

# Andrzej Czaja

---

## Una Mystica Persona : zasadnicze elementy pneumatologicznej eklezjologii Heriberta Mühlena

---

Collectanea Theologica 63/4, 79-95

---

1993

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. ANDRZEJ CZAJA, OLESNO ŚLĄSKIE

## UNA MYSTICA PERSONA

### Zasadnicze elementy pneumatologicznej eklezjologii Heriberta Mühlena

W kręgu teologów zmierzających do całkowicie zasadnego wkomponowania pneumatologicznego wymiaru w dotychczasową jednostronnie chrystologiczną, katolicką myśl eklezjologiczną szczególne miejsce zajmuje Heribert Mühlen<sup>1</sup>. Zasadnicze zręby swego pneumatologicznego zorientowania eklezjologii wznosi on w czasie trwania soboru: *Der Heilige Geist als Person* ukazała się drukiem w 1963 roku, a *Una Mystica Persona* w rok później<sup>2</sup>. Wyłożona w nich wyraźnie pneumatologicznie ukierunkowana teologia, rozwija soborową naukę o zbawczej obecności i wszechogarniającym działaniu Ducha Świętego w Kościele<sup>3</sup> i stanowi we współczesnej literaturze teologicznej najbardziej konsekwentną, najpełniej wyłożoną eklezjologię pneumatologiczną. Jej stan z początków lat sześćdziesiątych jest dziś wyraźnie ubogacony i rozwinięty. Przyczyniła się do tego w znacznym stopniu rzetelna polemika H. Mühlena z krytycznymi ocenami jego wcześniejszej myśli oraz podję-

<sup>1</sup> Heribert Mühlen, kapłan diecezji Paderborn, to wykładowca oraz kierownik katedry Historii Dogmatu i Sekcji Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu oraz Ekumenicznego Instytutu J. A. Möhlera w Paderborn. W czasie soboru był doradcą arcybiskupa Lorenza Jaegera. Obecnie z ramienia Konferencji Episkopatu Niemieckiego jest Przewodniczącym Komisji odpowiedzialnej za właściwy rozwój charyzmatycznej odnowy wspólnoty w Duchu Świętym.

<sup>2</sup> H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir*, Münster 1963; tenże, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Paderborn 1964. Ponadto, teologiczną myśl Mühlena rozwijają jeszcze takie pozycje książkowe jak: *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen*, Paderborn 1970; *Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen*. Mit seinem Beitrag von L. Vischer, einem Geleitwort von Lorenz Kard. Jaeger, einem Nachwort von L. J. Kard. Suenens, Paderborn 1974; *Neu mit Gott. Einübung in christliches Leben und Zeugnis*, Freiburg—Basel—Wien 1990 oraz tenże, O. Kopp, *Ist Gott unter uns oder nicht? Dialog über die charismatische Erneuerung im Kirche und Gesellschaft*, Paderborn 1977.

<sup>3</sup> Przedstawiają tę naukę m.in.: L. Balter, *Zbawcza obecność Ducha Świętego w Kościele i świecie*, HD 43 (1974) nr 3, 167—176; A. Słomkowski, *Prawda o Duchu Świętym na II Soborze Watykańskim*, AK 80 (1973) z. 1, 59—73.

ta w połowie lat siedemdziesiątych, jego duszpasterska posługa w kręgu katolicko-charyzmatycznej odnowy wspólnoty<sup>4</sup>.

W naszej rodzimej literaturze teologicznej H. Mühlen jest niemal nieobecny. Znamy Go właściwie tylko z książki: *Odnowa w Duchu Świętym*, która stanowi Jego propozycję przeprowadzenia rekolekcji we wspólnotach odnowy charyzmatycznej<sup>5</sup>.

W niniejszym artykule chodzi nade wszystko o przybliżenie eklezjologicznej myśli H. Mühlena. Całe misterium Kościoła stara się on ująć w formule „Jedna osoba w wielu osobach”. Warto prześledzić Jego drogę do tej formuły, następnie ją rozjaśnić, ukazując w jaki sposób umożliwiała ona w miarę całościowe ujęcie tajemnicy Kościoła. Odczytując H. Mühlena z czasów soboru dzisiaj, z perspektywy trzydziestu lat, można z pożytkiem zapytać o zasadnicze wartości proponowanej przez niego pneumatologicznej eklezjologii.

### I. Ku eklezjologicznej formule

Powszechnie uznawane w przedsoborowej eklezjologii definicje Kościoła R. Bellarmina i J. A. Möhlera w ocenie H. Mühlena nie pozwalają dotrzeć do samej istoty Kościoła i nie są w stanie wykluczyć, choćby tylko apriorycznie, eklezjologicznych błędów. Dominujące w opisie R. Bellarmina biblijne pojęcie Ludu Bożego, mocno jeszcze przez późniejszych przeaccentowane, niesie ze sobą ziarno naturalistycznego błędu. Natomiast zbyt organiczna interpretacja przeważającego w opisie J. A. Möhlera obrazu Ciała Chrystusa, zaciera różnicę między Chrystusem a chrześcijanami i prowadzi do fałszywego eklezjologicznego mistycyzmu<sup>6</sup>. Ponadto, obie definicje zadowolają się wyliczeniem i charakterystyką cech Kościoła i dlatego bezskuteczne są wszelkiego typu próby ich syntetycznego ujmowania<sup>7</sup>.

Szansę przewyciężenia dotychczasowego impasu w refleksji eklezjologicznej może jednak dać, zdaniem H. Mühlena, stosowna formuła dogmatyczna. Konieczność rzetelnej precyzacji meryto-

<sup>4</sup> Wyniesione z duszpasterskiej działalności doświadczenia Ducha Świętego (die Geisterfahrungen) opisuje H. Mühlen w licznych publikacjach natury pastoralnej: *Erfahrungen mit dem Heiligen Geist. Zeugnisse und Berichte*, Mainz 1979; *Geistesgaben heute*, Mainz 1982; *Grundentscheidung. Weg aus der Krise I*, Mainz 1983; *Jugend erfährt Gott. Weg aus der Krise II*; Mainz 1983; *Befreiende Gemeinschaft im Geist. Persönliche Zeugnisse aus Familien, Orden, Lebensgemeinschaften. Weg aus der Krise III*, Mainz 1986; *Gemeinde — Erneuerung aus dem Geist Gottes*. Bd. I: *Bericht aus einer Grossstadtgemeinde*, Mainz 1984; *Gemeinde-Erneuerung aus dem Geist Gottes*. Bd. II: *Zeugnisse und Berichte — Hoffnung für die ökumene*, Mainz 1985.

<sup>5</sup> H. Mühlen, *Odnowa w Duchu Świętym*. Wdrożenie w podstawowe doświadczenia chrześcijańskie, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1985.

<sup>6</sup> H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, 12 nn.

