

Wal, Jan

Udział 'communicatio' w budowaniu i pogłębianiu kościelnej 'communio'

Warszawskie Studia Pastoralne 13, 315-332

2011

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JAN WAL*

UDZIAŁ „COMMUNICATIO” W BUDOWANIU I POGŁĘBIANIU KOŚCIELNEJ „COMMUNIO”

Pierwszy Synod Metropolii Krakowskiej, zatytułował swój końcowy dokument „**Communio et communicatio**”¹ wskazując niejako na sprzężenie zwrotne występujące między tymi dwoma pojęciami i odpowiadającymi im rzeczywistościami: „**communicatio**” ugruntowuje i doskonali kościelną „**communio**”, „**communio**”

* **Ks. JAN WAL** – prof. dr hab., konsultant Komisji Charytatywnej Konferencji Episkopatu Polski. Od roku 1998 kierownik katedry teologii pastoralnej ogólnej Uniwersytetu Pieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Od 2003 r. wchodzi w skład Komitetu Nauk Teologicznych Akademii Nauk. Główne kierunki badań to: dialogika, duszpasterstwo społeczne, teologia charytatywna. Autor licznych artykułów naukowych i publikacji książkowych.

¹ „W Synodzie uczestniczyli z głosem decydującym wszyscy biskupi Metropolii, zaś z głosem doradczym odpowiednio dobrani: duchowni, zakonnicy i wierni świeccy (por. n. 3). Pracami Synodu kierował metropolita krakowski w kolegalnej jedności z biskupami Metropolii, posługując się działalnością Komisji Koordynacyjnej, Synodalnych Zespołów Konsultacyjnych i Zebrania Plenarnego Synodu. Ich działanie określał Regulamin Synodu (por. n. 4-5). Znamiennym wydarzeniem podczas prac synodalnych był dzień wyboru kard. Wojtyły na pasterza Kościoła powszechnego 16 października 1978 r., który spowodował przerwanie prac synodalnych. Zostały one wznowione dekretem abp. Macharskiego z dnia 1 marca 1979 r. Dnia 7 czerwca 1983 r. odbyło się Zebranie Plenarne I Synodu Prowincji Krakowskiej, które przyjęło w głosowaniu dokument końcowy: „*Communio et communicatio*”. O tym wydarzeniu powiadomił Ojca Świętego Jana Pawła II kard. Macharski, zapraszając go do katedry na Wawelu. Tam 22 czerwca 1983 r. dokonało się uroczyste zakończenie I Synodu Prowincji Krakowskiej”. – por. Dyduch J. M. ks., Rola I Synodu Prowincji Krakowskiej (1975-1983) – Niedziela, 2008, nr 26., s. 27.

zaś rozszerza zakres i optymalizuje eklezjalną „**communicatio**”. Termin „**communicatio**” jest równoważny z określeniem „**missio**”, bo właśnie realizacja zbawczej misji Kościoła stanowi podstawową formę jego komunikacji, zarówno wewnętrznej (w obrębie wspólnoty), jak i zewnętrznej (z innymi wspólnotami chrześcijańskimi, z wyznawcami innych religii, czy ze światem współczesnym).

Analiza *znaków czasu* dowodzi, że dzisiaj, w sposób szczególnie koncentruje się uwagę na *prawach człowieka*, Kościół zarówno poprzez swoje nauczanie, a także świadectwo wspólnotowego życia i sposób kształtowania międzyosobowych odniesień, zwraca uwagę na prawo człowieka do komunii (personalizm komunijny)² i do komunikacji (personalizm dialogiczny).³ Ponieważ człowiek jest bytem relacyjnym, konstytuuje go jako osobę *koaktywność* trzech czynników: stwórczego aktu Boga, oddziaływania społecznego oraz autorefleksji i autodeterminacji. Dlatego, dla jego pełnego rozwoju nieodzowne jest z jednej strony wielowymiarowe zakorzenienie wspólnotowe, z drugiej zaś permanentny dialog z Bogiem, dialog z bliźnimi i dialog z sobą samym.

1. Właściwe rozumienie terminu „**communio**”

W „**Wyjaśnieniach...**” dołączonych do Soborowej Konstytucji dogmatycznej o Kościele, sekretarz generalny soboru abp Pericles Felici zauważa, że „*Wspólnota (communio) jest pojęciem, które*

² por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 102. Personalizm komunijny, może być realizowany także do pewnego stopnia (w wymiarze horyzontalnym) w obrębie społeczności świeckich: w obszarze naturalnej *societas* czyli w aspekcie organizacyjno=strukтурalnym i *communitas*, opartej o więzi i role społeczne, a nawet w wymiarze wertykalnym, jeśli nie blokuje się udziału *sacrum* i *sanctum* w życiu publicznym.

