

KS. ROBERT J. WOŹNIAK,
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ORCID ID: 0000-0003-3419-1514

KOŚCIÓŁ JEST CIAŁEM. WYBRANE ASPEKTY WSPÓŁCZESNEJ EKLEZJOLOGII W PERSPEKTYWIE CHRYSTOLOGICZNO-SAKRAMENTALNEJ

Rozumienie Kościoła jako Ciała Chrystusa przynależy do czcigodnej Tradycji apostoelskiej. Swoją pierwotny wyraz znalazło w tekstach Pawła, który opierając się na wierze otrzymanej od apostołów i własnym doświadczeniu ze zmartwychwstałym Panem, wielokrotnie i w różnych miejscach określa Kościół jako Ciało Chrystusa (por. 1 Kor 10, 17 i szczególnie 1 Kor 12) w kontekście Eucharystii czy też Ef 1, 22-23 w ujęciu chrystologiczno-kosmicznym¹. Mamy tu do czynienia z czymś więcej niż tylko pobożną metaforą. Apostolskie uznanie Kościoła jako cielesności Chrystusa nosi na sobie znamiona koncepcji metafizycznej o silnym zabarwieniu praktycznym i jednoznacznych konsekwencjach pastoralnych.

W niniejszym przyczynku zostanie przedstawiony fragment najnowszych dziejów i rozwoju eklezjologii w kluczu Ciała. Spróbuję pokazać ten wątek jako nie przewrotną odnowę Kościoła w kontekście dziedzictwa Soboru Watykańskiego II i jego pogłębionej i integralnej nauki o Kościele. W pierwszej kolejności omówię „archeologiczne” odkrycia o. H. de Lubaca, których przedmiotem są meandry historycznych metamorfoz pojęcia „Ciało mistyczne”. Następnie zarysuję główne punkty odnowionej i pogłębionej wizji eklezjologicznej ostat-

¹ Szersze omówienie najistotniejszych miejsc Pawłowach, w których mowa jest o Kościele jako ciele Chrystusa w: J. Stępień, *Kościół Ciałem Chrystusa w wielkich listach św. Pawła*, „Collectanea Theologica” 41/4 (1971), ss. 25–44.



niego Soboru, aby w trzecim punkcie, dokonać analizy – cały czas w nurcie interesującej nas tutaj eklezjologii w kluczu Ciała Chrystusa – doktryny ostatniej encykliki Jana Pawła II, poświęconej w całości Eucharystii i Kościołowi. Ostatni, czwarty punkt, dedykowany będzie hipotezie związanej z papieską teologią ciała i jej przydatnością w refleksji o Kościele. Wybór tych czterech etapów badań podyktowany jest łączącą je złotą nicią podstawowej intuicji teologicznej i eklezjologicznej w postaci teologii Ciała Chrystusa. I choć ze zrozumiałych względów nie będę w stanie poruszyć wszystkich istotnych wątków tej idei, mam nadzieję, że czytelnik znajdzie tu szkic pozwalający uchwycić związek tajemnicy Kościoła z Chrystusem i jego zbawczą mocą podarowaną w sakramentach, związek odsłaniający się szczególnie mocno w kategorii Ciała.

Główną intuicję niniejszego tekstu można sprowadzić tym samym do stwierdzenia zależności między eklezjologią, ideą sakramentu skupioną na Eucharystii jako „sakramencie sakramentów” i ciągnącą się od Pawła intuicją artykułującą istotę Kościoła w kategoriach cielesności Chrystusa². Okazuje się w ten sposób, że Ciało staje się wspólnym mianownikiem różnych części składowych dogmatyki (szczególnie chrystologii, eklezjologii, sakramentologii), a przez to, co ważne w kontekście przedmiotu badań niniejszego artykułu, jedną z podstawowych kategorii eklezjologicznych.

Na wstępie jeszcze jedna istotna uwaga formalna. Wyraz Ciało będzie zapisywane w tekście niniejszego artykułu zawsze dużą literą, bez względu na to, do czego się odnosi. Skąd taka decyzja? Jest ona konsekwencją tego, jak rozumiem tutaj Ciało. Oczywiście zakładam, że nie jest ono jednoznaczne: może oznaczać Ciało żywe lub martwe (niektóre języki stosują tutaj różne pojęcia), może być odniesione do fizycznego Ciała Chrystusa, do Kościoła czy też wreszcie do sakramentu Eucharystii. Moje rozważania nie zakładają wzięcia w nawias tych różnych użyci słowa Ciało i ich odmiennych znaczeń. Ciała nie traktuję również jako określenia wieloznacznego. W zamian za to, i formalnie rzecz ujmując, główną intencją moich argumentów jest wskazanie na Ciało jako na pojęcie analogiczne³. Właśnie jako takie interesuje mnie ono w niniejszym przyczynku, który stawia przed sobą ambicję wykazania tejże analogiczności. Wyraża ona zasadniczą wagę i znaczenie cielesności w teologii, które można streścić wraz z Tertulianem w postaci formuły/stwierdzenia *caro salutis cardo*⁴. Chodzi

² Zob. M. Remenyi, S. Wandel (red.), *Die Kirche als Leib Christi: Geltung Und Grenze Einer Umstrittenen Metapher* (Quaestiones Disputatae), Freiburg-Basel-Wien: Herder 2017.

³ Jak trudna leksykalnie i semantycznie jest prezentowana tu materia można szybko zorientować się przy lekturze A. Marczyński *Ciało/Mistyka. Wstęp do ontologii cielesności*, Kraków: Hominii 2016. Książka Marczyńskiego jest dobrym wprowadzeniem w problematykę znaczenia cielesności i jej różnych wymiarów.

⁴ Zob. I. Mroczkowski, *Caro salutis cardo. O nadziejach związanych z teologią ciała*, „Forum Teologiczne”, X (2009), ss. 67–79.

o zaakcentowanie podstawowej prawdy, że Ciało jest w teologii pojęciem syntetycznym, pozwalającym na dostrzeżenie organiczności związku podstawowych tajemnic wiary. Właśnie dlatego będzie ono pisane dużą literą, na oznaczenie jego analogicznej i syntetycznej mocy i roli w całej refleksji teologicznej.

1. CIAŁO MISTYCZNE CZY PRAWDZIWE? WKŁAD HENRI'EGO DE LUBACA DO EKLEZJOLOGII EUCHARYSTYCZNEJ

Ojciec Henryk de Lubac i jego rozległe studia historyczne stoją za wieloma przemianami zaistniałymi w dwudziestowiecznej teologii. Zdanie to jest również prawdziwe w kontekście interesującej nas tu eklezjologii. Jezuita poświęcił jej obszerne studium dotyczące znaczenia i aplikacji wyrażenia „Ciało mistyczne” (*Corpus mysticum*). Punktem wyjścia jego refleksji jest zauważenie zmiany znaczenia tego wyrażenia. Francuski jezuita argumentuje, iż w teologii patrystycznej i wczesnośredniowiecznej wyrażenie to odnosiło się do Eucharystii. Sakrament Ciała i krwi Pana, wszystko to, co dotyczy ołtarza i tego, co na nim się wydarza, określane są jako mistyczne⁵. Jednocześnie z Ciałem prawdziwym określany jest Kościół. Nie ulega wątpliwości, że jedno i drugie wyrażenie, zarówno Ciało mistyczne jak i Ciało prawdziwe odnoszą się do rzeczywistości i do jej warstwy metafizycznej. W żaden sposób przymiotnik „mistyczne” nie identyfikuje Eucharystii jako mniej prawdziwej, nierzeczywistej. W grę wchodzi tutaj oczywiście relacja między greckim *mysterion* i łacińskim *sacramentum*⁶. Tłumaczenie Tertuliana, który przekłada *mysterion* na *sacramentum* wyraźnie łączy te dwie rzeczywistości. Rzeczywistość sakramentalna jest najgłębiej mistyczna, przy czym owa mistyczność musi być rozumiana w kategoriach metafizycznych, nigdy zaś jako synonim symbolu, przy założeniu jego słabego znaczenia.

⁵ H. De Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Ouvres complètes 15, Paris: Cerf 2009, s. 46. Pierwsze wydanie książki miało miejsce w 1944, rok po ukazaniu się *Mystici Corporis Christi* (1943), równe 15 lat przed zwołaniem Soboru przez św. Jana XXIII i 19 przed jego faktycznym otwarciem. Temat Ciała Chrystusa był, jak widać, mocno wtedy dyskutowany. Wyrazem tego zainteresowania jest również napisana między 1950–1951 rozprawa doktorska Josepha Ratzingera, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, (Opera Omnia, 1), Lublin: Wydawnictwo KUL 2014. Praca ta była próbą koncyliacji między modelem korporalnym (Ciało) i społecznym (Lud Boży) w eklezjologii z punktu widzenia jej historycznego rozwoju. Warto zapoznać się ze wstępem, jakim późniejszy papież, Benedykt XVI opatrzył w 2011 roku swój doktorat (zob., Ratzinger, *Lud i Dom Boży*, ss. 1–4). Wstęp ten jest streszczeniem całej sytuacji w eklezjologii pierwszej połowy ubiegłego wieku. Zob. również, K. Porosło, *Sacramentality in the Perspective of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, „Collectanea Theologica”, 93/4 (2023), ss. 53–83.

⁶ R. J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań: W drodze 2011, ss. 35–68.

De Lubac pokazuje jednak, iż teologia patrystyczna posiadała dosyć silne rozumienie symbolu. Miał on wyraźne znaczenie metafizyczne, odnosił do tego, co jest. Określanie przez ojców Eucharystii „Ciałem mistycznym” jest wyrazem ich głęboko symbolicznego i metafizycznego nastawienia. Mistyczny symbolizm Eucharystii widzi w niej działanie i relacje bardziej niż statyczny byt i rzecz⁷. Eucharystia staje się tu uniwersalnym, skutecznym znakiem mistycznym całego sensu historii świętej, obejmuje sobą bowiem przeszłość⁸ (wspomnienie), teraźniejszość⁹ (obecność) i przyszłość¹⁰ (antycypacja). Mistyczność Eucharystii posiada zatem wymiar symboliczny, który głęboko zakorzeniony jest w historii świętej, obejmującej sobą osoby, miejsca, czasy, wydarzenia. Eucharystia mistycznie i symbolicznie wyraża jedność historii świętej, skupionej na bosko-ludzkim zjednoczeniu i jedności rodzaju ludzkiego. Dynamika tajemnicy zbawienia rozciąga się na potrójną cielesność Pana i zostaje w niej wyrażona: własne Ciało Pana, ofiarowane dla zbawienia człowieka na krzyżu, jest obecne i czynne w jego mistycznym cielem, w sakramentalnej Eucharystii, której moc zbiera ludzi w jedno prawdziwe Ciało Jezusa, jakim jest Kościół. Zauważmy równoczesną jedność i rozróżnienie potrójnego Ciała, które wyraża i określa istotę symbolizmu patrystycznego.

