

# Marek Jagodziński

---

## Teologia a komunikacja

---

Studia Theologica Varsaviensia 41/2, 73-102

---

2003

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. MAREK JAGODZIŃSKI

## TEOLOGIA A KOMUNIKACJA

Człowiek żyje w przestrzeni różnych pól bytowania, do których należy także płaszczyzna socjologiczno-humanistyczna. W badaniach Kościoła trzeba więc podkreślać element społeczny, którym zajmuje się socjologia, tym bardziej, że w świadomości wielu ludzi socjologia zajęła dziś miejsce, które w średniowieczu zajmowała teologia a w czasach nowożytnych filozofia. Dlatego też teologia stojąca zawsze przed zadaniem strzeżenia odpowiedzialnego mówienia o Bogu jest w nieunikniony sposób nakierowana na dialog z filozofią społeczną.<sup>1</sup> Filozofia ta ukazuje ludzką komunikację jako podstawową zdolność społeczną do interaktywnej wymiany istotnych treści za pomocą kulturowo nacechowanych znaków.<sup>2</sup> Nie wolno więc lekceważyć czy też nie doceniać tej płaszczyzny, ale też trzeba podkreślić, że swoją pełnię osiąga ona dopiero w świetle chrystologii i trynitologii.<sup>3</sup> Ponieważ Jezus Chrystus objawił się światu jako Słowo Miłości, będące ekonomiczno-zbawczym wyrazem wewnątrztrynitarnej wymiany miłości między Ojcem, Synem i Duchem Świętym – tak, że istota Boga jest trójosobowa i komunikacyjna – w oparciu o chrystologię i trynitologię należy stwierdzić, że pojęcie komunikacji jest dla teologii czymś bardziej niż odpowiednim.<sup>4</sup> Można powiedzieć nawet więcej: Możli-

---

<sup>1</sup> Por. J. von Soosten, *Zur theologischen Rezeption von Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns”*, „Zeitschrift für Evangelische Ethik” 34 (1990), s. 139.

<sup>2</sup> Por. M. Scharer – B. J. Hilberath, *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Mainz 2002, s. 36-40.

<sup>3</sup> Por. J. A. van der Ven, *Kontextuelle Ekklesiologie*, Düsseldorf 1995, s. 10-14; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994, s. 132-159; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002.

<sup>4</sup> Por. H. O. Meuffels, *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg – Basel – Wien 1995, s. 32. K. Hemmerle mówi wprost: *Chrześcijańska wiara jest komunikacją (Kommunikation der Kirche – Kirche der Kommunikation)*, „Communicatio Socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt” 10 (1977), s. 253).

wa do zrealizowania w świecie stworzonym komunikacja posiada swoje ostateczne uzasadnienie w kontekście trynitarno-chrystologicznym<sup>5</sup>, a zwłaszcza pneumatologicznym<sup>6</sup>. Nie oznacza to, jakoby teologia podlegała dyktatowi teorii komunikacji. Jest ona natomiast właściwym sposobem i swoistym kryterium w podejściu do tego, co oznacza komunikacja będąca „wydarzeniem *Agape*”<sup>7</sup>.

## 1. POJĘCIE KOMUNIKACJI W TEOLOGII

„Komunikacja”<sup>8</sup> oznacza udzielanie oparte na zdolności osoby do słuchania i otwarcia się na innych, prowadzące w następstwie do powstania wspólnoty (*communio*<sup>9</sup>). Pojęcie *communio* jest rzeczywistością dynamiczną – jest jednocześnie komunikacją, trwającym procesem, życiem. Nie jest więc równoznaczne ze słowem „wspólnota” i uzupełniającym jego znaczenie terminem „udział”. W pojęciu *communio* (*koinonia*) chodzi o niezwykle intensywną formę odniesienia, miłości, wspólnoty, o coś, co najbardziej łączy się z „komunią” – ścisłym byciem ze sobą, jednością życia, wzajemnym przenikaniem się. Św. Paweł wiąże je z obrazem „Ciała Chrystusa”: Chrystus nie wychodzi naprzeciw odizolowanych „jednostek”, lecz jako otwarte na wszystkich „Ciało” będące środowiskiem odniesienia i komunikacji. G. Greshake pisze, że pojęcie

<sup>5</sup> Por. także K. Grüner, *Überlegungen zu einer theologischen Kommunikationstheorie*, „Communicatio Socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt” 19 (1986), s. 211-212.

<sup>6</sup> Por. M. Jagodziński, dz. cyt., s. 340-342.

<sup>7</sup> Por. W. G. Tillmans, *Theologie und Kommunikation*, „Communicatio Socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt” 19 (1986), s. 350.

<sup>8</sup> Por. J. G. Hahn, *Kommunikation. I. Sozialwissenschaftlich*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VI, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1997, s. 213-214; J. Werbick, *Kommunikation. II. Fundamentaltheologisch*, tamże, s. 214-215; R. Funiok, *Kommunikation. III. Theologisch-ethisch*, tamże, s. 215-216; R. Zerfass, *Kommunikation. IV. Praktisch-theologisch*, tamże, s. 216-217; E. Coreth, *Lebensvollzug in Kommunikation und Interaktion*, w: P. Hünermann – R. Schaeffler (Hrsg.), *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Ein philosophisch-theologisches Gespräch*, Freiburg – Basel – Wien 1987, s. 16-22; H. Vorgrimler, *Kommunikation*, w: tenże, *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg – Basel – Wien 2000, s. 356-357; R. Sawa, *Komunikacja. V. Aspekt religijny. B. W teologii. 1. Terminologia*, w: A. Szostek i in. (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. IX, Lublin 2002, s. 517; K. Kłauza, *Komunikacja. V. Aspekt religijny. B. W teologii. 2. Teologiczna interpretacja*, tamże, s. 517-518.

<sup>9</sup> Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 1997, s. 176-177; R. Sawa, *Komunia. 1. Termin*, w: A. Szostek i in. (red.), *Encyklopedia Katolicka*, dz. cyt., s. 492-493; B. Migut, *Komunia. 2. W teologii*, tamże, s. 493-494.

to wydaje się być najtrafniejszym paradygmatem zaczerpniętym ze stworzonego świata, który pomaga zrozumieć wewnętrzne życie Boga oraz jest kluczowym pojęciem wiary i teologii.<sup>10</sup> Najdoskonalszą formą komunikacji jest udzielenie przyjmującemu samego siebie. Komunikacja należy do istoty człowieka, ponieważ zawsze jest on z innymi, „komunikując się” z nimi za pomocą znaków (np. języka, gestów).<sup>11</sup> Ludzkie „ja” konstrytuuje się bowiem najpełniej w spotkaniu z „ty” (to spotkanie może także obejmować większą grupę). Ta naturalna dyspozycja człowieka zawiera w sobie także zdolność do otwarcia się na absolutne „Ty” Boga.<sup>12</sup> Według Objawienia człowiek jest zdolny do konnaturalnego przyjęcia objawiającego się Boga i przez to do bycia Jego stałym partnerem, a najdoskonalsza komunია z Bogiem dokonuje się w Jezusie Chrystusie.<sup>13</sup>

Jezus Chrystus jest Słowem objawiającym Ojca, ukazującym się ludziom w hipostatycznej unii jednej Osoby. To Słowo nie spadło z nieba – Bóg wypowiada je w człowieku – porządek stworzenia wciągnięty został w zbawcze działanie Boga, a stwierdzenie to w szczególny sposób odnosi się także do języka. Język bowiem już w swoim naturalnym urzeczywistnieniu się jest objawieniem wnętrza człowieka – jako wydarzenia prawdy, wolności, jak również relacji do drugiego, innego, do tego co uniwersalne – i to tak ze względu na swoje oparcie w naturze (w ciele), jak i w odniesieniu do życia jako takiego, do bytu w jego pełni. Przez to jego funkcja objawiająca osiąga całkiem nową jakość. Bóg jako początek i cel, jako życie w pełni, w miłości podjął decyzję, żeby przez ludzkie słowo, przez człowieka, otworzyć przed ludźmi wgląd w centrum swojej istoty. To wszystko dokonało się w Słowie – w Jezusie Chrystusie, który stał się człowiekiem i doprowadził ludzkie słowo do jego właściwej pełni.<sup>14</sup>

Odpowiedź człowieka jest tak reakcją wolności, jak i uzdolnieniem do tego przez Jezusa-Słowo. Jest to komunikacja zainicjowana przez Boga w słowie, które w swoim cielesnym zakotwiczeniu

---

<sup>10</sup> Por. *Der dreieine Got...*, dz. cyt., s. 177-178, s. 383-389.

<sup>11</sup> Por. D. McQuail, *Communication*, London – New York 1975; E. Coreth, dz. cyt., s. 23-26; Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 16-32.

<sup>12</sup> Por. T. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1990, s. 7-19.

<sup>13</sup> Por. K. Rahner – H. Vorgrimler, *Komunikacja*, w: tenże, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 177-178.

<sup>14</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Gott redet als Mensch*, w: tenże, *Verbum Caro*, Einsiedeln 1965, s. 73-99.

oznacza jednocześnie przekazanie siebie, tak że jakiegokolwiek próby funkcjonalistycznego zawężenia pojęcia komunikacji jedynie do wymiany informacyjnej muszą być przekraczane w kierunku dialogu osobowego, w którym jest miejsce na samooddanie siebie.<sup>15</sup> Pisma Nowego Testamentu oddają tę całość związków za pomocą pojęcia „wiary” jako przyjęcia kerygmy chrześcijańskiej, która implikuje w następstwie zajęcie odpowiedniej postawy wobec Chrystusa – tak, że wiara oznacza tak coś interaktywnego i osobowego, jak również napełnione treścią wydarzenie komunikacyjne.

## 2. TRYNITOLOGIA A TEORIA KOMUNIKACJI

Wyjątkowość Bożego Słowa i Jego autorytet oparty jest na relacji do Ojca. Celem działania Jezusa było objawienie i uwielbienie Ojca, a Ojciec potwierdzał Jego posłannictwo. Mimo uniżenia w ludzkiej postaci i powstałego w ten sposób oddalenia, Syn był zjednoczony nieustannie z Ojcem. Te historiozbowcze relacje wskazują na swój początek w Bogu – komunię (*communio*) i komunikację (*communicatio*) miłości między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. O ile pod względem teo-logicznym Ojciec jest pierwszym mówiącym, który wypowiada się całkowicie w swoim Synu – tak że Syn jest Osobą o tej samej istocie, zwracającą się ku Ojcu z doskonałym dziękczynieniem – to dokonuje się to w nieskończenie intensywnym dialogu miłości, przyjmującym konkretną postać w Duchu Świętym. Ta postać Ducha Świętego jest jednocześnie łączącą Ich w osobowy sposób wspólnością. Nawiązując do teologii Ryszarda od Św. Wiktora, P. Hofmann pisze o Trójcy immanentnej jako modelu otwartej wspólnoty komunikacji, która jest jednocześnie prawzorem i celem ludzkiej wspólnoty komunikacji.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Por. W. G. Tillmans, dz. cyt., s. 348-350; M. Scharer – B. J. Hilberath, dz. cyt., s. 34-35.

