

ks. Marek Jagodziński

Teologia komunijna. Człowiek Ducha Świętego

Przedstawienie współczesnej teologii komunijnej wymaga najpierw omówienia teologicznego znaczenia pojęcia komunii, a potem rozwoju teologii komunii aż do dnia dzisiejszego. Dopiero po tym – w oparciu o analizę trynitarno-kununijną – można odpowiedzieć na pytania, które są rozwinięciem drugiej części tematu: Kim jest Duch Święty dla człowieka i kim jest człowiek Ducha Świętego?

Motyw *communio* należy do najbardziej centralnych idei chrześcijaństwa. Idea komunii odnosi się do trynitarnej istoty Boga i relacji ludzi do Boga, a także do kształtowania relacji międzyludzkich; dotyka osobowych wymiarów doświadczenia religijnego i sięga ku instytucjonalnym strukturom społeczeństwa. Odwoływanie się do biblijnej i starożytnej idei komunii kościelnej stawało się niejednokrotnie źródłem poruszeń i inspiracji. Tak było także w przypadku ostatniego soboru, według którego Kościół jako *communio* ma być ikoną trynitarnej *Communio* Ojca, Syna i Ducha Świętego. Komunia musi być komunikacją, dialogiem, wzajemnym udziałem¹, toteż myśl o niej stała się

¹ Por. R. Lachner, *Communio – eine Grundidee des christlichen Glaubens. Ein Beitrag zur Elementarisierung im Fach Dogmatik*, w: *Qualitätsmanagement in der Theologie. Chancen und Grenzen einer Elementarisierung im Lehramtsstudium*, red. R. Lachner, E. Spiegel, Kevelaer 2003, s. 245-247.

punktem konstrukcyjnym odnowionego obrazu Kościoła² o pełniejszej komunikacji zarówno wewnętrznej, jak i ze światem³.

Teologiczne znaczenie *communio*

Trynitarny Bóg jest w swej istocie wzajemną miłością Ojca i Syna we wspólnym Duchu tej miłości, jest czystym życiem w relacji, nieskończenie pełnym stawaniem się z relacji, wspólnotą, komunią Dającego (Ojca), Otrzymującego (Syna) i Jednoczącego (Ducha Świętego)⁴. Istotą Boga jest więc Komunikacja miłości⁵ – Komunia. Ojciec jest tryskającym życiem źródłem tej Komunikacji-Komunii miłości; Syn jest Słowem, które stało się Ciałem; Duch Święty jako uosobiona miłość Ojca i Syna jest zarazem uosobioną Komunikacją miłości. Poza tym Duch Święty jako wewnątrztrynitarna więź miłości jest nakierowany w ekonomiczno-zbawczej inwersji na ludzi jako osobowe medium ko-

² Por. M. Seckler, *Die Communio-Ekklesiology, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos*, w: *In Eo qui confortat*, red. A. Proniewski, A.M. Jakoniuk, A. Dębski, Białystok 2009, s. 209; M. Jagodziński, *Eklezjalne kształty komunii*, Radom 2012, s. 12-22. Nie od razu jednak zauważono zasadnicze treści związane z pojęciem *communio*. Wyjątkiem stał się komentarz G. Philipsa do *Lumen gentium: L'Eglise et son mystère au II Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, t. I, Paris 1967. W latach siedemdziesiątych XX wieku pojawiły się opracowania: O. Saier, „*Communio*” in *der Lehre des 2. Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung*, München 1973; H. Rossi, *Die Kirche als personale Gemeinschaft. Der kommunitive Charakter der Kirche nach den Dokumenten und Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Köln 1976.

³ Por. M. Jagodziński, *Systematic communio theology today*, „Roczniki Teologiczne” 64 (2017) 7, s. 77n.

⁴ Por. P.J. Cordes, *Communio – Utopie oder Programm?*, Freiburg–Basel–Wien 1993, s. 147-156.

⁵ Por. M. Scharer, B.J. Hilberath, *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Mainz 2002, s. 76-85.

munikacji-komunii miłości między ludźmi a Chrystusem – ku chwale Ojca⁶.

W człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boga zdolność osób do komunikacji prowadzi do powstania *koinonia*⁷ – *communio*⁸ o wymiarach ludzkich i boskich⁹. W użyciu pozabiblijnym oznaczało ono „udział” – w sensie posiadania udziału i zapewniania go – także we wspólnocie. W Nowym Testamencie *communio* ma podstawy chrystologiczne, wyrasta z udziału w Chrystusie – w kontekście Eucharystii – jako udział „we Krwi Chrystusa” i „w Ciele Chrystusa” (por. 1 Kor 10,16), a to oznacza, że dochodzi się do niego przez wspólnotę chrześcijan. Święty Paweł mówi też o wspólnocie w Duchu Świętym – w sensie udziału w Nim (por. 2 Kor 13,13) jako dawaniu udziału w darach

⁶ Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 382n; H.O. Meuffels, *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg–Basel–Wien 1995, s. 36; M. Kehl, *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, w: M. Kehl, N. Glatzel, N. Mette, *Kirche als Institution*, Tübingen 1984 (*Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen. Fernstudium Katholische Religionspädagogik II/1*), s. 121; M. Jagodziński, *Chrystologia komunijna*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 46 (2008) 1, s. 67n; tenże, *Recepcja soborowego paradygmatu communio w teologii systematycznej*, w: *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. Bialkowski, Toruń 2014, s. 663.

⁷ Por. G. O’Collins, *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pociąg, Kraków 2009, s. 180-182.

⁸ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 156n.

⁹ Zob. U. Kuhnke, *Koinonia. Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde*, Düsseldorf 1992, s. 111-193; J. Hainz, *Koinonia. I. Biblisch-theologisch*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 4, red. W. Kasper i. in., Freiburg–Basel–Rom–Wien 1997, kol. 171n; B. Biela, *Koinonia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IX, red. A. Szostek i in., Lublin 2002, kol. 302; J. Kudasiewicz, *Koinonia w Nowym Testamencie*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, s. 55-77; M. Jagodziński, *Teologiczne znaczenie pojęcia koinonia*, „*Zeszyty Formacji Katechetów*” 11 (2011) 3(43), s. 30-35.

duchowych i materialnych¹⁰. *Koinonia* jest rzeczywistością żywą dzięki wspólnocie wiernych, w której wszyscy członkowie mają taki sam udział¹¹. W łacińskich przekładach Nowego Testamentu *koinonia* oddawana była za pomocą *communio* i *communicatio*. Pierwszym i najbardziej bezpośrednim znaczeniem *communio* jest wspólnota, przy czym zaznaczają się dwie konotacje metaforyczne: *communio* wskazuje na rdzeń -mun- oznaczający coś w rodzaju obwałowania gromadzącego ludzi we wspólnej przestrzeni życia i łączącego ich we wzajemnym nakierowaniu na siebie; rdzeń ten odnaleźć można także w słowie *munus* (zadanie, posługa, także dar i podarunek) oznaczającym zobowiązanie do wzajemnej służby w oparciu o otrzymany dar, który trzeba przekazywać dalej. Za obydwooma tymi konotacjami stoi więc pojęcie *communio* jako rzeczywistości pośredniczącej, niepowstającej wtórnie – w wyniku dołączania jednostek – lecz istniejącej od początku wraz z nimi¹².

Odpowiadające dokładnie terminowi *communio* polskie słowo „komunia” kojarzyło się dotychczas z przyjmowaniem Eucharystii (Komunii Świętej) i nie było zwykle używane w innym sensie. Niedokładnie także tłumaczono teksty soborowe, w których *communio* oddawano przez „wspólnotę” czy „bycie we wspólnocie” – wspólnota jest bowiem konkretyzacją czy efektem doświadczenia komunii, a nie jej synonimem. *Communio* jest więc rzeczywistością dynamiczną – komunikacją, trwającym procesem, życiem – i dla-

¹⁰ Por. R. Lachner, *Communio – eine Grundidee des christlichen Glaubens*, s. 233n.

¹¹ Por. J. Werbeck, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg–Basel–Wien 1994, 345.