De Lubac w swojej książce próbuje odnaleźć moment i zrekonstruować proces, który doprowadził do przemiany znaczeń wyrażenia „Ciało mistyczne” z sakramentu Eucharystii na Kościół. Szczegóły jego badań i rekonstrukcji nie są tu istotne. Wystarczy wspomnieć, iż de Lubac określa go ogólnie jako przechodzenie od symbolizmu do realizmu i od mistycyzmu do dialektyki. Dokonuje się tym samym odejście od teologii potrójnego Ciała Jezusa: jego własne ludzkie Ciało i Ciało mistyczne (Eucharystia, sakrament) zlewają się ze sobą¹¹. W optyce rozumienia ekonomii zbawienia pozostają jedynie dwa wymiary cielesności: prawdziwy (utożsamienie Ciała ziemskiego z eucharystycznym) i mistyczny (Kościół). „To, co dzięki temu zyskałoby – diagnozuje de Lubac – z jednej strony, być może, zaczynało być tracone z drugiej. Niezależnie od tego, jak niezbędny byłby postęp, nie może on być absolutny. W miarę rozprzestrzeniania się nowych zwyczajów rozróżnienia, które dotychczas definiowały „trzecie Ciało”, niechęć zatarły się lub przynajmniej przestały zajmować dotychczas dominującą pozycję w ekonomii misterium. Trzeba przyznać, że pod każdym względem Kościół nadal zajmował centralną pozycję. Wciąż stroniono od wyobrażenia sobie traktatu o Eucharystii, który mógłby jej nie uznać lub traktatu

⁷ De Lubac, *Corpus mysticum*, ss. 60–66.

⁸ De Lubac, *Corpus mysticum*, ss. 70–79.

⁹ De Lubac, *Corpus mysticum*, ss. 67–70.

¹⁰ De Lubac, *Corpus mysticum*, ss. 79–83.

¹¹ De Lubac, *Corpus mysticum*, s. 110.

o Kościele, który nie zawierałby żadnego odniesienia do miejsca i wagi Eucharystii. Tajemnica Eucharystii jawiła się nadal zasadniczo jako tajemnica zjednoczenia. Był to, według św. Piotra Damiana, sakrament nierozdzielnej zjednoczenia. Komunię eucharystyczną pojmowano nadal także jako komunię z Kościołem. Sam termin „komunia”, który – jak czasami się nam przypomina – jest tłumaczeniem greckiego słowa „synaxis”, zachował eklezyjalny sens, jaki miał w poprzednich epokach. Zachowałby go przez dłuższy czas. Akt sakramentalny nadal byłby powiązany z koniecznym zjednoczeniem z Ciałem „Kościoła”. W myśli i w słowach tajemnica ołtarza pozostawałaby bliska tajemnicy obcowania świętych: „uroczystości Eucharystii, do której należy obcowanie świętych”. Mimo to jednak powoli i niezauważalnie zaczęła następować dysocjacja. O ile do niedawna po wyliczeniu trzech Ciał, kładziono wyraźny nacisk na jedność drugiego i trzeciego, obecnie uwydatniano przede wszystkim różnicę między nimi. Zainteresowania doktrynalne ulegały zmianie. Potrzebę jedności zastąpiła potrzeba analizy, a to, co było przedmiotem mistycznego zapału, było coraz częściej postrzegane jako źródło niebezpiecznego zamieszania¹².

Na uwagę zasługuje przed wszystkim wniosek, do jakiego prowadzą opisywane badania. Badania te dają do myślenia w kwestii organicznego związku, jaki łączy sakrament Eucharystii i Kościół. „W myśleniu całej starożytności chrześcijańskiej – stwierdza nasz Autor – Eucharystia i Kościół są ze sobą powiązane”¹³. Niestety, mniej więcej od czasu średniowiecznych sporów o Eucharystię, zostają sobie przeciwstawione. „Po raz kolejny nie ma w tym nic zasadniczo nowego. To są elementarne rozróżnienia. Opozycja Ciała cielesnego do Ciała duchowego, Ciała indywidualnego do Ciała kościelnego, Ciała złożonego w ofierze przez Chrystusa do Ciała „droższego”, „bardziej umiłowanego”, dla którego je złożył w ofierze, ma swoje korzenie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Znajdujemy to u Tertuliana i u Grzegorza z Elwiry, przeszło ono do średniowiecza poprzez Etheriusza i Beatusa, a następnie poprzez komentarz z Auxerre do Listu do Efezjan, a św. Bernard powtarzał to jeszcze raz. Jednak dotychczas takie przeciwstawienie nie zostało sformułowane w odniesieniu do Eucharystii. Mamy tu do czynienia z rewolucją: jeśli doktryna eucharystyczna musiała dokonać takich rozróżnień, aby uchronić się przed błędami, nie można powiedzieć, że zmieniła się w jakichkolwiek zasadniczych kwestiach. Ale ani akcent, ani perspektywa nie pozostają całkowicie identyczne. Przede wszystkim w odniesieniu do Kościoła trzeba przyznać, że wszystko to stanowi już pewne złagodzenie starych wyrażen być może w ramach jakiegoś długoterminowego przygotowania do pewnego osłabienia samych idei”¹⁴.

¹² De Lubac, *Corpus mysticum*, s. 111.

¹³ De Lubac, *Corpus mysticum*, s. 23.

¹⁴ De Lubac, *Corpus mysticum*, s. 114.

Jakie płyną z tego dla nas wnioski? Przede wszystkim de Lubac dowodzi z całą mocą, iż nie jest słuszne jakiekolwiek przeciwstawianie sakramentu Eucharystii i Kościoła. Także takie, którego celem jest obrona prawdziwości rzeczywistej obecności Pana w postaciach eucharystycznych. Prowadzi to zawsze do jakiegoś zaciemnienia idei Kościoła jako Ciała Pana na rzecz podkreślenia wyjątkowości sakramentu. Z biegiem czasu doprowadza również do przemiany rozumienia samego Kościoła, który nabiera cech bardziej instytucjonalnych i ograniczony w swoim rozumieniu do roli administratora owego sakramentu, co stanowi pewnego rodzaju zubożenie jego rozumienia. Takie ujęcie posiada również konsekwencje w rozumieniu samego sakramentu: jego rozróżnienie i wyniesienie ponad Kościół burzy nierozzerwalną jedność ekonomii zbawienia, wyrażoną przez ojców za pomocą teorii potrójnej cielesności i tym samym dokonuje pewnego uniezależnienia sakramentu od Kościoła. Uwaga zostaje skupiona na metafizyce prawdziwej obecności, podkreślenie wagi sakramentu dokonuje się za cenę delikatnej marginalizacji wspólnotowych wątków historii świętej. Kościół staje się bardziej instytucją, w której dokonuje się rozwarstwienie i przeciwstawienie różnych stanów w zależności od ich relacji do Eucharystii, co pobudza dynamikę jego klerykalizacji¹⁵. To zuboża znaczenie nie tylko Kościoła, jako bosko-ludzkiej wspólnoty, prawdziwego Ciała Pana, ale również degraduje rozumienie samego sakramentu, który może być odtąd rozumiany niejako bez odniesienia do Kościoła¹⁶.

Ta negatywna i historyczna diagnoza – jak to często zdarza się u de Lubaca, który ukrywa się we własnych analizach historycznych – zawiera w sobie systematyczny i pozytywny postulat. Deficyt eklezjalnego rozumienia Eucharystii jako sakramentu tworzącego wspólnotę (*synaxa*), może być przewyciężony jedynie poprzez powrót i odnowienie symboliczno-mistycznego rozumienia Eucharystii. Sam Kościół jako wspólnota musi na nowo zostać przemyślany jako prawdziwe Ciało Pana, zbudowane na celebracji Eucharystii, Ciała mistycznego, Ciała, które jednoczy. Nie chodzi zatem o przeciwstawianie sobie sposobów obecności Pana, ale o odnowioną wrażliwość i symboliczno-mistyczne przeczuć jedności i różnic, jakie charakteryzują żywą i aktywną obecność Pana w świecie. Eucharystia powinna być rozumiana i przeżywana kościelnie, jako sakrament wspólnoty, tajemnica, która łączy i w ten sposób „produkuje” prawdziwą cielesność Pana, do której zaproszenie ma wszystko i wszyscy. Sakrament Eucharystii

¹⁵ Szczegółową aplikację odkryć de Lubaca do zagadnień eklezjologicznych, w tym do projektu reformy Kościoła można odnaleźć w G. Lafont G., *L'église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique II*, Paris: Cerf 2011, ss. 192–201.

¹⁶ W strukturze argumentacji de Lubaca widać wyraźny akcent położony na wspólnotowe rozumienie chrześcijaństwa. Fundamentalny temu wyraz nasz autor dał w swojej najslawniejszej pracy H. De Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków: Znak 1998. Praca ta może być uważana za kamień milowy i manifest odnowy teologii, która doprowadziła do Vaticanum II.

należy rozumieć w horyzoncie całej historii zbawienia jako znak i przyczynę jedności Kościoła. Nie chodzi zatem o podporządkowanie i walkę o centralne miejsce, ale o ujęcie obydwu rzeczywistości w jednej i tej samej optyce tajemnicy zbawczej, dynamicznej obecności umarłego i zmartwychwstałego Pana w świecie. Byłoby błędne takie rozumienie i przeżywanie sakramentu Eucharystii, które odłączałyby go od tajemnicy Kościoła, które brałoby pod uwagę jego efekty w płaszczyźnie indywidualnej, zaniedbując wymiary wspólnotowe. Badania de Lubaca pozwalają w ten sposób odkryć Eucharystię jako sakrament, tajemnicę wspólnoty. Nie jest ona nigdy indywidualnym karmieniem siebie, ale budowaniem Ciała Pana. Wyraża ona Kościół i jego istotę i jednocześnie go tworzy. Istnieje po to, aby ludzie mogli być zjednoczeni z Trójcą i między sobą. Właśnie dlatego określane jest jako mistyczne, nie przez brak realizmu, ale przez jego wyjątkową akumulację. De Lubac zachęca zatem, aby – zgodnie z zasadą symbolizmu patrystycznego – nigdy nie rozdzielać i nie przeciwstawiać sobie Eucharystii i Kościoła, zachowując jednocześnie różnicę, jaka między nimi istnieje. Skupienie na sakramencie, na prawdziwej obecności nigdy nie powinno prowadzić do zaniedbania Kościoła. Wtedy bowiem łatwo byłoby przyjąć sposób myślenia, wedle którego całe życie Kościoła wyczerpuje się w Eucharystii i kulcie, któremu służy hierarchia kościelna, ulokowana tym samym w centrum eklezjologii. Perspektywa symbolicznej relacji trzech Ciał Pana do siebie, mistyczna inteligencja ich związków pozwala w prezbiterze i Kościele dostrzec dużo więcej niż stróża moralności i doktryny oraz mistrza ceremonii.

