

KOŚCIÓŁ JAKO WSPÓLNOTA

REFLEKSJE NAD EKLEZJOLOGICZNĄ IDEĄ PRZEWODNIĄ SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

I

Communio — wspólnota jest prarzeczywistością i pierwotnym pragnieniem człowieka. Już na pierwszych stronach Biblii czytamy: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (Rdz 2, 18). Także filozofia starożytna definiowała człowieka jako *zoon politikôn*, jako istotę społeczną, która pod względem zarówno materialno-cielesnym, jak również kulturowo-duchowym zależna jest od innych, i która tylko w *polis*, we wspólnocie z innymi, może osiągnąć pełnię człowieczeństwa.

Dzisiaj wzajemna bliskość ludzi osiągnęła niespotykany nigdy stopień dzięki środkom współczesnej techniki i komunikacji masowej. Lecz jednocześnie może nigdy niebezpieczeństwo wyobcowania i nędza samotności nie były tak wielkie, jak dzisiaj w naszym nowoczesnym społeczeństwie masowym. Stanowi ono zbiorowisko poszczególnych indywiduów, nie będące organicznie zrośniętą całością. Oczywiście kolektywizm nie daje żadnego rozwiązania problemów tego współczesnego indywidualizmu. Indywidualizm i kolektywizm są bowiem dwiema przeciwstawnymi skrajnościami, dla których wspólnym jest to, że pozostawiają jednostkę osamotnioną. Obydwa gubią istotę ludzkiej osoby, która znajduje szczęście i pokój jedynie w osobowym związku, we wspólnych wartościach i celach, we wzajemnym udzielaniu i partycypowaniu w osobowych wartościach.

Jest więc rzeczą zrozumiałą, że po załamaniu się burżuazyjnego świata wraz z jego indywidualizmem, w okresie pierwszej wojny światowej, pojawiły się nie tylko totalitarne, kolektywistyczne systemy, ale szczególnie głośnym w młodym pokoleniu stało się żądanie nowej wspólnoty. Instytucje społeczne jawiły się jako zewnętrzne, funkcjonalne struktury, którym ówczesna elita przeciwstawiała ideał wspólnoty osobowej. Dzisiaj, aczkolwiek wśród odmiennych uwarunkowań, jesteśmy świadkami analogicznego ruchu młodzieżowego. Idee partycypacji, solidarności, małej grupy, zwanej często bazową, w odróżnieniu od — rzeczywiście lub rzekomo — sztywnych i skostniałych instytucji społecznych, po-

siadają czasem niemal wręcz magiczną siłę przyciągania. Natomiast wszystkie wielkie instytucje, łącznie z tak rozumianym Kościołem, odczuwają duży deficyt wiarygodności. Dlatego wielu chętniej mówi o wspólnotcie, względnie wspólnotcie podstawowej aniżeli o Kościele.

Oczywiście, we wspomnianym ruchu młodzieży było i jest wiele szumowin. Jakże mogłoby być inaczej? Bowiem gdy tego rodzaju pojęcia zostaną zideologizowane, stają się łatwo zwodnicze i prowadzą do nadużyć. Musiał tego boleśnie doświadczyć w roku 1933 i później ruch młodzieżowy w Niemczech. Ale czy można zaprzeczyć, że za tym wszystkim kryje się pytanie, a nawet pragnienie prawdziwego, naturalnego bycia człowiekiem oraz nadzieja na lepszy porządek w ludzkim społeczeństwie, niespełniona przez ofertę konsumpcji naszego nowoczesnego społeczeństwa.

W pierwszym ruchu młodzieży po pierwszej wojnie światowej, odpowiedzialni duszpasterze i teologowie umieli wyjść naprzeciw temu pragnieniu wspólnoty u młodej generacji i uczynić je owocnym w odnawianiu świadomości Kościoła. Potrafili oni ukazać Kościół jako wspólnotę wiary i sakramentów, jako odpowiedź na pytanie swoich czasów. Romano Guardini pisał wówczas: „Rozpoczął się proces religijny o nieprzewidzianej doniosłości: Kościół budzi się w duszach”¹.

To kościelne przebudzenie było — wraz z odnową biblijną, liturgiczną, patrystyczną i pastoralną pierwszej połowy stulecia — historycznym uwarunkowaniem Soboru Watykańskiego II i jego odnowy eklezjologicznej². Jedną z idei przewodnich eklezjologii Soboru Watykańskiego II, a może nawet jego ideą naczelną, jest: *communio*³. Tym samym udało się Soborowi odkryć jedno z najgłębszych pytań naszych czasów, oczyścić je w świetle Ewangelii oraz odpowiedzieć na nie w sposób przewyższający wszelkie czysto ludzkie pytania i poszukiwania. W międzyczasie powstały na wszystkich płaszczyznach życia kościelnego nowe formy po-

¹ R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche* (1922), Mainz 1955, s. 19.

² Na temat powtórnego odkrycia Kościoła jako „communio”, obok odpowiednich badań teologiczno-biblijnych i historycznych, istnieją: (por. przypis 8 i 15); Y. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris 1937; H. de Lubac *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris (w. j. niemieckim: *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943); M. J. Le Guillou, *Mission et unité. Les exigences de la communion*, Paris 1960 (w. j. niemieckim: *Sendung und Einheit der Kirche*, Mainz 1964); J. Hamer, *LEglise est une communion*, Paris 1962.

³ Stanowisko Sekretarza komisji teologicznej. Por. G. Philips, *LEglise et son mystère au II^e concile du Vatican*, Paris 1966, t. I, ss. 7, 59; t. II, ss. 24 n., 54, 159 i in.; tenże, w: *LThK Vat. II*, Bd. 1, s. 139; A. Grillmeier, — tamże, s. 161.

wszechnej odpowiedzialności. Idea *actuosae participationis* zaowocowała również szeroko poza terenem liturgii. Kościół pojawił się na nowo jako *communio*.