³ por. Chrobak T., *Dialogiczny personalizm. Z historii filozofii słowackiej – w: Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu* [red. J. Baniak], Poznań 2002, s. 188nn.

w Kościele starożytnym (podobnie, jak jeszcze dziś, zwłaszcza na Wschodzie) cieszy się wielkim poważaniem. Nie oznacza zaś ono jakiegoś nieokreślonego uczucia, lecz **organiczną rzeczywistość**, która wymaga formy prawnej, a równocześnie ożywiona jest duchem miłości”⁴. Powyższe wyjaśnienie podkreśla, że hierarchiczność i instytucjonalność stanowią cechy konstytutywne *communio*. Communio kościelna jest realizowana na trzech poziomach. Pierwszy poziom to *societas perfecta* – społeczność doskonała. Kościół jest społecznością doskonałą nie w sensie świętości wszystkich swoich członków, ale w tym znaczeniu, iż do realizacji zbawczego celu, otrzymał od Chrystusa własne środki działania i nie musi ich zapożyczać od innych społeczności. Takimi środkami są: słowo Boże, sakramenty święte oraz miłość pasterska. O tym, że także miłość pasterska, czyli miłość nadprzyrodzona, należy do istoty posłannictwa Kościoła i tzw. *środków własnych* mówi soborowy Dekret o apostołstwie świeckich, podkreślając, że Kościół *...ciesząc się z podejmowanych przez innych przedsięwzięć, zatrzymuje dla siebie dzieła miłości jako swój obowiązek i niepozbywalne prawo* (DA, nr 8). Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku traktował Kościół, właśnie jako *societas perfecta*.

Drugi poziom realizacji *communio* stanowi *communitas*. *Communitas* to naturalne: wrodzone (np. więzy krwi), czy nabyte (na zasadzie wyboru, albo w procesie wychowania) spoiwa społeczne, jakimi są: więzi i role społeczne. Chociaż „*communio*” stanowi przejaw wspólnotowości nadprzyrodzonej, *communitas* odgrywa w niej ważną rolę, bo łaska nie niszczy natury, ale na niej bazuje i buduje oraz to co naturalne transformuje do poziomu nadprzyrodzoności.

Communio natomiast w swoim szczytowym i najistotniejszym wymiarze jest wspólnotą nadprzyrodzoną, w której wymiar werty-

⁴ Wyjaśnienia podane przez J.E. Sekretarza Generalnego świętego Soboru na 123 Kongregacji Generalnej w dniu 16 listopada 1964 roku – Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje (tekst polski), Poznań 1968, s. 168.

kalny (odniesienie do Boga) współkształtuje wymiar *horyzontalny* (relacje z bliźnimi).

2. Kościelna „communicatio”.

Communicatio kościelna może przybierać potrójną formę: *kerygmaticzną, rogatoryjną i dialogiczną*.

Kerygmat to nauczanie z mocą, w oparciu o autorytet samego Boga i realizowane mocą Jego łaski. Na wskroś kerygmaticzny charakter miało nauczanie Chrystusa. „*A wszyscy się zdumieli, tak, że jeden drugiego pytał: <Co to jest? Nowa jakaś nauka z mocą.> ...*” (Mk 1, 27). *Kerygmat* może wystąpić zarówno w nauczaniu homiletycznym, katechetycznym, jak i w przepowiadaniu misyjnym. Do wypaczenia kerygmy dochodzi wówczas, gdy w miejsce autorytetu Boga podstawia się, po ludzku rozumiany autorytet instytucjonalny Kościoła, albo nadużywa się hierarchicznego autorytetu urzędowego. *Kerygmat* staje się wówczas nauczaniem autorytarnym i dyktatem myśli.

Stanowi przejaw *postawy supremacyjnej*.

Inny rodzaj komunikacji kościelnej, to *rogacja* (od łac. *rogatio* – prośba, pytanie, wniosek). Ma ona charakter pokornej prośby, zachęty, życzenia, pytania, wniosku. Występuje ten rodzaj komunikacji zarówno w modlitwie jak i w przepowiadaniu Dobrej Nowiny. Posługiwał się tym sposobem dosyć często św. Paweł. W Liście do Rzymian pisał; „... *nieustannie was wspominam, prosząc we wszystkich modlitwach moich...*”. (Rz 1, 10). Zwracał się do Koryntian „*W Imię Chrystusa prosimy, pojednajcie się z Bogiem!*” (II Kor 5, 20), albo pisał do tychże Koryntian „*Proszę was przeto, bądźcie naśladowcami moimi!*” (I Kor 4, 16). Także w tym wymiarze może dojść do wypaczeń, a najczęstszą formą wypaczenia jest brak odwagi i męstwa w przepowiadaniu oraz uleganie przyziemnym gustom ludzi, o których św. Paweł pisał „...*że zdrowej nauki nie będą znosili, ale według własnych pożądań – ponieważ ich uszy świerzbią – będą sobie mnożyli nauczycieli!*” (II Tym 4, 3). Bardzo często godzenie

się na niedopuszczalne kompromisy, jest przejawem *postawy submisyjnej* (poddańczej), stanowiącej przejaw albo lenistwa duchowego (chęć ocalenia świętego spokoju), albo labilności osobowej (zmienności, niestałości, podatności na zewnętrzne wpływy).

Trzeci wreszcie sposób komunikacji ekklezjalnej to *dialog*. Jest on, jak dwa poprzednie wpisany niejako w naturę Kościoła, choć samoświadomość Kościoła w tym ostatnim względzie kształtowała się stosunkowo powoli. Ten rodzaj przepowiadania i komunikacji opiera się na świadectwie wiary. Do takiego świadectwa zachęcał Chrystus, gdy mówił „...*będziecie moimi świadkami w Jerozolimie, i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi*” (Dz 1, 8).

Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* nazwał dialog „*sposobem pełnienia obowiązków apostołskich*” i „*narzędziem duchowego zjednoczenia*” (por. ES 81). Dialog zakłada postawę partnerską. Uzasadnia ją „...*dojrzałość osiągnięta przez współczesnych ludzi, którzy, czy są wierzący, czy też nie, jednak dzięki poziomowi kultury, są zdolni do myślenia, formułowania sądów i prowadzenia dialogu z godnością*” (ES 78). Kościół prowadzi dialog zbawienia (*colloquium salutis*). Dialog zbawienia na zewnątrz (ad extra) przyjmuje formę *dialogu ekumenicznego*, albo *dialogu apostołskiego*. Dialog wewnątrzkościelny ma charakter bądź to *dialogu studyjnego*, bądź też *dialogu animacyjnego*.

Także ten rodzaj dialogu, jako formy komunikacji interpersonalnej może ulec deformacji. Paweł VI wskazuje na dwie formy możliwych deformacji. Jedną z nich jest *minimalizm* owocujący *synkretyzmem* religijnym (zadowolającym się istniejącymi już zbieżnościami), drugim zaś *koniunkturalizm*, który dla zachowania poprawnych relacji z partnerem dialogu zajmuje stanowisko *irenistyczne* (pokojowe), unikające tematów, które mogłyby skłócić partnerów, nawet w wypadku, gdy *różnice* nie są *przeciwieństwem*. Chociaż dialog jest przejawem postawy egalitarnej, to jednak egalitaryzm ulega do pewnego stopnia zakwestionowaniu, poprzez subiektywizm (dzielenie ludzi na „równych” i „równiejszych”) oraz pesymizm, jaki się w nim pojawia, deprecjonujący w gruncie rzeczy partnerów dialogu.

Wybór trafnej w danym momencie metody komunikacji eklezjalnej, zależy od właściwego rozpoznania zarówno „znaków czasu”, jak i uwarunkowań osobowych konkretnych ludzi. Kardynał Joseph Ratzinger przestrzega jednak przed niebezpieczeństwem relatywizacji wartości. I tak na przykład pisząc o *modlitwie międzyreligijnej*, w odróżnieniu od *modlitwy wieloreligijnej* (gdzie każdy modli się sam), zaznacza, iż winna ona spełniać cztery warunki: wszyscy jej uczestnicy oddają cześć Bogu osobowemu, mają takie samo rozumienie modlitwy, jako dialogu z Bogiem, nie różnią się odnośnie treści modlitwy (co może być jej przedmiotem?), oraz modlitwa ich jest realizowana w takich okolicznościach, które wykluczają relatywistyczne interpretacje wiary i samej modlitwy⁵.

Zewnętrzna komunikacja eklezjalna jest warunkowana w znacznym stopniu przez komunikację wewnątrzkościelną. Aby przebiegała ona normalnie należy poprawnie określić relację między Kościołem, a królestwem Bożym. Kościół można identyfikować zarówno w aspekcie *historycznym*, jak i *eschatologicznym* z królestwem Bożym, ale królestwo Boże przekracza równocześnie ramy Kościoła, urzeczywistnia się poprzez budowanie cywilizacji prawdy i miłości. Ludzie, którzy szczerym sercem szukają Boga, są otwarci na natchnienia Ducha Świętego i z pomocą łaski Bożej usiłują prowadzić uczciwe życie, należą do królestwa Bożego, są jakoś przyporządkowani Kościołowi, i mogą osiągnąć zbawienie⁶. Brak pełnej identyfikacji Kościoła z królestwem Bożym chroni Kościół przed izolacjonizmem, częściowa zaś identyfikacja sprawia, że Kościół stanowi rzeczywistość dalece wykraczającą, poza... *sakrament Królestwa*, czyli

⁵ por. Ratzinger J. kard., *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2005, s. 88 n.

⁶ por. Ptak R. ks., *Kościół w drodze do królestwa Bożego. Królestwo Boże i Kościół w perspektywie II Soboru Watykańskiego – Rocznik Seminaryjny. Biuletyn Informacyjny Wyższego Seminarium Misyjnego Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego*, Stądniki 2006, s.152 n.

znak Bożej obecności w świecie⁷. Dlatego Kościół z jednej strony wzywa do nawrócenia (*konwertyzm*) i porzucenia ducha tego świata, z drugiej zaś podejmuje dialog z wszystkimi ludźmi dobrej woli i manifestuje jedność ze światem

3. Relacje eklezjalne między hierarchią, a laikatem

Naturalną i pierwszą podstawą jedności oraz równości ludzi jest akt stworzenia i fakt, że wszyscy mamy wspólnego Ojca – Boga. *Ponieważ z aktu stworzenia na obraz i podobieństwo Boże wywodzi się rozumność i zdolność wolnego wyboru (wolność woli), zgodnie z tymi atrybutami człowiek rozwijać się ma w ramach życia społecznego. Choć bowiem człowiek w zakresie swej godności jest istotą transcendentną i w tym znaczeniu kimś przerastającym w godności instytucjonalny aspekt życia społecznego, jako istota rozumna i wolna jest również istotą historyczną, będącą w ciągłym rozwoju. Historyczność człowieka posiada dwa wymiary: mikrohistoryczny i makrohistoryczny. Pierwszy z nich zasadza się na tym, że człowiek jest istotą autotematyczną, tom znaczy, że przychodząc na świat otrzymał w postaci załączkowej, temat samego siebie, który powinien rozwijać. Makrohistoryczny wymiar człowieka polega na jego uczestnictwie w historii ludzkości, w jej rozwoju i przemianach.*⁸