Potrzebujemy zatem gruntownego pogłębienia rozumienia Eucharystii w kontekście Kościoła, rozumienia, które stanowiło niegdyś samo centrum rozumienia historii świętej. Żadnej przysługi nie oddamy Eucharystii jako sakramentowi, jeśli nie odnajdziemy i nie wyartykułujemy jej organicznych związków z Kościołem. Akcent położony na prawdziwość Eucharystii (rzeczywista obecność), któremu miałyby towarzyszyć deprecjacja jego prawdziwej obecności w Kościele lub proste zapomnienie o niej, w żaden sposób nie może przyczynić się do kultu eucharystycznego. Centrum doktryny Eucharystii i jej główną ośią nie może być zatem jedynie i ekskluzywnie dość statyczna i jednowymiarowa prawda o „prawdziwej, rzeczywistej i substancjalnej” obecności Jezusa w tym sakramencie, ale dynamiczna, wciąż żywa i aktualizująca się tajemnica zbawienia jako zjednoczenia Ojca, Syna i Ducha Świętego z ludźmi i ludzi między sobą. To samo dotyczy również duchowości eucharystycznej, która z zachowaniem wszystkich proklamowanych dogmatów eucharystycznych powinna budować się w kierunku doceniania żywej i prawdziwej, twórczej i aktywnej obecności Jezusa w Kościele.

Warto w tym miejscu dodać, iż bezpośrednimi owocami odkryć de Lubaca stały się doktryna ostatniego Soboru na temat Kościoła i Eucharystii wyrażona w słynnym zdaniu: „Eucharystia jest źródłem i szczytem Kościoła” i encyklika

Jana Pawła II poświęcona temu sakramentowi (*Ecclesia de Eucharistia*), w której główna oś argumentacji i której centralna ambicja zostaje ujęta w formie przekonania, iż „Kościół celebrytuje Eucharystię, a ona tworzy Kościół”.

2. MODUSY CIELESNEJ OBECNOŚCI CHRYSTUSA: WYBRANE PUNKTY EKLEZJOLOGII W KLUCZU EUCHARYSTYCZNYM W TEKSTACH VATICANUM II

Syntetyczną prezentację eklezjologii eucharystycznej ostatniego Soboru powszechnego wypada zacząć od przywołania odnowionej i pogłębionej “definicji” Kościoła, jaką proponują autorzy Konstytucji Dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium* (dalej LG). Już w jej pierwszym punkcie stwierdza się, że Kościół jest niejako sakramentem intymnego zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego¹⁷. Ta zapierająca dech, swoim rozmachem, wizja Kościoła, która obejmuje sobą zarówno aspekty wewnętrzny jak i jego posłanie do świata, osadzona jest wewnątrz perspektywy sakramentalnej¹⁸. Widziany w perspektywie analogii sakramentalnej, Kościół jest znakiem zjednoczenia z Bogiem. Analogiczność tej perspektywy widoczna jest w wyrażeniu *veluti sacramentum*: ojcowie Soborowi nie chcą sprawiać wrażenia, jakoby rozumieli Kościół jako dodatkowy, ósmy sakrament. Niemniej, widzą całą jego złożoną rzeczywistość w horyzoncie sakramentalnej natury ewangelii i głoszonego przez nią zbawienia. Sakramentalna opcja i nachylenie eklezjologii Soborowej są tu wyraźne.¹⁹ Wpisują się one w debaty toczone w eklezjologii dwudziestowiecznej, które zaowocowały rozbudowaną teologią “mistycznego Ciała” w całym właściwym jej bogactwie tematycznym i znaczeniowym²⁰.

¹⁷ Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis, naturam missionemque suam universalem, praecedentium Conciliorum argumento instans, pressius fidelibus suis et mundo universo declarare intendit. Condiciones huius temporis huic Ecclesiae officio urgentiorem vim addunt, ut nempe homines cuncti, variis hodie vinculis socialibus, technicis, culturalibus arctius coniuncti, plenam etiam unitatem in Christo consequantur.

¹⁸ Droga, która wiodła do wypracowania sakramentalnego modelu eklezjologicznego, została opisana syntetycznie przez J. M. Salgado Pérez, *La Iglesia como sacramento. Propuestas contemporáneas sobre una noción eclesiológica*, Pamplona: Eunsu 2023, ss. 27–83. Nie sposób nie wspomnieć w tym miejscu o rozległym projekcie ujęcia istoty katolicyzmu właśnie z punktu widzenia sakramentalności, jaką przedstawił ostatnio Menke K.-H., *Sakramentalität: Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg: Pustet Verlag 2018.

¹⁹ Szerzej na ten temat zob. Scola *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecceologia*, Brescia: Queriniana 2005, ss. 40–52, 61–67. Scola rozumie sakramentalny model eklezjologiczny Vaticanum II jako koncentrację sakramentalną.

²⁰ Zob. M. Remenyi, *Von der Leib-Christi-Ekklesiologie zur sakramentalen Ekklesiologie: historische Entwicklungslinien und hermeneutische Problemüberhänge*, w: M. Remenyi, S. Wendel

Jak wskazuje Salgado Pérez, analogia sakramentalna w eklezjologii LG posiada cztery zasadnicze odniesienia i wymiary dogmatyczne: chrystologiczny, soteriologiczny, eschatologiczny i mariologiczny²¹. Kościół jest „niejako sakramentem” jedynie w odniesieniu do Chrystusa (*in Cristo*), którego zbawcze dzieło nieustannie uobecnia w świecie. Naczelną kategorią soteriologicznego wymiaru kościelnego bycia „niejako sakramentem” jest podwójna jedność: z Trójcą Świętą i powszechna jedność całego rodzaju ludzkiego. Zrealizuje się ona ostatecznie w eschatonie, chociaż jest już antycypowana w należących do obecnego wieku sakramentach (zob. LG 48 i 51) i kontemplowana we wniebowziętej Matce Pana (LG 59). Sakramentalność Kościoła oznacza tym samym jego miejsce w historii zbawienia na różnych jej etapach, zawsze w powiązaniu z podstawowymi prawdami wiary. Kościół jest skutecznym znakiem zbawienia ludzkości, ponieważ zbawienie to posiada wybitnie wspólnotowy charakter i chodzi w nim ostatecznie o wspomnianą już podwójną jedność. Równocześnie Kościół jest instrumentem, sposobem, w jaki Chrystus dokonuje w świecie swojego dzieła odkupienia.

Wszystkie te wątki streszczone są syntetycznie w perspektywie genezy Kościoła w następujący sposób: „Syn Boży w naturze człowieczej z Nim zjednoczonej, zwyciężając śmierć przez śmierć i zmartwychwstanie swoje, odkupił człowieka i przemienił w nowe stworzenie (por. Gał 6,15, 2 Kor 5,17). Udzielając bowiem Ducha swego, braci swoich powołanych ze wszystkich narodów, ustanowił w sposób mistyczny jako Ciało swoje” (LG 7). Tekst wskazuje wyraźnie, po pierwsze, że Kościół jest Ciałem Chrystusa oraz, iż natura Kościoła jako Ciała Chrystusa jest rezultatem woli samego Pana. To sam Chrystus ustanowił, a dokładnie ukonstytuował (*constituit*) Kościół *tamquam corpus suum mystice*.

Chociaż jej najdonioślejszym wyrazem pozostaje tekst LG, analogia sakramentalna zostaje użyta w odniesieniu do eklezjologii już w pierwszym tekście Soborowym, jakim jest Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium*. Bez żadnych wątpliwości, Soborowe ujęcie tajemnicy liturgicznej uznać należy za fundamentalny i źródłowy wkład do odnowy rozumienia Kościoła, które tak bardzo przyświecało ojcom Soborowym od samych początków obrad. Istotny moment liturgiczno-eklezjalnej refleksji autorów SC zaznacza się już w drugim punkcie konstytucji, gdzie wyraźnie stwierdza się związek między liturgią a tajemnicą Kościoła. Liturgia wyraża „rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła” (SC 2). Autorzy dokumentu określają Kościół jako „przedziwny sakrament” (SC 5) i „sakrament jedności” (SC 26).

Tym, co łączy eklezjologie obydwu dokumentów, jest uznanie liturgii już w SC (10 i 14) za źródło i szczyt życia Kościoła. Wyrażenie to zostaje przejęte

(red.), *Die Kirche als Leib Christi: Geltung Und Grenze Einer Umstrittenen Metapher*, (Quaestiones Disputatae), Freiburg-Basel-Wien: Herder 2017, ss. 37–44.

²¹ J. M. Salgado Pérez, *La Iglesia como sacramento*, ss. 94–111.

przez LG i zastosowane do związku Kościoła i Eucharystii, która określona jest w LG 11 jako „źródło i szczyt całego życia chrześcijańskiego” (*liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat*). Kościół samorozumie się tutaj przez odniesienie do liturgii ukonstytuowanej sakramentalnie, szczególnie przez Eucharystię. We wszystkim tym przebija stale obecna stara doktryna potrójnej cielesności Jezusa, którą z tak wielką precyzją i głębią zrekonstruował de Lubac. Eucharystia jako sakrament, niejako *in genere ritus*²², odsłania najgłębszą sakramentalną naturę Kościoła, jego bycie Ciałem Pana w świecie.

SC jako pierwszy uchwalony dokument Soborowy stanowi zatem ideowe zaplecze sakramentalnej analogii eklezjologicznej, jaką napotykamy wpisaną w samą definicję Kościoła w LG. Docenienie wagi liturgii w procesach odnowy Kościoła, które wyraziło się w podjęciu tego zagadnienia niejako w pierwszej kolejności, otwarło drogę do przemyślenia natury Kościoła. W definicji LG ujawnia się tym samym nie tylko soteriologiczny aspekt tajemnicy Kościoła, ale także jego sakramentalna natura. Kościół rozumie siebie poprzez zbawienie, jakie zostało mu ofiarowane i przekazane przez Chrystusa. Wewnątrz tej świadomości soteriologicznej dochodzi do głosu jej aspekt sakramentalny. Ten ostatni widziany jest w podwojonej perspektywie: kultycznej i misyjnej. Rozumieją siebie poprzez ofiarowane sobie zbawienie, Kościół ujmuje się jako sakrament, jako akt kultu i dynamizm misyjny. Przy czym, obie perspektywy, kultyczna i misyjna, powiązane są logicznie i hierarchicznie: całe życie Kościoła zaczyna się i prowadzi do Eucharystii, która będąc *fons et culmen* działania Kościoła, jest przedziwnym sakramentem jedności Trójcy z rodzajem ludzkim.

