

DUCHOWOŚĆ KOMUNII

1. Komunia jako znak czasów

38 lat po Soborze Watykańskim II stwierdzenie, iż komunია jest wielkim „znakiem czasów”, może się wydać truizmem, czymś oczywistym. Przynajmniej w płaszczyźnie eklezjalnej. W ostatnich latach jesteśmy przecież świadkami powstawania coraz większej liczby wspólnot, pozostających pod działaniem Ducha Bożego, które są odpowiedzią na soborowe wezwanie do przywrócenia wspólnotowego wymiaru wiary chrześcijańskiej. Nie da się jednak zaprzeczyć, że wraz z upływem kolejnych stuleci historii Kościoła, w dużym stopniu pod wpływem konfliktów okresu Reformacji, ten wymiar wiary ulegał coraz większemu osłabieniu, ograniczając się praktycznie do wspólnot osób konsekrowanych. Pisał o tym Jan Paweł II w posynodalnym dokumencie *Vita consecrata* (nr 41). Ta sytuacja uległa jednak radykalnej zmianie w okresie posoborowym.

Również w płaszczyźnie organizacyjnej obserwujemy powstawanie nowych przestrzeni i struktur służących praktykowaniu komunii: Synody Biskupów, Konferencje Episkopatów – narodowe i kontynentalne, Rady Papieskie, w ramach których prowadzony jest dialog na różne tematy, Rady Kapłańskie, Rady Parafialne, Synody Diecezjalne, Konferencje zgromadzeń zakonnych, instytucje wspólnotowe świeckich, kongresy teologiczne, spotkania biskupów z teologami... Ta lista jest bardzo długa.

Rozwinęły się także zbiorowe formy manifestowania wiary, świadczące o istnieniu komunii powszechnej: Światowe Dni Młodzieży, Dni Rodziny, obchody Roku Świętego, Jubileusze, Światowy Kongres Ruchów Kościelnych...

Dokładnie to samo obserwujemy na poziomie doktrynalnym. Wezwania kierowane w ostatnich latach przez Magisterium są dobitne, stanowcze i o dużym ciężarze gatunkowym. Kardynał Danneels podsumował je w relacji końcowej z nadzwyczajnego Synodu z 1985 roku, zwołanego w 20. rocznicę zakończenia Soboru Watykańskiego II:

„Eklezjologia komunii jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru”¹. Jan Paweł II kontynuuje tę myśl w swojej adhortacji posynodalnej *Christifideles laici* (nr 19), stwierdzając jeszcze dobitniej: „rzeczywistość Kościoła-Komunii wiąże się nieodłącznie, więcej, zajmuje centralne miejsce wewnątrz owego misterium” (Kościół).

Jest to skok jakościowy w eklezjologii. Dokonano przejścia od ujęcia, w którym dominowała optyka kanoniczno-jurydyczna, prezentująca Kościół jako „społeczeństwo doskonałe” (z politycznego punktu widzenia porównywalne – zdaniem kardynała Bellarmina – z Republiką Wenecką), do optyki czysto biblijno-teologicznej, w ramach której Kościół sam siebie określa mianem „Tajemnicy Komunii”. Komunii rozpatrywanej pod kątem modelu chrystologicznego i trynitarnego.

Skutki owego pogłębienia w sferze eklezjologicznej są wszystkim dobrze znane: prezentowanie Kościoła jako sakramentu (znaku i narzędzia) jedności ludzi z Bogiem i jedności między ludźmi; nawiązujące do żywego organizmu obrazy Kościoła jako Ludu Bożego, Ciała Chrystusa, Świątyni Ducha; powszechne powołanie do świętości; kolegialność biskupów, wspólna misja, różnorodność i komplementarność chrześcijańskich powołań... Komunia stanowi jedną z najważniejszych osi dzisiejszego samopojmowania wiary chrześcijańskiej, życia Kościoła, a nawet teologii.

Wiemy, że pomimo pewnych nadużyć i dwuznaczności okresu posoborowego, ten kierunek ulega dalszemu utrwalaniu. Wystarczy rzut oka na List apostolski *Novo Millennio Ineunte* Jana Pawła II, aby się przekonać, jak bardzo jest on aktualny. W Liście tym mówi się o tym, że „komunia jest owocem i objawieniem owej miłości, która wypływając z serca przedwiecznego Ojca, rozlewa się w nas za sprawą Ducha darowanego nam przez Jezusa, abyśmy wszyscy stali się «jednym duchem i jednym sercem»”. Inaczej mówiąc, jest ona namacalnym przejawem życia trynitarnego, w którym dane jest uczestniczyć ludziom. Urzeczywistniając ową komunie miłości, „Kościół objawia się jako «sakrament», czyli jako «znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego»”. Znaczy to, że bez komunii Kościół nie realizuje swojej podstawowej misji, która stanowi o jego istocie. Dokument zawiera także prośbę o „zdecydowane i planowe działania na płaszczyźnie Kościoła powszechnego

¹ *Relatio finalis*, II, C, 1 (zob. L'Osservatore Romano, wyd. polskie, dodatek do numeru 10-11-12 1985, s. 5).

i Kościołów partykularnych”², wspierające ową opcję na rzecz komunii. Ostateczny wniosek: „Czynić Kościół domem i szkołą komunii: oto wielkie wyzwanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu” (nr 43).

Z teologicznego punktu widzenia, pogłębienie komunii pozwoliło odkryć na nowo trynitarną rzeczywistość Boga. Wbrew istniejącemu mitowi głoszącemu, że Trójca Święta jest jak tajemniczy labirynt, że jest oderwana od życia i stanowi wyłączną domenę specjalistów od teologii spekulatywnej, dla których nie ma żadnego innego ważniejszego tematu, jesteśmy świadkami prawdziwego „wybuchu” teologii, która z Trójcy Świętej czyni model i źródło komunii kościelnej, a wychodząc od Trójcy, ubogaca pojmowanie człowieka i społeczeństwa, i która utożsamia zbawcze działanie Boga z budowaniem jedności ludzi z Bogiem i jedności między ludźmi. Wszystko to składa się na projekt, któremu służy Kościół (por. KK 1).

Z socjologicznego punktu widzenia, komunizm chrześcijański jawi się: jako ważny środek przewycięzania presji ze strony dominującej w krajach Zachodu kultury laicyzycznej, która sprawia, że wierzący przyjmują – w sposób niemal nieuświadomiony – kryteria i postawy sprzeczne z Ewangelią; jako środek społecznego wsparcia dla naszych przekonań, chroniący przed zamykaniem ich w prywatnej świątyni sumienia; jako środek umacniania społecznej tożsamości indywidualnych powołań chrześcijańskich, które – utraciwszy w zeświecczonym społeczeństwie swoją „rolę” i uznanie społeczne – zostały zepchnięte na margines.

Z formacyjnego punktu widzenia, komunizm stanowi kontekst niezbędny do tego, by nauczyć się przewycięzać rozdział między wiarą a codziennym życiem, prowadzący do typowego dla naszej kultury burżuazyjnego rozłam między życiem publicznym a życiem prywatnym. Stanowi kontekst niezbędny do zagwarantowania inicjacji w wierze, zapewniający odpowiednie wsparcie społeczne, które pozwala kształtować chrześcijan zdolnych do otwartego opowiedzenia się za Jezusem, odrzucenia „neopogańskiego panteonu” i do sprzeciwu wobec społecznej nieistotności religii. Jest to bardzo ważna sprawa, albowiem oficjalne wyrzucenie religii poza nawias kultury pozbawia nas pośrednictwa społecznego, niezbędnego w przekazywaniu wiary, nawet na gruncie rodziny.

² Zob. *Novo Millennio Ineunte* (nr 42). Jeśli nie zaznaczono inaczej, kolejne odnośniki cyfrowe w nawiasach będą dotyczyć tego dokumentu.

Komunia ma pierwszorzędne znaczenie także z misyjnego punktu widzenia. I to w rozmaitych płaszczyznach:

* W sferze wiarygodności, jednym z najbardziej negatywnych skutków sekularyzacji jest pozbawienie znacznej części tradycyjnego języka religijnego jego sensu i klasycznych znaków, które niegdyś odsyłały do Boga. Takie określenia, jak: odkupienie, łaska, zbawienie – odchodzą tam, gdzie znajduje się *limbus* słów pięknych, ale pustych jeśli chodzi o treść, pozbawionych precyzyjnego znaczenia. Albo wręcz posiadających sens negatywny lub dwuznaczny. Można już mówić o pokoleniu młodych ludzi – dzieci zeświecczonych rodziców – którzy z religijnego punktu widzenia są prawdziwymi analfabetami, poganami, nie znają bowiem języka religijnego i wyrażanych nim doświadczeń. Nie rozumieją tego, co chcemy i możemy im powiedzieć.

Podobnie ma się rzecz ze znakami. Wiele spośród nich było kiedyś oczywistymi znakami Boga; dziś dla rosnącej większości nic już nie znaczą ze społecznego punktu widzenia. Są znakami, których nie da się odczytać, są czymś dziwnym, co nie mówi już nic o Bogu, ani nie jest odbierane jako znak Boga. Dlatego do pilnych zadań należy znalezienie takich treści znaczeniowych i języka, które będą bezpośrednio odwoływać się do Boga, albo przynajmniej będą niedwuznacznie odsyłać do Niego ludzi, którzy cierpią na tak wielki niedostatek w sferze religijnej. A kluczem do tego jest właśnie komunია. Niech nas to nie dziwi, albowiem sam Jezus powiedział: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13, 35). Po tym, a nie po innych dobrych i świętych rzeczach, jak to bywało w początkach chrześcijaństwa. Nic więc dziwnego, że w *Novo Millennio Ineunte* Papież napisał: „Drodzy Bracia i Siostry, jeżeli naprawdę kontemplowaliśmy oblicze Chrystusa, to opracowując program duszpasterski winniśmy czerpać inspirację z «przykazania nowego», które On nam pozostawił” (nr 42).

* Z punktu widzenia łatwiejszego dostępu do Boga, komunია jest najprostszym sposobem żywego doświadczenia Boga, nawet przez tych, którzy Go nie znają. Inne, klasyczne sposoby spotkania z Bogiem (modlitwa, sakramenty, słowo) wymagają inicjacji, wytrwałości, są więc przez to trudne, a nawet niedostępne dla tych, którzy nie odziedziczyli zbiorowej wiary i zbiorowych praktyk. Komunია nie wymaga wielkich przygotowań ze strony adresata. Nie wymaga nawet wiary. Ofiarowuje żywą obecność Boga, którą można odczuwać lub przeczuwać. Sądzę, że wszystkie wezwania do dialogu, do współpracy w dziedzinie wartości ludzkich z wyznawcami innych religii albo

z niewierzącymi mają w tle tę właśnie perspektywę. Osiągnięcie prawdziwej komunii, przy pełnym poszanowaniu przekonań, nie tylko eliminuje uprzedzenia i obawy, ale także pozwala razem kroczyć drogą ku wspólnemu doświadczaniu Boga bardziej w oparciu o życie niż o teorię.

