

# Olszewski, Mieczysław

---

## Budowanie wspólnoty - zadaniem duszpasterstwa

---

Studia Teologiczne 19, 125-154

---

2001

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. MIECZYŚLAW OLSZEWSKI

## BUDOWANIE WSPÓLNOTY – ZADANIEM DUSZPASTERSTWA

Treść: Wprowadzenie; 1. Przesoborowe ujęcie Kościoła; 2. Soborowe ujęcie Kościoła: Kościół Ludem Bożym; 3. Posoborowa koncepcja Kościoła: Kościół wspólnota; 4. Wspólnota – zadaniem duszpasterstwa. Zakończenie.

### Wprowadzenie

Dziedziną teologii, która w szczególny sposób zajmuje się duszpasterstwem, czyli praktyczną realizacją zbawienia, nazywanego także „zbawczym pośrednictwem Kościoła”, jest teologia pastoralna. Jej właściwym zadaniem jest ukazywanie zastosowania nauki Kościoła w praktycznej realizacji. Powinna się zatem zajmować także tak niezmiernie istotnym zagadnieniem, jakim jest Kościół, a zwłaszcza jego rozumieniem w myśli teologicznej, tzn. zajmować się aktualnym pojęciem Kościoła, od którego będzie zależało także i duszpasterstwo. Przy bardziej wnikliwej obserwacji działalności duszpasterskiej, można zauważyć bardzo różnorodne modele tejże działalności, u której podstaw leżą rozbieżne pojmowanie Kościoła. Nie powinno to nikogo dziwić ze względu na różne przygotowanie duszpasterzy, ze względu na różnorodność poglądów na temat rozumienia Kościoła, a także na powolną recepcję nauki Soboru Watykańskiego II. Gdy jednak uwzględni się stały rozwój nauki o Kościele, rozwój całej teologii, i kiedy uwzględni się prawdę, że Kościołem kieruje Duch Święty, to wydaje się być co najmniej niejasne trzymanie się pojęć nieadekwatnych do aktualnego rozwoju wiedzy teologicznej, a także do potrzeb duszpasterskich. Tymczasem z Kościołem, dokładniej: z pojmowaniem Kościoła, zarówno teologia pastoralna jak i działalność praktyczna Kościoła jest ściśle związana i w nim się uzasadnia,<sup>1</sup> jak mówi ks. bp.

<sup>1</sup> Zob. K. Majdański, *Teologia jest praktyczna*, AK 66(1974) 1, s. 8: „Teologia praktyczna’ jest ‘eklezjologiczna’, z eklezjologii wynika, jest uwarunkowana jej rozwojem i nim się uzasadnia.” I jak mówi dalej Majdański: „Chodzi przy tym jednak nie o eklezjologię

K. Majdański. Z rozważań K. Majdańskiego wynika także i to, że działalność praktyczna Kościoła powinna być zawsze aktualna i powinna być zawsze aktualnie „współczesna”. Zatem jaka jest obecna wizja Kościoła, Kościoła posoborowego? Rozważań tych nie traktujemy jako dodatkowego traktatu eklezjologicznego, jedynie chodzi tu o aktualne umiejscowienie pojmowania Kościoła posoborowego, w którym się uzasadnia praktyczna działalność Kościoła. Warto się więc zastanowić nad tą wizją Kościoła w nieco szerszym kontekście, aby współczesny obraz Kościoła mógł się jeszcze bardziej uwydatnić. Będzie to tematem trzech pierwszych rozdziałów, aby w końcowym wskazać na aktualną problematykę Kościoła ściśle związaną z jego rozumieniem jako wspólnoty i podejmowania przez wiele diecezji tematu budowania wspólnoty jako ich własnego programu duszpasterskiego sięgającego przecież w przeszłość.

## 1. Przesoborowe pojęcie Kościoła

Do czasu Soboru Watykańskiego II powszechnie panującą była eklezjologia oparta na definicji św. Roberta Bellarmina z okresu jeszcze Soboru Trydenckiego i wynikająca po części z ówczesnej sytuacji Kościoła.<sup>2</sup> W przededniu zaś Soboru Watykańskiego II teologowie podjęli znane już od starożytności zagadnienie Kościoła jako Ciała Mistycznego, ukazanego w oficjalnym dokumencie papieskim, jakim była encyklika Piusa XII „*Mystici Corporis Christi*” z dnia 29 czerwca 1943 roku.<sup>3</sup> Rozwój idei mistycznego ciała ukazuje w sposób bardzo kompetentny Henri de Lubac w swoim opracowaniu o rozwoju idei Ciała Mistycznego zaczynając od Średniowiecza,<sup>4</sup> ale mającą swe znaczenie i dzisiaj. Określenie Kościoła mianem „Ciała Mistycznego” jest w powszechnym użyciu u wielkich scholastyków, takich jak Albert Wielki, Bonawentura, Aleksander z Halles, Tomasz z Akwinu.<sup>5</sup> Gdy zaś

---

widzianą w jej elementach trwałych, dogmatycznych, niezmiennych, ale o misję Kościoła spełnianą w zmiennych warunkach historycznych: chodzi o posłannictwo Kościoła realizowane dziś, wobec ludzi współczesnych; chodzi o głoszenie Ewangelii w „świecie współczesnym”.

<sup>2</sup> Definicja Kościoła w ujęciu św. Roberta Bellarmina była następująca: „Kościół jest to społeczność ludzi związanych ze sobą wyznawaniem tej samej wiary i przyjmowaniem tych samych sakramentów oraz poddanych apostołskiemu pasterzom a przede wszystkim jednemu Zastępcy Chrystusa na ziemi, rzymskiemu papieżowi”; zob. R. Bellarmin, *Opera omnia* (red. J. Fevre), T. I, Paris 1870 (Controversiones IV, lib. III, cap. 2).

<sup>3</sup> *Mystici Corporis Christi*, AAS XXXV, Nr 7, s. 193-248

<sup>4</sup> Henri de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen. Age Etude historique*, Paris 1944 (wyd. 2-e 1949)

<sup>5</sup> Zob. Wincenty Granat, *Chrystus Odkupiciel i Kościół – Jego Mistyczne Ciało*, Lublin 1960 (Dogmatyka katolicka, T. IV), s. 180

pod wpływem polemiki z protestantyzmem zaprzestano używać tego określenia, jako że tam w wyrażeniu „Kościół” rozumiano raczej niewidzialną jego stronę, gdy tymczasem ze strony katolickiej podkreślano z kolei widzialne struktury Kościoła, to odżyło ono ponownie w okresie romantyzmu w XIX wieku, zwłaszcza w szkole tybindzkiej.<sup>6</sup> Jak należy rozumieć określenie Kościoła jako „ciało”, względnie „Ciało Mistyczne”? Najprościej jest sięgnąć do pojęć biblijnych. W Nowym Testamencie pierwotna wspólnota chrześcijańska określała siebie samą jako „ekklesia” i to raczej w podwójnym odniesieniu społecznym. Raz używając określenia „ekklesia” przywołuje na pamięć ludowe zgromadzenia w Grecji, w których „polis”, urzeczywistniało istotę państwa. Z drugiej strony zaś używając tego określenia przypominała zgromadzenia ludowe Izraela, w których realizował się lud jako Lud Boży, z tą różnicą w odniesieniu do zgromadzeń greckich, że tu na zgromadzenia przychodzili nie tylko sami mężczyźni, lecz także kobiety i dzieci, ale nie po to, aby decydować, co należy czynić, lecz aby słuchać tego, o czym sam Bóg zadecydował.<sup>7</sup> Biorąc natomiast pod uwagę słowo „ekklesia” w języku ściśle biblijnym, w znaczeniu religijnym, to ma ono potrójne znaczenie: *zgromadzenie kultowe* (np. 1 Kor 11,18; 14,19.28.34.35), *wspólnotę lokalną* (1 Kor 1,2; 16,1) i *cały Kościół* (1 Kor 15,9; Gal 1,13; Flp 3,6). Te trzy podstawowe znaczenia przenikają się wzajemnie tak, że np. wspólnota lokalna przedstawia się jako Kościół powszechny, a z kolei zgromadzenie kultowe przedstawia się jako konkretne urzeczywistnienie się Kościoła. Uwzględniając zatem te znaczenia słowa „ekklesia” można powiedzieć, że istnieje jedno zgromadzenie („ekklesia”), jeden Lud Boży, który Bóg sobie gromadzi w tym świecie. Ten Kościół Boży egzystuje konkretnie w poszczególnych wspólnotach lokalnych i w nich realizuje się jako zgromadzenie kultowe. W rozumieniu Kościoła jako zgromadzenia ukazują się wyraźnie reminiscencje starotestamentalne, jednakże w Nowym Testamencie Kościół jest zgromadzeniem, jest Ludem Bożym w Ciele Chrystusa. Jezus Chrystus powołał bowiem Dwunastu jako obraz Izraela, Ludu Bożego, i ostatecznie ustanowił Kościół wtedy, gdy z dwunastoma Apostołami sprawował Ostatnią Wieczerzę, dając Swe Ciało na pokarm, co było zasadniczą różnicą w stosunku do starego Izraela. Podobnie św. Paweł uwydatnia zgromadzenie wierzących jako tych, którzy sprawują Wieczerzę Pańską.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, s. 93; por. W. Granat, Chrystus Odkupiciel, dz. cyt., s. 223 nn.

<sup>7</sup> Stefan Knobloch mówi o dwóch modelach pierwotnych wspólnot chrześcijańskich, mianowicie o synagogałnym i hellenistycznym modelu. Zob. Tenże, *Praktische Theologie: ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*, Freiburg i. B.: Basel: Wien 1996, s. 271 nn.

<sup>8</sup> Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, dz. cyt., s. 97

W tekstach Soboru Watykańskiego II przyjmuje się, obok innych, określenie Kościoła jako Mistyczne Ciało. Konstytucja o Kościele formułuje to jednoznacznie: „Chrystus, jedyny Pośrednik, ustanowił swój Kościół święty, tę wspólnotę wiary, nadziei i miłości tu na tej ziemi, jako widzialny organizm; nieustannie go też przy życiu utrzymuje, prawdę i łaskę rozlewając przez niego na wszystkich. Wyposażona zaś w organa hierarchiczne społeczność i zarazem mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dary niebiańskie – nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne; przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zraza się z pierwiastka boskiego i ludzkiego. Dlatego też na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do tajemnicy Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nierozdzielnie z Nim zjednoczone, nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała” (KK 8).

