

KS. MARIAN STASIAK

WSPÓLNOTOWA INTERPRETACJA RZECZYWISTOŚCI KOŚCIOŁA

Eklezjologia od dawna poszukiwała kategorii fundamentalnej, na której mogłaby skonstruować model interpretacyjny rzeczywistości Kościoła, pozwalający ukazać jego wewnętrzną logikę i dający uzasadnienie wszystkim elementom składowym¹. Stąd też w rozważaniach nad naturą Kościoła bądź dominowały różne obrazy o charakterze symbolicznym, bądź też jego istota była ujmowana w kategoriach pojęciowych.

Pomijając szerszą perspektywę historyczną, podkreślić należy, że niemal do czasów współczesnych zarówno eklezjologia, jak też inne dyscypliny kościelne były inspirowane prawie wyłącznie modelem Kościoła jako społeczności doskonałej — *societas perfecta*. Niedoskonałości jednak takiego ujęcia wypłynęły dość wyraźnie w okresie krystalizowania się nauki o mistycznym ciele Chrystusa, której ukoronowaniem była encyklika Piusa XII *Mystici Corporis*². W związku z pracami przygotowawczymi do Soboru Watykańskiego II odżyły także inne modelowe sposoby wyrażenia natury Kościoła³.

Na szczególną jednak uwagę zasługuje interpretacja natury Kościoła jako wspólnoty (*communio*), która uważana jest za centralne pojęcie całej eklezjologii soborowej⁴. Realizacja naszych zamierzeń nie wymaga jednak szerszego oparcia się na eklezjologii. Możemy również abstrahować

¹ A. Dulles. *Models of the Church*. New York 1974 s. 21: „When an image is employed reflectively and critically to deepen one's theoretical understanding of a reality it becomes what is called today a model. Some models are also images — that is, those that can be readily imagined. Other models are of more abstract nature, and are not precisely images”.

² E. Marsch. *La théologie du corps mystique*. T. 1. Paris-Tournai 1936 s. 60 n.; F. Malmberg. *Ein Leib, ein Geist*. Freiburg 1960 s. 24-38.

³ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* rozdz. I: De Ecclesiae mysterio.

⁴ P. Pernot. *La notion de communauté dans les actes de Vatican II. Un thème théologique fondamental*. „La maison Dieu” 91:1967 s. 65-75.

wać od szczegółowych rozważań socjologicznych, gdyż chodzi nam jedynie o uwydatnienie wkładu, jaki idea wspólnoty może wnieść do rozumienia istoty Kościoła i przyczynić się do rozwiązania różnych problemów jurydycznych dotyczących struktur i natury prawodawstwa kościelnego w ogóle.

1. PRZEDSOBOROWA WIZJA KOŚCIOŁA

Oceniając przełom, jaki dokonał się w eklezjologii Soboru Watykańskiego II, wystarczy zauważyć, w jakim sensie termin *societas* był stosowany w odniesieniu do Kościoła przez tradycyjną teologię. Można zatem sięgnąć do jakiegokolwiek klasycznego podręcznika eklezjologii bądź prawa publicznego Kościoła, aby dostrzec jedną z fundamentalnych tez, że królestwo Boże ogłoszone przez Chrystusa jest prawdziwą społecznością przez Niego ustanowioną⁵. Społeczność tę definiuje się jako stałe zjednoczenie wielu osób, które zmierzają swoimi aktami do wspólnego celu. Należy nadto zauważyć, że dla tego ujęcia kwalifikująca jest indywidualizacja zasady jedności wierzących. Z punktu widzenia bowiem przyczyny finalnej zasadę tę stanowi dobro chciane przez wszystkich, którego jednak poszczególne jednostki nie byłyby w stanie osiągnąć. Z tej zbieżności rodzi się społeczność. W aspekcie zaś przyczyny sprawczej zasadę jedności stanowi władza, która rządzi i stymuluje dążeniami członków społeczności dla dobra wspólnego oraz broni tę społeczność przed tendencjami destruktywnymi⁶.

Tak pojęta koncepcja społeczności w zastosowaniu do Kościoła została podbudowana racjami biblijnymi, zawartymi przede wszystkim w *Ewangeliach* św. Mateusza i św. Marka⁷. Taka motywacja biblijna miała ukazać ewidentną wolę Chrystusa, aby zjednoczyć wielu i ukonstytuować społeczność na mocy celu wskazanego w powiedzeniu: „kto uwierzy, będzie zbawiony” Wypada również wskazać na redukcję eklezjologiczną koncepcji królestwa Bożego, które w takim ujęciu nie jest rozumiane w sensie celu Kościoła. W rzeczywistości bowiem traktuje się o celu wspólnym pojętym nie w sensie wspólnotowym, lecz indywidualistycznym. Chodzi tu o zbawienie duszy jako przedmiot dążeń wspólny poszczególnym członkom społeczności⁸. Model ten nie potrafił

⁵ J. Ferrante. *Summa Juris Constitutionalis Ecclesiae*. Romae 1964 (Officium Libri Catholici) s. 102: „Ecclesia igitur est vera societas: omnia anim elementa ad constitutionem verae societatis requisita revera in Ecclesia reperiuntur, id est pluralitas hominum, unionis vinculum et finis specificus [...]”.

⁶ T. Zapelena. *De ecclesia Christi*. Vol. 1. Roma 1950 s. 68.

⁷ Mt 28, 18-20; Mk 16, 15 n.

⁸ Ferrante, jw. s. 105.

zatem ukazać żadnej głębszej wartości, jaką miało nieść życie wspólne, traktując je wyłącznie jako czynnik instrumentalny, służący do osiągnięcia celu indywidualistycznego. Należy nadto podkreślić, że ta koncepcja społeczności przyjęta z nauk świeckich nie jest zupełnie adekwatna w zastosowaniu do Kościoła i wypacza jego naturę. Poza wieloma słabościami nie dostrzega bowiem zasadniczego faktu, że Kościół posiada zasadę jednoczącą zupełnie szczególną i nową, którą stanowi wiara w Chrystusa i obecność ożywiającego Ducha Świętego⁹.

W rozważaniach dotyczących społeczności przyjmuje się na ogół dwa odmienne sposoby zachowania się osób w różnych ugrupowaniach czy zjednoczeniach¹⁰. Jedne z nich formują się dla realizacji wartości, która znajduje się w samej zbieżności ich woli. Do takich ugrupowań należy zaliczyć rodzinę, naród, Kościół. W innych zaś ugrupowaniach zbieżność woli dokonuje się tylko dlatego, że poszczególne jednostki chcą pewnego celu, który można osiągnąć jedynie przez tę zbieżność. Do takich ugrupowań należą np. związki sportowe, różne stowarzyszenia i spółki handlowe itp. Rozróżnienie między tymi dwoma typami ugrupowań społecznych nie opiera się wyłącznie na różnym sposobie ich powstawania, lecz także na odmiennym stanowisku osób. W pierwszym typie stosunek osób charakteryzowany jest przez wzajemny, intymny w pewnym sensie, interes osobisty. W drugim natomiast zachodzi duchowa izolacja osób dążących jedynie do odkrycia środków skutecznych do osiągnięcia obranego celu.

W drugim ujęciu natura Kościoła zależna jest od dwóch zasad, które są zewnętrzne, obce Kościołowi. Do nich należy władza, autorytet, które są określane jako przyczyna sprawcza tej społeczności, oraz cel pojmowany jako zbawienie duszy poszczególnych osób. Fakt ten, być może, wyjaśnia, dlaczego eklezjologia tego typu traktowała głównie o kwestiach sprawowania władzy w Kościele, natomiast temat celu ostatecznego został przesunięty do innych dziedzin teologii¹¹.

