

Maciej Frankiewicz

Wspólnotowy charakter Kościoła w świetle wybranych filozoficznych koncepcji wspólnoty



OPOLSKA
BIBLIOTEKA
TEOLOGICZNA

184

UNIVERSITY OF OPOLE * FACULTY OF THEOLOGY
THEOLOGICAL COLLECTION OF OPOLE

184

Maciej Frankiewicz

The communal character of the Church

in the light of selected philosophical
concepts of community

OPOLE 2024

UNIwersytet Opolski * Wydział Teologiczny
Opolska Biblioteka Teologiczna

184

Maciej Frankiewicz

Wspólnotowy charakter Kościoła
w świetle wybranych filozoficznych
koncepcji wspólnoty

Opole 2024

© Copyright by Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego
& Studio IMPRESO Wydawnictwo Naukowe

Opole 2024

Seria: Opolska Biblioteka Teologiczna 184

Recenzenci: ks. prof. dr hab. Stanisław Araszcuk, PWT Wrocław
ks. dr Karol Litawa, UPJP2

ISBN 978-83-66430-50-1 (publikacja elektroniczna)

ISBN 978-83-67399-36-4 (publikacja drukowana)
ISBN 978-83-66430-46-4

Korekta: Małgorzata Górka

Projekt okładki: Wojciech Lippa

Autor zdjęcia na okładce: depositedhar (depositphotos.com)

Skład komputerowy i redakcja techniczna: Przemysław Biliczak

Adres: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO
ul. kard. B. Kominka 1a, PL 45-032 Opole
e-mail: rwwt@uni.opole.pl

Studio IMPRESO Wydawnictwo Naukowe
e-mail: wydawnictwo@impreso.studio
tel. 77 550 70 50

Wykaz skrótów

1. Dokumenty Magisterium Kościoła

AP	KONGREGACJA KULTU BOŻEGO, <i>Actio Pastoralis. Instrukcja o mszach dla grup specjalnych</i> , Watykan 1969.
BF	<i>Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła</i> . S. GŁOWA, I. BIEDA (opr.), Poznań 1998.
CL	JAN PAWEŁ II, <i>Christifidelis laici. Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie</i> , Rzym 1988.
DD	JAN PAWEŁ II, <i>Dies Domini. List apostolski o świętowaniu niedzieli</i> . Watykan 1998.
DK	SOBÓR WATYKAŃSKI II, <i>Presbyterorum ordinis. Dekret o posłudze i życiu kapłanów</i> , Rzym 1965.
DM	SOBÓR WATYKAŃSKI II, <i>Ad gentes divinitus. Dekret o działalności misyjnej Kościoła</i> , Rzym 1965.
EE	JAN PAWEŁ II, <i>Ecclesia de Eucharistia. Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła</i> , Rzym 2003.
EG	FRANCISZEK, <i>Evangelii gaudium. Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie</i> , Rzym 2013.
EM	KONGREGACJA KULTU BOŻEGO, <i>Eucharisticum mysterium. Instrukcja o kulcie tajemnicy eucharystycznej</i> , Rzym 1967.
ES	PAWEŁ VI, <i>Ecclesiam suam. Encyklika o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji</i> , Rzym 1964
FR	JAN PAWEŁ II, <i>Fides et ratio. Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem</i> , Rzym 1998.
KDK	SOBÓR WATYKAŃSKI II, <i>Gaudium et spes. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym</i> , Rzym 1965.

KK	SOBÓR WATYKAŃSKI II, <i>Lumen gentium. Konstytucja dogmatyczna o Kościele</i> , Rzym 1964.
KKK	<i>Katechizm Kościoła Katolickiego</i> , Poznań 2002 ² .
KO	SOBÓR WATYKAŃSKI II, <i>Dei Verbum. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym</i> , Rzym 1964.
KPK	<i>Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu</i> , Poznań 1984.
MCC	PIUS XII, <i>Mystici Corporis Christi. Encyklika o Mistycznym Ciele Jezusa Chrystusa i naszym w nim zjednoczeniu z Chrystusem</i> , Rzym 1943.
MG	KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, <i>Wskazania Episkopatu Polski dotyczące liturgii Mszy świętych sprawowanych w małych grupach i wspólnotach</i> , Warszawa 2014.
NMI	JAN PAWEŁ II, <i>Novo millennio ineunte. List apostolski na zakończenie wielkiego Jubileuszu roku 2000</i> , Watykan 2001.
OWMR	KONGREGACJA KULTU BOŻEGO I DYSCIPLINY SAKRAMENTÓW, <i>Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego</i> , Rzym 2003 (Poznań 2004).
RDaC	KONGREGACJA NAUKI WIARY, <i>Iuvenescit Ecclesia. List na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatami dla życia i misji Kościoła</i> , Rzym 2016.
RMI	JAN PAWEŁ II, <i>Redemptoris missio. Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego</i> , Rzym 1990.
SC	BENEDYKT XVI, <i>Sacramentum caritatis. Adhortacja apostolska o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła</i> , Rzym 2007.

2. Skróty bibliograficzne¹

ComP	„Communio”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań 1981-
EK	<i>Encyklopedia katolicka</i> , red. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, t. I–XX, Lublin 1973–2014.

¹ Stosowane skróty bibliograficzne są zgodne z: J. WARMIŃSKI, W. GIGILEWICZ, R. SAWA (opr.), *Encyklopedia katolicka. Wykaz skrótów*, Lublin 1993².

JPPF	„Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Hall 1913–1930.
KTWl	„Kwartalnik Teologiczny Wileński”, Wilno 1923–1926.
PK	„Prawo Kanoniczne”, Warszawa 1958–
RTK	„Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (od 1991/92 „Roczniki Teologiczne”), Lublin 1949–
SPCh	„Studia Philosophiae Christianae”, Warszawa 1965–
Więź	„Więź”, Warszawa 1957–
Znak	„Znak”, Kraków 1946–

3. Inne

TN KUL	Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (Jana Pawła II).
--------	--

Wprowadzenie

Świat został stworzony ze względu na Kościół. Powyższa teza ukazuje w dużym stopniu zakres problematyki podejmowanej w niniejszej monografii. Czym jest Kościół w rozumieniu społecznym oraz teologicznym? Co wyróżnia go spośród wszelkich innych znanych człowiekowi wspólnot? Dlaczego i w jakim celu istnieje? Co wnosi Kościół w życie każdego z jego członków? W jaki sposób człowiek zostaje ukształtowany przez przynależność do niego? Wreszcie, jakie są zadania Kościoła, wyzwania, trudności i zagrożenia, z którymi współczesny Kościół się mierzy? Poniższa praca powstała w celu odpowiedzi na postawione pytania w wyniku analizy wybranych tekstów, głównie z zakresu filozofii współczesnej oraz teologii dogmatycznej, jak i syntetycznego ich opracowania.

Kościół należy postrzegać jako rzeczywistość nadprzyrodzoną – swoiste misterium Boga i człowieka. Nie jest to jednak rzeczywistość w pełni dokonana. Poczynając od początków świata i zamyśłu Kościoła w myśli Boga, przez wszystkie dzieje ludzkości, wspólnota ta tworzyła się i dojrzewała. Objawiona w czasach ostatecznych, swoje wypełnienie osiągnie na końcu czasów. Sprawia to, że problematyka tu podejmowana jest wciąż aktualna.

Refleksja eklezjologiczna towarzyszy naukom teologicznym od wieków i wciąż pozwala na zgłębianie powyższego zagadnienia. Dzieje się tak przede wszystkim ze względu na nieustanny rozwój człowieka i świata, co stanowi pole działania Kościoła. W związku z tym Kościół potrzebuje nieustannego odpowiadania na potrzeby i problemy współczesnych czasów. Trafnie oddaje tę sytuację określenie *Ecclesia semper reformanda*, co oznacza – Kościół nieustannie odnawiający, reformujący się. Papież Jan XXIII, zwołując ostatni Sobór Watykański II, wskazał na potrzebę uwspółcześnienia Kościoła – *aggiornamento*. Podobnych motywów można doszukiwać się również w decyzji papieża Franciszka, który w 2021 roku rozpoczął proces synodalny w Kościele.

Prezentowana praca ma również na celu ukazanie potrzeby ciągłego podejmowania działań na rzecz rozwoju i coraz lepszego rozumienia Kościoła przez

współczesnego człowieka. Zadanie to stawiane jest nie tylko przed najwyższymi hierarchami Kościoła, tj. papieżem, kolegium kardynałów i biskupów, lecz także przed każdym członkiem Kościoła pragnącym w pełni realizować Ewangelię w swoim życiu. Do tego również zachęca Franciszek w kontekście synodu, aby wsłuchiwać się w głos wszystkich członków Kościoła, nawet tych, którzy nie są bardzo zaangażowani w jego codzienność. Konieczne więc jest właściwe poznanie natury człowieka jako bytu społecznego i jego przeznaczenia wspólnotowego. Zrozumienie zasad współżycia społecznego ludzi, odczuwanie w związku z tym potrzeby nawiązywania relacji, właściwe ich przeżywanie i przekładanie na wspólne dążenia do określonych celów w danym świecie wartości, pozwala na osiąganie spełnienia we wzajemnej koegzystencji. Dopiero tak dobrze zrozumiana i przeżywana refleksja na temat wspólnoty w ogóle pozwala na właściwe otwarcie się i uczestnictwo w zupełnie wyjątkowej, niepowtarzalnej wspólnotcie, jaką stanowi Kościół. Wówczas możliwe jest świadome otwarcie się na łaskę Bożą w tej misteryjnej rzeczywistości. Właściwe poznanie natury, pomaga w osiągnięciu łaski, gdyż *gratia supponit naturam* – łaska zakłada naturę, więc buduje na niej.

Literatura wykorzystana do napisania niniejszej pracy została dobrana z uwzględnieniem dziedziny oraz zakresu tematycznego każdego z przedłożonych rozdziałów. Pierwszy rozdział stanowiący filozoficzną refleksję nad poznaniem i zrozumieniem fenomenu wspólnoty oparty został na koncepcjach wybranych współczesnych filozofów podejmujących wskazaną problematykę. Główne założenia omawianego problemu zaczerpnięte zostały z dzieł Ferdinanda Tönniesa, Dietricha von Hildebranda oraz Kazimierza Wolszy. Rozdział drugi będący zagłębieniem się w tematykę wspólnoty w kontekście Kościoła został opracowany na podstawie teologiczno-dogmatycznych prac, ze szczególnym uwzględnieniem traktatów o Kościele Andrzeja Czai i Mariana Ruseckiego, innych rozpraw tych autorów oraz dzieł Josepha Ratzingera, Czesława Stanisława Bartnika czy Ojców Kościoła. Ostatnią część rozprawy stanowi natomiast przeniesienie wcześniejszych rozważań na pole współczesnej eklezjologii, z uwzględnieniem wyzwań i problemów, przed jakimi staje Kościół w dzisiejszych czasach.

Przy pisaniu niniejszej pracy wykorzystana została metoda analityczno-syntetyczna. Pozwoliła ona na opracowanie i analizę zgromadzonego materiału w kontekście podejmowanej tematyki. Efektem skonfrontowania wizji zaczerpniętych z wielu dziedzin nauki oraz zestawienia różnych koncepcji konkretnych zagadnień stało się powstanie syntetycznego przedstawienia omawianej problematyki.

Kolejność tematów została zaplanowana w taki sposób, aby dać czytelnikowi opracowanie zaczynające się od ogólnego przedstawienia i zrozumienia problemu, a kierujące do rozważań nad konkretnymi, węższymi zagadnieniami. Ma to na celu ukazanie, jak ważne są dla trwałości i przetrwania Kościoła tak pozornie nieistotne kwestie, jak wzajemne relacje pojedynczych członków tej wspólnoty lub dbałość o zachowywanie wierności doktrynie przez posłuszeństwo. Te szczegóły często stają się kluczowe dla ogólnego rozumienia Kościoła, jego przeznaczenia czy misji. W szerokiej perspektywie ukazują, jak ważną rolę pełni każdy człowiek w urzeczywistniającym się w świecie Kościele.

Rozdział I

Filozoficzna charakterystyka wspólnoty

Rozważania na temat wspólnoty jako zjawiska powszechnie występującego w przestrzeni społecznej – tak dzisiaj, jak i na przestrzeni wieków – oraz określenia powszechnie używanego do opisywania rzeczywistości wielu środowisk, szczególnie tych związanych z Kościołem lub innymi związkami wyznaniowymi, należy niewątpliwie zacząć od przeanalizowania terminologii występującej w literaturze oraz w codziennym użytku. Znaczenia nazwy „wspólnota”, choć ze sobą powiązane, dotyczą jednak różnych płaszczyzn. Jak podaje Słownik języka polskiego nazwa ta oznacza:

1. «odznaczanie się wspólnymi cechami, wspólne posiadanie, użytkowanie czegoś»;
2. «to, co łączy, zespala; więź spójnia»;
3. «organizacja, społeczność związana wspólnym pochodzeniem, wspólnym życiem wspólnymi interesami, wspólną własnością»².

Zauważyć zatem należy, iż terminowi „wspólnota” przypisuje się zarówno określenie konkretnej grupy osób połączonej ze sobą określonymi, często mierzalnymi, cechami, uwarunkowaniami czy umiejętnościami (np. prawdomówność, wyznanie, wzrost, leworęczność), jak również samym czynnikiem, które determinują to przyporządkowanie. Istnieją zatem grupy, do których należy każda osoba, w związku z cechami przyrodzonymi, jak płeć, pochodzenie czy grupa krwi – zatem nie można do niej należeć jedynie z wyrażenia woli. Występują również grupy, których członkami osoba staje się w wyniku podejmowanych decyzji. Rozróżnienie występuje również w samej formalizacji przyna-

² M. Szymczak, *Słownik Języka Polskiego*, t. 3, Warszawa 1995, s. 713.

leżności, a w zasadzie świadomego do niej wstąpienia. Istnieją bowiem grupy zrzeszające się w konkretne struktury w związku z powiązaniem, jakie między nimi zachodzą. I tak np. nauczyciele tworzą związki zawodowe, jednak nie każdy nauczyciel do takiego związku musi należeć, choć wykonywana przez niego praca daje mu taką możliwość. Bez względu jednak na przynależność do jakiegokolwiek związku zawodowego nauczycieli wszystkie osoby wykonujące tę pracę i posiadające odpowiednie wykształcenie tworzą wspólnotę, mimo braku jej formalizacji. W przypadku Kościoła osoba staje się jego członkiem w wyniku przyjęcia sakramentu chrztu świętego, który łączy w sobie zarówno wolę osoby chrzczonej³, zgodę Kościoła jako wspólnoty, która tę osobę przyjmuje do swojego grona, jak i sam znak jako przypieczętowanie tego aktu. Już na podstawie tych kilku przykładów dostrzec można obszerność podejmowanego zagadnienia. Szerokie zdefiniowanie fenomenu wspólnoty w tym rozdziale, w kontekście jej wybranych filozoficznych koncepcji, jest konieczne dla lepszego zrozumienia wspólnotowej istoty Kościoła. Stanowi on bowiem przykład wyjątkowej zbiorowości o zasięgu globalnym, gromadzącej ludzi różnych języków, kultur i pochodzenia. Jego misyjna działalność, mierzenie się z współczesnymi problemami i wyzwaniami, lecz także, co najważniejsze, relacje, jakie występują pomiędzy jego członkami na różnych poziomach (hierarchia w Kościele) oraz między poszczególnymi wspólnotami będącymi częściami tej jednej „Wspólnoty Matki” – zostanie omówione w kolejnych rozdziałach tej pracy.

1. Wspólnota a stowarzyszenie – rozróżnienie terminologiczne

Definiowanie pojęcia wspólnoty w tak szerokim zakresie daje możliwość przypisania go dowolnej grupie legitymującej się jakimkolwiek powiązaniem z dziedziny życia społecznego, religijnego, duchowego, zawodowego itp. Wówczas zatraceniu ulega różnica pomiędzy związkami, jakie zachodzą pomiędzy członkami rodziny, którzy od urodzenia złączeni są zarówno biologicznie jak również emocjonalnie – intymnie, a między osobami pracującymi w jednym zakładzie, dzielącymi obowiązki zawodowe, przestrzeń pracy czy wspólny czas. I choć obie te grupy spełniają przytoczone warunki określenia ich mianem wspólnoty, jednak zauważalna jest między nimi zasadnicza różnica. Zrównanie na jednym poziomie grupy urzędników z pozostającą ze

³ W przypadku chrztu dziecka wola ta wyrażana jest w jego imieniu przez rodziców oraz chrzestnych.

sobą w silnej relacji miłości rodziną intuicyjnie wydaje się całkowicie niepoprawne. Na zasadność owego zagadnienia wielokrotnie zwracali już uwagę współcześni filozofowie w swoich rozważaniach nad fenomenologią wspólnoty. Wyróżnić należy Gerda Walthera, Maxa Schelera, Edith Stein, Dietricha von Hildebranda, Alfreda Shütza oraz Ferdinanda Tönniesa. To właśnie Tönnies w swojej rozprawie *Wspólnota i stowarzyszenie* (niem. *Gemeinschaft und Gesellschaft*)⁴ z 1887 r. zwraca uwagę na synonimiczne używanie w języku niemieckim określeń *Gemeinschaft* (wspólnota) oraz *Gesellschaft* (stowarzyszenie), podejmując się jednocześnie próby terminologicznego rozwinięcia obu tych pojęć oraz wykazania ich przeciwstawności⁵. Również Karol Wojtyła zwraca uwagę na różnego rodzaju przynależność człowieka do wspólnot, w których to razem z innym bytuje lub podejmuje konkretne działania. W swoim dziele *Osoba i czyn* wskazuje na różnicę pomiędzy samym tylko członkostwem we wspólnocie a uczestniczeniem niej⁶.

Okoliczności, jakie towarzyszą powstawaniu konkretnej wspólnoty, mają niewątpliwie istotny wpływ na jej charakter. W zależności od relacji łączących osoby podejmujące takie działania towarzyszyć im będą zróżnicowane emocje i przeżycia, co może rzutować na efektywność podejmowanych przedsięwzięć. Także cele obierane przez daną grupę, jak i zadania stojące na drodze do ich realizacji mają istotny wpływ na wzajemne postrzeganie jednostek w grupie, jak również na postrzeganie danej grupy w społeczeństwie. Również różnice w odbiorze człowieka i jego natury, mają wpływ na różnice w zapatrywaniu się na wspólnoty. Filozofia przedstawia dwie możliwe genezy życia wspólnotowego: pozytywną i negatywną. Przyjęta koncepcja człowieka przekłada się na koncepcję życia wspólnotowego⁷.

⁴ F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt 1887 (cyt. polski przekład: *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2008 – w dalszej części pracy cytowany jest polski przekład); G. Walther, *Ein Beitrag zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften mit einem Anhang zur Phänomenologie der sozialen Gemeinschaften*, Halle 1922; M. Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, t. I–III, Leipzig 1923–1924; E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, „Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung” 5 (1922), s. 116–283; D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, Augsburg 1930 (cyt. polski przekład: *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2012); A. Shütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien 1932; por. K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję. Eseje z filozofii człowieka*, Opole 2016, s. 144.

⁵ F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie*, s. 21.

⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 317–322.

⁷ K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję*, s. 137; por. tenże, *Personalistyczne podstawy życia wspólnotowego*, w: tenże (red.), *Osoba – małżeństwo – rodzina u progu XXI wieku*, Opole 2003, s. 37–48.

1.1. Wspólnota (*Gemeinschaft*)

Pozytywną koncepcję postrzegania wspólnoty oprzeć należy o pozytywne rozumienia natury ludzkiej, która to realizuje się w relacjach z drugim człowiekiem. Koncepcja ta wywodzi się już od Arystotelesa (IV w. p.n.e.). W myśli chrześcijańskiej czerpie ona uzasadnienie z samego aktu stworzenia człowieka przez Boga, który uczynił go na swój obraz i podobieństwo (Rdz 1,27). Stwierdził wówczas, że stworzony przez Niego człowiek jest bardzo dobry (Rdz 1,31). To spojrzenie na człowieka kontynuowane jest przez św. Augustyna (IV w.), św. Tomasza z Akwinu (XIII w.) oraz tradycyjną filozofię chrześcijańską⁸. Tak jak Bóg zaprosił człowieka do tworzenia ścisłej i zażyłej relacji z Nim, tak człowiek powinien być otwarty i dążyć do relacji z drugim człowiekiem. Ojcowie Soboru Watykańskiego II wskazali, że:

Człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swoich uzdolnień. (KDK 12)

W zamierzeniu Boga ludzkość nie ma być jedynie areną życia pojedynczych jednostek, ale jest ona całościowo przeznaczona do komunii z Nim⁹. Przeznaczenie to realizować się ma przez wspólnotę Kościoła, który jest narzędziem w ręku Chrystusa (KKK 776) – powszechnym sakramentem zbawienia (KK 48). Wątek ten jednak zostanie rozwinięty w drugim rozdziale tej pracy.

Pozytywne spojrzenie na wspólnotę można dostrzec także w fenomenologicznych refleksjach na temat wspólnoty. Przyjmuje się w nich, że człowiek nie jest z natury swojej egoistą, zatem nie dąży jedynie do zaspokojenia własnych potrzeb i pragnień. Przeciwnie, to właśnie dążenie do relacji z drugą osobą jest konstytutywnym elementem jego natury. Podmiotowa świadomość człowieka pozwala mu nie tylko na poznanie, że sam istnieje oraz że istnieją inne osoby, ale pozwala mu na spostrzeżenie faktu, że inne rzeczy czy osoby istnieją dla niego, a on dla nich, czyli istnieje możliwość nawiązania relacji z otoczeniem. W człowieku rodzi się nawet zobowiązanie do wejścia w tę relację z otaczającą rzeczywistością, gdyż to ona stanowi dla niego środowisko wzrostu i rozwoju, zatem pozwala na lepsze poznawanie nie tylko innych, ale i siebie¹⁰. Jak pisze

⁸ Tenże, *Rozjaśniać egzystencję*, s. 137.

⁹ P. Góralczyk, *Etyka wspólnotowa*, „Communio” 23 (2003), nr 4, s. 115–130, zwł. s. 115.

¹⁰ J. Silva, *Kto jest osobą?*, tł. L. Balter, w: L. Balter, S. Dusza, A. Piętka (red.), *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, (Kolekcja „Communio” 16), Poznań 2004, s. 40–60, zwł. s. 43–44.

Karol Wojtyła, człowiek broni się przed alienacją, dążąc raczej do uczestnictwa w człowieczeństwie drugiego człowieka, pozostając w żywej relacji do niego jako osoby. W tym też dopatruje się on istoty ewangelijnego określenia „bliźni”¹¹. Otwarcie na miłość, przyjaźń i wspólne dobro wpisują się w podstawę natury ludzkiej. Zatem i wspólnota tworzona przez takie osoby skoncentrowana będzie wokół pragnienia osiągnięcia wspólnego dobra. Wówczas dobro, jakie ma zostać zrealizowane, staje się swoistą *virtus unitiva* dla tej wspólnoty¹². Jak w swoim dziele pisze Hildebrand:

Wszelkie głębokie urzeczenie wartością oznacza takie właśnie wydobyć na jaw wnętrza, otwarcie się osoby na wszystkich innych ludzi, których ujmuje ona teraz od wewnątrz i dostrzega w ich usytuowaniu metafizycznym. Otwarcie się człowieka, na którego pada promień ze świata dobra i piękna, jest zarazem otwarciem się na inne osoby. Kiedy skorupa obojętności, egoizmu, pychy, utworzona na zewnętrznej stronie człowieka i zamykająca go wobec innych, topnieje w zetknięciu ze światem wartości, kształtuje się jednocześnie więź ze wszystkimi innymi ludźmi¹³.

Takie właśnie wspólne doświadczanie i przeżywanie rzeczywistości wpływa na utworzenie wspólnoty osób, która łączy je emocjonalnie, ogarniając tym samym całe ich życie. Ta relacja swoją siłę i trwałość opiera na więziach wewnętrznych – czynnikach występujących pomiędzy jej uczestnikami, takimi jak miłość, szacunek, sympatia, przyjaźń. Charakterystycznymi dla tego typu relacji są reakcje uczuciowe, jakie towarzyszą przynależności do wspólnoty. Konieczne jest jednak, aby miały one charakter wzajemny, ponieważ dopiero wtedy możliwe jest współodczuwanie pewnych stanów oraz ukonstytuowanie fenomenu grupy określanego zaimkiem „my”. Wówczas osoba gotowa jest nawet zrezygnować z indywidualnych zamiarów na rzecz wspólnych¹⁴. Karol Wojtyła, pisząc o uczestnictwie we wspólnocie wskazuje, że takie poświęcenie, jakim jest wyrzeczenie się dobra jednostki na rzecz wspólnoty, nie jest wbrew naturze, stanowi raczej otwarcie swojej osoby na uczestniczenie, które realizuje

¹¹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976), z. 2, s. 5–39, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 392.

¹² D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2012, s. 116–122; Cz. Porębski, *Wartości i wspólnoty*, Znak 58 (2006), nr 10, s. 33; K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję*, s. 146.

¹³ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania...*, s. 117.

¹⁴ K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję*, s. 145.

drogę do spełnienia siebie¹⁵. Jako podstawowy wzorzec takiej wspólnoty należy postawić rodzinę, w której wszystkie wskazane wcześniej czynniki biorą swój początek oraz rozwijają się. To ona również posiada fundamentalne znaczenie dla tworzenia wszelkich kolejnych wspólnot, jednak relacje, jakie w niej występują, pomimo iż są zazwyczaj wzorcowe, nie mogą zostać powtórzone w żadnej innej wspólnocie ze względu na towarzyszenie im specyficznych, niewystępujących nigdzie uczuć¹⁶. Te międzyosobowe relacje charakterystyczne dla członków wspólnoty, pomimo silnego zintegrowania prowadzącego do częściowego jednoczenia woli (np. w dążeniach do wspólnych celów i osiągnięciu wspólnego dobra) oraz utworzenia pewnej realnej całości¹⁷, nie pozwalają jednak na określenie jej jako samodzielnego bytu osobowego – osoby społecznej. Nie jest to możliwe, ponieważ osoba stająca się jej członkiem nie zanika ani nie traci swej samoistności. Każda z tych osób funkcjonuje bowiem we wspólnocie jako indywiduum, dając tym samym podstawę do jej istnienia, a nie odwrotnie¹⁸.

1.2. Stowarzyszenie (*Gesellschaft*)

Zakładając jednak, że człowiek z natury nie jest bytem społecznym, otwartym na relacje z drugim człowiekiem, zasadny okazuje się wniosek, że jego motywacje są raczej egoistyczne i egocentryczne i prowadzą do izolowania się od dobra innych, które często rysuje się jako przeciwstawne dobru własnemu¹⁹. Naczelnym dążeniem takiego człowieka jest zaspokojenie jedynie swoich potrzeb, zachowanie pomyślnego życia, nawet jeśli miałoby się to odbywać kosztem innych. Analizując postrzeganie człowieka na gruncie indywidualistycznym, Karol Wojtyła w swoim dziele *Osoba i czyn* stwierdza, że w takiej sytuacji trudno o podstawy dla autentycznej ludzkiej wspólnoty. Wszelkie wspólne działania podejmowane są z konieczności, dla uzyskania własnego dobra nieosiągalnego bez podjęcia współpracy. Inni bowiem, według indywidualizmu, są jedynie ograniczeniem dla jednostki. Takie rozumienie natury ludzkiej prowadzi do negatywnej koncepcji postrzegania wspólnoty. Pogląd ten obecny był w pracach wielu filozofów na przestrzeni wieków. W starożytności prezentowali go już sofisci (V/IV w. p.n.e.) oraz Epikur (IV/III w. p.n.e.),

¹⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 321–322.

¹⁶ J. Silva, *art. cyt.*, s. 50.

¹⁷ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania...*, s. 137–149.

¹⁸ *Tamże*, s. 143.

¹⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 314

w nowożytności kwestię tę reprezentował Thomas Hobbes (1588–1679), co zostało przez niego wyrażone w słynnej maksymie *homo homini lupus* (człowiek człowiekowi wilkiem)²⁰. Daje się on również dostrzec w prezentowanej przez Ferdinanda Tönniesa teorii stowarzyszenia, która również mówi o negatywnym wzajemnym nastawieniu ludzi.

Wyobrażenie świata, który zamieszkiwany byłby jedynie przez osoby, żyjące w poczuciu, że żaden człowiek ani żadne prawo nie może ograniczać ich suwerenności do posiadania wszelkiej rzeczy, prowadzi do sytuacji powszechnego konfliktu i agresji²¹. Nie jest bowiem możliwe, aby powyższe dążenia mogły być zrealizowane przez wszystkich. Hobbes taką rzeczywistość nazywa wręcz wojną, która dokonuje się pomiędzy każdą z osób²². Konieczne zatem, w obliczu wizji tak szerokich konfliktów, stało się wypracowanie pewnego rozwiązania, które pozwalałoby na stosunkowo pokojowe i bezpieczne współistnienie. Rozwiązaniem tym okazało się tworzenie określonych struktur (wspólnot²³) na podstawie zawartej pomiędzy konkretną grupą ludzi umowy społecznej (lub jak to określa Tönnies: kontraktu²⁴). Prowadzi ona do porozumienia, na podstawie którego każdy częściowo rezygnując ze swojej naturalnej suwerenności, udziela kompetencji kierowania życiem społecznym określonej władzy, której osoby te pozostają mocodawcami. Tönnies pisze:

Nikt nie uczyni nic dla drugiego, nikt nikomu nic nie da, chyba że w oczekiwaniu równorzędnego rewanżu²⁵.

Prowadzi to do wspólnych korzyści, jakimi są właśnie bezpieczeństwo i pokój. Jednak porozumienia tego jako wyniku woli społecznej, nie można

²⁰ K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję*, s. 135.

²¹ Należy tu zwrócić uwagę na różnicę, jaka zachodzi w relacji do przedmiotu i do podmiotu. W odniesieniu do jakiegoś przedmiotu, który jest do dyspozycji osoby (podmiotu), posiada ona do niego relację, którą można nazwać narzędziową. Przedmiot nie sprzeciwia się czy to manipulowaniu nim, czy posiadaniu go. Inaczej wygląda to w relacji osoby do innego podmiotu. Należy brać pod uwagę reakcje, jakie wywołają podejmowane działania. Relacja ta ograniczona jest wolnością podmiotu, która w pewnym sensie ogranicza wolność drugiego podmiotu, w zakresie relacji do tego pierwszego. Chodzi o to, że istotna w tym jest wzajemność i dobrowolność. Por. J. Silva, *Kto jest osobą?*, s. 46.

²² T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 189–191; por. S. Kowalczyk, *Filozofia wolności. Rys historyczny*, Lublin 1999, s. 77–82; K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję*, s. 136.

²³ Tutaj rozumianych w szerokim tego słowa znaczeniu. Zawężając zakres znaczeniowy, w tym wypadku należałoby użyć określenia *Gesellschaft* (stowarzyszenie).

²⁴ F. Tönnies, *dz. cyt.*, s. 75.

²⁵ *Tamże*, s. 67.

zatem nazwać stanem naturalnym, a raczej życiowo koniecznym. Wzajemne stosunki nacechowane są napięciem, gdyż każdy uważa, by nie został naruszony jego zakres działania lub władzy. To negatywne nastawienie jest jednak zjawiskiem normalnym i zrozumiałym w stowarzyszeniu, swoistą normą pokojowego współżycia²⁶.

Słowo „stowarzyszenie” określa pewną ideę życia społecznego, której zasadą są stosunki o charakterze formalno-rzeczowym niż relacyjno-uczuciowym (dominującym we wspólnotcie). Powiązania międzysobowe, jakie występują w stowarzyszeniu, są wynikiem racjonalnej decyzji, której efektem jest umowa społeczna konstytuująca zasadę jego działania (np. wymiana dóbr) i jego istnienie w ogóle²⁷. Pomimo popularnej, nawet współcześnie, idei umowy społecznej jako najsilniejszego czynnika wspólnototwórczego, nie łączy ona jednak ludzi w aspekcie emocjonalnym. Pozwala na wymianę dóbr w ramach określonego kontraktu, co implikuje istnienie woli społecznej, jednak zawsze każde dobro ostatecznie ma charakter wyłączny, co neguje istnienie dóbr wspólnych.

2. Załączki dążenia do wspólnoty

Wspólnota jako komórka scalająca pewną grupę osób swoje podwaliny bierze z naturalnej i pierwotnej potrzeby ludzkiej do uporządkowanej jedności woli oraz działania²⁸. Aby zrozumieć w pełni zasady, jakimi kierują się osoby należące do różnych wspólnot, ich motywacje, podejmowane wyzwania oraz dążenia do osiągnięcia określonych celów, należy dokonać analizy pierwotnych dla każdej osoby relacji. One to w znaczący sposób wpływają, a także formują w konkretnej osobie stosunek do innych jednostek, dając przyczynek do budowania szerszych i trwałych relacji. Ferdinand Tönnies, tworząc swoją teorię wspólnoty wskazuje, że:

bezpośrednia wzajemna afirmacja wyraża się najdobitniej w trzech typach stosunków, a mianowicie:

1. w stosunku między matką a dzieckiem;
2. w stosunku między kobietą i mężczyzną [...];

²⁶ *Tamże*, s. 67.

²⁷ Cz. Porębski, *art. cyt.*, s. 39.

²⁸ F. Tönnies, *dz. cyt.*, s. 27.

3. w stosunku między rodzeństwem, to jest potomkami przynajmniej tej samej matki.

Jeśli w każdym stosunku między współplemieńcami zawiera się załączek albo ugruntowana w woli siła i dążenie do wspólnoty, to w wymienionych wyżej stosunkach załączki te są najsilniejsze czy też najbardziej zdolne do rozwoju. W każdym z nich wszakże dążenie owo przejawia się w szczególny sposób²⁹.

2.1. Relacje między dzieckiem a rodzicami

Pierwotną i podstawową relacją, jaką wykształca każdy człowiek już od pierwszych dni życia, jest relacja z matką (można nawet przyjąć, że swój początek ma już w okresie prenatalnym) oraz z ojcem, który podobnie jak matka sprawuje opiekę nad dzieckiem od pierwszych dni jego życia³⁰. Jest to spowodowane oczywistą potrzebą niemowlęcia, która powinna być realizowana z największą troską i okazywaną miłością potrzebną od pierwszych chwil życia³¹. Opieka ta co do zasady powinna być zapewniona przez rodziców oraz najbliższe środowisko (dziadkowie, rodzeństwo). Ważnym aspektem tej relacji jest to, iż bez zapewnionej troski dziecko nie jest w stanie zadbać o siebie, co w konsekwencji doprowadziłoby do śmierci, zatem każdy człowiek ze swojej natury jest bytem relacyjnym. Opieka ta nie może zostać ograniczona jedynie do zaspokojenia potrzeb fizjologicznych. Mimo iż ich realizacja jest bezwzględnie konieczna, człowiek poza potrzebami biologicznymi posiada szeroki zakres potrzeb związanych z rozwojem jego psychiki oraz duchowości³². Model ten znajduje swoje potwierdzenie w hierarchii potrzeb opracowanej przez Abrahama Masłowa (1908–1970) będącej jedną z podstawowych struktur w badaniach socjologicznych oraz psychologicznych. Analogiczne przesłanie odnaleźć można w starotestamentalnym przekazie: *Nie samym chlebem żyje człowiek, ale każdym Słowem, które pochodzi z ust Bożych* (Pwt 8,3), przywołanym również przez Jezusa podczas Jego kuszenia na pustyni (Mk 4,4). O ile te pierwsze w zakresie podstawowym (głód, pragnienie, sen, wydalanie) nie zmieniają się z czasem, te drugie rozwijają się wraz z rozwojem osoby. W okresie niemowlęcym dziecko wyraźnie zaznacza swoją potrzebę miłości (najczęściej matki, przede

²⁹ Tamże, s. 27–28.

³⁰ J. Filek, *Ciąża mężczyzny*, w: tenże, *Życie, etyka inni*, Kraków 2010, s. 46–51.

³¹ D. von Hildebrand, *Małżeństwo*, tł. J. Kubaszczyk, Poznań 2017, s. 20.

³² K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję*, s. 139.

wszystkim ze względu na karmienie go piersią), wyrażającą się w odczuwaniu jej obecności, okazywaniu czułości czy trzymaniu na rękach. Wraz z rozwojem dziecka rolę rodziców staje się wprowadzanie go w kolejne etapy życia jako mentorów uczących na początku chodzenia i mowy, następnie zasad zachowania, kultury, moralności, aż do stopniowego usamodzielniania się. Na pewnym etapie pomocniczą rolę w wychowaniu przejmuje szkoła, która w znaczący sposób wprowadza człowieka do szerzej rozumianego społeczeństwa, dając możliwość wzrostu i rozwoju wraz z rówieśnikami, co często okazuje się znamienne w kontekście nabywania umiejętności nawiązywania kontaktów interpersonalnych. Środowisko to odgrywa ważną rolę w wykształcaniu odpowiedzialności za własne decyzje oraz przygotowaniu do odpowiedzialnego życia. Jednak nad całościowym spektrum rozwoju, na kolejnych etapach dorastania, zawsze pieczę powinni sprawować rodzice będący podstawowymi nauczycielami, na których spoczywa największa odpowiedzialność kierowania dzieckiem.

Widać zatem, że od samego początku różnego rodzaju grupy, które można nazwać pierwszymi wspólnotami każdego człowieka, wprowadzają go w życie, wychodząc naprzeciw jego potrzebom oraz udzielając koniecznej pomocy w usamodzielnieniu³³. To jednak (zarówno dzisiaj, jak i w przeszłości) nie jest w pełni możliwe, gdyż nawet dorosły człowiek nie jest w stanie sam zaspokoić wszystkich swoich potrzeb związanych z życiem i przetrwaniem, a więc z takimi potrzebami, jak: pożywienie, ubranie, mieszkanie³⁴. Ta kwestia zostanie rozwinięta w dalszej części tego rozdziału.

2.2. Relacje między kobietą i mężczyzną

Kolejnym załączkiem dążenia do wspólnoty, według przytoczonej wcześniej teorii Tönniesa jest stosunek kobiety i mężczyzny. Relacja ta niewątpliwie jest jednym z podstawowych dążeń każdego człowieka. Z perspektywy biologicznej uzasadnia ją fundamentalna dla każdego gatunku potrzeba reprodukcji. Dlatego dwie osoby, wchodząc w taką relację (co do zasady zawierając małżeństwo), dążą do stałego i trwałego związku opartego nie tylko na chęci zaspokojenia egocentrycznych pragnień związanych z zaspokojeniem popędu seksualnego, który także zalicza się do podstawowych w hierarchii potrzeb Masłowa, ale również na stabilizacji oraz wzajemnej afirmacji. Otwarcie się na drugą osobę, wejście

³³ J. Ewartowska, *Twórcze napięcie między osobą i społecznością*, w: L. Balter, S. Dusza, A. Piętka (red.), *dz. cyt.*, s. 106–116, zwł. s. 110.

