

KS. MAREK JAGODZIŃSKI

KOMUNIJNA MISTYKA EKLEZJALNA
WEDŁUG JOHNA D. ZIZIOULASA

COMMUNION-ECCLESIAL MYSTICISM
ACCORDING TO JOHN D. ZIZIOULAS

Abstract. The concept of “mysticism” was referred to the entire Church in the primitive Church, pointing to experiences shared by all its members, the sacraments, the liturgy and a special way of life. Every member of the Church was a mysticist. The Church did not know the opposition between office and spirit, institution and mysticism. Ecclesiology—including the institutional aspect—was not only connected with mystical experience, but also served to introduce in the mystery of Christianity. That is why ecclesial mysticism has its own characteristics and refers to the Church as the “Body of Christ,” the sacraments—especially baptism and the Eucharist, the “word” in relation to the sacrament, the exercise of the Church office and the practice of asceticism and monastic life. The mysticism of communion, however, requires from Christians not only proper theological reflection, but above all communal life and the search for personal holiness, which is to serve to the entire Church.

Key words: Church; communion; sacraments; mysticism; spirituality; asceticism; monasticism.

Metropolita Pergamonu John D. Zizioulas jest jednym z najbardziej znanych teologów prawosławnych. Międzynarodowe uznanie przyniosły mu książki stanowiące zbiór artykułów poświęconych relacjom między antropologią i eklezjologią, a w szczególności osobie ludzkiej, wolności człowieka,

Ks. prof. dr hab. MAREK JAGODZIŃSKI — Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii, Sekcja Ekumeniczna, Katedra Teologii Prawosławnej, teolog dogmatyk; wykładowca WSD w Radomiu i Instytutu Teologicznego w Radomiu w ramach Papieskiego Wydziału Teologicznego „Bobolanum” w Warszawie, Sekcja Św. Jana Chrzciciela; specjalizuje się w teologii komunikacji i komunii; adres do korespondencji — e-mail: ksemjot@tlen.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6957-1034>.

prawdzie, komunii i ontologii inności¹. Jego publikacje zostały wydane w języku angielskim, co przyczyniło się do ich szybkiej recepcji, z jednej strony pełnej uznania, z drugiej zaś bardzo krytycznej. Świadczy to o doniosłości podjętych przez niego badań teologicznych. Jako teolog z całą stanowczością głosi, że osoby ludzkie mające podstawy swej tożsamości w Trój-jedynym Bogu, a zgromadzone we wspólnocie Kościoła mają uczestnictwo w wolności Boga. Jego antropologia teologiczna wprowadza w ontologię osoby, wywodzoną przede wszystkim z refleksji nad Trójcą Świętą, jest powiązana z eklezjologią² i doświadczeniem liturgicznym³.

Zizioulas zauważa, że eklezjologia jest dziedziną teologii, która na pierwszy rzut oka ma niewiele wspólnego z doświadczeniem mistycznym. Kościół jest zwykle utożsamiany z instytucją, pewną organizacją zdominowaną przez ustalone prawo wraz z określonym przez nie porządkiem. Także teologia wydaje się być opanowana przez pewne schematy typu: duch a urząd, hierarchia a wolność, instytucja a wydarzenie itp. I nie jest to tylko kwestia teoretycznej konstrukcji czy schematyzacji – cała historia Kościoła wydaje się przeniknięta konfliktem między charyzmatem a instytucją. Monastycyzm w Kościele starożytnym stanowił realne zagrożenie dla autorytetu biskupiego i wydaje się, że ta sprawa do dzisiaj nie została całkowicie załatwiona. Mistyka dążyła do wyizolowania się ze „zwyčajnego” ciała Kościoła. Doświadczenie mistyczne jest utożsamiane zwykle z czymś nadzwyczajnym i niezwykłym, łączone często z czymś indywidualnym, różnym od życia zwykłych mas chrześcijan tworzących Kościół. Jeśli jednak mielibyśmy zaakceptować takie rozumienie mistycyzmu – jako czegoś nadzwyczajnego, subiektywnego i indywidualistycznego – mielibyśmy do czynienia z prawdziwym problemem⁴.

W rzeczywistości termin *μυστικός* [*mystkós*] był używany w Kościele pierwotnym w znaczeniu całkowicie przeciwnym, i to w odniesieniu do całego Kościoła, wskazując na doświadczenia wspólne dla wszystkich jego

¹ *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York: St. Vladimir's Seminary Press 1985; *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, London–New York: Bloomsbury Academic 2006. Później ukazały się także: *Lectures in Christian Dogmatics*, London–New York: Bloomsbury Academic 2009; *The Eucharistic Communion and the World*, London–New York: Bloomsbury Academic 2011.

² Por. R. MAŁECKI, *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2000.

³ Por. K. LEŚNIEWSKI, „Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz...?” *Podstawowe idee antropologii prawosławnej*, Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska 2015, s. 31 n.

