

Ks. KRZYSZTOF GĄSECKI
Wyższe Seminarium Duchowne
Pelplin

Prezbiter w kontekście eklezjologii komunijnej

Streszczenie: Sprawujący urząd prezbitera kieruje konkretną wspólnotą w oparciu o „prawzór”, którym jest Jezus Chrystus. *In persona Christi* służy on jedności Kościoła. W ramach eklezjologii komunijnej jedność tę należy jednak rozumieć jako jedność komunikacyjno-komunijną. Jest to posługa służąca temu, aby ludzie otwierali się na siebie i udzielali się sobie wzajemnie; oznacza ona wspieranie zdolności komunikacyjnej w różnorodnych grupach, czynienie ze wspólnoty przestrzeni spotkania i współżycia, wspieranie powstawania komórek, grup i ruchów. Prezbiter sprawuje *in persona Ecclesiae* swój urząd, gdy buduje wspólnotę i zachowuje ją, stając się drogowskazem w procesie komunii, żywej wymiany między trójjedynym Bogiem a ludźmi.

Słowa kluczowe: chrystomizm, komunია, wspólnotowość, komunikacja, komunikatywność, partycypacja, pneumatologiczno-trynitarna eklezjologia, prezbiter, proegzystencja

1. Podstawowa zasada: dogmatyka jako forma teologii komunijnej

Jednym z kluczowych pojęć dzisiejszej dogmatyki jest pojęcie komunii. Gisbert Greshake – teolog z Freiburga i Münster – rozumie przez nie „ujęty w postaci szyfru, najdalej idący skrót treści wiary chrześcijańskiej” (*Communio als Schlüsselbegriff der Dogmatik*)¹. Ma to oznaczać nie tylko „najkrótsze ujęcie wiary” w sensie treściowym – Tomasz z Akwinu wymienia jako takie Trójcę i Wcielenie (S.th. II/II, 1,6 ad 1) – lecz także formalnym. Wiara chrześcijańska ma bowiem w tym pojęciu swoją jedność.

Dogmatyka *komunijna*, która uważa komunię za podstawową zasadę i kluczowe pojęcie całej wiary chrześcijańskiej, nie idzie przy tym jakąś ‘szczególną drogą’, lecz podkreśla, łączy i systematyzuje szeroko akceptowany materiał

¹ G. Greshake, *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, w: *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio*, red. G. Biemer i in., Freiburg 1992, s. 91.

dzisiejszej dogmatyki, tak aby poprzez teologiczną ideę przewodnią, jaką jest komunია, ukazać swój własny profil. „*Communio* – pisze Greshake – daje hermeneutyczną perspektywę, niejako nadającą sens i puentę, z jakiej należy rozumieć i spełniać prawdy wiary, praktyki Kościoła, religijne formy wyrazu i działania. Ale rozumienie kieruje się nie tylko na immanentne prawdy wiary, lecz w ogóle na wszystko, co jest dane”².

Spróbujmy najpierw dokładniej przyrzeć się pytaniu o teologiczny sens i treść pojęcia „komunia”. Otóż idzie tu o uczestnictwo wielu w czymś wspólnym, o proces wzajemnego przyjmowania się do tego uczestnictwa, o najintensywniejszą formę miłości i wspólnoty. W wierze chrześcijańskiej rzeczywistość ta ma swoją najbardziej skoncentrowaną postać w trójjedynym życiu Boga i w oddaniu się Boga ludziom (w tajemnicy Wcielenia)³. Bóg jest dla człowieka wierzącego pełnym komunijnym życiem, miłością; Jego jedność spełnia się bowiem w trynitarnej wymianie życia, w układzie relacji dawania siebie i przyjmowania siebie. Komunია jest właśnie tym, co w Bogu najbardziej fundamentalne, tym, w czym urzeczywistniają się jedność i różnorodność. I nie idzie w tym wypadku po prostu o jakąś „wspólnotę”, lecz o bardzo intensywną i ścisłą formę współistnienia, o znalezienie tożsamości w czymś wspólnym, o wzajemne udzielanie tego, co własne, o wymianę życia.

Wydarzenie Chrystusa wyraźnie ujawnia, że Bóg nie jest zamkniętą w sobie substancją, jedną niezmienną monadą⁴, lecz udzielającym się życiem, relacją, dynamicznym odniesieniem do Drugich. Właśnie w Chrystusie Boski zamysł obdarowania stworzenia wspólnotą z Bogiem i między ludźmi został zrealizowany w sposób ostateczny⁵. Bóg Ojciec, posyłając Syna i Ducha, ukształtował w Jezusie Chrystusie doskonałą, nierozzerwalną wspólnotę bosko-ludzką⁶. W ten sposób otworzył ludziom całkowicie i raz na zawsze wewnątrztrynitarne życie i urzeczywistnił odtąd „swoje własne, wewnętrzne życie pośród nas i z nami, ponieważ w i przez wcielonego Syna oraz [...] przez wypełniającego świat Ducha całkowicie »uwikłał się« w stworzenie”⁷.

Mądrość wiary starożytnego Kościoła w Świętą Trójcę Osób niesie więc ze sobą aż po dziś dzień nieocenioną intuicję: Bóg-Miłość pozostaje wyraznym zaprzeczeniem samotności, oddalenia czy oddzielenia; jest istotą, którą

² G. Greshake, *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik...*, s. 114.

³ H. Wagner, *Dogmatyka*, Kraków 2007, s. 49–51.

⁴ G. Greshake, *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Freiburg 1998, s. 15; 28.

⁵ Jezus Chrystus i jego głoszenie królestwa Bożego oznacza zbliżenie się Boga do swego stworzenia, skupienie i pojednanie ludzi między sobą w celu stanowienia „nowej, wolnej od alienacji wspólnoty między ludźmi”. On jest komunikatorem wspólnoty między Bogiem a człowiekiem, jest w swojej osobie medium komunikacji i jej przestrzenią. – G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997, s. 337.

⁶ A. Czaja, *Udział Kościoła w komunii Trójjedynego*, w: *Wokół tajemnicy Trójcy Świętej*, Opole 2000, s. 96.

⁷ G. Greshake, *An den drei-einen Gott glauben...*, s. 73.

poznaje się, gdy przychodzi: w osobistej relacji, w przymierzu umysłu i serca. Bóg jest rzeczywistością na wskroś komunijną i relacyjno-komunikacyjną: jest komunią Osób, udzielaniem się. Ta podstawowa chrześcijańska prawda podkreśla, że żadna rzeczywistość nie da się pojąć sama w sobie, bez odniesienia do innych. Można zatem mówić o Bogu jako o „międzyosobowo-wspólnotowej jedności”, „wzajemnie obdarowującej się komunii”, „byciu w dialogu miłości”.