Model Kościoła jako społeczności rodzi także zasadniczą trudność w rozumieniu Kościoła jako wspólnoty lokalnej, interpretując ją jako zwykłą prowincję stanowiącą część Kościoła uniwersalnego. Również zasada władzy w Kościele jest ujmowana w istocie jako jedna i znajdująca się oczywiście w papieżu. Warto w tym względzie przypomnieć, że jeszcze w okresie Soboru Trydenckiego była rozpowszechniona opinia, iż epi-

⁹ *Lumen gentium* nr 4: „Kiedy zaś dopełniło się dzieło, którego wykonanie Ojciec powierzył Synowi na ziemi (por. J 17,4), zesłany został w dzień Zielonych Świąt Duch Święty, aby Kościół ustawicznie uświęcał i aby w ten sposób wierzący mieli przez Chrystusa w jednym Duchu dostęp do Ojca (por. Ef 2,18)”.

¹⁰ F. Tonnies. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Lipsia 1919.

¹¹ E. Menard. *L'Ecclesiologie hier et aujourd'hui*. Bruges-Paris 1966 s. 32.

skopat nie pochodzi z ustanowienia Bożego, lecz przedstawia zwyczajny organizm zarządzania Kościołem, który otrzymuje władzę od papieża¹². Stąd też i sam Kościół był pojmowany wyłącznie jako organizm społeczny o zasięgu światowym, rządzony przez papieża i przeznaczony do dostarczania swym członkom środków niezbędnych do osiągnięcia celu ostatecznego. Opierając się na rozwiniętej koncepcji Kościoła jako społeczności doskonałej, podkreśla się nadto, że Kościół na mocy swojego celu stanowi społeczność suwerenną, zupełnie autonomiczną w swojej władzy i w swoich środkach. Społeczność ta zatem nie może być umieszczana — jak wiele innych — wewnątrz społeczności cywilnej. Uważa ona również siebie za źródło suwerenne wszelkich zasad moralnych.

W eklezjologii tego typu łatwo dostrzec trudność, jaka wynika w konsekwencji dla społeczności zróżnicowanej wyznaniowo, w której tolerancja religijna wydaje się do przyjęcia jedynie jako kwestia teoretyczna. Cała bowiem konstrukcja socjologiczno-prawna społeczności doskonałej w zastosowaniu do Kościoła ignoruje fundamentalne założenie o wolności wiary, poprzez którą osoba ludzka staje się członkiem Kościoła. Jakkolwiek w aspekcie teoretycznym wolność ta nie była nigdy negowana, to jednak w rzeczywistości nie była ona uważana za zasadę podstawową określającą samą naturę Kościoła. Miało tu — być może — wpływ bardziej lub mniej wyraźne przekonanie, że poza wyjątkami złej woli nie mógł nie uwierzyć ktoś, kto poznał ewangelię. Stąd też eklezjologia ta przeciwstawiała się państwu, ilekroć zamierzało ono realizować pluralizm wyznaniowy społeczności cywilnej. Pod tym względem nastąpił jednak w eklezjologii zdecydowany zwrot dzięki nauce Soboru Watykańskiego II. W jego dokumentach wolność sumienia uznaje się za dobro najwyższe, którego ochrona stanowi również zasadniczy wymóg Kościoła w jego relacji do państwa¹³. Oznacza to, że Kościołowi chodzi przede wszystkim o wolność życia zgodnie z wyznawaną wiarą. Zmiana stanowiska Kościoła w tym względzie stanowi zresztą tylko jedną z doniosłych konsekwencji zupełnie nowej samoświadomości i samookreślenia przez Kościół swojej istoty na Soborze Watykańskim II. Najogólniej rzecz ujmując, w eklezjologii Soboru dokonało się zasadnicze odejście od rozumienia Kościoła jako *societas perfecta* poprzez zwrot ku koncepcjom wspólnotowym, mającym szeroką bazę biblijną i o wiele pełniej odpowiadającym rzeczywistej naturze Kościoła.

¹² S. Dianich. *La teologia del presbiterato al concilio di Trento*. „La scuola cattolica” 99:1971 s. 331-358.

¹³ Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* nr 2.

2. COMMUNIO JAKO WYDARZENIE WIARY KOŚCIOŁA

Nowy Testament nie przedstawia jakiegos zwartego systemu eklezjologii. Podobnie też nie znajdujemy w nim wypracowanej doktryny filozofii społeczności. Zawiera on jednakże opis życia pierwotnych gmin chrześcijańskich, ich genezę, uwypukla pewne elementy ich struktur ustrojowych¹⁴. W Nowym Testamencie, a zwłaszcza w listach św. Pawła do Efezjan i Kolosan, ukazana została ponadto funkcja kosmiczna Kościoła, pojętego jako ciało historyczne i widzialne tego nowego stworzenia, które na zawsze ma oparcie w Chrystusie.

Biorąc pod uwagę różne aspekty opisu nowotestamentalnego, doszukujemy się tutaj jakiegos schematu, pewnego modelu interpretacyjnego tego zjawiska, którym jest grupa ludzi formująca się wokół wiary w Chrystusa, a nazywająca się po prostu Kościołem. Święty Jan w genezie Kościoła za fundamentalny przyjmuje stosunek między przepowiadaniem ewangelii i tworzącą się wspólnotą¹⁵. Przepowiadanie to ma w rzeczywistości na celu tworzenie *communio*, gdyż nawet zbawienie człowieka jest tutaj interpretowane poprzez kategorię *communio* z Ojcem. *Communio* z Ojcem zawiera się wewnątrz tej *communio* z Apostołem, do której zmierzało przepowiadanie. Nie jest to zatem zwyczajnie jakaś rzeczywistość chciana przez kogoś, lecz konstytuuje się ona spontanicznie, wynikając z komunikacji tego wydarzenia wiary, które określa głęboko zarówno osobowość tego, kto mówi, jak i tego, kto słucha. Kościół jest więc tym wydarzeniem, które powstaje i realizuje się we wspólnocie ludzkiej i religijnej wokół głoszenia ewangelii¹⁶. To oczywiste, że model Kościoła jako społeczności nie może zinterpretować tego rodzaju wydarzenia wiary, którego elementami konstytutywnymi są: wolny stosunek poszczególnych osób, konkretność wzajemnych relacji międzyosobowych, świadomość wewnętrznej więzi. Kategoria zatem takiej wspólnoty religijnej nie może być wyprowadzona z innych doświadczeń wspólnotowych, które zna socjologia, a następnie zaaplikowana bezpośrednio do Kościoła. Składniki bowiem tego wydarzenia są zupełnie wyjątkowe i mogą być wyprowadzone jedynie z tego typu wspólnoty wiary, jaką realizuje Kościół.

¹⁴ C.P. Bori. *Koinonia. L'idea della comunione nella ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*. Brescia 1972.

¹⁵ 1 J 1-3.

¹⁶ R.P. McBrien. *Church: The Continuing Quest*. New York 1970 s. 11: „This mission of the Church is one of proclamation of the Word of God to the whole world. The Church cannot hold it-self responsible for the failure of man to accept it as God's Word; it has only to proclaim it with integrity and persistence. All else is secondary”.