⁴ Por. J.D. ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, s. 286 n.

członków, sakramenty czy liturgię eucharystyczną. Mistykiem był każdy członek Kościoła, a nie tylko niektórzy. Wczesny Kościół nie znał przeciwstawiania urzędu i ducha, instytucji i mistyki. Eklezjologia – łącznie z aspektem instytucjonalnym – nie tylko łączyła się z doświadczeniem mistycznym, lecz była także miejscem najprawdziwszej mistagogii. To wszystko wskazuje jednak, że w eklezjologii pojęcie „mistyczny” ma swoją specjalną charakterystykę i odnosi się do Kościoła jako „Ciała Chrystusa”, sakramentów – zwłaszcza chrztu i Eucharystii, słowa w relacji do sakramentu, urzędu kościelnego oraz życia ascetycznego wraz z monastycyzmem⁵.

1. MISTYCZNO-KOMUNIJNY CHARAKTER CIAŁA CHRYSTUSA

Św. Paweł używa symultanicznie terminu „Ciało Chrystusa” w znaczeniu chrystologicznym (własne ciało Chrystusa, zwłaszcza w stanie zmartwychwstałym), eklezjologicznym (Kościół jako Ciało Chrystusa) i eucharystycznym (Ciało Chrystusa łamane, udzielane, sprawiające komunie). Apostoł przechodzi od jednego znaczenia tego zwrotu do drugiego tak, jakby było to czymś w najwyższym stopniu oczywistym. Takie podejście było kontynuowane w epoce patrystycznej i trwało aż do XII czy XIII wieku. Henri de Lubac przebadał szczegółowo historię tego zjawiska⁶ i zauważył, że od XII wieku scholastycy z wielką troską zaczęli odróżniać wspomniane trzy znaczenia i doszli w końcu do całkowicie innego i niezależnego rozumienia – termin „mistyczne Ciało Chrystusa” odnosili do Kościoła w bardzo specyficznym rozumieniu⁷.

Konsekwencje takiej zmiany były znaczące. Towarzyszyła jej tendencja do traktowania sakramentów (wraz z Eucharystią) jako przedmiotów autonomicznych w stosunku do chrystologii i eklezjologii. Oznaczało to, konstatuje Zizioulas, że teraz można już było mówić o Kościele jako „mistycznym Ciele Chrystusa” bez koniecznego odniesienia do Eucharystii, a nawet do historycznego czy zmartwychwstałego Pana – jak to było u św. Pawła i we wczesnym Kościele. Wyrażenie to odnoszono do Kościoła niebiańskiego, idealnego i niewidzialnego, do „komunii świętych” transcendującej rzeczywistość i umykającej codziennemu doświadczeniu. Korekta tego nurtu dokonała się XX wieku,

⁵ Por. tamże, s. 287 n.

⁶ Przede wszystkim w *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris: Montaigne 1944.

⁷ Por. J.D. ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, s. 289 n.

jakkolwiek tylko częściowo, jako że w bardzo niewielkim stopniu odnosiła się do eucharystycznego pojmowania Ciała Chrystusa⁸. Zaczęło się to od monumentalnego dzieła Émile'a Merscha⁹, usiłującego połączyć na nowo „Ciało mistyczne” z jego korzeniami chrystologicznymi i posługującego się w tym celu biblijnym oraz patrystycznym materiałem odnoszącym się do Chrystusa jako do całości korporacyjnej¹⁰.

Najogólniej mistycyzm ma do czynienia z pragnieniem człowieka, wręcz głęboką potrzebą egzystencjalną, przekroczenia przestrzeni oddzielającej to, kim jest i czego doświadcza, od tego, co go transcenduje. W religii oznacza to pragnienie przekroczenia przepaści oddzielającej człowieka od tego, co boskie (bytu osobowego lub stanu egzystencji przekraczającego stan aktualny). Poza tym mistycyzm jest związany jakoś z soteriologią i „pozytywną” relacją kładącą nacisk bardziej na jedność niż na dystans i inność. Prowadziło to często do monizmu w filozofii i religii, z którym musiało zmagać się chrześcijaństwo czasów patrystycznych. Uważne studium chrystologii chalcędońskiej ukazuje, że głęboką troską soboru było ukazanie jedności człowieczeństwa (elementu „stworzonego”) i boskości (elementu „niestworzonego”) w Chrystusie bez popadnięcia w monizm mistyczny. To była potrzeba soteriologiczna – można ją nazywać „mistyczną” – inspirowana pragnieniem wykazania całkowitej i nierozdzielnej jedności bóstwa i człowieczeństwa. Zizioulas uważa, że najdoskonalej patrystyczne stanowisko w tej sprawie wyraził św. Maksym Wyznawca za pomocą pojęć „oddzielenia” (διαίρεσις [*diáiresis*]) i „inności” (διαφορά [*diáforá*]). Filozoficznie rzecz biorąc, trzeba było wypracować ontologię, w której oddzielenie nie jest nieuniknionym następstwem inności, a jedność nie niszczy, lecz potwierdza i realizuje inność¹¹.

W chrystologicznym pojęciu Ciała Chrystusa zjednoczenie mistyczne nie skutkuje stopieniem się poszczególnych elementów, lecz przeciwnie – inno-

⁸ Por. tamże, s. 291.