Równość i partnerstwo, albo lepiej – braterstwo Ludu Bożego⁹, mają swoją podstawę także w akcie wcielenia Syna Bożego i w Sakramencie Chrztu, który jest wszczępieniem w Chrystusa. Równość ta i braterstwo są realizowane w oparciu o powszechne kapłaństwo wszystkich wiernych. Zróżnicowanie hierarchiczne Ludu Bożego, w stosunku do tej podstawowej równości, ma charakter wtórny

⁷ tamże, s. 154.

⁸ Kondziela J. ks., *Osoba we wspólnocie*, Katowice 1987, s. 41 n.

⁹ por. Zychowicz S. ks., *Znaczenie pojęcia Kościoła, jako „wspólnoty braterskiej” dla motywacji działalności charytatywnej chrześcijan – Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi 122[1984], nr 7-8, s. 186 nn.*

i funkcjonalny. Nie wolno jednak z tego wyciągać wniosku, iż jest to charakter drugorzędny, lub mniej istotny. Zróznicowanie hierarchiczne stanowi bowiem realizację zamysłu samego Chrystusa, który obok kapłaństwa wiernych ustanowił także kapłaństwo sakramentalne, dające szczególnie udział w Jego kapłańskiej godności i funkcji. Obok *kapłaństwa sakramentalnego* (urzędowego) oraz *kapłaństwa powszechnego*, które Jan Paweł II nazywał kapłaństwem wspólnym (oba kapłaństwa mają charakter nadprzyrodzony), tenże papież wyodrębnił nadto *kapłaństwo naturalne*. Człowiek z woli Stwórcy jest kapłanem całego widzialnego świata i winien go skierowywać ku Bogu¹⁰. Jeśli ujmiemy zbawczą misję Kościoła w potrójnym wymiarze: *martyrii* (głoszenie słowa Bożego dawanie świadectwa wierze, animacja religijna), *leiturgii* (sprawowanie kultu Bożego, szafarstwo sakramentalne, uświęcanie czasu) i *diakonii* (służebne wykonywanie władzy, realizacja opieki, promowanie chrześcijańskiego stylu życia), to musimy przyznać, iż kapłaństwo sakramentalne daje pewne prerogatywy we wszystkich trzech dziedzinach. Uczestnicy kapłaństwa sakramentalnego, właśnie na mocy przyjętego sakramentu są: autorytatywnymi głosicielami słowa Bożego, szafarzami większości sakramentów świętych oraz pasterzami i przewodnikami wspólnot religijnych. Dzisiaj, gdy bardzo często wysuwa się postulat demokratyzacji Kościoła i usiłuje się przewodnictwo wspólnot religijnych przejąć z rąk duchownych i złożyć w ręce katolików świeckich, należy sobie ten fakt uświadomić. Demokracja rzeczywiście oznacza władzę ludu (*demos* – lud, *kratein* – rządzić – stąd: ludowładztwo), ale kapłaństwa hierarchicznego, nie otrzymują duchowni od wiernych (przez wybór) tylko od samego Chrystusa (na mocy święceń i związanej z nimi jurysdykcji), dlatego należy mówić o kolegialnym, a nie demokratycznym ustroju Kościoła. Kolegialność szeroko rozu-

¹⁰ por. Szczurek J. ks., Teologia kapłaństwa w listach wielkoczwartkowych Ojca Świętego Jana Pawła II – w: Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II. Sympozjum naukowe z okazji 50-lecia święceń kapłańskich Jana Pawła II (red. ks. J. Szczurek), Kraków 1997, s.69.

miana (w znaczeniu ścisłym dotyczy relacji papieża z biskupami) ma w sobie pewne cechy demokracji, ale równocześnie ją przerasta, nie tylko nadprzyrodzoną motywacją, ale także działaniem łaski Bożej, obecnej w życiu Kościoła i asystencją Ducha Świętego, który jest „duszą Kościoła”. Duch Święty – mówi Jan Paweł II w encyklice poświęconej trzeciej Osobie Trójcy Świętej – „*Prowadząc Kościół do wszelkiej prawdy (por. J 16, 13) i jednocząc we wspólnocie (in communion) i w posłudze, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne i przy ich pomocy nim kieruje oraz owocami swoimi go przyozdabia (por. Ef 4, 11-12; 1 Kor 12, 4; Ga 5, 22)*” – (DeV 25).