³⁴ K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję*, s. 139.

w relację, wiąże się z założeniem, że nie tylko jest się beneficjentem korzyści z niej płynących, ale jednocześnie ofiarując siebie, dąży się do osiągnięcia zadowolenia również przez tę drugą osobę. Doprowadza do sytuacji, kiedy zaczyna się liczyć wspólne dobro. Człowiek bowiem jako jednostka „ja” oczekuje spotkania na swojej drodze osoby „ty”, z którą relacja ta ma możliwość realizacji. Moment ten, jeśli pragnienie jest odwzajemniane, daje początek nowej rzeczywistości, którą można określić jako „my”. Wówczas zjednoczenie to pozwala na specyficzne współodczuwanie pewnych stanów powodowane pojawieniem się uczucia empatii oraz wzajemności³⁵. Pojęcie „my” jest wypełnieniem dążenia człowieka do realizacji jego potrzeb, ponieważ „człowiek z natury swojej nie jest istotą indywidualną, lecz istotą społeczną, do jego natury należy współistnienie”³⁶. Uzasadnienie takiego przeznaczenia człowieka odnajdujemy również w księgach Pisma Świętego, zarówno w Starym i Nowym Testamencie. Już przy stworzeniu Bóg wyraża tę relacyjną naturę człowieka, stwierdzając, iż nie jest dobrze, aby człowiek był sam. Jednak mimo poszukiwania wśród innych istot mężczyzna dopiero w postawionej mu przez Boga niewieście dostrzega osobę, z którą gotów jest stworzyć relację. Dopiero ją traktuje jako równą sobie, jako tę, która jest wzięta z jego ciała: „*Ta dopiero jest kością z mojej kości i ciałem z mojego ciała!*” (Rdz 2,18-23). Wyrazisty jest również fakt, który jest niedostrzegalny w tłumaczeniu na język polski. W hebrajskim oryginale mężczyzna – *isz* – nazywa kobietę – *isza*. W przekładzie Biblii Wujka zostało to oddane jako „mąż – żona”, co podkreśla dzielenie przez nich jednej natury. Dopełnienie tej wspólnej natury realizuje się właśnie w małżeństwie, kiedy „*mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem*” (Rdz 2,24)³⁷. Wyjątkowy charakter tej relacji nadaje również zwierany sakrament małżeństwa. Jest ona uprzywilejowana w oczach Boga, gdyż żadna inna relacja międzyludzka nie została podniesiona do rangi sakramentu. Ukazuje to, jak wielki potencjał niesie w sobie, skoro sam Bóg tak szczególnie ją wyróżnił³⁸.

Wydarzenie to niesie za sobą jeszcze jedną konsekwencję w kontekście podejmowanych rozważań. Ta zażyła relacja, w jaką wstępuje mąż z żoną, jest niejako kolejnym etapem realizowania ich przeznaczenia do życia wspólnie-

³⁵ Tamże, s. 145; Cz. Porębski, art. cyt., s. 37.

³⁶ J. Piecuch, *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*, Opole 2004, s. 228.

³⁷ D. von Hildebrand, *Małżeństwo*, s. 17–21.

³⁸ Tamże, s. 17

towego. Pierwszym była relacja z rodzicami jako podstawowa w życiu człowieka wprowadzająca go do dorosłości i poniekąd przygotowująca właśnie do tej małżeńskiej, a w konsekwencji przejęcia roli rodzica i utworzenia własnej wspólnoty rodzinnej. Samo pojawienie się w małżeństwie potomstwa, które należy rozumieć jako wspólne dobro, oraz wzięcie za nie odpowiedzialności jest jednocześnie jednym z głównych czynników wzmacniających ich relację³⁹. Wydarzenie to ma również ważne znaczenie wspólnototwórcze, gdyż do czasu pojawienia się pierwszego dziecka, małżonkowie trwali sami w dwuosobowej z natury wspólnocie małżeńskiej, to dziecko wprowadza pewną nową rzeczywistość wspólnoty rodzinnej, która wymaga co najmniej trzech osób⁴⁰. Wówczas dostrzec można swoistą pierwotność tej pierwszej względem drugiej. Małżeństwo nie przestaje istnieć w momencie pojawienia się potomstwa, więc i ukonstytuowania się nowej wspólnoty, a staje się jej integralną częścią będącą niejako pierwotnym warunkiem jej utworzenia⁴¹.

Dostrzec można silny związek opisywanej wcześniej relacji między potomstwem a rodzicami z relacją, która zachodzi pomiędzy kobietą i mężczyzną. Pierwsza jest wynikiem drugiej, stając się również jej dopełnieniem i umocnieniem. Wspólnota małżeńska bowiem nie ogranicza się jedynie do posiadania i wychowania potomstwa, ale polega także na realizacji wielu podstawowych potrzeb: popędu seksualnego (potrzeby fizjologiczne), opieki i oparcia, protekcji (potrzeby bezpieczeństwa) miłości i bycia kochanym (potrzeby miłości i przynależności), poczucia własnej wartości, zaufania, poważania (potrzeby szacunku i uznania), posiadania celów, spełniania potencjału (potrzeby samo-realizacji). Zatem relacja małżeńska daje możliwość realizowania potrzeb z każdego stopnia przywoływanej już hierarchii potrzeb Masłowa.

2.3. Relacje między rodzeństwem

Trzecim z wskazanych przez autora Wspólnoty i stowarzyszenia stosunków zawierających w sobie najsilniejsze załączki zdolne do utworzenia wspólnoty są relacje między rodzeństwem. Mimo że nie są one tak pierwotne i instynktowne jak wspomniana wcześniej relacja między matką a dzieckiem, to jed-

³⁹ F. Tönnies, *dz. cyt.*, s. 28; por. J. Tischner, *Dziecko*, w: tenże, *Alfabet duszy i ciała*, opr. W. Bonowicz, Kraków 2018, s. 57–61; J. Filek, *Dziecko jako kategoria filozoficzno-etyczna*, w: tenże, *Życie, etyka, inni*, s. 107–113.

⁴⁰ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania...*, s. 187; por. tenże, *Małżeństwo*, s. 40.

⁴¹ Tenże, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania...*, s. 192–193.

nak należy zauważyć, iż powinny być one postrzegane jako najbardziej naturalne, ponieważ są oparte na występujących pomiędzy rodzeństwem więzach krwi⁴². Najłatwiej człowiekowi budować relację z osobami ze swojego najbliższego otoczenia, co pozwala na poznawanie siebie nawzajem poprzez wspólne spędzanie czasu, zatem trudno o bardziej sprzyjające temu środowisko niż dom rodzinny i relacje między rodzeństwem. Z natury swojej człowiek jako byt społeczny z zakorzenionym instynktem grupowym, oczekujący oraz poszukujący relacji przyjaźni i miłości, pozostaje otwarty na innych ludzi. Już w pierwszych latach życia dziecka zauważyć można instynktowe dążenie do spędzania czasu z innymi, poprzez chętnie angażowanie do wspólnych zabaw rodziców, dziadków, a najczęściej rodzeństwo, jeśli je posiada. Instynkt ten najsilniej przejawia się niewątpliwie w sytuacji rodzeństwa bliźniaczego, które niemal każdą chwilę spędza razem. Działanie na rzecz wspólnego dobra, jakim niewątpliwie dla dziecka jest wzajemne animowanie czasu zabaw, a także w późniejszym okresie wspólne podejmowanie się oraz wspieranie w obowiązkach⁴³, wspomaganie siebie nawzajem w edukacji (pomaganie w nauce młodszemu rodzeństwu) czy stawanie w swojej obronie, ewidentnie ukazuje dążenie do wspólnoty. Czynnikiem wzmacniającym relacje, jakie występują między rodzeństwem, jest niewątpliwie silna więź emocjonalna, która jest rodzajem miłości. Znamienna dla niej jest świadomość zwrócenia się do tej drugiej osoby z przekonaniem, że zostanie się wysłuchanym oraz, co leży w naturze tej relacji – zrozumianym⁴⁴.

Współobecność relacji pomiędzy rodzeństwem, małżonkami oraz rodzicami i dziećmi pozwala na bardzo szerokie przygotowanie (szczególnie dzieci) do późniejszego zaangażowania się w życie społeczne, a więc i obecności w różnego rodzaju grupach. Wypracowane w rodzinie modele współpracy, towarzyszenia, wzajemnego wspierania czy wytrwałości, ale także radzenia sobie z trudnościami, rozwiązywania problemów i konfliktów oraz niełatwej sztuki kompromisu, dają często fundament dla sposobu funkcjonowania innych społeczności. Zasadne jest więc twierdzenie, że to właśnie rodzina pełni podstawową rolę w budowaniu tychże społeczności⁴⁵.

⁴² F. Tönnies, *dz. cyt.*, s. 29.

⁴³ *Tamże*, s. 32.

⁴⁴ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania...*, s. 68.

⁴⁵ K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję*, s. 156.

3. Podstawowe wspólnoty człowieka

Każda osoba w trakcie swojego życia należy do wielu wspólnot czy społeczności. Członkami jednych staje się w wyniku własnego wyboru (szkoła), innych zaś z natury (ludzkość). Jako podstawowe dla każdego człowieka można uznać bez wątpienia rodzinę, naród oraz państwo.

3.1. Rodzina

Jak już zostało wykazane, rodzina bez wątpienia jest dla każdego pierwotną wspólnotą, co wynika ze wspólnoty życia w niej jako podstawowej komórce społeczeństwa⁴⁶. Fundamentalną rolę jest zapewnienie godnego i bezpiecznego wzrostu osobie ludzkiej, dbając zarówno o zabezpieczenie materialne, należyty rozwój psychiczny i duchowy. To właśnie w niej człowiek zyskuje podstawowe przygotowanie do dalszego współżycia w społeczeństwie jako całości, jak i w kolejnych poszczególnych grupach, do których należeć będzie w przyszłości. Wspólnota ta pozwala na poznawanie, przyswajanie, a także rozwijanie w osobie wartości, wzorców zachowań, tradycji i obyczajów, zatem jest podstawą wychowania i wykształcenia co w znamienny sposób rzutuje na późniejsze decyzje i wybory życiowe. Ponieważ relacje tworzące rodzinę oparte są na silnie emocjonalnych uczuciach (miłość, troska, oddanie), daje to poczucie harmonii i bezpieczeństwa jej członkom. Pozwala także na utworzenie pewnych wzorców relacji, jakie są wykorzystywane wobec innych osób – mimo że te rodzinne są jedyne w swoim rodzaju i niepowtarzalne, ze względu na intensywność rodzinnego współżycia⁴⁷. Zasadne zatem wydaje się założenie, że właśnie ta komórka pełni najważniejszą rolę w społeczeństwie, gdyż zabezpiecza zrodzenie oraz rozwój jego nowych członków. Z tego powodu w obowiązku każdego państwa powinno leżeć zapewnienie jej szczególnej ochrony oraz wsparcia. Realizacja tego obowiązku powinna odbywać się, po pierwsze, przez troskę o odpowiednie warunki egzystencjalne, pozwalające na godny poziom życia, gdyż nie jest możliwe, aby rodzina sama zaspokoiła wszystkie potrzeby swoich członków. Po drugie, w staniu na straży praw przynależących rodzinie, jak prawo do potomstwa, wolność wyznaniowa i kulturowa, ochrona autorytetu rodziców czy prawo do własnego domu i majątku.

⁴⁶ Por. J. Ewartowska, *art. cyt.*, s. 109; por. K. Wieczorek, *Rodzina jako środowisko wychowawcze w świetle poglądów polskich filozofów spotkania*, „Family Forum” 4 (2014), s. 29–52.

⁴⁷ J. Silva, *art. cyt.*, s. 50.

3.2. Naród

Kolejną wspólnotą legitymującą się wieloma czynnikami scalającymi w jedno jest wspólnota narodowa. Konstytutywnym dla niej elementem jest wspólne pochodzenie danej grupy osób, najczęściej związane również z zamieszkiwaniem jednego obszaru ziemi. Jest to niewątpliwie kolejna grupa odgrywająca znaczącą rolę w uspołecznianiu oraz rozwoju człowieka. Wśród autorów istnieje także przekonanie, iż jest ona „najdoskonalszą formą antropogenetyczną po rodzinie”⁴⁸. To silne przywiązanie do poczucia wspólnoty narodowej dostrzec można, przyglądając się narodowi żydowskiemu, dla którego poza oczywistym elementem jednoczącym, jakim jest wspólny kult, istotne jest również poznanie wspólnej historii, szczególnie tej związanej z wyjściem z Egiptu, której znajomość ma charakter obowiązkowy i rytualny⁴⁹. Przykład Żydów jest tutaj szczególny, gdyż ukazuje, jak jednoczącymi mogą być więzi narodowe pozwalające przetrwać niejednokrotne pozbawienie własnego kraju i wielorakie podziały, jakie się w nim tworzyły⁵⁰. Poczucie więzi narodowych niewątpliwie kształtowane jest przez wiele czynników. Poza wspomnianym już wspólnym pochodzeniem, które jest podstawą istnienia narodu, wymienić należy wspólną historię uważaną przez niektórych wręcz za „duszę narodu”, wspólną kulturę – czyli mowę ojczystą, tradycje, obyczaje, sztukę itp. oraz osobiste poczucie narodowe⁵¹. Wspólny język stanowi tu ważny element ze względu na jego rolę w tworzeniu relacji. Trudno wyobrazić sobie naród niepotrafiący się ze sobą komunikować. Ta zdolność porozumiewania się pozwala na wzajemne uczestniczenie jednej istoty w życiu drugiej⁵² (zasada ta odnosi się oczywiście do każdej wspólnoty, nie tylko do narodu – nie wykluczając innych form komunikacji). Zwrócić należy jednak uwagę na niebezpieczeństwo skrajnego przywiązania narodowościowego, które skutkować może postawami ksenofobicznymi, a także nacjonalistycznymi. W miłości do własnego narodu nazywanej „ojko-filią” (pojęcie to jest neologizmem, który źródło swoje bierze w dwóch greckich

⁴⁸ C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 213; por. S. Kowalczyk, *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, Radom 2003, s. 13–27; J. Tischner, *Prawa Polaka i prawa człowieka*, w: tenże, *Kot pilnujący myszy. Nieznane teksty*, opr. W. Bonowicz, Kraków 2019, s. 82–87; tenże, *Darowane pięć minut, tamże*, s. 217–219.

⁴⁹ K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję*, s. 160.

⁵⁰ Por. P. Jaskóła, *Ut sint unum. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Opole 2018, s. 84–87.

⁵¹ Por. *Tamże*, s. 84–87; D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania...*, s. 146; J. Silva, *art. cyt.*, s. 48; K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję*, s. 160

⁵² F. Tönnies, *dz. cyt.*, s. 42.

słowach: οἶκος [czyt. *oikos*] oraz φιλία [czyt. *philia*], które kolejno oznaczają dom i miłość⁵³, powinna zostać jednocześnie zachowana postawa szacunku wobec członków innych wspólnot narodowych dla tworzenia dobrych i trwałych relacji, które budują poczucie bezpieczeństwa oraz są konieczne do zachowania wzajemnego pokoju. Innym niebezpieczeństwem w obliczu dokonującej się dzisiaj integracji europejskiej lub globalizacji jest zacieranie się własnej tożsamości narodowej i przywiązania do kultury czy ojczyzny, na rzecz postawy kosmopolityzmu. Należy zatem podejmować działania w celu pielęgnacji dóbr związanych z dziedzictwem wspólnoty narodowej.

3.3. Państwo

Spółeczność państwowa, choć posiada wiele wspólnego ze wspólnotą narodową, stanowi jednak oddzielną zbiorowość. Mimo że najczęściej ta druga funkcjonuje co do zasady w granicach tej pierwszej, nie jest to jednak warunek *sine qua non*. Sięgając jedynie do historii narodu polskiego, zauważyć można, że przez 123 lata zaborów (1795–1918) istniał on pomimo braku obecności państwa polskiego na mapie Europy. Przed zaborami natomiast w istniejącej wówczas Rzeczypospolitej Obojga Narodów w jednym państwie funkcjonowały różne wspólnoty narodowe⁵⁴.

Wyróżnić można zatem kilka elementów konstytuujących państwo⁵⁵. Pierwszy stanowi wspólnota ludzi zamieszkująca je – niekoniecznie tożsama z narodem. Drugi to terytorium wyznaczone przez granice. Trzeci – system prawny obowiązujący na jego terenie. Czwarty to ustanowiona władza państwowa. W zależności od panującego ustroju władza może być wynikiem wyboru obywateli bądź dziedziczona.

Podstawą istnienia państwa jest zapewnienie bezpieczeństwa i dobrobytu żyjącym na jego terytorium obywatelom. Jest to szeroko rozumiane dążenie do

⁵³ Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota. Przyczynek do filozofii człowieka*, Komorów 2010, s. 28–34; por. K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję*, s. 143.

⁵⁴ Warto w tym miejscu wskazać na przenikanie się narodu i państwa. Mimo że są to dwie wspólnoty posiadające niezależny treściowo zakres i ich istnienie jest w pełni samodzielne – nie wymagają wzajemnego istnienia, to możliwe jest występowanie pewnej symbiozy w ich współistnieniu (szczególnie, gdy niemal się pokrywają). Jest to pewnego rodzaju powiązanie, które przyrównać można do małżeństwa. Naród i państwo jako wspólnoty o takim samym zakresie mogą się przenikać i uzupełniać, tworząc organiczny związek, gdyż są sobie w pewien sposób przyporządkowane, co ułatwia to powiązanie. Państwo nadaje wspólnocie narodowej określoną formę zewnętrzną, stając się dla niego „domostwem” który on zamieszkuje. Por. D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania...*, s. 267–271.

⁵⁵ S. Kowalczyk, *Naród, państwo, Europa*, s. 97–115; K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję*, s. 163.

wspólnego dobra. Nie może się ono odbywać kosztem jakiejś grupy w zgodzie z zasadą personalizmu stanowiącą, że w społeczności żadna grupa czy jednostka nie może być wykorzystywana przez inną jednostkę bądź grupę jako środek do osiągnięcia własnych korzyści. Wynika z tego, że każdy ma prawo do podejmowania własnych wolnych decyzji co do wyboru wartości czy stylu życia, a także do wolności gospodarczej, wyznania czy poglądów. Również wszelka działalność społeczna na celu powinna mieć wsparcie dla obywateli, nie zaś działanie na ich szkodę. Zasada ta nazywana „zasadą pomocniczości” gwarantuje swobodę działania, dając jednocześnie poczucie bezpieczeństwa. Społeczeństwo wykazywać się powinno natomiast z troskaniem o dobro wspólne, które staje się udziałem każdego z członków społeczności. Każdy bowiem, czerpiąc z niego korzyści, winien wziąć za nie odpowiedzialność. Ostatecznie każda osoba w państwie powinna być traktowana sprawiedliwie i równo, gdyż każdego powinny obowiązywać te same prawa.

Hildebrand, pisząc o międzyosobowych sprawach publicznych *res publica*, dużą wagę przypisuje prawu jako jednej ze spraw o elementarnym znaczeniu w państwie. Pisze:

Najważniejszą i najistotniejszą z tych spraw publicznych jest obrona i aktualizacja prawa – i to nie tylko obrona i ochrona praw jednostki, lecz także wymagana sama w sobie realizacja tego, co jest obiektywnie słuszne, realizacja wymagań, idei prawa, które to zadanie staje się szczególnie aktualne z chwilą ukonstytuowania się upublicznienia międzyosobowego. W urzeczywistnieniu tego, co słuszne, najwyraźniej daje o sobie znać wolna od wszelkiego utilitaryzmu godność własna państwa. Sfera prawa jest właściwym nerwem życiowym w jego zakresie treściowym⁵⁶.

Państwo zatem winno stać na straży prawa, jednocześnie jako administrator wspólnych dóbr (skarbu państwa) dokładać wszelkich starań, aby wspomagać wszystkich obywateli dążących do wspólnego dobrobytu. Do jego zadań należy również wykształcenie takiego systemu, który będzie w stanie zapewnić możliwie najszerszy zakres dóbr, których obywatele nie są w stanie zapewnić sobie sami. Każdy, jak już wcześniej zostało wskazane, mimo osiągniętej w wyniku wychowania, rozwoju oraz wykształcenia samodzielności, jest mimo wszystko w dużej mierze uzależniony od współpracy z innymi. Samodzielność ta jest więc względna. Aby zapewnić wysoką jakość świadczonych w każ-

⁵⁶ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania...*, s. 225.

dej dziedzinie usług, każdy ma wąski zakres specjalizacji. Nikt dzisiaj nie jest sam dla siebie lekarzem, nauczycielem, dostawcą żywności itp. Istnieją zatem dobra wspólne, takie jak np. opieka medyczna, szkolnictwo, stróże prawa, producenci żywności, którzy na zasadzie wymienności świadczą usługi innym, co leży w interesie ogółu⁵⁷. Relacje pomiędzy osobami należącymi do jednego państwa są raczej formalne i rzeczowe niż emocjonalne. Wartość tych więzi jest mało wyrazista.

4. Elementy teorii wspólnoty

Podjmując się filozoficznej charakterystyki wspólnoty, należy zastanowić się nad podstawowymi cechami, jakie są dla niej definiujące. Relacje zachodzące pomiędzy poszczególnymi członkami danej grupy, te, w jakich pozostaje członek do całości, stosunek całości grupy do jej poszczególnych członków i zależności, jakie się między nimi tworzą, mają istotny wpływ na charakter wspólnoty. Również elementy, które pozwalają na jej ukonstytuowanie, odgrywają ważną rolę w jej postrzeganiu oraz późniejszym realizowaniu zamierzonych celów.

4.1. Wspólnota jako realna całość

Wiadomo, że wspólnota stanowi pewien realny twór składający się z osób, pozostających ze sobą w określonych relacjach bądź połączonych wspólnymi dążeniami, pragnieniami czy celami. Określenie jej jednak mianem realnej całości nie wydaje się już takie oczywiste. Będąc bowiem realną całością, musi jako taka stanowić zupełnie nową jednostkę. Skoro każda osoba, jak to określiła Hildebrand, stanowi „świat dla siebie”⁵⁸, będąc w pełni osobowym bytem – prawdziwą substancją, musi wobec tego zachować swoją całkowitą autonomię. Należy więc odróżnić różnego rodzaju jedności i odpowiednio sklasyfikować jedność przysługującą wspólnocie. Nie jest więc wspólnota jedynie „jednością zbiorczą” wyodrębniającą pewną grupę ze względu tylko na daną cechę zewnętrzną (np. zielony kolor oczu). Nie jest też jednością gatunkową, która – mimo iż opisuje wszystkie egzemplarze danego gatunku – nie tworzy żadnej nowej realnej całości, gdyż taki idealny twór nie istnieje (ponadto ogół całego

⁵⁷ P. Sztompka, *Kapitał społeczny. Teoria przestrzeni między ludzką*, Kraków 2016, s. 52; K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję*, s. 140; por. F. Tönnies, *dz. cyt.*, s. 60–62.

⁵⁸ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania...*, s. 146.

gatunku, np. wszystkie wilki na świecie, jest całkowicie różny od jedności, którą reprezentuje konkretna wataha). Przypisać więc można wspólnocie określenie „realna jedność” stanowiące o tym, że jest ona tworem obiektywnie autentycznym, realnym, składającym się z realnych „części”⁵⁹, którego istnienie nie jest w żaden sposób uzależnione od wyobrażenia zewnętrznego obserwatora. Jedność ta – stanowiąca korpus wspólnotowy – nie jest spowodowana jedynie relacjami, jakie zachodzą pomiędzy osobami, które tę wspólnotę tworzą czy samą tylko stycznością między nimi występującą. Relacja tych osób jako członków tej wspólnoty obiektywnej realnej całości – ów korpus – oraz samo przeżywanie jej, jest czymś zupełnie nowym i innym od relacji wcześniejszych.

Samo pojęcie całości w odniesieniu do wspólnoty, jak pisze Hildebrand, też należy wyjaśnić⁶⁰. Wyróżnia on trzy rodzaje całości. Pierwszą z nich jest przypadek, kiedy to podczas powstania jednej większej całości wykorzystuje się kilka mniejszych elementów w taki sposób, że nowa całość powstaje w miejsce wcześniejszych, mniejszych elementów. Jako przykład autor podaje stop metalu, który po przetopieniu tworzy nową, samoistną całość. Choć wcześniej każda z użytych części stanowiła samoistną całość, fizyczną, materialną rzecz, to w efekcie przeprowadzonego procesu doprowadza do tego, że przestają one istnieć na rzecz nowego tworu, który to od tego momentu nie posiada żadnych prawdziwych części, gdyż składa się z jednorodnego materiału. Również ewentualne zniszczenie nowej bryły nie pozwala nazywać uzyskanych elementów jej częściami, gdyż powstałe elementy stały się samoistnymi jednościami mniejszych rozmiarów.

Drugim przykładem całości jest organizm istot żywych. Składa się on z dostrzegalnych, możliwych do wydzielenia, względnie samodzielnych organów. Nie są to dowolne elementy, z których zbudowana jest całość, ponieważ każdy z nich, mimo iż określany „częścią” organizmu, pełniąc swoją konkretną funkcję, różni się od pozostałych. Względność ich samodzielności spowodowana jest brakiem możliwości utrzymania się jako żywych tworów w wyniku oddzielenia od organizmu. Ich naturalna niesamoistność wskazuje wyrażnie na tworzenie całości, do której są przeznaczone. Części stanowią jedynie nośnik i podporę całości, nie są jednak jej elementem konstytutywnym. Zatem to organizm stanowi o jedności części, warunkując ich istnienie. Potwierdza to

⁵⁹ *Tamże*, s. 138.

⁶⁰ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Fragmenty*, tł. J. Zychowicz, Znak 58 (2006), nr 10, s. 47–48.

również proces powstawania istot żywych. Z jednej komórki powstają kolejne, które z czasem dzielą się na poszczególne organy i członki.

Trzeci prezentowany przez Hildebranda typ całości dotyczy prawdziwej jedności, której częściami są samoistne, autentyczne jedności. Jako przykład posłużyć tu może las. Tworzony jest on przez pewną konkretną liczbę drzew ograniczonych na danym obszarze. Żadne nie ma w sobie konieczności tworzenia lasu, która miałaby stanowić o jego autentyczności czy zrealizować potrzebę dopełnienia. Każde więc drzewo, niezależnie od tego, czy zlokalizowane jest w lesie, czy poza nim, stanowi autentyczną samoistną jedność. Jednak właściwie uporządkowane stanowią las, który staje się nową jednością. Żadne drzewo nie traci przy tym swojej samodzielności, stanowi jednak część lasu. Zatem części stanowią podstawę istnienia całości i są przed nią.

W świetle powyższego podziału bytów na różne rodzaje całości nie ulega wątpliwości, że trzeci rodzaj obejmuje również wspólnotę. Każda z osób, będąc autentyczną jednością – prawdziwą substancją, ma możliwość utworzenia z innymi osobami nowej, prawdziwej jedności, nie tracąc przy tym ani własnego istotowego charakteru, który przynależy się im z natury, ani własnej tożsamości⁶¹. Konstytuują one bowiem istnienie wspólnoty, nie są więc istotowo zależne od całości. Ważna zależność zachodzi tu również na poziomie ontycznym. Nie można bowiem stawiać wspólnot na równi z organizmem, który zawsze w tej kwestii będzie górował nad wspólnotą jako substancją, którą wspólnota nie jest. Nieporównywalny jest także stosunek, jaki zachodzi we wspólnocie do jej członków oraz w organizmie do jego członków (organów). W drugim przypadku organizm jako byt substancjalny góruje ontycznie ponad swoimi członkami, zatem dokładnie odwrotnie jak w przypadku pierwszym.

Jedynym, przytaczanym również w *Metafizyce wspólnoty* przypadkiem pozwalającym na porównanie wspólnoty z organizmem jest *Corpus Christi Mysticum*, które to określenie odnosi się do wspólnoty Kościoła. Przez przynależność do niej człowiek zyskuje nadprzyrodzone życie dziecięctwa Bożego, zatem to całość jest tutaj przed częściami. Z chwilą bowiem opuszczenia wspólnoty przez człowieka zostaje utracone owe nadprzyrodzone życie. To Mistyczne Ciało Chrystusa góruje ontycznie ponad egzystencją pojedynczej osoby naturalnej, jako rzeczywistość wyższego rzędu⁶². Ma to również swoje odzwierciedlenie w słowach św. Pawła, który porównuje wspólnotę Kościoła (samego Chrystusa) do organizmu, którego członkami są wszyscy wierzący (por. Rz 12,4-5;

⁶¹ K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję*, s. 146.

⁶² D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania...*, s. 144.

Kol 1,18). Jak wskazuje papież Pius XII w swojej encyklice *Mystici Corporis Christi*, przyczyną utrzymywania łączności wszystkich członków tej wspólnoty, tak ze sobą nawzajem, jak i z jej Głową (Jezusem Chrystusem), jest niewidzialny Duch Chrystusa, który całościowo obecny jest zarówno w całym Ciele, jak i w jego poszczególnych członkach (MCC 55). Kościół istotowo wznosi się ponad wszelkie inne społeczności ludzkie w taki sposób, jak łaska przewyższa naturę lub rzeczy nieśmiertelne są ponad zniszczalnymi (MCC 61). Czesław Bartnik w swojej *Dogmatyce katolickiej* pisze, że jest On misterium elastycznej komunii w relacji, jaka zachodzi między Osobami Boskimi oraz osobami ludzkim. Ta relacja przepełniona jest miłością, prawdą, twórczością, wolnością i pięknem. Byt Kościoła jest więc według niego relacją osobową⁶³. Mimo tego, że Kościół jako wspólnota gromadzi w sobie liczne mniejsze wspólnoty, te zaś z kolei jeszcze mniejsze (Kościół powszechny → Kościoły partykularne → parafie → wspólnoty lokalne), jednak wszyscy pozostają nadrzędnymi członkami Kościoła powszechnego, do którego zostali włączeni przez chrzest zanurzający każdego z nich w Chrystusie (Rz 6,3). Chrzest bowiem jest włączeniem do tej komunii z Bogiem i ludźmi, jaka dokonuje się w Jego Kościele⁶⁴.

Istotnym momentem w postrzeganiu wspólnoty jest rozróżnienie ze względu na charakter, w jaki konstytuują one nową całość. Wyróżnić w tym wypadku należy jedności mechaniczne oraz organiczne⁶⁵. Pierwszą z nich stanowi twór, którego połączenie jest wynikiem narzuconego z zewnątrz działania, nadającego mu określoną formę. Jest ona specyficznie sztuczna, co znamionuje charakter takiej jedności. Drugą natomiast wyróżnia wewnętrznie celowe współistnienie, które nie jest narzucone z zewnątrz, lecz powstaje w pewnym konkretnym, nieprzypadkowym celu. Taka jedność, w przeciwieństwie do poprzedniej, jawi się jako zupełnie naturalna. Przeciwiństwo mechaniczności i organiczności ma swoje znaczenie również w funkcjach, jakie przypisane są częściom poszczególnych jedności. W pierwszej funkcje te nie są szczególnie rozróżnione, gdyż części do niej przynależące mają charakter głównie ilościowy, natomiast w dru-

⁶³ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2012, s. 47.

⁶⁴ Relacje, jakie zachodzą pomiędzy konkretnymi wspólnotami oraz szczegółowe omówienie uczestnictwa we wspólnocie Kościoła zostanie rozwinęte w drugim rozdziale. Szczegółowe znaczenie ma również relacja, jaka zachodzi między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi. Zagadnienie to było tematem sporu między kard. Josephem Ratzingerem a kard. Walterem Kasperem i zostanie omówione w rozdziale trzecim. Zob. J. Majewski, *Ecclesia „in” et „ex” ecclesiis. Teologiczna debata między Walterem Kasperem i Josephem Ratzingerem o relację między Kościołem powszechnym i Kościołem lokalnym*, „Forum Teologiczne” 8 (2007), s. 31–44.

⁶⁵ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania...*, s. 145; F. Tönnies, *dz. cyt.*, s. 21–23.

giej – wyróżniają się wnoszeniem pewnego indywidualnego, niezastąpionego wkładu dla całości jedności (jak np. serce w organizmie człowieka). Takie rozróżnienie pozwala na sklasyfikowanie wspólnoty jako jedności organicznej, natomiast stowarzyszenie jako jedności mechanicznej.

Ze wskazanego wcześniej zróżnicowania, jakie zachodzi pomiędzy wspólnotą a organizmem, naturalnym wydaje się twierdzenie, iż wspólnocie nie można przypisać charakteru osobowego. Wynikałoby z tego, że pewna grupa osób mogłaby utworzyć zupełnie nową osobę, co godziłoby w ontyczną relację zachodzącą pomiędzy całością wspólnoty a jej częściami oraz w istotę osobowego bytu jako prawdziwej substancji. Brak jest bowiem wspólnocie znamionującego osobę „bytu wewnętrznego”. Określanie jej nawet „osobą zbiorową” jest nie do pogodzenia z tworzoną przez wspólnotę realną całością (różną jednak ontycznie od całości, jaką stanowi osoba). Pomimo posiadania nawet pewnych momentów, które wskazywałyby na analogię do momentów właściwych bytowi osobowemu, klasyfikować ją należy raczej jako quasi-substancję w odniesieniu do substancji prawdziwych, znajdującą się na niższym ontycznie stopniu oraz w innym rejonie bytowym⁶⁶. Fakt, że w ich skład wchodzi osoby, sprawia jednak, że ich stosunek, jaki mają ze sferą osobową, jest wyjątkowy. Jednak samo tylko uczestnictwo w sferze międzyosobowej, do egzystencji której oczywiście konieczne są osoby, nie jest istotą osobową.

Postrzeganie wspólnoty jako tworu nieosobowego, który – jak już wskazano – nie posiada bytu wewnętrznego charakteryzującego byt osobowy, nie oznacza jednak, że nie można w nich dostrzec pewnej strony wewnętrznej. To, że każdy byt materialny zawiera stronę zewnętrzną, nie ulega wątpliwości. Jednak posiadanie pewnego wewnętrznego, metafizycznego wymiaru charakterystyczne jest jedynie dla określonej części postrzeganych tworów. Co nie jest dostrzegalne w przypadku kostki lodu, której strona zewnętrzna nie wykazuje żadnej (w sensie metafizycznym) różnicy od jej wnętrza, dostrzec można w przypadku łąki, która zewnętrznie postrzegana jedynie jako wydzielony teren przyrody, dla konkretnej osoby może stanowić miejsce odpoczynku i osobistego azylu. Żaden jednak z nieosobowych tworów nie wykazuje w tak pełnym sensie strony wewnętrznej, jak to ma miejsce w przypadku wspólnoty. Ograniczając się jedynie do spoglądania na wspólnotę od strony zewnętrznej, dostrzec można tylko jej część formalną, czyli grupę osób, która w ramach określonej struktury podejmuje konkretne działania. Nieostrzegalne pozostają z tej perspektywy wszelkie relacje, emocje, przeżycia i stosunki występujące pomiędzy

⁶⁶ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania...*, s. 146.

jej członkami czy w ogóle wspólnoty wobec jednostki, które właśnie stanowią o istnieniu tej wewnętrznej strony wspólnoty. Aspekt ten, oczywiście, ściśle jest związany z pozostawianiem danego tworu w stosunku do osoby. Konieczne jest jej uczestniczenie, ponieważ tylko w odniesieniu do osoby możliwe jest wytworzenie takiego metafizycznego wymiaru.

4.2. Konstytutywne czynniki budujące wspólnotę

Fenomen konstituowania się wspólnot nie jest jednakowy dla każdej z istniejących grup. Jak już wskazano, podstawowym problemem jest rozróżnienie wspólnoty od stowarzyszenia (*Gemeinschaft* – *Gesellschaft*). Każde z nich powstaje w wyniku zaistnienia różnych przesłanek, które determinują je zarówno pod względem ideowym oraz formalnym. Niemniej jednak, istnieją pewne momenty wspólne.

Niewątpliwie fundamentalna kwestia jest to, że materią każdej wspólnoty muszą być co najmniej dwie osoby, które tę wspólnotę będą tworzyć, co wynika wprost ze społecznej natury człowieka, który jako osoba posiada właściwość uczestnictwa, dzięki której może osiągać spełnienie siebie przez wspólne z innymi bytowanie oraz działanie. Jednocześnie stanowi podmiot tego bytowania i działania. Podejmowane wspólnie z innymi przedsięwzięcia nie stanowią więc nowego podmiotu działania, a tworzą jedynie nowe stosunki – relacje, jakie między nimi powstają⁶⁷.

Wspólnota tworzona przez konkretne osoby musi być umiejscowiona w określonym świecie wartości⁶⁸. Nie jest bowiem możliwe, aby wspólnoty ludzkie powstawały w świecie ich pozbawionym. Wartości stanowią obiektywną i podstawową zasadę, wokół której zjednoczenie może w ogóle zaistnieć, ponieważ same są czymś obiektywnym. Ponownie warto przywołać tu określenie Hildebranda, który przypisuje im określenie *virtus unitiva*, czyli mocy działającej jednocząco. Ważnym momentem w konstytutywnym działaniu wartości jest ich rozpoznanie przez osoby, względem których mają one zadziałać jednocząco. Nie jest to bowiem możliwe w sytuacji, kiedy osoby ich nie poznały. Takie działanie można przypisać zarówno doświadczeniu wartości innej osoby, jak i innym, których działanie jest analogiczne. Wartością najczęściej działającą jednocząco jest wspólne dążenie do określonego celu uznanego

⁶⁷ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 316–317.

⁶⁸ M. Bardel, *Wokół pojęcia wspólnoty*, Znak 58 (2006), nr 10, s. 26–29; Z. Stawrowski, *Wartości a wspólnota*, w: tenże, *Solidarność znaczy więź. W kręgu myśli Józefa Tischnera i Jana Pawła II*, Kraków 2010, s. 194–204; K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję*, s. 146.

za obiektywne dobro, w którym każdy we wspólnocie ma udział⁶⁹. Pozwala to na osiągnięcie zysków znajdujących się z reguły poza zasięgiem możliwości jednostki. Inną wartością, której istnienie może wpływać konstytutywnie na powstanie wspólnoty, są wzajemne relacje, związki międzyosobowe. Należy tu jednak zaznaczyć, że każda taka relacja, musi być szczerą, okazaną drugiej osobie oraz, co najważniejsze – odwzajemnioną. Dzięki temu dochodzi do współodczuwania pewnych wartości, emocji oraz potrzeb. Najsilniejszą więzią jest oczywiście miłość, która wytwarza tak silne połączenie, że można ją określić jako osobową komunię – *communio personarum*. Hildebrand dla opisu tego fenomenu używa określenia „wzajemne wejrzenie w siebie miłości”⁷⁰. Przykładem tego typu wspólnoty jest niewątpliwie małżeństwo. Inne jednak relacje (nie tak silne, głębokie i intymne), także wzajemnie okazywane oraz odwzajemnione, mogą budować wspólnotę. Są to m.in. szacunek, życzliwość, cześć⁷¹. Czasami nawet sama tylko styczność, współzamieszkiwanie, pochodzenie, w ramach których nie ma złej woli, może prowadzić do wspólnych celów, rozwijać relacje i w konsekwencji dać podstawę do utworzenia wspólnoty. Czynnikiem ten określa się mianem kręgu życiowego.