⁹ *Le Corps Mystique du Christ*, Paris: André Blot 1936. Prawie w tym samym czasie Henry Wheeler Robinson rozwinął teorię „osobowości korporacyjnej” (*The Hebrew Conception of Corporate Personality*, Paris: [b.d.] 1936) jako fundamentalną koncepcję biblijną i wzmocnił nacisk na dostrzeganie kolektywnego charakteru chrystologii (por. J.D. ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, s. 290).

¹⁰ Por. J.D. ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, s. 291. Na temat dzisiejszej sytuacji w tej kwestii Zizioulas pisze: „It now seems that we are at a point in the history of scholarship where we can no longer operate with the idea of ‘body of Christ’ in ecclesiology without simultaneously taking into account the original synthesis of the Christological, the ecclesiological and the Eucharistic” (tamże).

¹¹ Por. tamże, s. 291-293.

ścią. „Jedno” nie doświadcza upadku po neoplatońsku, gdy staje się „wielością” – zostaje powiększone i urzeczywistnione przez wielu. To bardzo ważne dla tej unii mistycznej – Ciało Chrystusa obejmuje jedność, która jeszcze wyraźniej pokazuje inność między Bogiem a człowiekiem – chrystologia Ciała Chrystusa podtrzymuje absolutną transcendencję boską. Ujmując to filozoficznie, dokonano tego za pomocą tak radykalnego rozróżnienia między „oddzieleniem” i „innością”, jak i różnicy między „naturą” i „osobą” (jedność powoduje osoba, a nie natura)¹².

Jeśli ukryta w chrystologii „Ciała Chrystusa” unia mistyczna zakłada jedność w różności (i odwrotnie), to pojmowanie Kościoła jako Ciała Chrystusa musi być oparte na tej samej zasadzie. Trzeba jednak dokonywać przy tym subtelnych rozróżnień, aby nie popaść w nieporozumienie w postaci eklezjologii „chrystomonistycznej”, w której „jeden” (Chrystus) zyskuje pierwszeństwo lub niezależność od „wielu”. Zjednoczenie Boga i człowieka w ciele Chrystusa było postrzegane najpierw jako relacja, w której Chrystus był pojmowany jako jednostka. Skutkiem tego była mistyka w rodzaju indywidualnego (erotycznego w pewnym sensie) zjednoczenia z Chrystusem lub sakramentalno-eucharystyczna – koncentrująca się na uprzedmiotowionym Ciele eucharystycznym. W każdej z tych opcji Ciało Chrystusa nie implikowało automatycznie wspólnoty „wielu” w osiągnięciu jedności człowieka z Bogiem. Jeśli więc chcemy zaaplikować obraz „Ciała Chrystusa” do eklezjologii zgodnie ze zbalansowaną odpowiednio chrystologią chalcedońską¹³, musimy od początku uwarunkować to pneumatologicznie¹⁴, co zakłada także uwzględnienie komunii¹⁵ i wolności¹⁶.

¹² Por. tamże, s. 293 n.

¹³ „This kind of mystical union presupposes the Christological ground laid down by Chalcedon, according to which union between man and God is realized in Christ without division but at the same time without confusion, that is, a perfect unity which does not destroy but affirms otherness. The Church as the ‘mystical body’ of Christ is the place where this Christologically understood ‘mystical union’ is realized” (tamże, s. 307).

¹⁴ „Tajemnica zbawienia jest chrystologiczna, jednak nie panchrystryczna” (P. EVDOKIMOV, *Prawosławna wizja teologii moralnej. Bóg w życiu ludzi*, tłum. W. Szymona, Kraków: Homo Dei 2012, s. 144). Na temat relacji między Chrystusem, Duchem Świętym i Kościołem Zizioulas napisał: „When we make the assertion that He is the truth, we are meaning His *whole personal existence* [...] that is, we mean *His relationship* with His body, the Church, ourselves. In other words, when we now say ‘Christ’ we mean a person and not an individual; we mean a relational reality existing ‘for me’ or ‘for us’. Here the Holy Spirit is not one who *aids* us in bridging the distance between Christ and ourselves, but he is the person of the Trinity who actually realizes in history that which we call Christ, this absolutely relational entity, our Savior. In this case, our Christology is *essentially* conditioned by Pneumatology, not just secondarily... [...] in fact it is *constituted* pneumatologically. Between the Christ-truth and ourselves there is *no gap to fill* by

Ciało Chrystusa jest od początku uwarunkowane przez „wielu”, tzn. jedność jest ukonstytuowana przez inność. Oznacza to konkretnie, że jakiegokolwiek forma zjednoczenia z Bogiem w Chrystusie, jakiegokolwiek „doświadczenie mistyczne” musi koniecznie dokonywać się przez komunię „wielu”. W Pierwszym Liście do Koryntian w rozdziale 12 św. Paweł stwierdza, że nie ma charyzmatu niezależnego od innych charyzmatów – i chociaż niektórzy członkowie Kościoła posiadają dary nadzwyczajne, to są one niczym bez miłości. Ta miłość to nic innego jak „komunia w Duchu” w jednym cielem, a nie uczucie czy działanie jednostki. Jako „ciało duchowe” Ciało Chrystusa jest z definicji komunią i dlatego wszystkie dary duchowe lub „doświadczenia mistyczne”, aby były autentyczne, muszą przechodzić przez wspólnotę i budować ją – to znaczą w 1 Kor 13,1 słowa „a miłości bym nie miał”. Doświadczenie mistyczne w Ciele Chrystusa jest nie do pomyślenia bez miłości, a miłość jest komunią wspólnoty. Mistycyzm duchowy jest zawsze eklezjalny i realizuje się we wspólnocie – nigdy nie jest własnością indywidualną¹⁷.