Niekiedy, powołując się na uzdolnienia charyzmatyczne niektórzy świeccy żądają dla siebie właściwego miejsca w Kościele, przy czym przeciwstawiają oni charyzmat, hierarchiczności, miast traktować te dwie rzeczywistości komplementarnie. Katolicy świeccy nie mają monopolu na charyzmaty, istnieją bowiem w Kościele także charyzmaty hierarchiczne. Hierarchiczność zabezpiecza ład i porządek w Kościele, stoi na straży niezmienności jego nauczania, stanowi czynnik instytucjonalizacji Kościoła, jako rzeczywistości bosko – ludzkiej; charyzmatyczność z kolei przejawia się spontanicznością działań, innowacyjnością pomysłów, dowartościowaniem elementów wspólnototwórczych. Hierarchiczność i charyzmatyczność potrzebują siebie nawzajem, dlatego nie wolno ich przeciwstawiać. Hierarchiczność stoi na straży tradycji, charyzmatyczność ukierunkowana jest bardziej na odczytywanie „znaków czasu”. Twórcze napięcie występujące zawsze między hierarchicznością a charyzmatycznością nie musi być zarzewiem konfliktów w Kościele, może być bowiem nie tylko „rozładowywane” przez dialog, ale także dzięki dialogowi ukierunkowywane na owocniejszą realizację zbawczych zadań Kościoła.

W relacjach między hierarchią a laikatem w Kościele występują zawsze dwa potencjalne niebezpieczeństwa; pierwszym z nich jest *laicyzacja kleru*, drugim zaś *klerykalizacja laikatu*.

Laicyzacja kleru może być procesem samoistnym, stanowiącym efekt kryzysu tożsamości kapłańskiej, polegającym na przyjmowaniu przez duchowieństwo stylu życia świata, ale może być także powodowana klerykalizacją laikatu, zmierzającą do rugowania duchowieństwa z właściwych dla niego funkcji eklezjalnych. Klerykalizacja laikatu wynika bardzo często z faktu zagubienia *zmysłu wiary* (*sensus fidei*) i *zmysłu Kościoła* (*sensus Ecclesiae*), i zastąpienia ich *zmysłem wiernych* (*sensus fidelium*), podatnym na różnego rodzaju manipulacje zewnętrzne.

4. Kompetencje hierarchiczne w Kościele

Kompetencje hierarchiczne w Kościele mają swoje uzasadnienie teologiczne. *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów* podkreśla, że Kościół realizuje swoją zbawczą misję na dwu płaszczyznach: nadprzyrodzonej i naturalnej. „*Współpraca wszystkich wiernych występuje (...) w obydwu dziedzinach misji Kościoła - zarówno na płaszczyźnie duchowej, w przekazywaniu ludziom Chrystusowego orędzia i Jego łaski, jak też w działalności doczesnej, która polega na przenikaniu i doskonaleniu duchem ewangelicznym rzeczywistości doczesnej*”¹¹. Zwłaszcza w tej pierwszej dziedzinie posługa ministerialna i apostołstwo świeckich wzajemnie się uzupełniają. Co się dotyczy doskonalenia doczesności, to ta dziedzina stanowi szczególną domenę aktywności apostołskiej wiernych świeckich. Oni żyjąc w świecie, mogą ten świat uświęcać niejako od środka.

W świetle refleksji teologicznej kapłaństwo hierarchiczne tym różni się od kapłaństwa powszechnego wiernych, że to drugie urzeczywistnia się przez rozwój łaski chrztu, wzrastanie w wierze, nadziei

¹¹ *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów* – w: Sosnowieckie Studia Teologiczne, tom IV, Kraków, Sosnowiec 1999, s. 12.

i miłości, życie według Ducha; kapłaństwo urzędowe (sakramentalne) służy zaś kapłaństwu wspólnemu.¹² Obok racji teologicznych i doktryny objawionej, pełnienie funkcji eklezyjalnych zależy także od apostołskiej tradycji i praktyki Kościoła¹³.

Mówiąc przykładowo o sakramencie namaszczenia chorych, należy za niewystarczające, choć nie bezzasadne, uznać racje natury psychologicznej, że świeccy nadzwyczajni szafarze Eucharystii, udzielający Komunii św. chorym są do tego stopnia zżyci i zaprzyjaźnieni z chorymi, iż ci chętnie przyjęli by z ich rąk sakrament namaszczenia. Pismo św. w tym względzie jednoznacznie stwierdza jednak „*Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana*” (Jak 5, 14).

Sakrament namaszczenia chorych jest związany z odpuszczeniem grzechów i z godnym przyjęciem Eucharystii, dlatego także praktyka pierwotnego Kościoła była w tym względzie jednoznaczna i związana z posługą kapłańską¹⁴.

Odnosnie *martyrii* nie jest na przykład dostateczną racją głoszenia homilii w trakcie liturgii eucharystycznej fakt, że ktoś, np. asystent duszpasterski, posiada gruntowne wykształcenie teologiczne, lub większą zdolność przemawiania, niż kapłan, czy diakon, bo funkcja ta jest w świetle nauki teologicznej zastrzeżona tym którzy uczestniczą w kapłaństwie sakramentalnym. W uzasadnionych przypadkach dopuszczona może być jedynie homilia dialogowana, także z udziałem świeckich, ale winna być ona dobrze przygotowana i wiodącą, moderacyjną rolę musi w niej pełnić: biskup, kapłan, lub diakon.

Na mocy udzielonej misji kanonicznej, wierni świeccy, posiadający stosowne przygotowanie teologiczno-pedagogiczne oraz odznaczający się chrześcijańskim stylem życia, mogą jednak katechizować.

¹² por. tamże, s. 17.

¹³ por. tamże, s. 34.

¹⁴ por. tamże, s. 34.