## 2. Soborowe ujęcie Kościoła: Kościół Ludem Bożym

Jednakże biorąc pod uwagę mogące się pojawić w rozumieniu „Ciała Mistycznego” pewne niedomówienia, ojcowie soborowi równoważą to słowo innymi określeniami, używając wielu biblijnych „obrazów” Kościoła: „owczarnia”, „trzoda”, „rola uprawna”, „winnica”, „budowla”, której podwaliną jest sam Chrystus, „dom Boga”, w którym mieszka „Jego rodzina”, „Jego świątynia”, „niebieskie Jeruzalem”, „matka nasza”, „oblu-bienica niepokalanego Baranka” (zob. KK 6), ale także Ciała Kościoła (KK 7-8). Polski komentarz do nauki Soboru Watykańskiego II wyraża tę różnicę w sposób umiejętny: „Nazwa „Ciało Mistyczne” wyraża organiczną wspólnotę Chrystusa z Kościołem i wiernych pomiędzy sobą, a także mistyczną naturę tego związku. Nazwa „Lud Boży” wzbogaca i dopełnia treść określenia „Ciało Mistyczne”, ukazując historyczny wymiar Kościoła, jego dynamiczny rozwój oraz pielgrzymowanie poprzez ciąg dziejów zbawienia do wiecznego Ojca.”<sup>9</sup> Stąd największym uznaniem i popularnością cieszyło się tak w czasie Soboru jak i zaraz po soborze określenie Kościoła jako Ludu Bożego. Od *strony pozytywnej* uważano, że określenie Kościoła mianem „Ludu Bożego” ułatwi także rozumienie Kościoła jako społeczności<sup>10</sup> i jego także charakteru historycznego jako ludu pielgrzy-

<sup>9</sup> *Nauka Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1986, wyd. 2-e, s. 21

<sup>10</sup> Otto Semmelroth, *La Chiesa nuovo popolo di Dio*, w: *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica „Lumen Gentium”*, Firenze 1967 (wyd. 3-e) s. 446

mującego poprzez dzieje ludzkości. Z określeniem Kościoła jako Ludu Bożego wiązała się równocześnie bardzo wielka nadzieja na demokratyzację Kościoła, na podkreślenie jego powszechności i innych aspektów. Optymistycznie wyraża to Piet Frans Fransen: „Kiedy Sobór dał Kościołowi okazję do uświadomienia sobie na nowo, że stanowi on jeden Lud Boży, było to coś więcej niż powrót do jednego z licznych pierwotnych określeń Kościoła, bo dzięki temu Sobór dał tak samo prostym ludziom, jak i uczonym, teologom, jak i wszystkim wiernym możliwość stworzenia prawdziwej wspólnoty, czyli dojścia do wspólnej świadomości swojego istnienia i posługiwania się tym samym językiem”.<sup>11</sup>

Kształtowanie się Ludu Bożego i wzrastanie jego świadomości jako takiego możemy doskonale obserwować na przykładzie Izraela, powołanego i prowadzonego przez samego Pana Boga. Obraz Ludu Bożego powstał na pustyni arabskiej.<sup>12</sup> U zarania dziejów Izraela zrodziło go przeżycie zbiorowe. Jednakże same przeżycia i doświadczenia jako takie nie są decydującym składnikiem istnienia ani poszczególnego człowieka, ani ludzkiej wspólnoty. Aby wejść w skład życia, muszą one być źródłem działania, podstawą uczuć, przedmiotem wyobraźni i refleksji. Dlatego też Izrael urzeczywistnił symbol Ludu Bożego dopiero wtedy, kiedy zaczął działać jako Lud Boży. Ten Lud Boży - Izrael - staje się takim na podstawie prowadzenia go przez Pana Boga i przede wszystkim na podstawie zawartego z nim przez Boga Przymierza. Ten naród więc jest związany z Bogiem więzami wierności i posłuszeństwa, jako że na drodze realizacji Przymierza Bóg okazał mu miłość i miłosierdzie. Bóg nie porzuca wybranego narodu nawet wtedy, gdy się on sprzeniewierzy zawartemu Przymierzu, co doprowadziło do rozproszenia. Rozproszenie staje się symbolem grzechu i słusznego gniewu Boga. Bóg napominał naród wybrany przez proroków, których refleksja znajduje oparcie w niezachwianym przekonaniu o wierności Boga wobec swoich obietnic. W rozproszeniu rodzi się, dzięki posłannictwu proroków, nowa świadomość Ludu Bożego i nowa teologia Zbawienia. U proroków rodzi się także przekonanie, że zbawienie nie może się ograniczać tylko do tego jednego narodu, w jego też ludzkiej historii rodzi się przekonanie o wymiarze bosko-ludzkiej dziedziny łaski. Pierwotny Kościół ma wiele wspólnego z Ludem Bożym Starego Przymierza<sup>13</sup>, z jego obycza-

---

<sup>11</sup> Piet Frans Fransen, *Kościół jako Lud Boży*, w: Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II (red. Bernard Lambert), Warszawa 1968, s. 72

<sup>12</sup> Zob. Tamże, s. 76 nn.

<sup>13</sup> Zob. Karl Hermann Schelkle, *Israel und Kirche im Neuen Testament*, w: Die Kirche des Anfangs. Für Heinz Schürmann (red. Rudolf Schnackenburg, Josef Ernst i Joachim Wanke), Leipzig 1978, s. 607-609

jami, strukturami, nabożeństwami, a przede wszystkim uwidocznione jest to w celebrowaniu Eucharystii.<sup>14</sup>

Myśli te podejmuje Sobór Watykański II poświęcając Ludowi Bożemu trzeci rozdział Konstytucji o Kościele. Nauka Soboru zdaje się iść bardzo daleko, idee te bowiem przenikają wiele dokumentów soborowych. I tak przykładowo w Dekrecie „O posłudze i życiu kapłanów” uważa się kapłana za „brata wśród braci”, jest on „wiernym – ochrzczonym i bierzmowanym”. Jego cnoty są ludzkie, jego życie wewnętrzne nie różni się zasadniczo od życia wewnętrznego innych ludzi ochrzczonych, jego sposoby uświęcania się są mu wspólne z jego braćmi w wierze. Jego poświęcenie i jego posłannictwo ustanawiają go sługą innych członków Ludu Bożego. Nie ma on innych przywilejów, jak tylko przywileje służby Ludowi Bożemu (diakonia). Owszem kapłan sam „przewodniczy” zgromadzeniu eucharystycznemu, sam w Ciele Mistycznym „jest przedstawicielem” Głowy, którą jest Chrystus. O ile jest prawdą, że „służba Ewangelii” wyróżnia go wśród innych wiernych, to nie może ona go od nich „oddzielać”. Dekret o kapłanach nieustannie ustawia teologię kapłaństwa w normalnym kontekście stanu wiernych, który jest wspólny wszystkim członkom Ludu Bożego.

Określenie Kościoła jako Ludu Bożego nadawało eklezjologii, a konsekwentnie i praktycznej działalności Kościoła nowe perspektywy. W ten sposób Kościół odchodził powoli od średniowiecznego i szczególnie w czasie kontrreformacji preferowanego wyobrażenia Kościoła jako piramidy, według którego u szczytu znajduje się papież, pod nim znajdują się biskupi, dalej kapłani i zakonnicy, a na samym dole świeccy, dzięki którym cała piramida opiera się jako na fundamencie na ziemi. Kościół według tego rozumienia łączy się z niebem dzięki kapłanom, z ziemią zaś dzięki świeckim. Takie ujmowanie Kościoła nie było z pewnością brane dosłownie, ale uwidacznia ówczesne kategorie myślenia. W nauce soborowej, zwłaszcza w określeniu Kościoła jako Ludu Bożego ukazuje się całkiem nowa perspektywa: Kościół ukazuje się jako złożony z koncentrycznych kół, z których każde jest silnie związane z ziemią. Jest to Lud Boży, czyli zgromadzenie ochrzczonych i bierzmowanych. W takim ujęciu tak papież, jak biskupi, kapłani, zakonnicy i świeccy są pod pewnym względem równi, ponieważ wszyscy są „wier-

<sup>14</sup> Z bogatej literatury na temat podobieństw świętowania Paschy i celebrowania Eucharystii zob. np. Roman Bartnicki, *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna. Zarys historii obrzędu*, STV 18(1980) 1, s. 97-124 czy też Mieczysław Ozorowski, *Bera'ha et Eucharistie. La theologie des nouvelles prières eucharistiques a la lumiere de la tradition euchologique juive*, Fribourg (Suisse) 1992

nymi”, tzn. ludźmi uświęconymi wiarą w Chrystusa. Wszyscy są Jego uczniami, „świętymi”, o których mówi św. Paweł, „wybranymi”, „braćmi”.<sup>15</sup>

Przyjęcie i przeniesienie idei Ludu Bożego na Kościół stało się wielkim osiągnięciem Soboru Watykańskiego II, jakby odkryciem na nowo treści zawartej w tajemnicy Kościoła. Jednakże nie można iść za daleko w przyjmowaniu określenia Ludu Bożego, tzn. należy je przyjmować mądrze, patrząc przede wszystkim na zasadnicze podstawy leżące w samym kształtowaniu się Ludu Bożego. Na te problemy zwraca wielokrotnie uwagę Kard. Joseph Ratzinger już w swoich wcześniejszych opracowaniach, jak np. już w cytowanym „*Das neue Volk Gottes*” i w późniejszych pismach będąc już Prefektem Kongregacji Doktryny Wiary, co nadaje jego wypowiedziom odpowiednią wagę. W „*Raporcie o stanie wiary*” na pytanie Vittorio Messori o przyczyny współczesnego kryzysu, Kardynał Ratzinger widzi je w samej w koncepcji Kościoła. Pomijając, jak mówi, modele „wolnych kościołów”, niebezpieczeństwo niezrozumienia czy tylko niewystarczającego odczytania idei Kościoła zawartej w Nowym Testamencie, może prowadzić do kryzysowych sytuacji. Kardynał łączy to nawet z niewłaściwym rozumieniem określenia Kościoła jako „Ludu Bożego”. Tak odpowiada w „*Raporcie o stanie wiary*”: „To prawda, istniała i istnieje taka tendencja [przyjęcia koncepcji Kościoła jako „Ludu Bożego” jako dominującej], została ona jednakże w tekstach soborowych zrównoważona inną. W przeciwieństwie do tych teologów, którym zabrakło tego wyważenia – twierdzą, że przyjęcie koncepcji Kościoła jako „Ludu Bożego” niesie raczej ryzyko cofnięcia się, niż możliwość pójścia naprzód, kryje się w nim bowiem niebezpieczeństwo odrzucenia Nowego Testamentu, akceptacja tylko Starego. „Lud Boży” to w rzeczywistości, według Pisma świętego – Izrael zjednoczony z Bogiem modlitwą i dochowaniem wierności.” I jak dalej mówi Kardynał Ratzinger: „Definicja Kościoła ograniczona wyłącznie do tego określenia oznacza porzucenie koncepcji Kościoła zawartej w Nowym Testamencie, gdzie określenia „Lud Boży” używa się wyłącznie po to, aby odwołując się do starotestamentowego elementu Kościoła podkreślić Jego ciągły charakter, a tym samym związek z Izraelem. Nowotestamentowa koncepcja Kościoła polega na przyjęciu idei „Ciała Chrystusowego”.<sup>16</sup> Kardynał Joseph Ratzinger porusza w związku z koncepcją Kościoła jako „Ludu Bożego” jeszcze sprawę przynależności do Kościoła: „członkami Kościoła stajemy się nie poprzez przynależność typu socjologicznego, ale poprzez wszczępienie się w Ciało samego Pana za pomocą chrztu i Eucharystii. Natomiast w idei Ko-

<sup>15</sup> Por. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, dz. cyt., s. 84

<sup>16</sup> *Raport o stanie wiary*. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori, Kraków – Warszawa Struga 1986, s. 40



ściola jako „Ludu Bożego” kryje się sugestia eklezjologiczna, zwracająca nas w stronę Starego Testamentu, być może także sugestie polityczno-partyjne, kolektywistyczne. Kościół, który nie zachowuje bezpośredniego, żywego związku między tym, co stanowi jego składnik socjologiczny, a chrystologią, nie odpowiada nowotestamentowej katolickiej idei. Kościół bowiem nie wyczerpuje się w „kolektywie wierzących”, ale jako „Ciało Chrystusa” jest czymś o wiele więcej niż sumą jego członków”.<sup>17</sup> Kardynał Ratzinger nie pozostaje w swoich wywodach gołosłowny. W artykule opublikowanym w „Communio” w 1986 roku pisze, że słowo „Lud Boży” występuje w Nowym Testamencie bardzo często, ale tylko w nielicznych miejscach oznacza ono Kościół, podczas gdy w jego normalnym znaczeniu odnosi się ono do narodu żydowskiego, do Izraela. Nawet tam, gdzie mówi się o Kościele, pozostaje podstawowe znaczenie „Izrael”, z kontekstu zaś wynika wyraźnie, że to chrześcijanie stali się nowym Izraelem. Stąd „można powiedzieć, jak twierdzi Ratzinger, że słowo „Lud Boży” nie jest w Nowym Testamencie określeniem Kościoła, lecz jedynie chrystologicznym ujęciem Starego Testamentu, a więc dzięki chrystologicznej transformacji wskazuje na nowy Izrael”<sup>18</sup>. Normalnym określeniem Kościoła w Nowym Testamencie jest „ekklelesia”, które w Starym Testamencie oznaczało zgromadzenie ludu („kahal”) poprzez wzywające słowo Boże. Słowo „ekklelesia” więc jest nowotestamentową odmianą starotestamentowego pojęcia „Lud Boży”. Używa się tam tego słowa, ponieważ poprzez nowe życie w Chrystusie, stajemy się z nie-ludu Bożego Ludem Bożym.<sup>19</sup> Jest to wyraźnym nawiązaniem do 1 listu św. Piotra: „Wy, którzyście byli *nie-ludem*, teraz zaś jesteście *ludem Bożym*, którzyście *nie dostąpili miłosierdzia*, teraz zaś jako ci, którzy *miłosierdzia doznali*” (1 P 2, 10). Na potwierdzenie swoich dobiegań powołuje się Joseph Ratzinger na badania Norberta Lohfink’a, niemieckiego egzegety Starego Testamentu, który wykazuje, że także w Starym Testamencie słowo „Lud Boży” nie od razu oznacza Izrael w jego empirycznej egzystencji (*empirische Vorfindlichkeit*). Czysto empirycznie żaden naród nie jest „Ludem Bożym”. Przypisywać Bogu własną cechę pochodzenia albo uznawać to za socjologiczną charakterystykę może stać się niedopuszczalną uzurpacją, wręcz nawet bluźnierstwem.<sup>20</sup> „Izrael jest określany Ludem Bożym o tyle, o ile jest zwrócony do Pana Boga, nie po prostu tak sobie, lecz tylko w akcie powiązania z przekroczeniem siebie, które czy-