Ważną przyczyną konstytutywną dla powstawania niektórych wspólnot od strony prawnoformalnej jest zawiązanie się między jej członkami pewnej umowy społecznej, kontraktu, który reguluje cel jej powstania, zasady funkcjonowania oraz ewentualne okoliczności jej rozwiązania. Współcześnie czynnik ten przybiera coraz częściej rolę fundamentalną w zgodzie z ideą umowy społecznej jako najsilniejszego czynnika wspólnototwórczego. Niemniej jednak trudno zgodzić się z tezą, iż dla rodziny bardziej znamienne w kontekście tworzenia wspólnoty byłaby spisana umowa aniżeli relacje i więzi, jakie między nimi występują. Kontrakt tworzy pewną nową rzeczywistość pozwalającą na wspólne osiąganie celów czy rozwiązywanie problemów. Zapewnia też poczucie bezpieczeństwa, gdyż daje on stronom podstawę do wzajemnego wymagania od siebie respektowania ustalonych zapisów. Wynikiem zawartej umowy jest porozumienie stanowiące istotę wszelkiego trwałego współżycia, współzamieszkiwania i działania⁷².

⁶⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 319–322.

⁷⁰ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania...*, s. 49; por. tenże, *Małżeństwo*, s. 22.

⁷¹ F. Tönnies, *dz. cyt.*, s. 34.

⁷² *Tamże*, s. 44.

Za czynnik konstytuujący wspólnotę można by również uznać różnicę zachodzącą pomiędzy relacjami wśród członków danej wspólnoty (*ad intra*) a relacjami, jakie łączą osoby ze wspólnoty z osobami, które do niej nie należą (*ad extra*). Każdy rodzaj relacji jest wynikiem występowania sił emocjonalnych skierowanych na konkretną osobę. W sytuacji, kiedy suma tych sił występujących pomiędzy członkami pewnej grupy osób jest większa od sumy sił, jakie występują w relacjach między członkami grupy a osobami spoza niej (*ad intra > ad extra*), można postawić tezę, iż grupa taka tworzy wspólnotę⁷³.

⁷³ Wolniewicz i Musiał dla zobrazowania tej zależności przedstawili ją następującym, abstrakcyjnym wzorem: $\forall x \in A: \sum_{in.} x > \sum_{ex} x$, gdzie x oznacza osobę, A – wspólnotę, $\sum_{in.} x$ – sumę sił emocjonalnych *ad intra*, a $\sum_{ex} x$ – sumę sił emocjonalnych *ad extra*. Zob. Z. Musiał, B. Wolniewicz, *dz. cyt.*, s. 28–34; por. K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję...*, s. 142.

Rozdział II

Wspólnotowy charakter Kościoła

Kolejnym – najważniejszym aspektem niniejszej monografii – po omówieniu filozoficznych refleksji na temat wspólnoty, jakie zostały podjęte w pierwszym rozdziale, jest wspólnota Kościoła. Ważne jest zwrócenie uwagi na konstytuowanie się tej wspólnoty. Pomimo powszechnego przekonania o założeniu Kościoła przez samego Chrystusa w czasie Jego publicznej działalności, zwińczonej Jego męką, śmiercią, zmartwychwstaniem i wniebowstąpieniem oraz zesłaniem Ducha Świętego, należy zauważyć, że Kościół niejako preegzystował już o wiele wcześniej⁷⁴.

Od samego początku istnienia człowieka Bóg przeznacza go do życia z kimś, tworząc w ten sposób środowisko, w którym będzie potrafił otwierać się na drugą osobę (Rdz, 2,18)⁷⁵. Środowiskiem tym jest cała ludzkość. To społeczne ukierunkowanie natury ludzkiej nie mogło nie mieć swojego odzwierciedlenia w charakterze, jaki posiada zamierzony przez Boga Kościół – czyli miejsce szczególnego współżycia zarówno ludzi między sobą, jak i Boga ze swoim

⁷⁴ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, w: E. Adamiak, *Traktat o Maryi*; A. Czaja, *Traktat o Kościele*, (Dogmatyka 2), Warszawa 2006, s. 300–312; C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2012, s. 76; M. Rusecki, *Bośka geneza Kościoła*, w: tenże (red.), *Kościół w czasach Jana Pawła II*, Lublin 2005, s. 70–71; J. Mastěj, *Permanentna Eklezjogeneza*, w: M. Rusecki (red.), *Kościół w czasach Jana Pawła II*, s. 113–116; J. Pułacki., *Eklezjologia Ojców Kościoła*, w: M. Rusecki (red.), *Kościół w czasach Jana Pawła II*, s. 101–102; Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, tł. W. Szymona, (Joseph Ratzinger Opera Omnia VIII/2), Lublin 2013, s. 947–952; M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, Lublin 2015, s. 32–36.

⁷⁵ Bóg daje na początku mężczyźnie niewiastę, która jest „ciałem z jego ciała” (Rdz 2,23) i z którą tworzy bardzo ścisłą relację, jaką jest małżeństwo. Jednak społeczna natura człowieka nie realizuje się jedynie na polu relacji mężczyzna – kobieta. W człowieku istnieje wewnętrzne dążenie do tworzenia także szerszych wspólnot dla różnych celów. Zob. m.in. Rozdział I, 1.1. *Wspólnota (Gemeinschaft)*. Kościół jest zatem doskonałym miejscem realizowania tego dążenia.

najdoskonalszym stworzeniem, które jest obrazem Jego samego (Rdz 1,27)⁷⁶. Należy zatem zauważyć, że przeznaczeniem osoby pragnącej w sposób pełny realizować tę właśnie relacyjność, jaka jest właściwa człowiekowi, jest przynależność do Kościoła, w którym ta możliwość budowania relacji zarówno z drugim człowiekiem, jak i z samym swoim Stwórcą jest najefektywniejsza. Zasadność tego przekonania oprzeć można zarówno na tekstach Pisma Świętego, jak i nauczaniu Magisterium Kościoła. Kiedy jeden z uczonych w Piśmie zapytał Jezusa o najważniejsze z przykazań, Ten mu odpowiedział:

Pierwsze jest: Słuchaj, Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jest jeden. Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą. Drugie jest to: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Nie ma innego przykazania większego od tych. (Mk 12,29-31)

Przywołane słowa jednoznacznie wskazują na konieczną relacyjność, do jakiej przeznaczony jest człowiek. Nie da się bowiem darzyć miłością ani Boga, ani drugiego człowieka, nie pozostając z nimi w relacji. Wspólnota Kościoła, łącząc w sobie wszystkich swoich członków – przez chrzest święty, który do niego włącza oraz bierzmowanie, które zjednoczenie owo dopełnia⁷⁷ – z jedynym Bogiem, daje możliwość pełnej realizacji tego Chrystusowego wezwania. Zatem zasadne jest stwierdzenie mówiące, że nie można być prawdziwym chrześcijaninem w pojedynkę, gdyż wymagałoby to rozłączenia przykazania zobowiązującego do miłości Boga od tego, które nakazuje miłować bliźniego na równi z samym sobą. Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele wyraża się w następujący sposób:

Do Ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie. Toteż Lud ten, pozostając ciągle jednym i jedynym, winien się rozszerzać na świat cały i przez wieki, aby spełnił zamiar woli Boga, który naturę ludzką stworzył na początku jedną i synów

⁷⁶ Por. św. Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*. Watykan 2001. W swoim liście apostolskim do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie wielkiego jubileuszu roku 2000 Jan Paweł II pisze, że należy czynić Kościół domem i szkołą komunii, gdzie człowiek jest zdolny do odczuwania więzi z bratem w wierze, dzięki głębokiej jedności Mistycznego Ciała (NMI 43)

⁷⁷ „Wierni, przez chrzest wcieleni do Kościoła, dzięki otrzymanemu znamieniu, przeznaczani są do uczestnictwa w kulcie religii chrześcijańskiej i odrodzeni jako synowie Boży, zobowiązani są wyznawać przed ludźmi wiarę, którą otrzymali od Boga za pośrednictwem Kościoła. Przez sakrament bierzmowania jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymują szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusowi, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do bronienia jej. [...] Posileni zaś w świętej komunii Ciałem Chrystusowym, w konkretny sposób przedstawiają jedność Ludu Bożego” (KK 11).

swoich, którzy byli rozproszeni, postanowił w końcu w jedno zgromadzić. Na to bowiem posłał Bóg Syna swego [...], aby był Nauczycielem, Królem, i Kapłanem wszystkich, Głową nowego i powszechnego ludu synów Bożych. Na to wreszcie zesłał Bóg Ducha Syna swego [...], który dla całego Kościoła jest zasadą zespolenia i jedności [...]. To znamię powszechności, które zdobi Lud Boży, jest darem samego Pana; dzięki temu darowi Kościół katolicki skutecznie i ustawicznie dąży do zespolenia z powrotem całej ludzkości wraz ze wszystkimi jej dobrami z Chrystusem-Głową w jedności Ducha Jego. (KK 13)

Ojcowie soborowi przypominają w ten sposób o powszechnym przeznaczeniu wspólnoty Kościoła. Nie jest on dany przez Boga jedynie dla wybranych spośród społeczności ludzkiej, lecz każdy, kto odpowie na wezwanie dobrej nowiny, jest zaproszony do uczestniczenia w radości swego Pana. Bóg pragnie zjednoczenia wszystkich swoich dzieci, które mimo rozproszenia po całym świecie, spowodowanego wieloma okolicznościami, nie tracą zainteresowania z Jego strony⁷⁸. W swoim nieustannym i odwiecznie pełnym zaangażowania dążeniu usiłuje bezpiecznie sprowadzić każdą z zagubionych owiec do swojej owczarni (Łk 15,4-7), aby uchronić ją przed niebezpieczeństwami świata pełnego zła i pokus, co czyni we współpracy z Synem i Duchem. To wspólne dążenie Trójcy Świętej ukazuje trynitarną perychorezę Boga, jaka ma miejsce w kształtowaniu Kościoła na ziemi.

Jezus w swojej modlitwie arcykapłańskiej (J 17), modląc się za swoich uczniów, mówi:

Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał. I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno staliśmy. Ja w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowałaś. (J 17,20-23)

Tymi słowami Chrystus już bezpośrednio wyraża pragnienie, aby wspólnota Kościoła dążyła do jak najściślejszego zjednoczenia członków zarówno między

⁷⁸ Od samego stworzenia człowiek wielokrotnie odwracał się od Boga. Poczynając już od samego ogrodu Eden, gdzie Adam i Ewa, ulegając pokusie szatana, grzesząc, sprzeciwili się Bogu (Rdz 3,1-7), przez zrywanie przymierza z Bogiem przez naród wybrany (Wj 32,1-6), następnie odwrócenie się uczniów od Jezusa w czasie Jego męki i śmierci (Mk 26,14-16,69-75; J 18,1-3,15-27), rozłamy i odstępstwa od wiary w czasach kształtowania się i rozwoju Kościoła, aż po czasy współczesne, kiedy także częste są apostazje, prześladowania i wypieranie się Boga.



Rycina 1. A. Rublow, *Trójca Święta* (źródło: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=54421>, dostęp: 10.08.2023).

sobą, jak i z Nim oraz z Ojcem. Jako wzór tego zjednoczenia postawiona jest relacja Jezus – Ojciec, jako zjednoczenie doskonałe. Słowa te są zatem zaproszeniem człowieka do wspólnoty z Trójcą Świętą, gdyż relacja Ojca z Synem zawsze jest również udziałem Ducha Świętego⁷⁹. Rzeczywistość tą w sposób bardzo wymowny obrazuje ikona namalowana w XV w. przez Andrieja Rublowa *Trójca Święta* (ryc. 1). Ikona ta ukazuje starotestamentalne wydarzenia z wizyty trzech mężów u Abrahama pod dębami Mamre (Rdz 18,1-16). Tradycja utożsamia gości patriarchy właśnie z Trójcą Świętą⁸⁰. Tak jak Abraham został nawiedzony przez swojego Boga, aby tworzył z Nim wspólnotę, tak każdy jest powołany do wspólnoty stołu razem z Nim. Wolne miejsce przy stole na pierwszym planie obrazu, przy którym zasiadają trzej mężowie na ikonie Rublowa, interpretowane jest jako zaproszenie do zajęcia go przez osobę, która jest obserwatorem tej biblijnej sceny. Zarówno przytoczony fragment Pisma Świętego, jak również niezwykle głęboka treść teologiczna, jaka zawarta jest w przywołanej ikonie, ukazują niezwykłą miłość, jaką Bóg darzy człowieka (Jr 31,3). Nie jest on dla Niego obojętny. Pomimo faktu, że człowiek jest tylko stworzeniem, Bóg wykazuje wielką troskę o niego i hojnie go obdarowuje (Ps 8,5-9).

Człowiek, ponieważ jest słaby i upada, potrzebuje ciągłego wsparcia. Jest nim niewątpliwie łaska Boża udzielana w Kościele przez sakramenty. Tym wsparciem są również bracia i siostry w wierze, którzy umacniają się nawzajem świadectwem, dobrym słowem i samą obecnością. Każda spotykana w codzienności osoba może być narzędziem w rękach Boga, który działa przez człowieka,

⁷⁹ *Trójca jest jednością*. Nie wyznajemy trzech bogów, ale jednego Boga w trzech Osobach: Trójcę współistotną. Osoby Boskie nie dzielą między siebie jedynej Boskości, ale każda z nich jest całym Bogiem: „Ojciec jest tym samym, co Syn, Syn tym samym, co Ojciec, Duch Święty tym samym, co Ojciec i Syn, to znaczy jednym Bogiem co do natury”. Każda z trzech Osób jest tą rzeczywistością, to znaczy substancją, istotą lub naturą Bożą (KKK 253); por. KKK 437. Problem ten poruszony został również na synodzie w Toledo: zob. BF IV 19–25, zwł. 21.

⁸⁰ Koncepcja utożsamiania trzech gości Abrahama z Trójcą Świętą popularna była szczególnie w okresie patrystycznym. Warto przywołać św. Cezarego z Arles, który w jednej z swoich homilii pisze: „Kiedy Abraham przyjął trzech mężów, położył chleby z trzech miar. Bracia, czy nie dlatego uczynił w ten sposób, że rozumiał tajemnicę Trójcy «Świętej»? [...] Abraham wybiega naprzeciw trzech «mężów», ale oddaje cześć jednemu. Przez to, że zobaczył trzech, jak już zostało powiedziane, wyraził, iż rozumiał tajemnicę Trójcy. A przez to, że oddał cześć jakby jednemu, wyraził, że w trzech Osobach jest jeden Bóg.” zob. Cazarj Z Arles, *Homilie do Księgi Rodzaju* (Homilia 3[83]: *O trzech mężach, którzy ukazali się Abrahamowi*, p. 4), tł. A. Żurek, w: tenże, *Homilie do Księgi Rodzaju. Objąśnienie Apokalipsy św. Jana*, opr. A. Żurek, (Biblioteka Ojców Kościoła 17), Kraków 2002, s. 34. W taki sam sposób wizytę u Abrahama rozumieł św. Ambroży, św. Maksym wyznawca czy św. Jan z Damaszku. Kościół prawosławny, w którym kult ikon jest niezwykle żywy, również dostrzega w tym wydarzeniu objawienia Trójcy Świętej, co zauważalne jest w ich tekstach liturgicznych: „Błogosławiony Abraham ujrzał Trójcę tak, jak człowiek mógł tego dostąpić i przyjął Ją jak dobry przyjaciel” głosi Kanon Niedzieli Patriarchów (Pieśń 5), a inny stwierdza: „Święty Abraham wita Boga, Który jest jeden w trzech Osobach” (Kanon nabożeństwa Świętych Ojców, Pieśń 1). Por. R. Żając, *Kim byli goście Abrahama?*, <https://kjb24.pl/byli-goscie-abrahama> (dostęp: 10.08.2023).

co dostrzec można np. w żywotach świętych, którzy swoim przykładem przyciągali wiele osób ku wierze. Ukazuje to po raz kolejny wielką wartość, jaką ma wspólnota w Kościele. Uznać zatem można, że aby być chrześcijaninem, należy żyć we wspólnocie oraz być na nią otwartym⁸¹.

1. Wspólnota jako podstawa i źródło życia Kościoła⁸²

Istnienie Kościoła nie jest, jak głosi interpretacja naturalistyczna, sumą przypadków, jakie dokonały się na przestrzeni historii. Kościół nie powstał z przyczyn społeczno-politycznych, samoczynnie z wiary anonimowych chrześcijan ani w wyniku przypadkowych starań Boga, który kilkukrotnie podejmował „próbę” naprawienia przymierza z człowiekiem⁸³. Zostało ono po raz pierwszy zerwane przez grzech ludzi w biblijnym ogrodzie Eden (Rdz 3,1-24) i pomimo odnowienia nie zostało ono utrzymane przez naród wybrany (Wj 32,1-10). Kościół znany w czasach współczesnych, którego początków upatruje się niemal przed dwoma tysiącami, kiedy Chrystus powołał uczniów, głosił Ewangelię, ustanowił sakrament Eucharystii, oddał się w ofierze za grzechy świata, zmartwychwstał, posłał swojego Ducha Świętego dla swoich uczniów, aby Ci zanosili radosną nowinę na krańce świata do każdego stworzenia, jest jedynie w tym czasie ukonstytuowany (choć jeszcze nie dopełniony⁸⁴) w zgodzie z wolą i zamierzeniem Wszechmogącego Boga. On to w zamyśle swojej woli zaplanował to, znając ludzkie serca i prowadził człowieka, przygotowując go na przyjście swojego Syna, które było centralnym wydarzeniem w dziejach świata i w historii ludzkości.

Wolą Boga było docieranie do każdego człowieka, którego od chwili stworzenia obdarzył swoją miłością i nie pragnie jego śmierci, ale zbawienia (Ez 18,21-28). Zjednoczenie wszystkich ludzi na nowo w pełnej komunii ze

⁸¹ Por. D. Kowalczyk, *Chrześcijanin nie jest samotną wyspą, czyli wspólnota Kościoła*, <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/niewyspa.html> (dostęp: 10.08.2023). Kowalczyk w nawiązaniu do słów Karla Rahnera, który stwierdził, że chrześcijanin jutra będzie mistykiem albo w ogóle go nie będzie, parafrazuje je stwierdzając, że chrześcijanin jutra będzie we wspólnocie albo w ogóle go nie będzie. Píše również, że aby wzrastać w wierze, konieczne jest odpowiednie środowisko oraz świadomość chrześcijańskiej tożsamości.

⁸² J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, tł. W. Szymona, Kraków 2003, s. 8.

⁸³ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 372; M. Rusecki, *Boska geneza Kościoła*, s. 70–71.

⁸⁴ Nie ma to na celu umniejszenia i dewaluacji wydarzeń Paschalnych, a jedynie ukazanie prawdy, że Kościół odwiecznie istniał w zamierzeniu Boga (preegzystował), zatem jego początki sięgają dużo wcześniej aniżeli działalność publiczna Chrystusa na ziemi. Dopełnienie natomiast osiągnięte w chwale na końcu wieków (por. KKK 759).

swoim Stwórcą jest odwiecznym pragnieniem Boga. Nie zmusza On jednak człowieka do tego, aby był mu posłuszny i dołączył do wspomnianej wcześniej wspólnoty stołu z Trójjedynym Bogiem, lecz cierpliwie oczekuje, aż ten z własnej woli odpowie na Jego miłość. Tak samo więc, jak Bóg pragnie wspólnoty człowieka ze sobą jako jego Ojciec, tak pragnie jej istnienia pomiędzy swoimi dziećmi. Pozbawione sensu byłoby dla niego dążenie do zbawienia pojedynczych tylko osób. Istotą jest prowadzenie całego swojego ludu jako połączonej więzami miłości wspólnoty do pełnej komunii, dzięki której mógłby on Go poznawać w prawdzie i zbożnie mu służyć (por. KK 2, 9; DM 2). Zatem w tym bierze podstawę swojego istnienia Kościół, że jednoczy to wspólne pragnienie, jakie towarzyszy wszystkim jego członkom, aby wspólnie otwierać się na działanie Stwórcy i poddawać Jego woli. Źródłem jego egzystencji jest pragnienie wspólnoty Boga i ludzi, które jest wynikiem „proeklezyjalnej” struktury wszelkiego stworzenia.

Świat został stworzony ze względu na Kościół⁸⁵ – zdanie to wyrażane przez chrześcijan pierwszych wieków w bardzo wymowny sposób ukazuje znaczenie wspólnoty Kościoła w historii świata. To ona jest jego zasadą. W tradycji katolickiej odnaleźć można przekonanie, że Kościół ma wymiar kosmiczny, w którym w sposób nadzwyczajny przeplatają się stworzenie i zbawienie⁸⁶. Katechizm Kościoła Katolickiego zamysł tej wspólnoty upatruje w „sercu Ojca”:

Odwieczny Ojciec, najzupełniej wolnym i tajemniczym zamysłem swej mądrości i dobroci, stworzył cały świat, postanowił podnieść ludzi do uczestnictwa w życiu Bożym”, do którego powołuje wszystkich ludzi w swoim Synu: „Wierzących w Chrystusa postanowił zwołać w Kościół święty”. Ta „rodzina Boża” konstituuje się i urzeczywistnia stopniowo w ciągu kolejnych etapów historii ludzkiej, według postanowień Ojca: Kościół więc „już od początku świata zapowiedziany przez prefiguracje, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, został

⁸⁵ Hermas, *Pasterz*, tł. A. Świderkówna, w: M. Starowieyski (red.), *Pierwsi Świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, (Biblioteka Ojców Kościoła 10), Kraków 2012, w. 2, 4, 1; s. 215; por. KKK 760; Arystydes, *Apologia*, tł. B. Wilanowski, KTWI 1 (1923), z. 1, s. 424–484. Podobną myśl wyraził Klemens Aleksandryjski: Jak wolą Bożą jest czyn, a tym czynem jest „świat”, tak Jego intencją jest zbawienie człowieka, i ta intencja nazywa się Kościołem. Zob. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tł. M. Szarmach, Toruń 2012, k. 1, VI, 27; s. 35; por. KKK 760; por. A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 302.

⁸⁶ C.S. Bartnik, *dz. cyt.*, s. 86; por. R. Sławeński, *Rekolekcje z... Kardynał Stefan Wyszyński*, Kraków 2001, s. 51

objawiony przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie chwalebne dopełnienie”. (KKK 759)

Jak już zostało powiedziane, wydarzenie Chrystusa w dziejach ma charakter centralny, zatem w rozważaniach na temat genezy kształtowania się tej komunijnej wspólnoty między Bogiem i człowiekiem – nie pojedynczym, a rozumianym jako ogół ludzkości – należy wyróżnić dwa szczególne etapy. Pierwszym z nich są wszystkie wydarzenia opisane w Starym Testamencie, poczynając od stworzenia świata i człowieka, przez grzech, historię narodu izraelskiego, stare przymierze, aż do Wcielenia Syna Bożego. Drugim zaś jest to, co wydarzyło się później, przede wszystkim wydarzenia paschalne i zesłanie Ducha Świętego.

1.1. Okres przed wcieleniem Syna Bożego

Grzech człowieka wprowadził chaos w rzeczywistość, w której się znajdował. Sprzeciwienie się Bogu miało bowiem wielorakie konsekwencje. Przede wszystkim grzech zniszczył jedność, w jakiej pozostawał człowiek z Bogiem w raju, ponieważ sprzeciwił się on miłości Boga i odwrócił od Niego swoje serce. Ponadto zniszczona została także komunია, jaka istniała pomiędzy ludźmi. Konsekwencje te jednak nie mają charakteru ostatecznego. Bóg wpisał w naturę człowieka relacyjność, tak z Nim samym, jak i z innymi ludźmi. To wewnętrzne pragnienie może zostać zrealizowane we współpracy z łaską Bożą. Reakcją Boga na grzech jest zwołanie ludu Bożego, gdyż miły jest Panu w każdym narodzie ten, kto go miłuje i jest sprawiedliwy (por. Dz 10,35).

Organizowanie się starotestamentalnych przodków w grupy, takie jak klany czy plemiona – najczęściej uwarunkowane więzami rodzinnymi – miało niewątpliwie swoje źródło w prowadzonym przez nich wędrownym trybie życia. W takich okolicznościach próba samodzielnej egzystencji poza grupą była praktycznie niemożliwa. Pozwalało to na kształtowanie pierwszych Kościołów rodowych i plemiennych praludzkości, poprzez kosmiczne objawianie się Boga. W tym czasie panowała mnogość różnego rodzaju wierzeń, kultów, kodeksów moralnych, praktyk kultycznych i sakralnych. Poznanie Boga było wówczas o wiele słabsze, a Jego działanie dostrzegane było głównie przez dzieło stworzenia, przyrodę, człowieka i kosmos. Teofanie były raczej rzadkie i niepotwierdzone. Rzeczywistość tę określa się „Kościołem przed prawem” (*Ecclesia ante legem*)⁸⁷.

⁸⁷ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 368; C.S. Bartnik, *dz. cyt.*, s. 88–90.

Ważnym momentem w kształtowaniu się docelowego zgromadzenia Bożego było powołanie Abrahama oraz zawarcie z nim przymierza przez Pana, w którym obiecał mu swoje błogosławieństwo oraz potomstwo tak liczne jak gwiazdy na niebie (Rdz 12,1 5; 17). Wydarzenia te stanowią pierwszą fazę wspólnoty nazywanej „Kościołem pod prawem” (*Ecclesia sub lege*)⁸⁸. Wynika to z faktu, że po osiedleniu się w ziemi Kanaan, pomimo osiadłego trybu życia, wcześniejsze wspólnotowe więzy plemienne nie zanikły, przybrały jedynie nową formę, tworząc silne więzi wspólnotowe o charakterze religijnym oraz kulturowym⁸⁹. Drugą fazą *Ecclesia sub lege* jest już bezpośrednie przygotowanie do pełnej realizacji zamysłu Boga o zwołaniu swojego ludu, które dokonuje się przez zawarcie przymierza na Synaju (Wj 24,1-11) i wybranie narodu izraelskiego jako ludu Bożego, co stanowi zapowiedź przyszłego zjednoczenia wszystkich narodów. To oczekiwanie miało swój wyraz również w przygotowaniu na przyjście Wcielonego Słowa. Wiele postaci Starego Testamentu stanowiło „szkice Mesjasza”⁹⁰. Byli nimi np. Abraham, Józef, Mojżesz, Dawid, patriarchowie, prorocy oraz kapłani. W Księgach Starego Testamentu znajduje się wiele zapowiedzi przyjścia Mesjasza (Rdz 3,15; Mi 5,1; Iz 7,14; 2 Sm 7, 12-14).

Warto zauważyć, że w Starym Testamencie odnaleźć można różne określenia, które przypisane są wspólnocie ludzi wierzących w Boga. Najczęściej używanymi są: zgromadzenie Pana, zgromadzenie Izraela, społeczność Izraela czy lud Pana. W dawniejszych przekładach, np. w Biblii Wujka czy w Biblii Królowej Zofii, niektóre z tych określeń przetłumaczone są jako „Kościół Boży” lub „Kościół Pański” (zob. w Biblii Wujka i Biblii Królowej Zofii: Wj 12,6; Lb 20,4; Kpł 16,17 Pwt 23,2; Ne 13,1). W języku hebrajskim dla określenia ludu Bożego jako społeczności połączonej wspólną przeszłością oczekującej jednocześnie przyszłej odnowy używa się zamiennie dwóch określeń: *edah* i *qahal*. Pierwsze jest wyrażeniem określającym społeczność statycznie, jako grono pełnoprawnych członków, zgromadzenie, zebrany lud. Drugie natomiast wyraża dynamizm, nazywając społeczność Izraela jako święte „zwołanie” z woli Jahwe. *Edah* w greckim tłumaczeniu Starego Testamentu zostało oddane przez *synagogę*, natomiast *qahal* Septuaginta wyraża przez dwa określenia: *ekklesia* oraz *synagoge*⁹¹.

⁸⁸ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 368–369; C.S. Bartnik, *dz. cyt.*, s. 91–92.

⁸⁹ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 302.

⁹⁰ C.S. Bartnik, *dz. cyt.*, s. 92.

⁹¹ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 304; por. K. Gózdź, *Obrazy Kościoła i główne idee eklezjologiczne*, w: M. Rusecki (red.), *Kościół w czasach Jana Pawła II*, s. 80; M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 24–27.

We wszystkich wskazanych określeniach dostrzegalne jest jednak wspólnotowe ukierunkowanie, jakie od początku towarzyszyło ludowi Bożemu na kolejnych etapach przygotowujących do ukształtowania Kościoła Chrystusowego.

1.2. Okres od wcielenia Syna Bożego

Wszystkie wydarzenia od początku dziejów zmierzały do centralnego punktu historii, jakim była osoba Jezusa Chrystusa (chrystocentryzm). Wraz z wcieleniem odwiecznego Logosu, który był na początku, przy stworzeniu świata, od którego wszelkie stworzenie otrzymało sens istnienia oraz życie (por. J 1,1-18), kiedy dokonało się ontyczne zjednoczenie Boga i człowieka, rozpoczyna się pełna realizacja zamysłu Ojca o powołaniu wspólnoty Kościoła. Dzięki temu wydarzeniu możliwa staje się zamierzona od wieków komunია Boga z człowiekiem przez to, że sam Chrystus przyjmuje ludzkie ciało, więc jest prawdziwym człowiekiem, pozostając tym samym prawdziwym Bogiem, co określa się mianem unii hipostatycznej (por. CL 32). To wydarzenie daje początek trzeciej – eschatologicznej epoce w dziejach Kościoła, czyli „Kościołowi pod łaską” (*Ecclesia sub gratia*)⁹².

Jednak teologiczna geneza Kościoła⁹³, w całej swej obszerności nie może zostać ograniczona do jednego tylko wydarzenia. Kościół jest zatem owocem całej historii Jezusa Chrystusa, który przyszedł na świat, powołał uczniów, głosił Ewangelię, ustanowił Eucharystię, został ukrzyżowany i zmartwychwstał, wstąpił do Ojca i posłał Ducha Pocieszyciela dla swojego Kościoła. Ukazuje się tu wyraźny trynitarny charakter Chrystusowego Kościoła. Jest on dziełem absolutnej jedności Trójjedynego Boga (por. KK 4), przez co można w nim widzieć niejako „ikonę” Trójcy Świętej⁹⁴.

Wobec tworzącego się Kościoła człowiek nie pozostaje bierny. Także i on ma swój udział w konstytuowaniu się tej wspólnoty, ze względu na fakt, iż Kościół stanowi komunię Boga z człowiekiem. Jezus nadaje pewien konkretny kształt zamierzonej przez Boga wspólnotcie, jednak jej ukonkretnienie pozostaje w kompetencji apostołów i ich następców. Chrystus celowo przekazał Piotrowi i apostołom władzę zawiązywania i rozwiązywania węzłów (por. Mt 16,19;

⁹² A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 369; C.S. Bartnik, *dz. cyt.*, s. 93.

⁹³ Prezentowane ujęcie jest przedstawieniem teorii syntetycznej na temat genezy Kościoła, która swoje uznanie znajduje w myśli św. Augustyna, św. Leona Wielkiego, Piusa XII, św. Jana Pawła II, C.S. Bartnika, Z.B. Smolki, S. Kozakiewicza, A. Czai i innch. Por. C.S. Bartnik, *dz. cyt.*, s. 93; A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 369–371.

⁹⁴ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 370.

J 20,22), aby stali na straży Ewangelii, jednocześnie dopełniając eklezjotwórczą działalność Jezusa. Władza ta znajduje swoje urzeczywistnienie między innymi w ustaleniu kanonu ksiąg Pisma Świętego, decydowaniu o udzielaniu święceń, ustaleniu liczby sakramentów, rozstrzyganiu sporów itp. Ważne jest jednak, że każde działanie apostołów czy ich kolejnych następców, było i jest podejmowane przy asystencji Ducha Świętego, który został posłany Kościołowi w dniu Pięćdziesiątnicy, będąc nieustannym źródłem życia Kościoła, przez wszczepianie go w Chrystusa⁹⁵.

Uczestnictwo człowieka w kształtowaniu Kościoła ponownie pokazuje, że jego ukonstytuowanie się nie było jednym dokonaniem już momentem, ale procesem, który nieprzerwanie trwa w historii. Konieczne jest odpowiadanie na konkretne wyzwania, jakie stawia historia przed Kościołem. Rzeczywistość tę wyraża określenie Kościoła jako *semper reformanda* (nieustannie reformującego – odnawiającego się)⁹⁶. Jest to związane z powierzoną przez Chrystusa misją głoszenia dobrej nowiny całemu stworzeniu w każdym czasie, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne (J 3,16). Wyraża się w tym również wzajemna odpowiedzialność ludzi za siebie we wspólnym dążeniu do osiągnięcia szczęścia wiecznego.

Pragnieniem Boga jest zbawić każdego człowieka. Dlatego w działaniach podejmowanych przez Jezusa na ziemi widać ukierunkowanie uczniów na życie wspólnotowe. Już na początku, powołując ich, tworzy wspólnotę dwunastu, pokazując znaczenie miłości bliźniego (Łk 6,12-19)⁹⁷. Uczy, jak tworzyć relacje między sobą, żyjąc w zgodzie i miłości (por. Łk 22,24-30; J 13,1-11), dzięki czemu są w stanie wspólnie budować trwałą relację z Ojcem. Jedność z Chrystusem uzewnętrznia się w jedności, jaką Jego uczniowie zachowują między sobą⁹⁸. Także w swojej modlitwie arcykapłańskiej (J 17) Jezus wyraża pragnienie zachowania jedności między uczniami oraz w późniejszym Kościele. W tym objawia się dążenie do zwołania ludu Bożego jako jednej całości, która wspólnie będzie działać w jednym Kościele, wyznawać wiarę w jedynego, prawdziwego Boga, oddając Mu cześć i posłuszeństwo, aby ostatecznie osiągnąć życie wieczne w królestwie niebieskim.

⁹⁵ Tamże, s. 374.

⁹⁶ P. Neuner, P.M. Zulehner, *Zrozumieć Kościół. Eklezjologia praktyczna*, tł. A. Kulbarczyk, Poznań 2016, s. 121.

⁹⁷ Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, tł. W. Szymona, (Opera Omnia VIII/1), Lublin 2013, s. 129–130.

⁹⁸ Ignacy Antiocheński, *Wołanie o jedność*, tł. A. Świderkówna, w: M. Starowiejski (red.), *dz. cyt.*, s. 109.

2. Eklezjalna *communio*

Niewątpliwie jednym z najbardziej uprzywilejowanych tematów poruszanych na Soborze Watykańskim II było pojęcie *communio*⁹⁹. Jego obecność zauważalna jest w niemal każdym dokumencie wydanym przez sobór. Ukazuje ono odkrytą na nowo świadomość Kościoła, czyli wspólnoty zmierzającej do Boga, przez Niego również zaplanowanej i w Nim zakorzenionej¹⁰⁰. Wyraża również komunię słowa i ciała Chrystusa, który przez swoją śmierć udzielił ludziom daru uczestnictwa również w Swoim życiu i zmartwychwstaniu (por. Rz 6,5)¹⁰¹. Dokonuje się przez to komunია między ludźmi, jednocząca ich od góry i od wewnątrz, przez co stają się jednym ludem, żyjącym we wzajemnej służbie, a nawet – co często pojawia się w listach św. Pawła – jednym Ciałem¹⁰². Widać zatem, że ujęcie Kościoła jako *communio* obecne jest już w Nowym Testamencie.

2.1. Znaczenie pojęcia *communio* w Kościele

Należy podjąć próbę głębszej refleksji na temat znaczenia, jakie w ogóle przypisuje się temu określeniu. Święty Łukasz w Dziejach Apostolskich, dla wyjaśnienia istoty Kościoła pierwszych chrześcijan, pisał:

Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach. (Dz 2,42)

Trwanie w nauce apostoelskiej determinuje trwałość obecności w Kościele. Nawet pomimo śmierci apostołów wszystkie następujące po sobie pokolenia, o ile tylko będą wierne nauce przez nich przekazanej, będą tworzyły ten sam jeden i apostoelski Kościół. Centrum modlitwy od samego początku stanowi Eucharystia – w tym fragmencie wyrażona określeniem „łamanie chleba” –

⁹⁹ A. Czaja, *Communio w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych*, w: tenże, M. Marczewski (red.), *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, (TN KUL: Źródła i monografie 268), Lublin 2004, s. 109; *Pasterz zabezpiecza tyły*, w: Biuro Prasowe Diecezji Opolskiej (red.), *W trosce o Kościół. Wywiady z ks. bp. Andrzejem Czają 2009–2010*, Opole 2010, s. 37.

¹⁰⁰ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 396.

¹⁰¹ J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 62.

¹⁰² Por. tenże, *Kościół – znak wśród narodów* (VIII/1), s. 129–130.

będąca tym samym sercem całej kościelnej egzystencji¹⁰³. Pomiędzy określeniami „nauka” oraz „łamanie chleba” (Eucharystia) występuje greckie słowo κοιτωνία – *koinonia*, w polskim tłumaczeniu oddane jako „wspólnota”, natomiast w Wulgacie przetłumaczono je jako *communicatio*. Egzegeci nie są zgodni co do konkretnego znaczenia tego słowa, a kontekst, w jakim zostało ono wyrażone, nie jest rozstrzygający. Ze względu bowiem na bogatą treść, może on określać zarówno Eucharystię, wspólnotę, społeczność, jak i sam Kościół. Oznacza to, że łączy on w sobie dwie odrębne od strony językowej rzeczywistości, którymi są Eucharystia i społeczność. Komunia reprezentuje zatem zarówno sakrament, jak i wielkość społeczną i instytucjonalną¹⁰⁴. Niewątpliwie *koinonia* jest pod pewnym względem łącznikiem (pomostem) pomiędzy „nauką” a „łamaniem chleba”. Zauważyć jednak trzeba również, że Łukasz porządkuje użyte przez siebie terminy w dwie pary: „nauka i komunია” oraz „łamanie chleba i modlitwa”. Wskazuje to, że pojęcie komunii (wspólnoty) związane jest z nauką apostołską, tworząc pewną autonomiczną całość, przez co niejako oderwane jest od Eucharystii, przynajmniej od samych tylko czynności liturgicznych, opierając się raczej na stałej tradycji. Ten, być może zaskakujący fakt, uzasadnienie znajduje w apologii św. Pawła, który poddaje rozeznanie swojej misji apostołom, przyjmując od nich prawo do *communio*, co stało się istotnym i wiążącym potwierdzeniem jego działalności i kościelnej wspólnoty (Ga 1,13-2,14)¹⁰⁵. Pomimo silnego przekonania Pawła o powołaniu i przekazaniu objawienia przez samego Pana nie kwestionuje on tego jednoczącego aktu apostołskiego.

Kolejnym wymiarem znaczeniowym chrześcijańskiej *communio* jest wzajemna troska o siebie. Pozostawanie w tak zażyłej relacji, jaką jest wspólne uczestniczenie w Ciele i z Ciałem Chrystusa, oznacza gotowość do dawania daru z siebie innym, akceptację drugiej osoby oraz gotowość do dzielenia się z bliźnim. Nie do zaakceptowania jest bowiem sytuacja, w której będąc tak silnie zjednoczonymi, ludzie są obojętni na wzajemne cierpienie. Nie musi się ono objawiać jedynie przez cierpienie fizyczne. Ważne jest, aby dostrzegać potrzeby innych we wszystkich aspektach ich życia¹⁰⁶. Jezus zachęca do takiej postawy w przypowieści o sędzie ostatecznym:

¹⁰³ Tenże, *Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 56.