Dzisiaj, 20 lat po zakończeniu Soboru, ówczesny entuzjizm ulotnił się całkowicie. Otrzeźwienie, rozczarowanie, a niekiedy gorycz, zataczają coraz szersze kręgi. Według jednych, Sobór poszedł zbyt daleko, według innych postąpił zbyt mało. Jedni obawiają się, inni oczekują jakiejś restauracji. Nie mogą przyłączyć się do proroków ani tych z lewa ani z prawa. Dla Kościoła istnieje tylko jedna, jedyna droga ku przyszłości: droga, którą wskazał Sobór. Jest to bowiem droga, którą wskazał nam Duch Boży.

Musielibyśmy być ślepi i głusi, gdybyśmy nie zrozumieli, że wielki problem, niepokojący elitę młodego pokolenia, jest w swej istocie tym samym problemem, który pojawił się w okresie międzywojennym. Za niektórymi cierpkimi słowami krytyki Kościoła kryje się również pragnienie, a może nawet zraniona miłość ideału, którego Kościół, jako Kościół grzeszników, nigdy nie jest w stanie w pełni osiągnąć. Dlatego teksty Soboru i jego eklezjologia z ideą *communio* nie są absolutnie przestarzałe. Można nawet wyrazić pogląd, że prawdziwa recepcja Soboru zaczyna się dopiero dzisiaj, albo przynajmniej powinna się zacząć. Ściśle biorąc, istnieje tylko następująca alternatywa: Albo chrześcijańska *communio* jako łaskawie udzielone, ponad oczekiwania, spełnienie ludzkości, albo ewolucyjny komunizm, który dąży do *communio* jako urzeczywistnionego postępu⁴. Dlatego refleksja nad Soborem w aspekcie idei *communio* wydaje się być bardzo na czasie. Mogłaby ona na nowo ukazać perspektywę Kościoła, a tym samym wnieść więcej ufności w jego życie.

II

Analizując wiele dokumentów Soboru Watykańskiego II z punktu widzenia hasła *communio*⁵, napotyka się na niespodzianki. Przede wszystkim daje się zauważyć, że w tekstach Soboru *communio* jest wprawdzie pojęciem centralnym, ale jego znaczenie nie jest dokładnie określone. Obok słowa *communio* występuje

⁴ H. U. von Balthasar, *Communio — Założenia programowe*, *Communio* 1 (1981) 10 nn.

⁵ Ważne analizy na temat pojęcia „*communio*” Soboru Wat. II: O. Saier, *«Communio» in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung*, München 1973; H. Rossi, *Die Kirche als personale Gemeinschaft. Der komunitäre Charakter der Kirche nach den Dokumenten und Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Köln 1976.

cały szereg określeń podobnych jak: *communitas*, *societas* itp. Natomiast samo pojęcie *communio* występuje w tekstach Soboru także w różnych płaszczyznach znaczeniowych. Mamy więc do czynienia z pojęciowością, która dopiero się kształtuje. Przytoczone językowe odkrycie wskazuje na to, że Sobór zetknął się z problematyką, której sam nie był w stanie doprowadzić do końca, ale którą raczej powierzył nam. Druga niespodzianka jest jeszcze poważniejsza. Polega ona na tym, że Sobór, mówiąc o *communio*, nie ma na myśli tego, co niekiedy w burzliwej posoborowej dyskusji było powodem dużych emocji. Bowiem w pojęciu *communio* nie chodzi przede wszystkim o problem struktury Kościoła. Słowo *communio* wskazuje raczej na właściwą „rzecz” (*res*), z której Kościół bierze początek i dla której żyje. *Communio* oznacza nie strukturę Kościoła, lecz jego istotę, albo jak mówi Sobór: jego tajemnicę. *Aggiornamento* Soboru polegało właśnie na tym, że w stosunku do jednostronnie akcentowanej — w trzech ostatnich stuleciach — widzialnej i hierarchicznej struktury Kościoła, wysunęło na nowo na plan pierwszy tajemnicę Kościoła, uchwytną jedynie w wierze. Pierwsza część Konstytucji dogmatycznej o Kościele jest bowiem także świadomie za tytułowana: *De ecclesiae mysterio*.

Tytuł ten był oczywiście wówczas dla niektórych Ojców Soboru równie obcy, jak na nowo jest nim dla wielu już dzisiaj. Komisja teologiczna czuła się więc zmuszona specjalnie wyjaśnić, że misterium nie oznacza czegoś niepoznawalnego bądź bezsensownego, lecz jest podstawowym pojęciem biblijnym⁶. Oznacza ono transcendentną rzeczywistość zbawczą, która w widzialny sposób staje się jawna i oczywista. Ostatecznie misterium polega na tym, że — jak mówi *Lumen gentium* (n. 1) — na obliczu Kościoła i w jego przepowiadaniu Ewangelii objawia się wspaniałość Boga. To misterium zostało przedstawione jako *communio* w pierwszym rozdziale Konstytucji dogmatycznej o Kościele w trzech aspektach.

Lumen gentium (n. 2) mówi najpierw w znaczeniu biblijnym, że Przedwieczny Ojciec stworzył nas na skutek swej odwiecznej mądrości i przeznaczył do udziału (*ad participandam*) w boskim życiu. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym określa tę partycypację, jako wspólnotę osobową (*societas*) (KO 1 i 2). Na-

⁶ Por. *Constitutionis Dogmaticae Lumen gentium Synopsis historica* (ed. G. Albergio — F. Magistretti), Bologna 1975, 436 n. Na temat rozumienia Kościoła jako *mysterium-sacramentum* por. W. Kasper, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, W: *Glaube ein Prozeß. Christsein nach dem Vatikanum II*, (hrsg. v. E. Klünger i K. Wittsadt), Freiburg-Basel-Wien 1984, ss. 221—239.

