

OD „COMMUNIO SANCTORUM” DO „COMMUNIO OECUMENICA”

Czy Wspólnota Świętych i wspólnota chrześcijan, a zwłaszcza Kościołów, mają coś wspólnego ze sobą? Na pierwszy rzut oka *communio sanctorum* jawi się jako coś, co obciąża „wspólnotę ekuumeniczną”, a nawet dzieli Kościoły: w teologii i życiu Kościoła z okresu Reformacji problemy związane ze Świętymi przyczyniły się, wcale nie jako ostatnie, do podziału Kościoła: odpusty, nauka o skarbcu kościelnym (*thesaurus ecclesiae*), zawierzenie i modlitwa do Maryi oraz do Świętych. Luter zwrócił się przeciwko zewnątrzno-prawnemu obrazowi wspólnoty Świętych i ich zasługom, a skierował swój wzrok na dostrzegalną już teraz wspólnotę z Bogiem i na Jego zbawcze działanie w świecie. *Communio sanctorum* stała się epitetem Kościoła będącego (na odwrót) niewidzialną wspólnotą świętych: „Wiara określa święty, chrześcijański Kościół mianem *Communio sanctorum*, wspólnoty świętych. Albowiem jedno i drugie oznacza razem to samo”¹. „Kościół jest ukryty, a Święci — nieznani”². Kościół nie istnieje co prawda „bez miejsca i ciała, ale ciało i miejsce nie są Kościołem, tylko należą do niego”³. Aż do naszych czasów ewangeliccy teologowie, jak Althaus i Bonhoeffer, ujmują pod tematem *Communio sanctorum* naukę o Kościele i gminie⁴. Kościoły Wschodu z kolei nie znają sądu szczegółowego, a tym samym także urzeczywistnionego już w wieczności Boga uwieńczenia Świętych; zdecydowanie eschatologiczna wizja cechuje tu jedynie bogate obcowanie ze Świętymi w liturgii i pobożności. Na Zachodzie (protestanckim) zagubiono natomiast, po Reformacji, wymiar eschatologiczny, zacieśniając *communio sanctorum* do działania Bożego „w tym życiu”⁵.

¹ „Sanctam christianorum ecclesiam communionem sanctorum fides nominat. Utrumque enim idem conjunctim significat”. M. Luther, *Grosser Katechismus*: BSLK, s. 655 n; WA 30 I, s. 189.

² WA 18, s. 652.

³ WA 7, s. 728.

⁴ P. Althaus, *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken*, München 1929; D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, München 1954.

⁵ M. Luter: „merita sanctorum non possint esse thesaurus nobis, cum sint penuria ipsismet sanctis, nisi quis sic putet ea nobis esse thesaurum, non quia superfluunt, sed quia est communio sanctorum, quod quilibet

Tymczasem nie tylko jakiś temat, jakiś dział życia kościelnego, a także myślenia i dążenia do jedności, ale samo jej zrozumienie było, jest i powinno być odnajdywane w tej prawdzie jako w swym centrum. Chodzi bowiem o to, że o ile Ojcom Soboru Trydenckiego nie udało się spojrzeć na Kościół jako na tajemnicę wiary, to potrydencki Kościół katolicki starał się uzupełniać, na swój sposób, braki w takim pojmowaniu Kościoła i jedności, jakie od dłuższego już czasu wypracowywano w kanonistyce; a następnie — wraz z teologami tego pokroju, co Kajetan — wprowadzono do teologii podbudowanej biblijnie⁶. Teologowie protestanccy ze swej strony, akcentując mocno *sola gratia* lub *solus Christus*, rezygnowali chętnie z zewnętrznego oblicza Kościoła, co prowadziło w konsekwencji do dalszego spłylenia jego obrazu. Kościoły Wschodu akcentują pneumatyczny wymiar *communio*, i to do tego stopnia, że zanika u nich troska o konkretną, historyczną postać jedności. Na Zachodzie natomiast zespolono wyraźnie; w doświadczeniu i refleksji teologicznej, podział Kościołów z konkretnymi, zewnętrznymi oznakami: komunია kielicha lub nie; małżeństwo księży lub celibat; język narodowy lub łaciński w liturgii, itp. Zniekształcenie lub likwidacja *communio sanctorum*, rozumianej jako wspólnota w świętości, wysuwa się tu wyraźnie na czoło: doświadcza się tego szczególnie boleśnie w Sakramencie Wieczery Pańskiej. Trwające i rozwijające się od stuleci różnice w poglądach, w przeżywaniu i praktykowaniu wiary jakby obok siebie, jeżeli nawet nie przeciwko sobie, pogłębiły przepaść, ukazując zarazem, jak dalece względna jest jedność w formach, słowach i strukturach, o ile nie ożywia ich faktyczna, osobista realizacja *communio* w Duchu Bożym.

Na tym tle ukazuje się wyraźnie znaczenie *communio sanctorum*, ranga tej prawdy, która wyzwala tęsknotę i troskę o *communio* Kościołów chrześcijańskich: *communio sanctorum* — nie jako teologiczna, ale Boża rzeczywistość rozszerza serca i umysły poza istniejące Kościoły — w czasową i przestrzenną głębię osób wierzących, a nawet ludzi wszystkich czasów i miejsc ziemi, łącznie z tymi, którzy przez śmierć wkroczyli już w wieczność Boga, a tym samym do samych korzeni *communio* wszystkich uświęco-

pro altero laborat, sicut membrum pro membro, sed hoc fecerunt in vita, et si nunc facerent, intercessione potius quam potestate clavis id fieret". WA 1, s. 607 n.