<sup>7</sup> Próby syntetycznego ujęcia widać u M. Schmausa i J. Ratzingera. Por. *tamże*, 13.

rycznej zawartości takiej formuły, stanowiącej krótką werbalną rekapitulację prawdy zawartej w danych Objawienia, w znaczny sposób ogranicza niebezpieczeństwo błędzenia. Jednocześnie formuła abstrahując od metafor i obrazów, stara się dotrzeć do istoty opisywanej rzeczywistości. „Naszą główną troską — pisze H. Mühlen — jest więc szukanie eklezjologicznej formuły analogicznej do fundamentalnej formuły trynitarniej (natura w trzech Osobach) i do fundamentalnej formuły chrystologicznej (Osoba w dwóch naturach)”<sup>8</sup>.

W tym celu sięga profesor z Paderborn do ogromnej skarbnicy bogactwa teologicznej myśli Kościoła. Tu, jak podkreśla, znajduje chyba jedyną obecną dotąd w Tradycji formułę eklezjologiczną. Zawiera ją w numerze 57 encyklika *Mystici Corporis* Piusa XII<sup>9</sup>. Chodzi mianowicie o formułę *Una Mystica Persona*. Wybrane interpretacje jej treściowej zawartości prowadzą H. Mühlена do interesujących wniosków.

U Augustyna, Chrystus i Kościół postrzegani jako Oblubieniec i Oblubienica tworzą, *duo in carne una*. Widziani natomiast jako Głowa i Ciało stanowią *una eademque persona*, która urzeczywistnia „Całego Chrystusa” (*Totus Christus*)<sup>10</sup>. Ciało, według Augustyna, oznacza wielość ludzkich osób, które nie mogąc ze swej natury pozostawać w takim związku jak członki ciała fizycznego, jednoczą się ze sobą przez Pneumę. Każdemu pojedynczemu członkowi Duch Święty daje inne zadanie, lecz życie, które im daje, jest wszystkim wspólne<sup>11</sup>. Jego ożywiające działanie jest więc zarazem jednoczącym i stąd godzi się Go nazwać „Duszą Kościoła”<sup>12</sup>. Zatem, według Augustyna, stwierdza H. Mühlen, jedność Głowy oraz członków nie jest taka jak jedność pomiędzy Logosem i Jego ludzką naturą. Jedność ta wynika z pośrednictwa Ducha Świętego, który jeden i ten sam jest w Chrystusie i w nas. Przy tym, między Chrystusem a nami istnieje jednak, zdaniem Augustyna, *distantia maiestatis*<sup>13</sup>.

Wspomniana już encyklika *Mystici Corporis* kontynuuje powyższe myśli. Jej nauka o zamieszkiwaniu w nas Chrystusa *per Spiritum Sanctum* i tym samym o pośredniczącej funkcji Ducha Świętego między Chrystusem a chrześcijanami<sup>14</sup>, doprowadza H. Mü-

<sup>8</sup> *Tamże*, 16 nn.

<sup>9</sup> AAS 35 (1943), 193—248.

<sup>10</sup> Już Tyconius Donatysta zwrócił uwagę, że psalmista raz mówiąc o głowie a raz o Ciele, za każdym razem ma na myśli tę samą osobę. Por. *Una Mystica Persona*, 28.

<sup>11</sup> *Tamże*, 33.

<sup>12</sup> „Hoc agit Spiritus Sanctus in tota Ecclesia, quod agit anima in omnibus membris unius corporis”. *Sermones* 267, 4. PL 38, 1231; Por. *tamże*.

<sup>13</sup> Por. *tamże*, 37.

<sup>14</sup> W numerze 50 encykliki Duch Święty jest nazwany „principium unitatis increatum”.

hlena do przekonania, iż tradycyjną formułę *Una Mystica Persona* można rozjaśnić i ująć prościej. Skoro jedna Osoba Ducha Świętego łączy wiele osób tzn. chrześcijan z Chrystusem i między sobą, to innymi słowy rzecz można, że jedna Osoba jest w wielu osobach.

W ten sposób tradycyjna formuła eklezjologiczna *Una Mystica Persona* uzyskała zupełnie nowe brzmienie: „Jedna Osoba w wielu osobach”. Chcąc sprecyzować jej treść, sięga H. Mühlen do ontologii, gdyż w formule wyraźnie chodzi o relację Osoby do osób i o międzyosobowe relacje.

W punkcie wyjścia przeprowadza fenomenologię „osobo-słowa” tzw. wypowiedzi — „ja”<sup>15</sup>. Wynika z niej, że w wypowiedzi — „ja” wyraża się zarówno cały człowiek w swym duchowo-cieleśnym tu i teraz, jak i jego odniesienie do innych. „Osobo-słowo” „ja” wyraża więc *Da—sein* i od razu *Du—sein*. Stąd, osobę jako osobę konstytuuje sposób egzystencji, w który ontologicznie wpisana jest relacja do innych osób. Międzyosobowa relacja to więc nie przypadłość lecz element konstytuujący osobę<sup>16</sup>.

Na bazie takiej relacyjnej koncepcji osoby i opierając się na fenomenologii międzyludzkich kontaktów, przyjmuje H. Mühlen dwa pierwotne modele międzyludzkich relacji: spotkanie na sposób „ja—ty” oraz zjednoczenie na sposób „my”<sup>17</sup>. Przeniesienie tych dwóch praspособów osobowego zachowania się do życia wewnątrz trynitarnego pozwala stwierdzić, że Ojciec i Syn tworzą relację „Ja—Ty”, zaś Duch Święty jest osobowym „My”, „My” w Osobie. To, co tradycyjna teologia określa przez *spiratio activa* Pierwszej i Drugiej Osoby, H. Mühlen nazywa aktem „My” Ojca i Syna. Natomiast Duch Święty jest tym, co tradycyjna teologia nazywa *spiratio passiva*, samoistnym aktem „My” w Bogu<sup>18</sup>. Stąd konsekwentnie, relacja Ducha Świętego do Ojca i Syna jest relacją typu: „Ja — Wy”, ponieważ Duch Święty nie wchodzi w relację do poszczególnych Osób Boskich, lecz tylko do Ojca i Syna jako jednej zasady. Albo inaczej mówiąc: Duch Święty w życiu wewnątrz-

<sup>15</sup> Ten sposób dotarcia do poznania osoby przez „osobo-słowo” nazywa H. Mühlen *personologische Methode*, metoda personologiczna. Personologia nie jest w związku z tym mówieniem o sobie, lecz raczej samowypowiedzią osoby w słowie, w tzw. osobo-słowie. Por. *Der Heilige Geist als Person*, 52n; por. też T. Wilski, *Kategorie relacji międzyosobowych: „Ja—Ty”: „My” w zastosowaniu do rozumienia Trójcy Świętej. Koncepcja Heriberta Mühlhena*, SGn 8 (1984/85), 142.

<sup>16</sup> Zob. H. Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, Werl/Westf. 1954. Por. tenże, *Der Heilige Geist als Person*, 26—82.

