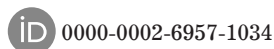


ks. Marek Jagodziński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

DOI: 10.15290/std.2019.05.04



PERSONALISTYCZNO-KOMUNIJNE WYMIARY KOLEGIALNOŚCI – SYNODALNOŚCI W KOŚCIELE

PERSONALISTIC-COMMUNIONAL DIMENSIONS OF COLLEGIALITY – SYNODALITY IN THE CHURCH

The concepts of “collegiality” and “synodality” refer to the Church’s community, her structures and lives of human persons. Clearly, the thought of the Church as a communion of persons appears here. The constitutive elements of the structure of the Church understood as the sacrament of God’s Communion relate it to the Holy Trinity, and from the interplay of references of individual Persons of God and their theological highest rank, arises the systematic unity and the whole of the Church realizing itself in theological and empirical terms. An attempt to analyse the reality described by these two concepts in a personalistic and communal perspective arises from these premises.

Key words: Church, collegiality, synodality, communion, person.

Pojęcia „kolegialności” i „synodalności” dotyczą wspólnoty Kościoła, jego struktur i życia tworzących go osób. W oczywisty sposób pojawia się tu myśl o Kościele jako komunii osób. Elementy konstytutywne dla struktury Kościoła pojętego jako sakrament Komunii Boga odnoszą go do Trójcy Świętej, a ze współgrania odniesień poszczególnych Osób Bożych i ich rangi najwyższej pod względem teologicznym wyrasta systematyczna jedność i całość Kościoła¹

¹ Por. B. Nitsche, *Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communalen Struktur von Kirche. Desiderat eines Forschungsprogrammes zur Communio-Ekklesiologie*,

ureczywistniającego się pod względem teologicznym i empirycznym². Z tych przesłanek wyrasta próba analizy rzeczywistości opisywanej przez te dwa pojęcia w perspektywie personalistycznej i komunijnej.

Zarysowanie pola refleksji

Ponowne odkrycie elementu synodalnego przez ostatni sobór jako konstytutywnego znamienia Kościoła na wszystkich płaszczyznach jego ureczywistniania się opiera się na odnowionym w duchu eklezjologii patrystycznej pojmowaniu Kościoła jako komunii wiernych lub komunii Kościołów. Spowodowało to skorygowanie panującego w drugim tysiącleciu na Zachodzie jednostronnie „chrystologicznego” uzasadniania istoty i początku Kościoła, prowadzącego w praktyce do jego wyłącznie hierarchicznego i centralistycznego obrazu³ oraz zapoczątkowało poszerzenie tych kwestii w kierunku trynitarnego ufundowania Kościoła, który pojmuje siebie jako uformowane przez Ducha Świętego odbicie Komunii wewnątrztrynitarniej w jej jedności i wielości osób Ojca, Syna i Ducha Świętego (por. KK 4, DE 2). Decydujące konsekwencje takiego rozumienia Kościoła przyniosły ze sobą z jednej strony, uznanie podmiotowości wszystkich wiernych (kapłaństwa wspólnego, równości w budowaniu Ciała Chrystusa, nieomylnego zmysłu wiary) – co spowodowało także wzmocnienie udziału świeckich w nowych formach synodalności, a z drugiej, dowartościowanie Kościołów lokalnych, które – we wzajemnym powiązaniu z Kościołem powszechnym⁴ – są traktowane jako Kościoły w pełnym znaczeniu tego słowa. Braki dostrzeganej dzisiaj odpowiedniej i konsekwentnej konkretyzacji tej zasady w strukturach posoborowego Kościoła spowodowane są przy tym w dużej mierze faktem współgrania niewyprowadzalnych i nieredukowalnych wzajemnie synodalnych i hierarchicznych ujęć Kościoła⁵. Odnowa form kolegialności (synodalności) w katolickich Kościołach lokalnych ma także wymiary ekumeniczne⁶.

[w:] *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, red. B.J. Hilberath, Freiburg – Basel – Wien 1999, s. 81-114; K. Wojtkiewicz, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego. Teologiczno-krytyczne studium trynitologii Gisberta Greshakego*, Szczecin 2005, s. 293-315.

² Por. M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg ³1994, s. 103n.

³ Zob. S. Napiórkowski, *Kolegialność*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, red. A. Szostek i in., Lublin 2002, k. 322-324.

⁴ Zob. K. Gózdź, *Kolegialność. B. W Kościele partykularnym. C. W relacji do laikatu*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, red. A. Szostek i in., Lublin 2002, k. 324n.

⁵ Por. M. Kehl, A. Synode, Synodalität. II. Systematisch-theologisch, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper i in., t. 9, Freiburg – Basel – Rom – Wien ³2000, k. 1187n.