<sup>17</sup> Tamże, s. 41

<sup>18</sup> Joseph Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, IKZ 15(1986) 1, s. 50

<sup>19</sup> Tamże

<sup>20</sup> „Gott als ein Abstammungsmerkmal oder als eine soziologische Kennmarke hinzustellen, könnte immer nur eine unerträgliche Anmassung, ja letztlich Blasphemie sein.” Tamże s. 51

ni tym, czym się samemu nie jest. Stąd nowotestamentowa kontynuacja jest konsekwentna, gdy konkretyzuje ten akt zwrócenia się do Boga w tajemnicy Jezusa Chrystusa, który z kolei zwraca się do nas w wierze i sakramencie we własnym intymnym kontakcie z Ojcem.<sup>21</sup>

### **3. Posoborowa koncepcja Kościoła: Kościół - wspólnota**

Kościół nie da się określić ani jednym słowem, ani szerszymi definicjami, ani też pojęciami, które by ogarnęły jego tajemniczą egzystencję i wielkość. Jednakże przyjmowane określenia przybliżają bliższy obraz tej społeczności, do której należą chrześcijanie i wskazują na różne możliwości realizacji zbawienia, do czego Kościół został przez Boga ustanowiony i powołany. Aktualny obraz Kościoła ma także niezmiernie ważne znaczenie dla Jego działalności praktycznej. Z poprzednich przedsoborowych i soborowych określeń Kościoła widać, że trudno jest o jednolite ujmowanie tej Bożej instytucji, jaką jest Kościół Chrystusowy. Należy powiedzieć, że ani antyreformacyjna w zasadzie definicja Kościoła św. Roberta Bellarmina, ani XIX-wieczne określenie Kościoła szkoły tybindzkiej wiążące je mocno z Wcieleniem, ani nawet określenie go Ciałem Mistycznym, chociaż to ostatnie uwzględnia zarówno elementy zewnętrzne jak i duchowe, nie wyczerpują pojęciowo tajemnicy tej Bożej instytucji, jaką jest Kościół.<sup>22</sup> Sobór Watykański II wniósł nowe elementy do eklezjologii, ożywił dyskusję, pobudził do poszukiwań, jednakże studiowanie nauki soborowej rozkłada się na wiele lat i w tych poszukiwaniach dostrzega się wyraźny rozwój w eklezjologii inspirowanej nauką Soboru Watykańskiego II. Jeżeli dominujące znaczenie w czasie Soboru Watykańskiego II miało określenie Kościoła jako „Ludu Bożego” z jego, oczywiście, pozytywnymi wymiarami jak i z pewnymi zastrzeżeniami stawianymi przez teologów, to dostrzegano także inne możliwości określenia Kościoła.

#### **3. 1. Kontrowersje wokół kategorii „Lud Boży” i „Kościół wspólnota”**

Należy zatem uwzględniać także inne przyczynki dotyczące eklezjologii Vaticanum II, w których podnoszono brak m.in. jednolitej nauki, co było wielokrotnie przez teologów podkreślane, że Sobór Watykański II nie wypracował i nie wypracowywał systematycznej nauki o

---

<sup>21</sup> Tamże

<sup>22</sup> Por. Roman Małecki, *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa*, Lublin 2000 (Jeden Pan, jedna wiara. Studia i rozprawy Instytutu Ekumenicznego KUL 11), s. 7-8

Kościoła, stąd zadaniem teologów będzie usystematyzowanie tejże nauki. Powstały w związku z tym także opracowania mówiące o eklezjologii o akcencie christomonicznym wywołującym niekiedy kontrowersje.<sup>23</sup> Mówi się nawet o dwóch frontach: jednym broniącym koncepcji Kościoła jako „Ludu Bożego” i drugim stojącym na stanowisku kategorii „Communio-Ekklesiologie”. Josef Meyer zu Schlochtern próbuje pogodzić oba stanowiska proponując jako rozwiązanie przyjęcie nowej kategorii Kościoła, a mianowicie kategorii podmiotu („Kirche als Subjekt”) i to jako podmiotu odpowiedzialności, działalności i prawa, a zwłaszcza Kościoła jako wspólnoty podmiotów (Communio von Subjekten).<sup>24</sup> Yves Congar w związku z tą kontrowersją ukazuje natomiast na momenty pozytywne nauki soborowej i twierdzi, że równowaga pomiędzy chrystologicznym i pneumatologicznym ujęciem Kościoła zostaje na Soborze Watykańskim II zachowana.<sup>25</sup> Jezus Chrystus, według niego, jest ukazany na Soborze Watykańskim II nie tylko jako Założyciel, lecz jest ukazany jako stale obecny w Kościele i pozostając stałą podstawą w budowaniu się Kościoła, jak np. w KK 1 czy też 3: „Wszyscy ludzie są powołani do tego zjednoczenia z Chrystusem, który jest światłością świata i od którego pochodzimy, dzięki któremu żyjemy, do którego zdążamy”; KK 8: „Chrystus, jedyny Pośrednik”; KK 48: „Chrystus wywyższony ponad ziemię wszystkich do siebie pociągnął (por. J 12,32 gr.); powstawszy z martwych (por. Rz 6,9). Ale też „Ducha swego Ożywiciela zesłał na uczniów i przez Niego ustanowił Ciało swoje, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia; siedząc po prawicy Ojca działa ustawicznie w świecie”. Yves Congar ukazuje dalej obecność

<sup>23</sup> A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen Gentium”*, Bologna 1975; Hermann J. Pottmeyer, *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte*, TThZ 92(1983), s. 272-283. Yves Congar natomiast w odróżnieniu od Pottmeyer’a twierdzi: „Nach einer aufmerksamen Lektüre behaupte ich, dass man *Lumen Gentium* keinen „christomonismus.. vorwerfen kann. Christozentrismus vielleicht, wenn diese Bezeichnung überhaupt einen Sinn hat. Das II. Vatikanum ist so christozentrisch wie der heilige Paulus, nicht anders.” Zob. *Die christologischen und pneumatologischen Implikationen der Ekklesiologie des II. Vatikanums*, w: Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanums, (red. Giuseppe Alberigo, Yves Congar i Hermann J. Pottmeyer), Düsseldorf 1982, s. 112

<sup>24</sup> Josef Meyer zu Schlochtern, *Ist die Kirche Subjekt oder Communio? Anmerkungen zu einem ekklesiologischen Begriffskonflikt*, w: Kirche sein: nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform. FS für Hermann Josef Pottmeyer (red. Wilhelm Geerlings i Max Seckler), Freiburg 1994, s. 221-239

<sup>25</sup> Dalsze nasze rozważania idą za Yves Congar’em z jego wyżej cytowanego artykułu: *Die christologischen und pneumatologischen Implikationen*, dz. cyt., s. 113 nn.

i działanie Ducha Świętego w Kościele, zgodnie z nauczaniem Soboru. Niezmiernie ważnym staje się dla niego tekst z KK 14: „Do społeczności Kościoła wcieleni są w pełni ci, co mając Ducha Chrystusowego w całości przyjmują przepisy Kościoła.” Kościół, tak pisze Y. Congar, może się jako społeczność określać wtedy dopiero, gdy jest zjednoczony z Duchem Chrystusa. Co więcej, ta instytucja i wszystko, co do niej należy, stoi na służbie Duchowi Chrystusowemu: „Jako bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nierozdzielnie z Nim zjednoczone, nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała (por. Ef 4,16)”. W tych słowach widzi francuski teolog przezwyciężenie „chrystomonizmu” zarzucanego nauce Soboru Watykańskiego II. Duch Święty jest zasadą wspólnoty i jedności Kościoła jako całości, gdyż się mówi tam o kościołach lokalnych, że: „Są one bowiem [wszystkie prawowite zrzeszenia wiernych] na swoim miejscu nowym *Ludem powołanym przez Boga w Duchu Świętym* i w pełni wielkiej (por. 1 Tes 1, 5). W nich głoszenie Ewangelii Chrystusowej zgromadza wiernych i w nich jest sprawowana tajemnica Wieczerzy Pańskiej... w tych wspólnotach... obecny jest Chrystus, którego mocą zgromadza się jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół” (KK 26). W Dekrecie o posłudze biskupów podkreśla się z mocą o jednoczącej zasadzie, jaką jest Duch Święty: „Diecezję stanowi część Ludu Bożego, powierzona pieczy pasterskiej biskupa i współpracujących z nim kapłanów, tak by trwając przy swym pasterzu i *zgrupowana przez niego w Duchu Świętym* przez Ewangelię i Eucharystię, tworzyła Kościół partykularny (lokalny), w którym prawdziwie obecny jest i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusowy” (DB 11). To Duch Święty jest tym, który zamieszkuje Ciało Kościoła i je ożywia udzielając mu swoich darów: „Duch mieszka w Kościele, a także w sercach wiernych jak w świątyni (por. 1 Kor 3, 16; 6, 19); w nich przemawia i daje świadectwo przybrania za synów (por. Gal 4, 6; Rz 8, 15-16. 26). Prowadząc Kościół do wszelkiej prawdy (por. J 16, 13) i jednocząc we wspólnocie (in communione) i w posłudze, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne, i przy ich pomocy nim kieruje oraz owocami swoimi go przyozdabia (por. Ef 4, 11-12; 1 Kor 12, 4; Gal 5,22). To, co pisze Y. Congar, powołując się na konkretne teksty soborowe, jest krokiem do wskazania nowej kategorii dotyczącej Kościoła, a mianowicie kategorii wspólnoty.

### 3. 2. Kościół jako wspólnota

Od czasu Nadzwyczajnego Synodu Biskupów natomiast zwołanego w Rzymie na 20-lecie od zakończenia Soboru Watykańskiego II, do-

chodzi do głosu to nowsze jego określenie, a mianowicie: Kościół jako wspólnota. Ale nie jest to jakąś zupełną nowością. Jak powiedzieliśmy, w tajemnicy Kościoła zawiera się bowiem i to pojęcie, uwidaczniające się już w Nowym Testamencie, tylko nie było ono wcześniej tak podkreślane czy ukazywane. Także na Soborze Watykańskim II pojęcie „wspólnoty” jest wprost wszechobecne, chociaż Sobór nie opracował tego zagadnienia systematycznie.