Eklezjologia Soborowa ujawnia tym samym swój syntetyczny charakter. Kościół jest w niej nierozdzielny od tajemnicy zbawienia, która w nim i przez niego trwa w świecie na sposób sakramentalny. Tę dialogiczną i syntetyczną formę myślenia Soborowego dostrzec można ostatecznie w zaproponowanej przez ojców definicji liturgii. Jej centralną ideą jest prawda, że liturgia jest *Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio*, „wykonywaniem kapłańskiego urzędu Chrystusa”. Następnie dodaje się, że jest ona dziełem całego mistycznego Ciała, czyli Chrystusa jako głowy i członków (*Capite nempe eiusque membris*). Zauważmy, że znów mamy tu do czynienia z przenikaniem się wątków chryztologicznych, eklezjalnych i sakramentalnych, przy czym wciąż dominantą i wspólnym mianownikiem pozostaje teologia cielesności Chrystusa.

Ważnym momentem eklezjologii SC jest doktryna o modusach obecności Chrystusa w liturgii eucharystycznej. W punkcie 7 SC stwierdza się, że: „Aby

²² Wyrażenie to zapożyczam od A. Grillo, *In genere officii, in genere signi, in genere ritus. Breve storia ragionata dell'intelligenza teologica delle azioni rituali cristiane*, w: „Ecclesia orans” 39 (2022) ss. 65–89. Zob. również, A. Grillo, *Eucaristia. Azione rituale, forme storiche, essenza sistematica*, Brescia: Queriniana, 2019.

urzeczywistnić tak wielkie dzieło, Chrystus jest obecny (*adest*) zawsze w swoim Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych. Jest obecny (*adest*) w ofierze Mszy świętej tak w osobie celebrującego, gdyż 'Ten sam, który kiedyś ofiarował siebie na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów', jak zwłaszcza (*maxime*) pod postaciami eucharystycznymi. Jest obecny (*adest*) swoją mocą w sakramentach, tak że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci. Jest obecny (*adest*) w swoim słowie, bo gdy w Kościele czyta się Pismo święte, On sam przemawia. Jest obecny (*adest*), gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy, gdyż On sam obiecał: 'Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich' (Mt 18,20)".²³ Przytoczony tekst nie zamierza opisać wszystkich modusów obecności Chrystusa, podkreśla jednak na samym początku, iż jest On obecny w swoim Kościele. Następnie natychmiast zwraca się uwagę na obecność Chrystusa w liturgii, aby docelowo wskazać szczególnie na liturgię eucharystyczną jako uprzywilejowany moment obecności działającego Pana w swoim Kościele.

Mamy tu do czynienia z pogłębieniem refleksji dogmatycznej Trydentu na temat Eucharystii i prawdziwej obecności, która ze zrozumiałych, polemicznych względów, skupiała się przede wszystkim na rzeczywistej, prawdziwej i substancjalnej (*vere, realiter et substantialiter*) obecności „pod” postaciami eucharystycznymi. SC wskazuje na inne „miejsca obecności” Chrystusa w kościelnej liturgii, jakimi są – w istotnej tu kolejności wymieniania – celebrujący Eucharystię kapłan, inne sakramenty, w których Pan jest obecny swoją mocą (*adest virtute sua in sacramentis*), czytane wspólnie liturgicznie Słowo Boże, w końcu śpiew psalmów będący istotnym momentem Liturgii Godzin. Eucharystia jest w tym wyliczeniu nie tylko najwyższym (*maxime*), ale także i wyróżnionym sposobem obecności Chrystusa. Wspomnienie kapłana-celebransa nie tylko dynamizuje klasyczne i fundamentalne orzeczenie trydenckie, ale wyraźnie wskazuje na świadomość ojców co do faktu, iż Chrystus obecny jest w Kościele nie tylko pod postaciami eucharystycznymi, ale także w porządku osobowej posługi osób wyświęconych. Należy pamiętać, iż wskazanie na wyjątkowość i szczególność obecności pod konsekrowanymi postaciami nie pozbawia realizmu innych osób obecności (kapłan-celebrans, Słowo, wspólnotowy śpiew psalmów)²⁴.

²³ Ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis. Praesens adest in Missae Sacrificio cum in ministri persona, "idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit", tum maxime sub speciebus eucharisticis. Praesens adest virtute sua in Sacramentis, ita ut cum aliquis baptizat, Christus ipse baptizat. Praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur. Praesens adest denique dum supplicat et psallit Ecclesia, ipse qui promisit: "Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum" (Mt 18,20).

²⁴ Na ten temat wypowiedział się św. Paweł VI w Encyklice *Misterium Fidei*, gdzie czytamy: „otóż tę obecność nazywamy rzeczywistą nie w sposób ekskluzywny, jakoby inne sposoby

Zauważmy, iż ostatecznym celem opisywanej doktryny jest nie tylko wskazanie na bogactwo modusów obecności Chrystusa w liturgii eucharystycznej poprzez ich wyliczenie, ale istotne stwierdzenie, iż Chrystus jest obecny fundamentalnie w Kościele, że Kościół jest Jego wieloraką obecnością w świecie. W tym kontekście *maxime* obecności eucharystycznej wyraża intensywność tejże obecności eklezjalnej. Kościół nie tylko pochodzi z Eucharystii, ale i Eucharystia odsłania, objawia to, czym Kościół jest w swojej najgłębszej istocie (zob. LG 11²⁵): zbawczą obecnością Chrystusa działającego w świecie. Eucharystia jako sakrament Ciała Pańskiego odsłania, że Kościół jest również Jego prawdziwym Ciałem. I znów, z dwóch wzajemnie do siebie odniesionych punktów widzenia (definicja liturgii i definicja Kościoła) okazuje się, że wątki sakramentalne i eucharystyczne są istotne dla zrozumienia Kościoła. Fundamentem, na którym się opierają, jest prawda o cielesności Chrystusa. Rzeczywistość wcielenia Syna Bożego (*in-carnatio*: przyjęcie Ciała, stanie się Ciałem) jest fundamentem bytu Kościoła (por. LG 8²⁶) i warunkiem w-cielenia (*in-corporatio*) ludzi w Kościół (por. LG 11²⁷ i 14²⁸)²⁹. Jeśli prawdą jest,

obecności nie były rzeczywistymi, lecz dla wyrażenia jej najwyższego stopnia, gdyż jest cielesna i substancjalna i wnosi z sobą obecność całego i zupełnego Chrystusa, Boga i Człowieka”.

²⁵ Porro corpore Christi in sacra synaxi refecti, unitatem Populi Dei, quae hoc augustissimo sacramento apte significatur et mirabiliter efficitur, modo concreto exhibent.

²⁶ Unicus Mediator Christus Ecclesiam suam sanctam, fidei, spei et caritatis communitatem his in terris ut compaginem visibilem constituit et indesinenter sustentat, qua veritatem et gratiam ad omnes diffundit. Societas autem organis hierarchicis instructa et mysticum Christi Corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritalis, Ecclesia terrestris et Ecclesia coelestibus bonis ditata, non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento. Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur. Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificant, ad augmentum corporis inservit (cf. Eph 4,16)

²⁷ Indoles sacra et organice exstructa communitatis sacerdotalis et per sacramenta et per virtutes ad actum deducitur. Fideles per baptismum in Ecclesia incorporati, ad cultum religionis christianae caractere deputantur et, in filios Dei regenerati, fidem quam a Deo per Ecclesiam acceperunt coram hominibus profiteri tenentur.

²⁸ Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem atque Episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis. Non salvatur tamen, licet Ecclesiae incorporetur, qui in caritate non perseverans, in Ecclesiae sinu "corpore" quidem, sed non "corde" remanet. Memores autem sint omnes Ecclesiae filii condicionem suam eximiam non propriis meritis, sed peculiari gratiae Christi esse adscribendam; cui si cogitatione, verbo et opere non respondent, nedum salventur, severius iudicabuntur.

²⁹ Fundamentalne opracowanie zagadnienia związku Kościoła i wcielenia można znaleźć u Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné, Essai de théologie spéculative*, I-III, Desclée de Brouwer: Paris 1941–1969.

że doktryna eklezjologiczna ostatniego Soboru jest zbudowana sakramentalnie z wyraźnym akcentem na Eucharystię, to przyznać trzeba tym samym, że jest ona skupiona wokół cielesności Chrystusa. Eklezjologia Vaticanum II jest tym samym postacią teologii Ciała.

3. EKLEZJOLOGIA JANA PAWŁA II NA PRZYKŁADZIE ENCYKLIKI *ECCLESIA DE EUCHARISTIA*

Zasługuje na uwagę fakt, iż ostatnią encyklikę swojego pontyfikatu św. Jan Paweł II poświęcił relacjom, jakie istnieją między eucharystią i Kościołem. *Ecclesia de Eucharistia* (opublikowana w 2003; dalej EE) podsumowuje w pewien sposób cały wykład wiary, jaki papież pozostawił Kościołowi. Kontynuując w niej linie eklezjologii ostatniego Soboru, Jan Paweł II stwierdza w EE 21, że „Istnieje związek przyczynowy pomiędzy Eucharystią a samym początkiem Kościoła. Ewangelisci precyzują, iż na Ostatniej Wieczery wokół Jezusa zgromadziło się dwunastu Apostołów (por. Mt 26, 26; Mk 14, 17; Łk 22, 14). Jest to szczegół o dużym znaczeniu, ponieważ Apostołowie ‘stali się załączkami nowego Izraela, a równocześnie początkiem świętej hierarchii’. Ofiarując im jako pokarm swoje Ciało i swoją Krew, Chrystus wprowadził ich w tajemniczy sposób w Ofiarę, w której wkrótce na Kalwarii miał złożyć samego siebie. Analogicznie, jak Przymierze na Synaju, przypieczętowane ofiarą i pokropieniem krwią, podobnie gesty i słowa Jezusa podczas Ostatniej Wieczery kładły fundamenty nowej wspólnoty mesjańskiej, Ludu Nowego Przymierza. Apostołowie przyjmując w Wieczerniku zaproszenie Jezusa: ‘Bierzcie i jedzcie... Bierzcie i pijcie z niego wszyscy...’ (Mt 26, 26-27), weszli z Nim po raz pierwszy w Komunię sakramentalną. Od tej chwili aż do końca czasów Kościół buduje się przez tę Komunię sakramentalną z Synem Bożym, który się za nas wydał: ‘To czyńcie na moją pamiątkę... Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę’ (1 Kor 11, 24-25; por. Łk 22, 19)”. Przytoczony tekst w fachowym, filozoficznym języku stwierdza istnienie relacji przyczynowo-skutkowej między Eucharystią a Kościołem. Pod tym względem jest to jeden z najdonioślejszych i najbardziej wyraźnych tekstów Magisterium na temat eucharystycznej genezy Kościoła.

