

COMMUNIO — ZAŁOŻENIA PROGRAMOWE

Jakie stanowisko w niesłychanym zgiełku ścierających się obecnie światopoglądów pragnie zająć nasze nowe czasopismo i jakie podawać wskazania?

Wywodząca się od Chrystusa wspólnota musiała w ciągu swojej długiej historii wciąż na nowo zastanawiać się nad swym miejscem pomiędzy Bogiem a światem; do jej istoty jednak należy, że każde słowo wyrażające jej samozrozumienie musi pozostać niesłuchanie dynamiczne. W pierwszych wiekach dynamika ta dochodziła aż do granic sprzeczności: z jednej strony chrześcijanie uważali, że są niewielką grupą, która w otaczającym ich ciemnym i wrogim im świecie stanowi wspólnotę (*koinonia, communio*) miłości, zbudowaną na objawionej i przekazanej w Chrystusie miłości Bożej oraz tą miłością ożywioną, z drugiej zaś mieli tę świadomość, że ich wspólnota jest k a t o l i c k ą (już u Ignacego, *List do Smyrneńczyków* 8, 2), czyli powszechną, a więc normatywną dla świata — cóż za napięcie! Jedynie „naiwność” wiary pozwalała też tej wspólnoty się rozszerzać: tchnienie Ducha Świętego popycha naprzód nasz niewielki statek (por. Dzieje Apostolskie), nauka rozszerza się przedziwnie mimo prześladowań, w końcu nawraca się sam cesarz i następuje tym samym jakieś widzialne zespolenie się chrześcijaństwa ze światem, chociaż gruntowne przeniknięcie świata zaczynem chrześcijańskim pozostaje w dalszym ciągu niewykonalnym i problematycznym zadaniem. W średniowieczu słabnie napięcie, albowiem cesarstwo i Kościół zespalają się ze sobą, tworząc wspólnie jedno chrześcijaństwo; duch i struktura zasklepiają się wzajemnie w sobie, nieodzowne zaś między nimi napięcie stwarza wystarczającą podstawę do podejmowania coraz to nowych prób reformy, tak że głębsza problematyka między chrześcijańskim cesarstwem a wzburzonym po brzegi światem pogańskim zdaje się nawet znikać z pola widzenia. Stąd rodzą się znane wypaczenia na progu nowożyt-

ności: najpierw fatalne zespolenie działalności misyjnej z kolonializmem, a następnie typowe dla kontrreformacji wyakcentowanie (hierarchiczno-instytucjonalnej) struktury katolickiej wspólnoty chrześcijan w okresie, gdy średniowieczna jedność Kościoła i państwa została nieodwołalnie już zniszczona. Wspólnoty ewangelickie nie znalazły się jednak także — na skutek pochopnego przyjęcia wczesnochrześcijańskiego dualizmu Kościół — świat wraz z jego statycznym podziałem na wybranych (predestynowanych) i odrzuconych (por. dualizm zachodzący między śmiercionośnym prawem i ożywiającą Ewangelią) — w lepszym położeniu, jak tego dowodzi ich działalność misyjna. Za ciasne ściegi niszczą ubranie. Świadomość katolickości czyli powszechności była dla najlepszych nieustannym bodźcem do prowadzenia egzystencjalnego dialogu z tym wszystkim, co było zewnątrz oddzielone, w celu stopniowego przewyciężenia sprzeczności zachodzącej między katolickością a konkretną denominacją („rzymskie” lub w ogóle „wyznanie”). Kiedy wreszcie wraz z oświeceniem i idealizmem przewyciężona została ewangelicko-jansenistyczna koncepcja przeznaczenia, ewangelicy starali się na odwrót usprawiedliwiać — na podstawie abstrakcyjno-ogólnego pojęcia królestwa Bożego — istnienie czegoś w rodzaju ukształtowanej wspólnoty.

Nie da się obecnie w żadnym wypadku wyzwolić chrześcijaństwa z pola napięć: jeżeli nie ukazuje się ono jako powszechne (katolickie), to upada wraz ze wszystkimi swymi roszczeniami — wynikającymi bądź to ze słów Pisma św., bądź też z orzeczeń magisterium kościelnego — w gnojowisko religijnych odpadów. Jeżeli natomiast ma się ukazywać jako powszechne, wówczas powinno być czymś szczególnym, określonym, niepowtarzalnym dla każdego. I to nie tylko czymś szczególnym wśród innych szczególnych, ale szczególnym tak dalece, że na podstawie własnej niepowtarzalności może osiągnąć znaczenie powszechne. Doszliśmy tym samym do tego punktu naszej refleksji, w którym pierwotne napięcie dalej się już nie rozszerza, musi jednak pozostać niepomniejszone. Uświadomiamy sobie to stadium określając je słowem *communio*.

Tylko jeden stary wyraz może być tu pożyteczny. Zajmuje on centralne miejsce w Nowym Testamencie: w całej otwierającej się dali, a zarazem w całej jednoczącej mocy swojej wymowy utworzona przez Ducha Świętego wspólnota w Chrystusie, który żył, umarł i powstał z martwych dla wszystkich ludzi. W wyznaniach wiary słowa „*sanctorum communio* — wspólnota (obcowanie) świętych” towarzyszą stale, chociaż nie zawsze należycie zaakcentowane i nie w pełni uświadomione, wypowiedzi: „wierzę w jeden, święty, katolicki Kościół” Obecnie nadszedł już czas wydobycia treści tego słowa, które wydaje się nam być kluczowym zarówno dla uchwycenia istoty świata, jak też czasu Kościoła, a także wzajemnego przyporządkowania obu tych rzeczywistości. W niniejszym słowie wstępnym zostaną jedynie wytyczone granice.

