

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
WYDZIAŁ TEOLOGII
INSTYTUT NAUK TEOLOGICZNYCH

Monika Wojciechowska

nr albumu 138 899

KOINŌNIA JAKO ZASADA ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Rozprawa doktorska
napisana na seminarium
z teologii moralnej społecznej
pod kierunkiem
ks. prof. dra hab. Jerzego Gocki SDB

LUBLIN 2020

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	4
Bibliografia	7
Wstęp	34
 Rozdział I: Biblijno-teologiczna wizja <i>koinōnii</i>	45
1. <i>Koinōnia</i> w Biblii	45
1.1. Filologiczno-historyczne podłoże pojęcia <i>koinōnii</i>	46
1.2. Prefiguracja <i>koinōnii</i> w Starym Testamencie	53
1.3. Dynamiczny charakter pojęcia <i>koinōnii</i> w pismach Nowego Testamentu	59
1.3.1. <i>Koinōnia</i> w tradycji pawłowej	60
1.3.2. <i>Koinōnia</i> a wspólnota jerozolimska	72
1.3.3. <i>Koinōnia</i> u św. Jana	75
2. Patrystyczne ujęcie <i>koinōnii</i>	78
3. Normatywne i teologiczno-profetyczne implikacje biblijno-teologicznej wizji <i>koinōnii</i>	85
3.1. Wertykalno-horyzontalny charakter <i>koinōnii</i>	86
3.2. Misyjny wymiar <i>koinōnii</i>	94
3.3. Profetyczny charakter <i>koinōnii</i>	95
 Rozdział II: <i>Koinōnia</i> a nowe doświadczenie Kościoła po Soborze Watykańskim II	99
1. Wydarzenie soborowe jako <i>Sitz im Leben</i> odczytania kategorii <i>koinōnii</i>	100
2. Eklezjologia <i>communio</i> w dokumentach soborowych i posoborowych	109
3. <i>Koinōnia</i> jako nadrzędna kategoria eklezjologiczna	120
3.1. <i>Koinōnia</i> a sakramentalny wymiar Kościoła	121
3.2. <i>Koinōnia</i> a Lud Boży	126
3.3. <i>Koinōnia</i> a Ciało Chrystusa	135
3.4. <i>Koinōnia</i> a Oblubienica	141
4. Od eklezjologii <i>koinōnii</i> po koinonizację świata	145

Rozdział III: Koinonijny charakter życia społecznego	151
1. <i>Koinōnia</i> a wezwanie do miłości społecznej	153
1.1. <i>Koinōnia</i> a zasada dobra wspólnego	158
1.2. Zasada solidarności a <i>koinōnia</i>	163
2. <i>Koinōnia</i> a personalistyczna wizja życia społecznego	168
2.1. Osoba jako centrum życia społecznego	169
2.2. Zasada pomocniczości a <i>koinōnia</i>	180
3. <i>Koinōnia</i> a preferencyjna opcja na rzecz ubogich	187
 Rozdział IV: Koinonia Jan Chrzciciel: współczesna próba implantacji <i>archetypu</i> <i>biblijno-eklezjologicznego</i> w Kościele i świecie	 201
1. Geneza i historia Koinonii Jan Chrzciciel	203
2. Struktura i duchowość	214
3. Pomyślność ewangeliczna jako styl życia Koinonii Jan Chrzciciel	224
4. Projekt <i>Aggeo</i>	237
 Zakończenie	 248

WYKAZ SKRÓTÓW

- A.E.P.C – Associazione Editoriale Promozione Cattolica. Vigodarzere.
- AAS – „Acta Apostolicae Sedis”. Commentarium officiale. Roma 1909-
- AJP2 – *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*. T. 1-2. Kraków: Wydawnictwo M 1996.
- ArchFed – Archivio della Federazione delle Koinonie Giovanni Battista. Plzeň-Valcha: sezione formazione.
- CA – Jan Paweł II: Encyklika *Centesimus annus* (1 maja 1991).
- CELAM – Consejo Episcopal Latinoamericano (Rada Biskupów Ameryki Łacińskiej).
- ChL – Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (30 grudnia 1988).
- CivCat – „La Civiltà Cattolica” Roma 1850-
- CLV – Centro Liturgico Vincenziano.
- CN – Kongregacja Nauki Wiary: List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია *Communio notio* (28 maja 1992).
- ComK – *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*. Red. A. Czaja, M. Marczewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2004.
- CT – „Collectanea Theologica”. Lwów 1931-1939; Warszawa 1949/50-
- CV – Benedykt XVI: Encyklika *Caritas in veritate* (7 lipca 2009).
- DA – Sobór Watykański II: Dekret o apostołstwie świeckich. *Apostolicum actuositatem* (18 listopada 1965).
- DB – Sobór Watykański II: Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (22 października 1965).
- DCBNT – *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*. Bologna: EDB 1991.
- DCE – Benedykt XVI: Encyklika *Deus caritas est* (15 grudnia 2005).
- DE – Sobór Watykański II: Dekret o ekumenizmie *Unitatis Redintegratio* (21 listopada 1964).
- DFK – Sobór Watykański II: Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (28 października 1965).

- DKW – Sobór Watykański II: Dekret o Kościołach wschodnich katolickich *Orientalium Ecclesiarum* (21 listopada 1964).
- DM – Sobór Watykański II: Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus* (7 grudnia 1965).
- DNSK¹ – *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. Cz. 1-2 Red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski. Rzym - Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1987.
- DNSK² – *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. Cz. 1-2 Red. M. Radwan i in. Rzym-Lublin² : Redakcja Wydawnictw KUL 1996.
- DP – Sobór Watykański II: Dekret o posłudze i życiu presbiterów *Presbyterorum ordinis* (7 grudnia 1965).
- DV – Jan Paweł II: Encyklika *Dominum et Vivificantem* (18 maja 1986).
- EG – Franciszek: Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013).
- EJP2 – *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. T. 1-2. Kraków: Wydawnictwo M 1996.
- EK – Encyklopedia katolicka. T. 1-20. Red. F. Gryglewicz i in. Lublin 1979-2014.
- ENM – *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2005.
- ENS – *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania społecznego*. Red. A. Zwoliński. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2005.
- EVat – *Enchiridion Vaticanum*. T. 1-22. Bologna: EDB 1981-2006.
- EV – Jan Paweł II: Encyklika *Evangelium vitae* (25 marca 1995).
- ICHW – Kongregacja Nauki Wiary: Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis conscientia* (22 marca 1986).
- IE – Kongregacji Nauki Wiary: List o relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła *Iuvenescit Ecclesia* (15 maja 2016).
- ITW – Kongregacja Nauki Wiary: Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia” *Libertatis nuntius* (6 sierpnia 1984).
- KDK – Sobór Watykański II: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965).
- KK – Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (21 listopada 1964).
- KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań: Pallottinum 2002².
- KL – Sobór Watykański II: Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (4 grudnia 1963).

- KNSK – Papieska Rada „Iustitia et Pax”: Kompendium Nauki Społecznej Kościoła. Kielce: Jedność 2005.
- KoGB – Koinonia Giovanni Battista.
- KO – Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (18 listopada 1965).
- LJP2 – *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*. T. 1-2. Kraków: Znak 1997.
- LS – Franciszek: Encyklika *Laudato si'* (18 czerwca 2015).
- MM – Jan XXIII: Encyklika *Mater et Magistra* (15 maja 1961).
- OsRom – „L'Osservatore Romano” (wyd. włoskie). Città del Vaticano 1861-
- OsRomPol – „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie). Città del Vaticano 1980-
- PL – *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. T. 1-217. Indeksy. T. 1-4. Red. J. P. Migne. Paris 1878-1890.
- PSV – *Il mistero e il ministero della koinonia*. „Parole Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica” 1995 nr 1.
- PT – Jan XXIII: Encyklika *Pacem in terris* (11 kwietnia 1963).
- QA – Pius XI: Encyklika *Quadregesimo anno* (15 maja 1931).
- RH – Jan Paweł II: Encyklika *Redemptor hominis* (4 marca 1979).
- RM – Jan Paweł II: Encyklika *Redemptoris Missio* (7 grudnia 1990).
- RN – Leon XIII: Encyklika *Rerum novarum* (15 marca 1891).
- RP – Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* (2 grudnia 1984).
- RT – „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”. Lublin 1949- (od 1991/92 „Roczniki Teologiczne”).
- SRS – Jan Paweł II: Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987).
- TMA – Jan Paweł II: List apostolski *Tertio millennio adveniente* (10 listopada 1994).
- TPO II – F. Blachnicki: *Teologia pastoralna ogólna*. Cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lublin: KUL 1971.
- VD – Benedykt XVI: Adhortacja apostolska *Verbum Domini* (30 września 2010).

BIBLIOGRAFIA

Cytaty z Pisma Świętego zaczerpnięto z:

Novum Testamentum Graece. Red. Nestle Eb. i inni. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1993.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu - Biblia Tysiąclecia. Poznań: Pallottinum 1990⁴.

I. ŹRÓDŁA

1. Dokumenty Soboru Watykańskiego II

Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (4 grudnia 1963). W: *Sobór II Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski nowe tłumaczenie*. Poznań: Pallottinum 2002 s. 48-78.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (21 listopada 1964). W: *Sobór Watykański II (nowe tłumaczenie)* s. 104-163.

Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (18 listopada 1965). W: *Sobór Watykański II (nowe tłumaczenie)* s. 350-362.

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965). W: *Sobór Watykański II (nowe tłumaczenie)* s. 526-606.

Dekret o Kościołach wschodnich katolickich. *Orientalium Ecclesiarum* (21 listopada 1964). W: *Sobór Watykański II (nowe tłumaczenie)* s. 177-186.

Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (22 października 1965). W: *Sobór Watykański II (nowe tłumaczenie)* s. 236-258.

Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (28 października 1965). W: *Sobór II Watykański II (nowe tłumaczenie)* s. 288-301.

Dekret o apostołstwie świeckich. *Apostolicum actuositatem* (18 listopada 1965). W: *Sobór Watykański II (nowe tłumaczenie)* s. 377-401.

Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus* (7 grudnia 1965). W: *Sobór Watykański II (nowe tłumaczenie)* s. 433-471.

Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis* (7 grudnia 1965). W: *Sobór Watykański II (nowe tłumaczenie)* s. 478-508.

2. Encykliki

Leon XIII: Encyklika *Rerum novarum* (15 marca 1891). W: DNSK² Cz. 1 s. 63-92.

Pius XI: Encyklika *Quadregesimo anno* (15 maja 1931). W: DNSK² Cz. 1 s. 105-146.

Jan XXIII: Encyklika *Mater et magistra* (15 maja 1961). W: DNSK² Cz. 1 s. 303-360.

Jan XXIII: Encyklika *Pacem in terris* (11 kwietnia 1963). W: DNSK² Cz. 1 s. 361-401.

Paweł VI: Encyklika „*Ecclesiam Suam*” (6 sierpnia 1964). W: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II. *Encykliki*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1981 s. 81-114.

Jan Paweł II: Encyklika *Redemptor hominis* (4 marca 1979). W: EJP2 s. 1-53.

Jan Paweł II: Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987). W: DNSK² Cz. 2 s. 259-308.

Jan Paweł I: Encyklika *Redemptoris Missio* (7 grudnia 1990). W: EJP2 s. 377-460.

Jan Paweł II: Encyklika *Centesimus annus* (1 maja 1991). W: DNSK² Cz. 2 s. 363-421.

Benedykt XVI: Encyklika *Deus caritas est* (15 grudnia 2005). Watykan 2005.

Benedykt XVI: Encyklika *Caritas in veritate* (7 lipca 2009). Watykan 2009.

Franciszek: Encyklika *Laudato si'* (18 czerwca 2015). Częstochowa: Edycja Św. Pawła 2015.

3. Inne dokumenty papieskie

Jan XXIII: Konstytucja apostolska *Humanae salutis* (25 grudnia 1961). „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 1962 nr 10-11 s. 289-295.

Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* (2 grudnia 1984). W: AJP2 s. 191-267.

Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (30 grudnia 1988). W: AJP2 s. 269-377.

Benedykt XVI: Adhortacja apostolska *Verbum Domini* (30 września 2010). Kraków: Wydawnictwo M 2010.

Franciszek: Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013). Kraków: Wydawnictwo M 2013.

Jan Paweł II: List apostolski *Mulieris dignitatem* (15 sierpnia 1988). W: LJP2 s. 80-141.

Jan Paweł II: List apostolski *Tertio millennio adveniente* (10 listopada 1994). W: LJP2 s. 167-205.

Benedykt XVI: Orędzie na Wielki Post 2008: *Chrystus dla was stał się ubogim*. OsRom-Pol 29:2008 nr 2 s. 4-6.

4. Alokucje papieskie

- Jan XXIII. *Summi Pontificis Allocutio „Gaudet Mater Ecclesia”* (11 października 1962). W: AAS 54:1962 s. 785-795. W: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/-jan_xxiii/przemowienia/vatii_otw_11101962.html [dostęp: 29 kwietnia 2020].
- Paweł VI: *Summi Pontificis Allocutio „Salvete, Fratres in Christo”* (29 września 1963). W: AAS 55:1963 s. 841-859. Wersja włoska: EVat 1. Bologna: EDB 2002 s. 88-91.
- Paweł VI: *Przemówienie na zakończenie III Sesji Soboru Watykańskiego II* (21 listopada 1964). W: AAS 56:1964 s. 1012. W: https://opoka.org.pl/-biblioteka/W/WP/pawel_vi/przemowie-nia/maryja_matka_21111964.html [dostęp: 26 marca 2020].
- Paweł VI: *Przemówienie podczas audyencji środowej* (8 czerwca 1966). W: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/audyencje/ag_08061966.html [dostęp: 26 marca 2020].
- Jan Paweł II: *Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium Krzyża Świętego w Mogile - Nowej Hucie* (9 czerwca 1979). W: Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Poznań-Warszawa: Pallottinum 1979 s. 191-196.
- Jan Paweł II. *Przemówienie na Plenarnej Konferencji Episkopatu Polski. „Chrześcijanin w świecie”* 1979 nr 80 s. 99-103.
- Jan Paweł II. *Przem: Z okazji XXX rocznicy Europejskiej Konwencji Praw Człowieka* (9 listopada 1980). W: Jan Paweł II. *Nauczanie społeczne 1980*. T. 3. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1984 s. 163-167.
- Jan Paweł II. *Przemówienie do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej CELAM* (Port-au-Prince, 9 marca 1983). OsRomPol 4:1983 nr 4 s. 29-30.
- Jan Paweł II. *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej pod szczytem Jasnej Góry*. (19 czerwca 1983 r.) W: Jan Paweł II. *Dzieła zebrane*. Tom IX. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa. Część I. Polska. Kraków 2008 s. 216-220.
- Jan Paweł II: *Wiele charyzmatów i ruchów, ale jedna misja*. Przemówienie do członków Ruchów kościelnych i nowych wspólnot (30 maja 1998). OsRomPol 19:1998 nr 8-9 s. 37-39.
- Jan Paweł II: *Oddajcie wasze talenty na służbę Bogu, bliźniemu i wspólnemu dobru*. Przesłanie Papieża do uczestników konferencji na temat: „Przedsiębiorca. Odpowiedzialność społeczna i globalizacja” (3 marca 2004). OsRomPol 25:2004 nr 5 s. 10.
- Jan Paweł II: *Discurso inaugural pronunciado en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Ángeles*. W: *Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá: CELAM 2014 s. 219-220.
- Benedykt XVI. Kat.: *Ignacy Antiocheński*. (Audyencja generalna, 14 marca 2007). OsRomPol 28:2007 nr 6 s. 38.

- Benedykt XVI: Przemówienie do członków Ruchu Komunia i Wyzwolenie (24 marca 2007). W: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/communione_24032007.html [dostęp: 6 października 2017].
- Benedykt XVI: Kat.: *Hugon i Ryszard z opactwa św. Wiktora*. (Audiencja generalna, 25 listopada 2009 r.) . OsRomPol 31:2010 nr 2 s. 55.
- Benedykt XVI. *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady «Iustitia et Pax»* (3 grudnia 2012). OsRomPol 34:2013 nr 1 s. 34-35.
- Franciszek. Przem.: *Kościół wychodzi naprzeciw wszystkim*. 18.V.2013 – Czuwanie modlitewne z okazji dnia ruchów, nowych wspólnot i stowarzyszeń kościelnych. OsRomPol 34:2013 nr 7 s. 16-19.
- Franciszek: *Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich*. [b.tł.]. Kraków: Wydawnictwo M 2013.
- Franciszek: *W duchu solidarności*. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” (13 grudnia 2015). OsRomPol 37:2016 nr 1 s. 49-50.
- Franciszek: *Ekonomia sprawiedliwa i włączająca*. Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji Fundacji „Centesimus Annus – Pro Pontifice” (13 maja 2016). OsRomPol 37:2016 nr 6 s. 39.
- Franciszek: *Gospodarka wszystkich i dla wszystkich*. Przemówienie do włoskich przedsiębiorców (27 lutego 2016). Os.Rom.Pol 37:2016 nr 3-4 s. 43-44.
- Franciszek: *Dwa filary: przebaczenie i dawanie*. Katecheza podczas audiencji generalnej (21 września 2016). OsRomPol 37:2016 nr 10 s. 56.
- Franciszek: *Inna gospodarka jest możliwa*. Przemówienie do uczestników spotkania poświęconego „gospodarce komunii” (4 lutego 2017). OsRomPol 38:2017 nr 2 s. 19-21.
- Franciszek: *Józef marzyciel*. Homilie papieskie podczas Mszy świętych w Domu świętej Marty (20 marca 2017). OsRomPol 38:2017 nr 3-4 s. 48-49.
- Franciszek: *Discorso ai partecipanti all'incontro promosso da Caritas Internationalis* (27 maja 2019). W: <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/events/-event.dir.html/content/vaticanevents/it/2019/5/27/caritas-internationalis.html> [dostęp: 29 maja 2020].

5. Inne dokumenty Kościoła

- II Nadzwyczajne Zgromadzenie Generalne Synodu Biskupów: Relacja końcowa (*Relatio finalis*). W: Nadzwyczajny Synod Biskupów (1985). *Kościół kierowany przez Słowo Boże sprawuje tajemnicę Chrystusa dla zbawienia świata*. Wrocław: TUM 1986 s. 7-38.
- Kongregacja Nauki Wiary: Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia” *Libertatis nuntius* (6 sierpnia 1984). DNSK¹ Cz. 2 s. 349-368.

- Kongregacja Nauki Wiary: Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Liber-tatis conscientia* (22 marca 1986). DNSK¹ Cz. 2 s. 371-410.
- Kongregacja Nauki Wiary: List do Biskupów Kościoła katolickiego, o niektórych aspek-tach Kościoła pojętego jako komunii *Communio notio* (28 maja 1992). W: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*. Red. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów: Biblos 1995 s. 390-401 (wersja włoska: EVat T. 13 nr 1774-1807).
- Kongregacji Nauki Wiary: List o relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycz-nymi dla życia i misji Kościoła *Iuvenescit Ecclesia* (15 maja 2016). W: <https://epi-skopat.pl/relacja-miedzy-darami-hierarchicznymi-acharyzmatycznymi-list-kon-gregacji-nauki-wiary/> [dostęp: 16 października 2017].
- Papieska Rada „Iustitia et Pax”. Kompendium Nauki Społecznej Kościoła. Kielce: Jed-ność 2005.
- Enchiridion. Documenti della Chiesa latinoamericana*. Bologna: Editrice Missionaria Italiana 1995.
- V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów (Aparecida): Doku-ment końcowy: *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*. Gubin: Wydawnictwo Przystanek Jezus 2014.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Sensus Fidei w życiu Kościoła*. Tłum. M. Mo-skal. Kraków: Dehon – Wydawnictwo Księży Sercanów 2015.

6. Pisma patrystyczne

- Barnabae: Epistula*. W: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*. T. 10. Tłum. A. Świderkówna. Wstępy i oprac. M. Starowieyski. Sandomierz-Kraków: Wydawnictwo M 1998 s. 179-199.
- Biblioteka Ojców Kościoła*. Red. Serii J. Naumowicz, Kraków: Wydawnictwo M 1994-2004.
- Didache*. W: *Pierwsi świadkowie*, T. 10 s. 33-44.
- Diogenes Laertius: *Vitae philosophorum*. Ed. H. S. Long, Oxonii 1964. Wydanie polskie: Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski. *Żywoty i poglądy słynnych filo-zofów*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1982.
- Hermas: *Pastor* W: *Pierwsi świadkowie*, T. 10 s. 211-299.
- Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*. Red. zbiorowa. Warszawa: Wydawnictwo ATK 1969- 2010.
- Św. Augustyn: *De civitate Dei. O państwie Bożym*. Tłum. W. Kornatowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1977.

- Św. Augustyn: *O Trójcy Świętej*. W: *Pisma Ojców Kościoła*. T. 25. Tłum. M. Stokowska, wstęp i komentarz J. M. Szymusiak. Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia Św. Wojciecha 1963.
- Św. Cyprian: *De catholicae Ecclesiae unitate*. W: *Pisma Ojców Kościoła*. T. 19. Tłum. wstęp i komentarze J. Czuj. Poznań: Wydawnictwo Uniwersyteckie 1937 s. 157-193.
- Św. Cyprian: *Epistulae*. W: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* T. 1. Tłum. W. Szoldrski. Warszawa: Wydawnictwo ATK 1999 s. 157-193.
- Św. Cyprian: *Pisma*. Tłum. wstęp i komentarze J. Czuj. Poznań: Wydawnictwo Uniwersyteckie 1937.
- Św. Cyprian: *De dominica oratione*. W: *Pisma Ojców Kościoła*. T. 19. Tłum. wstęp i komentarze J. Czuj. Poznań: Wydawnictwo Uniwersyteckie 1937 s. 302-323.
- Św. Ignacy Antiocheński: *Epistula ad Ephesios*. W: *Pierwsi świadkowie*, T. 10 s. 113-119.
- Św. Ignacy Antiocheński: *Epistula ad Smyrnaeos* W: *Pierwsi świadkowie*, T. 10 s. 136-139.
- Św. Ignacy Antiocheński: *List do Magnezjan*. W: *Pierwsi świadkowie*, T. 10 s. 120-123.
- Św. Ireneusz z Lyonu: *Adversus haereses*. W: *Antologia patrystyczna*. Tłum. A. Bober. Kraków: WAM 1965 s. 29-56.
- Św. Klemens Rzymski: *Epistula ad Corinthios*. W: *Pierwsi świadkowie*, T. 10 s. 51-87.
- Tertulian: *Apologetyk*. W: *Pisma Ojców Kościoła*. T. 20. Tłum. J. Sajdak. Poznań: Księgarnia Akademicka 1947.
- Tertulian: *De praescriptione haereticorum*. W: *Tertulian. Wybór pism*. T. 5. Tłum. E. Stanula, W. Kania, W. Myszor. Oprac. W. Myszor, E. Stanula. Warszawa: Wydawnictwo ATK 1970 s. 40-78.

7. Dokumenty Koinonii Jan Chrzciel

- Bocchin S.: *Corso Benvenuto. Presentazione della Koinonia Giovanni Battista*. Cogollo del Cengio: [b.n.w.] 2002.
- Direttorio del Coordinatore Regionale*. Bozza ad uso interno. Koinonia Giovanni Battista. [b.n.w.] Plzeň-Valcha 2017.
- Dyrektorium Pasterza Oazy*. Do użytku wewnętrznego Koinonii Jan Chrzciel Prywatnego Stowarzyszenia Wiernych. [b.n.w.] Plzeň-Valcha 2009.
- Hetzyg R.: (opracowanie). *Duchowość Koinonii Jan Chrzciel*. Do użytku wewnętrznego. [b.n.w.r.w.].
- Koinonia Giovanni Battista. KeKaKò. *Scuola Internazionale di Evangelizzazione Kerygmatica*. International School of Kerygmatic Evangelization. [b.n.w.] Plzeň-Valcha 2010.

- Koinonia Jan Chrzciel. *Głos wołającego na pustyni. Prezentacja wspólnoty*. [b.n.w.] 2015.
- Koinonia Giovanni Battista. *Comunità al servizio della nuova evangelizzazione*. Plzeň: [b.n.w.] 2017.
- Scuola di Evangelizzazione della Koinonia Giovanni Battista. *Corso Rete di pesca = Manuali*. Plzeň-Valcha: [b.n.w.] 2015.
- Szkoła Ewangelizacji Koinonii Jan Chrzciel. *Kurs Świadectwa*. Tłum. M. Olejnik, A. Malina. Plzeň-Valcha: [b.n.w.] 2013.
- Szkoła Ewangelizacji Koinonii Jan Chrzciel. *Kurs Filip*. Tłum. E. Wróbel. Plzeň-Valcha: [b.n.w.] 2013.

II. LITERATURA

- Abignente L.: *Vita trinitaria e relazioni fraterne. Una riflessione alla luce del pensiero di Chiara Lubich*. „Roczniki Teologii Duchowości” 56:2009 z. 1 s. 37-52.
- Acerbi A.: *Due ecclesiologie: Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium”*. Bologna: EDB 1975.
- Alberigo G.: *Idea e prassi di comunione nella storia della Chiesa*. PSV s. 245-263.
- Alszegehy Z.: *La dignità della persona umana*. W: *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II* [Pr. zb.]. Leumann: Elledici 1966 s. 425-452.
- Angelini G.: *Il trattato teologico di etica sociale. La sistematica e le questioni fondamentali*. „Teologia” 13:1988 s. 167-182.
- Babolin S.: *Erano un cuor solo. Esperienza di vita della Comunità del Cantico di Padova-Vicenza*. Milano: Ancora 1980.
- Balthasar H. U. Von: *Sponsa Verbi*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1961.
- Barbaglio G.: *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna: EDB 1995.
- Barbi A.: *Atti degli Apostoli*. Padova: Edizioni Messaggero Padova 2003.
- Baron A., Pietras H.: *Acta synodalia Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*. Kraków: WAM 2010.
- Baron A., Pietras H.: *Dokumenty Soborów Powszechnych*. T. III. Kraków: WAM 2007.
- Baron A., Pietras H.: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*. T. I. Kraków: WAM 2006.
- Bartnik C. S.: *Dogmatyka katolicka*. T. II. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2003.
- Bartnik C. S.: *Teologia społeczno-polityczna*. Lublin: Agencja Wschodnia Dom Wydawniczy 1998.

- Battaglia R. D.: *La chiesa evento di comunione. La riflessione teologica contemporanea sull'ecclesiologia di comunione nella prospettiva aperta dal Sinodo del 1985*. Siena: Cantagalli 2013.
- Battaglia V.: *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa. Cristologia e contemplazione*. T. 2. Bologna: EDB 2001.
- Bellarmin R.: *De controversiis. Christianae fidei. Adversus huius temporis haereticos. Tomus secundus. Liber Tertius: De Ecclesia militante toto orbe diffusa. Caput II: De definitione Ecclesiae*. Mediolani a. MDCCCLVIII.
- Bentollo V. O.: *Morale e società. Principi di etica sociale*. Bologna: Edizione Studio Domenicano 1999.x
- Bezançon J.-N.: *Bóg nie jest samotny. Trójca Święta w życiu chrześcijan*. Tłum. M. Cofta. Poznań: Wydawnictwo Św. Wojciecha 2013.
- Bianchi E.: *Ritornano i poveri*. „Jesus” 2013 nr 7. (W: <https://www.monasterodibose.it/fondatore/articoli/articoli-su-riviste/7003-caro-diogneto-55>; dostęp: 20 maja 2020).
- Biela B.: *Kościół – Wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987)*. Katowice: Kuria Metropolitalna w Katowicach 1993.
- Biela B.: *Świat gospodarki a wyzwanie nowej ewangelizacji*. W: Red. I. Celary, G. Polok. *Homo oeconomicus w pastoralno-społecznej przestrzeni*. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2013 s. 38-58.
- Blachnicki F.: *Istotne cechy ruchu eklezjalnego*. [b.m.w.] Światło-Życie 1981.
- Blachnicki F.: *Kościół jako wspólnota*. [b.m.r.w].
- Blachnicki F.: *Teologia pastoralna ogólna*. T. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lublin: Wydawnictwo KUL 1971.
- Boecjusz: *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi III*. W: *Traktaty teologiczne*. Anicjusz. Manliusz Sewerynus Boecjusz. Tłum. R. Bielak, A. Kijewska. Kęty: ANTYK 2007 s. 122-123.
- Boff L.: *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. Madrid: Paulinas 1987.
- Bori P. C.: *Koinonía. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia 1972.
- Borutka T.: *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 1994.
- Bottini G. C.: *Norme per la condotta morale e religiosa nella lettera agli Ebrei*. Red. R. Corona. Lettera agli Ebrei. Pesaro: [b.n.w.] 1995 s. 124-136.
- Bourgeois H., Sesboüé B., Tihon P.: *Historia dogmatów*. T. III. *Znaki zbawienia. Sakramenty. Kościół. Najświętsza Panna Maria*. Tłum. P. Rak. Kraków: Wydawnictwo M 2001.

- Brancaccio F.: *Antropologia di comunione. L'attualità della Gaudium et spes*. Soveria Mannelli: Rubbettino 2006.
- Brown R. E.: *The Community of the Beloved Disciple*. New York / Mahwah: Paulist Press 1979.
- Bujak J., Wójtowicz W.: *Kościół jako communio*. W: *W trosce o communio*. Red. J. Rzymiski, T. Syczewski. Drohiczyń: Drohiczyńskie Towarzystwo Naukowe, Kuria Diecezjalna w Drohiczyń 2012 s. 117-138.
- Burini C.: *Comunione e comunità nella ecclesia delle origini*. PSV s. 221-230.
- Buscemi A.M.: *Gli inni di Paolo. Una sinfonia a Cristo Signore*. Jerusalem: Franciscan Printing Press 2000.
- Buscemi A. M.: *Lettera ai Galati. Commentario esegetico*. Jerusalem: Franciscan Printing Press 2004.
- Calabrese G.: *Per un'Ecclesiologia Trinitaria. Il Mistero di Dio e il Mistero della Chiesa per la salvezza dell'uomo*. Bologna: EDB 1999.
- Calati B.: *La Koinonia in S. Gregorio Magno*. PSV s. 231-263.
- Cambón E.: *Antropologia trinitaria nella Caritas in Veritate*. „Nuova Umanità” 33:2011 nr 2 s. 257-278.
- Cambón E.: *Trinità modello sociale*. Roma: Città Nuova 2009³.
- Cambón E.: *Trinità: modello sociale. Può la Trinità essere modello per la società?* W: http://www.indaco-torino.net/gens/94_06_04.htm [dostęp: 2 marca 2020].
- Campbell J.-Y.: *Koinonia and its cognates in the New Testament*. „Journal of Biblical Literature” 51:1932 nr 4 s. 352-380.
- Carlotti P.: *Nauka społeczna Kościoła i ewangelizacja*. Tłum. J. Jarko. „Społeczeństwo” 5:1995 s. 378-380.
- Chenu M.-D.: *Przedmowa*. W: *Kościół Ludem Bożym. Od owczarni do Ludu Przymierza*. A. Luneau, M. Bobichon. Tłum. H. Zawadzka. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1980 s. 5-6.
- Chenu M.-D.: *La nuova coscienza del fondamento trinitario della Chiesa*. „Concilium” (wł.) 6:1981 nr 10 s. 34-47.
- Choromański A.: *Vaticanum II – sobór eklezjologicznego przełomu*. „Studia Theologica Varsaviensia” 50:2012 nr 2 s. 17-54.
- Ciardi F.: *Koinonia. Itinerario teologico-spirituale della comunità religiosa*. Roma: Città Nuova 1996.
- Cipriani S.: *Le lettere di Paolo*. Assisi: Cittadella 1999⁸.
- Combi E., Monti E.: *Fede e società. Introduzione all'etica sociale*. Milano: Centro ambrosiano 2005.
- Congar Y.: *Chrétiens désunis: principes d'un Oecuménisme catholique*. Paris: Cerf 1937.

- Congar Y.: *Credo nello Spirito Santo*. Tłum. wł. P. Crespi. T. 2: *Lo Spirito come vita*. Brescia: Queriniana 1982.
- Congar Y.: *Wierzę w Ducha Świętego*. Tłum. A. Paygert, L. Rutkowska. T. 1-3. Warszawa: Wydawnictwo Promic 1995-1996.
- Congar Y.: *Die Kirche als Volk Gottes*. „Concilium” (de) 1:1965 s. 5-16.
- Congar Y.: *Kościół, jaki kocham*. Tłum. A. Ziernicki. Kraków: Wydawnictwo M – Znak 1997.
- Congar Y.: *La Chiesa come popolo di Dio*. „Concilium” (wł) 1:1965 s. 19-43.
- Congar Y.: *La storia della Chiesa come "luogo teologico"*. „Concilium” (wł.) 7:1970 nr 6 s. 103-115.
- Congar Y.: *Notes sur les mots „Confession”. „Eglise” et „Communion”. „Irénikon”* 23:1950 s. 3-36.
- Congar Y.: *Słowo i tchnienie*. Tłum. M. Jagielski. Kraków: WAM 2018.
- Czaja A.: *Communio w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych*. W: ComK s. 109-133.
- Czaja A.: *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2003.
- Czaja A.: *Logos-sarx eklezjologia communio J. Ratzingera*. W: ComK s. 349-370.
- Częsz B.: *Kościół jako wspólnota w świadomości Ojców Kościoła*. W: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*. Red. J. Baniak. Poznań: Wydawnictwo UAM 2002 s. 13-22.
- Danielou J.: *La Trinità e il mistero dell'esistenza*. Brescia: Queriniana 1969.
- De La Soujeole B. D.: *Il sacramento della comunione – Ecclesiologia fondamentale*. Tłum. wł. P. Pellizzari. Casale Monferrato: Piemme 2000.
- De Lubac H.: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. Paris: Cerf 1938.
- De Lubac H.: *Medytacje o Kościele*. Tłum. I. Białkowska-Cichoń. Kraków: WAM 1997.
- Delhay P., Gueret M., Tombeur P.: *Concilium Vaticanum II. Concordance, Index, Liste de fréquence, Tables comparatives*. Louvain: CETÉDOC 1974.
- Des Rochettes J.: *Famiglia, tribù, popolo: tre modi di comunione*. PSV s. 11-24.
- Dewailly L. M.: *Communio-communicatio: brève note sur l'histoire d'un sémantème*. „Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques” 54:1970 nr 1 s. 46-63.
- Drączkowski F.: *Patrologia*. Pelplin-Lublin: Wydawnictwo Bernardinum 1999.
- Dubiel S.: *Dobra materialne na kartach Biblii i w dokumentach Soboru Watykańskiego II*. „Roczniki Nauk Prawnych” 15:2005 nr 1 s. 467-479.