Na uwagę zasługuje wyjaśnienie, jakie papież oferuje na poparcie swojej mocnej, metafizycznej tezy. Jest ono trójetapowe. Najpierw wskazuje on na istnienie analogii między ustanowieniem Kościoła w wieczerniku przez sakramentalną ofiarę Jezusa, która antycypuje tajemnicę krzyża a starotestamentalną paschą, w której ukonstytuował się Izrael jako święty Lud Boży. Eucharystia jest zatem spełnieniem paschy żydowskiej. Drugim elementem wyjaśnienia genezy Kościoła w Eucharystii jest interpretacji gestów Jezusa, Jego oddania apostołom swojego Ciała i krwi jako „wprowadzenie” ich we własną Ofiarę. W końcu, istotnym okazuje się sam mo-

ment pierwszej komunii świętej, przez którą apostołowie „wchodzą” we wspólnotę sakramentalną. Wypada zauważyć, iż budowanie Kościoła ma tutaj wybitnie sakramentalny charakter, którego istotą jest więź z Chrystusem. Kościół buduje się zatem poprzez sakramentalną jedność z Chrystusem obecnym w swoim ciele i krwi. To wszystko prowadzi papieża Wojtyłę do następujących wniosków przedstawionych syntetycznie w EE 23: „Dzięki Komunii eucharystycznej Kościół jest w równym stopniu umocniony w swojej jedności Ciała Chrystusa. [...] nasza jedność z Chrystusem, która jest darem i łaską dla każdego, sprawia, że jesteśmy włączeni w jedność Jego Ciała, którym jest Kościół. Eucharystia wzmacnia nasze wcielenie w Chrystusa, ustanowione w Chrście św. przez dar Ducha Świętego (por. 1 Kor 12, 13.27)”. Co więcej, właśnie komunii świętej papież przypisuje sprawczość w kształtowaniu Kościoła jako *veluti* sakramentu intymnego zjednoczenia z Bogiem (EE 24), odnosząc się wprost do LG 1 i odkrywając wprost eucharystyczne zaplecze ideowe Soborowej definicji Kościoła.

W tej perspektywie pada ważne stwierdzenie: „Jak pokazuje codzienne doświadczenie, początkom rozdziału między ludźmi, tak bardzo zakorzenionego w ludzkości z powodu grzechu, przeciwstawia się odradzająca jedność moc Ciała Chrystusa. Eucharystia, budując Kościół, właśnie dlatego tworzy komunię pomiędzy ludźmi”. Jednocześnie Eucharystia zostaje określona jako tworzywo i wychowanie do komunii (EE 40). W tym kontekście papież stwierdza, że prawda wiary o tym, że władza konsekracji została udzielona jedynie biskupom i kapłanom, w niczym nie umniejsza wspomnianej komunii Kościoła, osiąganey dzięki Eucharystii. „Fakt, iż władza konsekrowania Eucharystii została powierzona tylko biskupom i prezbiterom, przypomina Jana Pawła II, nie pomniejsza w niczym pozostałym kręgom Ludu Bożego, gdyż w komunii jednego Ciała Chrystusa, którym jest Kościół, dar ten obfituje na korzyść wszystkich” (EE 30). Oba teksty wskazują na prawdę, iż w Kościele, który tworzony jest jako Ciało Chrystusa dzięki sakramentalnej komunii, dokonuje się odwrócenie rozbicia, jakim skutkował w historii ludzkości grzech. Liturgicznie celebrowany sakrament Eucharystii, przyjmowany w komunii świętej, tworzy Kościół jako prawdziwe Ciało Chrystusa, nadając mu znamię prawdziwej jedności w wielości, czyniąc z niego „lud zjednoczony jednością Trójcy Świętej” (LG 4). Kościół jako Ciało Chrystusa jest odwróceniem sytuacji grzechu i wprowadzonego przez niego rozbicia. Centralny tu aspekt ujęcia Kościoła jako cielesności Chrystusa wskazuje na organiczny charakter wspomnianej jedności.

Na sam koniec warto przytoczyć jeszcze jeden tekst papieski z interesującej nas w tym miejscu encykliki „Tajemnica eucharystyczna – ofiara, obecność, uczta – nie dopuszcza ograniczeń ani instrumentalizacji; powinna być przeżywana w swej integralności, czy to w wydarzeniu liturgicznym, czy w osobistym dialogu z Jezusem tuż po przyjęciu Komunii św., czy też podczas modlitwy na adoracji eucharystycznej poza Mszą św. W ten sposób Kościół umacnia się,

wzrasta i wyraża siebie takim, jaki rzeczywiście jest: jeden, święty, powszechny i apostołski; lud, świątynia i rodzina Boża; Ciało i oblubienica Chrystusa,żywiane przez Ducha Świętego; powszechny sakrament zbawienia i hierarchicznie uformowana komunია” (EE 61). Mamy tu do czynienia z perspektywną syntezą wątków eklezjologicznych, sakramentalno-liturgicznych i wspólnotowo-społecznych. Ta umiejętna i krótka synteza może być słusznie uważana za streszczenie całego dwudziestowiecznego ruchu odnowy Kościoła poprzez przywrócenie w eklezjologii klasycznych kategorii teologicznych i patrystyczno-średniowiecznej formy myślenia. Podana w przystępny sposób, również dla umysłowości nowożytnej, synteza ta wskazuje nade wszystko na konieczność odzyskania podejścia dialogicznego i integralnego w eklezjologii i w teologii w ogóle. Jeśli ten punkt EE miałby stać się inspiracją dla budowania współczesnych teorii eklezjologicznych, to sugeruje on właśnie takie integrujące podejście, które promuje eklezjologię opartą na wielu modelach. Jednocześnie wskazuje on wyraźnie, iż taki pluralizm modeli mógłby odnaleźć swój klucz hermeneutyczny, swój punkt oparcia i ośrodek ciężkości właśnie w rzeczywistości Eucharystii. Ostatecznie oznacza to, iż w centrum zainteresowania każdej eklezjologii, która aspiruje do miana integralnej, powinna znajdować się prawda o cielesności Chrystusa i jej wielu modalnościach (Ciało biologiczne Pana, Eucharystia, Kościół, być może również Pismo).

4. EKLEZJOLOGIA W PERSPEKTYWIE JANA PAWŁA II TEOLOGII CIAŁA.

W tym miejscu chciałbym postawić pewną hipotezę badawczą, której uodwodnienie wykracza jednak poza ramy niniejszego opracowania. Chodzi o powiązanie przedstawionych tu intuicji Wojtyły z jego oryginalną teologią Ciała. Wyłaniają się w tej perspektywie badawczej dwa zasadnicze zagadnienia: na ile teologia Ciała wyrażona w środowiskach katechez papieskich³⁰ czerpała swoje intuicje z eklezjologii oraz czy, i jeśli tak, w *jaki sposób* Wojtyłowska teologia Ciała mogłaby stać się projektem eklezjologicznym. W ostatnim z przytoczonych fragmentów EE (61) zauważyć wypada, iż papież opiera swoją syntezę, wyliczając pary pojęć rozjaśniających tajemnicę eucharystyczną: w wyliczeniu tym pojęcie Ciała zostaje połączone z aspektem oblubieńczym Kościoła. Trudno nie dostrzec tu jakiegoś echa papieskiej teologii Ciała. Odkrycie wspólnej części ideowej katechez o cielesności i EE wydaje się istotnym projektem w perspektywie odkrywania, interpretacji i dalszego opracowywania Wojtyłowskich intuicji

³⁰ Szczegółowy historyczny merytoryczny wykład teologii Ciała Jana Pawła II można znaleźć w: J. Kupczak, *Dar i komunია. Teologia Ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków: Znak 2006.

dotyczących cielesności i jej miejsca w historii zbawienia i planach boskiej Trójcy. Osobiście uważam, że ta teologia Ciała posiada wybitnie mocny potencjał eklezjologiczny. Nawet jeśli nie był on do końca uświadomiony i zamierzony przez papieża Wojtyłę, warto go przebadać i dopracować, przenosząc bezpośrednio do teologicznej teorii Kościoła (eklezjologia) i do jego praktyki duszpasterskiej. Wydaje się on oferować chociażby duży potencjał heurystyczny w kontekście proponowanej przez papieża Franciszka odnowy synodalnej Kościoła. Nie ulega bowiem wątpliwości, że najważniejsze intuicje rozumienia i odnowy Kościoła, jakie pojawiły się w kontekście ostatniego Soboru z inspiracji teologicznego ruchu powrotu do źródeł (*ressourcement*³¹), powiązane są nierozdzielnie z ideą cielesności. Tę zaś najgłębiej w teologii opracował właśnie, przy symultanicznym użyciu narzędzi klasycznej filozofii jak i fenomenologii, w swoich katechezach św. Jan Paweł II. Wydaje się również całkiem możliwe, *last but not least*, że w takiej ekstrapolacji teologii Ciała z przestrzeni antropologicznej do eklezjologicznej, zyskać może nie tylko ta druga, ale i samo rozumienie człowieczeństwa człowieka i to nie tylko jako istoty płciowej, ale przede wszystkim gruntownie i niezbywalnie eklezjalnej³².

W tym względzie wypada wstępnie dodać parę podstawowych, ale i istotnych obserwacji. Wizja małżeństwa w katechezach Jana Pawła II istotnie powiązana jest z chrystologią i opartymi na niej eklezjologią i sakramentologią. Wątki te, we wzajemnym i wyraźnym odniesieniu, pełnią kluczową rolę w trzeciej części katechez, która poświęcona jest w całości teologii sakramentu małżeństwa. Trzeba wziąć w tym miejscu pod uwagę istotny fakt, że jeśli zamysł Jana Pawła II w jego katechezach polega na wpisaniu i objaśnieniu ludzkiej miłości małżeńskiej z perspektywy historii zbawienia w całej jej rozciągłości od protologii, aż do eschatologii, to realizacja takiego zamysłu pociągała za sobą konieczność wpisania jej w korelaty eklezjologii chrystotypicznej. Stąd też katechezy poświęcone sakramentowi małżeństwa zbudowane są jako poszerzona medytacja nad przesłaniem listu de Efezjan. Chodzi o te jego fragmenty, które implicite łączą dzieło Chrystusa z tajemnicami Kościoła i małżeństwa.