⁶ Zob. S. Napiórkowski, *Kolegialność. III. Aspekt ekumeniczny*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, red. A. Szostek i in., Lublin 2002, k. 325n. H.J. Pottmeyer twierdzi, że

Encyklopedia Katolicka jednoznacznie utożsamia soborowość z „sobornością” – jedną z trzech zasad eklezjologii prawosławnej i podkreśla jej odmienność od katolickiej koncepcji kolegialności⁷. Za pomocą zasad wspólnoty (*koinonia*), synodalności i soborowości wyraża się w eklezjologii prawosławnej istotę Kościoła, jego dążenie do prawdy (przez współdziałanie z Duchem Świętym na soborach i synodach) i trwanie w niej, życie sakramentalne, rolę struktur oraz instytucji eklezjalnych, autorytet i wolność w Kościele. Nawiązanie do wspólnotowej koncepcji poznania (podejmowanie wiążących decyzji w sposób synodalny) i przeżywania wiary chrześcijańskiej podkreśla organiczną jedność świadomości ludzi oraz doniosłość całej wspólnoty Ludu Bożego złożonej z hierarchii i laikatu. Przekazywaniu doświadczenia duchowego i myśli teologicznej oraz wzajemne korygowanie braków i uchybień ma zapobiegać uniformizmowi, centralizmowi, jurydyzmowi i autorytaryzmowi. Ponieważ według prawosławia najlepszym stróżem ortodoksji jest człowiek przeniknięty mocą Ducha Świętego, a nie instytucje kościelne, żaden biskup nie cieszy się przywilejem nieomyłności, a konfrontacja z innymi biskupami w nauczaniu staje się kryterium zgodności i jedności oraz znakiem obecności

„jakkolwiek rozumienie Kościoła jako wspólnoty Kościołów lokalnych jest jednym z czterech potężnych filarów wspierających odnowiony Kościół i eklezjologię (wraz z ideą Ludu Bożego, sakramentu Królestwa Bożego w świecie i ekumenizmem), to jednak czekają one wciąż na zwieńczenie ich kopułą pełnego kształtu *communio*. P. Neuner uważa nawet, że także Kościoły konfesyjne można uważać za swego rodzaju Kościoły partykularne, które jeszcze są oddzielone, ale perspektywa ekumeniczna otwiera przed nimi drogę do *communio ecclesiarum*” (M. Jagodziński, *Demokratyczne podstawy Kościoła jako komunii*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 2009, 9, nr 3 (35), s. 38 (33-46).

⁷ Por. L. Adamowicz, *Sobornost*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, k. 473n. W. Kasper we fragmencie swojej książki *Kościół katolicki. Istota – rzeczywistość – posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, zatytułowanym *Kolegialność, soborowość i synodalność w życiu Kościoła* (s. 477-510), wyjaśnił: „Podczas gdy teologia katolicka mówi o kolegialności, to teologii prawosławnej bliższe jest pojęcie synodalności. W obu pojęciach wspólne jest to, że synody, względnie sobory, są zgromadzeniami biskupów, nawet jeśli mogą w nich bez prawa głosu uczestniczyć i współdziałać osoby świeckie i nawet jeśli już to czyniły w dotychczasowej historii w różnorodny i skuteczny sposób. Na każdym poziomie należy do synodu Prymas (πρώτος), który go zwołuje i zatwierdza. Począwszy od III-IV wieku synody zaczynają informować Biskupa Rzymu o swych postanowieniach, natomiast Papież rości sobie prawo do odrzucania decyzji, które były sprzeczne z soborem powszechnym. W tej kwestii ujawniła się dość wcześnie różnica między Wschodem i Zachodem, która obok innych powodów doprowadziła w drugim tysiącleciu do rozłamu” (s. 479). Kardynał pisze w tym fragmencie o znaczeniu historycznym tej kwestii, rozumieniu teologicznym, wkładzie Soboru Watykańskiego II i rozwoju posoborowym, relacji między jednym Kościołem a Kościołami partykularnymi, o przyszłości struktury parafialnej, a także o monastycyzmie, wspólnotach zakonnych i duchowych ruchach odnowy.

i działania Ducha Świętego we wspólnocie wierzących. Kościół pierwotny żył życiem „soborowym” nie znając jeszcze instytucji soborów i dzięki działaniu Ducha Świętego ustalił kanon *Pisma Świętego* oraz istotne elementy obrzędów liturgicznych. Pod działaniem Ducha Świętego pozostaje przy tym w tej wizji nie tylko zgoda biskupów na soborze, ale także recepcja orzeczeń soborowych przez całą wspólnotę Kościoła⁸.

Perspektywy komunijnego ukonkretnienia kolegalności

Nikogo nie powinno dziwić, że urzeczywistnienie wielostronnych odniesień kolegalnych po trwającym stulecia jednostronnym podejściu do Kościoła nie jest łatwe. Każda ze stron znajduje się przy tym w prawie nieuniknionym niebezpieczeństwie, że będzie uznawać siebie za zbyt ważną, by rezygnować ze swoich pozycji dla osiągnięcia chwiejnej równowagi kolegalnej, możliwej tylko dzięki otwartemu i wolnemu dialogowi. Dlatego w Kościele potrzeba ciągłego i wzajemnego korygowania przesadzonych roszczeń obu stron. Hierarchiczne centrum Kościoła może umacniać ten dialog, jeśli nie będzie zajmować tylko postawy obronnej wobec narastającej katolickiej wielości oraz będzie działać świadomie i krytycznie⁹.