⁶ „Materia ista primo et principaliter est theologorum, quorum est Sacram Scripturam et divina opera scrutari. Secundario autem, in quantum scilicet est in sacris canonibus declarata: ad Canonistas spectat. Propter quod graviter errant in hac re. Canonistis primo deferentes". Cajetan, *De comparatione auctoritatis papae et concilii* (1511), Lyon 1562, 5b.

nych w Bogu przez Chrystusa w Duchu Świętym. Tylko Bóg jest Źródłem, Dawcą i Dokonawcą jedności. On sam jest jednością i nią żyje jako *communio* trójjedynego życia. Każda prawdziwa, stworzona *communio* jest udziałem w tym jedynym, potrójnym życiu. W nim też tkwi cel i dopełnienie stworzenia, które może go osiągnąć drogą naśladowania Chrystusa, prowadzącą przez śmierć i zmartwychwstanie w Nim, z Nim i przez Niego. Chrystus jest jednak Panem żyjącym po obu stronach granicy śmierci. Zmarli opuścili czas i przestrzeń oraz wkroczyli w wieczność Boga. Doskonali mają tam udział w Jego życiu i Jego posłannictwie do świata, albowiem przejścia przez sąd i oczyszczenie nie da się już ujmować w kategoriach czasu. Nie stoi więc nic na przeszkodzie, by w wielkiej *communio sanctorum*, przez Chrystusa w Duchu Świętym, widzieć pokonaną rozpadlinę między czasem i wiecznością oraz realizować w wierze wkroczenie wieczności Boga pomiędzy nas i w nas. Jak bowiem można by wyobrazić sobie *communio* z Chrystusem, która nie obejmowałaby wszystkich, z którymi dzieli się On własnym życiem? Nasza liturgia pojmuje zresztą siebie jako urzeczywistnianie tej ponadkościelnej *communio sanctorum*. Ale jaką siłę witalną mają jej bogate teksty, jaki oddźwięk znajdują one w nas? Teksty te przynajmniej pouczają, że gdy chodzi o tęsknotę za *communio* chrześcijan i Kościołów, to trzeba ją najpierw zrelatywizować i porzucić aby się móc włączyć w *communio* Boga i Jego tęsknotę, względnie pragnienie podarowania swego życia stworzeniu, które by Jego mocą powstało na nowo.

Katolicka refleksja nad sobą na Soborze Watykańskim II

Perspektywa trynitarna umożliwiła Kościołowi katolickiemu takie samookreślenie się na Soborze Watykańskim II, które pociąga za sobą bardzo ważne wnioski dla zrozumienia *communio oecumenica*. Kościół dostrzegł mianowicie w pojęciu i rzeczywistości *communio* punkt wyjścia dla swego samozrozumienia oraz nośną odpowiedź na pytanie o jedności w wielości, które to pytanie nękało go w ciągu dziejów i boleśnie przenika jego życie aktualne: wystarczy wspomnieć utratę wiarygodności i samej pełnej mocy substancji wiary na skutek postawy ludzi odpowiedzialnych w Kościele podczas sporów o akomodację misyjną, a także bolesne doświadczenia obecne, kiedy to wielość może łatwo prowadzić do konfrontacji i podziałów, podczas gdy — na drugim krańcu — jedność gotowa jest utożsamić się z jednolitością.

Synod Biskupów z 1985 r., obradujący w 20 lat po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, wyraźnie — ubogacając pojęciowo i precyzując teksty soborowe — ukazał, że wizja Kościoła jako *com-*

munio mającej udział w *communio* Boga stanowi podstawę prawdziwego zespolenia jedności z wielością w Kościele, albowiem umożliwia sprowadzenie jednej i drugiej do tego samego korzenia. Liczne, cząstkowe aspekty pytania o jedność kościelną znajdują na tym tle wyjaśnienie: nauka o kolegialności biskupów, zawierająca w sobie uwypuklony przez Vaticanum I prymat Piotra; relacje zachodzące między Kościołami lokalnymi a Kościołem powszechnym; struktury kolegialne, jakie towarzyszą na każdym stopniu urzędów hierarchicznym. Każdy wzór rozwiązania przynosi ze sobą, choćby pośrednio, pewien postęp na drodze zbliżenia rozdzielonych Kościołów siostrzanych. Wszystkie razem natomiast stwarzają podstawę do wzorca jedności, pojętego nie rzeczowo i juretycznie, ale jako rzeczywistość relacyjną. Oczekiwana, upragniona i wyblagana u Boga jedność nie może być traktowana jako coś, czego można by być już pewnym. W swej pełni może ona tylko się realizować, zjawiać jako dar wolnego zwrócenia się miłości Boga w Chrystusie, przyjmowany i urzeczywistniany przez grzesznego człowieka — w Duchu Świętym.

To właśnie skoncentrowanie się na tajemnicy Kościoła pozwoliło Soborowi Watykańskiemu II odkryć i pogłębić trynitarny wymiar realizacji kościelnej *communio*. Największym wzorem i zasadą tajemnicy jedności Kościoła jest — według Soboru — „jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób” (DE 2). Podobnie wypowiada się Synod Biskupów 1985: „Kościół staje się bardziej wiarygodny, gdy mniej mówi o sobie... Orędzie o Kościele, opisane przez Sobór Watykański II, jest trynitarnie i chrystologiczne”⁷. Zadaniem Kościoła jest być sakramentem podarowanej przez Boga *communio* „czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1). Kościół jest więc w skrytości znaku już i — zgodnie z objawioną, Bożą rzeczywistością — j e s z c z e n i e *communio sanctorum*.

Zespolenie z trynitarną *communio* Boga i wynikająca stąd relatywizacja zewnętrznych kościelnych wyrazów umożliwiły Soborowi otwarcie się na nienaruszoną *communio* chrześcijan i Kościołów, a tą drogą zajęcie nowej postawy wobec chrześcijan *nie-katolików*. Dekret o ekumenizmie przyznaje: „Ci przecież, co wierzą w Chrystusa i otrzymali ważnie chrzest, pozostają w jakiejś, choć niedoskonałej wspólnotcie (*communio*) ze społecznością Kościoła katolickiego”; również poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego istnieją dobra mające pozytywne, historio-zbawcze znacze-

⁷ Dokument końcowy, II, a. 2. Por. KK 2—4.

nie: „spisane słowo Boże, życie w łasce, wiara, nadzieja, miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Świętego” Rozdzieleni zaś chrześcijanie, których określa się wyraźnie mianem „Wspólnot kościelnych” i „Kościołów”, mogą „w rozmaity sposób wzbudzić rzeczywiste życie łaski”, a Duch Chrystusa nie wzbrania się „posługiwać nimi jako środkami zbawienia” (DE 3).