* Komunia jest niemal jedyną drogą postępowania w sferze inkulturacji i ewangelizacji rzeczy doczesnych. W kulturze tak bardzo zabiegającej o autonomię rzeczy stworzonych i z góry odrzucającej każdą etykietkę, która dowolną rzeczywistość doczesną (partię polityczną, gazetę, szkołę, przedsiębiorstwo czy drużynę piłki nożnej) kwalifikuje jako konfesyjną, droga komunii egzystencjalnej staje się drogą wnoszenia obecności Boga do każdej ludzkiej rzeczywistości, niezależnie od tego, jak bardzo będzie ona ześwieczona. Komunia bowiem nie potrzebuje etykietek, ideologii, wyraźnych dowodów tożsamości. Wymaga jedynie wzajemnej, właściwie przeżywanej miłości między chrześcijanami. Jest to, być może, klucz do inkulturacji wiary we współczesnej kulturze. Zadanie, które ciągle jeszcze mamy do wykonania.

Dla Kościoła najbliższej przyszłości komunია jest nie tylko horyzontem, z poziomu którego należy spoglądać na postępy w dialogu ekumenicznym, takie jak: „wymiana darów” czy „współpraca na polu charytatywnym” (nr 48). Potrzeba przejścia od chrześcijaństwa kulturowo zdominowanego przez Zachód i geograficznie europocentrycznego do chrześcijaństwa wielokulturowego i wielocentrowego (przejście, które winno się dokonać bez uszczerbku na jedności wiary i struktur Kościoła) stawia na poczesnym miejscu życia kościelnego kwestię dojrzałego i zrównoważonego życia wspólnotowego. W zakończonym niedawno tysiącleciu wielkie rozłamy kościelne objęły jeden kontynent; ryzyko nowych schizm będzie większe w przypadku komunii Kościołów kontynentalnych, charakteryzujących się znacznie większymi różnicami kulturowymi i etnicznymi i znacznie większą wrażliwością.

Pobieżny nawet rzut oka na konteksty inne niż kościelny pozwala stwierdzić, że komunია jawi się również jako wielkie wyzwanie społeczne. Nasze zachodnie społeczeństwa stają się olbrzymim tygłem, w którym stapiają się rasy, kultury i religie. Przekłada się to na rosnący w zawrotnym tempie pluralizm. Ten ostatni zbiega się jednak z procesem coraz większej i coraz bardziej złożonej koncentracji, zbieżności i wzajemnego uzależnienia. Wszystko to zamyka się w pojęciu globalizacji, która obejmuje już nie tylko gospodarkę, ale także kulturę

(Internet): wszyscy w coraz większym stopniu zależymy od wszystkich. Wielkim wyzwaniem w tej sytuacji jest znalezienie sposobu takiej społecznej artykulacji, która będzie służyć jedności przy poszanowaniu różnorodności, która będzie łączyć różne horyzonty, wrażliwości i interesy w jedną złożoną całość bez eliminowania różnic przez wprowadzenie zubożającej jednolitości.

Jesteśmy w miejscu, w którym spotykają się: rosnący i nieredukowalny pluralizm z koniecznością koordynacji w warunkach współzależności. Nie wystarczają tu proste ani pasywne rozwiązania w postaci tolerancji czy szacunku. Wyzwanie polega na uczeniu się „tworzenia systemu”, artykułowaniu różnorodności w jedności, podjęciu wysiłku na rzecz spotkania i osiągnięcia wspólnych celów pozwalających wzrastać razem ku czemuś nowemu. Oto, jak coraz bardziej oczywistą rzeczą staje się to, że również w płaszczyźnie społecznej jedyną adekwatną odpowiedzią na wyzwania terażniejszości jest komunია. Jest to jedyny rodzaj relacji, który pomaga w przewyciężeniu świeckich uprzedzeń, pozwala też dojrzeć dialogowi, nie rodzi się bowiem jedynie w wyniku oddania przestrzeni innemu i tolerowania innego, lecz ze wzajemnego słuchania, przyjmowania i rozumienia – z pragnienia wzajemnego, integralnego dawania.

2. Duch komunii

Celem tego długiego wstępu był syntetyczny zapis wszystkiego, co dotyczy komunii. Urzeczywistnienie albo zaprzepaszczenie tych możliwości będzie w dużym stopniu zależeć od tego, o czym będziemy mówić w dalszej części, a co stanowi zasadniczy cel napisania niniejszego artykułu.

Mam na myśli wymiar duchowy, specyficzny wymiar duchowy komunii chrześcijańskiej. Kierunek po raz kolejny wytyczył Jan Paweł II, który – analizując znaczenie komunii – postawił ów wymiar na pierwszym miejscu. W swoim ostatnim Liście apostołskim przyznał, że dokonano postępu jeśli chodzi o struktury i przestrzeń komunii, zaznaczył jednak, że „z pewnością wiele należy jeszcze zrobić, aby jak najlepiej wykorzystać możliwości tych koniecznych instytucji służących komunii” (nr 44). I zaproponował: „Zanim przystąpimy do programowania konkretnych przedsięwzięć, należy krzewić duchowość komunii” (nr 43). Ta opcja wydała mi się na tyle ważna, że stwierdził wprost: „Nie ludźmy się: bez takiej postawy duchowej na niewiele zdwałyby się zewnętrzne narzędzia komunii. Stałyby się bezdusznymi

mechanizmami, raczej pozorami komunii niż sposobami jej wyrażania i rozwijania” (nr 43).

Aby zatem komunია chrześcijańska mogła zaprezentować wszystkie swoje możliwości, należy rozwinąć jej duchowość. Na czym ona polega? Jakie są jej źródła, metody i cele? Gdzie powinniśmy szukać wzorów? Czy chodzi o coś całkowicie nowego, czy o rzeczywistość, która istniała zawsze i którą należy teraz tylko zaktualizować? Kościół zawsze przeglądał się w pierwotnej wspólnotcie jerozolimskiej, o której Pismo mówi, że ożywiały ją „jeden duch i jedno serce”. Ona więc wydaje się być wzorem. Ale jak go urzeczywistnić?

Z góry wiadomo, że duszą chrześcijańskiej komunii duchowej może być tylko Duch Święty dany Kościołowi w dzień Pięćdziesiątnicy. Ale jak znaleźć konkretne formy komunii w Duchu, która – zdaniem Jana Pawła II – obejmuje wszystko, nie tylko ludzi, ale także instytucje: „Komunia powinna być wyraźnie widoczna w relacjach między biskupami, kapłanami i diakonami, między duszpasterzami a całym Ludem Bożym, między duchowieństwem i zakonnikami, między stowarzyszeniami i ruchami kościelnymi” (nr 45). Zajmijmy się tym bardziej szczegółowo.

3. Przewyciężyć trudności: uproszczone rozumienie komunii

Pierwszą konsekwencją papieskich stwierdzeń jest to, że komunii chrześcijańskiej nie da się sprowadzić do zwykłego faktu socjologicznego czy też psychologicznego ani do jakiejś formy instytucjonalnej. Chrześcijańska komunია nie jest zwykłą współpracą, szacunkiem lub dialogiem. Jest przede wszystkim rzeczywistością duchową, mistyczną. I to powinno być punktem wyjścia.

Wydaje mi się, że wiele trudności, w obliczu których stajemy w okresie posoborowym przy urzeczywistnianiu idei komunii, ma swoje źródło w zapomnieniu o tej pierwszej, najważniejszej perspektywie. Dowodzi tego fakt, iż kiedy mówimy o komunii wychodząc od innych potrzeb i perspektyw, nawet jeśli są one z eklezjalnego punktu widzenia potrzebne lub niezbędne, pojawiają się zniekształcenia i uproszczenia w rozumieniu komunii, których w końcu wszyscy doświadczamy, a które ani nie świadczą o Bogu, ani nie są znakiem królestwa, ani nie wydają oczekiwanych owoców. Wspomnijmy o niektórych z nich.

a) Komunია jako duszpasterstwo: W jednościi siła.

Pojmowanie komunii jako zjednoczenia sił w pracy duszpasterskiej – to już coś, zdecydowanie jednak za mało, by przybliżyć się do

autentycznej perspektywy. Sprowadzać wołanie o komunię do duszpasterstwa wspólnotowego, to tak, jakby chcieć ożywić ciało z pominięciem duszy. Byłby to jeden z owoców komunii, ale nie jej źródło. Dlatego duszpasterstwo wspólnotowe napotyka na każdym kroku trudności. Brak ożywiającej go duchowości komunii oznacza powielanie ciągle tych samych ułomności, które to duszpasterstwo blokują. Są to: klerykalizm jednych, czyniący ze świeckich co najwyżej załącznik do duszpasterstwa; postawy roszczeniowe innych; brak poszanowania – w imię wyższych racji duszpasterskich – odrębności darów łaski, otrzymanych przez zakonników i rozmaite ruchy; nie uczestniczenie poszczególnych grup w realizacji wspólnego zadania pod pretekstem ich charyzmatycznej specyfiki albo przywilejów kanonicznych... Brak porozumienia nie jest czymś rzadkim, a artykulacja rozmaitych rzeczywistości eklesjalnych w Kościele lokalnym okazuje się skomplikowana i trudna.

b) Komunia jako instytucja: „Uklęknij, będziemy teraz rozmawiać”

Mam tu na myśli klasyczny model komunii, polegający na podporządkowaniu wszystkich władzy kościelnej. Zapewniał on – i to było jego zaletą – wertykalny układ wspólnoty kościelnej, który zawsze jest niezbędny. Ale w płaszczyźnie horyzontalnej, w sferze wzajemnych relacji między wierzącymi a instytucjami kościelnymi nie gwarantował nawet niezbędnego minimum. Nasza komunია polegała na tym, że wszyscy byliśmy zjednoczeni z głową, ale w praktyce oznaczało to obojętność i nieznaną innych rzeczywistości kościelnych, albo wręcz zwyrodnienia w postaci pretensji, zawiści, konfrontacji. Wystarczy przypomnieć smutną historię sporów między niektórymi zgromadzeniami zakonnymi, by to udowodnić. Komunia instytucjonalna, wertykalna, ani nie jest wystarczająca, ani nie oddaje głębi wołania o komunię.

c) Komunia jako demokracja: łożo Prokrusta.