2. Kościół: *communio et communicatio*

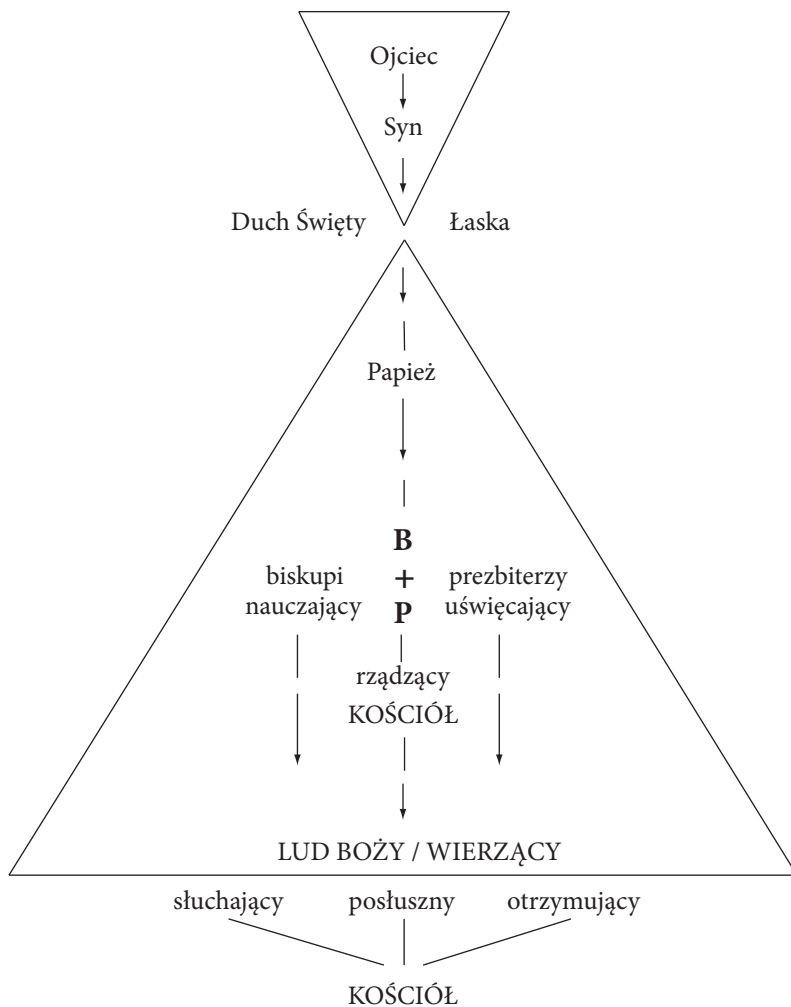
Pytanie o kształt posługi wynikającej z sakramentu święceń jest we współczesnej teologii pytaniem o szczególnym znaczeniu. Nie sposób jednak dyskutować o urzędzie i posłudze prezbitera, izolując się od szerokiej perspektywy eklezjologicznej, od postawienia pytania o istotę Kościoła, gdyż rola prezbitera i charakter jego posługi w znacznej mierze są określone przez odpowiedź na pytanie: czym/kim jest Kościół?

Dla rozwoju teologii – i to dla wszystkich jej dziedzin – ogromne konsekwencje miał podstawowy fakt z historii rozwoju dogmatów o Bogu trójjedynym: Wschód bardziej akcentował wspólnotowość boskich osób, podczas gdy Zachód mocniej podkreślał ich nierozdzielność i jedność. Zachodnia teologia, łącznie z eklezjologią, określona została w znacznej mierze, niemalże w sposób ekskluzywny, przez myślenie monoteistyczne (czy: „monoteizujące”).

Myślenie w Kościele zachodnim zdominował m.in. *chrystomonizm*, który definiował i rozumiał rzeczywistość Kościoła jako przedłużoną inkarnację Chrystusa albo jako ziemskiego Chrystusa. Chrystomonizm głosił taki model Kościoła, w którym przestrzeń Ducha Świętego była wyraźnie określona (i ograniczona) przez teologię urzędu kapłańskiego, a posługiwania wynikające z sakramentu święceń – wykoncypowane z ich ontologicznej identyfikacji z Jezusem Chrystusem. Hermann J. Pottmeyer charakteryzuje ów chrystomonizm przez pięciokrotne pierwszeństwo: 1. Kościoła powszechnego przed Kościołem lokalnym, 2. prezbitera (biskupa, diakona) przed wspólnotą wiernych, 3. monarszej struktury urzędu kapłańskiego przed kolegialną, 4. posługi wynikającej ze święceń przed charyzmatami oraz 5. jedności przed różnorodnością⁸.

W encyklice Piusa XII *Mystici corporis* znajdujemy taki właśnie chrystomonistyczny obraz Kościoła: jawi się on jako hierarchicznie zrestrukturyzowana społeczność (*societas perfecta*), w której decydującą rolę odgrywają urzędowo-instytucyjni pośrednicy między Bogiem a ludźmi. Papież jako zastępca Chrystusa i książę apostołów jest pierwszorzędnym podmiotem ziemskiego Kościoła. Duch Święty natomiast nie spełnia większej roli przy owej identyfikacji między niebiańskim Jezusem Chrystusem a Jego ziemskim zastępcą,

⁸ Por. H. J. Pottmeyer, *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche In Vielfalt. Auswege aus einer chrystomonistischen Ekklesiologie*, „Pastoraltheologische Informationen” 1985, nr 5, s. 255.



gdyż działanie Chrystusa otrzymuje swoją obiektywność w postanowieniach kierującego Kościoła. Stąd obecność Ducha Świętego sprowadza się jedynie do subiektywnego i spontanicznego działania w sercach wiernych. W wypowiedziach tego dokumentu odnajdujemy jawną teologiczną figurę tzw. „analogii pośredniczącego przydzielenia” (*Attributionsanalogie*)⁹. „Pośredniczące przydzielenie” sygnalizuje, że Boska instancja udziela się wiernym ludu Bożego zasadniczo przez urząd kapłański i że dokonuje się to na niższym, niż kapłański, poziomie ontologicznym. Wierni, partycypując w urzędowym pośredniczeniu łaski i prawdy, mają udział w rzeczywistości Boga nade wszystko przez pośredników, a w mniejszym stopniu sami z siebie.

⁹ B. Nitsche, *Geistvergessenheit und die Wiederentdeckung des Heiligen Geistes im Zweiten Vatikanischen Konzil*, w: *Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist*, red. B. Nitsche, Regensburg 2003, s. 114.

Sobór Watykański II zrewidował ten obraz Kościoła; w jego dokumentach dostrzegamy wyraźny zwrot pneumatologiczny. Owo przejście od wizji chrystomonistycznej do bardziej pneumatologicznej nastąpiło na skutek pneumatologiczno–trynitarnej zmiany paradygmatu eklezjologicznego, akcentującego odąd przede wszystkim myśl o wspólnym *wybraniu w Duchu Świętym wszystkich wiernych* należących do ludu Bożego – gdyż cały lud Boży posiada jedną, wspólną godność i jedno, wspólne powołanie w Duchu Świętym: by być jedną rodziną Bożą, partycypującą w życiu i komunii trójjedynego Boga¹⁰. To, co jest wspólne wszystkim, powinno odąd wyprzedzać specyfikacje i różnicowania wynikające z przyjętych zadań, obowiązków czy funkcji.