¹⁰⁴ Tamże, s. 57; tenże, *Kościół – znak wśród narodów* (VIII/1), s. 286.

¹⁰⁵ Tenże, *Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 58–60; tenże, *Kościół – znak wśród narodów* (VIII/1), s. 287.

¹⁰⁶ Tenże, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, s. 61.

Wtedy odezwie się Król do tych po prawej stronie: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata! Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi, a przyodzialiście Mnie; byłem chory, a odwiedziliście Mnie; byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie”. Wówczas zapytają sprawiedliwi: „Panie, kiedy widzieliśmy Cię głodnym i nakarmiliśmy Ciebie? Spragnionym i daliśmy Ci pić? Kiedy widzieliśmy Cię przybyszem i przyjęliśmy Cię? Lub nagim i przyodzialiśmy Cię? Kiedy widzieliśmy Cię chorym lub w więzieniu i przyszliśmy do Ciebie?” A Król im odpowie: „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,34-40).

Utożsamianie się Jezusa z bliźnim, który często jako potrzebujący staje na drodze życia każdej osoby, pokazuje Jego ścisłą relację z każdym człowiekiem. W więziach, jakie tworzą się między ludźmi, swój obraz ma również relacja, jaką każdy z nich posiada z Jezusem. Kościół również wskazuje na konkretne sytuacje, w których chrześcijanin powinien otwierać się na bliźniego, przez wzgląd na miłość do niego, jak również miłość do Boga. Są to uczynki miłosierdzia, które realizować się powinny na dwóch płaszczyznach – fizycznej i duchowej¹⁰⁷. Joseph Ratzinger, pisząc o tym wymiarze chrześcijańskiej *communio*, nazywa ją „wspólnotą stołu”, gdzie nie do przyjęcia jest, że jedni opływają w bogactwa, podczas gdy inni żyją w niedostatku. To wzajemne zatroskanie o zapewnienie fizycznego życia, w sensie społecznym, zajmuje centralne miejsce w teologicznym rdzeniu chrześcijańskiego pojęcia *communio*¹⁰⁸. Praktyka ta nie może się ograniczać jedynie do zamkniętego kręgu własnej wspólnoty. Powinna być zawsze – z racji chrystologicznych – posłannictwem oraz przedstawicielstwem względem tych osób, które nie pozostają w komunii sakramentalnej, wciąż są „na zewnątrz”¹⁰⁹.

Komunia, jaka ma miejsce w Kościele Chrystusowym, realizuje się również w relacji, jaka zostaje nawiązana między Bogiem i człowiekiem. Centrum tej relacji stanowi oczywiście Chrystus – jako wcielony Syn Boży, wcielone Słowo. On uzdalnia człowieka do wejścia z Bogiem w tak ścisłą relację,

¹⁰⁷ Uczynki miłosierdzia względem duszy: 1. Grzeszących upominać; 2. Nieumiejętnych pouczać; 3. Wątpiącym dobrze radzić; 4. Strapionych pocieszać; 5. Krzywdy cierpliwie znosić; 6. Urazy chętnie darować; 7. Modlić się za żywych i umarłych. Uczynki miłosierdzia względem ciała: 1. Głodnych nakarmić; 2. Spragnionych napoić; 3. Nagich przyodziać; 4. Podróżnych w dom przyjąć; 5. Więźniów pocieszać; 6. Chorych nawiedzać; 7. Umarłych pogrzebać (zob. KKK 2447).

¹⁰⁸ J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 61–62

¹⁰⁹ Tenże, *Kościół – znak wśród narodów* (VIII/1), s. 286

jaka wcześniej wydawała się niemożliwa¹¹⁰. Przez swoje zstąpienie na ziemię, przyjęcie ludzkiej natury, doświadczenie człowieczeństwa, przeżywanie dzieciństwa, dojrzewanie, zmagania się z trudnościami, jakie towarzyszą każdemu człowiekowi, Jezus staje się o wiele bliższy niż wcześniej poznany Bóg Jahwe. Przez to, że jest konkretną, umiejscowioną w historii osobą, która towarzyszy człowiekowi, staje się wzorem do naśladowania. Ukazuje, jak powinna wyglądać relacja z Ojcem. Uczy jej apostołów. Jest ona bowiem realizacją odwiecznego zamysłu włączenia człowieka w Boskie życie i zawiązania z nim przez to wspólnoty¹¹¹. Wielokrotnie prawda ta jest ukazywana w dokumentach *Vaticanum II* (por. KDK 19, 21, 24). W tym celu także został posłany na ziemię Syn Boży, aby doprowadzić do zjednoczenia (por. DM 3; KO 2). Jest nim Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa¹¹². Ten wyjątkowy charakter wspólnoty Kościoła niewątpliwie odróżnia ją od jakiejkolwiek innej istniejącej wspólnoty. Kościół jest rzeczywistością jedyną, wyjątkową i niepowtarzalną¹¹³.

W świetle powyższych rozważań nie można pominąć wspomnianego już komunijnego wymiaru Eucharystii. Chrystus, ustanawiając swój Kościół, zaopatrzył go w niezwykły dar umacniający go w drodze do królestwa niebieskiego. Tak jak Bóg Jahwe zesłał spragnionym Izraelitom na pustynię mannę z nieba (Wj 16,4-36), tak Jezus, ustanawiając sakrament Eucharystii w wieczerniku, zostawił swoim uczniom pokarm o wiele cenniejszy – swoje Ciało i Krew (Mt 26,26-30; Mk 14,22-26; Łk 22,14-23). Jest to pokarm dany z nieba Kościołowi pielgrzymującemu, aby wytrwale i z radosną nadzieją zmierzał do domu Ojca Niebieskiego¹¹⁴. Pokarm ten wyróżnia się znacząco spośród jakiejkolwiek innego znanego człowiekowi. Ratzinger, powołując się na św. Augustyna pisze, że każdy pokarm spożywany przez człowieka jest od niego słabszy i przemienia się w jego ciało, przyczyniając się do jego rozwoju. Przeciwnie jest z pokarmem eucharystycznym. To on jest mocniejszy od człowieka i odwraca powyższy proces. Spożywając Ciało i Krew Pańską, człowiek upodabnia się

¹¹⁰ Tenże, *Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 66.

¹¹¹ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 398.

¹¹² Św. Paweł w listach wielokrotnie nazywa Kościół po prostu „Ciałem Chrystusa” (Rz 12,4-5; Kol 1,18). Określenie to było także podstawą dla napisania encykliki przez Piusa XII w 1943 r. pod tytułem *Mystici Corporis Christi*. Późniejszy sobór *Vaticanum II* również często używał tego określenia (KK 3,7,8,32,48,49; KL 99; DM 7; DK 5 i inne) jak i inne późniejsze dokumenty Magisterium (EE 23).

¹¹³ Wyróżniająca pozycja Kościoła wśród innych wspólnot, jako jedynego tego rodzaju bytu górującego ontycznie nad egzystencją pojedynczej osoby, została również ukazana w pierwszym rozdziale niniejszej pracy, w punkcie 4.1. *Wspólnota jako realna całość*.

¹¹⁴ F. Blachnicki, *Liturgia a wspólnota*, Kraków 2015, s. 74.

do swojego Mistrza, wchodzi z Nim w relację, która pozwala mu na zespolenie z Nim¹¹⁵. Jest to nadprzyrodzony proces, który byt ludzki przemienia w byt Boży. Przez przyjęcie komunii eucharystycznej człowiek wchodzi w ontyczną wspólnotę z Chrystusem, co otwiera go na samego Boga i jest najskuteczniejszą drogą wzajemnego otwierania się ludzi na siebie. To przez komunię z Bogiem prowadzi droga do komunii z drugim człowiekiem¹¹⁶. *Communio cum Christo et inter nos* – zjednoczenie z Chrystusem i zjednoczenie między nami. Tych dwóch poziomów zjednoczenia nie można od siebie oddzielać, gdyż razem wyrażają dopiero jedność wspólnoty eucharystycznej¹¹⁷. Istotny jest jeszcze jeden aspekt tego jednoczącego wymiaru Eucharystii. Dzięki realnej obecności Chrystusa w tym sakramencie, łączy on ze sobą wszystkie kolejne pokolenia chrześcijan, które dzięki temu jednoczy „jeden stół”, do którego każdy został zaproszony. Oczywiście, musi się to odbywać, jak już wskazano wcześniej, w jedności z nauką apostołską. Dostrzec zatem można po raz kolejny chrystologiczną i chrystocentryczną duchowość, pojmowanej holistycznie, eklezjalnej *communio*.

To rozważanie na temat komunijnego wymiaru Kościoła dobrze ukazuje również określenie, jakie przypisał Kościołowi Sobór Watykański II, nazywając go powszechnym sakramentem zbawienia. Jak uważają niektórzy współcześni teologowie, określenie to jest jedną z najcenniejszych eklezjalnych zdobyczy *Vaticanum II*. Stanowi połączenie idei wspólnoty i sakramentu, co jest niezwykle wymowne w świetle omawianego zagadnienia. Precyzuje to pojęcie Kościoła – wspólnoty, które najlepiej realizuje się w czasie wspólnego przeżywania liturgii¹¹⁸. Ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987), wychodząc od soborowej terminologii o Kościele jako sakramencie jedności i zjednoczenia (KK 1; KDK 42; KL 26), sakramencie zbawczej jedności (KK 9; KDK 42), sakramencie zbawienia (KK 48; KDK 45; DM 5), nazywa Kościół „sakramentem wspólnoty”¹¹⁹.

¹¹⁵ J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów* (VIII/1), s. 296; tenże, *Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 69; por. Augustyn, *Wyznania*, tł. Z. Kubiak, Kraków 1994, VII, 10,16; s. 150,154.

¹¹⁶ J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 71; M. Tatar, *Communio w Eucharystii – rezygnacja z indywidualizmu wiary*, w: L. Balter, S. Dusza, A. Piętka (red.), *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, (Kolekcja „Communio” 16), Poznań 2004, s. 328–329; N. Widok, *Cechy patrystycznej eklezjologii communio*, w: A. Czaja, M. Marczewski (red.), *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, (TN KUL: Źródła i monografie 268), Lublin 2004, s. 80; EE 22–24.

¹¹⁷ F. Blachnicki, *Liturgia a wspólnota*, Kraków 2015, s. 57.

¹¹⁸ B. Biela, *Kościół – Wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego (1921–1987)*, Katowice 1993, s. 42

¹¹⁹ F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Część 2*, Lublin 1971, s. 194; por. B. Biela, *dz. cyt.*, Katowice 1993, s. 43.

2.2. Kościół – „ikona Trójcy Świętej”

Bóg od początku dzieła kreacyjnego miał w swoich planach Kościół. On jest jego głównym architektem i wykonawcą¹²⁰. Jednak, na co warto zwrócić szczególną uwagę, jak już wcześniej wskazano w niniejszym rozdziale, w części poświęconej genezie Kościoła, jest on wynikiem jednomyślnego działania całej Trójcy Świętej. Ma on zatem wyraźnie trynitarny charakter¹²¹. Ponieważ zamiarem Boga jest zjednoczenie się w miłości z ludźmi oraz takie samo zjednoczenie ludzi między sobą, jako najdoskonalszy wzór tych relacji należy uznać właśnie Tróję Świętą. Św. Cyprian z Kartaginy (ok. 200–258) pisze o jedności Kościoła na wzór Trójedynego Boga:

Jeden jest Bóg i Chrystus jeden i jeden Kościół Jego i wiara jedna i lud jeden w silną jedność ciała związkiem zgody złączony¹²².

Aby lepiej zrozumieć kierunek, w jakim relacje członków Kościoła powinny być skierowane, należy scharakteryzować jedność, jaka jest reprezentowana przez Tróję Świętą. Ze względu na obszerność wskazanego tematu na szczególną uwagę zasługują relacje, jakie występują pomiędzy każdą z trzech Osób Boskich.

Rozważania te należy rozpocząć od wskazania, iż wiara katolicka wyznaje jednego tylko Boga, który jest Tróją współlistotną¹²³. Poznanie Boga jako Trójcy jest wynikiem Jego stopniowego objawiania się człowiekowi w historii. Początkowo Ojciec przygotowuje Kościół, objawiając się praojcom Izraela i zamierzając z nimi przymierze. Kiedy nadchodzą czasy ostateczne, posyła swojego jedynego Syna – Jezusa Chrystusa, aby ten, przez ofiarowanie swojego życia na krzyżu, zadośćuczynił Ojcu za grzechy świata, zawierając Nowe Przymie-

¹²⁰ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 398; por. KK 4,7,48.

¹²¹ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 398; tenże, *Communio w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych*, s. 111; B. Biela, dz. cyt., Katowice 1993, s. 21–32; M. Rusecki, *Boska geneza Kościoła*, s. 70.

¹²² Cyprian z Kartaginy, *O jedności Kościoła katolickiego*, p. 23, tł. J. Czuj, w: tenże, *Pisma*, (Pisma Ojców Kościoła 19), Poznań 1937, s. 191; por. A. Malina *Koinonia – Urzeczywistnianie jedności Kościoła*, Lublin 2015, s. 30–31.

¹²³ Sobór Konstantynopolitański II, kan. 1; cyt. wyd.: Sobór Konstantynopolitański II (553), [Wyrok przeciwko „Trzem rozdziałom”], tł. T. Wnętrzak, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. I: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*, opr. A. Baron, H. Pietras, (Źródła Myśli Teologicznej 24), Kraków 2003, s. 285; por. KKK 258.

rze i ustanawiając Kościół (por. KK 9). Następnie Jezus posyła uczniom zapowiedzianego wcześniej Parakleta – Ducha Świętego, który publicznie objawia Kościół wobec wielu, aby rozpoczęło się głoszenie Ewangelii wszystkim narodom (DM 4). Ukazuje to jedność działania reprezentowaną przez Świętą Trójcę. Posiada Ona jedną tylko naturę, ma również jedno tylko, wspólne działanie. Każda z Osób Boskich w zgodzie ze swoją osobową właściwością wypełnia wspólnie zamierzone dzieło.

Tę niezwykłą, wewnętrzną jednomyślność Boga doskonale ukazuje przykład zaplanowanego i w konsekwentny sposób realizowanego konstituowania się Kościoła. Nie zmienia to jednak faktu, iż każda z Osób Boskiej Trójcy różni się między sobą:

Ojciec nie jest tym samym, kim jest Syn, Syn tym samym, kim Ojciec, ani Duch Święty tym samym, kim Ojciec czy Syn (KKK 254).

Zatem, skoro istnieje w Bogu tak silna jedność, a mimo to wyróżniamy trzy Osoby, gdzie każda z nich stanowi istotę Boga, należałoby wskazać element, który pozwala zrozumieć to rozróżnienie. Wyjaśnienie znaleźć można w kolejnym punkcie Katechizmu:

Rzeczywiste rozróżnienie Osób Boskich – ponieważ nie dzieli jedności Bożej – polega jedynie na relacjach, w jakich pozostaje jedna z nich w stosunku do innych. „W relacyjnych imionach Osób Boskich Ojciec jest odniesiony do Syna, Syn do Ojca, Duch Święty do Ojca i Syna; gdy mówimy o trzech osobach, rozważając relacje, wierzymy jednak w jedną naturę, czyli substancję”. Rzeczywiście, „wszystko jest (w Nich) jednym, gdzie nie zachodzi przeciwstawność relacji”. Z powodu tej jedności Ojciec jest cały w Synu, cały w Duchu Świętym; Syn jest cały w Ojcu, cały w Duchu Świętym; Duch Święty jest cały w Ojcu, cały w Synu” (KKK 255)

Relacje te, będące jednocześnie wyróżnikiem każdej z Boskich Osób, stanowią również o ich jedności. Główną zasadą tych relacji jest niewątpliwie miłość. Jest ona motywem każdego działania Boga, gdyż to On jest Miłością (1 J 4,8; por. KKK 257). Bóg istnieje na sposób daru, którym jest miłość i polega na nieustanym, wzajemnym, obdarowywaniu się Osób Boskich.

Wyjątkowość relacji, jakie łączą Trójcę Świętą, potwierdzana jest wielokrotnie na kartach Pisma Świętego. Warto wskazać, że w Księdze Rodzaju kilkakrotnie jest użyty zaimek liczby mnogiej „My”, dla określenia woli Boga (por.

Rdz 1,26; 3,22; 11,7)¹²⁴. Jednak potwierdzają to również wydarzenia nowotestamentalne, jakie mają miejsce w czasie ziemskiego życia Jezusa. Przede wszystkim należy wskazać moment, kiedy po chrzcie w Jordanie z otwartego nieba zstępuje w postaci gołębicy Duch Boży, a jednocześnie rozbrzmiewa głos mówiący: „To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie” (Mt 3,13-17; Mk 1,9-11; Łk 3,21-22; J 1,19-34)¹²⁵. Na początku publicznej działalności Chrystusa otrzymuje On potwierdzenie i wsparcie w postaci wyznania miłości przez Ojca i Ducha. Następnie Jezus, za asystencją Ducha Świętego, udaje się na pustynię, aby czterdzieści dni pościć i pozostawać na modlitwie. W tym czasie, podczas kuszenia przez diabła, znów wskazuje na relację z Ojcem mówiąc, że Jego siłą jest Słowo Boże. Także i w późniejszej działalności Jezusa widać, jak silna jest Jego relacja z Ojcem. Wiele razy oddala się, aby modlić się w samotności – przeżywać tę intymną więź. Na innym miejscu Jezus zdradza przed uczniami, że jak On jest w Ojcu, tak Ojciec jest w Nim i kto zobaczył Jego, zobaczył i Ojca (J 14,9-10). Następnie, obiecując posłanie Ducha Poczciwiciela, mówi uczniom, że choć świat Go nie zna, to oni Go znają, ponieważ przebywa On wśród nich (J 14,15-31). Jednoznacznie wskazuje w tym miejscu na obecność Ducha w swojej osobie. Zatem w całym czternastym rozdziale Ewangelii Jana Jezus ukazuje, jak ściśle relacje łączą go zarówno z Ojcem, jak i z Duchem Świętym.

Z miłującej natury Boga wynika coś więcej niż Jego wewnętrzna jedność. Dar ten, którym jest miłość, Bóg pragnie rozlewać nie tylko pomiędzy osobami Trójcy Świętej, ale również udzielać go całemu stworzeniu, w szczególności człowiekowi. Wynika to również ze słów, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo (Rdz 1,26-27). Zatem skoro człowiek jest obrazem swojego Stwórcy – Trójjedynego Boga, to konieczne jest, aby upodabniał się do niego również w relacjach, jakie tworzy. Prawdziwa miłość powinna być obecna zarówno w zjednoczeniu człowieka z Bogiem oraz ludzi między sobą. Jak wskazuje Katechizm Kościoła Katolickiego, celem ostatecznym całej ekonomii Bożej jest wejście stworzeń do doskonałej jedności Trójcy Świętej (KKK 260), gdyż

¹²⁴ W tym miejscu warto przywołać ponownie jeszcze jedną scenę biblijną – trzech gości u Abrahama, pod dębami Mamre. Abraham, dostrzegając zbliżających się trzech mężczyzn, wybiegł im na spotkanie, aby ich ugościć. Zwraca się on do nich na początku w liczbie pojedynczej: „Panie, jeśli znalazłem u ciebie łaskę”, po czym w kolejnym zdaniu używa już liczby mnogiej: „abyście mogli obmyć sobie nogi”. Wydarzenie to przez wielu egzegetów jest uważane za wskazanie na trynitarność Boga.

¹²⁵ Warto zwrócić uwagę, że w opisie św. Łukasza wydarzeniom tym towarzyszy modlitwa Jezusa. Działanie Boga potwierdzające misję Jezusa jest więc wynikiem relacji, jaką Jezus ma z Ojcem.

przez łaskę chrztu „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” jesteśmy wzywani do uczestnictwa w Jej życiu, tu na ziemi w mroku wiary, a po śmierci w światłości wiecznej (KKK 265).

Rzeczywistością, która dla zjednoczenia tego została stworzona, jest oczywiście wspólnota Kościoła. Uczestniczący w niej ludzie wraz z pomocą Ducha Świętego złączeni w Chrystusie, razem dążą do spotkania z Ojcem w niebie, tworząc jedno Ciało. W ludzie zjednoczonym jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego będącym ich wspólnym dziełem można dostrzec niejako „ikonę” Trójcy Świętej. Bez tego jednoczącego daru Stwórcy, bez uczestniczenia w życiu Trójjedynego Boga, Kościół nie mógłby mieć ani początku, ani trwać, ani osiągnąć ostatecznego spełnienia w królestwie niebieskim¹²⁶. Eklezjalna *communio* musi być zatem zawsze interpretowana na pierwszym miejscu jako dar (*donum*) oraz uczestnictwo (*participatio*)¹²⁷.

3. Kościół jako wspólnota wspólnot

Powszechność – katolickość¹²⁸ – Kościoła Chrystusowego oznacza jego przeznaczenie dla całej ludzkości. Pragnieniem Boga jest podniesienie każdego człowieka do uczestnictwa w życiu Bożym. Gdy postrzega się jednak Kościół jedynie z perspektywy instytucjonalnej, jawi się on jako niezwykle liczna i rozległa grupa. Już od samego początku działalności misyjnej apostołów, po zesłaniu Ducha Świętego, oczywista była niemożność gromadzenia się w jednym miejscu wszystkich członków Kościoła. Konieczne zatem stało się tworzenie mniejszych, ukierunkowanych lokalnie grup, dla efektywnego funkcjonowania wspólnoty. Sprawilo to, że trudności związane z instytucjonalną strukturyzacją Kościoła towarzyszyły mu od samego początku jego funkcjonowa-

¹²⁶ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 370; por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów* (VIII/1), s. 477–478.

¹²⁷ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 398; *Pasterz zabezpiecza tyły*, w: Biuro Prasowe Diecezji Opolskiej (red.), *dz. cyt.*, Opole 2010, s. 37.

¹²⁸ Słowo „katolicki”, zaczerpnięte z greckiego καθολική (katholiké), wyraża jedną z czterech podstawowych cech Kościoła – powszechność. Pojęcia tego używali już Ojcowie Kościoła od czasów Ignacego Antiocheńskiego, który pisał w liście do Kościoła w Smyrnie: „Tam, gdzie jest Jezus Chrystus, tam jest Kościół powszechny”. Sobór Konstantynopoliński (381) włączył to określenie do *Credo*, rozumiejąc Kościół jako uniwersalny – odnoszący się do całego świata. Zob. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, tł. A. Świderkówna, w: M. Starowiejski (red.), *dz. cyt.*, p. VIII, 2; s. 138; por. BF IX 10.

nia¹²⁹. Elementem łączącym wszystkie zakładane tak ówczesnie jak i dzisiaj Kościoły lokalne, było trwanie w jednej, przekazanej przez Apostołów, nauce. Fundament wiary, jakim jest Ewangelia, został powierzony uczniom Jezusa, aby ci, z pomocą Ducha Świętego, posłanego im przez Jezusa dla wspierania ich działalności misyjnej, szerzyli prawdę o Jego zmartwychwstaniu wszystkim narodom.

Pojawianie się fałszywych proroków, dla których ten komunijny charakter nie odgrywał tak znaczącej roli, jest obecne w Kościele również od jego początków. Spowodowane było to brakiem konkretnych struktur czy reguł, do których każda założona wspólnota mogła się odnieść w razie wątpliwości. Chrystus bowiem nadał Kościołowi pewien ogólny zarys, przekazał uczniom podstawy swojej nauki – objaśniając im pisma, aby i oni czynili to dalej względem ludzi – pozostawiając im jednak dużą swobodę w tworzeniu przez nich konkretnych struktur. Uczniowie świadomie, przez wzgląd na potrzeby, jakie niesły ze sobą konkretne realia życia, korzystając z władzy związywania i rozwiązywania udzielonej im przez Pana, ukierunkowywali eklezjotwórcze działania Jezusa¹³⁰. Działalność apostołów była, z przykazania Jezusa, ewidentnie misyjna. Nie byli oni związani z jednym tylko konkretnym Kościołem, ale po ustanowieniu wspólnoty wybierali braci, którzy mieli mu przewodzić, sami natomiast kontynuowali swoje posłanie. Często więc rodziły się różnice pomiędzy wspólnotami. Interpretacja przekazanej nauki pozostawała w gestii uczniów apostoelskich, a to prowadziło do różnic w nauczaniu, np. w samym wyznaniu. Dla rozwiązania tego problemu zaczęto gromadzić się wspólnie, na początku jeszcze pod przewodnictwem apostołów – Sobór Jerozolimski w 49 r. – aby rozwiązywać kwestie sporne i niejasne we wspólnym gronie.

3.1. Kościół powszechny – Kościół lokalny

Powstawanie mniejszych wspólnot u początków Kościoła było niewątpliwie związane z lokalnym charakterem, jaki ma sprawowanie Eucharystii. Szczególnie w pierwszych wiekach, kiedy wyznawcy Jezusa Chrystusa byli prześladowani, najczęściej gromadzili się oni w małych grupach, w domu jednego z braci, na łamaniu chleba. Był to akt jednoczący lokalną wspólnotę tych, którzy uwierzyli Panu i pragnęli żyć nadzieją życia wiecznego. Kościół od

¹²⁹ Mowa o początku funkcjonowania Kościoła Chrystusowego, nie Kościoła w ogóle, którego początki, jak wcześniej już wskazano w niniejszym rozdziale, zakorzenione są w kreacyjnej woli Boga na początku dziejów.

¹³⁰ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 398.

początku z istoty swojej ma charakter publiczny, więc nie jest przeznaczony tylko dla wybranej, zamkniętej grupy przyjaciół, znajomych czy rodziny. Na jego łonie dokonuje się zjednoczenie wszystkich, którzy w jednym konkretnym miejscu odpowiedzieli na wezwanie Jezusa. Nie ma więc znaczenia, czy ktoś jest zamożny, biedny, wykształcony, ma pochodzenie żydowskie czy greckie, jakiej jest płci. Tam, gdzie woła Pan, różnice te nie mają znaczenia¹³¹. Eucharystia zatem już od wieczernika była wolna od jakiegokolwiek rasizmu czy klasyfikowania ludzi, gdyż taka też była nauka Jezusa Chrystusa¹³². Pojednanie z Bogiem, jakie dokonuje się w czasie jej trwania, zawsze zakłada pojednanie, jakie powinno się dokonywać między braćmi. Nawet w sytuacji, kiedy w ludzkich oczach wydaje się nieosiągalne, może się dokonać dzięki jednoczącej miłości Tego, który umarł za wszystkich.

Jednoczący charakter, jaki wypływa ze sprawowania Eucharystii, wpływa również na trwanie w komunii z innymi wspólnotami lokalnymi. Ponieważ zawsze, z ustanowienia apostołów, na czele jednego Kościoła stał biskup, to do jego obowiązków należała dbałość o zachowanie tej jedności, zarówno w samej wspólnotcie, jak i z innymi. Jak dla wszystkich jest jeden Bóg, tak wszyscy powinni być zjednoczeni w jednym Kościele. Trwanie w jedności ze swoim biskupem od początku łączyło się z trwaniem we wspólnocie z wszystkimi wyznawcami Chrystusa. To biskup jest Jego reprezentantem we wspólnocie. Św. Ignacy Antiocheński (35–108) bardzo nalegał, aby obdarzać szacunkiem biskupa, którego trosce powierzono, by Kościół był jeden dla wszystkich¹³³. Jedność Kościoła wynika również w dużej mierze z nieustannego sprawowania przez wszystkich jednej i tej samej Eucharystii, która nigdy nie może być przywłaszczona przez jakąś wspólnotę czy osobę (nawet biskupa), gdyż stanowi dobro całego Kościoła i pochodzi od jednego Chrystusa. Jak pisze Joseph Ratzinger, Eucharystia jest w sposób istotny związana z urzędem biskupa i jego posługą jedności, która sama też swoje źródło bierze z ofiarniczego i pojednawczego charakteru Eucharystii. Zatem – jak konkluduje – Kościół rozumiany eucharystycznie jest Kościołem z istoty biskupim¹³⁴.

Uczestnictwo Kościoła lokalnego w Kościele powszechnym prezentowane jest w widocznym sposób w momencie wyboru pasterza dla lokalnej wspólnoty.

¹³¹ J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów* (VIII/1), s. 478.

¹³² *Tamże*, s. 479.

¹³³ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, tł. A. Świderkówna, w: M. Starowiejski (red.), *dz. cyt.*, p. III-VI; s. 113.

¹³⁴ J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów* (VIII/1), s. 479.

Żaden Kościół lokalny nie posiada władzy, aby samodzielnie wyłonić biskupa. Byłoby to sprzeczne z apostolskim i powszechnym wymiarem Kościoła. Wiara bowiem nie jest produktem osobistych starań jakiegoś człowieka lub grupy, ale zawsze jest dawana z zewnątrz. Jest wynikiem głoszenia jej przez świadków Chrystusa. Tak samo biskup, włączany do grona pasterzy Kościoła powszechnego, wyświęcany jest przez co najmniej trzech innych biskupów, przy okazji weryfikujących jego zdadność do pełnienia tego urzędu oraz trwanie w jednej wyznawanej wierze (*Credo*). Komunia między biskupami, jaka od samego początku widoczna jest w rozpowszechnianiu się Kościoła na świecie, ukazuje znaczenie, jakie przywiązywane jest do jedności¹³⁵.

Ma to również swój wydzźwięk w listach apostolskich pisanych do konkretnych Kościołów przez św. Pawła oraz w pozostałych listach i *Dziejach Apostolskich*¹³⁶. Apostołowie zawsze byli znamieniem powszechności. Ich osoby nie były związane z jednym tylko konkretnym Kościołem. Nie pełnili oni posługi biskupa lokalnego, ale realizowali misję głoszenia Słowa Bożego w całym Kościele. Zatem ich działalność stanowi zaprzeczenie jakiegokolwiek sprowadzania Kościoła jedynie do wymiaru lokalnego. Według nich bycie chrześcijaninem równało się z uczestnictwem w jednym zgromadzeniu Bożym, bez względu na to, gdzie się znajdowali. Powszechną jedność w prosty sposób, przedstawia św. Paweł na początku Pierwszego listu do Koryntian:

A przeto upominam was, bracia, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, abyście byli zgodni i by nie było wśród was rozłamów; byście byli jednego ducha i jednej myśli. Doniesiono mi bowiem o was, bracia moi, przez ludzi Chloe, że zdarzają się między wami spory. Myślę o tym, co każdy z was mówi: „Ja jestem Pawła, a ja Apollosa; ja jestem Kefasa, a ja Chrystusa”. Czyż Chrystus jest podzielony? Czyż Paweł został za was ukrzyżowany? Czyż w imię Pawła zostaliście ochrzczeni? (1 Kor 1,10-13)

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt świadczący o powszechnym zjednoczeniu wszystkich chrześcijan, na który zwraca uwagę św. Paweł. Jest nim chrzest. Każdy nowo przyjmowany członek Kościoła otrzymuje chrzest „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”, wszczepiający go w Chrystusa. Uka-

¹³⁵ Tamże, s. 485; A. Czaja, *Communio w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych*, s. 121–122.

¹³⁶ J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, s. 482.

zuje to, jak od samego początku żywe było przekonanie o tym, że jak jeden jest chrzest, tak jeden jest Kościół (por. BF IX 8)¹³⁷.

W okresie poapostolskim biskupom przyznano miejsce następców apostołów. Wiąże się z tym kontynuacja realizowanego przez nich zadania. Ich odpowiedzialność nie ogranicza się już zatem jedynie do troski o powierzona im wspólnotę Kościoła lokalnego. Muszą oni w swoim posługiwaniu odznaczać się również troską o podtrzymywanie płomienia powszechności i misyjności rozniecanego przez swoich mentorów. Przez wzajemną współpracę biskupi powołani są do komunijnego działania na rzecz ciągłego i dynamicznego wywierania jednoczącego wpływu na strukturę swoich Kościołów lokalnych, jak i Kościoła powszechnego w ogóle. Poza odpowiedzialnością za powierzony im lud spoczywa na nich również odpowiedzialność za siebie nawzajem¹³⁸.

Realizowanie zadania powierzanego biskupom w Kościele polega na wypełnianiu woli Jezusa, jaka została przez Niego wyrażona wobec Apostołów. Ustanowił ich, aby mu towarzyszyli w Jego misji, aby następnie ich posłać, by tę misję realizowali w Jego imieniu i aby mieli władzę (por. Mk 3,14). Posiadanie więc silnej, wewnętrznej relacji z Jezusem, towarzyszenie mu, wiara i świadczenie o Jego Zmartwychwstaniu, są konieczne, by dobrze wywiązywać się z powierzonych obowiązków. Warunkiem głoszenia ludziom zjednoczenia z Bogiem i pomocy we włączaniu się w bycie z Bogiem jest to, aby biskupi sami najpierw zjednoczyli się z Panem. Ważne są też przymioty, którymi charakteryzują się oni względem ludzi wśród których żyją. Św. Paweł w liście do Tytusa pisze:

Trzeba bowiem, aby biskup, który zarządza w imieniu Boga, był bez zarzutu. Nie może on być pyszny, gwałtowny, skłonny do pijaństwa i awantur, chciwy brudnego zysku. Lecz niech będzie gościnny, kochający dobro, roztropny, sprawiedliwy, święty i opanowany. Niech trzyma się przekazanego mu słowa wiary, tak aby potrafił zarówno umacniać tych, którzy trwają w zdrowej nauce, jak i wykazywać błąd tym, którzy się jej sprzeciwiają. (Tt 1,7-9)

Biskupom, powierzona zostaje także władza wypędzania złych duchów. Tak jak Jezus mają oni dbać o uzdrowienie i wewnętrzne oczyszczenie człowieka. Poprzez szafowanie sakramentów, mają również udzielać Ducha Świętego dla

¹³⁷ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 455.

¹³⁸ Por. tenże, *Kościół... wspólnotą wspólnot?*, w: A. Jarząbek (red.), *W trosce o Kościół*, Lublin 2000, s. 71.

zjednoczenia ludu i czynienia go zgromadzeniem Bożym¹³⁹. Biskup, zostając włączonym do wspólnoty biskupów (kolegium), będąc również następcą apostołów, razem z innymi biskupami jest spadkobiercą kolegium apostołów. To kolejne wskazanie, iż kolegialność należy do istoty tego urzędu.

Jako wzór działania na rzecz jedności i całego Kościoła pojmowanego jako *Catholica* można wskazać św. Augustyna, którego nazywano nauczycielem powszechności. Pisał on:

Jestem w Kościele, którego członkami są wszystkie te Kościoły, o których z Pisma Świętego wiemy, że powstały i rozwijały się w wyniku działalności apostołów. *Communio* z nimi nie zerwę ani w Afryce, ani gdzie indziej – tak mi dopomóż Bóg¹⁴⁰.

3.2. Kościół lokalny – Kościół parafialny

Wraz z posługą misyjną apostołów, a później także ich uczniów i następców, wspólnota wierzących w Chrystusa powiększała się. Stawiani na czele kościołów lokalnych biskupi byli niewystarczający, aby odpowiadać na wszystkie potrzeby powierzonej im lokalnej wspólnoty wiernych. Rolę pomocniczą dla pełnionej przez biskupa funkcji od samego początku stanowili prezbiterzy. Ich rola nie była marginalna. Brali oni współodpowiedzialność (jako kolegium prezbiterów) za dobro ludu Bożego wraz z apostołami i ich następcami, jako ich przewodnikami (por. Dz 15,2.6.22n; 1 Tm 4,14-19; Tt 1,5-9). Byli oni wyznaczani do sprawowania obrzędów wśród ludu. W łączności z biskupem sprawowali Eucharystię i uczestniczyli w udzielaniu sakramentów jako ich szafarze¹⁴¹.

Z czasem, kiedy życie przenosiło się coraz bardziej na wieś (IV-VI w.), do ośrodków pozamiejskich – najczęściej rolniczych, funkcja prezbiterów w Kościele nabierała większego znaczenia. Stawiali oni na czele mniejszych wspólnot, w granicach Kościoła lokalnego pod przewodnictwem biskupa.

¹³⁹ J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów* (VIII/1), s. 488–489.

¹⁴⁰ Augustyn, *Contra Cresconium*, III, 35, 39 (cyt. za: J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów* [VIII/1], s. 484).

¹⁴¹ Geneza urzędu prezbitera, jak i funkcja, jaką pełnił w pierwotnym Kościele została uproszczona na potrzeby niniejszej pracy. W zdecydowanie szerszy sposób, okoliczności kształtowania się prezbiteratu opisuje Czesław Bartnik w swoim *Traktacie o Kościele*. Por. C.S. Bartnik, *dz. cyt.*, s. 158–170.

Zaczęły powstawać nowe gminy wiejskie czy wspólnoty parafialne pod przewodnictwem wyznaczonych przez biskupa prezbiterów, nazywanych nawet czasami „biskupami wiejskimi”¹⁴². Spowodowało to, że właśnie te mniejsze ośrodki stanowiły centrum życia wewnątrzkościelnego, a pierwszymi nauczycielami wiary dla ludu stali się właśnie prezbiterzy. Nie bez znaczenia był tu również czynnik związany z rozwojem średniowiecznego feudalizmu europejskiego. Każdy z ziemskich właścicieli, panów feudalnych, chciał mieć na swoich ziemiach „własnego” kapłana – prezbitera, który troszczyłby się o dobra duchowe ludzi w obrębie jego majątku. Spowodowało to przekształcenie się roli biskupa w bardziej duchowego przywódcę, administratora czy wysokiej rangi urzędnika Kościelnego lub państwowego¹⁴³.

Taki podział obowiązków duszpasterskich stopniowo doprowadził do wykryształizowania się konkretnych struktur administracyjnych w Kościele. Wyróżnić należy: Kościół powszechny, na który składają się poszczególne Kościoły partykularne (diecezjalne), które są zbiorem mniejszych wspólnot lokalnych, jakimi są Kościoły parafialne. Ten podział Kościoła (rozumiany jedynie w sensie administracyjnym) widoczny jest w Kościele również w czasach współczesnych. Przez wieki wypracowano zasady, na jakich funkcjonują poszczególne „szczeble” wspólnoty Kościoła oraz stosunek, w jakim do siebie pozostają.

Parafie pod przewodnictwem prezbitera – proboszcza parafii delegowanego przez biskupa ordynariusza, stanowią wąskie, lokalne zgromadzenie wiernych, żyjących w najbliższej okolicy. Sługa Boży, ks. Franciszek Blachnicki, idąc za nauczaniem Soboru Watykańskiego II, stawia parafię jako wspólnotę istniejącą w ramach diecezji, będącą zatem od niej o wiele mniejszą, posiadającą jednak wszystkie znamiona Kościoła lokalnego, którym jest diecezja. Gromadzi ona wspólnotę wiernych, sprawuje sakrament Eucharystii, a jej pasterz – proboszcz – działa w imieniu biskupa¹⁴⁴. Ukazuje to komunijną relację, w jakiej pozostają diecezja z parafią. Funkcjonowanie parafii zawsze pozostaje w nie-

¹⁴² R. Kamiński, *Parafia wspólnotą i instytucją. Aspekt historyczny*, RTK 32 (1985), nr 6, s. 20.