Na podkreślenie zasługuje tutaj pierwszy element charakterystyczny tego wydarzenia wiary, tj. komponent interpersonalny. Przepowiadanie, które stanowi genezę wspólnoty kościelnej, jest w rzeczywistości jakąś komunikacją wiadomości od osoby do osoby. Ewangelia nie jest bowiem tylko księgą, lecz właśnie dobrą nowiną, którą ktoś oznajmia drugiemu. Szczególnego podkreślenia wymaga fakt, że ta nowina jest wydarzeniem osobiście doświadczonym przez jej głosiciela. Zwiastujący ją doświadczył jej tak głęboko, że nadała ona nowy sens jego życiu. Stąd też przepowiadanie to posiada charakter kwalifikujący istotę tego spotkania międzyosobowego¹⁷. Kościół apostołski przyjmował Chrystusa z ust apostołów, którzy byli Jego świadkami, widzieli Go własnymi oczyma i dotykali swoimi rękami. To doświadczenie Kościoła apostołskiego posiada znaczenie również dla dzisiejszej ewangelizacji, która — realizując przekaz wiary — stanowi rodzaj „osmozy” doświadczenia Chrystusa, dokonującej się między tym, który ogłasza, i tym, który przyjmuje przepowiadanie. Także treść przepowiadania nie jest w rzeczywistości jedynie komunikacją czystych faktów obiektywnych, a zarazem fakty obiektywne, które są komunikowane, nie są na tyle teoretyczne i suche, by nie angażowały tych, którzy je przyjmują. Stąd też przepowiadający przekazuje swoją historię osobową, w której spotkany Chrystus przeniknął całkowicie jego życie. Również przyjmujący to przepowiadanie zostaje wciągnięty razem z przepowiadającym w to samo zdarzenie wiary. *Communio* nie jest zatem jedynie celem, w stosunku do którego przepowiadanie posiada znaczenie nadrzędne, lecz rodzi się i konstytuuje w głębokiej relacji międzyosobowej, którą przyjęte przepowiadanie realizuje między swoimi protagonistami.

Drugim elementem konstytuującym to wydarzenie wiary jest składnik obiektywny, dokumentaryczny, dotyczący przekazu. Należy w tym względzie zauważyć, jak bardzo św. Jan nalega na aspekt obiektywny przepowiadania: „To, co widzieliśmy naszymi oczyma i co dotykały nasze ręce”¹⁸. Fundamentalnym i pierwszorzędym przedmiotem tego przepowiadania jest sam zmartwychwstały Chrystus. To spotkanie z Jezusem zmartwychwstałym nie może być jednak rozumiane jako doświadczenie osobowe tylko podmiotowe, subiektywne, w którym Pan należący do nowego świata, a nie do naszej historii, objawia siebie wierzącemu. Święty Jan zdecydowanie przeciwstawia się takiej gnostycznej interpretacji wiary, podkreślając w swoich listach, że Chrystus „przyszedł w ciele”. Inaczej bowiem przepowiadanie wiary byłobyubożeniem historii zbawienia i wypaczeniem wspólnoty kościelnej. W rzeczywistości

¹⁷ R. Sobański. *Słowo i sakrament jako czynniki kształtujące prawo kościelne*. „Prawo Kanoniczne” 16:1973 nr 1-2 s. 3.

¹⁸ 1 J 1,1

bowiem nie ma między ludźmi wspólnoty prawdziwej i autentycznej, jeśli doświadczenia osobiste przekazywane w szacie słownej i relacja faktów, czyli znaków zewnętrznych, historycznie sprawdzalnych, nie stanowią wydarzeń w historii wspólnot ludzkich i poszczególnych osób. Jedynie stałe odniesienie do tego pierwszego objawienia „nowego człowieka”, którym był Chrystus w czasie swego życia na ziemi, konstytuuje Kościół jako znak i narzędzie realizacji królestwa Bożego. Ostateczny bowiem cel Kościoła nie polega wyłącznie na zbawieniu duszy, lecz na dopełnieniu nowego królestwa Bożego, które jest nowym stworzeniem. Stąd św. Jan mówi o „nowych niebiosach i nowej ziemi”¹⁹. W ten sposób wydarzenie wiary, będące zjawiskiem międzyosobowym wyrażającym się w przyjęciu osobistego doświadczenia Chrystusa, nie może być jedynie zredukowane do wymiarów podmiotowych, do przekazywania doświadczeń mistycznych lub filozoficznych jakiegoś Chrystusa odnalezionego poprzez indywidualne osoby. Jakkolwiek bowiem przekazuje się własne doświadczenie Chrystusa, to jednak w tym doświadczeniu jest zawsze ten sam Chrystus, którego apostołowie widzieli i dotykali.

Trzecim składnikiem tej wspólnoty rodzącej się z wiary jest więź wewnętrzna — *communio*. Wynika ona bardziej jako rezultat spontaniczny niż zamierzony, celowo chciany przez samo przepowiadanie. W Nowym Testamencie wielokrotnie nalega się z naciskiem na ten aspekt zbawienia. Kościół jest bowiem pokonaniem wszelkich podziałów, obaleniem murów separacji, stanowi przeciwieństwo wieży Babel, jest wyrazem braterstwa nowego i powszechnego²⁰. Stąd też podkreślić należy, że *communio* ta nie identyfikuje się z jakąkolwiek *communio* formalną, realizowaną przez pewną społeczność ludzką, gromadzącą ludzi i koordynującą ich działania dla celu wspólnego. Fundamentem bowiem tej *communio* jest przekazywanie jeden drugiemu w sposób wolny doświadczenia Chrystusa. Chodzi więc o konkretne relacje międzyosobowe, w których osoba pozostaje wolna i zarazem całkowicie zaangażowana. Tej *communio* św. Jan przyznaje bezpośrednio znaczenie zbawcze w słowach, że „nasza komunია jest komunią z Ojcem”²¹. Treścią wewnętrzną tej wspólnoty z Ojcem jest więc *communio* między wierzącymi i ich *communio* z Chrystusem, w imię którego się spotkali. Można zatem powiedzieć, że wszystko to, co konstytuuje *communio* kościelną, jeżeli jest owocem przekazywania Chrystusa, jest przez to samo znakiem, formą i miejscem *communio* z Bogiem.

¹⁹ Ap 21,1.

²⁰ Por. *Lumen gentium* nr 13-17.

²¹ 1 J 1,3.

Reasumując ten tok rozważań, podkreślić należy, że model wspólnotowy Kościoła ukazuje — w sposób pełniejszy niż inne znane dotychczas w eklezjologii modele — elementy istotne dla interpretacji i zrozumienia natury Kościoła²². Element międzyosobowy, zapewniając wolność w przyjęciu wiary, rzutuje zarazem na centralne znaczenie prawa miłości, stanowiącego rzeczywistą *lex fundamentalis* Kościoła. Element obiektywności zakłada konieczność autorytetu, którym jest przede wszystkim słowo Boże. Widzialne narzędzie tego autorytetu słowa stanowi m.in. świadectwo apostoelskie, struktura kanoniczna niezbędna dla sukcesywnego przekazu przepowiadania Chrystusa. Wchodzi tu również sprawa misterium kapłańskiego, wyznaczonego przez specjalny charyzmat Ducha dla przedłużenia samego świadectwa apostoelskiego.

Trzeci element *communio* zakłada konkretność życia wspólnego wyrażanego poprzez znaki wiary, czyli słowo, sakrament i miłość chrześcijańską. Aspekt sakramentalny i transcendentny tej wspólnoty znajduje swoją pełną realizację poprzez ożywiająca siłę od Ducha w spełnieniu *communio* z Ojcem.