Logicznym następstwem teologii komunijnej powinno być prawne do-
wartościowanie Synodu Biskupów, synodów partykularnych i Konferencji Biskupów. W Synodzie Biskupów znacznie wyraźniej dochodziłaby do głosu wielostronność jedności i wielości, gdyby miał on nie tylko głos doradczy, lecz

⁸ Por. W. Hryniewicz, *Eklezjologia. II. W teologii prawosławnej*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszuk i in., Lublin 1983, k. 783n (781-789). Na temat recepcji prawdy zob. W. Hryniewicz, *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, Opole 1998, s. 123-190. „J. Ratzinger zauważa w tekstach Soboru dwa rodzaje konstrukcji idei kolegalności (H.J. Pottmeyer nazywa je «kolegalnością odgórną» i «kolegalnością od-dolną»). Pierwszy rodzaj wychodzi od całości Kościoła i twierdzi, że biskupi nie dlatego są członkami kolegium, ponieważ są pasterzami poszczególnych Kościołów, lecz dlatego są pasterzami, że są członkami kolegium. Głównym celem tej konstrukcji, nazywanej przez Ratzingera «nowoczesno-spekulatywną» (jej przedstawicielem jest według niego K. Rahner), jest przewyżczenie centralizmu poprzez włączenie Papieża do Kolegium biskupiego. Od tej koncepcji Ratzinger odróżnia rozumienie kolegalności w Kościele starożytnym, które wychodziło od Kościołów lokalnych, pojmowało całość Kościoła jako wspólnotę Kościołów i tę wspólnotę uważało za zasadę kolegalności” (M. Jagodziński, *Demokratyczne podstawy Kościoła jako komunii*, s. 38).

⁹ Por. M. Kehl, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg – Basel – Wien 1996, s. 83; M. Jagodziński, *Komunijny wymiar hierarchicznej i kolegalnej struktury Kościoła*, [w:] *Chrześcijaństwo w kontekście judaizmu i islamu*, red. M. Skierkowski, Warszawa 2003, s. 265-282; M. Jagodziński, *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, Kraków 2009, s. 46-52; tenże, *Kościół a demokracja*, „Teologia w Polsce” 2011, 5, nr 2, s. 276-288 (273-288).

także decydujący. Wypracowywane przez niego rezultaty byłyby wtedy nie tylko podkładką dla ostatecznego papieskiego ustalenia, lecz – analogicznie do soboru – wspólnym wyrazem jednego, opartego na prymacie i jednocześnie kolegalnego, najwyższego kierowniczego gremium Kościoła¹⁰. To samo można odnieść do synodów partykularnych, np. całego kontynentu czy jakiejś większej kulturowej jednostki, które mogą być zwoływane tylko przez Papieża i prowadzone pod jego kierownictwem. Inną możliwością mogłoby być teologiczne i prawne dowartościowanie Konferencji Episkopatów, które wprawdzie są zawsze uwarunkowane historycznie, ale z teologicznego punktu widzenia mogłyby być traktowane jako pośrednia instancja między Papieżem a poszczególnymi biskupami. W dyskusji trwającej na ten temat podnoszona jest obawa przed zbyt mocnym dowartościowaniem pośrednich instytucji kolegalnych kosztem ograniczenia pełni władzy papieskiej i biskupiej. Konferencje Episkopatów akceptowane są natomiast jako potrzebny i konieczny organ doradczy w dziedzinach pastoralnych¹¹. Przeciwna opinia widzi w konferencjach biskupów przede wszystkim dopasowane do współczesnej sytuacji nowe wydanie synodalnej i metropolitalnej struktury Kościoła starożytnego (por. KK 23) oraz odpowiadającą istocie Kościoła teologiczną konkretyzację jego struktury podstawowej jako sakramentu Komunii Boga. Bliskie tej pozycji są sformułowania nadwyzyczajego Synodu Biskupów z 1985 roku, ukazujące w teologii komunijnej „sakramentalną podstawę” zasady kolegalności urzeczywistnianej w ścisły sposób tylko w działaniach całości Kolegium biskupów i jego głowy – Papieża, której częściowymi urzeczywistnieniami, autentycznymi znakami i narzędziami sensu kolegalnego są Synody Biskupów, Konferencje Biskupów, a nawet Kuria Rzymska czy wizyty biskupów *ad limina*. Uprawnienia Konferencji Biskupów pochodziłyby w takim razie nie z delegacji poszczególnych biskupów czy Papieża, lecz byłyby przejawionymi w kolegalny sposób uprawnieniami pierwotnej władzy biskupio-lokalnej, wywodzącej się od Chrystusa¹².

Historia starożytnej komunii kościelnej ukazuje bardzo wyraźnie, że czysto podwójna struktura rozgraniczająca na władzę lokalno-biskupią i ogólnokościelno-papieską prowadzi stopniowo do rozkładu Kościoła jako wspólnoty

¹⁰ Por. M. Kehl, *Die jüngste Kontroverse zum Verhältnis von Universalkirche und Einzelkirchen*, [w:] *Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weltweiten Austausch*, red. M. Pankoke-Schenk, G. Evers, Frankfurt 1994, s. 127n. Zob. J. Ratzinger, *Pytania dotyczące struktury i zadań synodu biskupów*, [w:] tenże, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklesjologiczne i ekumeniczne* („Opera omnia” t. VIII/1, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona), Lublin 2013, s. 511-526.

¹¹ Por. M. Kehl, *Wohin geht die Kirche?...*, s. 84n.

¹² Por. tenże, *Die jüngste Kontroverse...*, s. 128n; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklesjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002, s. 206-208.