¹² Por. G. Greshake, *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, w: *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio. Festschrift der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. für Erzbischof Dr. Oskar Saier*, red. G. Biemer, B. Casper, J. Müller, Freiburg–Basel–Wien 1992, s. 90–121; R. Lachner, *Communio – eine Grundidee des christlichen Glaubens*, s. 234n; M. Jagodziński, *Recepcja soborowego paradygmatu communio w teologii systematycznej*, s. 663n.

tego kojarzenie go z innymi rodzajami wspólnot jest zawężające i mylące. W pojęciu *communio* – *koinonia* chodzi bowiem o niezwykle intensywną formę odniesienia, miłości, wspólnoty, najbardziej kojarzącą się z „komunią” właśnie – czyli ścisłym byciem ze sobą, zjednoczeniem życiowym, wzajemnym przenikaniem się. Pojęcie *communio* zdaje się najtrafniejszym paradygmatem zaczerpniętym ze stworzonego świata, który pomaga zrozumieć wewnętrzne życie Boga, jest kluczowym pojęciem wiary i teologii¹³, genialnym w odniesieniu do tajemnicy Trójcy Świętej i analogicznie odpowiednim w odniesieniu do tajemnicy Kościoła¹⁴, „przenika i spaja w całość wielość obrazów, metafor i symboli próbujących odwzorować głębię doświadczenia eklezjalnego”¹⁵.

Rozwój teologii komunijnej

Podstawową kwestią dla rozwoju teologii jest zmienione przez II Sobór Watykański pojmowanie Objawienia Bożego¹⁶. Nie chodzi w nim o „pouczenie” ludzi „Boskimi prawdami”, lecz o otwarczenie przestrzeni komunikacji między Bogiem a człowiekiem, która prowadzi do komunii. Komunikacja ta została zamierzona przez Boga, który objawił się definitywnie w Jezusie Chrystusie

¹³ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, s. 339-345.

¹⁴ Por. R. Skrzypczak, *Osoba i misja. Podstawy eklezjologii misyjnej w świetle personalizmu papieża Jana Pawła II*, Warszawa 2005, s. 331.

¹⁵ Tamże. Koncepcja eklezjologii komunii uznawana jest za najpełniejszy model katolickiej refleksji teologicznej nad fenomenem i misterium Kościoła, por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. II, Katowice 2012, s. 221-224. Por. też M. Jagodziński, *Recepcja soborowego paradygmatu communio w teologii systematycznej*, s. 665; tenże, *Systematic communio theology today*, s. 78-80.

¹⁶ Por. M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne*, Warszawa 2008, s. 64n; O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte*, wyd. 3, Kevelaer 2011, s. 271-290.

i zaofiarował ludziom zbawienie, wezwał ludzi, aby byli Jego przyjaciółmi, przemówił z miłością i zaprosił ich do komunii ze sobą¹⁷. Na tej zmienionej koncepcji Objawienia opiera się cały późniejszy rozwój teologii¹⁸. Zgodnie z zasadą: „Jaki Kościół, taka teologia”, tak jak zmienia się w czasie obraz Kościoła, tak zmienia się także kształt teologii¹⁹. W czasach posoborowych punktem koncentracji stała się eklezjologia *communio*²⁰.

W 1985 roku II Nadzwyczajny Synod Biskupów w Rzymie stwierdził, że eklezjologiczna idea *communio* powinna być postrzegana jako centralna i podstawowa idea tekstów soborowych, oraz przedłożył podstawowe rysy eklezjologii *communio*, co stało się też drogowskazem dla wielu teologów²¹. Pojęcie *ko-inonia/communio* pojawiło się także na terenie działalności ekumenicznej. Pełni tam funkcję klucza pozwalającego na względnie całościowe ujmowanie zagadnień jedności Kościoła, ma wielką moc integrującą, pozwalającą na wyrażenie kościelnej jedności w wielości²². Eklezjologia *communio* została właściwie przejęta

¹⁷ Por. M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio*, s. 52-57.

¹⁸ Por. J. Rikerstorfer, *Der Wandel im Offenbarungsverständnis. Vatikanum I – Vatikanum II – weiterführende Perspektiven*, w: *Erinnerung auf die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, red. J.-H. Tüek, Freiburg–Basel–Wien 2012, s. 477-490, M. Jagodziński, *Systematic communio theology today*, s. 81n.

¹⁹ Por. M. Seckler, *Die Communio-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos*, s. 210n.

²⁰ Por. tamże, s. 211n; W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota – rzeczywistość – posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, s. 47-50.