<sup>16</sup> Por. *Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht*, Frankfurt 1988, s. 244-268. Postępując się modelem komunikatywnego działania, M. Kehl (por. *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, w: M. Kehl – N. Glatzel – N. Mette, *Kirche als Institution*, „Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen. Fernstudium Katholische Religionspädagogik”, Studienbrief II/1, Tübingen 1984, s. 121) ukazuje trynitarną strukturę odniesień: „Ojciec” jest nieposiadającym początku, bezpośrednim Podmiotem i Źródłem (Wovonher – „Skąd”) nieskończenie ofiarującej się miłości. „Syn” jest pochodzącym od Ojca i pośredniczonym przez Niego Celem i Partnerem (Woraufhin – „Dokąd”) nieskończenie otrzymywanej miłości. „Duch Święty” jest jednoczącym, pośredniczącym między Ojcem i Synem, a także pośredniczonym przez

Warte podkreślenia jest rozróżnienie E. J. Kilmarlina, który pisze, że w Trójcy immanentnej Ojciec jest czystym Komunikatorem, który nie otrzymuje niczego w komunikacji od Syna i Ducha Świętego. Syn i Duch Święty są komunikowani w procesie pochodzenia osobowego. Konsekwencją tego jest to, że jeśli Bóg zamierzył komunikację z ludzkością, to dokonać się to może tylko na sposób dwóch modalności samokomunikacji odbieranych od Ojca. Syn i Duch Święty są odbierającymi w takich właśnie komunikacjach i pozostają aktualni w odniesienia do ludzkiego potencjału zjednoczenia z Ojcem.<sup>17</sup> Komentując tę wypowiedź, H. O. Meuffels zauważa, że pomijając wyraźny jej teocentryzm, warto zwrócić uwagę na różniące się, osobowo nacechowane sposoby komunikowania się trzech „Boskich Komunikatorów”.<sup>18</sup> G. Greshake przypomina, że aby określenie Kościoła jako *communio* nie było ideologicznym zabiegiem, bycie Kościoła jako *communio* musi się zamienić w praktykę komunikacji.<sup>19</sup> W takim też sensie M. Kehl formułuje swoją tezę: „*Communio* dzięki komunikacji”.<sup>20</sup>

Nic więc dziwnego, że M. Knapp pisze o koniunkturze na teorie komunikacji<sup>21</sup> i zajmuje się problemem zastosowania teorii komunikacyjnego działania w trynitologii. Trynitologiczna dyskusja XX w. stała przede wszystkim pod wpływem K. Rahnera, który zarzucił chrześcijanom, iż wyznając wiarę w Trójcę Świętą, w rzeczywistości pozostają prawie „monoteistami”, a także zaproponował nowe sformułowanie pojęcia osoby i problematyki trynitarnej (przed nim podobną koncepcję dogmatu trynitarne zaproponował K. Barth). J. Molman podejrzewał Rahnera o modalizm i rozwinął własne ujęcie, przedstawiające jedność Trójcy Świętej nie numerycznie, lecz wspólnotowo. Dla wyjaśnienia Jej tajemnicy posłużył się terminem perichorezy, ukazując jedność Trójcy jako udzielającą się, otwartą, zapraszającą i zdolną do integracji. Propozycja ta z kolei osądzana jest jako zbyt bliska tryteizmowi. W. Pannenberg za-

---

*Nich Srodowiskiem (Worin – „W czym”) tej nieskończonej miłości. Miłość sama wreszcie jest Treścią, Zawartością (Was – „Co”) tego, co istnieje między Ojcem, Synem i Duchem Świętym, i jako taka jest identyczna z boską „Istotą” (M. Jagodziński, dz. cyt., s. 343).*

<sup>17</sup> Por. *Christian Liturgy. Theology and Practice. I. Systematic Liturgy*, Kansas City 1988, s. 139.

<sup>18</sup> Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 35.

<sup>19</sup> Por. G. Greshake, dz. cyt., s. 384, 358.

<sup>20</sup> Por. dz. cyt.; M. Jagodziński, dz. cyt., s. 299.

<sup>21</sup> Por. *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell für den trinitarischen Gottesbegriff?*, w: J. Schreiner – K. Wittstadt (Hrsg.), *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, Würzburg 1988, dz. cyt., s. 323.

proponował ujęcie relacji między troistością a jednością Boga w oparciu o filozofię dialogu F. Ebnera i M. Bubera, ukazującą osobę jako rzeczywistość konstytuującą się w odniesieniach między „ja” i „ty”, które wskazują na coś obejmującego obie strony relacji i równocześnie podstawowego dla nich. Boskie Osoby odnoszą się do Czegoś, co Je „przewyższa”, ale w odróżnieniu od ludzkich osób mają One pełnię bytu w sobie. Ich bycie sobą też jednak konstytuuje się we wzajemnych odniesieniu Osób do siebie. Dlatego jedność w Bogu musi być pojmowana jako Boża istota, która subsystuje tylko w trzech Osobach, i w której każda Osoba otrzymuje udział dzięki swojej relacji do pozostałych Osób. Koncepcja Pannenberg’a koryguje propozycję Molmanna, ale w ujmowaniu Bożej istoty jest zdecydowanie bardzo abstrakcyjna. M. Knapp zauważa, że istnieje analogia między postulowaną przez J. Habermasa zamianą filozoficznego paradygmatu koncentracji na podmiocie na paradygmat intersubiektywności a reakcjami teologów na trynitarne projekty Rahnera i Bartha. Fakt ten dopomógł też w ponownemu odkryciu trójosobowości Boga w kontekście zasadniczo nowego rozumienia rzeczywistości. Ponieważ istnieją punkty styeczne teologii z wypracowaną przez Habermasa komunikacyjno-teoretyczną postacią porozumiewania się między zdolnymi do mówienia i działania podmiotami, Knapp pyta o możliwość zastosowania teorii komunikatywnego działania jako modelu myślowego do ukazania trynitalnego pojęcia Boga.<sup>22</sup> Twierdzi, że wyjaśnianie chrześcijańskiego pojęcia Boga przy użyciu wspomnianej teorii komunikacyjnej mieści się całkowicie w granicach interpretacji danych przekazanych przez Tradycję. Trynitalnego Boga można rozumieć jako konstytuującą się intersubiektywnie rzeczywistość życia: nie jest On samotnym podmiotem, dodatkowo wchodzącym w relacje – jest raczej sam w sobie komunikacją, wzajemnym udzielaniem i przyjmowaniem różniących się od siebie Podmiotów. Osoby Boże nie są zamkniętymi i istniejącymi w sobie subsystemami, lecz raczej podmiotami konstytuującymi się w komunikacyjnych relacjach – i dlatego różnią się od siebie. Można mówić o Ich jednoczesnym pierwszeństwie. W tym punkcie jednak pojawia się granica stosowalności

---

<sup>22</sup> Por. zastosowanie przez M. Kehla modelu komunikatywnego działania do opisu „wewnętrznej struktury Trójcy Świętej” (*Kirche als Institution*, dz. cyt., s. 121; M. Jagodziński, dz. cyt., s. 343).

modelu Habermasa – w jego teorii „jednakowa pierwotność” partnerów komunikacji oznacza przede wszystkim jednakowy podział szans w procesie komunikatywnego porozumiewania się. W odniesieniu do Osób Boskich natomiast zgoda-porozumienie istnieje od zawsze, gdyż odnoszą się One do siebie wzajemnie w postaci nieograniczonego dawania i przyjmowania siebie i nic Ich od siebie nie oddziela – stąd intersubiektywnie konstytuująca się boska rzeczywistość życia jest byciem doskonałej miłości. Dlatego wiara chrześcijańska musi głosić prawdę o istnieniu w Bogu Trzeciej Osoby. Ponieważ Bóg jest doskonałą miłością, Duch Święty nie może być pojmowany jako bezosobowe medium komunikacji między Ojcem i Synem. Istotą Boga jest miłość, która sprawia jedność Osób w ich komunikacyjnym odniesieniu wzajemnym. Ta istota Boga „przerasta” poszczególne Osoby i nie jest im jednocześnie podporządkowana, a urzeczywistnia się w „Nieograniczonej Wspólnocie Komunikacji”.<sup>23</sup>

Istotą Boga jest więc komunikacja miłości<sup>24</sup> – w sensie jej przekazu i wymiany – podtrzymywana w zróżnicowany sposób przez trzy zaangażowane Boskie Osoby. Ojciec jest właściwym źródłem komunikacji miłości, które tryska ciągle życiem. Syn jest (od strony ekonomii zbawczej) Słowem, które stało się Ciałem. Duch Święty, jako uosobiona miłość Ojca i Syna, jest zarazem uosobioną komunikacją miłości. H. O. Meuffels podkreśla, że Jezus ukazuje to pogładowo w mowie pożegnalnej (J 16, 7-15), gdy mówi, że Poczcieściel utrzyma właściwe odniesienie między ludźmi a wywyższonym Panem, a jednocześnie wprowadzi ich w prawdę miłości. Duch Święty, jako wewnątrztrynitarna więź miłości, jest zorientowany w ekonomiczno-zbawczej inwersji na ludzi. On jest osobowym medium komunikacji miłości między chrześcijanami a Chrystusem – ku chwale Ojca.<sup>25</sup> W tym kontekście Meuffels zwraca uwagę na rozróżnienia Kilmartina: żeby komunikacja – samoprzekazanie się Boga – mogło osiągnąć ludzi jako odbiorców, potrzebna jest „przyczyna formalna”, która implikuje udział w formie, która nie jest redukowana w odbiorze do niższego poziomu odbiorcy. Wspomniana przyczyna wznosi odbiorcę – w zgodzie z naturalnymi jego

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 324-336.

<sup>24</sup> M. Scharer – B. J. Hilberath, dz. cyt., s. 76-85.

<sup>25</sup> Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 36.



możliwościami – do sfery komunikatora. A ponieważ osobowa komunikacja posiada strukturę dialogiczną, potrzebuje osobowej przyczynowości. Ta osobowa przyczynowość może być używana do opisu komunikacji osobowej, w której skutki są rezultatem przyczynowej aktywności komunikatora i odbiorcy. Tak więc komunikacja ludzi z Ojcem utrzymywana jest dzięki osobowemu odniesieniu ludzi do Chrystusa i (w nie mniejszym stopniu) dzięki formalnemu napełnieniu ich Duchem Świętym.<sup>26</sup>

### 3. EKLEZJOLOGIA A TEORIA KOMUNIKACJI

Kościół jako powołana przez Boga do istnienia wspólnota wierzących ludzi, jest częściowym systemem w ramach całości społeczeństwa i posiada duchową podstawę we wspólnocie komunikacji, która urzeczywistnia się w komunikacyjnym działaniu. Bosko-ludzkie *communio* jest bowiem tak samo nie do pomyślenia bez komunikacji, jak nie do pomyślenia jest komunikacja bez wspólnoty międzyludzkiej. Tak więc warunkiem i następstwem *communio* jest *communicatio*.<sup>27</sup> Kościół jest komunikacyjnym *communio*.<sup>28</sup> Ukazuje to tak Pawłowa idea „ciała”, jak i zawarty w *Didache* obraz ziarren. Wskazują też na to tzw. listy komunijne, które chciały umocnić *communio* Kościoła i odgraniczyć je od herezji, wskazując na wzajemną zależność między komunią a komunikacją.<sup>29</sup> Oznacza to jednak także, że tak komunია, jak i komunikacja – jako formy ludzkiego działania – ulegają błędnym zachowaniom ludzkim, co prowadzi czasami do nieporozumień i zakłóceń komunikacyjnych.<sup>30</sup>

II Sobór Watykański sformułował wprawdzie dekret o komunikacji *Inter mirifica*, ale nie ma w nim prawie wcale przemyśleń dotyczących istoty komunikacji ani jej relacji do antropologii czy eklezjologii.<sup>31</sup> Ważny impuls dla teologii posoborowej stanowił ar-

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 36; E. J. Kilmartin, dz. cyt., s. 139-140.