Dla bliższego określenia tego, co oznacza komunია w trójjedynym Bogu i w Kościele, będącego niejako sakramentalnym odzwierciedleniem wewnątrztrynitarnej komunijności, współczesna teologia wprowadziła pojęcie komunikacji¹¹. Jeśli autentyczna postać Boga (*communio*) zaznacza się również w zewnętrznym

¹⁰ Owo posiadanie udziału w trynitarnej komunii jest dla Kościoła wielkim darem Trójjedynego. I o tym nie można zapomnieć. Chodzi tu o trynitarą genezę Kościoła, która stanowi jedno z głównych założeń soborowej eklezjologii. Eklezjalne posiadanie udziału *Teilhabe* nie jest owocem ludzkiej aktywności; stanowi dar udziału (*Teilgabe*), oznacza Boskie obdarowanie udziałem. „[...] misterium Kościoła – wyjaśnia Walter Kasper – polega na tym, że przez Chrystusa w Duchu mamy przystęp do Ojca, aby w ten sposób stać się uczestnikami boskiej natury”. W. Kasper, *Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, w: *Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, Mainz 1987, s. 276.

W wyjaśnianiu owego otrzymania przez nas udziału w trynitarnej komunii teologia posługuje się bardzo chętnie Rahnerowską kategorią „samoudzielania się Boga”. Wspólnota Kościoła otrzymała i nieustannie otrzymuje udział w boskiej komunii w procesie historiozbawczego samoudzielania się Trójjedynego całemu rodzajowi ludzkiemu.

¹¹ Teologia i komunikacja, komunikowanie się – to bardzo owocne skrzyżowanie dróg odkrywczego dialogu dwóch odrębnych dziedzin badań i refleksji (Zob. P. A. Soukup, *Komunikowanie i teologia: rozmyślanie oparte na źródłach chrześcijańskich*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 41–53). Ich związek nie jest wprawdzie zjawiskiem nowym, ponieważ najważniejsze prawdy wiary zawsze były analizowane w świetle komunikacji interpersonalnej, jednakże na uwagę zasługują współczesne wypowiedzi teologów dotyczące sakramentów i ich roli komunikacyjnej, będących niejako próbą odpowiedzi na zaistniałą potrzebę przyswojenia sobie cech języka i symboliki obecnego pokolenia, które żyje w symbiozie z technikami komunikowania się.

Zaczątki rozumienia sakramentalnej posługi Kościoła pod kątem komunikacji występują już u O. Semmelrotha, w latach 50. ubiegłego stulecia. Stara się on całe wydarzenie zbawcze ujmować dialogicznie i osobowo; postuluje odnowę rozumienia sakramentów przez przewyciężenie jednostronnego spojrzenia apersonalno–przedmiotowego, instrumentalnego. Właśnie liturgia i sprawowane sakramenty są przecież wyrazem wszechstronnego spotkania Boga z człowiekiem – stanowią jego znak. Sakramenty są przez niego rozumiane jako odpowiedź dawana w zbawczym dialogu (O. Semmelroth, *Gott und Mensch in Begegnung. Ein Durchblick durch die katholische Glaubenslehre*, Frankfurt a. M., 1956). H. R. Schlette opublikował w 1960 roku studium: *Kommunikation und Sakrament*. Idzie mu w nim szczególnie o problem tak zwanej „komunii duchowej”. Ważniejsze jednak jest w tym kontekście to, że podejmuje on próbę ukazania komunii między człowiekiem a Chrystusem jako wydarzenia o charakterze spotkania i komunikacji (H. R. Schlette, *Kommunikation und Sakrament. Theologische Deutung der geistlichen Kommunion*, Quaestiones Disputatae Editiones Herder 8, Freiburg 1960).

Bożym dziele zbawienia, to w aspekcie Bożego działania można mówić o *communicatio*. Historia zbawienia jest zatem Bożą wolą komunikacji, a Kościół – urzeczywistnieniem wspólnoty komunikacyjnej Boga i człowieka, gdyż nosi w sobie archetypiczną komunie, tajemnicę trynitarną. Stąd w swojej sakramentalnej strukturze i egzystencji, jak i w widzialnej postaci, winien on starać się urzeczywistniać tę wewnętrzną komunie.

Można by właściwie mówić o częściowym kościelnym zbliżeniu między Zachodem a Wschodem, skoro Sobór Watykański II w centralnym miejscu swych wypowiedzi nie określa Kościoła już ze ścisłej perspektywy monoteistycznej, lecz opisuje jego tajemnicę trynitarnie – jako bycie „ikoną komunii Boga”. Tak mówi KK I,4 (w nawiązaniu do Cypriana): „Tak to cały Kościół okazuje się jako »lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego«”. To jest właściwie początkowy punkt rozwojowy współczesnej *communio*–eklezjologii.

Wprawdzie wiodącym nadal pozostaje chrystologiczny kontekst eklezjologicznego dyskursu: „w Chrystusie Kościół jest niejako sakramentem” (KK 1), lecz owo „w Chrystusie” jest jednocześnie pneumatologicznie zinterpretowane i trynitarnie uwarunkowane. W numerach 2–4, nawiązujących do św. Pawła i jego eklezjologicznych obrazów, jest mowa najpierw o „ludzie Bożym” Boga Ojca, potem o „Ciele Chrystusa” i w końcu o „świętyni Ducha Świętego”.

Pierwszy rozdział Konstytucji o Kościele pozwala zatem na następujące trynitarnie sprecyzowanie pojęcia sakramentalności Kościoła: „Kościół jako lud Boży, naśladujący mocą Ducha Świętego drogę Chrystusa, jest »sakramentem wspólnoty trójjedynego Boga«”¹².

Duch Święty jawi się teraz znacznie wyraźniej jako ożywcza siła Kościoła i podstawa jego jedności: „Tenże Duch, sam przez się, mocą swoją i wewnętrznym spojeniem członków jednocząc ciało, tworzy i nakazuje miłość wzajemną między wiernymi” (KK 7). Sobór zachowuje wyraźną ostrożność co do prób utożsamiania tajemnicy Wcielonego Słowa z tajemnicą powstania Kościoła („*non dissimili modo*”); z pewnym dystansem mówi o analogii strukturalnej między inkarnacją Logosu w Jezusie a powstaniem Kościoła w Duchu (KK 8). Przyjmuje uprawnioną różnorodność odmiennych, wzajemnie uzupełniających się obrazów biblijnych Kościoła, przez co konsekwentnie zastępuje przedsoborowo–chrystomonistyczne uzasadnienie Kościoła argumentacją pneumatologiczno–trynitarną.

Duch Święty jest nade wszystko warunkiem możliwości istnienia Kościoła. Według wielowiekowego teologicznego przekonania jest on osobową *unio* czy *communio* darującej siebie miłości w samym Bogu. Kiedy Duch daje siebie istotom stworzonym, przychodzi jako dar, podobnie jak darem jest w Trójcy. Cechą tego daru jest to, że ustanawia on wspólnotę ludzi między sobą i z Bogiem.

¹² B. Nitsche, *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, Quaestiones Disputatae Editiones Herder 176, Freiburg 1999, s. 81–114; por. M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, s. 138: „Sakrament der Communio Gottes”.

Umożliwia zatem nie tylko osobistą wiarę poszczególnych ludzi, lecz doprowadza ich także do bycia Kościołem, gdyż wydarzenie przyjętego „daru Boga” właśnie nazywamy Kościołem¹³.