- Duquoc Ch.: *Obecność chrześcijańska w społeczności ludzkiej. Nowa problematyka moralna*. W: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*. Red. G. Angelini. Tłum. T. Mieskowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1982 s. 232-242.
- Ermecke G.: *Beiträge zur Christlichen Gesellschaftslehre*. Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1977.
- Fabris R.: *La koinonia in San Paolo*. PSV s. 135-145.
- Favale A.: *Comunità nuove nella Chiesa*. Padova: Edizioni Messaggero Padova 2003.
- Ferro D.: *La Trinità. Archetipo comunionale della Chiesa e della società. Per una lettura teologico-trinitaria del Concilio Vaticano II*. Leonforte: Euno Edizioni 2013.
- Filipiak M.: *Problematyka społeczna w Biblii*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX. 1985.
- Fiałkowski M.: *Świat kultury, polityki i gospodarki a wyzwania nowej ewangelizacji*. W: *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*. Red. W. Przygoda, E. Robek. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Księgarnia 2011 s. 207-226.
- Florczyk M.: *Nauka Społeczna Kościoła w nowej ewangelizacji*. W: *Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski. Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia*. Katowice: Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej 2000 s. 340-351.
- Forte B.: *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*. Milano: San Paolo Edizioni 1995.
- Forte B.: *La chiesa icona della Trinità*. Brescia: Queriniana 2012⁹.
- Franco E.: *Comunione e partecipazione. La koinōnia nell'epistolario paolino*. Brescia: Morcelliana 1986.
- Franco E.: *La koinonia nella chiesa di Gerusalemme, archetipo di ogni comunità*. PSV s. 111-133.
- Gajek. J. S.: *Przedmowa*. W: *Nowe Wspólnoty*. F. Lenoir Tłum. D. Szczerba. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 1993 s. 5-8.
- Galli C. M.: *Il ritorno del popolo di Dio. Ecclesiologia argentina e riforma della Chiesa*. „Il Regno – Attualità” 5:2015 s. 294-300.
- Gardocki D.: *Teologia wyzwolenia jako odpowiedź na epokowe wyzwania czasu*. Kraków: WAM 2019.
- Gatti G.: *Morale cristiana e realtà economica*. Leumann: Editrice ELLE DI CI 1981.
- Gazzoni G.: *Morale sociale*. Casale Montferrato: Piemme 1991.
- Gądecki S.: *Wstęp do pism Janowych*. Gniezno: Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum 1991.
- Giampiccoli F.: *Genesi e uso del principio di sussidiarietà*. „Protestantesimo” 52:1997 s. 32-52.

- Gocko J.: *Problematyka etyczna systemów ekonomicznych w encyklice „Centesimus annus” Jana Pawła II*. „Seminare. Poszukiwania naukowe” 12:1996 s. 167-184.
- Gocko J.: *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologicznomoralne*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1996.
- Gocko J.: *Kościół obecny w świecie. Posłany do świata*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2003.
- Gocko J.: *Od „Sollicitudo rei socialis” do „Caritas in Veritate”*. *Solidarność kluczem do kwestii społecznych?* „Roczniki Teologii Moralnej” 59:2012 nr 4 s. 31-43.
- Gocko J.: *Společna reorientacja teologii moralnej po Soborze Watykańskim II*. W: *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1998 s. 123-149.
- Gocko J.: *Společna reorientacja teologii moralnej*. W: *Ksiądz Profesor Janusz Nagórny teolog moralista (1950-2006)*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 175-187.
- Gocko J.: *Teologia moralna społeczna jako nowy obszar badawczy teologii moralnej po Soborze Watykańskim II*. W: *Polska teologia moralna czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*. Red. J. Nagórny, J. Gocko. Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium” 2006 s. 183-193.
- Gocko J.: *Teologia polityczna Johanna Batisty Metza wobec kryzysu nauki społecznej Kościoła po Soborze Watykańskim II*. RT 66:2019 z. 3 s. 163-178.
- Goffi T., Piana G.: *Corso di morale*. T. 1-5. Brescia: Queriniana 1983-1985.
- Góralczyk P.: *Wspólnoty religijne nosicielem wartości moralnych*. W: *Nowa Ewangelizacja*. Red. L. Balter, S. Dusza, F. Mickiewicz, S. Stancel. Poznań: Pallottinum 1993 s. 324-334.
- Gózdź K.: *Kościół zbawienia*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Grammatica A.: *Sul sentiero di papa Francesco*. Vigodarzere: A.E.P.C 2019.
- Greniuk F.: *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1993.
- Greniuk F.: *Wspólnotowy charakter moralności ludu Bożego*. RTK 24:1977 z. 3 s. 46-47.
- Greshake G.: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1997. Wyd. polskie: *Trójjedyny Bóg: teologia trynitarna*. Tłum. J. Tyrawa. Wrocław: Wydawnictwo TUM 2009.
- Greshake G.: *Wierzę w Boga Trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*. Tł. W. Szymona. Kraków: Znak 2001.
- Grochmal S.: *Ekonomia komunii w praktyce zarządzania przedsiębiorstwem jako systemowo zorganizowana pomoc w celu eliminacji biedy i nierówności społecznych*. „Prakseologia” 153:2012 s. 337-357.

- Grochmal S.: *Paradygmat jedności w kontekście zarządzania organizacjami*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego 2013.
- Grootaers J.: *Quatre ans après Un texte qui est déjà loin déjà*. W: *L'apostolat des laïques*. Red. Y. Congar. Paris: Cerf 1970 s. 215-237.
- Guzowski K.: *Symbolika trynitarna Kościoła jako komunii i misji według Brunona Fortego*. W: ComK 213-233.
- Hajduk R.: *Trzy czy cztery podstawowe funkcje Kościoła?: pastoralnoteologiczny spór o koinonię*. „Studia Elbląskie” 14:2013 s. 97-114.
- Hajduk. R.: *Udział ubogich w ewangelizacji na przykładzie działalności kościelnych wspólnot podstawowych*. „Studia Nauk Teologicznych” 8:2013 s. 63-75.
- Hales E. E. Y.: *Papież Jan XXIII i jego rewolucja*. Tłum. E. Życieńska. Warszawa: Znak 1967.
- Hamer J.: *L'Église est une communion*. Paris: Cerf 1962.
- Häring B.: *Kommentar zur Enzyklika „Redemptor hominis”*. W: *Die Würde des Menschen in Christus. Die Auftrittsenzyklika „Redemptor hominis” von Papst Johannes Paul II. Mit einem Kommentar von Bernhard Häring*. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1979 s. 113-122.
- Häring H.: *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia per preti e laici*. T. 1. Tłum. wł R. Volante. Milano : San Paolo Edizioni 1990⁴.
- Heidegger M.: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1971.
- Hemmerle K.: *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*. Roma: Città Nuova 1998.
- Höffner J.: *Chrześcijańska nauka społeczna*. Tłum. S. Pyszka. Kraków: WAM 1993².
- Hryniewicz W.: *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii pastoralnej*. T. 2. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL 1987.
- Iliriti G.: *La pericorese trinitaria. Modello e fondamento della comunità evangelizzatrice nell'edificazione delle Chiese locali*. Roma: Gregorian & Biblical Press 2004.
- Iovino P.: *Lettere a Timoteo. Lettera a Tito*. Milano: San Paolo Edizioni 2005.
- Jagodziński M.: *Teologia a komunikacja*. „Studia Theologica Varsaviensia” 41:2003 nr 2 s. 73-102.
- Jagodziński M.: *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2008.
- Jagodziński M.: *Teoria komunikacyjnego działania w nauce o Trójcy Świętej*. „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 15:2010 s. 47-69.
- Jagodziński M.: *Teologiczne znaczenie pojęcia koinonia*. „Zeszyty Formacji Katechetów” 11:2011 nr 3 s. 30-35.

- Jamblich: *O żywocie pitagorejskim*. W: Porfiriusz. Jamblich. Anonim. *Żywoty Pitagorasa*. Tłum. J. Gajda - Krynicka. Wrocław: Epsilon 1993 s. 11-88.
- Jankowski A.: *Biblijna Teologia Przymierza*. Katowice: Księgarnia Św. Jacka 1985.
- Jaśkiewicz S.: *Eklezjologia Ludu Bożego w nurcie II Soboru Watykańskiego*. W: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*. Red. R. Kantor. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2015 s. 7-32.
- Jelonek T.: *Św. Paweł i jego listy*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 1995.
- Jeżyna K.: *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2002.
- Juros H.: *Chrześcijańska moralność relacji międzyosobowych*. CT 40:1970 nr 3 s. 63-74.
- Karwacki R.: *Communio eklezjalna jako misterium osobowej jedności z Trójcą Świętą*. CT 73:2003 nr 4 s. 53-74.
- Kasper W.: *Il futuro della forza del concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985*. Tłum. wł. D. Pezzetta. Brescia: Queriniana 1986.
- Kasper W.: *Kościół jako sakrament jedności*. Tłum. M. Szlagor. „Communio” (pol) 8:1988 nr 2 s. 3-9.
- Kasper W.: *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*. „Communio” (pol) 54:1986 nr 4 s. 30-40.
- Kasper W.: *Kościół Katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*. Tłum. G. Rawski. Kraków: WAM 2014
- Kasper W.: *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości. Korzenie teologiczne i perspektywy duszpasterskie*. Tłum. K. Markiewicz. Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2015.
- Kądziołka W.: *Preferencyjna miłość bliźniego gwarancją rozwoju wartości podstawowych w rodzinie*. W: *Rozwój i dobro wspólne. Dyskurs na 25-lecie encykliki Sollicitudo rei socialis Jana Pawła II*. Red. J. Mazur. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2012 s. 89-117.
- Kędzierski L.: *Ekonomia komunii. Życie i działalność Chiary Lubich*. „Studia Gdańskie. Wizje i rzeczywistość” 13:2016 s. 145-161.
- Kietliński. K.: *Etyczne wybory w konsumpcji*. „Collectanea Theologica” 77:2007 nr 2 s. 69-82.
- Kietliński. K.: *Moralność w formacjach społeczno-ekonomicznych*. „Studia Theologica Varsaviensia 53:2015 nr 1 s. 229-264.
- Knapp M.: *Trinitätslehre und Handlungstheorie*. W: *Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie*. Red. E. Arens. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994 s. 49-68

- Królikowski J.: *Kościół w Jezusie Chrystusie. Chrystologiczno-pneumatologiczna geneza Kościoła*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2015.
- Królikowski J.: *Niektóre aspekty trynitologii współczesnej*. „*Analecta Cracoviensia*” 47:2015 s. 7-23.
- Królikowski J.: *Tajemnica Trójjedynego. Studia z teologii trynitarnej*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2015.
- Krucina J.: *Nauczanie społeczne – instrument ewangelizacji*. W: *Wyzwolenie społeczne*. J. Krucina. Wrocław: Wydawnictwo TUM 1995 s. 11-28.
- Kudasiewicz J.: «*Koinōnia*» w Nowym Testamencie. W: *ComK* s. 55-77.
- Kulicki P.: *Koncepcja moralności życia społecznego w ujęciu Marciano Vidala*. Lublin: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego 2012.
- Kupny J.: *Zasady ładu społecznego i gospodarczego w świetle nauczania Kościoła*. „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 36:2003 z. 1 s. 45-55
- Lane W. L.: *Hebrews 1-13. World Biblical Commentary 47a-b*. Dallas: Word Biblical Commentary edition 1991.
- Latouche S.: *Giustizia senza limiti. La sfida dell'etica in una società globalizzata*. Torino: Bollati Boringhieri 2003.
- Latourelle R.: *Teologia della Rivelazione*. Assisi: Cittadella 1987.
- Le Guillou M. J.: *L'Église est une communion. Essai de théologie comparée*. Paris: Cerf 1959.
- Le Guillou M. J.: *Mission et Unité. Les exigences de la communion*. I-II. Paris: Cerf 1960.
- Légasse S.: *L'epistola di Paolo ai Romani*. Tłum. wł. P. Crespi. Brescia: Queriniana 2004.
- Lehman P. L.: *Ethics in a Christian Context*. New York: Harper & Row 1963.
- Lenoir F.: *Nowe Wspólnoty*. Tłum. D. Szczerba. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 1993.
- Lieu J. M.: *Teologia delle lettere di Giovanni*. Tłum. wł. P. Bernardini, E. Perrera. Brescia: Paideia 1993.
- Liszka P.: *Trynitologia po Soborze Watykańskim II*. „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 6:1998 nr 1 s. 61-78.
- Lois J.: *Teología de la liberación: opción por los pobres*. Madrid: Iepala 1986.
- Lorenzetti L.: *L'etica sociale cristiana*. W: *Corso di morale*. Red. T. Goffi, G. Piana. T. 4: *Koinonia. Etica della vita sociale*. Brescia: Queriniana 1994 s. 7-82.
- Lorusso G.: *La seconda lettera ai Corinzi*. Bologna: EDB 2007.
- Lubich Ch.: *Charyzmat jedności*. Red. M. Vandeleen. Kraków: Wydawnictwo M, Fundacja Mariapoli 2007.

- Lubich Ch.: *Intervento alla seconda Giornata dell'interdipendenza*. „Nuova umanità” 28:2006 nr 1 s. 11-15.
- Luneau A., Bobichon M.: *Kościół Ludem Bożym. Od owczarni do Ludu przymierza*. Tłum. H Zawadzka. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1980.
- Łukaszyk R.: *Kościół jako wspólnota w Chrystusie*. „Zeszyty Naukowe KUL” 12:1969 nr 3 s. 3-17.
- Maggiani S.: *Editoriale*. „Marianum” 74:2012 nr 181-182 s. 9-16.
- Maggioni B.: *La comunione nella prima lettera di Giovanni*. W: PSV s. 205-218.
- Maggioni B.: *La prima lettera di Giovanni*. Assisi: Cittadella 1984.
- Małecki R.: *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2000.
- Malina A.: *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2015.
- Manns F.: *L'Israele di Dio. Sinagoga e Chiesa alle origini cristiane*. Tłum. wł. G. Zacherini, R. Mela. Bologna: EDB 1998.
- Marczewski M.: *Kościół jest sakramentem wspólnoty. (Ks. Franciszek Blachnicki 1921-1987)*. W: ComK. s. 161-188.
- Mazza E.: *L'anafora eucaristica, studi sugli origini*. Roma: Edizioni Liturgiche 1992.
- Mazzanti G.: *Teologia sponsale e sacramentale delle nozze*. Bologna: EDB 2004.
- Mielec E.: *Etyka społeczna*. W: ENS s. 142-146.
- Mędała S.: *Pojęcie koinōnia w Nowym Testamencie jako synteza życia chrześcijańskiego*. W: *Posługa Słowa Pańskiego. Księga Pamiątkowa poświęcona Ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin*. Red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczyk. Kielce: Jedność 1997 s. 329-347.
- Militello C.: *La Chiesa „Il Corpo Crismato”. Trattato di ecclesiologia*. Bologna: EDB 2003.
- Möhler J. A.: *Die Einheit in der Kirche: oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1925.
- Möhler J. A.: *Symbolik: oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. Mainz: Verlag von Florian Kupferberg 1838.
- Moltmann J.: *La Chiesa nella forza dello Spirito. Contributo per un'ecclesiologia messianica*. Brescia: Queriniana 1980.
- Moltmann J.: *God with the human face*. W: E. Moltmann-Wendel, J. Moltmann. *Humanity in God*. New York: The Pilgrim Press 1983.

- Mróz M.: *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*. Toruń: Wyższe Seminarium Duchowne 2001.
- Müller G. L.: *Ubóstwo i godność człowieka*. Tłum. S. Śledziwski. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2015.
- Nagórny J.: *Agape i ethos. Centralny charakter miłości w moralności chrześcijańskiej*. W: *Miłość w postawie ludzkiej*. Red. W. Słomka. Lublin: Wydawnictwo KUL 1993 s. 159-180.
- Nagórny J.: *Etyka Przymierza Starego Testamentu*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Nagórny J.: *Fundamentalne zasady życia społecznego*. W: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*. Red. M. Rusecki. Lublin: Wydawnictwo KUL 1992 s. 381-387.
- Nagórny J.: *Posłannictwo chrześcijan w świecie*. T. 1: *Świat i wspólnota*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1998.
- Nagórny J.: *Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym. Refleksja nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II ze szczególnym uwzględnieniem adhortacji „Christifideles laici”*. RT 38-39:1991-1992 z. 3 s. 7-23.
- Nagórny J.: *Teologia moralna w czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*. W: J. Nagórny. *Teologia moralna – wokół odnowy po Soborze Watykańskim II*. Red. K. Jeżyna, J. Gocko. Lublin: Wydawnictwo KUL 2014 s. 77-87.
- Nagórny J.: *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Nagórny J.: *Teologiczny charakter społecznej nauki Kościoła*. RT 42:1995 z. 3 s. 17-35.
- Nagórny J.: *Wiara fundamentem uczestnictwa chrześcijan w życiu społecznym. Refleksja na kanwie nauczania Jana Pawła II*. W: *Czynem i prawdą. Księga pamiątkowa na siedemdziesiąte piąte urodziny Księdza Arcybiskupa Warmińskiego Edmunda Piszczaka*. Red. C. Rogowski. Olsztyn: WSD. „Hosianum” 2004 s. 243-260.
- Nagy S.: *Elementy nowej wizji Kościoła*. RT 22:1975 z. 2 s. 37-58.
- Napiórkowski A. A.: *Królestwo Boże jest (i nie jest) Kościołem*. W: *Królestwo Boże a Kościół*. Red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski. Kraków: Wydawnictwo Salwator 2012 s. 83-102.
- Napiórkowski A. A.: *Mysterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*. Kraków: WAM 2006.
- Navone J.: *L'io reale nella comunione dell'Amore Trinitario*. CivCat 138:1987 nr 1 s. 534-547.
- Negri L.: *Per un umanesimo del terzo millennio. Il Magistero sociale della Chiesa*. Milano: Edizioni Ares 2007.

- Negri L.: *Porządek własności w kontekście powszechnego przeznaczenia dóbr*. W: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*. Red. J. Kupny, S. Fel. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2003 s. 103-118.
- Nitecki P.: *Nauka społeczna Kościoła jako narzędzie ewangelizacji w czasach postkomunizmu*. „Arka” 1994 nr 4 s. 36-41.
- Nothelle-Wildfeuer U.: *Spółczesność obywatelska a logika daru. Nowe akcenty nauki społecznej w encyklice Caritas in veritate*. Tłum. M. Szabat W: *Spółczesność, gospodarka, ekologia. Perspektywa encykliki społecznej „Caritas in veritate”*. Red. S. Fel, M. Hułas, S. G. Raabe. Lublin: Wydawnictwo KUL 2019 s. 89-106.
- O'Donnell J. J.: *Il Mistero della Trinità*. Roma – Casale Monferrato: Pontificia Università Gregoriana – Piemme 1989.
- Padovese L.: *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*. Tłum. A. Baron. Kraków: WAM 1994.
- Palumbieri S.: *Un «Magnificat» per il Terzo Millennio. Dimensione antropologica del cantico*. Milano: San Paolo Edizioni 1998.
- Panikulam G.: *Koinōnia in the New Testament - A Dynamic Expression of Christian Life*. Roma: Biblical Institute Press 1979.
- Papciak K. F.: *Kościół a prawa człowieka*. „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16:2008 nr 2 s. 133-144.
- Penna R.: *Le collette di Paolo per la chiesa di Gerusalemme*. PSV s. 179-190.
- Penna R.: *Lettera ai Filippesi - Lettera a Filemone*. Roma: Città Nuova 2002.
- Penna R.: *Lettera ai Romani*. T. II-III. Bologna: EDB 2006-2008.
- Perkins Ph.: *Koinonia in 1 John 1:3-7. The Social Context of Division in the Johannine Letters*. „The Catholic Biblical Quarterly” 45:1983 nr 4 s. 631-641.
- Philips G.: *La Chiesa e il suo Mistero*. Milano: Jaca Book 1975.
- Piana G.: *Vangelo e società. I fondamenti dell'etica sociale cristiana*. Assisi: Cittadella 2005.
- Pic E.: *Dal personalismo comunitario a una spiritualità di comunione*. „Prospettiva Persona” 2009 nr 68 s. 12-14.
- Pié-Ninot S.: *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*. Brescia: Queriniana. 2008.
- Pietrusiak P.: *Kościół jako 'fraternitas' według Cypriana z Kartaginy*. „Rocznik Teologii Katolickiej” 10: 2011 s. 67-87.
- Pietrzak A.: *Opcja na rzecz ubogich*. „Studia nauk teologicznych PAN” 8:2013 s. 47-62.
- Pietrzak A.: *Opcja na rzecz ubogich znakiem wiarygodności Kościoła*. Penieźno: Misyjne Seminarium Księży Werbistów 2002.

- Pilloni F.: *Immagine viva di Cristo Sposo. Ministero e diakonia della Chiesa sposa*. Cantalupa: Effatà 2009.
- Pinckaers S. T.: *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*. Tłum. A. Kuryś. Poznań: W Drodze 1994.
- Piotrowski E.: *Jaka wizja Trójcy Świętej, taka wizja Kościoła*. „Homo Dei” 2009 nr 3 s. 71-87.
- Pitta A.: *Lettera ai Filippesi*. Milano: San Paolo Edizioni 2010.
- Pitta A.: *Seconda lettera ai Corinzi*. Roma: Boria 2006.
- Piwowarski W.: *Grzechy społeczne i struktury grzechu w nauczaniu Jana Pawła II*. „Studia Warmińskie” 37:2000 nr 2 s. 461-469.
- Piwowarski W.: *Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II Laborem Exercens*. W: *Jan Paweł II Laborem exercens. Powołany do pracy*. Red. J. Krucina. Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna 1983 s. 83-105.
- Pixley J.: *Opción por los pobres y Dios de los pobres*. W: *La opción por los pobres*. Red. M. J. Vigil. Santander: Sal Térrea 1991 s. 19-31.
- Platon: *Gorgiasz*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa: Wydawnictwo PWN 1958.
- Platon: *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa: Wydawnictwo PWN 1984.
- Pokrywka M.: *Osoba. Uczestnictwo. Wspólnota. Refleksje nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2000.
- Pozzi N.: *Come la famiglia così la società. Primo reportage su una proposta sociale di Chiara Lubich*. Roma: Città Nuova 1995.
- Quellet M.: *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*. Siena: Cantagalli 2007.
- Querejazu J.: *La moral social y el Concilio Vaticano II. Génesis, instancias y cristalizaciones de la Teología moral social postvaticana*. Vitoria: 1993.
- Rabczyński P.: *Elementy eklezjologii communio w pismach Marie-Dominique'a Chenu*. W: *ComK* s. 197-211.
- Ratzinger J.: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische*. München: Kösel-Verlag 1968. Wyd. polskie: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Tłum. Z. Włodkowa. Kraków: Znak 2018.
- Ratzinger J.: *Eklezjologia Soboru Watykańskiego II*. W: *Kościół – ekumenizm – polityka*. J. Ratzinger. Tłum. L. Balter. Poznań, Warszawa: Pallottinum 1990 s. 13–27.
- Ratzinger J.: *Eucharistie – Communio – Solidarität: Christus gegenwärtig im Sakrament*. W: *Unterwegs zu Jesus Christus*. J. Ratzinger. Augsburg: Sankt-Ulrich-Verlag 2003 s. 117-121.

- Ratzinger J.: *Chrystus i Jego Kościół*. Tłum. W. Szymona. Kraków: Wydawnictwo eSPe 2005².
- Ratzinger J.: *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah*. W: *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959*. Red. W. Lammers. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961 s. 55-75.
- Ratzinger J.: *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*. Tłum. M. Mijalska. Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Ratzinger J. – Benedykt XVI. *Boża rewolucja*. Częstochowa: Edycja św. Pawła 2006.
- Ratzinger J.: *L'ecclesiologia della Costituzione Lumen Gentium*. W: *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*. Red. R. Fisichella. Milano: San Paolo Edizioni 2000 s. 66-81.
- Ratzinger J.: *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*. Tłum. W. Szymona. Kraków: Wydawnictwo M 2003.
- Reumann J.: *La koinônia nelle Scritture: esame dei testi biblici*. „Studi Ecumenici” 12:1994 s. 391- 428.
- Rigal J.: *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*. Paris: Cerf 1997.
- Rocca G.: *Primo censimento delle nuove comunità*. Roma: Urbaniana University Press 2010.
- Rocchetta C.: *Sacramentaria fondamentale: dal mysterion al sacramentum*. Bologna: EDB 1989.
- Romanello S.: *Lettera agli Efesini* Milano: San Paolo Edizioni 2003.
- Romaniuk K.: *Koinonia treści biblijno-teologiczne i problem przekładu*. „Warszawskie Studia Teologiczne” 4:1991 nr 1 s. 139-148.
- Rosik S.: *Wezwanie i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1992.
- Rossé G.: *La Chiesa icona della Trinità*. W: *La Chiesa nel suo mistero*. [Pr. zb.] Roma: Città Nuova 1983 s. 146-167.
- Samiec Ł.: *Maryja i „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”. Projekt soteriologii profetycznej w teologii latynoamerykańskiej*. Kraków: WAM 2019.
- Sanna I.: *Il riscontro della Trinità nella vita del credente*. „Path” 2:2003 nr 1 s. 109-131.
- Scannone J. C.: *Papa Francesco e la teologia del popolo*. CivCat 164:2014 nr 1 s. 571-590.
- Scannone J. C. i in.: *Comuniòn ¿Un nuevo Paradigma?*. Buenos Aires: San Benito 2006.

- Scheffczyk L.: *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*. Milano: Jaca Book 1998.
- Schnackenburg R.: *Die Einheit der Kirche unter dem Koinonia-Gedanken*. W: *Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament* (QD 84). Red. F. Hahn, K. Kertelge, R. Schnackenburg. Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1979 s. 52-93.
- Schneider G.: *Gli Atti degli Apostoli*. Brescia: Paideia 1985.
- Scola A. *Il mistero nuziale*. Roma: Marcianum Press 2005.
- Scola A.: *Avvenimento e tradizione*. Milano: Jaca Book 1987.
- Scola A.: *Das hochzeitliche Geheimnis*. Tłum. niem. J. Łuczak-Wild. Einsiedeln: Johannes Verlag 2006.
- Seesemann H.: *Der Begriff koinonia im Neuen Testament*. Giessen: Töpelmann 1933.
- Semeraro M.: *Chiesa povera e solidale per evangelizzare*. Relazione al Convegno Nazionale degli Incaricati diocesani per il Sovvenire (Bari, 14 maja 2014). „Diocesi di Albano. Vita Diocesana” 22:2014 nr 2-3 s. 393-407.
- Semeraro M.: *Comentario Introductorio desde una perspectiva pastoral a Francisco*. W: *Evangelii Gaudium*. Francisco. Madrid: LEV – Romana 2014 s. 5-58.
- Semeraro M.: *L'importanza della Meditazione. Prefazione*. W: H. De Lubac. *Meditazione sulla Chiesa*. Milano: La Civiltà Cattolica – Corriere della Sera 2014 s. V-XIV.
- Semeraro M.: *La Chiesa comunione*. „Rivista di scienze religiose” 4:1990 s. 347-387.
- Semeraro M.: *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*. Bologna: EDB 1997.
- Sikora A.: *Biblia podstawą jedności*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1996.
- Siwecki L.: *Ecclesia universalis – Ecclesia localis. Teologiczne relacje w posoborowej eklezjologii włoskiej*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu. 2008.
- Skiba P.: *Katecheza ewangelizacyjna w nowych ruchach i wspólnotach kościelnych. Studium katechetyczne wybranych ruchów i wspólnot kościelnych*. Lublin: Wydawnictwo muzyczne Polihymnia 2006.
- Skrzypczak R.: *Kościół jako niewiasta w relacji do Chrystusa swego Oblubieńca*. Warszawa: O.K. T. Wiater 2001.
- Sławiński H.: *Preferencyjna miłość do ubogiego w przepowiadaniu Kościoła*. „Analecta Cracoviensia” 49:2017 s. 163-174.
- Smuniewski C.: *Wspólnota Łaski. Charytologiczno-trynitarna eklezjologia*. Kraków: WAM 2013.
- Spadaro A.: *Serce wielkie i otwarte na Boga. Rozmowa z papieżem Franciszkiem*. Tłum. Z. Kasprzyk. Kraków: WAM 2013.

- Stachowiak L.: *Pierwszy List do Koryntian*. W: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*. Red. A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak Poznań-Warszawa: Pallottinum 1975 s. 703-763.
- Staniek E.: *Konferencje biblijne. Bogactwo Ksiąg natchnionych: Stary i Nowy Testament*. Kraków: Wydawnictwo M 2003.
- Suchy J.: *Jedność w Starym Testamencie*. W: *Biblia podstawą jedności*. Red. A. Sikora. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1996 s. 61-84.
- Surmiak W.: *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich wyrazem miłości społecznej. Studium teologiczno moralne w świetle nauczania Jana Pawła II*. Katowice: Księgarnia Świętego Jacka 2009.
- Szymanek E.: *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*. Poznań: Pallottinum 1990.
- Szymik S.: *Małżeństwo i rodzina w Biblii*. W: *Życie społeczne w Biblii*. Red. G. Witaszek. Lublin: Wydawnictwo KUL 1998 s. 203-225.
- Ślipko T.: *Zarys etyki szczegółowej*. T. 2: *Etyka społeczna*. Kraków: WAM 2005.
- Śliwiński A.: *Kościół 20 lat po Soborze*. „Studia pelplińskie” 17:1986 (wyd. 1988) s. 179-200.
- Św. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. W: http://www.corpusthomicum.org/ioepe_ra.html#OM [dostęp: 16 marca 2019].
- Tabor S.: *Kościół jako Lud Boży w ujęciu Yves M.-J. Congara*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 1997.
- Tardif E.: *Jezus Żyje*. Tłum. M. Bigiel. Szczecin: Szczeciński Wydawnictwo Archidiecezjalne Ottonianum 1993.
- Tillard J.-M. R.: *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux source de l'ecclésiologie de communion*. Paris: Cerf 1992.
- Tillard J.-M. R.: *Chiesa di chiese: l'ecclesiologia di comunione*. Tłum. wł: P. Crespi. Brescia: Queriniana 1989.
- Tillard J.-M. R.: *Eglise d'églises: L'ecclésiologie de communion*. Paris: Cerf 1987.
- Tomasi G.: *Il memoriale del Signore*. Roma: Marietti 2001.
- Torno A.: *Chiara Lubich. Życie i dzieło* Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech 2013.
- Toso M.: *Dottrina sociale della Chiesa e nuova evangelizzazione*. „Aggiornamenti sociali” 42:1991 s. 35-45.
- Toso M.: *Fecondità pastorale della dottrina sociale della chiesa*. „La Società” 1:1991 nr 1 s. 43-71.
- Toso M.: *L'Evangelii Gaudium: implicanze pastorali, pedagogiche e progettuali per l'impegno sociale e politico dei cattolici*. „La Società” 14:2014 nr 3 s. 404-435.
- Truini F.: *La pace in Tommaso d'Aquino*. Roma: Città Nuova 2008.

- Valentini D.: *La donna e la Chiesa alla luce della simbolica dell'alleanza nuziale: Lo spirito e la sposa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2009.
- Vanni U.: *Carità e politica nel Nuovo Testamento*. CivCat 141:1990 nr 1 s. 15-28.
- Vidal M.: *Manuale di Etica Teologica*. T. 3: *Morale sociale*. Assisi: Cittadella 1997.
- Virgulin S.: *Il sacrificio di comunione*. PSV s. 35-42.
- Widok N.: *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii communio*. W: ComK s. 79-107.
- Witczyk H.: *Kościół Syna Bożego*. Kielce: Instytut Teologii Biblijnej Verbum 2012.
- Witczyk H.: *Narodziny i dzieje państwa w dawnym Izraelu*. W: *Życie społeczne w Biblii*. Red. G. Witaszek. Lublin: Wydawnictwo KUL 1998 s. 69-111.
- Wojtyła K.: *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*. Kraków: Znak 1962.
- Wojtyła K.: *Rozważania o istocie człowieka*. Kraków: WAM 2003².
- Wojtyła K.: *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1972.
- Wuwer A.: *Solidarność jako styl życia chrześcijan we współczesnym świecie*. W: *Komisja Duszpasterska KEP. Bądźmy świadkami miłości. Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program duszpasterski na lata 2006-2010*. Poznań: Wydawnictwo Św. Wojciecha 2009 s. 213-228.
- Wysocki A.: *Bezinteresowność jako nowa zasada społeczna*. „Warszawskie Studia Teologiczne” 23:2010 nr 2 s. 283-294.
- Zadroga. A.: *Współczesne ujęcia etyki biznesu w Polsce. Próba oceny z perspektywy teologii moralnej*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Zadykowicz. T.: *Sequela Christi et imitatio hominis. Paradygmat naśladowania we współczesnej refleksji teologicznomoralnej. Źródła i perspektywy*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2011.
- Zanghi G. M.: *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*. Roma: Città Nuova 1992 .
- Zanghi G. M.: *Il problema ateismo*. Roma: Città Nuova 1986.
- Zuberbier A.: *Czym jest Kościół?* W: *W nurcie zagadnień posoborowych*. Red. B. Bejze. Warszawa: Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynów 1967 s. 195-206.
- Zgrzebny Z.: *Opcja na rzecz ubogich Leonardo Boffa i jej ocena w oparciu o nauczanie społeczne Jana Pawła II*. Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne Raegina Poloniae 2007.
- Zuziak W.: *Perspektywy odrodzenia etyki chrześcijańskiej w świecie ponowoczesnym*. W: *Etyka chrześcijańska – między tradycją a współczesnością*. Red. P. Duchliński, E. Podrez. Kraków: Akademia Ignatianum. WAM 2016 s. 125-148.

III. SŁOWNIKI I ENCYKLOPEDIA, HASŁA ENCYKLOPEDYCZNE

- Bartnik C. S.: *Eklezjologia w teologii katolickiej*. EK. T. 4 kol. 775-777.
- Gocko J.: *Dobro wspólne* W: ENM s. 149-151.
- Hauck F.: κοινός, κοινωνία. W: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Red. G. Kittel, G. Friedrich. Red. wyd. włoskiego: F. Montagnini, G. Scarpata, O. Soffritti. Vol. 5. Brescia: Paideia 1969 kol. 671-725.
- Heinz J.: κοινωνία, κοινωνέω, κοινωνός. W: *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*. Vol. 2. Red. H. Balz, G. Schneider. Red. wyd. włoskiego: O. Soffritti. Brescia: Paideia 1998 kol. 63-69.
- Hess K.: „*Servire/διακονέω*” W: *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*. Red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard. Tłum wł. A. Dal Bianco, B. Liverani, G. Massi. Red. A. Tessarolo. Bologna: EDB 1991⁴ s. 1720-1725.
- Jurewicz O.: *Słownik grecko-polski tom 1 (A-K)*. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN 2000.
- Krucina J.: *Dobro wspólne*. W: EK T. 3. kol. 1380.
- Montanari F.: *Vocabolario della lingua greca*. Torino: Loescher 2000⁵.
- Moulton J. H., Turner N., Howard W. F.: *Grammar of New Testament Greek*. T. II. Edinburgh: T&T Clark 1968².
- Moulton J. M., Milligan G.: *The Vocabulary of the New Testament Greek. Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*. London: Hodder and Stoughton Language 1914-1929.
- Nagórny J.: *Antropologia moralna*. W: ENM s. 48-62.
- Nuovo dizionario di teologia morale*. Red. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera: Milano: San Paolo Edizioni 1990².
- Popowski R.: *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Warszawa: Vocatio 1997.
- Popowski R.: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Warszawa: Vocatio 1995².
- Rengstorff K. H.: διδασχά. W: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol. 2. Brescia: Paideia 1969 kol. 1166-1172.
- Romizi R.: *Greco antico. Vocabolario greco-italiano etimologico e ragionato*. Bologna: Zanichelli 2006³.
- Smyth H. W.: *Greek Grammar*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1956.
- Strathmann H.: λειτουργέω. W: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol. 6. Brescia: Paideia 1970 kol. 591-610.