<sup>17</sup> Zdaniem H. Mühlhena relacja „ja—on” to tylko osłabiona wersja relacji „ja—ty”. Z kolei zjednoczenie „my” jest warunkiem „ja—ty”. Ono jest osobotwórcze, ale na ziemi uprzednio go nie doświadczamy. Por. *Der Heilige Geist als Person*, 58, *Entsakralisierung*, 254.

<sup>18</sup> Por. *Der Heilige Geist als Person*, 157—162.

nym Trójcy Świętej występuje jako jedna Osoba w dwóch Osobach, jako jedna numerycznie Osoba istnieje w obu Osobach, w Ojcu i Synu.

Takie ujęcie wewnątrztrynitarnych relacji, odniesione na zasadzie *nexus mysteriorum* do misterium Kościoła, pozwala potwierdzić słuszność najpierw tej nauki, która w Duchu Świętym upatruje bezpośrednią zasadę jedności Kościoła. Chodzi o to, że podobnie jak w życiu wewnątrztrynitarnym, tak i w Kościele funkcja Ducha Świętego polega na wiązaniu osób: w Trójcy Świętej dwóch Osób, w Kościele wielu osób. Duch Święty nie czyni jednak tego wyłącznie sam z siebie. W immanentnym życiu Trójcy Świętej nie ma Jego pochodzenia bez tchnienia Syna. W ekonomii zbawienia, w której *spiratio activa* Syna odpowiada posłanie Ducha, nie ma działania Ducha Świętego w Kościele bez posłania Go przez Syna. Chrystus jest więc dawcą tego Ducha, który żyje w nas i w Nim samym. Kryje się w tym zasadnicza różnica między Chrystusem a nami. Ducha Świętego posłać może tylko On wspólnie z Ojcem, Jednocześnie pokazuje to, że Chrystus choć pośrednio (*mittelbar*) stanowi również zasadę jedności Kościoła, właśnie przez posłanie swojego Ducha<sup>19</sup>. Syn i Duch Święty determinują więc Kościół odpowiednio do swych osobowych właściwości. Właściwością Syna jest posyłać Ducha Świętego (wspólnie z Ojcem), a właściwością Ducha Świętego jest łączyć osoby.

W związku z tym, o Logosie, który jest „jedną Osobą w dwóch naturach” nie można powiedzieć w znaczeniu analogicznym, że jest On również jedną Osobą w wielu członkach Kościoła. Ową jedną Osobą w wielu osobach z racji swej wewnątrztrynitarniej pozycji jest Duch Święty<sup>20</sup>.

W ten sposób, proponowana przez H. Mühlena formuła eklezjologiczna uzyskuje pierwszy zrąb swej merytorycznej zawartości. Na jego podstawie formuła ta budzi zasadne nadzieje w kwestii trudnego do ujęcia adekwatnego opisu, obecnych w misterium Kościoła, przedziwnych i zróżnicowanych funkcji Osób Boskich: funkcji Chrystusa posyłającego Kościołowi Ducha Świętego i funkcji Ducha Świętego łączącego Chrystusa z chrześcijanami<sup>21</sup>.

Dalszą treść, zasadne nadzieje rozwija H. Mühlen przez odwołanie się do obecnego już w Starym Testamencie pojęcia „Wielkiego-Ja”. W swym najogólniejszym znaczeniu zawiera ono po „wielkim”, „mnogie Ja” grupy ludzi, czyli zwykle „My”. Między „pojedynczym-Ja”, a wspólnotą zachodzi przemienna relacja: wspólnota jest „emisją” i historycznym „rozszerzeniem” „pojedynczego — Ja”, zaś „pojedyncze-Ja” zakłada realnie zebraną wspólnotę.

<sup>19</sup> Por. *tamże*, 67 n.

<sup>20</sup> *Tamże*, 68.

<sup>21</sup> *Tamże*, 65.

W ten sposób między „pojedynczym-Ja” i wspólnotą ma miejsce stały dialektyczny ruch<sup>22</sup>. Jeden Abraham rozszerza się przez cielesne rodzenie, a jeszcze bardziej mocą Ducha Świętego, do „Wielkiego-Ja” narodu izraelskiego.

W Nowym Testamencie tłem pojęcia „Wielkiego-Ja” jest, zdaniem H. Mühlena, samoidentyfikacja Syna Człowieczego z ludźmi (Mt 25,31—45) i samoidentyfikacja Wywyższonego Pana z chrześcijanami (Dz 9,4 n; por. Dz 22,8 n; 6,14 n). Wypowiedź „Ja” Syna Człowieczego zawiera: indywidualne „Ja” Syna Człowieczego, wielość biednych i żyjących w niedostatku oraz dialektyczną jedność między Synem Człowieczym a biednymi. W wypowiedzi „Ja” Wywyższonego Pana znajdujemy podobne trzy rzeczywistości: indywidualne „Ja” Wywyższonego Pana, wielość prześladowanych chrześcijan oraz dialektyczną jedność między Wywyższonym Panem a chrześcijanami<sup>23</sup>.

Taka sama struktura „Wielkiego-Ja” ujawnia się też w nowotestamentowych pojęciach: Ludu Bożego i Ciała Chrystusa. Dialektyczny ruch między „pojedynczym” a wieloma w nowotestamentowym Ludzie Bożym jest dziełem tajemnicy Eucharystii. Przez udział w Eucharystii stają się chrześcijanie jednością z Chrystusem i między sobą (por. 1 Kor, 10,16—17). W Ciele Chrystusa ten dialektyczny ruch jest natomiast dziełem Pneumy i to w dwójaki sposób. Krótko przedstawię teraz te sposoby.

Wymowne fragmenty listów więziennych<sup>24</sup>, w których św. Paweł nazywa Chrystusa Głową (Ciała) ukazują, że Chrystus jest nie tylko nadrzędnym członkiem w stosunku do pozostałych, lecz że jest jednocześnie ich początkiem (arche), jakimś Pra-Ja (Ur-Ich), z którego ogół chrześcijan jako Ciało Chrystusa wypływa<sup>25</sup>. Innymi słowy, Chrystus jest Pra-Osobą (Ur-Person), potomkowie Chrystusa kształtują w Nim i z Nim „Wielkie-Ja”, dzięki temu, że Chrystus sam stał się „Duchem ożywiającym” (w Kor 15,45). Znaczy to, że Duch Święty, stanowiąc jakby przenikającą Zmartwychwstałego Pana moc Bożego istnienia i działania, promieniuje na chrześcijan i będąc odtąd jeden i ten sam w Chrystusie i chrześcijanach, zapośrednicza „Wielkie-Ja”<sup>26</sup>. To jedna możliwość promieniowania (Ausstrahlung) czy rozszerzania się (*Erweiterung*) Chrystusa do „Wielkiego-Ja”. Jest i druga. Użyte w Ef 1,23

<sup>22</sup> Por. *Una Mystica Persona*, 88.

<sup>23</sup> Por. *tamże*, 95, 101.

<sup>24</sup> Ma tu H. Mühlen na uwadze: Kol 1,18; Ef 1,22 n; 2,14—18, 5,22 n.

<sup>25</sup> Por. *Una Mystica Persona*, 130.