Kościół. Na Zachodzie poszczególne Kościoły lokalne zostały „wessane” przez coraz silniejszą władzę papieską jako regionalne oddziały Kościoła rzymskiego – na Wschodzie zaś bez skutecznej władzy papieskiej wspólnota Kościołów rozpadła się na wiele „autokefalicznych” Kościołów lokalnych i partykularnych, które nie tworzą już prawie żadnej jedności zdolnej do działania. Potrzebne są więc jakiejś instancje pośrednie, które utrzymywałyby trwałą i żywotną strukturę wspólnoty Kościołów¹³.

Jeszcze inną konsekwencją prawną mógłby być problem wyboru lub mianowania biskupów. Kodeks Prawa Kanonicznego formułuje zasadę w sposób dość otwarty: „Papież mianuje biskupów w sposób wolny lub zatwierdza prawomocnie wybranych” (kan. 337). Faktycznie od XIV wieku biskupów mianuje Papież korzystający ze swojej pełni władzy. Wcześniej bywało różnie – pewne znaczenie miały niekiedy określone instancje państwowe i kościelne. Dzisiaj ich rola została zredukowana do minimum lub do czystej formalności. Wielu uważa to za przejaw takiego rozumienia Kościoła, które wyprowadza jedność Kościoła i jego władzę urzędową przede wszystkim z najwyższej władzy jurysdykcyjnej Ojca Świętego. Medard Kehl uważa, iż nie ma żadnych podstaw teologicznych decydujących o kontynuowaniu dzisiaj postępowania ugruntowanego w czasie niewoli awiniońskiej. Bardziej odpowiadającym współczesności i teologii komunijnej jest starożytny model uwzględniający równoważną rolę Kościoła lokalnego (diecezji), regionalnego (Konferencji Biskupów) i powszechnego (Papieża). Niektórzy widzą w tym także możliwość zabezpieczenia wyboru biskupów przed zbytnimi wpływami politycznymi, uwzględnianiem wierności tzw. linii czy popularności bez koniecznych kwalifikacji. Model ten dowartościowuje synodalne struktury niższego rzędu i mógłby przyczynić się także do unikania pogłosek o ewentualnych „rozgrywkach” wewnątrzkościelnych¹⁴.

Personalistyczny fundament komunijnej kolegialności – synodalności

Komunia jest zawsze rzeczywistością personalistyczną – dotyczy tylko osób i nigdy nie odnosi się do rzeczywistości przedmiotowych. Jeśli więc możemy mówić o komunijnej kolegialności czy synodalności, to tylko dzięki temu, że Kościół jest rzeczywistością komunijną i personalistyczną, i dlatego kolegialność (czy synodalność) jest również nacechowana personalnością i komunijnością.

¹³ Por. M. Kehl, *Wohin geht die Kirche?...*, s. 86n.

¹⁴ Por. tamże, s. 87-89; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, s. 208n..

Bardzo interesujące ujęcie osoby¹⁵ i Kościoła jako rzeczywistości komunijnych przynosi myśl jednego z najbardziej znanych współcześnie teologów prawosławnych – Johna D. Zizioulasa, nazwanego przez jednego z autorów „wytrwałym budowniczym personalistycznej antropologii eklezjologicznej”¹⁶, przy czym chodzi w tej antropologii personalistycznej właśnie o Kościół będący komunią. Zizioulas z całkowitym przekonaniem głosi, że osoby ludzkie mają podstawę swojej tożsamości w trynitarnym Bogu¹⁷.

Zizioulas przypomina, że osoba jako pojęcie i żywa rzeczywistość jest tworem myśli patrystycznej¹⁸, który nie posiadał żadnej ontologicznej treści w starożytnej filozofii greckiej¹⁹. Chrześcijaństwo zachodnie używało pojęcia *persona* do ukazywania prawdy o Trójcy Świętej, co było ostro krytykowane przez chrześcijaństwo wschodnie, dla którego para pojęć *persona* – *prosopon* nie miała treści

¹⁵ Na temat komunijnego wymiaru osoby ludzkiej zob. M. Jagodziński, *Antropologia komunijna*, Lublin 2015, s. 21-43.

¹⁶ K. Leśniewski, „Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz...?” *Podstawowe idee antropologii prawosławnej*, Lublin 2015, s. 31.