²¹ Przekrojową literaturę na temat eklezjologii komunijnej zamieszcza M. Seckler, *Die Communio-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos*, s. 212n, przyp. 6. Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002; A. Czaja, *Communio w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, s. 130-133.

²² Zob. S. Pawłowski, *Communio w dokumentach światowych dialogów ekumenicznych*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*,

urzędowo przez Kościół i spotyka się z bardzo szeroką akceptacją teologiczną²³.

Projekty komunijnej teologii trynitarniej można znaleźć u wielu teologów. Należy do nich przede wszystkim ujęcie Gisberta Greshakego ukazującego jej drogę rozwoju, podstawy i główne problemy trynitologii oraz historię dogmatu trynitarnego, podkreślając odkrycie osoby i znaczenie tego pojęcia dla pojmowania Trójcy Świętej jako *Communio*²⁴. Ze strony teologii wschodniej na szczególną uwagę zasługuje przeniknięty ideał komunii dorobek teologiczny Johna D. Zizioulasa²⁵.

Sam od dwudziestu lat zajmuję się wytrwale komunijną teologią systematyczną. Sakramenty to znaki prawdziwej bliskości i obecności Boga, komunikacji i komunii, dialogu i wspólnoty z Bogiem. Każdy z nich rozwija specyficzny sposób komunikacyjnej komunii. Ponieważ wszystkie sakramenty służą jej budowaniu, można je ukazać w grupach „wtajemniczenia w komunie”,

s. 135-158; M. Jagodziński, *Recepcja soborowego paradygmatu communio w teologii systematycznej*, s. 670n.

²³ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია „Communio notio”* (1993), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 390-401; A.A. Napiórkowski, *Jedność konsekrowana*, Kraków 2002, s. 172n; tenże, *Misterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Kraków 2006, s. 17-28; M. Jagodziński, *Systematic communion theology today*, s. 82-87.

²⁴ Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 1997 (*Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2009), s. 45-216.

²⁵ J.D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York 1985; tenże, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, London–New York 2006; tenże, *Lectures in Christian Dogmatics*, London–New York 2009; tenże, *The Eucharistic Communion and the World*, London–New York 2011.

„uzdrowienia komunii” i „służby komunii”²⁶. Opracowanie chrystologii komunijnej²⁷ obejmuje obszar węzłowego splotu problemów obecności Syna w Komunii trynitarniej, osobowej komunii natur zjednoczonych w Jezusie Chrystusie oraz obecności Chrystusa w komunii eklezjalnej²⁸. Antropologia komunijna dotyczy komunijnego wymiaru stworzenia człowieka, osoby ludzkiej, integralności człowieka, jego wymiaru płciowego i społecznego, a także otwartości transcendentальной, komunijnych perspektyw zbawienia oraz miejsca w komunii Kościoła i w komunii eschatologicznej²⁹. Komunijna teologia stworzenia przedstawia trynitarnego Boga jako Stwórcę świata, a stworzenie jako komunijny obraz Stwórcy, trynitarno-komunijne aspekty ewolucyjnego spełniania się stworzenia, a także antropologiczny profil dzieła stworzenia oraz jego perspektywy komunijno-eschatologiczne³⁰. W druku są moje monografie dotyczące mariologii i eschatologii komunijnej, prawie gotowa do publikacji jest monografia dotycząca trynitologii komunijnej.

Zarysowany przegląd nie przedstawił oczywiście wyczerpująco wszystkich dokonań i niuansów rozwijanej systematycznie komunijnej refleksji teologicznej. Wskazał jednak na bogactwo tego nurtu i jego wagę dla życia Kościoła. Należy żywić nadzieję, że refleksja ta będzie się rozwijać i przynosić znaczące owoce.

²⁶ Pełne uzasadnienie takiego ujęcia znajduje się w: M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne*, s. 319-408.

²⁷ Tenże, *Węzłowe zagadnienia chrystologii komunijnej*, Radom 2013.

²⁸ Por. tenże, *Recepcja soborowego paradygmatu communio w teologii systematycznej*, s. 680n.

²⁹ Tenże, *Antropologia komunijna*, Lublin 2015. Por. I. Bokwa (rec.), *Ks. Marek Jagodziński, Antropologia komunijna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 215, ss. 190, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016) 2, s. 311-321.