Natomiast w modelu Kościoła jako społeczności staje się oczywiste, że konkretno spotkanie osób w jakiejś formie życia wspólnotowego nie posiada żadnej wartości własnej. Stanowi ona po prostu rodzaj materii, na której działa autorytet — hierarchiczny Kościół — dla realizacji dobra wspólnego, z którego korzystać będzie w końcu indywidualna osoba. Taka koncepcja jest zatem bardzo odległa od jakiegokolwiek perspektywy biblijnej, a także od tej rzeczywistości, która stanowiła w mniejszym lub większym stopniu rzeczywiste doświadczenie chrześcijan. Odpowiadałby jednakże ten typ eklezjologii potrzebie określenia roli autorytetu w Kościele, zachowania jego autonomii i suwerenności, zwłaszcza w konfrontacji z władzą świecką²³. Nade wszystko zaś eklezjologia tego typu pozostawała pod inspiracjami ówczesnej kultury prawnospołecznej, w której autentyczny sens wartości wspólnotowych ustępował miejsca rozmaitym strukturom i formom indywidualizmu w Kościele²⁴. W modelu wspólnotowym natomiast centrum rozważań stanowią nie formy strukturalne, lecz konkretna rzeczywistość stosunku międzyosobowego, stanowiącego substancję życia codziennego wspólnoty chrześcijańskiej, czyli wspólnoty wiary. Oczywiste jest zatem, że ten model interpretacyjny jest znacznie bliższy nowotestamentowej gminie chrześcijańskiej. W modelu tym konkretna wspólnota nie stanowi jedynie materii dla

²² Menard, jw. s. 78.

²³ Należy zaznaczyć, że eklezjologia tego typu posiada szeroką bazę doktrynalną, zwłaszcza w nauczaniu papieży Piusa IX, Piusa X i Piusa XII.

²⁴ A. Acerti. *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen Gentium”* Bologna 1975 s. 16 n.

aktywności kościelnej czy też narzędzia do realizacji indywidualnego celu człowieka. Wspólnota ta posiada wartość sama w sobie — obecny jest w niej Chrystus, ożywiona jest Duchem Świętym i tworzy wspólnotę z Ojcem²⁵. Należy również zauważyć ryzyko pewnych wypaczeń, na które może być narażona taka *communio*. Jednym z nich jest niebezpieczeństwo pewnego narcyzmu, w sensie zadowolenia wspólnoty ze swoich wewnętrznych relacji międzyosobowych, co w skrajnych wypadkach może prowadzić do odrzucenia tych, którzy nie okazują dostatecznego pokrewieństwa psychicznego. Może być również wyolbrzymiana do tego stopnia zbieżność *communio* braterskiej i *communio* z Bogiem, że wspólnota będzie niezdolna do realizacji równocześnie *communio* świętych *communio* grzeszników. Wydaje się, że przede wszystkim przez pogłębianie się wszystkich wymiarów tego przepowiadania, które stanowi istotę i genezę wspólnoty, ten typ eklezjologii zawiera czynniki niezbędne do uniknięcia tych niebezpieczeństw.

3. STRUKTURY WSPÓLNOTY KOŚCIELNEJ

Należy na wstępie zaznaczyć, że struktury w obecnym toku rozważań nie są rozumiane — jak to się często czyni — jako narzędzia działalności Kościoła. Za narzędzie takie uważana jest np. jakaś instytucja bądź norma prawna, którą posługuje się Kościół w swojej działalności. W interesującym nas zagadnieniu przez strukturę rozumie się stały schemat lub jego element wywodzący się z samej natury tego wydarzenia wiary, które konstytuuje wspólnotę. Bez tego elementu wydarzenie to bądź nie dokonywałoby się, bądź też nie mogłoby być uznane za autentyczne. Oznacza to, że wydarzenie wspólnoty kościelnej rodzącej się z przepowiadania jakkolwiek za każdym razem będzie nowe, przy udziale innych osób w zmieniających się okolicznościach czasu i przestrzeni, to jednak konstytuować się będzie według pewnych schematów, struktur stałych i koniecznych.

a) Struktura apostołska

Wspólnota chrześcijańska od strony wewnętrznej, jak każdy inny fenomen życia społecznego, posiada swoją przeszłość, swój czas obecny, a także wychylenie ku przyszłości, poprzez które zanurzona jest w co-

²⁵ Ostateczne wyjaśnienie teologiczno-trynitarne pojęcia *communio* zawarte jest w formule eklezjologicznej, w myśl której Kościół jest tajemnicą jednej osoby w wielu osobach (zob. *Lumen gentium* nr 4).

dzienną przygodność zdarzeń. Od strony zaś treści wewnętrznej wspólnota ta posiada swój wyraz odmienny. Królestwo Boże, które przychodzi, a zarazem już okazało się w misterium paschalnym Chrystusa, stanowi istotę przepowiadania dokonywanego przez Kościół przed historią. W ten sposób wydarzenie wiary dokonujące się w określonym czasie z jednej strony konstytuuje się jako historyczna kontynuacja przepowiadania, z drugiej zaś zachowuje stałe odniesienie do uniwersalnego wymiaru królestwa wszystkich czasów.

Wspólnota chrześcijańska, choć jest wydarzeniem dzisiejszym, zachowuje ściśle powiązanie z faktem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa²⁶. Dzięki Chrystusowi królestwo Boże, które ma przyjść, już się dokonało i okazało swoją skuteczność w historii. Kościół dzisiejszy bez tego odniesienia i rzeczywistej kontynuacji tajemnicy paschalnej Chrystusa nie mógłby być znakiem tego królestwa. Wiąże się z tym wspomniany wyżej komponent obiektywności, który należy do istoty przepowiadania.

To wydarzenie pierwotne i fundamentalne, którym jest tajemnica paschalna Chrystusa, trwa w historii poprzez pośrednictwo świadectwa apostołskiego. Kościół nie zna i nie przepowiada innego Chrystusa jak tylko tego, który był przepowiadany przez apostołów. Z tego względu w naszym symbolu wiary mówimy: „Wierzę w Kościół apostołski”. Stanowi to wymóg, aby wspólnota chrześcijańska normowała swoją wiarę zgodnie z autentycznym wyrazem wiary apostołskiej zawartym w Piśmie św., aby trwała w jedności wokół misterium kapłańskiego przekazywanego według prawnej sukcesji oraz aby w życiu naśladowała Chrystusa na sposób apostołski. Bez tych wymagań wspólnota chrześcijańska nie byłaby autentycznym znakiem tego królestwa, które stanowi istotę przepowiadania. Wymagania te rodzą w konsekwencji wiele problemów dotyczących zgodności wyznania wiary, ustalenia prawowitej sukcesji apostołskiej, jak też wykazania, kiedy praktyka wspólnoty chrześcijańskiej jest bez wątpienia apostołska. Jak wiadomo, kwalifikacje te przez różne Kościoły chrześcijańskie są jednak różnie oceniane i respektowane i stąd też rodzi się między innymi zasadniczy problem ekumeniczny dla chrześcijan poszukujących pełnej jedności.