Podobnie gdy chodzi o *liturgię*. Nadzwyczajny szafarz eucharystii może rozdzielać Komunię św. tylko wówczas gdy występuje realna potrzeba np. duża liczba komunikujących, a mała liczba duchownych: kapłanów i diakonów. W normalnej, zwyczajnej sytuacji eucharystii winien zawsze udzielać szafarz zwyczajny: biskup, kapłan lub diakon. Poza liturgią świeccy szafarze Eucharystii wykonują swoje funkcje, także w oparciu o powszechne kapłaństwo wiernych i uzasadnione racje duszpasterskie.

W obszarze *diakonii* pasterzami i przewodnikami kościelnych wspólnot kanonicznych (diecezji, parafii) wywodzących się z pierwotnej gminy chrześcijańskiej muszą być duchowni. Wierni świeccy natomiast mogą przewodniczyć mniejszym wspólnotom eklezjalnym, jako że Kościół stanowi wspólnotę wspólnot. W przypadku małych wspólnot, nawet, jeśli przewodniczą im katolicy świeccy, warunkiem ich eklezjalności jest ścisła współpraca kierujących tymi wspólnotami z lokalnymi pasterzami: biskupem i kapłanami¹⁵. Przejawem uczestnictwa wiernych świeckich w służebnym sprawowaniu władzy w Kościele, jest możliwość pełnienia przez nich różnych funkcji w sądownictwie kościelnym, ale by takie funkcje mogli pełnić, winni posiadać stosowne kompetencje oraz kościelną misję kanoniczną.

Diakonijne sprawowanie opieki, nie wynika z *cedowania* zadań, bo zadań hierarchicznych nie można scedować, co najwyżej w określonych, teologicznie dopuszczalnych wypadkach, należy się nimi podzielić. Dlatego słów *Dziejów Apostolskich* – *Nie jest rzeczą słuszną, abyśmy zaniedbali słowo Boże, a obsługiwali stoły...* nie należy rozumieć w sensie cedowania i dyspensowania się apostołów od powinności charytatywnych (por. Dz 6, 2), ale w aspekcie racjonalizacji posługi apostoelskiej. O tym, że Apostołowie mieli pełną świadomość ciężących na nich powinności w tym względzie

¹⁵ por. Azevedo M. o., *Communautés ecclésiales de base. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être Église*, Paris 1986, s. 76 nn.

świadczy fakt, że Jakub, Kefas i Jan wysyłając Pawła i Barnabę do pogańskiej wówczas Antiochii, zalecili im by pamiętali o ubogich, co też, jak pisze Apostoł Narodów ...*gorliwie starałem się czynić* (por. Ga 2, 10).

Realizacja *tria munera* (*martyrii, liturgii i diakonii*) wiąże się ściśle z tożsamością Kościoła i autentycznością jego zbawczej misji, dlatego Kodeks Prawa Kanonicznego, podkreśla, że podejmujące takie działania stowarzyszenia wiernych, nie tylko muszą być erygowane przez kompetentną władzę kościelną, ale podlegają także w urzeczywistnianiu tych celów hierarchii, bo *tria munera, ze swej natury* są zastrzeżone urzędowi hierarchicznemu Kościoła (por. KPK, kan. 301, § 1).

5. Powinności i uprawnienia laikatu katolickiego.

Uprawnienia apostołskie laikat katolicki otrzymuje nie z mandatu hierarchii, ale od samego Chrystusa na mocy sakramentów: chrztu i bierzmowania. Realizacja apostołatu na drodze indywidualnej: *apostolstwo modlitwy, apostolstwo dobrego przykładu, apostolstwo cierpienia, czy apostolstwo miłosierdzia* jest zwyczajną powinnością chrześcijanina. Także apostołat społeczny chrześcijan, dokonuje się na podobnej zasadzie. Kościół stawia w tym względzie swoim członkom trzy wymagania: winni prowadzić ten rodzaj apostołatu na własną odpowiedzialność, nie angażując bezpośrednio autorytetu wspólnotowego Kościoła (autorytet ten angażują pośrednio, już przez sam fakt bycia chrześcijanami), mają odznaczać się kompetencją w sprawach których apostołat dotyczy, ale także w kwestiach metodycznych samego apostołatu oraz powinni troszczyć się o rozwój Królestwa Bożego na ziemi, co można do pewnego stopnia identyfikować z budowaniem w świecie cywilizacji prawdy i miłości.

Apostołat zespołowy w Kościele, chociaż nie jest realizowany z upoważnienia hierarchii, lecz z mandatu samego Chrystusa,

dlatego, że angażuje autorytet wspólnotowy Kościoła, winien się odbywać zawsze pod kierunkiem kompetentnej hierarchicznej władzy kościelnej. Uprawnienie do apostołstwa ma tutaj, podobnie, jak w innych rodzajach apostołatu podłoże sakramentalne, ale winno być realizowane w sposób kanoniczny, to znaczy zgodny z obowiązującymi przepisami i normami prawa kościelnego. Niektóre obszary tego apostołatu, np. nauczanie wiary chrześcijańskiej, czy wykonywanie władzy sądowniczej, wymagają dodatkowo specjalnej misji kanonicznej, a gdy chodzi o pełnienie posług i funkcji liturgicznych zaleca się przyjęcie tzw. święceń niższych: lektoratu, czy akolitatu.