Kiedy teologia soborowa uwypukliła zasadniczą równość wszystkich dzieci Bożych i powołań kościelnych, niektóre środowiska zapatrzone w demokratyczny model społeczeństwa cywilnego zaczęły przejawiać postawy roszczeniowe, interpretując komunię kościelną jako zniesienie różnic, zwłaszcza tych, które wiążą się z przywilejami i władzą. Problem polega na tym, że chociaż owa fundamentalna równość faktycznie ma miejsce: „wspólna jest godność członków wynikająca z ich odrodzenia w Chrystusie, wspólna łaska synów, wspólne powołanie do doskonałości (...). Nie ma więc w Chrystusie żadnej nierówności ze względu na rasę albo przynależność narodową, stan społeczny albo płeć” (KK 32), demokratyczny model polityczny

(jeden człowiek – jeden głos), który stara się mierzyć wszystkich jedną miarą, pomija boskie (powołaniowe) pochodzenie kościelnej różnorodności, której nie da się sprowadzić do form organizacji czy funkcjonowania. Przede wszystkim jednak pomija dynamikę trynitarną, źródło rozczłonkowania Kościoła. „Kościół jest apostołski i profetyczny, kapłański i charyzmatyczny, ale nie oznacza to jednolitości charyzmatów i posługiwania ani równości rozumianej jako jednorodność, która nie dopuszcza istnienia różnic”³. Owszem, model trynitarny wymaga równości, ale także różnorodności. Jednolitość – którą można starać się narzucić odgórnie, ale także oddolnie – to coś zdecydowanie sprzecznego z komunią trynitarną.

d) Samoafirmacja: komunია defensywna?

Mam tu na myśli pojawiającą się cyklicznie w Kościele posoborowym reakcję, która stanowi poważną przeszkodę dla komunii. Ogólne wezwanie Soboru do odnowy sprawiło, że wszystkie członki Kościoła dokonały spektakularnego otwarcia. Wszystkie powołania poczuły swą przynależność do „stanu kościelnego”; podkreślały to, co uniwersalne, i otwierały się na inne obszary kościelnej rzeczywistości.

Taka postawa zbiegła się z rozkwitem nowych wspólnot, ruchów kościelnych i inicjatyw apostołskich, charakteryzujących się rozmyciem tradycyjnych granic oddzielających różne stany życia chrześcijańskiego. Wydawało się, że nastąpił koniec monopoli: życie wspólnotowe przestało być wyłączną domeną zakonników (stało się udziałem wspólnot świeckich, księży diecezjalnych żyjących razem w *prezbiteriatach*), a misja *ad gentes* przestała być wyłączną domeną księży i osób konsekrowanych (zajęli się nią misjonarze świeccy i rodziny misjonarskie, które osiedlają się za granicą). Posługiwanie, które należało dotąd do księży, zaczęło być sprawowane przez wiernych świeckich i zakonnice. Istnieli również kapłani i osoby konsekrowane, które – gorliwie realizując zadania świeckie – nie traciły z tego powodu z pola widzenia swojego powołania.

Pojawiły się także małżeństwa, które próbowały podejmować jakies formy życia konsekrowanego, składając śluby przystosowane do ich stanu. Nie tylko istnieli świeccy, którzy byli członkami grup utworzonych z inicjatywy kapłanów, ale również kapłani i zakonnicy należący do ruchów świeckich. Były to inicjatywy zrodzone z Ducha, który zawsze użył swego Kościoła „nowinkami”. Ponieważ jednak wszystko

³ J.A. Estrada, *Carismas- ministerializados, principio estructurante de la Iglesia*, w: *Vida Religiosa* 66 (1989), 420.

to przypadło na okres kontestacji i buntu i przemieszało się z propozycjami obcymi, z czysto ludzkimi, dyskusyjnymi doświadczeniami, które źle się skończyły, powszechnym stało się odczucie, iż cała ta dynamika była wyrazem panującego nieładu. Kiedy wzburzone fale opadły, pojawiła się reakcja: skończyły się „nowinkarskie próby” i każdy wrócił na swoje „podwórko”. Odczuwano potrzebę afirmacji własnej tożsamości przez podkreślanie specyfiki poszczególnych powołań.

Taką reakcję można zrozumieć. Problem polega na tym, że droga samoafirmacji, podkreślenia własnej odrębności i umacniania w ten sposób własnej tożsamości, jest mało przydatna dla osób poszukujących komunii. Model trynitarny każe nam dawać się innym, nie zaś zatrzymywać coś dla siebie. Komunia wymaga otwarcia, a nie odosobnienia. Kościelna zasada ciała każe nam przyjąć, że rozmaite obszary kościelnej rzeczywistości tylko w komunii-misji nabierają sensu i odnajdują swoją prawdziwą tożsamość. Korelacja wyznacza kościelną drogę odkrywania tożsamości i przestrzeń, w której ta tożsamość dojrzewa i nabiera kształtu. Tę drogę można zdefiniować następująco: „zamiast rozpoznawać daną formę życia ze względu na to, co ją odróżnia w sposób wyłączający, należy ją identyfikować ze względu na to, co ją wyróżnia w sposób łączący”⁴.

4. Właściwa perspektywa

Chrześcijańska komunია jest faktem duchowym. Jan Paweł II zwięźle objaśnia, czym jest duchowość komunii, ograniczając się do dwóch krótkich, ale znaczących uwag: „Duchowość komunii to przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicy Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać także w obliczach braci żyjących wokół nas” ; i dalej: „Duchowość komunii to także zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze dzięki głębokiej jedności mistycznego Ciała” (nr 43). Jest to streszczenie samej istoty – te dwie proste wskazówki mówią o źródle i dynamice komunii chrześcijańskiej.

4.1 Źródło komunii

Jeśli komunii chrześcijańskiej nie da się sprowadzić do samej zbieżności między osobami, które się wzajemnie wspierają, szanują i zgadzają, to dzieje się tak dlatego, że owa komunია, jako rzeczywis-

⁴ Zob. B. Fernández, *Nueva articulación eclesial de las formas de vida*, w: *Vida Religiosa* 64 (1988), 14.

tość duchowa, nie jest tak naprawdę czymś, co należy dopiero ustanowić – ona już została ustanowiona. Nie chodzi więc o budowanie ani wymyślanie rzeczywistości nowej, oryginalnej, bezprecedensowej. Chodzi o wyrażenie, pokazanie, nadanie materialnej, historycznej i konkretnej formy tej głębszej rzeczywistości, która nas otacza, która nas łączy i konstytuuje, począwszy od chrztu świętego. Aby to zrozumieć, musimy się odwołać do Pawłowej teologii chrztu i Kościoła jako Ciała Chrystusa.

„Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 27-28)⁵. Podobnie w 1 Kor 12, 13: „Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało”, i kilka wersetów dalej: „Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa” (1 Kor 12, 27). Zaszczepienie w Chrystusa i bycie częścią Jego ciała jest fundamentem Pawłowego stwierdzenia, iż w Chrystusie umarliśmy, zostaliśmy pogrzebani, przywróceniu do życia i posadzeni na wyżynach niebieskich (por. Ef 2, 6).

Cytowane fragmenty mówią o tym, że chrzest zaszczepia nas w nową rzeczywistość, jaka pojawiła się wraz ze zmartwychwstaniem Jezusa – w ciało Chrystusa, które nas jednoczy i wiąże nawet wtedy, kiedy sobie tego nie uświadamiamy, przez co nie tylko nie jesteśmy sobie obcy, ale wręcz „każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami” (Rz 12, 5) i nie możemy pozwolić sobie na luksus mówienia innym: „nie jesteś mi potrzebny” (1 Kor 12, 21). W tej głębokiej rzeczywistości Mistycznego Ciała Chrystusa (które, jako ciało duchowe, nie jest przez to mniej realne; wręcz przeciwnie – jest bardziej realne, ponieważ nie jest przemijające) znajduje się źródło naszej komunii. To ta rzeczywistość pokazuje, dlaczego tylko perspektywa duchowa pozwala na pełne rozwinięcie komunii chrześcijańskiej.

Jednak Paweł nie jest jedynym wzorem. *Ewangelia św. Jana* przedstawia obraz krzewu winnego i latorośli (J 15), który w oczywisty sposób mieści się w ramach tego samego schematu, a któremu towarzyszą bardziej precyzyjne twierdzenia teologiczne: „W owym dniu poznacie, że Ja jestem w Ojcu moim, a wy we Mnie i Ja w was”

⁵ Warto odnotować, że z powodu dwuznaczności hiszpańskiego słowa *uno* (jedno) w tłumaczeniach często pojawia się niewłaściwe wyrażenie: „jesteście jedną rzeczą”; skoro jednak w greckim oryginale nie użyto rodzaju nijakiego *en*, lecz męski *eis*, ten fragment należałoby przetłumaczyć: „jesteście jedną osobą w Chrystusie”.

(J 14, 20). Ale to Pawłowi przypisać należy zasługę dokonania syntezy zawartej w trzech słowach, które oddają cały sens i zasięg tej nowej rzeczywistości: „Tajemnica ta, ukryta od wieków i pokoleń, teraz została objawiona Jego świętym, (...) Chrystus pośród was” (Kol 1, 26-27).

Dlatego twierdzimy, że przeżywanie komunii chrześcijańskiej jest wyrażaniem, okazywaniem i ucieleśnianiem niezgłębionej rzeczywistości, jaką jest nasze bycie w Chrystusie, nasza autentyczna, bardziej realna egzystencja, w którą wszczepił nas chrzest. Jak stwierdza Sobór, „On sam bowiem, Syn Boży, poprzez wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem” (KDK 22). Należy dodać, że również przez swoją mękę i zmartwychwstanie.