2. KOMUNIJNA MISTYKA EUCHARYSTYCZNA

Od samego początku Kościoła liturgia eucharystyczna była w najwyższym stopniu mistycznym doświadczeniem Kościoła. Jest „duchowa”, jeśli zaaplikujemy do niej wszystkie wymiary eklezjologii „Ciała Chrystusa” – jest komunią i epiklezą, tzn. miłością i wolnością. W biegu historii sakramentologii Eucharystia utraciła kontekst wizji eschatologicznej i nabrała charakteru anamnezy mistycznej – w sensie retrospekcji psychologicznej, połączonej z rekonstrukcją wydarzenia przeszłości. Dlatego mistyka eucharystyczna nabrała raczej podobieństwa do pogańskich misterii hellenistycznych niż do patrystycznego misterium. W konsekwencji utraciła także charakter wspólnotowy i stała się sprawą doświadczenia psychologicznego jednostki. Wszystko to oddaliło ją mocno od rozumienia jako najbardziej

the means of grace. The Holy Spirit, in making real the Christevent in history, makes real *at the same time* Christ's personal existence as a body or community. Christ does not exist *first* as truth and *then* as communion; He is both at once. All separation between Christology and ecclesiology vanishes in the Spirit" (*Being as Communion*, s. 110 n.).

¹⁵ Zob. M. TENACE, *Powiedzieć człowiek, cz. II: Od obrazu Boga do podobieństwa, Zbawienie jako przebóstwienie*, tłum. A. Wojnowski, Kraków: Salvator 2015, s. 249-252.

¹⁶ Por. J.D. ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, s. 294.

¹⁷ Por. tamże, s. 294 n.

mistycznego doświadczenia Kościoła. Mistyka uległa pewnemu „uduchowieniu” w sensie stania się sprawą jedności z Bogiem przez ludzki umysł lub „ducha”. „Ciało Chrystusa” utraciło swoją „cielesność” w znaczeniu materialnej korporacji lub wspólnoty, a mistyka z wizji chwały przemienionego stworzenia stała się kwestią ucieczki od materii i zmysłów¹⁸. Dopiero w nowszych czasach odnajdywany jest głęboko komunijny wymiar duchowości eucharystycznej.

3. KOMUNIJNA MISTYKA PROROCKA – MISTYKA SŁOWA

Zizioulas zauważa, że w ramach „profetyzmu sakramentalnego” sakrament i słowo powinny być ujmowane razem w organiczną syntezę¹⁹. Wydaje się, że problem ten był zupełnie nieobecny w pierwotnym Kościele, ponieważ w tamtym czasie niepojęte było oddzielanie eucharystycznego doświadczenia mistycznego od doświadczenia prorockiego, tak jak niepojęte było oddzielanie prorocstwa od wizji i Boga od przyszłego Królestwa. Słowo słyszane było w tym samym czasie widziane: oświecenie (φωτισμός [*phōtismós*]) następowało widzialnie i słyszalnie. Dlatego w pierwotnym Kościele prorocy mogli przewodniczyć Eucharystii i przemawiać podczas niej, a biskupi byli w tym sensie po prostu sukcesorami proroków. Z tego samego powodu nie było nigdy w Kościele sprawowania sakramentów bez głoszenia słowa Bożego. Nie można jednak mieszać słowa prorockiego ze słowem

¹⁸ Por. tamże, s. 296-298. Przeciwno temu metropolita Pergamonu wyraźnie stwierdza: „Christ is visible for us therefore only as the Church, and the Church cannot be seen without Christ, The Father accepts the body which Christ offers during the Eucharist. The Son offers this body, as he is united with our humanity, and together with the Father he accepts it. The Church has no other identity than Christ. This means that whatever comes into the Church in the Eucharist becomes *ecclesialised*, rendered ‘Church’, as it relates to the Father in Christ in the divine Eucharist. By ‘Church’ we mean that all creation is brought into relationship with God through the human being. So whatever a person brings as his offering, even if simply his own physical presence, he brings the whole created world along with him. He takes it with the bread and wine, and with whatever other offerings there are, and these are all ‘*Christ-ed*’, that is redeemed into the body of Christ. In the Eucharist these offerings, along with those who offer them, are sanctified, so they are no longer constituents that we can investigate sociologically, economically or legally, because they are no longer subject to the principles that govern created nature. They are accepted, sanctified, become holy and in this way come to share in the relationship of Father and Son in the Spirit” (*Lectures in Christian Dogmatics*, s. 118 n.).