¹⁷ Całkowicie zgadza się z tym poglądem inny wybitny teolog prawosławny Christos Yannaras, nazwany przez Leśniewskiego „genialnym architektem relacyjnej osoby ludzkiej” (tamże, s. 34): „Prawosławie określa naturę człowieka w świetle nauki o Trójcy Świętej. Człowiek, stworzony na obraz Boga, który jest współistotny (gr. *homoousios*) i trójosobowy, jest sam *homoousios* według osób (gr. *prosopa*). Każdy ludzki byt jest wyjątkową i niepowtarzalną osobą (gr. *Prosopon*), ale wszystkie te wyjątkowe i niepowtarzalne osoby są «współistotne» (gr. *homoousia*), są z jednej identycznej istoty (gr. *ousia*). Z tego też względu ludzki byt urzeczywistnia swą *hypostasis* jako *prosopon* jedynie wtedy, gdy znajdzie się w komunii miłości z innymi osobami” (cyt. za tamże). Zgodnie z Zizioulasem twierdzi także, że istnieje analogia między Osobami Trójcy a osobami ludzkimi: „Wychodząc z założenia, że obraz Boży (łac. *imago Dei*) staje się obrazem Trójcy (łac. *imago Trinitatis*) – dowodzi, że bycie osobą nie jest jakością natury ludzkiej, ale wydarzeniem relacyjnym, które jest analogiczne do wspólnoty/komunii (gr. *koinonia*), jaka istnieje pomiędzy Osobami Trójcy. Ludzie mogą być obrazem życia w Trójcy jedynie we wspólnocie Kościoła, a w szczególności w Eucharystii” (tamże, s. 37n). Podsumowując istotne elementy komunijnej natury Kościoła według Zizioulasa, R. Małecki stwierdził m. in.: „Každą refleksją nad tajemnicą Kościoła winna uwzględniać trynitarną perspektywę teologii. Kościół, będąc Ciałem Chrystusa, jest jednocześnie wspólnotą budowaną i ożywianą przez Ducha Świętego. Instytucjonalny element w Kościele, będący pochodną jego chrystologicznej fundacji, nie może sprzeciwiać się jego charyzmatycznej naturze kształtowanej przez Bożego Ducha. Eklezjologia komunii stanowi swoistą syntezę i wynik pneumatycznie uwarunkowanej chrystologii” (*Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa*, Lublin 2000, s. 131).

¹⁸ Por. J.D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985, s. 27.

¹⁹ Por. tenże, *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*, “Scottish Journal of Theology” 1975, 28, s. 401-448; K. Leśniewski, „Kim jest człowiek...”, s. 43-45.

ontologicznej i groziła popadnięciem w sabelianizm. Na Wschodzie natomiast używano pojęcia *hypostasis*, które można było jednak interpretować w kluczu neoplatońskim wraz z niebezpieczeństwem popadnięcia w tryteizm. Rewolucyjnego przełomu dokonali, według Zizioulasa, Ojcowie Kapadoccy, którzy utożsamili *prosopon* z *hypostasis*²⁰. Dzięki temu zaczęto być Boga utożsamiać z osobą. Otworzyło to także drogę do komunijnego myślenia o Bogu w ramach „świadomości eucharystycznej”²¹:

Poprzez utożsamienie *prosopon* z *hypostasis* Ojcowie Kapadoccy zdołali wyrazić nie tylko wyjątkowość i niepowtarzalny charakter Ojca, Syna i Ducha Świętego, ale również ich nierozdzielność, którą najlepiej można wyrazić pojęciem *koinonia*. Jako Osoby – Ojciec, Syn i Duch Święty są rzeczywistymi ontologicznymi bytami, które pozostają we wzajemnych relacjach. Dzięki temu stało się możliwe, po raz pierwszy w późnym antyku, pojmowanie inności, różnicy, wspólnoty i relacji jako rzeczywistości ontologicznych²².

W ramach tej rewolucji filozoficznej Ojcowie Grecy wypracowali także zupełnie nową koncepcję człowieka i jego egzystencji, różną od klasycznego humanizmu greckiego, bez znajomości której nie da się zrozumieć późniejszej myśli europejskiej²³. Na popularną dzisiaj koncepcję osoby ludzkiej zasadniczy wpływ ma redukcjonizm antropologiczny, traktujący osoby ludzkie z historycznego punktu widzenia jako zlepek składników kulturowych, społecznych i psychologicznych, które łatwo ulegają rozproszeniu. Zizioulas tymczasem

sprzeciwia się redukowaniu *osobowości* do „zbioru naturalnych, psychicznych czy moralnych jakości, które wchodzi w skład ludzkiego *individuum*», gdyż „bycie osobą zasadniczo różni się od bycia indywidualnością czy osobowością”. Dodaje, iż „osoba to nie statyczna całość, lecz rzeczywistość otwarta na relacje”, gdyż bycie osobą zakłada nie tylko „otwartość bytu», ale ruch w kierunku budowania *koinonia* (wspólnoty/komunii), przekraczające granice własnego „ja”. Jest to jedyny sposób, aby zmierzać ku wolności²⁴.

W celu wyjaśnienia, co znaczy być bytem osobowym, Zizioulas odwołuje się do istotnych z punktu widzenia ontologii pojęć zaczerpniętych z języka greckiego, a mianowicie:

²⁰ Por. J.D. Zizioulas, *Being as Communion...*, s. 37.

²¹ Por. tamże, s. 39.

²² K. Leśniewski, „Kim jest człowiek...”, s. 47n.

²³ Por. J.D. Zizioulas, *The Doctrine of the Trinity: the Significance of the Cappadocian contribution*, [w:] *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, red. C. Schwöbel, Edinburgh 1995, s. 51; R. Małecki, *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa*, Lublin 2000 s. 33-59.

²⁴ Por. J.D. Zizioulas, *Human Capacity and Human Incapacity...*, s. 407n.

stasis, *ek-stasis*, *hypo-stasis*, *apo-stasis* i *dia-stasis*. Termin *stasis* oznacza byt taki, jakim jest, czyli sam w sobie – urzeczywistniany w byciu osobą (ang. *personhood*) zarówno jako *ek-stasis* (wspólnota, relacyjność) oraz *hypo-stasis* (partykularność, wyjątkowość). W wypaczonym stanie bycia osobą *ek-stasis* staje się *apo-stasis*, czyli oddzieleniem (separacją), a *hypo-stasis* staje się *dia-stasis*, czyli indywidualnością²⁵.