Struktura apostołska wspólnoty chrześcijańskiej obejmuje także inny wymiar, który moglibyśmy określić jako wymiar tradycji. Żyjący bowiem w Kościele Pan nie może pozwolić na upadek przepowiadania i na zafałszowanie tego znaku królestwa, którym jest Kościół. Nie wydają się zatem słuszne dążenia, które co jakiś czas pojawiają się w Kościele, domagające się radykalnego powrotu do modelu apostołskiego,

²⁶ E. Schillebeeckx. *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*. Roma 1962 s. 26 n.

przeskakując dystans czasu, w którym Kościół realizował się w ciągu dziejów²⁷

Jak wspomniano, wspólnota chrześcijańska żyjąca aktualnie — przekazując doświadczenie Chrystusa — rozwija się na linii kontynuacji apostołowości. Dzięki temu apostołowość Kościoła wyraża się nie tylko w czystej wierności typu dokumentalnego, lecz stanowi kontynuację w czasie tej więzi, która splata wspólnotę dzisiejszą ze wspólnotami chrześcijańskimi wszystkich czasów. Posiada tu także doniosłe znaczenie fakt otwartości wspólnoty chrześcijańskiej na globalną wizję królestwa Bożego. Ten wymiar przyszłościowy wspólnoty chrześcijańskiej chroni ją przed zamknięciem się w sobie, przed skierowaniem się wyłącznie ku swojej tradycji, przed zapatrzeniem się wyłącznie wstecz.

Stąd zarówno żywotne zakorzenienie wspólnoty chrześcijańskiej w przeszłości, jak też jej ukierunkowanie na świat stanowią w Kościele źródło napięć rodzących się z inicjatyw tworzenia nowych form, aż do spełnienia się ostatecznego kształtu królestwa. Dochodzi tu również niezbędna świadomość trwałości i tożsamości w czasie, ponieważ stałe odniesienie do królestwa jest aspektem konstytucjonalnym wspólnoty wiary.

Chrystus rzeczywiście przyszedł w ciele w pewnym momencie historii królestwa, które się realizuje. Jedynym autentycznym świadectwem tego wydarzenia jest świadectwo apostołskie, stanowiące konieczne pośrednictwo między Chrystusem a historią. Ukazuje się tu doniosłość powiązania Chrystusa z pierwszą generacją członków gminy chrześcijańskiej. W tym też aspekcie należy zwrócić uwagę na szczególną rolę przyznaną apostołom przez Chrystusa w chwili nadejścia pełni czasów. Apostołowie pełnić będą funkcję sadowniczą przy eschatologicznym wezwaniu całego ludu Bożego. Jak mówi św. Jan w *Apokalipsie*, Jeruzalem niebieskie opierać się będzie na dwunastu filarach z imionami dwunastu apostołów²⁸. Apostołowie są bowiem pierwszymi koniecznymi heroldami królestwa. Oni są świadkami Chrystusa i jedynie na mocy ustawicznego odniesienia Kościoła do apostołów może on być w całej historii znakiem królestwa, które przychodzi. W ten sposób mówimy o apostołowości jako o tej strukturze Kościoła, która sprawia, że wspólnota chrześcijańska realizująca się w czasie rozpoznaje siebie jako prawdziwy Kościół. Ponadto wymiar apostołowości — jak wspomniano — nie jest jedynie wiernym zachowaniem świadectwa, tak jak jest ono udokumentowane przez Pismo św., lecz rządzi wydarzeniem Kościoła w każdym jego wyrazie, w żywotności jego tradycji, w jego wsluchiowaniu się w objawienie,

²⁷ B.G. Sala. *Essere Cristiani e essere nella chiesa. Il problema di fondo in un recente libro di Hans Küng*. Alba 1975 s. 64.

²⁸ Ap 21, 14

w jego wychyleniu ku przyszłości, w tworzeniu jedności wokół ministerium kapłańskiego oraz w poszukiwaniu apostołskiego stylu życia.

b) *Struktura katolicka*

Jest rzeczą oczywistą, że po odpowiedzi na pytanie, czy dana wspólnota chrześcijańska posiada w sobie dar apostołskości stanowiący gwarancję jej wierności i zarazem trwałości, rozważania należy skierować na poszukiwania i analizy drugiego wymogu strukturalnego wspólnoty kościelnej, a mianowicie jej katolickości. Wydawać by się mogło, że wspólnota oparta na strukturze apostołskiej mogłaby uchodzić za pełną, całkowitą, jeśli nawet jedynie ewangeliczni „dwaj lub trzej” byłiby zjednoczeni w imię Jezusa (Mt 18-20). Nowy Testament stosuje bowiem termin „Kościół” na określenie każdej wspólnoty chrześcijańskiej z całą jej ograniczonością geograficzną i historyczną, np. Kościół Tessaloniczan (1 Tes 1, 1), Kościół Boży, który jest w Koryncie (1 Kor 1, 1), a także Kościół, który gromadzi się w domu Priski i Akwili (Rz 16, 5). Jednakże należy zauważyć, że ci dwaj lub trzej, którzy gromadzą się w imię Pana, zawierają w sobie tajemnicę całkowicie ich przerastającą. Dzięki tej tajemnicy św. Paweł ukazuje wymiar uniwersalny nawet najmniejszej wspólnoty chrześcijańskiej, podkreślając w *Liście do Efezjan*, że Chrystus położył wszystko pod swoje stopy (1,22 nn.). Dzięki temu Kościół, choć jest tym spotkaniem międzyosobowym rodzącym się z komunikowania sobie doświadczenia Chrystusa w konkretności życia, zawiera w sobie obraz tej kosmicznej jedności, jaka okazała się w Chrystusie, a dokona się definitywnie w dniu ostatecznym. Dzięki tej wizji uniwersalnej wspólnota wierzących posiada świadomość, że nie może zadowolić się powtarzaniem w sobie tego pierwotnego wydarzenia, z którego się zrodziła, lecz fakt ten zmusza ją niejako do opowiedzenia swojej wiary światu, do działania, by rodziły się z niej nowe wspólnoty. Ta otwartość wspólnoty chrześcijańskiej wymaga tworzenia struktur kształtujących ją tak, aby była znakiem dla świata.

Rozważając to zagadnienie w aspekcie historycznym, dochodzimy do wniosku, że struktura katolicka rozwinęła się w dwóch kierunkach od siebie niezależnych. Z jednej strony bowiem spontaniczna aktywność misyjna jednej wspólnoty kościelnej przyczyniała się do powstania nowych wspólnot, pomiędzy którymi tworzyły się powiązania na wzór jakiejś zależności genealogicznej. W ten sposób formowały się rodziny Kościołów i partykularnych tradycji teologicznych, liturgicznych, prawnych. Kościoły te poprzez odwołanie się do wspólnego apostoła fundatora łączy fundamentalna jakość i wspólne pochodzenie.

Druga natomiast linia rozwoju struktury katolickiej wywodzi się z funkcji prymacjalnej Kościoła rzymskiego i jego biskupa. Funkcja ta w ciągu dziejów uległa konsolidacji do tego stopnia, że dzisiaj biskup Rzymu stanowi nie tylko centrum wspólnoty katolickiej, lecz jedność z nim dla jakiejś wspólnoty chrześcijańskiej stanowi konieczny warunek pozostawania w łączności z innymi wspólnotami rozproszonymi po świecie ²⁹.

Zespolenie tych dwóch linii rozwoju struktury katolickości stanowi dzisiaj jeden z trudniejszych problemów ekumenicznych.