Kategorię Kościoła wspólnoty jeszcze daleko przed synodem 1985 dostrzegł w Polsce ks. Franciszek Blachnicki i uczynił ją podstawą swoich badań naukowych.<sup>26</sup> Ks. Blachnicki nie tylko prowadził dogłębne badania naukowe nad Kościołem, wprowadzał je również w życie, szczególnie w sławnym już i zasłużonym dla polskiego Kościoła Ruchu „Światło-Życie”. Biorąc pod uwagę, zwłaszcza na polskim terenie, pionierskie badania ks. Blachnickiego, ale i innych teologów<sup>27</sup> nad kategorią wspólnoty, można stwierdzić, że był przygotowywany odpowiedni grunt pod nowe ujęcie, co stało się faktem w roku 1985. Na Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów w 1985 w Rzymie stwierdzono oficjalnie: ujęcie Kościoła w kategorii wspólnoty jest na dzisiejsze czasy, a jednocześnie zgodne z Tradycją, najbardziej adekwatnym określeniem Kościoła. Tak mówi Relacja Końcowa po Synodzie: „Eklezjologia „komunii” (communio) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru. Pojęcie *koinonia* (*communio*), oparte na Piśmie św. w Kościele starożytnym i w Kościołach Wschodnich aż po dziś dzień cieszy się wielką czcią. Stąd Sobór Watykański II uczynił wiele, aby Kościół był wyraźniej rozumiany jako „komunia” i bardziej konkretnie jako „komunia” urzeczywistniana”.<sup>28</sup>

Gdy posługujemy się tymi wyrażeniami, to należy najpierw powiedzieć, że greckie słowo „koinonia” używa się bardzo często zamiennie z łacińskim słowem „communio”, chociaż nie są one całkowicie jednoznaczne. „Communio” wywodzi się etymologicznie od słowa „munire” co znaczy „obwarować”, „otoczyć sznycem” i wówczas nosiłoby w so-

<sup>26</sup> Zob. jego podstawowe dzieło: *Teologia pastoralna ogólna. Skrypt dla studentów, cz. 2: Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971 i liczne jego publikacje. Zasadniczą pracą o Kościele wspólnocie w ujęciu ks. Blachnickiego z wyczerpującą bibliografią zob. Bogdan Biela, *Kościół – wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987)*, Katowice 1993

<sup>27</sup> Por. np. Ferdinand Klosternann, *Gemeinde – Kirche der Zukunft. Theesen, Dienste, Modelle*, Freiburg 1974

<sup>28</sup> „Kościół kierowany przez Słowo Boże sprawuje Tajemnice Chrystusa dla zbawienia świata” - *Relacja Końcowa Nadzwyczajnego Synodu Biskupów*, OsRomP dod. do numeru 10-12 1985, s. 3 C 1

bie to znaczenie pewne ograniczenie. Gdy jednak, co się także czyni, odnosi to słowo do łacińskiego słowa „munus” w znaczeniu zadania, dzieła lub jakiegoś dokonania, które wykonuje się wspólnymi siłami, wspólnym wysiłkiem, a przy tym jest się zdany na innych, to nabiera ono znaczenia dynamicznego.<sup>29</sup> Jeżeli etymologiczne znaczenie słowa „communio” zdaje się być jasne, to posługiwanie się nim w różnych publikacjach nie zawsze jest takie precyzyjne, co się stwierdza, gdy chodzi nawet o jego stosowanie także w dokumentach soborowych. Obok słowa „communio” spotyka się cały szereg podobnych wyrażen, jak „societas”, „communitas”, „perceptio”, „communicatio” i inne, stąd gdy chodzi o te wyrażenia dotyczące treści wspólnoty, to należy pytać o ich konkretną treść.<sup>30</sup> Dotyczyć to będzie, w naszym przypadku, także działalności duszpasterskiej Kościoła.

### *Biblijne znaczenie słowa „koinonia”*

Warto zatem pokusić się o ukazanie tego problemu, tak jak on się przedstawia w nauczaniu teologów, a zwłaszcza ukazać jego znaczenie w Biblii. Wobec obfitej literatury na temat Kościoła-wspólnoty, a który, jak zaznaczyliśmy, nabiera wyraźniejszego określenia od czasu Nadzwyczajnego Synodu Biskupów w Rzymie w 1985 roku,<sup>31</sup> nie sposób jest omówić wyczerpująco wszystkich poglądów, będzie to przynajmniej próba ukazania Kościoła jako wspólnoty. Niepodważalny okazał się dla podkreślenia Kościoła jako wspólnoty wspomniany Nadzwyczajny Synod Biskupów na dwudziestolecie zakończenia Soboru Watykańskiego II w 1985

---

<sup>29</sup> Por. Hans Urs von Balthasar, *Communio – ein Prinzip*, IKZ 1(1972), 1, s. 5-6. Artykuł H. Urs von Balthasara wydaje się być programowym dla nowo założonego czasopisma, mającego zarazem charakter pastoralny, jak zaznacza Franz Greiner we wstępnym artykule „*Internationale katholische Zeitschrift „Communio”*” do tegoż czasopisma, IKZ 1(1972) 1, s. 1-3

<sup>30</sup> Walter Kasper, *Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils*, w: *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils* (red. Franz Kard. König), Düsseldorf 1986 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, 123), s. 65-66. Wielu autorów powołuje się na artykuł ks. bpa Waltera Kasper’a podając go z różnych źródeł. Jego pierwotna wersja ukazała się w wyżej cytowanym dziele zbiorowym.

<sup>31</sup> Jak bardzo soborowa kategoria Kościoła „Lud Boży” zdominowała umysły teologów, świadczy wypowiedź polskiego eksperta na Nadzwyczajny Synod Biskupów w Rzymie 1985, ks. prof. St. Nagy’ego, który zaliczył wyeksponowaną tam kategorię „Kościoła – wspólnoty” do rodzaju jego osobistych niespodzianek: *Teologia na II Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów*, w: *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II. Recepcja – doświadczenia – perspektywy* (red. Józef Homerski i Franciszek Szulec), Lublin 1987, s. 5-21

roku, co podkreślają zarówno polscy autorzy<sup>32</sup> jak i wielu teologów zagranicznych.<sup>33</sup> Rozważania na temat Kościoła-wspólnoty obejmują wiele aspektów, a wielu autorów wskazuje na znaczenie biblijnego słowa „koinonia” - „communio” dla teologii, a konkretnie zarówno dla teologii dogmatycznej, prawa kanonicznego, ruchu ekumenicznego, liturgii, jak też i roli Ducha Świętego w dziele realizacji i znaczenia praktycznego wspólnoty dla życia Kościoła. Większość badaczy powołuje się przy tym na opracowanie Friedrich’a Haucka w ThWNT<sup>34</sup>, który wskazuje na podstawowe znaczenia rodziny słów w Biblii: „koinos”- „wspólny”, „koinoo”, i pokrewne, a mianowicie: mieć udział w czymś, dawać (zapewniać) komuś udział w czymś, ale też jako kategoria podstawowa „koinonia” - „wspólnota”. Słowa te używane w świeckiej greccyźnie określały w znaczeniu prawnym umowę społeczną, wspólną własność, wspólne posiadanie. Słowem „koinonia” określano zarówno małżeństwo jak i przyjaźń. W znaczeniu religijnym starożytnej Grecji stosowano te słowa na wyrażenie wspólnoty z bóstwem, zwłaszcza w formie uczyty tak między ludźmi, jak i pomiędzy bóstwem i ludźmi.<sup>35</sup>

Podstawowe znaczenie słowa „koinonia” - „mieć udział w czymś” - występuje przede wszystkim u św. Pawła, u którego otrzymuje treść religijną i oznacza wspólnotę wierzącego z Chrystusem i to zarówno udział w zbawczych dobrach, jak też udział we wspólnocie z innymi wierzącymi. Chrześcijanie są powołani do wspólnoty z Chrystusem: „Wierny jest Bóg, który powołał nas do wspólnoty (eis koinoniam) z Sy-

<sup>32</sup> St. Nagy, j.w., s. 5-21; Stanisław Nagy, *II Nadzwyczajny Synod Biskupów*, AK 78(1986) 1, s. 5-20; Cz. Bartnik, *Znaczenie Vatikanum II dla rozwoju teologii*, AK 78(1986), 1, s. 21-36; Romuald Rak, *Duszpasterstwo w Kościele po II Soborze Watykańskim*, AK 78(1986), 1 s. 97-112 i szereg innych artykułów związanych tematycznie i treściowo z dwudziestoleciami Soboru Watykańskiego II jak i nowsze opracowania idące w tym kierunku jak np. Janusz Królikowski, *Papież Kościoła Komunii*, Ethos 12(199), s. 451-458

<sup>33</sup> Można zwrócić uwagę na kilka ważnych pozycji, które się z tej okazji ukazały: *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils* (red. Kard. Franz König), Düsseldorf 1986 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 123). Szczególnie cenną jest praca prof. Waltera Kasper’a, specjalnego sekretarza tegoż Synodu, z jego komentarzem do Relacji Końcowej Synodu: *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischoffssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper*, Freiburg 1986

<sup>34</sup> F. Hauck, Art. *koinos*, ktl. w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (red. Gerhard Kittel), t. 3 s. 796-810; por. J. Schattenmann, „*Gemeinschaft*”, w: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (red. L. Coenen, E. Beyreuther i H. Bietenhard), Wuppertal 1967, s. 491-498, zvl. 495-498

<sup>35</sup> Zob. F. Hauck, Art. *koinos*, ktl. ThWNT, t. 3, s. 791-800; zob. też Roman Karwacki, *Communicatio Spiritus Sancti. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako Communio według dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Siedlce 1999, s. 32-34

nem swoim Jezusem Chrystusem, Panem naszym” (1 Kor 1,9). Jeżeli św. Paweł akcentuje słowa „z Synem swoim”, to wskazuje na to, że wspólnota przekracza nie tylko wzajemną zależność, ona wychodzi poza siebie i kieruje się do Boga. Zatem słowo „koinonia” oznacza stosunek wiernych do Jezusa Chrystusa w szerszym znaczeniu.<sup>36</sup> Dalej „koinonia” oznacza mieć udział w życiu Chrystusa: „Otóż, jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim żyć będziemy” (Rz 6,8). Św. Paweł posługuje się słowem „koinonia” na określenie wspólnoty powstałej na Ostatniej Wieczerzy. *Udział w Chrystusie*, który przeżywa się zasadniczo i całkowicie w wierze, jest *urzeczywistniony w sakramencie*: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem (koinonia) we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?” (1 Kor 10,16). Ciało i Krew Chrystusa uobecniają według św. Pawła samego Chrystusa. Poprzez przyjmowanie Ciała i Krwi Chrystusa wierni stają się uczestnikami tego samego Chrystusa, który jest w niebie. Wywyższony Chrystus jest dla św. Pawła identyczny z Jezusem historycznym. Chrześcijanie mają również *udział w Duchu Świętym* a przez Ducha mają oni łączność z Chrystusem: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga i dar jedności (koinonia) w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi” (2 Kor 13,13). Tekst ten używany jako pozdrowienie w odnowionej liturgii mszy św. jest ważnym wyznaniem wiary w Trójcę Świętą i był podstawą starożytnej teologii trynitarniej. W ten sposób również i „koinonia” jest przyporządkowana Duchowi Świętemu. Podobnie jak w Flp 2,1 tak tutaj (2 Kor 13,13) „Duch Święty” jest darem Boga, w którym wierzący mają swój udział od momentu chrztu świętego. Na podstawie wspólnego udziału w eschatologicznych darach duchowych łączą się oni także pomiędzy sobą i tworzą dzięki temu w znaczeniu eklezjalnym „wspólnotę Ducha Świętego”.<sup>37</sup> Wspólnota Ducha Świętego oznacza więc wspólnotę wszystkich chrześcijan pomiędzy sobą na podstawie wspólnego udziału w Duchu, który dopiero sprawia, że łaska Chrystusa i miłość Boga staje się w nas wydarzeniem. Stąd więc wspólnota z Chrystusem prowadzi konsekwentnie do wspólnoty pomiędzy chrześcijanami: „Jeżeli bowiem pogaanie otrzymali udział (ekoinosesan) w ich dobrach duchowych, powinni im za to służyć pomocą doczesną” (Rz 15, 27b-28a), czy 1 J 1,3: „Oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami ((kai hymeis koinonian echete)”. Z powyższego wynika

---

<sup>36</sup> Karl Kertelge, *Koinonia und Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament*, w: *Communio Sanctroum*, red. J. Schreiner – K. Wittstadt (FS für P.W. Scheele), Würzburg 1988, s. 56

<sup>37</sup> K. Kertelge, tamże



bardzo ważne spostrzeżenie, że według Pisma św. wspólnota nie oznacza w pierwszym rzędzie wspólnoty kościelnej, ale raczej wspólnotę z Jezusem Chrystusem i z Duchem Świętym, a w Jezusie Chrystusie także wspólnotę z Jego cierpieniami: „Dzięki niej [wierze] poznam zarówno Jego, jak i moc Jego zmartwychwstania, będę miał udział (ten koinonian) w Jego cierpieniach [w nadziei], że upodobniając się do Niego w śmierci, dojdę do chwalebного powstania z martwych”. (Flp 3, 10)<sup>38</sup> Jednakże mieć udział w Jezusie Chrystusie i w Duchu Świętym, w Jego darach, oznacza wspólny udział z innymi wierzącymi w Chrystusa, stąd „koinonia” ma znaczenie także wspólnotowe.