tomiast Dekret o działalności misyjnej Kościoła opisuje tę samą rzeczywistość jako *pax* i *communio* (DM 3). Konstytucja duszpasterska dodaje, że w owej *communio* z Bogiem w szczególniejszy sposób ma swe źródło godność człowieka i prawda jego ludzkiego bytu (KDK 19). Na drugim miejscu mówi Konstytucja o Kościele, że *communio* będąca celem całej historii zbawczej urzeczywistniła się historycznie w niepowtarzalny sposób w Jezusie Chrystusie (KK 2 n.). Jezus Chrystus jest jedynym Pośrednikiem, w którym Bóg przyjął ludzką naturę, abyśmy się stali uczestnikami boskiej natury (DM 3). W ten sposób Syn Boży w swoim Wcieleniu zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem (KDK 22). (Jest to stwierdzenie, które papież Jan Paweł II również często cytuje w encyklice *Redemptor hominis*). Jezus Chrystus jest więc szczytem wszelkiej *communio* między Bogiem a człowiekiem. Wreszcie trzecia wypowiedź: To, co w Jezusie Chrystusie dokonało się raz na zawsze, kontynuowane jest (KK 48) przez Ducha Świętego mieszkającego w Kościele i w sercach wierzących (DM 4), to znaczy, że jest urzeczywistniane od wewnątrz i rozpowszechniane (KK 4). Urzeczywistniona przez Ducha wspólnota z Bogiem jest, według Soboru, podstawą wspólnoty Kościoła. Duch bowiem jednoczy Kościół we wspólnotę i w służbie posługiwania (*in communione et ministracione*) (KK 4; DM 4). Przez Ducha Kościół buduje swą jedność — *communio* — z Bogiem i pośród swoich członków.

Podsumowując możemy więc powiedzieć, że misterium Kościoła polega na tym, iż przez Chrystusa w Duchu mamy przystęp do Ojca, aby w ten sposób stać się uczestnikami boskiej natury. *Communio* kościołów została przygotowana, umożliwiona i nacechowana przez *communio* trynitarną. Ostatecznie jest ona, jak mówi Sobór w nawiązaniu do biskupa Cypriana, uczestnictwem w samej *communio* trynitarniej (KK 4; DE 2)⁷.

Te fundamentalne stwierdzenia Soboru zdają się na pierwszy rzut oka być bardzo odległe od ludzkich pytań o wspólnotę, które to pytania stanowiły nasz punkt wyjścia. Jest tak jednak tylko pozornie. Bowiem w rzeczywistości Sobór mówi, że nie Kościół jest odpowiedzią na ludzkie pragnienie wspólnoty. Ludzkie pragnienie wspólnoty zmierza do czegoś więcej, aniżeli człowiek może osiągnąć, do czegoś, co przekracza ludzkie możliwości, a znajduje

⁷ Por. Cyprian, *De oratione dominica* 23: PL 4, 553, oraz G. Philips, *L'Eglise et son mystère*, ss. 91—93; H. de Lubac, *Quellen kirchlichen Einheit*, Einsiedeln 1974, ss. 172—187. *La Santissima Trinidad fuente de salvacion en la Constitucion sobre le Iglesia*, Salamanca 1968; N. Silanez, «La Iglesia de la Trinidad». *La Santissima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Salamanca 1981.

swoje wypełnienie jedynie w samoobjawieniu się Boga, we wspólnocie i przyjaźni z Nim. Tęsknota ludzkiego serca jest tak wielka i tak głęboka, że jedynie Bóg jest wystarczająco wielki, aby ją zaspokoić. Jedynie Bóg jest ostateczną odpowiedzią na pytanie, którym sam dla siebie jest człowiek (KDK 21). Tak więc problem Kościoła podporządkowany jest problemowi Boga. Jest on skonfrontowany z problemem, chyba najpoważniejszym naszego zachodniego świata, którym jest ateizm mas, próba zbudowania ludzkiego szczęścia i ludzkiej wspólnoty bez Boga (KDK 19). Każda eklezjologia, która chce stanąć na wysokości zadania, musi odpowiedzieć na to wyzwanie. Dlatego problemy struktury Kościoła nie mają celu same w sobie, ale są jedynie środkiem do celu. Mają one dopomóc, aby Kościół mógł być wyraźniej sakramentem, tzn. znakiem i narzędziem wspólnoty z Bogiem i z ludźmi w naszych czasach naznaczonych ateizmem (KK 1 nn.).

Tak więc zasadniczą perspektywą dla Kościoła w dwadzieścia lat po Soborze jest odnowa jego wymiaru duchowego, wymiaru misterium. Jak bardzo jeszcze kuleje recepcja Soboru pod tym względem, świadczy nowy Kodeks Prawa Kanonicznego, który opisując pełną *communio* z Kościołem, obchodzi się — w przeciwieństwie do KK 14 — bez wzmianki o Duchu Świętym i ogranicza się jedynie do kryteriów instytucjonalnych⁸. Recepcja Soboru znajduje się dopiero w punkcie wyjścia.

III

Dotychczas zajmowaliśmy się jednym, aczkolwiek fundamentalnym aspektem soborowej teologii *communio*. Obecnie musimy przejść do dominującego w Piśmie św. i Tradycji znaczenia *communio*, które znalazło swój głośny oddźwięk w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Również tutaj nie chodzi o wspólnotę chrześcijan czy Kościołów miejscowych. *Koinonia/communio* oznacza mianowicie pierwotnie nie wspólnotę, lecz *participatio*/współudział, a dokładnie: współudział w owocach zbawienia, udzielonych przez Boga. Jest to współudział w Duchu Świętym, w nowym życiu, w miłości, w Ewangelii, ale przede wszystkim w Eucharystii⁹. Tutaj również miałby początek pierwotny sens

⁸ Por. na ten temat H. Müller, *Communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Juris Canonici von 1983?*, W: *Im Gespräch mit dem Dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie*, (hrsg. M. Böhnke, H. Heinz), Düsseldorf 1985, s. 495 n.

⁹ Por. H. Seesemann, *Der Begriff Koinonia im NT*, Gießen 1933; F. Hauck, Art. *Koinonia* w: *ThWNT III*, ss. 797—811; P. C. Bori, *Koinonia*.

artykułu wiary w *communio sanctorum*. Sformułowanie to spotyka się od czwartego wieku w Apostolskim Wyznaniu Wiary¹⁰. Jego sens oddziałuje do dzisiaj. Nie darmo na określenie przyjęcia Eucharystii używa się potocznie słowa „Komunia”. Również w Konstytucji o liturgii mamy do czynienia z takim użyciem słowa (KL 55). Dekret o ekumenizmie mówi ponadto o *communio eucharistica* (DE 22) i rozumie przez to nie tylko przyjęcie Eucharystii, ale także będącą owocem eucharystycznego obchodu wspólnotę biorących w niej udział.