Oczywiście, punktem centralnym zainteresowania papieskiego jest małżeństwo. Jan Paweł II nie zamierza w swoich katechezach budować i prezentować jakiegś konkretnej eklezjologii. Jego zamysłem jest pogłębiony opis sakramentalnej rzeczywistości małżeństwa. W tej perspektywie badawczej i znaczeniowej

³¹ Ogólnie na temat tego nurtu teologicznego zob., G. Flynn G., P. D. Murray (red.), *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford: Oxford University Press 2012.

³² Warto wspomnieć tu propozycję greckiego teologa J. Zizioulasa, *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church*, (Contemporary Greek Theologians Series, 4), London-New York: Continuum 1997. Autor ten nie tworzy żadnej teologii Ciała, lecz konsekwentną metafizykę człowieczeństwa w kategoriach wspólnotowych, trynitarnych i eklezjalnych.

dokonuje on istotnego i koniecznego, wynikającego wprost z logiki Ef 5, wpisania małżeństwa w eklezjologię, zakładając, że interesujące go w katechezach Ciało posiada dwa znaczenia: metaforyczne (Kościół jako Ciało Chrystusa) oraz faktyczne (Ciało człowieka)³³. Czy jednak taka fundamentalna optyka badawcza, takie określenie przedmiotu zainteresowania nie pociąga za sobą konsekwencji eklezjologicznych? Papieski wysiłek wpisania małżeństwa w chrystologicznie i sakramentalnie rozumianą tajemnicę Kościoła otwiera ciekawe perspektywy eklezjologiczne. Interpretując Ef, papież przyjmuje jako swój punkt wyjścia fakt istnienia związku tajemnic Wcielenia, Kościoła i małżeństwa. On sam – zgodnie z przyjętym przedmiotem badań – skupia się na eklezjologicznym opisie małżeństwa jako sakramentu. W istocie rzeczy, rozdział o sakramencie małżeństwa jest próbą aplikacji eklezjologii do rzeczywistości miłości małżeńskiej, rozumianej w Chrystusie jako sakrament. To zaś oznacza, *po pierwsze*, że papież buduje swój opis na jakiejś eklezjologii – w tym wypadku chodzi o eklezjologię Pawłową, która ze swej strony jest mocno osadzona na dziedzictwie starotestamentalnym. *Po drugie* zaś, przyjęcie takiej optyki przedmiotowej i metodologicznej, otwiera możliwość przemyślenia eklezjologii z perspektywy całości teologii Ciała, jaką odnajdujemy w katechezach papieskich. Jeśli Ef 5 pozwala papieżowi zrozumieć małżeństwo w pryzmacie chrystologia-eklezjologia-sakramentologia, to tym samym zostaje otwarta droga do wyrażenia każdej z nich (zarówno chrystologii, jak i eklezjologii i sakramentologii) w kategoriach bliskich, analogicznych³⁴ do tych, jakie napotykamy w tym, co zwykło się określać mianem teologii Ciała. Papież dobrze wyczuwa tu fundacyjną intencję Pawła: jeśli tajemnica Chrystusa obecna i wyrażona w Kościele i jego sakramentach pozwala zrozumieć istotne wymiary małżeństwa w perspektywie sakramentalnej, to musi oznaczać, że samo małżeństwo sakramentalne posiada zdolność dostarczania nowych, pogłębionych intuicji w rozumieniu tajemnicy Chrystusa i Jego sakramentalnie ukonstytuowanego Kościoła. To oczywiście wynika również z powiązania sakramentologii z teologią ciała³⁵. Ważną i cenną obserwacją pozostaje tu uwaga Bronisława Mierzińskiego: „Analogia mąż/żona – Chrystus/Kościół ma charakter zwrotny, działa w obu kierunkach. Z jednej strony ukazuje istotne związki Chrystusa z Kościołem, z drugiej – pozwala lepiej zrozumieć sens małżeństwa jako więzi między mężczyzną a kobietą, wypływającej z odwiecznej miłości Bożej ku człowiekowi, zakorzenionej w odkupieńczej miłości Chrystusa do Kościoła”³⁶. W tym znacze-

³³ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1986, ss. 338–339.

³⁴ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, ss. 346–349.

³⁵ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 340.

³⁶ B. Mierziński, *Mężczyzna i kobieta w ujęciu katechez śródogłównych Jana Pawła II*, w: E. Osewska, J. Stala (red.), *Rodzina-Wychowanie-Przyszłość*, Kraków: WN UPJP2 2020, s. 241.

niu katechezy papieskie o małżeństwie można uznać – przynajmniej w pewnej ich części – za pewnego rodzaju eklezjologię *implicite*.

Stwierdzenie to rozumiem przede wszystkim w perspektywie formalnej i metodologicznej. Jak eklezjologia służy rozumieniu sakramentalności małżeństwa, tak też teologia Ciała może i powinna służyć eklezjologii. Na ile eklezjologia sformułowana chrystologicznie i sakramentalnie oferuje pewien paradygmat interpretacji istotnego dla małżeństwa wymiaru zbawczego, na tyle również teologia małżeństwa i jej opis cielesności może przyczynić się do wypracowania pogłębienia jednego z modeli eklezjologicznych. W istocie, nie chodzi tyle o nowy paradygmat eklezjologiczny, co o nową perspektywę hermeneutyczną, nowe narzędzia interpretacyjne, dla klasycznego paradygmatu eklezjologii nowotestamentalnej, stanowiącej dla papieża Wojtyły fundament jego własnych ujęć.

W obrębie naczelnej analogii z Ef 5 (Chrystus-Kościół, mężczyzna-kobieta), papież dostrzega drugą, pod pewnym względem uznaną za centralną: analogię Głowa-Ciało. „Właśnie ona nadaje analizowanej przez nas wypowiedzi, stwierdza Jan Paweł II, znaczenie przede wszystkim eklezjologiczne: Kościół jako taki jest ukształtowany przez Chrystusa – ukształtowany przez Niego w swej właściwej substancji – tak jak ciało przez głowę”³⁷.

Osobiście dostrzegam kilka intuicji pochodzących z teologii papieskich katechez o małżeństwie, które mogłyby z powodzeniem zostać implementowane do eklezjologii, oczywiście zawsze z zachowaniem zasady analogii. *Po pierwsze*, akcent na teologiczne, zbawcze miejsce i rolę Ciała w katechezach jest bez wątpienia antidotum na współczesne odrodzenie się gnostycyzmu. Papież nie tylko odczynia lękliwe przemilczanie Ciała, zakłopotanie nim i jego marginalizację, jakże wyraźne odsłonięcia mentalności manichejskiej, owej stałej pokusy chrześcijańskiej teologii i praktyki życiowej, ale na nowo – w duchu Ireneusza i Tertuliana – i jeszcze z większym impetem i rozmachem intelektualnym i duchowym odzyskuje cielesność dla zbawienia i ewangelizacji. To wszystko nie może nie wywoływać skutków w rozumieniu Kościoła i jego misji. Nie chodzi jedynie o uwzględnienie Ciała w odnowionej praktyce duszpasterskiej, ale o pogłębienie samego rozumienia Kościoła w kluczu Ciała. Zauważmy, że wspólnym mianownikiem istotnych teologicznych czynników myślenia Jana Pawła II o małżeństwie, zgodnie z linią wytyczoną w pismach nowotestamentalnych, czyli chrystologii, eklezjologii i sakramentologii, jest kategoria Ciała. Ten wspólny mianownik powinien dzisiaj wybrzmieć z całą swoją mocą w refleksji teologicznej o Kościele, która jest paradygmatycznie i niezmiennie przedmiotem zasadniczego ataku gnozy. Odrzucenie cielesności jest bowiem w gnozie rozciągnięte również i na Kościół będący Ciałem Chrystusa. Aby można było przekroczyć taki stan rzeczy, potrzebne są dwie rzeczy: *po pierwsze*, uważna lektura papieskich katechez w kluczu eklezjologicznym i konsekwentna

³⁷ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 351.

aplikacja do eklezjologii wszystkich możliwych aspektów tychże katechez. *Po drugie*, papieska teologia małżeństwa zbudowana na wyraźnej centralności biblijnej kategorii oblubieńczego przymierza, może dostarczyć współczesnej eklezjologii pewnej przeciwwagi dla potrydenckiego, częściowo historycznie i kontekstualnie zrozumiałego, niemniej niebezpiecznego, nadmiernego akcentu instytucjonalnego. W tym względzie kategoria oblubieńczości nie oznacza odrzucenia instytucjonalnego wymiaru Kościoła, ale jego modyfikację i odpowiednie ukierunkowanie. Lokuje się ona wprost na linii rozwoju rozumienia Kościoła, którego wyrazem stał się tekst LG 1 i jego ujęcie Kościoła w kategoriach intymności (Kościół jako *veluti sacramentum intime cum Deo unionis*). Ujęcie takie musiało być bliskie własnemu doświadczeniu Wojtyły, mocno określone przez mistykę hiszpańską. Wątek ten można dostrzec wyraźnie w jego poezjach (szczególnie w *Wybrzeża pełne ciszy* i *Stanisław*, w którym Kościół określony jest jako „dno bytu mego”). *Po trzecie*, ogromnie cenne w katechezach jest wskazanie na relacyjną komplementarność ludzkiej cielesności. W tym względzie „przygody ludzkiej cielesności”, tak jak o nich myśli Wojtyła, mogą stanowić istotny punkt odniesienia w artikulacji relacyjnej natury Kościoła, zarówno w jej wymiarze chronologicznym (*communio sanctorum*), wertykalnym i horyzontalnym (bosko-ludzka wspólnota), jak i uniwersalnym i partykularnym. W tym względzie owocne może okazać się przebadanie kategorii *communio personarum*, od jej występowania w tekstach z okresu przed papiestwem, aż do zastosowania w *Communione notio*. *Po czwarte wreszcie*, zastosowanie teologii ciała w eklezjologii może przyczynić się do uwypuklenia integralnej, organicznej natury Kościoła jako związku Chrystusa z ludźmi i ludzi między sobą. W rozumieniu tego związku istotny jest jego rzeczywisty i organiczny charakter: „jedność ciała z głową jest natury przede wszystkim organicznej – jest to po prostu jedność somatyczna ludzkiego organizmu”³⁸.