¹⁴³ C.S. Bartnik, *dz. cyt.*, s. 167; R. Kamiński, *Parafia wspólnotą i instytucją. Aspekt historyczny*, RTK 32 (1985), nr 6, s. 17–18.

¹⁴⁴ A. Pawiak, *Żywa Wspólnota. Duchowość komunii w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Kraków 2016, s. 147; por. CL 26; por. także: R. Rak, *Parafia-wspólnota i parafia-instytucja. Aspekt pastoralny*, RTK 32 (1985), nr 6, s. 47–49. Ks. Rak wylicza znaki wspólnoty parafialnej, w których zawierają się również te wskazane przez ks. Blachnickiego. Autor stwierdza, że po wymienionych znakach rozpoznać można w we wspólnocie parafialnej prawdziwy Kościół Chrystusowy.

rozerwalnym związku z jej komunią z biskupem¹⁴⁵. Potwierdza ona trwanie w nauce apostołskiej, gdyż biskup jako następca apostołów jest jej strażnikiem. Tak jak nie można postrzegać Kościoła lokalnego odseparowanego od całości Kościoła powszechnego, tak też nie można postrzegać parafii w odłączeniu od Kościoła lokalnego, jakim jest diecezja. Ten komunijny wymiar Kościoła Chrystusowego jest i musi być w nim obecny, gdyż stanowi o jego autentyczności.

Wspólnoty parafialne gromadzące sąsiadujących ze sobą w najbliższej okolicy ludzi pozwalają na ich integrację oraz zjednoczenie się w dążeniu do wspólnego celu, jakim jest osiągnięcie zbawienia. Wspólne zamieszkiwanie pozwala na prawdziwe budowanie wspólnoty między członkami Kościoła, która nie będzie ograniczała się jedynie do sporadycznego widywania się na celebracjach eucharystycznych czy innych obrzędach sprawowanych w Kościele. To, co raczej niemożliwe jest w ramach całego Kościoła diecezjalnego, czyli nawiązanie osobistych relacji z pozostałymi członkami wspólnoty (ze względu na odległość jaka ich dzieli), o wiele bardziej osiągalne staje się w granicach parafii. Kościół Jezusa Chrystusa nie jest Kościołem anonimowych wyznawców, jakichś wspólniałych idei. Jest to Kościół braci i siostr, którzy wspólnie pragną iść za przykładem swojego Mistrza i Pana, chcą wzajemnie się wspierać w trudnościach, jakie napotykają na tej drodze oraz pragną stawiać miłość ponad podziały, realizując słowa Ewangelii. Wspólne gromadzenie się na Eucharystii pozwala także na stawanie przed wyzwaniem przebaczenia i pojednania. Oczywiście, każde uczestnictwo w Eucharystii jest z tym związane. Wspólne zamieszkiwanie często prowadzi do waśni i sporów, zatem późniejsze gromadzenie się wokół jednego ołtarza, w jednej świątyni, porusza serce, aby w znaku pokoju pojednać się z bratem w wierze. Tak naucza Jezus:

Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przez ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim! Potem przyjdź i dar swój ofiaruj! (Mt 5,23-24)

Różnorodność duchowości, jaka jest obecna w całym Kościele, doprowadziła do powstawania wielu wspólnot (por. RMI 72)¹⁴⁶. Często wychodzą one w ramach swojej działalności poza granice parafii, a nawet diecezji, pozwala-

¹⁴⁵ A. Czaja, *Kościół... wspólnotą wspólnot?*, w: A. Jarząbek (red.), *W trosce o Kościół*, Lublin 2000, s. 68–69.

¹⁴⁶ Por. J. Ratzinger, *Nowe porywy Ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, tł. S. Czerwik, Kielce 2006, s. 14–16; W. Ciak, *Po co nam Kościół? Próba odpowiedzi w świetle duchowości karmelińskiej*, Poznań 2006, s. 63.

jąc na ukierunkowany rozwój duchowy wiernych w ich strukturach¹⁴⁷. Najważniejszym, co należy wskazać, mówiąc o takich wspólnotach, jest fakt, że nie mogą one stanowić zaprzeczenia funkcjonowania Kościoła w ramach komunalnych struktur wskazanych wcześniej w niniejszej pracy. Każda taka wspólnota stanowi jedynie środowisko pomocnicze dla wzrostu w wierze wiernych. Ten bowiem dokonuje się przede wszystkim w ramach wspólnoty parafialnej jako tej fundamentalnej, w której urzeczywistnia się cały Kościół¹⁴⁸. Niezależnie więc od duchowości czy celu, jakim motywowana jest wspólnota, ważne jest, aby zachowane było w niej doświadczenie Kościoła oraz aby widoczna w niej była konkretna posługa na rzecz i w ramach Kościoła (KPK 323).

Jako przykład takich wspólnot, które obecne są w wielu Kościołach partykularnych istniejących na całym świecie, można wymienić między innymi: Opus Dei, Ruch Światło-Życie, Odnowę w Duchu Świętym, Żywy Różaniec czy Neokatechumenat. Istnieją również takie, które swoim zasięgiem ograniczają się do jednej diecezji, określonego tylko regionu lub działają jedynie w ramach jednej parafii. Czasem działalność jakiejś wspólnoty może być związana z posługą konkretnego zgromadzenia zakonnego.

Funkcjonowanie w ramach wspólnoty parafialnej wielu małych grup pozwala na odnalezienie przez wiernych miejsca, w którym mogliby wraz z innymi coraz lepiej poznawać Ewangelię i rozwijać swoją duchowość. Św. Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji *Christifideles laici* z 1988 roku zaleca, aby w parafiach powstawały niewielkie wspólnoty kościelne, które nazywa także wspólnotami żywymi. W nich wierni będą mieli możliwość dzielenia się Słowem Bożym, służenia innym oraz dzielenia się miłością. Papież zwraca także uwagę na to, że wspólnoty te są wyrazem prawdziwej eklezjalnej komunii oraz miejscami ewangelizacji funkcjonującymi w łączności ze swoimi pasterzami (por. CL 26). Ważne jest więc, aby wspólnoty te nie zamykały się na osoby będące poza nimi, ani na inne wspólnoty, ale właśnie potrafiły nawiązywać efektywną współpracę dla osiągnięcia jeszcze większego dobra (KPK 328). To dopiero jest realizacja prawdziwej eklezjalnej *communio*¹⁴⁹. Dlatego działanie wspólnot, szczególnie w ramach parafii, powinno być kierowane przez pełnego troski o dobro powierzonych sobie wiernych proboszcza. We współpracy

¹⁴⁷ A.L. Szafrński, *Eklezjalny charakter małych grup religijnych*, RTK 32 (1985), nr 6, s. 79.

¹⁴⁸ A. Pawiak, *dz. cyt.*, s. 147.

¹⁴⁹ A.L. Szafrński, *Eklezjalny charakter małych grup religijnych*, RTK 32 (1985), nr 6, s. 87–88.

z innymi kapłanami oraz osobami świeckimi powinien dokładać wszelkich starań, aby działające na terenie parafii wspólnoty wydawały dobre owoce¹⁵⁰.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz. Wspólnoty działające w Kościele nie mogą stanowić „lepszego klasy” chrześcijan. Przynależność do nich nie może być przyczynkiem do wyniosłości i pychy. Stanowiłoby to zaprzeczenie idei równości każdego wobec Boga, jak i tego, że od samego początku Kościół Chrystusowy jest wolny od podziału klasowego. Zatem przynależność do wspólnoty pozwala na pogłębianie relacji z Bogiem i z drugim człowiekiem, w zgodzie z potrzebami konkretnej osoby. Jednak osoby należące do wspólnoty parafialnej, niebędące w żadnej z tych mniejszych grup, nie mogą być postrzegane jako gorsze.

3.3. Zagrożenia dla jedności Kościoła

Każdy okres w dziejach Kościoła miał swoich świętych, którzy z całą gorliwością poświęcali się, aby utrzymywać jedność w owczarni Pana. Zawsze też w nauczaniu Magisterium Kościoła ważna była dbałość o autentyczność głoszonej nauki.

Jednak skłonność człowieka do grzechu, która towarzyszy mu od czasu nieposłuszeństwa pierwszych rodziców w ogrodzie Eden, często popycha go do kolejnych aktów nieposłuszeństwa. Wątpliwości, które pojawiają się w sercu człowieka, będące wynikiem słabej wiary, prowadzą do odwrócenia się od prawdziwego Boga. Wielokrotnie na kartach Pisma Świętego widać takie sytuacje. Wskazać można wykonanie złotego posągu bożka Baala przez naród wybrany, w czasie gdy Mojżesz był na górze Synaj. Ta sytuacja pokazuje, jak niestałe były serca Izraelitów. Z wydarzeń nowotestamentalnych wskazać można na pewno postać Judasza, który wyparł się nauczania swojego Mistrza, zdradzając go i wydając arcykapłanom.

Nowa rzeczywistość, w jakiej postawił Jezus uczniów po swoim zmartwychwstaniu, daje niepodważalny dowód Jego boskiego posłannictwa, Bożego synostwa oraz po raz kolejny, uwiarygadnia całą naukę, jaką głosił. W dniu Pięćdziesiątnicy posyła uczniom swojego Ducha Świętego, aby wspierał ich i umacniał w wyznawanej wierze i głoszonej Ewangelii. Jednak nawet te okoliczności nie powstrzymują wyznawców Jezusa od tworzenia podziałów. Sam Jezus świadom słabości człowieka zapowiada i przestrzega przed tym uczniów (Mt 7,15-20; 24,23-25). Pojawienie się zatem fałszywych proroków jest w Kościele

¹⁵⁰ W. Pluta, *Wspólnota parafialna i jej zespoły apostołskie*, RTK 32 (1985), nr 6, s. 97–98.

czymś spodziewanym, gdyż zły duch nieustannie pragnie rozproszenia owczarni Pana.

Już za życia apostołów pojawiały się pierwsze podziały, którym stanowczo się oni sprzeciwiali. W cytowanym już wcześniej fragmencie (1 Kor 1,10-13) św. Paweł wskazuje na to, że jest tylko jeden Kościół – Chrystusowy – upominając Koryntian, aby nie było wśród nich podziałów. W piętnastym rozdziale *Dziejów Apostolskich* opisującym wydarzenia Soboru Jerozolimskiego (49) również widać rozbieżność w nauczaniu, dotyczącą zachowania Prawa. Spór ten rozstrzygnięty zostaje kolegalnie pod przewodnictwem św. Piotra, dając tym samym przykład rozwiązywania takich problemów.

Kolejne wieki przynosiły następne podziały. Rozwijanie się nauk teologicznych oraz próba lepszego zrozumienia Boga, prowadziły niejednokrotnie do herezji i wypaczeń nauczania Jezusa. Powstawały spory pomiędzy niektórymi Kościołami w sprawach dogmatycznych. Problematyczny stał się brak jednolitego wyznania wiary dla całego Kościoła, przez co tylko sytuacja się pogarszała. Lekarstwem na zaistniałą sytuację miało być zwołanie soboru w celu ustalenia jednolitego nauczania. W 325 r. cesarz Konstantyn zwołuje Pierwszy Sobór Powszechny. Potępione na nim zostaje nauczanie Ariusza¹⁵¹, następuje zdefiniowanie istoty Bóstwa Chrystusa oraz zredagowanie ujednoliconego wyznania wiary (zaakceptowane przez 318 ojców soborowych). Wyznanie to, po późniejszym uzupełnieniu na kolejnym Soborze Konstantynopolitańskim w 381 r., obowiązuje w Kościele niezmiennie do dziś. Następne zwoływane sobory bardzo często były odpowiedzią na pojawiającą się nieprawdziwą naukę – herezję. Sięgając do dokumentów tychże soborów, dostrzec można wielokrotnie pojawiające się anatemy – wyłączenia ze społeczności Kościoła spowodowane niezgodnością z nauczaniem Magisterium.

Różnice, jakie powstawały na łonie rozwijającego się Kościoła, pomimo nawet interwencji soborów, doprowadziły do zaistnienia rozłamów. W ciągu

¹⁵¹ Arianizm – nauka teologiczna głoszona przez Ariusza (256–336) dotycząca Trójcy Świętej, szczególnie relacji, jaka łączy Boga Ojca i Jezusa Chrystusa. Ariusz twierdził, że nie ma jednej istoty w Trójcy, ale istnieją trzy różne i niepodobne hipostazy. Uważał, że Bóg stworzył Syna i i tylko on otrzymał byt bezpośrednio od Niego, przez co jest pierwszym i najdoskonalszym stworzeniem Boga. Zadaniem Syna było stworzenie świata. Duch Święty jest natomiast pierwszym stworzeniem Syna i hipostazą o wiele od niego niższą. Ariusz twierdził, że Logos zajął miejsc duszy ludzkiej w Chrystusie, stając się jego podmiotem i przez złączenie z ciałem stał się człowiekiem, aby wysłużyć sobie przywileje udzielone mu przez Boga, który adoptuje Logos ze względu na jego przyszłe zasługi. Chrystusowi należą się boska chwała i cześć, ze względu na Jego niezwykłą moralność i bezgrzeszność, która jest wynikiem jego silnej woli. Pogląd ten został potępiony i uznany za herezję na soborze w Nicei (325) oraz Konstantynopolu (381). Zob. J. Szymusiak *Arianizm*, w: F. Gryglewicz, EK 1, Lublin 1985, k. 911–915. por. BF IV 2a, 6–10; IX 7.

ostatnich dwóch tysięcy lat wyróżnić należy dwa wydarzenia, które najbardziej rozerwały jedność wspólnoty. Pierwsze to Wielka Schizma Wschodnia¹⁵² (1054), której następstwem było podzielenie się Kościoła na katolicki Zachód oraz prawosławny Wschód. Wiele powodów stało na drodze jedności. Istniejące szerokie różnice cywilizacyjno-kulturowe, oskarżenia o odejście o prawowiernej nauki, różnice dogmatyczne oraz wpływy polityczne, chęć niezależnej władzy i autonomii w Konstantynopolu. Te przyczyny okazały się silniejsze od trwania w jednoczącej miłości Jezusa. Kolejnym wydarzeniem, o którym trzeba tu wspomnieć, jest oczywiście Reformacja¹⁵³ (1517). Początkowa chęć naprawy Kościoła borykającego się ówczesnie z wieloma problemami przerosła się w walkę z nim oraz odejście od jedności. Wówczas wielu wykorzystało tę sytuację do uniezależnienia się od Rzymu, wtórując swoim pragnieniom władzy. Jednocześnie zaczęto dopasowywać głoszoną naukę do własnych upodobań. Żądza – niezależności, autonomii, samowystarczalności – doprowadziła do podziałów również wśród samych reformatorów, przez co powstał nie jeden tylko, ale wiele nowych odłamów chrześcijaństwa.

Śledząc mnogość pojawiających się herezji oraz tempo ich rozprzestrzeniania można zauważyć, jak były i są nadal wielkim zagrożeniem dla zachowania jedności. Powodowane często omylnym zrozumieniem zagadnienia, niewystarczającą edukacją czy fałszywymi objawieniami zawsze są zboczeniem z właściwej ścieżki wiodącej do Pana. Niewątpliwie najrozsądniejszym z możliwych działań jest zawsze trwanie w jednoczącej miłości Chrystusa. Wytrwa-

¹⁵² Data ta ukazuje jedynie umownie dokonanie się schizmy, która była wynikiem rozciągniętego w czasie procesu. Podział Kościoła na jego wschodnią oraz zachodnią część był niewątpliwie związany z takim samym podziałem panującym w cesarstwie rzymskim. Napięcia między Rzymem i Konstantynopolem były już zauważalne o wiele wcześniej. Rok 1054 był momentem kulminacyjnym wzajemnej niechęci, zaciętrzewienia, braku konstruktywnego dialogu, przedkładania własnych ambicji ponad dobro wspólne i niezrozumienia odmienności z zakresu eklezjologii. W tym roku doszło do wzajemnego obłożenia się ekskomuniką przedstawicieli obu stolic. Pomimo późniejszych prób powrotu do jedności, choćby przez sobór Lyonński II (1274) czy sobór Florencki (1431), nie udało się powrócić do komunii, z powodu istniejących i wciąż narastających różnic w myśli teologicznej oraz kulturze. Zob. P. Kochanek, *Schizma wschodnia*, w: E. Gigilewicz (red.), EK 17, Lublin 2012, k. 1234–1237.

¹⁵³ Podobnie jak w przypadku schizmy wschodniej reformacja nie była konkretnym wydarzeniem, tylko procesem przemian kościelno-społecznych, jakie miały miejsce na przełomie średniowiecza i czasów nowożytnych w kościele zachodnim. W tym okresie konieczne wydawało się uporządkowanie istniejących w Kościele nieprawidłowości i nadużyć oraz przywrócenie świetności chrześcijaństwa przez powrót do Pisma Świętego. Wystąpienie Lutra i ogłoszenie 95 tez w Wittenberdze dało początek jego polemice z papieżem. Zostało to wykorzystane przez władców, którzy udzielając protekcji Lutrowi i późniejszym reformatorom, doprowadzili do uniezależnienia się od Rzymu. Na danym terenie o wyznaniu miał decydować władca. Początkowy rozwój w Niemczech przeniósł się do krajów bałtyckich, skandynawskich i później również do Anglii. Zob. J. Kopiec, *Reformacja*, w: E. Gigilewicz (red.), EK 16, Lublin 2012, k. 1300–1304.

łość we wzajemnym wybaczeniu i modlitwa o wzrastanie w miłości i łasce jest konieczna dla trwania w jednym, świętym, powszechnym i apostołskim Kościele. To jest odpowiedzią na modlitwę Jezusa, aby zawsze dążyć do pojednania, nie zaś do podziałów. Starania te powinny być obecne na każdym szczeblu Kościoła. Przede wszystkim w działaniu na rzecz jedności Kościołów partykularnych w Kościele powszechnym pod przewodnictwem papieża jako następcy św. Piotra. Następnie w jedności Kościołów parafialnych w Kościele partykularnym pod przewodnictwem biskupa, następcy apostołów. Znowu w jedności wszelkich wspólnot działających w Kościele parafialnym pod przewodnictwem proboszcza, działającego w imieniu biskupa. Wreszcie pomiędzy każdym członkiem Kościoła, w jedności z Chrystusem¹⁵⁴.

Należy w tym miejscu zwrócić również uwagę na zasadniczą różnicę, jaka zachodzi pomiędzy spieraniem się dwóch spolaryzowanych stanowisk a faktycznym konfliktem prowadzącym do podziału. Różnica ta polega na wzajemnej miłości, która jest budulcem jedności. Każde bowiem odejście od miłości dopiero rodzi podział. Jak pisze Ratzinger, postrzeganie jedności Kościoła jako miejsca, w którym z zasady likwiduje się wszystkie konflikty jako polaryzację stanowisk dla wewnętrznego spokoju, jest mylne i zwodnicze. Niedopuszczalne jest więc, aby piętnować człowieka szczerze wierzącego w Słowo Boże i napełnionego Duchem Świętym, postrzegając jako ważniejsze uzasadnienie niż samą treść wiary¹⁵⁵. W sytuacjach spornych konieczne jest odwołanie się do rozstrzygającego głosu Kościoła, który w mocy Ducha Świętego posiada charyzmat prawdy. Jezus sam mówił, że Pocieszyciel przypomni wszystko to, co On mówił uczniom i doprowadzi do poznania całej prawdy (por. J 14,26; 16,13)⁸⁴.

¹⁵⁴ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 415–416.

¹⁵⁵ J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, s. 187; tenże, *Nowe porwy Ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, tł. S. Czerwik, Kielce 2006, s. 51–52; tenże, *Ruchy Kościelne i ich teologiczne miejsce*, tł. L. Balter, *Comp* 19 (1999), nr 6, s. 101; por. Ciak, *dz. cyt.*, s. 64.

Rozdział III

Wybrane zagadnienia szczegółowe

Kolejna, trzecia i ostatnia część niniejszej monografii poświęcona zostanie konkretnym współczesnym problemom związanym z wspólnotowym pojęciem Kościoła. Prezentować ona będzie zwięźczenie dwóch poprzednich rozdziałów, które stanowiły niejako drogę do podjęcia tego zagadnienia.

Pierwszy rozdział stanowił syntetyczną analizę różnych współczesnych stanowisk filozoficznych na temat wspólnoty. Zostały w nim przedstawione elementy charakterystyczne, związane z postrzeganiem wspólnoty w społeczeństwie. Kolejnym aspektem omówionym po ukazaniu społecznej natury człowieka była konkluzja, że dążenie do uczestnictwa we wspólnocie jest dostrzegalne na wielu płaszczyznach życiowych. Analiza momentów kluczowych dla rozwoju wspólnotowego przeznaczenia człowieka wskazała elementy konstytutywne dla tworzenia się takich konkretnych zbiorowości, jak i na cel oraz motyw ich powstawania. Scharakteryzowana została również sama wspólnota jako pewna realna całość, będąca wynikiem zaangażowanego działania należących do niej osób.

Skoncentrowanie rozważań wokół fenomenu wspólnoty, jaką jest Kościół, było tematem drugiego rozdziału tej pracy. Wyjątkowość i niepowtarzalność, jakie przypisywane są tej wspólnocie, związane są z realnym uczestnictwem samego Boga w stworzeniu jej koncepcji, późniejszego konstytuowania, jak i ciągłego trwania w świecie. Historia powstania sięgająca początków stworzenia, kolejne działania podejmowane z miłości do człowieka oraz niezwykle przeznaczenie Kościoła ukazują, jak pożądaną w oczach Boga jest ta wspólnota. Wskazano, że ze względu na jej trynitarny charakter, to miłość stanowi podstawę budowania relacji występujących pomiędzy jej członkami, które nie tylko

łączą ze sobą ludzi, ale także w sposób nadprzyrodzony tworzą więź człowieka z Bogiem. *Communio*, stanowiąca fundament istnienia Kościoła obecna jest we wszystkich płaszczyznach jego życia i funkcjonowania. Jedność, konieczna zarówno pomiędzy członkami, jak i poszczególnymi strukturami, stanowi klucz do zrozumienia istoty tematu podejmowanych rozważań.

Kościół będący wspólnotą gromadzącą niemal piątą część całej ludzkości, nieustannie staje przed wieloma wyzwaniami związanymi z zachowywaniem wewnętrznej komunii¹⁵⁶. Obecność Kościoła Chrystusowego na wszystkich kontynentach, a w związku z tym łączenie w sobie niezwykle różnorodności kulturowej sprawia, że nie jest możliwe pełne ujednolicenie wszelkich struktur, zwyczajów, rytuałów czy mentalności. Stanowi to o pewnej niezwykle cenie Kościoła, którą jest jedność w wielości – komunია w różnorodności.

Każdy człowiek stanowi indywidualium w oczach Boga. Celem Kościoła nie jest stworzenie rzeszy anonimowych wyznawców będących bezrefleksyjnymi członkami globalnej zbiorowości. Jego celem jest doprowadzenie każdego człowieka do intymnej, osobiście przeżywanej, jedynej w swoim rodzaju relacji z Bogiem. W tym właśnie sensie Kościół stanowi powszechny sakrament zbawienia¹⁵⁷. Nie jest zatem możliwe, by każdy został „zamknięty” w jednej, identycznej dla wszystkich, określonej duchowości. Jednakowe przeżywanie przez wszystkich wiary, identyczne postrzeganie świata, drugiego człowieka, a przede wszystkim Boga, stanowiłoby zaprzeczenie ludzkiej różnorodności.

¹⁵⁶ Według danych statystycznych w 2019 roku na świecie żyło 1 345 000 000 katolików, co stanowiło 17,7% całej populacji świata (7 600 000 000). Warto wskazać, że w ostatnim czasie liczba katolików w skali globalnej wzrasta (jedynie w Europie tendencja jest malejąca), ponieważ w 2018 roku, katolików było 1 329 000 000, a w 2016 – niecałe 1 300 000 000. Na uwagę zasługuje również fakt, że chrześcijan w ogóle, w 2010 żyło 2,17 mld co stanowiło 31,4% ogółu populacji. Według szacunków w 2020 roku było ich już 2,38 mld, a populacja świata liczyła 7,65 mld (31,1%). Zatem niemal co trzeci człowiek na Ziemi to chrześcijanin. Zob. <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2021-03/quo-068/publicati-br-l-annuario-pontificio-2021-br-e-l-annuario-statis.html> (dostęp: 10.08.2023); <http://iskk.pl/badania/swiat/50-ile-jest-katolikow-w-swiecie> (dostęp: 10.08.2023); <https://www.pew-research.org/religion/interactives/religious-composition-by-country-2010-2050> (dostęp: 10.08.2023).

¹⁵⁷ Jest to określenie jakie Kościołowi przypisuje Sobór Watykański II. Zob. KK 1; KL 26; KDK 42. Kwestia takiego rozumienia wspólnoty osób wierzących zjednoczonych w Kościele podjęta została w rozdziale drugim, w punkcie 2.1. *Znaczenie pojęcia communio* w Kościele; por. A. Czaja, *Traktat o Kościele*, w: E. Adamiak, *Traktat o Maryi*; A. Czaja, *Traktat o Kościele*, (Dogmatyka 2), Warszawa 2006, s. 391–395.

ści. Każda osoba ma swoją własną wrażliwość, na ukształtowanie której mają wpływ niezwykle zróżnicowane doświadczenia, będące udziałem tej osoby przez całe życie. Wrażliwość ta może się nieustannie zmieniać i ewoluować – nie jest to proces ograniczony czasowo. Ma to istotny wpływ na przeżywanie otaczającej człowieka rzeczywistości – otwartości na wszelkiego rodzaju relacje, zarówno z Bogiem, jak i drugim człowiekiem, chęci ich rozwoju czy kształtowania.

Ta różnorodność stanowi o bogactwie różnych grup w Kościele. Kościół jako Wspólnota wspólnot pozwala każdemu na odnalezienie w nim właściwego dla siebie miejsca, w którym każdy może realizować siebie w duchowości najbliższej swojemu sercu i swojej wrażliwości. Istnieje również możliwość tworzenia coraz to nowych miejsc, wraz z innymi osobami o wspólnych ideach. Tam, pod przewodnictwem i w ramach Wspólnoty Kościoła, można wspólnie dążyć do osiągnięcia wspólnego celu, jakim jest pełna komunია w Królestwie Bożym.

Rozdział ten będzie próbą wskazania wybranych problemów, mogących stanowić zagrożenie dla zachowywania dyskutowanej eklezjalnej *communio*. Oczywiście spieranie się w duchu wzajemnej miłości i chęci uzyskania porozumienia jest jak najbardziej pozytywne, a nawet pożądane. Stanowi konstruktywny dialog. Zdarza się jednak, że skrajne skierowanie się w kierunku własnych upodobań, których podstawową motywacją nie jest miłość, może prowadzić do tworzenia się sporów, a w konsekwencji podziałów. Najczęściej w takich sytuacjach miejsce miłości jako pryncypium zajmuje pycha, która pod maską dobrych intencji prowadzi do egoizmu, zamykania się na drugiego człowieka, negowania autorytetu pasterzy Kościoła i ostatecznie odwrócenia się od Boga. Schemat ten nieprzerwanie powtarzany jest przez człowieka od ogrodu Eden – w chwili zwątpienia w miłość Boga człowiek upada.

1. Eklezjologiczny spór kardynałów Josepha Ratzingera¹⁵⁸ i Waltera Kaspera¹⁵⁹

Ogłoszenie na Soborze Watykańskim I¹⁶⁰ (1870) dogmatu o nieomylności papieża oraz poświęcenie znacznej uwagi jego zwierzchnictwu i władzy w Kościele okazało się absolutyzujące dla rozumienia roli biskupa Rzymu, z jednoczesnym marginalizowaniem roli innych biskupów. Stworzyło to centralistyczny obraz Kościoła¹⁶¹, który jednak nie był końca zgodny z intencją nauczania soborowego. Zdefiniowany wówczas dogmat uprawomocnił ważną rolę pełnioną przez biskupa Rzymu, nie umniejszył on jednak w ten sposób roli pozostałych biskupów. W wyniku jednak tego wydarzenia zrodziły się liczne dyskusje i spory na temat kolegiałności biskupów. Wizja Kościoła z władcą – papieżem na jego szczycie, wspieranego przez Kurię Rzymską, stała się żywo dyskutowaną kwestią przed Soborem Watykańskim II.

¹⁵⁸ Joseph Ratzinger (ur. 16 IV 1927, zm. 31 XII 2022) – niemiecki duchowny rzymskokatolicki, wybitny i ceniony teolog. Wyświęcony na kapłana w 1951, zdobył tytuł doktora w 1953, habilitował się w 1957, a w rok później został profesorem. Wykładał na uniwersytetach w Bonn i Münster. Uczestniczył w obradach Soboru Watykańskiego II, jako doradca teologiczny arcybiskupa Kolonii. W marcu 1977 został mianowany, a w maju wyświęcony na arcybiskupa Monachium i Fryzycji. Już w miesiąc później na konsystorzu 27 czerwca został kreowany na kardynała przez papieża Pawła VI. W 1981 roku papież Jan Paweł II powierzył mu prefekturę Kongregacji Nauki Wiary. Na tym stanowisku wielokrotnie bronił doktryny i nauczania Kościoła, odnosząc się do pojawiających się nieprawidłowych nurtów w nauczaniu. Był jednym z najbliższych współpracowników papieża, będąc współautorem oraz recenzentem znacznej części jego prac. Po śmierci Jana Pawła II został wybrany przez konklawe (19 kwietnia 2005) na papieża i przyjął imię Benedykt XVI. 28 lutego 2013 dokonał dobrowolnej abdykacji z urzędu biskupa Rzymu, co było drugim takim przypadkiem w historii Kościoła, po Celestynie V w 1294. Przez niemal 10 lat mieszkał w Watykanie jako emerytowany biskup Rzymu. Jego pogrzeb odbył się 5 I 2023 na placu św. Piotra pod przewodnictwem papieża Franciszka. Zgodnie ze swoim życzeniem został pochowany w Grotach Watykańskich.

¹⁵⁹ Walter Kasper (ur. 5 III 1933) – niemiecki duchowny rzymskokatolicki, wybitny i ceniony teolog. Święcenia kapłańskie przyjął w 1957 roku. Tytuł doktora zdobył w roku 1961, habilitował się i zdobył profesurę w 1964. Był wykładowcą, a później dziekanem Wydziałów Teologicznych zarówno na Uniwersytecie w Münster jak i Tybindze. Wykładał również w Waszyngtonie. W 1989 został mianowany biskupem diecezji Rottenburg-Stuttgart. Wielokrotnie działał na polu ekumenicznym i w 1994 Jan Paweł II powołał go na sekretarza Papieskiej Rady do spraw Popierania Jedności Chrześcijań, której został przewodniczącym w 2001 roku, w miesiąc po kreacji kardynalskiej. W związku z osiągnięciem wieku emerytalnego w 2010 roku papież Benedykt XVI przyjął jego rezygnację z pełnionego urzędu.

¹⁶⁰ Sobór Watykański I zwołany przez papieża Piusa XI w latach 1869–1870. Był odpowiedzią na zmiany jakie zaszły w Kościele od Soboru Trydenckiego oraz w wyniku reformacji – zwłaszcza pastoralne i prawne. Zawdzięcza się mu jasne zdefiniowanie roli papieża w Kościele. Umocniony został jego autorytet w świecie jako stróża wiary i moralności przy jednoczesnej utracie władzy świeckiej. Stało się to za sprawą ogłoszenia Dogmatu o nieomylności papieża 18 VII 1870. *Vaticanum I* zdefiniował również, za Soborem Trydenckim, treść wiary katolickiej. Sobór zawiesił obrady 20 IX 1870, które nigdy nie zostały wznowione. Por. Z. Zieliński, *Sobór Watykański I*, w: E. Gigilewicz, EK 20, Lublin 2014, k. 277–280.

¹⁶¹ J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych w przełomie XX i XXI wieku*, (Biblioteka „WIEŻY” 167), Sandomierz b.r.w., s. 179.

Powołany przez papieża Jana XXIII sobór, który jak mówił sam biskup Rzymu, miał być dla Kościoła *aggiornamento*, czyli uwspółcześnieniem, stał przed zadaniem nowego przemyślenia teologii kolegiałości biskupów. Temat ten dostrzegalny jest w różnych dokumentach soborowych. Jednak, jak zauważają późniejsi komentatorzy oraz o czym świadczy omawiany spór kardynalski, kwestia ta nie została ostatecznie i jednoznacznie rozwiązana. Nie można jednak nie uznać, iż postanowienia *Vaticanum II* miały charakter przełomowy w dyskutowanej kwestii. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele zostały zawarte następujące słowa:

Jak z ustanowienia Pańskiego św. Piotr i pozostali Apostołowie stanowią jedno kolegium apostołskie, w podobny sposób Biskup Rzymu, następca Piotra, i biskupi, następcy apostołów, pozostają we wzajemnej łączności. [...]

Kolegium, czyli ciało biskupie, posiada władzę autorytatywną jedynie wtedy, gdy pozostaje w łączności z Biskupem Rzymu, następcą Piotra jako jego głową i gdy nienaruszony pozostaje jego prymat wobec wszystkich pasterzy i wiernych. [...] Stan zaś biskupi, który w Urzędzie Nauczycielskim i zarządzaniu pasterskim jest kontynuacją Kolegium Apostołów, co więcej, w którym ciało apostołskie trwa nieprzerwanie, stanowi również razem ze swoją głową, Biskupem Rzymu, a nigdy bez niego, podmiot najwyższej władzy i pełnej władzy nad całym Kościołem. Najwyższa władza wobec Kościoła, jaką posiada to kolegium, bywa na sposób uroczysty sprawowana na soborze powszechnym.

[...] Kolegialna jedność uwidacznia się również we wzajemnych stosunkach poszczególnych biskupów z Kościołami partykularnymi i z Kościołem powszechnym.

Biskup Rzymski, jako następca Piotra, jest trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno kolegium biskupów, jak wszystkich wiernych. Poszczególni zaś biskupi są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w Kościołach partykularnych, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w którym istnieje i z których składa się jeden i jedyny Kościół katolicki. (KK 22–23)

Widać zatem, jak znacząca rola została przypisana kolegium biskupów przez sobór. Elementem istotnym współdziałania następców apostołów jest pozostawanie w jedności zarówno między sobą, jak i – co najważniejsze – z następcą św. Piotra. Trwanie w jedności, jakiej oczekiwał od swoich uczniów Chrystus, jest fundamentalne dla konstytuowania się Kościoła katolickiego. Jak zostało wskazane, w Kościołach partykularnych istnieje oraz z nich składa się Kościół

powszechny. Nie można zatem postrzegać rozłącznie władzy i obowiązków, jakie spoczywają na wszystkich biskupach, w tym na biskupie rzymskim.

1.1. Kontekst kardynalskiego sporu

Jak zostało jasno określone na soborze, pełna władza nad całym Kościołem w sposób uroczysty jest sprawowana na soborze powszechnym, kiedy gromadzi się całe kolegium biskupów pod przewodnictwem papieża (KK 22). Jednak po zakończeniu soboru pojawiały się pytania dotyczące zastosowania kolegalności w innych przypadkach. Wielu komentatorów, również wśród kościelnych hierarchów oceniało, iż kwestia kolegalności nie została ostatecznie rozwiązana¹⁶². Nie dziwi zatem fakt, że stała się ona jednym z głównych tematów debat teologicznych oraz synodów biskupich już od 1969 roku. Również w czasach współczesnych, kilkadziesiąt lat po soborze, temat kolegalności wciąż stanowi przedmiot rozważań i debat¹⁶³.

Ważnym elementem w kontekście wskazanego tematu była relacja, jaka występuje między Kościołami partykularnymi, kierowanymi przez biskupów, a Kościołem powszechnym, kierowanym przez papieża. Szczególnie dotyczy konsekwencji kolegalności dla urzędu papieskiego pozostającego w relacji do innych biskupów. Konsekwencjami tymi są kompetencje, jakie przysługiwać mogą poszczególnym biskupom we władzy sprawowanej nad powierzonym sobie Kościołem lokalnym, jak i konferencjom episkopatów¹⁶⁴.

Dyskusje posoborowe były kontynuacją polemiki obecnej w czasie obrad soborowych. Wówczas w kwestii kolegalności ścierały się ze sobą trzy główne jej interpretacje. Pierwsza – konserwatywna – wskazywała, iż kolegium biskupów nie posiada najwyższej władzy z nadania Bożego, która to, jako taka, przysługuje jedynie papieżowi. Dopiero on może zwołać kolegium biskupów jako najwyższą władzę, np. zwołując sobór. Kolejna interpretacja – liberalna – stanowiła, iż najwyższa władza przysługuje jedynie kolegium biskupów na czele z papieżem. Zatem papież o tyle sprawuje władzę najwyższą w Kościele, o ile reprezentuje kolegium biskupów, wyrażając jego poglądy. Każda więc decyzja musiałaby być konsultowana z kolegium. Trzecie stanowisko, nazywane umiarkowanym, stanowiło, że najwyższa władza w Kościele przysługuje tak papie-

¹⁶² J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła*, s. 180–181.

¹⁶³ *Tamże*, s. 181; tenże, *Teologia na rozdrożach*, Kraków 2005, s. 219–220.

¹⁶⁴ Por. M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, Lublin 2015, s. 269–279.

zowi, jak i kolegium biskupów zgromadzonemu w jedności ze swoją głową, czyli papieżem. Rozgraniczenie polegało na tym, iż papieżowi władza najwyższa przysługuje w sposób nieskrępowany i może zawsze z niej skorzystać, natomiast kolegium posiada tę władzę, ale nie zawsze – musi bowiem działać za zgodą i pod przewodnictwem papieża¹⁶⁵.

Po soborze pojawiły się interpretacje, w związku z którymi zaczęto dyskutować na temat realizowania kolegialnej władzy nie tylko w czasie soborów powszechnych. Wiążąc wykonywanie tej władzy wraz z gromadzeniem się wyświęconych biskupów, przypisywano władzę kolegialną takim zgromadzeniom, jak synody lokalne czy konferencje episkopatów. Jednak polemika ta obracała się wokół dwóch pojęć: kolegialności afektywnej i kolegialności efektywnej. Stanowisko, które reprezentowała również Stolica Apostolska, głosiło, że wymienionym wcześniej zgromadzeniom przypisać można jedynie kolegialność afektywną, czyli w duchu kolegialnym lub poczuciu kolegialności. Nie można jednak zgodzić się na przypisanie im kolegialności efektywnej, będącej pełnią władzy właściwie rozumianej. Pojawiły się jednak grona teologów, w tym również kościelnych hierarchów, którzy byli zdania, że nawet mniejsze zgromadzenia w pewnym stopniu mogą uczestniczyć w tej władzy. W sposób pełny władza realizowana na soborach częściowo może zaistnieć na zgromadzeniach synodalnych czy episkopalnych. Zwolennicy tego stanowiska porównywali tę sytuację z władzą papieską, która w sposób najpełniejszy eksponowana jest w wystąpieniu *ex cathedra* biskupowi Rzymu, natomiast w mniejszy sposób autorytet papieski jest angażowany w codziennym nauczaniu.