Tego rodzaju znaczenie *communio* zostało określone przez samego Apostoła Pawła. W 1 Kor 10, 16 nn. czytamy: „chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba”. Święty Augustyn określił Eucharystię jako „znak jedności i związek miłości”¹¹. Ostatni Sobór podjął to określenie (KL 47) i uzasadnił eklezjalną *communio* wspólnotą eucharystyczną. *Lumen gentium* mówi wyraźnie: „Przy łamaniu chleba eucharystycznego, uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wznosimy się do wspólnoty (*communio*) z Nim i nawzajem ze sobą” (n. 3; por. DE 2; DA 8; DK 6). Dlatego Eucharystia jest szczytem *communio* (KK 11; DM 9). Eucharystia jako szczyt nie może być jedyną formą kościelnej *communio*. Zasadniczo wszystkie sakramenty budują Ciało Chrystusa (KL 59; DM 11). Sobór mówi ponadto o słowie i sakramencie (DM 9; DA 6; DK 4; DE 2), względnie o dwóch stołach; o stole Eucharystii i o stole słowa Bożego (KL 51; KO 21). Taki język Soboru nawiązuje do dawniejszej tradycji, podejmując zasadnicze problemy okresu Reformacji i określając Kościół na swój sposób jako *creatura verbi* (KK 2, 9; KO 21—26)¹². Dokument Papieża Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (1975) rozwinął dalej ten punkt widzenia i w istotny sposób pogłębił.

Sobór, nawiązując do najstarszej, biblijnej i patrystycznej tradycji — otworzył tym samym fatalne zaułki późniejszego rozwoju¹³. Eucharystyczna teologia popadła mianowicie, w następ-

L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento, Brescia 1972.

¹⁰ J. R. Geiselmann, *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers. Ihr geschichtlicher Wandel*, Freiburg i. Br. 1955, ss 56—105; W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954; H. de Lubac, *Credo... Sanctorum Communionem*, w. IKZ *Communio* 1 (1972) 18—32.

¹¹ Augustinus, *In Joann.* tr. 26, c. 6 n. 13; PL 35/1613.

¹² Por. O. Saier, dz. cyt., ss. 48 nn.

¹³ Por. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris 1949² (w j. niemieckim: *Corpus mysticum. Kirche und*

stwie długiego sporu o Eucharystię w XI w., teologia słowa zaś na skutek konfrontacji z reformatorami XVI w., bardzo w zapomnienie. Kościół był wtedy rozumiany przede wszystkim jako społeczna i hierarchiczna struktura. Dopiero odnowa biblijna i liturgiczna w pierwszej połowie naszego stulecia uświadomiła wyraźniej, czym Kościół żyje. Jest to udział w słowie i sakramencie, szczególnie w Eucharystii, w której liturgia słowa i eucharystyczny obchód tworzą jeden akt liturgiczny (KL 56).

Podsumowując można powiedzieć, że podobnie jak trynitarny symbol wiary jest syntezą i znakiem rozpoznawczym całej chrześcijańskiej wiary, tak również Eucharystia jest sakramentalnym, symbolicznym uobecnieniem całego zbawczego misterium¹⁴. Jako eucharystyczna *communio*, jest Kościół nie tylko odbiciem trynitarnego *communio*, lecz również uobecnieniem tejże. Jest on nie tylko znakiem zbawczym i środkiem, lecz także owocem zbawienia¹⁵. Jako eucharystyczna *communio*, jest on odpowiedzią przewyższającą zasadnicze ludzkie pytanie o wspólnotę.

Liturgiczna i biblijna odnowa soborowa wydała jednak, również po Soborze, obfity owoc w życiu Kościoła. Nie jesteśmy w stanie okazać naszej wdzięczności za to, co w tym względzie dokonało się od czasu Soboru. Dlatego nie należy jednostronnie negatywnie oceniać rozwoju ostatniego dwudziestolecia. Nie znaczy to jednak, że powinniśmy zamknąć oczy na problemy i trudności, jakie obecnie stoją na drodze do pełnej i całkowitej recepcji soborowej eklezjologii *communio*. Często mianowicie oddzielano biblijną i liturgiczną odnowę, wbrew intencji tejże, od konkretnego kościelnej *communio*. Nowożytnie zachodnie nurty indywidualizmu i subiektywizmu, które ten ruch chciał przewyciężyć, zaważały nim później powtórnie, i to całkowicie oraz pozbawiły go właściwego owocu.

Interpretując słowo Boże, stawiano często wykładnię subiektywną Pisma ponad, albo przeciw wykładni kościelnej. Spowodowało to, sięgający głęboko, kryzys metody w teologii, który (obok wielu innych czynników) doprowadził do niepewności w przepowiadaniu i w wierze. Liturgia była często pojmowana bardziej jako obchód wspólnoty kościelnej, jako spotkanie i zebranie wspólnoty, aniżeli urzeczywistnianie się zgromadzenia przez wspólne uczestnictwo w Ciele Chrystusa. Liturgię rozumiano bardziej jako ucztę chrześcijan, aniżeli ucztę Pana. Prowadziło to często do

Eucharistie im Mittelalter, Einsiedeln 1969); A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, ss. 111 nn.

¹⁴ Por. W. Kasper, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie*, w: *IKZ Communio* 14 (1985) 215.

¹⁵ Por. O. Saier, dz. cyt., 36 nn.

zaniedbania postawy czci i wymiaru ofiary, a w kontekście ekumenicznym do oddzielenia wspólnoty eucharystycznej od wspólnoty Kościoła.

Sygnalizujemy tutaj jedynie te znane problemy, aby jeszcze raz ukazać, że recepcja Soboru znajduje się dopiero w stadium początkowym. Odkrycie i urzeczywistnienie Kościoła jako *communio* jest zadaniem, które wymaga jeszcze wiele trudu. W sposób następujący możemy więc określić drugą ważną perspektywę Kościoła: Musimy na nowo lepiej zastanowić się nad źródłami, z których Kościół czerpie życie, nad słowem Bożym i nad sakramentami Kościoła. *Communio* nie realizuje się „od dołu”. Jest ona łaską i darem, wspólnym uczestnictwem w jednej prawdzie, jednym życiu i jednej miłości, której udziela nam Bóg przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, a która staje się naszym udziałem przez słowo i sakrament.