5. PODSUMOWANIE I WNIOSKI TEORETYCZNO-PRAKTYCZNE.

W trakcie zaproponowanych analiz udało się wykazać, po pierwsze, że istotne momenty odnowionej wizji eklezjologicznej opierają się i budują wokół idei Ciała. Ten stary obraz, rodem z *corpus paulinum* w świetle najnowszych intuicji teologicznych i magisterialnych, dotykając samej metafizycznej natury Kościoła, okazuje się być czymś więcej niż tylko metaforą. W tym względzie odnowa Kościoła i eklezjologii wydaje się być spójna, podobnie jak i teologia, na której się opiera. We wszystkich czterech przeanalizowanych przypadkach (de Lubac, Vaticanum II oraz EE) chodzi o teologię uprawianą w duchu powrotu do źródeł (*ressourcement*). Drugim efektem podjętych analiz jest przekonanie, że

³⁸ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 351.

ani w tekstach ostatniego Soboru, ani w nauczaniu Jana Pawła II nie doszło do odsunięcia kategorii cielesności Chrystusa. Dość często przyjmuje się bowiem, że eklezjologia ostatniego Soboru buduje się bardziej wokół koncepcji Ludu Bożego (i jej teologicznych awatarów w postaci eklezjologii *communio* a dzisiaj eklezjologii synodalności) niż rozpowszechnionej mocno przez Piusa XII idei mistycznego Ciała Chrystusa. W tym względzie przytoczone teksty jasno wskazują zarówno na pewnego rodzaju ewolucję głównych schematów eklezjologicznych, jak i na ich ciągłość. Stąd też upatrywanie w teologii Soborowej i posoborowej stopniowego odchodzenia od kategorii Kościoła jako Ciała Chrystusa uznać należy za mijające się z prawdą. Wręcz przeciwnie, rozpatrywane tu momenty współczesnej eklezjologii (obecnej zarówno w myśli teologicznej jak i w dokumentach Magisterium) wskazują, iż wewnętrzny rozwój eklezjologii w ostatnim okresie dokonywał się w oparciu o dynamizm właściwy pojęciu Ciała Chrystusa. Zarówno model *communio* jak i projekt synodalny winny zostać uznane jako modusy eklezjologii opartej na rzeczywistości Ciała Chrystusowego i rozwijane w jej duchu. Podobnie jest zresztą z kategorią Ludu Bożego, która staje się zrozumiała, teologicznie spójna i adekwatna wobec faktycznych dziejów zbawienia jedynie w perspektywie tajemnicy cielesności Pana. Po trzecie, postulat uprawiania eklezjologii w kontekście programu teologii Ciała wydaje się właściwą konsekwencją logiczną przedstawionego tu rozumowania. W istocie rzeczy, zaobserwować można pewnego rodzaju bezradność teologów wobec idei Kościoła jako Ciała Pana, która mogłaby być uleczona poprzez mocniejsze wzięcie pod uwagę narzędzi i zawartości treściowej, jaką dostarczają nam analizy cielesności przedstawione przez Jana Pawła II (choćaby fragmenty metody fenomenologicznej i umożliwione przez nią głębsze powiązanie eklezjologii z antropologią teologiczną).

To wszystko posiada konkretne konsekwencje teoretyczne i praktyczno-pastoralne. Pierwsza z nich, powiązana jest z diagnozą naszych czasów (późnej nowoczesności³⁹) w kluczu powrotu gnozy. Diagnoza ta, jak wiadomo, jest jedną z podstawowych intuicji hermeneutycznych papieża Franciszka. Wcześniej przekonująco zaproponował ją i rozwinął M.-J. Le Guillou⁴⁰. Jeśli nasze czasy rzeczywiście odznaczają się gnostyckim odrzuceniem cielesności i wspólnoty (przejawiającym się niejednokrotnie w sposób dialektycznego wzmocnienie

³⁹ Kategorię tą zapożyczam od Chantal Delsol, francuskiej filozof, która od lat śledzi i wnikliwie opisuje współczesne przemiany życia społecznego. Jej głos powinien być szerzej uwzględniony w teologii, szczególnie w koniecznej pracy zmierzającej do zrozumienia kontekstu uprawiania refleksji teologicznej dzisiaj. Zob. Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków: Znak 2003 oraz Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego*, Kraków: WAM 2023.

⁴⁰ Zob., M.-J. Le Guillou, *Tajemnica Ojca. Wiara apostołów. Dzisiejsze gnozy*, Poznań: W drodze 2019.

tego, co w istocie rzeczy jest odrzucone) to lekarstwem na wyzwania gnozy jest odzyskanie i szeroka aplikacja teologii Ciała, szczególnie w eklezjologii. Teologia Ciała pozwala bowiem nie tylko na odzyskanie znaczenia cielesności i materialności w ogóle, ale także na podkreślenie roli wspólnoty. Eklezjologia rozwijana konsekwentnie w kluczu teologii Ciała i za pomocą wypracowanej w niej wersji fenomenologii⁴¹ może stać się nie tylko pogłębieniem rozumienia rzeczywistości Kościoła, ale i istotnym sposobem leczenia chorób współczesności, spowodowanych gnostyckim dualizmem i przeintelektualizowanym indywidualizmem.

Druga konsekwencja, to konieczność bardziej zintegrowanej wizji działalności pastoralnej Kościoła. Rozumienie Kościoła w kategoriach Ciała musi prowadzić do wykształcenia całej palety konkretnych praktyk eklezjalnych, od liturgiczno-kultycznych po duchowe i moralne⁴². Naczelną kategorią staje się wtedy idea wcielenia (*embodiment*): w praktykach chrześcijańskiego życia chodzi o wcielenie w konkretną wspólnotę, które otwiera możliwość „intymnego zjednoczenia” z Trójcą. Takie podejście pozwala na przekroczenie jakże bolesnej fragmentacji i indywidualizacji stających się dominującymi cechami współczesnej kultury życia społecznego. Taka defragmentacja dokonać się może jedynie za cenę zrozumienia i akceptacji organicznego charakteru eklezjalnego bycia Ciałem Chrystusa. Chodzi o odzyskiwanie jedności wielu wymiarów eklezjalnej cielesności Pana. Obecnie obserwuje się dość daleko idące rozdzielenie, a czasem nawet przeciwstawienie sobie różnych praktyk i wymiarów, w jakich bytuje eklezjalne Ciało Pana: lektura Pisma (często zindywidualizowana i wyciągnięta poza ramy wspólnoty i jej historycznych strategii interpretacyjnych), sakramentalna i kultyczno-rytualna działalność wspólnoty Kościoła, Magisterium jako hierarchiczna służba prawdzie bywają przeciwstawiane sobie, albo nie dostrzega się ich organicznego związku. Opisana powyżej eklezjologia w kluczu teologii Ciała – a właściwie jedynie jej skromny szkic historyczny – może pomóc w odbudowie świadomości integralnej i organicznej całości wielu wymiarów i praktyk życia chrześcijańskiego i kościelnego.

⁴¹ Warto wskazać w tym miejscu, że bardzo ciekawa perspektywa fenomenologiczno-teologiczna została otwarta w pracach francuskiego filozofa Emmanuela Falque, zob. szczególnie E. Falque, *La chair de Dieu*, Paris: Cerf 2023.

⁴² Pomimo istotnego redukcjonizmu, ważna w tym względzie jest monografia K. W. Hector’a, *Christianity as a Way of Life: A Systematic Theology*, New Haven: Yale University Press 2023. Autor dokonuje w niej próby naszkicowania pełnoprawnej teologii systematycznej z perspektywy konkretnych praktyk tworzących wspólnotę wierzących. Chociaż nie podzielam założeniowego minimalizmu Hectora (szczególnie jego sprzeciwu wobec metafizyki w teologii, który de facto redukuje projekt teologii systematycznej do opowiadania o zwyczajach wspólnoty chrześcijańskiej) to samą ideę upracticznienia teologii systematycznej, lub wzięcia pod uwagę w opracowaniu jej syntezy praktyk chrześcijańskich uważam za cenną intuicję.

W końcu ostatni wniosek posiada znaczenie dla samej teologii i jej zadania. Wskazano powyżej, że kategoria Ciała charakteryzuje się konkretną mocą syntetyczną. Z tego punktu widzenia trzeba zadać pytanie czy nie należałoby w przyszłości pokusić się o wypracowanie i prezentację całej dogmatyki chrześcijańskiej z perspektywy Ciała⁴³. Taki projekt wymagałby zapewne ogromnej pracy i szczegółowych badań, także interdyscyplinarnych. Wydaje się, pomimo tego koniecznego nakładu sił, zadaniem pilnym i owocnym, nie tylko dla samej teologii, jej formy i treści, ale także dla duszpasterskiej działalności Kościoła.

KOŚCIÓŁ JEST CIAŁEM. WYBRANE ASPEKTY WSPÓŁCZESNEJ EKLEZJOLOGII W PERSPEKTYWIE CHRYSTOLOGICZNO-SAKRAMENTALNEJ

Abstrakt

Artykuł podejmuje problem ujęcia eklezjologii w kluczu cielesności. Odkrycie wagi Ciała dla eklezjologii powiązane jest we współczesności z renesansem tej Pawłowej kategorii myślenia o Kościele. Jego kulminacją były: encyklika Piusa XII *Mystici corporis* opublikowana w 1943 roku oraz oryginalne i przełomowe studium historyczno-teologiczne Henryego de Lubaca *Corpus mysticum* z 1944. Owoce badań historycznych de Lubaca utorowały drogę do wielkich syntez dogmatyczno-magisterialnych, które można odnaleźć w *Sacrosanctum Concilium*, *Lumen Gentium* i *Ecclesia de Eucharistia*. Na ile wspomniane teksty skupiają się na sakramentalnym rozumieniu Kościoła, na tyle również, oto główna teza niniejszego artykułu, wskazują na wagę idei cielesności (powiązaną z tajemnicą wcielenia) w budowaniu teorii eklezjologicznych. W takiej perspektywie, wydaje się, że nagłym zadaniem eklezjologii jest powrót do idei Kościoła jako Ciała Chrystusa. Idea ta nie została porzucona czy też zmarginalizowana, jak czasami mniema się, w tekstach ostatniego Soboru. Wręcz przeciwnie, odnowione podejście tego Soboru do eklezjologii może i powinno być interpretowane w ciągłości z eklezjologią mistycznego Ciała. Współczesne syntezy eklezjologii po linii teologii Ciała mogą zatem czerpać istotne intuicje z dziedzictwa Soborowego. Dodatkowym faktorem w ich rozwoju może stać się bujnie rozwijająca się teologia Ciała w kluczu wojtyłowsko-fenomenologicznym.