<sup>26</sup> H. Mühlen podejmuje tu myśl I. Hermanna, który pojmuje Pneumę jako „die personeigene Potenz des Erhöhten, die als Medium der Begegnung die Kommunikation zwischen dem Kyrios und dem Christen ermöglicht”. Zob. J. Hermann, *Kyrios und Pneuma*, München 1961, 120.

i w Ef 4,13 wyrażenie „pełnia Chrystusa” podpowiada, że jak Kościół, Ciało Chrystusa, urzeczywistnia się przez Chrystusa Głowę, tak Chrystus Głowa, w Kościele jako pierwszy znajduje swe spełnienie i rozwój<sup>27</sup>. Inaczej nie mógłby być po prostu Głową. Pneumę emituje zatem nie tylko Wywyższony Pan, lecz także i Kościół.

Wobec powyższego, choć Duch Chrystusa jest jeden i ten sam w Chrystusie i chrześcijanach, może być wedle wypowiedzi św. Pawła, dwojako rozumiany: „jako własna moc „Ja” Wywyższonego Pana, która na chrześcijan promieniuje, bądź jako „pełnia Chrystusa” która w całej swej rozciągłości wprawdzie uwidacznia się w Kościele, o ile tylko jest w Nim przeżywana<sup>28</sup>. Za każdym jednak razem identyczność owego Ducha Chrystusa we wszystkich członkach Kościoła jest podłożem i umożliwieniem chrześcijańskiego „My”<sup>29</sup>.

A zatem istota nowotestamentowego pojęcia „Wielkiego — Ja” może zostać ujęta w słowach: „jedna i ta sama Pneuma w Chrystusie i w chrześcijanach”. Rozwija to jeszcze bardziej „wylansowaną” przez H. Mühlena eklezjologiczną formułę i podpowiada znacząco, że zasadniczą funkcją Ducha Świętego w Kościele jest pośredniczenie między Chrystusem a nami.

Na tym etapie dociekań H. Mühlena można się zgodzić z jego postulatycznym stwierdzeniem, że jak formuła trynitarna „natura w trzech Osobach” wyklucza arianizm i sabelianizm, a formuła chrystologiczna „Osoba w dwóch naturach” przeciwstawia się równie dobrze tak nestorianizmowi, jak i monofizytyzmowi, tak samo zaproponowana formuła eklezjologiczna pozwala wykluczyć zarówno eklezjologiczny nestorianizm, jak i eklezjologiczny monofizytyzm<sup>30</sup>. Dostrzeżenie życiodajnej i jednoczącej mocy Kościoła w Duchu Świętym, jednym i tym samym w wielu różnych nosicielach i darach Ducha, kładzie kres wszelkim odmianom eklezjologicznego naturalizmu. A ponieważ tenże Duch Święty jest inaczej w Chrystusie aniżeli w chrześcijanach, sam zaś Chrystus jest zasadą Ducha, podczas gdy chrześcijanie jej nie stanowią, dlatego znikają również możliwości rozwoju eklezjologicznego mistycyzmu. Zaproponowana więc przez H. Mühlena formuła: „Jedna Osoba w wielu osobach” zdaje się tworzyć dogodne warunki do uniknięcia dotychczasowych eklezjologicznych pomyłek. Przed H. Mühlenem i nami staje jednak pytanie domagające się rzetelnej odpowiedzi: Na ile proponowana formuła eklezjologiczna pozwoli dotknąć i zgłębić samą istotę Kościoła?

<sup>27</sup> *Una Mystica Persona*, 157.

<sup>28</sup> Por. *tamże*, 171.

<sup>29</sup> Por. *tamże*, 113; por. *Der Heilige Geist als Person*, 190—195.

<sup>30</sup> Por. *tamże*, 17.



## II. Kościół a Wcielenie

Porównanie wylansowanej formuły eklezjologicznej z uznanymi formułami: trynitarną i chrystologiczną pobudziło H. Mühlena, aby zestawić również same wielkie misteria: misterium Trójcy Świętej, misterium Wcielenia i misterium Kościoła.

Z nieodwracalnego porządku wewnątrzboskich pochodzeń, (Syn wypływa z Ojca, a Duch Święty z Ojca i Syna, względnie przez Syna), wynika, że pochodzenie Ducha Świętego zakłada pochodzenie Syna. Gdy się zaś przyjmie twierdzenie św. Tomasza, że porządkowi wewnątrztrynitarnych pochodzeń odpowiada porządek posłannictw *ad extra*<sup>31</sup>, wtedy nie trudno spostrzec, że o ile Ojciec posyła Syna, a z Nim posyła Ducha Świętego, o tyle trzecia Osoba Boska jest tylko posłana, a sama nikogo nie posyła. W związku z tym, posłannictwo Ducha Świętego w Kościele zakłada posłannictwo Syna, a to oznacza, że „Wcielenie i Kościół muszą być w podobnym sensie rozróżniane jak oba Boskie pochodzenia, względnie jak sam Syn i Duch święty”<sup>32</sup>. Tkwiąca w samej Trójcy Świętej różnica między synostwem a duchowym tchnieniem stanowi zatem zasadnicze źródło różnicy między Misteriami Inkarnacji i Kościoła. O ile bowiem synostwo jest konstytuowane przez swe odniesienie do Ojca, o tyle wpływ Ducha jest wspólnym Ojcu i Synowi aktem „My”. Wcielenie jawi się wobec tego jako historiozbowcze objawienie relacji między Ojcem i Synem, a Kościół jako ekonomiczno-zbawcze objawienie wewnątrztrynitarnego pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna (przez Syna)<sup>33</sup>.

Jeśli się jeszcze uwzględni fakt, że osobową funkcją Ducha Świętego w immanentnej Trójcy Świętej jest łączenie osób i przedłużenie tego dokonuje się w Kościele, a we Wcieleniu ma miejsce łączenie natur, to konieczność rozróżniania między Wcieleniem a Kościołem nie budzi już żadnych wątpliwości. We Wcieleniu jedna Osoba Chrystusa łączy dwie natury. W Kościele jedna Osoba Ducha Świętego wiąże wiele osób.

Wcielenie Syna ukazuje się więc jako wydarzenie jednorazowe i niepowtarzalne, i jako takie nie może mieć kontynuacji<sup>34</sup>. Z drugiej strony, dla posłannictwa Ducha Świętego w Kościele jest ono wręcz wymagane, ponieważ Duch Święty jest posłany Kościołowi jako Duch Jezusa Chrystusa.

A zatem, Kościół domaga się „wcześniejszego” Wcielenia. Owo „wcześniejsze” nie ma tu jednak czasowego wymiaru. Wynika to również z wewnątrztrynitarnych relacji. Zrodzenie Syna wyprzedza tchnienie Ducha, lecz nie do pomyślenia jest czas, w którym

<sup>31</sup> Por. STh. I. 43,2 ad 3.

<sup>32</sup> *Una Mystica Persona*, 193.

<sup>33</sup> Por. *tamże*, 66.