1. Punkt wyjścia — podstawa

Com-munio oznacza wspólnotę, i to w konkretnym i dobitnym sensie dyspozycyjnego przebywania razem we wspólnym obwarowaniu (*mun*: od *munio* = otoczyć się wałem, obwarować; *moenia* = mury miasta, wały obronne), przy wzajemnych świadczeniach, wspólnych zadaniach, jednym kierownictwie, co też równocześnie może być wzajemną usłużnością, darem, łaską (*mun*: od *munus*). Znajdujący się w *communio* nie wstępują zatem do takiej wspólnoty z czysto prywatnej inicjatywy i z czysto prywatnych względów, nie decydują także jako jej inicjatorzy o rozwoju danej wspólnoty, jakoby ten rozwój tylko od nich zależał, lecz będąc już w niej są wciąż gotowi, dyspozycyjni, nastawieni, zdani *a priori* na siebie, i to nie tylko, by żyć wspólnie i przebywać w tym samym miejscu, lecz także, by wypełniać te same obowiązki. W fakcie wspólnotowości zawiera się więc — niezależnie od wolności w realizacji — wymóg wspólnotowego działania. Rzeczywiste „fizyczne” wspólne przebywanie jest nie tylko faktem, ale także zadaniem, które może być wypełnione jedynie „moralnie”, duchowo, w wolności. W ten sposób to przebywanie razem staje się najpierw jakąś ludzką formą — wspólnotą. W przeciwnym razie „inni są piekłem”.

Decydująco wyróżniającym jest to, że jedynie fakt przebywania razem, tworzenia określonej „wspólnoty”, wyzwala dążenie, by ją budować, urzeczywistniać i — o ile to możliwe — wykańczać, a tym samym podejmować świadome kroki prowadzące do wzajemnych świadczeń: schodzić się (*con-gredi* na jakiś kongres, zbierać się na *synodos*), zwoływać się wzajemnie (*con-cieo* na sobór — *concilium*), kontaktować się (*con-tingere*, dbać o kontakty), porozumiewać się (*con-loqui*, prowadzić dialog, kolokwium). W tym dobrowolnym stadium przebywania razem może dojść i zazwyczaj dochodzi do wzajemnego ścierania się: poglądy przebywających razem krzyżują się ze sobą (*dis-cutere* = druzgotać, rozbijać, rozwiązywać; stąd dyskusja); etap wymiany zdań jest zawsze „krytyczny” na kongresie lub soborze. Padło tu brzemienne w następstwa słowo „kryzys”. Oznacza ono podział (a tym samym walkę i wybór), ale także rozstrzygnięcie, decyzję, z czym wiąże się jeszcze: badanie, dochodzenie, proces, i ostatecznie wyrok. Wszystko to stanowi akty dobrowolnego dochodzenia do prawdy, i to zarówno przez jednostkę, której umysł „musi dzielić, by jednoczyć” (*intellectus dividens et componens*), jak też przez wspólnotę, w której liczne wolności i różne punkty widzenia powinny przenikać się wzajemnie i doprowadzić w ten sposób do wspólnej słusznej decyzji.

Wszystko zależy jednak od głębi, na jakiej został położony pierwszy fundament służący za podstawę do tych drugorzędnych krytycznych i jednoczących procesów. Chcąc znaleźć odpowiedź, można się po prostu zapytać: co trzeba zakładać, ażeby między jednostkami, z których każda jest rozumną i wolną, mogła powstać w ogóle łączność? Czy wystarcza do tego samo znajdowanie się, razem z innymi, w więzieniu tej samej skorupy ziemskiej (z czym wiąże się jeszcze pochodzenie genetyczne jednych od drugich, kwestionujące od podstaw pojmowanie jednostek jako samodzielnych „atomów”), czy też konieczna jest jakaś „łączność” we wspólnej wolności i wspólnym rozumie — w jednym medium, które określamy z braku słownictwa lepszego mianem „natury” ludzkiej? Czym jest jednak ta natura?

Wiadomo, że Grecy dostrzegali taką wspólnotę tam, gdzie

wspólną naturę, w której wszyscy są zanurzeni, pojmując się i przeżywa jako konkretną rzeczywistość, a nie jako czystą ideę. Coś podobnego zakłada jednak z konieczności, iż będzie się pojmowało tę wszystko ogarniającą rozumność i wolitywność jako coś boskiego, jako Logos zamieszkujący wszystko cieleśnie, według którego człowiek może się ustawiać w swym poznaniu i w woli jako według normy absolutnej. Założenie takie pozwala w dalszym ciągu również duchom ludzkim wzajemnie sobą się nasycać, otwierać się na siebie, zespalać się ze sobą w jednej, wspólnej, konkretnej prawdzie poznania i działania. „Wszystko spleta się ze sobą, a więź ta jest święta, i — by tak powiedzieć — żadna rzecz nie jest obca dla innej, lecz jest tak ustawiona, że tworzy razem z innymi ten sam porządek świata. Istnieje bowiem j e d e n świat z wszystkiego, i j e d e n Bóg mimo wszystko, i j e d n a substancja, i j e d n o prawo — Logos wspólny dla wszystkich istot duchowych” (Marek Aureliusz VII, 9). Na równi pierwotne jest to, co wspólne, i to, co jednostkowe; oba są też na równi duchowe (Seneka, *Helw.* 8, 2: *natura communis et propria virtus*); wolność i rozumność osobowa nie zakorzenia się w jakiejś kolektywnej nieświadomości, w przeciwnym bowiem razie jednostki nie mogłyby się komunikować w swym wyróżniającym człowieczeństwie, a tym bardziej w jednej „naturze”, dostarczającej im materiałów i wkładu do rozstrzygającego osobowo losu, w którym każdy pozostaje samotny. Wzniosłość starożytnej idei ogólnoludzkiej *communio* zakłada, że właśnie to, co jest wyróżniająco ludzkie — Logos jako „wolny” umysł — staje się konkretnie wspólnym udziałem; jest to możliwe natomiast tylko wtedy, gdy jednostki uczestniczą w istniejącej już, „wolnej”, rozumnej, boskiej Zasadzie, której „wolność” (jako wyższość nad przymusem) zspala się z ludzką „wolnością” (jako zdolnością dostosowywania się do praw Logosu lub wszechnatury).