To ścieranie się stanowisk dotyczących relacji Kościołów partykularnych do Kościoła powszechnego stało się główną przyczyną zaistnienia uznawanego za jeden z najgłośniejszych we współczesnym Kościele sporu eklezjalnego dwóch kardynałów¹⁶⁶. Rozpoczęty na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia spór kardynała Josepha Ratzingera i biskupa Waltera Kaspera (później kreowanego na kardynała, w 2001 roku), kontynuowany przez kolejne lata stał się miejscem konfrontacji nie tylko opinii dwóch teologów, ale i dwóch wizji Kościoła.

¹⁶⁵ Takiego podziału stanowisk dotyczących kolegialności na Soborze Watykańskim II dokonał znawca jego historii, ks. Ralph M. Wilgen; zob. J. Majewski, *Teologia na rozdrożach*, s. 232–233.

¹⁶⁶ J. Majewski, *Ecclesia „in” et „ex” ecclesiis. Teologiczna debata między Walterem Kasperem i Josephem Ratzingerem o relację między Kościołem powszechnym i Kościołem lokalnym*, „Forum Teologiczne” 8 (2007), s. 31–44.

Jako punkt wyjścia sporu, jaki wywiązał się pomiędzy dwoma hierarchami, należy wskazać rok 1992. Wówczas kard. J. Ratzinger, jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary, w odpowiedzi na obecne w Kościele dyskusje wydał list kongregacyjny *Communio notio*. Skierowany on został do biskupów Kościoła katolickiego i stanowił o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია. Jako oficjalny dokument kongregacji list ten został zatwierdzony przez papieża Jana Pawła II, nie był więc jedynie teologicznym stanowiskiem Ratzingera, a oficjalnym nauczaniem Magisterium Kościoła¹⁶⁷.

Pierwsza krytyka ze strony biskupa Waltera Kaspera, ówczesnego ordynariusza Kościoła lokalnego Rottenburg-Stuttgart, pojawiła się już w roku 1993, jednak nie spotkała się ona jeszcze z odpowiedzią kard. Ratzingera. Dopiero w 1999 roku ponowna krytyka *Communio notio* opublikowana przez Kaspera, spotkała się z reakcją prefekta Kongregacji Nauki Wiary. Reakcja dopiero na drugi artykuł była spowodowana najprawdopodobniej faktem, iż wyrażana wówczas krytyka była już reprezentatywna dla szerszego grona biskupów dzielących poglądy jej autora. Sześć lat wcześniej można było uznać ją jedynie za wyraz osobistego poglądu teologicznego¹⁶⁸. Nie bez znaczenia był również fakt, iż w 1999 roku bp Kasper został powołany na sekretarza Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijan – co nadało jego głosowi większy autorytet. Ponadto, w ciągu kilku lat wciąż wzrastała liczba biskupów z różnych części świata, którzy z niepokojem wyrażali stanowiska tożsame z poglądami W. Kaspera. Zwracali oni uwagę, iż coraz częściej, tak w wydawanych dokumentach, jak i działaniach podejmowanych przez Kurię Rzymską, uwydatnia się centralistyczna wizja Kościoła. W tym kontekście ważny wydaje się również inny spór, jaki dotyczył tłumaczenia łacińskich tekstów liturgicznych na języki narodowe¹⁶⁹. Biskupi często wyrażali swoją swoje niezrozumienie w kwestii konieczności zwracania się o aprobatę dla tekstów zatwierdzonych przez episkopaty krajowe do Stolicy Apostolskiej. Zarzucano również brak odpowiednich specjalistów w Rzymie, którzy mogliby dokonać właściwych korekt. Dochodziło bowiem do absurdalnych sytuacji, w których w roli specjalistów występowali wysłani przez swoich biskupów na studia do Rzymu klerycy¹⁷⁰. Niezrozumienie budziła również konieczność uzyskania zgody na inne działania podejmo-

¹⁶⁷ J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, tł. W. Szymona (Joseph Ratzinger Opera Omnia VIII/1), Lublin 2013, s. 551.

¹⁶⁸ J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła*, s. 184; tenże, *Teologia na rozdrożach*, s. 219.

¹⁶⁹ Tenże, *Teologia na rozdrożach*, s. 189–214; tenże, *Spór o rozumienie Kościoła*, s. 155–171.

¹⁷⁰ Tenże, *Teologia na rozdrożach*, s. 220.

wane przez Kościoły lokalne. Jak uważali ich przedstawiciele, to biskup bardziej zna potrzeby powierzonego mu Kościoła.

W związku zatem z istniejącymi krytycznymi głosami względem nadmiernego, jak twierdzili autorzy tych stanowisk, akcentowania znaczenia Kościoła uniwersalnego względem Kościołów partykularnych, krytyka ze strony Kaspera zyskała wielu zwolenników wśród hierarchów i teologów.

1.2. Ratzinger *contra* Kasper

Jak już wskazano, za punkt wyjścia dla omawianego sporu należy uznać list Kongregacji Nauki Wiary *Communione et notio* (CN). Warto zatem przywołać prezentowane w nim stanowisko, jakie w mocy autorytetu Kościoła wyraził prefekt tejże kongregacji, kardynał Joseph Ratzinger.

Jako pojęcie centralne w refleksji, podjętej w tym dokumencie niewątpliwie została wskazana komunია. Ona to znajduje się w sercu samorozumienia Kościoła, będąc Misterium jedności Boga z człowiekiem i między ludźmi (por. CN 3). Poprawność rozumienia komunii jako eklezjologicznego klucza interpretacyjnego uzależniona jest od rozumienia jej w odniesieniu zarówno wertykalnym (komunii z Bogiem) jak i horyzontalnym (komunii między ludźmi). Jest ona zawsze darem Bożym i owocem Jego inicjatywy. Podstawowe jej urzeczywistnianie dokonuje się w sakramencie Eucharystii, który przez działanie Ducha Świętego jest mocą tworzącą Ciało Chrystusa – źródłem i siłą tworzącą ową komunię (por. CN 5).

Pojęcie komunii w przywoływanym liście zostało odniesione również do stosunku Kościoła powszechnego względem Kościołów partykularnych, a ten pierwszy został nazwany Ciałem Kościołów. Ważne jest jednak, aby nie sprowadzać tego rozumienia jedynie do sfery widzialnej i instytucjonalnej. Prowadzi to bowiem do błędnego rozumienia Kościoła jako składającego się z samowystarczalnych – w pełni kompletnych – jednostek, stanowiących razem jedynie federację Kościołów partykularnych. Kongregacja zauważa, że takie postrzeganie pozbawione jest bardzo istotnego odniesienia – tego, że Kościoły lokalne są częściami jednego Kościoła Chrystusa, w zgodzie z wyznawaną w *credo* wiarą w Kościół „jeden, święty, powszechny i apostołski”. Ten jedyny Kościół jest obecny w każdym z Kościołów lokalnych, a wszystkie razem przenikają się z Kościołem powszechnym.

Nawiązując w tym miejscu do tematu genezy Kościoła podejmowanego w drugim rozdziale tej pracy, gdzie została wyraźnie wskazana preegzystencja Kościoła w świecie oraz po raz kolejny przywołując słowa, że „świat został

stworzony ze względu na Kościół”, dostrzec można analogiczną myśl w kongregacyjnym liście¹⁷¹:

Kościół nie jest wynikiem ich (Kościółów partykularnych) komunii, ale w swoim istotnym misterium jest rzeczywistością ontologicznie i czasowo uprzednią w stosunku do każdego pojedynczego Kościoła partykularnego. Według Ojców, Kościół-misterium, Kościół jeden i jedyny, ontologicznie wyprzedza stworzenie, i rodzi Kościoły partykularne jako córki, wyraża się w nich; jest matką Kościółów partykularnych, a nie ich produktem. Oprócz tego, z czasowego punktu widzenia, Kościół objawia się w dniu Pięćdziesiątnicy we wspólnocie stu dwudziestu zebranych wokół Maryi i dwunastu Apostołów, przedstawicieli jednego Kościoła i przyszłych założycieli Kościołów lokalnych, którym została powierzona misja wobec świata: a więc Kościół już mówi wszystkimi językami. Z tego Kościoła, który narodził się i został objawiony jako powszechny, wzięły początek różne Kościoły lokalne jako poszczególne realizacje jednego i jednego Kościoła Jezusa Chrystusa. Rodząc się „w” i „z” Kościoła powszechnego, w nim i z niego czerpią swoją eklezjalność (CN 9)¹⁷².

Związek, jaki zachodzi w tej komunii, ma niewątpliwie misteryjny charakter i nie można go porównywać z innym związkiem istniejącym w jakiegokolwiek ludzkiej społeczności czy wspólnocie¹⁷³. Włączenie do Kościoła każdego z jego członków, jakie dokonuje się sakramencie chrztu, zawsze włącza go do Kościoła powszechnego. Mimo iż dokonywać się to może w różnych Kościołach partykularnych, to zawsze jest to wszczęcie bezpośrednio w Chrystusa. Także w Eucharystii każdy mimo swojej przynależności lokalnej zawsze, na równi z innymi, uczestniczy w tym sakramencie, w każdym z Kościołów partykularnych. Jest ona zawsze sprawowana w zachowaniu jedności z biskupem miejsca oraz papieżem. To natomiast stanowi wyraz zachowywania powszechnej, eklezjalnej komunii (por. CN 10,14)¹⁷⁴.

¹⁷¹ Zob. Rozdział II, 1. *Wspólnota jako podstawa i źródło życia Kościoła*.

¹⁷² Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów* (VIII/1), s. 550.

¹⁷³ Dokonując w pierwszym rozdziale omówienia fenomenu wspólnoty, szczególnie zwracając uwagę na relacje, jakie występują między jej członkami, tworząc realną całość, została zwrócona uwaga na wyjątkowość całości prezentowanej przez wspólnotę Kościoła. Jako jedyna została ona przyrównana z organizmem, gdyż nie istnieje żadna inna, w której występowałoby tak wyjątkowe zjednoczenie. Tylko w przypadku Kościoła góruje on ontycznie, jako Mistyczne Ciało Chrystusa ponad należącymi do niego członkami. Zob. Rozdział I, 4.1. *Wspólnota jako realna całość*.

¹⁷⁴ J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów* (VIII/1), s. 554.

Kolejnym istotnym momentem stanowiącym o zachowaniu jedności jest trwanie w niej pod przewodnictwem Głowy Kościoła. Jak sama idea Ciała Kościołów domaga się posiadania Głowy, która przewodniczy w drodze do powszechnej komunii, a którą jest Kościół katolicki, tak też analogicznie jedność Kolegium Biskupów domaga się posiadania Głowy, którą jest biskup Rzymu. Posługa prymatu, jaka jest mu powierzona, obejmująca władzę, tak powszechną nad Kościołem, jak i nad każdym z lokalnych pasterzy oraz każdym z wiernych, jest wyrazem prawdziwej wewnętrznej jedności, jaka zachodzi między Kościołem powszechnym i Kościołami lokalnymi. Partykularna wizja Kościoła natomiast prowadzić może do twierdzeń, iż samo tylko gromadzenie się w imię Chrystusa mogłoby dawać pełnię władzy w Kościele. Zatem Kościół powstawałby oddolnie, co natomiast stanowiłoby zaprzeczenie istnienia jedności Ciała Chrystusa (por. CN 11–13).

Kongregacja Nauki Wiary dostrzega konieczność działania na polu budowania komunii wśród wszystkich członków Kościoła, szczególnie poprzez miłość będącą „więzami doskonałości”. Zadanie to, powierzone przede wszystkim papieżowi i pasterzom, skierowane jest również do każdego z wierzących. Różnorodność, jaka istnieje w Kościele, stanowi o jego bogactwie i uniwersalności. Wielość charyzmatów, posług, duchowości czy apostolatu, bogactwa liturgii i kultury ukazuje wielość darów udzielanych Kościołowi przez Ducha Świętego. Dlatego istotne jest promowanie takiej jedności, która nie przeszkadza różnorodności (por. CN 15–16).

Walter Kasper w swoje krytyce *Communio notio* zgadza się z kard. Ratzingerem w kwestii niezasadności nadmiernych dążeń „partykularystów”, zarzuca mu jednak popadanie w inną skrajność. Zauważa, że purpurat, tak jak niebezpieczne jest dla Kościoła nadmierne wynoszenie różnorodności kosztem jego jedności, tak też nadmierne akcentowanie jedności stanowi zagrożenie dla różnorodności, jaka w nim istnieje. Według Kaspera, nie można przypisywać prymatu ani jedności, ani różnorodności, gdyż obie są w jego oczach równie ważne i fundamentalne dla istnienia Kościoła. Zakładanie wyższości którejkolwiek z nich burzy właściwą teologicznie równowagę, jaka jest między nimi. Tezę swoją opiera o stwierdzenie, że podobnie jak Trójca Święta nie znosi ani nie wytwarza jedności natury, tak Kościół Chrystusowy istnieje tylko w Kościołach, jak i z Kościołów¹⁷⁵.

Brak przypisywania podstawowej roli Kościołowi powszechnemu nie umniejsza – według Kaspera – roli biskupa Rzymu na rzecz komunii Kościołów.

¹⁷⁵ J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła*, s. 188; tenże, *Teologia na rozdrożach*, s. 222–223.

Tak jak pojedyncze Kościoły lokalne mogą istnieć tylko w komunii z innymi, tak również biskupi mogą właściwie pełnić swoją posługę tylko w hierarchicznej komunii z całością episkopatu, w sposób szczególny z papieżem, będącym znakiem tej jedności¹⁷⁶. Nawiązując do soborowej konstytucji, w której zostało wskazane, że jeden i jedyny Kościół katolicki istnieje w Kościołach lokalnych i z Kościołów lokalnych stwierdza, że prezentowana przez niego koncepcja jest wyrażeniem tej właśnie myśli soborowej (por. KK 23)¹⁷⁷. Idąc dalej, hierarcha zarzuca kongregacji niespójność z nauczaniem soboru w stwierdzeniu o prymacie Kościoła powszechnego, który miałby być rzeczywistością tak historycznie, jak i ontologicznie uprzednią względem Kościołów lokalnych. Tę tezę Kasper wskazuje jako podstawowy błąd *Communione notio*. Niepokój rodzą w nim również centralistyczne tendencje pojawiające się po Soborze Watykańskim II. Określa to jako wynik grzeszności człowieka, ale też głoszenia prymatu Kościoła powszechnego nad Kościołami lokalnymi, a więc i jedności nad różnorodnością. Określenie ontycznego i czasowego prymatu, w jego opinii, niesie ze sobą zagrożenie identyfikowania Kościoła uniwersalnego z Kościołem rzymskim, a zatem z jego głową, czyli papieżem i rzymską kurią. Odczytywanie dokumentu Kongregacji Nauki Wiary w tym właśnie kluczu, stwierdza Kasper, sprawia, że jego intencją może być odejście od doktryny o Kościele jako komunii i tworzenie rzymskiego centralizmu¹⁷⁸.

Prefekt Kongregacji Nauki Wiary, odpowiadając na zarzuty bp. Kaspera, stwierdził z niepokojem, że wypowiedź jego interlokutora jest atakiem nie tylko na jego osobiste poglądy, ale – co właśnie jest niepokojące – na stanowisko kongregacji¹⁷⁹. Zarzucił mu jednocześnie, iż ma on na uwadze tylko swoje własne poglądy, które wręcz obowiązkowo muszą być negatywną oceną dokumentów Kongregacji Nauki Wiary. Zdziwiał dla kard. Ratzingera było stanowisko negujące ontyczną uprzedniość Kościoła uniwersalnego względem Kościołów lokalnych. Odwołując się zarówno do listów św. Pawła, jak i Ojców Kościoła, wskazuje na preegzystencję Kościoła – w zamyśle Boga – jeszcze przed stworzeniem świata. Myśl tę popiera również teologią rabinacką, która analogicznie odnosi się do Tory i Izraela. Rzeczywistość tego uprzedniego Kościoła powszechnego natomiast swoje empiryczne urzeczywistnienie ma w Kościo-

¹⁷⁶ A. Czaja, *Credo in Spiritum Sanctum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003, s. 252–253.

¹⁷⁷ Por. *tamże*, s. 251.

¹⁷⁸ Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła*, s. 189; tenże, *Teologia na rozdrożach*, s. 223–224.

¹⁷⁹ J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów* (VIII/1), s. 551.

łach partykularnych¹⁸⁰. Historyczne uzasadnienie Ratzinger upatruje w opisie Pięćdziesiątnicy, z Dziejów Apostolskich (Dz 2,1-13)¹⁸¹.

Ostatecznie, stwierdza Kardynał, sprzeciw wobec prezentowanej w *Communio notio* uprzedniości Kościoła uniwersalnego jest wynikiem bezpodstawnego i błędnego podejrzenia, iż Kongregacja Nauki Wiary widzi w papieżu i kurii rzymskiej Kościół uniwersalny. To niezrozumienie jest wynikiem nieumiejętności dostrzeżenia prawdziwie jednego i świętego Kościoła katolickiego. Wskazuje on również na momenty w życiu Kościoła, w których ta uprzedniość jest łatwo dostrzegalna. Są to sakramenty, Słowo Boże i wyznanie wiary. Szczególnie dobrze widać to w sakramencie chrztu, który włącza do jedynego Kościoła i tylko od niego może pochodzić¹⁸².

Po raz kolejny Kasper, zabierając głos w tej debacie już jako kardynał i przewodniczący Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijan stwierdził, że sprowadzenie jego poglądów na temat Kościoła do czysto empirycznych poglądów jest ich karykaturą. Wyraża tożsamą z poglądem Ratzingera myśl, iż nie można postrzegać Kościoła w rozumieniu federacyjnym, gdyż jest on czymś o wiele większym. Jego natura przekracza rozumienie socjologiczne. Jedynie określenie go mianem misterium właściwie oddaje wyjątkowość jego natury.

W odpowiedzi na słowa dotyczące sporu o czasową i ontyczną uprzedniość Kościoła Kasper stwierdza, że opis Pięćdziesiątnicy wcale nie dowodzi istnienia jednego tylko Kościoła w Jerozolimie, gdyż od samego początku istniały już inne gminy¹⁸³. Argumentacja Ratzingera za ontycznym prymatem Kościoła powszechnego również nie jest dla Kaspera przekonująca. Zaskakuje go uzasadnianie, iż prymat ten wywodzi on z preegzystencji Kościoła. Wskazuje, że podobne koncepcje znaleźć można w innych religiach oraz w platonizmie. O ile zgadza się co do uznania jako tezę konieczną dla właściwego teologicznego rozumienia Kościoła preegzystencji Kościoła w ogóle, o tyle nie widzi uzasadnienia dla utożsamiania tylko Kościoła uniwersalnego z tym preegzystującym. Twierdzi, że równie zasadne jest przekonanie, iż jeden Kościół preegzystował jako Kościół w – Kościołach lokalnych i z Kościołów lokalnych (nawiązując tym samym do nauczania *Vaticanum II*). Wskazuje również, że taka preegzystencja może być uzasadniona tezą o komplementarności, jaka

¹⁸⁰ Tamże, s. 552–553.

¹⁸¹ J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła*, s. 189–190; tenże, *Teologia na rozdrożach*, s. 225.

¹⁸² J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów* (VIII/1), s. 554; J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła*, s. 190; tenże, *Teologia na rozdrożach*, s. 226.

¹⁸³ A. Czaja, *Credo in Spiritum Sanctum Vivificantem*, s. 251.

zachodzi pomiędzy Kościołem powszechnym i Kościołami lokalnymi, której sam jest zwolennikiem wraz z innymi teologami.

Konkluzją myśli kard. Kaspera jest stwierdzenie, że pomiędzy Kościołem uniwersalnym a Kościołem partykularnym zachodzi ścisła perychoreza. Ich wewnętrzne powiązanie i przenikanie nie pozwala na wskazywanie prymatu jednego nad drugim. To natomiast prowadzi do tezy, iż tak ontologicznie, jak i historycznie Kościół powszechny i Kościoły lokalne muszą być uznane za jednoczesne.

W odpowiedzi na słowa swojego interlokutora prefekt Kongregacji Nauki Wiary, wskazuje, że od zawsze intencją miłującego Boga względem ludzkości było zjednoczenie ich w jeden lud. Bóg w całej historii zbawienia przewidział jedną tylko Oblubienicę Chrystusa – którą jest Kościół. Dlatego jako przewodnią ideę w drodze do zbawienia należy wskazać jedność, nie zaś różnorodność. Oczywiście, rozumieć to należy jako jedność akceptującą różnorodność, a nie z niej rezygnującą. Ta wielość, jaka jest obecna między ludźmi, staje się wzbogaceniem wspólnoty, jaką tworzą. Różnorodność bogaci jedność – takie jest sedno zjednoczenia w Chrystusie. Takie też jest przesłanie Pisma Świętego, zatem prymat jedności nad różnorodnością nie może być pojmowany jako centralizm – nie ma z nim nic wspólnego. Zdaniem Ratzingera pozbawionym sensu jest utożsamianie Kościoła uniwersalnego z Kościołem rzymskim (papieżem i kurią). Pomimo nawet szczególnej odpowiedzialności, jaka powierzona jest Kościołowi rzymskiemu, pozostaje on zawsze Kościołem lokalnym.

Ratzinger wyraził także swoje zaskoczenie faktem nieodniesienia się Kaspera do jednego z głównych fragmentów jego wcześniejszej wypowiedzi, w którym wskazał na uobecnianie się uprzedniości Kościoła uniwersalnego w życiu Kościoła w ogóle. Co, jak zauważał, ma miejsce w szczególny sposób w sprawowanych sakramentach.

Kolejna oficjalna wypowiedź kard. Kaspera odnośnie do toczonej dyskusji już się nie ukazała. W jednym z udzielonych później wywiadów wyraził przekonanie o konieczności dalszego dialogu i osiągnięcia nowego kompromisu w kwestii równowagi, jaka powinna zachodzić między Kościołem powszechnym i Kościołami partykularnymi. Zaznaczył również po raz kolejny, że nie ma na celu dyskredytowania roli papieża, gdyż jego posługa jest konieczna dla zachowania jedności. Jednocześnie wskazał, iż dla współczesnego Kościoła ważne jest udzielenie większej swobody i władzy biskupom, dla odpowiedzialnego wprowadzania ustaw i prawa Kościoła powszechnego w powierzonych sobie Kościołach lokalnych.

1.3. Wnioski

W sporze toczonym przez kardynałów Ratzingera i Kaspera jako zasadniczy problem wysuwa się problem uprzedniości Kościoła powszechnego względem Kościoła partykularnego – zarówno tej czasowej, jak i ontologicznej. Prymat jedności Kościoła uniwersalnego nad różnorodnością i Kościołem lokalnym – oczywisty dla Ratzingera – jest nie do przyjęcia dla Kaspera, który uważa, iż musi zachodzić między nimi równowaga, bez prymatu żadnej ze stron. Wspólnym mianownikiem ich poglądów jest odrzucenie wizji „partykularystów”, w której to Kościół lokalny miałby wieść prym nad Kościołem powszechnym. Zgoda pomiędzy poglądami hierarchów istnieje również w kwestii wzajemnego przenikania się Kościołów – perychorezy – na wzór Trójcy Świętej. Jednak – jak zauważa J. Majewski – różnice w rozumieniu jedności i komunii Kościoła w poglądach Ratzingera i Kaspera swoje źródło biorą właśnie w ich rozumieniu jedności i komunii, jakie zachodzą w Trójcy Świętej¹⁸⁴.

Ten pierwszy, upatrując rozróżnienie troistej jedności Boga w relacjach, jakie zachodzą między boskimi Osobami wskazuje, że źródłem Jego jedności są właśnie Osoby. Zatem i jedność ma osobowy charakter. Duch Święty, będąc *communio* Ojca i Syna, jednocześnie jest Osobą jako jedność, ale jedność będąca Osobą¹⁸⁵. Stwierdza też, że Osoby Boskie nie są substancjami czy osobowościściami w rozumieniu współczesnym, gdyż reprezentują jedynie zachodzące między nimi relacje. Te zaś nie usuwają jedności boskiej Istoty, ale ją sprawiają. W tym rozumieniu osoba nie jest niczym więcej niż czystą relacją odnoszenia się do kogoś. Jak Ojciec jest nim tylko w odniesieniu do Syna, a sam w sobie jest po prostu Bogiem¹⁸⁶. Jako jedną z myśli przewodnich w rozważaniach Ratzingera można zatem wskazać jego słowa:

Przede wszystkim było rzeczą jasną, że Bóg rozważany absolutnie jest tylko jeden, że nie ma wielości bóstw. Jeżeli się to stwierdzi to, jest dalej jasne, że jedność znajduje się w płaszczyźnie substancji; dlatego nie można tu doszukiwać się troistości, o której także musimy mówić. Musi więc ona znajdować się

¹⁸⁴ J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła*, s. 195.

¹⁸⁵ J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, Kraków 2003, s. 33–52 zwł. 36; A. Czaja, *Credo in Spiritum Sanctum Vivificantem*, s. 72.

¹⁸⁶ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkowska, Kraków 2018², s. 187–188; J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła*, s. 196.

w innej płaszczyźnie, mianowicie w płaszczyźnie relacji, w płaszczyźnie tego, co „względne”¹⁸⁷.

W kontekście tej trynitologicznej refleksji Ratzingera, którą przenosi na rozumienie komunii w Kościele, należy zwrócić uwagę na konsekwencje, jakie w związku z tym zachodzą dla praw osób i lokalnych Kościołów. Bp Andrzej Czaja wyraża obawę, że takie rozumowanie może prowadzić do podporządkowania wielości osobowej względem jedności. To z kolei może sprawić, że przestanie się liczyć jednostka. Gdy – jak w jedności Trójcy – decydujący będzie element jedności, to dobro całości będzie stawiane ponad dobrem jednostki, a prymat papieża ponad kolegium biskupów. Nawet jeśli podążać za wskazaniem Ratzingera o ujmowaniu Kościoła bardziej jako perychorezy Kościołów (na wzór Osób Trójcy Świętej), to rodzi się pytanie o przenikanie się osób rozumianych jako relacje, w przypadku których trudno o takie znamiona osobowości jak mowa, uczucia czy miłość – zauważa bp Czaja¹⁸⁸.

Również analizując poglądy Waltera Kaspera na temat tajemnicy Trójcy Świętej, należy zwrócić uwagę na nieścisłości, jakie się w nich znajdują. Mieszanie różnych koncepcji trynitarnych w jego wykonaniu prowadzi do powstawania owych nieścisłości. Prezentowana przez niego koncepcja jedności w miłości Osób Boskich nie znajduje żadnej analogii w obszarze ludzkim, ponieważ – jak uważa – Trójca jest wspólnotą w jednej i tej samej istocie, a nie zjednoczeniem różnorodnych istot¹⁸⁹. Niewątpliwie, próbując rozstrzygnąć tę kwestię, nie można zapomnieć o niezgłębionej tajemnicy, jaką jest wciąż dla człowieka Bóg – Trójca oraz o skali skuteczności przekładania zjednoczenia w Bogu na zjednoczenie między ludźmi¹⁹⁰.

Obaj kardynałowie w wyrażanych przez siebie poglądach mówią o istnieniu „jedności w wielości” Kościoła. Zatem, pomimo sporu, ta fundamentalna myśl ich łączy. Wskazać można również inne, tożsame u obu hierarchów tezy. Majewski, w pracy *Spór o istnienie Kościoła*, podsumowując spór kardynałów, wskazuje jeszcze cztery. Po pierwsze, wspólnie uznają myśl *Vaticanum II* o istnieniu Kościoła Chrystusa „w” Kościołach partykularnych i „z” Kościołów partykularnych. Po drugie, istnieje między nimi wspólne przekonanie o intencyjno-

¹⁸⁷ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 186.

¹⁸⁸ J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła*, s. 197; A. Czaja, *Credo in Spiritum Sanctum Vivificantem*, s. 73–74.

¹⁸⁹ A. Czaja, *Credo in Spiritum Sanctum Vivificantem*, s. 80; S. Kołata, *Komplementarność modeli w teologii trynitarniej*, (Myśl Teologiczna 90), Kraków 2017.

¹⁹⁰ Por. J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła*, s. 201.

ści działania Jezusa na rzecz istnienia jednego tylko Kościoła. Jego zjednoczenie nie ma się dokonać w przyszłości, tylko obecne jest i trwa w Kościele katolickim. Po trzecie, zgadzają się, iż nie można mówić o Kościele federacyjnym będącym jedynie sumą Kościołów lokalnych, gdyż relacja między tymi Kościołami ma charakter perychoretyczny i jest misterium nieporównywalnym z jakąkolwiek inną wspólnotą czy społecznością ludzką. Po czwarte, dla obu kardynałów istotna jest komunია hierarchiczna między kolegium biskupów i jego głową, czyli papieżem. On to jest znakiem ich jedności, która rzutuje na relację między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi.

Spoglądając na momenty wspólne w poglądach kard. Ratzingera i kard. Kaspera, wielu teologów dochodzi do przekonania, iż w pewnym sensie można by je uznać za komplementarne, gdyż nie podważają specyfiki katolickiego rozumienia, mieszcząc się tym samym w granicach ortodoksji¹⁹¹. Mimo iż sami kardynałowie w czasie toczony debaty nie postrzegali swoich wzajemnych poglądów jako komplementarnych, to właśnie takie spojrzenie na wskazane zagadnienie wydaje się najbardziej potrzebne współczesnemu Kościołowi dla właściwego pojmowania i realizowania „jedności w różnorodności”. Ważne powinno być też wskazanie, że rozumiana przez kard. Ratzingera jedność w żadnym wypadku nie ma prowadzić do jednolitości, gdyż byłoby to zaprzeczeniem bogactwa różnorodności. Nie może też ulec zatraceniu fakt, że list *Communione notio* będący początkiem dyskusji, nie był jedynie teologiczną opinią Ratzingera, a oficjalnym nauczaniem Stolicy Świętej.

Dyskusja teologiczna rzymskich kurialistów kontynuowana jest wśród teologów. Podobnie jak autorzy sporu również oni są podzieleni w tej kwestii. Kolejne próby wielu interpretacji egzegetycznych czy dogmatycznych czynią podejmowaną kwestię wciąż aktualną. Wykorzystywanie różnych uprawnionych modeli pojmowania zjednoczenia trójjedynego Boga do postrzegania zjednoczenia, jakie dokonuje i ma się dokonywać w Kościele, właśnie jako „jedność różnorodności”, jest w pełni uprawnione. Ciągły rozwój nauk teologicznych, szczególnie trynitologii i poszukiwanie wciąż nowego języka dla wyjaśnienia jednak niemożliwej do wyjaśnienia tajemnicy, jaką jest Bóg – Trójca, powoduje także dynamizm w pojmowaniu eklezjalnej *communio*. Nie ma wątpliwości, że podstawowe dla rozumienia Kościoła jest badanie analogii, jaka zachodzi między perychorezą Osób Boskich a perychorezą Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych¹⁹².

¹⁹¹ Tamże, s. 199; A. Czaja, *Credo in Spiritum Sanctum Vivificantem*, s. 261.

¹⁹² Por. A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 418.

Zasadność uporządkowania tego zagadnienia ukazuje jeszcze jedna, czyściej duszpasterska kwestia. Niestety coraz częściej we współczesnym Kościele dostrzegalne jest oddalanie się Kościołów lokalnych, zarówno biskupów oraz kapłanów, od pewnych ogólnie przyjętych norm i praw. Przede wszystkim wskazać tu należy odstępowanie od norm etycznych czy kwestie związane ze sprawowaniem sakramentów. Dopuszczanie do komunii osób rozwiedzionych, żyjących w nowych związkach, dzieci bez wcześniejszego sakramentu pokuty i pojednania czy protestantów w duchu ekumenizmu, pozytywny stosunek do wykonywania eutanazji, zmiany w sprawowanych obrzędach czy brak zachowywania prawa kanonicznego przy udzielaniu sakramentów, to tylko niektóre z problemów pojawiających się w Kościołach lokalnych. Często nadużycia te tłumaczone są jako wynik duszpasterskiej *praxis*. Za źródło wszelkich tych problemów i odstępstw uznać należy coraz częstszy brak poszanowania dla Eucharystii. Brak czci, szczególnie ze strony szafarzy tej tajemnicy – kapłanów, jak i ze strony wiernych, prowadzi do zubożenia sumienia i zepchnięcia Miłości Boga z piedestału wartości¹⁹³.

Odnosząc się do pytania, jakie niektórzy teolodzy stawiają u podstaw Soboru Watykańskiego II, „*Ecclesia, quid dicis de te ipsa?*” („Kościele, co mówisz sam o sobie?”), można wysunąć wniosek, że pytanie wciąż jest otwarte, a Magisterium Kościoła nie powiedziało w tej kwestii jeszcze ostatniego słowa¹⁹⁴. Relacja, jaka zachodzi między Kościołem uniwersalnym a Kościołami partykularnymi w ich wzajemnym przenikaniu się, jest podstawą tworzenia wszelkich struktur Kościoła oraz jego życia. Być może uzasadnione są zatem sugestie, jakoby kwestia ta mogłaby być jednym z głównych tematów kolejnego Soboru Watykańskiego III. Niewątpliwie pozostanie ona do tego czasu żywa zarówno w kręgach Kościołów lokalnych, jak i Kościoła powszechnego.

2. Zagrożenia wynikające z oddolnie tworzonych wspólnot w Kościele

„Jedność w różnorodności” wspólnoty Kościoła jest nie tylko problemem natury eklezjologicznej, ale też źródłem wielu dobrych inicjatyw powstających w wyniku realizowania tego właśnie bogactwa kultur, tradycji i duchowości,

¹⁹³ Por. J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła*, s. 202; Benedykt XVI, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, pkt 2–3.

¹⁹⁴ Z. Nossowski, *Kościele, co mówisz sam o sobie?*, <https://info.wiara.pl/doc/1536381.Kosciele-co-mowisz-sam-o-sobie>, (dostęp: 10.08.2023); J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła*, s. 201.

jakie istnieją w Kościele. Szczególnie po Soborze Watykańskim II, który pokazał, jak istotną rolę pełnią w Kościele osoby świeckie oraz po pontyfikacie św. Jana Pawła II, który zachęcał do tworzenia małych grup będących miejscami żywej wiary, dzielenia się Słowem Bożym i wzrastania w miłości, konieczne staje się właściwe przyjmowanie i włączanie takich wspólnot do Kościoła Chrystusowego (por. CL 26)¹⁹⁵.

Punktem wyjścia do refleksji na temat różnorodności obecnej w przestrzeni Kościoła powszechnego powinny być słowa św. Pawła z listu do Koryntian:

Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch; różne też są rodzaje posługiwania, ale jeden Pan; różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich. (1 Kor 12,4-6)

Takie postrzeganie bogactwa darów obecnych w Kościele zabezpiecza jego trwanie w zamierzonej przez Chrystusa wspólnocie. Jedność jest realizacją wzajemnej miłości, która na wzór miłości Boga zespala ze sobą wszystkich wierzących. Pomimo udzielonych Kościołowi różnych darów, charyzmatów czy posług, zawsze jego celem jest zjednoczenie wszystkich ludzi w Miłości – którą jest Bóg (por. 1 J 4,7-8.16)¹⁹⁶.

Tworzone na łonie Kościoła nowe wspólnoty wiernych przyjmują różne formy – ruchów charyzmatycznych, apostołskich, misyjnych czy modlitewnych. Nie ulega wątpliwości, że powstają one w wyniku działania Ducha Świętego w Kościele dla coraz efektywniejszego głoszenia Ewangelii wszystkim narodom. Widać również efekty, jakie ich działania przynoszą. Serca poruszone miłością Boga prowadzą zawsze do tych, którym tej miłości brakuje. Dlatego powstaje tak wiele wspólnot, których misją jest posługa wśród chorych, samotnych, opuszczonych czy ubogich. Tworzy się coraz więcej wspólnot charyzmatycznych otwierających się na nowo na działanie Ducha Świętego. Jest to niewątpliwie owoc Jego działania w czasie *Vaticanum II* – nazywanego nową Pięćdziesiątnicą. Ważne zatem jest, aby przy powstawaniu nowych grup zwracać szczególną uwagę na rozeznawanie darów i charyzmatów. Głównym kierunkiem tego rozeznawania może być odniesienie do wspólnoty Jednego Kościoła. Nigdy bowiem intencją Boga nie jest wprowadzanie podziałów. Takie intencje są charakterystyczne dla szatana.

¹⁹⁵ Por. E. Samsel, *Diakonia w ruchach odnowy posoborowej*, w: A. Jarząbek (red.), *W trosce o Kościół*, Lublin 2000, s. 163–164; A. Czaja, *Kościół... wspólnotą wspólnot?*, tamże, s. 64–65.

¹⁹⁶ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 410.

Działania złego ducha często przybierają postać fałszywego obrazu Ducha Bożego. Nawet Jezus przestrzegał przed przyjściem wilka w owczej skórze (por. Mt 7,15-23). Te fałszywe intencje względem człowieka towarzyszą szatanowi już od początków stworzenia. W ogrodzie Eden zwiódł on Ewę, wzbudzając w niej nieufność względem Boga, doprowadzając tym samym do pierwszego rozłamu w relacji Boga z człowiekiem przez nieposłuszeństwo. Ono właśnie jest najczęściej zalążkiem wszelkich podziałów. Brak pokory w działaniach podejmowanych nawet na rzecz Kościoła prowadzi do pychy. Wówczas nadrzędnym celem przestaje być miłość.

Dlatego tak ważna w Kościele jest posługa pasterska biskupów i kapłanów pełniona *in persona Christi* (w osobie/zastępstwie Chrystusa), aby zawsze byli w niej nie tylko duszpasterzami, ale i strażnikami wiary¹⁹⁷. Im to przekazane jest strzeżenie jej depozytu. Wielokrotnie zdarza się, że działania wspólnot pozbawione duszpasterskiego prowadzenia prowadzą do negowania autorytetu Kościoła, przekonania o poznaniu doskonałej i jedynej drogi do zbawienia, odłączania się od wspólnoty z Kościołem i tworzenia nowych wspólnot chrześcijańskich czy nawet sekt¹⁹⁸. Zawsze jest to związane z grzechem pychy niepozwalającej na zaakceptowanie powierzonej przez Boga władzy i autorytetu Kościoła (por. Mt 10,8; 16,19; 28,18-20). Warto zwrócić uwagę na dwa momenty będące zagrożeniem dla jedności Kościoła w czasach współczesnych. Jest to dążenie do autonomicznego i samowystarczalnego istnienia jakiejś grupy przez zamykanie się na różnorodność w Kościele. Sprowadza się wówczas Ewangelię do drogi realizowanej tylko w „jedyniej słusznej” duchowości danej wspólnoty. Drugim momentem jest niewłaściwe rozeznawanie darów Bożych, co prowadzić może do wypaczania nauki Kościoła oraz stawiania siebie ponad jego autorytet.

2.1. Autonomizacja wspólnot

Powstające w Kościele wspólnoty mogą być w różny sposób umiejscowione w całej jego wspólnotcie. Często małe grupy, modlitewne czy duszpasterskie powstają w ramach wspólnoty parafialnej, co prowadzi do dynamicznego rozwoju życia tego lokalnego Kościoła parafialnego. Istnieją również inne, które nie funkcjonują w ramach ani parafii, ani diecezji (co nie oznacza, że nie mają

¹⁹⁷ E. Samsel, *Diakonia w ruchach odnowy posoborowej*, w: A. Jarząbek (red.), dz. cyt., s. 161–162; *Pasterz zabezpiecza tyły*, w: Biuro Prasowe Diecezji Opolskiej (red.), *W trosce o Kościół. Wywiady z ks. bp. Andrzejem Czają 2009–2010*, Opole 2010, s. 44–45.