¹⁹ Powołuje się tu na książki Jean-Jacques’a von Allmena: *Prophétisme sacramental*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1964, i *Célébrer le salut: Doctrine et pratique du culte chrétien*, Paris: Cerf 1984.

pouczenia – kazanie nie zawsze i niekoniecznie jest doświadczeniem mistycznym. To samo dotyczy czytania Pisma Świętego – jego właściwym miejscem jest kontekst eucharystyczny. Jeśli ktoś uczestniczy w sakramentach, nie słyszy o Kościele, lecz słowo dociera do niego z Kościoła, a to dokładnie wskazuje na komunie wspólnoty jako warunek konieczny realizowania się mistyki słowa²⁰.

4. MISTYKA URZĘDU KOŚCIELNEGO

Posługiwanie, urząd czy porządek w Kościele, pisze Zizioulas, wydają się być aspektami eklezjologii, które najmniej mają do czynienia z doświadczeniem mistycznym. Czy w takim razie dostrzeganie Boga i apostołów w posługiwaniu biskupa i kolegium prezbiterów przez św. Ignacego Antiocheńskiego to tylko kwestia jego osobistej skłonności do mistycyzmu? A może ma to związek z fundamentalnymi zasadami eklezjalnymi?

Aby rozstrzygnąć tę kwestię, Zizioulas aplikuje do eklezjologii „ontologię ikoniczną”. Zdaje sobie sprawę, że do tradycji kulturowej zdominowanej w ontologii przez przedmiotowość i indywidualizm nie jest łatwo wprowadzić ideę głoszącą, że ktoś sprawujący urząd działa jako „ikona” Chrystusa czy apostołów. Zaznacza, że „ikona”²¹ w tym przypadku musi być rozumiana w sposób radykalnie różny od pojmowania jej przez klasyczną filozofię grecką (głównie neoplatońską) i współczesne zachodnie rozumienie „obrazu”. W znaczeniu platońskim obraz partycypuje w czymś już obecnym, natomiast w ikonicznej ontologii Ojców greckich ikona jest zwykle obrazem rzeczy, które nadejdą – prawda zawiera się w przyszłości²². To jest odwrócenie platońskiego spojrzenia na „obraz” i reprezentuje ontologię wypracowaną na podstawie czystych fundamentów biblijnych, zapożyczonych z profetyzmu i apokaliptyki. Osoba sprawująca urząd jest ikoniczna w tym znaczeniu, że sama jest wydarzeniem mistycznym, umożliwiającym uczestniczenie w rzeczywistościach, które nadejdą w Królestwie Bożym – bez jednoczesnego przekształcania tej osoby w pusty znak bez ontologicznej za-

²⁰ Por. J.D. ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, s. 298 n.

²¹ Zob. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 2003, s. 231-254; TENŻE, *Prawosławna wizja teologii moralnej*, s. 156-158.

²² „This is expressed in a concise way by St Maximus the Confessor when he writes: ‘the things of the Old Testament are shadow; those of the New Testament are shadow; truth is the state of the future things’” (J.D. ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, s. 300). Por. TENŻE, *The Eucharistic Communion and the World*, s. 89-91.

wartości lub w indywidualnego posiadacza *character indelebilis*. Zizioulas uważa, że funkcjonalizm i teologia „nieusuwalnego znamienia” pozbawiają osobę sprawującą urząd kościelny jakiegokolwiek kontekstu mistycznego. Ontologia ikoniczna natomiast, operując patrzeniem na partycypację jako na antycypację, wprowadza w posługiwanie wymiar mistyczny zgodnie z wymaganiami Pisma Świętego²³.

Aby ta mistyka ikoniczna mogła działać, potrzebuje wydarzenia komunii. To jest część charyzmatycznego charakteru wszelkiego posługiwania w Kościele. Całość opisywana w 1 Kor 12-13 ma charakter relacyjny. Doświadczenie mistyczne w Ciele Chrystusa jest nie do pomyślenia bez miłości, a miłość jest komunią wspólnoty. Duch Święty realizuje Ciało Chrystusa w komunii²⁴ jako kompleks współzależnych posług. Udział w posłudze Chrystusa przyjmuje postać konwergencji wszystkich charyzmatów we wspólnocie, która obrazuje w historii Królestwo mające nadejść. Sprawujący posługi spełniają funkcję mistagogów wprowadzających wiernych do wspólnoty, która oferuje wizję i przedsmak tego Królestwa. Ikoniczność, relacyjność i charyzmatyczność wyjaśniają się wzajemnie, a zrównanie przez św. Pawła posług i charyzmatów niesie ze sobą gruntownie biblijną mistykę Ciała Chrystusa²⁵.

5. KOMUNIJNA MISTYKA ASCETYCZNO-MONASTYCZNA

W kontekście wielu charyzmatów tworzących Ciało Chrystusa plasuje się także charyzmat życia mniszego lub ascetycznego, powszechnie kojarzonego z mistyką. Zizioulas podkreśla jednak, że trzeba strzec się przed kojarzeniem w szczególny sposób ascetyzmu²⁶ z mistyką. Ascetyczni Ojcowie są błędnie nazywani teologami mistycznymi, zwłaszcza na Wschodzie, gdzie według tradycji patrystycznej nigdzie „mistyka” nie jest kojarzona z Ojcami pustyni, natomiast powszechnie kojarzona jest ze święceniami – przede wszystkim z biskupstwem. Mimo wszystko przedstawiciele ascetyzmu reprezentują pewien rodzaj doświadczenia mistycznego łatwo kojarzonego z mistyką eklezyjalną²⁷.