Paweł VI podkreśla, że komunikacja i apostołska współpraca w Kościele domaga się ze strony duchownych, pokory, nadającej służebny charakter sprawowanej władzy, zaś ze strony wiernych świeckich posłuszeństwa, będącego uczestnictwem w mądrości i miłości Kościoła (por. ES 114, 115). Sprawowanie władzy w Kościele, także wiąże się z posłuszeństwem. Jest to posłuszeństwo woli Bożej i nakazom samego Chrystusa, a posłuszeństwo wiernych świeckich, jak zauważa w encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II staje się panowaniem nad sobą i uczestnictwem w królewsko-pasterskiej godności Zbawiciela, jest „królewską służbą”. (por. RH 21).

Ważnym elementem poprawnej komunikacji wewnątrzkościelnej jest dowartościowanie podmiotowości wiernych świeckich. Może się to dokonać jednak tylko wówczas, gdy sami wierni świeccy nie tylko poprawnie odczytują swoje miejsce w Kościele, nie tylko skoncentrują uwagę na przysługujących im uprawnieniach, ale także na powinnościach i obowiązkach chrześcijańskich. Można nawet powiedzieć, że uprawnienia stanowią konsekwencję realizowanych powinności i obowiązków. Komunikacja wewnątrzkościelna zakłada dwie rzeczy. Pierwszą z nich jest wspólną bazą porozumienia, jaką stanowi żywa wiara. Bez żywej wiary komunikacja wewnątrzkościelna traci autentyczność. Drugim wymogiem autentycznej komunikacji jest gotowość nawrócenia. To ona sprawia, że jesteśmy

w stanie uznać nasze błędy, niedoskonałości i wypaczenia oraz podjąć trud naprawy sytuacji¹⁶.

Dialogiczna komunikacja wewnątrzkościelna służy zarówno: podejmowaniu decyzji (*decision taking*), jak i realizacji decyzji (*decision making*). „Ustalenia jakie podejmują w dialogu wewnątrzkościelnym jego uczestnicy (oczywiście chodzi o ustalenia nie związane ze sprawowaniem funkcji hierarchicznych) obowiązują hierarchię w sumieniu i domagają się aby wcielała je w życie. Świeccy mają także prawo i obowiązek współuczestniczyć w realizacji podjętych w dialogu ustaleń w sposób im właściwy, a więc różny od kompetencji hierarchicznych, jakimi są: autorytatywne nauczanie, szafarstwo sakramentów i przewodnictwo wspólnocie Ludu Bożego”¹⁷.

6. Kierunki doskonalenia komunii i komunikacji wewnątrzkościelnej

Zdaniem ks. Marka Jagodzińskiego „Wiarygodność teologii komunijnej zależy od rozwoju komunikatywnych struktur Kościoła oraz od kształtowania się wspólnotowych form wiary, dopasowanych do sytuacji kulturowej i społecznej”¹⁸. Doprecyzowując problem należałoby stwierdzić, iż Kościół będzie się stawał coraz bardziej komunią, gdy będzie kształtował struktury, służące lepszej komunikacji, ale przede wszystkim, gdy jego wyznawcy, pogłębiając ustawicznie świadectwo wiary staną się we współczesnym świecie apostołami prawdy i miłości. Trzeba jednak zacząć od tego drugiego zadania, bo

¹⁶ por. Johannes Paul II, Wegbegleiter in bedrängter Zeit. Ansprache des Papstes bei der Begegnung mit der Österreichischen Bischofskonferenz am 21 Juni 1998 in Wien – w: Was Petrus uns gesagt hat.... Der dritte Pastoralbesuch von Papst Johannes Paul II in Österreich 19-21 Juni 1998, Kleinhain 1998, s. 86 nn.

¹⁷ Wal J. ks., Rola dialogu w życiu Kościoła – w: Teologia pastoralna. Tom 1 – Teologia pastoralna fundamentalna (red. ks. R. Kamiński), Lublin 2000, s. 196.

¹⁸ Jagodziński M. ks., Komunijna „fenomenologia” Kościoła według Medarda Kehla SJ – w: *Communio* w chrześcijańskiej refleksji o Kościele (red. ks. A. Czaja, M. Marczewski), Lublin 2004, s. 271.

nie ubogaci się struktur i ich funkcjonowania, jeśli nie zmieniają się ludzie. Aby Kościół stał się rzeczywiście „komunią komuni”, należy położyć w nim najpierw nacisk na odnowienie relacji człowieka z Bogiem i bliźnimi¹⁹. „Prawdziwa **communio** ma zawsze dwa wymiary: wertykalny (relacja ludzi do Boga) i horyzontalny (wzajemne odniesienia ludzi do siebie), przy czym wymiar wertykalny jest tu bardziej zasadniczy, bo nasz stosunek do Boga powinien określać i kształtować odniesienia do innych ludzi”²⁰.

We wzajemne odniesienia hierarchii i laikatu należy wprowadzać zatem ducha Bożego, czyli najpierw wzajemne przebaczenie i pojednanie, a później postawę świadectwa i służby.