³⁰ M. Jagodziński, *Trynitarno-komunijna teologia stworzenia*, Lublin 2016; tenże, *Systematic communio theology today*, s. 87-89.

Kim jest Duch Święty dla człowieka?

Trynitarna rzeczywistość Ducha Świętego może być pojmowana w kategoriach relacyjnych³¹ jako jedność, jako uosobione *Unio* i *Communio* jednocześnie udzielającej się i przyjmowanej miłości w Bogu. Duch Święty stanowi (analogicznie do swej roli umożliwiającej wiarę) wewnątrztrynitarnie, odwieczne i pośredniczące „medium”, „przestrzeń” wzajemnej miłości Ojca i Syna. Bóg jest „Duchem” – Duchem miłości Ojca i Syna, i tylko w tym wspólnym Duchu będącym zarazem „przestrzenią” i „matczynym łonem” (Yves Congar) miłości Boga. Duch Święty jednocześnie wyrasta z tego wzajemnego oddania jako jego „rezultat” („który od Ojca i Syna pochodzi”). W Nim wzajemne odniesienie (oddanie) miłości między Ojcem i Synem znajduje inną od Nich, obejmującą, łączącą i przekraczającą „formę” jedności; przyjmuje kształt „My”, które – przy całej zależności od Ojca i Syna – zachowuje przekraczającą Ich relatywną samoistność („który z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę”). Dlatego też Tradycja Kościoła określa specyficznie osobowy charakter Ducha Świętego słowem „Dar” – wzajemne oddanie Ojca i Syna kulminują w Nim, „konkretyzują się” i przyjmują postać wzajemnie darowanej wspólnoty i radości. Trójjedyny Bóg ofiarowuje siebie stworzeniu, przychodząc do niego jako ten „Dar”, jako Moc Ducha Świętego, aby zapoczątkować wspólnotę z Bogiem i ze wszystkimi ludźmi. To wydarzenie przyjętego „Daru Bożego” nazywamy Kościołem³².

Trynitarny kontekst cechuje jeszcze jeden aspekt Ducha Świętego jako jednoczącej miłości Boga, wiekuiestej komunikacji i komunii Osób: Ojciec i Syn jako bieguny wzajemnego odniesienia nie nakładają się w Nim na siebie, lecz wprost przeciwnie,

³¹ Por. tenże, *Duch Święty w kontekście współczesnej teologii komunijnej*, „Teologia w Polsce” 13 (2019) 2, s. 159-162.

³² Por. tenże, *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, Kraków 2009, s. 15.

ukazują swoją niezamienną, osobową różność. Ten fakt stworzył podstawę zachodniego rozumienia osoby, wolności, miłości i jedności – także między ludźmi – zgodnie z którym im głębsza jest jedność między kochającymi się osobami, tym większa jest gwarancja wolności ich bycia innymi. Trynitarne pramodeli tego pozornego paradoksu umożliwia więc zachowanie – w najściślejszym wzajemnym komunikowaniu – jednocześnie najwyższego różnicowania osobowego, a ta prawidłowość jest podstawą kapitalnego znaczenia pneumatologii w eklezjologii³³.

Pod względem poznawczym Duch Święty dostępny jest człowiekowi tylko poprzez historycznego i wywyższonego Jezusa. Z drugiej strony jest On równocześnie „transcendentalnym” warunkiem umożliwiającym wiarę w Jezusa Chrystusa – stąd chrystologia implikuje pneumatologię jako warunek swojego istnienia (Duch Święty jest „przestrzenią” wiary)³⁴.

Dla wyjaśnienia jedności i różnicowania trynitarnej „struktury odniesień” Medard Kehl stosuje schemat zaczerpnięty z modelu komunikatywnego działania: Ojciec jest podmiotem i źródłem („skąd”) nieskończenie ofiarującej się miłości, Syn jest pochodzącym od Ojca celem i partnerem („dokąd”) nieskończenie otrzymywanej miłości. Duch Święty jest jednoczącym i pośredniczącym środowiskiem („w czym”) tej nieskończonej miłości. Miłość sama wreszcie jest treścią, zawartością („co”) tego, co istnieje między Ojcem, Synem i Duchem Świętym i jest identyczna z boską „istotą”³⁵.