Mnich był zawsze przede wszystkim członkiem Kościoła, który na serio uwzględniał jego perspektywę eschatologiczną i apokaliptyczną, i to leżało

²³ Por. tenże, *Communion and Otherness*, s. 300 n.

²⁴ Por. tenże, *The Eucharistic Communion and the World*, s. 73-79.

²⁵ Por. tenże, *Communion and Otherness*, s. 301.

²⁶ Zob. P. EVDOKIMOV, s. 37-39, 195-210.

²⁷ Por. J.D. ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, s. 301 n.

u podstaw kenotyecznej mistyki monastycyzmu. Obejmowała ona najpierw przełamanie własnej woli. Mnich musiał znaleźć starca (γέρων [gérōn) – duchowego ojca, któremu okazywał pełne posłuszeństwo. Interesujące jest, że łączyło się to z relacją horyzontalną, a nie z indywidualną relacją z Bogiem. W samym sercu ascetyzmu znajduje się więc wydarzenie komunii charakteryzujące wszelkie życie charyzmatyczne i nie oznaczało to dewaluacji ciała lub jakiegokolwiek dualizmu manichejskiego. Opierało się to na zaaplikowaniu kenotyecznego modelu chrystologii do egzystencji charyzmatycznej realizowanej w relacji do innych, a nie jako doświadczenia indywidualnego²⁸.

Przełamanie własnej woli oznaczało osiągnięcie szczególnej wolności. Osiągając ją, mnich doświadczał śmierci, przepaści nicości, ale czyniło go to zjednoczonym z całą głębią stworzonego człowieczeństwa – wraz z upadkiem i jego konsekwencjami dla ludzkiej egzystencji. Mistyka ascetyczna prowadziła do piekieł, do udziału w lęku i śmierci wszystkich ludzi. Dlatego mnich najlepiej wiedział, co znaczy być człowiekiem, nikt inny nie przeżywał głębiej komunii z ludzkością i z całym stworzeniem. Jeśli mistyka eucharystyczna ofiarowywała przedsmak Królestwa, mistyka ascetyczna zaczynała się od ofiarowania przedsmaku piekła. Ojcowie pustyni byli opisywani jako najbardziej wrażliwe istoty, płaczące nad umierającym ptakiem, rozumiejące wszelkie formy ludzkiego grzechu i słabości, dla których nie było grzesznika, któremu nie można by było przebaczyć lub którego nie można by było kochać. Taka mistyka udziału w kłopotliwym położeniu upadłej ludzkości realizowała Kościół jako mistyczne ciało Chrystusa ukrzyżowanego. Nie było to jednak doświadczenie indywidualistyczne, gdyż było oparte na wyzwoleniu się z siebie samego²⁹.

Wolność od siebie samego prowadziła do odnajdywania własnej tożsamości nie na drodze samoafirmacji, lecz poprzez innych. To czyniło tę mistykę agapiczną lub w pewien sposób erotyczną – zdecydowanie różniącą się od platońskiego erosu starożytności. W opartej na chrystologii kenotyecznej perspektywie ascetycznej miłość była wolna od jakiegokolwiek formy konieczności czy przyczynowości racjonalnej lub moralnej. Asceta kocha wszystkich, a przede wszystkich grzeszników, nie z powodu swojej łaskawości i współczucia, lecz wolnego zaangażowania egzystencjalnego w upadłą naturę ludzką. Mistyka ascetyczna nie była oparta na atrakcyjności czegośkolwiek, ponieważ atrakcyjność implikuje konieczność – ona była oparta na

²⁸ Por. tamże, s. 302 n.

²⁹ Por. tamże, s. 303 n.

dobrowolnej kenozie przez zstąpienie aż do granic stworzenia, do których doprowadził upadek³⁰.

Tylko taka wolna kenozą mogła doprowadzić ascetę do światła Zmartwychwstania. Światło góry Tabor, światło Przemienienia było dawane jako rezultat udziału w cierpieniach kenozы Chrystusa. Widzenie niestworzonego światła Bożego jest doświadczeniem mistycznym, zakładającym udział w mistycznym ciele Chrystusa w jego formie ukrzyżowanej, komunij z cierpieniami Chrystusa, której asceci doświadczali poprzez walkę ze swoimi namiętnościami, a przede wszystkim z własnym egoizmem³¹.

Podsumowując fragment poświęcony mistycyzmowi ascetyczno-mniszemu, Zizioulas zauważa, że wywodzący się od Orygenesusa prąd wywierający wielki wpływ na życie monastyczne na Wschodzie i Zachodzie głosił, że aby osiągnąć boską wiedzę, trzeba oczyścić umysł ze wszystkich rzeczy zmysłowych i skoncentrować się na Bogu przez kontemplację³². Taki neoplatonicki w istocie mistycyzm został odrzucony w tradycji patrystycznej. Główną rolę odegrał przy tym św. Maksym Wyznawca³³. Wschodnia korekta

³⁰ Por. tamże, s. 304.