4.2 *Metoda komunii*

Pozostaje do stwierdzenia, w jaki sposób można uczynić aktualną i wyrazić tę niezgłębioną rzeczywistość naszego bycia jednym w Chrystusie, aby nadać jej konkretną formę, historyczny i materialny wymiar. Jan Paweł II proponuje nam trzy klucze.

a) Pierwszy – to miłość. Powtórzmy przytoczony wyżej cytat z Papieża: „Komunia jest owocem i objawieniem owej miłości, która wypływając z serca przedwiecznego Ojca, rozlewa się w nas za sprawą Ducha darowanego nam przez Jezusa, abyśmy wszyscy stali się «jednym duchem i jednym sercem»” (nr 42). Przykazanie wzajemnej miłości jest czymś w rodzaju reguły komunii chrześcijańskiej, reguły pozwalającej wyrazić w konkretny sposób radykalną komunię, którą Bóg nas karmi i która doprowadza Boży dar do pełni. Albowiem miłość dana jest nam nie tylko po to, abyśmy mogli kochać Boga czy konkretnego bliźniego, ale także po to, by za jej sprawą komunია osiągnęła swój punkt szczytowy.

b) Drugi – to Trójca Święta. Pamiętajmy o Trójcy, która w nas mieszka, ale nie zapominajmy o wzajemności, która jest tej Trójcy istotą – pamiętajmy o Bogu-Trójcy, który mieszka w bracie. Ramy, zakres i dynamika komunii chrześcijańskiej, jej egzystencjalna realizacja, noszą na sobie piętno Trójcy, co oznacza, że komunii nie da się zbudować w pojedynkę, że potrzebuję brata. Nie wystarcza, że ja kocham; brat powinien tę miłość odwzajemnić.

c) Trzeci – to życie trynitarnie. Przypomnijmy podstawowe twierdzenie Papieża: „Nie trzeba zatem wyszukiwać «nowego programu». Program już istnieje – ten sam co zawsze, zawarty w Ewangelii i w żywej Tradycji. Jest on skupiony w istocie rzeczy wokół samego

Chrystusa, którego mamy poznawać, kochać i naśladować, aby żyć w Nim życiem trynitarnym i z Nim przemieniać historię” (nr 29). Można to inaczej wyrazić mówiąc, że nie wystarczy karmić się miłością pochodzącą od Trójcy, ale trzeba również rozumieć wzajemność w miłości, przeżywać ją i kształtować zgodnie z modelem, jakim jest życie Trójcy Świętej. I niezależnie od różnic, jakie narzuca nam analogia między tym, co boskie, a tym, co ludzkie, na tym właśnie polega proponowana droga; na niczym innym.

5. Życie trynitarne

Żyć życiem trynitarnym. Czy to jest możliwe? Czy w ogóle można coś takiego proponować? Mówimy o artykułowaniu relacji międzyludzkich na wzór rzeczywistości, która przerasta nas pod każdym względem. Z jakiego punktu widzenia nie będzie to utopią? Powiedziane ot, tak sobie, brzmi wspaniale, ale jak to się robi? Spróbujmy zgłębić tę kwestię i znaleźć coś, na czym moglibyśmy się oprzeć.

5.1 Biblia

Papież – ma się rozumieć – nie wymyślił tej propozycji jak sztukmistrz, który przed zdumioną publicznością wyciąga zwierzęta z cylindra. Takie samo pragnienie wyraził Jezus w modlitwie arcykapłańskiej: „...aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno” (J 17, 21); „I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno [stanowimy]. (...) aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i że Ty ich umiłowałeś tak, jak Mnie umiłowałeś” (J 17, 22-23); i obiecał dar Ducha: „W owym dniu poznacie, że Ja jestem w Ojcu moim, a wy we Mnie i Ja w was” (J 14, 20).

Problem dotyczący tekstów biblijnych polega na tym, że wymagają one interpretacji, a nie mamy tu na to zbyt wiele miejsca. Ograniczmy się zatem do trzech znamienych wyrażen:

a) „Aby wszyscy stanowili jedno”

O jakie jedno chodzi? Na pewno nie o tę jedność natury, która sprawia, że mówimy, iż Bóg jest jedno. Albowiem mimo iż nasze przebóstwienie zakładać będzie uczestnictwo w Boskiej naturze (por. 2 P 1, 4), nie będzie ono polegać na tym, że przestaniemy być ludźmi i staniemy się Bogiem. Tak to tłumaczy św. Jan od Krzyża, komentując cytowany fragment *Ewangelii św. Jana*: „Jak również nie rozumie się tu, że Syn chce prosić Ojca, aby święci byli jedną istotą i naturą, jak

są Ojciec i Syn, lecz aby tym byli przez zjednoczenie miłości, jak Ojciec i Syn są jedno w miłości”⁶.

Warto, być może, przypomnieć, że według św. Tomasza: „W tym, co boskie, mamy zaś dwojaką jedność, mianowicie natury (...) oraz jedność miłości w Ojcu i Synu, która jest jednością ducha”⁷. Za sprawą daru Ducha przekazanego nam w dzień Pięćdziesiątnicy uświadamiamy sobie, że Jezus mówi o uczestnictwie w jedności miłości, typowej dla komunii Osób Boskich w Trójcy. Zacytujmy raz jeszcze Jana od Krzyża: „On bowiem (Duch Święty) swoim boskim tchnieniem, na sposób wiatru, podnosi duszę na najwyższe wyżyny, kształtuje ją i daje jej zdolność, by mogła tchnąć w Boga to samo tchnienie miłości, jakie Ojciec tchnie w Syna, Syn w Ojca, a którym jest sam Duch Święty. I On w nią tchnie w Ojcu i Synu, by ją złączyć ze sobą we wspomnianym przeobrażeniu”⁸. A zatem: „aby stanowili jedno” odnosi się do komunii międzyosobowej, która wyraża się wypełnieniem przykazania wzajemnej miłości.

b) „Jak”

Ale czy chodzi tu o realne uczestnictwo? A może jest to tylko paralelizm, porównanie, analogia? Czy zachęca się nas do naśladowania z zewnątrz, w miarę naszych ludzkich możliwości, pewnego rodzaju komunii, której w żaden sposób nie osiągniemy, ale do której musimy świadomie dążyć? Czy raczej mowa tu o włączeniu nas w dynamikę relacji jedności między Ojcem i Synem?

Tekst św. Jana od Krzyża, choć mówi tylko o relacji między duszą indywidualną i Bogiem, nie pozostawia żadnych wątpliwości. A tekst biblijny? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy przeanalizować znaczenie słowa „jak”. Może ono bowiem wskazywać albo na podobieństwo, albo na metaforę, albo na identyczność. Sposób, w jaki *Ewangelia św. Jana* posługuje się słowem *kazós* w innych, równoległych fragmentach, pozwala nam ogarnąć jego zakres znaczeniowy. W przykazaniu: „miłujcie się tak, jak Ja was umilowałem”, „tak jak” oznacza identyczność: „dokładnie tak samo, jak”. To samo mamy w innych, podobnych zdaniach: „Jak Mnie umiłował Ojciec, tak i Ja was umilowałem”; „Jak Mnie posłał Ojciec, tak i Ja was posyłam”. Inaczej jest natomiast w *Ewangelii św. Mateusza*, który pisze: „Bądźcie

⁶ *Pieśń duchowa B*, strofa 39,5; w: Św. Jan od Krzyża, *Dziela* (tłum. O. B. Smyrak OCD), wyd. IV, Kraków 1986, s. 706.

⁷ *Komentarz do Ewangelii Jana*, 17, 3, 2214 (Kęty 2002, s. 1031).

⁸ Dz. cyt., strofa 39, 3 (s. 705).

więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”; w tym zdaniu użyto bowiem określenia *Hos*.

Można wyciągnąć stąd wniosek, iż używając tego słowa do wyrażenia jedności pomiędzy uczniami i ich związku z tą Jednością, jaka istnieje między Jezusem i Ojcem, Jan nie pozwala nam na inną interpretację jak ta, która mówi o rzeczywistym uczestnictwie. W tym samym kierunku idzie interpretacja – bardzo ostrożna i wyważona – Soboru Watykańskiego II, który mówi, że kiedy Jezus modli się do Ojca, „ukazuje pewne podobieństwo pomiędzy jednością Osób Boskich, a jednością dzieci Bożych w prawdzie i miłości” (KDK 24). O wiele bardziej stanowczy jest Jan Paweł II, kiedy stwierdza, że „uczestnictwo w trynitarnej komunii może przemienić ludzkie relacje i stworzyć nowy typ solidarności” (VC 41).

c) „W Nas”

Pozostaje nam jeszcze naszkicować zakres znaczeniowy tego krótkiego, ale ważnego wyrażenia. Tekst brzmi: „aby i oni stanowili w Nas jedno”. To uściślenie jest istotne, albowiem daje ostateczną odpowiedź na pytanie, czy nasza komunია jest zewnętrznym naśladownictwem, czy też faktycznym uczestnictwem. Utopią jest założenie, iż możemy osiągnąć ten rodzaj jedności samodzielnie, naśladowując z zewnątrz dynamikę, która nas przekracza. Jednoznaczne wyrażenia z *Ewangelii św. Jana*: „Ja w nich, a Ty we Mnie”, „ Ty we Mnie, a Ja w Tobie”, itp., skłaniają nas do uznania, iż jedność nie jest naszym dziełem. Gdyby bowiem tak było, Jezus nie prosiłby o nią Ojca. Jedność jest dziełem Boga, które dokonuje się w nas w stopniu, w jakim – będąc „jedno” w Jezusie Chrystusie – czynimy ją egzystencjalnie żywą przez wzajemną miłość.

Jedność polega na uczestnictwie w dynamice trynitarnej jedności dzięki Duchowi, który w nas mieszka. Ja nie mogę wejść w ciebie, ani w sposób pełny uczestniczyć w tobie, jak tego wymagałaby dynamika trynitarna, ponieważ jestem istotą ograniczoną i materialną, ale Duch może wstąpić w nas obu i w Nim możemy stać się kimś jednym z Chrystusem poprzez wzajemną miłość. Udział w trynitarnej dynamice pokazuje, na poziomie egzystencji, mistyczną rzeczywistość, w której uczestniczymy od chrztu św. przez to, że jesteśmy jedno w Jezusie Chrystusie. Zresztą sama logika wskazuje, że tak właśnie jest. Skoro jedność ma być trynitarna, to nie wystarcza, by zachodziła „na sposób Boży”. Musi być jednością Boga z Bogiem. Bóg ustanawia jedność tylko z Bogiem. Zrozumiałe staje się, dlaczego mówiliśmy o uczestnictwie faktycznym.

5.2 Podstawa teologiczna

Pomimo że propozycja biblijna jest przejrzysta, należałoby jeszcze opisać – o ile to możliwe – w jaki sposób komunია, ustanowiona na poziomie egzystencji przez wzajemną miłość, może sprawić, że będziemy uczestniczyć w łasce życia trynitarnego. Mówienie o życiu trynitarneym oznacza mówienie o składaniu sobie wzajemnie daru totalnego, a ten ostatni przekracza nasze siły. Zakłada również mówienie o swego rodzaju *circumincessio*, *perychorezie* istot ludzkich, która jest także poza zasięgiem naszych marzeń, przynajmniej w naszym życiu ziemskim. Ale jeśli mówimy o faktycznym uczestnictwie, to w jakimś stopniu wszystko to musi mieć miejsce.