³³ Por. M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, wyd. 3, Würzburg 1994, s. 68-73; M. Jagodziński, *Trynitarne podstawy Kościoła jako komunii*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 42 (2004) 1, s. 59n; tenże, *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, s. 15n; H. Wagner, *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007, s. 81. Por. M. Jagodziński, *Duch Święty w kontekście współczesnej teologii komunijnej*, s. 155.

³⁴ Por. M. Kehl, *Die Kirche*, s. 68-70; M. Jagodziński, *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, s. 16.

³⁵ Por. M. Kehl, *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, s. 121; M. Jagodziński, *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, s. 17.

Tradycja nazywała często Ducha Świętego „Jednością” (*unio*) lub „Wspólnotą” (*communio*) w Bogu³⁶. Ponieważ wspólnota między Ojcem i Synem jest relatywnie samodzielny (jako Osoba) istnieniem Bożej Miłości – Duch Święty stanowi „My” w Bogu (Heribert Mühlen)³⁷. Boskiej Wspólnoty między Ojcem i Synem (równy Duchowi Świętemu) przysługuje w sposób pierwotny i wzorczy właściwość pośredniczącego „w czym”, ponieważ Bóg sam w sobie, w Duchu Świętym, jest wydarzeniem pośredniczenia. Z jednej strony jedność między Ojcem i Synem jest zawsze istniejącą uprzednio wspólną, „Przestrzenią” (Duchem) ich odniesienia, z drugiej jednak – wspólny Duch ustanawiany jest tylko dzięki wzajemnemu odniesieniu Ojca i Syna i bez tego odniesienia nie byłoby „My” wspólnoty. Duch Święty nie wchodzi jednak w te dwa „bieguny” i ich wzajemne odniesienie, lecz tworzy własny, odrębny sposób Boskiej miłości³⁸.

Jeśli człowiek pozwoli na objęcie się tym wzajemnym odniesieniem Ojca i Syna – zostaje przyjęty „w” Ducha Świętego, do tej Wspólnoty. Dlatego Biblia mówi o darze Ducha Świętego jako o „otrzymaniu Ducha Świętego” i „byciu napełnionym przez Ducha Świętego”³⁹. Ponieważ Duch Święty jest „wspólnotą” pośredniczącą między Ojcem i Synem, przyjęcie do niej dokonuje się w oparciu o wspólnotę i jest wspólnototwórcze. Duch Święty jako *Communio* w Bogu jest właściwym, teologicznym fundamentem kościelnej *communio* i właśnie dzięki temu zasadniczo różni się ona od innych wspólnot. Uprzedni dar wspólnej „przestrzeni życia” wiary nie opiera się więc na ludzkiej woli wspólnoty, lecz na

³⁶ Por. M. Kehl, *Die Kirche*, s. 70-73.

³⁷ Por. tenże, *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, s. 136.

³⁸ Por. M. Jagodziński, *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, s. 16n.

³⁹ Por. M. Kehl, *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, s. 122; tenże, *Kirche – Sakrament des Geistes*, w: *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, red. W. Kasper, Freiburg 1979, s. 158n; M. Jagodziński, *Trynitarnie podstawy Kościoła jako komunii*, s. 61.

darze Ducha Świętego, na podarowaniu udziału we wspólnocie, która istnieje w Bogu. W tym kontekście Kościół staje się historycznym znakiem wewnątrzboskiej *Communio* – „sakramentem Ducha Świętego”⁴⁰.

Duch Święty jest pośredniczącym „w czym” historii zbawienia, pośredniczącą mocą, w której i przez którą Jezus Chrystus przychodzi wewnątrznie do człowieka. Pośredniczy jako udzielone uprzednio i na stałe, a jednocześnie dawane za każdym razem „środowisko sensu”⁴¹, łączące podmiot i przedmiot. On jest „środowiskiem sensu” wzajemnej miłości Ojca i Syna oraz ich ujawniającą się w Nim i łączącą ich „formą społeczną”⁴². Przez Niego historia ludzkości zostaje włączona w wydarzenie tej miłości po to, by stała się doskonałą, historyczną postacią tożsamej z Nim Komunii – „społecznej formy” miłości Boga. Ta pośrednicząca moc Ducha Świętego znajduje swój cel w rozszerzeniu miłości Ojca i Syna na powszechną komunie ludzi z Bogiem i między ludźmi⁴³.