IV

Będąca naszym udziałem — przez słowo i sakrament — wspólnota z Bogiem prowadzi do wspólnoty chrześcijan. Urzeczywistnia się ona konkretnie w *communio* Kościołów lokalnych, mającej podstawę w Eucharystii. Tym samym dotarliśmy do technicznego terminu *communio*.

Sobór jest świadomy, że pojmując *communio* jako wspólnotę Kościołów lokalnych, mającą podstawę w Eucharystii, nawiązuje do podstawowego pojęcia i fundamentalnej rzeczywistości starożytnego Kościoła¹⁶. Pojęcie to cieszy się wielkim szacunkiem do dzisiaj w Kościołach Wschodnich (*Nota praevia* 2). Dlatego odgrywa ono szczególną rolę w Dekrecie o Kościołach Wschodnich (DKW 13) i w Dekrecie o ekumenizmie (DE n. 14 n.). Pojęcie jedności Kościoła jako jedności-*communio* pozwalało na rozróżnienie między *communio plena* w Kościele katolickim i *communio* niepełną z innymi Kościołami i wspólnotami religijnymi. Również wewnątrz katolicyzmu pojęcie *communio* posiada duże znaczenie. Sobór przywiązuje wielką wagę do *communio* między Kościołami starymi i młodymi (DM 19 n.; 37 n.). W sposób zasadniczy stwierdza on, że Kościół katolicki istnieje w Kościołach lokalnych i z nich się buduje (KK 23).

Formuła ta, jak żadna inna, ukazuje jak podjęcie starokościel-

¹⁶ Por. L. Hertling, *Communio und Primat*, Rom 1943; W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954.

nego pojęcia *communio* wyznacza zdecydowanie zasadniczą cezurę historyczno-kościelną i historyczno-teologiczną. Powrót do pierwszego tysiąclecia, z jego eklezjologią *communio*, oznacza bowiem odejście od jednostronnej teologii jedności drugiego tysiąclecia, która była i jest do dzisiaj zasadniczą przyczyną oddzielenia Kościołów Wschodnich¹⁷. Rozumienie jedności Kościoła jako jedności *communio* — tworzy na nowo miejsce dla prawowitej wielości Kościołów lokalnych w obrębie większej jedności jednej wiary, tych samych sakramentów i funkcji.

Odnowiona eklezjologia *communio* jest tłem najbardziej dyskutowanego i spornego problemu, w czasie Soboru i po Soborze, a mianowicie zagadnienia kolegalności biskupów¹⁸. Stanowi ono, można powiedzieć, zewnętrzny aspekt (można by również powiedzieć: kościelno-wewnętrzny aspekt) jedności-*communio*. Nie musimy i nie możemy tutaj zajmować się całą dyskusją soborową, jaką toczono wokół problemu kolegalności. Zajmiemy się jedynie aspektem, który bezpośrednio dotyka zagadnienia jedności-*communio*, a mianowicie problemem określanym jako *communio-hierarchica*. Co oznacza to trudne pojęcie?

Aby je wyjaśnić, musimy cofnąć się nieco bardziej wstecz¹⁹. Czynimy to również dlatego, że ten nierozstrzygnięty problem staje się współcześnie na nowo punktem zapalnym dyskusji. Jest rzeczą znamienne, że Sobór stwierdził sakramentalność konsekracji biskupiej (KK 21), uzasadniając tym samym na nowo kościelną władzę pasterską (*iurisdictio*) sakramentalną władzą święceń (*ordo*). *Lumen gentium* (n. 21) dodaje jednakże, iż powierzone przez konsekrację biskupią funkcje (*munera*) mogą być wykonywane (*exerceri*) jedynie w hierarchicznej *communio* z głową i członkami kolegium (por. KK 22; DB 4). Co to oznacza, zostało sprecyzowane w znanej *Nota praevia* (n. 2). Rozróżnia ona między funkcjami (*munera*), a pełnomocnictwami (*potestates*). Funkcje (*munera*) zostają udzielone przez konsekrację. Jednakże mogą one być wykonywane na mocy jurydycznego postanowienia (*determi-*

¹⁷ Na ten temat por. Y. Congar, *De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle*, W: *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, (red. Y. Congar, B. D. Dupuy), Paris 1962, ss. 229—260.

¹⁸ K. Rahner — J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Freiburg-Basel-Wien 1961; W. Bertrams, *De relatione inter episcopatum et papatum*, Rom 1963; J. Colson, *L'episcopat catholique: Collégialité et primauté dans des trois premiers siècles*, Paris 1963; Y. Congar, *La collégialité épiscopale*, Paris 1965; tenże, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971; U. Betti, *La dottrina sull'episcopato del capitolo III della constitutione Lumen gentium*, Roma 1968.

¹⁹ G. Ghirlanda, «*Hierarchica communio*». *Significato della formula nella Lumen gentium*, Roma 1980.

natio) przez przydzielenie określonych zadań, albo — gdy chodzi o podwładnych — na mocy upoważnień (*potestates*). W sposób analogiczny odnosi się pojęcie *communio hierarchica* do relacji między prezbiterem a biskupem i do prezbiterium (DK 7; 15)²⁰.