<sup>27</sup> Por. F. Kohlschein, *Die liturgische Feier als Kommunikationsgeschehen*, „Theologie der Gegenwart” 26 (1983), s. 2; G. Greshake, dz. cyt., s. 384-385.

<sup>28</sup> Por. M. Scharer – B. J. Hilberath, dz. cyt., s. 115-118.

<sup>29</sup> Por. P. J. Cordes, *Communio – Utopie oder Programm?*, Freiburg – Basel – Wien 1993, s. 50-55.

<sup>30</sup> Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 37.

<sup>31</sup> Por. F. Kohlschein, dz. cyt., s. 2; K. Kienzler, „*Kommunikative Theologie*” nach dem *Vatikanum II*, „*Communicatio Socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt*” 17 (1984), s. 277.

tykuł K. Rahnera i H. Vorgrimlera na temat komunikacji i samoprzekazu Bożego<sup>32</sup>, ale tematyka pośredniczonej eklezjalnie komunikacji między Bogiem a ludźmi (np. w liturgii) jest pod względem teologicznym polem praktycznie nietkniętym.<sup>33</sup> Jeśli jednak spojrzeć się na historyczne początki Kościoła, powiązanie jego istoty z komunikacją wnosi wiele światła. Świadczenia kobiet dotyczące zmartwychwstania (por. Mk 16, 6-11), sprawozdania uczniów (por. Łk 24, 33-35), przepowiadanie Apostołów (por. Dz 2, 14-16) – są decydującymi, zainicjowanymi przez Boga za pośrednictwem Chrystusa, komunikacyjnymi aktami, dającymi podstawę kerygmu i Kościołowi. Te świadectwa językowe powinny być usłyszane i powinno się na nie dawać odpowiedź połączoną z nastawieniem na działanie – chodzi o symboliczne świętowanie, w ramach którego językowa komunikacja przechodzi w pewien rodzaj komunikacji bez słów. Tak więc początek wspólnoty Kościoła opiera się na wydarzeniu językowym, które przechodzi w symboliczne działania komunikacyjne.<sup>34</sup>

Eklezjalnie umiejscowione odniesienie ludzi do Boga jest nacechowane w Chrystusie dialogicznie, a więc komunikacyjnie.<sup>35</sup> Przepowiadanie kieruje się zstępująco ku ludziom, ale w przekazie wiary zawarte jest również wezwanie o kierunku wznoszącym. Liturgia nie jest w żadnym wypadku tylko zwróceniem się ku Bogu, lecz także – a nawet przede wszystkim – zbawczym zwróceniem się Boga ku ludziom. Obydwa aspekty odbijają się w rozumieniu Kościoła, który z jednej strony realizuje wspólnotę Chrystusa i ludzi, i tak wznosi się jako Ciało Chrystusa ku Ojcu (aspekt ascendencyjny), z drugiej zaś strony występuje jako Oblubienica Chrystusa zachowującego całkowitą jedność z Ojcem (aspekt descendencyjny). Opisana dialektyka dotyczy także odniesienia Kościoła do całości ludzkości. Stanowi on bowiem – jako *ecclesia* – wspólnotę ludzi po-

---

<sup>32</sup> Dz. cyt. Dziwne jednak w tym kontekście jest zawarte w nowym słowniku Vorgrimlera ostrzeżenie przed eklezjologią komunijną II Soboru Watykańskiego z jej apelem, by komunikacyjną praktykę Kościoła nakierować na domniemaną trynitarną strukturę komunikacji (deformującą niby jednego Boga do trzech podmiotów) (por. dz. cyt., s. 356-357).

<sup>33</sup> Tak pisał H. B. Meyer, *Eine trinitarische Theologie der Liturgie und der Sakramente*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 113 (1991), s. 32-33. Dzisiaj jest już nieco inaczej – por. cytowane prace M. Kehla i H. O. Meuffelsa.

<sup>34</sup> Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 38; P. Hünermann, *Lebensvollzüge der Kirche. Reflexionen zu einer Theologie des Wortes und der Sakramente*, w: P. Hünermann – R. Schaeffler (Hrsg.), dz. cyt., s. 36.

wołanych przez Boga w Chrystusie do zbawienia, o charakterze jakościowo innym od zgromadzeń świeckich.<sup>36</sup>

H. O. Meuffels podkreśla, że trzeba jasno podkreślać teologiczne uwarunkowania dialogu i komunikacji, aby uniknąć niebezpieczeństwa czysto socjologicznego opisu komunikacji kościelnej.<sup>37</sup> Zawsze jednak komunია jest możliwa tylko dzięki komunikacji i teologia musi być świadoma tego faktu.<sup>38</sup> Oznacza to konkretnie, że ponieważ od początku zbawienie urzeczywistnia się w ludzkich formach wyrazu<sup>39</sup>, spełnianie się istotnych rzeczywistości eklezjalnych dokonuje się wśród systemów znaków. Chodzi tak o znaki językowe (przepowiadanie) i pisemne (Pismo Święte), jak i o materialne znaki natury niewerbalnej – symbole i rytę (sakramenty). Wszystkie te systemy znaków (w sobie samych, lub w łączących je kombinacjach) przekazują informacje i umożliwiają wymianę życia, sensu i miłości. W teologicznej perspektywie oznacza to, że niepojęta rzeczywistość Boga jest komunikowalna tylko wśród pojmowalnych stosunków ludzkich i możliwa do językowego modulowania.<sup>40</sup> Bóg nadaje stworzonym znakom moc reprezentowania Jego obecności i miłości. Ludzka komunikacja jednak realizuje się w znakach o otwartej strukturze nacechowanej regułami i możliwością zmian<sup>41</sup>, co powoduje, że znaki zmieniają z upływem czasu swoje znaczenie<sup>42</sup>. Istotne więc staje się także pytanie: Czy nie zostaje przez to zagrożona niezmiennosc prawdy chrześcijańskiej?<sup>43</sup>

W tym momencie pojawia się pytanie o porządkujący znaki kod. Słusznie H.-D. Bastian twierdzi, że wiara nie poddaje się zamy-

---

<sup>35</sup> Por. H. B. Meyer, dz. cyt., s. 33; K. Grüner, dz. cyt., s. 209; M. Scharer – B. J. Hilberath, dz. cyt., s. 85-93.

<sup>36</sup> Por. P. Harnoncourt, *Die Gegenwart des Mysteriums Christi in den Sakramenten. Entwurf eines Modells zur Sakramententheologie*, w: Klöckener – W. Glade (Hrsg.), *Die Feier der Sakramente in der Gemeinde*, Kevelaer 1986, s. 41, 43-44.

<sup>37</sup> Meuffels krytycznie odnosi się do niektórych stwierdzeń H.-D. Bastiana (*Kommunikation. Wie christlicher Glaube funktioniert*, Stuttgart – Berlin 1972, s. 163-164) i B. Kappenberg (*Kommunikationstheorie und Kirche. Grundlagen einer kommunikationstheoretischen Ekklesiologie*, Frankfurt – Bern 1981, s. 104nn) (por. dz. cyt., s. 39).

<sup>38</sup> Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 39.

<sup>39</sup> Por. R. Schulte, *Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakramentes*, J. Feiner – M. Löhner (Hrsg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. IV/2, Einsiedeln 1976, s. 69.

<sup>40</sup> Por. H.-D. Bastian, dz. cyt., s. 120.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 81, 84-86.

<sup>42</sup> Por. B. Kappenberg, dz. cyt., s. 166.

<sup>43</sup> Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 39-40.

kającemu ją kodowaniu i że nigdy nie było uniwersalnego chrześcijańskiego kodu „pierwszej godziny”.<sup>44</sup> Ale też właśnie dlatego do przekazywania w czasie i przestrzeni prawdy Bożej konieczna jest komunikacja. Prawda ta jest nie tyle treścią natury intelektualnej, co raczej trynitarnym życiem miłości powodującym, że Boża miłość musi komunikować się z ludźmi. Ponieważ więc zachowanie chrześcijańskiej prawdy wymaga nie tyle sztywnych formuł znakowych, co raczej drogi znaków, nie tyle kodu, co raczej życia – wiara chrześcijańska istnieje tylko w wielokształtnej komunikacji.<sup>45</sup> Kod posiada w tym tylko funkcję służebną wobec miłości Bożej jako komunikatywnego wydarzenia spotkania Boga i człowieka. Dlatego poszczególne typy kodów chrześcijańskich (np. urząd, wiara, kanon, formy udzielania sakramentów) nie mogą być rozpatrywane w oderwaniu od życia i ustalane na sztywno. Ta życiowa otwartość kodów znakowych jest jednak zawsze powiązana z chrześcijańskimi początkami, co powoduje, że kod w użyciu chrześcijańskim osiąga swoją prawdziwość i odpowiedniość dzięki zgodności z tradycją, ale jego aktualne znaczenie odnosi się zawsze do uzgodnienia z konkretną sytuacją historyczną.<sup>46</sup> Tak więc proces kodowania jest wydarzeniem strukturalnym i mobilnym, trwającym między niezmiennością a zawartą w systemie możliwością różnorodnego znaczenia.<sup>47</sup> Takie jest też zadanie kodu – wnieść ze sobą napięcie między tym, co znane (regułami), a tym, co nieznanne (pojawiającymi się różnicowaniami, które wnoszą elementy zmieniające się i zaskakujące).<sup>48</sup>

Tak samo jak w świeckim zakresie, kodowanie jest w naturalny sposób zależne od każdorazowej formy komunikacji. Komunikacja digitalna niesie ze sobą więcej treści, komunikacja analogowa dotyczy bardziej dziedziny odniesień emocjonalnych i jest ukierunkowana wertykalnie i horyzontalnie.<sup>49</sup> W związku z tym trzeba tak integrować ze sobą teologicznie symetryczne i komplemen-

<sup>44</sup> Por. dz. cyt., s. 65, 69, 71.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 69-70.

<sup>46</sup> Por. W. Bartolomäus, *Kommunikation in der Kirche. Aspekte eines theologischen Themas*, „Concilium” 14 (1978), s. 67; H.-D. Bastian, dz. cyt., s. 101-103.

<sup>47</sup> Por. H.-D. Bastian, dz. cyt., s. 79-80, 94-95; P. Watzlawick – J. H. Beavin – D. D. Jackson, *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, Bern – Stuttgart – Toronto 1990, s. 34-40.

<sup>48</sup> Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 41.