Mówiąc o Kościele jako sakramencie Jezusa Chrystusa, szukamy odpowiedzi na pytanie: „skąd” pochodzi zbawienie. Nazywając go sakramentem Ducha¹⁴, wskazuje się na sposób realizacji wydarzenia zbawczego. Podobnie jak Duch Święty jest osobową przestrzenią miłości między Ojcem i Synem, tak też reprezentuje on w pewnym sensie Kościół jako przestrzeń zbawienia. M. Kehl nazywa Kościół konkretną wolnością wiary, ponieważ Duch Święty, który według świadectwa Nowego Testamentu jest duchem wolności Kościoła Bożego, posługuje się jego widzialną strukturą społeczną. Dlatego można powiedzieć o Kościele, że jest sakramentem wyzwalającego i konkretyzującego działania Ducha.

Naturalnie Kościół jest (i pozostaje) również dziełem i sakramentem Syna. Samoudzielenie się Boga w Jezusie Chrystusie ma na celu komuniję ludzi między sobą i z Bogiem. Dlatego Kościół na zasadzie swej struktury pozostaje w relacji do Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego. Byłoby rzeczą niewłaściwą, mówiąc o Kościele, przeciwstawiać sobie punkty widzenia: chrystologiczny i pneumatologiczny. „Kościół jest sakramentem Ducha, bowiem jako wspólnota opiera się na Duchu Świętym i w swoim sposobie istnienia uobecnia komuniję Boga, którą jest sam Duch Boży. Duch ten jest zawsze również Duchem Chrystusa”¹⁵.

Strukturalną ważność i kontrowersyjność tego pneumatologiczno–trynitarnego podejścia trafnie formułują wypowiedzi Waltera Kaspera. O związku między obrazem Boga a zrozumieniem istoty Kościoła pisał: Nauka o Trójcy Świętej „jest końcem pewnej politycznej teologii, zmierzającej w sposób ideologiczny do usankcjonowania stosunków panowania, w których jednostka bądź grupa próbuje przeforsować swoje wyobrażenia o jedności i porządku Kościoła oraz związane z tym swoje interesy. Inspiruje ona pewien porządek, w którym jedność powstaje przez zaangażowanie wszystkich, gdzie każdy przekazuje swój własny udział i czyni z tego coś wspólnego”. W związku z powyższym, *communio* nie dąży do zniwelowania „indywidualności i prawnej podmiotowości osoby ludzkiej, lecz ją gwarantuje w procesie wzajemnego przekazywania tego, co własne i przyjmowania inności od drugich. *Communio* jest więc wspólnotą na wskroś osobową i strzeże prymatu każdej poszczególnej osoby. Osoba nie znajdzie jednak swojego spełnienia w indywidualistycznej postawie „mieć”, lecz w „darowaniu siebie”, przez co umożliwia innym uczestniczenie w tym, co własne”¹⁶.

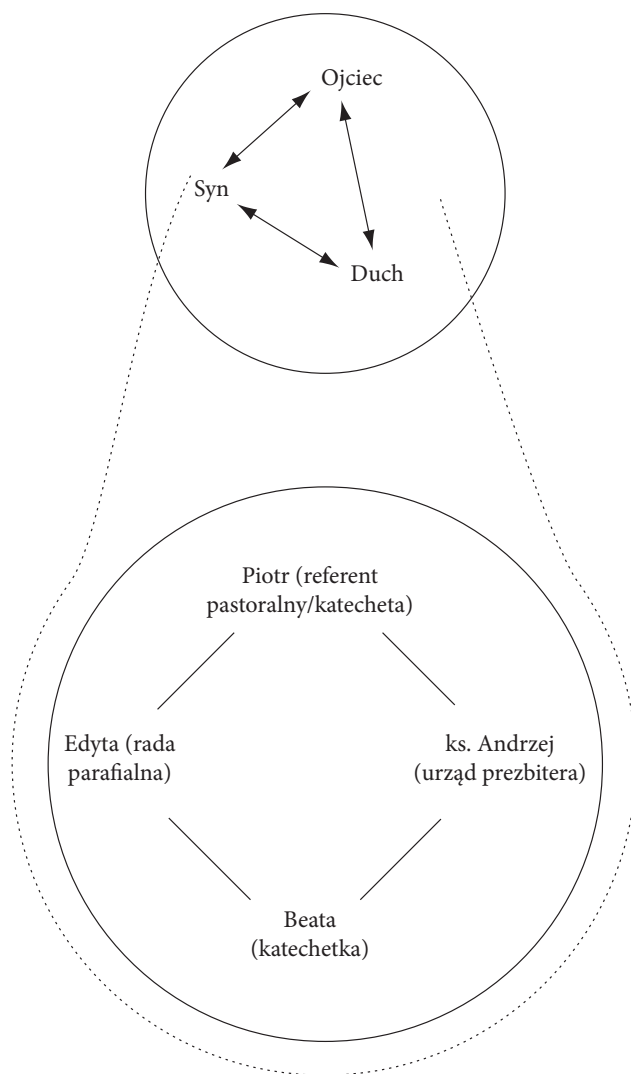
¹³ M. Kehl, *Die Kirche...*, s. 72.

¹⁴ W. Kasper, *Kirche als Sakrament des Geistes*, w: *Die Kirche – Ort des Geistes*, red. W. Kasper, G. Sauter, „Kleine ökumenische Schriften” nr 8, Freiburg i. Br. 1976, s. 13–55; M. Kehl, *Kirche – Sakrament des Geistes*, w: *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, red. W. Kasper, *Quaestiones Disputatae Editiones Herder* 85, Freiburg 1979, s. 155–180.

¹⁵ H. Wagner, *Dogmatyka...*, s. 82.

¹⁶ W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, s. 374.

Ta trynitarna analogia wymaga nade wszystko myślenia i działania w wielobiegunowych, wzajemnie się nachodzących strukturach między statutowo równo postawionymi członkami wspólnoty (godność wynikająca z chrztu świętego). Zgłasza swoisty postulat do wzajemnego otwarcia się członków wspólnoty dla siebie, do takiego realizowania swojej własnej obecności i zadania, aby stawały się one podarowaną i umożliwioną partycypacją dla innych. O różnicach i specyfikacjach kapłaństwa służebnego można tutaj mówić pod warunkiem zachowania fundamentalnej równości wszystkich wierzących w godności wspólnego wybrania i powołania jako ludu Bożego oraz kierując się logiką osobistej partycypacji każdego wiernego w życiu i posłannictwie Kościoła.