Taka wizja świata, nie eksponująca żadnej różnicy między Bogiem a człowiekiem, minęła bezpowrotnie w okresie pobiblijnym. Można by teraz myśleć o absolutnym umyśle, w którym uczestniczą wszyscy ludzie, tylko w duchu chrześcijańskim jako o znajdującym się ponad światem boskim Umyśle, pozwalającym

łaskawie na uczestnictwo w sobie w prawdziwej wolności (i mogącym być nazwanym rzeczywiście boskim z racji swojej ponadświatowości) — bądź też w znaczeniu utopijnego celu ewolucji świata, która — wychodząc z materii — wyprowadza jednostki ludzkiej rasy ponad nie same, transcendując «do przodu», aż do doskonałej wspólnoty i wzajemnego przenikania się w pełnym poznaniu i wolności: w kierunku takiej to ewolucji wszystko mogło i powinno było być zaplanowane, z uwzględnieniem — w przypadku konieczności — rewolucyjnego, połączonego z użyciem przemocy, usunięcia przeszkód i tych wszystkich opóźniających elementów, które zawsze dążą ku prywacie. Ideał znajdujący się niemal w zasięgu wzroku i prawie że namacalny powinien być „uchwycony” przy pomocy wszystkich środków i urzeczywistniony.

Chrześcijańską, przeciwnie, jest ta *communio*, którą Bóg wprowadza za pośrednictwem Chrystusa między ludzi, i to z dwóch względów: najpierw ze względu na samego Boga, który nie mógłby spowodować osobowej *communio* między sobą a ludźmi, a także wśród ludzi, gdyby sam nie był wspólnotą i to w jakimś przepaściwym znaczeniu: miłosnego przebywania w sobie nawzajem, miłosnej wymiany zakładającej pełną miłości wolność; gdy tylko wyczulone na tajemnicę spojrzenie kieruje się na Bożą Trójcę, która objawia się mu przede wszystkim jako konkretna, absolutna miłość, wówczas nie może nigdy zniknąć z pamięci myśl o doskonałej wspólnocie. Następnie ze względu na ludzi: gdyby człowiek nie został stworzony „na obraz Boży i ku Bogu”, nie byłoby w nim wówczas dążenia do posiadania doskonałej międzyludzkiej *communio*, której nie jest nawet w stanie sobie wyobrazić w ramach ziemskich kontaktów. Wzajemne kontakty, dialog, wymiana dóbr — to jedynie środki a nie sama rzecz, która pozostaje jako taka transcendentną i niewyobrażalną.

Ściśle rzecz biorąc istnieje zatem w okresie pobiblijnym tylko jedna alternatywa: chrześcijańska *communio* w rzeczywistym źródle boskiego Logosu, który — jako wypełnienie i punkt szczytowy obietnic starotestamentalnych — przekazany nam został łaskawie, a zarazem w pełnym człowieczeństwie, w Jezusie Chrystusie jako

umożliwienie jakiegokolwiek *communio*; albo też ewolucyjny komunizm wypływający na skrzydłach patosu starotestamentalnej „nadziei na przyszłość”, który pragnie osiągnąć pełną *communio* jako dopełnioną realizację samourzeczywistniającej się idei świata i ludzkości. Widać to wyraźnie, że tylko w pierwszym przypadku *communio* jest rzeczywistością daną już uprzednio. W przypadku drugim komunizm, niezależnie od wszelkich dążeń do niego, pozostaje ideałem, stosowane zaś sposoby wprowadzenia go nie korespondują wcale z „pozytywnym humanizmem”. Dzieje Apostolskie ukazują dobrowolny komunizm chrześcijaństwa pierwotnego: „Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne” (Dz 4, 32). Zdanie to odbiło się głośnym echem w teologii Ojców i aż do scholastyki, a powstające nieustannie nowe zakony uznawały się za kontynuatorów tego wczesnochrześcijańskiego realizmu wspólnotowego. Zdanie to jednak wyraża z istoty swej „ducha”: mówi się w nim o osobistej własności, która nie powinna być, jako taka, uważana za prywatną. Jest też możliwe, że św. Łukasz chcąc ukazać rzeczywistą obecność «Ducha Świętego» pokazuje — idealizując w tym wypadku — «Ducha» jako już w pełni urzeczywistnionego (następuje jednak zaraz zacieśnienie w opowieści o Ananiaszu i Safirze: Dz 5, 11nn). Sama historia Kościoła miałyby w tej kwestii dużo do powiedzenia: ukazałyby wymownie tę ziejącą rozpadlinę, jaka istnieje między rzeczywistością i *a priori* przekazaną chrześcijanom podstawą *communio* — Ciałem i Krwią Chrystusa, danym przez Boga jako łaska rzeczywistej wspólnoty z Nim i jako prawdziwy fundament pełnej wspólnoty międzyludzkiej, a tym samym także prawdziwej duchowej jedności wszystkich w jednym Duchu Świętym — a godną politowania nieumiejętnością życia odpowiadającego temuż „Ciału” i „Duchowi”. W rozpadlinie tej inicjatywa komunizmu znajduje swoje miejsce teologiczne, chociaż środki, przy pomocy których zmierza się w nim do *communio*, nie zawsze będą odpowiadały temuż miejscu. Dlaczego tak się dzieje? Ponieważ zaantycypowana przez Boga *communio* polega na Jego łaskawym uniżeniu, na Jego pokorze, оголоczeniu,

na czystym i pełnym miłości stopniu substancji Jezusa Chrystusa, gdy tymczasem budowana czysto ludzkimi siłami *communio* nie jest w stanie się utrzymać (nawet gdyby w zasadzie mogła). Zamysł i cel komunizmu mieszczą się w chrześcijańskiej postawie wobec świata, jednak środki przezeń stosowane są nie do przyjęcia dla chrześcijan, zakładają bowiem w swej istocie aktualną nierealność samej podstawy *communio*. Bonhoeffer ukazał — w luterancko skrajnych antytezach — niemożliwość pogodzenia obydwu ujęć wspólnoty, posługując się Pawłowymi kategoriami: „pneumatyczny” (Duch Święty miłości, dany już w Chrystusie) i „psychiczny” (czyli to wszystko, co wynika z „naturalnych skłonności, sił i zdolności ludzkiej duszy”): „W duchowej wspólnocie żyje jasna miłość braterskiej służby, *agape*; we wspólnocie psychicznej żarzy się ciemna miłość bogobojno-niezbożnego pożądania, *eros*; tam panuje uległe podporządkowanie się bratu, tu — uległo-wyniosłe podporządkowanie brata własnym żądaniom. Tam przekazuje się wszelką władzę, cześć i panowanie Duchowi Świętemu, tu dąży się i na swój sposób uprawia władzę szukając strefy wpływów. Tam panuje naiwna, przedpsychologiczna, przedmetodyczna, uczynna miłość brata, tutaj zaś psychologiczna analiza i konstrukcja; tam — dobroduszna, chętna służba bratu, tu — wyrachowane, dokładnie obliczone przebywanie z obcym człowiekiem” (*Gemeinschaft*, 1966, s. 22n). Możemy z katolickiego punktu widzenia dodać, że nie osłabiając ostatniego albo — albo obu tych duchów, służba chrześcijańskiej *communio* winna uwzględniać wiele elementu „metodycznego” i „psychologicznego”. Wobec konieczności posłużenia się tymi ludzkimi środkami pojawia się jednak nowy problem.