Thayer J. H.: *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Edinburgh: T&T Clark 1901.
Vereecke L.: *Storia della teologia morale*. W: NDTM s. 1314-1338.

IV. PUBLIKACJE KOINONII JAN CHRZCICIEL

- Antecini C.: *Visione profetica della Nuova Evangelizzazione*. W: KoGB. *Profezia di Camparmò. Seminario (Praga, 9-12 lipca 2015)*. ArchFed 2015 s. 32-34.
- Argañaraz R.: *Effatà. Diario di una esperienza straordinaria*. Malo: Ke Ka Ko 1993.
- Argañaraz R.: *Ewangelizować z mocą*. Tłum. A. W. Grefkowicz. Magdalenka: Centrum Formacji Odnowy w Duchu Świętym „Wieczernik” 1995.
- Argañaraz R.: *La Koinonia Giovanni Battista*. Malo: Ke Ka Ko 1998.
- Argañaraz R.: *Progetto Aggeo*. „il KeKaKò” 26:2005 nr 7 s. 34.
- Argañaraz R.: *Mons. Cataldo Naro, un amico sincero!* „il KeKaKò” 29:2007 nr 9 s. 24-25.
- Argañaraz R.: *Spełnione pragnienie*. „KeKaKo” 2009 nr 5 s. 4-5.
- Argañaraz R.: *Żaloba w rodzinie*. „KeKaKo” 2010 nr 9 s. 4-5.
- Argañaraz R.: *Duchowe dojrzewanie*. „KeKaKo” 2010 nr 10 s. 4-5.
- Argañaraz R.: *Pierwsze domy Camparmò*. „KeKaKo” 2012 nr 16 s. 4-5.
- Argañaraz R.: *Odkrywanie Bożego Planu*. „KeKaKo” 2011 nr 13 s. 4-5.
- Argañaraz R.: *Proroctwo Koinonii Jan Chrzciciel*. „KeKaKo” 2015 nr 24 s. 4.
- Argañaraz R.: *Nowe powołanie i nowa ewangelizacja*. „KeKaKo” 2016 nr 27/28 s. 4.
- Argañaraz R.: *Decima: fondamento naturale e teologico – sviluppo e storia della sua amministrazione*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione. Seminario (Klášter Teplá, 4-7 maja 2010)*. ArchFed 2010 s. 35-38.
- Argañaraz R.: *Visione biblica circa la prosperità in generale*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione. Seminario (Klášter Teplá, 4-7 maja 2010)*. ArchFed 2010 s. 4-7.
- Argañaraz R.: *Il ruolo dell'imprenditore nel piano di Dio* W: KoGB. *Aggeo. Incontro internazionale (Praga, 19-7 maja 2011)*. ArchFed 2011 s. 2-3.
- Argañaraz R.: *Cosa può la Koinonia offrire alla Chiesa e cosa la Chiesa attende da noi*. W: KoGB. *Profezia di Camparmò. Seminario (Praga 9-12 lipca 2015)*. ArchFed 2015 s. 35-36.
- Bagnoud O.: *La Koinonia Giovanni Battista, al servizio della Nuova Evangelizzazione*. „Catechesi” 84:2013-2014 nr 1 s. 64-78.
- Biccheri A.: *Reciprocità e maturità della coscienza. Una lettura teologico-morale del progetto formativo della Koinonia Giovanni Battista*. Roma: Universitalia 2017.

- Bocchin S.: *Come promuovere vita spirituale e prosperità: regole pratiche*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione. Seminario (Klášter Teplá, 4-7 maja 2010)*. ArchFed 2010 s. 44-48.
- Bocchin S.: *Visione della Chiesa circa la prosperità: principi fondamentali*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione. Seminario (Klášter Teplá, 4-7 maja 2010)*. ArchFed 2010 s. 21-25.
- Bocchin S.: *La struttura della Koinonia Giovanni Battista*. W: KoGB. *Scuola dei pastori. Seminario. (Klášter Teplá 1-7 lipca 2010)*. ArchFed 2010 s. 6-8.
- Bocchin S.: *I principi della nostra formazione*. W: KoGB. *Formazione Ke-Ka-Ko. Seminario. (Praga 17-20 lipca 2012)*. ArchFed 2012 s. 15-18.
- Cassetta E. D.: *La spiritualità della Koinonia Giovanni Battista nel cuore del kekakò*. Plzeň – Valcha: Federazione delle Koinonie Giovanni Battista 2016.
- De Nardi E.: *La storia di Camparmò. Dall'Argentina a Camparmò*. „il KeKaKò” 26:2005 nr 7 s. 20-23.
- De Nardi E.: *La storia di Camparmò. Lutto in famiglia*. „il KeKaKò” 27:2006 nr 8 s. 20-23.
- De Nardi E.: *Introduzione*. W: KoGB. *Formazione dei membri. Seminario. (Praga, 16-19 lipca 2013)*. ArchFed 2013 s. 2.
- Di Marzio R.: *Federazione delle Koinonie Giovanni Battista*. W: *Spiritualità Religioni e Settarismi. Agorà virtuale su Psicologia, Spiritualità, Politica e Società, Articoli, Chiesa cattolica, Gruppi carismatici*. [W: <http://www.dimarzio.info/it/articoli/chiesa-cattolica/68-gruppi-carismatici/129-koinonia-giovanni-battista.html>, dostęp: 16 października 2017].
- Grammatica A.: *Parafia: za i przeciw*. „KeKaKo” 2011 nr 13 s. 3.
- Grammatica A.: *Kurs Filip*. „KeKaKo” 2014 nr 21 s. 3.
- Grammatica A.: *Introduzione*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione. Seminario (Klášter Teplá, 4-7 maja 2010)*. ArchFed 2010 s. 2-3.
- Grammatica A.: *Sintesi*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione. Seminario (Klášter Teplá, 4-7 maja 2010)*. ArchFed 2010 s. 39-40.
- Grammatica A.: *Decima*. W: KoGB. *Aggeo. Incontro internazionale (Praga, 19-7 maja 2011)*. ArchFed 2011 s. 13-16.
- Hetzyg R.: *Pan żywa. Camparmò - ziemia obiecana, ziemia moja, ziemia nasza*. „KeKaKo” 2007 nr 1 s. 10-11.
- Hetzyg R.: *Czas Pustyni*. „KeKaKo” 2008 nr 3 s. 8-9.
- Hetzyg R.: *Słowo stało się ciałem*. „KeKaKo” 2009 nr 5 s. 6-7.
- Hetzyg R.: *Kościół u podstaw – parafie Koinonii Jan Chrzciciel na świecie*. „KeKaKo” 2011 nr 13 s. 18-22.

- Hetzyg R.: *Jan będzie mu na imię*. „KeKaKo” 2011 nr 14/15 s. 4-5.
- Hetzyg R.: *Siedziba*. „KeKaKo” 2013 nr 18 s. 5.
- Hetzyg R.: *Koinonia w świecie nowej ewangelizacji*. „KeKaKo” 2014 nr 20 s. 10-13.
- Hetzyg R.: *Szkoła Nowej Ewangelizacji*. „KeKaKo” 2014 nr 21 s. 4.
- Hetzyg R.: *Pochłonięty przez Boga*. „KeKaKo” 2016 nr 27/28 s. 6-9.
- Maj M.: *Dziesięcina i ofiarność*. „KeKaKo” 2010 nr 12 s. 7.
- Sypnicka-Wysmyk M.: *III Krajowe Spotkanie Aggeo*. „KeKaKo” 2016 nr 25 s. 32-33.
- Svegliati V.: *Visione profetica della Nuova Vocazione*. W: KoGB. *Profezia di Camparmò. Seminario (Praga, 9-12 lipca 2015)*. ArchFed 2015 s. 29-31.
- Wojciechowska M.: *Kurs Filip*. „KeKaKo” 2014 nr 21 s. 10-13.
- Vitali A.: *Affida al Signore la tua attività e i tuoi progetti riusciranno (Pr 16,3)*. „il KeKaKò” 27:2006 nr 8 s. 34.
- Vitali A.: *Un progetto per una nuova mentalità imprenditoriale biblica*. „il KeKaKò” 28:2006 nr 8 s. 34-35.
- Załużska P.: *Pomyślność ewangeliczna w życiu przedsiębiorcy*. „Merkuryusz” 3:2017 nr 9 s. 4-6.
- Załużska P.: *Pomyślność ewangeliczna*. „KeKaKo” 2018 nr 31 s. 39.

V. NETOGRAFIA

<http://www.corpusthomicum.org/>

<http://www.dimarzio.info/>

<https://episkopat.pl/>

<http://www.indaco-torino.net/>

<http://www.koinoniagb.pl/>

<https://www.monasterodibose.it/>

<https://opoka.org.pl/>

<http://www.schoolofevangelization.org/>

<http://www.vatican.va/>

<http://w2.vatican.va/>

WSTĘP

Dzisiejszy świat charakteryzuje się postęphem odczuwalnym na każdej płaszczyźnie ludzkiej egzystencji. Zmiany następują dynamicznie, potęgując proces globalizacji, obejmujący wszystkie obszary życia społeczno-politycznego, gospodarczego, kulturalnego i ekologicznego. Człowiek staje wobec coraz nowszych wyzwań i pytań, poszukując etosu dla zachodzących zjawisk, mocno pragnąc, by postęp zmierzał do prawdziwego dobra dzisiejszej i przyszłej ludzkości¹.

W ostatnich dziesięcioleciach szczególnej wagi nabrała teologia moralna społeczna. Kościół od Soboru Watykańskiego II, odpowiadając na wezwanie do „odprywatyzowania” katolickiego orędzia moralnego, stara się w swym nauczaniu podejmować szeroką refleksję dotyczącą dziedzin w bezpośredni sposób związanych z aktualną sytuacją ludzkości, która na wszystkich kontynentach, we wszystkich miejscach na ziemi, bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, wzrasta *razem* i we wzajemnej współzależności. Powstały znaczące dokumenty w postaci encyklik papieskich na temat ważnych kwestii społecznych (*Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus* Jana Pawła II, *Deus caritas est*, *Caritas in veritate* Benedykta XVI oraz *Laudato si'* Franciszka).

Sformułowany został swoisty *corpus* doktrynalny w postaci zasad, które stanowią kryterium formalne prawidłowego funkcjonowania rzeczywistości społecznej. Zasad tych nie można stosować częściowo i w oderwaniu od wszystkich pozostałych, a ich fundamentem pozostaje miłość, wsparta na sprawiedliwości: „najwyższe i uniwersalne kryterium całej etyki społecznej”². Zasady społeczne nie stanowią jednak spójnego systemu, gdyż powstawały na przestrzeni rozwoju kwestii społecznej jako odpowiedź na rodzące się wyzwania.

¹ Por. KNSK 6.

² KNKS 204. Por. KNSK 162.

Dla eklezjologii posoborowej i innych obszarów teologii mianownikiem łączącym w spójny system wszystkie kategorie okazało się pojęcie *communio* (*koinōnia*). Jest to kategoria, która w najpełniejszy sposób oddaje istotę tożsamości oraz sens misji Kościoła. Została podjęta i w pewnym sensie usankcjonowana przez Sobór Watykański II, w którego dokumentach pojawia się 111 razy³. *Koinonia* wyłoniła się jako pojęcie znajdujące się „w sercu samorozumienia Kościoła”⁴, jako „orędzie i obietnica dla dzisiejszego człowieka i świata”⁵. Do dziś pozostaje ona płodną inspiracją, pozwalającą na wydobywanie kryjących się za nią pokładów bogactwa znaczeniowego i kontekstualnego. Trzy zasadnicze obszary, do których odnoszą się Ojcowie soborowi, to *ekklesia*, *ekumenia* i misja. *Communio* wskazuje, w pierwszym rzędzie, na wspólnotę Kościoła w jej samoświadomości i różnorodnych przejawach oraz relacjach, które konstytuują ją zarówno strukturalnie, jak i historycznie. Ponadto definiuje wzajemne relacje pomiędzy zaangażowanymi w ruch ekumeniczny wyznaniami chrześcijańskimi na drodze pojednania ku widocznej jedności. Wreszcie – stosunek i zaangażowanie Kościoła we wspólnotę ludzką i jej życie społeczno-polityczne⁶.

Wydaje się, że dwa pierwsze obszary doczekały się wnikliwszej analizy naukowej: kategoria *communio* zakorzeniła się w eklezjologii i w myśleniu o Kościele, a grecka *koinōnia* stała się płodnym źródłem inspiracji dla teologii pastoralnej oraz dialogu ekumenicznego. Obszarem, na którym kategoria *koinōnii* nie doczekała się dokładniejszych badań, pozostaje teologia moralna społeczna. W tym kontekście słuszne jest stwierdzenie Józefa Kudasiewicza: „Rzeczownik *kōinonia* łączy teologię z praktyką Kościoła; mistykę z życiem społecznym i ekonomicznym. Jeszcze nie odkryliśmy bogactwa tego terminu”⁷.

Szczególną inspiracją do realizacji podjętego projektu stało się więc przede wszystkim Słowo Boże i płodność biblijnej *kōinonii*, ponownie odkrytej z inspiracji

³ Cztery razy w KL, 33 w KK, cztery w DKW, 28 w DE, siedem w DB, jeden raz w KO, dwa razy w DA, 11 w DM, dziewięć w DP, 11 w KDK. Por. P. Delhay, M. Gueret, P. Tombeur. *Concilium Vaticanum II. Concordance, Index, Liste de fréquence, Tables comparatives*. Louvain: CETÉDOC 1974 4.114-116.829.

⁴ CN 3.

⁵ W. Kasper. *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*. „Communio” (pol) 54:1986 nr 4 s. 42.

⁶ Por. E. Franco. *Comunione e partecipazione. La koinōnia nell'epistolario paolino*. Brescia: Morcelliana 1986 s. 2.

⁷ J. Kudasiewicz. «*Koinōnia*» w Nowym Testamencie. W: ComK s. 68.

Soboru Watykańskiego II nie tylko na gruncie posoborowej, odnowionej eklezjologii i innych nauk teologicznych, ale i w *praxis* Kościoła poprzez doświadczenie wspólnoty Koinonia Jan Chrzciel, z którą pojęcie *koinōnia* jest istotowo związane przez nazwę, będącą jednocześnie charyzmatem. Dar intensywnego życia wspólnotowego, opartego na osobistej relacji z Jezusem Chrystusem, musi się bowiem przekładać na relacje interpersonalne oparte na wzajemnym przyjęciu, na wolność od przywiązania do dóbr materialnych i szczególną troskę o najuboższych oraz zaangażowanie w życie społeczne członków wspólnoty. Jest to zaangażowanie, które nabiera wymiaru ewangelizacyjno-profetycznego, wskazując na „już” obecności Chrystusa Zmartwychwstałego w świecie i na „jeszcze nie” eschatologicznej pełni świata, który nadchodzi.

Temat niniejszego studium przyjął postać: „*Koinōnia* jako zasada życia społecznego”. Postawiony problem badawczy polega na odnalezieniu odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób termin *koinōnia* może stać się równie ubogacający dla katolickiej myśli społecznej, dla eklezjologii, jak i innych dziedzin teologii oraz jaki wkład może wnieść w myślenie o życiu społecznym. Tym samym, podstawowym celem niniejszej dysertacji jest ukazanie kategorii *koinōnii* jako swoistej „zasady zasad”, która pomoże odczytać wszystkie inne pryncypia życia społecznego i przybliżyć możliwości praktykowania ich zarówno na gruncie eklezjalnym, jak i w życiu społecznym. Główny przedmiot badań skoncentruje się więc na analizie bogatego terminu *koinōnia* oraz jego powiązaniach z podstawowymi zasadami życia społecznego, które z niego wypływają i w którym się spotykają oraz nabierają głębi.

Sformułowany w ten sposób problem i tak określony kierunek poszukiwań badawczych łączą się z licznymi kwestiami szczegółowymi, które także staną się przedmiotem naukowych analiz: od refleksji na temat istoty bycia chrześcijaninem i *koinōnią* jako Kościoł Chrystusowy, poprzez kwestie dotyczące świadectwa i nowej ewangelizacji, aż po nowe spojrzenie na teologię wyzwolenia, preferencyjną opcję na rzecz ubogich i palące dzisiaj kwestie związane z ekologią.

Termin *koinōnia*, jego znaczenie, jak również teologiczna wizja *koinōnii*, jaka wyłania się z Biblii i pism wczesnochrześcijańskich, doczekały się kilku cennych monografii oraz badań autorów, z których należy wymienić takie postaci jak: George

Panikulam⁸, Pier Cesare Bori⁹, Ettore Franco¹⁰ czy Renzo Fabris¹¹. Warto też wspomnieć Alfio Marcello Buscemi i Augusto Barbi, a z biblistów polskich Józefa Kudasiewicza, Kazimierza Romaniuka czy Stanisława Mędałę.

Intensywny rozwój eklezjologii *communio* zaowocował, zwłaszcza po roku 1985, licznymi opracowaniami, dla których pojęcie *communio* było kluczowe. Tematem tym zajmowali się tacy teologowie jak: Jean-Marie Roger Tillard¹², Walter Kasper¹³, Bruno Forte¹⁴, Joseph Ratzinger¹⁵, a spośród przedstawicieli innych denominacji: Mikołaj Afanasjew, Nikos Angelos Nissiotis, John Zizioulas, Dietrich Bonhoeffer oraz Jürgen Moltmann¹⁶.

Nie sposób nie wymienić wkładu, jaki do polskiej eklezjologii wniósł Franciszek Blachnicki¹⁷, który kategorię *koinōnii* uznał za zasadę całej posoborowej eklezjologii i teologii pastoralnej. W ostatnim okresie polska eklezjologia wzbogaciła się między innymi o cenne opracowania – owoc poszukiwań badawczych Andrzeja Czai¹⁸.

⁸ Por. *Koinōnia in the New Testament – A Dynamic Expression of Christian Life*. Roma: Biblical Institute Press 1979.

⁹ Por. *Koinōnia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia 1972.

¹⁰ Por. *Comunione e partecipazione. La koinōnia nell'epistolario paolino*. Brescia: Morcelliana 1986.

¹¹ Por. m.in.: *La koinonia in San Paolo*. W: *Il mistero e il ministero della koinonia*. „Parole Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica” 1995 nr 1 (dalej: PSV) s. 141-142.

¹² Por. *Eglise d'églises: L'ecclésiologie de communion*. Paris: Cerf 1987; *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*. Paris: Cerf 1992.

¹³ Por. *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*. „Communio” (pol) 54:1986 nr 4 s. 26-42; *Kościół Katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*. Tłum. G. Rawski. Kraków: WAM 2014.

¹⁴ Por. *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*. Milano: San Paolo Edizioni 1995; *La Chiesa icona della Trinità*. Brescia: Queriniana 2012⁹.

¹⁵ Por. *Eklezjologia Soboru Watykańskiego II*. W: J. Ratzinger. *Kościół – ekumenizm – polityka*. Tłum. L. Balter. Poznań, Warszawa: Pallottinum 1990 s. 13–27; *Eucharistie – Communio – Solidarität: Christus gegenwärtig im Sakrament*. W: J. Ratzinger. *Unterwegs zu Jesus Christus*, 117–121. Augsburg: Sankt-Ulrich-Verlag 2003 s. 117–121; *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*. Tłum. W. Szymona. Kraków: Wydawnictwo M. 2003.

¹⁶ Por. na ten temat eklezjologii komunijnej poza obszarem Kościoła katolickiego: A. Malina. *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2015 s. 5-7.

¹⁷ Por. m.in. *Teologia pastoralna ogólna*. Cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lublin: KUL 1971.

¹⁸ Por. *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL s. 2013.

Próżno szukać jednak opracowań dotyczących wprost pojęcia *koinōnii* w odniesieniu do życia społecznego¹⁹, stąd dociekania z zakresu teologii moralnej społecznej będą odnosiły się przede wszystkim do perspektywy teologicznospołecznej związanej z refleksją eklezjologiczną. Szczególna uwaga zwrócona zostanie na implikacje wynikające z patrzenia na Kościół i świat z perspektywy trynitarnej, która wydaje się pozostawać decydującym punktem wyjścia dla zrozumienia roli, jaką *koinōnia* może odegrać w rozwoju katolickiej myśli społecznej. Teologiczną refleksję na temat Trójcy Świętej jako modelu życia społecznego podjęto także w środowisku ruchu Focolari wśród autorów takich jak Enrique Cambón²⁰ oraz Daniela Ferro²¹, których włoskojęzyczne monografie okazały się przydatne dla podejmowanej tematyki. Ruch założony przez Chiareę Lubich zrodził w swoim łonie ekonomię komunii jako praktyczną aplikację refleksji podejmowanej na temat życia społecznego i ewangelizacji. Łączy ona przedsiębiorców, których firmy część swoich zysków przeznaczają na cele formacyjne ruchu oraz na pomoc ubogim²².

¹⁹ Nie oznacza to, że nie zwracano w posoborowej teologii moralnej społecznej uwagi na szczególną wagę wspólnotowego wymiaru moralności, co przyjdzie w niniejszej dysertacji wykazać. Warto przy tej okazji wymienić poszukiwania badawcze J. Nagórno dotychczas chrześcijańskiej wizji wspólnoty międzyludzkiej (por. m.in. *Posłannictwo chrześcijan w świecie*. T. 1: *Świat i wspólnota*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL. 1998 s. 101-154). O znaczeniu *koinōnii* dla odnowienia wspólnoty ludzkiej pisał protestancki etyk Paul Lehmann. Jego główna publikacja, *Ethics in a Christian Context* z 1963 roku, zawiera elementy etyki koinonijnej. Według tego autora, to przez rzeczywistość wspólnoty Kościoła, która jest miejscem działania Boga w świecie, Bóg prowadzi człowieka do dojrzałości i, w konsekwencji, do koinonijnego odnowienia ludzkości. Jest to rodzaj etyki kontekstualnej, która w sposób ogólny odnosi się do życia społecznego (por. P. L. Lehman. *Ethics in a Christian Context*. New York: Harper & Row 1963).

²⁰ Por. *Trinità modello sociale*. Roma: Città Nuova 2009³.

²¹ Por. *La Trinità. Archetipo comunione della Chiesa e della società. Per una lettura teologico-trinitaria del Concilio Vaticano II*. Leonforte: Euno Edizioni 2013.

²² Założony w 1943 roku przez Chiareę Lubich w Trydencie Ruch Focolare prowadzi ponad 1000 dzieł społecznych w różnych krajach i środowiskach. Tzw. ekonomia komunii została sformułowana w 1991 r. przez założycielkę podczas jej pobytu w Brazylii i rozwija się dynamicznie w wielu krajach świata. Po polsku na temat ekonomii komunii pojawiły się następujące artykuły i opracowania: S. Grochmal. *Ekonomia komunii w praktyce zarządzania przedsiębiorstwem jako systemowo zorganizowana pomoc w celu eliminacji biedy i nierówności społecznych*. „Prakseologia” 153:2012 s. 337-357; tenże. *Paradygmat jedności w kontekście zarządzania organizacjami*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego 2013; Chiara Lubich. *Charyzmat jedności*. Red. M. Vandeleen. Kraków: Wydawnictwo M, Fundacja Mariapoli 2002; A. Torno. *Chiara Lubich. Życie i dzieło*. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech 2013; L. Kędziński. *Ekonomia komunii. Życie i działalność Chiary Lubich*. „Studia Gdańskie. Wizje i rzeczywistość” 13:2016 s. 145-161.

Znamiennym pozostaje fakt, że jeden z podręczników teologii moralnej w obszarze języka włoskiego, w części poświęconej etyce życia społecznego, zatytułowany jest „Koinonia”²³. Termin ten jednakże pojawia się jedynie w tytule, stanowiąc swoistą intuicję, nad którą niniejsza rozprawa chce się pochylić także z punktu widzenia teologii moralnej społecznej. Podjęcie problematyki *koinōnii* jako zasady życia społecznego jest więc uzasadnione ze względu na brak monografii i opracowań poświęconych przedmiotowi badań.

Studium nie ma być całościowym i kompletnym ujęciem zasad życia społecznego. Nie chce też być wyczerpującą syntezą na temat pojęcia *koinōnii* i opisem dynamicznie rozwijającej się po Soborze Watykańskim II eklezjologii *communio* czy społecznej reorientacji teologii moralnej. Prawda o Kościele odkryta i wciąż odkrywana dzięki soborowej inspiracji jest tak bogata treściowo, że celowo ograniczono się jedynie do tych elementów, które bezpośrednio służą pogłębieniu problematyki i zrealizowaniu głównego celu pracy związanej z porządkiem życia społecznego w kontekście koinonijnym.

Ukazanie koinonijnej perspektywy życia społecznego wymagało posłużenia się opracowaniami podręcznikowymi z zakresu eklezjologii oraz teologii moralnej, ze szczególnym uwzględnieniem wspomnianego *Corso di morale*²⁴, w jego części poświęconej etyce życia społecznego, oraz monografii *La Chiesa il Corpo Crismato*²⁵. Oprócz opracowań podręcznikowych ważnym materiałem źródłowym okazały się samodzielne monografie i liczne artykuły poruszające kwestie związane z pojęciem *koinōnia* i jego wizją biblijno-teologiczną, zagadnienie odnoszące się do posoborowej eklezjologii *communio*, trynitologii oraz nawiązujące do zasad życia społecznego. Do najważniejszych samodzielnych monografii zarówno z biblistyki, eklezjologii, jak i obszaru teologii moralnej, do których przyjdzie się odwołać należy zaliczyć prace

²³ Por. *Corso di morale*. Red. T. Goffi, G. Piana. T. 1-5. Brescia: Queriniana 1983-1985. Jest to jedno z 17 dzieł, które J. Querejazu wymienia w monografii na temat rozwoju teologii moralnej społecznej (*La moral social y el Concilio Vaticano II. Génesis, instancias y cristalizaciones de la Teología moral social postvaticana*. Vitoria: Editorial Eset 1993). Por. J. Gocko. *Kościół obecny w świecie – posłany do świata*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2003 s. 312-313.

²⁴ Por. Red. T. Goffi, G. Piana. T. 1-5. Brescia: Queriniana 1983-1985.

²⁵ Por. C. Militello. *La Chiesa „Il Corpo Crismato”. Trattato di ecclesiologia*. Bologna: EDB 2003.

takich autorów jak: Ettore Franco²⁶, Pier Cesare Bori²⁷, Walter Kasper²⁸, Gisbert Gres-hake²⁹, Jerzy Gocko³⁰, Janusz Nagórny³¹, Andrzej Czaja³² oraz wspomniani już En-rique Cambón³³ i Daniela Ferro³⁴. Cenne okazały się także monografie Franciszka Blachnickiego³⁵, Andrzeja Adama Napiórkowskiego³⁶, Roberto Damiano Battagli³⁷ oraz opracowanie Alvaro Grammatica³⁸.

Do najważniejszych czasopism teologicznomoralnych czy ogólnoteologicz-nych, do których przyjdzie się odwołać w pierwszej kolejności, należą: włoskoję-zyczne czasopismo „Parole Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica”, którego jeden z numerów, zatytułowany *Il mistero e il ministero della koinonia*, został w całości poświęcony pojęciu *koinōnia*, oraz „Roczniki Teologiczne” (wcześniej: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”), „Seminare. Poszukiwania naukowe”, „Studia Nauk Teo-logicznych” oraz międzynarodowy periodyk teologiczny „Concilium”. Spośród za-wartych w nich opracowań wykorzystanych w niniejszej rozprawie najbardziej przy-datne okazały się artykuły lub fragmenty dzieł zbiorowych takich autorów, jak: Bruno Maggioni, Clara Burini, Ettore Franco, Renzo Fabris, Giuseppe Alberigo, Stefano Virgulin, Jacqueline Des Rochettes, Jerzy Gocko, Janusz Nagórny, Andrzej Pietrzak,

²⁶ Por. *Comunione e partecipazione. La koinōnia nell'epistolario paolino*. Brescia: Morcelliana 1986.

²⁷ Por. *Koinōnia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia 1972.

²⁸ Por. *Kościół Katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*. Tłum. G. Rawski. Kraków: WAM 2014.

²⁹ Por. *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*. Tłum. J. Tyrawa. Wrocław: Wydawnictwo TUM 2009.

³⁰ Por. *Kościół obecny w świecie. Posłany do świata*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2003

³¹ Por. *Etyka przymierza Starego Testamentu*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009; *Teolo-giczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.

³² Por. *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.

³³ Por. *Trinità modello sociale*. Roma: Città Nuova 2009³.

³⁴ Por. *La Trinità. Archetipo comunionale della Chiesa e della società. Per una lettura teologico-trinitaria del Concilio Vaticano II*. Leonforte (En): Euno Edizioni. 2013.

³⁵ Por. *Teologia pastoralna ogólna. Cz. 2: Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lublin: Wydawnictwo KUL 1971.

³⁶ Por. *Mysterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*. Kraków: WAM 2006.

³⁷ Por. *La chiesa evento di comunione. La riflessione teologica contemporanea sull'ecclesiologia di comunione nella prospettiva aperta dal Sinodo del 1985*. Siena: Cantagalli 2013.

³⁸ Por. *Sul sentiero di papa Francesco*. Vigodarzere: A.E.P.C 2019.

Artur Wysocki, Józef Kupny, Józef Kudasiewicz, Marek Jagodziński i Norbert Wi-dok.

Refleksja na temat pojęcia *koinōnia* w kontekście zasad życia społecznego zostanie odczytana w perspektywie dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Podstawowym punktem odniesienia będzie nauczanie Soboru Watykańskiego II, w tym w sposób szczególny Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* oraz Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Jak już wspomniano, punktem wyjścia dla wielu szczegółowych analiz będą najważniejsze encykliki społeczne okresu posoborowego ze szczególnym uwzględnieniem *Sollicitudo rei socialis* Jana Pawła II i *Laudato si'* Franciszka.

Osobny rodzaj zasobów źródłowych wykorzystanych w studium stanowią materiały dotyczące Koinonii Jan Chrzciciel. Są to przede wszystkim sprawozdania i materiały z seminariów formacyjnych przeprowadzanych dla członków i sympatyków wspólnoty, dotyczące duchowości wspólnoty, a znajdujące się w Archiwum Siedziby Federacji Koinonii Jan Chrzciciel, która od 2020 roku znajduje się w Tyberiadzie w Izraelu, jak również artykuły ukazujące się na łamach wspólnotowego czasopisma „il KeKaKò” (wersja włoska) oraz „KeKaKo” (wersja polska) wraz z nielicznymi opracowaniami dotyczącymi prezentacji wspólnoty i jej duchowości³⁹. Kategoria *koinōnii* stała się też inspiracją do pogłębionych badań dla członków wspólnoty, co po-skutkowało powstaniem opracowań o profilu biblijnym, eklezjologicznym oraz eku-menicznym, do których niniejsze studium nawiązuje i których chce być uzupełnie-niem⁴⁰.

Z racji obranego celu badawczego oraz źródeł, jakimi się posłużono, w pierw-szej części niniejszej dysertacji zastosowano metodę opisowo-analityczną

³⁹ Por. E. D. Cassetta. *La spiritualità della Koinonia Giovanni Battista nel cuore del kekakò*. Plzeň – Valcha: Federazione delle Koinonie Giovanni Battista 2016; A. Biccheri. *Reciprocità e maturità della coscienza. Una lettura teologico-morale del progetto formativo della Koinonia Giovanni Battista*. Roma: Universitalia 2017.

⁴⁰ Jest to przede wszystkim cytowana rozprawa doktorska Anny Maliny zatytułowana *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła* napisana pod kierunkiem prof. P. Kantyki na Katolickim Uniwersytecie Jana Pawła II w Lublinie w roku 2015. Poza tym trzeba wspomnieć dwie prace bakałareatu: G. F. Bergamina: *Koinōnía in San Paolo*, napisaną pod kierownictwem prof. A. M. Buscemiego na Papieskim Uniwersytecie Antonianum w Jerozolimie w roku 2014 oraz H. Pukhalskiej: *La Chiesa icona della Trinità. Un tema riacquisito al Concilio Vaticano II*, napisaną pod kierunkiem prof. Cettiny Militello na Wydziale Papieskim Marianum w Rzymie w roku 2006.

z elementami egzegezy biblijnej. Metodologia ta przyjęła biblijno-teologiczne aspekty pojęcia *koinōnia* za fundament dalszych poszukiwań, stąd tak pomocnym materiałem okazały się prace związane z egzegezą biblijną. Wykorzystano również elementy metody historycznej niezbędnej dla zilustrowania ewolucji, jaka dokonała się w teologii, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II. Kontekst eklezjologiczny posłużył do przywołania soborowego postulatów odnowienia teologii moralnej oraz, co się z tym wiąże, społecznej reorientacji teologii moralnej. Krok ten pozwolił przejść do koinonijnego aspektu życia społecznego oraz analizy kategorii *koinōnii* w powiązaniu z zasadami życia społecznego. Zakończenie każdego z rozdziałów oraz finalna część pracy jest próbą syntezy niezbędnej do wyciągnięcia wniosków i wytyczenia dróg dla poszukiwań teologicznych na przyszłość.

Choć przyjdzie jeszcze wrócić do tej problematyki w dalszej części pracy, warto już na wstępie zaznaczyć, że użycie terminu *koinōnia*, *communio*, „komunia” i „wspólnota” stosowane są zamiennie pomimo świadomości zachodzącej pomiędzy nimi różnicy znaczeniowej oraz preferowanie ze strony autora terminu greckiego, który obejmuje swym znaczeniem niezwykle bogatą rzeczywistość. Wynika to przede wszystkim z faktu, że choć niektórzy teologowie rozróżniają te pojęcia, w praktyce ich stosowanie pokrywa się w większości publikacji⁴¹. W pracy przyjęto pisownię *koinōnia* za wyjątkiem wprowadzenia filologicznego, gdzie zachowano oryginalną pisownię grecką (κοινωνία), oraz cytowanych fragmentów, w których zachowano formę transkrypcji danego tekstu.

Przyjęta metodologia badań znalazła swoje odzwierciedlenie w strukturze dysertacji, która obejmuje cztery rozdziały. Pierwszy oraz drugi rozdział mają charakter genetyczno-kontekstualny, w trzecim następuje analiza problematyki z punktu widzenia zasad życia społecznego, czwarty natomiast ma charakter aplikacyjny.

W pierwszym rozdziale omówiona zostanie biblijno-teologiczna wizja *koinōnii*. Uchwycenie dynamicznego charakteru i znaczenia, jakiego termin ten nabrał przede wszystkim w Nowym Testamencie, a zwłaszcza w Listach św. Pawła i we wspólnocie jerozolimskiej, są niezbędne do tego, by odpowiedzieć na pytania związane z kategorią *koinōnii* w kontekście życia społecznego. W tym celu zostanie

⁴¹ Por. M. Jagodziński. *Teologiczne znaczenie pojęcia koinonia*. „Zeszyty Formacji Katechetów” 11:2011 nr 3 s. 30-35.

przeanalizowany sens i kontekst historyczny, w jakim termin *koinōnia* pojawia się w tekstach biblijnych oraz w jaki sposób posługiwano się nim nie tylko w odniesieniu do relacji z Bogiem, ale również w tym, co dotyczy szeroko pojętego współżycia między ludźmi, życia społecznego, politycznego oraz gospodarczego. Zarysowana zostanie także patrystyczna wizja *koinōnii*, która w refleksji Ojców pojawia się przede wszystkim w odniesieniu do Kościoła, który chce być znakiem dla świata. Paragraf poświęcony normatywnym i teologiczno-profetycznym implikacjom kategorii *koinōnii* będzie próbą uchwycenia wertykalno-horyzontalnego charakteru tego pojęcia oraz jego wymiaru misyjnego, przez który wspólnota Kościoła wezwana jest do budowania królestwa miłości pośród społeczności i struktur tego świata⁴².