<sup>34</sup> Por. *tamże*, 175.

byłby Syn, a nie było Ducha. W takim wypadku Duch Święty musiałby być stworzeniem Syna<sup>85</sup>. W podobny sposób, choć czytamy w Piśmie świętym, że Duch został zesłany po posłaniu Syna, nie wolno nam jednak domniemywać, jakoby pochodzenie Ducha następowało po pojawieniu się Syna w sensie czasowym. Za św. Augustynem i św. Tomaszem można tu jedynie mówić o „logicznym” następowaniu<sup>86</sup>. Tego typu następstwo ma też miejsce w naszym dochodzeniu „do” Ojca „w” Duchu „przez” Syna<sup>87</sup>. Wcielenie Syna jest więc tylko „logicznie” wcześniejsze od posłania Ducha Świętego w Kościół, niemniej jednak przemawia to znowu za oddzieleniem Kościoła od Inkarnacji.

Krańcowo przeciwne wnioski płyną z uwzględnienia faktu, że w immanentnej Trójcy Świętej jedna jest i niepodzielna natura Boża. Odpowiednio do niewyobrażalnie intensywnej jedności identycznej w Synu i Duchu Świętym natury boskiej, misterium Inkarnacji i misterium Kościoła są nierozłączne.

H. Mühlen zauważa ponadto, że Trójca Święta, Wcielenie i Kościół pozostają do siebie w pewnej analogii. W każdym z tych misteriiw jedność jest podstawą odmienności.

„Gdy ludzkie osoby są najpierw rozdzielone, a potem się łączą, osoby Boskie w Trójcy Świętej są a priori nierozdzielne, ponieważ mają jedną, niepodzielną naturę<sup>88</sup>. Podobnie jedność jest podstawą odmienności w tajemnicy Wcielenia. Jednocząca funkcja Słowa poprzedza „logicznie” zaistnienie ludzkiej natury Jezusa ona jest przyczyną odmienności natur w Chrystusie. W Kościele natomiast, ze względu na to, że zarówno Syn jak i Duch Święty sprawują właściwą każdemu z nich funkcję, stosunek jedności do różnorodności ma podwójny wymiar.

Relację między Chrystusem a Kościołem jako całością wyraża Pismo święte przez relację Oblubieńca do Oblubienicy. W porównaniu ze sferą ludzką, porządek tej relacji jest jednak odwrócony. Ponieważ Kościół wypływa z Chrystusa jako panującego nad wszystkim Pra-Ja i apriorycznie zawiera się już w „pełni” Chrystusa, dlatego nie ulega wątpliwości, że pierwotna aprioryczna jedność między Chrystusem a Kościołem w „pełni” Chrystusa stanowi podstawę ich przeciwieństwa w oblubieńczym związku<sup>89</sup>.

Stosunek Ducha Świętego do łaski stworzonej (uświęcającej i charyzmatycznej) można ujmować analogicznie do stosunku między boską a ludzką naturą w Chrystusie. Również i tu można powiedzieć, że jedność jest przyczyną różnorodności. „Zamieszkanie

<sup>85</sup> Por. *tamże*, 193.

<sup>86</sup> Por. STh. I. 42,3 c.

<sup>87</sup> Por. *Una Mystica Persona*, 193.

<sup>88</sup> *Tamże*, 204.

<sup>89</sup> Por. *tamże*, 207 n.

Ducha Świętego w nas nie jest skutkiem obwieszczenia stworzonej łaski; raczej jednocząca człowieka funkcja Ducha Świętego jest po prostu wcześniejsza, tak, że można i trzeba powiedzieć, że jednocząca stworzoną osobę funkcja Ducha Świętego jest przyczyną różnorodności między Duchem Świętym a stworzoną łaską względnie stworzoną osobą<sup>40</sup>.

W trzech treściowo zupełnie różnych misteriach: „jedna natura w trzech Osobach”, „jedna Osoba w dwóch naturach” i „jedna Osoba w wielu osobach” obowiązuje więc ta sama zasada: jedność jest przyczyną różnorodności. W Kościele odmiennosc, różność Chrystusa i Jego Ciała wypływa z jednej „pełni” Chrystusa a niepomieszalność Ducha Świętego i stworzonej łaski udzielanej wielu osobom jest dziełem jednoczącej osoby, funkcji Ducha Świętego. Wypowiadając jednocześnie stosunek jedności i odmienności pomiędzy Chrystusem a Kościołem oraz między Duchem Świętym (łaską nie stworzoną) a stworzoną łaską. H. Mühlen stwierdza: „Kościół to misterium identyczności niestworzonej łaski przy równoczesnej nieidentyczności stworzonej łaski w Chrystusie i w nas”<sup>41</sup>. Znaczy to, że Duch Święty będąc zasadą stworzonej łaski w Chrystusie i w nas nie niszczy oblubieńczej relacji między Chrystusem a Kościołem, dlatego, że jest On inaczej w Chrystusie i inaczej w nas. Stworzona łaska, będąc zawsze „dla”, „przy” i „w” stworzonej osobie, wchodzi w jedność i bezpośredniość danej osobowej egzystencji i tak umożliwia ponadnaturalny osobowy stan odnoszenia się do siebie między Chrystusem a chrześcijanami w wierze, nadziei i miłości. Staje się to jeszcze bardziej wyraźne, gdy rozważy się, że „pełnia Chrystusa zawiera nie tylko pełnię niestworzonego Ducha Świętego, lecz również pełnię łaski stworzonej. Stworzona łaska przysługuje Chrystusowi w jemu właściwy sposób, a my możemy mieć w niej udział tylko dlatego, że Chrystus posyła nam swego Ducha. Przeto tylko dzięki Duchowi Świętemu „pełnia” łask w Chrystusie „rozszerza się” w Kościół. On też jako zasada jedności stworzonej łaski jest od razu podstawą jej niepomieszalności. Tu — powiada H. Mühlen — wkraczamy już na poziom graniczny ludzkich możliwości poznawczych.

Związek między Kościołem a Wcieleniem wynika jeszcze z samego zestawienia obu tych misteriów. Jak ludzka natura służy Synowi jako narzędzie zbawcze, tak społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu Go Duchowi. Innymi słowy, w misteriach Wcielenia i Kościoła łączy się świat niewidzialny z widzialnym. Chrystus objawia się w ludzkiej naturze, Duch Święty w wielu osobach.

W ten sposób, wynikająca z zestawienia trzech wielkich misteriów, analogia pomiędzy Wcieleniem a Kościołem, pozwalająca uka-

<sup>40</sup> *Tamże*, 211.

<sup>41</sup> *Tamże*, 215.

zać „rozszerzanie się” „pełni” Chrystusa do wymiarów Kościoła, nie godzi się w żaden sposób, na mówienie o Kościele jako o kontynuacji Wcielenia. Misterium Inkarnacji poprzedza „logicznie” Kościół, warunkuje Go tym samym, ale Kościół Wcielenia nie kontnuuje (przez co unika się błędu panchrystianizmu).