Takie rozumienie wspólnoty z konieczności zakłada także dawanie udziału w dobrach zarówno w duchowych jak i materialnych. *Dawać*, względnie zapewnić *komuś udział* w pewnych dobrach jest dowodem braterstwa i dzielenia się z innymi także i dobrami materialnymi (Ga 6,6): „Ten, kto pobiera naukę wiary, niech użycza wszystkim swoich dóbr temu, kto go naucza” („koinoneito...en pasin agatois”). Podobna myśl występuje także w Flp 4,15.

Warto tu jeszcze dodać jedną myśl. Ponieważ w większości przypadków, gdy chodzi o greckie słowo „koinonia”, tłumaczy się je w języku łacińskim jako „communio” i bierze się oba słowa prawie zamiennie, należy zwrócić uwagę, że „communio”, o czym była już mowa wyżej, może mieć więcej znaczeń, m.in. także jako „communio sanctorum”. Otóż rozumienie pojęcia „communio sanctorum” może być przyjmowane w jego podwójnym znaczeniu: rzeczowym i personalnym. „Communio sanctorum”, jak wykazuje J. R. Geiselman, na którego powołuje się W. Fürst, jest tłumaczeniem greckiego określenia „koinonia ton hagion”, a to w Nowym Testamencie oznacza „mieć udział” w Ewangelii, w wierze, w Duchu Świętym, w eucharystycznym i eklezjalnym Ciele Chrystusa. Grecki dopełniacz „ton hagion” można tłumaczyć w pierwszym znaczeniu, któremu starsze, pierwotne tłumaczenie jest bliższe, a więc „communio sanctorum” - „koinonia ton hagion” oznacza udział w misterium Eucharystii i jednocześnie udział w sakramentalno-mistycznej wspólnocie Kościoła. Stąd członkowie tej wspólnoty są świętymi. Późniejsze tłumaczenie „ton hagion” - „sanctorum” natomiast jako dopełniacz od „świętych” rozumie w znaczeniu bardziej osobowym i etycznym jako wspólnotę świętych, a więc jako wspólnotę wierzących ze

<sup>38</sup> Tekst według tzw. Biblii Poznańskiej, która lepiej oddaje sens, aniżeli tekst Biblii Tyśiąclecia

<sup>39</sup> W. Fürst, *Communio als Prinzip pastoraler Theologie und pastoraler Praxis*, LS 37(1986), s. 239

świętymi.<sup>39</sup> Poprzez takie rozumienie dokonało się daleko idące teologiczne przesunięcie akcentów: świętymi nie są już wierzący jako cała wspólnota, lecz raczej tylko ci, którzy wyróżniają się poprzez cnotę a zwłaszcza poprzez męczeństwo: „nobilia membra” - członkowie Ciała Chrystusa, którzy otrzymali już swoją nagrodę i zajmują wyjątkowe miejsce w Kościele. Wspólnota w tym znaczeniu nie byłaby więc już zgromadzeniem równych sobie na podstawie wspólnego udziału w życiu sakramentalnym, lecz raczej zgromadzeniem nierównych sobie członków Kościoła. Wspólnota składałaby się więc z tych „ziemskich” i z tych wywyższonych w niebie; ci ziemscy mogą jedynie brać udział w zasługach tych Niebieskich.<sup>40</sup> Tak więc stopniowo Kościół będzie określany jako „societas perfecta” i to w podwójnym znaczeniu: raz w stosunku do społeczności cywilnej, zapożyczając od niej wiele struktur organizacyjnych, a także z drugiej strony mówi się o doskonałości tylko świętych, mając na względzie raczej Królestwo Boże – rzeczywiście to doskonałe, a nie zawsze ma się na myśli Kościół, który jest jeszcze w drodze do Królestwa Bożego, także na swój sposób doskonały, ale przecież wciąż jeszcze w drodze. Wywody W. Fürst’a wskazują na to, jak bardzo praca duszpasterska zależy od koncepcji Kościoła, jak też jej kształt i organizacja samego duszpasterstwa. Idąc dalej zwraca on uwagę na istniejące niebezpieczeństwo, a dotyczy to przede wszystkim duszpasterstwa, a mianowicie nie dawania miejsca na wolne działanie Ducha Świętego.<sup>41</sup> Rozważania te przybliżają nas do zastanowienia się nad znaczeniem teologicznym pojęcia „wspólnoty”.

Streszczając można zatem powiedzieć, że „koinonia” w Nowym Testamencie nie oznacza w pierwszym rzędzie „wspólnoty” w naszym obecnym rozumieniu, lecz oznacza udział w podarowanych przez Boga dobrach zbawienia: udział w Jezusie Chrystusie, także w Jego cierpieniach, udział w Duchu Świętym i w Jego darach duchowych – charyzmatkach, udział w miłości, w ewangelii, a przede wszystkim w Eucharystii. Według znaczenia więc biblijnego słowa „koinonia”, zarówno udział w dobrach materialnych jak i dobrach duchowych, a przede wszystkim udział wierzących w Jezusie Chrystusie, w Duchu Świętym i w Bogu Ojcu wskazuje na źródło wspólnoty.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Zob. tamże, s. 239

<sup>41</sup> „Der Versuch, Communio auf einen Leben vor- und übergeordneten (univoken) Begriff zu bringen, um aus ihm dann das pastoral-praktische Handeln wie aus einem obersten theoretischen Prinzip (deduktiv) abzuleiten, verhindert, was er beabsichtigt, weil er dem Wirken des Heiligen Geistes letztlich keinen Raum lässt und dessen kreativen Kraft misstraut”, tamże, s. 242

<sup>42</sup> Por. także Ilona Riedel-Spangenberg, *Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983*, TThZ 97(1988), s.220-222

*„Wspólnota” w refleksji teologicznej*

Wspólnota Kościoła bazuje, rozwija się i jest zanurzona w jedności Trójcy Świętej. Jedność Trójjedynego Boga jest ujmowana nie tylko jako jedność absolutnego podmiotu, lecz jest coraz bardziej rozumiana jako jedność interpersonalnych stosunków Boskich Osób.<sup>43</sup> Jedność międzyosobowych relacji w Trójcy Świętej przedstawia się następująco: rozumieć Boga jako Ojca, Syna i Ducha Świętego oznacza konsekwentnie rozumieć Go jako miłość, dialog, przyjaźń, życie pełne międzyosobowej łączności, co się ostatecznie dokonuje na płaszczyźnie podmiotowej „ja” i „ty” tworząc w ten sposób wzajemnie obdarzające się „my”. Jedność Boga zatem nie polega na jedności poznającej i rozwijającej się samoświadomości (ideał greckiej myśli o Bogu), ani polega na jedności jakiegos kosmicznego ducha czy też niewyczerpanej energii życia, która miałaby prowadzić do jakiejś naturalnej całości (ideał klasycznej i współczesnej gnozy – por. ideologię New Age). Wierzący chrześcijanie wyznają Boga jako jedność osobowej miłości, jako jedność wzajemnej łączności nieskończenie udzielającej się miłości (= Bóg Ojciec), nieskończenie wdzięcznej i odwzajemniającej się miłości (= Syn Boży) i nieskończenie łączącej owe dawanie i przyjmowanie a ostatecznie prowadzącej do absolutnej harmonii aż do wylania się w stworzeniu miłości (= Duch Święty).<sup>44</sup> Takie rozumienie Bożej jedności w miłości ma swoje znaczenie i odbicie w życiu Kościoła i w rozumieniu Kościoła w ogóle. Jeżeli to dialogiczno-trynitarne rozumienie Boga zanikało w świadomości chrześcijan, to na pierwszy plan wysuwał się obraz Kościoła ugruntowany jedynie chrystologicznie, a co za tym idzie osłabiał on trynitarne uzasadnienie Kościoła. Ten stan był właściwie dominujący przez całe drugie tysiąclecie chrześcijaństwa. Sobór Watykański II poszedł natomiast w kierunku trynitarne rozumienia, gdy powołując się na słowa św. Cypriana mówi o Kościele, że jest on „dzięki jedności Ojca i Syna i Ducha Świętego zjednoczony lud” (KK 4) lub jeszcze dobitniej mówi w Dekrecie o ekumenizmie (DE 2): „Na tym polega święta tajemnica jedności Kościoła w Chrystusie i przez Chrystusa, gdzie Duch Święty jest sprawcą różnorodnych darów, Największym wzorem i zasadą tej tajemnicy jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób”. Tenże Dekret podkreśla szczególną rolę Ducha Świętego w tej jedności: „Duch Święty, który mieszka w wierzących i napelnia cały Kościół oraz nim kieruje, jest sprawcą tej przedziwnej wspólnoty wiernych i tak do-

<sup>43</sup> Zob. Medard Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994, wyd. 3-e, s. 64

<sup>44</sup> Tamże, s. 64 n.

głębnie wszystkich zespała w Chrystusie, iż jest zasadą jedności Kościoła” (DE 2). Jest tutaj też odpowiedź na wyżej wspomniane kontrowersje o chrystomonicznym charakterze Soboru Watykańskiego II. Jakkolwiek coraz bardziej powszechne staje się uzasadnienie trynitarne Kościoła jako wspólnoty, należy jednak zachować równowagę pomiędzy trzema elementami tworzącymi wspólnotę Kościoła, a mianowicie pomiędzy chrystologicznym, pneumatologicznym i działaniem przypisywanym Bogu Ojcu, o czym już wyżej zostało wspomniane.

