiej” teologii, która dotąd była jeszcze naszą nauczycielką. Może jest to czas na wyzbycie się kompleksów z naszej, zbyt niedocenianej, teologii rodzimej? W całości uważam dzieło Jagodzińskiego za bardzo oryginalne, wielce twórcze, niezwykle nowatorskie, źródłowe i erudycyjne, napisane precyzyjnym językiem specjalistycznym.

Ks. Krzysztof Gózdź
Instytut Teologii Dogmatycznej KUL