Kim jest człowiek Ducha Świętego?

Właściwym punktem wyjścia antropologii chrześcijańskiej jest fundamentalne przekonanie, że Bóg wkroczył w nasz świat i przyniósł mu zbawienie przez Jezusa Chrystusa oraz przez wylanie Ducha Świętego, że ostatecznym sensem wszechświata

⁴⁰ Por. M. Kehl, *Kirche – Sakrament des Geistes*, s. 155-161; tenże, *Kirche als Institution*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie 3, Traktat: Kirche*, wyd. 4, red. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen–Basel 2000, s. 140n; M. Jagodziński, *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, s. 17n.

⁴¹ Por. M. Kehl, *Kirche – Sakrament des Geistes*, s. 157.

⁴² Por. tamże, s. 159.

⁴³ Por. tamże, s. 159n; tenże, *Kirche als Institution*, s. 190; M. Jagodziński, *Trynitarnie podstawy Kościoła jako komunii*, s. 62; tenże, *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, s. 18-20.

jest właśnie miłość objawiona w Jezusie i rozlana przez Ducha Świętego. Człowiek Ducha Świętego jest właśnie człowiekiem Komunii, którą jest w Bogu Duch Święty, i człowiekiem Kościoła, który jest komunią⁴⁴. Chrześcijanin jest „człowiekiem ek-statycznym”, „doświadczenie chrześcijańskie jest *par excellence* komunijnym”, zawiera w sobie rys „jednoznacznie komunijny”⁴⁵. „Osobowa wyjątkowość człowieka może być zagwarantowana jedynie pod warunkiem bycia w relacji do wiecznie miłującego Boga. Personalizacja ludzkiego bytu poprzez związek z Chrystusem w chrzcie może dokonać się jedynie w Duchu Świętym. Chrzest oznacza przejście egzystencji od «prawdy» bytu jako *individuum* ku prawdzie bytu osobowego. Nowe narodziny są potrzebne, aby egzystencjalna prawda stała się prawdą osobową i wspólnotową. Duch Święty jako «Moc» i «Dawca życia» otwiera ochrzczonego na istnienie relacyjne. Chrystus przychodzi do ludzi jako jednostek i łączy ich z sobą, aby stali się osobami otwartymi na relacje z innymi bytami. Dzięki chrztowi ludzki byt staje się prawdziwą osobą na poziomie ekstatycznym i hipostatycznym. Kościół jest nie tylko Ciałem Chrystusa, w które wszczępieni są wierni, ale również matką, która rodzi osoby eklezjalne. Te narodziny dokonują się w Duchu «z łona Kościoła» i poprzez wspólnotę”⁴⁶.

Życie w komunii nie byłoby możliwe bez działania Ducha Świętego (por. J 3,5; 14,16-18.26; 16,13n; Rz 8,9; 1 Kor 12,3; 2 Kor 3,17; Ga 4,6). On namaścił Jezusa do działalności mesjańskiej, a Chrystus uwielbiony zesłał Go na swoich uczniów. W tym świetle człowiek może dostrzec specyficzne wymiary działania Ducha Świętego (por. Ga 4,4-6), a bycie stworzonym w Chrystusie i dar „wcielenia” w Niego za sprawą Ducha Świę-

⁴⁴ Por. M. Jagodziński, *Antropologia komunijna*, s. 109-152.

⁴⁵ J. Szymik, *Religio vera. Rzeczywistość chrześcijaństwa – chrześcijański wymiar rzeczywistości według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 7 (2013) 2, s. 8-10.