W drugim rozdziale niniejszej pracy kategoria *koinōnii* zostanie przeanalizowana z perspektywy nowego doświadczenia Kościoła po Soborze Watykańskim II. Poszukując odpowiedzi na pytanie o zasadę życia Kościoła, jak również o jego miejsce w świecie, a także o pryncypia życia społecznego, w syntetyczny sposób przedstawiona zostanie droga, jaką teologia, a zwłaszcza eklezjologia katolicka przeszła dzięki Pięćdziesiątnicy. Było nią wydarzenie soborowe. W tym celu przeanalizowane zostanie użycie terminu *koinōnia* w dokumentach soborowych i posoborowych oraz przedstawione główne idee i metafory określające Kościół, by w ich kontekście ukazać *koinōnię* jako kategorię eklezjologiczną, która po zakończeniu obrad II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów w 1985 roku została uznana za klucz do samorozumienia Kościoła⁴³. Wychodząc z perspektywy soborowej, pojęcie *communio* zostanie opisane w odniesieniu do pojęcia *μυστήριον*, następnie w odniesieniu do kategorii Ludu Bożego, która bezpośrednio po Soborze doczekała się największej ilości opracowań, do kategorii Ciała Chrystusa, która miała największy wpływ na przedsoborową odnowę eklezjologiczną oraz w łączności z kategorią o nieco odrębnym charakterze, jaką jest kategoria Oblubienicy. W dalszej kolejności, odpowiadając na pytanie, na ile koinonijność Kościoła powinna przekładać się na strukturę wewnętrzną oraz relacje

⁴² Por. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, s. 111.

⁴³ Por. P. Rabczyński. *Elementy eklezjologii communio w pismach Marie-Dominique'a Chenu*. W: ComK s. 198. Por. także: A. Śliwiński. *Kościół 20 lat po Soborze*. „Studia pelplińskie” 17:1986 (wyd. 1988) s. 180.

ze światem, zostanie postawiony postulat przejścia od eklezjologii *koinōnii* do koinonizacji świata.

Trzeci rozdział będzie próbą odpowiedzi na pytanie, czy i na ile *koinōnię* można uznać za wspólny mianownik dla zasad życia społecznego oraz czy może okazać się ona przydatna dla głębszego ich zrozumienia i urzeczywistnienia w życiu społecznym. Wychodząc od miłości społecznej i zasady dobra wspólnego, poprzez solidarność i pomocniczość, po takie pojęcia, jak zaproponowana przez Benedykta XVI zasada bezinteresowności czy preferencyjna opcja na rzecz ubogich, przyjdzie przyrzec się pojęciu *koinōnia* jako swoistej zasadzie zasad społecznych.

Rozdział zamykający rozprawę będzie miał charakter aplikacyjny. Zostanie w nim przedstawiona współczesna próba implantacji archetypu biblijno-eklezjologicznego w Kościele i świecie, jaką chce być Koinonia Jan Chrzciciel. W tym celu, po krótkim zaprezentowaniu genezy i historii powstałej w 1979 roku wspólnoty, przeanalizowana zostanie jej struktura oraz duchowość. W odniesieniu do zasadniczego tematu pracy uwypuklony będzie w sposób szczególny aspekt tzw. pomyślności ewangelicznej, będącej stylem życia, który polega na wzrastaniu we wzajemnym przyjęciu i dzieleniu się dobrami na wzór ideału biblijnego. W tym kontekście zostanie przedstawiona próba ukonkretnienia wizji tak rozumianej prosperity w postaci „Projektu Aggeo”, który jako jedna z posług ewangelizacyjnych we wspólnocie pragnie szerzyć wartości ekonomii chrześcijańskiej na polu przedsiębiorczości i być w świecie żywym świadectwem *koinōnii*, która jako „zasada wszystkiego” porządkuje także stosunek do dóbr materialnych.

ROZDZIAŁ I

BIBLIJNO-TEOLOGICZNA WIZJA *KOINŌNII*

Termin *koinōnia* jest bogaty w różnorakie odcienie znaczeniowe i już od czasów biblijnych wykazuje niezwykłą płodność teologiczną. Dzięki temu *koinōnia* może stanowić swoistą, całościową wizję rzeczywistości i jawić się jako sposób przeżywania wiary chrześcijańskiej. Wychodząc od znaczenia samego terminu, warto pogłębić biblijne nauczanie związane z tym pojęciem, wypływające zarówno z jego podłoża filologiczno-historycznego i użycia w potocznym języku greckim, jak również starotestamentalnego pojmowania i przeżywania jedności. Kluczowe dla toku badawczego będzie przedstawienie użycia terminu *koinōnia* w jego rozumieniu nowotestamentalnym, związanym zwłaszcza z eklezjologią Dziejów Apostolskich i z teologią św. Pawła. Następnie zostanie dokonana syntetyczna analiza patrystycznego ujęcia *koinōnii*, które jest wyrazem przeżywania Kościoła jako wspólnoty, w polemicznym kontekście rodzących się dogmatów chrystologicznego i trynitarnego.

Analiza ta doprowadzi do uwypuklenia wśród wielu znaczeń pojęcia *koinōnia*, związanych z chrystologią, pneumatologią, soteriologią i nowym życiem przyjmowanym przez wierzących w Chrystusa, dwóch podstawowych wymiarów: wymiaru osobistej relacji z Bogiem w Jezusie przez Ducha Świętego oraz wymiaru wspólnotowego. Pozwolą one na uchwycenie normatywnych i teologiczno-profetycznych implikacji takiej wizji *koinōnii*, mających decydujący wpływ zarówno na samorozumienie Kościoła, jak również jego miejsce w świecie i obowiązek aktywnego uczestnictwa w szeroko pojętym życiu społecznym.

1. *Koinōnia* w Biblii

Nie sposób odpowiedzieć na pytania związane z kategorią *koinōnii* w kontekście życia społecznego bez odniesienia do Biblii i znaczenia, jakie termin ten odgrywał w Nowym Testamencie, a zwłaszcza w Listach św. Pawła i w Kościele Matce w Jerozolimie. W tym celu zostanie przeanalizowany sens i kontekst historyczny, w jakim termin *koinōnia* pojawia się w tekstach natchnionych oraz w jaki sposób

autorzy biblijni posługiwali się nim nie tylko w odniesieniu do relacji z Bogiem, ale również w tym, co dotyczy szeroko pojętego współżycia między ludźmi, życia społecznego, politycznego oraz gospodarczego.

1.1. Filologiczno-historyczne podłoże pojęcia *koinōnia*

Pełne zrozumienie biblijnej wizji *koinōnii* wymaga odniesienia do potocznego języka greckiego, z którego termin ten został przejęty przez autorów Nowego Testamentu. Takie odniesienie pozwala uniknąć zredukowania bogatego pojęcia *koinōnii* wyłącznie do znaczenia teologicznego, które zostało mu nadane przez św. Pawła, a właściwie do późniejszej interpretacji języka Apostoła. Interpretacja ta utrudniona jest przez problem ze znalezieniem łacińskiego odpowiednika dla terminu greckiego i, w konsekwencji, z tłumaczeniem *koinōnii* na języki nowożytnie¹. Łacińskie *communio* tylko w części oddaje szerokie spektrum znaczeniowe greckiej *koinōnii*, które obejmuje po części dwa inne terminy łacińskie: *participatio* (uczestnictwo) oraz *societas* (stowarzyszenie). Z uwagi na bogactwo znaczeniowe termin ten może być tłumaczony zgodnie z kontekstem występowania jako *wspólnota*, *uczestnictwo*, *udział*, *współdziałanie* czy *zjednoczenie* lub *jedność*. Często jest on używany w brzmieniu greckim lub w nawiasie obok przekładu na język nowożytny². Słownik grecko-polski pod hasłem *koinōnia* podaje cztery możliwe znaczenia: 1. uczestnictwo, wspólnota,

¹ Por. P. C. Bori. *Koinōnía. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia 1972 s. 107-108. Jest to jedna z najczęściej cytowanych monografii współczesnych autorów. Przytaczana jest przede wszystkim druga część pracy, poświęcona badaniom dotyczącym użycia terminu *koinōnia* w Nowym Testamencie. Przydatnym opracowaniem jest też tabela porównawcza terminów *κοινός* – *κοινωνός* – *κοινωνέω* – *κοινωνία* – *συγκοινωνός* – *συγκοινωνέω* w: J. Rigal. *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*. Paris: Cerf 1997 s. 112. Warto też odnotować, że w nowej wersji Vulgaty opracowanej wg dyrektyw Konstytucji Apostolskiej *Scripturarum Thesaurus* z dnia 25.04.1979 r. termin *koinōnia* 12 razy został przetłumaczony na *communio*, 6 razy jako *communicatio*, a raz jako *societas* (por. B. D. De La Soujeole. *Il sacramento della comunione. Ecclesiologia fondamentale*. Tłum. wł. P. Pellizzari. Casale Monferrato: Piemme 2000 s. 316. Cyt. za: R. D. Battaglia. *La chiesa evento di comunione. La riflessione teologica contemporanea sull'ecclesiologia di comunione nella prospettiva aperta dal Sinodo del 1985*. Siena: Cantagalli 2013 s. 83).

² Por. J. Reumann. *La koinōnia nelle Scritture: esame dei testi biblici*. „Studi Ecumenici” 12:1994 s. 391-428. Por także: K. Romaniuk. *Koinonia treści biblijno-teologiczne i problem przekładu*. „Warszawskie Studia Teologiczne” 4:1991 nr 1 s. 139-148. Romaniuk zauważa, że polskie tłumaczenie terminu w Konstytucji soborowej *Lumen Gentium* zostało wzmocnione przez łaciński odpowiednik *communio* umieszczony prawie przy każdym przekładzie (tamże, s. 139).

społeczeństwo; 2. związek, połączenie, spółka z kimś; 3. obcowanie seksualne; 4. współczucie, jałmużna³.

Rdzeń terminu *koinōnia*: κοιων- jest wspólny wielu pokrewnym nazwom. Należą do nich przymiotniki κοιωνός oraz κοιωνικός i czasownik κοιωνέω. Przymiotnik κοιωνός – wspólny, uczestniczący – oznacza coś, co ma udział, bierze udział wspólnie, dzieli się, uczestniczy w czymś; w sensie rzeczownikowym: towarzysz, współnik⁴ z końcówką właściwą abstrakcyjnym rzeczownikom rodzaju żeńskiego⁵; przymiotnik κοιωνικός wskazuje na relację⁶ i coś, co jest własnością wspólną, społeczną⁷, natomiast czasownik κοιωνέω, poprzez końcówkę –εω, na warunek lub czynność i znaczy „wziąć udział, uczestniczyć, stać się uczestnikiem, sprzymierzyć się, wejść w komunie”⁸. Pojęciem tym posługiwano się do wyrażenia najbardziej zażyłych więzi międzyludzkich, takich jak: małżeństwo, partnerstwo czy więzi rodzinne⁹. W κοιων- odnaleźć więc można zarówno stosunek pewnej wzajemności, zażyłości, jak i wspólnego dzielenia czegoś i dzielenia się.

Już z przytoczonych wyżej znaczeń nietrudno wywnioskować, że rdzeń κοιων- w świecie grecko-hellenistycznym służył do opisywania relacji międzyosobowych włącznie z komunią małżeńską, stosunkami pomiędzy członkami danej kooperatywy czy stowarzyszenia¹⁰. Jak zauważa E. Franco¹¹, szerokie użycie κοιων- świadczy o wyostrzonym zmyśle społecznym Greków i poszukiwaniach

³ Por. κοιωνία. W: *Słownik grecko-polski*. Tom 1 A-K. Red. O. Jurewicz. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN 2000 s. 544.

⁴ Por. κοιωνός. W: F. Montanari. *Vocabolario della lingua greca*. Torino: Loescher 2000⁵ a-b.

⁵ Por. κοιωνία. W: R. Romizi. *Greco antico. Vocabolario greco-italiano etimologico e ragionato*. Bologna: Zanichelli 2006³. Por. także. H. W. Smyth. *Greek Grammar*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1956 kol. 840b.

⁶ Por. Smyth, *Greek Grammar* kol. 858, 6b.

⁷ Por. κοιωνικός. W: Montanari, *Vocabolario della lingua greca* b-d.

⁸ Por. κοιωνέω. W: Montanari, *Vocabolario della lingua greca* 1a.

⁹ Por. J. M. Moulton, G. Milligan. *The Vocabulary of the New Testament Greek. Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*. London: Hodder and Stoughton Language 1914-1929 s. 351.

¹⁰ Por. E. Franco. *Comunione e partecipazione. La koinōnia nell'epistolario paolino*. Brescia: Morcelliana 1986 s. 281.

¹¹ Por. tamże, s. 277.

w hellenistycznym obszarze kulturowym rozwiązania problemu napięcia, jakie pojawia się w porządku społecznym pomiędzy jednostką a wspólnotą¹².

Starożytna kultura grecka szanowała wolność jednostki, stawiając ją zawsze w relacji do społeczności. Najwznioślejszym wyrazem *koinōnii* były dla Greków więzy przyjaźni prowadzące do wspólnoty dóbr materialnych¹³. Napięcia i kontrasty pomiędzy bogatymi i biednymi, będące konsekwencją rozwoju ekonomicznego i bogacenia się jednej warstwy społecznej, zaowocowały rozwojem myśli politycznej wielu szkół filozoficznych. Poszukiwały one ideału życia społecznego i równowagi pomiędzy życiem wspólnym a życiem prywatnym. W tym kontekście ideał *koinōnii* jawi się jako tęsknota za pierwotną wspólnotą plemienną, gdzie ziemia i własność należały do klanu jako zwartej grupy, której struktura oparta była przeważnie na relacjach rodzinnych¹⁴. Zarówno dla Pitagorasa, jak również dla Platona i Arystotelesa, *koinōnia* stanowi pewnego rodzaju ideał życia wspólnego, dla którego owoce ziemi zostają rozdzielone pomiędzy wszystkich w równości, sprawiedliwości i braterstwie przy jednoczesnym osobistym wkładzie każdego. Środowisku pitagorejskiemu przypisuje się pierwsze konkretne urzeczywistnienie życia wspólnego zainspirowanego kosmiczną harmonią i ideałem powrotu do pierwotnego stanu świata, kiedy to wszystko było wspólne (κοινὸν)¹⁵. Ten sam ideał ożywiał koncepcję platońską, łączącą pojęcie *koinōnii* z pojęciem przyjaźni, doprowadzając następnie do rozwinięcia szczególnej wizji utopijnego państwa, które poprzez wychowanie obywateli wolnych od pożądlivosti i dbania o własne interesy, gorliwych w dążeniu do dobra wspólnego, gwarantuje wszystkim osiągnięcie szczęścia. W wizji tej największym złem wydaje się być własność prywatna, najwyższym zaś dobrem *koinōnia*. Z czasem Platon dostosował swoją wizję do rzeczywistości, jednakże terminy o rdzeniu κοινὸν

¹² Rdzeń κοινὸν- znajduje się w powiązaniu z takimi terminami jak: „sprawiedliwość”, „harmonia kosmiczna”, „użyteczność” i „przyjaźń” w odniesieniu do wszelkiego rodzaju spotkań, stosunków i wspólnych działań, jak również wszelkich relacji: seksualnych, rodzinnych, handlowych, społecznych, politycznych i religijnych. Por. F. Hauck. κοινός, κοινονία. W: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Red. G. Kittel, G. Friedrich. Red. wyd. włoskiego F. Montagnini, G. Scarpata, O. Soffritti. Vol. 5. Brescia: Paideia 1969 kol. 678. Por także: Franco, *Comunione e partecipazione*, s. 275.

¹³ Por. Hauck, κοινὸνός kol. 679.

¹⁴ Por. Franco, *Comunione e partecipazione*, s. 275. Por. także: Hauck. κοινός kol. 698.

¹⁵ Por. Franco, *Comunione e partecipazione*, s. 276. Por. także: Jamblich. *O żywocie pitagorejskim*. W: Porfiriusz. Jamblich. Anonim. *Żywoty Pitagorasa*. Tłum. J. Gajda-Krynicka. Wrocław: Epsilon 1993 s. 11-88.

stają się dla niego nośnikiem zasadniczej idei „posiadania wspólnie”, „uczestniczenia”, która nabiera odrębnej barwy znaczeniowej w poszczególnych kontekstach¹⁶.

Dla Arystotelesa *koinōnia* jest szerszą kategorią filozoficzną. Odróżnia on dwa rodzaje zjednoczenia w zależności od tego, czy bazuje ono na „przyjaźni wspólnego interesu” przejawiającej się w różnorodnych formach solidarności, czy na „przyjaźni cnoty”, która polega na zażyłości między zaprzyjaźnionymi duszami i opiera się na cnocie oraz wspólnych decyzjach. *Koinōnia* jest więc dla filozofa kategorią wymagającą grupy osób zjednoczonych dla osiągnięcia wspólnego celu. Dla stoików z kolei, którzy człowieka pojmowali jako *zōon koinōikon*, „wspólnotową istotę żywą”, ze swej natury społeczną, urzeczywistnianie *koinōnii* w powszechnym braterstwie wszystkich ludzi stanowiło najwyższe zadanie. Wspólnie z neopitagoryczykami rozumieli oni przyjaźń jako wspólność (κοινωα) wszystkiego i równą przyjaźń¹⁷.

W świecie hellenistycznym pojęcia związane z komunią odnosiły się nie tylko do relacji międzyludzkich i kontekstu prawno-społecznego, ale miały bezpośrednie odniesienie do religii i relacji między bóstwem a człowiekiem¹⁸. W *koinōnii* uczt kultycznych człowiek stawał się współbiesiadnikiem bogów, a oprócz komunii poprzez jedzenie i napoje wchodził w komunię z bóstwem poprzez relację seksualną. W twórczości Platona, którą przywołuje w swoich rozważaniach kard. J. Ratzinger, *koinōnia* pojmowana jest jako cel i sens całego kultu¹⁹. Filozof ateński w *Gorgiaszu* stwierdza: „niebo, i ziemię, i bogów, i ludzi wspólność (*koinōnia*) utrzymuje w związku”²⁰.

¹⁶ Por. Franco, *Comunione e partecipazione*, s. 276-277.

¹⁷ Por. S. Mędała. *Pojęcie koinōnia w Nowym Testamencie jako synteza życia chrześcijańskiego*. W: *Posługa Słowa Pańskiego. Księga Pamiątkowa poświęcona Ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin*. Red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczyk. Kielce: Jedność 1997 s. 331-332.

¹⁸ Wielu teologów widziało podłoże pojęcia *koinōnia* w języku religijnym świata greckiego, zwłaszcza w misteriach hellenistycznych. W *koinōnii* nowotestamentalnej wyjaśnianej w świetle tekstów greckich dopatrywali się przede wszystkim idei wspólnego uczestnictwa w życiu religijnym. Por. H. Seesemann. *Der Begriff koinonia im Neuen Testament*. Giessen: Töpelmann 1933. Por także: Mędała, *Pojęcie koinōnia w Nowym Testamencie* s. 330.

¹⁹ Por. J. Ratzinger. *Chrystus i Jego Kościół*. Tłum. W. Szymona. Kraków: Wydawnictwo eSPe 2005² s. 111. 113. Ratzinger w innym miejscu zwraca też uwagę na kryjącą się tu pewnego rodzaju zapowiedź tajemnicy Eucharystii: „W tym kontekście pojawia się [...] wspaniałe sformułowanie, które można by uważać wręcz za przeczucie Eucharystii. Powiada mianowicie [Platon], że celem kultu nie jest nic innego jak zbawienie i uleczenie miłości (Uczta 188b-c)”. Tenże. *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*. Tłum. M. Mijalska. Kraków: Wydawnictwo M 2005 s. 67.

²⁰ Platon. *Gorgiasz* 507-508. Tłum. W. Witwicki. Warszawa: PWN 1958 s. 131.

Bosko-ludzka *koinōnia* postrzegana jest jako korzeń komunii pomiędzy ludźmi i ma uzdrowieńczy wpływ na ludzką miłość: „Toć i ofiary wszelkiego rodzaju [...] – to przecież wszystko są objawy wzajemnego obcowania bogów i ludzi – to też nic innego jak pielęgnowanie i leczenie Erosa”²¹. Mistyka grecka przyjmuje więc możliwość zażyłej komunii z bóstwem, która stanowi fundament pełnych miłości relacji między ludźmi. Jest to jednak bardziej dążenie do utożsamienia się z bóstwem niż głęboka *koinōnia* zachowująca jednocześnie odrębność podmiotów pozwalającą na budowanie relacji. Tak pojęta relacja pojawia się wraz z Objawieniem²².

W świecie judaistycznym użycie terminów o korzeniu κοινών²³ jest sporadyczne. Termin ten rzadko występuje w Starym Testamencie, gdyż terminologia semicka, posługująca się pojęciami konkretnymi, unikała wszelkich pojęć abstrakcyjnych. Trudno w związku z tym o dokładny odpowiednik tego rdzenia w obszarze języka hebrajskiego²⁴.

Terminy, które zdają się być najbliższe greckiej *koinōnii*, to pochodzące od ʕbr czasownik ʕābar i rzeczowniki ʕābēr. Czasownik ʕābar oznacza „łączyć, gromadzić”, jeśli dotyczy rzeczy, a „sprzymierzyć się, jednoczyć”, jeśli dotyczy osób. Natomiast rzeczownik ʕābēr znaczy tyle, co towarzysz, współnik, kolega, sprzymierzeniec (w Ml 2,14 małżonka jest określona jako *haberet*, towarzysza życia). Poza tym występują: heber: „zjednoczenie, stowarzyszenie”; ʕōberet, mahberet: „szew, złącze”, w końcu m^ehabb^erôt: „drażni, belki”. W pewnym kontekście heber może wskazywać na więź z bogami, jak w Oz 4,17, gdzie napominani są Izraelici, którzy łączą się z bożkami, uprawiając obcy kult²⁵. Oprócz fragmentów, w których terminy te mają wydźwięk uogólniający czy też neutralnie świecki, istnieją takie, w których relacja-

²¹ Platon. *Uczta* 188b-c. W: Tenże. *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa: PWN 1984 s. 77.

²² Por. Battaglia, *La chiesa evento di comunione*, s. 87.

²³ Rzeczownik κοινωία pojawia się w Septuagincie zaledwie trzykrotnie, czasownik κοινωέω 14 razy, natomiast przymiotnik κοινωός ośmiokrotnie. Terminów o korzeniu κοινών jest więc w Septuagincie zaledwie 25, w tym 13 razy pojawia się jako tłumaczenie hebrajskiego rdzenia ʕbr. Por. Romaniuk, *Koinonia treści biblijno-teologiczne i problem przekładu*, s. 141.

²⁴ Por. Franco, *Comunione e partecipazione*, s. 250. Por. także: J. Kudasiewicz. «*Koinōnia*» w Nowym Testamencie. W: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*. Red. A. Czaja, M. Marczewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2004 (dalej: ComK) s. 55-56.

²⁵ Por. Hauck, κοινός, κοινωία kol. 701-704.

wież określane przez analizowane terminy ma wydźwięk negatywny sprzeciwiający się życiu wiarą i wierności Jedyńemu Bogu²⁶.

Według Ratzingera za szczególny odpowiednik greckiej *koinōnii* można przyjąć hebrajskie *haburāh* oznaczające „stowarzyszenie”, „kooperatywę”. Od I wieku przed Chrystusem było to określenie jednej z grup faryzeuszy, a od II wieku po Chrystusie rabinów²⁷. Terminologia ta stanowi źródło dla określenia wspólnoty przynajmniej 10 osób zebranej na uczenie paschalnej *haburāh*, do której św. Łukasz odnosi się, opisując ostatnią wieczerzę (por. Łk 22,18). Należy zwrócić uwagę na ważny fakt teologiczny podkreślający nowość przesłania Nowego Testamentu; mianowicie dla Starego Przymierza ani *ḥbr* ani *κοινων-*, w odróżnieniu od tego, co ma miejsce w świecie greckim, nie odnoszą się do relacji z Bogiem²⁸.

Kōinonia jawi się więc jako termin zasadniczo nowy wobec narzędzi lingwistycznych oferowanych przez Stary Testament, zwłaszcza przez LXX. Należy jednak podkreślić, że w kontekście Nowego Testamentu *koinōnia* nie tylko otwiera się na treści związane z nowością, jaką przynosi objawienie chrześcijańskie, ale również (i w konsekwencji) przyjmuje koloryt i wydźwięk odsyłający w pewien sposób do Starego Testamentu. Chodzi jednak bardziej o przywoływanie całych tematów i semickiego sposobu myślenia niż odpowiednik ściśle werbalny²⁹.

Warto tu również wspomnieć o tym, że świat judaizmu pogranicza Starego i Nowego Testamentu to świat, w którym znaczącą rolę odgrywały wspólnoty asce-tów żydowskich, o których wspomina zarówno Filon Aleksandryjski w *De vita contemplativa* (terapeuci), jak również Józef Flawiusz w *Bellum Judaicum* (esseńczycy), gdzie *koinōnia* to zarówno doskonała wspólnota z Bogiem, jak i wspólnota życia, której członkowie wyrzekają się własności prywatnej³⁰. Filon, odrzucając terminologię

²⁶ Należy tu wymienić na przykład: Hi 34,8; Ps 94,20; Prz 28,24; Syr 13,1; Iz 1,23; Oz 6,9; 6,7 (por. Franco, *Comunione e partecipazione*, s. 251).

²⁷ Por. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 65.

²⁸ Por. Bori, *Κοινωνία*, s. 109. Por. także: Kudasiewicz, «*Koinōnia*» w *Nowym Testamencie*, s. 55-56. Panikulam, *Koinōnia in the New Testament*, s. 140-142. Inaczej twierdzi Franco, który we fragmentach z Ez 37,15-19 oraz Mal 2,14 dostrzega wskazanie na relację komunii między Bogiem a Jego ludem, niewyrażoną co prawda w bezpośredni sposób, ale możliwą do zinterpretowania na podstawie kontekstu. Por. *Comunione e Partecipazione*, s. 251-252.

²⁹ Por. Bori, *Κοινωνία*, s. 109.

³⁰ Por. Kudasiewicz, «*Koinōnia*» w *Nowym Testamencie*, s. 56-57.

typowo hebrajską a zainspirowany mistyką hellenistyczną, dopuszcza „komunię” między Bogiem a uczestnikami kultu³¹.

W Nowym Testamencie rzeczownik *koinōnia* występuje 19 razy³² i używany jest do wyrażenia idei wspólnoty, jedności, więzi, solidarności, współuczestnictwa i komunii. Wywodzi się z czasownika κοινωέω – być uczestnikiem, uczestniczyć, mieć udział lub dawać udział. Obok nich występuje również przymiotnik κοιωνός³³. Hauck podkreśla, że dla pełnego zrozumienia terminu *koinōnia* należy mieć na uwadze wszystkie pochodne rdzenia κοινω-, których w Nowym Testamencie jest 40³⁴.

Remigiusz Popowski wyróżnia zasadniczo cztery znaczenia, w których *koinōnia* pojawia się w Nowym Testamencie: 1. Wspólnota, jedność, solidarność z kimś (Dz 2,42; 1 Kor 1,9; 2 Kor 13,13; Ga 2,9; Flp 2,1; 1 J 1,3a,b.6.7.); 2. Wzajemna więź, oddanie względem kogoś (2 Kor 9,13; Hbr 13,16); 3. Znak wspólnoty, dowód jedności, braterstwa; dar (Rz 15,26); 4. Udział w czymś (1 Kor 10,16a, b; 2 Kor 6,14; 8,4; Flp 1,5; 3,10; Flm 6)³⁵. Heinz termin *koinōnia*: komunია, wspólność, udział wiąże również z czasownikiem κοινωέω (mieć udział, dawać udział, posiadać wspólnie) i z κοιωνός (towarzysz, współnik, biorący wspólnie udział). Dla prawidłowej interpretacji poszczególnych tekstów należy, według autora, wziąć pod uwagę, że grupa semantyczna ma, zwłaszcza dla św. Pawła, jednolitą strukturę, oznaczając wspólnotę z kimś poprzez wspólny w czymś udział, co prowadzi do konkretnej relacji pomiędzy podmiotami uczestniczącymi. Termin κοιωνοι oznacza jednocześnie jednostki zaangażowane w relację³⁶.

³¹ Por. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 67.

³² Nie pojawia się w Ewangeliach, występuje natomiast 13 razy w Listach św. Pawła, trzykrotnie w Pierwszym Liście św. Jana, raz w Dziejach Apostolskich i w Liście do Hebrajczyków. Por. L. M. Dewailly. *Communio-communicatio: brève note sur l'histoire d'un sémantème*. „Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques” 54:1970 nr 1 s. 46-63.

³³ Por. Kudasiewicz, «*Koinōnia*» w Nowym Testamencie, s. 55.

³⁴ Por. Hauck, κοιωός, κοιωνία kol. 671-725. Por. także: J.-Y. Campbell. *Koinonia and its cognates in the New Testament*. „Journal of Biblical Literature” 51:1932 nr 4 s. 352-380.

³⁵ Por. κοιωνία. W: R. Popowski. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Warszawa: Vocatio 1995² s. 342. Por. także: κοιωνία. W: Tenże. *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Warszawa: Vocatio 1997 s. 181.

³⁶ Por. J. Heinz. κοιωνία, κοιωνέω, κοιωνός. W: *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*. Vol. 2. Red. H. Balz, G. Schneider. Red. wyd. włoskiego: O. Soffritti. Brescia: Paideia 1998 kol. 63-69.

Z analizy filologiczno-semantycznej terminów z grupy κοινων- w listach świętego Pawła wyłania się ich niezmiennie w swych podstawach znaczenie wraz z całym bogactwem konotacyjnym, nadającym tym terminom niemałą wagę teologiczną. Determinuje ona zrozumienie rzeczywistości Kościoła i życia chrześcijańskiego, jak również tajemnicy życia Boga w relacji do człowieka i człowieka w relacji do Boga w Chrystusie przez Ducha. *Koinōnia* to relacje między osobami w Chrystusie, gdzie Bóg przez Ducha czyni ludzi uczestnikami swojego życia i miłości. Jednocześnie jest to osobista i aktywna odpowiedź człowieka, który w wolności pozwala się włączyć cały w dynamizm życia i miłości Bożej, komunikowany w Chrystusie przez Ducha. Stąd przeżywane koherentnie i autentycznie nowe relacje z Bogiem i z bliźnimi. Jak zauważa Franco, inicjatywa należy zawsze do Boga: na dar komunii z Bogiem człowiek odpowiada aktywnym uczestnictwem, które wyraża się poprzez dzielenie się tym, kim jest i tym, co posiada³⁷.

Należy podkreślić, że choć termin *koinōnia* pojawia się w Biblii stosunkowo rzadko, stanowi „istotną i centralną tajemnicę chrześcijaństwa” i dlatego wiele innych biblijnych terminów można traktować jako równoznaczne lub podkreślające jeden z aspektów tej bogatej rzeczywistości. Blachnicki konfrontuje termin *koinōnia* i szkicuje jego powiązania z pojęciami: przymierze, jedność, wspólnota, pokój, uczestnictwo, ekklesia oraz z dwoma terminami „uzupełniającymi”: życie (dzoe) oraz miłość (agape)³⁸.

1.2. Prefiguracja *koinōnii* w Starym Testamencie

Język Starego Testamentu nie jest językiem *koinōnii* i komunii. Wiele tekstów, co wypływa z walki o monoteizm i tożsamość narodową ludu wybranego, wyraża raczej ekskluzywizm religijny oraz silne tendencje separatystyczne i nacjonalistyczne Izraela. Jednocześnie sam lud wybrany dąży do jedności i włącza w swoje struktury społeczne przybyłych cudzoziemców, a prorocy zwiastują przyszłe zjednoczenie pogan z Izraelem w służbie Jedyńemu Bogu. Już u autorów starotestamentalnych widoczne są dwa wymiary stanowiące swoistą figurę *koinōnii* nowotestamentalnej:

³⁷ Por. Franco, *Comunione e Partecipazione*, s. 293.

³⁸ Por. Blachnicki, TPO II, s. 362-363.

wertykalny, który odnosi się do zbawczej interwencji Boga umożliwiającej jedność z narodami pogańskimi oraz horyzontalny ukazujący na relacje wewnątrzplemienne w samym narodzie wybranym, a także stosunki pomiędzy Izraelitami a przybyszami czy ludami ościennymi³⁹.

Prefiguracja *koinōnii* Nowego Przymierza w Biblii hebrajskiej to raczej wiele sposobów bycia jednym i przeżywania komunii. J. Des Rochettes wskazuje tu na *rodzinę, pokolenie i lud* jako formy współżycia i pewne stałe antropologiczne, które pozwalały Izraelitom doświadczać udziału w grupie z innymi osobami i jednocześnie tworzyć społeczność domagającą się ze swej natury pewnych struktur i norm funkcjonowania, dając początek różnorodnym sposobom przeżywania komunii⁴⁰. *Rodzina* jest źródłem każdej relacji ludzkiej i społecznej. Patriarchalna rodzina izraelska była bez wątpienia instytucją, ale jednocześnie charakteryzowały ją uprzywilejowane więzi oparte na darmowości i wierności⁴¹. Odznaczała się szczególnym poczuciem solidarności, a moralną powinnością był wzajemny szacunek, pomoc i opieka, co wyraża się między innymi w istnieniu instytucji „wykupiciela” (por. Kpł 25,25; Kpł 25,47-49; Rt 3,12; 4,4. 9-10; Jr 32,6-7). Rodzina izraelska Starego Przymierza to także szeroko pojęta wspólnota rodowa należąca do jednego z pokoleń, które dziedziczyło określone terytorium, skąd częste w Biblii takie określenia jak dom Jakuba czy dom Judy⁴².

Każde z *pokoleń* nazwane jest imieniem jednego z synów Jakuba i gromadziło się wokół ojca rodziny, a potem wodza militarnego, z wyłączeniem pokolenia Lewiego, które przeznaczone było do służby Bogu (por. Pwt 10, 8; 18,1). Są to więzi

³⁹ Por. J. Suchy. *Jedność w Starym Testamencie*. W: *Biblia podstawą jedności*. Red. A. Sikora. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1996 s. 61-65. Suchy wymienia teksty Starego Testamentu, które w sposób bezpośredni lub posługując się porównaniami mówią o jedności między członkami ludu Izraela, ukazując Izraela jako całość: „cały lud Izraela”, „cały Izrael”, „cały dom Izraela”, „Juda i Izrael”, „całe zgromadzenie Izraela”, „wszyscy synowie Izraela / synowie Izraela”. Obrazy i porównania to: „winnica”, „oblubienica”, „żona”, „Izrael jako dziecko Boga”, „Izrael jako syn pierworodny Boga”, „trzoda”, „szczególna własność, królewskie kapłaństwo i lud święty”, „reszta”. O komunii i jedności mowa jest również u proroków zapowiadających przyszłą odnowę Izraela oraz w tekstach odnoszących się do sposobu traktowania cudzoziemców i mówiących o przyszłości eschatologicznej i zgromadzeniu wszystkich narodów na górze świętej w Jerozolimie. Por. tamże, s. 62-64 wraz z odnośnikami biblijnymi.