Zakorzeniona w Bogu *communio* wierzących wywołuje ponownie pytanie o rozumienie jedności, prowadząc — jak się wydaje — do wniosku. O ile *communio* chrześcijan i Kościołów opiera się ostatecznie na *communio* Boga, o ile „Kościół jest utajoną rzeczywistością znajdującą się poza poszczególnymi wieżami Kościołów, to nie tyle chodzi o zewnętrzną, organizacyjną jedność, wszystkie zaś Kościoły, o ile są tylko *ecclesia manifesta*, winny się starać o przybliżenie się możliwie największe do «Kościoła prawdziwego», który pozostaje ukryty. Albowiem w tym ukrytym, prawdziwym Kościele, *vera ecclesia*, istnieje wciąż faktyczna jedność”⁸. Zakładając, że dla faktycznej, boskiej jedności Kościoła nie jest rzeczą tak bardzo istotną historycznie ukształtowana postać, a nawet jedność Kościoła, trzeba stwierdzić, że choć istnieje podział wśród chrześcijan, to nie ma przecież rozdarcia Kościoła.

Przeciwko temu wysuwamy specyficznie katolickie pojęcie jedności, w którym rozbija się aż dotąd sama *communio oecumenica*: Jeden jedyny Kościół Jezusa Chrystusa „ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa (*subsistit*) w Kościele katolickim, rządzone przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*)”; chociaż — jak dodaje natychmiast Sobór — „poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy”, to przecież „jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają (one) do jedności katolickiej” (KK 8). „Pełnię bowiem zbawczych środków osiągnąć można jedynie w katolickim Kościele Chrystusowym, który stanowi powszechną pomoc do zbawienia” (DE 3). Oznacza to, że dla każdego katolickiego wzorca *communio oecumenica* nieodzowna jest jedność z Papieżem i biskupami. Skoro zaś wyzwanie to może być zrealizowane tylko dzięki samoobjawieniu się Boga, nasuwają się natychmiast pytania: Kim jest Bóg? Jak się objawia? Jak żyje własną *communio* i swą *communicatio* ze stworzeniem?

⁸ E. Iserloh, *Luther und die Kirchenspaltung. Was verbindet ihn mit, was trennt ihn von der katholischen Kirche?*, Kat. Bl. 108 (1983) 35 n (27—41).

Pozytywy i braki chrześcijańskiej tradycji wiary

Aspekty teologiczne, wniesione przez największe chrześcijańskie tradycje wiary — katolicką, naznaczoną cechami Wschodu (prawosławia) i Zachodu, oraz protestancką — mogą przyjść tu z pomocą:

— Luter i Reformatorzy kładli nacisk na *extra nos* naszego zbawienia w radykalnym teocentryzmie, jako odpowiedź na uzewnętrzniane wielorako, pelagiańskie nastawienie w życiu kościelnym swego czasu. Bezpośredniość Boga dla każdego wierzącego zakorzeniła się tak mocno w świadomości ewangelickiej, że spotkać ją można obecnie u wielu naszych braci i siostr — ewangelików. Ostatecznie jednak reformatorski teocentryzm okazał się za mało radykalny! Przeciwwstawiając tendencyjnie historyczno-ludzkie działanie, pojęte jako „dzieło człowieka”, zbawczemu działaniu Boga, teocentryzm ten utożsamiał, z wewnętrzną konsekwencją myśli — ale nie celu! — rzeczywistość świata z tym, co *nie-boże*. Uniemożliwiało to z kolei ujmowanie „Boga jako tajemnicy świata”⁹ oraz wyjaśnianie tego ostatniego jako dobrowolnego samoudzielania się Boga, i budowania na tym właśnie podłożu życia i historii. Zwłaszcza zlikwidowanie instytucji kościelnej musiało doprowadzić do utraty historycznej rzeczywistości zbawienia.

— Chrystologiczno-inkarnacyjne spojrzenie na życie kościelne jest szczególnie znamienne, zwłaszcza w katolickiej tradycji Zachodu. Idąc po linii samouzewnętrznienia się Boga w Chrystusie, traktuje ono poważnie wydarzenie łaski w rzeczywistości stworzonej i potrafi ukazać teologicznie jej przekształcające działanie. Sobór Watykański II porównał Kościół, jako „widzialne zrzeszenie”, do rzeczywistości, która „na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się do tajemnicy Słowa Wcielonego” (KK 8). O ile to inkarnacyjne spojrzenie potraktuje się samodzielnie i w izolacji od innych — co nie ma miejsca w samej istocie wiary kościelnej, ale może zdarzać się w życiu Kościoła — wówczas popada się w niebezpieczeństwo ograniczania działania Bożego i odejmowania mu skuteczności — zamiast faktycznego przeżywania życia w *communio*. To zdecydowanie inkarnacyjne spojrzenie owocuje swoistym wycuciem samodzielności stworzenia, pozytywnym nastawieniem do świata oraz impulsami kulturotwórczymi; obciążone jest jednak indywidualizmem i własnowolą.

— Kościoły i teologia zachodnia uświadamiają sobie własny

⁹ Por. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977.

„niedostatek pneumatologiczny”¹⁰, gdy tymczasem tradycja wschodnia jest szczególnie mocna w tej dziedzinie. Akcent kładziony na epiklezie w sprawowaniu Eucharystii, co więcej, cały przebieg „boskiej Liturgii” świadczą o wielkim wyczuciu *communio* w Duchu, a także przeobstwienia stworzenia. Strona indywidualna i samodzielna ustępuje tutaj świadomie na bok. We wschodniej nauce o łasce nie ma nawet pojęć takich, jak *gratia creata*, które w zachodniej teologii wyrażają ten właśnie aspekt. Na człowieczeństwo Jezusa (we Wcieleniu) patrzy się bardziej pod kątem jego uniwersalności, aniżeli jego indywidualnego znaczenia. Nie przypadkowo także nie wypukła się zanadto osobistego profilu Świętych Kościołów Wschodu. Wreszcie samo rozumienie Tradycji, ograniczenie się do pierwszych siedmiu soborów ukazuje, że Duch Boży — w ujęciu prawosławia — nie wkracza, albo wkracza nie tak mocno w dzieje, dzięki czemu może On wydobyć z nich nowy, zobowiązujący obraz Bożego działania. Potwierdza to statyczna tradycja ikony — bez ujmy dla godnej prawdziwego szacunku praktyki duchowej.

Dążenie do syntezy teologicznej powinno więc ukazać, na ile w katolickim ujmowaniu jedności mieści się bogactwo wszystkich tradycji chrześcijańskich i w jakiej mierze *communio* chrześcijan i Kościołów da się ukształtować przez większą od niej rzeczywistość, jaką jest *communio sanctorum*.