Chrześcijańska *communio* nie jest osiągalna, gdyż została już dana przez Boga w Chrystusie i w „napelnieniu” Duchem Świętym. Każde pragnienie bycia jednym odwołuje się do faktu bycia zawsze-już-jednym: ale nie z siebie, nie na płaszczyźnie naturalnego odniesienia do innych, lecz dzięki temu, że Bóg uczynił nas w swym Synu dziećmi i współdziedzicami. Podarowaną jednością nie mamy prawa rozporządzać: pochodzi ona od Boga, urzeczywistnia się w Bogu, a Bóg jest nierozporządalny. Skoro zaś znaj-

dujemy się w samym centrum obdarowania boską *communio*, w dyspozycji Boga, doświadczamy w sobie wciąż na nowo boskiego sądu (*krisis*): kto otworzy się na miłość Boga, a tym samym na prawdziwą międzyludzką miłość? Poznajemy to do pewnego stopnia, a potem brakuje nam już kryteriów: ostateczny osąd należy do Boga. I dlatego to, że „nie sądzimy”, lecz przekazujemy sąd Bogu, mówi się tak wiele w Nowym Testamencie o sądzie. Bóg, który przekazuje nam swoją wspólnotę — ze sobą i między ludźmi (1 J 1, 3. 6) — równocześnie, w tym samym akcie, rozstrzyga (*krinein*), kto jest gotów przyjąć ten dar, a kto nie. Byłoby lepiej unikać przez jakiś okres czasu terminu «krytyczny» i nie umieszczać go przed żadnym rzeczownikiem; należy on bowiem do Boga. Kiedy zaś Bóg zachęca ludzi, by razem z Nim rozstrzygali, dzieje się to zawsze w założeniu, że jest On Bogiem, który gotów jest już uprzednio przekazać *communio* i daje ją faktycznie. Fakt, że Bóg zastrzega sobie sąd, oznacza, iż nie daje On nam wglądu w granice (lub bezkresność) swojej oddającej nam się łaski, tak że moglibyśmy wiedzieć, którzy to ludzie znajdują się ostatecznie poza *communio*. „Kim jesteś ty, co się odważasz sądzić cudzego sługę? To czy on stoi, czy upada, jest rzeczą jego Pana. Ostoi się zresztą, bo jego Pan ma moc go utrzymać” (Rz 14, 4).

Zbyt długo kościelna teologia, z trudną do usprawiedliwienia niewinnością, rozpatrywała sąd ostateczny w teoriach o podwójnym przeznaczeniu (do zbawienia i na potępienie), nie zastanawiała się zaś wystarczająco nad tym, że Bóg, który zastrzegł sobie tenże sąd, jest Tym samym, który w Chrystusie Jezusie znalazł się w stanie ogołocenia z Bóstwa, typowym dla wszystkich egoistów, zamożnych w duchu, pozbawionych jakiegokolwiek wspólnoty — w przepaści każdej nieludzkiej i antyboskiej samotności. Dlatego też nikt z ludzi nie może przyznawać tej samej rangi i tej samej wagi postawie i zadaniu krytyki, co rzeczywistości podarowanej *communio*. W każdym międzyludzkim kontakcie, nawet nieudanym lub zerwanym, istnieje przed nim, w czasie jego realizacji i po nim jakaś wszechogarniająca *communio*. Można także traktować wyłączenie z widzialnej *communio* Kościoła (ekskomunikę) tylko jako pomocne winnemu, pedagogiczne, tymcza-

sowe przedsięwzięcie (jak to ukazuje św. Paweł: 1 Kor 5, 5; 2 Kor 2, 6n). Skoro zaś nie wiemy, czy wszyscy ludzie zostaną dzięki Bożej łasce włączeni w ostateczną bosko-ludzką *communio*, to jako chrześcijanie mamy prawo i obowiązek spodziewać się tego boską, chcianą i podarowaną przez Boga nadzieją. Podstawą, na której opierają się nasze myśli o ostatnich ludziach i nasz dialog z bliskim i mniej bliskim, jest utworzona przez Boga, a nie tylko przyobiecana lub ukazana, oraz rzeczywiście podarowana ludziom jako całości *communio*. W jej obrębie mówimy lub milczymy, zwracamy się ku innym lub odwracamy, zgadzamy się lub nie zgadzamy się ze sobą.

Kończymy ten pierwszy ciąg refleksji stwierdzeniem, że alternatywa tworzenia *communio* własnymi siłami ludzkości nie byłaby nigdy możliwa do zrealizowania. Skoro rozwiązał się starożytny sen, że najlepszym w jednostce — jak też we wspólnocie — jest element boski, to tym samym stało się rzeczą niemożliwą wskazać na jakies wszechogarniające *medium*, w którym mieliby udział wszyscy ludzie ze swą wolnością i rozumnością, i które nie konkurowałoby zarazem z ich wolną rozumnością, gdyby istniało rzeczywiście, lub też nie było za słabe, ażeby ich jednoczyć, gdyby było tylko idealne. Jest rzeczą oczywistą, że na przykład powszechna nieświadomość nie jest odpowiednim *medium*, które mogłoby unieść ostateczną wspólnotę przeznaczenia (*consortium*) wolnych osób; *medium* takim nie jest tym bardziej heglowski duch świata, ogarniający jednostki wyłącznie za cenę przekazania mu przez nie swej ostateczności. Za taką cenę mogą także poszczególne indywidua komunikować się w bóświe ze sobą w religiach Wschodu; cena ta jest jednak za wysoka: tożsamość niszczy komunię. Cena zaś jest za niska tam, gdzie komunia staje się zwykłym objektem eschatologicznej nadziei ludzkości, a nie rzeczywistym i uprzednim darem. W takim bowiem przypadku wszystkie pokolenia, które znajdowały się jedynie na drodze do wspólnoty, pozostaną w tyle — jako zwykły materiał; nie będą miały dostępu do wielkiego święta wspólnoty.