Termin „communio” traktowany dzisiaj jako jeden z ważniejszych pojęć wiary chrześcijańskiej do tego stopnia, że niektórzy teologowie zaliczają go do rzędu pojęć kluczowych samej dogmatyki. Gisbert Greshake pyta, czy jest jakieś słowo, termin, pojęcie w chrześcijaństwie, którym by można było najlepiej i najprościej wyjaśnić współczesnemu poganinowi jakiegoś dużego miasta europejskiego, czym jest chrześcijańska wiara, co jest najbardziej charakterystyczne dla chrześcijaństwa? Taką formułą uznaną przez niego jako centralną prawdę wiary chrześcijańskiej i najbardziej odróżniającą chrześcijaństwo od jakiejkolwiek innej religii, a jednocześnie uważaną za najkrótsze sformułowanie i pojęcie kluczowe wiary chrześcijańskiej, w tym więc i dogmatyki, jest właśnie słowo „communio”.<sup>45</sup> G. Greshake dokonuje przy tym przeglądu wszystkich traktatów dogmatycznych, zaczynając od traktatu o Bogu aż po traktat dotyczący eschatologii, pod tym właśnie aspektem i widzi konsekwentnie w pojęciu komunii – czerpiącej z jedności Boga Trójjedynego – uzasadnienie wszystkich treści wiary chrześcijańskiej.<sup>46</sup> „Communio” jest według niego nie tylko najkrótszą formułą wiary. Bóg, który sam egzystuje jako wspólnota, pozwala stworzeniom brać udział w komunii Jego życia, ale w ten sposób, że one zgodnie ze swoją ontologiczną strukturą są stworzone w komunii i do komunii, a zarazem mogą i powinny poprzez swoje konkretne działanie współdziałać w tworzeniu wspólnoty. Jezus Chrystus jako Bóg-Człowiek jest pośrednikiem, źródłem i normą a jednocześnie antycypowaną wspólnotą Boga i człowieka. Duch Święty umożliwia poprzez swoją obecność w stworzeniu proces horyzontalnego i wertykalnego komunikowania się, podtrzymuje w działaniu i pobudza do wykorzystania potencjału urzeczywistniającego wspólnotę. Kategoria „communio” dotyczy nie tylko przedmiotu wiary, dotyczy ona także i może przede wszystkim

---

<sup>45</sup> Gisbert Greshake, *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, w: *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio*. Festschrift der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg in Breisgau für Erzbischof Oskar Saier (red. G. Biemer i inn.), Freiburg 1992, s. 90-91

<sup>46</sup> Tamże, s. 90-121

elementarnego prawa działania, praktyki: poprzez wiarę wkracza bowiem człowiek razem ze swym działaniem do wspólnoty wertykalnej i horyzontalnej trynitarnego życia samego Boga.<sup>47</sup> Wszelkie wskazania wiary są w gruncie rzeczy wariantami tej samej maksymy: „Żyj i urzeczywistniaj wspólnotę! Wyciskaj piętno Trójcy Świętej w sobie i w świecie!” To właśnie jest treścią podwójnego i jednego zarazem przykazania miłości Boga i bliźniego.<sup>48</sup>

Reasumując można powiedzieć, że wspólnota Kościoła jest ugruntowana we wspólnocie życia Trójcy Świętej i w niej ma swój prawzór i uzasadnienie. Jednocześnie, jak się podkreśla, nie można pozostać li tylko na teoretycznych rozważaniach, lecz należy ukazywać stronę czynną, praktyczną rozumienia Kościoła jako wspólnoty. Można to ująć w kilku stwierdzeniach: *Kościół jest ikoną trynitarną wspólnoty* i to tak, że wspólnota stanowi jego istotę – Sobór określa to mianem misterium (KK 1); *wspólnota jest udziałem w podarowanych przez Boga dobrach zbawczych*, którymi są dar Ducha Świętego, nowe życie, miłość, Ewangelia i szczególnie Eucharystia; *communio wspólnot kościołów lokalnych* budowanych poprzez Eucharystię; *wspólnota jako udział w aktywnej podmiotowości całego Kościoła*. W tejsze podmiotowości całego Kościoła podkreśla się coś rewolucyjnego w nauce soborowej, co uwidacznia się w obdarowywaniu przez Boga *charyzmatami*, którymi mają prawo i obowiązek posługiwać się wszyscy członkowie Kościoła tak duchowni jak i świeccy.<sup>49</sup>

Wymownym świadectwem refleksji teologicznej nad znaczeniem kategorii „wspólnoty” jest opracowanie Waltera Kaspera, specjalnego relatora na Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów 1985. On wskazuje przy tym na jeszcze inne a bardzo ważne aspekty rozumienia komunii: na *aspekt duchowy i biblijny* jako źródło refleksji nad kategorią wspólnoty, na *kolegialność* oraz na *communio fidelium* jako współuczestnictwo i współodpowiedzialność wszystkich w żywych wspólnotach kościelnych.<sup>50</sup> Co więcej, sedno komunii nie odnosi się w pierwszym rzędzie do struktur organizacyjnych, lecz do istoty Kościoła, którą Sobór wyraża słowem „misterium”. Jak wielu innych teologów, podobnie i Kasper

<sup>47</sup> E. Ozorowski, *Trynitarna struktura chrześcijańskiego „communio”*, CT 41(1971) 4, s. 50-66

<sup>48</sup> G. Greshake, *Communio – Schlüsselbegriff*, dz. cyt. s. 113-114

<sup>49</sup> M. Olszewski, *W poszukiwaniu zasady duszpasterstwa*, StTB 17(1999), s. 97

<sup>50</sup> W. Kasper, *Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils*, dz. cyt., s. 65-82; zob. tl. polskie: *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, ComP 6(1986) 4, s. 26-42

mówi, że Sobór uwrażliwia na trzy Osoby Boskie. Najpierw w *Lumen Gentium*, zgodnie zresztą z językiem biblijnym, „Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i tajemnego zamysłu swej mądrości i dobroci, stworzył świat cały, a ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa (ad participandum) w życiu Bożym (KK 2). Konstytucja o Objawieniu Bożym wyraźnie określa to uczestnictwo jako osobową wspólnotę (societas) (KO 1 i 2). Konstytucja o Kościele mówi dalej, że *communio* będąca celem całej historii zbawczej, urzeczywistnia się historycznie w niepowtarzalny sposób w *Jezusie Chrystusie* (KK 2 n.). Stąd Jezus Chrystus jest jedynym Pośrednikiem, w którym Bóg przyjął ludzką naturę, abyśmy się stali uczestnikami boskiej natury (DM 2). Jezus Chrystus jest szczytem wszelkiej komunii między Bogiem a człowiekiem. Dalej, jak podkreśla W. Kasper, to, co dokonano się w Jezusie Chrystusie, raz na zawsze jest kontynuowane przez *Ducha Świętego* zamieszkującego w Kościele i w sercach wierzących (DM 4). To przez Ducha Świętego buduje Kościół swoją jedność – *communio* – z Bogiem i pomiędzy ludźmi.<sup>51</sup>

W. Kasper widzi dalej w nauce soborowej jednoznaczny zwrot ku Biblii i to ku teologii św. Pawła zwłaszcza w wyjaśnieniu, czym jest wspólnota, a tu szczególnie podkreśla się ugruntowanie kościelnej wspólnoty we wspólnocie eucharystycznej: „Przy łamaniu chleba eucharystycznego, uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wznosimy się do wspólnoty (*communio*) z Nim i nawzajem ze sobą.” (KK 7). Szczególnie udział w Eucharystii ukazuje właściwe rozumienie wspólnoty, która to wspólnota oznacza przede wszystkim udział, udział w darach Bożych, udział w Duchu Świętym a zwłaszcza w Eucharystii. To otwiera przed wspólnotą Kościoła nową perspektywę a jednocześnie zachętę, aby się zwrócić do studiowania źródeł, którymi żyje Kościół: do słowa Bożego i sakramentów Kościoła. Wspólnota nie rodzi się „od dołu”, jest ona łaską i darem, wspólnym uczestnictwem w jednej prawdzie, jednym życiu i jednej miłości, której nam Bóg udziela przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym.

W. Kasper podkreśla w nauce soborowej jeszcze inny, a bardzo ważny aspekt, który odnosi się do wspólnoty jako do źródła jedności Kościołów lokalnych ugruntowanej na celebrowaniu tej samej Eucharystii. Rozumienie jedności Kościoła jako jedności wspólnoty pozostawia szerokie ramy dla zaistnienia prawowitej wielości Kościołów lokalnych w obrębie większej struktury, ale w jednej wierze, przy sprawowaniu tych samych sakramentów i w spełnianiu tych samych funkcji. W tej odnowionej eklezjologii wspólnoty znajduje się miejsce na kolegiąlność, którą najlepiej można wy-

---

<sup>51</sup> Tamże, s. 67; tłum. pol., s. 29-30

razić słowem *communio hierarchica*. W pojęciu *communio hierarchica* urząd biskupa zostaje mocno związany z Kościołem powszechnym, a konkretnie we wspólnotę z papieżem i z biskupami. Według świadectwa Pisma św. oraz kościelnej tradycji jedność jest zasadniczym określeniem istoty Kościoła, który dzięki tej jedności staje się *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*. Ten omawiany tu aspekt jednak, jak twierdzi W. Kasper, stawia pewne warunki w realizacji jedności, a mianowicie więcej kolegialności, więcej współdecydowania, więcej współodpowiedzialności, więcej informacji i przejrzystości w procesach decyzyjnych, aniżeli to się jeszcze dzieje w obecnym Kościele.<sup>52</sup> Podstawą do tego jest przecież uznane przez Sobór *communio fidelium* (zob. KK 13, DE 2 czy DA 18), albowiem zarówno *communio* Kościołów jak i kolegialność biskupów uzasadnia się wspólnotą, którą jest sam Kościół. Wspólne kapłaństwo wiernych i kapłaństwo urzędowe jest tego najlepszym dowodem, o których *Lumen Gentium* mówi, że chociaż różnią się od siebie istotą i stopniem, to jednak są sobie wzajemnie przyporządkowane (KK 10), z czego też wynika owa sławna już *actuosa participatio* także w czynnościach liturgicznych: „Matka Kościół bardzo pragnie, aby wszystkich wiernych prowadzić do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, którego domaga się sama natura liturgii”. (KL 14). Owa *actuosa participatio* rozciąga się nie tylko na liturgię, ale dotyczy całego życia Kościoła i wszystkich wiernych, Chrystus Pan bowiem swoją misję pełni także przez świeckich, których ustanowił świadkami oraz wyposażył w **zmysł wiary i łaskę słowa** (KK 35).<sup>53</sup> Przewycięzenie nierówności w Kościele przez nauczanie soborowe jest tu wyraźne, jeżeli nawet praktyka do dzisiaj jeszcze wykazuje brak dokładnego odczytania myśli i ducha Soboru.<sup>54</sup> Stąd też i tęsknota za nowym duchem współodpowiedzialności przekazywanej także wiernym świeckich poprzez różne struktury pastoralne i organizacyjne, dzięki którym Kościół mógłby stać się i świadectwem i nadzieją dla współczesnego świata.<sup>55</sup>

W obliczu jednakże różnego rozumienia kategorii „wspólnoty”, a zwłaszcza umieszczania w tym pojęciu różnych treści, należałoby bardzo konkretnie określić, co ostatecznie znaczy „komunia”, a co uczyniła Kongregacja Nauki Wiary w dokumencie „*Communio notio (koinonia)*” z dnia 28 maja 1992 roku.<sup>56</sup> Jeżeli „komunia” ma być prawidłowo

<sup>52</sup> Tamże, s. 78

<sup>53</sup> Por. także: Cordes Paul Josef, *Actuosa participatio - tätige Teilnahme*, Paderborn 1995

<sup>54</sup> Tamże, s. 79

<sup>55</sup> *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper*, Freiburg 1986, s. 33-39

<sup>56</sup> *Litterae ad Catholicam Ecclesiam de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio*, AAS 85(1992), s. 838-850; tekst polski w OsRomPol 13(1992) 10, s. 37-41

rozumiana, to musi być brana w kontekście całego nauczania biblijnego i tradycji patrystycznej, gdzie komunია zakłada zawsze podwójne odniesienie: *wertykalne* (komunia z Bogiem) i *horyzontalne* (komunia między braćmi). Istotą chrześcijańskiego ujęcia *komunii* jest nade wszystko uznanie jej za dar Boży, za owoc Boskiej Inicjatywy, która wypełniła się w misterium paschalnym.<sup>57</sup> Stwierdzenie Kongregacji Nauki Wiary o wymiarze wertykalnym i horyzontalnym komunii jak też podkreślenie, że jest ona darem samego Pana Boga, miało przede wszystkim przeciwstawić się tendencjom do zawężonego rozumienia pojęcia „komunii” wyłącznie do wymiaru horyzontalnego, socjologicznego, a także przeciwstawić się poglądom idącym radykalnie w ramach takiej wizji wspólnoty do wyrażenia antyhierarchicznej idei Kościoła, co podkreślił Kard. Ratzinger na konferencji prasowej po wydaniu dokumentu „*Communio notio (koinonia)*”.<sup>58</sup> Jeżeli wypowiedź Ks. Kardynała Ratzingera mogła się odnosić do liberalnych tendencji na Zachodzie, to nie można pominąć także podobnych tendencji i w Polsce, zwłaszcza w kołach liberalnych.<sup>59</sup> Wypowiedź Kongregacji podkreśla jednocześnie tak niezmiernie ważną dla rozumienia Kościoła jako komunii jego charakteru sakramentalnego, a w tym szczególnego związku z Eucharystią, będącą podstawą i ośrodkiem komunii eklezjalnej, do której każdy włączony jest przez wiarę i chrzest (*Communio notio* I 5). Kard. Ratzinger podkreśla przede wszystkim podstawę, na jakiej się dokument Kongregacji opiera, a mianowicie Sobór Watykański II i Nadzwyczajny Synod Biskupów z 1985 roku. Tak więc dokument ten ukazuje prawidłową koncepcję „komunii” zgodną z duchem Soboru Watykańskiego II i Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 roku, podczas którego pasterze ponownie podkreślili centralne miejsce tego pojęcia w prawidłowej wizji Kościoła Bożego.<sup>60</sup>