„Filioque” w rozumieniu „communio sanctorum”

Wzajemne związki obu tych *communio* może nam pomóc rozjaśnić istotny dla *communio oecumenica* temat: spór o wprowadzenie do wyznania wiary *Filioque*. Wbrew pierwszemu wrażeniu, chodzi tu nie o czysto wewnątrztrynitarnie, teoretyczne spekulacje, lecz o wyjątkowo życiowe pytanie, a nawet o cel i sens stworzenia i o oblicze doskonałej *communio sanctorum*: Tylko bowiem wtedy, gdy Syn wraz z Ojcem jest jedynym Początkiem zespolonego z Nimi w miłości Ducha, może istnieć pomiędzy osobą wierzącą, w Chrystusie i z Nim, pełna wzajemność miłości z Ojcem w Duchu Świętym; tym samym zostaje też uzasadnione powołanie stworzenia do prawdziwej samodzielności w tej *communio* miłości. Jan od Krzyża umożliwił na swój sposób, poprzez swe pieśni duchowe, ująć to, czego nie da się wyrazić słowami: Jesteśmy powołani do tego, aby przez Chrystusa, z Nim i w Nim, wydo-

¹⁰ K. Lehmann, *Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein — Teilhabe am göttlichen Leben. Tendenzen gegenwärtiger Gnadenlehre*, w: *Gegenwart des Geistes* (Hrsg. W. Kasper), Freiburg 1979, 201 (181—204).

być z naszej stworzonej rzeczywistości Ducha Świętego, jedyne­go Ducha *communio* między nami i z Ojcem ¹¹.

Tu tkwi też najbardziej decydująca wypowiedź o Bogu: Bóg nie zatrzymuje niczego dla siebie; oddaje się w Chrystusie z miłości, bez zastrzeżeń, w nasze ręce; samo historyczne wydarzenie Jego procesu i śmierci jest przecież wyrazem o wiele głębszej rzeczywistości, tego mianowicie, iż wkracza On w nasze życie, w nasze jestestwo, w nasz świat i historię, że jest Życiem naszego życia, ofiarowując nam — właśnie w ten sposób — w *communio* ze sobą, prawdziwe samo-bycie. Bóg nie daje nam „dodatkowo” udziału we własnej *communio*, ale żyje nią zgodnie ze swym zbawczym planem miłości od początku stworzenia, w najgłębszych pokładach naszego bytu — przez Chrystusa, „bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to co na ziemi...; Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1, 16-17). Tak więc przeżywana w chrześcijańskiej praktyce wiary i w Kościołach *communio* z Bogiem i wzajemnie ze sobą nie jest czymś, co dochodzi do człowieka „z zewnątrz”, ale jawi się ona w historycznym pośredniczeniu sensu zawartego w samym stworzeniu. Chrystus jest tym miejscem historii zbawienia, w którym zespalają się ze sobą powszechność i konkretna historyczność zbawienia, wieczność i czas. To On jest Prasakramentem pełnego miłości samoudzielenia się Boga. Przez swe życie i śmierć nadał On historyczne oblicze odwiecznej *processio* Ducha z Ojca i Syna. Janowe *tradidit spiritum* (J 19, 30) — brane łącznie ze Zmartwychwstaniem — jest, ponad fizycznym procesem umierania, historio-zbawczym miejscem uwidocznienia *Filioque*, a tym samym pełnej *communicatio* Syna Wcielonego z Ojcem w Duchu Świętym.

Tajemnica ta trwa nadal w wierzących: każdy przyjmujący w wierze *communicatio* miłości Boga w Jezusie Chrystusie jest wezwany do tego, aby ukazał ją konkretnie i historycznie w swym własnym życiu, a tym samym współtworzył *communio sanctorum* jako stworzoną odpowiedź na trójjedyną *communio* Boga. W Maryi — mimo historycznych ograniczeń — ten sens stworzenia urzeczywistnił się w pełni: tak niezłomnie przyjęła Ona, w mocy Ducha, wiarą boskie Życie i ukazała je światu, że Jezus Chrystus mógł uchodzić cielesnie za Jej odbicie. W tym duchowym wymiarze Kościół czci Ją jako Prawzór wiary, a zarazem Matkę wszyst-

¹¹ Por. Johannes vom Kreuz, *Das Lied der Liebe*, Einsiedeln 1979², strofa 38. Kajetan na J 16, 14: „Dixit autem: accipiet, in futuro propter officium temporale notatum; acceptio enim ipsa est productio passiva Spiritus Sancti quae aeterna est”.

kich wierzących i Patronkę ich jedności w wierze. Święci dają z kolei swym życiem duchowym przedsmak nieuchwytniej wielości i całego bogactwa pełnej *communio sanctorum*: w walce o swe zbawienie, jak też swym odpowiadaniem na aktualne potrzeby i wyzwania czasu. Kościół jako całość jest natomiast wzywany do tego, by jako wspólnota grzeszników stale się odnawiał poprzez nawrócenie i pokutę (w wierze) i tą drogą ukazywał jedność *communio* Boga w kruchości stworzenia — jako ten sakramentalny znak dla świata: „podczas gdy Chrystus, «święty, niewinny, niepokalany» (Hbr 7, 26), nie znał grzechu (2 Kor 5, 21), lecz przyszedł dla przebłagania jedynie za grzechy ludu (por. Hbr 2, 17), Kościół obejmujący w łonie swoich grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje” (KK 8). To *simul iustus et peccator*, podkreślane tak mocno przez Lutra w odniesieniu do wierzących, przybiera tutaj postać wyznania Kościoła, podczas gdy sam Luter nie odnosił go do Kościoła jako całości: skoro obecnie „jedynie Opoka (Chrystus) bez grzechu daje się uchwycić tylko niewidzialnie i duchowo wiarą, to z konieczności również Kościół bez grzechu jest uchwytany tylko niewidzialnie i duchowo wiarą”¹². Kościół katolicki może przystać w pełni na stwierdzenie *Confessio Augustana*: „Dla prawdziwej tedy jedności Kościoła wystarczy zgodność w nauce Ewangelii i udzielaniu sakramentów”¹³. Widzi on bowiem, że sama konstytucja *communio*, wywodząca się z głoszenia Ewangelii i sprawowania sakramentów, jest nierozdzielnie związana ze Słowem Bożym (o którym mówi cytowana *Konfesja*) także w swych historycznie namacalnych postaciach i strukturach. Dlatego też ustosunkowuje się poważnie do historyczności podarowanego w Chrystusie zbawienia i jego pośrednictwa. Zresztą samo zbawienie jawi się już jako historia: od strony Boga — jako objawiające samowydanie, osiąające w Jezusie Chrystusie swój punkt szczytowy i wypełnienie; od strony człowieka — jako płynące z wiary przyjęcie go mocą Ducha. W wydarzeniu tym Kościół jest sakramentem — znakiem pośredniczonej przez siebie *communio* Boga, a zarazem obecnego w sobie pośrednictwa tejże *communio*. Jest on nie tylko zarządcą środków zbawienia, względnie środkiem do celu, obojętnym, nie zaangażowanym wewnętrznie, pozaczasowym katalizatorem zbawienia, ale miejscem jego ukrytego wkraczania w uwarunkowania stworzonej. Na tej właśnie podstawie Kościół katolicki trzyma się mocno zasady sukcesji apostołskiej, wi-