2. Rozwinięcie — wylew

Powszechna (katolicka) *communio* nie jest jedną z wielu. Jest ona bowiem podarowaną przez Boga i dobrowolnie nam daną — za pomocą jednego bezkresnego wylewu — wspólnotą. Uświadamiamy to sobie, że zasięg tego wylewu zależy od realizmu jego podstaw: 1^o Od rzeczywistości trynitarnej (oczywiście nigdy nie przeniknionej) istoty Boga, który sam w sobie jest absolutną *communio* i który stworzył ludzi na swój obraz oraz powołał ich do uczestnictwa w swojej naturze (2 P 1, 3). 2^o Od rzeczywistości Jego samooddania się wszystkim poprzez przyjęcie (ogólno) ludzkiej natury w Jezusie Chrystusie, dla zbawienia wszystkiego zgodnie ze swoim odwiecznym postanowieniem (1 Tm 2, 4), dla wzięcia na siebie powszechnej sytuacji zagubienia (2 Kor 5, 20), dla pojednania ze sobą całego świata w Chrystusie (2 Kor 5, 18n), dla usunięcia w Ukrzyżowanym rozdzielających przedziałów (Ef 2, 12nn) i dla rozbicia w Nim, jako Zmartwychwstałym, granic bezsilności, śmierci i osamotnienia umarłych, by w ten sposób wszystkich wprowadzić w ostateczne, nieśmiertelne, wieczne życie (1 Kor 15, 22). 3^o Od rzeczywistości eucharystycznego samorozdawania się Jezusa w Jego świętej Uczcie, a także od wynikającej stąd, bynajmniej nie magicznej, lecz sakramentalno-obiektywnej *communio* uczestników tejże Uczty, która to *communio* jest zarówno jednoczeniem z Bogiem w Chrystusie, jak też nierozzerwalnie wzajemnym zespoleniem swych uczestników (1 Kor 10, 16nn): otwiera się tutaj możliwość bycia-dla-innych, przekraczająca czysto ludzkie możliwości, jako że chodzi tu o udział w zastępczym cierpieniu Chrystusa za Kościół (a tym samym za ludzi — Kol 1, 24); zapoczątkowuje ostateczna wspólnota z Panem („współżyć”, „współcierpieć”, „być razem z Nim ukrzyżowanym”, „wspólnie umierać”, „być razem z Nim pogrzebanym”, „współzmartwychwstać”, „być razem z Nim ożywionym”, „dostać się razem z Nim chwały”, „współdziedziczyć”, „razem z Nim panować”), która otwarta jest od samego początku na to ogólnoludzkie «współ», a tym samym wyjaśnia w pełni oraz uzasadnia różnicę zachodzącą między «Kościołem» a «światem». 4^o Z tego

sakramentalno-objektywnego obszaru powinna wreszcie — i to bez naruszenia ciągłości — wyłaniać się *communio* w Duchu Świętym: „uprzedniość” tworzenia wspólnoty przez Boga nie przekreśla bowiem wcale ludzkiej wolności, lecz ją zakłada już od początku (tu właśnie znajduje swe właściwe miejsce mariologia, która przekreśla ostatecznie jakiegokolwiek podejrzenie o magię!). Przekazany nam wspólny Duch nie jest tylko „objektywnym Duchem” lub też tylko „eschatologicznie obiecanym Duchem”, lecz absolutnym Duchem, wlanym już w naszego wolnego ducha (Rz 5, 5; 8, 8n; 15, 26n; Ga 4, 6 itd.), którego rozlanie się w nas jest równie bezgraniczne jak w Bogu: „wszystko jest wasze”, o ile w Chrystusie jesteście Bożymi (1 Kor 3, 21). On to wykańcza dzieło Chrystusa, zespala duchy „w jedno ciało”, kiedy „napaja” je wspólnie (1 Kor 12, 13); nie działa tylko z góry, ale też od wewnątrz — w samym centrum ludzkiej wolności (1 Kor 2, 10-16; 7, 40; Rz 8, 26n). To założenie dotyczące katolickiego rozwoju *communio* nie ma żadnej analogii w historii religii i ducha, albowiem nie usuwa żadnego elementu i traktuje na równi to, co ludzkie, z tym, co ponadludzkie; upoważnia do odwagi, ale też stawia nieubłagane żądania.

W Chrystusie został ostatecznie ustalony «pokój» między niebem a ziemią, między punktem widzenia Stwórcy i świata stworzonego, który — abstrakcyjnie, sam w sobie — może doświadczać i zwiastować oddzielenie od nieba, nieobecność, a nawet śmierć Boga, albo też którego wyzwolone moce i potęgi mogą być odczuwane i doświadczone jako agresywność, dążenie do władzy, i tym podobnie, a tym samym jako nienawistne wobec Boga czyste miłości, szlachetnych, ale bezsilnych wartości (Scheler). Tego typu opozycja może się wydawać, a nawet (Apokalipsa!) we własnym zakresie być realną: zostaje jednak przewyciężona w ostatnim punkcie, tam mianowicie, gdzie walą się same, przed jakąkolwiek wewnątrzświatową walką, mury oddzielające niebo-Boga i ziemie-człowieka (Ef 2, 14n). Kiedy Bóg w Chrystusie wydał siebie mocom ciemności i wszystkim druzgocącym potęgą kosmosu, ustanowił wówczas Eucharystię — wydane Ciało, przelaną Krew — *communio* między tym, co na pozór zdaje się wykluczać. U Jana

właśnie Judasz otrzymuje swój kęs (J 13, 26). W duchu *communio* chrześcijanin jest pewien, że „ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani zwierzchności, ani rzeczy teraźniejsze, ani przyszłe (!), ani potęgi, ani co wysokie, ani co głębokie, ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (Rz 8, 38). Można zresztą przełożyć pojęcia związane ze starym obrazem świata na nowy język: prawa ewolucji i techniki, gra sił i planowanie, ideologiczne nadbudowy i zakamarki psychologii głębi, broń atomowa, cybernetyka, manipulacje genetyczne i to wszystko, co może się jeszcze pokazać na horyzoncie świata: wszystko to zostało już zawarte w odnowionej *communio* i w przywróconym pokoju, który „przewyższa wszelki umysł” (Flp 4, 7).