Perspektywa propozycji papieskiej nie jest perspektywą rzeczywistości mistycznej, która realizuje się w sposób nieświadomiony. Mówiliśmy, że chodzi o nadanie tej rzeczywistości kształtu materialnego, historycznego. Sam Ewangelista kończy analizowane tu zdanie słowami: „aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał” (J 17,21), zakładając tym samym możliwość zobaczenia, a przynajmniej jakąś formę percepcji.

Czy można mówić o komunii trynitarnej w relacjach międzyludzkich? Od jakiego momentu? Według personalistów, spotkanie głęboko interpersonalne pozwala osiągnąć wspólnotę życia, myśli, uczuć, dzięki której w jakiś sposób zaczynamy uczestniczyć jedni w drugich, w owym „my”, które zaczyna powstawać. A to daje nam już istotną podstawę antropologiczną, albowiem w pewien sposób komunია między Ojcem i Synem ustanawia się w nas w Duchu, będąc również czymś na kształt Bożego „My” Jezus jednak na tym nie poprzestaje.

Z pewnością chodzi o przeżywanie wzajemnej miłości mierzonej miarą Jezusa, to znaczy: dając życie, ogałacając siebie z nas samych – dając to wszystko, czym jesteśmy – aby przyjąć innych. Ale rzeczywistość duchowa jest bogatsza i posiada więcej odcieni. Chodzi o bycie jednym w Chrystusie, o uczestniczenie w trynitarnej dynamice, jedni w drugich, dzięki Duchowi, który w nas mieszka.

Poniższy cytat z pracy teologa Piero Coda dokładnie objaśnia takie ujęcie: „Człowiek odkupiony i przebóstwiony może już kochać innego człowieka tak jak Chrystus go umiłował: albowiem Chrystus żyje w tym, który kocha, i ten sam Chrystus żyje w człowieku kochanym. Ich wzajemna miłość zostaje przebóstwiona, staje się trynitarne. To Chrystus, który jest we mnie, kocha Chrystusa w tobie, a ta wzajemna miłość jest miłością Chrystusa – jest Duchem Świętym”⁹. Jak mówi św. Augustyn, „i tak będzie jeden Chrystus, miłujący siebie samego”¹⁰.

Innymi słowy, jeśli wypełniamy to, co do nas należy, Bóg wypełnia swoją część. Od nas zależy coś, co nazwałbym „ascezą” daru, a co polega na pozbyciu się przez nas nas samych w takim stopniu, w jakim to potrafimy, na uczynieniu miejsca, aby można było przyjąć drugiego, na daniu w prezencie tego wszystkiego, co możemy. Myślę, że piękne słowa Jana Pawła II, dotyczące postawy, jaką powinniśmy przyjąć w stosunku do braci, aby żyć duchowością komunii, wyznaczają ten sam kierunek myślenia: „zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze (...), a zatem postrzegania go jako «kogoś bliskiego», co pozwala dzielić jego radości i cierpienia, odgadywać jego pragnienia i zaspokajać jego potrzeby, ofiarować mu prawdziwą i głęboką przyjaźń. (...) zdolność dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne, a co należy przyjąć i cenić jako dar Boży: dar nie tylko dla brata, który bezpośrednio go otrzymał, ale także «dar dla mnie». (...) umiejętność «czynienia miejsca» bratu, wzajemnego «noszenia brzemię» i odrzucania pokus egoizmu, które nieustannie nam zagrażają, rodząc rywalizację, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność, zazdrość” (nr 43). Jeśli zrealizujemy tę część, Duch, który w nas mieszka, zrealizuje część „mistyczną”; to w Nim stajemy się zjednoczeni i różni.

Aby wyrazić to z jeszcze większą precyzją, przypomnijmy długi, ale znaczący cytat: „Kiedy jesteśmy zjednoczeni, a On jest (między nami), nie jest nas dwóch, lecz jeden. Tego, co ja mówię, nie mówię sam – mówimy to ja, Jezus i ty we mnie. A kiedy ty mówisz, mówisz nie tylko ty – mówimy to: ty, Jezus i ja w tobie. Jesteśmy jednym Jezusem, ale jesteśmy także inni: ja (z tobą we mnie i Jezus), ty (ze mną w tobie i Jezus) i Jezus między nami, w którym jesteśmy ty i ja. Tak wygląda Jego mistyczna obecność pośród nas.

A ponieważ On jest w Ojcu, my również jesteśmy przez Niego w Ojcu i mamy udział w życiu trynitarnym. Życie trynitarne krąży w nas swobodnie, a my miłując innych tak jak On nas umiłował sprawiamy, że uczestniczą oni w tym skarbie, w Bożym Życiu, albo – inaczej mówiąc – doświadczają w sobie skarbu, który już otrzymali przez zaszczerpienie w Bogu za pośrednictwem Jezusa w chrzcie i innych sakramentach”¹¹.

⁹ *La Iglesia, profecía de la humanidad realizada*, w: *La Iglesia, salvación del hombre*, Madrid 1986, s. 94.

¹⁰ Św. Augustyn, „Istnieje tylko miłość” *Homilie na Pierwszy List świętego Jana (wybór)*, 10, 3.

¹¹ Chiara Lubich, Praca z 1949 r. cyt. przez J. Povilus, „*Gesù in mezzo*” *nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma 1981, s. 69-70.

Sądzę, że tak przedstawioną trynitarną komuniją w miłości można odnieść – nawet przy wszystkich naszych ograniczeniach – do intersubiektywnych relacji między ludźmi. Olivier Clément pisze: „Perychorezę, ową wymianę bycia, dzięki której każda osoba istnieje tylko w relacji z innymi, można by określić mianem radosnej kenozy. Kenoza Syna w historii jest przedłużeniem perychorezy trynitarniej i pozwala nam w tej ostatniej uczestniczyć”

Cytat z Oliviera Clémenta zwraca naszą uwagę na inny ważny element życia trynitarnego: zdolność do całkowitego oddania się bez reszty, zaprzeczenia samego siebie, kenozy z miłości, dla innych. To rdzeń komunii trynitarniej, objawiony historycznie we Wcieleniu (por. Flp 2, 7). Jak stwierdza H. U. von Balthasar, „najwyższym założeniem kenozy (Chrystusa) jest altruizm osób w wewnątrztrynitarnym życiu miłości (...); unicestwienie Boga we wcieleniu jest ontycznie możliwe ponieważ Bóg ogałaca się wiecznie w swoim trójosobowym oddaniu”¹². Mówi o tym także Międzynarodowa Komisja Teologiczna: „Ekonomia zbawienia ukazuje, że wieczny Syn przyjmuje w swoim życiu «kenotyczne» wydarzenie narodzenia, życia ludzkiego i śmierci na krzyżu. To wydarzenie (...) dotyczy jakoś własnego bytu Boga Ojca (...). W wewnętrznym życiu Boga trynitarnego istnieje warunek możliwości tych wydarzeń”¹³.

Taka kenotyczna rzeczywistość nie jest czymś obcym naszemu ludzkiemu doświadczeniu. I to nie tylko z powodu grzechów własnych i cudzych, czy braków spowodowanych naszymi ograniczeniami. Wystarczy przejrzeć świadectwa znawców spraw ludzkich, aby się przekonać, że nie da się osiągnąć czegoś wartościowego bez wysiłku, bez cierpienia, bez zapomnienia o sobie samym.

Zastosowanie kenozy w relacjach między podmiotami eliminuje zdecydowanie wszelki idealizm. Aby przeżyć dynamikę trynitarną, należy ogołocić się z samego siebie, udzielić się drugiemu, przyjąć go do siebie. Pozbawić się z miłości tego, co własne, aby żyć życiem innego, aby przyjąć w pełni rzeczywistość, w obliczu której staję, w nadziei, że na zasadzie wzajemności dar zostanie zwrócony i w ten sposób ja stanę się w pełni sobą. Tylko wzajemność dwóch lub więcej osób umożliwia relację trynitarną.

¹² *Mysterium paschale*, w: dz. cyt., s. 677.

¹³ *Teologia, Chrystologia, Antropologia* (1981), I. C. 3. Tekst polski w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996* (red. ks. J. Królikowski), Kraków 2000, s. 138-139.

Kenoza sprawia, że stąpamy twardo po ziemi również w obliczu nieuniknionego faktu, jakim jest konieczność stawienia czoła obecności grzechu. Jak tego dowodzi Chrystus na krzyżu, kluczem do odkupienia jest przeżywanie własnej kenozy z miłości do innych. W każdej sytuacji, która wiąże się z problemami, z grzechem, możliwe jest z Jego łaską, byśmy żyli tą samą dynamiką, miłowali tak jak On nas umiłował i odbudowywali jedność, kiedy nasze ograniczenia i grzechy ją niszczą.

Te uwagi pozwalają się domyślić, w jaki sposób można rozciągnąć na osobowe relacje pomiędzy ograniczonymi i materialnymi bytami Boski styl komunii, o którym wnioskujemy na podstawie słów zaczerpniętych z *Ewangelii św. Jana*.

6. Owoc komunii

Po tym długim wykładzie zrodzi się być może w naszej głowie pytanie: dlaczego komunია ma tak decydujące znaczenie? Co niezwykłego nam daje? Na czym polega ta szczególna płodność, która na początku trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa czyni ją niezbędną?

Właściwie przeżywana trynitarna komunია ludzi daje nieoczekiwany owoc, owoc niezwykły, nieprzewidywalny, choć już zapowiadany w przytoczonych cytatach. Obdarzona jest płodnością, która sprawia, że komunია staje się pośrednictwem w łasce, w Bożej obecności – innym niż pośrednictwa hierarchiczne i charyzmatyczne, ale ich nie wykluczającym; te ostatnie raczej zakłada, ale bezpośrednio od nich nie zależy. Owocem braterskiej, dogłębnie przeżywanej komunii, owocem wzajemnej miłości, nie jest zwykła harmonia, braterstwo czy apostołskie współdziałanie – jest nim sam Bóg. Jest nim żywa obecność Jezusa we wspólnocie za sprawą Ducha, obecność obiecana uczniom, którzy gromadzą się w Jego imię, ponieważ miłują się Jego miłością (por. Mt 18, 20).

Owoc ten jest konsekwencją miłości trynitarnej. Wynikiem opisanej przez nas odwzajemnionej miłości dwóch lub więcej wierzących jest nowa rzeczywistość – Chrystus obecny pośród swoich uczniów. „Pomiędzy dwoma, którzy się miłują miłością Chrystusa, ustanowiona zostaje obecność Trzeciego – analogicznie do Trójcy Świętej, gdzie Ojciec i Syn miłują się w Duchu Świętym – Trzeciego, którym jest sam Chrystus zmartwychwstały, obecny w sile i świetle swojego Ducha”¹⁴.