¹² WA 7, s. 710.

¹³ Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum”. *Confessio Augustana* VII.

dząc w niej konkretną ciągłość ukazującą jego historyczny początek. O ile też kościelne formy, urzędy i przedsięwzięcia zyskują tą drogą większe na pozór znaczenie, to tym samym katolickie ujęcie Kościoła jako realizacji *communio* Boga zakrywa swe mocne zrelatywizowanie: każda realizacja życia, a nawet każde tchnienie Kościoła oraz każdego wierzącego winno być mierzone tym, czy służy ono przez Chrystusa w Duchu Świętym sakramentalnemu, historycznemu urzeczywistnianiu *communio sanctorum*. W katolickim ujęciu, Kościół jest podzielony tak długo, jak długo jego *communio* nie konkretyzuje żadnej osobowej postaci jedności, a tym samym nie gwarantuje zachowania w czystości nauczania oraz sprawowania sakramentów świętych.

Ograniczenia niechrześcijańskiego wzorca jedności na przykładzie Islamu

Rzeczywistość *communio sanctorum*, zakorzeniona w trójjednej miłości Boga, poszerza nasze spojrzenie z ekumenii chrześcijan na *communio oecumenica* ze wszystkimi wierzącymi i szukającymi Boga ludźmi. Na przykładzie islamu można by ukazać, że dialog ma swe granice nie tylko na skutek różnych treści i tradycji wiary, ale także z racji odmiennego obrazu Boga i odpowiadającej mu wizji *communio* oraz związanych z tym sposobów myślenia i czucia. Daleko idące zbieżności chrześcijaństwa i islamu w wyznawaniu objawienia jednego Boga, przy wielu postaciach i wydarzeniach judeochrześcijańskiej historii zbawienia, kończą się wraz z chrześcijańskimi tajemnicami wiary we Wcielenie i Trójcę Świętą. Ze względu na wyznawany monoteizm, Koran odrzuca boskość Chrystusa; ogranicza jednak także Jego człowieczeństwo, podważając śmierć na Krzyżu: Żydzi Jezusa ani „nie zabili, ani Go nie ukrzyżowali, tylko im się tak zdawało; oni nie mają o tym żadnej wiedzy, idą tylko za przypuszczeniem; oni Go nie zabili z pewnością. Przeciwnie! Wyniósł Go Bóg do siebie! Bóg jest potężny, mądry!”¹⁴. Allah zabrał Jezusa do siebie w niebie bezpośrednio, tak jak Mohameda. Chrześcijańskie wyznanie Trójcy brzmi jak bluźnierstwo¹⁵.

Sami muzułmanie starają się skomentować ten punkt sporny następująco: Myślmy o Allahu i Chrystusie „wyżej” niż wy, chrześcijanie. Allah jest transcendentny, nie zmieszany ze stworzeniem. Moc Allaha uchroniła Chrystusa jako wyjątkowego Czło-

¹⁴ Koran, sura 4, 157 n (przekład: J. Bielawski, PWN, Warszawa 1986, s. 123 n.

¹⁵ Por. Koran, Sura 4, 172; 5, 73—78.

wieka i Proroka od haniebnego losu niegodnej śmierci. „Są liczne możliwości przywrócenia łączności człowieka z Bogiem. Najlepszą byłoby wcielenie..., które odrzucono na skutek niemożliwości przyjęcia go przez islam: ubliżałoby bowiem transcendentnemu Bogu stanie się człowiekiem, jedzenie, picie, a wreszcie nękanie przez własne stworzenie i doprowadzenie aż do śmierci”¹⁶. To jednak, co jawi się na pierwszy rzut oka jako słuszna obrona boskości Boga, pociąga za sobą poważne następstwa: uznawana także przez islam bliskość Boga względem stworzenia i Jego *communio* ze stworzeniem pozostaje czymś zgoła zewnętrznym. Allah ostatecznie sam oddala się od świata; nie daje siebie, przekazuje tylko słowa świętego pisma Koranu, a zwłaszcza wskazania dotyczące właściwego życia zgodnie z Jego wolą. Ostatecznie więc Allah stoi poza stworzeniem; jest też nieosiągalny ze względu na negatywne formy swego objawiania się: wina, cierpienie, śmierć.

Ogólnie rzecz biorąc, jak Allah jawi się, w ujęciu muzulmańskim, jako „pozbawiony świata”, tak świat ukazuje się jako „bez-Boga”: „Dla muzulmanina, Bóg nie przemawia od natury, ale obok niej”¹⁷. Świat nie jest pośrednikiem obecności Boga, choć jest przeniknięty Duchem Świętym; obecność ta jest czymś dodanym z zewnątrz, nawet gdy może być pojmowana jako bardzo bliska. Nie ma żadnych sakramentów czy też sakramentalnej struktury tej rzeczywistości, która zawiera tylko to, co oznacza, a w konsekwencji nie ma także Kościoła. Konsekwencją nie jest jednak samodzielność stworzenia, lecz — paradoksalnie — coś zgoła przeciwnego, albowiem „nic nie ma sensu w sobie samym”¹⁸. W centrum religii islamskiej tkwi święta księga ze swymi wskazaniem i pouczeniami: Koran. Skoro zaś muzulmanin wychodzi z werbalnej inspiracji Mohammeda, spotyka się najściślej ze swym Bogiem, gdy recytuje Koran. Na Mohammedzie skończyło się objawienie. Bóg nie wyczerpał się w swym słowie, a już nic nowego nie mówi¹⁹.