Słowa kluczowe: ciało, Jan Paweł II, Kościół, eklezjologia, sakrament, Eucharystia, de Lubac, teologia ciała.

⁴³ Istotnym autorem, który podąża w tę stronę jest hiszpański teolog José Granados. Zob. *Teología de la carne. El cuerpo en la historia de su salvación*, Madrid: Didaskalos 2012 oraz *Tratado general de los sacramentos*, Madrid: BAC 2017.

THE CHURCH IS THE BODY. SELECTED ASPECTS OF CONTEMPORARY ECCLESIOLOGY IN A CHRISTOLOGICAL AND SACRAMENTAL PERSPECTIVE

Abstract

The article addresses the problem of framing ecclesiology in the key of corporeality. The discovery of the importance of the body for ecclesiology is linked in modern times to the renaissance of this Pauline category of thinking about the Church. It culminated in Pius XII's encyclical *Mystici corporis*, published in 1943, and Henry de Lubac's original and groundbreaking historical and theological study *Corpus mysticum* (1944). The fruits of his historical research paved the way for the great dogmatic-magisterial syntheses found in *Sacrosanctum Concilium*, *Lumen Gentium* and *Ecclesia de Eucharistia*. As much as the aforementioned texts focus on the sacramental understanding of the Church, they also point to the importance of the idea of corporeality (linked to the mystery of the incarnation) in the construction of ecclesiological theories. In such a perspective, it seems that the pressing task of ecclesiology is to return to the idea of the Church as the Body of Christ. This idea has not been abandoned or marginalized, as is sometimes thought, in the texts of the last Council. On the contrary, this Council's renewed approach to ecclesiology can and should be interpreted in continuity with the ecclesiology of the body. Contemporary syntheses of ecclesiology along the lines of the theology of the body can therefore draw important intuitions from the legacy of the Council. The exuberant development of a theology of the body in the wojtylian-phenomenological key may become an additional factor in their development.

Key words: body, John Paul II, Church, ecclesiology, sacrament, eucharist, Henri de Lubac, theology of the body.

DIE KIRCHE IST EIN LEIB. AUSGEWÄHLTE ASPEKTE DER ZEITGENÖSSISCHEN EKKLESIOLOGIE IN EINER CHRISTOLOGISCH-SAKRAMENTALEN PERSPEKTIVE

Abstrakt

Der Artikel befasst sich mit dem Problem, die Ekklesiologie unter dem Gesichtspunkt der Leiblichkeit zu betrachten. Die Entdeckung der Bedeutung des Leibes für die Ekklesiologie ist in der Neuzeit mit der Renaissance dieser paulinischen Kategorie des Denkens über die Kirche verbunden. Sie gipfelte in der 1943 veröffentlichten Enzyklika *Mystici corporis* von Pius XII. und in der originellen und bahnbrechenden historisch-theologischen Studie *Corpus mysticum* von Henry de Lubac aus dem Jahr 1944. Die Früchte von de Lubacs historischer Forschung ebneten den Weg für die großen dogmatisch-lehramtlichen Synthesen in *Sacrosanctum Concilium*, *Lumen Gentium* und *Ecclesia de Eucharistia*. Soweit sich die genannten Texte auf das sakramentale Verständnis der Kirche konzentrieren, weisen sie auch, so die Hauptthese dieses Artikels, auf die Bedeutung der Idee der Leiblichkeit (in Verbindung mit dem Mysterium der Inkarnation)

für die Konstruktion ekklesiologischer Theorien hin. In einer solchen Perspektive scheint es die dringende Aufgabe der Ekklesiologie zu sein, zur Idee der Kirche als Leib Christi zurückzukehren. Dieser Gedanke wurde in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht aufgegeben oder an den Rand gedrängt, wie manchmal angenommen wird. Im Gegenteil, der erneuerte Ansatz dieses Konzils zur Ekklesiologie kann und sollte in Kontinuität mit der Ekklesiologie des mystischen Leibes interpretiert werden. Zeitgenössische ekklesiologische Synthesen, die sich an der Theologie des Leibes orientieren, können daher wichtige Erkenntnisse aus dem Erbe des Konzils ziehen. Die überschwängliche Entwicklung einer Theologie des Leibes in einem von Wojtyła geprägten phänomenologischen Schlüssel kann ein zusätzlicher Faktor für ihre Entwicklung werden.

Schlüsselwörter: Leib, Johannes Paul II., Kirche, Ekklesiologie, Sakrament, Eucharistie, de Lubac, Theologie des Leibes.

BIBLIOGRAFIA

- Delsol Ch., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków: Znak 2003.
- Delsol Ch., *Koniec świata chrześcijańskiego*, Kraków: WAM 2023.
- De Lubac H., *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków: Znak 1998.
- De Lubac H., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Oeuvres complètes 15, Paris: Cerf 2009.
- Falque E., *La chair de Dieu*, Paris: Cerf, 2023.
- Flynn G., Murray Paul. D., (red.), *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford: Oxford University Press 2012.
- Granados J., *Teología de la carne. El cuerpo en la historia de su salvación*, Madrid: Didaskalos 2012.
- Granados J., *Tratado general de los sacramentos*, Madrid: BAC 2017.
- Grillo A., *Eucaristia. Azione rituale, forme storiche, essenza sistematica*, Brescia: Queriniana 2019.
- Grillo A., "In genere officii, in genere signi, in genere ritus". *Breve storia ragionata dell'intelligenza teologica delle azioni rituali cristiane*, "Ecclesia orans", 39 (2022), ss. 65-89.
- Hector Kevin W., *Christianity as a Way of Life: A Systematic Theology*, New Haven: Yale University Press 2023.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1986.
- Jan Paweł II, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia*, 2003.
- Journet Ch., *L'Église du Verbe Incarné, Essai de théologie spéculative*, I-III, Desclée de Brouwer: Paris 1941-1969.
- Kupczak J., *Dar i komunია. Teologia Ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków: Znak 2006.
- Lafont G., *L'église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique II*, Paris: Cerf 2011.

- Le Guillou M.-J., *Tajemnica Ojca. Wiara apostołów. Dzisiejsze gnozy*, Poznań: W drodze 2019.
- Marczyński A., *Ciało/Mistyka. Wstęp do ontologii cielesności*, Kraków: Hominii 2016.
- Menke K.-H., *Sakramentalität: Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg: Pustet Verlag 2018.
- Mierzwiński B., *Mężczyzna i kobieta w ujęciu katechez środowych Jana Pawła II*, w: Osewska E., Stala J. (red.), *Rodzina-Wychowanie-Przyszłość*, Kraków: WN UPJP2 2020, ss. 229-257.
- Mroczkowski I., *Caro salutis cardo. O nadziejach związanych z teologią ciała*, „Forum Teologiczne”, X (2009), ss. 67-79.
- Paweł VI, *Mysterium Fidei*, 1965.
- Porosło K., *Sacramentality in the Perspective of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, „Collectanea Theologica”, 93/4 (2023), ss. 53-83.
- Ratzinger J., *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, (Opera Omnia, 1), Lublin: Wydawnictwo KUL 2014.
- Remenyi M., Wendel S., (red.), *Die Kirche als Leib Christi: Geltung Und Grenze Einer Umstrittenen Metapher* (Quaestiones Disputatae), Freiburg-Basel-Wien: Herder 2017.
- Remenyi M., *Von der Leib-Christi-Ekklesiologie zur sakramentalen Ekklesiologie: historische Entwicklungslinien und hermeneutische Problemüberhänge*, w: Remenyi M., Wendel S., (red.), *Die Kirche als Leib Christi: Geltung Und Grenze Einer Umstrittenen Metapher* (Quaestiones Disputatae), Herder, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2017a, ss. 32-70.
- Salgado Pérez J. M., *La Iglesia como sacramento. Propuestas contemporáneas sobre una noción eclesiológica*, Pamplona: Eunsa 2023.
- Scola A., *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'eccesiologia*, Brescia: Queriniana 2005.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o Liturgii Świętej Sacrosanctum Concilium*.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium*.
- Stępień J., *Kościół Ciałem Chrystusa w wielkich listach św. Pawła*, „Collectanea Theologica” 41/4 (1971), ss. 25-44.
- Woźniak R. J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jak teologiczne źródło ludzkiej słabości*, Poznań: W drodze 2011.
- Zizioulas J., *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church* (Contemporary Greek Theologians Series, 4), London-New York: Continuum 1997.

Robert Józef Woźniak, prezbiter archidiecezji krakowskiej, profesor nauk teologicznych, doktor habilitowany teologii dogmatycznej, pracuje w Katedrze Antropologii Teologicznej. Doktorat z teologii dogmatycznej obronił w 2005 roku na Uniwersytecie Nawarry w Pamplonie. Naukowe staże odbył na Fordham University w Nowym Jorku oraz na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Wykładał na Facultad de Teología Pontificia i Civil w Limie, Peru. Był (2018-2023) wiceprezesem Polskiego Towarzystwa Teologów Dogmatyków oraz redaktorem naczelnym Theological Research. Obecnie redaguje dwie kolekcje książek teologicznych: *Myśl teologiczna* (WAM) oraz *Sapientia* (Bratni Zew). Członek Papieskiej Akademii Teologicznej przy Papieskiej Radzie ds. Kultury oraz sekcji filozofii Nauki przy PAU. Zajmuje się szczególnie teologią trynitarną, relacjami teologii i filozofii oraz teologicznymi wątkami postmodernizmu. W roku 2008 otrzymał Nagrodę Ergo Hestii i Znaku im. ks. J. Tischnera za książkę *Przyszłość, teologia, społeczeństwo* (WAM, Kraków 2007). Opublikował również: *Primitas et plenitudo. Dios Padre en la teología trinitaria de San Buenaventura* (Eunsa, Pamplona 2007), *Desafíos de la vida eclesial en el umbral del nuevo siglo* (Roel, Lima 2008), *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw* (redakcja, WAM, Kraków 2008), *Rethinking Trinitarian Theology* (wspólnie z G. Maspero, Continuum, London-New York 2012), *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej słabości* (W Drodze, Poznań 2012), *Sekret Credo* (Znak, Kraków 2014), *Szkoła patrzenia. Rozmowy w Trójcy Świętej* (WAM, Kraków 2018), *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej* (WAM, Kraków 2021; tłumaczenie angielskie *Dogma and Method*, Mohr Siebeck, Tybinga 2024)) oraz *Praca nad dogmatem. W drodze do odnowy teologii dogmatycznej* (WAM, Kraków 2022). Adres do korespondencji: robert.wozniak@upjp2.edu.pl