Z omawianych powyżej wymogów strukturalnych apostołowości i katolickości łatwo wyprowadzić wniosek, że Kościół — choć rozproszony po całym świecie — nie stanowi zbiorowiska poszczególnych wspólnot bez powiązań i wzajemnych kontaktów. Każda bowiem wspólnota chrześcijańska podejmuje poszukiwania swojego miejsca i roli w organicznej całości Kościoła. Realizując się w odmiennych warunkach historycznych, określa swój charakter, który ją w jakiś sposób modeluje przy zachowaniu tego dynamizmu konstytuującego istotne jej elementy.

c) Wspólnota eucharystyczna

Należy już do klasycznych twierdzenie, że wyrazem najbardziej pełnym istnienia Kościoła jest Eucharystia. Stanowi ona znak tajemnicy rzeczywistej obecności Chrystusa, centrum *communio* z Bogiem i jedności wszystkich wierzących. Stąd też znany aksjomat: Kościół sprawia Eucharystię Eucharystia sprawia Kościół. W optyce jednak tego fundamentalnego stosunku pomiędzy istnieniem Kościoła i sprawowaniem rytu sakramentalnego jest jednak konieczne zachowanie odpowiedniej równowagi. Jak wiadomo, Sobór Watykański II określa liturgię jako *culmen et fons życia* Kościoła ³⁰. Należy zauważyć, że *fons* nie stanowi zasady samej dla siebie, lecz zawsze mu towarzyszy wyrażenie *culmen*. Słuszne bowiem jest stwierdzenie, że żaden sakrament nie jest zasadą Kościoła w sensie absolutnym, głównie dlatego, że zasada istnienia Kościoła tkwi przede wszystkim w przepowiadaniu. Dlatego określając istotę Kościoła w jego stosunku do Eucharystii, nie można brać pod uwagę samego faktu celebracji Eucharystii w sensie ekskluzywnym. Nie wydaje się zatem słuszne twierdzenie, że tam, gdzie faktycznie sprawuje się Eucharystię, realizuje się zarazem typowa wspólnota, która wciela w pełnym sensie Kościół. Raczej należy pytać o to, czy jakaś wspólnota

²⁹ *Lumen gentium* nr 18; Przemówienie Pawła VI z 17 IX 1973 w: *Allocutiones de iure canonico*. Roma 1974 s. 109.

³⁰ Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* nr 10.

chrześcijańska odpowiada istotnym warunkom, by być Kościołem w sensie pełnym, a zatem by można jej było przyznać celebrację eucharystyczną jako szczytowy wyraz jej życia wiary. W rzeczywistości dopiero taki charakter wydarzenia międzyosobowego, które kwalifikuje w pełni wspólnotę wiary, rodzi w następstwie postulat celebracji eucharystycznej.

Zgromadzenie eucharystyczne szerokiej różnorodności, gdzie jego uczestnicy w rzeczywistości nie posiadają żadnej więzi międzyosobowej, pozostają sobie obcy poza rytym sprawowanym, należy uznać za wyjątkowe. Miejszem bowiem normalnym i typowym jest taka wspólnota, której członkowie przynajmniej w pewnej mierze się znają i czują się razem zobowiązani do realizacji rzeczywistej *communio* między sobą i świadczenia o Chrystusie przed światem. Wówczas dary przyniesione do ołtarza wyrażają rzeczywistą ofertę doświadczeń codziennych i faktów przeżywanych razem w imię miłości Chrystusa, aby razem z Nim uczynić z tej *communio* „jedno Ciało”. W takim kontekście wydaje się dość trudna do przyjęcia tendencja do powrotu do doświadczeń Kościoła pierwszych wieków, gdzie respektowano zasadę jednej Eucharystii odprawianej przez biskupa otoczonego przez kapłanów i diakonów. Nie chodzi tutaj o sam fakt rozległości Kościoła diecezjalnego, który czyni praktycznie niemożliwe do realizacji jedyne zgromadzenie liturgiczne, lecz o wspólnotę o wymiarach ludzkich, której uczestnicy — zachowując bardziej lub mniej rozległe w codziennym życiu stosunki międzyosobowe — stanowią miejsce typowe i normalne dla celebracji eucharystycznej. Dzięki niej realizuje się w pełni ich wspólnota z Chrystusem i między nimi, która sprawia, że stanowi ona rzeczywisty znak i narzędzie wspólnoty życia wiążącej wzajemnie jej uczestników³¹. Stąd też wspólnota ta nie dopuszcza ograniczeń dotyczących jej uczestników, np. kwalifikacji personalnych, statusu społecznego, darów charyzmatycznych. Celebracja bowiem misterium paschalnego sprawia eliminację wszelkich podziałów i separacji, stając się znakiem całkowitego otwarcia dla każdego, kto chce spotkać Chrystusa w wierze. Jej wymiar otwartości wymaga ponadto, że nie może ona być zjawiskiem przypadkowym, lecz winna stanowić stały punkt odniesienia dla każdego wierzącego. Poza komponentami wskazanymi powyżej celebracja eucharystyczna wieńczy proces wiary, która z punktu widzenia sakramentalnego przeszła przez doświadczenie chrztu i bierzmowania. Mając to na uwadze, można wyróżnić poszczególne grupy wierzących bądź to na poziomie dojrzewania wiary, bądź też w porządku tworzenia nowych form życia współczesnego. Kryterium rozstrzygającym w klasyfikacji tych wspól-

³¹ C. Vaggini. *La Chiesa si ritrova nella liturgia*. „Rivista liturgica” 51:1964 s. 343-354.

not będzie zawsze jednak analiza stosunku międzyosobowego, czyli warunki podmiotowe każdego wierzącego uwzględniające szczególny stopień dojrzałości wiary. Formą ewidentną w tym względzie będzie na przykład wspólnota katechumenów. Są oni bowiem wierzącymi, przyjęli dobrą nowinę, lecz dojrzewają w nich decyzje przynależności do wiary. Stąd też ich stosunek, który ich wiąże z innymi chrześcijanami, nie jest identyczny z ich obecnością w zgromadzeniu eucharystycznym, ponieważ nie są oni komunikującymi.

Można odnieść się tu również do doświadczenia Kościoła pierwotnego, który znał analogiczną grupę wiernych pokutujących, nie komunikujących. Współcześnie odkrywa się nowe formy katechumenatu, poprzez które chrześcijanie zamierzają przeżyć na nowo proces nawrócenia i dojrzewania wiary³². Wspólnoty te, choć charakteryzują się pewną przygodnością, to jednak w istocie swego doświadczenia wspólnotowego zmierzają do pełni komunii eucharystycznej. Warto ponadto zwrócić uwagę na fakt, że istnienie przytoczonych powyżej przykładów wspólnot pozwala również temu, kto znajduje się na etapie dojrzewania wiary, nie czuć się obcym i wyizolowanym wewnątrz wielkiej wspólnoty kościelnej, w której jest obecny poprzez przeżywanie partykularnego doświadczenia wiary. Wspólnota kościelna może także przyjmować różne formy w zależności od zachodzących podobieństw, pokrewieństwa psychiczno-społecznego bądź wspólnych darów charyzmatycznych jej uczestników. Opiera się ona bowiem na rzeczywistych stosunkach międzyosobowych, które ją również konkretyzują i określają od wewnątrz. Te i inne więzi przyczyniają się do intensyfikacji przeżywania tej wspólnoty wiary, która jest ich udziałem. Kościół posoborowy doświadcza kwitnienia tego rodzaju wspólnot. Zjawisko to jest bowiem następstwem nauki Soboru Watykańskiego II, który dostrzegł konieczność wyjścia ze schematów formalistycznych i anonimowości oraz wskazał na potrzebę eliminacji pewnych struktur jurydycznych i rytualnych, aby odnaleźć się w autentycznej wspólnotcie osobowej.

Innym zjawiskiem interesującym w naszym porządku rozważań są również wspólnoty, które organizują się na bazie pewnych darów charyzmatycznych, mające na celu sprawowanie szczególnej posługi dla Kościoła. Klasycznym przykładem może być tutaj wspólnota zakonna. W tej formie życie wspólnotowe osiąga swój maksymalny wymiar poprzez praktykę ślubów³³. Wspólnoty te nie rodzą się zazwyczaj z jakichkolwiek związków naturalnych, lecz konstytuują je cel rozumiany jako szczególny charyzmat do posługi w Kościele. Wspomniane tutaj

³² F. Samanes. *Il catechumenato. Una Chiesa in stato di missione*. Alba 1976 s. 18.