To wcale nie przypadek, że nie mówi się zbyt wiele o miłości w kontekście Allaha. Miłość jako obopólne udzielanie się²⁰ Boga i stworzenia jest dla islamu czymś niewyobrażalnym, gdy tymczasem teologiczna refleksja nad Ewangelią dostrzega w samoudzieleniu się Boga w Jezusie Chrystusie najwyższy przejaw Jego bez-

¹⁶ M. Hamidullah, *Der Islam. Geschichte, Religion, Kultur*, Aachen 1983², § 138.

¹⁷ H. Küng, *Christentum und Weltreligionen*, München 1984, s. 126.

¹⁸ Tamże, s. 90.

¹⁹ Por. tamże, s. 44.

²⁰ Jak ją ujmuje św. Ignacy Loyola, *Exerzitzenbuch*, Nr 231.

granicznej miłości. Te zaś religijne przeciwieństwa pociągają za sobą konsekwencje etyczne i polityczne: obraz Allaha, jako wyniesionego ponad stworzenie i przyzwyczajonego do sukcesów pana, staje się prawzorem politycznego władztwa islamu; nietolerancja zostaje tu zaprogramowana wbrew wszelkim przeciwnym zapewnieniom. Chrześcijański wzorzec *communio* jest natomiast skierowany na dialog miłości, na gotowość służenia i bycia zranionym, mając za podstawę prawzór trynitarnej wspólnoty miłości w Bogu. Samoogłocenie się Jezusa i wydanie przez Niego własnego życia stają się wzorem dla Uczniów. E. Peterson, nawiązując do wczesnochrześcijańskiej teologii, wykazał, jak dalece nauka o Trójcy Św. zagrażała cesarskiej ideologii *Imperium Romanum*, doprowadzając do tego, iż „niezmiernie palącą sprawą polityczną było, by cesarze przeszli najpierw na stronę arian”²¹, a tym samym stanęli bardzo blisko podstawowej struktury islamu.

Służba na rzecz jedności świata

Owocem powyższych, przykładowych rozważań nad możliwością *communio oecumenica* jest potężne wezwanie: Kościołowi katolickiemu w jego historycznie rozwiniętej postaci została powierzona jedyna, konkretna (sakramentalna) zasada jedności dla świata — jedności w wielości jako *communio* miłości. Gdy bierze się na serio *communicatio* Boga w Chrystusie, można wówczas zaufać obecności Boga w jej historycznym kształcie. Islam natomiast, a wraz z nim każda inna religia nie ujęta chrystologicznie i trynitarne, jest w stanie określić jakikolwiek wzorzec *communio* własnej, względnie innej wspólnoty wiary w świecie tylko z zewnętrznego, historyczno-pozytywistycznego punktu widzenia, czując się zarazem w obowiązku uznać go za zewnętrzne obciążenie.

Tu właśnie jaśniej się najgłębszy wkład chrześcijan i Kościołów: chodzi o służbę nie tylko na rzecz jedności chrześcijan, ale i świata, ekumenii. Służbę, wymagającą pokory i otwartości, jakiej świat tak bardzo oczekuje, dążąc do jedności i pokoju w sprawiedliwości. Wypowiedzi Soboru Watykańskiego II wskazują wciąż na nowo na podstawową wspólnotę wszystkich ludzi oraz na istniejącą już *communio* w Bogu: „W swym zadaniu popierania jedności i miłości wśród ludzi, a nawet wśród narodów, główną uwagę (Kościół) poświęca temu, co jest ludziom wspólne i co prowadzi ich do dzielenia wspólnego losu. Jedną bowiem społeczność stanowią wszystkie narody, jeden mają początek, ponieważ Bóg sprawił, że cały

²¹ Por. E. Peterson, *Theologische Traktate*, München 1951, s. 102.

rodzaj ludzki zamieszkuje cały obszar ziemi, jeden także mają cel ostateczny, Boga” (DRN 1). Na tym tle Jan Paweł II ukazuje w enc. *Redemptor hominis* człowieka znajdującego się na drodze do Kościoła. Jest to: „każdy człowiek w całej tej niepowtarzalnej rzeczywistości bytu i działania, świadomości i woli, sumienia i «serca» (...), ponieważ człowiek — każdy bez wyjątku — został odkupiony przez Chrystusa, ponieważ z człowiekiem — każdym bez wyjątku Chrystus jest w jakiś sposób zjednoczony, nawet gdyby człowiek nie zdawał sobie z tego sprawy” (nr 14). Zapowiedź Sądu (Mt 25, 31-46) wskazuje na założenie, że działanie w Duchu Chrystusa jest o wiele szersze, aniżeli to człowiek sobie uświadamia: „Panie, kiedy widzieliśmy Cię głodnym i nakarmiliśmy Ciebie?...”.