⁴⁰ Por. J. Des Rochettes. *Famiglia, tribù, popolo: tre modi di comunione*. PSV s. 11-12.

⁴¹ Por. tamże, s. 11-17.

⁴² Por. S. Szymik. *Małżeństwo i rodzina w Biblii*. W: *Życie społeczne w Biblii*. Red. G. Witaszek. Lublin: Wydawnictwo KUL 1998 s. 204-206.

nirozzerwalnie złączone z ziemią, której posiadanie wypływa z całkowicie darmowego wybrania Bożego (por. Joz 24,13)⁴³. Pokolenie funkcjonowało w zdecentralizowanym systemie społecznym, a przenikało je ideał powszechnej równości, gdzie podstawowym podmiotem życia, także gospodarczego, była rodzina⁴⁴. Jak zauważa Rochettes, dynamika biblijna zdobywania ziemi, walki z narodami i plemionami ościennymi, stany pokoju i wojny są powiązane z wiernością lub niewiernością Izraela wobec przymierza z Bogiem. Opis uroczystego zgromadzenia Izraela w Sychem, w czasie którego Jozue dokonuje mądrościowej interpretacji faktów z historii Izraela, ukazuje, że tylko wierność wobec jedynego Boga może utrzymać jedność pomiędzy poszczególnymi plemionami, co nierzadko w bolesny sposób okazywało się w całej historii ludu wybranego⁴⁵.

Lud natomiast, jako pojęcie szersze, opiera się ostatecznie na przyjęciu tradycji kulturalnej i religijnej Izraela, co stanowi warunek niezbędny dla komunii pomiędzy członkami „ludu Bożego”. Z jednej bowiem strony tradycja hebrajska podkreślała zawsze rodzinne więzy krwi i Żydem nazywając tylko osobę urodzoną z matki Żydówki, z drugiej zaś przyjmowała Moabitkę Rut jako członka na pełnych prawach ze względu na słowa wypowiedziane do swojej teściowej: „twój naród będzie moim narodem, a twój Bóg będzie moim Bogiem“ (Rt 1,16). Księga Jozuego ukazuje, że wspólne sprawowanie kultu wiązało się z wyznawaniem wiary w jedynego Boga i umacniało poczucie więzi, co zadecydowało ostatecznie o narodzinach ludu Izraela⁴⁶.

Szczególnym sposobem przeżywania komunii według Biblii hebrajskiej są ofiary biesiadne (*zebah shēlāmîn*), nazywane również ofiarami komunijnymi, wspólnotowymi, pokoju lub przymierza, zawsze połączone z rytualną ucztą, podczas której spożywało się część mięsa złożonego na ofiarę ku czci Boga⁴⁷. Była to dobrowolna ofiara składana jako dziękczynienie za otrzymane dobrodziejstwa, wypełnienie złożonego ślubu lub wyraz osobistej pobożności. Mięso zwierzęcia oddawanego

⁴³ Por. Des Rochettes, *Famiglia, tribù, popolo: tre modi di comunione*, s. 18-19.

⁴⁴ Por. H. Witczyk. *Narodziny i dzieje państwa w dawnym Izraelu*. W: *Życie społeczne w Biblii*, s. 76-77.

⁴⁵ Por. Des Rochettes, *Famiglia, tribù, popolo: tre modi di comunione*, s. 19-20.

⁴⁶ Por. Witczyk, *Narodziny i dzieje państwa w dawnym Izraelu*, s. 80-81.

⁴⁷ Rytuał opisany jest w Księdze Kapłańskiej: Kpł 3,7,11-38; 22,11-23.29-30.

w ofierze należało do Boga, który obdarowywał swoich wiernych, zapraszając ich na ucztę przygotowaną, by potwierdzić, pogłębić i przypieczętować przyjaźń, przymierze i komunie (por. Ps 22,26-27; Ps 66). Ofiara ta różniła się od innych, gdyż obok mięsa uczta składała się również z ofiarowanego chleba, a w trakcie procesji wokół ołtarza wylewano wino i śpiewano pieśni uwielbienia (por. Ps 50,14.23)⁴⁸. W uczcie ofiarnej uczestniczyć mogli również krewni, przyjaciele i inni zaproszeni przez ofiarującego, zwłaszcza ubodzy, co stanowiło okazję do zaciśnięcia wzajemnych więzów braterstwa i pokrewieństwa duchowego. Okazjonalnie, w kontekście wspólnotowości i solidarności, w rytualnych ucztach brali udział wszyscy mieszkańcy Jerozolimy. Dopuszczani bywali także niewolnicy i cudzoziemcy (por. Pwt 12,12.18; 16,11.14). Rytualna uczta stawała się w ten sposób prawdziwą braterską agapą.

Konsekwencją komunii z Bogiem był fakt, że na czas jej trwania zawieszane zostawały różnice społeczne i wzmacniane więzi braterstwa. Celebrowanie świąt narodowych przez składanie ofiary komunii wzmacniało więzi solidarności religijnej całego ludu i wychowywało go do kultywowania ducha wspólnotowego. Aspekt ten jest podkreślany w sposób szczególny przy okazji obchodzenia Paschy w czasach Ezechiasza (por. 2 Krm 30), Jozjasza (por. 2 Krm 35,1-19) i Ezdrasza (por. Ezd 6,19-22). S. Virgulin twierdzi, że uczta rytualna stanowiła dla Izraela rytuał najlepiej i najskuteczniej wyrażający komunie zarówno jednostki, jak i ludu Bożego z Bogiem oraz komunie wzajemnego braterstwa między członkami ludu Bożego, pośród których panuje *shalom*⁴⁹. Niewątpliwie to właśnie ofiary biesiadne stanowią wyjątkową prefigurację jedynej i doskonałej ofiary Nowego Testamentu, której sakramentalna celebrowanie kończy się Ucztą Eucharystyczną⁵⁰.

W świecie judaizmu nie można jednak mówić o komunii z Bogiem rozumianej w tak intensywny i szeroki sposób, jak w Nowym Testamencie. Wydaje się, że idee

⁴⁸ Por. E. Mazza. *L'anafora eucaristica, studi sugli origini*. Roma: CLV – Edizioni Liturgiche 1992 s. 13.

⁴⁹ Por. S. Virgulin. *Il sacrificio di comunione*. PSV s. 42.

⁵⁰ G. Tomasi zauważa: „Il sacrificio di ringraziamento, memoriale delle meraviglie di Dio, pone l'uomo stesso, in uno stato di offerta, dinanzi a Dio, ed alla presenza di Lui, gusta ancora la salvezza. Così se si volesse porre il problema del tipo di preghiera o del pasto dal quale poté scaturire nell'eucaristia del Signore, eccezione fatta per il *novum* della sua istituzione, un riferimento probabile potrebbe essere appunto la *tôda*, ossia il sacrificio di ringraziamento” (*Il memoriale del Signore*. Roma: Marietti 2001 s. 84).

jedności, więzi, wspólnoty między Bogiem i Jego ludem oraz między poszczególnymi członkami społeczności oddawał rzeczownik *przymierze* (testament: *berith*)⁵¹.

Należy zaznaczyć, że judaizm, chcąc przeciwstawić się pogańskiemu politeizmowi, bronił nieprzekraczalnej transcendencji i jedności Boga, stąd niektórzy uznają za nieadekwatny sam przekład hebrajskiego *berith*. Termin *przymierze* zakłada bowiem pewnego rodzaju równość stron nieistniejącą między Bogiem a człowiekiem⁵². Z drugiej strony, jak podkreśla A. Jankowski, Daleki Wschód zna przymierza łączące jednostki i grupy ludzkie poczynając od plemion aż po całe państwa nie tylko równych z równymi⁵³.

Stwórca angażuje się w losy swojego ludu i zaprasza człowieka do aktywnego współuczestniczenia przy realizowaniu zbawczego planu w historii, która staje się historią zbawienia. Jahwe objawia Izraelowi swoją wolę właśnie poprzez Przymierze. Bóg przypomina na początku formularzy Przymierza cuda, jakich dokonał, uwalniając Izraelitów spod władzy faraona i przeprowadzając ich przez Morze Czerwone. Podkreśla prawa, jakie rości sobie w stosunku do swoich wybranych. Prawo i kodeks postępowania stają się w tym kontekście darem zbawienia⁵⁴.

Bóg jest inicjatorem przymierza, które obejmuje cały naród Izraela, staje się źródłem jedności pomiędzy ludźmi i wyznacza moment narodzin wspólnoty ludu Bożego⁵⁵. Przymierze reguluje bowiem horyzontalnie życie wewnątrzspołnotowe, dzięki czemu Izrael otrzymuje wyraźnie oblicze społeczne wraz z moralnymi nakazami odnoszącymi się do stosunków międzyludzkich. Do Izraelitów, którzy stają się „wyłączną własnością Jahwe”, należy odpowiedź, a do proroków nieustanne przypomnienie o wierności stronie moralnej zawartego z Bogiem na Synaju przymierza⁵⁶.

⁵¹ Por. Kudasiewicz, *«Koinōnia» w Nowym Testamencie*, s. 55-56. Na kanwie analiz biblijnych, syntezy głównych cech etyki Przymierza dokonał J. Nagórny (por. *Etyka przymierza Starego Testamentu*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009).

⁵² Por. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, s. 111.

⁵³ Por. A. Jankowski. *Biblijna Teologia Przymierza*. Katowice: Księgarnia Św. Jacka 1985 s. 13.

⁵⁴ „Niekiedy zbyt łatwo zapomina się o tym, że Stary Testament miał także swoistą soteriologię i „ekonomię” łaski [...] Trzeba więc oddać sprawiedliwość aspektowi zbawczemu daru przymierza” (Jankowski, *Biblijna Teologia Przymierza*, s. 57. Por. także: Nagórny, *Etyka przymierza Starego Testamentu*, s. 72-73).

⁵⁵ Por. Nagórny, *Etyka przymierza Starego Testamentu*, s. 143.

⁵⁶ Por. Jankowski, *Biblijna Teologia Przymierza*, s. 16.

Podmiotem moralności jest więc lud mający świadomość wybrania przez Boga, który wzywając i zawierając Przymierze, stwarza Izraela jako naród święty, odseparowany od innych narodów, zaproszony do coraz większej zażyłości ze swoim Stwórcą i do uczestniczenia w życiu Bożym⁵⁷. W wybraniu narodu zawiera się powołanie jednostek: Abraham, Izaak i Jakub otrzymują obietnicę obejmującą ich oraz ich potomstwo „liczne jak gwiazdy na niebie” (Rdz 22,17; 26,4).

Lud staje się dla Jahwe partnerem na wzór przymierza małżeńskiego, czego sztandarowym przykładem jest wymowa Księgi Ozeasza, choć obraz miłości małżeńskiej wydaje się być o wiele starszy i sięgać samych korzeni i istoty Przymierza. Pozwala to na stwierdzenie, że od samego zarania Przymierze odnosiło się do całego Izraela jako Ludu Jahwe (por. Wj 6,7; Kpł 26,12; Jer 7,23; 11,4; 24,7; 30,22; Ez 11,20; Pwt 7,6; 26,17). Odpowiedź na propozycję miłości Boga jest więc wspólnotowa i w ramach tych relacji sytuują się odpowiedzi jednostkowe. Całe prawodawstwo przymierza sformułowane jest w pierwszej osobie liczby mnogiej, która odnosi się do zbiorowego podmiotu etycznego, którym jest cały lud Izraela⁵⁸. Niewątpliwie *przymierze* to jedno z najważniejszych pojęć teologicznych Starego Testamentu. Jest ono wyrazem „łaskawości i życzliwości Boga względem człowieka” i świadczy o jedności zewnętrznej i społecznej członków ludu Izraela, „co stanowi istotę *koinōnii* w jej aspekcie wertykalnym i horyzontalnym”⁵⁹.

Starotestamentalna *koinōnia* w linii wertykalnej rozumiana jest więc w kontekście relacji Izraela i narodów do Boga, natomiast w linii horyzontalnej skupia się na wewnętrznych relacjach ludu wybranego oraz na relacjach pomiędzy Izraelem a narodami pogańskimi. Bóg jest tym, który rodzi, jednoczy i chroni jedność poprzez wybranie, zbawcze ingerencje w poszczególnych momentach historycznych, zawarcie przymierza, obietnice oraz Prawo. Naród powinien zawalczyć o jedność, trwać przy swoim Bogu i odpowiedzieć ufną wiarą na Jego łaskę. Wierność wobec Boga przejawiająca się konkretnie poprzez przestrzeganie poszczególnych przepisów prawa zapewnia jedność rodzinie, pokoleniu i całemu narodowi, natomiast

⁵⁷ Por. Nagórny, *Etyka przymierza Starego Testamentu*, s. 144.

⁵⁸ Por. tamże, s. 144-146.

⁵⁹ Blachnicki, TPO II s. 362-363.

sprzeniewierzenie się Przymierzu i niewierność wobec Boga jest przyczyną podziałów i rozdarcia⁶⁰.

1.3. Dynamiczny charakter pojęcia *koinōnia* w pismach Nowego Testamentu⁶¹

Z lektury tekstów Nowego Testamentu wyłania się oczywisty fakt, że pojęcia *koinōnia* nie można sprowadzić tylko do *jednej* z definicji Kościoła⁶², a jego znaczenie ma charakter dynamiczny, pozwalający na opisanie najgłębszej natury Kościoła i jego egzystencji od źródła w Trójcy Świętej, aż po konkretne aspekty codziennego życia wspólnoty chrześcijańskiej. Mając na uwadze zarówno rdzeń semantyczny, jak i absolutną oryginalność użycia terminu *koinōnia* w tekstach Nowego Testamentu, warto wziąć pod uwagę różne odcienie znaczeniowe i konteksty użycia terminu zarówno w świecie hellenistycznym, jak w Starym Testamencie, by móc wydobyć głębię rzeczywistości, jaką opisuje po wydarzeniu Jezusa Chrystusa. *Koinōnia* to w pierwszym rzędzie odniesienie do daru pochodzącego od Ojca, Syna i Ducha Świętego. Trójca w tajemniczy sposób włącza powołanych w Chrystusie do życia boską *koinōnią* i w relacje pomiędzy poszczególnymi jej Osobami. Kościół jako wydarzenie pojawia się w i *dzięki* osobistej relacji-komunii wierzącego z Trójcą; relacji, która jest zaangażowaniem osoby ludzkiej w komunię trynitarną. Sposób takiego zaangażowania jest odpowiedzią na przesłanie Apostołów, których *koinōnia* odpowiada *koinōnii* trynitarnej. W wyniku odpowiedzi wiary i nawrócenia wierzący wchodzi w komunię – wspólnotę – *koinōnię* Apostołów, która, z kolei, jest *locus* udziału w komunii z Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Wspólne uczestnictwo w komunii trynitarnej staje się źródłem braterskiej *koinōnii* (por. Dz 2,42), z której wypływają pewne fundamentalne cechy charakteryzujące doświadczenie eklezjalne przywołane przede wszystkim przez św. Pawła⁶³. Następuje diametralny przełom w rozumieniu relacji człowiek –

⁶⁰ Por. Suchy, *Jedność w Starym Testamencie*, s. 83-84.

⁶¹ Cytaty greckiego tekstu NT z: *Novum Testamentum Graece*. Red. Eb. Nestle i inni. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1993²⁷.

⁶² Tillard ujmuje tę prawdę w następujący sposób: „Mai esplicitamente definita come κοινωνία, la Chiesa è percepita come la realtà portatrice di κοινωνία nel suo senso inglobante, e quindi sotto le sue diverse forme, tutte attualizzatrici della salvezza” (J.-M. R. Tillard. *Chiesa di chiese: l'ecclesiologia di comunione*. Tłum. wł. P. Crespi. Brescia: Queriniana 1989 s. 28-29).

⁶³ Por. Battaglia, *La chiesa evento di comunione*, s. 83-86.

Bóg w porównaniu ze Starym Testamentem i światem judaistycznym. Jak stwierdza Ratzinger: „Staremu Testamentowi jest *nieznana* komunია między Bogiem a człowiekiem, Nowy natomiast *jest* komunią”⁶⁴.

1.3.1. *Koinōnia* w tradycji pawłowej

Paweł używa terminu *koinōnia* 14 z 19 razy, w których pojawia się on w piśmach Nowego Testamentu (włącznie z Listem do Hebrajczyków). Poza tym czasownik κοιωνέω użyty jest w epistolarium pawłowym sześć z ośmiu razy, a przymiotnik κοιωνός pięć z dziesięciu razy, συγκοινωνός trzy z czterech razy, a συγκοινωνέω dwa z trzech razy, w których obecny jest w Nowym Testamencie.

Cechą charakteryzującą *koinōnię* u św. Pawła jest wymiar chrystologiczny wpływający z pawłowej chrystologii i soteriologii o charakterze partycypacyjnym. Wyrazem takiego rozumienia *koinōnii* jest używana przez Apostoła formuła εν χριστω ιησου (w Chrystusie Jezusie)⁶⁵.

Pierwszy z rozważanych fragmentów pochodzi z Pierwszego Listu do Koryntian: Πιστὸς ὁ Θεὸς δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς **κοινωνίαν** τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν⁶⁶. Zawiera on syntezę istoty i źródła chrześcijańskiego doświadczenia *koinōnii*: jest to *koinōnia* z Synem. Sensem wyrażenia εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ jest „aby mieć udział z Jego Synem” czy też „by być w komunii z Jego Synem”⁶⁷. Komunია ta niesie za sobą dar dziecięstwa, który dzięki przyjaźni z Synem stawia człowieka w nowej relacji do Boga Ojca. Z takiej komunii, która jest jednocześnie udziałem,

⁶⁴ Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, s. 110-113. G. Alberigo zauważa: „La ricca e esuberante complessità della chiesa nascente, apostolica e subapostolica, trova nella *koinonia* un'espressione sintetica inebriante, illimitatamente accogliente. Solo il peccato è escluso, ma il peccatore può confidare nel perdono della comunità, riflesso della misericordia del Padre. Per tutto il resto la *koinonia* è affidata all'ispirazione dello Spirito e alla creatività della comunità. Malgrado un'innegabile continuità, il salto qualitativo rispetto alla *koinonia* giudaica è enorme. Quanto quella era limitata e tendenzialmente esclusiva, la *koinonia* cristiana è invece illimitata e inclusiva” (*Idea e prassi di comunione nella storia della Chiesa*. PSV, s. 247).

⁶⁵ Por. R. Fabris. *La koinonia in San Paolo*. PSV s. 136.

⁶⁶ „Wierny jest Bóg, który powołał nas do wspólnoty z Synem swoim Jezusem Chrystusem, Panem naszym” (1 Kor 1,9). Rozważane fragmenty zostały przeanalizowane również we wspomnianej pracy F. G. Bergamina zatytułowanej *Koinonía in San Paolo*, napisanej pod kierunkiem prof. A. M. Buscemiego.

⁶⁷ Por. Hauck, κοιωνός kol. 712.

wypływa dar zbawienia dla wierzącego. Tymi słowami Paweł przypomina też adresatom listu, że wszystko prowadzi do Ojca, „który powołał nas do wspólnoty z Synem swoim” (1 Kor 1,9). Inicjatywa należy zawsze do Ojca, który przez Syna poszukuje osobistej i bliskiej relacji z każdym człowiekiem⁶⁸. Zaproszenie to nabiera szczególnego znaczenia w kontekście wspólnoty, do której jest skierowane. Kościół koryncki to wspólnota dynamiczna, która musi stawić czoła pokusom zdeprawowanego społeczeństwa i pogańskich kultów, ale obfitująca w dary i charyzmaty. Jest to przede wszystkim wspólnota „powołanych przez Boga” do tego, by dzielić to samo doświadczenie wiary i tą samą komuniją z Chrystusem. To z bycia w Chrystusie Jezusie ma wypływać ścisła komunია braterska⁶⁹.

Początek Pierwszego Listu do Koryntian (1 Kor 1,2-9) jest syntezą doświadczenia chrześcijańskiego, które dzieli się na kilka etapów. Fundamentem jest przyjęcie orędzia kerygmatycznego, natomiast „objawienie się Jezusa Chrystusa” jest oczekiwanym celem i metą na drodze za Nim⁷⁰. *Koinōnia* jawi się tu jako zjednoczenie z Chrystusem⁷¹, które jest zapowiedzią i gwarancją wiecznego zjednoczenia z Bogiem. Taką „wspólnotę z Synem” należy tu rozumieć jako rzeczywistość aktualną, która staje się fundamentem ufnej oczekiwania na eschatologiczną pełnię. *Dzisiaj* wierzący jest w *Chrystusie*, *dzisiaj* doświadcza nowego życia i osobistej relacji ze Zbawicielem i takie *dzisiaj* jest gwarancją eschatologicznego *jutra*. W napięciu pomiędzy *już* i *jeszcze nie*, to *koinōnia* z Synem daje nadzieję i siłę, by wytrwać aż do „tego dnia” dzięki hojności Boga, który nie skąpi żadnego daru łaski (por. 1 Kor 1,7)⁷². Osobista, intensywna, egzystencjalna relacja z Chrystusem każdego wierzącego jest fundamentem zgody i jedności, do jakiej wzywa Apostoł w obliczu podziałów zaistniałych we wspólnocie w Koryncie. Zgoda ta nie jest więc wymogiem funkcjonalnym dla życia wspólnoty, gdyż jej korzenie tkwią głęboko w relacji, jaką każdy ochrzczony ma z Chrystusem. Każdy rozłam w imię jakiegoś nauczyciela czy

⁶⁸ Por. Franco, *Comunione e partecipazione*, s. 29.

⁶⁹ Por. G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna: EDB 1995 s. 26-42. Por także: T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 1995 s. 34-35.

⁷⁰ Por. Fabris, *La koinonia in San Paolo*. PSV s. 135-136.

⁷¹ Por. R. Hajduk, *Trzy czy cztery podstawowe funkcje Kościoła?: pastoralnoteologiczny spór o koinonię*. „Studia Elbląskie” 14:2013 s. 98.

⁷² Por. Bori, *Koinōnia*, s. 86-87.

lidera niszczy komunię, która umożliwia wierzącym, by stawali się jedno z Chrystusem⁷³.

W dalszej części Pierwszego Listu do Koryntian Paweł stwierdza: Πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον, ἵνα **συγκοινωνῶς** αὐτοῦ γένωμαι⁷⁴. Termin συγκοινωνός jest wyrażeniem złożonym z przedrostka συν- oraz przymiotnika κοινῶς a jego sens można by oddać przez: „ten, kto uczestniczy w czymś razem z innymi”⁷⁵. Udział Apostoła w Ewangelii, która jest jego najwyższą motywacją, jest więc udziałem *razem* z innymi. Wyrażenie to znajduje się na końcu świadectwa Pawła, który ukazuje swoją gorliwość w dziele ewangelizacji. Apostoł jest gotowy na wszystko, aby tylko przesłanie Dobrej Nowiny dotarło do wszystkich i wszyscy mogli doświadczyć zbawienia⁷⁶.

Wierzący jest więc powołany do życia w komunii z Synem. W codziennym życiu chrześcijanin doświadcza jej i zarazem wyraża w „Wieczerzy Eucharystycznej” (por. 1 Kor 11,23-26). Paweł ponownie posługuje się terminem *koinōnia* w dziesiątym rozdziale tego samego listu właśnie po to, by opisać uczestnictwo wierzącego w wspólnotowej celebracji „wieczerzy Pańskiej”: Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ **κοινωνία** ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ **κοινωνία** τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστὶν⁷⁷.

Werset ten włączony jest w kontekst upomnienia niektórych członków wspólnoty z Koryntu, którzy kierując się bardziej wiedzą niż miłością (por. 8,1-3), brali udział nie tylko w Uczcie Eucharystycznej, ale jadal pokarmy poświęcone bożkom pogańskim. Dla nich był to najprawdopodobniej jedynie prosty gest przyjaźni, w którym Paweł widzi ryzyko bałwochwalstwa⁷⁸. Stąd użycie terminu *koinōnia* nawiązuje do komunii z Synem, która ukonkretnia się w najwyższym stopniu w Eucharystii. Za każdym razem, gdy wierzący celebrowe wraz z innymi wierzącymi „wieczerzę Pańską” i dzieli się z nimi Ciałem i Krwią Chrystusa, wchodzi w ścisłą komunię ze

⁷³ Por. Fabris, *La koinonia in San Paolo*. PSV s. 136-137.

⁷⁴ „Wszystko zaś czynię dla Ewangelii, by mieć w niej swój udział” (1 Kor 9,23).

⁷⁵ Por. συγκοινωνός. W: J. H. Thayer. *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Edinburgh: T&T Clark 1901.

⁷⁶ Por. Franco, *Comunione e partecipazione*, s. 42-43.

⁷⁷ „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w ciele Chrystusa?” 1 Kor 10,16.

⁷⁸ Por. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, s. 465-467.

swoim Zbawicielem, przeżywając na nowo misterium paschalne i dar komunii ofiarowany mu przez Jezusa. Ofiary Izraela według ciała są w tym sensie typem „wieczery Pańskiej” (por. 1 Kor 10,18). Ofiary te sprawiają, że ci, którzy je spożywają, są „w jedności z ołtarzem”⁷⁹. Komunia z Bogiem, która dla Izraela według ciała dokonywała się poprzez pośrednictwo ofiar zwierzęcych, dla chrześcijanina ma miejsce bezpośrednio poprzez komunię z Synem Bożym. To samo dotyczy jednak składania ofiar pogańskich. Paweł posługuje się tu identycznymi terminami komunii – uczestnictwa: *κοινωνοί* i *κοινωνοὺς*, by mówić o demonach (por. 1 Kor 10,20). W 1 Kor 9,18-23 Apostoł wskazuje więc na pewną gradację, podkreślając, że udział w Ciele i Krwi Chrystusa jest bezpośrednią komunią z Bogiem, ponieważ jest udziałem w życiu Syna Bożego. „Izrael według ciała” doświadcza komunii z Bogiem za pośrednictwem ofiar składanych na ołtarzu, co czyni go miłymi Bogu. Ofiary pogańskie natomiast stanowią swoistą imitację i fałszerstwo komunii, czyniąc z wierzących „wspólników demonów”: „nie chciałbym, byście mieli coś wspólnego z demonami” (1 Kor 10,20). Z tego powodu Paweł radzi unikać ofiar pogańskich i zachęca do wejścia w tajemnicę Uczty Eucharystycznej. *Koinōnia* z bożkami nie da się pogodzić z egzystencjalną więzią, która urzeczywistnia się w komunii z Ciałem i Krwią Chrystusa. Kto odłącza się jednak od Chrystusa, zrywa jednocześnie komunię eklezjalną, gdyż mający udział w jednym Chlebie Eucharystycznym formują jedno ciało (por. 1 Kor 10,17)⁸⁰.

Kolejnym wyrazem komunii z Synem jest udział w Jego cierpieniu i Jego pocieszeniu. Drugi List do Koryntian po pozdrowieniu (por. 2 Kor 1,1-2) otwiera się błogosławieństwem wyrażonym wobec Boga, w którym Apostoł wspomina ucisk i otrzymaną pociechę (por. 2 Kor 1,3-7). W tym kontekście Paweł używa terminu *κοινωνοί*: *Καὶ ἡ ἐλπίς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν εἰδότες ὅτι ὡς κοινωνοί ἐστε τῶν παθημάτων, οὕτως καὶ τῆς παρακλήσεως*⁸¹. Cierpienie i pociecha, śmierć

⁷⁹ Por. *κοινωνός*. W: Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament* b.

⁸⁰ Por. Fabris, *La koinonia in San Paolo*. PSV s. 141-142. Por. także: L. Stachowiak. *Pierwszy List do Koryntian*. W: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*. Red. A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak. Poznań-Warszawa: Pallottinum 1975 s. 740. Kudasiewicz. *«Koinōnia» w Nowym Testamencie* s. 59-61; Mędała, *Pojęcie koinōnia w Nowym Testamencie*, s. 335.

⁸¹ „A nadzieja nasza co do was jest silna, bo wiemy, że jak cierpień jesteście współuczestnikami tak i naszej pociechy” (2 Kor 1,7).

i zmartwychwstanie są momentami decydującymi w życiu Jezusa i zawierają w sobie całą tajemnicę zbawienia. Paweł świadomy tej prawdy wie, że rzeczywistości te są ze sobą nierozzerwalnie związane. W konsekwencji komunია z Chrystusem i udział w Jego życiu oznaczają jednocześnie udział w cierpieniu i pociesze, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu⁸².

Wszystkie te wyrazy komunii z Synem powinny opierać się na radykalnej i jednoznacznej odpowiedzi osoby wierzącej. Paweł przestrzega: Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις· τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνης καὶ ἀνομίας; τίς δὲ **κοινωνία** φωτὶ πρὸς σκότος⁸³. Apostoł podkreśla niemożność komunii pomiędzy światłością a ciemnością czy komunii tych dwóch przeciwstawnych sobie rzeczywistości. Wierzący jest zmuszony do dokonania wyboru jako dziecko światłości, sługa Chrystusa i sprawiedliwości, świątynia żywego Boga (por. 2 Kor 6,14-16), by zdecydować się całkowicie należeć do Boga i Chrystusa (por. 2 Kor 6,16-18). Tylko wtedy możliwa jest *koinōnia* z drugim człowiekiem.

W Drugim Liście do Koryntian, poświęcając dwa rozdziały, by zachęcić adresatów do hojności w dawaniu, Paweł pochwala hojność wspólnoty macedońskiej i podkreśla dobrowolność jej ofiary na rzecz Kościoła w Jerozolimie: Μετὰ πολλῆς παρακλήσεως δεόμενοι ἡμῶν τὴν χάριν καὶ τὴν **κοινωνίαν** τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους⁸⁴. Bez wątpienia upór, z jakim Macedończycy naciskają, by wziąć czynny udział w zbiorce, ukazuje, że gest ten przynosi ewidentne konsekwencje eklezjalne⁸⁵. W kontekście zachęty do udziału w zbiorce Paweł posługuje się argumentami chrystopologicznymi: „Znacie przecież łaskę Pana naszego Jezusa Chrystusa, który będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić” (2 Kor 8,9). By zrozumieć tu lepiej sens terminu *koinōnia*, należy zwrócić uwagę na relację między

⁸² J. Kudasiewicz podkreśla, że dla Pawła Bóg, będąc Bogiem wszelkiej pociechy, pociesza w każdym utrapieniu i dlatego biorąc udział w cierpieniu Chrystusa, doznajemy od Niego pociechy (por. «*Koinōnia*» w *Nowym Testamencie*, s. 63).

⁸³ „Nie wpręgajcie się z niewierzącymi w jedno jarzmo. Cóż bowiem ma wspólnego sprawiedliwość z niesprawiedliwością? Albo cóż ma wspólnego światło z ciemnością?” (2 Kor 6,14).

⁸⁴ „[...] nalegając na nas bardzo i prosząc o łaskę współdziałania w posłudze na rzecz świętych” (2 Kor 8,4). Por. G. Lorusso. *La seconda lettera ai Corinzi*. Bologna: EDB 2007 s. 214-215.

⁸⁵ Por. Franco, *Comunione e partecipazione*, s. 103.

terminami użytymi w wersecie 4: χάρις⁸⁶ – κοινωνία – διακονία⁸⁷, które eksponują łaskę udziału (uczestnictwa). Kontekst ten ukazuje, że zbiórka, w jakiej biorą udział Macedończycy jest przede wszystkim możliwością i darem od Boga, który wzbudza w dobroczyńcy dobrowolną odpowiedź wyrażającą się w konkretny sposób. Odpowiedź darczyńcy konkretyzuje się w pomocy bliźniemu, ale przede wszystkim jest odpowiedzią daną Bogu (por. 2 Kor 8,5)⁸⁸. Zbiórka zrealizowana przez Macedończyków, tak jak *koinōnia* z Synem Bożym (por. 1 Kor 1,9), jest przede wszystkim wezwaniem i jednocześnie darem ze strony Boga. Na powołanie to należy odpowiedzieć i nie jest to jedynie postawa otwartości i gotowości, ale także konkretne działanie, czyli διακονία. Posługując się tym terminem, Paweł nie ma na myśli „służby” w ogólnym tego słowa znaczeniu. W tym kontekście jest to konkretna zbiórka⁸⁹, a więc wsparcie materialne jako odpowiedź na dar duchowy, którym wspólnota jerozolimska podzieliła się ze wspólnotą w Macedonii oraz owoc jedności, jaka łączy wyznawców Chrystusa⁹⁰.

W tym samym ósmym rozdziale, w wersecie 23, Paweł pisze, że Tytus został przez niego upoważniony do zebrania darów od Macedończyków: Εἴτε ὑπὲρ Τίτου, **κοινωνός** ἐμὸς καὶ εἰς ὑμᾶς συνεργός· εἴτε ἀδελφοὶ ἡμῶν, ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, δόξα Χριστοῦ⁹¹. Termin κοινωνός w użyciu rzeczownikowym można tu przetłumaczyć jako „partner, współnik, towarzysz”⁹². W odniesieniu do Tytusa Paweł posługuje się κοινωνός, aby wskazać na niego jako osobę zaufaną, a więc swojego „współpracownika” przy zbiórce w Kościołach Macedonii. W kolejnym rozdziale Apostoł kontynuuje zachętę i podkreśla potrzebę zbiórki, zapewniając, że jeśli Koryntianie okażą się hojni wobec Boga, on odpowie im jeszcze większą szczodrobliwością: Διὰ τῆς δοκιμῆς τῆς διακονίας ταύτης δοξάζοντες τὸν Θεὸν ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀπλότῃ τῆς **κοινωνίας** εἰς αὐτοὺς καὶ εἰς

⁸⁶ Por. χάρις. W: Montanari, *Vocabolario della lingua greca* 1a.

⁸⁷ Por. διακονία W: Montanari, *Vocabolario della lingua greca* 3 b.

⁸⁸ Por. Panikulam, *Koinōnia in the New Testament*, s. 39.

⁸⁹ Termin ten użyty jest w znaczeniu zbiórki pieniężnej w: Rz 15,31; 2 Kor 9,1.12-13.

⁹⁰ Por. Kudasiewicz, «*Koinōnia*» w *Nowym Testamencie*, s. 67.

⁹¹ „Tytus jest moim towarzyszem i trudzi się ze mną dla was; a bracia nasi – to wysłańcy Kościołów, chwala Chrystusa” (2 Kor 8,23).

⁹² Por. κοινωνός. W: Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament* a.

πάντας⁹³. Hojność darczyńców więc nie tylko stanowi konkretną pomoc „dla świętych” z Jerozolimy, ale jednocześnie jest powodem ich wdzięczności wobec Boga⁹⁴.

Termin *koinōnia* w kontekście 2 Kor 8 i 9 nabiera więc nowego i ważnego znaczenia. Nie wskazuje jedynie na „zbiórkę pieniężną”, ale obejmuje dużo szerszy sens teologiczny. Przede wszystkim solidarność jest ściśle związana z darem łaski, będąc darem i zarazem powołaniem od Boga do praktykowania miłości wobec bliźniego (por. 2 Kor 8,4.8). Poza tym wymiana dóbr duchowych i materialnych jest miejscem spotkania pomiędzy poszczególnymi wspólnotami, a w szczególności pomiędzy judeochrześcijanami a chrześcijanami pogańskiego pochodzenia, stając się w ten sposób widocznym znakiem jedności i przyjaźni całego ciała Chrystusa⁹⁵.