³¹ Por. tamże, s. 305.

³² „The union of the soul with the Logos, another essential element of Alexandrian tradition, did play a significant role in asceticism. It was assumed that materiality obstructs the union of the soul with the Logos, The mind (now) had to be cleansed of all that is worldly so it may return to the supreme Logos from which all souls come. The monastery was understood as a kind of rehabilitation centre, in which the souls were stripped of all passion and other impediments to this communion, so that they could return to their pristine state. From the fourth century, this emphasis on purification began to impact on the Church. Holy communion came to be regarded as a means of carrying on this struggle with the passions. The spread of monasticism made sense within this Alexandrian, or ultimately Platonist, view of the world in which all that was material and tangible was believed to be a corruption of the superior intelligible world. As the influence of this theology of self-purification grew, the significance of the liturgy diminished. [...] Although Origen's views were no longer dominant, they have never entirely disappeared. The individual charismatic holy man, purified of all passion and selfhood, is an important figure for the Church in our age as much as any other, and the hymns and devotional literature of the Church still suggest that individual purification is what the Church is essentially about” (TENŻE, *Lectures in Christian Dogmatics*, s. 122 n.).

³³ „He insisted that it is the Eucharist that most fundamentally expresses the identity of the Church. For him the truth of the ecclesiology of individual purification lies in the transformation and the presentation in Christ of the entire tangible and intelligible world, and of all human relationships. There must be a process of purification by which all negative or worldly elements are driven out, but the purification itself is not the ultimate purpose of the Church, By lifting it and offering it to God, the Eucharist transforms all creation. The Church is the place in which this purification takes place, but rather than producing incorporeal angels, it brings about the salvation of this material world by giving it eternal communion with God. The process of purification must be understood as part of the Eucharistic transformation of the world, not as rejecting or devaluing the material and bodily creation” (tamże, s. 123 n.).

polegała na zaadoptowaniu zasady głoszącej, że organem wiedzy i centrum istoty ludzkiej jest serce, a nie rozum, i dlatego rozum musi zstąpić do serca i zjednoczyć się z nim. Okazuje się, że doświadczenie mistyczne opiera się na miłości. Poznajemy Boga tylko wtedy, gdy oczyścimy serce („Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” – Mt 5,8), ponieważ serce nie jest źródłem uczucia, lecz przestrzenią posłuszeństwa wobec „innych”, ostatecznie wobec najwyższego „Innego” – Boga. To miłość jako epistemologiczna zasada mistycyzmu ascetycznego jest motorem wyzbycia się koncentracji na samym sobie, ekstatycznym ruchem niemającym nic wspólnego z ludzką samoświadomością, lecz z relacją i komunią³⁴.

PODSUMOWANIE

Mistyka eklezjalna jest doświadczeniem odległym od tego, co zwykle nazywamy mistycyzmem. Zjednoczenie z Bogiem nie dokonuje się na poziomie świadomości, bo to prowadziłyby do indywidualizmu. Zasadniczą sprawą nie jest w nim to, co dzieje się we mnie, lecz to, co dokonuje się między mną a Kimś innym. Wiedza wyłania się z miłości i doświadczenie mistyczne nie dotyczy tego, co czuję lub czego jestem świadomy. Mistyka eklezjalna kieruje uwagę poza mnie samego. Introspekcja i samoświadomość nie ma z nią nic wspólnego. Poznanie Boga tak, jak On zna sam siebie, nie jest wejściem w mechanizm Jego samoświadomości, lecz udziałem, dzięki łasce, w synostwie przekazanym nam przez relację miłości między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Wiedzą Ojca o Nim samym jest Syn i Duch Święty. Taka ontologia osobowości opartej nie na świadomości, lecz na relacji (σχέσις [*schésis*]) tworzy podstawę zjednoczenia mistycznego w Kościele. Kościół jako ciało Chrystusa wskazuje na mistykę komunii i relacji, dzięki której jednostka jest zjednoczona z „innymi” (Bogiem i ludźmi) w formie niepodzielnej jedności, przez którą jasno prześwieca inność, a partnerzy relacji są różni i określani nie jako jednostki, lecz jako osoby³⁵.

Zizioulas zauważa, że w naszych czasach elitaryzm i indywidualizm duchowy są znaczącym problemem Kościoła. Taka duchowość występuje na Wschodzie w formie monastycyzmu, a na Zachodzie przybiera postać amorficznego zainteresowania Duchem i duchowością, która w niewielkim stopniu odnosi się do Kościoła i jego nauczania. Chociaż zaczęło się to jako

³⁴ Por. TENŹE, *Communion and Otherness*, s. 305 n.

³⁵ Por. tamże, s. 306 n.

ucieczka od świata, duchowość indywidualnej ascezy pojawia się wszędzie. Ojcowie duchowni z klasztorów chcą wprowadzać swoją duchowość ascetyczną w życie małżonków i wychowanie dzieci. Niektórzy zostają ich duchowymi uczniami bez składania ślubów zakonnych, a z drugiej strony są tacy, którzy wychodzą z klasztorów i próbują przekształcić zwykłych chrześcijan w zwolenników takich ścieżek duchowości. Powoduje to nieco zamieszania, któremu trzeba przeciwdziałać, ale nie tylko na drodze indywidualnej refleksji, gdyż wymaga to także właściwego zbalansowania życia Eucharystią i poszukiwania świętości osobistej, aby owa świętość jednostek służyła także całemu Kościołowi³⁶.