Co się tyczy doskonalenia struktur kościelnych, tak aby dzięki właściwej komunikacji lepiej służyły przekazywaniu prawdy Objawienia i ugruntowywaniu jedności we wspólnocie kościelnej, trzeba dążyć do tego, aby Kościół pielgrzymujący, we wszystkich swych instytucjonalnych i wspólnotowych przejawach stawał się *Kościółem Ośmiu Błogosławieństw*. Zwykle program tych *Błogosławieństw* odnosimy do jednostkowego życia osobowego człowieka, podczas gdy *Błogosławieństwa* winny także znajdować odzwierciedlenie w życiu instytucjonalnym i wspólnotowym Kościoła²¹. Ich realizacja może pomagać w przezwyciężeniu naturalnych tendencji, każdej instytucji i struktury: do skostnienia, bezdusności, rutynizacji odniesień i biurokratyzacji funkcjonowania, a wspólnoty do tworzenia „towarzystwa wzajemnej adoracji”, getta, albo też „jedynie słusznej drogi urzeczywistniania nauki ewangelicznej”.

Z tej też racji, obok idei *kolegialności* w sprawowaniu władzy, Sobór Watykański II zaakcentował *synodalność* struktur kościelnych. Synodalność nie tylko dobrze realizuje zasadę *decentralizacji*

¹⁹ Tillard J.M.R., *Église d'Églises. L'écclésiologie de communion*, Paris 1987, s. 48.

²⁰ Wal J. ks., *Dialog spotkaniem z Innym w horyzoncie prawdy i dobra – Świat i słowo. Dialog spotkaniem z Innym*, Bielsko-Biała [2008], nr 2 [11], s. 22.

²¹ por. Coste R., *L'Église et les défis du monde. La dynamique de Vatican II*, Paris 1986, s. 271 nn.

Kościola, ale gwarantuje także pełniejszą *partycypację* w jego życiu. Dzięki synodalności dokonuje się swoista *repersonalizacja* struktur eklezjalnych.²²

W świecie postmodernistycznym, w którym nader często dochodzi do relatywizacji prawdy i permissywizacji wartości, przemyślenie wzajemnych relacji i poprawnej komunikacji między duchowieństwem a laikatem katolickim, jest nieodzowne, ale musi ono wychodzić od gruntownego rozpoznania kompetencji własnych poszczególnych stanów w Kościele i zmierzać do zagospodarowywania wszystkich obszarów zbawczej aktywności Kościoła, przy możliwie pełnym wykorzystaniu zarówno hierarchicznego, jak i charyzmatycznego potencjału życia kościelnego.

Streszczenie

Artykuł podejmuje problem wpływu *communicatio* na budowanie kościelnej *communio*, oraz twórczej inspiracji, jakiej źródłem staje się *communio* dla doskonalenia dialogicznej *communicatio* Kościoła, zarówno *ad intra* (do wewnątrz), jak i *ad extra* (na zewnątrz).

Dlatego bardzo ważne jest teologiczne doprecyzowanie, co ma miejsce w dalszej części artykułu, pojęć: *communio* i *communicatio*. Prawdziwa *communio* jest możliwa do zbudowania poprzez integrację, jaka się dokonuje dzięki właściwej *communicatio*, dwu nurtów życia kościelnego: *hierarchicznego* i *charyzmatycznego*. Ważną bazą kościelnej *communio* i *communicatio* jest zasadnicza równość ludu Bożego, wynikająca z aktu stworzenia (dar rozumności i wolności) oraz z dzieła odkupienia (wszczepienie w Chrystusa przez chrzest), a także gruntowne teologiczne rozpoznanie kompetencji własnych duchowieństwa i laikatu. Dialogiczna kościelna *communicatio* zmierza do doskonalenia *communio* poprzez ugruntowywanie osobowej

²² por. Kondziela J. ks., *Osoba we wspólnocie...* dz. cyt., s. 52.

postawy służby i *repersonalizację* struktur eklezjalnych. Dlatego w posoborowej teologii tak mocno wyakcentowano problem: *kollegialności* i *synodalności*.

Kościół realizujący komunię i dialogiczną komunikację można nazwać *Kościółem Ośmiu Błogosławieństw*.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel behandelt das Problem der *communicatio* Auswirkungen auf den Aufbau der kirchlichen *communio* und kreative Inspiration, die aus der Quelle der Gemeinschaft für die Verbesserung der *communicatio* in der Kirche entsteht, sowohl *ad intra* und *ad extra*. Darum ist es sehr wichtig die Konzepte der *communio* und *communicatio* zu klären. Die wahre *communio* ist unmöglich ohne die Integration dessen, was durch die richtige *communicatio* getan wird: zwei Strömungen des kirchlichen Lebens: der hierarchischen und charismatischen. Eine wichtige Grundlage der kirchlichen *communio* und *communicatio* ist eine fundamentale Gleichheit des Volkes Gottes, die sich aus den Akt der Schöpfung (die Gabe der Vernunft und der Freiheit) und das Werk der Erlösung (Eingliederung in Christus durch die Taufe), sowie eine gründliche Diagnose der theologischen Kompetenz der Geistlichen und der Laien. Die *communicatio* in der Kirche versucht die Verankerung der *communio* durch Haltungen der persönlichen Betreuung und der Umwandlung der kirchlichen Strukturen zu verbessern. Daher in der nachkonziliarer Theologie kommt zu Wort die Problematik der Kollegialität. Die Kirche, die nach den Regeln der *communio* und *communicatio* lebt, kann man als die Kirche der Seligpreisungen bezeichnen.