Za pomocą pojęcia *communio hierarchica* urząd biskupa zostaje więc związany z Kościołem powszechnym, a konkretnie ze wspólnotą — z papieżem i kolegium biskupim. Natomiast urząd prezbitera — z Kościołem lokalnym, tzn. z biskupem i z prezbiterium. Jednakże związanie to dokonuje się w ten sposób, że na nowo zjawia się rozróżnienie *ordo* i *iurisdictio*. Pojęcie *communio hierarchica* jest więc typowym sformułowaniem kompromisowym, które wykazuje pewną niespójność sakramentalnej eklezjologii *communio* i prawniczej eklezjologii jedności. Dlatego nawet mówiło się o dwu eklezjologiach tekstów *Vaticanum II*²¹. Kompromis spełnił w czasie Soboru o tyle dobrą rolę, że umożliwił mniejszości głosowanie za Konstytucją. Ta informacja nie zadowalała całkowicie. Kompromis wskazuje na głębszy problem rzeczowy. Katolicka zasada żywej tradycji zabrania bowiem tak po prostu wyłączyć tradycję drugiego tysiąclecia. Konstytucja tradycji raczej domaga się jakiejś twórczej syntezy tradycji pierwszego i drugiego tysiąclecia²². Synteza tego rodzaju dokonana została w czasie ostatniego Soboru jeszcze tylko powierzchownie i w żaden sposób nie zadowalała. Ale też zadaniem soborów nie jest dokonywanie teologicznych syntez. Sobór określa jedynie „fundamentalne dane”. Synteza natomiast jest sprawą późniejszej teologii. Tak więc Sobór, wraz z pojęciem *communio hierarchica*, stawia przed nami zadanie, którego absolutnie nie można uznać za już rozwiązane. Rozwiązanie tego problemu będzie mieć ważne praktyczne konsekwencje, gdy chodzi o urzeczywistnianie kolegialności w stosunku do prymatu, dla miejsca konferencji biskupich i dla pluralizmu w Kościele w ogóle. Wszystkie te problemy są pod wieloma względami, jeszcze po dwudziestu latach od Soboru, nadal kontrowersyjne.

Rozwiązanie tych problemów jest tylko wtedy możliwe, jeżeli głębiej zastanowimy się nad istotą jedności-*communio*, oraz nad stosunkiem tejże jedności do *communio*. Eklezjologia *communio* jest bowiem pojęciem wieloznacznym. Jest ono często stosowane w odmiennych znaczeniach, np. w anglikańskim rozumieniu *community*, w prawosławnej eklezjologii eucharystycznej,

²⁰ Por. komentarz J. Ratzingera, w: LThK Vat. II, Bd. 1, ss. 348—359.

²¹ Przede wszystkim A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bologna 1975.

²² Por. W. Kasper, *Hermeneutische Prinzipien zur Auslegung des Vaticanum II* (oprac. dedykowane F. Böckle) — w druku.

w kongregacjonalistycznym modelu jedności, i w koncyliarystycznych koncepcjach jedności Kościoła Światowej Rady Kościołów²³. Jaka jest więc katolicka eklezjologia *communio*?

Według świadectwa Pisma św. oraz kościelnego przekazu wiary interpretującego Pismo, jedność jest zasadniczym określeniem istoty Kościoła. Kościół jest w sposób istotny określony jako *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*, w którym ostatecznie „znikają” wszelkie różnice ludów, kultur, ras, klas i płci. Wszelkie dzielące czynniki — topograficzne, socjologiczne, kulturowe i inne — nie mogą odgrywać żadnej, ostatecznie decydującej roli w stosunku do jedności mającej swój fundament w jednym Bogu, jednym Pośredniku Jezusie Chrystusie, w jednym Duchu Świętym, jedności udzielanej nam w jednej wierze i jednym chrzcie oraz określonej i uobecnionej w jednej Eucharystii²⁴. Jedność ta jest fundamentem uniwersalności i katolickości, do podkreślenia których mamy dzisiaj wszelkie podstawy. Dla dobra pokoju w świecie jest dzisiaj rzeczą ważną podkreślanie nie tylko kulturowych odrębności, ale jeszcze bardziej ponadkulturowej równości i jedności wszystkich ludzi oraz jedności *conditio humana*. Jest zaś rzeczą znamioną, że obecnie w Kościele więcej zainteresowania okazuje się ludziom, społeczno-kulturowym różnicom, aniżeli jedności, i że staje się to okazją do odgradzania się, od konfliktów i bezowocnych napięć, do których dołączają się — niekiedy dające się słyszeć — tony nacjonalistyczne i walka klasowa. Szerzy się nowy partykularyzm, który daje upust antyrzymskim afektom²⁵.

Należy oczywiście uznać właściwy problem tych odśrodkowych tendencji. Jedność i uniwersalność Kościoła nie jest bezkrwistym, abstrakcyjnym, uniformistycznym czy wręcz totalitarnym systemem. Bóg nie zbawia jakichś antropologicznych abstrakcji, które byłyby wszędzie jednakowe, ale mężczyźni i kobiety z krwi i kości²⁶. Jeden Kościół konkretyzuje, inkulturuje, także w pewnej mierze siebie, w przestrzeni i czasie. Dopiero przez to jest w pełni jednością. Dlatego Kościół powszechny istnieje w Kościołach lo-

²³ Por. M.-J. Le Guillou, *Sendung und Einheit*, ss. 560—614; J. Hamer, dz. cyt., ss. 207 nn.

²⁴ Por. H. de Lubac, *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln 1974, ss. 31 nn.

²⁵ Por. H. U. v. Balthasar, *Der antirömische Affekt*, Freiburg-Basel-Wien 1974.

²⁶ J. J. von Allmen, cyt. za H. de Lubac, dz. cyt., s. 54; por. DM 9: „Dlatego jakkolwiek dobry posiew znajdujący się w sercach i umysłach ludzkich lub we własnych obrządkach i kulturach narodów, nie tylko nie ginie, lecz doznaje uleczenia, wyniesienia na wyższy poziom i pełnego udoskonalenia...”

kalnych i z nich się tworzy (KK 23). Jest przez nie reprezentowany i w nich się realizuje. Działa w nich i jest w nich obecny (DB 11). Oznacza to, że o ile Kościół powszechny nie jest związkiem, sumą i konfederacją Kościołów lokalnych, o tyle te ostatnie nie są jedynie konsekwencją administracyjnego podziału Kościoła powszechnego na poszczególne prowincje i departamenty. Kościół powszechny i lokalny wzajemnie się obejmują. Między nimi panuje wzajemne zadomowienie²⁷. Dlatego też należy do istoty struktury Kościoła, że podobny do elipsy o dwu centrach — *iure divino* — jest zarazem papieski i biskupi, oraz że żaden z dwóch biegunów nie może być zredukowany na rzecz drugiego. Ta jedność napięcia jest podstawą jedności-*communio*. Ten, jednocześnie papieski i biskupi, charakter *communio* jest organicznym i zasadniczym wyrazem istotnej struktury Kościoła, jego jedności w katolickości i jego katolickości w jedności.