Trynitarno-chrystologiczne spojrzenie uzasadnia wielkie wymagania przepowiadania chrześcijańskiego, a zarazem wezwanie do pokory w jego realizacji: Właśnie dlatego, że przekazują dalej orędzie o ukrytym życiu Trójjedynego Boga w całym stworzeniu, chrześcijanie nie są tylko ludźmi przekazującymi Chrystusa ludziom. Gdziekolwiek się znajdują, tam Go zaraz znajdują i staje się ich udziałem obraz życia Bożego. Tu tkwi korzeń wypowiedzi Soboru o „wzajemnym stosunku Kościoła i świata” (KDK 40), a także podstawa jego stałego nawoływania do „dialogu” Kościół katolicki „jest mocno przekonany, że w przygotowywaniu drogi dla Ewangelii może mu wielce różnym sposobem pomagać świat, czy to poszczególni ludzie, czy też społeczność ludzka przez swoje uzdolnienia i swą aktywność” (KDK 40). „Podobnie jak w interesie świata leży uznawanie Kościoła jako społecznej rzeczywistości historii i jej zacyngu, tak też i Kościół wie, ile sam otrzymał od historii i ewolucji rodzaju ludzkiego” (KDK 44). Chodzi przy tym nie o umotywowaną taktycznie gotowość do rozmowy, aby tą drogą zrealizować w pełni swe własne, partykularne interesy. Chodzi o wewnętrzną konsekwencję wiary w *communio sanctorum*, która powinna zyskać w biegu historii konkretną postać: dialog chrześcijan ze światem jest, w pewnej mierze, stworzonym odbłaskiem wiecznej *communicatio* Boga, którego się spotyka właśnie w Jego stworzeniu i przez nie. Do tej tajemnicy miłości, która daje się ostatecznie pojąć tylko w miłości i w niej w pełni urzeczywistnić, można się przybliżyć od dwóch stron: człowiek w spotkaniu z Chrystusem dochodzi, w tym ujęciu, najgłębiej do siebie i do *communio* oraz — odwrotnie — prowadzi wszystko, co we właściwy sposób zbliża się do niego i jego prawdy, do Boga. Jeżeli jednak bierze się na serio miłość Boga, to prawdą jest, iż Bóg, który żyje w potrójnej wspólności własnej miłości, pozwala, aby ta ta-

jennica Jego odwiecznej *communio* stała się rzeczywistością historio-zbawczą — jako sakramentalne wyprzedzenie wiecznego dopełnienia w Nim samym; nie chciałby bowiem bez stworzenia, ale właśnie przez nie, „dojść do siebie”

Służba, jaką chrześcijanie wykonują wobec świata, aby ten był w pełni sobą i wiódł do *communio*, nie została jasno ukazana czy też określona. A tymczasem w tym wielkim współczesnym zmaganiu o jedność, pokój, sprawiedliwość oraz zachowanie samego stworzenia, które nabrało z biegiem czasu rysów całkiem świeckich, zwłaszcza Kościół katolicki z własnym, konkretnym modelem jedności jawi się jako inspirujący w najgłębszym znaczeniu faktyczne możliwości rozwoju, chociaż dawniej odnosił się z obawą i nieufnością do takich zewnętrznych procesów. W modlitewnym ruchu na rzecz pokoju, który papież Jan Paweł II, razem z przedstawicielami wielu innych religii, zainaugurował oficjalnie w Asyżu w 1986 r., zasadniczy impuls ekumeniczny o zasięgu światowym uzyskał zdecydowanie nowe oblicze.

Można by się zdecydować prawdopodobnie na twierdzenie: chrześcijański obraz Boga, głębiej zaś: sama rzeczywistość żywego, Trójjedynego Boga spowodowała samoistny proces uzdalniający ludzi, a nawet świat do radykalnego zwrócenia się ku Bogu. Los świata zależy faktycznie od tego, czy i na ile się uda ukształtować z niego, z jego „wzrastającej” wciąż, a tym samym bardziej dojrzałej wolności nową, głębszą *communio* z Bogiem i nawzajem ze sobą — na podstawie doświadczenia i mocy miłości.

Konkretyzowanie się „*communio sanctorum*” i „*comunio oecumenica*” w Kościele i świecie współczesnym

Communio sanctorum może stanowić w Kościele i poza nim — jako rzeczywistość przeżywana w wierze — decydujący punkt wyjścia. W naszym, nie nałechowanym już duchem chrześcijaństwa społeczeństwie, widać wyraźnie, że słowo Boże tylko tam znajduje na trwałe owocną ziemię, gdzie spotyka żywotną *communio*, albo też ją wprowadza. Socjolog religii ukazuje skutek: „Wiarygodność przyszłego chrześcijaństwa zależy od tego, czy się uda rozwinąć nowe formy społeczne życia chrześcijańskiego”²². Różnorodne wspólnoty zakonne świadczyły w ciągu wieków samemu Kościołowi oraz światu służbę takiej wzorczej *communio*, zaradzając na swój sposób aktualnym potrzebom czasu. Obecnie nowe wspólnoty kościelne, różnorodne ruchy i tzw. „wspólnoty podstawowe”

²² F. X. Kaufmann — J. B. Metz, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg 1987, s. 87.

wnoszą w wielu krajach, zwłaszcza w Trzecim Świecie, swój istotny wkład także w życie społeczno-polityczne, a ich znaczenie dla Kościoła i świata odkrywa się również w Europie. O ile bowiem wspólnoty takie żyją faktycznie *communio sanctorum*, wówczas ograniczoność ich posłannictwa czy zasięgu nie sprzeciwia się wcale ich katolickości; obawy przed pokawałkowaniem i mentalnością sekciarską dawno już zmalowały. To przecież w *communio sanctorum* chrześcijanie odnajdują poczucie głębokiej więzi ze sobą, która przekracza zdecydowanie zewnętrzne formy komunikacji.

Więź ta natomiast znajduje swój najbogatszy wyraz w sprawowaniu Eucharystii, która ją — ze swej strony — umacnia i kształtuje. Wraz z „Ciałem Chrystusa” człowiek otrzymuje przecież tych wszystkich, którzy są z Nim zespoleni, całą *communio sanctorum*, co więcej, pełnię boskiej rzeczywistości; wypowiadając zaś „Amen”, pozwala się na nowo włączyć w tę wspólnotę. Stąd rezygnacja i zniechęcenie, jakie pojawia się w świecie na skutek bezowocności poczynań zmierzających do rozwiązania wielkich problemów dziejowych, nie może być udziałem chrześcijan, którzy żyją tajemnicą najściślejszego zespolenia w miłości Boga. Równocześnie jednak powinni oni być o wiele bardziej wyczuleni na los świata, widząc w nim swoiste wyzwanie wymagające modlitwy i działania. Idąc tą drogą, wzorcowe wspólnoty chrześcijańskie staną się nowym zaczynem w społeczeństwie, które pod naciskiem anonimowości, różnorodnych prądów i odniesień, beznadziei i bezsensowości, władzy i nakazów przeżywa boleśnie kryzys całego otoczenia. Wszędzie się rozchodzi o jedność jako styl życia²³, o kulturę *communio*, którą trzeba rozwijać i pielęgnować, nasycając ją podarowanym przez Boga udziałem w Jego własnej *communio*.