¹⁴ P. Coda, dz. cyt., s. 94.

Nie do końca w tę obecność wierzymy, mimo że potwierdza ją teologia. Być może dlatego, że fakt ten, choć żywy w świadomości Kościoła pierwotnego, w miarę upływu czasu przestał być tak oczywisty. Posłuchajmy, co mówią na ten temat Ojcowie: św. Bazyli: „Pan powiedział: Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich – jak możemy stać się tego godni? Ci, którzy zebrali się w czyjeś imię, powinni bezwzględnie znać zamiar przyświecający temu, kto ich zgromadził i do tego zamiaru się dostosować”¹⁵. Święty Jan Chryzostom: „Czy nie ma dwóch albo trzech zgromadzonych w Jego imię? Są, ale zdarza się to rzadko. Nie mówi tu tylko o zgromadzeniu (...). Albowiem Jego słowa mają mniej więcej następujący sens: «Jeśli ktoś uważa Mnie za fundament swojej miłości względem bliźniego, będę z nim». (...) Trudno zaś znaleźć takiego, który miłowałby swego bliźniego naprawdę ze względu na Chrystusa, i miłował go tak jak należy”¹⁶. Orygenes mówi o zgodzie, która przyłącza i zawiera Syna Bożego, i komentuje: „Gdy Chrystus zobaczy «dwóch albo trzech zgromadzonych przez wiarę w Jego imię», udaje się tam i jest pośród nich, «pociągnięty» ich wiarą i przywołany ich jednomyślnością”¹⁷.

Nie sądzę, by ową obecność dało się sprowadzić do faktu spotkania, wspólnej modlitwy czy nawet odprawiania Eucharystii. Z doświadczenia wiemy, że prawidłowe wykonanie tych czynności nie wymaga, by między nami panowała głęboka jedność. Adhortacja posynodalna *Vita consecrata* mówi, że „braterska komunია jest (...) przestrzenią teologalną, w której można doświadczyć mistycznej obecności zmartwychwstałego Pana” (nr 42). Jest to nowość komunii trynitarniej, przeżywanej w łonie Kościoła, którą odważyłbym się nazwać „skokiem ewolucyjnym” Opcja przyszłości, którą dostrzegali już P. Teilhard de Chardin, kiedy mówił o Chrystusie-Omedze.

Wszystko to ma olbrzymie znaczenie, zmienia bowiem sens chrześcijańskiej wspólnoty i chrześcijańskiej komunii. Specyficzna wartość chrześcijańskiej komunii polega na tym, że jest ona – i być powinna – *locus theologicus*, pośrednictwem w spotkaniu z Bogiem, równie ważnym jak modlitwa i sakramenty. O wiele jednak łatwiejszym, ponieważ – jak już wspomnieliśmy – nie wymaga przygotowania ze strony odbiorcy.

¹⁵ *Reguły krótsze*, pytanie 225 (w: *Pisma ascetyczne*, t. 2, Kraków 1995, s. 370)

¹⁶ *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, część II, hom. LX 3 (Kraków 2001, s. 231-232).

¹⁷ *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami* 1, 3 (Kraków 1994, s. 50).

Zakłada to rozszerzenie rozumienia Kościoła jako pośrednika w spotkaniu ludzi z Bogiem. Oprócz pośrednictwa hierarchicznego, pionowego, i pośrednictwa charyzmatycznego, wspólnota ożywiana wzajemną miłością wyraża pośrednictwo poziome, związane bardziej z życiem niż ze strukturą. Bóg zajmuje tu centralne miejsce jako owoc pełnej komunii, w której wszyscy są niezbędni: księża, zakonnicy i świeccy. Od takiego rozumienia Kościoła zależy wykorzystanie wszystkich możliwości, jakie daje komunია, o których mówiliśmy we wstępie.

7. Zastosowania

Dynamika komunii trynitarniej przekłada się na praktykę na wiele różnych sposobów. Chciałbym ograniczyć się tylko do dwóch sfer: eklezjologicznej i czysto duchowej.

7.1 Eklezjologia trynitarna

Z prezentowanego tu przez mnie punktu widzenia, osiągnięcie autentycznej komunii rozmaitych form życia chrześcijańskiego, charyzmatów i posług, z poszanowaniem odrębności i specyfiki każdego z nich, wymaga odbudowania teologii trynitarniej, której niedobór Kościół odczuwa od stuleci. Z modelu Boga, który jest Jednym, ale Różnym w Osobach, możemy zaczerpnąć kategorie, na których się opiera komunია, dynamikę, która czyni tę komunię możliwą i która ożywia ciało mistyczne, tak często dziś rozczłonkowane, już nie – na szczęście – przez wewnętrzne walki, ale przez wzajemną obojętność, zasklepianie się w obrębie wąskich grup czy nie mniej wyjałowiającą samowystarczalność. Wszyscy wydają się skłonni do tego, by zasiąść przy jednym stole z niewierzącymi, ale czy jesteśmy równie gotowi do tego, by dzielić życie z braćmi w wierze? Przeanalizujmy kilka pojęć-kłuczy, które wynikają ze wzajemności, z komunii rozumianej na sposób trynitarny.

a) Własna tożsamość wywodząca się z komunii i dla komunii. Wychodząc od modelu trynitarnego, w którym Ojciec, Syn i Duch Święty występują jako Osoby różne we wzajemnym pełnym udzielaniu się i przyjmowaniu, urzeczywistniające tajemnicę pełnej jedności i jednocześnie całkowitego zróżnicowania, odczytuję ten model przyjmując, że każde powołanie kościelne może odnaleźć swoją specyficzną tożsamość tylko w relacji komunii, wzajemności i komplementarności z innymi powołaniami kościelnymi.

Jest to prawdziwa rewolucja, oznacza bowiem, że nie mogę być zakonnikiem, jeśli ty nie jesteś świeckim lub kapłanem, że realizacja mojego klaretyńskiego powołania wymaga, abyś ty zrealizował swoje powołanie małżonka lub franciszkanina i abyśmy obaj żyli obdarzając się wzajemnie naszą specyfiką. Tożsamość wypływa z komunii, nie zaś z indywidualnej introspekcji. I jest to logiczne, ponieważ chodzi o jedność na wzór Trójcy, która zakłada różnorodność i jej wymaga, która tej różnorodności nie rozmywa ani nie eliminuje. Ponieważ chodzi o tożsamość, którą się osiąga poprzez relację z innymi: potrzebuję twojej wzajemności, aby móc być sobą. Tylko w taki sposób można osiągnąć jedność w różnorodności, która charakteryzuje Chrystusa. Komunia nie jest już tylko powinnością, ważnym zadaniem; jest warunkiem niezbędnym do tego, by każde powołanie odnalazło swoje miejsce, swoją tożsamość.

Chodzi o dary Boga, udzielone Kościołowi i dla całego Kościoła, co sprawia, że ani życie religijne, ani posługa, ani laikat, nie mają sensu bez wzajemnych relacji i komplementarności. Jakie znaczenie może mieć kapłaństwo służebne bez kapłaństwa powszechnego? Albo dziewictwo bez swojego korelatu w postaci małżeństwa? Tak właśnie należy rozumieć słowa z *Christifideles laici*: „W Kościele-Komunii różne stany życia są bardzo ściśle ze sobą związane, aż do wzajemnego przyporządkowania. Wszystkie oczywiście mają ten sam, jedyny najgłębszy sens, to znaczy każdy z nich jest odmiennym sposobem przeżywania tej samej godności chrześcijańskiej i powszechnego powołania do świętości polegającej na doskonałej miłości. Są to sposoby różne i komplementarne, co oznacza, że każdy z nich posiada własną, oryginalną i niepowtarzalną fizjonomię, a równocześnie każdy z nich jest powiązany z innymi i spełnia wobec innych rolę służebną” (nr 55).

b) Model kenotyczny: do ofiary z własnego życia włącznie. Poważny problem w urzeczywistnianiu komunii, o jaką prosi nas Bóg, polega na tym, że trynitarnej logiki, która legła u podstaw Soboru Watykańskiego II, nie realizuje się przez zwykłą wzajemną akceptację, szacunek czy dobre stosunki i współpracę. Trynitarne jedność rodzi się z wzajemnej miłości, a tę daje życie podług miary Jezusa, jaką jest krzyż. W przeciwnym wypadku pojawia się niebezpieczeństwo sprowadzenia wzajemnych relacji do utylitaryzmu, generującego uproszczenia w rozumieniu komunii, o których mówiliśmy już wcześniej. Tylko wzajemna miłość, której miarą jest Jezusowe „jak”, jest zdolna do stworzenia owej jedności, w której – świadomi zjednoczenia – czujemy się w pełni sobą, czujemy się tacy sami, a jednocześnie inni. Bez zmieszania i bez rozdzielania.

Istotny jest tu charakter trynitarny. Każda z Osób Trójcy daje siebie całkowicie Innym, jako Miłość, „umierając” w Innych i „wskrzeszając” siebie w Innych dzięki wzajemności daru; i to samo dzieje się z nami w Kościele.

Sprowadzając to do naszego poziomu, można sformułować następujące twierdzenie: „Wszystko, co stanowi o tożsamości jakiegokolwiek rzeczywistości kościelnej i o jej specyficznej funkcji w Kościele, jest darem, który tym bardziej zachowuje swoją witalność i oryginalność, im mniej chroni się go jak skarb z obawy przed jego utratą, i im bardziej zwraca się go Kościołowi i ludziom, (...) właśnie jako dar”¹⁸.