W oparciu o patrystyczną wizję osoby ludzkiej jako stworzonej „na obraz i podobieństwo Boże”, Zizioulas wyróżnia dwa rodzaje istnienia człowieka: osoby istniejącej biologicznie i osoby istniejącej eklezjalnie²⁶. Byty ludzkie jako jednostki są częścią świata i nie są w stanie uwolnić się od swej natury narzuconej im przez prawa biologii. Osoba ludzka jako byt istnieje nie jako wolność, lecz jako konieczność i doświadcza, że ta konieczność ją niszczy. Drugą niszczącą „namiętnością” jest indywidualizm wynikający z pragnienia potwierdzenia własnej tożsamości w opozycji do innych bytów. Takie budowanie własnej tożsamości stwarza dystans między osobą ludzką a innymi bytami; ostatecznym skutkiem tego dystansu jest śmierć będąca szczytową formą dezintegracji osoby. Śmierć jest „naturalnym” rozwojem osoby istniejącej biologicznie, odstępniem „czasu” i „przestrzeni” innym osobom, a zarazem tragicznym zanegowaniem własnej osoby. Zanim to jednak nastąpi, ciało zachowuje się jak forteca *ego*. Przyjmując rolę „maski”, przeszkadza *hypostasis* w stawaniu się osobą. Ciało dąży do bycia osobą, ale prowadzi do bycia *individuum*, co niestety kończy się śmiercią. Z tego „niepowodzenia” natury wynika, że byt ludzki potrzebuje do przetrwania równoczesnego wyrażenia się poprzez *ek-stasis* – jako byt i jako osoba²⁷. Byt ludzki jako osoba biologiczna jest skazany na wielki tragizm. Choć zrodzony jest w wyniku ekstatycznego faktu miłości erotycznej, wiąże się z naturalną koniecznością i brakiem ontologicznej wolności. Tragedia polega na dążeniu do stania się osobą w oparciu o siebie samą i na nieosiąganiu tego celu. Takim niepowodzeniem jest grzech. Osoby biologicznej nie można przy tym utożsamiać z naturą stworzoną lecz raczej z protologicznym sposobem istnienia po upadku. Działanie łaski Bożej polega na ontologicznej deindywidualizacji,

²⁵ Tak referuje poglądy Zizioulasa K. Leśniewski, „*Kim jest człowiek...*”, s. 57. Por. J.D. Zizioulas, *Human Capacity and Human Incapacity...*, s. 425n. „Wypaczony stan osobowego bycia człowieka jest skutkiem Upadku Prarodzców. Zbawienie zatem można rozumieć jako pełne urzeczywistnienie osobowego bycia w ludzkich bytach. Zdaniem Zizioulasa kwintesencja zbawienia polega na wiecznym trwaniu osoby jako wyjątkowej, niepowtarzalnej i wolnej *hypostasis*. Cel zbawienia polega na tym, aby osobowe życie, które jest w Bogu, było również udziałem człowieka. W takim ujęciu osoba ludzka staje się osobą dopiero wtedy, gdy otrzyma zbawczą łaskę Boga” (K. Leśniewski, „*Kim jest człowiek...*”, s. 57).

²⁶ Por. J.D. Zizioulas, *Being as Communion...*, s. 50.

²⁷ Por. tamże, s. 51n.

która urzeczywistnia osobowy sposób bycia bytów ludzkich²⁸. Przemienia ona stworzoną, wypaczoną egzystencję indywidualizującą byty ludzkie i umożliwia wyrażenie ich bytu jako osób oraz ich wspólnej natury²⁹.

Wspomniana deindywidualizacja i personalizacja bytu ludzkiego dokonuje się w Kościele³⁰. Tak jak poczęcie i narodzenie człowieka tworzy jego osobę biologiczną, tak też chrzest rozpoczyna nowy sposób egzystencji – to nowe narodzenie, ponowne powołanie do życia (por. 1 P 1,3.23) prowadzące do powstania zupełnie nowej *hypostasis*. Osoba istniejąca biologicznie podlega przemianie w osobę istniejącą eklezjalnie. Udziałem człowieka staje się wtedy synowska relacja istniejąca między Ojcem i Synem. Syn przez Wcielenie wziął na siebie pełnię ludzkiej natury³¹, która została przyjęta w sposób wolny od ontologicznej konieczności i od tej pory ludzie nie muszą już podlegać prawom upadłej egzystencji³².

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 Świętym³³. 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 relacyjne³⁴. 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

²⁸ Zizioulas podkreśla, że „there is not and should not be personal existence which is self-existent, self-sufficient or self-explicable. A person is always a gift from someone. It is demonic to attribute one's own personal identity to oneself or to an a-personal something. The notion of self-existence is a substantialist notion, not a personal one. Persons have a 'cause', because they are the outcome of love and freedom, and they owe their being who they are, their distinctive otherness as persons, to another person. Ontologically, persons are givers and recipients of personal identity. Causality in Trinitarian existence reveals to us a personhood which is constituted by love” (*Communion and Otherness. Further Studies in Personhood*. London – New York 2009, s. 141n).