Podsumowując, wymieńmy najważniejsze elementy owej eklezjologii typu *communio*¹⁷:

- 1) Wspólnota Kościoła – niezależnie od tego, czy nazwiemy ją „Ciałem Chrystusa”, czy „ludem Bożym” – jest zakorzeniona we wspólnocie (*koinonia/communio*) Bożej Trójcy. Bóg udziela ludziom przez Chrystusa w Duchu Świętym uczestnictwa w trójjedynym Bogu. W tym właśnie ma udział Kościół, na tym polega jego rzeczywiste misterium, jego najgłębszy teologiczny sens. Jako „ikona” (obraz, podobieństwo, znak, sakrament) tej trójjedynnej, udzielającej komunii jedności życia Boga Kościół sam może być komunią i przez to przekazywać udział w życiu trójjedynego Boga.
- 2) Uczestnictwo Kościoła jako komunii w trynitarnej komunii urzeczywistnia się przez słowo i sakrament (głównie chrzest i Ucztę Pańską). „Jako komunია eucharystyczna Kościół jest nie tylko odbiciem komunii trynitarnej, ale także jej uobecnieniem. Jest nie tylko znakiem i środkiem zbawienia, ale także jego owocem”¹⁸.
- 3) Przekazywana przez słowo i sakrament wspólnota z Bogiem urzeczywistnia się we wspólnocie Kościołów lokalnych, której podstawą jest przede wszystkim Eucharystia. Kościół jest obejmującą cały świat „siecią” sprawującą Eucharystię. Dlatego komunია sakramentalna jest wewnętrzną stroną komunii hierarchicznej, która stanowi zewnętrzną stronę tamtej.
- 4) Idea komunii zawiera w sobie świadomość uczestnictwa i współodpowiedzialności na różnych płaszczyznach.
- 5) Komunię Kościoła należy rozumieć (KK 1,1) jako znak i narzędzie wspólnoty ludzi tego świata. Właśnie jako komunია Kościół stanowi „uniwersalny sakrament” zbawienia dla świata¹⁹.

3. Trynitarne struktura urzędu kapłańskiego: *auctoritas (Christi) et communio (in Spiritu Sancto)*

Jaką szansę daje wrażliwość na wymiar trynitarne–komunijny w spojrzeniu na sakrament święceń i posługę prezbitera? W ostatnich dwudziestu–trzydziestu latach urząd (ministerium) prezbitera określano przeważnie pod kątem połączenia dwóch pojęć: jest sprawowany *in persona Christi* oraz *in persona Ecclesiae*. Ten, który sprawuje urząd, kierując pewną konkretną wspólnotą, czyni to w oparciu o „prawzór”, którym jest Jezus Chrystus. Osoba i misja

¹⁷ Za: H. Wagner, *Dogmatyka...*, s. 78.

¹⁸ W. Kasper, *Kirche als communio...*, s. 279.

¹⁹ Eklezjologia komunii spotyka się z szeroką akceptacją teologiczną, także ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Kontrowersyjne, wymagające dalszych debat i poszukiwań, pozostają m.in. następujące problemy: dokładny związek między komunią sakramentalną a hierarchiczną oraz stosunek między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi.

pokrywają się w nim ze sobą. Przewodniczy Eucharystii *in persona Christi*, aby – jak mówił już św. Tomasz z Akwinu (S.th. III, 73 ad 3c) – służyć jedności Kościoła. W ramach eklezjologii komunijnej jedność tę należy jednak rozumieć jako jedność komunikacyjno–komunijną²⁰. Posługa prezbitera służy bowiem temu, aby ludzie otwierali się na siebie i wzajemnie udzielali sobie; aby urzeczywistniali w sposób przekonujący – pochodzący od Chrystusa – nowy dynamizm życia: bycia istnieniem „całkowicie dla drugich”. Prezbyter jest powołany w szczególny sposób do naśladowania „proegzystencji” Jezusa. A tę proegzystencję Jezusa, uzyskującą wyjątkowo wyraźny kształt w sprawowanej Eucharystii, trzeba interpretować nade wszystko w relacjach osobowych i w strukturze „komunikacji interaktywnej”, bo owa proegzystencja spełniła się w rzeczywistości relacyjnej – w „byciu dla”. Jezus – w swej „komunikacji” ukierunkowanej na wspólnotę (*communio*) – łączy dane zgromadzenie eucharystyczne

²⁰ P. Hünermann, pisząc o sakramentach, akcentował ich „komunikatywne działania” (zob. P. Hünermann, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen*, Freiburg 1977, s. 98-134; por. P. Hünermann, *Sakrament – Figur des Lebens*, w: *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament*, red. R. Schaeffler, P. Hünermann, Quaestiones Disputatae Editiones Herder 77, Freiburg 1977, s. 51-87); A. Ganoczy ujmował je jako „system słownej i niewerbalnej komunikacji” (zob. A. Ganoczy, *Einführung in der katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979, s. 116), poprzez który wierzący partycypują w samoudzielaniu się Boga w Chrystusie i Jego Duchu, dojrzewając w swoim człowieczeństwie. Natomiast K. Rahner pojmował istotę łaski jako „samoudzielanie się Boga” (zob. K. Rahner, *Kommunikation*, w: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1978, s. 280). Według niego, człowiek jest stworzony dla komunikacji z Bogiem, która dokonuje się w sakramentach i pozasakramentalnych działaniach, a osiąga swój szczyt w *visio beatifica* (por. B. Nadolski, *Liturgia jako proces komunikacji*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1989, nr 3, s. 162). Również L. Lies, w swoim artykule *Sakramenty jako środki komunikacji*, określa sakramenty jako sposoby spotkania ludzi z Bogiem i między sobą. Sakrament jest wyprowadzony poza rzeczowe odniesienia – i osadzony w symbolach jako „przestrzeń i początek osobowego spotkania Boga” i człowieka, jako „przedłużenie cielesno-duchowej konstytucji człowieka, w jedności słowa i symbolu” (por. L. Lies, *Sakramente als Kommunikationsmittel. Pastoraltheologische Erwägungen*, w: *Gegenwärtig in Wort und Sakrament. Eine Hinführung zur Sakramentenlehre*, red. G. Koch, L. Lies, J. Schreiner, K. Wittstadt, „Theologie im Fernkurs”, t. 5, Freiburg 1976, s. 110; 119-121). Jego autorstwa jest również znakomita pozycja książkowa: *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*, Graz 1995. Rozwija w niej teologię sakramentów, która konsekwentnie próbuje połączyć aspekt obiektywnej skuteczności sakramentów z osobowym wydarzeniem między Bogiem a człowiekiem, z uwzględnieniem również historii tego spotkania.

Szczególnie dojrzałym opisem liturgicznych celebracji udzielania sakramentów jako „wydarzeń komunikacyjnych” jest praca H. O. Meuffelsa, *Kommunikative Sakramententheologie*. W swoich teologicznych rozważaniach, wspierających się na wynikach nauk z teorii komunikacji, teolog puentuje: Sprawowanie sakramentów można przecież interpretować jako *komunikacyjne interakcje*, gdyż, „mając swoje źródło w samoudzielaniu się Boga w wydarzeniu Chrystusa, [...] są pod względem swej formy zewnętrznej aktami symbolicznymi i językowymi, które w czynnościach kultowych, mających formę obrzędów, przyjmują człowieka wierzącego do międzyludzko-wspólnotowej społeczności, gdzie jednostce zostaje dla jej sytuacji życiowej i stawiania się sobą udzielona Boża *agape* przez Chrystusa w Duchu Świętym, tak że w zewnętrznym, wspólnotowo-kościelnym działaniu odbywa się inicjowany przez Boga istotowy (odpowiadający istocie) dialog i wymiana życia między Bogiem i człowiekiem” (H. O. Meuffels, *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg 1995, s. 65).

w tę dynamikę, gdy w splocie relacji, jakim jest Uczta Pańska, cała sprawująca ją wspólnota doznaje przeobrażenia i staje się Ciałem Chrystusa, będąc przy tym również podmiotem celebracji Eucharystii.