Jeżeli bierze się serio to, że Kościół jest odzwierciedleniem Trójcy Świętej, można tę wypowiedź jeszcze pogłębić. Tak, jak w Trójcy Świętej troistość Osób nie niweczy jedności natury, ani jej nie przeakcentowuje, ale jest jedynie ich konkretnym sposobem istnienia w ten sposób, że boska Natura istnieje tylko w relacji między Ojcem, Synem i Duchem, tak również analogicznie w odniesieniu do Kościoła można powiedzieć, że istnieje on w Kościołach lokalnych i z nich się buduje. Tak, jak trynitarnie wyznanie jest konkretną formą chrześcijańskiego monoteizmu²⁸, tak również *communio* Kościołów lokalnych jest konkretyzacją i realizacją jedności Kościoła powszechnego²⁹. Wielość w jedności i jedność w wielości zadośćczyni lepiej trynitarnemu rozumieniu jedności, aniżeli jej monolityczny model.

Nie jest oczywiście możliwe w tym kontekście nawet wskazać na konsekwencje, które wynikają z takiego założenia dla relacji w zagadnieniach: prymatu i episkopatu, władzy święceń i władzy jurysdykcji, dla rozumienia i urzeczywistnienia kolegalności. Ograniczę się do stwierdzenia, że założenie to pozwala na zasadnicze odróżnienie pluralizmu niosącego bogactwo i pełnię, od pluralizmu niweczącego i niszczącego jedność. Otwiera to następną — już trzecią — perspektywę: więcej kolegalności, więcej współdecydowania, więcej współodpowiedzialności, więcej informacji i poczucia transcendencji w procesach decydowania, aniżeli jest to obecnie w Kościele. Pod tym względem nie

²⁷ H. de Lubac, dz. cyt., ss. 49 nn.

²⁸ W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1984, ss. 357—361, 372, 382 n.

²⁹ B. Forte, *La chiesa — icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Brescia 1984.

zostały spełnione wszystkie słuszne oczekiwania po *Vaticanum II*. A więc jeszcze raz: Recepcja Soboru jest dopiero w stadium początkowym.

V

Często stwierdzano już, że samo *Vaticanum II* jest dopiero początkiem. K. Rahner mówi nawet o rozpoczęciu początku³⁰. Stanie się to jasne, gdy przejdziemy do czwartego wymiaru *communio*, do *communio fidelium* (KK 13; DE 2; DA 18). To znaczenie nawiązuje organicznie do tego, co powiedziane zostało dotychczas. Widzieliśmy już, że *communio* Kościołów i kolegalność biskupów ma swe źródło w *communio* bardziej podstawowej, którą jest sam Kościół, Lud Boży. Tylko w nielicznych miejscach dokumentów Soboru mówi się o tym wyraźnie. Jednakże odpowiednio do problemu, to właśnie znaczenie pojęcia *communio* ma swoje gruntowne przygotowanie w odnowionej przez Sobór nauce o powszechnym kapłaństwie wszystkich ochrzczonych (KK 10) i w uzasadnionej tutaj *actuosa participatio* całego Ludu Bożego (KL 14 n.), odnoszącej się nie tylko do liturgii, ale do całego życia Kościoła. Szczególne znaczenie przypada przy tym nauce o *sensus fidei*, względnie *sensus fidelium* (KK 13; KDK 43; DA 2 n.). Niestety, nowy Kodeks Prawa Kanonicznego pominął ten ostatni aspekt zupełnym milczeniem. Jednakże, zasadniczo dzięki temu aspektowi eklezjologii *communio* zostało przewyciężone pojęcie Kościoła jako jakiejś *societas inaequalis*. Powszechne „bycie Ludem Bożym wyprzedza wszelkie rozróżnienia urzędów, charyzmatów i funkcji.

Żaden inny zakres problematyki nie wywołał po Soborze takiego poruszenia, jak ten. Z inspiracji Soboru powstały na wszystkich płaszczyznach życia kościelnego, gremia wspólnej odpowiedzialności, takie jak: synod biskupów, synody diecezjalne, rady diecezjalne, parafialne. Zainteresowanie świeckich oraz ich gotowość przejęcia współodpowiedzialności jest może czymś najbardziej wartościowym w epoce posoborowej. Nie na próżno określił papież Paweł VI w *Evangelii nuntiandi* podstawowe wspólnoty kościelne jako nadzieję dla Kościoła powszechnego (EN 58). Eklezjologia *communio* uważa bowiem, że w Kościele nie mogą istnieć członkowie aktywni obok pasywnych. Eklezjologia ta zrywa z modelem opiekuńczego i zaopatrującego duszpasterstwa. Dąży ona do podmiotowości Kościoła i wszystkich w Kościele³¹.

³⁰ Por. H. Müller, dz. cyt.

³¹ H. J. Pottmeyer, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums*, W: *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach*

Wprawdzie *corruptio optimi pessima*: Zepsucie najlepszych jest czymś najgorszym. Nie było i nie ma takiego aspektu nauki Soboru, który byłby tak zasadniczo źle pojmowany, jak ten. Najpierw źle rozumiano ideę Ludu Bożego (*laós tou theou*) w sensie jakiegoś politycznego związku ludu, i odpowiednio do tego zaczęto domagać się demokratyzacji Kościoła. Następnie przez lud rozumiano zwykłych ludzi, w odróżnieniu od „instytucji”. Jednakże Sobór rozumie Lud Boży nie w sensie świeckich, względnie bazy, w odróżnieniu, albo w przeciwstawieniu do „Kościoła urzędowego”, ale, jak powiedział Cyprian, jako organiczną, ustrukturowaną całość Kościoła, jako lud zgromadzony wokół biskupa i zjednoczony ze swym pasterzem. Wiara wyznawców i nauka Kościoła muszą być więc rozumiane jako ściśle korelatywne.