Chrześcijanie zachowują bezpośrednią i osobistą zażyłość z Kościołem i ze świętymi. Rzeczywistość komunii obejmuje całe nasze bytowanie, nie tylko umysły czy uczucia³⁷. Zizioulas dodaje w związku z tym, że czasami można usłyszeć zdanie, iż jeśli ktoś zapala świecę lub składa ofiarę, to jest to bez znaczenia, gdy nie towarzyszą temu odpowiednie myśli i uczucia. W odpowiedzi pisze, że nasze myśli i uczucia to nie wszystko – ważne jest to, że opuściliśmy nasze domy i przyszedliśmy „do kościoła” (a w ten sposób także do Kościoła – pisanego wielką literą!), żeby być razem ze świętymi. Liturgia to po prostu realizacja naszej relacji do Boga, wielkiej komunii ze świętymi i z całym światem. Nie zakłada to uchwycenia czegoś intelektualnie lub emocjonalnie czy osiągnięcia określonego stanu umysłu. Jeśli zgromadzeni znaczą się znakiem Krzyża za każdym razem, gdy wspomniany jest jakiś święty, to ukazuje to, że nawet gdy nie towarzyszą temu odpowiednie myśli i emocje uczestników, zachowują oni żywą relację z tym świętym poprzez bycie razem z innymi członkami wspólnoty³⁸.

BIBLIOGRAFIA

ALLMEN Jean Jacques von: *Célébrer le salut: Doctrine et pratique du culte chrétien*, Paris: Cerf 1984.

³⁶ Por. tamże, s. 125.

³⁷ „Theology starts in the worship of God and in the Church's experience of communion with God. Our experience of this communion involves a whole range of relationships, so theology is not simply about a religious, moral or psychological experience, but about our whole experience of life in this communion. Theology touches on life, death and our very being, and shows how our personal identity is constituted through relationships, and so through love and freedom” (tenże, *Lectures in Christian Dogmatics*, s. 1).

³⁸ Por. TENŻE, *Communion and Otherness*, s. 125 n.

- ALLMEN Jean Jacques von: *Prophétisme sacramental*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1964.
- EVDOKIMOV Paul: *Prawosławna wizja teologii moralnej. Bóg w życiu ludzi*, tłum. Wiesław Szymona, Kraków: Homo Dei 2012.
- EVDOKIMOV Paul: *Prawosławie*, tłum. Jerzy Klinger, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 2003.
- LEŚNIEWSKI Krzysztof: „*Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz...?*” *Podstawowe idee antropologii prawosławnej*, Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska 2015.
- LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris: Montaigne 1944.
- MAŁECKI Roman: *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2000.
- MERSCH Émile: *Le Corps Mystique du Christ*, Paris: André Blot 1936.
- TENACE Michelina: *Powiedzieć człowiek, cz. II: Od obrazu Boga do podobieństwa, Zbawienie jako przebóstwienie*, tłum. Andrzej Wojnowski, Kraków: Salvator 2015.
- WHEELER ROBINSON H[enry]: *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, Paris: [b.d.] 1936.
- ZIZIOULAS John D.: *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York: St. Vladimir's Seminary Press 1985.
- ZIZIOULAS John D.: *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, London–New York: Bloomsbury Academic 2006.
- ZIZIOULAS John D.: *Lectures in Christian Dogmatics*, London–New York: Bloomsbury Academic 2009.
- ZIZIOULAS John D.: *The Eucharistic Communion and the World*, London–New York: Bloomsbury Academic 2011.

KOMUNIJNA MISTYKA EKLEZJALNA WEDŁUG JOHNA D. ZIZIOULASA

Streszczenie

Pojęcie „mistyka” było odnoszone w Kościele pierwotnym do całego Kościoła i wskazywało na doświadczenia wspólne dla wszystkich jego członków, sakramenty i specjalny sposób życia. Mistykiem był każdy członek Kościoła. Kościół nie znał przeciwstawiania urzędu i ducha, instytucji i mistyki. Eklezjologia – łącznie z aspektem instytucjonalnym – nie tylko łączyła się z doświadczeniem mistycznym, lecz służyła także wprowadzeniu w misterium chrześcijaństwa. Dlatego mistyka eklezjalna ma swoją własną charakterystykę i odnosi się do Kościoła jako „Ciała Chrystusa”, sakramentów – zwłaszcza chrztu i Eucharystii, „słowa” w relacji do sakramentu, pełnienia urzędu kościelnego oraz praktykowania ascezy i życia monastycznego. Mistyka komunii wymaga jednak od chrześcijan nie tylko właściwej refleksji teologicznej, lecz przede wszystkim życia wspólnotowego i poszukiwania świętości osobistej, która ma służyć całemu Kościołowi.

Słowa kluczowe: Kościół; komunija; sakramenty; mistyka; duchowość; asceza; monastycyzm.