Warto wspomnieć o jeszcze innym ważnym wydarzeniu dla rozumienia Kościoła wspólnoty a jednocześnie ściśle łączącym się ze wspomnianym Nadzwyczajnym Synodem Biskupów 1985 inny Synod z roku 1987 poświęcony katolikom świeckim, którego pokłosiem stała się Adhortacja Apostolska Ojca świętego Jana Pawła II „*Christifideles Laici*”,

---

<sup>57</sup> Zob. *List do Biskupów* I 3, OsRomPol 13(1992), s. 37

<sup>58</sup> Zob. *Kościół jako komunία. Przemówienie Kard. Josepha Ratzingera*, OsRomPol, 3(1992), s. 42

<sup>59</sup> Zob. np. *Der polnische Katholizismus vor und nach 1989: von der totalitären zur demokratischen Herausforderung* (red. N. Lobkowiec i L. Luks), Köln, Weimar, Wien 1998; por. M. Olszewski, rec. powyższej pozycji: StTB 7(1999), s. 409-412

<sup>60</sup> Zob. *Kościół jako komunία. Przemówienie Kard. Josepha Ratzingera*, OsRomPol, 13(1992), s. 42



którą On zatytułował: „O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II”, podobnie zresztą jak brzmiał wiodący temat Synodu 1987. W adhortacji nawiązuje papież do Nadzwyczajnego Synodu 1985 i wyjaśnia znaczenie „komunii” niejako w kilku słowach ujmując rzeczy najistotniejsze: „Co oznacza ogromnie bogate w treść słowo *communio*? Podstawowy sens odnosi się do zjednoczenia z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. To zjednoczenie dokonuje się w Słowie Bożym i sakramentach. Chrzest jest bramą i fundamentem „komunii” Kościoła; Eucharystia jest źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego (por. *Lumen Gentium*, 11 „Komunia z Ciałem Chrystusa buduje wewnętrzne zjednoczenie („komunię”) wszystkich wiernych w Ciele Chrystusa, którym jest Kościół (por. 1 Kor 10, 16 n.)” (CL 19). I dalej powiada papież, że kościelna wspólnota jest jednością „organiczną”, analogiczną do jedności żywego i sprawnego ciała. Ta wspólnota odznacza się współlistnieniem wielorakich powołań i stanów, tajemnic, charyzmatów i zadań, które choć różne, są w stosunku do siebie komplementarne (CL 20). Tym, który ową kościelną jedność w różnorodności zadań i posług podtrzymuje, jest Duch Święty. I tu Jan Paweł II odwołuje się do Konstytucji soborowej o Kościele: „Abyśmy zaś w Nim [Chrystusie] nieustannie się odnawiali (por. Ef 4, 23), udzielił nam Ducha swego, który będąc jednym i tym samym w Głowie i członkach, tak całe ciało ożywia, jednoczy i porusza, że działanie Jego porównywać mogli święci Ojcowie z funkcją, jaką spełnia w ciele ludzkim zasada życia, czyli dusza” (KK 7). To Duch Święty, o czym zapewnia i Sobór i papież, jest tym, który w sercach wiernych przemawia i daje świadectwo przybrania za synów, i to Duch Święty uposaża Kościół w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne i przy ich pomocy kieruje Kościołem i owocami przyozdabia. (por. KK 4) – (CL 20). Słowa papieża o charyzmatach, o postawieniu ich na równi z posługami w Kościele przywracają im ich wartość i ważność i mówią o bezpośrednim działaniu Ducha Świętego w Kościele. Dary te poddane, oczywiście, osądowi o ich autentyczności uprawnionej władzy Kościoła, stają się elementem wspólnoto-twórczym Kościoła już ze swej istoty dane do budowania wspólnoty: „Charyzmaty, czy to nadzwyczajne, czy też proste i pokorne, dzięki Duchowi Świętemu, który w nich jest, działają zawsze, pośrednio lub bezpośrednio, dla dobra Kościoła, wnosząc – zgodnie ze swym przeznaczeniem – wkład w budowanie, w powiększanie ludzkiego dobra i w zaspokajanie potrzeb świata.” (CL 24). Nauka Jana Pawła II o wartości charyzmatów bardzo współgra z rozważaniami na temat kategorii Kościoła-wspólnoty, jest uzupełnieniem ubogacającym współczesne trendy eklezjologiczne. Uwzględniając tę panoramę poglą-

dów teologicznych wokół kategorii Kościoła-wspólnoty warto kilka słów poświęcić na temat realizacji tej idei w duszpasterstwie.

### *Wspólnota – zadaniem duszpasterstwa*

Czy ujmowanie Kościoła katolickiego w posoborowym strumieniu wspólnotowym znalazło swe odbicie w teologii pastoralnej, a także w praktycznej działalności Kościoła? Na to pytanie nie da się na razie dać odpowiedzi niejednoznacznej. Jest interesujące, że na Zachodzie pojęcie wspólnoty odnalazło o wiele szybciej oddźwięk w działalności duszpasterskiej, aniżeli w Polsce. Można przytoczyć konkretne planowanie duszpasterskie na bazie idei wspólnoty, jakie podjęło wiele diecezji niemieckich i uczyniło wspólnotę podstawą działalności praktycznej. Już w 1977 archidiecezja kolońska podjęła temat wspólnoty: „Kirche ist Gemeinschaft - Schwerpunkte der Seelsorge in Erzbistum Köln”<sup>61</sup>. Podobnie diecezja Monastyr opracowała w 1980 roku program duszpasterski rozłożony na wiele lat pt. „Communio. Kościół jest wspólnotą. Główne zadania zbawczej troski w diecezji Münster”<sup>62</sup>.

Osnabrück wydał materiały pomocnicze czyniąc „wspólnotę” drogą Kościoła lokalnego: „Communio. Anregungen zum pastoralen Weg der Kirche”<sup>63</sup>. Również temat wspólnoty w pracy duszpasterskiej podjęła diecezja w Hildesheim i uczyniła go punktem ciężkości synodu diecezjalnego: „Kirche und Gemeinde. Gemeinschaft mit Gott, miteinander für die Welt”<sup>64</sup>. Warto podać przykładowo jeszcze jedną diecezję, a mianowicie we Fryburgu, która pod rządami arcybiskupa Oskara Saiera, autora interesującej pozycji „Communio” w nauce Soboru Watykańskiego II<sup>65</sup>, która również podjęła temat wspólnoty kościelnej jako pierwszorzędne zadanie programu duszpasterskiego: „Miteinander Kirche sein für die Welt von heute”<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> Zob. w: Pastoralblatt 129(1977), s. 378-379; zob. także: *Schwerpunkte der Seelsorge im Erzbistum Köln*, Köln 1986, wyd. 3-e

<sup>62</sup> *Communio. Kirche ist Gemeinschaft. Schwerpunkte der Heilssorge im Bistum Münster*, Münster 1980

<sup>63</sup> Materiały zostały wydane przez Radę Kapłańską diecezji Osnabrück w „Informationen” 1989 z. 1.

<sup>64</sup> *Kirche und Gemeinde. Gemeinschaft mit Gott, miteinander für die Welt*, Hildesheim 1990 (Diözesansynode)

<sup>65</sup> Oscar Saier, „Communio” in *der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung*, München 1973

<sup>66</sup> Müller Josef, „Miteinander Kirche sein” nach dem Massstab des Evangeliums. *Grundlinien eines Pastoralprogramms in der „pastoralen Initiative” von Erzbischof Oskar Saier*; w: *Gemeinsam Kirche sein, Theorie und Praxis der Communio*. FS der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br. für Erzbischof Oskar Saier, (red. Günter Biemer, Bernard Casper und Josef Müller), Freiburg 1992, s. 328-341

W Polsce akceptacja idei wspólnoty posuwa się bardzo powoli. Miejscem, gdzie by się mogła ona najbardziej realizować, gdzie mogłaby się stać wzorcową, jest bez wątpienia dziedzina duszpasterstwa. Pojawiały się od czasu do czasu opracowania dotyczące zagadnienia wspólnoty, niekiedy zaskakujące, bo np. w dziedzinie prawa kanonicznego.<sup>67</sup> Ukazywały się czasem artykuły w związku z dokumentami Stolicy Apostolskiej, jak np. wspomniany wyżej „Communio notio (koinonia)” z 1992 roku.<sup>68</sup> Można odnotować kilka artykułów także ze strony pastoralistów na temat rozumienia Kościoła jako wspólnoty.<sup>69</sup> Dziedzinę zaś praktycznej działalności Kościoła zdominowały w Polsce pomillenijne programy duszpasterskie, przynajmniej oficjalnie, pomijając oczywiście problem ich realizacji, w których wiele się mówi o wspólnocie, jednakże nie zawsze podkładając pod to słowo adekwatną treść. Lata po obchodach Millenium Chrztu Polski w 1966 roku poświęcone były wdrożeniu uchwał i reform Soboru Watykańskiego II. W opracowanym przez Komisję Episkopatu ds. Duszpasterstwa Ogólnego czteroletnim programie duszpasterskim zaczynając od roku 1968/69 pod

<sup>67</sup> R. Sobański, *Inspiracje dla zagadnienia rozwoju wypływające z pojęcia communio*, ŚStHT 8(1975), s. 259-269; Żurowski Marian, *Wspólnota kościelna „communio” podstawą prawa kanonicznego?* PrK 20(1977) 1-2, s. 67-85; Tenże, *Współuczestnictwo kościelne. „Ius ad communionem”*, Kraków 1984, wyd. 2-e uzup. i popr. (Seria Bobolanum 14)

<sup>68</sup> Bokwa Ignacy, *Kościół jako komunia. Wokół dokumentu Kongregacji Doktryny Wiary z 29 maja 1992 roku*, STV 33(1995) 2, s. 62-72