<sup>49</sup> Por. H. Hoekstra, *Überlegungen zum Thema Kommunikation und Liturgie*, „Liturgisches Jahrbuch” (1976), s. 244.

tarne formy komunikacji, by widoczne było, że Bóg jako absolutny podmiot każdego dialogu (aspekt asymetryczny) uzdalnia ludzi do bycia partnerami dialogu w wolności i odpowiedzialności (aspekt symetryczny). Jest to zawsze działanie miłości *agape*, co powoduje, że teologiczne pojęcie komunikacji jest zawsze nacechowane miłością Boga, który jest doskonałą i absolutną formą komunikacji, w której aspekty treści i odniesienia identyfikują się ze sobą.<sup>50</sup>

Ten teologicznie najważniejszy wymiar komunikacji rzuca także swoje światło na osiągnięcia filozofii analitycznej, rozróżniającej wypowiedzi illokucyjne, lokucyjne i performacyjne.<sup>51</sup> Teologiczny sposób mówienia – jako ludzki – podlega także tej klasyfikacji, ale ponieważ mamy tu do czynienia z Bogiem, który podnosi to, co stworzone, do rangi formy wypowiedzi Jego miłości, akt mówienia nacechowany jest tu analogicznością. Ani słowo Boga nie dociera tu do ludzi w formie „czystej”, ani też człowiek nie ustanawia performacyjnie rzeczywistości. Religijne działanie językowe jest dlatego wbudowane, w swym analogicznym charakterze, w całość struktury Bosko-ludzkiej rzeczywistości, włączonej w uniwersalny sens Bosko-ludzkiej gry.<sup>52</sup>

Dla eklezjologii wielkie znaczenie ma nie tylko włączenie komunikacji w dziedzinę ludzkich interakcji. Ponieważ Bóg nie tylko respektuje historię ludzkości wraz z jej różnorodnymi interakcjami, ale nawet sam się jej udziela, ponieważ działał w niej konkretnie sam Chrystus i obecny jest w niej przez Ducha Świętego – odniesienie jednostki do społeczeństwa oraz integrowanie przeszłości z teraźniejszością (i nakierowanie na przyszłość) ma fundamentalne znaczenie teologiczne.<sup>53</sup> Na tym tle komunikacja wypełnia różne zadania, które rozgrywają się strukturalnie i powinny być podkreślane, ale nie izolowane od siebie. Zasadniczą sprawą jest to, że eklezjalno-komunikatywne akty wspólnoty wiary „urzeczywistnia-

---

<sup>50</sup> Tamże, s. 208-209.

<sup>51</sup> Por. J. Hennig – L. Huth, *Kommunikation als Problem der Linguistik. Eine Einführung*, Göttingen 1975, s. 116; J. L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart 1989, s. 112-125; J. R. Searle, *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt 1971; H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 41.

<sup>52</sup> Por. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 375-377.

<sup>53</sup> Por. R. Schulte, dz. cyt., s. 127-129.

ją” dla siebie nawzajem (i na zewnątrz) wspólną podstawę życiową i wspólny horyzont sensu.<sup>54</sup> W tej wewnętrznej i zewnętrznej komunikacji dokonuje się określenie rzeczywistości Boga w konkretnej, historycznej praktyce, jako komunikacyjne działanie skierowane ku innym<sup>55</sup>, w którym za pośrednictwem „figur życia” (języka i gestów jako wyrazów życia, czasu, orientacji sensu) wydarza się na nowo i konstytuuje przestrzeń, czas i całe ludzkie bycie.<sup>56</sup>

H. Zirkler pojmuje Kościół jako wspólnotę porozumienia, tradycji i działania.<sup>57</sup> W Kościele jako „wspólnocie komunikacji” komunikacja<sup>58</sup> staje się szczególnie konieczna i trudna jednocześnie tam, gdzie kulturowe tło oczywistych znaczeń i wzorów zachowań jest rozchwiane lub całkowicie zanikło, a ma za zadanie wypełniać podstawowe funkcje odbudowywania rzeczywistości, bronięcia tożsamości, uwidaczniania elementów wypróbowanych i koniecznych, opracowywania przeciwieństw oraz otwierania przestrzeni działania.<sup>59</sup> P. L a k e l a n d, wychodząc od teorii działania H a b e r m a s a, pojmuje Kościół jako wspólnotę interpretacji i postuluje, aby eklezjologia była refleksją nad praktyką wspólnoty wiernych, a nie nad ideą Kościoła.<sup>60</sup> B. K a p p e n b e r g (powołując się na P e u k e r t a i H a b e r m a s a) chce ukazać możliwość rozumienia Kościoła jako zrealizowanej wspólnoty komunikacji – jako zjawisko udanej (opartej na tradycji judaistyczno-chrześcijańskiej) idealnej komunikacji.<sup>61</sup> H.-J. H ö h n analizuje Kościół jako uprzedni wobec jednostek i przerstający system przepowiadania wiary, będący jednocześnie wyrastającym z interakcji jednostek systemem praktyki wiary.<sup>62</sup> W. P a u l y widzi w Kościele koncyliarną, powszechną wspólnotę

<sup>54</sup> Por. D. E m e i s, *Sakramentenkatechese*, Freiburg – Basel – Wien 1991, s. 26.

<sup>55</sup> Por. H. P e u k e r t, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1988, s. 329.

<sup>56</sup> Por. P. H ü n e r m a n n, *Sakrament – Figur des Lebens*, w: R. S c h a e f f l e r – P. H ü n e r m a n n (Hrsg.), *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen*, Freiburg 1977, s. 56-64.

<sup>57</sup> Por. H. Z i r k e r, *Ekklesiologie*, Düsseldorf 1984, s. 126-210.

<sup>58</sup> Por. tenże, *Die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft*, w: E. A r e n s, (Hrsg.) *Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie*, Darmstadt 1994, s. 69). Por. także H.-J. H ö h n, *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas'*, Frankfurt a. Main 1985, s. 95-101.

<sup>59</sup> Por. H. Z i r k e r, *Die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft*, dz. cyt., s. 70, 75-85.

<sup>60</sup> Por. *Theology and Critical Theory. The Discourse of the Church*, Nashville 1990.

<sup>61</sup> Por. dz. cyt., s. 205-244.

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 211-243.

komunikacji.<sup>63</sup> Propozycje wskazujące na Kościół jako wspólnotę komunikacji wyraźnie nawiązują do przyswojonej teologicznie idei powszechnej wspólnoty komunikacji Habermasa<sup>64</sup> i Ape-la<sup>65, 66</sup>. E. Arens podkreśla, że Kościół może być pojmowany jako wspólnota komunikacji<sup>67</sup>, w której różne podmioty, podejmując komunikacyjne działania, przekazują i odbierają określone treści, trwają przy nich i uobecniają je, tłumaczą i rozwijają. Kościół jest więc podmiotem, miejscem, środkiem i celem komunikacyjnego działania chrześcijan. Jako wspólnota komunikacji Kościół służy komunikacji Ewangelii w podwójnym sensie: pośredniczy w zjednoczeniu z Chrystusem, który działa w nim komunikacyjnie (nie tylko różne podmioty mają w Kościele skutecznie komunikację Chrystusa, lecz on sam jest podmiotem tego zadania) i wypełnia je w różnych formach realizujących Kościół jako wspólnotę komunikacji.<sup>68</sup>

Modele działaniowo-teoretyczne traktowane są w teologii bardzo powściągliwie. Ze względu na stosowane w nich metody i terminologię pochodzące z różnych kontekstów filozoficznych, propozycje teologicznego ich zastosowania są trudne do porównywania i uwiadczenia tendencję wychwycenia tego, co bez większego wysiłku hermeneutycznego da się zastosować w teologii. Chodzi o poszerzenie granic teologii oraz o uwolnienie się od związku z krótkotrwałymi tylko trendami socjologicznymi i teologicznymi. Centralnym pytaniem jest oczywiście pytanie o hermeneutyczną zasadę, która zapewniłaby kontynuację i tożsamość z tradycją.<sup>69</sup> Dla Höhna funkcję pośredniczącą spełnia dialogika transcendentna<sup>70</sup> i w oparciu o nią ukazuje perspektywy ontologii społecznej Kościoła.<sup>71</sup> Pragma-

<sup>63</sup> Por. *Wahrheit und Konsens. Die Erkenntnistheorie von Jürgen Habermas und ihre theologische Relevanz*, Frankfurt – Bern – New York – Paris 1989.

<sup>64</sup> Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 185-196.

<sup>65</sup> Por. tamże, 177-185; G. Greshake, dz. cyt., s. 484-491.

<sup>66</sup> Por. E. Arens, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Freiburg – Basel – Wien 1992, s. 152-155.

<sup>67</sup> Por. A. Halder, *Sprachhandlungen und ihre geprägte Gestalt. Die Bedeutung sprachlicher Formen für die Kommunikationsgemeinschaften*, w: P. Hünermann – R. Schaeffler (Hrsg.), *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Ein philosophisch-theologisches Gespräch*, Freiburg – Basel – Wien 1987, s. 60-65; P. Hofmann, dz. cyt., s. 215-229.

<sup>68</sup> Por. E. Arens, dz. cyt., s. 157-159; tenże (Hrsg.), *Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie*, Darmstadt 1994.

<sup>69</sup> Por. H.-J. Höhn, dz. cyt., s. 83-85.

<sup>70</sup> Por. tamże, s. 85-135.

<sup>71</sup> Por. tamże, s. 137-234.

tyka transcendentalna K.-O. Apela i jej założenie idealnej wspólnoty komunikacji musi zostać jednak skonfrontowane z całym szeregiem pytań.<sup>72</sup> E. Kunz ukazuje, że według wiary chrześcijańskiej środowisko międzyludzkiej komunikacji tworzone jest zasadniczo i podtrzymywane przez Ducha Świętego,<sup>73</sup> a prawu, grzechowi i śmierci przeciwstawia się chrześcijańska postawa wiary, miłości i nadziei.<sup>74</sup> H. O. Meuffels twierdzi, że teologia w oparciu o chrześcijańskie Objawienie może dopełnić filozoficzną neutralność i otwartość teorii komunikacyjnych, nie niszcząc przy tym jednocześnie ich podstaw. Dlatego można w uzasadniony sposób pytać, czy antycypacja idealnej wspólnoty nie może być ukazywana jako dokonująca się we wspólnocie Królestwa Bożego.<sup>75</sup> G. Greshake podkreśla, że każde urzeczywistnienie ludzkiej komunii i komunikacji jest antycypacją i uprzednim urzeczywistnieniem tego, co wyjaśnić może jedynie chrześcijańska wiara w Trójjedynego Boga.<sup>76</sup> Bardzo dojrzałe pod względem systematycznym ujęcie komunikacyjno-teologiczne stanowi zastosowana w eklezjologii przez M. Kehla „społeczno-filozoficzna analogia” postulująca budowanie komunii przez komunikację.<sup>77</sup>

Komunikacyjno-eklezyjalne współdziałania przenikają teologicznie do wnętrza miłości, której centrum znajduje się w napięciu między miłością Boga a bliźniego. Nowa relacja Boga do człowieka stwarza podstawy do nowego odnoszenia się człowieka do człowieka. Miłość Boga jest ostateczną rzeczywistością życiową dla wspólnoty chrześcijańskiej, a trwanie w tej miłości jest jej prawem życia. W nowszej teologii zwłaszcza K. Rahner wskazuje na jedność miłości Boga i człowieka, gdzie doświadczenie Boga dokonuje się za pośrednictwem człowieka, a wyraźna miłość bliźniego jest pierwszym aktem miłości Boga.<sup>78</sup> Takie ujęcie pozwala zrozumieć, dlaczego H. Peukert twierdzi, że teologiczna teoria współdziałania

<sup>72</sup> Krytyki komunikatywnego rozumu w pragmatyce transcendentальной K.-O. Apela dokonuje P. Hofmann, dz. cyt., s. 119-211. Por. także M. Jagodziński, dz. cyt., s. 306.