Tą drogą dochodzimy ponownie do *communio* chrześcijan oraz Kościołów i wspólnot chrześcijańskich świata, albowiem jej braki pomniejszają wyrazistość znaku sakramentalnego i osłabiają wspólne posłannictwo. Coraz bardziej dochodzi do głosu nie tylko teologiczna świadomość, ale także odczucie, że dar *communio* winien otwierać i ożywiać jedność Kościołów jako jedność w wielości i samodzielności, powodowaną przez miłość Bożą. Zwłaszcza Kościół katolicki zdąży przemożnie do jedności, wiedząc, iż każdy podział oznacza nie tylko dla rozdartych chrześcijan, ale także dla niego samego utratę pełni i katolickości. Uczy on dostrzegania i wyznawania własnej winy w zakresie braku jedności, winy, któ-

²³ Por. Ch. Lubich, *Einheit als Lebensstil*, München 1979².

ra zniekształca przekazane mu orędzie zbawcze. Kościół uznaje dialog za konieczny także dlatego, że *communio* stanowi swoistą relację wymagającą wyjaśnienia i skonkretyzowania: niejasności należy usunąć, uprzedzenia — przewyciężyć, konieczne jest wypracowanie nowego, wspólnego języka. Wtedy dopiero będzie można sobie nawzajem pomagać w głębszym wnikiwaniu w ukrytą rzeczywistość obecnej już *communio* Boga. Wtedy też „będzie mogła wreszcie się ukazać jasność celu ekumenicznego zbliżenia. Nie idzie o zwykły powrót, lecz o pełne oblicze *communio*, która istnieje obecnie faktycznie, ale jeszcze niepełnie; rozchodzi się o jedność w wielości”²⁴.

Skoro zaś chodzi w gruncie rzeczy o rzeczywistość Bożą, słuszne będzie wciąż odczucie, że słowa są niewystarczające i niejasne, powodują szybko nowe nieporozumienia. Wszyscy partnerzy dialogu winni więc uświadamiać sobie, iż upragniona jedność nie pokrywa się ze słowami, w jakich zostaje wyrażona. Słowa — by tak powiedzieć — powinny być brane w swej strukturze sakramentalnej i w swym wskazującym odniesieniu do słowa Jezusa Chrystusa oraz realizowane w Jego Duchu. „Litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia” (2 Kor 3, 6). W związku z tym przypomina się głęboka prawda wypowiedziana przez Sobór Laterański IV w odniesieniu do jedności Boga i jedności stworzenia: „Między Stwórcą i stworzeniem nie może być dostrzegane tak wielkie podobieństwo, by nie należało zaraz zauważyć między innymi większego jeszcze niepodobieństwa”²⁵. Wszystkie ludzkie słowa o Bogu i Jego działaniu są z konieczności zawsze bardziej fałszywe niż prawdziwe i muszą być „transcendowane” na żywego Boga. Na tle doświadczenia, jakim było zerwanie jedności reformatorów w Marburgu w 1529 r., w związku z tak jasno brzmiącymi słowami ustanowienia: „To jest Ciało moje”, odczuwa się także w tym względzie sens i mądrość tradycji katolickiej, zgodnie z którą *communio* wiąże się ściśle z żywymi ludźmi (a ostatecznie z papieżem jako przedstawicielem jedności), którzy służą Słowu Bożemu i jego jedności i przez których sam Bóg służy *communio* swych stworzeń.

Ukazuje się stąd tym bardziej wyraźnie, że nie da się budować *communio* od zewnątrz, gdyż jest to dar dla wspólnotowego życia oraz dla działań podejmowanych z miłości. Jak bowiem mówi Sobór: „Współpraca wszystkich chrześcijan w żywy sposób wyraża to zespolenie, które ich wzajem łączy, i w pełniejszym świetle sta-

²⁴ W. Kasper, *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, Freiburg 1986, s. 52.

²⁵ „Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda”, DS 806.

wia oblicze Chrystusa Sługi... Dzięki tej współpracy wszyscy wierzący w Chrystusa łatwo (*facile!*) mogą się nauczyć, jak można nawzajem lepiej się poznać i wyżej cenić oraz utorować drogę do jedności chrześcijan” (DE 12). Podobnie wypowiada się Komisja „Wiara i Ustrój” we *Wstępie* do dokumentu *Chrzest — Eucharystia — Kapłaństwo*: „Przemiany zachodzące w życiu samych Kościołów są, być może, bardziej znaczące niż oficjalne studia. Żyjemy w decydującym momencie dziejów ludzkości. Kościoły, zmierzając ku jedności, zadają sobie pytanie, jak rozumieją praktykę chrztu, Eucharystii i urzędu duchowego w odniesieniu do swej misji odnowienia wspólnoty ludzkiej i poszukiwań wzrostu sprawiedliwości, pokoju i pojednania. Dlatego nasz tekst nie powinien być oddzielany od zbawczej i wyzwolenczej misji Chrystusa, realizowanej przez Kościoły we współczesnym świecie”²⁶.

• Droga do *communio* — to droga życia wspólnotowego i wspólnego posłannictwa, a więc droga nawrócenia w zawierzeniu Chrystusowi, a w Nim — także orędownictwu i przewodnictwu tych, którzy dostąpili już uwieńczenia u Boga. „Nawrócenie serca i świętość życia łącznie z publicznymi i prywatnymi modlitwami o jedność chrześcijan należy uznać za duszę całego ruchu ekumenicznego, a słusznie można je zwać ekumenizmem duchowym” (DE 8). Nawrócenie serca może jednak i powinno przybierać różnorodną postać, jak to ukazuje wymownie przypowieść o miłosiernym Ojcu. Nawrócenie jest tu chyba najtrudniejsze dla syna, który pozostał w domu, żyjąc w pełnej, zewnętrznej *communio* z Ojcem, ale nie realizując jej w duchu ojca. W tym synu Kościół katolicki może bez trudności rozpoznać siebie. Czy się uda jemu i każdemu z jego członków otworzyć swe serce i przejąć się tęsknotą Ojca za wspólnotą wszystkich swoich dzieci?

tłum. Ks. Lucjan Balter SAC

²⁶ Światowa Rada Kościołów, Komisja „Wiara i Ustrój”, *Chrzest — Eucharystia — kapłaństwo*, w: *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 1 (1983) 23 (tłumaczenie trochę poprawiono, zgodnie z wersją niemiecką — przyp. tłum., L. B.).