W ujęciu kenotycznym tożsamość, zarówno charyzmatyczna jak i posługująca, winna „się dawać” i w pewien sposób „się tracić”, aby można ją było odnaleźć w Bogu i w Kościele. A to nic innego jak odcisk Paschy, pieczętujący nasze przystąpienie do komunii trynitarniej. Nie powinniśmy przy tym zapominać, że jedność ukształtowana zgodnie z modelem trynitarnym jest darem Bożym, że nie tworzymy jej własnymi siłami. Jaka część przypada nam w udziale? Mamy kochać powołanie drugiego człowieka jakby to było nasze własne powołanie, szanować cechy odróżniające daną rzeczywistość kościelną od innych, jakby chodziło o nasze własne, ponieważ są one faktycznie własne, gdyż jesteśmy jednym ciałem. Zasadą (syntezą) ciała kościelnego, określającą funkcję i rozwój każdej rzeczywistości kościelnej w budowaniu ciała Chrystusa, jest zasada wzajemnej miłości: dawać i przyjmować. Ale z zastosowaniem miary w postaci innego prawa ewangelicznego: „zatracić się, aby się odnaleźć”. Może wydać się utopią dążenie do tego, by tym, co z trudem osiągają jednostki, objąć księży, wspólnoty parafialne, rodziny zakonne, ruchy itd. Ale Jezus nie prosił o mniej.

c) Perychoretyczna forma Kościoła. Rezultatem takiego stylu relacji jest urzeczywistnienie komunii kościelnej przez analogię do odniesień trynitarnych. Tak jak Ojciec, Syn i Duch Święty zawierają się w Sobie wzajemnie, ale jednocześnie zachowują odrębność, nierozdzielni i niez mieszani (i to jest właściwe znaczenie greckiego słowa *perichóresis*), tak powołaniem Kościoła we wszystkich jego wymiarach jest urzeczywistnianie – w miarę możliwości dostępnych na ziemi – perychorezy powołań, posług i charyzmatów, w której każdy zostaje ubogacony darami drugiego, nie tracąc przy tym własnej tożsamości,

¹⁸ A. Ferrari, *Dinamica di comunione ecclesiale: tra unità e distinzione, Unità e Carismi* 4 (1990), 14.

ale raczej znajdując ją w stopniu, w jakim daje i udziela samego siebie. W ten oto sposób trynitarna perychoreza staje się pierwszym i ostatecznym modelem rzeczywistości Kościoła, oddającym wzajemność i okrężny ruch wszystkiego, co w nim istnieje: życia, osób, wspólnot, posług, charyzmatów, kultur. Przykazanie wzajemnej miłości jest przeniesieniem w warunki ludzkiej egzystencji prawa regulującego relacje wewnątrztrynitarne. W ten sposób wspólnota chrześcijańska uczestniczy w agapetycznym życiu Trójcy i zgodnie z nim się kształtuje. Komunia kościelna zyskuje przez to wymiar trynitarnego zjednoczenia w miłości, o którym mówi Jezus w swojej modlitwie, a które realizuje osoby i powołania w zależności od tego, czy pozostają one w relacji wzajemnego dawania się, czy otwierają się na świat, dając swoje życie, aby wszyscy mogli mieć w nim udział.

Sądzę, że w tym sensie należałoby odczytywać wezwania Urzędu Nauczycielskiego do współdziałania, wzajemności i pomocy różnych powołań kościelnych. Na przykład w adhortacji *Christifideles laici* mówi się o tym, że chrześcijańska komunია jest „jednością «organiczną», analogiczną do jedności żywego i sprawnego ciała. Odznacza się ona w istocie współistnieniem wielorakich powołań i stanów, tajemnic, charyzmatów i zadań” (nr 20), a w *Vita consecrata* o wzajemności różnych form życia, które „służą sobie nawzajem, wspomagając wzrost Ciała Chrystusa w historii i jego misję w świecie” (nr 31).

Przy takim ujęciu staje się jasne, że to, co wcześniej nazwaliśmy „pomieszaniem”, mówiąc o przepływie powołań, jest po prostu potwierdzeniem w praktycznym życiu ukierunkowania na trynitarną perychorezę, które ożywia Kościół. Są to inicjatywy Ducha, nie zaś instytucji, a to jest gwarancją, że Bóg kieruje nas w stronę komunii, w której rozmaite powołania ubogacają się wzajemnie, uczestniczą w darach innych powołań i wyrażają te dary na swój sposób. W tym nowym klimacie komunii kościelnej, kapłani, zakonnicy i świeccy, dalecy od ignorowania jedni drugich czy też podejmowania inicjatyw organizacyjnych wyłącznie z myślą o wspólnych działaniach, mogą odnaleźć właściwą relację komunii, odnowione doświadczenie braterstwa ewangelicznego i współzawodnictwa w charyzmatkach.

Taka wzajemność powołań w Kościele została opisana już w *Lumen gentium*: „Dzięki tej katolickości poszczególne części przynoszą innym częściom i całemu Kościołowi właściwe sobie dary, tak iż całość i poszczególne części wzrastają na skutek owej wzajemnej łączności wszystkich oraz dążenia do pełni w jedności” (nr 13). Wzajemna łączność, zgodna z modelem trynitarnym, jest dynamiką, która naj-

lepiej wyraża tajemnicę komunii kościelnej. Jest kluczem pozwalającym odczytać głęboki sens znanych słów z 1 Kor 12, 4-6: „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch; różne też są rodzaje posługiwania, ale jeden Pan; różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich”.

7. 2 Duchowość wspólnotowa

Być może obszarem, na którym duchowość komunii ukształtowanej na wzór Trójcy wniosła największe zmiany, jest płaszczyzna życia duchowego. Niekorzystny był tu punkt wyjścia. Mam na myśli fakt, że tradycyjna duchowość miała w czasie przynajmniej kilku ostatnich stuleci charakter głównie indywidualistyczny. Ma to swoje znaczenie, którego trudno nie doceniać.

a) Granice duchowości indywidualnej. Choć dokonano już znaczącego postępu na drodze prowadzącej ku wspólnotowości, zarówno wewnętrznej jak i zewnętrznej, otrzymana przez nas w spadku duchowość indywidualistyczna nadal warunkuje sposób przeżywania komunii. Również wiara chrześcijańska nie potrafiła uwolnić się od subiektywistycznego indywidualizmu nowożytnej kultury (od czasów Kartezjusza). Za sprawą zwłaszcza *devotio moderna* („Ile razy poszedłem między ludzi, mniejszym wróciłem człowiekiem” – mówi Tomasz á Kempis), jansenizmu i nurtów pietystycznych zrodzonych w łonie protestantyzmu, kładziono większy nacisk na cechy indywidualistyczne, co sprawiło, że upowszechniła się duchowość, która z indywidualnego sumienia uczyniła główne miejsce spotkania z Bogiem. Takie podejście dotrwało do naszych czasów.

Dlatego w wielu grupach i wspólnotach pogłębianie wspólnotowości oznaczało częściej odwołanie się do psychologii lub dynamiki zespołowej niż do jej Boskiego źródła. Albo ograniczało się jedynie do sfery duszpastersko-organizacyjnej. Natomiast w sferze czysto duchowej, dotyczącej doświadczenia Boga, każdy kroczył indywidualną drogą. Trudno jest jednak posilić się „zupą” wspólnoty przy pomocy widelca, jakim jest duchowość indywidualna. Sądzę, że właśnie teraz tego doświadczamy.

Wiele rzeczy przeżywamy wspólnie, ale rzadko nawiązujemy prawdziwy kontakt. Tylko wyjątkowo otwieramy serce przed braćmi. To, co w naszym życiu najważniejsze, czyli nasze doświadczenie Boga, nasza wewnętrzna przygoda, w dalszym ciągu należy do sfery prywatności, do której nikt nie ma dostępu, może z wyjątkiem naszego kierownika duchowego. Uniemożliwia to istnienie owej głębokiej

jedności, która czyni Boga obecnym pośród miłujących się braci, i blokuje trynitarną dynamikę komunii. Sądzę, że nawet jeśli w sferze ducha jedziemy w tym samym wagonie, to każdy z nas siedzi w swoim przedziale i rzadko otwiera drzwi prowadzące do duchowej intymności brata. Nadal idziemy ku Bogu w pojedynkę, wspierani przykładem innych, ale w zasadzie sami. Dokument Kongregacji ds. Zakonów: *Życie braterskie we wspólności*, mówi na ten temat: „Komunia rodzi się z łączności dóbr Ducha, łączności wiary i w wierze, gdzie braterski związek jest tym mocniejszy, im bardziej centralne i witalne jest to, co wspólne” (nr 32).

Nie jest moją intencją negatywna ocena tych duchowości, które kładą akcent na aspekt indywidualny. Przez całe stulecia przeważały one w Kościele, wydając wspaniałe owoce świętości. Sądzę jednak, że w aktualnym kontekście i uwzględniając atmosferę rozbudzoną w Kościele przez Sobór Watykański II można mówić o wyobcowaniu. Indywidualistyczny styl przeszkadza w tchnięciu ducha w wysiłek wspólnego wędrowania drogą wiary i – co ważniejsze – uniemożliwia rozpoznanie duchowej dynamiki i nadanie jej realnego kształtu; dynamiką tą jest trynitarna miłość, pozwalająca na rozwinięcie wszystkich możliwości chrześcijańskiej wspólnoty.

Osoba o tak dużym autorytecie, jak K. Rahner, stwierdza wyraźnie potrzebę takiego właśnie nowego klucza wspólnotowego: „Trzeba wspomnieć o czwartej właściwości charakteryzującej przyszłą duchowość. (...) Mamy tu na myśli braterską komunie, w której będzie można przeżyć podstawowe doświadczenie Ducha, braterską komunie w Duchu, jako swoisty, zasadniczy element duchowości jutra. Chodzi o zjawisko, które zapewne bardzo powoli nabierać będzie wyraźnego kształtu, a o którym my, starsi, mówimy z pewnym wahaniem i powściągliwością, czekając na jego rozwój. Chciałbym móc powiedzieć, że my, starsi (...) jesteśmy duchowymi indywidualistami, zważywszy na nasze pochodzenie i naszą formację (...). Ale jeśli istnieje wspólne doświadczenie Ducha, powszechnie uznawane za wspólne, wspólnie upragnione i przeżywane, to jest nim w oczywisty sposób doświadczenie pierwszej Pięćdziesiątnicy w Kościele, wydarzenie, które – jak można się domyślać – nie było z pewnością przypadkowym spotkaniem grupki mistyków-indywidualistów, lecz doświadczeniem Ducha przez wspólnotę. (...) Dlaczego inni, młodszy chrześcijanie i duchowni, nie mieliby w przyszłości dysponować łatwiejszym dostępem do doświadczenia Ducha, przeżywanego wspólnie? (...) Sądzę, że w duchowości przyszłości najbardziej decydującą rolę może odegrać

braterska komunია duchowa, duchowość wspólnie przeżywana. Trzeba iść tą drogą, powoli, ale zdecydowanie”¹⁹.

Celem rozwijania duchowości trynitarnej jest otrzymanie daru obecności Chrystusa we wspólnocie, będącego owocem wzajemnej miłości, przyoblekanej w konkretny kształt i przeżywanej przez braci. Kiedy pojawia się taka wzajemność i dwóch lub więcej braci wspólnoty udziela daru drugiemu – jak Ojciec – i w całości przyjmuje dar drugiego – jak Syn – to tym, co ich łączy, jest Duch Święty ze wszystkimi swymi darami i uświęcającym działaniem, na które nie trzeba długo czekać. To Duch Święty sprawia, że Chrystus zmartwychwstały jest obecny i żywy pośród Jego braci.