<sup>73</sup> Por. tamże, s. 78-79.

<sup>74</sup> Por. tamże, s. 86-87.

<sup>75</sup> Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 183.

<sup>76</sup> Por. dz. cyt., s. 489.

<sup>77</sup> Por. *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 132-159; M. Jagodziński, dz. cyt.

<sup>78</sup> Por. *Über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. VI, Einsiedeln – Zürich – Köln 1965, s. 293-295.



może leżeć u podstaw całości teologii. To ona przecież określa teologię wspólnoty, która ma pomagać konkretnemu człowiekowi w urzeczywistnieniu udanego życia – w komunikacji z Bogiem i z ludźmi – w przestrzeni świata i strukturze czasu.<sup>79</sup>

W ciągu teologicznych kontrowersji pojęcie *communio* stało się kategorią bardzo sporną i dyskutowaną.<sup>80</sup> A. Dubach pisze, że wątek Kościoła jako społecznego związku komunikacji i działania nie znajduje należnego uwzględnienia w teologiczno-dogmatycznych badaniach, chociaż jest konieczny do właściwego zrozumienia tego Kościoła. Problem ujęcia Kościoła jest rozgrywany z zasady na płaszczyźnie teologicznej, ale wraz z tym musi iść w parze świadomość, że jako system społeczny jest on spleciony i urzeczywistnia się w odniesieniach do stosunków kulturowych i społecznych.<sup>81</sup>

Kryteria i struktury podstawowe służące uściśleniu relacji między komunikacją a Objawieniem wypracował N. Copray. Wyniki jego poszukiwań są o tyle istotne, że wychodząc od początków chrześcijaństwa, dostarczają wzorców dla oceny teologicznej poprawności eklezjologicznego rozwoju.<sup>82</sup> Podstawowym kryterium jest wcielenie się Boga w Jezusie Chrystusie, z którego wyłania się podstawowa struktura Bożego ujawnienia się (objawienia i samozakomunikowania). Drugim kryterium relacji między podmiotem objawienia a podmiotem wiary i podstawową strukturą przemawiania Boga do ludzi jest to, że Bóg przemawia do ludzi jako człowiek i (w swojej wierności<sup>83</sup>) oddaje siebie stworzeniu. Ponieważ zaś wkraczające wraz z nadejściem Jezusa Królestwo Boże nakierowane jest w sprzedający sposób na paruzję, trzecim kryterium oraz podstawową strukturą zbawczego panowania Boga jest ostateczny powrót Chrystusa (jako eschatologicznie doskonałego ukazania już istniejącej rzeczywistości obecności Jezusa w Duchu Świętym).<sup>84</sup>

<sup>79</sup> Por. dz. cyt., s. 53; H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 43.

<sup>80</sup> Por. B. J. Hilberath, *Einführung des Herausgebers*, w: tenże, *Communio – Ideal oder Zerbild von Kommunikation?*, Freiburg – Basel – Wien 1999, s. 9.

<sup>81</sup> Por. *Die Communio-Ekklesiology – eine zeitadäquate Konzeption von Kirche?*, w: B. J. Hilberath (Hrsg.), *Communio – Ideal oder Zerbild von Kommunikation?*, Freiburg – Basel – Wien 1999, s. 54-55.

<sup>82</sup> Por. *Kommunikation und Offenbarung. Philosophische und theologische Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation*, Düsseldorf 1983, s. 285-287.

<sup>83</sup> Ten aspekt dołącza tu H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 43.

<sup>84</sup> Por. tamże, s. 43-44.

W świetle tych kryteriów Objawienia, komunikacja może być rozumiana w perspektywie eklezjologicznej jako realizacja wspólnoty, przez którą urzeczywistnia się zamierzona w stworzeniu i wypełniona w Jezusie wspólnota ludzi z Bogiem.<sup>85</sup>

Próbę wykorzystania teorii komunikacyjnego działania przedstawił M. Knapp. Chociaż perspektywa otwarcia się „wydarzenia-Królestwa” pochodzi od Boga, człowiek może podjąć współdziałanie. Działanie ludzkie jest ciągle otwarte na Boga. Knapp omawia znaczenie tego „wydarzenia” w wymiarach realno-symbolicznych i podkreśla otworzoną przez nie perspektywę powszechnego pojednania. Otworzenie się ludzkości na Królestwo Boże zmieniło cały „stosunek rzeczywistości” w ten sposób, że stał się on „nieograniczenie komunikacyjnym stosunkiem rzeczywistości”. Podstawę i uzasadnienie tej rzeczywistości ukazuje chrystologia, która ma również znaczenie dla eklezjologii: Kościół staje się sakramentem zbawienia jako „Kościół dla innych”. Ponieważ przynależność do Królestwa daje udział w pełni życia Bożego, Bóg jest rzeczywistością komunikacyjną, opisywaną przez Nowy Testament jako miłość, a „wydarzenie Królestwa” jest „wydarzeniem miłości” dającym udział w trynitarniej rzeczywistości Boga realizującej się w Jego nieograniczonej Wspólnocie Komunikacji.<sup>86</sup>

#### 4. SAKRAMENTOLOGIA A TEORIA KOMUNIKACJI

Wszystkie ogólne stwierdzenia dotyczące relacji między teologią a komunikacją „zagęszczają się” w sakramentologii. Poszczególne sakramenty można bowiem pojmować – tak pod kątem teoretyczno-symbolicznym, jak i pod kątem praktyki liturgicznej – jako działania komunikacyjne.<sup>87</sup> Kult nie może przecież istnieć bez komunikacji, a ponieważ Duch Święty jest w swojej istocie wymianą, komunią i komunikacją miłości, zrozumiałe jest w tym miejscu wypuklenie wymiaru pneumatologicznego. Bosko-ludzki dialog

<sup>85</sup> Por. N. Copray, dz. cyt., s. 288, 314.

<sup>86</sup> Por. *Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt. Biblische, theologiegeschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, Würzburg 1993, s. 598-652.

<sup>87</sup> Por. D. Zadra – A. Schilson, *Symbol und Sakrament*, w: F. Böckle – F.-X. Kaufmann – K. Rahner – B. Welte (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg – Basel – Wien 1982, s. 137-138.

– w sensie życiowej komunii i komunikacji – umożliwiany jest i podtrzymywany przez Boga za pośrednictwem Chrystusa i w Duchu Świętym.<sup>88</sup>

II Sobór Watykański ukazuje Objawienie jako komunikację między Bogiem a człowiekiem (por. KO 6). Objawienie się Boga jest jednocześnie ukazaniem prawdy i umożliwieniem udziału w Nim samym. Proces objawiania został podniesiony do poziomu komunikacji osobowej, bliższej realnemu dialogowi Boga z człowiekiem. Szczytem tego samoprzekazu jest Jezus Chrystus (por. KO 4). Niewidzialny Bóg mówi do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić i przyjąć do wspólnoty z sobą (por. KO 2), a Pismo Święte i Tradycja służą tej Bosko-ludzkiej komunikacji (por. KO 2; 9).<sup>89</sup>

Nie można wprawdzie w dokumentach Soboru zauważyć istnienia wyraźnej podstawy komunikacyjno-teologicznej w odniesieniu do sakramentów jako takich, ale wypowiedzi dotyczące liturgii pozwalają przyjmować prawomocność komunikacyjnego podejścia.<sup>90</sup> Wszechobecne jest podstawowe pojęcie „Ludu Bożego”, z którym Bóg chce utrzymywać dialogiczne relacje (*communio* jako pojęcie korelacyjne w stosunku do „Ludu Bożego”)<sup>91</sup>, tak więc liturgia może być rozumiana jako dialogiczne wydarzenie składające się z mówienia i odpowiedzi.<sup>92</sup> Podtrzymywany przez działanie Ducha Świętego (por. KK 7) Kościół jest w analogiczny sposób sakramentem (por. KK 1; 8; 48,2). Podkreślony zostaje społeczny wymiar każdej czynności sakramentalno-liturgicznej (por. KL 11; 21,2; 27; 48; 50,1)<sup>93</sup>, nakierowany jednak na uświęcenie konkretnego człowieka (por. KL 59) (dlatego też w teologii pojawia się relatywnie nowe określenie Kościoła jako „sakramentu Ducha Świętego”<sup>94</sup>). Podwójnemu charakterowi sakramentów – w ich eklezjalnym spełnieniu i osobowej strukturze – dopowiada ich wewnętrzna istota jako

<sup>88</sup> Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 60; Por. G. L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 1995, s. 649.

<sup>89</sup> Por. K. Kienzler, dz. cyt., s. 281, 283.

<sup>90</sup> Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 45.

<sup>91</sup> Por. H. Rossi, *Die Kirche als personale Gemeinschaft. Der kommunitive Charakter der Kirche nach den Dokumenten und Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Köln 1976, s. 56.

<sup>92</sup> Por. E. Kohlschein, dz. cyt., s. 1.

<sup>93</sup> Por. A. Ganoczy, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979, s. 45.

<sup>94</sup> Por. M. Kehl, *Kirche – Sakrament des Geistes*, w: W. Kasper (Hrsg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg 1979, s. 155-180; M. Jagodziński, dz. cyt., s. 343-348.

rytualnych działań Kościoła, powiązanych z wydarzeniami słowa<sup>95</sup> (por. KL 7; 35; 48; 51). Chociaż nie zostały tu użyte pojęcia symbolu i komunikacji, czyn sakramentalny można całkowicie pojmować jako wydarzenie komunikacyjne.<sup>96</sup>

Szczególne znaczenie w tej kwestii ma posoborowa konstytucja pastoralna *Communio et progressio*, w której podjęty został problem właściwego podejścia do zjawiska komunikacji, uwzględniającego właściwe kompetencje dotyczącej go wiedzy. Istotnym wkładem tego dokumentu jest wypracowanie teologii przekazu podkreślającej, że najwyższym celem każdorazowej *communicatio* jest *Communio* (w ostatecznym odniesieniu) Trójjedynego Boga, z którego bierze początek wszelka komunikacja.<sup>97</sup> H. O. Meuffels podkreśla, że konstytucja ta wnosi istotny rozwój i ubogacenie treściowe<sup>98</sup>, oraz za K. Kienzlerem<sup>99</sup> przytacza jej najważniejsze wypowiedzi: komunikacja chrześcijańska ma swoje źródło w *Communio* Boga; historię zbawienia należy rozumieć jako Boską wolę komunikacji; Jezus Chrystus jest ostatecznym i wszechmocnym Komunikatorem; Jego pragnienie komunikacji spełnia się w darze Ducha Świętego – przyście Jezusa jest nowym początkiem wspólnoty między ludźmi a Bogiem, a jednocześnie obietnicą nieustannego trwania tej komunikacji; Kościół jest urzeczywistnieniem wspólnoty komunikacji między ludźmi a Bogiem na ziemi; Eucharystia jest najbardziej skutecznym znakiem upragnionej przez Boga komunii i komunikacji; ludzka wspólnota komunikacji osiąga swoją pełnię w Ludzie Bożym.