Przez komunię z Synem wierzący jest powołany do komunii ze swoimi braćmi. Jeżeli komunია z Synem jest źródłem komunii pomiędzy chrześcijanami, to Duch Święty jest tym, który czyni tę komunię możliwą: Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ **κοινωνία** τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν· ἀμήν⁹⁶. Paweł stara się wprowadzić pokój do targanej niepokojami wspólnoty w Koryncie, życząc jej łaski, miłości i komunii. Każdy z tych darów związany jest z jedną z Osób Trójcy Świętej. Dar komunii jest przez niego przywoływany jako dar Ducha Świętego. Kościół koryncki, będąc wspólnotą bogatą w dary i charyzmaty, borykał się z niebezpieczeństwem rozłamu z powodu podziałów wewnętrznych. Końcowe błogosławieństwo Pawła jest jednocześnie wezwaniem, by oddać dary otrzymane od Ducha Świętego do dyspozycji wszystkich i dla dobra wszystkich⁹⁷.

Tak jak źródłem komunii braterskiej pozostaje relacja osobista każdego chrześcijanina z Chrystusem, tak misja apostolska czerpie swoją siłę z życia wspólnotowego. Orędzie o zbawieniu w Jezusie Chrystusie traci swoją autentyczność bez świadectwa skuteczności łaski w życiu wspólnotowym. W Liście do Galatów Paweł

⁹³ „Ci, którzy oddają się tej posłudze, wielbią Boga za to, żeście posłuszni w wyznawaniu Ewangelii Chrystusa, a w prostocie становicie jedno z nimi i ze wszystkimi” (2 Kor 9,13).

⁹⁴ Por. Lorusso, *La seconda lettera ai Corinzi*, s. 224. 230-236. Por. także Jelonek. *Św. Paweł i jego listy*, s. 44.

⁹⁵ Por. R. Penna. *Le collette di Paolo per la chiesa di Gerusalemme*. PSV s. 187-190. Por. także: Panikulam, *Koinōnia in the New Testament*, s. 57.

⁹⁶ „Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga Ojca i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi” (2 Kor 13,13).

⁹⁷ Por. A. Pitta. *Seconda lettera ai Corinzi*. Roma: Boria 2008 s. 163.

napisze: Καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ **κοινωνίας**, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν⁹⁸. Spotkanie Pawła z tymi, którzy uznawani byli za filary, pomimo uprzednich incydentów i ataków ze strony niektórych braci ukazuje, że chciał on być i był w pełnej komunii z najważniejszymi przedstawicielami Kościoła pierwotnego. Gest podania prawicy zarówno w świecie greckim, jak i hebrajskim oznaczał przysięgę lub zapewnienie o przyjaźni⁹⁹. Tym niemalże liturgicznym gestem „dostojnicy” kościołni uznają wraz z Pawłem wspólny dar zbawienia w Chrystusie i wspólny wysiłek oraz zaangażowanie w głoszenie Ewangelii także poza światem judaistycznym¹⁰⁰. To właśnie w tej *koinōnii* między Apostołami, we wspólnym udziale w Ewangelii łaski, cały Kościół odnajduje swoją jedność i siłę wzbogaconą o różnorodność wspólnot rozsianych po całym ówczesnym świecie. Termin *koinōnia* przekracza więc znaczenie zwykłej umowy, a oznacza porozumienie i głęboką komunię chrześcijan współuczestniczących w Ewangelii i zaangażowanych w jej szerzenie. W Liście do Galatów *koinōnia* przyjmuje też znaczenie konkretnego dzielenia się dobrami materialnymi: **Κοινωνεῖτω** δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς¹⁰¹. Czasownik w formie rozkazującej przypomina kontekst z 2 Kor 8 i 9 i jest zachętą do dzielenia się dobrami z nauczycielami w wierze¹⁰². Z miłością braterską łączy się więc nierozzerwalnie obowiązek pomagania tym, którzy głoszą prawdę Ewangelii. Jest to stała troska Apostoła i praktyka wspólnot chrześcijańskich rozumiana w świetle Księgi Powtórzonego Prawa (por. Pwt 25,4; 1 Kor 9,7-10; Mt 10,10; Łk 10,7).

W Liście do Filipian *koinōnia* pojawia się jako aktywny udział w szerzeniu Ewangelii: Ἐπὶ τῇ **κοινωνίᾳ** ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον ἀπὸ πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ

⁹⁸ „[...] i uznawszy daną mi łaskę, Jakub, Kefas i Jan, uważani za filary, podali mnie i Barnabie prawicę na znak wspólnoty, byśmy szli do pogan, oni zaś do obrzezanych” (Gal 2,9).

⁹⁹ Por. A. M. Buscemi. *Lettera ai Galati. Commentario esegetico*. Jerusalem: Franciscan Printing Press 2004 s. 177.

¹⁰⁰ Por. Franco, *Comunione e partecipazione*, s. 152-162.

¹⁰¹ „Ten, kto pobiera naukę wiary, niech użyzca za wszystkich swoich dóbr temu, kto go naucza” (Ga 6,6).

¹⁰² Por. Buscemi, *Lettera ai Galati*, s. 585; Hauck, *κοινωνός* kol. 722; Campbell, *Koinonia and its cognates in the New Testament*, s. 369-370.

vñv¹⁰³. Udział ten należy rozumieć jako uczestnictwo duchowe w darze łaski, składające się zarazem na aktywną współpracę, by inni również mogli stać się uczestnikami tego daru¹⁰⁴. W dalszej części Listu jest to natomiast komunია duchowa pomiędzy wierzącymi: Εἴ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ, εἴ τι παραμύθιον ἀγάπης, εἴ τις **κοινωνία** πνεύματος, εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί¹⁰⁵. Koinōnia w Liście do Filipian to także udział w cierpieniach Chrystusa: Τοῦ γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ τὴν **κοινωνίαν** τῶν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ¹⁰⁶, gdzie podobnie jak w 2 Kor 1,7 udział w cierpieniu i pociesze, w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa są fundamentalne w życiu wierzącego, który doświadcza komunii z Synem. Na końcu Listu do Filipian Paweł posługuje się czasownikiem συγκοινωνέω (por. Flp 4,14-15), który oznacza *współ-udział* i *współ-uczestniczenie* w odniesieniu do łaski i cierpień. Nie odnosi się jedynie do wsparcia materialnego, którego Filipianie udzielają Apostołowi, ale wiąże je z szerzeniem Ewangelii (por. Flp 1,5). W Liście do Filipian Paweł okazuje wdzięczność i przywiązanie do tej wspólnoty, posługując się kilkakrotnie terminem *koinōnia* i jego pochodnymi, podkreślając przy tym aspekt eklezjalny przedrostkiem συν- oraz wspólnotowy sens udziału w łasce Chrystusa¹⁰⁷.

W krótkim Liście do Filemona Paweł używa analizowanego terminu dwukrotnie. Za pierwszym razem w sensie aktywnego udziału w wierze: Ὅπως ἡ **κοινωνία** τῆς πίστεώς σου ἐνεργῆς γένηται ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν¹⁰⁸. Za drugim razem Apostoł odwołuje się do swojej przyjaźni

¹⁰³ „[...] z powodu waszego udziału w szerzeniu Ewangelii od pierwszego dnia aż do chwili obecnej” (Flp 1,5).

¹⁰⁴ Por. Franco, *Comunione e partecipazione*, s. 190.

¹⁰⁵ „Jeśli więc jest jakieś napomnienie w Chrystusie, jeśli – jakaś moc przekonująca Miłości, jeśli jakiś udział w Duchu, jeśli jakieś serdeczne współczucie” (Flp 2,1). Autor rozumie tu nie tyle komunię pojedynczej osoby z Duchem, ile raczej komunię pomiędzy wierzącymi, która jest owocem i darem *koinōnii* Ducha. Por. S. Cipriani. *Le lettere di Paolo*. Assisi: Cittadella 1999⁸ s. 607-608; R. Penna. *Lettera ai Filippesi - Lettera a Filemone*. Roma: Città Nuova 2002 s. 36-42.

¹⁰⁶ „przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach – w nadziei, że upodabniając się Jego śmierci [...]” (Flp 3,10).

¹⁰⁷ Por. A. Pitta. *Lettera ai Filippesi*. Milano: San Paolo Edizioni 2010 s. 36-49; Penna, *Lettera ai Filippesi - Lettera a Filemone*, s. 11-13.

¹⁰⁸ „Oby twój udział w wierze okazał się twórczy w głębszym poznaniu wszelkiego dobrego czynu, jaki jest do spełnienia wśród was dla Chrystusa” (Flm 6).

z adresatem Listu: Εἰ οὖν με ἔχεις **κοινωνόν**, προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ¹⁰⁹. Jest to przyjaźń, która wyrasta ze wspólnego doświadczenia wiary, a κοινωνός ma tu głęboki sens zawierający w sobie zarówno cnotę wiary, jak i cnotę miłości, które stają się operatywne tylko dzięki pełnym wzajemnego zaufania i przyjaźni relacjom braterskim¹¹⁰.

Εἰ δέ τινες τῶν κλάδων ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ ἀγριέλαιος ὢν ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς καὶ **συγκοινωνός** τῆς ρίζης τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας ἐγένου, μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων¹¹¹. Jest to fragment, w którym συγκοινωνός podkreśla zjednoczenie, jakie dokonało się w Chrystusie pomiędzy żydami a poganami. Obydwie gałęzie uczestniczą w tych samych darach. Z jednej strony poganie zyskują nową tożsamość włączeni w święty korzeń, z drugiej zaś Izrael pełni funkcję podtrzymującą i uświęcającą całą roślinę w perspektywie pełnej komunii wszystkich ludzi w Chrystusie Jezusie¹¹².

Ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων **κοινωνοῦντες**, τὴν φιλοξενίαν διώκοντες¹¹³ to kolejny fragment, w którym Apostoł zachęca do zaradzenia potrzebom i przyjścia z pomocą „świętym”. Dzielenie się dobrami materialnymi zyskuje tu na wartości. Nie jest to bowiem wsparcie anonimowe i niejako z dystansu, a pomoc staje się udziałem w niedostatku najbardziej potrzebujących oraz niesieniem trudów życia innych chrześcijan, aby nie pozostali sami w dźwiganiu swojego brzemienia, ale mogli doświadczyć solidarności materialnej i duchowej swoich braci. Apostoł zachęca do praktykowania czynnej miłości chrześcijańskiej i podaje wskazówki pomagające w dobrym funkcjonowaniu wspólnoty, w której nikt nie czuje się lepszy od innych (por. Rz 12,3-13)¹¹⁴.

Do tematu wsparcia ubogich Paweł powraca w dalszej części Listu: Εὐδόκησαν γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα **κοινωνίαν** τινὰ ποιήσασθαι εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ. εὐδόκησαν γὰρ καὶ ὀφείλεται εἰσὶν αὐτῶν· εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν **ἐκοινώνησαν** τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς

¹⁰⁹ „Jeśli więc się poczuwasz do łączności ze mną, przyjmij go jak mnie!” (Flm 17).

¹¹⁰ Por. Hauck, κοινωνός kol. 719-720.

¹¹¹ „Jeżeli zaś niektóre zostały odcięte, a na ich miejsce zostałeś wszczepiony ty, który byłeś dziczką oliwną, i razem [z innymi gałęziami] z tym samym korzeniem złączony na równi z nimi czerpałeś soki oliwne, to nie wynoś się ponad te gałęzie” (Rz 11,17-18a).

¹¹² Por. R. Penna. *Lettera ai Romani*. T. II. Bologna: EDB 2006 s. 362-364. Por. κοινωνέω. W: Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament* b.

¹¹³ „Zarządzajcie potrzebom świętych. Przestrzegajcie gościnności” (Rz 12,13).

¹¹⁴ Por. S. Légasse. *L'epistola di Paolo ai Romani*. Tłum. wł. P. Crespi. Brescia: Queriniana 2004 s. 603-620. Por także: Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, s. 63-64.

λειτουργῆσαι αὐτοῖς¹¹⁵. We fragmencie tym znajduje się zarówno rzeczownik κοινωνία, jak i czasownik κοινωνέω, co stawia w interesującym świetle kwestie pomocy materialnej, której wspólnoty chrześcijańskie udzielały Kościołowi w Jerozolimie. Termin *koinōnia* nabiera w Rz 15,26 szczególnego znaczenia jako „złożenie czegoś razem”, a więc kolekty (zbiórki) rozumianej jako konkretny gest przyjaźni i duchowego braterstwa¹¹⁶, w którym także czasownik znaczy tyle, co udział w dobrach duchowych. Paweł w Rz 15,22-23 wspomina o swojej posłudze wobec pogan i planowanej podróży apostołskiej do Rzymu i do Hiszpanii. Przed realizacją swoich planów Apostoł chce się jednak raz jeszcze udać do Jerozolimy, aby przekazać wspólnocie owoce zbiórki, którą zrealizowały wspólnoty Macedonii i Achai (por. Rz 15,26). Wymiana dóbr duchowych i materialnych (temat powracający z Gal 6,6) wskazuje na fakt, że i w tym przypadku *koinōnia* nie sprowadza się jedynie do zbiórki. Obok wsparcia ekonomicznego autor chce wyrazić także poczucie wdzięczności i pragnienie braci i siostr, by trwać w głębokiej komunii ze wspólnotą jerozolimską, skąd zaczerpnęli dóbr duchowych: Καὶ μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκούτους, μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε¹¹⁷. W Liście do Efezjan Paweł apeluje, aby strzec się przed braniem udziału wraz z innymi w czynach ciemności i postępować jak dzieci światłości (por. Ef 5,8)¹¹⁸. W Pierwszym Liście do Tymoteusza *koinōnia* jest rozumiana jako współudział: Χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει μηδὲ κοινωνεῖς ἀμαρτίαις ἀλλοτρίαις· σεαυτὸν ἄγνὸν τήρει¹¹⁹.

W tym kontekście czasownik κοινωνέω ma negatywny wydźwięk bycia „współwinnym”. Akcent pada w tym przypadku nie tyle na rozeznanie dotyczące ewentualnych kandydatów do posługi prezbyteratu, ile raczej fakt, że winą jednej osoby może przynieść negatywne konsekwencje dla całej wspólnoty¹²⁰.

¹¹⁵ „Macedonia i Achaja bowiem uznały za stosowne zebrać składkę na rzecz świętych w Jerozolimie. Uznały za stosowne, bo i są ich dłużnikami. Jeżeli bowiem poganie otrzymali udział w ich dobrach duchowych” (Rz 15,26-27).

¹¹⁶ Por. κοινωνία. W: Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament* 3. Por. także: κοινωνία. W: Montanari, *Vocabolario della lingua greca* g. 47.

¹¹⁷ „[...] nie miejcie udziału w bezowocnych czynach ciemności” (Ef 5,11). Por. R. Penna. *Lettera ai Romani*. T. III. Bologna: EDB 2008 s. 266-268.

¹¹⁸ Por. S. Romanello. *Lettera agli Efesini*. Milano: San Paolo Edizioni 2003 s. 190-191.

¹¹⁹ „Na nikogo rąk pospiesznie nie wkładaj ani nie bierz udziału w grzechach cudzych” (1 Tm 5,22).

¹²⁰ Por. P. Iovino. *Lettere a Timoteo*. Milano: San Paolo Edizioni 2005 s. 124.

W całym Nowym Testamencie tylko raz pojawia się przymiotnik κοινωνικός: Ἀγαθοεργεῖν, πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς, εὐμεταδότους εἶναι, **κοινωνικούς**¹²¹. Przymiotnik ten wskazuje na coś lub kogoś w relacji komunii z innymi¹²², przyjął więc znaczenie „społeczny, uspołeczniony, skłonny do dzielenia się swoimi dobrami, wolny w dawaniu, liberalny”¹²³. Powraca tu raz jeszcze temat dotyczący dzielenia się dobrami materialnymi. W tym kontekście Apostoł, w opozycji do pewnych heretyckich nauk pogardzających wszelkimi dobrami ziemskimi, za pomocą terminu κοινωνικός wskazuje osobom zamożnym, jaki stosunek do posiadanych przez siebie dóbr jest odpowiedni. Należy uczyć się zdrowego dystansu, czuwać nad tym, by mieć wolne serce nieprzywiązane do bogactw, czego wyrazem i urzeczywistnieniem jest dawanie i dzielenie się z innymi¹²⁴.

Podsumowując krótkie studium tekstów pawłowych, w których występuje termin *koinōnia* i pochodne, należy zwrócić uwagę na głębię znaczeniową, jakiej termin ten nabrał wraz z Objawieniem i narodzinami Kościoła. Uderza stałe odniesienie do fragmentu z 1 Kor 1,9, który w pewnym sensie zawiera w sobie wszystkie możliwe znaczenia nowotestamentowe, gdyż to właśnie poprzez *koinōnię* z Synem wierzący staje się uczestnikiem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W ten sposób cierpienia, których doświadcza podczas swojej życiowej drogi, nabierają nowego znaczenia, stając się widzialnym znakiem udziału w cierpieniach Chrystusa (por. 2 Kor 1,7; Flp 3,10). Osobista i bardzo zażyła relacja z Chrystusem w najwyższym stopniu przeżywana jest na Uczcie Eucharystycznej, w komunii z Krwią i Ciałem Chrystusa (por. 1 Kor 10,16-20). Nowe życie przyjęte przez wierzącego odzwierciedla się w życiu społecznym: doświadczenie zbawienia nie pozostaje wydarzeniem odizolowanym, ale jest darem, którym można i należy żyć codziennie i którym trzeba się dzielić z innymi. Świadectwem tego jest głęboka komunia, jaka zrodziła się między apostołami (por. Ga 2,9) i między członkami wspólnot chrześcijańskich (por. Rz 11,17; 2 Kor 8,23; Fil 2,1; Ga 2,9; Flm 17). Są to więzi przyjaźni opartej na wspólnym

¹²¹ „niech bogaci czynią dobrze, bogacą się w dobre czyny, niech będą hojni, uspołecznieni” (1 Tm 6,18).

¹²² Por. H. W. Smyth. *Greek Grammar* kol. 858,6; J. H. Moulton, W. F. Howard. *A Grammar of New Testament Greek*. T. II. Edinburgh: T&T Clark 1968² s. 378.

¹²³ Por. κοινωνικός. W: Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament* b.

¹²⁴ Por. Iovino, *Lettere a Timoteo*, s. 135.

doświadczeniu zbawienia (por. Fm 6), pragnieniu głoszenia Ewangelii (por. 1 Kor 9,23; Fil 1,3-7), która jest darem Ducha Świętego (por. 2 Kor 13,13). *Koinōnia* znaczy również „zbiórka” oraz „dzielenie” (por. Rz 12,13; 15,26-27; 2 Kor 8,4; 9,13; Gal 6,6; Flp 4,14-15; 1 Tm 6,18) i jest to temat, któremu Paweł poświęca sporo uwagi w swoich listach, by dać do zrozumienia, że nie chodzi tu jedynie o praktykowanie miłości, ale także o powołanie i dar pochodzący od Boga, znak jedności, komunii, wzajemnego uznania i wdzięczności pomiędzy wspólnotami.

1.3.2. *Koinōnia* a wspólnota jerozolimska

Po relacji z zesłania Ducha Świętego oraz pierwszej mowy kerygmatycznej Piotra, Łukasz umieszcza w Dziejach Apostolskich *summarius* opisujące życie pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej (por. Dz 2,41-47). Termin *koinōnia* w wersecie 42 (*trwali oni we wspólnocie*) zawiera w sobie cechy nowej rzeczywistości, będącej owocem Ducha Świętego. Kolejne wersety świadczą o wymiarze eklezjalnym życia tych wszystkich, którzy uwierzyli i stali się naśladowcami Chrystusa (por. Dz 2,44a): przebywali razem, wszystko mieli wspólne, trwali jednomyślnie w świątyni, łamali chleb po domach, wielbili Boga. Wszyscy, którzy przyjęli Jezusa jako Mesjasza, stawali się ludźmi komunii pragnącymi i zdolnymi do dzielenia się z innymi wierzącymi doświadczeniem zbawienia nie tylko poprzez naukę i modlitwę, ale także w życiu codziennym¹²⁵. Praktyczną konsekwencją jakościowo nowych więzów pomiędzy wierzącymi stało się praktykowanie wspólnoty dóbr, czy dzielenie się dobrami materialnymi. Jak zaznacza Franco, darmowość daru zbawienia nie może nie wyrażać się konkretnie poprzez solidarność¹²⁶. Należy zaznaczyć, że choć niektórzy badacze prowadzą rozumienie *koinōnii* do jednego z aspektów życia wspólnotowego, które zostały wymienione w *summarius* (*trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie*), to większość zgadza się co do tego, że wszystkie cechy należy rozpatrywać łącznie i razem opisują one nową rzeczywistość *koinōnii*, która stała się nowym stylem życia tych

¹²⁵ Por. E. Franco. *La koinonia nella chiesa di Gerusalemme, archetipo di ogni comunità*. PSV s. 122.

¹²⁶ „Così la dimensione interiore ed esteriore della nuova relazione d'essere che trasfigura la vita si esprime sia verso Dio che verso il prossimo, attuando il comandamento antico con lo spirito nuovo” (Franco, *La koinonia nella chiesa di Gerusalemme*, s. 123.)

wszystkich, *którzy dostępowali zbawienia*¹²⁷. Bez wątpienia życie i nauczanie Jezusa o nieprzywiązywaniu się do rzeczy materialnych oraz pomocy ubogim były inspiracją dla pierwszych uczniów do praktykowania przez nich wspólnoty dóbr (por. Łk 8,3; 11,41; 12,33; 14,13.21; 19,8-9). Ideał wspólnoty dóbr obecny był także w świecie antycznym i judaistycznym (wspólnota esseńska), lecz motywacją dla nowej rzeczywistości jest wspólne doświadczenie zbawienia, które łączy wszystkich wierzących. Jest to doświadczenie popychające każdego wierzącego do miłości bliźniego i oddania do dyspozycji innych także swoich dóbr¹²⁸.

Oczywiście dzielenie się nie dotyczy jedynie dóbr materialnych, jest pewnym stylem życia, który ukonkretnia się również w ten sposób. Łukasz wymienia wspólny dar wiary, katechezę, modlitwę i łamanie chleba. Na szczególną uwagę zasługuje również „trwanie w nauce Apostołów”¹²⁹ gwarantujące jedność, wzrost i umocnienie w wierze wszystkich członków wspólnoty oraz zwyczaj gromadzenia się na modlitwie, która stanowiła kolejny, fundamentalny element dla rodzącego się Kościoła. Przy różnych okazjach, a w sposób szczególny w trudnościach, uczniowie stawali na modlitwie przed Bogiem (por. Dz 1,14; 4,24; 5,12) pewni, że dzięki jedności i zgodzie braterskiej ich modlitwa będzie miła Ojcu¹³⁰. Wreszcie przy „łamaniu chleba”¹³¹ nowe życie odnajduje swoje wypełnienie. Wspólnota doświadcza w wierze obecności zmarłychwstałego Pana, który zbawia. W *Summarium* z drugiego rozdziału Dziejów Apostolskich *koinōnia* rozumiana jest więc jako głęboka jedność braterska, gdzie wspólnota wiary łączy się z przyjaźnią, solidarnością, otwartością na bliźniego,

¹²⁷ Por. A. Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 27-28; Franco, *La koinonia nella chiesa di Gerusalemme*, s. 124.

¹²⁸ Por. A. Barbi, *Atti degli Apostoli*. Padova: Edizioni Messaggero Padova 2003 s. 100-103. Por. także: F. Manns, *L'Israele di Dio. Sinagoga e Chiesa alle origini cristiane*. Tłum. wł. G. Zaccherini, R. Mela. Bologna: EDB 1998 s. 39, gdzie Autor ukazuje, w jaki sposób *koinōnia* z Dz 2,42-47 staje się urzeczywistnieniem *Shema Israel* (Pwt 6,4).

¹²⁹ Por. K. H. Rengstorf, *διδαχή*. W: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Red. G. Kittel, G. Friedrich. Red. wyd. włoskiego. F. Montagnini, G. Scarpato, O. Soffritti. Vol. 5 Brescia 1969 kol. 1166. Por. także: G. Schneider, *Gli Atti degli Apostoli*. Brescia: Paideia 1985 s. 398.

¹³⁰ Por. A. Barbi, *Atti degli Apostoli*, s. 99.

¹³¹ Wyrażenie „łamanie chleba” może tu oznaczać w sensie techniczno-kultycznym „celebrację eucharystyczną” lub zwykły posiłek, lecz nie należy ich zbytnio rozdzielać (por. Schneider, *Atti degli Apostoli*, s. 398-399. Por. także: E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*. Poznań: Pallottinum 1990 s. 243).

a więc jest dzieleniem się zarówno doświadczeniem zbawienia, jak i dobrami materialnymi.

Opis nowego wylania Ducha Świętego z Dz 4, 23-31 Łukasz kończy drugim *summarium*, gdzie opisane jest życie wspólnotowe podkreślające dynamikę zachodzącą w stosunku jednostki do wspólnoty w jednomyślności i solidarności. Uwypuklona została tu rola apostołów nie tylko w świadectwie o zmartwychwstaniu, ale także w sprawiedliwej dystrybucji dóbr, dzięki której zaspokajano potrzeby każdego członka wspólnoty, ukazując jednocześnie równość w godności wszystkich obdarowanych. Jak podkreśla Franco, to duch Zmartwychwstałego, uwalniając od egoizmu i żądz posiadania, daje komunię i uzdalnia do dzielenia się tym, kim się jest i tym, co się ma. „Jeden duch i jedno serce” (por Dz 4,32) są darem od Boga przez przylgnięcie wiary i wspólny udział w osobistej relacji z Panem Jezusem. W tym kontekście wspólnota dóbr nie może być rozumiana jako rezygnacja z własności na rzecz ludzkiej organizacji i wymóg niezbędny do stania się częścią wspólnoty. Nie jest to obowiązek moralny wynikający z nakazu pomocy ubogim i nie wiąże się z pogardą dla dóbr tego świata oraz wyborem ascetycznego trybu życia. Chodzi o rzeczywistość Bożą, w której wierzący mogą uczestniczyć uzdolnieni do komunikowania jej innym¹³².

List do Hebrajczyków kończy się wskazówkami autora o charakterze moralnym i społecznym zarazem, wśród których znajduje się zachęta do hojności. Adresatem Listu jest wspólnota judeochrześcijańska, która przechodzi kryzys spowodowany tęsknotą do kultu i liturgii świątynnej¹³³. Autor po serii argumentów doktrynalnych, mających wspomóc w wytrwaniu w wierze, zachęca do postępowania moralnego i religijnego opartego na fundamentalnych zasadach chrześcijańskich, wśród których znajduje się dobroczynność: „Nie zapominajcie o dobroczynności i wzajemnej więzi, gdyż cieszy się Bóg takimi ofiarami” (Hbr 13, 16).

Konkretnie praktykowanie miłości poprzez dzielenie się swoimi dobrami materialnymi znajduje się pomiędzy formami sprawowania kultu. Werset 16 mówi o „dobroczynności” i „wspólnocie dóbr” (κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε), które

¹³² Por. Franco, *La koinonia nella chiesa di Gerusalemme*, s. 126.

¹³³ Por. W. L. Lane. *Hebrews 1-8* (World Biblical Commentary 47a). Dallas: Word Biblical Commentary edition 1991 liii-lx.

stanowią ofiary miłe Bogu¹³⁴. Termin *koinōnia* oznacza tu więc jeden z fundamentalnych elementów charakteryzujących pierwszą wspólnotę chrześcijańską, jakim było dzielenie się dobrami.

„Wspólnota dóbr” nabiera podwójnego znaczenia: jest wyrazem miłości do brata i aktem kultu wobec Boga. Są to dwa współzależne od siebie aspekty, gdyż bez praktycznego aspektu konkretnej miłości wobec brata, modlitwie uwielbienia brakuje integralności. To w ten sposób Bóg powołuje chrześcijan do otaczania Go chwałą nie tylko ustami, ale także swoimi czynami¹³⁵.

1.3.3. *Koinōnia* u św. Jana

Rzeczownik „κοινωνία” występuje u św. Jana tylko cztery razy (w Pierwszym Liście 1, 3a. 6. i 7), choć idea wyrażona tym terminem pojawia się niejednokrotnie, zwłaszcza w 17 rozdziale Ewangelii (w J 17, 11.21.22.23). Termin jest użyty w polemicznym kontekście listu w wyrażeniu *mieć (koinōnię)* z i jest rozumiany jako rzeczywistość, którą można realnie „posiąść” lub faktycznie ustanowić między osobami, czyli konkretną więź. Pojawia się już w Prologu jako cel i zasadniczy temat listu¹³⁶. Jak podkreśla Maggioni, *koinōnia* Janowa wiąże się z innymi wyrażeniami, które nawiązują i jednocześnie uściślają znaczeniowo jej rozumienie przez autora listu. *Trwać* w (ménein) i *być w*¹³⁷ wyrażają na przykład nie tylko pewną zażyłość i głębię obecności, ale także stabilność. Nie ma mowy o komunii tam, gdzie przebywanie razem jest prowizoryczne i okazjonalne, ani tam, gdzie więź polega jedynie na wspólnym działaniu¹³⁸.

¹³⁴ Por. G. C. Bottini. *Norme per la condotta morale e religiosa nella lettera agli Ebrei*. Red. R. Corona. *Lettera agli Ebrei*. Pesaro [b.w.] 1995 s. 133-136.

¹³⁵ Por. Lane, *Hebrews 9-13* (World Biblical Commentary 47b), s. 552-553.

¹³⁶ Por. Kudasiewicz, «*Koinōnia*» w *Nowym Testamencie*, s. 72. Por. także: Bori, Κοινωνία, s. 103; Franco, *Comunione e partecipazione*, s. 292.

¹³⁷ Są to wyrażenia, na które egzegeci wskazują jako odpowiedniki pojęcia κοινωνία w Ewangelii Jana (por. Mędała, *Pojęcie koinōnia w Nowym Testamencie*, s. 345 wraz z przypisami).

¹³⁸ Por. B. Maggioni. *La comunione nella prima lettera di Giovanni*. PSV s. 206-207. Maggioni zaznacza: „«rimanere in» e «essere in» dicono uno stare insieme, non semplicemente un fare insieme (s. 207). Por. Kudasiewicz, «*Koinōnia*» w *Nowym Testamencie*, s. 74.

W prologu Listu *koinōnia* jawi się jako cel: „abyście i wy mieli współuczestnictwo (*κοινωνία*) z nami”. Słowa te kierowane są do wierzących, którzy ryzykują zatracenie więzi z korzeniami swojej wiary jako zachęta, by nie tyle wejść do wspólnoty, w której już są, ile pozostać wiernymi i wytrwać w prawdziwej komunii. Wobec zwolenników gnozy głoszących wolność od grzechu dla oświeconych oraz tez, które wykluczały możliwość Wcielenia, autor podkreśla realizm Słowa oraz wagę doczesnych dziejów Jezusa, Jego rzeczywistą śmierć i zmartwychwstanie¹³⁹. „Z nami” wskazuje na naocznych świadków wydarzenia paschalnego, na tych, którzy na *dzisiaj* wiernie „przedłużają” swoje świadectwo o Bogu miłości i doświadczenie Nowego Życia¹⁴⁰. Jan twierdzi, że nie można mieć „współuczestnictwa z nami” bez głębokiej syntonii z „początkami”. Komunie i jedność buduje się więc na wspólnej tradycji i silnej przynależności konkretnej i doświadczalnej więzi z grupą „my”, która głosi i świadczy. Warto podkreślić, że grecki przyimek *metà* wskazuje tu towarzystwo, solidarność, zgodę, bycie razem. *Koinōnia* opiera się zatem na wspólnej wierze, ale zawsze zakłada egzystencjalną, silną więź międzyosobową¹⁴¹. Maggioni zwraca uwagę, że „wy” pojawiające się w Liście to wspólnota, wobec której grupa autora pełni posługę autorytetu duchowego niejako z zewnątrz. Niektóre wyrażenia stawiają ją jednak wewnątrz wspólnoty. Władza i wspólnota pozostają złączone więzią wzajemnej przynależności, przenikają się i nie opierają jedynie na relacji posłuszeństwa i posłuchu. Duch dany jest wszystkim wierzącym, we wszystkich jest obecny i działający, nie pozostając wyłączną własnością „grupy władzy”¹⁴². Objawienie dostępne jest dla wszystkich ludzi i ma charakter publiczny, a sakramenty inicjacji chrześcijańskiej czerpią swoją skuteczność z wydarzenia paschalnego uaktualnionego dzięki

¹³⁹ Por. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 492-493. Por. także: Kudasiiewicz, «*Koinōnia*» w *Nowym Testamencie*, s. 72.

¹⁴⁰ Por. R. E. Brown. *The Community of the Beloved Disciple*. New York / Mahwah: Paulist Press 1979 s. 60–61. 124–136.

¹⁴¹ Por. Maggioni, *La comunione nella prima lettera di Giovanni*, s. 207-209.

¹⁴² J. M. Lieu stwierdza: „Sebbene nei versetti iniziali *noi* sia contrapposto a *voi*, per lo più nella lettera *noi* denota non l'autore e i suoi compagni dotati di autorità, un circolo esclusivo, ma la comunità assieme all'autore” (J. M. Lieu. *Teologia delle lettere di Giovanni*. Tłum. wł. P. Bernardini, E. Perrera. Brescia: Paideia 1993 s. 41). Cyt. za Maggioni, *La comunione nella prima lettera di Giovanni*, s. 209-210).

celebracji pamiątki przez lud, w którym szczególną posługę pełnią następcy Apostołów¹⁴³.

Konieczność komunii „z nami” wynika nie tylko z faktu naocznego świadectwa tego, co było na początku, ale przede wszystkim z *koinōnii*, jakiej grupa „my” doświadcza z Ojcem i Synem (por. 1 J 1,3b). Komunia „z nami” oraz komunია z Ojcem i Synem to dwa wymiary, które podkreślają, że tylko jedność ze wspólnotą, nie poza nią, daje możliwość osiągnięcia prawdziwej komunii z Bogiem. Autor listu rozprawia się w ten sposób z korzeniem wszelkiej postawy, która komunię z Bogiem chce oprzeć na wysiłku jednostki czy to przez indywidualne, prywatne formy pobożności, czy ascezę i kontemplacje oderwane od wspólnoty. W ten sposób podane zostaje też obiektywne kryterium pozwalające zweryfikować prawdziwość osobistego spotkania z Bogiem. Autor listu wielokrotnie podkreśla, że to, co widzialne, weryfikuje to, co niewidzialne. Komunia „z nami”, fakt widoczny i możliwy do skontrolowania staje się *locus*, w którym niewidzialna rzeczywistość komunii z Ojcem i Synem staje się widoczna, ukazując w ten sposób swoją autentyczność. Jednakże komunię z Bogiem należy rozumieć wychodząc nie tylko poza kontekst jednostki, ale także braterstwa zwykłej grupy. „My” staje się miejscem, w którym weryfikuje się fakt bycia w komunii z Bogiem; nie jest zwyczajną grupą, ale wspólnotą tych, którzy widzieli i słyszeli i którzy świadczą o tym, co zobaczyli i usłyszeli. Pewnego rodzaju pierwszeństwo komunii eklezjalnej opiera się całkowicie na pierwszeństwie, jakie należy się osobie Jezusa Chrystusa. To właśnie dlatego, że poprzez Chrystusa wchodzi się w komunię z Bogiem, trzeba wejść w komunię z Kościołem. Wewnętrzne życie Boga jest komunią i dlatego tylko wchodząc w logikę komunii, można w nim współuczestniczyć¹⁴⁴.