Urząd prezbitera i przyjęta przez niego misja²¹ spełniają swą komunikatywną rolę i funkcję przede wszystkim w strukturze komunikacji między Bogiem a człowiekiem, a także – z uwzględnieniem wymienionego priorytetu – wypełniają się w zadaniu budowania wspólnoty pośród wierzących. Przepowiadanie Dobrej Nowiny o zbawieniu i kierowanie wspólnotą – jako następstwo obowiązku tłumaczenia Ewangelii Chrystusowej – są specyficznymi aktami wynikającymi ze święceń. Ich celem jest komunikacja we wspólnocie wierzących i tworzenie w niej komunii. Ponieważ dzieje się to na skrzyżowaniu dróg między Bogiem a Kościołem, prezbiter – w swojej osobie i roli – jest partnerem i swoistym medium w procesie tejże komunikacji. Sakramenty jako dynamiczne akty wyrażają bowiem przede wszystkim dynamikę i ruch życia: są dla człowieka wyrazem boskiej Agape – tego niezasłużonego daru uczestniczenia w intymności życia samego Boga, a zarazem – od strony człowieka – dowodem otwartości na transcendencję i niespełnienia bytu stworzonego, oczekującego swego dopełnienia.

Ponieważ prezbiter *in persona Christi* przedstawia Głowę Kościoła, zaś *in persona Ecclesiae* – zjednoczone i wypełnione Duchem Świętym Ciało Chrystusa, ordynacja zawsze włącza go w podwójną relację: do Chrystusa, w którego imieniu i władzy sprawuje posłannictwo dla ludu Bożego, i do Kościoła, którego wiarę w swojej osobie i posłudze scala, którego obrzędowi przewodniczy i którego jedność odzwierciedla, jeśli (i tak długo jak) Kościół „czuje się” rzeczywiście w sprawującym urząd reprezentowany.

Trynitarna struktura urzędu kapłańskiego domaga się uwidocznienia w Kościele przyjęcia darów Ducha u wierzących, otwarcia na panowanie Chrystusa i dziecięcej ufności w modlitwie uwielbienia Boga Ojca. Właśnie ta pluralność (=trynitarność) aspektów jest rzeczywiście wyrażona w kościelnym urzędzie: *in persona Christi* reprezentuje on zbawcze panowanie Chrystusa, *in persona Ecclesiae* przedstawia otrzymanie darów Ducha, mając za cel – we wspólnocie i razem z nią – uwielbienie Boga Ojca.

Ponieważ obydwa aspekty urzędu: reprezentowanie Chrystusa i reprezentowanie Kościoła, są trynitarnie przekazywalne, nie jest bez znaczenia, od którego elementu zacznie się rozumienie urzędu. Jeśli rozpocznie się od pierwszego, wówczas trzeba dodać, że działanie *in persona Christi* dlatego jest możliwe i sensowne, ponieważ Chrystus chce sobie przygotować Ciało, które będzie – mocą owocności Ducha Świętego – otwarte i gotowe dla Jego (za pomocą urzędu kapłańskiego) osobistego działania. Jeśli rozpocznie się od drugiego elementu, konieczną wydaje się uwaga, że Kościół sam z siebie niczym nie dysponuje, lecz musi pozwolić się obdarować przez Chrystusa, i to na takiej drodze,

²¹ Podstawowe myśli tego ustępu zawarte są w artykule: H. Wagner, *Das Amt im Kontext der Communio-Ekklesiologie*, „Catholica” 1996, nr 50, s. 34–44.

której Chrystus sam chce: przez sakramentalne pośrednictwo, do którego należy również urząd sprawowany na podstawie święceń.

Jakkolwiek by się nie podchodziło do charakterystyki urzędu i posługi prezbitera, jest on wpisany w pewien proces wzajemnego pośredniczenia. Podobnie jak Chrystus posyła Ducha Świętego, a Duch Święty realizuje dzieło zbawcze Chrystusa, tak i w egzystencji prezbitera: bez wzbudzonej mocą Ducha wiary Kościoła nie mógłby on w ogóle reprezentować Chrystusa, bowiem jego słowo i działanie zakłada wiarę, a z nią odpowiednie wewnętrzne przyzwolenie i chcenie. Z drugiej jednak strony, Duch znajduje swą przynależną postać i formę wyrazu właśnie przez sakramentalne pośredniczenie Chrystusa w urzędzie kapłańskim²².

Choć urząd kapłański prezbitera (skoro jest reprezentowaniem Kościoła) zależy istotnie od potwierdzenia i zgody wspólnoty wiernych, to z drugiej strony poprzez reprezentowanie Chrystusa jest pewnym „naprzeciw” w stosunku do pozostałych wierzących. Lecz także i w tej roli *in persona Christi* otoczony i niesiony jest przez *communio* całego Kościoła. Bowiem jego sakramentalne pośredniczenie rzeczywistości Chrystusa może być tylko wtedy skuteczne, jeśli otrzyma potwierdzającą odpowiedź – przynajmniej fundamentalną – od wspólnoty Kościoła. Właśnie z tego też powodu każde sakramentalne pośrednictwo możliwe jest tylko w kontekście życia całego Kościoła. Poniższy przykład może nieco uplastyczyć tę myśl:

„Oko ma dla człowieka szczególną, nie do zastąpienia funkcję – możliwość widzenia rzeczywistości i przekazywania dalej zarejestrowanego obrazu. Przy czym to nie oko jest tym, co widzi – widzi przez nie cały człowiek. Jeśli zostanie usunięte z organizmu, nie jest więcej okiem, tzn. organem widzenia we właściwym tego słowa znaczeniu. Oddzielenie od organizmu powoduje zniszczenie zarówno jego specyficznego bytu, jak i poniekąd całego organizmu, ponieważ nie może on więcej nic widzieć. Specyfika bytu oka „polega mianowicie na tym, aby umożliwić widzenie widzącemu, a więc: ani nie na tym, aby tylko samemu widzieć, ani nie na tym, aby w widzeniu samemu być widzianym. Istota oka wyraża się w czystym pośredniczeniu. W takim stopniu, w jakim oko wystąpi oddzielnie, niezależnie od całości organizmu, tylko dla siebie – niemożliwym stanie się dalsze widzenie. W takim stopniu, w jakim oko będzie organem przez siebie widzianym – również wtedy widzenie będzie niemożliwe. I tam, gdzie będzie ono już jedynie siebie widziało, tam widzący nie jest dłużej widzjącym – został oślepiiony. Czysto fenomenalnie postrzegając, ślepotą jest stanem, gdzie oko widzi jedynie siebie. Gdzie totalnie wyszło poza siebie i utraciło swoją istotę – bycia pośredniczeniem”²³.

Prezbiter jest zatem wezwany do umiejętnego i harmonijnego przyjęcia dwóch zasadniczych wymiarów swego posłannictwa i egzystencji – chrystologicznego:

²² Por. G. Greshake, *Priester sein In dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Regensburg 2005, s. 132–135.