Komunikacyjno-interakcyjne rozumienie Kościoła synod diecezji niemieckich rozciąga na obrzędy sakramentalne – przyjęcie sakramentu nie oznacza przyjęcia rzeczy, lecz ukazuje i stwarza odniesienie osobowe, w którym Bóg spotyka się z człowiekiem. Jakkolwiek dokument synodalny zawiera interesujące wypowiedzi dotyczące znaków, symbolów i zwyczajów wyrosłych w Ko-

---

<sup>95</sup> Por. A. Schilson, *Katholische Sakramententheologie auf neuen Wegen? Bemerkungen zu einer Neuerscheinungen*, „Herder Korrespondenz” 33 (1979), s. 572-573.

<sup>96</sup> Por. F. Kohlschein, *Symbol und Kommunikation als Schlüsselbegriffe einer Theologie und Theorie der Liturgie*, „Liturgisches Jahrbuch” 35 (1985), s. 211.

<sup>97</sup> Por. H. Wagner, *Einführung und Kommentar zur Pastoralinstruktion „Communio et Progressio” über die Instrumente der sozialen Kommunikation*, Trier 1971, s. 150nn.

<sup>98</sup> Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 47.

<sup>99</sup> Por. dz. cyt., s. 278-280.

ściele<sup>100</sup>, H. O. Meuffels przypomina, że nie można rozgrywać przeciw sobie wąskiego pojęcia sakramentu (jako czysto sakramentalnego znaku czy działania oznaczającego) przeciwko znaczeniu uwidoczniającemu osobową pełnię komunikacyjnego wydarzenia spotkania.<sup>101</sup>

Pierwszy krok do odnowionego rozumienia sakramentów stanowiło dzieło O. Semmelrotha.<sup>102</sup> Usiłowało ono przezwyżyć apersonalne, rzeczowe i instrumentalne podejście do sakramentów. Przyjęcie sakramentu oznacza spotkanie z Bogiem, dokonujące się niejako dwustopniowo: bezpośrednie spotkanie z Chrystusem i w Nim – z Ojcem. Sakrament postrzegany był w nim nie tyle w swojej instrumentalnej przyczynowości, co raczej w charakterze znaku, który jest obiektywnym środkiem działania i wyrazu, ale posiada także charakter wzywający do decyzji wiary.<sup>103</sup> Dorobek myślowy Semmelrotha implikował wiele niewyraźnych elementów komunikacyjnych, które musiały zostać poddane późniejszemu opracowaniu.<sup>104</sup>

H. R. Schlette określa osobowe, przedsakramentalne zjednoczenie ludzi z Chrystusem, jako komunikację, którą należy odróżnić od duchowo-sakramentalnej komunii. Osobowa komunikacja domaga się obiektywnego, sakramentalnego znaku, który wymaga jednocześnie tej komunikacji jako warunku owocnego, godnego przyjęcia tego znaku, natomiast sakrament ukazuje w sobie osobową komunikację wiary i miłości.<sup>105</sup> Nie podejmując tu dyskusji

---

<sup>100</sup> Por. *Gemeinsame Synode der Bischöfer der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe*, Freiburg – Basel – Wien 1978.

<sup>101</sup> W znaczeniu semiotycznym znak zawsze pozostanie częścią komunikacji, która urzeczywistnia się w osobowym spotkaniu. Można więc i należy wprowadzić słowo i znak (rozumiane w dalszym, symbolicznym sensie) do całości struktury komunikacyjnego wydarzenia spotkania między Bogiem a człowiekiem (por. dz. cyt., s. 48-49).

<sup>102</sup> Por. *Gott und Mensch in Begegnung. Ein Durchblick durch die katholische Glaubenslehre*, Frankfurt am Main 1956.

<sup>103</sup> Por. tenże, *Personalismus und Sakramentalismus. Zur Frage nach der Ursächlichkeit der Sakramente*, w: J. Auer – H. Volk (Hrsg.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, München 1957, s. 199-218; tenże, *Der Verlust des Personalen in der Theologie und die Bedeutung seiner Wiedergewinnung*, w: J. B. Metz (Hrsg.), *Gott in Welt*, Bd. I, *Philosophische Fragen. Theologische Grundfragen. Biblische Themen*, Freiburg – Basel – Wien 1964, s. 315-332; tenże, *Vom Sinn der Sakramente*, Frankfurt 1960.

<sup>104</sup> Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 51.

<sup>105</sup> Por. *Kommunikation und Sakrament. Theologische Deutung der geistlichen Kommunion*, Freiburg – Basel – Wien 1960.

nad poprawnością takiego rozróżnienia, należy zauważyć samą próbę opisu komunii i relacji ludzi z Chrystusem jako rzeczywistości sakramentalno (przedsakramentalno)-osobowej przy użyciu nowoczesnego pojęcia komunikacji.<sup>106</sup>

P. Tillich przedstawia słowo i sakrament jako dwie płaszczyzny pośredniczenia Ducha Świętego, które włączają w siebie wszystkie osobowe i historyczne wydarzenia całej rzeczywistości. Zjawisko spotkania – komunikacji – odpowiada wielowymiarowości człowieka, który jest nie tylko rozumnym duchem, lecz także zmysłowym ciałem.<sup>107</sup>

Dla E. Schillebeeckxa sakramenty są rzeczywistością nadprzyrodzoną, która dokonuje się w naszym życiu i poprzez wzajemne ludzkie spotkania przerzuca pomost ponad przepaścią dzielącą niebiańskiego Chrystusa od ludzi. Sakramenty nie są rzeczami, lecz spotkaniami ludzi z uwielbionym Jezusem, są widzialnym ukształtowaniem zbawczego działania Chrystusa. Ta wspólnota jest nacechowana kultycznie, bowiem przez sakramenty człowiek wchodzi w żywy kontakt ze świętym misterium kultycznym Jezusa – Najwyższego Kapłana. W ten sposób dokonuje się także opis sakramentalnej istoty Kościoła. Sakramenty są osobowymi czynami Jezusa, który udziela się na płaszczyźnie widzialności Kościoła. W bezpośrednim, sakramentalnym i kościelnym spotkaniu dokonuje się spotkanie konkretnej osoby z Bogiem. Ta bosko-ludzka komunikacja życia – jako wprowadzenie w trynitarnie relacje miłości – jest tak łaską przeobstwienia, jak i uświęcenia. Sakramentalne spotkanie osiąga swój szczyt w szczególnych sytuacjach, ale potrzebne jest do tego przygotowanie i trwanie w ramach codzienności. Spotkanie z ludźmi staje się dla człowieka sakramentem spotkania z Bogiem. W interesujący sposób przedstawia Schillebeeckx podwójną strukturę sakramentów – jako wydarzeń słowa i wydarzeń symbolicznych. Postrzega je jako całościową grę, w której słowo i symbol wyznaczają całość tylko we wzajemnym nakierowaniu na siebie. Jeśli sakramentalne wyniesienie ma swoje źródło w symbolicznej działalności z inicjatywy Chrystusa (co wyraża wiara Kościoła), to sa-

---

<sup>106</sup> Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 52.

<sup>107</sup> Por. *Systematische Theologie*. Bd. III, Stuttgart 1966, s. 144-145; U. Kühn, *Sakramente*, w: C. H. Ratschow (Hrsg.), *Handbuch Systematischer Theologie*, Bd. XI, Gütersloh<sup>2</sup>1990, s. 189-192.

kramentalne działanie symboliczne zostaje włączone w zbawczy kontekst kościelny przez sakramentalne słowo. Słowo wyraża „nadprzyrodzoną nadwyżkę” sakramentu i powoduje zbawcze ukazanie się odkupieńczego czynu Chrystusa. Przez sakramentalne świadectwo „słowa” ludzkie działanie symboliczne staje się widzialnym przedłużeniem zbawczego działania niebieskiego Chrystusa na ziemi. W ten sposób dokonuje się komunikacyjne spotkanie, w którym ludzkie życie wchodzi w komunikację i komunie z życiem Chrystusa.<sup>108</sup>

L. Lies także opisuje sakramenty jako sposoby spotykania się ludzi między sobą i z Bogiem. Sakrament pojmuje jako przestrzeń i początek osobowego spotkania w symbolach, będących przedłużeniem otwartej na inne osoby, obejmowanej słowem i symbolem, cielesno-duchowej konstytucji ludzi.<sup>109</sup> W perychorezie spotkania wolność i miłość gwarantują otwarcie nowej przestrzeni. Celem sakramentalnego wydarzenia jest doskonale bycie osobą (zbawienie) w Osobie Boga – dzięki pośrednictwu Jezusa Chrystusa – co z kolei zakłada trynitarnie wymiary Boga. Symboliczność sakramentów ma w tym kontekście podwójne znaczenie: od strony antropologicznej – działania i rzeczywistości materialne zostają wyniesione do poziomu ludzkiej osobowości, od strony teologicznej – symbole zostają wyniesione na poziom osobowości Syna.<sup>110</sup>

Próby opisanie sakramentów jako działań komunikacyjnych podjął się P. H ü n e r m a n n.<sup>111</sup> Jako działania komunikacyjne, sakramenty ustanawiają nowe korelacje w dziedzinie odniesień międzyludzkich, między ludźmi a Chrystusem oraz między kolejnymi pokoleniami. Sprawiają zaistnienie nowych odniesień wewnętrznych i zewnętrznych. Są działaniami generatywnymi, sprawiającymi to, co do nich należy (w działaniu Jezusa jest obecny Bóg). Ponieważ ludzkie życie jest nacechowane komunikacyjnie i realizuje się w działaniach komunikacyjnych, to samo dotyczy sakramentów, które mają swój niezastąpiony, własny charakter. Sprawowanie ich

<sup>108</sup> Por. *Chrystus – sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966; J. A m b a u m, *Glaubenszeichen. Schillebeeckx' Auffassung von den Sakramenten*, Regensburg 1980.

<sup>109</sup> Por. *Sakramente als Kommunikationsmittel. Pastoraltheologische Erwägungen*, w: G. Koch u. a. (Hrsg.), *Gegenwärtig in Wort und Sakrament. Eine Einführung zur Sakramentenlehre*, Freiburg – Basel – Wien 1976, s. 110-148.

<sup>110</sup> Por. tenże, *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*, Graz – Wien – Köln 1990.