A oto wielkie napięcia, które ukazują się nieubłaganie wewnątrz świata, o ile się nie spłyca powierzchownie (co zawsze się mści) prawdziwej ich doniosłości. Wcale nie po raz pierwszy między kapitalizmem a komunizmem, nad czym wylały się już strugi atramentu. Albo to między Żydami i „poganami”, które historia świata ustawia aż dotąd — a dzisiaj bardziej jeszcze niż dawniej — w miejscu centralnym (por. moja broszura: *In Gottes Einsatz leben*, 1971). Chodzi tu bowiem o ostateczne *sic* i *non*: pojednanie zostało w zasadzie podarowane (mówią chrześcijanie), trzeba je tylko na serio przyjąć i wcielić w życie; ono dopiero nadejdzie (mówią Żydzi), trzeba więc wszelkimi siłami dążyć do niego. To *sic* i *non* tnie jak nóż śmiertcionośny poprzez całe Ewangelie; nie cichnie wcale w zreferowanych tam dialogach; traci swe ostrze dopiero w bezsłownym fakcie ukrzyżowania Jezusa za swój lud, i nie tylko za naród, ale „także, by rozproszone [w świecie] dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11, 52). Piotr — ten, który się zaparł — przekazuje sąd Panu, a sam solidaryzuje się z Żydami: „Teraz wiem, bracia, że działaliście w nieświadomości, tak samo jak przełożeni wasi” (Dz 3, 17); i dlatego daje szansę odwiecznej żydowskiej nadziei na przyszłość: razem z wami, Żydami, oczekujemy, my chrześcijanie, powtórnego przyjścia Chrystusa (Dz 3, 20-26). Podobnie Paweł, mimo swego przejścia od „Prawa” do „Ewangelii”, od ludzkiego działania z siebie do

wykonywania czynów na podstawie daru, pozostaje nadal faryzeuszem i „synem faryzeuszów”, który staje przed sądem za to, że spodziewa się „zmartwychwstania umarłych” (Dz 23, 6). Gdyby mógł zbawić swych braci, Żydów, byłby gotów wziąć na siebie wszelkie przekleństwo, nawet ostateczne (Rz 9, 3); jest jednak świadomy ich wyboru oraz przeciwieństwa wynikającego z przedziwnej wymiany miejsc między Synagogą a Kościołem (Rz 11).

Dialog może być wprawdzie pomocny do przetrzymania wewnętrzchrześcijańskich napięć, jednak tylko *communio* jest w stanie doprowadzić je do końca. Pierwsze miejsce zajmuje napięcie między Kościołem Wschodu i Zachodu; między tymi dwoma Kościołami utrzymuje się zasadnicza *communicatio in sacris*, wspólnota sakramentalna — jako znak głębokiej jedności. Czy jednak ta nadzwyczaj istotna i głęboka łączność uwidacznia się żywo w dyskusjach lub propozycjach teologii zachodniej, noszącej na sobie katolickie lub protestanckie znamiona? A może teologia ta oddala się — pomijając nieliczne (jak Ludwik Bouyer) wyjątki — w swoim rozumieniu tradycji, liturgii, urzędu kościelnego od czcigodnego Kościoła pierwotnego, i to z coraz większym pośpiechem, jak gdyby Kościół ten nie zasługiwał już wcale na szacunek i był w ogólnoświatowej opinii jakąś *quantité négligeable* (niewątpliwie z tym większą szkodą swoich rozproszonych gardzieli)? Jeszcze bardziej konkretnie: czyż nie prowadzimy nade wszystko — może z politycznych względów? — dialogu z prawosławiem, pomijając przy tym jako prawie że nie istniejący Kościół unijny, za którego sztuczną „zachodniość” (tam, gdzie ona jeszcze istnieje) odpowiedzialni są wyłącznie przedstawiciele Kościoła zachodniego? Istnieją również wewnętrzchrześcijańskie genocydy.

Następują teraz z kolei dialogi z anglikanami i ewangelikami, które mogą być rzeczowo prowadzone jedynie w ramach *communio* w Chrystusie, zawsze jednak w tym przeświadczeniu, że sami nie mamy prawa rozporządzać tą *communio*, lecz powinniśmy jej pozwolić, by ogarnęła nas sobą. Więcej racji w dialogu będzie zawsze miał ten, kto ją pojmuje głębiej, bardziej realnie, wymagająco i potrafi się wyzwolić z powierzchownych argumentów oraz jednostronnych punktów widzenia, a przyswoić sobie

ujęcie bardziej powszechne. Nie spotykamy się w tej głębi wtedy, gdy staramy się — w sposób polityczny lub wyrozumowany — stworzyć jakieś unie, ale wówczas, gdy uznajemy wymagania tej *communio*, która uobecniła się już wśród nas w samooddaniu się Boga.

Przechodzi się następnie stopniowo do niechrześcijan i do przeciwników chrześcijaństwa, jako że atmosfera świata jest przeniknięta działalnością chrześcijańską — dopiero co dostrzegalną i już niedostrzegalną. Gdy chodzi o przeciwników, to trzeba zawsze najpierw stwierdzić, czy nie walczą oni z karykaturami nie ukazującymi w żadnej mierze prawdy chrześcijaństwa, a raczej ją szczelnie zakrywającymi; następnie zaś trzeba się przekonać, czy nie starają się oni spełnić na swój sposób istotnych zadań spoczywających na chrześcijanach, które ci ostatni zaniedbali. Dopiero na samej granicy znajdują się świadomi „odstępcy” (apostaci), przed kontaktem z którymi tak często i wyraźnie przestrzegał Kościół apostołski, czyniąc to zapewne w tym przeświadczeniu, że również serce nieprzejednanego przeczyciela może się zmiękczyć, a odosobnione zacznie odczuwać chłód śmiertelny i potajemnie wyglądać czyjejs pomocnej dłoni. To, że ktoś wyrzeka się *communio*, nie oznacza jeszcze wcale, że potrafi jej się wyrzec w sytuacji krańcowej. Kto się wymawia, nie staje się tym samym odrzucony. Chrześcijanin jednak, dla którego *communio* jest słowem wywoławczym, zespala się ze swym Panem, który nie odtrąca.