²³ G. Pöltner, *Schönheit*, Wien 1978, s. 58 (tłum. własne).

auctoritas et potestas (Christi) i pneumatologicznego (eklezjologicznego): *communio (in Spiritu Sancto)*. Podwójna komunikacyjna rola i funkcja urzędu (*ministerium*) jest skrzyżowaniem między tym, co wertykalne a tym, co horyzontalne. Wychodząc z trynitarno-komunijnego uzasadnienia urzędu, nie można inaczej opisać roli i zadania prezbitera jak „bycie pośredniczącym medium” w komunikatywnej *communio* między wszystkimi wierzącymi w Chrystusa. Sprawujący urząd (*ministerium*) jest odpowiedzialny za interaktywne relacje w dziele przekazywania i realizowania Ewangelii Chrystusa oraz realnych znaków Jego obecności. Owe komunikatywne interakcje rozwijają się w trzech podstawowych sektorach życia Kościoła: *martyria*, *liturgia* i *diakonia*.

Medialność (komunikatywność) prezbitera umożliwia sakrament święceń, kiedy otrzymuje on w darze trwały charyzmat (por. 1 Tm 4, 14). Lecz ten charyzmat musi stać się żywym świadectwem w życiu prezbitera (por. 1 Tm 4, 15), ponieważ owa komunikatywność (medialność) może być owocna tylko w wymiarze osobowo-historycznym: sakramentalne święcenia umacniają obietnicą wspomagającej bliskości Pana (łaska sakramentalna), ale wyświęcony musi ją ciągle na nowo wprowadzać w czyn. Jego życie „powinno rozwijać się jako znak owej łaski, którą w sposób trwały udzielił mu Duch Święty – w celu jak najlepszego wypełnienia służebnego urzędu”²⁴.

4. Sprawowanie urzędu prezbitera w świetle teologii komunijnej

Jeśli prezbitera jako sługę Boga i przedstawiciela Chrystusa „zwiąże się” do reprezentowania wspólnoty wierzących, aby reprezentował całego Chrystusa (*totus Christus*), wówczas powstaje spójne całościowe dzieło sakramentalnej komunikacji o strukturalnym zróżnicowaniu. To dzieło jest aktywnością Boga w tym sensie, że zarówno oddelegowani szafarze (pełniący ministerialny, służebny urząd) jak i czynni wierni świeccy wnoszą swoją część do udanej komunikacji życia w sakramentalnym i egzystencjalnym życiu Kościoła. Ta komunikacja jest możliwa tylko pośród całego ludu Bożego, a nie naprzeciw wiernych świeckich.

Konkretnie „komunijna posługa kapłańska” prezbitera postulowałaby m.in.: umiejętność kreowania we wspólnocie wiernych przestrzeni „spotkania” i „współdzystowania”; wspieranie „zdolności komunikacyjnej” między jej poszczególnymi członkami (w rodzinach); pomoc w powstawaniu komórek, grup i ruchów społecznych. Jeśli kategoria osobowego spotkania i wzajemnej komunikacji próbuje określić istotę wydarzenia sakramentalnego, ma to naturalnie wpływ na teologiczną mowę o posłudze prezbitera, „szafarza” sakramentów. Jego znakowo-symboliczna obecność powinna świadczyć, ukazywać

²⁴ A. Ganoczy, *Zur Sakramentalität des Dienstamtes*, w: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III. Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, red. W. Pannenberg, „Dialog der Kirchen“, t. 6, Freiburg 1990, s. 229, por. s. 217.

i sprzyjać łaskawemu zaangażowaniu Boga, który w swojej *Agape* chce człowieka upoważnić do wolnej odpowiedzi i dialogu. Posługiwanie prezbitera ma więc ukazywać istotność sakramentalnych wydarzeń: to, że sakramenty nie są punktowymi statycznymi symbolami jakiegoś przedmiotu, lecz czynnościami symbolicznymi, które odzwierciedlają żywą historię i dziejowość uczestniczących podmiotów. Dla szafarza i przyjmującego sakrament ta dynamika oznacza niemożność ich umiejscowienia w jednym określonym punkcie (szafarz tylko po stronie Kościoła-urzędu, przyjmujący tylko w grupie wiernych ludu Bożego). Jednak znajdują oni swą tożsamość w spotkaniu, w dynamice medialno-interaktywnego wydarzenia wokół udzielającego się w darze centrum sakramentalnej komunikacji. Owym centrum jest „jedynie” komunikatywny ruch życia: między Bogiem a człowiekiem oraz pomiędzy ludźmi. Nie chodzi tutaj naturalnie o zniwelowanie różnicy między szafarzem a przyjmującym sakrament, gdyż w strukturalnym wspólnym działaniu istnieje konieczność odniesienia. Szafarz jest niejako „ministerialnym katalizatorem interaktywnych odniesień i związków”²⁵, jak również powołanym „interpretatorem słowno-symbolicznych mediów”²⁶ w wydarzeniu sakramentalnym, którymi się posługuje (teksty, rytuał, znaki, materia, forma), aby mogło zaistnieć właściwe spotkanie Bóg – człowiek. *Agape* Boga, będące aktualno-dynamicznym wydarzeniem relacyjności, wymaga od prezbitera (w pierwszym rzędzie z pewnością od biskupa) stałego tłumaczenia rdzenia tradycji (owego *specificum christianum*) i akomodacji w socjalnym i intelektualnym świecie współczesnego człowieka.

Ta aktywna funkcja komunikacyjna szafarza²⁷ może tylko wypływać z jego otwartej postawy wiary i z jego odpowiedniego świadectwa życia. W tym całkowicie jest zgodny z przyjmującym sakrament, który przez wiarę wchodzi w znakowo-symboliczny dialog z Bogiem i jako czynny podmiot, działając komunikatywno-eklezyjalnie, osiąga dynamikę transcendencji i wnosi do sakramentalnego czynu estetykę i konkretne odniesienie historyczne (dziejowe), wpływające i związane z jego życiem, przez co osobiście współsprawuje ten czyn. Wewnątrz tego komunikatywnego wydarzenia zachodzi spotkanie między Bogiem a człowiekiem. Na ten punkt celowości są zorientowani tak szafarz, jak i przyjmujący sakrament. Wspólnota oferuje do tego sakramentalną przestrzeń, umożliwiając kreatywne wykorzystanie poszczególnych mediów do (w ustalonych ramach, przez powołanych przedstawicieli).

Jak podczas każdej udanej uroczystości (urodziny, jubileusz) gospodarz, goście, pomieszczenia i atmosfera tworzą jedną harmonijną całość, którą potwierdzają i wyrażają dobra rozmowa, zabawa, tak również sakramentalny obrzęd proponuje możliwości kompleksowej integracji wszystkich uczestników w jedną komunikatywną *communio* Bóg – człowiek. Szafarz i otrzymujący – wspólnie – w wierze nakierowani są na jedną i tę samą finalność: *Agape – communicatio*.

²⁵ A. Ganoczy, *Einführung in der katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979, s. 133.

²⁶ H. O. Meuffels, *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg 1995, s. 305.

²⁷ Ten passus oparty na: H. O. Meuffels, *dz.cyt.*, s. 257–258, 297–305.