Jak podkreśla Kudasiewicz, *koinōnia* Janowa ma więc zarówno wymiar teologiczny, jak również ontyczny i moralny: „Komunia z Bogiem-Światłością winna prowadzić do unikania błędów i grzechów. Natomiast komunია z Bogiem-Miłością winna prowadzić do miłości braterskiej”¹⁴⁵: „wtedy mamy jedni z drugimi

¹⁴³ Por. E. Staniek. *Konferencje biblijne. Bogactwo Ksiąg natchnionych: Stary i Nowy Testament*. Kraków: Wydawnictwo M 2003 s. 344.

¹⁴⁴ Por. Maggioni, *La comunione nella prima lettera di Giovanni*, s. 210-212.

¹⁴⁵ Kudasiewicz, «*Koinōnia*» w *Nowym Testamencie*, s. 76.

wspólhuczestnictwo (*κοινωνία*)” (1 J 1,7b). W kolejnych wersetach Listu termin *koinōnia* pojawia się jeszcze dwukrotnie, lecz w odmiennym kontekście od Prologu, gdzie akcent padał przede wszystkim na wierność „początkom”. Tutaj Autor podkreśla przede wszystkim *praxis* życia chrześcijańskiego, gdyż tylko ktoś, kto kroczy w światłości, może postępować zgodnie z prawdą (gr. ποιούμεν την αληθειαν „czynić prawdę”) i być w komunii z Bogiem oraz innymi wierzącymi. Dla Autora Listu komunია z Bogiem i komunია między członkami wspólnoty to dwa nakładające się i zamienne kierunki¹⁴⁶. Dla niektórych stanowią one szczególnego rodzaju syntezę aspektu wertykalnego podkreślanego przez Pawła oraz aspektu horyzontalnego, który wypływa z Dziejów Apostolskich¹⁴⁷.

2. Patrystyczne ujęcie *koinōnii*

Świadectwa autorów pierwszych wieków chrześcijaństwa to w głównej mierze świadectwa *doświadczenia* wiary oraz przekazywania i obrony tego doświadczenia. Wyłania się z nich obraz wspólnoty, dla której *koinōnia* nie jest jedynie nieosiągalnym ideałem życia chrześcijańskiego, ale stanowi element konstytutywny dla ludu Bożego, czyli zgromadzenia zjednoczonego więzami jednej wiary, nadziei i miłości. *Koinōnia* w refleksji Ojców Kościoła pojawia się zatem przede wszystkim w odniesieniu do Kościoła, który chce być znakiem dla świata, czy – posługując się terminem usankcjonowanym przez Sobór Watykański II – „sakramentem zbawienia”¹⁴⁸.

Koinōnia przyjęta początkowo jako prawda wiary, wobec sporów doktrynalnych i konieczności sprecyzowania podstawowych kryteriów przynależności do Kościoła, stała się ideą wiodącą eklezjologii patrystycznej. Choć Ojcowie nie definiują wprost Kościoła tym terminem, to jest On przez nich pojmowany jako rzeczywistość,

¹⁴⁶ „Si può infatti, senza tradire il testo, costruire questo parallelismo: „se camminiamo nella tenebra, non abbiamo comunione con Dio; se camminiamo nella luce, abbiamo comunione fra noi” (Maggioni, *La comunione nella prima lettera di Giovanni*, s. 212).

¹⁴⁷ Por. Mędała, *Pojęcie koinōnia w Nowym Testamencie*, s. 345; Blachnicki, TPO II s. 358-359.

¹⁴⁸ „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1). Ten „przedziwny sakrament” narodził się z boku Chrystusa umierającego na krzyżu (por. KL 5). Ponadto Kościół nazwany jest przez Sobór sakramentem jedności (por. KK 9; KL 26) oraz powszechnym sakramentem zbawienia (por. KK 48).

która niesie w sobie *koinōnīę* w szerokim sensie tego słowa i w jej rozlicznych formach aktualizujących zbawienie¹⁴⁹.

Koinōnia wiary w Trójjedynego Boga wyraża się i rodzi poprzez udział w sakramentach oraz jedność z biskupem i Kościołem powszechnym rozumianym jako wspólnota wspólnot¹⁵⁰. Już „najstarszy podręcznik wiary chrześcijańskiej”¹⁵¹, jakim jest bez wątpienia *Didache*, doszukuje się konkretnego przejawu *koinōnii* w gromadzeniu się wspólnoty. Wierni w kontekście powszechnego przekonania o rychłej paruzji we wspólnocie dążą do doskonałości, której przyczyną sprawczą jest sama wiara: „Gromadźcie się często razem, by szukać tego, co służy duszom waszym, gdyż cały czas wiary na nic wam się przyda, jeśli nie staniecie się doskonali w ostatniej chwili”¹⁵². *Communio* wiary łączy się bezpośrednio z *communio* sakramentów. Już *Didache* podkreśla nierozzerwalny związek i współzależność pomiędzy Kościołem i Eucharystią¹⁵³. Kościół utożsamiany jest ze zgromadzeniem liturgicznym, a symbolem *koinōnii* pomiędzy członkami Ciała Chrystusa jest Eucharystyczny Chleb. Udział w misterium Eucharystii, a co za tym idzie bycie częścią Kościoła, jest przy tym zarezerwowane dla osób, które przyjęły chrzest¹⁵⁴.

Klemens Rzymski, reagując na spory toczące się we wspólnocie korynckiej, wskazuje na jedność Kościoła w Koryncie z Kościołem rzymskim, wyrażając przekonanie o boskim pochodzeniu *koinōnii*, która umożliwia usprawiedliwienie przez wiarę¹⁵⁵. Stąd, wychodząc od jedności wiary, pyta za św. Pawłem: „Skąd u was kłótnie, namiętności, podziały, rozłamy, a nawet wojny? Czyż nie mamy wszyscy jednego Boga i jednego Chrystusa i jednego Ducha, który został na nas wylany? I czyż

¹⁴⁹ Por. Tillard, *Chiesa di chiese: l'ecclesiologia di comunione*, s. 28-29. Por. przyp. 54.

¹⁵⁰ Por. A. Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 30-36. Por. także: C. Burini, *Comunione e comunità nella ecclesia delle origini*. PSV s. 221.

¹⁵¹ N. Widok, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii communio*. W: ComK s. 81.

¹⁵² *Didache* XVI 2. W: *Pierwsi świadkowie*, T. 10 s. 40. Por. A. Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 31.

¹⁵³ Warto tu przytoczyć najstarsze świadectwo wspólnototwórczego pojmowania celebracji misterium odkupienia w Eucharystii: „Jak ten chleb łamany, rozrzucony po górach, został w jedno zebrany, tak niech Kościół Twój aż po najdalsze krańce ziemi zbierze się w jednym królestwie Twoim” (*Didache* IX 4. W: *Pierwsi świadkowie*, T. 10 s. 37).

¹⁵⁴ Por. N. Widok, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii communio*. W: ComK s. 90-91.

¹⁵⁵ Por. Św. Klemens Rzymski. *Epistula ad Corinthios* XLVI 5-6. W: *Pierwsi świadkowie*, T. 10 s. 65-66.

nie jedno jest nasze powołanie w Chrystusie?”¹⁵⁶. Biskup Rzymu zwraca jednocześnie uwagę na łaskę wybrania i powołania każdego z członków połączonych wspólną wiarą¹⁵⁷.

Troskę o wertykalny wymiar wspólnoty, a więc nieustanne trwanie w Chrystusie, wyraża również Ignacy Antiocheński, który podkreśla, że bez wiary i miłości chrześcijańska wspólnota jedności nie ma racji bytu¹⁵⁸. To właśnie ten autor jako pierwszy w literaturze chrześcijańskiej określa Kościół przymiotnikiem „katolicki”, czyli „powszechny”¹⁵⁹. Pomimo tego, że Ignacy nie używa samego słowa *koinōnia*, to Benedykt XVI nazywa go „doktorem jedności”¹⁶⁰ ze względu na główny temat jego twórczości epistolarnej, w której staje w obronie jedności i wspólnotowości, sam siebie określając jako „człowieka, któremu powierzono jedność jako zadanie”¹⁶¹.

Autor *Listu Barnaby* również odwołuje się do daru wiary wyznawanej przez członków nowego ludu¹⁶², natomiast Hermas podkreśla konieczność jej przyjęcia, jej nieodzowność oraz źródło, jakim jest sam Chrystus obdarowujący swą mocą: „Wiara

¹⁵⁶ Św. Klemens Rzymski, *Epistula ad Corinthios* XLVI 5-6. W: *Pierwsi świadkowie*, T.10 s. 68. Por. Widok, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii communio*. W: ComK s. 81-82.

¹⁵⁷ Por. L. Padovese. *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*. Tłum. A. Baron. Kraków: WAM 1994 s. 95.

¹⁵⁸ Por. Św. Ignacy Antiocheński. *Epistula ad Ephesios* XIV 1. W: *Pierwsi świadkowie*, T.10 s. 117.

¹⁵⁹ Por. Św. Ignacy Antiocheński. *Epistula ad Smyrnaeos* VIII 2. W: *Pierwsi świadkowie*, s. T.10. 138. W obliczu zagrożeń wynikających z rozłamu w kościele antiocheńskim, który dokonał się z powodu nauk szerzonych przez przedgnostyczną sektę nikaloitów Ignacy stawia wyraźny nacisk na jedność wspólnoty zgromadzonej wokół jej pasterza. Stąd fundamentalna rola osoby biskupa i wertykalny obraz wspólnoty Kościoła.

¹⁶⁰ Papież stwierdza: „Ignacy jest prawdziwie «doktorem jedności»: jedności Boga i jedności Chrystusa (na przekór różnym herezjom, które zaczęły krążyć i oddzielały człowieka od Boga w Chrystusie), jedności Kościoła, jedności wiernych «w wierze i miłości, od których nie ma nic znakomitszego» (*List do Smyrneńczyków*, 6, 1). Podsumowując, «realizm» Ignacego zachęca wiernych wczoraj i dziś, zachęca nas wszystkich do łączenia stopniowo upodobnienia do Chrystusa (jedności z Nim, życia w Nim) i poświęcenia się Jego Kościołowi (jedność z biskupem, ofiarna służba wspólnocie i światu). Musi więc nastąpić połączenie komunii w łonie Kościoła i misji — głoszenia Ewangelii innym, tak aby przez jeden wymiar przemawiał drugi, a wierni coraz bardziej «mieli owego niepodzielnego ducha, którym jest sam Jezus Chrystus» (*List do Magnezjan*, 15)”. (Benedykt XVI. Kat.: *Ignacy Antiocheński* (Audiencja generalna, 14 marca 2007). OsRomPol 28:2007 nr 6 s. 38).

¹⁶¹ Św. Ignacy Antiocheński, *Epistula ad Smyrnaeos* VIII 1. W: *Pierwsi świadkowie*, T.10 s. 134. Por. N. Widok, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii communio*. W: ComK s. 98.

¹⁶² *Barnabae Epistula* III 6. W: *Pierwsi świadkowie* T.10, s. 181. Por. N. Widok, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii communio*. W: ComK s. 82-83.

wszystko obiecuje, wszystko spełnia, [...]. Widzisz więc, dodał, że wiara z wysoka przychodzi od Pana i ma moc wielką”¹⁶³.

Kolejne pokolenia chrześcijan muszą także zmagać się z herezjami pojawiającymi się wewnątrz Kościoła i oskarżeniem o ateizm ze strony pogańskiego świata. Ujednolicanie i formalizowanie wyznań wiary stało się orężem w walce o zachowanie *koinōnii* kościelnej i pełniło rolę elementu konsolidującego wszystkich wiernych¹⁶⁴.

U Justyna pojawia się istotny aspekt społeczny. Wiara, która polega na ścisłej *koinōnii* z Jezusem, musi przekładać się na konkretny styl życia chrześcijan. Staje się on jednocześnie świadectwem wiarygodności proponowanej nauki i urzeczywistnia *koinōnię*¹⁶⁵. Naśladowanie Chrystusa, wiara, chrzest i Eucharystia to dla niego fundamenty wspólnoty chrześcijańskiej, wyróżniające ją spośród innych grup społecznych¹⁶⁶.

Autorem, który jako pierwszy w sposób bezpośredni wypowiada się na tematy eklezjologiczne, jest Ireneusz z Lyonu. Podkreśla on jedność wiary, która łączy Kościoły lokalne oraz potrzebę odpowiedzialności za przyjęcie, strzeżenie i wierne przekazywanie depozytu wiary. Stanowi to gwarancję prawdy, co nabiera szczególnego znaczenia w kontekście polemiki z gnozą. Dla Ireneusza modelem są Kościoły założone przez Apostołów, w których trwa nieprzerwana sukcesja biskupów, stąd szczególne podkreślenie roli Kościoła rzymskiego i rodząca się świadomość Tradycji¹⁶⁷.

¹⁶³ Hermas. *Pastor* XXXIX 10-12. W: *Pierwsi świadkowie*, T.10 s. 239-240.

¹⁶⁴ Por. N. Widok, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii communio*. W: ComK s. 83; Malina. *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 32.

¹⁶⁵ Por. B. Czesz. *Kościół jako wspólnota w świadomości Ojców Kościoła*. W: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*. Red. J. Baniak. Poznań: Wydawnictwo UAM 2002 s. 16.

¹⁶⁶ Por. N. Widok, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii communio*. W: ComK s. 83; Malina. *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 92.

¹⁶⁷ Por. H. Bourgeois, B. Sesboué, P. Tihon. *Historia dogmatów*. T. III: *Znaki zbawienia. Sakramenty. Kościół. Najświętsza Panna Maria*. Tłum. P. Rak. Kraków: Wydawnictwo M 2001 s. 322; Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 32; F. Drączkowski. *Patrologia*. Pelplin-Lublin: Wydawnictwo Bernardinum 1999 s. 105. Por. także: Św. Ireneusz z Lyonu. *Adversus haereses* V. W: *Antologia patrystyczna*. Tłum. A. Bober. Kraków: WAM 1965 s. 56. Problem rozumienia zwrotu *potentior principalitas* w odniesieniu do Kościoła w Rzymie por.: Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, s. 96-97.

Dla Tertuliana „wiara jest zawarta w regule i ma charakter prawa”¹⁶⁸ a *communio* przejawia się przede wszystkim przez jedność pomiędzy poszczególnymi członkami wspólnoty, jak również pomiędzy wspólnotami między sobą¹⁶⁹. Opisuje on trzy fundamentalne elementy scalające wspólnotę Kościoła i czyniące z niej jedno ciało¹⁷⁰. Są to niezachwiane przekonanie o prawdzie wyznawanej wiary, jedność struktury kościelnej oraz więź wspólnej nadziei¹⁷¹.

Eklezjologia Cypriana z Kartaginy, prowadzącego spory głównie z nowacjami, również kładzie nacisk na *communio* wiary, która ma swoje odzwierciedlenie w życiu wspólnot: „Jeden jest Bóg i Chrystus jeden i jeden Kościół Jego i wiara jedna i lud jeden w silną jedność ciała związkiem zgody złączony”¹⁷². Gwarantem i strażnikiem owej jedności pozostaje osoba biskupa. Cyprian w łączności z biskupem upatruje znaku przynależności do Kościoła, podczas gdy *koinōnia* uniwersalna gwarantowana jest przez *koinōnię* poszczególnych biskupów między sobą: „[...] biskup jest w Kościele, a Kościół w biskupie i jeśli kto nie jest z biskupem, nie jest w Kościele. [...]. Kościół katolicki jest tylko jeden, nierozdzielny, niepodzielny, całkowicie z sobą złączony i zespolony cementem wzajemnie ze sobą zjednoczonych kapłanów”¹⁷³. Fundamentalnym elementem pozostaje *fraternitas christianorum* związane ze Zgromadzeniem Eucharystycznym, gdyż to sakrament Eucharystii jest źródłem

¹⁶⁸ Tertulian. *De praescriptione haereticorum* XXI. W: *Tertulian. Wybór pism*. T. 5. Tłum. E. Stanula. W. Kania, W. Myszor. Oprac. W. Myszor, E. Stanula. Warszawa: Wydawnictwo ATK 1970 s. 57.

¹⁶⁹ Por. Tertulian. *De praescriptione haereticorum* XIV-XX. W: *Tertulian. Wybór pism*. T. 5, s. 52-56. Por. także: Widok, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii communio*. W: ComK s. 85. Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 32.

¹⁷⁰ Jego eklezjologia opiera się na *communicatio corporis Christi* i przekłada się w praktyce na świadomość ścisłej współzależności pomiędzy przynależnością do Kościoła, a uczestnictwem w Eucharystii sprawowanej w jedności z biskupem. Por. J. Ratzinger. *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah*. W: *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959*. Red. W. Lammers. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961 s. 71 przyp. 41. Cyt. za: A. Czaja. *Logos-sarx eklezjologia communio J. Ratzingera*. W: ComK s. 85. s. 351 przyp. 11.

¹⁷¹ Por. Tertulian. *Apologetyk* XXXIX 1. W: *Pisma Ojców Kościoła*. T. 20. Tłum. J. Sajdak. Poznań: Księgarnia Akademicka 1947 s. 156.

¹⁷² Św. Cyprian. *De catholicae Ecclesiae unitate* XXXIII. W: *Pisma Ojców Kościoła*. T. 19. Tłum. wstęp i komentarze J. Czuj. Poznań: Wydawnictwo Uniwersyteckie 1937 s. 191.

¹⁷³ Św. Cyprian. *Epistulae* 66,8. W: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*. T. 1. Tłum. W. Szoldrski. Warszawa: Wydawnictwo ATK 1999 s. 225. Por. także: H. Bourgeois. B. Sesboüé. P. Tihon. *Historia dogmatów*. T. III: *Znaki zbawienia. Sakramenty. Kościół*, s. 330.

prawdziwej *koinōnii*¹⁷⁴. Terminem *koinōnia* częściej niż inni Ojcowie posługuje się natomiast Atanazy, odnosząc się do wspólnoty Kościoła w opozycji do sekt heretycznych niebędących w jedności ze wspólnotą Kościoła powszechnego¹⁷⁵.

Eklezjologia św. Augustyna wypływa z jego rozbudowanej trynitologii. Zasadą Kościoła jest dla niego Duch Święty, będący jednością pomiędzy Ojcem i Synem. Wychodzi od obrazu Ciała, a Chrystus i jego wyznawcy stanowią dla niego jedność ożywianą i umacnianą przez Ducha Świętego, który uobecnia się jako miłość¹⁷⁶. Dla Biskupa z Hippony osobowa miłość stanowi kryterium życia Kościoła, które determinuje wartość jego tożsamości i misji. Bez Kościoła więc nie można uważać się za chrześcijanina, gdyż Kościół tożsamy jest z *caritas* i to ona warunkuje jedność Ciała Chrystusa¹⁷⁷. Jest to eklezjologia, której wybiórcza, instytucjonalna interpretacja doprowadziła w kolejnych wiekach do pewnego rodzaju skostnienia rozwoju nauki o Kościele w okresie średniowiecza i nowożytności.

Koinonia w pierwotnym Kościele rozumiana jest więc zarówno w sensie wertrykalnym jako zjednoczenie z Trójcą Świętą, jak i w sensie horyzontalnym jako jedność chrześcijan między sobą. Bez wątpienia na jej kształt fundamentalny wpływ miały pojawiające się błędne nauki i herezje konsolidujące tożsamość rodzącego się Kościoła. Ojcowie Kościoła odważyli się na odpowiedzi, do których należy wracać, ale które, jak podkreśla L. Padovese, nie zwalniają od podjęcia trudu twórczych poszukiwań na miarę czasów obecnych. Należałoby unikać dwóch skrajności: negowania wartości tradycji oraz bezrefleksyjnego naśladownictwa rozwiązań z przeszłości¹⁷⁸.

¹⁷⁴ Biskup z Kartaginy posługuje się wyrażeniem *fraternitas* aż 59 razy: dziewięć razy w traktatach i 50 w listach, odnosząc się przy tym bezpośrednio do wspólnoty chrześcijańskiej (por. P. Pietrusiak, *Kościół jako 'fraternitas' według Cypriana z Kartaginy*. „Rocznik Teologii Katolickiej” 10:2011 s. 76).

¹⁷⁵ Por. Widok, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii communio*. W: ComK s. 85. Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 102.

¹⁷⁶ Por. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 36.

¹⁷⁷ Por. Św. Augustyn. *O Trójcy Świętej* XV 32. W: Pisma Ojców Kościoła. T. 25 s. 439-440. Por. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 45-47.

¹⁷⁸ Por. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej* 120-121. Y. Congar pisał: „La conoscenza della storia ci apre la strada di un sano relativismo, che non è affatto scetticismo, ma è al contrario un mezzo per essere da considerarsi con maggior verità e, vedendo la relatività di quanto è effettivamente relativo, per conferire la qualità di assoluto solo a ciò che lo è veramente. Grazie alla storia, percepiamo l'esatta proporzione delle cose, evitiamo di considerare "tradizione" quello che è nato l'altro ieri e che nel corso del tempo è cambiato più di una volta;

Kościół pierwszych wieków dokonał ogromnego wysiłku przełożenia przesłania Ewangelii na język świata pogańskiego o mentalności znacząco różniącej się od biblijnego sposobu myślenia i tradycji judaistycznej. Dobra Nowina o zbawieniu stała się dzięki temu u podwalin zachodniej cywilizacji chrześcijańskiej¹⁷⁹.

Współczesność odznacza się epokowymi zmianami cywilizacyjnymi oraz szybkimi zmianami w sposobie myślenia i postrzegania świata. Jakże ważne wydają się więc poszukiwania związane ze znalezieniem takiego języka, który będzie dzisiaj zrozumiały dla człowieka. Czy i w jaki sposób możliwe jest komunikowanie oraz skuteczne przekazywanie doświadczenia osobowego spotkania z Jezusem Chrystusem, daru nowego życia w Duchu Świętym, a także otwarcie na drugiego człowieka? Trafnie zauważa J. Gocko: „[...] wyraźne związanie moralności z eschatologiczną i historiozbowczą perspektywą życia chrześcijańskiego stanowi naglące wezwanie do wypracowania konkretnych programów życia w odniesieniu do aktualnej sytuacji (kairosu), w jakiej znajduje się Kościół i świat”¹⁸⁰.

Jedną z odpowiedzi i pewnego rodzaju „programem” wydaje się być *koinōnia* rozumiana w całym bogactwie znaczeniowym wyłaniającym się z tego greckiego pojęcia zarówno na kartach Biblii, jak i w pismach pierwszych autorów chrześcijańskich. Dzisiejszy świat potrzebuje relacji: relacji z Bogiem, który jest blisko i daje *doświadczenie* swojej bliskości, oraz relacji z drugim człowiekiem, która daje *doświadczenie* bycia jedno, manifestujące się przez przyjęcie, przyjaźń i normalność (nie sposób nie wspomnieć przy tym o swoistej teologii czułości zaproponowanej

s drammatizziamo molte inquietudini suscitate fatalmente in noi dall'apparizione di idee e di forme nuove. Se la storia non consiste soltanto nella semplice erudizione o in un racconto giornalistico del passato, possiamo, con essa, situarci meglio nel presente, prendere coscienza più lucida di quanto accade realmente e del significato delle tensioni che viviamo” (*La storia della Chiesa come «luogo teologico»*. „Concilium” (wł.) 7:1970 nr 6 s. 107).

¹⁷⁹ Warto tu przytoczyć słowa Ratzingera, który odpierając zarzut hellenizacji chrześcijaństwa stwierdza: „W Jezusie [...] pojawia się coś absolutnie nowego: jedyny Bóg wchodzi rzeczywistość w komunii z ludźmi przez to, że wciela się w naturę ludzką. Natura boska i ludzka przenikają się – „bez pomieszania i podziału” – w osobie Jezusa Chrystusa. Byłoby kompletnym absurdem mówienie tu o „hellenizacji” chrześcijaństwa i domaganie się powrotu do jego czystej, hebrajskiej, pierwotnej postaci. [...] Wcielenie jest zarazem rekuncylacją, pojednaniem, wspólnotą (*communio*) tych, którzy dotąd przeciwstawiali się sobie – żydów i pogan (zob. Ef 2,11-22); dotyczy to także porządku myśli. Zarzut hellenizacji i puryzmu, domagający się powrotu do oryginalnej postaci hebrajskiej równa się w rzeczywistości niedostrzeganiu istoty chrześcijaństwa” (Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 68).

¹⁸⁰ Gocko, *Kościół obecny w świecie*, s. 149.

przez Franciszka¹⁸¹). Dwukierunkowa, otwarta na relacje zarówno z Trójcą, jak i z bliżnim *koinōnia* staje się w ten sposób zaczynem mającym moc zakwaszenia i przemiany rodzin, grup społecznych, a wreszcie całych narodów, kontynentów i kultur. Stawia w ten sposób współczesne pokolenia chrześcijan przed wyzwaniem *skoinonizowania* Kościoła, a Kościół wobec zadania *koinonizowania* świata wraz z jego strukturami.

3. Normatywne i teologiczno-profetyczne implikacje biblijno-teologicznej wizji *koinōnii*

Zanim przyjdzie rozważyć normatywne i teologiczno-profetyczne implikacje biblijno-teologicznej wizji *koinōnii* warto zauważyć, że zarówno biblijna, jak i patrystyczna interpretacja *koinōnii* wskazują na teologiczny fundament moralności chrześcijańskiej, która ma charakter odpowiedzi na inicjatywę Boga Miłości. *Koinōnia* jest Jego darem, jest łaską, ale niesie za sobą również pewne wymogi wpisane w chrzest, który wszczepia człowieka wierzącego w Chrystusa i w Jego Ciało, jakim jest Kościół. Dynamika śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jest zarazem dynamiką *koinonijną*, która powinna coraz głębiej przenikać chrześcijańską duchowość, prowadzić do umierania dla siebie i przekładać się na umiejętność przewycięzania indywidualizmu i własnego „ja” na rzecz wydarzenia komunijnego i dobra drugiego człowieka, wspólnotowego „my”. Dopiero taka *koinōnia* staje się znakiem i prorocstwem dla świata, gdyż komunია z Bogiem popychająca do komunii z braćmi w wierze rodzi szczególnie imperatyw przekraczający horyzont egzystencji doczesnej. Imperatyw ten prowadzi do zaangażowania się na rzecz walki z niesprawiedliwością, solidarności z najsłabszymi i dawania świadectwa o nadziei. W niniejszym paragrafie omówiony więc zostanie zarówno wertykalno-horyzontalny charakter *koinōnii*, jak również wezwanie do budowania królestwa miłości pośród społeczności i struktur tego świata

¹⁸¹ A. Grammatica, drugi w historii moderator generalny Koinonii Jan Chrzyciel, podkreśla: „Secondo papa Francesco la tenerezza non sarebbe altro che affetto che Dio ha per noi [...] un amore sensibile con tutte le caratteristiche esistenziali dell’amore concreto. [...] Unire la tenerezza alla teologia permette di offrire il cammino di un incontro tra Dio e l’uomo, un incontro fatto di amore sensibile che si sente e che commuove” (Grammatica, *Sul sentiero di papa Francesco*, s. 18-19). Por także: W. Kasper. *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości. Korzenie teologiczne i perspektywy duszpasterskie*. Tłum. K. Markiewicz. Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2015 s. 25-32.

oraz do bycia niosącym nadzieję profetycznym znakiem rzeczywistości eschatologicznych¹⁸².

3.1. Wertykalno-horyzontalny charakter *koinōnii*

Już Stary Testament wskazuje, że podstawą więzi pomiędzy poszczególnymi członkami ludu wybranego jest Duch Boga, który jest przyczyną sprawczą relacji wzajemnej przynależności¹⁸³. *Koinōnia* dla Izraela Starego Przymierza staje się więc kategorią religijną wypływającą z relacji z Jahwe. Izraelici nie są zbiorem poszczególnych jednostek a prawdziwą wspólnotą Przymierza, stąd autentyczne powiązanie osoby i wspólnoty¹⁸⁴.

Wraz z Nowym Przymierzem, wcieleniem Syna Bożego i wydarzeniem paschalnym relacja z Bogiem Ojcem nabiera nowej jakości przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie w Duchu Świętym. Objawienie Trójcy, jakie dokonało się przez Ducha Świętego, określa historię i jest fundamentem i pierwszą strukturalną zasadą Kościoła¹⁸⁵. Tylko kontemplacja Ojca, Syna i Ducha Świętego twarzą w twarz może odkryć tajemnicę Kościoła. Trinitarne rozumienie wymiaru eklezjologicznego doktryny chrześcijańskiej jest głęboko zakorzenione w Tradycji Ojców Kościoła pierwszego Tysiąclecia, przede wszystkim z okresu wielkich soborów niepodzielonego Kościoła¹⁸⁶.

Natomiast horyzontalny wymiar *koinōnii* łączy się w Starym Testamencie z pojęciem „osobowości korporatywnej”¹⁸⁷. Jest to kategoria niezwykle sugestywna i przydatna w rozwiązaniu napięcia jednostka-wspólnota, w której jednostka jest

¹⁸² Por. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, s. 34.

¹⁸³ Por. tamże, s. 105-107.

¹⁸⁴ Por. tamże, s. 106.

¹⁸⁵ Por. M.-D. Chenu. *La nuova coscienza del fondamento trinitario della Chiesa*. „Concilium” (wł.) 6:1981 nr 10 s. 34-47.

¹⁸⁶ Por. G. Calabrese. *Per un'Ecclesiologia Trinitaria. Il Mistero di Dio e il Mistero della Chiesa per la salvezza dell'uomo*. Bologna: EDB 1999 s. 72.

¹⁸⁷ Kategorię „osobowości korporatywnej” zainteresowano się szczególnie między drugą połową XIX wieku i pierwszą połową wieku XX dzięki badaniom przeprowadzonym przede wszystkim przez Johna Artura Thomasa Robinsona, później przez Jeana De Fraine, ale także studiom egzegetycznym takich biblistów, jak: Pierre Benoit, Ernest Kasemann, Lucien Cerfaux, Heinrich Schlier. Por. C. Militello. *La Chiesa „Il Corpo Crismato”*, s. 182. Por. także: por. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, s. 106-107; Mędała, *Pojęcie koinōnia w Nowym Testamencie*, s. 331; K. Gózdź. *Kościół zbawienia*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 123-128.

zarówno reprezentantem, jak i elementem konstytuującym daną społeczność. Kategoria ta wskazuje na obecność w każdym członku wspólnoty pewnej części, „duszy” („nefesz”) całej wspólnoty, skąd wynika głęboka, wewnętrzna więź każdej jednostki ze swoją społecznością. Według J. Nagórniego, to właśnie ta kategoria staje się właściwym punktem wyjścia dla wyjaśnienia problemu społecznego charakteru ludzkiego działania. Wertykalny i horyzontalny wymiar relacji jednostki i wspólnoty powinny być traktowane łącznie, ponieważ tylko w taki sposób ukazują antropologię wspólnoty. Członek społeczności nie ztraca się w niej, ale w relacji do Boga i do innych jej członków odnajduje i potwierdza swoje człowieczeństwo, uczestnicząc jednocześnie w jej życiu i przyczyniając się do tego, co stanowi dobro wspólnoty. Warto zauważyć, że już Stary Testament otwiera się na przykazanie miłości bliźniego, skąd wynikają regulacje prawne zapewniające przyjęcie i opiekę nawet przybyszom i cudzoziemcom w duchu uniwersalnego braterstwa¹⁸⁸.

Nowością horyzontalnego wymiaru *koinōnii*, która wypływa z Objawienia, a także z refleksji Ojców Kościoła są dwa charakterystyczne dla niej momenty: nie może ona powstać inaczej niż jako owoc *koinōnii* wertykalnej oraz *koinōnia* wertykalna nie może nie doprowadzać do powstawania wspólnoty horyzontalnej jako swojej koniecznej konsekwencji¹⁸⁹.

Dla św. Jana *koinōnia* to na pierwszym miejscu trwanie, a nie działanie. Wspólnota Kościoła to wspólnota wiary, a nie sprawnie działająca organizacja charytatywna czy instytucja. Miłość do brata to konkretny wyraz jedności z Bogiem. Autentyczność tej dwukierunkowej *koinōnii* weryfikuje się przez „kroczenie” w światłości lub w ciemności, w prawdzie lub w kłamstwie¹⁹⁰. Autor listu kładzie jednakże akcent nie tyle na *poznanie* intelektualne jakiejś prawdy, ile na konkretny sposób myślenia i życia (postępowanie według prawdy). Życie komunią posiada więc wymiar moralny i wiąże się z wymogiem trwania w prawdzie, wprowadzania

¹⁸⁸ Por. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, s. 106-107.

¹⁸⁹ Por. B. Biela, *Kościół – wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987)*. Katowice: Kuria Metropolitalna w Katowicach 1993 s. 34.

¹⁹⁰ „Jeżeli mówimy, że mamy z Nim współuczestnictwo, a chodzimy w ciemności, kłamiemy i nie postępujemy zgodnie z prawdą. Jeżeli zaś chodzimy w światłości, tak jak On sam trwa w światłości, wtedy mamy jedni z drugimi współuczestnictwo” (1 J 1,6-7).

sprawiedliwości, odwrócenia się od grzechu oraz praktykowania braterskiej miłości¹⁹¹. *Kroczenie* Janowe, jak potwierdza 1 J 2,6, to postępowanie tak jak postępował Jezus Chrystus, który pozostaje modelem i niezmiennym odniesieniem. Chrześcijaństwo to nie wzór reguł i norm, których należy przestrzegać, by móc zasłużyć na komunię z Bogiem. Wierzący ma przed sobą nie literę Prawa, a Osobę, którą chce naśladować, odpowiadając na zaproszenie do relacji¹⁹².

Jak podkreśla Maggioni, kroczenie tak jak kroczył Chrystus, nie jawi się u Jana tylko jako naturalna konsekwencja poznania Boga i bycia z Nim w komunii. Staje się czymś o wiele głębszym: *sequela Christi* jest warunkiem poznania Boga i wejścia w komunię z Nim. Tylko ten, który kroczy jak Chrystus, żyje doświadczeniem, które otwiera oczy na Boga. Poznanie Boga i komunია z Nim są działaniem moralnym, faktem egzystencjalnym bardziej niż działaniem intelektualnym, spekulatywnym czy innego rodzaju¹⁹³. W 1 J 2,9-11 metafora kroczenia pojawia się wraz z metaforą światłości i ciemności¹⁹⁴. „Żyć (być) w” oraz „trwać w” świadczą o tym, że zasadniczym tematem jest tu komunია, którą Autor precyzuje, konstruując paralelizm pomiędzy światłością a miłością oraz ciemnością a nienawiścią. W ten sposób konkretnym kryterium rozeznania komunii między człowiekiem a Bogiem staje się miłość do brata. Droga naśladowania Chrystusa jest więc tożsama z miłością braterską. Kto nie kocha, „żyje w ciemności, działa w ciemności i nie wie, dokąd dąży, ponieważ ciemności dotknęły ślepotą jego oczy” (1 J 2,11). Miłość jest więc nie tylko kryterium autentyczności spotkania z Bogiem, ale tym, co pozwala ujrzeć, pojąć i przeżyć doświadczenie rzeczywistości Boga. Kto nie kocha brata, nie odnajdzie się wobec Bożej rzeczywistości. To miłość staje się światłem, dzięki któremu widzi.