³³ *Lumen gentium* nr 39.

przykładowo wspólnoty kościelne realizują swój sens istnienia z całym ładunkiem emocjonalnym w konkretności życia i bez ryzyka pozostawania w cieniu anonimowości kościelnej. Jest również faktem niezaprzeczalnym, że wspólnoty tego typu wyzwalały z siebie siły działania i realizują wartości duchowe przerastające przeciętność.

Z toku przeprowadzonych wywodów wynika, że tylko w sensie analogicznym można mówić o wspólnocie światowej, ponieważ przy takiej szerokości perspektyw zanika niemal zupełnie treść konkretnych relacji międzyosobowych. Pod tym względem stosowniej niż o wspólnocie — *communio* byłoby mówić o ludzkiej, który wyrażałby wielość wiernych rozproszonych na świecie. Z tych racji Sobór Watykański II odrzucił koncepcję Kościoła jako społeczności światowej, w której poszczególne Kościoły przedstawiałyby się wyłącznie w określeniach administracyjnych³⁴. Zastąpił ją ideą jedynej tajemnicy, jedynego Kościoła Chrystusa, obecnej rzeczywistości w poszczególnych Kościołach lokalnych (KK 26). Jest rzeczą znamioną, że w tym nowym ujęciu papież jest pasterzem Kościoła powszechnego, o ile jest biskupem Kościoła Rzymu. Nie oznacza to jednakże, by działalność Kościoła poprzez odpowiednie organy na poziomie światowym nie miała znaczenia. Jest ona bowiem ważna, gdyż społeczność świecka również poszukuje jakiejś nadrzędnej, wyższej jedności ponadnarodowej. Nam chodzi jednak o to, że z jakiegoś organizmu o charakterze światowym nie można wyprowadzić prawdziwej natury Kościoła. Zatraca się w niej bowiem istotny element, który sprawia, że Kościół jest w istocie spotkaniem międzyosobowym przekazującym doświadczenia Chrystusa w konkretności życia. Z drugiej strony zarówno mała grupa wspólnotowa, jak też organizacja światowa Kościoła są niezbędne do ukazania jego całkowitego oblicza³⁵. Należy jednak pamiętać, że w tej relacji odgrywa rolę jedna ewidentna reguła nie do przekroczenia. Im bardziej bogata jest konkretność życia wspólnotowego, nacechowana wzajemną wrażliwością i inspirowana miłością, tym bardziej ograniczona jest w niej zdolność wyrażenia swego otwarcia na świat. Z kolei znów, im bardziej rozszerza się jej otwartość, tym samym staje się uboższe konkretne doświadczenie życia wspólnego. Wynika stąd, że w miarę, jak Kościół się rozszerza i przyjmuje coraz szersze wymiary, pomniejsza się ciepło stosunków międzyosobowych, gubią się istotne walory życia wspólnotowego. Kościół zaś w tym procesie uwydatnia zarazem w swoim wizerunku pewną anonimowość i aspekty instytucjonalno-jurydyczne swojego życia. Wzajemna równo-

³⁴ Dekret o działalności misyjnej Kościoła (*Ad gentes divinitus* nr 20) podkreśla, że Kościół partykularny powinien jak najdoskonalej odzwierciedlać Kościół powszechny.

³⁵ E. Schillebeeckx, *Kościół a ludzkość*. „Concilium” 1-2: 1965-66 s. 29.

waga tych dwóch elementów należy zatem do dialektyki samej natury Kościoła, której nie można wyeliminować z jego życiowego napięcia. Ważne jest nade wszystko, aby w tej dialektyce organizmy kościelne nie zostały usztywnione w biurokracji i jurydyzmie, w doczesności strategii politycznej i światowej, aby została zachowana wolność i spontaniczność życiowa tej wspólnoty wiary z Chrystusem, którą Duch Święty wzbudza wszędzie tam, gdzie w różnych formach gromadzą się ludzie w imieniu Pana.

UWAGI KOŃCOWE

Tok rozważań dotyczył rzeczywistości żywej i konkretnej, którą stanowi Kościół. Punktem wyjścia była jego istota ukazana w kategorii *communio*, która dzięki swojej wewnętrznej pojemności i bogactwie treści wydaje się jednym z najbardziej adekwatnych określeń eklezjologicznych. Kategoria ta stanowi bowiem pewnego rodzaju stymulator pozwalający zachować właściwą równowagę złożoności elementów i hierarchię wielu aspektów całościowej wizji Kościoła, zarówno jego życia misteryjnego, jak też historycznego³⁶. Jest bowiem oczywiste, że całego bogactwa treści związanej z określeniem Kościoła nie da się sprowadzić do zakresu jakiegoś jednego pojęcia. Chodzi tu bowiem o rzeczywistość nadprzyrodzoną, która zaistniała na świecie dzięki Duchowi Świętemu zesłanemu przez uwielbionego Chrystusa. Istota tej rzeczywistości wyraża się we wspólnocie ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą — dzięki udzielaniu się i obecności trójjedynego Boga. W odniesieniu wspólnoty do Trójcy Świętej ujawnia się zarazem najgłębsza racja życia wspólnotowego, którą stanowi aktualizacja istotnej dla bytu osobowego postawy wyrażającej się w dawaniu siebie drugiej osobie. Dzięki tej postawie osoba wchodząca we wspólnotę w pełni urzeczywistnia siebie. Innymi słowy, wspólnota aktywizuje osobę do pełni życia poprzez ofiarę miłości. Ten personalny charakter wspólnoty kościelnej wynika także stąd, że udzielanie się Boga osobie ludzkiej stanowi wezwanie ku jej wolności, a przyjęcie tego wezwania dokonuje się w jej wolnej decyzji. Urzeczywistnianie się zatem Kościoła stanowi aktualizację Bożego wezwania do realizacji tej idealnej wizji wspólnoty, jaka ma się dokonać przy dopełnieniu królestwa Bożego³⁷. *Communio* wyraża zatem naj-

³⁶ O. Saier, „*Communio*” in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bamberg 1973 s. 7.

³⁷ Por. Paweł VI, Przemówienie do Kongresu Kanonistów 17 IX 1973 w: *Allocutiones de iure canonico*. Romae 1974 s. 106; A. Rouco Varela, E. Corecco, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*. Milano 1971 s. 64.

wyższą i ostateczną wartość życia ludzkiego w spełnieniu tego spotkania z Bogiem, które stanowi zarazem wspólnotę z braćmi. Tej absolutnej i ostatecznej wartości, jaką jest *communio*, winno być zatem podporządkowane wszystko w życiu jednostkowym i wspólnotowym. Stąd też *communio* stanowi zasadę formalną tego porządku prawnego, który w najgłębszej swej istocie winien przyczyniać się do urzeczywistniania wartości najwyższej.