⁴⁶ M. Jagodziński, *Personalistyczno-kununijne wymiary kolegalności – synodalności w Kościele*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 5 (2019), s. 50n.

tęgo to odrębne i połączone ze sobą wymiary zbawczego planu Boga⁴⁷. Chrześcijanin uczestniczy w odwiecznym synostwie Słowa Wcielonego, podtrzymywanym i ożywianym przez Ducha Świętego, który – jak w komunikacji i komunii między Ojcem i Synem – spełnia tu tę samą swoją właściwość. Przez chrzest (por. Rz 6,3-5; Ga 3,26-28) i Eucharystię (por. 1 Kol 10,16; 12,12) jako wcielenie w Kościół tworzy się osobowa więź żywej komunii z Synem Bożym (por. 1 Kor 1,9) i Duchem Świętym (por. 2 Kor 13,13; Flp 2,3)⁴⁸. Rzeczywistość usprawiedliwienia jako wcielenia w Chrystusa za sprawą Ducha Świętego wyrażana jest w pismach Nowego Testamentu za pomocą pojęć „odrodzenie”, „nowe narodziny” i „nowe stworzenie”⁴⁹.

W realizacji komunijnego zbawienia na uwagę zasługuje także soteriologiczna teoria przebóstwienia (*theiosis – deificatio*)⁵⁰. Celem życia człowieka jest upodobnienie się do Boga i komunია z Trójcą Świętą na drodze przebóstwienia – unii, „w której wyciśnięta zostaje na człowieku pełnia Boga, przy czym człowiek nie zostaje rozpuszczony w Bogu...”⁵¹. Przebóstwienie jest jednak także ucłowieczeniem: „Bóg zdobywa przez Chrystusa i Ducha Świętego ludzką wolność i wyzwala ją ku prawdziwie ludzkiej pełni. [...] Jest w człowieku coś, do czego może On zawsze nawiązać – niezniszczalny obraz Boży. [...] Odkupienie Chrystusa realizuje się w człowieku za każdym razem, gdy pod Jego zbawczym wpływem ów ikoniczny i boski wymiar w człowieku zaczyna na nowo działać i pociągać ludzką wolność ku uczestnictwu w życiu

⁴⁷ Por. A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005, s. 330-335.

⁴⁸ Por. tamże, s. 335-339.

⁴⁹ Por. tamże, s. 343-345; M. Jagodziński, *Antropologia komunijna*, s. 91-93.

⁵⁰ Zob. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 393-409.

⁵¹ D. Stanilo, *Obraz, podobieństwo i przebóstwienie*, w: *Kosmos i człowiek*, red. L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel, Poznań-Warszawa 1989, s. 247.

samego Boga”⁵². Duch Święty bierze człowieka w posiadanie dla Ojca i Syna (por. 1 Kor 6,19). Człowiek należy do Ojca jako Jego syn lub córka, do Syna jako Jego brat lub siostra. Te relacje synostwa i braterstwa są jednak możliwe dzięki obecności Ducha Świętego. Dzięki temu także człowiek „posiada” Boga i raduje się Nim w Duchu Świętym⁵³.

Systematyczne refleksje i impulsy teologii komunijnej dotyczące „człowieka Ducha Świętego” powinny oczywiście stawać się istotnym punktem wyjścia dla teologii moralnej i teologii duchowości, a także stanowić najgłębszą podstawę wszelkich ujęć teologii pastoralnej.

Theology of communion. Man of the Holy Spirit

The concept of communion is so deep and significant for Christianity that it fully deserves to be used as a systematic basis for building of the theological reflection called the theology of communion. The revival and development of this direction is the fruit of the Second Vatican Council, which first led to the development of ecclesiology of communion, and then resulted in an extended reflection in the field of systematic theology, especially dogmatic and ecumenical theology, but also radiating towards theology of spirituality and practical theology. First of all, communion has a Trinitarian and therefore deeply pneumatological meaning, and therefore also refers to the Church and to the Christian, who always remains a man of the Holy Spirit and a man of the Church. The Holy Spirit is the eternal and mediating “medium”, “space” and “maternal womb” of the love of God, He initiates communion with God and with all people - the

⁵² W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982, s. 217-219.

⁵³ Por. Z.J. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000, s. 130-149; M. Jagodziński, *Antropologia komunijna*, s. 94-98.

Church. The Holy Spirit is the unifying love of God, eternal communication and communion of Persons who retain their unchangeable personal diversity. This also created the basis for the Western understanding of the person, freedom, love and unity, in which the deepest unity is also a guarantee of freedom. According to the Bible, man “receives the Holy Spirit” and “is filled by the Holy Spirit”. Living in communion would not be possible without the Holy Spirit - thanks to Him, man “possesses” God and enjoys Him.