¹⁹⁸ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 417.

z nimi nic wspólnego), gromadzące określoną grupę osób, czy to związanych rodzinnie czy przyjacielsko, będące miejscem wspólnej modlitwy, rozważania Słowa Bożego czy dzielenia się problemami i doświadczeniami. Wszystkie pełnią ważną rolę w ożywianiu życia Kościoła, szczególnie parafialnego. Dzieje się to przez otwieranie się na drugiego człowieka, wyzbywanie się anonimowego przeżywania wiary oraz wzajemne stawianie się braćmi w Chrystusie¹⁹⁹.

Bez względu jednak na działanie tych grup w strukturach parafii, diecezji lub poza nimi, nie może ono prowadzić do odłączania się osób do nich należących od tych rodzimych wspólnot Kościoła na rzecz tych nowych. Ma to zasadnicze znaczenie w kontekście trwania w eklezjalnej *communio*. Bóg powołuje człowieka do wspólnoty z Nim oraz z innymi ludźmi. Nie traktuje jednak tego przeznaczenia w sposób ekskluzywny. Pragnieniem Boga jest zgromadzenie wszystkich ludzi w Jednym Kościele, a nie w małych zamkniętych na siebie nawzajem grupach, choćby nawet wyróżniały się największym nabożeństwem do swojego Stwórcy. Nie można żyć w przekonaniu otwarcia na Boga, jednocześnie zamykając się na drugiego człowieka. Po raz kolejny ukazuje się w tym momencie nierozdzielność dwóch aspektów eklezjalnej komunii – wertykalnej i horyzontalnej. Choć, na co także warto po raz kolejny zwrócić uwagę, prymat przysługuje komunii wertykalnej – człowieka z Bogiem, nad komunią horyzontalną – ludzi między sobą (por. CN 3)²⁰⁰.

Takie dążenia często mylnie usprawiedliwiane są słowami Jezusa z Ewangelii według św. Mateusza, gdzie Jezus mówi:

Zaprawdę, powiadam wam: Jeśli dwaj z was na ziemi zgodnie o coś prosić będą, to wszystkiego użyczy im mój Ojciec, który jest w niebie. Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich. (Mt 18,19-20)

Wspólne gromadzenie się na modlitwie, czytanie i rozważanie Słowa Bożego nie jest wystarczające do określania się takiego zgromadzenia mianem Kościoła. Mylnie jest twierdzenie, iż skoro Jezus zapewnił o swojej obecności wśród modlących się wspólnie wiernych, to tym samym udzielił im mocy eklezjotwórczej²⁰¹. Joseph Ratzinger, odnosząc się do tego zagadnienia stwierdza, że samo gromadzenie i proklamowanie Kościoła nie wystarcza dla jego ukonstytuowania (por. CN 11). Potrzebne jest do tego również pójście za wezwaniem

¹⁹⁹ Tenże, *Kościół... wspólnotą wspólnot?*, w: A. Jarząbek (red.), dz. cyt., s. 65.

²⁰⁰ *Tamże*, s. 67.

²⁰¹ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 416–417; tenże, *Kościół... wspólnotą wspólnot?*, s. 70.

Jezusa i głoszenie Ewangelii, dawanie świadectwa swoim życiem, dzielenie się miłością, która realizuje się również w braterskich upomnieniach czy gotowości do przebaczenia drugiemu człowiekowi²⁰². Chrystus dał jeszcze jedno, bardzo jednoznaczne wskazanie dotyczące Jego Kościoła, mówiąc do Piotra:

Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr [czyli Skała], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie. (Mt 16,13)

Każde zatem próby tworzenia nowego Kościoła i chęci przypisania mu określenia „Chrystusowego” są pozbawione fundamentu wskazanego przez samego Jezusa. Tym bardziej bezpodstawne są dążenia jakichkolwiek wspólnot o aspiracjach eklezjalnych. Tę kwestię w sposób jednoznaczny wyjaśniła również Kongregacja Nauki Wiary w deklaracji *Dominus Iesus*. Stwierdza ona, że brak jedności wśród chrześcijan jest raną dla Kościoła, zatem każde kolejne podziały ranę tę pogłębiają (por. DI 17).

Warto jednak wrócić jeszcze do samych początków problemu, który prowadzić może do tak daleko idących skutków. Wspólnoty będące pewną grupą osób o konkretnym celu i charakterze powinny być, jak już wskazano, z natury swojej otwarte na drugiego człowieka. Nie tylko w kwestii udzielania mu pomocy czy współpracy z nim, ale także przyjmowania do siebie nowych członków. Realizuje się w ten sposób również wewnątrzspołnotowe głoszenie Ewangelii i dawanie świadectwa. Dlatego niepokojące są wszelkie działania dążące do reprezentowania ekskluzywnego grona parafii czy diecezji przez takie grupy²⁰³. Wybiórczość przy tworzeniu wspólnot, jak i gromadzenie się „za zamkniętymi drzwiami”, są przejawem tworzenia elitarnego grona, co jest sprzeczne z inkluzywnym przeznaczeniem działalności Kościoła (por. AP 5b)²⁰⁴.

Również wyłączanie się ze wspólnotowej modlitwy parafialnej stanowi o braku zaangażowania w tworzenie jedności z parafią czy diecezją. Może się to objawiać na dwa sposoby – uczestniczenie tylko w celebracjach wspólnoto-

²⁰² A. Czaja, *Kościół... wspólnotą wspólnot?*, s. 66.

²⁰³ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 417; tenże, *Kościół... wspólnotą wspólnot?*, 68; Biuro Prasowe Diecezji Opolskiej (red.), *dz. cyt.*, s. 45.

²⁰⁴ Dotyczy przypadków, kiedy wspólnota zupełnie zamyka się na nowych członków. Nie można traktować jako wybiórczość realizowania zatwierdzonego przez odpowiednie władze duchowne statutu danej wspólnoty. I tak, jeśli istnieje wspólnota przeznaczona dla mężczyzn, np. Bractwo św. Józefa, to nie jest działaniem wybiórczym nieprzyjmowanie do niego kobiet. Często bowiem wspólnoty posiadają przeznaczoną dla konkretnej grupy osób formację.

wych, z porzuceniem uczestnictwa w liturgicznym życiu parafialnym, jak i prowadzenie celebracji równoległe do tych parafialnych, co uniemożliwia uczestnictwo w nich. Obie praktyki są niepożądane w Kościele (por. SC 63; MG 3,14). Podstawą tworzenia parafialnej jedności jest bowiem wspólne celebrowanie Eucharystii z ludem, szczególnie tej w niedziele i święta. Zatem powinno się włączać do wspólnej celebracji wszystkie grupy działające w na jej terenie (por. AP 10a; DD 36; EG 29; EM 27; KPK 931; OWMR 113,115)²⁰⁵.

Podejmowanie tej kwestii w tak wielu dokumentach Magisterium Kościoła wskazuje, jak fundamentalne znaczenie dla zachowywania jedności ma zjednoczenie dokonujące się w Kościołach parafialnych. Nie można zatem bagatelizować konsekwencji, jakie mogą wynikać z niestosowania się do zawartych tam wskazań. Trwanie w jedności jest zadaniem, jakie przed Kościołem – zatem i przed każdym jego członkiem – postawił sam Chrystus.

Należy wskazać jeszcze jedno, związane z małymi wspólnotami, nadużycie, które coraz częściej pojawia się w Kościele. Eucharystia, co do zasady, powinna być sprawowana w miejscu świętym. Jedynie w sytuacji, kiedy nie pozwalają na to okoliczności, sprawować ją można w innym, godnym i odpowiednim miejscu (KPK 932 §1, OWMR 288). Ponieważ ten wyjątkowy, dany przez Chrystusa sakrament nie jest własnością żadnego wiernego, kapłana, wspólnoty, ani nawet biskupa, tylko całego Kościoła, to należy zawsze przykładać wielką wagę do miejsca jego sprawowania. O zasadności konieczności sprawowania Eucharystii poza miejscem świętym zawsze powinien decydować zgodnie ze zwyczajem biskup diecezjalny. Jest to ograniczenie wprowadzone w 2004 r. przez Kongregację Nauki Wiary względem Kodeksu Prawa Kanonicznego z roku 1986, który decyzyjnie pozostawiał celebransowi. Zmiana ta podyktowana została właśnie najprawdopodobniej nadużyciami w tej materii i powrotem do przepisów zawartych w *Actio pastoralis* z 1969 r. (zob. AP 3–4; RS 108; KPK 932 §1)²⁰⁶. Dlatego sprawowaniu Eucharystii zawsze towarzyszyć powinna największa dbałość oraz troska o jej godny i należyty przebieg. Bezpodstawne celebrowanie jej poza miejscem świętym może zatem świadczyć o –

²⁰⁵ Nie można jednak traktować jako działania przeciw jedności parafii, sprawowania Eucharystii w sobotę przez grupy Neokatechumenalne, o ile odbywa się to zgodnie z udzielonym im przez Stolicę Apostolską pozwoleniem oraz zatwierdzonymi statutami. Taka msza odbywać się powinna: po pierwszych niesporach niedzieli, w zgodzie z rozporządzeniem biskupa diecezjalnego, według zatwierdzonych ksiąg liturgicznych Rytu Rzymskiego oraz jako część niedzielnego duszpasterstwa parafialnego, czyli być otwarta dla innych wiernych. Zob. *Statut Drogi Neokatechumenalnej* art. 13 §2 i §3.

²⁰⁶ Z. Janczewski, *Sprawowanie Eucharystii poza miejscem świętym*, PK 52 (2009), nr 3–4, s. 296.

świadomym lub nieświadomym – rezygnowaniu ze wspólnoty eucharystycznego stołu ze wspólnotą parafialną.

Po raz kolejny podkreślić trzeba zadanie, jakie stoi przed biskupami, proboszczami i duszpasterzami wspólnot. Muszą oni czuwać nad zachowywaniem w Kościele komunii niewidzialnej – w wyznawanej wierze, ale także komunii widzialnej – czyli tworzenia jednego Kościoła.

2.2. Dary charyzmatyczne

W czasie wydarzenia zesłania Ducha Świętego, w dniu Pięćdziesiątnicy, została zrealizowana zapowiedź Jezusa o posłaniu uczniom Ducha Pocieszyciela. Sprawił On otwarcie się Kościoła na realizowanie wezwania do głoszenia Ewangelii wszystkim narodom. Od samego początku działalności misyjnej apostołów, a później ich następców oraz tych, którzy uwierzyli w Jezusa, towarzyszą im dary udzielane przez Ducha Świętego. Stanowią one doświadczalne świadectwo obecności Boga wśród Jego ludu.

Współczesne dzieje Kościoła, szczególnie po Soborze Watykańskim II, pokazują coraz większe otwieranie się na działanie Ducha Świętego oraz na Jego charyzmaty²⁰⁷. Nie bez powodu nazywa się okres od *Vaticanum II* czasem nowej Pięćdziesiątnicy dla Kościoła. Określenie to jednak jest o tyle mylne, o ile zakłada, że przed soborem Duch Święty w nim nie działał. Nie można mówić w ogóle o jakimkolwiek funkcjonowaniu Kościoła bez asystencji Ducha Świętego. To za Jego sprawą udzielane są skutecznie wszelkie sakramenty. On stanowi źródło zjednoczenia, jakie dokonuje się między Bogiem i człowiekiem oraz ludzi między sobą (por. RDaC 12; KKK 1104–1107)²⁰⁸.

Sobór w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* przedstawia swoje stanowisko względem udzielanych przez Parakleta darów w następujących słowach:

Duch Święty [...] „udzielając każdemu, jako chce” darów swoich, rozdziela między wiernych wszelakiego stanu także szczególne łaski, przez które czyni ich zdatnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła [...]. A ponieważ te charyzmaty, zarówno najznamienitsze, jak i te bardziej pospolite a szerzej rozpowszechnione, są nader stosowne i pożyteczne dla potrzeb Kościoła, przyjmować je należy z dziękczynieniem i ku pociesze. (KK 12)

²⁰⁷ Por. M. Jaworski, *Od filozofii religii do eidos Kościoła*, Kraków 2018, s. 171.

²⁰⁸ A. Czaja, *Credo in Spiritum Sanctum Vivificantem*, s. 177; tenże, *Kościół... wspólnotą wspólnot?*, s. 68; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 357.

Nie ulega zatem wątpliwości, iż charyzmaty nie są w Kościele niczym złym, przeciwnie, są wręcz pożądane dla właściwego jego rozwoju²⁰⁹. Należy jednak zwrócić szczególną uwagę na kwestię autentyczności danego charyzmatu. Jak zostało wcześniej wskazane, już Jezus przestrzegał przed fałszywymi prorokami i cudotwórcami (por. Mt 7,22-23; 24,11). Dlatego udzielone zostały Kościołowi także dary hierarchiczne, które również mają na celu budowanie Kościoła, gdyż posiadają to samo źródło i są ze sobą ściśle powiązane (RDaC 8; KK 4). Ten, któremu został powierzony dar prowadzenia Kościoła, uzdolniony zostaje przez Ducha Świętego do właściwego rozeznawania autentycznych charyzmatów. Jego zadaniem jest czuwać, aby były one właściwie wykorzystywane i wspólnie z nimi współpracować dla dobra wszystkich wiernych (RDaC 8). To rozeznanie Kościoła może czasem stanowić powierzenie trudnego zadania w ramach realizacji jakiegoś charyzmatu. O autentyczności charyzmatu stanowi jednak bezinteresowna umiejętność pokornego podporządkowania się²¹⁰.

Odnosząc kwestię obecności darów charyzmatycznych w Kościele do istnienia i funkcjonowania w nim małych wspólnot, można zauważyć, jak wielki mają one na nie wpływ. Istnieje dzisiaj wiele wspólnot zainicjowanych w wyniku posoborowego ruchu charyzmatycznego. Sytuacja ta stawia Kościół przed wielkim wyzwaniem nieustannego trwania na straży depozytu wiary i nauczania, bowiem to na ramionach jego hierarchów spoczywa odpowiedzialność rozeznawania każdego z tych przypadków.

Niezwykle istotne jest, aby każda z takich wspólnot posiadała odpowiedzialnego i dobrze przygotowanego duszpasterza, zdolnego do właściwego formowania jej członków oraz liderów. Pierwszym bowiem zagrożeniem jest sytuacja, kiedy taka wspólnota spotyka się z brakiem zainteresowania ze strony kapłana i działa bez jego kierownictwa. Przejmowanie roli prowadzenia takiej wspólnoty przez jej świeckiego lidera obdarzonego jakimś charyzmatem, jednak nieprzygotowanego ani niewyedykowanego do skonfrontowania swoich doświadczeń z doktryną Kościoła może prowadzić do obierania błędnych kierunków²¹¹.

Silne doświadczenia emocjonalne towarzyszące takim wspólnotom, czy to poprzez obecność daru języków i ich tłumaczenia, daru prorocтва, nawet daru uzdrawiania wymaga zawsze interpretacji, rozeznania i potwierdzenia ze

²⁰⁹ A. Czaja, *Credo in Spiritum Sanctum Vivificantem*, s. 216–222.

²¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Kościół – wśród narodów* (VIII/1), s. 330.

²¹¹ Biuro Prasowe Diecezji Opolskiej (red.), *dz. cyt.*, s. 44–46; por. A. Kobylński, *Etyczne aspekty współczesnej pentakostalizacji chrześcijaństwa*, SPCh 50 (2014), nr 3, s. 93–130; tenże, *Hermeneutyka nieciągłości i pentakostalizacji. Współczesne metaforyzmy religii chrześcijańskiej*, „Teologia i Moralność” 11 (2016), nr 2, s. 245–261.

strony Kościoła. Także przekonanie o przemawianiu Boga na modlitwie czy doświadczanie prywatnych objawień nie może zostać bez interpretacji. Brak odniesienia do autorytetu Kościoła prowadzić może do inspiracji spoza jego nauczania, często z różnego rodzaju wspólnot niekatolickich, choćby grup pentakostalnych, co – niestety – prowadzi do rozmijania się z doktryną. Obowiązek tej weryfikacji spoczywa zawsze na duszpasterzach jako osobach przygotowanych i posłanych do tej posługi.

Należy też zwrócić uwagę na fakt, że zdarzają się kapłani, którzy – niestety – sami nie są do tego odpowiednio przygotowani lub – co gorsza – sami są ogarnięci tak silnym doświadczeniem i przekonaniem o autentyczności charyzmatów obecnych we wspólnocie czy posiadanych przez siebie (rzekomo), że stawiają je ponad obowiązujące Magisterium Kościoła i nie poddają ich weryfikacji ze strony przełożonych²¹². Takie przekonanie o posiadaniu pełnej prawdy, nawet wbrew dogmatom, jest przejawem gnostycyzmu²¹³.

Niebezpieczeństwem, jakie towarzyszy brakowi odpowiedniego formowania takich grup, jest również błędne, magiczne postrzeganie darów charyzmatycznych. Bardzo często ma to miejsce w przypadku obecności ewentualnego daru uzdrawiania. Wspólnoty gromadzące się na modlitwach, których celem jest uproszenie u Boga fizycznego uzdrowienia, niestety często działają na zasadach psychomanipulacji oraz wielokrotnie nie postępują zgodnie z wytycznymi stosownych władz duchownych odnośnie do prowadzenia takich spotkań. Należy tu wskazać pojawiające się „Msze z modlitwą o uzdrowienie”. Takie określenie może sugerować, że każda inna Msza Święta była gorsza, co jest absurdalne. Kongregacja Nauki Wiary nakazuje, aby wszelkie takie modlitwy odbywały się poza sprawowaniem Eucharystii i zgodnie z wydanymi wytycznymi. Uznaje za nadużycie ogłaszanie w czasie takich spotkań uzdrowień, które nie są później weryfikowane. Nakazuje również, aby spotkania te pozbawione były zabarwień spektakularnych i teatralnych²¹⁴.

²¹² Por. Biuro Prasowe Diecezji Opolskiej (red.), *dz. cyt.*, s. 49–50.

²¹³ Gnostycyzm – zbiór doktryn i ruchów religijnych obecnych w I-II w. na terenie cesarstwa rzymskiego. Powstawał w wyniku dążeń do uniezależnienia od struktur Kościołów lokalnych mniejszych wspólnot. Łączył w sobie różne elementy chrześcijaństwa, judaizmu, religii wschodu i hellenistycznej filozofii. Gnostycy byli przekonani o posiadaniu tajemnej wiedzy o Bogu i stworzeniu, zatem uważali też, że najlepiej rozumieją naukę Chrystusa. Łączyli to z koncepcją posiadania przez człowieka „iskry bożej”. Koncepcja świata według gnostyków była dualistyczna i pesymistyczna. Postrzegali oni jego istnienie jako ciągłą walkę dobra ze złem. Uważali, że Bóg nie stworzył świata, nie ingeruje w jego istnienie i nie chce go zbawić. Por. W. Myszor, *Gnostycyzm*, w: L. Bienkowski, EK 5, Lublin 1989, k. 1201–1208.

²¹⁴ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja na temat modlitw w celu osiągnięcia uzdrowienia pochodzącego od Boga (Ardens felicitatis desiderium)*, Rzym 2000.

Widać zatem, jak fundamentalną rolę dla trwania w jedności z Kościołem takich wspólnot ma duszpasterstwo. Trwanie w jednej i aktualnej przez sukcesję nauce apostoelskiej jest gwarantem trwania w komunii z Chrystusem. Konieczne jest stawanie w pokorze przed powołanymi przez Boga pasterzami, w celu poddania rozeznaniu otrzymanych charyzmatów.

3. Odpowiedzialność we wspólnocie

Ważnym elementem budującym wspólnotę są relacje, jakie występują między jej członkami. Można tu przywołać choćby przytaczany w pierwszym rozdziale abstrakcyjny wzór autorstwa Z. Musiała i B. Wolniewicza²¹⁵. Sugeruje on, że wspólnotę określa występowanie między jej członkami większej sumy sił emocjonalnych aniżeli względem osób spoza jej grona. Budowanie relacji między członkami ma wielopłaszczyznowy wymiar. Tu znowu można odwołać się do elementów konstytutywnych dla powstawania wspólnoty omawianych w rozdziale pierwszym²¹⁶. Gromadzenie się wokół wspólnych wartości, idei czy celów powoduje zacieśnianie się emocjonalnych więzi. To natomiast sprawia, że członkowie wspólnoty zaczynają odczuwać coraz większą odpowiedzialność za siebie nawzajem. Im człowiek człowiekowi bliższy, tym bardziej mu na nim zależy.

Zasadniczym i fundamentalnym aspektem umożliwiającym zjednoczenie, jakie powstaje wokół wskazanych motywów, jest komunikowanie się ze sobą członków wspólnoty. Dialog pozwala na ponadindywidualne rozpoznanie wartości, porozumienie względem chęci zjednoczonego dążenia do uzyskania jakichś celów oraz tworzenie kompromisów w podejmowanych kolegiálně zmaganiach. Dialog pozwala też na rozwiązywanie problemów, sporów i nieporozumień, jakie tworzą się w sferze międzyosobowej.

Dojrzałe współżycie z innymi osobami we wspólnocie polega na odpowiedzialnym wzajemnym formowaniu i kształtowaniu się jej członków. Jest to wzięcie odpowiedzialności tak za siebie samego, jak i za drugą osobę. Polega to nie tylko na dzieleniu się doświadczeniem, wiedzą czy refleksjami, ale także, jeśli to konieczne, na wzajemnym upominaniu się i wskazywaniu ułomno-

²¹⁵ Wzór ten wygląda następująco: $\forall x \in A: \sum x^{in} > \sum x^{ex}$, gdzie x oznacza osobę, A – wspólnotę, $\sum x^{in}$ – sumę sił emocjonalnych *ad intra*, a $\sum x^{ex}$ – sumę sił emocjonalnych *ad extra*. Zob. Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota. Przyczynek do filozofii człowieka*, Komorów 2010, s. 28–34; por. K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję...*, s. 142.

²¹⁶ Zob. Rozdział I, 4.3. *Konstytutywne czynniki budujące wspólnotę*.

ści²¹⁷. W końcu tworzenie jednej realnej całości, jaką jest wspólnota, sprawia, że można w pewnych sytuacjach traktować działania jej członków jako reprezentatywne dla całej wspólnoty. Rodzi to z kolei pytanie o zaciąganiu odpowiedzialności za takie czyny przez innych członków grupy lub w ogóle całą grupę. Błędy lub przewiny kogoś innego mogą w takiej sytuacji rzutować na dobre imię innych osób, które identyfikują się z tymi samymi wartościami lub poglądami. To z kolei może prowadzić do wypaczenia obrazu czy pozycji, jakie posiada określona wspólnota w społeczeństwie.

Koncentrując się na funkcjonowaniu wspólnoty Kościoła, warto podjąć refleksję na temat obecności w niej dialogu, szans poprawy jedności dzięki niemu i trudnościom, jakie niesie ze sobą jego prowadzenie²¹⁸. Równie ważną kwestią jest odpowiedzialność, jaką posiada cały Kościół za wszystkich swoich członków, również za tych, którzy odstąpili od jego wskazań. Należąc bowiem do Kościoła, identyfikując się z wiarą w Chrystusa, każdy staje się świadkiem Jego nauczania. Brak więc wcielania w życie lub w ogóle postępowanie wbrew jego zasadom stanowi o dyskredytowaniu dobrego imienia całej wspólnoty Kościoła. To znowu odciska swoje piętno na postrzeganiu innych reprezentantów tej wspólnoty, pomimo braku osobistego i bezpośredniego zaciągania przez nich odpowiedzialności za popełnione czyny.

3.1. Dialog w Kościele

Podejmując temat dialogu, trzeba na początku ukazać, czym tak naprawdę jest i dlaczego jest potrzebny w Kościele. Stanowi on faktyczną realizację przykazania miłości względem drugiego człowieka. Nie można bowiem kochać kogoś, z kim nie ma się ochoty ani potrzeby rozmawiać. Zgodne wspólne życie, podejmowanie jednakowych zadań czy wyznawanie jednej wiary wymaga od człowieka porozumienia z otaczającym go światem. Porozumienie to odbywać się musi w atmosferze wzajemnego poszanowania, akceptacji i otwartości. Trudno bowiem mówić o dialogu, gdy brak jest realizowania któregoś z tych warunków. Zwyczajna rozmowa, prezentowanie własnych poglądów czy zwracanie komuś uwagi to jeszcze nie dialog. Konieczna jest obustronna gotowość do wysłuchania siebie nawzajem, próba zrozumienia prezentowanych stano-

²¹⁷ Por. M. Jaworski, *dz. cyt.*, s. 170–171.

²¹⁸ L. Wiśniewski, *Nigdy nie układaj się ze złem. Pięćdziesiąt lat zmagania o Kościół i Polskę*, Kraków-Rzeszów 2018, s. 233–235, 295–296.

wisk i otwartość na ewentualną weryfikację swojego stanowiska, jeśli to drugie okaże się prawdziwe²¹⁹.

Budowanie tak specyficznej i wyjątkowej wspólnoty, jaką jest Kościół, nie może się właściwie odbywać bez obecności dialogu. Obecny powinien być zarówno wewnątrz Kościoła jak i poza nim. Wszelkie problemy i trudności muszą być zawsze podejmowane i rozwiązywane właśnie w duchu dialogu. Takie też jest wezwanie Soboru Watykańskiego II. Nie należy się zamykać na ludzi innych wyznań, przekonań czy poglądów, ale dla wspólnego dobra podejmować konstruktywny dialog²²⁰.

Z misyjnego przeznaczenia ludu Bożego, każdy powołany jest do głoszenia Ewangelii tym, którzy jej jeszcze nie poznali. Ogłaszanie komuś dobrej nowiny – niezwykłego orędzia miłości Boga, nie może się zatem odbywać w sposób inwazyjny. Przychodzą tu na myśl czasy, kiedy błędnie rozumiana idea głoszenia Ewangelii, realizowana była za pomocą miecza. Było to kompletne zaprzeczenie idei głoszenia Słowa Bożego jako zbawienego dla człowieka. Nawet jeśli działania takie były odwetem za wyrządzone krzywdy i zło, klóci się to z wezwaniem św. Pawła, który nawoływał do prowadzenia walki ze złem, używając do tego oręża, którym jest dobro (por. Rz 12,21).

Właściwy sposób prezentowania się Kościoła i jego misji w świecie ujął w swojej encyklice *Ecclesiam suam* św. Paweł VI:

Kościół powinien nawiązać dialog ze społeczeństwem, w którym żyje. Dzięki temu Kościół przybiera postać słowa, orędzia i dialogu. (ES 65)

Pisząc dalej, papież zwraca uwagę, że źródło dialogu zawsze znajduje się w Bogu. Modlitwa jest porozumieniem zachodzącym między Bogiem i człowiekiem, relacją, która jest właśnie pewnego rodzaju dialogiem (por. ES 70). To z kolei prowadzi do otwarcia na drugiego człowieka. Odnaleźć tu można analogię do omawianej wcześniej komunii wertykalnej i horyzontalnej, która również rozpoczynając od zjednoczenia z Bogiem, uzdalnia do zjednocze-

²¹⁹ Tamże, s. 295; por. M. Jaworski, *dz. cyt.*, s. 101; J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2001², s. 89–112.

²²⁰ Por. L. Wiśniewski, *dz. cyt.*, s. 295–296; S.C. Napiórkowski, *U podstaw ekumenizmu*, w: L. Górka, S.C. Napiórkowski, *Kościół czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*. Warszawa 1995, s. 158–166; W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, (Teologia żywa), Kraków 2004, s. 393–400, 421–427; K.M. Wolsza, *Filozofia w służbie pontyfikatu Jana Pawła II*, w: E. Mateja (red.), *Świadek prawdy i wiary. Janowi Pawłowi II w dwudziestolecie Uniwersytetu Opolskiego*, (Opolska Biblioteka Teologiczna 148), Opole 2014, s. 25–47; A.M. Wierzbicki, *Kruche dziedzictwo. Jan Paweł II od nowa*, (Biblioteka „WIEŹI” 344), Warszawa 2018, s. 51–72.

nia z człowiekiem. Dialog jest zatem jednym z elementów realizowania się tej, zarówno wertykalnej jak i horyzontalnej, eklezjalnej *communio*.

Przyglądając się sytuacji współczesnego Kościoła, tak w rozumieniu powszechnym, jak i partykularnym czy parafialnym widać, jak bardzo potrzeba mu dialogu. Często zdarza się, że mimo tak silnego powiązania, jakim jest złączenie przez chrzest w jednym Kościele, wyznawanie tej samej wiary w jednego Boga, gromadzenie się wokół jednego ołtarza Chrystusowego, ludzie nie potrafią prowadzić ze sobą prawdziwego dialogu. Stawanie w miłości względem drugiego człowieka, czego uczy Chrystus, nie zawsze przychodzi łatwo. Wymaga to odrzucenia od siebie egoizmu, pychy, niezadowolenia czy przekonania o własnej nieomyślności i prawości. Jednak dopiero taka postawa prowadzi do oczyszczenia i zjednoczenia. Dialog zawsze będzie drogą do pojednania²²¹. Tak samo jak szczerza modlitwa jest budująca i ożywcza dla relacji z Bogiem, tak samo dialog wpływa na wzajemne relacje między ludźmi.

3.2. Odpowiedzialność w Kościele

Każda osoba świadoma swoich działań oraz konsekwencji z nich wynikających bierze za nie pełną odpowiedzialność. Jest to podstawowy wymiar realizowania sprawiedliwości w społeczeństwie. Człowiek po to jest wychowywany, uczy się, zdobywa doświadczenie, aby umieć we właściwy sposób żyć pośród innych ludzi. Odpowiednie panowanie nad swoimi pragnieniami, potrzebami i dążeniami pozwala na harmonijne współżycie z innymi. Każdorazowe zaburzanie tej harmonii wymaga wyciągnięcia odpowiednich konsekwencji²²².

Często pojawia się jednak w społeczeństwie problem odpowiedzialności zbiorowej. Chodzi o przypisywanie odpowiedzialności osobom za czyny których nie popełniły, tylko ze względu na związek tych osób z konkretną grupą. Mimo jednak poczucia głębokiej niesprawiedliwości tej zasady, odnaleźć można

²²¹ M. Szulakiewicz, *Od chrześcijaństwa metafizycznego do dialogicznego*, Więź 2006, nr 3, s. 34–35; K.M. Wolsza, *Idea kultury spotkania w nauczaniu papieża Franciszka*, w: M. Lis (red.), *Mosty, nie mury. 5 lat pontyfikatu Franciszka*, (Opolska Biblioteka Teologiczna 162), Opole 2018, s. 49–70.

²²² J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 10–14; tenże, *Filozofia dramatu*, s. 30–36; J. Filek, *Pytania do odpowiedzialności*, w: tenże, *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2001, s. 72–81; tenże, *Odpowiedzialność jako podstawowe pojęcie filozofii przyszłości*, w: tenże, *Życie, etyka, inni*. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne, Kraków 2010, s. 219–234; K.M. Wolsza, *Logiczna analiza struktury odpowiedzialności. Wokół koncepcji Józefa M. Bocheńskiego OP*, w: P. Morciniec (red.), *Haurietis de fontibus. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu doktorowi Piotrowi Kosmolowi, wykładowcy Uniwersytetu Opolskiego z okazji 40-lecia pracy dydaktycznej*, (Opolska Biblioteka Teologiczna 78), Opole 2005, s. 183–206.

przykłady takich odniesień zarówno w etyce, jak i prawie²²³. Problemem w rozstrzyganiu tej kwestii jest określenie podmiotu tej odpowiedzialności, którym z zasady powinna być jednostka osobowa. Jak jednak zostało wykazane w rozdziale pierwszym, nie można mówić o przypisywaniu cech osobowych wspólnocie²²⁴. Również jedna z zasad prawnych stanowi, że zbiorowość nie może popełnić żadnego występku (*Societas delinquere non potest*)²²⁵.

Postrzegając jednak prezentowany problem od strony pozytywnej, można dojść do przekonania, że każdy człowiek przynależy do takich zbiorowości, które ciągle zachowują swoją podmiotowość, pomimo nawet wymiany jej członków. Są to np. naród, państwo czy Kościół. Identyfikacja z tymi grupami opiera się na silnych więzach emocjonalnych, przekonaniu o wspólnym przeznaczeniu, misji, dzieleniu zasad moralnych lub bezinteresownej solidarności. Powoduje to związanie własnego losu z losem tej wspólnoty. To natomiast skutkuje poczuciem uczestnictwa w tym, co grupa prezentuje lub czyni. Razem z nią osoba świętuje sukcesy i przeżywa porażki. Powstaje w ten sposób w danej osobie poczucie odpowiedzialności za to, co grupa, w której uczestniczy, czyniła lub czyni²²⁶.

Odnosząc takie rozumowanie do wspólnoty Kościoła, jeszcze łatwiej można dostrzec jej podstawę do odczuwania współodpowiedzialności za inicjatywy realizowane przez Kościół jako całość lub za czyny innych osób reprezentujących tę wspólnotę. Gdy postrzega się Kościół jako jedno, Mistyczne Ciało Chrystusa, w którym każda osoba jest jego członkiem, rysuje się o wiele wyraźniej podmiot odpowiedzialności²²⁷. Trzeba jednak poczynić jeszcze jedną, bardzo ważną uwagę w podejmowaniu refleksji na ten temat. Nie można stawiać znaku równości pomiędzy intencją działań podejmowanych przez konkretną osobę a intencją działań Kościoła. Człowiek, ulegając pokusie grzechu, często odwraca się od drogi, jaką wskazuje przez swój święty Kościół Bóg. Zatem, skoro postrzega się Kościół jako święty świętością Boga, nie można nigdy przypisać mu jakiegokolwiek złej woli²²⁸. Każdy grzech, każde zło, każde cierpienie, jakie

²²³ K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję...*, s. 51; por. M. Filar, S. Krześ, E. Marszałkowska-Krześ, P. Zaborowski, *Odpowiedzialność lekarzy i zakładów opieki zdrowotnej*, Warszawa 2005.

²²⁴ Zob. Rozdział I, 4.2. *Wspólnota jako realna całość*.

²²⁵ Por. K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję...*, s. 51.

²²⁶ L. Kołakowski, *O odpowiedzialności zbiorowej*, w: tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 1997, s. 54–55; por. K.M. Wolsza, *Rozjaśniać egzystencję...*, s. 50.

²²⁷ A. Czaja, *Kościół... wspólnotą wspólnot?*, s. 73.

²²⁸ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, s. 460–463; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 359; J. Ratzinger, *Służyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, tł. A. Warkotsch, Poznań 1983, s. 33.

powstaje w ramach działalności Kościoła, zawsze jest wynikiem nieposłusznego Bogu, grzesznego działania człowieka i powoduje wypaczanie obrazu Kościoła w świecie²²⁹.

Poczucie odpowiedzialności za grzechy lub błędy Kościoła jest poczuciem odpowiedzialności za braci i siostry, którzy zbłądzili i postąpili niezgodnie z pełną miłości wolą Boga. Przykładów takich działań jest wiele i mają one różny zasięg, poczynając od wypraw krzyżowych, potępiania teorii naukowych i paleniu ludzi na stosach, po bardziej współczesne, jak wypaczanie nauki Magisterium czy przestępstwa nadużyć seksualnych wobec dzieci i młodzieży. W każdej z tych sytuacji odpowiedzialność czy to moralną, czy prawną (lub obie) ponosi winny. Jednak, widząc wielkie cierpienie oraz zgorznienie, jakie powstają w wyniku takich działań uderzających w autorytet Kościoła, również inne osoby, które nie są winne popełnienia tych czynów osobiście, powinny odczuwać za nie odpowiedzialność.

Wspólnota Kościoła jest miejscem, którego członkowie odpowiedzialni są jedni za drugich (Ga 6,2). Jezus w Ewangelii poucza, aby widząc grzech swojego brata, pójść do niego i go upomnieć. Jeśli to nie pomoże, należy powtórzyć upomnienie wraz z innym i później z przedstawicielem Kościoła jako autorytetem (por. Mt 18,15-17). Problemem jest fakt, że często ignoruje się już na początku niegodziwe zachowania innych. Papież Franciszek wielokrotnie podkreśla, że widząc szerzące się zło, także w Kościele, nie można przechodzić obok tego obojętnie. Każdorazowy brak reakcji czyni tę osobę współsprawcą. Jak stwierdza, niewiele jest osób, które są winne, ale każdy jest odpowiedzialny²³⁰. Odpowiedzialność ta rodzi się z miłości. Miłując bliźniego, nie można świadomie dopuszczać, aby działa mu się krzywda. Miłując bliźniego, należy również strzec go przed popełnianiem grzechów. Wreszcie trzeba dbać też o spokój własnego sumienia, aby nie zawinić beczynnością i nie zaciągać współodpowiedzialności.

Na koniec rozważań warto jeszcze nawiązać do kwestii zadośćuczynienia. Tak jak naucza Kościół, za grzechy należy zadośćuczynić Panu Bogu i bliźniemu. Obowiązek ten spoczywa na osobie, która winna jest popełnienia grzechu. Jednak trzeba zauważyć, że istnieją sytuacje, w których wyrządzając szkodę, osoba jest reprezentantem konkretnej grupy. Wówczas grupa ta także ponosi częściową odpowiedzialność za swojego przedstawiciela. Tak szkoły

²²⁹ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 313.

²³⁰ J. Makowski, *Pobudka, Kościele!*, Warszawa b.r.w., s. 68–69, 175, 189.

są odpowiedzialne za nauczycieli, którzy znajdują w nich zatrudnienie, szpitale za lekarzy, którzy w nich pracują, a Kościół za kapłanów, których posyła jako duszpasterzy²³¹. Każda osoba, powierzając swoje życie, zdrowie, edukację, wychowanie, wiarę czy moralność osobom, które działają w imieniu instytucji budzących zaufanie, ma prawo oczekiwać, iż zaufanie to nie zostanie wykorzystane.

²³¹ M. Filar, S. Krześ, E. Marszałkowska-Krześ, P. Zaborowski, *dz. cyt.*, s. 236–248.

Zakończenie

Wychodząc od założeń tematycznych przedstawionych na początku niniejszej pracy, należy przypomnieć, że jej celem było ukazanie Kościoła jako wyjątkowej i misteryjnej wspólnoty, która urzeczywistnia się w świecie na przestrzeni dziejów. Rozpoczynając od analizy wybranych filozoficznych koncepcji wspólnoty, scharakteryzowano i sprecyzowano pojęcie wspólnoty jako fenomenu w społeczeństwie. Pozwoliło to na ukazanie ważnych momentów, będących kluczowymi przy późniejszym kształtowaniu i realizowaniu się różnych wspólnot, zatem także i Kościoła. Fundamentalne kwestie konstytutywne pozwalają na zrozumienie istoty natury, jaką posiada taka zbiorowość ludzi. Ważne było też odniesienie do natury człowieka, której aspekt społeczny nie może zostać niezauważony. To wewnętrzne ukierunkowanie wspólnotowe realizuje się poprzez nawiązywanie wzajemnych relacji.