²⁹ Por. tenże, *Human Capacity and Human Incapacity...*, s. 439; K. Leśniewski, „Kim jest człowiek...”, s. 58-60.

³⁰ Por. tenże, *The Eucharistic Communion and the World*, London – New York 2011, s. 12-19.

³¹ Por. J.D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, London – New York 2009, s. 115-119.

³² Por. tenże, *Being as Communion...*, s. 53-55.

³³ Por. tenże, *Human Capacity and Human Incapacity...*, s. 441n.

³⁴ Por. tenże, *Being as Communion...*, s. 112n.

matką, która rodzi osoby eklezjalne. Te narodziny dokonują się w Duchu „z łona Kościoła” i poprzez wspólnotę³⁵.

Personalizacja bytów ludzkich przekazywana na chrzcie znajduje swoje historyczne urzeczywistnienie w Eucharystii. Nie jest ona bowiem jedynie zgromadzeniem, ale również ruchem, drogą do historycznego urzeczywistnienia i objawienia eschatycznej egzystencji człowieka³⁶. Osoba istniejąca eklezjalnie nie jest z tego świata, nie przynależy do historii, objawia człowieka, który jest utrzymywany w istnieniu i pokrzepiany przez przyszłość, czerpie swój byt z bytu Boga oraz z tego, kim sama będzie na końcu czasów³⁷.

Eucharystia urzeczywistnia ciągłość z pierwszymi wspólnotami apostołskimi i Jezusem Chrystusem. Chrystusowi od początku towarzyszył Duch Święty. On czyni swój lud jedną niepodzielną całością i nadaje osobie ludzkiej kształt przyszłości. Dzięki przyjęciu człowieka przez Boga, utożsamieniu jego osoby z Osobą Syna Bożego możemy w Kościele doświadczać urzeczywistnienia nowego osobowego sposobu istnienia wykraczającego poza konieczność i indywidualizm upadłej egzystencji. Człowiek jako osoba istniejąca eklezjalnie transcenduje uwarunkowania egzystencji biologicznej i żyje istnieniem, w którym zasadniczą rolę pełni miłość wspólnotowa³⁸.

W eucharystycznym zgromadzeniu i wspólnotcie komunii zapewniane są warunki dla stworzonej natury, aby transcendowała siebie i pokonywała wszelką konieczność jednocząc się z Bogiem. Osoba ludzka może istnieć o tyle, o ile pozostaje w relacji do innych osób³⁹. Człowiek będzie w stanie odkrywać swą tożsamość i będzie zdolny do prawdziwej miłości, jeśli stanie się osobą w chrześcijańskim tego słowa znaczeniu, czyli będzie pozwalał „innemu” być prawdziwie innym, a zarazem być we wspólnotcie ze sobą. Jeśli kochamy innego

³⁵ Por. tamże, 113.

³⁶ Por. J.D. Zizioulas, *The Eucharistic Communion and the World*, London 2011, s. 39-82.

³⁷ Por. tenże, *Being as Communion...*, s. 61n.

³⁸ Por. tamże, s. 56-58.

³⁹ „The human being is *defined* through otherness. It is a being whose identity emerges only in relation to other beings, God, the animals and the rest of creation. It is almost impossible to define the human being substantially” (tenże, *Communion and Otherness. Further Studies...*, s. 39). K. Leśniewski, przedstawiając bliskie Zizioulasowi poglądy Ch. Yannarasa, pisze (s. 67): „Właśnie z powodu stwórczego działania Boga egzystencjalna hipostaza każdego człowieka jest czymś więcej, niż jego biologiczną indywidualnością. Fakt, że człowiek jest hipostazą życia wiecznego, jest nierozzerwalnie związany z jego osobową wyjątkowością [...] która urzeczywistnia się i objawia w egzystencjalnym fakcie wspólnoty/komunii (gr. *koinonia*) z Trójosobowym Bogiem i bliźnimi. Zaistnienie tej wspólnoty staje się jedynie możliwe w wolności i miłości. Uczestnictwo w zasadzie osobowej bezpośredniości, możliwej do osiągnięcia poprzez miłującą i twórczą moc, która odróżnia osobę od wspólnej natury, objawia osobową odmiennność w ramach bezpośredniej osobowej wspólnoty/komunii”.

w jego inności, życie staje się życiem w wolności jako miłości i miłości jako wolności. Ten rodzaj akceptacji drugiej osoby sprawia, że urzeczywistniamy Boży dar uzdalniający nas do bycia osobą istniejącą eklezjalnie. Odkrywanie zaś tego, że prawdziwa wolność jest miłością, a prawdziwa miłość jest wolnością, uzdalnia do wychodzenia (*ek-stasis*) poza granice siebie i wspólnotowego tworzenia kultury⁴⁰. Wielkim darem dla ludzi jest dlatego Kościół – początek prawdziwej inności – świadczący o Chrystusie, Bogu-Człowieku będącym źródłem wszelkiej różnorodności i jedności⁴¹.