Lecz kto nie wie o napięciach, a nawet konfliktach, które mają tutaj miejsce? Przejawy kontestacji nie są przy tym wcale czymś najgorszym. Stanowią one bowiem jeszcze jakąś formę dialogu i komunikacji, aczkolwiek nie optymalną. Wiele gorszym jest brak komunikacji, wzajemne niezauważanie, brak zainteresowania, dryfowanie w różnych kierunkach. Dzisiaj stoimy przed tego rodzaju zjawiskiem. Często ma się wrażenie istnienia dialogu głuchych, w którym — będąc częściej świadkiem — wiadomo już z góry, co jedna strona będzie, niemal jak kołowrotek, odpowiadać na argumenty drugiej. Paradoks sytuacji polega na tym, że grupy i ruchy, odrzucające naukę Kościoła, przynajmniej w niektórych punktach, bądź okazujące jej lekceważenie i brak zainteresowania, chcą jednak pozostać w Kościele i nie mają życzenia zerwać z Kościołem. Może to budzić nadzieję, a przynajmniej być początkiem odpowiedzialnego duszpasterstwa.

Wielka idea Vaticanum II — *communio fidelium* — jawnie utoyka. W tej sytuacji wydaje mi się, że pierwszoplanowym zadaniem kościelnego urzędu i jego służby na rzecz jedności jest przywrócenie dialogu i komunikacji, wnosząc przy tym w proces wewnętrzkościelnej komunikacji obowiązującą naukę Kościoła, w sposób możliwie najbardziej argumentatywny, aby w ten sposób odbudować pełną i niepodzielną *communio* i *communicatio fidelium*. Ideałem tej *communio* nie jest brak napięć. Wszelkie życie dokonuje się, jak wykazał J. A. Möhler, w napięciach. Gdzie zamierają napięcia, tam panuje śmierć³². Tymczasem my chcemy

dem Zweiten Vatikanum, (hrsg. S. Albergio, Y. Congar, H. J. Pottmeyer), Düsseldorf 1982, ss. 89—110; H. M. Legrand, *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte. Eine Anfrage an das II. Vatikanum*, W: tamże, ss. 141—174.

³² J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip de Katholizismus* (hrsg. J. R. Geiselmann), Darmstadt 1957.

Kościół nie martwego, lecz żywego! Jednakże należy odróżnić między prawdziwymi napięciami, których bieguny są wobec siebie komplementarne, a sprzecznościami bez związku, a nawet nieprzezwycięzalnymi, które się wzajemnie izolują i pod względem postaw oraz logiki — wykluczają. Ale w *communio* Kościoła, jak znowu wykazał Möhler, nie może jeden, ani wszyscy, być wszystkim. „Wszystkim mogą być tylko wszyscy, a jedność wszystkich tylko całością. Taka jest idea Kościoła katolickiego”³³. W tym sensie budowa żywych, prawdziwie kościelnych gmin i wspólnot świeckich i duchownych jest czwartą perspektywą.

VI

Kościół nie istnieje sam dla siebie. Dlatego należy powiedzieć jeszcze, przynajmniej krótko i szkicowo, o ostatnim wymiarze pojęcia *communio*. Wrócimy tym samym do tego, co powiedzieliśmy na początku o ludzkim, zasadniczym pragnieniu wspólnoty. Powiedzieliśmy, że Kościół jako sakramentalna, uniwersalna *communio*, jest odpowiedzią przewyższającą pytanie człowieka. Wynika więc, że *communio*, którą jest Kościół, jest typem, modelem, wzorem dla *communio* międzyludzkiej i narodów (DM 11; 23; KDK 39; DRN 1), ale również między mężczyznami i kobietami, bogatymi i biednymi. Przez *communio* Kościoła chce Bóg, według wspaniałej myśli Ireneusza z Lyonu, wszystko w Chrystusie odnowić (KK 2) oraz przygotować urzeczywistnienie się Królestwa Bożego, w którym Bóg jest „wszystkim we wszystkim” (1 Kor 15, 28). Tak więc Kościół musi być sakramentem, tzn. znakiem i narzędziem jedności i pokoju w świecie. Nie możemy dzielić się eucharystycznym Chlebem, nie dzieląc się chlebem powszednim. Dlatego też zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości, pokoju i wolności ludzi i narodów, oraz na rzecz nowej cywilizacji miłości, jest zasadniczą perspektywą Kościoła dzisiejszego. Właśnie ta jedność jako *communio*, jedność pojednanej różnorodności jest ludem mesjańskim, uniwersalnym znakiem zbawienia (KK 9).

W tekstach Soboru, gdy chodzi o ten kontekst, jest zazwyczaj mowa nie o *communio*, ale o *societas*, *communitas* i innych pojęciach. Pojęcie *communio* jest używane najczęściej w sensie ściśle teologicznym. Ta *communio*, którą oferuje Kościół i którą jest on sam, przewyższa oczywiście to, czym może być czysto ludzka wspólnota. Ta ostatnia bowiem kończy się najpóźniej z chwilą

³³ Tamże, s. 237.

śmierci. Wszystkie zaś najwznioślejsze ludzkie utopie o królestwie wolności i sprawiedliwości nie mogą wyrównać krzywd wobec zmarłych, zadreńczonych i zamordowanych w przeszłości. Konsekwentnie więc czysto ludzkie utopie nie mogą być źródłem uniwersalnej nadziei³⁴. *Communio* Kościoła jest natomiast wspólnotą sięgającą poza śmierć. Jedyne ona może spełnić pragnienie ludzkiego serca. Tak więc *communio sanctorum* jest wspólnotą pomiędzy ziemskim i niebiańskim Kościołem (KK 50 n.) oraz jedyną odpowiedzią na pytanie o życie nieprzemijające i o niezniszczalne zjednoczenie w miłości.

Dlatego zrozumienie na nowo Kościoła jako *communio*, lepsze przeżycie tego faktu oraz głębsze jego urzeczywistnienie, jest czymś ważniejszym, aniżeli jakiś wewnątrzkościelny program reformy. Kościół jako *communio* jest orędziem i obietnicą dla dzisiejszego człowieka i świata. To właśnie zostało nam zadane przez Sobór. Przed tym zadaniem dopiero stajemy.

tłum. ks. J. Świerkosz SAC

³⁴ Por. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie. Analysen zum Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976.