W optyce wspólnotowej widać wyraźnie, jak struktury prawne Kościoła i cały jego porządek normatywny powinien wyrastać z najgłębszych pokładów eklezjologii³⁸. Znaczy to, że porządek ten winien być interpretowany w samym centrum rzeczywistości kościelnej. Treść bowiem normy prawnej wynika z nadprzyrodzonej rzeczywistości Kościoła, z tego, co Kościół stanowi i dzięki czemu Kościół się realizuje. Kościół zaś najpełniej urzeczywistnia siebie, gdy jest wspólnotą ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą przez Chrystusa w Duchu Świętym. Oznacza to, że struktury kościelne i jego prawo powinny ujawniać fundamentalne zasady dotyczące tego, co należy czynić, aby Kościół urzeczywistniał w pełni swoją istotę wspólnotową³⁹. Zatem cała działalność prawodawcza Kościoła winna być oceniana i kwalifikowana z punktu widzenia osoby ludzkiej powołanej do wspólnoty życia z Bogiem i innymi ludźmi. W świetle tej zasady należy również określać możliwości, warunki i postulaty dotyczące urzeczywistniania się Kościoła w jego kształcie prawnym. Oznacza to, że prawo kanoniczne jakkolwiek korzysta z wielu dziedzin wiedzy zajmujących się fenomenem Kościoła, to jednak w ocenie i interpretacji swojej działalności winno odwoływać się do kryteriów teologicznych zawartych w jego zasadzie formalnej.

Na zakończenie podkreślić należy nowe możliwości formowania się i rozwoju prawa kanonicznego na podstawie obrazu Kościoła jako wspólnoty, ukazanego na Soborze Watykańskim II. Dzięki ogromnemu ładunkowi myśli soborowej początkowe trendy antyjurydyczne przyczyniły się do obecnego renesansu prawa kanonicznego. Nauka ta rozwija się bowiem o wiele bardziej intensywnie niż wiele innych dyscyplin kościelnych. Fundamentalna tendencja kanonistyki posoborowej zmierza do nadania prawu kanonicznemu bardziej sprecyzowanej tożsamości teologicznej. Chodzi w niej o formowanie pod pewnym względem nowego systemu jurydycznego rozumianego jako kościelny porządek prawny. Kanonistyka ta posiada zatem ambicje o wiele dalej idące niż np. omawiane na początku tych rozważań prawo publiczne Kościoła,

³⁸ E. Corecco. *Diritto canonico*. W: *Dizionario enciclopedico di teologia morale*. Roma 1974 s. 233-250.

³⁹ Tenże. „*Ordinatio rationis*” o „*ordinatio fidei*”? *Appunti sulla definizione della legge canonica*. „*Communio*” 1977 nr 36 s. 64-69.

które odgrywało rolę apologetycznej bariery na użytek konkretnej sytuacji historycznej, w jakiej się Kościół znalazł. Podobnie też tylko pośrednią rolę może odegrać średniowieczna koncepcja prawa kanonicznego, inspirowana filozofią i ogólną teorią prawa dominującą ówczesnie. Podejmując się bowiem teologicznej legitymacji prawa w Kościele, należy ujawniać jego podstawy ontologiczne wyrastające z centrum rzeczywistości eklezjalnej.

Innym rezultatem podjętych tu rozważań na bazie kategorii wspólnoty ma być stwierdzenie, które dziś narzuca się w sposób niemal oczywisty, że pomiędzy koncepcją Kościoła i koncepcją jego prawa zachodzi wewnętrzna współzależność sięgająca tak daleko, że można by każdorazowe rozumienie prawa, jego naturę i zadania nazwać funkcją i wykładnikiem będącego u podstaw refleksji eklezjologicznej obrazu Kościoła. Współzależność ta jest tak istotna, że ujmując to stwierdzenie w aspekcie negatywnym, należy powiedzieć, że obraz Kościoła niepełny, jednostronnie ujmowany, np. tylko w aspekcie jurydyczno-organizacyjny, będzie prowadził do wypaczonej koncepcji i błędnego rozumienia prawa w Kościele. A zatem w konsekwencji wszelkie zarzuty i niedomagania stawiane pod adresem prawa kanonicznego będą w najgłębszej warstwie tłumaczyły się brakami przyjętej koncepcji Kościoła. Mówiąc krócej, im trafniej i głębiej ujmuje się istotę Kościoła, tym właściwiej i pełniej ujawnia się natura jego prawa. Stwierdzenie to tłumaczy dostatecznie, dlaczego kanoniści nowej orientacji teologicznej zwrócili swoje zainteresowania w kierunku eklezjalnej treści pojęcia *communio*. Z natury i rozumienia wspólnotowej rzeczywistości kościelnej można będzie wyprowadzić prawdziwe oblicze prawa kanonicznego wyrastającego z istoty Kościoła. Oznacza to zarazem, że prawo to wynika z natury Kościoła, jest w niej immanentne, a zarazem że prawo to pozostaje w istocie rzeczywistością nadnaturalną, poznawaną jedynie w wierze i poprzez wiarę Kościoła. A zatem jakakolwiek metoda jurydyczna stanowiąca wyraz racjonalności ludzkiej nie może być zastosowana do tego prawa w sposób autonomiczny. Chodzi tu bowiem, co szczególnie należy podkreślić, o przyporządkowanie normy kanonicznej wierze, nie tylko zewnętrznie, ale i wewnętrznie, gdyż inaczej prawo to wykraczałoby poza teren teologii. Prawo to bowiem, jako pochodzące nie od prawodawcy ludzkiego, lecz od Kościoła, podlega decydującemu kryterium epistemologicznemu, którym nie jest rozum ludzi, lecz wiara Kościoła. Wynika stąd, że Kościół podlega uspołecznieniu i jest wewnętrznie kształtowany nie według kryteriów ludzkich, lecz przez wiarę. Obowiązkiem zatem prawodawcy kościelnego nie jest zwyczajne odtworzenie jakiegoś założonego z góry prawnego porządku, zgodnego z aprioryczną i filozoficzną koncepcją sprawiedliwości, lecz tego porządku, który po-

chodzilby i bylby formowany przez te rzeczywistosc, w ktorej istnieje, ktora okresla jego nature i w ktorej urzeczywistnianiu zawiera sie najglębsza racja jego obecności. Stąd też *communio* stanowi ostateczne kryterium i wewnętrzny cel tego porządku, którego dynamika międzyosobowych stosunków różni się od każdej innej społeczności jedynie ludzkiej.

COMMUNIO COME INTERPRETAZIONE DELLA REALTÀ ECCLESIALE

S o m m a r i o

L'ecclesiologia è sempre andata alla ricerca di una categoria fondamentale sulla quale costruire un suo schema interpretativo che sveli la logica interna della Chiesa rendendo ragione di tutte le sue componenti. Interpretare la Chiesa come una comunità sembra oggi la prospettiva più interessante. Questa formulazione si contrappone storicamente alla categoria della chiesa — società, secondo quale la Chiesa veniva concepita esclusivamente come un organismo sociale mondiale governato dal papa e destinato a fornire i suoi membri gli strumenti per il raggiungimento del loro fine ultimo.

Dal Nuovo Testamento si cerca di ricavare un qualche modulo interpretativo di quel fenomeno che è il gruppo umano che si forma intorno alla fede di Cristo e che si chiama chiesa. In testo di 1 Gv. 1-3 appare che la Chiesa è questo evento che si compie come insorgenza di una comunione umana e religiosa intorno all'annuncio del vangelo. La comunità ha suo valore in se stessa, in essa c'è una presenza di Cristo, l'animazione dello Spirito e la comunione degli uomini con il Padre.

Dalle esigenze strutturali della apostolicità e della cattolicità che determinano la comunione ecclesiale, si può individuare la comunità — tipo che si realizza nella celebrazione eucaristica. Da questa considerazione il diritto canonico risulta come un fenomeno ecclesiologico. Diritto non significa dunque una sovrastruttura ricevuta nel corso della storia, ma è già un dato che coincide con il sorgere della comunità ecclesiale. Dunque, la rivelazione è fonte di diritto, e ha già il diritto in se stessa quando Dio crea la Chiesa.