Zakończenie

Opisywana w artykule rzeczywistość kolegalności lub synodalności w Kościele będącym komunią osób – z oczywistym odniesieniem do Osób Trójcy Świętej i osób ludzkich – nie jest wprawdzie elementem aż tak wysokiej rangi, jak jego odniesienia trynitarne, ale konstytutywnym dla Kościoła. Komunia Kościoła jest dziełem Ducha Świętego, który w Chrystusie i we wszystkich wiernych jest tą samą mocą jednoczącej miłości Boga. Komunia ta obejmuje ludzi o zasadniczo jednakowej godności w obliczu Boga i w odniesieniach wzajemnych, a strukturalnym odwzorowaniem ich ugruntowanej personalistycznie i komunijnie pozycji jest przyznanie przez ostatni sobór większej roli elementowi kolegalnemu – nazywanemu często elementem „synodalnym”⁴² – co jest też ważnym elementem pełnego nadziei otwarcia ekumenicznego.

Słowa kluczowe: Kościół, kolegalność, synodalność, komunია, osoba.

Bibliografia:

1. Adamowicz L., *Sobornost*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, k. 473n.
2. Gózdź K., *Kolegalność. B. W Kościele partykularnym. C. W relacji do laikatu*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, red. A. Szostek i in., Lublin 2002, k. 324n.
3. Hryniewicz W., *Eklezjologia. II. W teologii prawosławnej*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk i in., Lublin 1983, k. 781-789.
4. Hryniewicz W., *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, Opole 1998.

⁴⁰ Por. J.D. Zizioulas, *Communion and Otherness*, “St Vladimir’s Theological Quarterly” 1994, 38, s. 358n.

⁴¹ Por. K. Leśniewski, „Kim jest człowiek...”, s. 60-64.

⁴² P. Inhoffen wymienia kolegalność, synodalność i gremialność, podkreślając jednak, że każde z tych pojęć oznacza co innego (por. *Demokratische und synodale Strukturen in der Kirche. Zu einem Projekt der Theologischen Fakultät Graz*, [w:] *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, s. 160-162).

5. Inhoffen P., *Demokratische und synodale Strukturen in der Kirche. Zu einem Projekt der Theologischen Fakultät Graz*, [w:] *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, red. B.J. Hilberath, Freiburg – Basel – Wien 1999, s. 139-171.
6. Jagodziński M., *Antropologia komunijna*, Lublin 2015.
7. Jagodziński M., *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002.
8. Jagodziński M., *Demokratyczne podstawy Kościoła jako komunii*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 2009, 9, nr 3, s. 38 (33-46).
9. Jagodziński M., *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, Kraków 2009.
10. Jagodziński M., *Komunijny wymiar hierarchicznej i kolegalnej struktury Kościoła*, [w:] *Chrześcijaństwo w kontekście judaizmu i islamu*, red. M. Skierkowski, Warszawa 2003, s. 265-282.
11. Jagodziński M., *Kościół a demokracja*, „Teologia w Polsce” 2011, 5, nr 2, s. 273-288.
12. Kasper W., *Kościół katolicki. Istota – rzeczywistość – posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014.
13. Kehl M., A. Synode, Synodalität. II. Systematisch-theologisch, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper i in., t. 9, Freiburg – Basel – Rom – Wien ³2000, k. 1187n.
14. Kehl M., *Die jüngste Kontroverse zum Verhältnis von Universalkirche und Einzelkirchen*, [w:] *Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weltweiten Austausch*, red. M. Pankoke-Schenk, G. Evers, Frankfurt 1994, s. 124-137.
15. Kehl M., *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg ³1994.
16. Kehl M., *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg – Basel – Wien ⁴1996.
17. Leśniewski K., „Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz...?” *Podstawowe idee antropologii prawosławnej*, Lublin 2015.
18. Małeckie R., *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa*, Lublin 2000.
19. Napiórkowski S., *Kolegalność*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, red. A. Szostek i in., Lublin 2002, k. 322-324.
20. Napiórkowski S., *Kolegalność. III. Aspekt ekumeniczny*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, red. A. Szostek i in., Lublin 2002, k. 325n.
21. Nitsche B., *Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der kommunialen Struktur von Kirche. Desiderat eines Forschungsprogrammes zur Communio-Ekklesiologie*, [w:] *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, red. B.J. Hilberath, Freiburg – Basel – Wien 1999, s. 81-114.
22. Ratzinger J., *Pytania dotyczące struktury i zadań synodu biskupów*, [w:] tenże, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne („Opera omnia” t. VIII/1)*, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona) Lublin 2013, s. 511-526.
23. Wojtkiewicz K., *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego. Teologiczno-krytyczne studium trynitologii Gisberta Greshakego*, Szczecin 2005, s. 293-315.
24. Zizioulas J.D., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985.
25. Zizioulas J.D., *Communion and Otherness*, “St Vladimir’s Theological Quarterly” 1994, 38, s. 347-361.

26. Zizioulas J.D., *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood Further Studies in Personhood and the Church*, London – New York 2009.
27. Zizioulas J.D., *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*, "Scottish Journal of Theology" 1975, 28, s. 401-448.
28. Zizioulas J.D., *Lectures in Christian Dogmatics*, London – New York 2009.
29. Zizioulas J.D., *The Doctrine of the Trinity: the Significance of the Cappadocian contribution*, [w:] *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, red. C. Schwöbel, Edinburgh 1995, s. 44-60.
30. Zizioulas J.D., *The Eucharistic Communion and the World*, London – New York 2011.