<sup>111</sup> Por. *Sakrament – Figur des Lebens*, dz. cyt., s. 51-87.

jest konstytutywne dla Kościoła i nie może być zastąpione czy wyparte przez inne działanie. Ponieważ do sakramentów należą słowa i symbole, odbija się w nich zmienność działań komunikacyjnych. H. O. Meuffels ocenia, że projekt Hünemanna cechuje duża moc integrująca – znajdują w niej swoje miejsce nie tylko chrystologia i eklezjologia, lecz także tematyka sytuacji pastoralnej, skuteczności sakramentów oraz znaczenia symbolu.<sup>112</sup>

Nowej interpretacji nauki o sakramentach podejmuje się A. Ganoczy. Uwzględniając stan wiedzy komunikacyjno-teoretycznej stawia dwa zastrzeżenia: korzystanie z pomocy wiedzy humanistycznej musi uwzględniać konkretną ontologię osoby oraz jej podmiotową i społeczną formę bycia – przy czym pomocna jest chrystologia, jako że wyjątkowość tajemnicy osoby Jezusa ustanawia nową komunikację między Bogiem a ludźmi, a także między samymi ludźmi; pojęcie komunikacji nie może podlegać technicyzacji, lecz musi uwzględniać także aspekt tajemnicy, rozumianej nie tylko jako tajemnica Boga w Chrystusie, lecz także jako egzystencjalna głębia osób i ich ugrupowań.<sup>113</sup>

Aby komunikacyjne rozumienie sakramentów mogło na nowo ożywić to, co zostało przekazane w Tradycji<sup>114</sup>, trzeba trydenckie ujęcie wyzwolić ze statycznego urzeczowienia oraz wprowadzić je w szeroki kontekst wydarzenia osobowego, które będąc skoncentrowane na podmiocie, jest jednocześnie eklezjalnym wydarzeniem wspólnotowym.<sup>115</sup> Meuffels podkreśla, że możliwe jest to przy uwzględnieniu interaktywnych elementów sakramentologii Tertuliana i pojęcia „znaku” u św. Augustyna, jako że komunikacyjny znak występuje zawsze w ramach komunikacyjnego działania.<sup>116</sup> Sakrament jest działaniem znakowym i symbolicznym, wskazującym na rzeczywistość religijną. Sakramenty chrześcijańskie nie tylko wskazują, lecz także pośredniczą w jej urzeczywistnia-

---

<sup>112</sup> Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 56.

<sup>113</sup> Por. dz. cyt.

<sup>114</sup> Por. R. Kress, *The church: communion, sacrament, communication*, New York – Mahwah 1985.

<sup>115</sup> Por. F.-G. Untergaßmair, *Der traditionelle Sakramentsbegriff und die Bibel. Biblische Aspekte einer Sakramententheologie*, w: W. Eckermann – R. Sauer – F.-G. Untergaßmair (Hrsg.), *Sakramente. Heilszeichen für das Leben der Welt*, Cloppenburg 1987, s. 11-12; A. Ganoczy, dz. cyt., s. 51; R. Schulte, dz. cyt., s. 141.

<sup>116</sup> Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 62.



niu (przekaz łaski, zbawienia) na drodze komunikacyjnego wydarzenia, w ramach relacji między szafarzem a przyjmującym, między Bogiem a człowiekiem.<sup>117</sup> Liturgia chrześcijańska jako działanie komunikacyjne urzeczywistnia się w sytuacji osobowego spotkania związanego ze słowem i językiem. Dotyczy to tak relacji międzyludzkich, jak i odniesienia do Boga i do Chrystusa.<sup>118</sup>

J. Auer zestawiał zasadnicze elementy struktury, które powinno zawierać każde komunikacyjne ujęcie sakramentologii.<sup>119</sup> Sakrament jest pierwotnym wydarzeniem kultowym, w którym uaktualniają się wszystkie możliwości i zadania zbawcze Kościoła. Modelem służącym zrozumieniu sakramentu jest historia zbawcza i jej ostateczne spełnienie w „tajemnicy Chrystusa”. Partnerami są żywy Bóg (Jezus Chrystus) i potrzebujący zbawienia człowiek. Tajemnica wymiany, dokonującej się między Bogiem historii zbawienia a liturgiczno-sakramentalną tajemnicą Kościoła, jest dla cielesno-duchowego człowieka widoczna w sakramentalnym rycie w jego funkcji znaku. Przestrzeń Kościoła staje się podstawowym źródłem wzajemnego oddziaływania, przekładu i zjednoczenia w osobowo-dialogicznych odniesieniach między Bogiem a człowiekiem. Meuffels zauważa, że w strukturze tej wyraźnie widoczna jest społeczno-eklezyjalna komunikacja – umożliwiająca dokonanie się realnego samoprzekazu Boga – historyczno-komunikacyjna rzeczywistość działania zainicjowana przez Boga i włączająca sytuację życiową ludzi (partnerów komunikacji), a także medium, którego koniecznie potrzebuje do komunikacji udzielający się Bóg. Potrzeba więc znaków komunikacyjnych w najszerszym znaczeniu, podlegających kodowaniu i dekodowaniu we wspólnej (kościelnej) przestrzeni rozumienia.<sup>120</sup> Tak rozumiane ujęcie mogłoby wychodzić od komunikacji jako świadomego sposobu realizowania osobowego życia i przyczyniać się do lepszego zrozumienia istotnych momentów tego, co wydarza się specyficznie w chrześcijańskich sakramentach.<sup>121</sup>

<sup>117</sup> Por. G. Koch, *Sakrament*, w: W. Beinert (Hrsg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien 1988, s. 443-447.

<sup>118</sup> Por. K.-H. Bieritz, *Das Wort im Gottesdienst w: tenze, Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdruckformen*, Regensburg 1990, s. 57.

<sup>119</sup> Por. *Allgemeine Sakramentenlehre und das Mysterium der Eucharistie*, 1974, s. 69.

<sup>120</sup> Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 63-64.

<sup>121</sup> Por. R. Schulte, dz. cyt., s. 57.

B. Welte proponuje, żeby sakrament pojmować jako czynne i skuteczne odniesienie osobowe, w którym skutecznia się życiowy proces. Odpowiednio do tego należy koncentrować uwagę nie na statycznej osobie Jezusa, lecz na podstawie sakramentów (śmierć Jezusa) i tym, że Eucharystia ma charakter uczyty, a nie statycznego posiłku.<sup>122</sup> P. Schoonenberg, rozróżniając między znakami czysto informacyjnymi (na podstawie swobodnej umowy) a znakami skutecznymi (w znaczeniu symbolu urzeczywistniającego), podnosi kwestię rozróżnienia między obecnością przestrzenną a osobową (obecność nie zawsze oznacza komunikację i odwrotnie). Zamierzona komunikacja osobowa zawsze posiada u podstaw znaki skuteczne. Cieleśno-duchowa konstytucja człowieka może to urzeczywistniać w komunikacji, ale nie musi. Dlatego Schoonenberg mówi także o transsygnifikacji eucharystycznych darów, które otrzymują dzięki Duchowi Świętemu inną funkcję znaczeniową.<sup>123</sup> Obaj teologowie podejmują próbę objaśnienia sakramentów przy pomocy realiów codziennego życia, przy czym wkład Schoonenberga bardziej zbliżony jest do ujęcia komunikacyjnego.

Liturgiczne sprawowanie sakramentów może być ujmowane pod kątem ich funkcji zewnętrznej i samej istoty – komunikacyjnej interakcji. Opierając się na samoudzieleniu się Boga w Chrystusie, sakramenty są w formie zewnętrznej działaniami symbolicznymi i językowymi, przyjętymi do rytualnego, wspólnotowego zakresu świętowania. W zewnętrznym, kościelnym działaniu zainicjowanym przez Boga, dokonuje się istotny dialog i wymiana życia między Bogiem a człowiekiem.<sup>124</sup>

Analizując zewnętrzne funkcje sakramentów pod kątem wymiaru komunikacyjnego, dostrzegamy ich charakter działań symbolicznych i językowych, wskazujący na użycie uzupełniających się wzajemnie znaków werbalnych i niewerbalnych, tworzących razem strukturę całości. Temu zróżnicowanemu kompleksowi znaków odpowiada rozróżnienie na komunikację analogową i digitalną. W sakramentologii aspekt digitalnego przekazywania informacji ulega

---

<sup>122</sup> Por. I. Zum Vortrag von A. Winkhofer, w: M. Schmaus (Hrsg.), *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960, s. 184-185.

<sup>123</sup> Por. *De tegenwoordigheid van Christus*, „Verbum” 26 (1959), s. 148-157; tenże, *Een terug-blik Ruimtelijke, persoonlijke eucharistische tegenwoordigheid*, „Verbum” 26 (1959), s. 314-327; tenże, *Tegenwoordigheid*, „Verbum” 31 (1964), s. 395-415; T. Schneider, dz. cyt., s. 177-179.

<sup>124</sup> Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 65.

bardzo silnej redukcji, a na jego miejsce wstępuje analogowa wymiana emocjonalna<sup>125</sup>, nadająca komunikacji werbalnej charakter raczej hymniczny, dramatyczny i teatralny<sup>126</sup>. R. Kress dlatego nazywa sakramenty działaniami transwerbalnymi.<sup>127</sup>

W tej strukturze komunikacyjnej można rozróżnić płaszczyznę pierwszoplanowo-horyzontalną oraz płaszczyznę drugoplanowo-wertykalną, jako że w sakramentalnym działaniu obecny jest Trójjedyny Bóg, będący jednocześnie adresatem wspólnej modlitwy uwielbienia i dziękczynienia.<sup>128</sup> W liturgii chrześcijańskiej komunikacyjne wydarzenie świętującego zgromadzenia zostaje włączone w służbę Duchowi Świętemu – wymiar pneumatologiczny zakłada więc istnienie wymiaru społecznego i czyni go realnym symbolem samoudzielenia się Boga.<sup>129</sup> Z tego wynika, że sakramentalna komunikacja jest podbudowana trynitarnie i zawiera wbudowaną w siebie komunikację społeczną natury werbalnej i niewerbalnej. Tego rodzaju związki skłaniają do tego, by widzieć w wydarzeniu sakramentalnym proces otwarty i posługiwać się przy jego analizie możliwie szerokim pojęciem komunikacji<sup>130</sup>, zachowującej oczywiście wszystkie walory normalnej komunikacji.<sup>131</sup> Użyte znaki i materialne symbole sakramentalnego działania muszą jednak należeć do wspólnego horyzontu doświadczenia oraz być jednakowo interpretowane, a podmiotowo zorientowana komunikacja musi przenikać międzyosobowo do centrum Boskiej i ludzkiej osoby oraz tworzyć jedność.<sup>132</sup> Takie wydarzenie komunikacyjne potrzebuje także kodowania w ramach integrującej sieci kodu. Kodowanie przebiega zawsze w polu napięcia między konwencjonalną zawartością a al-

<sup>125</sup> Por. B. Kappenberg, dz. cyt., s. 175; H. Hoekstra, dz. cyt., s. 242-245.

<sup>126</sup> Por. F. Kohlschein, *Symbol und Kommunikation...*, dz. cyt., s. 214; K.-H. Bieritz, dz. cyt., s. 55-57.

<sup>127</sup> Por. dz. cyt., s. 162.

<sup>128</sup> Por. P. Harnoncourt, *Liturgie als kommunikatives Geschehen*, „Liturgisches Jahrbuch” 25 (1975), s. 23; E. Gülich, *Gottesdienst: Kommunikation – Institution – Ritual. Linguistische Überlegungen zum Problem von horizontaler und vertikaler Kommunikation und zur institutionellen Vermittlung des Rituals*, w: K. Ermert (Hrsg.), *Gottesdienst als „Mitteilung”. Kommunikative Aspekte rituellen Handelns*, Loccum <sup>3</sup>1987, s. 84-141.