Communio istnieje także i może być uprawiana ze wszystkimi, którzy wiedzą coś o Bogu, lub o bóstwie, względnie o Absolucie, jak też z tymi, którzy sądzą, że nie mogą czegoś takiego przyjąć ani uznać. I znowu granice są płynne: mam na myśli buddyzm. Od chrześcijanina wymaga się jednak dwu rzeczy: tego, by rozmawiał on z egzystencjalną powagą — a nie tylko dlatego, że taka jest moda, albo też z jakąś misjonarską wyższością — z wyznawcami innych religii, a także islamu, z którym wiążą go liczne elementy biblijne, oraz hinduskich i dalekowschodnich form, nacechowanych przeważnie negatywną teologią, do których zmierza w sposób bardzo wymowny każdy pozachrześcijański zamysł

religijny i które powinniśmy traktować z takim samym uznaniem i zrozumieniem, jak czynili to niegdyś Ojcowie Kościoła. Stąd zaś chrześcijanin powinien przejść nie tylko do dialogu, ale też do *communio* (w której mieści się dialog) z marksistami; *communio* ta bowiem istnieje już w Chrystusie. Chrześcijanie powinni zatem się starać prowadzić z nimi rzetelne, wnikliwe, pomocne rozmowy, przeniknięte prawdziwą miłością — bez uniesień i wzlotów, ale też bez gniewu i uprzedzeń. Tym razem nie powiedzie się, być może, chrześcijaninowi; nie otrzymał on jednak od swego Pana, który nigdy nie opuszcza, zezwolenia na rezygnację.

Wynika stąd ponownie, że człowiek, a także chrześcijanin i Kościół, nie mają prawa dysponować rzeczywistością *communio* jako taką. *Communio* jest wprawdzie horyzontem, do którego zmierza wszelkie doświadczenie chrześcijańskie z Bogiem i z drugim człowiekiem, nie pozwala się jednak mierzyć tymże doświadczeniem. Wszystko to zasługuje obecnie na szczególne podkreślenie tam, gdzie wspólnota kościelna ukazuje się wielu tylko jako instytucjonalny kościec i gdzie niewielka grupa, w której można doświadczyć chrześcijańskiej wspólnoty, staje się coraz to bardziej kryterium żywotności kościelnej. Katolicko-powszechny Kościół wisi dla tych ludzi w powietrzu, niczym jakiś nie związany już z domem dach, wysoko ponad zamieszkiwanymi przez nich piętrami. Grupowe doświadczenie *communio* zawiera w sobie niewątpliwie wielką nadzieję na oddolne odrodzenie, ale też niesie niebezpieczeństwo upadku w charyzmatyczne sekty. Cały wysiłek św. Pawła szedł w kierunku odciążenia kościelnej *communio* od ataków charyzmatycznego „doświadczenia” i doprowadzenia jej — za pośrednictwem apostołskiego urzędu — do katolickości przewyższającej ją samą. Urząd jest oczywiście «służbą» a nie «panowaniem»; w służbie tej jednak zawiera się «władza» usuwania wszelkich bastionów wznoszonych przez charyzmatyków przeciw powszechnej *communio* (por. 2 Kor 10, 4) i poddawania wszelkiego umysłu „w posłuszeństwo Chrystusowi” (2 Kor 10, 5). Kto charyzmatycznie (demokratycznie) równa urząd kościelny, ten traci tym samym to wszystko, co wiąże się nieubłagane z jakimkolwiek wkładem jednostkowym i co wznosi się

boleśnie w górę: na płaszczyznę *catholica*, której więź jedności nie jest doświadczeniem (*Gnosis*), lecz wyrzekającą się miłością (*Agape*). Tamto niszczy w ostatecznym rozrachunku, ta odbudowuje (1 Kor 8, 1).

Agape jest jednak przede wszystkim darem z góry; dopiero potem może być — tytułem próby — realizowana przez nas. Dlatego też horyzontalna, międzyludzka *communio* nie może być miarą dla wertykalnej, tworzonej przez Boga. W przeciwnym wypadku znaleźlibyśmy się ponownie przy samopowstaniu Kościoła — w faryzejsko rozumianym prawie. Albo też w herezji donatystów (która grasuje obecnie w sposób bardziej niebezpieczny niż dawniej), według której chrześcijanin może tylko tyle dać, ile sam realizuje egzystencjalnie.

Communio jest perspektywą ostateczną, nie osiągalną nigdy naszym doświadczeniem lub możliwościami; pozostaje zawsze nie należnym darem. Nie przekreśla to jednak modlitwy, która nie utożsamia się przecież z działaniem: „módlcie się zawsze”, wyraźnie (jak wszystkie postaci biblijne, także Chrystus) i skrycie w międzyludzkim obcowaniu, jak też w „izdebce”. Mowa jest przywilejem człowieka, albowiem jest on obrazem Boga, który z istoty swej jest Słowem; *communio* pozbawiona świadomej, wolnej łączności w Słowie stałaby się czymś kosmiczno-magicznym. Trzeba zawsze się modlić o realizację tego, co jest z Boga, zawsze dziękować za wszystkie dary, zawsze też trzeba błagać z uwielbieniem o rzeczywistość *communio*.

3. Wnioski — wymagania

Faktyczna znajomość wielkości *communio* stawia przed człowiekiem ogromne wymagania. Nie musi on być wcale błyskotliwym myślicielem, który (może na gruncie dialektyki heglowskiej) jest w stanie przyjmować różne punkty widzenia, ażeby — różniąc je — ustawiać każdy z nich na właściwym miejscu: człowiekiem, który rozumie wszystko. Powinien jednak być takim człowiekiem, który wytrzymuje również sytuację, której myślowo — i w ogóle po ludzku wcale (albo tylko trochę) nie pojmuje.