Jestem przekonany, że aby wspólnota chrześcijańska mogła się umocnić i przybliżyć do opisanego tu ideału, trzeba stawić czoła wyzwaniu w postaci możliwości, jakie życie wspólnotowe oferuje życiu duchowemu, i stworzyć duchowość wspólnoty, zbiorową mistykę o charakterze trynitarzym, która użyźni życie tej wspólnoty.

b) Klucze. Co niezwykłego może wnieść tego rodzaju duchowość? Odnotujmy niektóre jej właściwości.

– Duchowość wspólnotowa pozwala się przekonać doświadczalnie o tym, że Trójca Święta zamieszkuje nie tylko w duszy każdego wierzącego, ale również we wspólnocie. Możemy tu mówić nie tylko o terezańskim *zamku duszy*, ale także o *zamku zewnętrznym*, w którym nasze spotkanie z Bogiem zależy nie tyle od stopnia naszej świętości osobistej, ile od jakości naszej wzajemnej miłości (choć jest rzeczą oczywistą, że w tym momencie musimy kochać miłością Bożą).

– Inna specyficzna cecha duchowości komunii polega na tym, że klasyczne etapy życia wewnętrznego (oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie) przeżywane są jednocześnie, natomiast na drodze indywidualnej pokonuje się je kolejno jeden po drugim. Indywidualnie każdy z nas jest na jakimś określonym etapie, ale przy silnym poczuciu jedności odczuwamy jedność z Jezusem w płaszczyźnie unifyingowej, choć takie poczucie zawdzięczamy bardziej zdolności kochania, posiadanej przez braci, niż mojej własnej.

– Jeśli można mówić o wyższości duchowości wspólnotowej nad duchowością indywidualną, to z powodu obiektywnych racji natury trynitarnej. Jezus jest pełniej Jezusem, kiedy przeżywamy Jego obecność pośród nas, nie zaś kiedy ograniczamy się do naszego osobistego

¹⁹ K. Rahner, *Elementos de espiritualidad en la Iglesia del futuro*, w: *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Salamanca 1986, s. 470-472.

z Nim związku. Dzieje się tak dlatego, że w Trójcy Osoba Ducha Świętego konstituuje się jako taka we wzajemnej relacji między Ojcem i Synem. Nie oznacza to, że wcześniej była nieobecna. Była już obecna przy poczęciu Syna, ale jako Osoba zostaje ukonstytuowana dopiero we wzajemnej miłości Ojca i Syna.

Na tej samej zasadzie jesteśmy w pełni Jezusem tylko wtedy, kiedy przeżywamy wzajemność w miłości, kiedy Jezus, który jest we mnie, jednoczy się z Jezusem, który jest w tobie, choć oczywiście każdy z nas może pozostawać z Nim w bliskim związku indywidualnym.

– Zakłada strukturalnie obecność wzajemności. Zwraca się uwagę nie tylko na Boga, który mieszka w sercu, ale także na Boga, który mieszka w sercach braci, albowiem przeżywanie tej mistyki komunii wymaga koniecznie wzajemnej miłości.

Oznacza to zmianę w sposobie patrzenia. Wydarzenie, jakim jest komunია – będące łaską Chrystusa w Duchu Świętym – może mieć miejsce, kiedy stanę przed drugim, przyjmując postawę Chrystusa w podwójnym, nierozdzielonym sensie: chcę go miłować tak jak On go umiłował, zgodnie z Jego przykazaniem, i uznaję w nim obecność Chrystusa ("...Mnie to uczyniliście"). Zaistnienie takiego wydarzenia nie jest czymś oczywistym. Wzajemność w miłości, która sprawia, że rozpoznajemy się w Chrystusie dzięki drugiemu, jest nie tyle celem czy rezultatem życia chrześcijańskiego, ile raczej punktem wyjścia i świadomym założeniem każdego autentycznego dzieła kościelnego.

W tej duchowości chodzi zatem nie tylko o miłowanie bliźniego, ale także o rozbudzenie wzajemności; nie tylko o wypełnianie woli Boga, ale także o pomoc drugiemu, by on ją wypełniał. Żyć wzajemnie się uświęcając. Tak jak wchodzi się na szczyt w grupie asekurowanych alpinistów.

– Zakłada również pierwszeństwo obopólnej miłości: „Przede wszystkim miejcie gorącą miłość jedni ku drugim” (1 P 4, 8). Przede wszystkim: przed pracą, zobowiązaniami, modlitwą, mszą. Zakłada zmianę orientacji duchowej: przejście od napięcia zorientowanego na własną doskonałość do gorącego pragnienia, by uświęcać się razem. Wtedy słowo stanie się cenniejsze od ciszy, z punktu widzenia komunikacji między Bogiem we mnie i Bogiem brata; w ten sposób wysiłek ascezy służącej naprawie ułomności i nabywaniu cnót będzie podejmowany nie z powodu własnej doskonałości, lecz z miłości do braci. „A za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie” (J 17, 19). Jednym słowem: będę lepszy, ale nie dla siebie samego, nawet nie dla własnej świętości, lecz dla jedności z braćmi. Moja świętość będzie tu tylko czymś, co zostanie mi dodane.

– Oznacza rozwijanie poczucia, że moje osobiste zdrowie, mój czas, moje rzeczy – nie są po prostu moją własnością, lecz dobrami, których jestem depozytariuszem i administratorem dla pożytku rodziny Bożej. Oznacza świadomość, że nie zdobywam wykształcenia tylko w celu pogłębienia kultury osobistej, że nie odpoczywam tylko dla własnego zdrowia, że nie podejmuję wysiłku tylko po to, by się spełnić i sprawdzić, że modlę się nie tylko po to, by pogłębiać swoje życie duchowe, i że moje cierpienie nie jest tylko funkcją mojego osobistego uświęcenia.

– Komunia nie jest stanem błogosławionej ekstazy, lecz codzienną walką. Komunię tworzą grzesznicy; dlatego zawiera ona trwałą załóżkę podziału. Przypomnijmy, że odnośne przykazanie nawiązuje do śmierci: miłować do końca, „jak ja was umiłowalem”. Miłość poszukująca komunii musi być przygotowana na oddanie życia, zanegowanie samej siebie, na przyjęcie krzyża. Nie może być inaczej. Ale rzeczą szczególną jest to, że umiera się za jedność, za pojednanie, za pewność, że Jezus będzie mógł przebywać między nami. Skoro musimy umrzeć po to, by Jezus narodził się w naszych sercach, powinniśmy również umrzeć jeden w drugim, aby Jezus był pośród nas. Na tym polega specyficznie komunijny i trynitarny sposób podejścia do perspektywy paschalnej, jaki powinien obowiązywać w naszym życiu w komunii.

– Duchowość indywidualna prowadzi do roztrwonienia zasobów duchowych. Odkrycia, doświadczenia, Boże nauki, jeśli są, stają się udziałem wszystkich z miłości, ulegają pomnożeniu; jeśli zachowujemy je dla siebie – ubożeją i znikają. Lżej nam znosić trudności i problemy, jeśli możemy się nimi z kimś podzielić, w przeciwnym razie urastają do olbrzymich rozmiarów. Lektura pism niektórych świętych, dających nam możliwość wglądu w ich życie wewnętrzne, pozwala zrozumieć wartość tego poziomu komunii.

– Mam wrażenie, że jeśli różne elementy klasycznej duchowości jawią się dziś jako praktycznie bezużyteczne, to często dzieje się tak nie dlatego, że straciły swoją wartość, ale dlatego, że wymagają czegoś na kształt „kopernikańskiej rewolucji”, zmiany fundamentalnej orientacji, zmiany pozwalającej zapuścić korzenie na nowo: nowego spojrzenia na ubóstwo i traktowania go jako owocu dzielenia się tym, co się ma, a nie jako zwykłego braku; traktowania umartwień cielesnych jako skutku dawania życia za innych, a nie jako kary wymierzanej samemu sobie; przypisania słowu większego znaczenia niż ciszy; gościnności zamiast życia w odosobnieniu; uczestnictwa zamiast *fuga mundi*; dialogu zamiast ślepego posłuszeństwa; rozwijania własnych możliwości zamiast *agere contra*, itd. Są to nie tyle znaki „dekadencji”

życia duchowego, konsekwencja faktu, że jesteśmy dobrze urządzonymi mieszkańcami Zachodu – choć jest w tym jakieś ziarno prawdy – ile znaki przechodzenia do czegoś nowego, czegoś, co się zaczyna, ale jeszcze nie przybrało ostatecznej formy. Wydaje mi się, że zmierzają one w stronę mistyki trynitarniej.

8. Wnioski

Cały ten wykład prowadzi do pytania, którego nie można nie postawić: czy stworzenie takiego stylu duchowości, który pozwoliłby przezwyciężyć właściwą nam powściągliwość w mówieniu o naszym życiu nadprzyrodzonym, czy stworzenie obszarów, w których moglibyśmy dzielić wspólnie wysiłki, podejmować wspólne próby, dokonywać wspólnych odkryć, dzielić razem klęski; inaczej mówiąc – czy proces duchowego rozwoju każdego z nas nie mógłby stać się kluczem do tego, by wzrastać razem, by nie tracić odwagi, by się bogacić tym, co dają inni, podtrzymywać się wzajemnie, kiedy brukający nas świat odbiera nam ducha; krótko mówiąc – czy nie mógłby nam pomóc w procesie uświęcania, uświęcania się razem?

Jeśli oznacza to dodatkowo obecność Jezusa, która czyni bardziej wiarygodnym to, co głosimy, czyż rozwój duchowości wspólnotowej nie staje się czymś pilnym? Czy nie nadszedł już czas, by rozwinąć duchowość wspólnotową „na wzór Ciała Mistycznego”, pozwalającą iść razem ku Bogu?

Ta droga nie wyklucza oczywiście drogi indywidualnej, a oba style rozwoju duchowego powinny się wzajemnie uzupełniać (wszak bez osobistej modlitwy daleko nie zajdziemy). Ale musimy stać na obu nogach, mając za przykład Trójcę, w której jedność mnoży różnorodność, a różnorodność podtrzymuje jedność.

Najważniejsze, byśmy stopniowo przyswajali sobie sposób myślenia, zgodnie z którym nasza jedność nie polega tylko na zjednoczeniu z Bogiem, ale także na zjednoczeniu nas samych – i to nie poprzez więzy przyjaźni czy koleżeństwa, lecz poprzez więzy boskie: Bóg, który mieszka we mnie, i Bóg, który mieszka w tobie, powinien rozwinąć się w Boga, który mieszka między nami. Oznaczać to będzie dojrzałą duchowość komunii, która ożywi Kościół, i realizację jego misji w trzecim tysiącleciu.

tłum. Grzegorz Ostrowski