<sup>129</sup> Por. F. Kohlschein, *Die liturgische Feier...*, dz. cyt., s. 13.

<sup>130</sup> Por. E. Gülich, dz. cyt., s. 92.

<sup>131</sup> Por. A. Schmied, *Perspektiven und Akzente heutiger Sakramententheologie*, „Wissenschaft und Weisheit” 44 (1981), s. 21, 35; K.-H. Bieritz, dz. cyt., s. 53-55.

<sup>132</sup> Por. K.-H. Bieritz, dz. cyt., s. 60-64.

ternatywnymi próbami nowych znaczeń, dzięki czemu wspólnota umacnia się i jednocześnie konfrontuje z nowymi wyzwaniem.<sup>133</sup>

Specyfiką eklezjalno-sakramentalnej komunikacji jest takie rozwijanie sformalizowanych sposobów komunikacji i treści, jak również odpowiednich kodów, żeby można było mówić o kulcie czy rytuale.<sup>134</sup> Rytualno-kultyczne umiejscowienie procesów komunikacji podkreśla to, co tradycyjne i pewne, i przez to ułatwia osiągnięcie stabilizacji<sup>135</sup>, ale ze względu na narastającą odległość czasową od początków i wewnętrzne zdystansowanie uczestników wymaga coraz większych wyjaśnień.<sup>136</sup> Pomocne może się tu okazać rozróżnienie J. R. Searla, który z jednej strony mówi o regułach konstytutywnych (limitatywnych), spełniających odgraniczone, instytucjonalnie zabezpieczone funkcje, a z drugiej strony o regułach regulatywnych (figuratywnych), które oddziałują twórczo i innowacyjnie.<sup>137</sup>

Bardzo złożona struktura rzeczywistości sakramentalnej łatwo może jednak ulec redukowaniu do jednostronnych funkcji systemowych, przy czym podkreśleniu może podlegać albo wymiar horyzontalny, albo wertykalny. Tęgo rodzaju zakłócenia<sup>138</sup> trzeba traktować poważnie, ponieważ następuje wtedy zablokowanie komunii

<sup>133</sup> Por. H.-D. Bastian, dz. cyt., s. 86-90.

<sup>134</sup> Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 68. Rytuał oznacza działanie w ramach powtarzalnych reguł, w którym forma działania oznacza symbolicznie pewną zawartość treści. Dzięki uregulowanemu przez rytuał symbolicznemu działaniu rozwiązuje się „problemy” bez konieczności ich dyskursywnego roztrząsania (por. K.-F. Daiber, *Gottesdienst als religiöse Institution. Einleitung zu den theologischen, pastoralsoziologischen und kommunikationswissenschaftlichen Aspekten des Tagungsthemas*, w: K. Ermert (Hrsg.), *Gottesdienst als „Mitteilung”*. *Kommunikative Aspekte rituellen Handelns*, Loccum 1987, s. 31). Kult natomiast do rytuału religijnego, odnawiający podstawowe odniesienie grupy religijnej do Boga, nastawiony na cykliczne zapotrzebowania życia (por. tamże, s. 32).

<sup>135</sup> Por. K.-F. Daiber, dz. cyt., s. 32-33, 37.

<sup>136</sup> E. Gülich, dz. cyt., s. 126.

<sup>137</sup> Por. R. Volp, *Gottesdienst als Zeichenprozess. Semiotische Analysen und Perspektiven*, w: K. Ermert (Hrsg.), *Gottesdienst als „Mitteilung”*. *Kommunikative Aspekte rituellen Handelns*, Loccum 1987, s. 167-168.

<sup>138</sup> Por. B. Kappenberg, dz. cyt., s. 84-89; P. Watzlawick – J. H. Beavin – D. D. Jackson, dz. cyt., s. 72-114; A. Ganoczy, dz. cyt., s. 122-124. W odniesieniu do wydarzeń sakramentalnych mogłoby to oznaczać, że przez konwencjonalizację i instytucjonalizację podkreślona zostałaby przedmiotowość sakramentalna (*opus operatum*) (por. B. Kappenberg, dz. cyt., s. 170, 175; D. Zadra – A. Schilson, dz. cyt., s. 134), ale ponad nią otwierałby się regulatywny, figuratywny element podejścia osobowego, poprzez który dopiero kult stawałby się dialogiczną liturgią (por. tamże, s. 122; I. Paul, *Rituelle Kommunikation. Sprachliche Verfahren zur Konstitution ritueller Bedeutung und zur Organisation des Rituals*, Tübingen 1990) i przezwyższony zostałoby przedmiotowe traktowanie łaski. Ponieważ w napięciu między analogią

i komunikacji życia między Bogiem a ludźmi<sup>139</sup> i nie może zrealizować się wewnętrzna istota sakramentu.<sup>140</sup>

W sakramentologii można także mówić o udzielaniu sakramentów jako o performacyjnym akcie mowy. Indykatywne formuły udzielania (np. „ja ciebie chrzczę”) pozwalają dostrzec, jak w performacyjnej illokucji urzeczywistnia się to, co zostało powiedziane. Wspólne ramy prawidłowego kodowania i dekodowania stanowi wspólnotowe działanie we wspólnej wierze (w relacji szafarz – przyjmujący), w efekcie którego osoba przyjmująca sakrament może w owocny sposób zamienić perlokucję na własne życie.<sup>141</sup>

Ponieważ we wszystkich procesach i aspektach komunikacyjnych, które składają się na całość sakramentalnego działania, Bóg pozostaje absolutnym podmiotem działania, trzeba pamiętać, że język jest już sam z siebie przejściem do czegoś innego – do języka jako takiego, do rzeczywistości ukazującej się w języku. Jeśli w tę otwartość ludzkiego języka wchodzi jeszcze przekazujący siebie samego Bóg, język staje się – w ostatecznym, teonomicznym odniesieniu, ponad horyzontalną funkcją komunikacji – ontologicznym otwarciem bytu i ludzkiej istoty.<sup>142</sup>

Wewnętrzna istota sakramentu jest obecna w znaku, który będąc własną strukturą wskazuje poza siebie, i dlatego można mówić o jego wewnętrznej strukturze i ponad-strukturze. W sakramencie cała historia zbawienia zostaje włączona w Chrystusie w Boga, człowiek zaś wnosi swoją sytuację życiową i nadzieję przyszłości.<sup>143</sup> Wszystko

---

a symbolem rytuał przedstawia sobą formę przejściową między komunikacją analogową a komunikacją digitalną (por. P. Watzlawick – J. H. Beavin – D. D. Jackson, dz. cyt., s. 101) i pomaga w ten sposób wielorako przemówić do człowieka, liturgia jako rytuał odznacza się wybitną jakością. Wewnętrzne połączenie obu kodów reguł byłoby więc jeszcze raz zadaniem komunikatywnego pociągnięcia, które byłoby najpierw skuteczne w ramach sakramentalnego działania, aby następnie pośredniczyć także w oddziaływaniu na zewnątrz (H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 69, nawiązuje w tym miejscu do teorii komunikatywnego działania J. Habermasa).

<sup>139</sup> Powołując się na G. Ebelinga, Meuffels zauważa, że można tu mówić o grzesznym zwrocie (por. dz. cyt., s. 70, przyp. 335).

<sup>140</sup> Por. tamże, s. 69-70.

<sup>141</sup> Por. H. J. Weber, *Wort und Sakrament. Diskussionsstand und Anregung zu einer Neuinterpretation*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 23 (1972), s. 266-267; E. Gülich, dz. cyt., s. 130.

<sup>142</sup> Por. B. Casper, *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*, Freiburg – Basel – Wien 1975, s. 103; W. W. Müller, *Das Symbol in der dogmatischen Theologie. Eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricoeur und J. Lacan*, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris 1990, s. 232, 360.

<sup>143</sup> Por. D. Zadra – A. Schilson, dz. cyt., s. 117-118.

to koncentruje się w sakramentalnym znaku, który jest w ten sposób znakiem przypominającym, symbolem obecnej łaski i uprzednią wizją przyszłego spełnienia. Łaska nie oznacza tu w żadnym wypadku metafizycznego ubóstwienia w sensie ontologicznym, lecz zrównanie z Chrystusem dzięki umożliwionemu przez Niego i przeżywanemu naśladowaniu, w którym sakramentalna (werbalna lub niewerbalna) komunikacja przekształca się w komunikacyjno-sakramentalne działanie.<sup>144</sup> Wielorakie sakramentalne układy komunikacyjno-relacyjne wskazują na tajemnicę Boga, w której wszystko wydarza się w zróżnicowanej jedności miłości i tego faktu, który jest celem i początkiem rzeczywistości sakramentalnej, sakramentologia nigdy nie może utracić z oczu.<sup>145</sup>

### ZAKOŃCZENIE

Tam, gdzie objawia się Bóg będący w najgłębszej istocie Komunią-Komunikacją i natrafia na wiarę ludzi, powstaje Kościół, a zaistniała w ten sposób historia komunikacji przekazywana jest dalej w żywym przekazie tradycji, będącej podstawą istnienia tego Kościoła. Jest on więc wspólnotą komunikacji wywodzącą się z komunikacji Bożej. Sprawą najistotniejszą w Kościele jest dlatego nie komunikacja aranżowana we własny sposób, lecz przerastający wszystko dar komunii. Z niej wywodzą się ludzkie usiłowania wytworzenia odpowiednich struktur komunikacyjnych, kultury komunikacyjnej oraz doświadczenia podarowanej wspólnoty.<sup>146</sup> Wszystko to zaś „zagęszcza się” w problematyce teologii pojmującej sakramenty jako wydarzenia komunikacyjne. Wprowadzenie do teologii wiedzy komunikacyjnej nie ma na celu uzyskania satysfakcji wynikającej z wykazania istnienia analogicznej konwergencji obu dziedzin, lecz przyświeca mu pragnienie pogłębionego rozumienia całości, będącego jednocześnie punktem wyjścia i oparciem dla komunikacyjno-komunijnej świadomości, teologii oraz praktyki eklezjalnej.

Ks. dr Marek Jagodziński – adiunkt, Instytut Teologiczny w Radomiu.

---

<sup>144</sup> Por. H. Vorgrimler, *Sakramententheologie*, Düsseldorf 1990, s. 99-106.

<sup>145</sup> Por. H. O. Meuffels, dz. cyt., s. 71.

<sup>146</sup> Por. M. Scharer – B. J. Hilberath, dz. cyt., s. 96.

## **Theologie und Kommunikation**

### **Zusammenfassung**

Weil dreieiniger Gott in seinem Wesen *Communio* und Kommunikation ist und hat sich Menschen auf kommunikative Weise offenbart, christliche Theologie hat auch kommunikative Dimensionen. Gegenseitige Verhältnisse zwischen dieser Theologie und Kommunikation zeigen sich vor allem in der Trinitologie und der Ekklesiologie, und diese Problematik „verdichtet“ sich in der Sakramententheologie. Heutige Theologie muss also das moderne Wissen über der Kommunikation ausnutzen, klare kommunikative Sicht und Verstehen seiner Inhalte erarbeiten und so Grundlagen für kommunikativ-kommuniale Praxis der Kirche schaffen.

*Ks. Marek Jagodziński*