### III. Kościół jako kontynuacja namaszczenia Jezusa Duchem Świętym

Odrzucenie tezy, że Kościół należy rozumieć jako przedłużenie Wcielenia, nie przekreśla możliwości nazywania Kościoła „wciąż żywym Chrystusem” (*fortlebender Christus*). Można tak mówić — pisze H. Mühlen — „tylko wówczas, kiedy imię „Chrystus” odczytuje się w Jego pierwotnym znaczeniu, a więc jako tłumaczenie hebrajskiego wyrazu „Pomazaniec” („Namaszczony”)<sup>42</sup>. Jedyny tekst biblijny wprost mówiący o namaszczeniu Jezusa (Dz 10, 38) ukazuje interesujące nas wydarzenie jako początek zbawczej działalności Jezusa. Duch Święty stanowiący krzyżmo namaszczenia, wypełnia Jezusa, uświęca Go, dotykając wprost Jego człowieczeństwa<sup>43</sup>. Inne biblijne teksty (Hebr 1,91 Dz. 2,36) podpowiadają, że jako Pomazaniec objawia się Jezus dopiero po Zmartwychwstaniu, gdy wylewa Ducha Świętego na Kościół. Wnioskować stąd można, że Jezus został namaszczony Duchem Świętym tak dla swej własnej, osobistej świętości, jak i ze względu na Kościół, dla Kościoła. Namaszczenie Jezusa Duchem Świętym ma więc podwójne znaczenie. Dotyczy Jezusa w głębi Jego człowieczeństwa, stąd określa Go tradycja Ojców Nosicielem Ducha Świętego, i ma na uwadze dobro innych, stanowiąc *gratia gratis data*<sup>44</sup>.

Manifestacją namaszczenia Jezusa Duchem Świętym jest opisywany przez Ewangelistów chrzest Jezusa w Jordanie. Namaszczenie miało jednak miejsce, zdaniem H. Mühlena, znacznie wcześniej. Aprioryczna jedność Boskich Osób w immanentnej Trójcy, pociągająca za sobą nierozłączność Syna i Ducha w Ich historiozbawczych sposobach objawiania, każą przyjąć, że namaszczenie Jezusa Duchem Świętym dokonało się w tym samym czasowo momencie co Wcielenie Syna. Czasowo był to ten sam moment, ale „logicznie” Namaszczenie nastąpiło później. Znaczy to, że w tym samym czasowo momencie Inkarnacji, Duch Święty zstąpił po tym, jak w „logicznym” sensie wcześniej „Słowo stało się Ciałem” (J 1,14). W ten sposób profesor z Paderborn nie oddziela namaszczenia od Wcielenia, a jednocześnie tajemnic tych nie utożsamia. W pierwszej czasowo chwili Inkarnacji dokonują się dwa różniące się mię-

<sup>42</sup> Por. *tamże*, 176 n, 216.

<sup>43</sup> Por. *tamże*, 218 n; por. *Der Heilige Geist als Person*, 176—185, 190 n.

<sup>44</sup> Por. *tamże*, 219—221.

dzy sobą misteria: Wcielenie Syna i zesłanie Ducha przez Syna i Ojca w upersonifikowaną przez Słowo ludzką naturę Jezusa<sup>45</sup>.

Rozumiane w ten sposób namaszczenie Jezusa Duchem Świętym, zestawiane z namaszczeniem chrześcijan u początków Kościoła, które w biblijnych tekstach (2 Kor 1,21; 1 J 2,20.27) pokazuje się jako uczestnictwo w namaszczeniu Jezusa<sup>46</sup>, pozwala ostatecznie stwierdzić, że „Kościół jest historiozbawczą kontynuacją namaszczenia Jezusa Duchem Świętym”<sup>47</sup>.

Oznacza to najpierw, że misterium Kościoła ostatecznie konstytuowane jest przez uczestnictwo wierzących w namaszczeniu Jezusa Duchem Świętym. Jest to możliwe dzięki zesłaniu Ducha Chrystusa przez Chrystusa i Ojca. W ten sposób chrześcijanie stają się „namaszczeniymi”<sup>48</sup>. Chrystus jako Dawca swego Ducha jest tym samym fundatorem Kościoła. Natomiast Duch Święty w momencie namaszczenia wkracza w historię zbawienia. Analogicznie, jak Syn objawia się w przyjętej przez siebie ludzkiej naturze, tak Duch Święty ujawnia się w stworzonej łasce<sup>49</sup>.

Owa stworzona łaska jest dziełem samoudzielania się Ducha. Jest ona z Duchem Świętym niepomieszana, ale też nie jest odeń odrwana, podobnie jak Logos i ludzka natura Jezusa. Najpierw jest w Chrystusie a potem „rozszerza się” do „Wielkiego — Ja” Kościoła. Dlatego możemy mówić — pisze Mühlen — o dwóch okresach działalności Ducha Świętego: od Inkarnacji do śmierci Jezusa, działa Duch Święty w człowieku Jezusie a Jego historia jest w pełni tajemnicza; od śmierci Jezusa do nieokreślonej przyszłości działa w Kościele i Jego historia staje się uchwytna<sup>50</sup>. Duch Święty jest więc obecny w odkupieńczym dziele Jezusa. W Jego mocy Chrystus oddaje się na krzyżu Ojcu. Na krzyżu też Chrystus wyjednuje nam Ducha, a po swym Zmartwychwstaniu wylewa Go nam. Ma więc Duch Święty swą historię w ziemskim Jezusie, a od dnia Pięćdziesiątnicy ziemską historię. Dzięki temu, że jest On jeden i ten sam w historycznym Jezusie, wyniesionym Panu i w Kościele, Jego Ciele, „rozszerza” Chrystusa do „Wielkiego-Ja”, gwarantuje historyczne trwanie Chrystusowego dzieła zbawienia i umożliwia przekazywanie (traditio) słowa, urzędu i sakramentu. Inaczej mówiąc Duch Święty, jak Chrystus, zapośrednicza Kościół.

Pośrednictwo Ducha Świętego nie ogranicza się tylko do zapewnienia ciągłości między Kościołem a historycznym Jezusem. Duch Święty pośredniczy także między Wywyższonym Panem

<sup>45</sup> *Tamże*, 150 n, 193; por. *Der Heilige Geist als Person*, 176—196.

<sup>46</sup> Zob. *tamże*, 224—237.

<sup>47</sup> *Tamże*, 216.

<sup>48</sup> Por. *tamże*, 242.

<sup>49</sup> Zob. *tamże*, 248, 252, 255.

<sup>50</sup> *Tamże*, 250, 283.

a chrześcijanami: Ciało Chrystusa daje udział w łasce Chrystusa Głowy.

Przeprowadzenie *gratia Capitis* na chrześcijan ma, w ocenie H. Mühlena, dwa centralne aspekty, które są równie nierozdzielne jak i niepomieszalne. Jezus jako człowiek, odnosząc się do nas personalnie, posyła nam jednocześnie, zgodnie ze swą boską naturą Ducha Świętego, a posyłając nam Ducha odnosi się jednocześnie do nas personalnie zgodnie ze swym człowieczeństwem<sup>51</sup>.