Zawężenie pola rozważań do samej tylko wspólnoty Kościoła, co zostało dokonane w rozdziale drugim, miało na celu ukazanie wyjątkowej i niepowtarzalnej pozycji, jaką wspólnota ta zajmuje w społeczeństwie. Aspekt uczestnictwa samego Boga w tworzeniu i funkcjonowaniu Kościoła czyni go wyjątkowym i nieporównywalnym z żadną inną wspólnotą. Nawiązywanie relacji Boga z człowiekiem oraz Jego towarzyszenie we wzajemnych relacjach między ludźmi jest wyrazem wyjątkowości człowieka w oczach Bożych. Zjednoczenie opisane w tej części pracy najwięcej czerpie z trynitarnego zjednoczenia Osób Boskich. Ma ono wymiar holistyczny, obejmujący wszystkie stany i członków Kościoła. Stanowi to zatem o potrzebie świadomego uczestnictwa we wspólnocie i pracy na rzecz jej zjednoczenia. Opisane i stosowane w pracy pojęcie *communio* reprezentuje wielopłaszczyznowe jej urzeczywistnianie się.

Zamysłem Boga jest zjednoczyć cały swój lud we wzajemnej miłości do Niego i siebie nawzajem, dla osiągnięcia szczęścia wiecznego w niebie. Jako najistotniejsze wskazanie należy uznać powszechne przeznaczenie Kościoła. Nie ma on charakteru ekskluzywistycznego, co w niniejszej pracy niejedno-

krotnie zostało zauważone. Powszechne przeznaczenie człowieka do komunii z Bogiem zakorzenione jest w samym akcie stworzenia, gdy Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, i przeznaczył do relacyjnego życia ze sobą. Co istotne, komunია Boga z człowiekiem nie może dokonywać się właściwie bez otwarcia na drugiego człowieka. Ukazana w pracy zależność między komunią wertykalną i horyzontalną ma w Kościele bardzo duże znaczenie, gdyż jest właściwą realizacją miłości Boga.

Spojrzenie na problematykę wspólnoty Kościoła od strony negatywnej, a więc problemów i zagrożeń, jakie w nim istnieją, pozwoliło na rozpoznanie ich przyczyn. Tu znowu, jako fundamentalny, jawi się problem braku zachowywania jedności i otwartości na nią. Skłonność człowieka do grzechu często zamyka go na współpracę z drugim człowiekiem, rodzi pychę i wyniosłość. Takie motywy przeciwstawiają się idei jedności, o jaką modlił się Jezus. I znowu, refleksja ta niesie ze sobą konieczność roztropnego i właściwego towarzyszenia ludziom na ich drodze wiary. Kompetentny i dobrze przygotowany pasterz czuwa nad duchowym rozwojem powierzonych sobie wiernych – zarówno w diecezji i parafii, jak i w mniejszych wspólnotach. Bogactwo charyzmatów w Kościele jest jego skarbem, jednak zawsze musi być odnoszone do Objawienia, Tradycji i Magisterium. Odpowiedzialności nie można jednak przypisać jedynie pasterzom Kościoła. Każdy jego członek ma bowiem obowiązek brania odpowiedzialności za czyny nie tylko swoje, ale także braci i sióstr, którym jest zobowiązany pomagać przez wzgląd na miłość Boga. W ten sposób można rozumieć udział wiernych w trwających pracach synodalnych. Wsluchiwanie się w głos różnych grup, wspólnot i narodowości daje szansę na głębką i owocną refleksję nad ważnymi problemami współczesnego Kościoła.

Widać zatem, jak wiele jest jeszcze przestrzeni we wspólnocie Kościoła, gdzie człowiek niedomaga. Szczególnie ważne są następujące momenty: dbanie o właściwe relacje z Bogiem i ludźmi, otwartość na komunijną współpracę, poznawanie Ewangelii oraz poczucie odpowiedzialności. Każdy człowiek powołany został przez Boga do komunijnego uczestnictwa w Jego Kościele, zatem od każdej z osób zależy kształt tej wspólnoty. Jest to prawdziwe misterium.

Różnorodność wspólnoty Kościoła implikuje jej ciągle ewoluowanie w społeczeństwie. Dlatego pojawianie się nowych koncepcji, pomysłów czy inicjatyw nie może zadziwiać. Również określając Kościół mianem misterium, należy pogodzić się z faktem, iż pełne zrozumienie jego tajemnicy jest jeszcze, w ziemskim życiu, nieosiągalne. Toteż wszelkim wysiłkom i staraniom, podejmowanym w celu coraz to lepszego zrozumienia tego zagadnienia, zawsze towarzyszyć

będzie pewien niedosyt. Tak też jest i w przypadku zaprezentowanej monografii. Tak filozoficzna, jak i eklezjalna refleksja o Kościele, pomimo potrzeby jej podejmowania, nigdy nie przyniesie ostatecznych rozstrzygnięć, ze względu na ciągły rozwój Kościoła, a zatem i aktualizowanie tematu.

Konieczne zatem wydają się kolejne dyskusje, debaty czy spotkania o charakterze konstruktywnego dialogu, będące próbą coraz to lepszego zrozumienia wyzwań i misji, jakie powierzone zostały Kościołowi. Ograniczanie się jedynie do istniejących opracowań może powodować zamykanie się na otaczającą rzeczywistość i towarzyszące jej znaki czasu. Współcześnie, kiedy różnice pokoleniowe dostrzegalne są tak wyraźnie, jak to nie miało miejsca chyba jeszcze nigdy w historii ludzkości, konieczne jest, postulowane przez św. Jana XXIII, ciągle *aggiornamento*.

Bibliografia

1. Pismo Święte²³³

- FRANKOWSKI J. (red.), *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r. Transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy*, Warszawa 2000³.
- JANKOWSKI A., STACHOWIAK L., ROMANIUK K. (red.), *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2008⁵.
- URBAŃCZYK S., KYAS S. (red.), *Biblia królowej Zofii (Szaroszpatacka) wraz ze staroczeskim przekładem Biblii, cz. I–III*, Wrocław 1965–1971.

2. Dokumenty Magisterium Kościoła

- BENEDYKT XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum Caritatis”*, Rzym 2007.
- FRANCISZEK, *Adhortacja apostolska „Evangelii Gaudium”*, Rzym 2013.
- GŁOWA S., BIEDA I., *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1998.
- JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, Rzym 1988.
- JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Rzym 2003.
- JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Rzym 1998.
- JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, Rzym 1990.
- JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Dies Domini”*, Watykan 1998.
- JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, Watykan 2001.
- JAN PAWEŁ II, *List do episkopatu Kościoła katolickiego na 1600 rocznicę I Soboru Konstantynopolitańskiego i na 1550. rocznicę Soboru Efeskiego*, w: M. RACZKIEWICZ (red.), *W szkole Ojców Kościoła. Ojcowie Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2008, s. 123–135.

²³³ Wszystkie fragmenty Pisma Świętego cytowane w niniejszej pracy zaczerpnięte zostały z: *Biblia Tysiąclecia*, chyba że wskazano inaczej.

- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2020.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, zaktualizowany przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Częstochowa 2021.
- KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Wskazania Episkopatu Polski dotyczące liturgii Mszy świętych sprawowanych w małych grupach i wspólnotach*, Warszawa 2014.
- KONGREGACJA KULTU BOŻEGO I DISCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Rzym 2003 (Poznań 2004).
- KONGREGACJA KULTU BOŻEGO, *Instrukcja o kulcie tajemnicy Eucharystycznej „Eucharisticum mysterium”*, Rzym 1967.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja o jedyności i powszechności Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Iesus”*, Rzym 2000.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Instrukcja na temat modlitw w celu osiągnięcia uzdrowienia pochodzącego od Boga (Ardens felicitatis desiderium)*, Rzym 2000.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła „Iuvenescit Ecclesia”*, Rzym 2016.
- KONGREGACJI KULTU BOŻEGO, *Instrukcja o mszach dla grup specjalnych „Actio Pastoralis”* Watykan 1969.
- PAWEŁ VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”*, Rzym 1964.
- PIUS XII, *Encyklika „Mystici Corporis Christi”*, Rzym 1943.
- SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI II (553), [Wyrok przeciwko „Trzem rozdziałom”], tł. T. Wnętrzak, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. I: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*, opr. A. Baron, H. Pietras, (*Źródła Myśli Teologicznej* 24), Kraków 2003, s. 261–283.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”*, Rzym 1965.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*, Rzym 1965.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, Rzym 1964.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele „Gaudium et spes”*, Rzym 1965.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, Rzym 1965.

3. Literatura przedmiotu

- ARYSTYDES, *Apologia*, tł. B. Wilanowski, KTWI 1 (1923), z. 1, s. 424–484.
- AUGUSTYN, *Wyznania*, tł. Z. Kubiak, Kraków 1994.
- BARDEL M., *Wokół pojęcia wspólnoty*, Znak 58 (2006), nr 10, s. 26–29.

- BARTNIK C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2012.
- BARTNIK C.S., *Personalizm*, Lublin 1995.
- BENEDYKT XVI, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, Kraków 2019.
- BIELA B., *Kościół – Wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego (1921–1987)*, Katowice 1993.
- BLACHNICKI F., *Koinonia. Jak budować wspólnotę?*, Katowice 2000.
- BLACHNICKI F., *Liturgia a wspólnota*, Kraków 2015.
- BLACHNICKI F., *Myśli – wyznania – testament*, Lublin 2002.
- BLACHNICKI F., *Tajemnica żywego Kościoła*, Lublin 1992.
- BLACHNICKI F., *Teologia pastoralna ogólna*, cz. II, Lublin 1971.
- CAZARY Z ARLES, *Homilie do Księgi Rodzaju (Homilia 3[83]: O trzech mężach, którzy ukazali się Abrahamowi)*, tł. A. Żurek, w: TENŻE, *Homilie do Księgi Rodzaju. Objaśnienie Apokalipsy św. Jana*, opr. A. Żurek, (Biblioteka Ojców Kościoła 17), Kraków 2002, s. 32–37.
- CIĄK W., *Po co nam Kościół? Próba odpowiedzi w świetle duchowości karmelitańskiej*, Poznań 2006.
- CYPRIAN Z KARTAGINY, *O jedności Kościoła katolickiego*, tł. J. Czuj, w: TENŻE, *Pisma*, (Pisma Ojców Kościoła 19), Poznań 1937, s. 171–193.
- CZAJA A., *Communio w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych*, w: TENŻE, M. MARCZEWSKI (red.), *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, (TN KUL: Źródła i monografie 268), Lublin 2004, s. 109–134.
- CZAJA A., *Credo in Spiritum Sanctum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003.
- CZAJA A., *Kościół... wspólnotą wspólnot?*, w: A. JARZĄBEK (red.), *W trosce o Kościół*, Lublin 2000, s. 61–75.
- CZAJA A., *Szczerze o Kościele*, Kraków 2014.
- CZAJA A., *Traktat o Kościele*, w: E. ADAMIAK, *Traktat o Maryi*; A. CZAJA, *Traktat o Kościele*, (Dogmatyka 2), Warszawa 2006, s. 289–569.
- EWARTOWSKA J., *Twórcze napięcie między osobą i społecznością*, w: L. BALTER, S. DUSZA, A. PIĘTKA (red.), *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, (Kolekcja „Communio” 16), Poznań 2004, s. 361–380.
- FIGURA M., *Specyfika wspólnoty chrześcijańskiej*, ComP 23 (2003), nr 4, s. 3–20.
- FILAR M., KRZEŚ S., MARSZAŁKOWSKA-KRZEŚ E., ZABOROWSKI P., *Odpowiedzialność lekarzy i zakładów opieki zdrowotnej*, Warszawa 2005.
- FILEK J., *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2010.
- FILEK J., *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2001.
- GÓRZALCZYK P., *Etyka wspólnotowa*, ComP 23 (2003), nr 4, s. 115–130.
- GÓŹDŹ M., *Obrazy Kościoła i główne idee eklezjologiczne*, w: M. RUSECKI (red.), *Kościół w czasach Jana Pawła II*, Lublin 2005, s. 79–97.
- HERMAS, *Pasterz*, tł. A. Świderkówna, w: M. STAROWIEYSKI (red.), *Pierwsi Świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, (Biblioteka Ojców Kościoła 10), Kraków 2012, s. 211–299.

- HILDEBRAND VON D., *Małżeństwo*, tł. J. Kubaszczyk, Poznań 2017.
- HILDEBRAND VON D., *Metafizyka wspólnoty. Fragmenty*, tł. J. Zychowicz, Znak 58 (2006), nr 10, s. 44–70.
- HILDEBRAND VON D., *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2012.
- HILDEBRAND VON D., *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, Augsburg 1930.
- HOBBS T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.
- HRYNIEWICZ W., *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, (Teologia żywa), Kraków 2004.
- IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Do Kościoła w Efezie*, tł. A. Świderkówna, w: M. STAROWIEJSKI (red.), *Pierwsi Świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, (Biblioteka Ojców Kościoła 10), Kraków 2012, s. 113–119.
- IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Wołanie o jedność*, tł. A. Świderkówna, w: M. STAROWIEJSKI (red.), *Pierwsi Świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, (Biblioteka Ojców Kościoła 10), Kraków 2012, s. 104–111.
- JANCZEWSKI Z., *Sprawowanie Eucharystii poza miejscem świętym*, PK 52 (2009), nr 3–4, s. 285–302.
- JASKÓŁA P., *Ut sint unum.. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Opole 2018.
- JAWORSKI M., *Od filozofii religii do eidos Kościoła*, Kraków 2018.
- KAMIŃSKI R., *Parafia wspólnotą i instytucją. Aspekt historyczny*, RTK 32 (1985), nr 6, s. 15–35.
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Wychowawca*, tł. M. Szarmach, Toruń 2012.
- KOBYLIŃSKI A., *Etyczne aspekty współczesnej pentakostalizacji chrześcijaństwa*, SPCh 50 (2014), nr 3, s. 93–130.
- KOBYLIŃSKI A., *Hermeneutyka nieciągłości i pentakostalizacji. Współczesne metaforyzmy religii chrześcijańskiej*, „Teologia i Moralność” 11 (2016), nr 2, s. 245–261.
- KOCHANEK P., *Schizma wschodnia*, w: E. GIGILEWICZ (red.), EK 17, Lublin 2012, k. 1234–1237.
- KOŁAKOWSKI L., *O odpowiedzialności zbiorowej*, w: TENŻE, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 1997, s. 53–58.
- KOŁATA S., *Komplementarność modeli w teologii trynitarniej*, (Myśl Teologiczna 90), Kraków 2017.
- KONDIOLA J.J., *Osoba we wspólnocie*, Katowice 1987.
- KOPIEC J., *Reformacja*, w: E. GIGILEWICZ (red.), EK 16, Lublin 2012, k. 1300–1304.
- KOT D., *Solidarność bez solidarności*, Znak 58 (2006), nr 10, s. 72–87.
- KOWALCZYK D., *Chrześcijanin nie jest samotną wyspą, czyli wspólnota Kościoła*, <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/niewyspa.html>, (dostęp: 10.08.2023).
- KOWALCZYK S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1997.
- KOWALCZYK S., *Filozofia wolności. Rys historyczny*, Lublin 1999.

- KOWALCZYK S., *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, Radom 2003.
- MAIER M., RATZINGER J., *Demokracja w Kościele*, tł. M. Labiś, Kraków 2004.
- MAJEWSKI J., *Ecclesia „in” et „ex” ecclesiis. Teologiczna debata między Walterem Kasperem i Josephem Ratzingerem o relację między Kościołem powszechnym i Kościołem lokalnym*, „Forum Teologiczne” 8 (2007), s. 31–44.
- MAJEWSKI J., *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych w przełomie XX i XXI wieku*, (Biblioteka „WIEZI” 167), Sandomierz b.r.w.
- MAJEWSKI J., *Teologia na rozdrożach*, Kraków 2005. MAKOWSKI J., *Pobudka, Kościele!*, Warszawa b.r.w.
- MAKOWSKI J., SALAMON J. (red.), *Chrześcijaństwo przed nami*, Kraków 2008.
- MALINA A., *Koinonia – Urzeczywistnianie jedności Kościoła*, Lublin 2015.
- MASTEJ J., *Permanentna Eklezjogeneza*, w: M. RUSECKI (red.), *Kościół w czasach Jana Pawła II*, Lublin 2005, s. 113–125.
- MUSIAŁ Z., WOLNIEWICZ B., *Ksenofobia i wspólnota. Przyczynek do filozofii człowieka*, Komorów 2010.
- NAPIÓRKOWSKI S.C., *U podstaw ekumenizmu*, w: L. GÓRKA, S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Kościół czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*, Warszawa 1995, s. 158–166.
- NEUNER P., ZULEHNER P.M., *Zrozumieć Kościół. Eklezjologia praktyczna*, tł. A. Kulbarczyk, Poznań 2016.
- NOSSOWSKI Z., *Kościół, co mówisz sam o sobie?*, <https://info.wiara.pl/doc/1536381>. Kościele-co-mowisz-sam-o-sobie, (dostęp: 10.08.2023). *Pasterz zabezpiecza tyły*, w: BIURO PRASOWE DIECEZJI OPOLSKIEJ (red.), *W trosce o Kościół. Wywiady z ks. bp. Andrzejem Czają 2009–2010*, Opole 2010, s. 37–52.
- PAWIAK A., *Żywa Wspólnota. Duchowość komunii w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Kraków 2016.
- PIECUCH J., *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*, Opole 2004.
- PIWOWARSKI W., *Próby rekonstrukcji wspólnoty parafialnej*, *Znak* 21 (1969), nr 10, s. 1305–1320.
- PLUTA W., *Wspólnota parafialna i jej zespoły apostołskie*, *RTK* 32 (1985), nr 6, s. 93–98.
- POKRYWKA M., *Osoba – uczestnictwo – wspólnota*, Lublin 2000.
- PORĘBSKI Cz., *Wartości i wspólnoty*, *Znak* 58 (2006), nr 10, s. 31–43.
- PUŁACKI J., *Eklezjologia Ojców Kościoła*, w: M. RUSECKI (red.), *Kościół w czasach Jana Pawła II*, Lublin 2005, s. 99–112.
- RAK R., *Parafia-wspólnota i parafia-instytucja. Aspekt pastoralny*, *RTK* 32 (1985), nr 6, s. 37–49.
- RATZINGER J., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, tł. W. Szymona, (Joseph Ratzinger Opera Omnia VIII/1), Lublin 2013.

- RATZINGER J., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, tł. W. Szymona, (Joseph Ratzinger Opera Omnia VIII/2), Lublin 2013.
- RATZINGER J., *Nowe porywy Ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, tł. S. Czerwik, Kielce 2006.
- RATZINGER J., *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, tł. W. Szymona, Kraków 2003.
- RATZINGER J., *Ruchy kościelne i ich teologiczne miejsce*, „Communio” 19 (1999) nr 6, s. 78–102.
- RATZINGER J., *Służyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, tł. A. Warkotsch, Poznań 1983.
- RATZINGER J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkowska, Kraków 2018².
- RUSECKI M., *Boska geneza Kościoła*, w: TENŻE (red.), *Kościół w czasach Jana Pawła II*, Lublin 2005, s. 65–78.
- RUSECKI M., *Traktat o Kościele*, Lublin 2015.
- SAMSEL E., *Diakonia w ruchach odnowy posoborowej*, w: A. JARZĄBEK (red.), *W trosce o Kościół*, Lublin 2000, s. 161–166.
- SCHELER M., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, t. I–III, Leipzig 1923–1924.
- SHÜTZ A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien 1932.
- SILVA J., *Kto jest osobą?*, tł. L. Balter, w: L. BALTER, S. DUSZA, A. PIĘTKA (red.), *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, (Kolekcja „Communio” 16), Poznań 2004, s. 40–60.
- Statut Drogi Neokatechumenalnej*, Rzym 2008.
- SŁAWEŃSKI R., *Rekolekcje z ... Kardynał Stefan Wyszyński*, Kraków 2001.
- STAWISZYŃSKI W., *Bibliografia patrystyczna 1901–2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2017.
- STAWROWSKI Z., *Wartości a wspólnota*, w: TENŻE, *Solidarność znaczy więź. W kręgu myśli Józefa Tischnera i Jana Pawła II*, Kraków 2010.
- STEIN E., *Individuum und Gemeinschaft*, JPPF 5 (1922), s. 116–283.
- SZAFRAŃSKI A.L., *Eklezjalny charakter małych grup religijnych*, RTK 32 (1985), nr 6, s. 79–92.
- SZTOMPKA P., *Kapitał społeczny. Teoria przestrzeni międzyludzkiej*, Kraków 2016.
- SZULAKIEWICZ M., *Od chrześcijaństwa metafizycznego do dialogicznego*, *Więź* 2006, nr 3, s. 34–35.
- SZYMUSIAK J., *Arianizm*, w: F. GRYGLEWICZ, EK 1, Lublin 1985, k. 911–915.
- TATAR M., *Communio w Eucharystii – rezygnacja z indywidualizmu wiary*, w: L. BALTER, S. DUSZA, A. PIĘTKA (red.), *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, (Kolekcja „Communio” 16), Poznań 2004, s. 324–341.
- TISCHNER J., *Darowane pięć minut*, w: TENŻE, *Kot pilnujący myszy. Nieznane teksty*, opr. W. Bonowicz, Kraków 2019, s. 217–219.
- TISCHNER J., *Dziecko*, w: TENŻE, *Alfabet duszy i ciała*, opr. W. Bonowicz, Kraków 2018, s. 57–61.
- TISCHNER J., *Etyka solidarności*, Kraków 1981.

- TISCHNER J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2001².
- TISCHNER J., *Prawa Polaka i prawa człowieka*, w: TENŻE, *Kot pilnujący myszy. Nieznane teksty*, opr. W. Bonowicz, Kraków 2019, s. 82–87.
- TÖNNIES F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstad 1887.
- TÖNNIES F., *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2008.
- WALDENFELS B., *Topografia obcego, Studia z fenomenologii obcego*, tł. J. Sidorek, Warszawa 2002.
- WALTHER G., *Ein Beitrag zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften mit einem Anhang zur Phänomenologie der sozialen Gemeinschaften*, Halle 1922.
- WIDOK N., *Cechy patrystycznej eklezjologii communio*, w: A. CZAJA, M. MARCZEWSKI (red.), *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, Lublin 2004, s. 79–107.
- WIECZOREK K., *Rodzina jako środowisko wychowawcze w świetle poglądów polskich filozofów spotkania*, „Family Forum” 4 (2014).
- WIERZBICKI A.M., *Kruche dziedzictwo. Jan Paweł II od nowa*, (Biblioteka „WIEŹI” 344), Warszawa 2018.
- WIŚNIEWSKI L., *Nigdy nie układaj się ze złem. Pięćdziesiąt lat zmagania o Kościół i Polskę*, Kraków-Rzeszów 2018.
- WOJTYŁA K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.
- WOJTYŁA K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976), z. 2, przedruk w: TENŻE, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.
- WOLSZA K.M., *Filozofia w służbie pontyfikatu Jana Pawła II*, w: E. MATEJA (red.), *Świadek prawdy i wiary. Janowi Pawłowi II w dwudziestolecie Uniwersytetu Opolskiego*, (Opolska Biblioteka Teologiczna 148), Opole 2014, s. 25–47.
- WOLSZA K.M., *Idea kultury spotkania w nauczaniu papieża Franciszka*, w: M. LIS (red.), *Mosty, nie mury. 5 lat pontyfikatu Franciszka*, (Opolska Biblioteka Teologiczna 162), Opole 2018, s. 49–70.
- WOLSZA K.M., *Logiczna analiza struktury odpowiedzialności. Wokół koncepcji Józefa M. Bocheńskiego OP*, w: P. MORCINIEC (red.), *Haurietis de fontibus. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu doktorowi Piotrowi Kosmolowi, wykładowcy Uniwersytetu Opolskiego z okazji 40-lecia pracy dydaktycznej*, (Opolska Biblioteka Teologiczna 78), Opole 2005, s. 183–206.
- WOLSZA K.M., *Personalistyczne podstawy życia wspólnotowego*, w: TENŻE (red.), *Osoba – małżeństwo – rodzina u progu XXI wieku*, Opole 2003.
- WOLSZA K.M., *Rozjaśniać egzystencję. Eseje z filozofii człowieka*, Opole 2016.
- WORKOWSKI A., *Wspólnota solidarna. Analiza fenomenologiczna*, Znak 58 (2006), nr 10.
- Z. ZIELIŃSKI, *Sobór Watykański I*, w: E. GIGILEWICZ, EK 20, Lublin 2014, k. 277–280.
- ZAJĄC R., *Kim byli goście Abrahama?*, <https://kjb24.pl/byli-goscie-abrahama> (dostęp: 10.08.2023).

4. Słowniki

KOEHLER L., BAUMGARTNER W., STAMM J.J., DEC P. (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I-II, Warszawa 2008.

POPOWSKI R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 2006⁴.

JOUGAN A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013⁵.

SZYMCZAK M., *Słownik Języka Polskiego*, t. III, Warszawa 1995.

5. Źródła internetowe

<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=54421> (dostęp: 10.08.2023).

<https://iskk.pl/badania/struktury/50-ile-jest-katolikow-w-swiecie> (dostęp: 10.08.2023).

<https://www.osservatoreromano.va/it/news/2021-03/quo-068/pubblicati-br-l-annuario-pontificio-2021-br-e-l-annuario-statis.html> (dostęp: 10.08.2023).

<https://www.pewresearch.org/religion/interactives/religious-composition-by-country-2010-2050> (dostęp: 10.08.2023).

Wspólnotowy charakter Kościoła w świetle wybranych filozoficznych koncepcji wspólnoty

S t r e s z c z e n i e

W niniejszej pracy ukazane zostało zagadnienie wspólnotowego pojęcia Kościoła i realizowanie go na różnych płaszczyznach.

W pierwszym rozdziale analizowane są wybrane koncepcje wspólnoty we współczesnej filozofii. Szczególna uwaga zostaje zwrócona na rozróżnienie terminologiczne pomiędzy pojęciami wspólnoty i stowarzyszenia. Polega ono na przypisaniu konkretnych teorii do opisanego każdego z tych pojęć. Stowarzyszeniem określone zostało zgromadzenie ludzi, którzy podejmują współpracę raczej z konieczności lub racjonalnego kalkulowania korzyści, zatem ma ono charakter raczej formalny. Wspólnotą natomiast określone zostaje zgromadzenie osób złączonych wspólną ideą i wspólnym dążeniem do określonego dobra. Występują tam, w związku z tym, silne powiązania emocjonalne, zatem poza charakterem formalnym istnieje również inny – wewnętrzny. Zostały również opisane najważniejsze cechy wspólnoty oraz jej czynniki konstytutywne.

Drugi rozdział poświęcony został konkretnej wspólnotocie, jaką jest Kościół. Ukazany został jej nadprzyrodzony i wyjątkowy charakter, ze względu na udział Boga w jej planowaniu, tworzeniu i istnieniu. Opisano genezę Kościoła jako preegzystującego w zamyśle Boga przed stworzeniem świata oraz kolejne etapy jego przygotowywania i tworzenia w ciągu dziejów. Następnie został opisany fenomen określany mianem *communio*, ukazujący zjednoczenie, jakie występuje między człowiekiem i Bogiem oraz ludzi między sobą w Kościele. Jako wzór tej komunii wskazana została Trójca Święta. Ostatni paragraf tego rozdziału opisuje Kościół jako wspólnotę wspólnot. Ukazane zostaje zjednoczenie i przenikanie jakie powinno istnieć między poszczególnymi wspólnotami w Kościele powszechnym oraz zagrożenia wynikające z odstępowania od tego powszechnego dążenia do jedności.

Trzeci rozdział opisuje wybrane zagadnienia ukazujące trudności, z jakimi boryka się Kościół współcześnie. Jako pierwszy przedstawiony został spór kardynalski między Josephem Ratzingerem i Walterem Kasperem, traktujący o wzajemnych relacjach między Kościołem powszechnym i Kościołami partykularnymi oraz konsekwencjach tej relacji dla kierowania Kościołem. Następnie opisane zostało zjawisko tworzenia się w Kościele małych wspólnot ze szczególnym zwróceniem uwagi na zagrożenia, jakie mogą one powodować. Jako problem wskazane zostały dążenia do autonomizowania wspólnot, co jest działaniem przeciw jedności, podobnie jak błędne rozeznawanie charyzmatów, brak duszpasterstwa i odwracanie się od doktryny Kościoła, które prowadzą do rozłamów. Ostatni paragraf poświęcony został odpowiedzialności wspólnotowej. Pokazane zostało, że przynależność do Kościoła i właściwe realizowanie wzajemnej miłości powodują utożsamianie się z działaniami tej Wspólnoty oraz zobowiązują do poczucia odpowiedzialności za innych oraz za całą wspólnotę.

Słowa kluczowe:

wspólnota, stowarzyszenie, Kościół, communio, odpowiedzialność, dialog.

The communal character of the Church in the light of selected philosophical concepts of community

S u m m a r y

This work presents the issue of the Community concept of the Church and its implementation on various levels.

In the first chapter, selected concepts of community in contemporary philosophy has been analyzed. Particular attention has been paid to the terminological distinction between the concepts of community and association. It is based on assigning specific theories to describe each of these concepts. The association has been defined as a gathering of people who cooperate because of such a necessity or because of a rational calculation of benefits, therefore it has rather formal character. The community, on the other hand, has been defined as a gathering of people united by a common idea and a common pursuit of a particular good. Therefore, there are strong emotional connections so apart from the formal nature, there is also another – the internal one. The most important features of the community and its constitutive factors have also been described.

The second chapter is devoted to a specific community, which is the Church. The supernatural and unique character of this community because of God's participation in its planning, creation and existence has been presented. The genesis of the Church has been described as a preexisting in the mind of God before the creation of the world as well as the subsequent stages of its preparation and creation throughout history. Then the phenomenon called *communio* has been described, showing the unification that exists between a human and God and between people in the Church. The Holy Trinity has been indicated as a model of this communion. The last paragraph of this chapter describes the Church as the community of communities. It also shows the unification and penetration that should exist between particular communities in the universal Church and the dangers arising from the abandonment of this common pursuit of unity.

The third chapter describes selected issues which show the difficulties faced by the Church today. The first issue described is the cardinals dispute between Joseph Ratzinger and Walter Kasper upon the mutual relations between the universal Church and the particular Churches and the consequences of this relationship for the leadership of the Church. Next, the phenomenon of the formation of small communities in the Church has been described with particular attention to the dangers that they may cause. The problem of striving for autonomy by communities has been indicated and it is the activity against unity. Also, wrong recognition of charisms, lack of pastoral care and turning away from the Church's doctrine lead to divisions. The last paragraph is devoted to community responsibility. It has been shown that belonging to the Church and the proper implementation of mutual love allows to identify with activities of this Community and obliges us to feel responsible for others and for the whole community.

Keywords:

community, association, Church, communio, responsibility, dialogue.

Spis treści

Wykaz skrótów	5
Wprowadzenie	9
Rozdział I	
Filozoficzna charakterystyka wspólnoty	13
1. Wspólnota a stowarzyszenie – rozróżnienie terminologiczne ...	14
1.1. Wspólnota (<i>Gemeinschaft</i>)	16
1.2. Stowarzyszenie (<i>Gesellschaft</i>)	18
2. Załączki dążenia do wspólnoty	20
2.1. Relacje między dzieckiem a rodzicami	21
2.2. Relacje między kobietą i mężczyzną	22
2.3. Relacje między rodzeństwem	24
3. Podstawowe wspólnoty człowieka	26
3.1. Rodzina	26
3.2. Naród	27
3.3. Państwo	28
4. Elementy teorii wspólnoty	30
4.1. Wspólnota jako realna całość	30
4.2. Konstytutywne czynniki budujące wspólnotę	35
Rozdział II	
Wspólnotowy charakter Kościoła	39
1. Wspólnota jako podstawa i źródło życia Kościoła	44
1.1. Okres przed wcieleniem Syna Bożego	46
1.2. Okres od wcielenia Syna Bożego	48
2. Eklezjalna <i>communio</i>	50
2.1. Znaczenie pojęcia <i>communio</i> w Kościele	50

2.2. Kościół – „ikona Trójcy Świętej”	55
3. Kościół jako wspólnota wspólnot	58
3.1. Kościół powszechny – Kościół lokalny	59
3.2. Kościół lokalny – Kościół parafialny	63
3.3. Zagrożenia dla jedności Kościoła	67
Rozdział III	
Wybrane zagadnienia szczegółowe	71
1. Eklezjologiczny spór kardynałów Josepha Ratzingera i Waltera Kaspera.	74
1.1. Kontekst kardynalskiego sporu	76
1.2. Ratzinger <i>contra</i> Kasper	79
1.3. Wnioski	85
2. Zagrożenia wynikające z oddolnie tworzonych wspólnot w Kościele	88
2.1. Autonomizacja wspólnot	90
2.2. Dary charyzmatyczne	94
3. Odpowiedzialność we wspólnocie	97
3.1. Dialog w Kościele	98
3.2. Odpowiedzialność w Kościele	100
Zakończenie	105
Bibliografia	109
Streszczenia	117

Uniwersytet Opolski * Wydział Teologiczny

Seria: Opolska Biblioteka Teologiczna

W serii ostatnio ukazały się:

150. ANDRZEJ J. GORCZYCA MIC, *Kult obrazu Jezusa Miłosiernego w Narodowym Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Stockbridge (USA)*, 2015.
151. KONRAD GLOMBIK, MARIA KALCZYŃSKA (red.), *Kościół w Internecie – Internet w Kościele. Społeczeństwo internautów a kultura globalna*, 2015.
152. MATEUSZ POTOCZNY, *Consacrare un luogo a Dio. Il rito della dedizione di una chiesa secondo la tradizione bizantina e latina*, 2015.
153. HELMUT JAN SOBECZKO, *Servitium liturgiae. Tom II*, ERWIN MATEJA (red.), 2015.
154. KRYSZTOF ZIAJA (red.), *Scripturae Sacrae Propagator. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Januszowi Czerskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin*, 2015.
155. ERWIN MATEJA, ZBIGNIEW W. SOLSKI (red.), *Tradycje monastyczne w Europie. Między liturgiką a performatyką II*, 2016.
156. JANUSZ M. CZERSKI, *Ewangelia i Listy św. Jana. Wprowadzenie literackie, historyczne i teologiczne*, 2016.
157. RADOŚLAW CHAŁUPNIAK, JERZY KOSTORZ (red.), *Współczesne wyzwania teologii pastoralnej*, 2016.
158. RADOŚLAW CHAŁUPNIAK, TOMASZ MICHAŁEWSKI, EWA SMAK (red.), *Wychowanie w rodzinie: od bezradności ku możliwościom*, 2016.
159. Юрій Щурко, *Термін ζήτέω в Євангелії від св. Луки. Лінгвістично-екзегетичні студії*, 2016.
160. MARIAN FALENCZYK SAC, *Koncepcja wolności według Jana Pawła II jako odpowiedź na współczesny kryzys wolności. Perspektywa francuskojęzyczna*, 2017.
161. NORBERT WIDOK (red.), *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, 2017.
162. ANDRZEJ CZAJA, ZYGFRYD GLAESER, KONRAD GLOMBIK, MAREK LIS, ERWIN MATEJA, KRYSZTOF MUSZALIK, STANISŁAW RABIEJ, PIOTR WAJS, KAZIMIERZ M. WOLSA, *Mosty, nie mury – 5 lat pontyfikatu Franciszka*, red. naukowa: MAREK LIS, 2018.
163. HUBERT ŁYSY, *Tradycyjna uroczystość Pierwszej Komunii Świętej w nowej formie. Teoria i praktyka. Tom I*, 2018.
164. PIOTR JASKÓŁA, *Bóg rzekł i stało się. Zarys protologii*, 2018.
165. ROBERT SADLAK, *Zadania katolików świeckich w porządku doczesnym w świetle współczesnego nauczania Kościoła*, 2018.

166. RADOSŁAW BŁASZCZYK SDB, *Opus Christi et Ecclesiae. Życie i pionierska działalność liturgiczna ks. Adama Duraka SDB (1949–2005)*, 2019.
167. MAREK LIS, *To nie jest Jezus. Filmowe apokryfy XXI wieku*, 2019.
168. MARCIN WORBS, *Chrystocentryzm w liturgii w ujęciu Josefa Andreasa Jungmanna*, 2019.
169. PAWEŁ BRUDEK, JERZY KOSTORZ, *Duszpasterstwo młodzieży: od bezradności ku możliwościom*, 2019.
170. PIOTR JASKÓŁA, *Jakie jest Jego imię? Zarys chrześcijańskiej nauki o Bogu*, 2020.
171. JANUSZ PODZIELNY, *Praca ludzka w ujęciu ewangelickiej (luterkańskiej) etyki teologicznej*, 2020.
172. JAN KOCHEL, *Wprowadzenie do edukacji osób starszych. W kręgu pedagogiki katolickiej*, 2020.
173. ŁUKASZ FLORCZYK, *Bóg Izraela w rozumieniu nie-Izraelitów. Studium historyczno-krytyczne wybranych tradycji deuteronomistycznej historiografii (Joz–2 Krl)*, 2020.
174. ERWIN MATEJA, *Reforma kalendarza i roku liturgicznego od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II*, 2021.
175. KONRAD GŁOMBIK, *Sakramentalne uzasadnienie nierozzerwalności małżeństwa. Podstawy – tradycja – kontrowersje*, 2021.
176. MARIUSZ KUŻBA, *Car Mikołaj II i wpływ jego osoby na wspólnoty religijne w Rosji. Sylwetka religijna władcy w świetle polskojęzycznej literatury*, 2021.
177. MAREK FIAŁKOWSKI OFMCONV, ROBERT SADLAK, *Młodzi w Kościele. Inspiracje dla duszpasterstwa młodzieży w świetle posynodalnej adhortacji Christus vivit*, 2021.
178. NORBERT WIDOK, *Ku jedności kościelnej. Studia nad Ignacym Antiocheńskim w 1900. rocznicę śmierci*, 2021.
179. WACŁAW LEŚNIKOWSKI, *Duszpasterz wobec terminalnie chorego i jego bliskich*, 2022.
180. STANISŁAW RABIEJ, *Europa – locus theologicus. W kierunku teologii Europy*, 2022.
181. JERZY BOSOWSKI, ANDRZEJ DEMITRÓW, ŁUKASZ FLORCZYK (red.), „I dam wam serce nowe”. *Księga pamiątkowa dla o. prof. dr. hab. Andrzeja S. Jasińskiego OFM z okazji 70. rocznicy urodzin*, 2023.
182. KONRAD GŁOMBIK (red.), *Wiara i niewiara w Kościół. Wyzwania kryzysu i poszukiwanie dróg jego przezwyciężenia*, 2023.
183. HUBER ŁYSY, *Tradycyjna uroczystość Pierwszej Komunii Świętej w nowej formie. Teoria i praktyka. Tom II*, 2024.
184. MACIEJ FRANKIEWICZ, *Wspólnotowy charakter Kościoła w świetle wybranych filozoficznych koncepcji wspólnoty*, 2024.