Wprawdzie szafarz obiera własną pozycję podczas sprawowanych sakramentów, kiedy mając pełnomocnictwo oddaje do dyspozycji wspólnocie wierzących określone formy i środki komunikacji, lecz dla sprawowanych sakramentów nie mniej konstytutywne jest wyrażenie wiary i czyn wiary tych, którzy otrzymują sakrament. Jednostronne drogi komunikacji prowadzące w jednym kierunku od szafarza jako (drugorzędnego wprawdzie) podmiotu do otrzymującego sakrament jako obiektu, muszą być przezwyciężone, ponieważ obydwoje są konstytutywnymi uczestnikami jednego tego samego wydarzenia spotkania – a szafarz jest nie tylko reprezentantem Chrystusa, lecz także reprezentantem wspólnoty Kościoła.

Być właściwym drogowskazem w procesie komunii, żywej wymiany między trójjedynym Bogiem a ludźmi – oto właściwe określenie miejsca i zadania prezbitera w ramach dzisiejszej eklezjologii komunijnej. Św. Paweł powiedziałby w tym kontekście do swoich adresatów: jesteście powołani „nie żeby okazać nasze władztwo nad wiarą waszą, bo przecież jesteście współtwórcami radości waszej” (2 Kor 1, 24). Apostoł Narodów w powyższych słowach wyraził zasadniczą intuicję, jeśli chodzi o postawę i służbę kapłańską. Prezbiter jest sługą wspólnej radości wierzących: „jesteście pomocnikami wesela waszego” (Biblia Gdańska); „jesteście współpracownikami waszymi, abyście radość mieli” (Biblia Warszawska) – a nie panującymi autorytarnymi organizatorami spraw związanych ze służbą Bogu²⁸.

Teologia *communio* podpowiada więc, że medialno-komunikatywna służba prezbitera – z samej swej natury – musi się realizować w pewnym napięciu między chrystologią a eklezjologią, tzn. we właściwym dystansie do sakramentalistycznego indywidualizmu władzy jak i do zwykłej funkcjonalności. Przez świadectwo i w świadectwie prezbitera ujawnia się i potwierdza sakramentalność jego posłania jako osobowo-komunijnego wydarzenia zbawczego: w służbie Chrystusowi – dla zbudowania wspólnoty wierzących.

Literatura

- Czaja A., *Udział Kościoła w komunii Trójjedynego*, w: *Wokół tajemnicy Trójcy Świętej*, Opole 2000, s. 73–98.
- Ganoczy A., *Einführung in der katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979.
- Ganoczy A., *Zur Sakramentalität des Dienstamtes*, w: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III. Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, red. W. Pannenberg, „Dialog der Kirchen”, t. 6, Freiburg 1990, s. 216–236.
- Greshake G., *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Freiburg 1998.
- Greshake G., *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, w: *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio*, red. G. Biemer i in., Freiburg 1992, s. 90–121.

²⁸ „Posługa, a nie panowanie” – por. T. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1995, s. 263–266.

- Greshake G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997.
- Greshake G., *Priester sein In dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Regensburg 2005.
- Hünemann P., *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen*, Freiburg 1977.
- Hünemann P., *Sakrament – Figur des Lebens*, w: *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament*, red. P. Hünemann, R. Schaeffler, Quaestiones Disputatae Editiones Herder 77, Freiburg 1977, s. 51–87.
- Kasper W., *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982.
- Kasper W., *Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, w: *Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, Mainz 1987, s. 272–289.
- Kasper W., *Kirche als Sakrament des Geistes*, w: *Die Kirche – Ort des Geistes*, red. W. Kasper, G. Sauter, „Kleine ökumenische Schriften“ nr 8, Freiburg i. Br. 1976, s. 13–55.
- Kehl M., *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992.
- Kehl M., *Kirche – Sakrament des Geistes*, w: *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, red. W. Kasper, Quaestiones Disputatae Editiones Herder 85, Freiburg 1979, s. 155–180.
- Lies L., *Sakramente als Kommunikationsmittel. Pastoraltheologische Erwägungen*, w: *Gegenwärtig in Wort und Sakrament. Eine Hinführung zur Sakramentenlehre*, red. G. Koch, L. Lies, J. Schreiner, K. Wittstadt, „Theologie im Fernkurs“, t. 5, Freiburg 1976, s. 110–148.
- Lies L., *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*, Graz 1995.
- Meuffels H. O., *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg 1995.
- Nadolski B., *Liturgia jako proces komunikacji*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1989, nr 3, s. 161–168.
- Nitsche B., *Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communalen Struktur von Kirche. Desiderat eines Forschungsprogrammes zur Communio-Ekklesiologie*, w: *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation*, red. B. J. Hilberath, Quaestiones Disputatae Editiones Herder 176, Freiburg 1999, s. 81–114.
- Nitsche B., *Geistvergessenheit und die Wiederentdeckung des Heiligen Geistes im Zweiten Vatikanischen Konzil*, w: *Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist*, red. B. Nitsche, Regensburg 2003, s. 102–144.
- Pöltner G., *Schönheit*, Wien 1978.
- Pottmeyer H. J., *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche In Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie*, „Pastoraltheologische Informationen” 1985, nr 5, s. 253–284.
- Rahner K., *Kommunikation*, w: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1978, s. 280.
- Schlette H. R., *Kommunikation und Sakrament. Theologische Deutung der geistlichen Kommunion*, Quaestiones Disputatae Editiones Herder 8, Freiburg 1960.
- Schneider T., *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1995.
- Sammelroth O., *Gott und Mensch in Begegnung. Ein Durchblick durch die katholische Glaubenslehre*, Frankfurt a. M. 1956.
- Soukup P. A., *Komunikowanie i teologia: rozmyślenia oparte na źródłach chrześcijańskich*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 41–53.
- Wagner H., *Das Amt im Kontext der Communio-Ekklesiologie*, „Catholica” 1996, nr 50, s. 34–44.
- Wagner H., *Dogmatyka*, Kraków 2007.

The Presbyter within the Communio–Ecclesiology Context

Summary

The communicatio–communio, into which the believer is being integrated and in which he is participating, needs to be transferred into a communicative practice. The reason is that the existence of Jesus, which is being referred to during the communicatio–communio, is a pro–existence that has taken place in real life.

Under such an ecclesiological perspective the task of communicatio–communio may only be understood as a service to the process of becoming a communio through communication. While the ordination for service to the communio is being performed “ad personam”, the ordained is carrier of the communication process and its medium at the same time. The purpose and content of this office is therefore the process of communication with the ultimate goal of achieving communio. Its bearer works in this office “in persona Christi” primarily in order to serve the communal–communicative unity of the church. The purpose is that people open themselves to and communicate with each other so that they may realise with conviction the vivacity and newness that keeps emanating from Jesus Christ. This means that the capacity for communication needs to be furthered in each parish and its various groups. The presbyter performs his office “in persona ecclesiae” by building his parish and creating and maintaining its sense of community. An appropriate definition of this office within the communio–ecclesiology of today is to serve as a signpost within the activities of the communio and the vital interaction between the God of the Holy Trinity and humans.

Key words: christomonismus, communications, communicative, communion, communal, participation, pneumatological–trinitarian ecclesiology, presbyter, proexistence