Chrystus staje więc do nas w osobowej relacji najpierw przez posłanie Ducha. Jego pośrednictwo między Ojcem a nami polega tu na obdarowywaniu Duchem Świętym. Tą drogą przekazuje nam Chrystus swoją urzędową łaskę, ową *gratia gratis data*, którą otrzymał w namaszczeniu ze względu na Kościół. Łaska ta wydziela nas z *profanum* i nie można jej już nigdy stracić. Ona gwarantuje nam udział w Kościele mimo naszej grzeszności. Na tym poziomie przekazywania swej *gratia Capitis*. Chrystus jako źródło Ducha Świętego, wprost konstytuuje Kościół<sup>52</sup>.

W personalnym odniesieniu do nas Chrystus przekazuje również siebie samego. Jest nadal pośrednikiem między Ojcem a nami, ale jakby „pośrednio”. Bezpośrednim „kanałem”, przez który Chrystus udziela swej łaski uświęcającej, jest Duch Święty. On jest samym „przekazaniem łaski”. Daje ona udział w świętności Jezusa uwidocznionej podczas Przemienienia i po Zmartwychwstaniu; stanowi przypadłość Jezusowego człowieczeństwa. Udział w tej uświęcającej łasce Jezusa jest utracalny przez nasz grzech. Chrystusowe pośrednictwo polega tu na obdarowywaniu nie Duchem Świętym, lecz sobą, pełnią swej uświęcającej łaski, w Duchu i przez Ducha. Biblijne wyrażenie: „za sprawą Ducha Świętego” najlepiej chyba oddaje funkcję Ducha Świętego w tym pośrednictwie<sup>53</sup>.

W przekazywaniu łaski Chrystusa Głowy członkom Jego Ciała, aktywny jest sam Chrystus, gdy wlewa w chrześcijan swego Ducha i aktywny jest Duch Święty, gdy wszczepia w chrześcijan Chrystusa. Ujawniło się to wyraźnie w wydarzeniu Zielonych Świąt.

Wtedy Chrystus wylał swego Ducha, namaścił, ochrzcił Nim swoich uczniów i sam stał się duchem ożywiającym (por. 1 Kor 15,45). Duch Święty natomiast, ten sam, który we Wcieleniu namaścił „logicznie” wcześniej uhipostazowaną ludzką naturę Jezusa, który był obecny w wydarzeniu Krzyża, mocą którego Bóg wskrzesił Jezusa z martwych, ten Duch pozwolił spotkać Zmar-

<sup>51</sup> *Tamże*, 309.

<sup>52</sup> „Indem Christus seinen Hl. Geist sendet, macht er sich selbst gegenwärtig, ...insofern er Ursprung des Hl. Geist ist”. *Tamże*, 347.

<sup>53</sup> Por. *tamże*, 353—358.

twychwstałego Pana, przekonał, że On żyje oraz dał uczniom udział w Jego śmierci i Zmartwychwstaniu<sup>54</sup>. W ten sposób, misterium Kościoła istniejące *a priori* już w „pełni” Chrystusa zaistniało historiozbawczo w Dniu Pięćdziesiąticy. Pentekostalne doświadczenie Apostołów — powiada H. Mühlen — jest oficjalnym początkiem Kościoła<sup>55</sup>. Stąd Kościół jako historiozbawcza kontynuacja Jezusowego Namaszczenia jest też od razu historiozbawczym przedłużeniem Pięćdziesiąticy. Innymi jeszcze słowy, misterium Kościoła można określić historiozbawczą kontynuacją Jezusowego doświadczenia Ducha. To doświadczenie w dniu Zielonych Świąt stało się udziałem Apostołów. Obecnie jest naszym udziałem.

#### IV. Próba oceny — wnioski

Wobec Jezusowego doświadczenia Ducha — twierdzi stanowczo Mühlen — my chrześcijanie („namaszчени”) nie możemy pozostać bierni. Ponieważ udział w namaszczeniu Jezusa oznacza zarówno uczestnictwo w „pełni” Chrystusa, jak i w mesjańskim jego posłannictwie, dlatego jednym z naszych zadań jest ewangelizacja. Nigdy nie wygasłym zadaniem członków Kościoła jest ewangelizacja całego świata. Jej koniecznym warunkiem dziś jest nowa ewangelizacja w łonie samego Kościoła, rozumiana również jako nowe otwarcie się na Chrystusowego Ducha<sup>56</sup>. Drogą ku temu jest, zdaniem Mühlena, charyzmatyczna odnowa wspólnot podstawowych Kościoła. Winna się ona koncentrować wokół tzw. odrabiania Chrztu (*die Nachholung des Taufbekenntnisses*), odnowy sakramentu bierzmowania i wspólnotowej modlitwy.

Tego typu wskazania pastoralne dominują w nowszych publikacjach H. Mühlena (po 1975 roku). Wyrósły one z doświadczenia Ducha we wspólnotach charyzmatycznej odnowy wspólnoty i stanowią bez wątpienia konkretny wkład teologa z Paderborn w *aggiornamento* Kościoła w Niemczech. Jednocześnie są próbą zaradzenia temu, co teolog ten wyrzucał innym i sobie: „Teologia stała dotąd po części na głowie, zaczynała bowiem od tego, co całkiem «wysokie», i tak zgubiła kontakt z doświadczeniem”<sup>57</sup>.

Profesor H. Mühlen, rzeczywiście, w swych wczesnych publikacjach, w których wyłożył zasadniczy trzon swej systematycznej teologii zagubił kontakt z doświadczeniem. Prace te cechuje wysoki stopień abstrakcyjnej spekulacji teologicznej. Z tego względu jego niezwykła intuicja teologiczna, trafność i poprawność myśle-

<sup>54</sup> Por. *Neu mit Gott*, 383—399.

<sup>55</sup> Por. *tamże*, 395.

<sup>56</sup> Zob. *tamże*, 395—403.

<sup>57</sup> H. Mühlen, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma-Geist-Befreiung*, München 1974, 126.

nia budzi tym większe uznanie. W jednej z recenzji *Una Mystica Persona* P. Knauer pisał: „Tezy pracy Mühlena są tak dobrze ugruntowane, że mogłyby zyskać powszechną aprobatę”<sup>58</sup>. Biblijno-patrystyczne ugruntowanie teologii H. Mühlena jest jednocześnie źródłem inspiracji wielu jego własnych przemyśleń. Zresztą chętnie czerpał z całej tradycji Kościoła. Wystarczy wspomnieć: *una eademque persona* św. Augustyna, *multitudo transcendus* św. Tomasza, relacyjną ontologię Dunska Szkota, rozwiniętą przez M. J. Scheebena patrystyczną ideę namaszczenia Jezusa, naukę Soboru Watykańskiego I o *nexus mysteriorum*, czy wreszcie formułę *Una Mystica Persona* i naukę o zamieszkaniu Ducha Świętego z encykliki *Mystici Corporis*.