Ostateczny horyzont wspólnotowości nie znajduje się już w jego dyspozycji. Obie te rzeczywistości ogarnia nie absolutna wiedza, ale bezgraniczna miłość. W niej jednoczą się mimo wszystko ci, którzy już się nie rozumieją, a może nawet nie znoszą się wzajemnie. W ciele Ukrzyżowanego Bóg zadał „śmierć wrogości” (Ef 2, 16), tak że — ujmując rzecz ściśle po chrześcijańsku — nie istnieje już miłość nieprzyjaciół: domniemany wróg nie wie, że został już (w jedynie prawdziwy, ostateczny sposób) jako wróg przewyciężony. Pod zdaniem tym mógłby niewątpliwie podpisać się buddysta albo stoik. Różnica tkwi jednak w nastawieniu serca. Buddysta i stoik zaprawiają się w sferze wolności od cierpienia i nienawiści: piętrzące się przed nimi trudności ich nie dosięgają; łączą się ze swym wrogiem w ponadosobowym absolutcie. Chrześcijanin natomiast powinien otworzyć swe serce i pozwolić się dotknąć, wyzwać, zranić w swoim wnętrzu. Bóg znalazł się w Chrystusie na miejscu najbardziej opuszczonego grzesznika, ażeby razem z nim mieć udział w oddaleniu się od Boga. Chrześcijańska wspólnota opiera się na Eucharystii, która zakłada zstąpienie do otchłani (mojej i twojej). Nie jest tu możliwa jakakolwiek ucieczka w abstrakcyjną jedność. Konieczna jest tu natomiast odwaga, ażeby kroczyć naprzód aż do opancerzonej twierdzy drugiego, a wiedząc, że została już ona ostatecznie zdobyta i przekazana, opaść — na duchowym spadochronie — do jej wnętrza. Może to sprowokować zaciekły opór u drugiego. Trzeba go jednak przetrwać. A jest to możliwe tylko w doskonałej uległości wiary w uprzedzające działanie miłości Boga — bez jakiegokolwiek triumfalizmu samej miłości. Nie ma zresztą czasu na triumfalizm, muszę bowiem solidaryzować się ze skrytością tego drugiego i w ten sposób go przekonać, że w największym osamotnieniu możliwa jest wspólnota, w odwróceniu zaś — życzliwość. *Communio* została utworzona w Wielką Sobotę, p o okrzyku samotności, p r z e d otwarciem się grobu: w pozbawionym słów, ponaddialogowym milczeniu współobecności w osamotnieniu. „Sam z samym” — powiedział Plotyn; pogłębia się to w zdumiewający sposób — tak wertykalnie, jak horyzontalnie — w tym Ostatnim, na którym opiera się chrześcijaństwo.

Byłoby czymś wielce niedyskretnym, gdyby się o tym wszystkim mówiło w każdej rozmowie. Trzeba to jednak — tak jak rzeczywistość *communio* — zawsze faktycznie zakładać, w przeciwnym bowiem razie dialog będzie bezowocny. Porozmawia się trochę ze sobą, a potem, gdy to wszystko okaże się trudne i chwilowo bez wyjścia, opuszcza się siebie nawzajem. Każdy idzie w swoją stronę. Nie istnieje jednak podwójna prawda, nawet w okresie pluralizmu. Ujmując po chrześcijańsku, istnieje tylko jedna, która ukazała się jako taka nie w potędze, lecz w niemocy solidarności z Ostatnim. Wszystkie racje zastosowane w dialogu, nawet przekonujące, schodzą się ostatecznie w tym ostatnim punkcie. Cała twarda doktryna Marksa wywodzi się w ostatecznym rozrachunku z serca zranionego nędzą najbiedniejszych. Sercu temu powinien dać się sprowokować także chrześcijanin, podjęty zaś wówczas dialog winien wyjaśnić, co należy obecnie zaplanować i jakich podjąć się przedsięwzięć.

To mianowicie, co możliwe jest na świecie, nie polega na zburzeniu wszystkich struktur w utopijnej nadziei na całkiem inne ziemskie jutro. Takiemu irrealizmowi przeciwstawia się większa prawda dzisiejszej, obecnej, rzeczywistej *communio*. W dialogu zawsze racja tkwi po stronie większej prawdy, dyskutanci zaś powinni stale ją uwzględniać. Katolickość wyraża się w przyzwoleniu na zakwestionowanie samego siebie przez tę większą prawdę, a ten niecodzienny wymóg jest warunkiem naszego wejścia w rzeczywistą *communio* i stania się uczestnikami tej *communio*, która już nas posiada. Któż wie zresztą, kto jest najuboższy? Czyż bogaci nie są biedniejsi od wielbłąda, który nie może się precyzyjnie przez ucho igielne? Dar rozróżniania oraz cała dialektyczna sztuka myślenia i mówienia mogą dojść do głosu w zapasach światopoglądowych. Augustyn nie lękał się najbardziej skrajnej filozofii greckiej, podobnie jak Tomasz wyrafinowanej spekulacji Arabów, czy też Kuzańczyk, Leibniz, Kepler, Teilhard — nowszych wizji świata. Oni to pokazują kierunek, nie rezygnują także z codziennego podejmowania wymaganych wciąż na nowo wysiłków. Jak bardzo jednak ci więksi byli świa-

domi jeszcze większej wartości *communio*! A przecież wszyscy znajdujemy się na tym samym statku.

O to wszystko będzie nam chodziło w *Communio*. Nie będziemy mówili z ukrycia lub z góry, czerpiąc z jakiejś kapitalistycznej własności „prawd wiary”. Powiedzieliśmy już przecież, że prawda, w którą wierzymy, obnaża się przed nami. Jak baranki wśród wilków. Nie idzie o brawurę, ale o chrześcijańską odwagę, aby się nawet narazić. Ludzie włączają się w komunie, gdy się siebie nawzajem nie boją i nie wstydzą swoich przekonań. Nie jest zwykłym paradoksem stwierdzenie: „Ilekoć niedomagam, tylekoć jestem mocny” (2 Kor 12, 10).

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**