<sup>69</sup> Przykładowo podajemy: Czerwik Stanisław, *Eucharystia objawia i buduje Kościół – niedzielne sprawowanie Eucharystii*, w: St. Napierała (red.), II Krajowy Kongres Eucharystyczny. Pomoce teologiczno-duszpasterskie dla parafii, Poznań 1987, s. 125-141; Miziołek Władysław, *Teologia parafii*, w: W służbie Ludowi Bożemu, Poznań-Warszawa 1983 (Powołanie człowieka 6), s. 357-366; Miziołek Władysław, *Urząd a charyzmat – hierarchiczna i charyzmatyczna struktura Kościoła*, AK 65(1973) 1, s. 74-85; Miziołek Władysław, *Wizja duszpasterskiej pracy Kościoła*, w: Jan Krucina (red.), *Ewangelizacja*, Wrocław 1980; Rak Romuald, *Duszpasterstwo w Kościele po II Soborze Watykańskim*, AK 78(1986), 1 s. 97-112; Rogowski Roman E., *„Abyście się wzajemnie miłowali” – Eucharystia u podstaw wspólnoty*, w: St. Napierała (red.), II [Drugi] Krajowy Kongres Eucharystyczny. Pomoce teologiczno-duszpasterskie, Poznań 1987, s. 142-149; Staniek Edward, *Wspólnototwórczy charakter Eucharystii według „Didache..”*, w: St. Grzybek (red.), *Eucharystia źródłem życia*, Kraków 1987, s. 169-176; Zuberbier Andrzej, *Współodpowiedzialność świeckich w zbawczym posłannictwie Komunii Kościoła*, AK 82(1990) 3, s. 388-396; Zuberbier Andrzej, *Soborowa wizja Kościoła*, Kielecki Przegląd Diecezjalny 65(1987) 1, s. 61-64; Zuberbier Andrzej, *Od Ludu Bożego do Komunii*, Więź 38(1995) 1, s. 103-108; Ryszard Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997. Opracowanie ks. R. Kamińskiego jest jedną z najbardziej aktualnych i usystematyzowanych propozycji dotyczących problematyki wspólnotowej realizowanej właśnie w duszpasterstwie parafialnym

hasłem „Jezus Chrystus – Światłością świata” znalazł się w trzecim roku (1970-1971) tego cyklu temat: „Wspólnota w Chrystusie”. W objaśnieniach do programu, który przebiegał w zasadzie dwoma torami: kaznodziejskim i duszpasterskim, wyraźnie podkreśla się jego charakter moralny: „Temat kaznodziejski roku „Jezus Chrystus jako Droga, Prawda i Życie” obejmuje nauczanie wiernych *w zakresie nauki moralnej Kościoła*, zmierzając równocześnie do ukazania dróg jej realizacji, do kształtowania postaw i zapoznania wszystkich z pełniejszym obrazem doskonałości chrześcijańskiej w życiu osobistym i społecznym”.<sup>70</sup> Jeżeli powyższa wypowiedź mogłaby dotyczyć przepowiadania i działalności ewangelizacyjnej Kościoła w Polsce w owym roku duszpasterskim, to dalej w dokumencie zaznacza się, że temat duszpasterski „Wspólnota w Chrystusie” stanowi praktyczny odpowiednik tematu kaznodziejskiego.<sup>71</sup> Oprócz tego, jak daleko jeszcze pozostawała mentalność duszpasterstwa realizowanego wyłącznie przez duchownych, warto dodać, co stwierdza ten sam dokument, że plan duszpasterski jest przede wszystkim planem dla duchowieństwa, od którego zależy jego realizacja.<sup>72</sup> Wszakże w dołączonych do programu duszpasterskiego „Refleksjach teologiczno-pastoralne na marginesie programu duszpasterskiego na rok 1970/71” wskazuje się na niekonsekwencje tegoż programu, „na dysproporcje pomiędzy określonym na wstępie tematem, hasłem i celem tego roku, a szczegółowym rozpracowaniem poszczególnych odcinków pracy, które są dedukowane nie tyle z wstępnych założeń, co z programu odnowy Kościoła, nakreślonego przez Sobór Watykański II”<sup>73</sup> i podkreśla tenże autor ważność kształtowania nowej soborowej świadomości u duchownych, głównych przecież realizatorów programu: „W tej sytuacji zadanie formacji duchowieństwa pojęte najpierw jako formacja nowego sposobu myślenia, zadanie dotąd nie uwzględnione w programach duszpasterskich, na długie lata musi pozostać zadaniem centralnym, zanim zacznie owocować nowa, soborowa formacja przyszłych kapłanów w seminariach duchownych”<sup>74</sup>, to niemniej jednak wypowiedź programu brzmi jednoznacznie: podmiotem duszpasterstwa był jedynie kapłan-duszpasterz. Słuszne postulaty z „Refleksji” dołączonej do Programu, aby rzeczywiście mogły przynieść jakiś rezultat, musiałyby być realizowane również w samych programach duszpasterskich,

---

<sup>70</sup> Program duszpasterski na rok 1970-1971, s. 1

<sup>71</sup> Tamże

<sup>72</sup> Tamże, s. 4

<sup>73</sup> Program 1970/71 nie podaje autora tam umieszczonych „Refleksji”, jednakże otwarta jego krytyka wskazywałaby na kogoś spoza grona twórców Programu.

<sup>74</sup> Tamże

skoro były one skierowane do duchownych jako głównych realizatorów programów.

Program duszpasterski przewidywany na rok 1972/73 pod hasłem „Parafia wspólnotą miłości” omawia w większości swego materiału zaangażowanie charytatywne, wyrażone również w równoległe proponowanej „Społecznej Krucjacie Miłości” hasłem „Pomóż zagrożonemu bratu”. Samą zresztą „Społeczną Krucjatę Miłości” należy traktować jako trzeci nurt programów duszpasterskich.

W wielu innych programach występuje słowo „wspólnota”, przeważnie jednak brane jako hasło, a nie jako zadanie. Jedynie program duszpasterski na rok 1977/1978 pod znamienym tytułem „Człowiek we wspólnocie Kościoła” i wynikająca z tego tematu „Odpowiedzialność za Kościół” wydaje się bardziej rozumieć ducha Soboru Watykańskiego II. Podkreśla on wyraźnie naturę wspólnotową Kościoła, gdy powołuje się na wypowiedzi Soboru, że mianowicie „podołało się Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud”, który – jak dodaje program duszpasterski – bardziej niż wszelka społeczność ludzka – posiada naturę wspólnoty.<sup>75</sup> Program podkreśla również to istotne zadanie Kościoła, którym jest budowanie jedności wewnątrz Kościoła i z całą ludzkością: „Człowiek jest zaproszony do wznoszenia *budowli Kościoła* staje się narzędziem i zaczyna upragnionej *jedności* stworzeń ze swym Stwórcą a poprzez uczestnictwo w życiu tej *wspólnoty* przyczynia się do właściwego ukierunkowania wysiłków i tęsknot całej rodziny ludzkiej w jej trudnej drodze ku pełnej „wolności chwały synów Bożych”.<sup>76</sup> Jest charakterystyczne dla tego programu, że wymienia również czynniki konstytuujące wspólnoty kościelne, do których zalicza na pierwszym miejscu samego Ducha Świętego, jako więź wszystkich wierzących, dalej miłość Chrystusową pochodzenia trynitarnego i przepowiadanie Słowa Bożego. Dokument ten budując na nauce soborowej niekiedy wprost zaskakuje swoją otwartością, gdy mówi np. o przewyciężeniu „biernej postawy wiernych, widzianych i czujących się często dotychczas jako przedmiot oddziaływania hierarchii czy duszpasterzy”.<sup>77</sup> Program ten podaje również podstawy do rozumienia Kościoła jako wspólnoty, a mianowicie: „Wspólnotowy charakter Kościoła zakłada prawdziwą równość wszystkich członków Ludu Bożego. Równość ta zachodzi na płaszczyźnie „godności” oraz „wspólnej wiernym działalności około

---

<sup>75</sup> Program duszpasterski na rok Pański 1977/78, Warszawa 1977, s. 4

<sup>76</sup> Tamże, s. 1

<sup>77</sup> Tamże, s. 2

budowania Ciała Chrystusowego.” „Jest to zarówno owa godność ludzka, właściwa każdemu człowiekowi jako osobie, jak również godność chrześcijańska, wynikająca z porządku Łaski. Porządek Łaski jest bardziej podstawowy dla ustroju samego Ludu Bożego, od porządku władzy, na której opiera się hierarchiczny ustrój Kościoła. Porządek Łaski, jak dalej zaznacza Program, jest również źródłem ostatecznej równości wszystkich członków Kościoła wobec rzeczywistości nadprzyrodzonego zbawienia, do którego wszyscy ludzie na równi zostali przez Boga wezwani”.<sup>78</sup> Postulowana przez Program 1977/78 równość, nie pomija wynikającej stąd konsekwencji, a mianowicie: współodpowiedzialności wszystkich wiernych za Kościół. Autorzy Programu są jednakże świadomi tego, że nie łatwo będzie przezwyciężyć mentalność zakorzenioną od wieków w Kościele i postulują stąd: „Konsekwencje wynikające z soborowej wizji Kościoła jako wspólnoty Ludu Bożego niewątpliwie winny być rozważnie przekładane na język praktyczny” I dodaje: „Stopniowe ich jednak urzeczywistnienie stanowi miarę naszej uległości działającemu ciągle w Kościele Duchowi Świętemu”.<sup>79</sup> Wielce zachęcające treści tegoż Programu na rok 1977/78 mogą stać się wzorcowe dla postaw w odniesieniu do budowania wspólnoty Kościoła, tak bardzo zalecanych przez Sobór Watykański II i przez Nadzwyczajny Synod Biskupów w Rzymie na 20-lecie zakończenia Soboru w 1985 roku.

## Zakończenie

W dotychczasowych rozważaniach pragnęliśmy na podstawie zarówno Pisma św. jak i nauki Kościoła ostatnich czasów wyrażonej w dekretach Soboru Watykańskiego i Synodu Biskupów z 1985 roku, jak też, wydaje się, w dominującym trendzie nauczania teologów, jak też na podstawie założeń polskich programów duszpasterskich, wykazać jako jednoznacznie wiodący temat dla rozumienia Kościoła, a przede wszystkich dla duszpasterstwa jest: *budowanie wspólnoty Kościoła*. W tym względzie, co można przy bliższej już analizie łatwo zauważyć, jak wiele jest jeszcze na polu polskiego duszpasterstwa do zrobienia. Najważniejszym wydaje się być jednak poprawne i dogłębne odczytywanie ducha Soboru Watykańskiego II, który już w pierwszym swoim dokumencie w „Konstytucji o Liturgii” tak jasno wskazał, że „w umysłach i praktyce wiernych oraz duchowieństwa należy... do rozkwitu doprowadzić poczucie wspólnoty parafialnej, zwłaszcza w zbiorowym odprawianiu niedziel-

---

<sup>78</sup> Tamże, s. 6. Podkreślenia pochodzą z samego Programu Duszpasterskiego 1977/78

<sup>79</sup> Tamże, s. 2

nych Mszy świętych" (KL 42). Ostatnio można stwierdzić w rozwijających się masowo różnych grupach religijnych nie tylko potrzebę zrzeszania się, ale może jeszcze bardziej pragnienie wyjścia z anonimowości, pragnienie się stania podmiotem; wielokrotnie chodzi o poszukiwanie poczucia bezpieczeństwa w podobnie myślącej grupie osób. Poprzez małe grupy i wspólnoty uwidacznia się jedynie ogólnejsze oczekiwanie wielu wiernych. Obserwując jednocześnie dzisiejsze trendy demokratyczne, także w Polsce po upadku systemu totalitarnego, Kościół powinien widzieć i budować jedność, wspólnotę, bez niedopuszczalnego upolitycznienia czy przejmowania struktur idących z zewnątrz Kościoła, a zwłaszcza budować wspólnotę w jej prawidłowym, biblijnym znaczeniu, gdzie centrum życia stanowić będzie Eucharystia. Postulat więc budowania wspólnoty jako podstawowego zadania duszpasterskiego jest jak najbardziej aktualny<sup>80</sup> i czeka, pomimo wielu zachęt czynionych przede wszystkim przez papieża Jana Pawła II, na zrealizowanie go przynajmniej w jakimś stopniu, w czym mogłyby być wzorem i pomocą rozwijające się różne ruchy kościelne i często w nich praktykowane życie wspólnotowe. W praktyce jednakże całego duszpasterstwa, a raczej w umysłach duszpasterzy, musi dokonać się przemiana idąca ku prawidłowemu odczytaniu ducha Soboru Watykańskiego II i podjęciu zadań tam wskazanych zarówno dla osób duchownych jak i świeckich, aby poprzez działalność praktyczną Kościół stawał się wspólnotą. To wymaga także pewnej odwagi, ale odwagi zaufania Duchowi Świętemu, który jest duszą Kościoła i jego rozwoju.

## AUFBAU DER KIRCHE ALS GEMEINASCRAFT – AUFGABE DER SEELSORGE

### ZUSAMMENFASSUNG

Im vorliegenden Artikel geht es um diese neuesten Strömungen in der Ekklesiologie, die gerade die Seelsorge berühren. Anhand der geschichtlichen Entwicklung im Verständnis der Kirche vor allem im Hinblick auf die Lehre des Vatikanums II. über die Kirche, wird in der drei ersten Kapiteln gezeigt, wie sich Kategorie: Kirche - Gemeinschaft entfaltet hat. Aus diesem Hintergrund ergibt sich, und das ist das Thema des 4. und letzten Kapitels, als eine wichtige Aufgabe für die Seelsorge, die Gemeinschaft in den Strukturen und vor allem im Geiste aufzubauen.

---

<sup>80</sup> Zob. Ryszard Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 61