W tej perspektywie nie dziwi aż tak bardzo, zgodność eklezjologii H. Mühlena z nauką Soboru Watykańskiego II. Niezależnej genetycznie (pisanej równoległe do obrad soborowych) refleksji profesora z Paderborn nie zaskoczyła ani soborowa nauka o sakramentalnym wymiarze Kościoła, ani soborowe mówienie o analogii między Kościołem a Wcieleniem, ani też wypowiedzi o Kościołach partykularnych. Wyrażenie Soboru *unus et idem in Capite et in membris* (KK 7) wypowiedział H. Mühlen, w stanowiącej o oryginalności jego eklezjologii, formułę: „Jedna Osoba w wielu osobach”.

Zasadniczą wartość eklezjologii H. Mühlena tkwi w umiejętnym przezwyciężeniu tendencji chrystomonistycznej, dominującej w dotychczasowym ujmowaniu Misterium Kościoła, oraz w przywróceniu należnego miejsca osobowemu działaniu Ducha Świętego w Kościele i w każdym wierzącym (co Sobór jedynie zaczątkowo rozwija). Solidne trynitarnie zakotwiczenie tej eklezjologii, pozwala usunąć niebezpieczeństwo popadnięcia w eklezjologiczny monofizytyzm czy naturalizm i oddala pokusę pneumatocentryzmu.

Ta pneumatologiczna eklezjologia H. Mühlena — nie jest też wolna od pewnych braków i miejsc dyskusyjnych. Jeżeli zasadniczą funkcją Ducha Świętego jest pośredniczenie między Chrystusem a chrześcijanami, co w takim razie z jedynym pośrednictwem Jezusa Chrystusa? — pyta Y. Congar. H. U. von Balthasar nie może się pogodzić z myślą o pasywności Ducha Świętego we Wcieleniu, bo oznaczałoby to, że Syn we Wcieleniu sam namaścił się Duchem Świętym<sup>59</sup>. Z kolei O. Semmelroth i B. Langemeyer zarzucają H. Mühlenowi, że zbyt mało wyeksponował funkcję Chry-

<sup>58</sup> P. Knauer, *Eine dritte dogmatische Grundformel: Eine Person in vielen Personen. Zu dem Buch von H. Mühlen: Una Mystica Persona*, ThGL 55 (1965), 294.

<sup>59</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. III, Einsiedeln 1987, 125—147, 236—285. H. Mühlen odniósł się do tego zarzutu. Zob. tenże, *Das Herz Gottes Neue Aspekte der Trinitätslehre*, ThGL 78 (1988), 151 n. Por. Neu mit Gott, 388.



stusa w Kościele<sup>60</sup>. Powyższe zarzuty, choć ważkie, nie są w stanie przysłonić wyraźnych nowych horyzontów, jakie ukazuje myśl Mühlена całościowo ujęta.

Mówiąc o Duchu Świętym jako zasadzie jedności w wielości, której podstawą jest łącząca Boskie Osoby funkcja Ducha Świętego w immanentnej Trójcy Świętej H. Mühlена pokazuje, że wzorem każdej wspólnoty Kościoła jest wspólnota wewnątrztrynitarna. Rozwijanej dziś eklezjologii „communio” daje to solidne podstawy. W eklezjologicznej myśli H. Mühlена można też znaleźć stosowne wskazania dla szerszego opisu misteryjnego i sakramentalnego wymiaru Kościoła. Kościół jest dlań bosko-ludzką rzeczywistością, na wzór, ukonstytuowanej we Wcieleniu Osoby Chrystusa, która realizuje się przez kontynuację jego namaszczenia. Ponadto sposób mówienia H. Mühlена o przekazywaniu *gratia Capitis* wydaje się rzucać nowe światło na trudny problem miejsca grzesznika w kościele.

Daleko idący konsens, osiągnięty w dialogach ekumenicznych, pozwala stwierdzić, że każdy Kościół lokalny jest w pełnym sensie Kościołem Jezusa Chrystusa. Mimo to poszczególnym Kościołom nadal trudno uznać eklezjalne bycie innego Kościoła. Potrzeba tu między innymi wyjaśnić, w jaki sposób jeden Kościół Jezusa Chrystusa stanowi wspólnotę Kościołów lokalnych. Pomocnym może się okazać stwierdzenie H. Mühlена, że jest to możliwe dzięki najgłębszej kenozie Ducha Świętego, który jest jeden i ten sam i zawsze we wszystkich podlegających grzechowi chrześcijanach i Kościołach lokalnych. Pomimo rozłamu On utrzymuje jedność, której nie widać ze względu na czyny chrześcijan. Ponieważ Duch Święty — jak zauważa Mühlენ — ma w przekazywaniu słowa, urzędu i sakramentów swoją historię, dlatego to On właśnie jest ostatecznym jego gwarantem. Łatwiejszym staje się w tym momencie trudny ekumenicznie problem urzędu w Kościele.

W świetle tego, co H. Mühlენ przedkłada, dla dalszego rozwoju myśli eklezjologicznej, szczególnie interesujące i użyteczne mogłoby być pogłębione studium o namaszczeniu chrześcijan jako udziale w namaszczeniu Jezusa. Dla lepszego poznania myśli samego H. Mühlена pożyteczne byłoby zwłaszcza prześledzenie ewoluowania jego eklezjologicznej refleksji.

KS. ANDRZEJ CZAJA

#### UNA MYSTICA PERSONA

L'auteur de l'article examine un nouveau point de vue sur le mystère de l'Eglise, élaboré par Heribert Mühlენ. Le théologien allemand de Paderborn propose, comme définition de l'Eglise, la formule „une personne en

<sup>60</sup> Por. O. Semmelroth, *Rezension zu: Una Mystica Persona*, Th Ph 42 (1967), 625 n; B. Langemeyer, *Die Kirche als Mysterium des Heiligen Geistes*. Zu dem Buch: *Una Mystica Persona*, FS 48 (1966), 165 n.

de multiples personnes". L'idée de la „personne collective”, fondée sur des textes bibliques ainsi que les rapports existant entre la réalité de l'Eglise et les relations intratrinitaires permettent à Mühlen de préciser le sens de la formule proposée. Vu le fait que le Saint Esprit, conformément à sa position intratrinitaire, unit les personnes, le mystère de l'Eglise ne peut pas être considéré comme „prolongement de l'Incarnation”. L'Eglise constitue la continuation de l'onction de Jésus dans le Saint Esprit. Temporellement, au moment de l'Incarnation, mais „logiquement” plus tard, le Saint Esprit oint Jésus Christ. Cette onction a été communiquée à toute l'Eglise le jour de la Pentecôte. A partir de ce moment, l'unique et même Esprit Saint remplit Jésus et les chrétiens, Il unit le Christ avec les fidèles et ces derniers, entre eux. Jésus envoie incessamment le Saint Esprit à l'Eglise et ils La forment ensemble. La conception présentée ci-dessus permet avant tout de faire valoir la structure charismatique de l'Eglise.