¹⁹¹ Por. Panikulam, *Koinonia in The New Testament*, s. 131–140. Ph. Perkins. *Koinonia in 1 John 1:3–7. The Social Context of Division in the Johannine Letters*. „The Catholic Biblical Quarterly” 45:1983 nr 4 s. 634–636.

¹⁹² Por. Maggioni, *La comunione nella prima lettera di Giovanni*, s. 212-213. Na temat paradygmatu *sequela Christi* por.: T. Zadykowicz. *Sequela Christi et imitatio hominis. Paradygmat naśladowania we współczesnej refleksji teologicznomoralnej. Źródła i perspektywy*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2011 s. 252-253.

¹⁹³ Por. Maggioni, *La comunione nella prima lettera di Giovanni*, s. 213-214; tenże. *La prima lettera di Giovanni*. Assisi: Cittadella 1984 s. 34.

¹⁹⁴ „Kto twierdzi, że żyje w światłości, a nienawidzi brata swego, dotąd jeszcze jest w ciemności. Kto miłuje swego brata, ten trwa w światłości i nie może się potknąć. Kto zaś swego brata nienawidzi, żyje w ciemności i działa w ciemności, i nie wie, dokąd dąży, ponieważ ciemności dotknęły ślepotą jego oczy”.

Człowiek pozbawiony miłości kroczy w ciemności i potyka się nie dlatego, że prawda Boża jest ciemnością, ale dlatego, że on jest ślepy i niezdolny do widzenia i zrozumienia. Miłość i nienawiść nie ograniczają się więc do płaszczyzny działania, ale sięgają samego serca osoby ludzkiej, odnawiając lub niszcząc, oświecając lub oślepiając¹⁹⁵.

Koinōnia u Jana jest więc związana z dynamiką wzajemnej miłości braterskiej, będącej nie tylko imperatywem moralnym, ale przede wszystkim pamięcią historyczną (pamiętką Jezusa), czyli naśladowaniem (*sequela Christi*). Bez pamięci historycznej nie można zrozumieć, czym jest wzajemna miłość i nie można mówić o prawdziwej *koinōnii*¹⁹⁶. Życie wierzącego chrześcijanina, a przede wszystkim miłość *agape* oraz przyłgnięcie do tradycji przekazanej przez naocznych świadków, to kryteria autentyczności wiary¹⁹⁷.

Jak wspomniano, jednym z tematów, który porusza Paweł, posługując się terminem *koinōnia*, jest temat dzielenia się dobrami materialnymi. Jest to specyficzny element *koinōnii* Pawłowej, w którym nie chodzi jedynie o wsparcie materialne czy też prosty gest miłości. Dzielenie się dobrami rodzi szczególne więzi wdzięczności i uznania pomiędzy wspólnotami. Jest wyrazem bezpośredniej i konkretnej miłości braterskiej, solidarności i autentycznej przyjaźni. Dla Pawła nie jest manifestacją „bogatego”, który pomaga biednemu, gdzie w pewnym sensie biedny zaciąga dług wobec bogatego, a bogaty ma upodobanie w swoim gościu (por. 1 Tm 6,18). Dla Pawła jest to raczej wymiana i postawa dzielenia się dobrami najpierw duchowymi i w odpowiedzi także materialnymi (por. 2 Kor 8 i 9, Gal 6,6, Flp 4,14-15 i Rz 15,2). Uderza pragnienie i staranie o to, by móc wesprzeć brata w potrzebie (por. 2 Kor 8,4), mieć udział w jego niedostatku i ulżyć mu w jego cierpieniu (por. Rz 12,13).

Wszystkie te cechy mają charakter eklezjologiczny i przekładają się na społeczny wymiar *koinōnii*. Praktykowanie miłości i „wymiana” darów rodzi owoc

¹⁹⁵ Maggioni, *La comunione nella prima lettera di Giovanni*, s. 214.

¹⁹⁶ Maggioni twierdzi: „Da un lato, l’evento di Gesù è il paradigma dell’amore reciproco. Non è dalla nostra esperienza che comprendiamo che cosa sia l’amore fraterno, ma dall’evento di Gesù. Dall’altro, l’amore fraterno è la memoria dell’evento di Gesù, il segno che si è veramente inseriti nella tradizione che viene «da principio»” (*La comunione nella prima lettera di Giovanni*, s. 215).

¹⁹⁷ Por. S. Gądecki. *Wstęp do pism Janowych*. Gniezno: Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum 1991 s. 85-86.

komunii i przyjaźni pomiędzy wspólnotami, które nie są ze sobą powiązane nieuchwytną więzią duchowo-religijną, ale pragnieniem jedności, równości i dzielenia się poczynając od najbardziej podstawowych rzeczy. Co więcej, Paweł w Rz 15,25 stwierdza, że udaje się do Jerozolimy z posługą dla świętych, stąd dzielenie się nabiera także wagi służby (διακονία¹⁹⁸) braciom, co w Rz 15,27 oddaje czasownik λειτουργέω¹⁹⁹, który oznacza pełnienie świętej służby. Gest solidarności jest więc uznany przez Pawła za święty, gdyż wypływa z wiary w Boga i z przykazania miłości, które Chrystus położył jako fundament życia wierzących. Swoista „liturgia” z Rz 15,27 pozwala dojrzeć w geście hojności i dzielenia się nie tylko akt ludzkiej solidarności i wyraz miłości braterskiej, ale „ofiare” złożoną Bogu (por. 2 Kor 8,5), prawdziwy akt kultu (służby Bożej) wobec Tego, który daje „łaskę współdziałania w posłudze” (por. 2 Kor 8,4); akt, który staje się powodem uwielbienia i wdzięczności wobec Boga (por. 2 Kor 9,13).

W tym kultycznym kontekście dzielenie się dobrami materialnymi nabiera wartości świętowania wspólnotowego, w którym Bóg ma upodobanie, bo „miłuje radosnego dawcę” (por. 2 Kor 9,7). Rozumiane jako kult składany Bogu dzielenie się swoimi dobrami nie jest w głównej mierze inicjatywą wierzącego, ale darem łaski, która pochodzi od Chrystusa (por. 2 Kor 8,9). Chrystus pozostaje wzorem hojności i każdy wierzący jest powołany do tego, by go naśladować także poprzez dzielenie się swoimi dobrami materialnymi. On, który „ogłosił samego siebie” (Flp 2,7) dla naszego zbawienia, ukazał w ten sposób wszystkim ludziom i każdemu człowiekowi swoją miłość. Zbawienie jest darem życia złożonego w ofierze przez Chrystusa. Z tej ofiary wynika fakt, że bez konkretnego dzielenia się nie ma zbawienia²⁰⁰. Dlatego tylko w doświadczeniu wiary można pojąć słowa z Ewangelii św. Łukasza: „Dawajcie, a będzie wam dane; miarę dobrą, natłoczoną, utrzesioną i opływającą wsypią w zanadrza wasze. Odmierzą wam bowiem taką miarą, jaką wy mierzycie” (Łk 6,38).

¹⁹⁸ Por. K. Hess. „Servire/διακονέω” W: *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*. Red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard. Tłum wł. A. Dal Bianco, B. Liverani, G. Massi. Red. wyd. włoskiego, A. Tessarolo Bologna: 1991⁴ kol. 1720-1725.

¹⁹⁹ Na temat tych dwóch aspektów terminów λειτουργία/λειτουργέω por. H. Strathmann. λειτουργέω. W: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Red. G. Kittel, G. Friedrich. Red. wyd. włoskiego. F. Montagnini, G. Scarpata, O. Soffritti. Vol. 6 Brescia 1970 kol. 591-610.

²⁰⁰ Por. Franco, *Comunione e partecipazione* s. 109.

Trwanie w takim stylu życia wspólnotowego, w dzieleniu, jedności i przyjaźni wymaga siły, która nie pochodzi od człowieka. Już w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich założonych przez Pawła jedność była zagrożona (por. 1 Kor 1,10). Tylko nadnaturalna siła może uczynić człowieka zdolnym do dzielenia się z innymi swoim życiem, nie bacząc na swoje własne interesy, ale zawsze na dobro innych. Dlatego Paweł wzywa nad wszystkimi wspólnotami „daru jedności w Duchu Świętym” (2 Kor 13,13) świadomy, że tylko Paraklet może zjednoczyć wierzących więzami doskonałej miłości razem z łaską Chrystusa i miłością Boga. Moc z wysoka obiecana przez Ojca i dana wszystkim tym, którzy o nią proszą, uzdalnia wszystkich ludzi do życia pierwocinami przyszłego Królestwa i *koinōnią*. Św. Paweł wychodzi od gotowości do dzielenia się dobrami materialnymi, możliwej dzięki sile autentycznych relacji przyjaźni i solidarności, zawsze dochodząc do źródła, jakim jest komunია z Synem. Jest ona zarazem komunią z Bogiem, pojednaniem z Ojcem, odnowieniem utraconej przyjaźni zerwanej przez grzech, który uwarunkował całą ludzką egzystencję włącznie z relacją do stworzenia. Tylko Boże miłosierdzie mogło uzdrowić zakłóconą harmonię pomiędzy Stworzycielem i stworzeniem oraz pomiędzy stworzeniami. Wydarzenie paschalne staje się więc przyczyną i celem nowej *koinōnii* pomiędzy Bogiem i człowiekiem, między ludźmi oraz między ludźmi a stworzeniem. Chrześcijańskie rozumienie *koinōnii* jest zaten nierozzerwalnie związane z powołaniem od Boga do wspólnoty z Jezusem Chrystusem. Jest to *koinōnia* pochodząca od Boga, z Jego dóbr i całkowicie darmowej łaski²⁰¹.

Zbawienie w pełnym znaczeniu tego słowa to spełnienie się osoby ludzkiej wewnątrz Trójcy Świętej; to wreszcie ostateczne przyjście Królestwa Bożego, kiedy Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). Jednocześnie jest to rzeczywistość zanurzona w *dzisiaj* i przenikająca konkretny czas, miejsca i wydarzenia historii. Posoborowa teologia ujmuje relacje zbawienia i historii we wzajemnej zależności, odcinając się od mentalności, która nakazuje „ucieczkę” od świata, jego spraw i historii. Choć historia i historia zbawienia nie należą do tego samego porządku, to człowiek powołany do życia w czasie i przestrzeni, powołany jest również do

²⁰¹ Por. R. Schnackenburg. *Die Einheit der Kirche unter dem Koinonia-Gedanken*. W: *Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament (QD 84)*. Red. F. Hahn, K. Kertelge, R. Schnackenburg. Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1979 s. 62.

zaangażowania w rozwój życia doczesnego²⁰². Jak podkreśla U. Vanni, chrześcijanin, unikając obojętnej izolacji, a jednocześnie opierając się Mateuszowej pokusie (por. Mt 4,8-9) bogactw i władzy tego świata, powinien w sposób dojrzały i z miłością angażować się w sprawy tego świata. Oznacza to zainteresowanie problemami innych ludzi, aktywne działanie na rzecz struktur i sytuacji narażonych na niesprawiedliwy system będący w sprzeczności z nowym przykazaniem miłości: „Mądrościowa interpretacja historii, której uczy czas spędzony na rozważaniu Apokalipsy, prowadzi zawsze przez miłość do oświeconego działania naznaczonego konkretem. Wyrazem takiego działania będą „uczynki sprawiedliwości” włączone w kontekst miłości, który doprowadzi do urzeczywistnienia nowej Jerozolimy (por. Ap 21). Chrześcijanin odnajdzie w ten sposób w połączeniu miłość-polityka pole do działania, które zaangażuje go bez reszty, które pochłonie jego energię, które nierzadko zażąda oddanie tego, co w nim najlepsze: nie będzie tego żałował, gdyż któregoś dnia zobaczy, że to działanie miłości rzucone w konkret ludzkiej historii wyda owoc finalnego urzeczywistnienia, który Paweł nazwie «Bóg wszystkim we wszystkich» (1 Kor 15,28)”²⁰³.

Orędzie moralne Jezusa w perspektywie Nowego Przymierza niewątpliwie ma odniesienie do sytuacji świata i konkretnych rzeczywistości, w których żyje człowiek i na które może mieć wpływ. Moc kerygmatu Jezusa, który uczył „jak ten, który ma władzę” (Mt 7,29), popycha do transformacji świata i budowania porządku społecznego zgodnie z przykazaniem miłości. Nagórny podkreśla, że najważniejszym kontekstem dla odczytania Kazania na górze (por. Mt 5-7) jest kontekst wspólnotowy.

²⁰² Por. Gocko, *Kościół obecny w świecie*, s. 149-150. Posoborowe Magisterium Kościoła wielokrotnie podkreślało tę rzeczywistość: „Należy więc dokładnie rozróżnić między postępem doczesnym a wzrostem Królestwa, które nie należą do tego samego porządku. Takie rozróżnienie nie polega na ich separacji, gdyż powołanie człowieka do życia doczesnego nie znosi, lecz potwierdza jego zadanie włączenia energii i środków, jakie otrzymał od Stwórcy, dla rozwoju swego życia doczesnego” (ICHW 60. Por. KDK 39).

²⁰³ „L'interpretazione sapienziale della storia, che una meditazione prolungata dell'Apocalisse gli potrà insegnare, lo porterà, sempre spinto dall'amore, a un'azione tempestiva, aderente alla concretezza, illuminata. Espressioni di tale attività saranno gli «atti di giustizia», inseriti nel contesto di amore che porterà alla realizzazione della Gerusalemme nuova (cfr Ap 21). Il cristiano troverà così nel binomio carità-politica un campo di impegno che lo coinvolgerà senza lasciargli tregua, che assorbirà le sue energie migliori, che spesso gli chiederà di donare il meglio di sé: non avrà da rammaricarsene, perché potrà, un giorno, constatare come tutta la sua attività di amore proiettata nel concreto della storia umana sfocerà in quella realizzazione finale che Paolo qualifica come «Dio tutto in tutti» (1 Kor 15,28)” (U. Vanni. *Carità e politica nel Nuovo Testamento*. CivCat 141:1990 nr 1 s. 28).

Jezus wskazuje na nieodzowność współdziałania człowieka z mocą Bożą dla budowania braterskiej wspólnoty, która stanowi uwieńczenie pojednania między Bogiem a człowiekiem i człowieka samym z sobą. Tylko w ten sposób uzdolniony przez łaskę staje się on budowniczym *koinōnii*. To miłość staje się fundamentem zaangażowania w poszczególne aspekty życia społecznego człowieka zarówno w obszarze gospodarki, jak i kultury czy polityki.

Nowy Testament nie ogranicza wizji *koinōnii* do życia wspólnoty wierzących, wskazując na uniwersalny charakter wezwania do miłości bliźniego i przestrzegając jednocześnie przed ułudą „tego świata”. Stąd wynika znaczenie kategorii *koinōnii*, która łączy w sposób nierozrwalny dwa aspekty zaangażowania społecznego: zarówno wertykalny, jak i horyzontalny. Królestwo Boże „nie jest z tego świata” (J 18,36), ale budowanie społeczności ziemskiej nie zawsze musi sprzeciwiać się budowaniu Królestwa Bożego i zaprowadzaniu panowania Jezusa Chrystusa w doczesności²⁰⁴. G. Greshake ujmuje tę prawdę następująco:

„Kiedy poszczególny człowiek znajduje się w żywej Communio ze wspólnotowo-trynitarnym Bogiem, sam staje się wspólnotowy i nie może być nikim innym. Jest przecież przyjęty do «przestrzeni» trynitarnego Boga, który swoje życie realizuje we wspólnotowej wymiennej grze trzech osób. Ponieważ Oni otrzymują w wewnątrztrynitarnym spełnianiu się od siebie nawzajem tak, że równie-pierwotnie podobnie udzielają się nawzajem, to także «przyjście» Boga w stworzeniu i Jego przyjęcie przez stworzenie nie może być niczym innym, jak przekazanie się równocześnie dalej Bogu i wielu braciom i siostram, tak aby w stworzonym obszarze powstała Communio. Albo jeszcze inaczej: ponieważ Communio trynitarnego Boga rozszerza się na świat poprzez posłanie Słowa i Ducha [...], nie może istnieć żadna Communio stworzenia z Bogiem, która nie rozszerza się *eo ipso* na Communio ze światem”²⁰⁵.

Stąd już w nauczaniu społecznym, zwłaszcza Ojców IV wieku, wybrzmiewa wyraźna zachęta do podziału dóbr, sprawiedliwości społecznej i jałmużny, która nie ma jednak fundamentów ideologicznych czy filantropijnych, a chrystologiczne i eschatologiczne. W osobie ubogiego obecny jest bowiem Chrystus cierpiący wraz

²⁰⁴ Por. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, s. 109-110. Nagórny podkreśla: „Nowy Testament ukazuje realistyczne podejście do społeczności doczesnej, uwzględniając ambiwalentny charakter tych społeczności ludzkich, naznaczonych słabością i grzechem” (tamże s. 111).

²⁰⁵ G. Greshake. *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*. Tłum. J. Tyrawa. Wrocław: Wydawnictwo TUM 2009 s. 255.

z cierpiącymi²⁰⁶. *Koinōnia* jest zatem terminem łączącym wymiar wertykalny (chryzologiczny i trynitarny) życia chrześcijańskiego z wymiarem horyzontalnym, obejmującym zarówno aspekt eklezjalny, jak i społeczny.

3.2. Misyjny wymiar *koinōnii*

Wspólnota Kościoła wezwana jest do budowania królestwa miłości pośród społeczności i struktur tego świata, będąc ewangelicznym zaczynem mającym moc przemieniania ich od wewnątrz zgodnie orędziem Jezusa²⁰⁷. W życiu trynitarnym komunია Osób i ich jedność są całkowicie w misji Syna i Ducha. Analogicznie: Kościół, komunია i jedność są całkowicie w służbie misji, która zakłada zjednoczoną wspólnotę, otwiera się na innych ludzi poprzez głoszenie Ewangelii oraz wzywa wszystkich do wspólnoty z tymi, co przyjęli Słowo Boże przez wiarę i żyją doświadczeniem braterskiej miłości²⁰⁸. Św. Jan Paweł II w Encyklice *Redemptoris missio* podkreślił:

„Duch pobudza grupę wierzących, by stała się wspólnotą, by była Kościołem. Po pierwszym wystąpieniu Piotra w dzień Pięćdziesiątnicy i nawróceń, które po nim nastąpiły, tworzy się pierwsza wspólnota (por. Dz 2, 42-47; 4, 32-35). Jednym z głównych celów misji jest gromadzenie ludu na słuchanie Ewangelii w braterskiej komunii, na modlitwie i Eucharystii. Przeżywać «braterską komunię» (*koinonia*) znaczy mieć «jednego ducha i jedno serce» (Dz 4, 32), tworząc wspólnotę pod każdym względem: ludzkim, duchowym i materialnym. Prawdziwa bowiem wspólnota chrześcijańska podejmuje się także rozdzielania dóbr ziemskich, aby nie było cierpiących niedostatek i by wszyscy mogli mieć dostęp do tych dóbr «według potrzeby» (Dz 2, 45; 4, 35). Pierwsze wspólnoty, promieniujące «radością i prostotą serca» (Dz 2, 46), były dynamicznie otwarte i misyjne: «Cały lud odnosił się do nich życzliwie» (Dz 2, 47). Misja, zanim jeszcze stanie się działaniem, jest świadectwem i promieniowaniem»²⁰⁹.

Misja i *koinōnia* przywołują się nawzajem, są ze sobą nierozzerwalnie związane i stanowią istotne oraz konstytutywne elementy tej samej tajemnicy Kościoła:

²⁰⁶ Por. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, s. 128-129.

²⁰⁷ Por. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, s. 111.

²⁰⁸ Por. B. Forte. *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*. Milano: San Paolo Edizioni 1995 s. 326. Por. także: G. Iliriti. *La pericoreti trinitaria. Modello e fondamento della comunità evangelizzatrice nell'edificazione delle Chiese locali*. Roma: Gregorian & Biblical Press 2004 s. 94.

²⁰⁹ RM 26.

tworząc jedną rzeczywistość, mającą za zadanie bycie wspólnotą *ad gentes*²¹⁰. Wspólnota przeżywająca swego rodzaju napięcie w byciu ikoną Trójcy Świętej nie może zatrzymywać dla siebie doświadczenia miłości. Sama natura koinōnii sprawia, że miłość ta rozlewa się i daje na zewnątrz. Wewnętrzna dynamika koinōnii otwiera wspólnotę na relacje z każdym człowiekiem i pragnienie ogarnięcia nią całej ludzkości, aby Syn, przez którego wszystko wychodzi i powraca do Trójcy, był wszystkim we wszystkich i aby wszystkich i wszystko na nowo w Niej zjednoczyć²¹¹.

3.3. Profetyczny charakter *koinōnii*

Kościół to koinōnia, która na wzór Trójcy Świętej nie jest zwrócona na siebie, ale otwarta, by nieść nadzieję światu i być dla niego znakiem obecności działającego Królestwa. Jak podkreśla B. Forte, Kościół pierwszych wieków intensywnie żył eschatologiczno-profetyczną świadomością, która umacniała prawdziwą komunię i w której znikwały wszelkiego rodzaju uprzedzenia społeczne, rasowe, jak również ze względu na płeć, rządzące kulturą tamtego czasu. Braterstwo wypływające z doświadczenia usynowienia Bożego w Duchu Świętym, który został wylany w pełni czasów (por. Rz 8,14-16; Ga 4, 5-7) sprawia, że wspólnota jawi się jako alternatywa w porównaniu do relacji społecznych obowiązujących w świecie²¹².

Bez wątpienia w dzisiejszych czasach taką alternatywę stanowią nowe wspólnoty zrodzone po Soborze Watykańskim II, w tym Koinonia Jan Chrzciciel. Pomijając w tym miejscu szersze rozważania na jej temat, trzeba podkreślić, że charyzmat tej założonej w 1979 roku Wspólnoty życia osób konsekrowanych i rodzin w służbie nowej ewangelizacji zawiera się już w samej nazwie. Koinonia ma być wspólnotą przyjaciół, w której panują relacje wzajemnej miłości i zaufania, co czyni z niej swoje centrum promieniowania. Stają się nim domy wspólnot życia konsekrowanego oraz otaczające je rodziny intensywnie przeżywające zarówno swoje życie modlitwy,

²¹⁰ Por. ChL 32. W innym miejscu adhortacja mówi: „Tak oto życie w komunii Kościoła staje się znakiem dla świata i przyciągającą siłą, która prowadzi do wiary w Chrystusa: „Jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili jedno w Nas, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał” (J 17, 21). W ten sposób owa komunia otwiera się na dzieło misyjne, więcej, sama staje się misją” (ChL 31).

²¹¹ Por. także: Iliriti, *La pericorese trinitaria*, s. 95-96.

²¹² Por. Forte, *La Chiesa della Trinità*, s. 148-149. Por. także: K. Guzowski. *Symbolika trynitarna Kościoła jako komunii i misji według Brunona Fortego*. W: ComK s. 221-222.

jak i relacje interpersonalne oparte na doświadczeniu spotkania ze Zmartwychwstałym. Biblijno-teologiczna wizja koinōnii przekłada się na trzy momenty, na które Wspólnota kładzie nacisk, definiując swoją duchowość jako duchowość KeKaKo: *ke-rygmat* rozumiany jako doświadczenie osobistego spotkania z żywym Jezusem, który umarł i zmartwychwstał dla mnie; *charyzmat* rozumiany jako doświadczenie Ducha Świętego, który przemienia serce i uzdalnia do służby oraz *koinōnia* rozumiana jako doświadczenie przyjaźni z braćmi i siostrami. Egzystencjalne doświadczenie KeKaKo rodzi napięcie ewangelizacyjne i pragnienie wypełnienia nakazu misyjnego Jezusa (por. Mk 16,15-16). Duchowość Koinonii Jan Chrzciel ma więc swoje korzenie w biblijno-teologicznym rozumieniu terminu *koinōnia*, w którym wymiar wertykalny i horyzontalny warunkują się wzajemnie i umożliwiają pełne przyjęcie i zbliżenie się do pojęcia głębi znaczeniowej dwóch aspektów tej samej rzeczywistości. Właściwie rozumiana *koinōnia* pozwala uniknąć wszelkiego rodzaju redukcjonizmu, fundamentalizmu oraz skrajności wynikających bądź to z przesadnego uduchowiania zaangażowania chrześcijańskiego, bądź to z działania na zasadach organizacji filantropijnych i charytatywnych²¹³.

Misja Kościoła do bycia powszechnym sakramentem zbawienia w perspektywie *koinōnijnej* staje się komunikacją wewnętrzną *koinōnii* Bożej, aby każdy człowiek dzięki Kościołowi mógł dojść do doskonałej *koinōnii* z Bogiem w dążności do jedności z całym rodzajem ludzkim. Życie łaską we wspólnocie chrześcijańskiej jest zapowiedzią i zadatkim eschatologicznego urzeczywistnienia się tego życia²¹⁴. To właśnie we wspólnocie lokalnej, która stanowi część promieniowania życia trynitarnego, *koinōnia* pomiędzy członkami staje się orędziem zbawienia i misją ewangelizacyjną²¹⁵.

*

Za podsumowanie tej części dysertacji niechaj posłużą słowa Benedykta XVI, który pisze w Encyklice *Deus Caritas est*:

²¹³ Por. E. D. Cassetta. *La spiritualità della Koinonia Giovanni Battista nel cuore del kekakò*. Plzeň – Valcha: Federazione delle Koinonie Giovanni Battista 2016 s. 167-170.

²¹⁴ Por. J. Navone. *L'io reale nella comunione dell'Amore Trinitario*. CivCat 138:1987 nr 1 s. 540.

²¹⁵ Por. Iliriti, *La pericoresi trinitaria*, s. 126-127.

„[...] Miłość bliźniego zakorzeniona w miłości Boga jest przede wszystkim powinnością każdego poszczególnego wierzącego, ale jest także zadaniem całej wspólnoty kościelnej, i to na każdym jej poziomie: od wspólnoty lokalnej, przez Kościół partykularny, aż po Kościół powszechny w jego wymiarze globalnym. Również Kościół, jako wspólnota, winien wprowadzać miłość w czyn. Konsekwencją tego jest fakt, że miłość potrzebuje również organizacji, aby w sposób uporządkowany mogła służyć wspólnocie. Świadomość tego zadania odgrywała w Kościele rolę konstytutywną od samych jego początków. «Ci wszyscy, którzy uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby » (Dz 2, 44-45). Św. Łukasz mówi o tym w kontekście swego rodzaju definicji Kościoła, którego elementy konstytutywne stanowią: trwanie w «nauce Apostołów», we «wspólnocie» (*koinōnia*), w «łamaniu chleba» i w «modlitwach» (por. Dz 2, 42). Element «wspólnoty» (*koinōnia*), z początku nieokreślony, jest wyrażany konkretnie w wyżej cytowanych wersetach: polega ona mianowicie na tym, że wierzący mają wszystko wspólne i że nie istnieje już między nimi zróżnicowanie na bogatych i ubogich (por. również Dz 4, 32-37). Ta radykalna forma wspólnoty materialnej nie mogła być wprawdzie utrzymana, gdy Kościół zaczął się rozrastać, pozostała jednak istotna idea: we wspólnocie wierzących nie może być takiej formy ubóstwa, by komuś odmówiono dóbr koniecznych do godnego życia»²¹⁶.

Biblijno-teologicznej wizji pojęcia *koinōnia* nie można sprowadzić do prostej formuły definiującej naturę i tożsamość Kościoła. Jest to pojęcie złożone opisujące wydarzenie, jakim jest Kościół poczynawszy od jego źródła w dynamice samokomunikowania się Trójcy, aż po braterstwo i przyjaźń panującą pomiędzy wierzącymi, którzy stali się przedmiotem tej komunikacji (por. 1 J 1,3), a zarazem podmiotem w komunikowaniu *koinōnii* świata. Bogactwo semantyczne terminu należy rozważać w jego harmonijnej całości, szanując dynamiczny charakter *koinōnii*. Trzeba mieć także na uwadze znaczenie, jakie termin ten przyjmował w potocznym języku greckim oraz mechanizmy, które sprawiły, że przeszedł on transformację pozwalającą na zdefiniowanie nowej rzeczywistości *bycia koinōnoi* w Chrystusie²¹⁷.

Śmierć Grzegorza Wielkiego (12 marca 604 r.) stanowi umowną cezurę znaczącą początek zaniku rozumienia Kościoła jako *koinōnii*. Przez kolejne wiele wieków jego istotę definiowano jako „societas perfecta” – doskonałą społeczność, która pod przewodnictwem pasterzy zmierza do celu ostatecznego. Miało to związek z nadejściem ery Karolingów i zmianami historyczno-politycznymi, które doprowadziły

²¹⁶ DCE 19-20.

²¹⁷ Por. Battaglia, *La chiesa evento di comunione*, s. 94-95.

do stopniowego usuwania w cień *communio* kościelnej na rzecz scentralizowanej władzy papieskiej. Dopiero Sobór Watykański II przywrócił świadomości eklezjalnej pojęcie *koinōnii* jako profetyczne kryterium Kościoła w historii. *Koinōnia* eklezjalna – „znak Królestwa” może i powinna stawać się coraz czytelniejszym proroctwem dla społeczeństwa i świata²¹⁸.

²¹⁸ Por. B. Calati. *La koinonia in S. Gregorio Magno*. PSV s. 244.

ROZDZIAŁ II

KOINŌNIA A NOWE DOŚWIADCZENIE KOŚCIOŁA PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Po wielu latach od zamknięcia Soboru Watykańskiego II papież Franciszek napisał:

„Choroby współczesnego świata oraz Kościoła nie powinny stanowić wymówki, by zmniejszyć nasze zaangażowanie i nasz zapał. Traktujmy je jako wyzwania, by wzrastać. Ponadto, spojrzenie wiary zdolne jest rozpoznać światło, które Duch Święty zawsze wnosi pośród mroków, nie zapominając, że «gdzie [...] wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska» (Rz 5, 2). Nasza wiara wezwana jest, by dostrzec wino, w które może być przemieniona woda, i odkryć ziarno rosnące pośród kąkolów. Po pięćdziesięciu latach od Soboru Watykańskiego II, nawet jeśli doświadczamy bólu z powodu nędzy naszej epoki i dalecy jesteśmy od naiwnego optymizmu, większy realizm nie powinien oznaczać mniejszej ufności do Ducha ani mniejszej hojności”¹.

W duchu zaufania, że dobre ziarno Słowa Bożego i siła bosko-ludzkiej *koinōnii* są nieporównywalnie potężniejsze od „nędzy naszej epoki”, w niniejszym rozdziale powracając do przesłania *Vaticanum II* zostanie ukazana droga, jaką pojęcie *communio* wraz z całą eklezjologią przeszło od Soboru do momentu, w którym zdaje się najlepiej definiować istotę bycia Kościołem. Kolejno następujące po sobie paragrafy stanowią próbę określenia okoliczności, w jakich kategoria *koinōnii* została odkryta jako centralna idea eklezjologii Soboru Watykańskiego II oraz co pozwoliło uchwycić istotę tego pojęcia jako mianownika wspólnego wszystkim kategoriom eklezjologicznym i obrazom Kościoła, jakie pojawiły się w soborowych dokumentach. Zostanie również uwyraźniony wymóg zarówno wzmocnienia i egzystencjalnego praktykowania eklezjologii komunijnej, jak również wypływający z niej postulat koinonizacji świata, gdyż jego przemiana pozostaje uniwersalnym, pilnym i aktualnym imperatywem moralnym wszystkich czasów.

¹ EG 84.

1. Wydarzenie soborowe jako *Sitz im Leben* odczytania kategorii *koinōnii*

Chcąc odpowiedzieć na pytanie o zasadę życia Kościoła, jak również o jego miejsce w świecie, a także by pochylić się nad wypływającymi z tych refleksji zasadami życia społecznego proponowanymi przez społeczne nauczanie Kościoła, nie sposób pominąć drogi, jaką teologia, a zwłaszcza eklezjologia katolicka przeszła w kontekście wydarzenia soborowego. 25 stycznia 1959 r., w święto Nawrócenia św. Pawła, wobec 17 kardynałów zgromadzonych w zakrystii Bazyliki większej św. Pawła za Murami, Jan XXIII wyraził pragnienie zwołania soboru. 14 czerwca tego samego roku Papież po raz pierwszy użył słowa „aggiornamento”, co oznacza „uwspółcześnienie”, „aktualizację”, ale również „otwarcie się”. Konstytucją apostolską *Humanae Salutis* z 25 grudnia 1961 r. Ojciec Święty ostatecznie zapowiedział i zwołał sobór powszechny, dopuszczając do udziału biskupów-sufraganów oraz niekatolików jako obserwatorów. Wyraził przy tym nadzieję na „nową Pięćdziesiątnicę”:

„Oby powtórzyło się wobec współczesnej nam rodziny chrześcijańskiej to, co jak wiemy, przeżyli Apostołowie w Jerozolimie po Wniebowstąpieniu Pańskim, gdy nowo narodzony Kościół w całkowitej jedności umysłów skupił się dokoła Piotra, Pasterza owiec i baranków, i modlił się razem z nim i za niego. Oby raczył najświętszy Duch Boży przychylić się do gorących pragnień wszystkich i wysłuchać modlitwę, która codziennie z wszystkich części świata wznosi się ku Niemu: «Wznów za naszych dni przez nowe jakby Zielone Świątki cuda Twe i spraw, by Kościół św. na nowo w jednomysłnej, żarliwej modlitwie zjednoczony dokoła Maryi Matki Jezusowej i kierowany przez św. Piotra, rozszerzał Królestwo Boskiego Zbawiciela, królestwo prawdy i sprawiedliwości, królestwo miłości i pokoju. Amen»”².

2 lutego 1962 r. na mocy motu proprio *Concilium* Jan XXIII wyznaczył datę rozpoczęcia Soboru na 11 października i tak, otoczony pochodzącymi z całego świata ojcami soborowymi w liczbie niemalże trzech tysięcy, w Bazylice Watykańskiej inaugurował to najważniejsze wydarzenie w historii Kościoła XX wieku³.

W słynnym przemówieniu inauguracyjnym *Gaudet Mater Ecclesia*, Jan XXIII wołał: „Raduje się dziś Święta Matka Kościół, gdyż szczególnym darem Bożej Opatrzności nadszedł dzień tak bardzo upragniony, w którym Drugi Watykański

² Jan XXIII. Konstytucja Apostolska *Humanae salutis* (25 grudnia 1961). „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 1962 nr 10-11 s. 294.

³ Por. S. Maggiani. *Editoriale*. „Marianum” 74:2012 nr 181-182 s. 9.

Sobór Powszechny rozpoczyna się uroczyscie u grobu św. Piotra, pod Opieką Niepokalanej Dziewicy, której czcimy dziś godność Macierzyństwa Bożego”⁴. Jakże aktualne wydają się dzisiaj słowa Papieża, który zachęcał do dostrzeżenia ręki Boga w historii ludzkości i sprzeciwienia się pesymistycznej wizji, dla której historia jawi się jako ciąg katastroficznych zdarzeń zdążających ku zagładzie. Roncalli uznał takie postawy za nieobiektywne, nieostrożne i szkodzące Kościołowi. Dystansował się od „proroków nieszczęść”, nawołując do tego, by dzieje ludzkości postrzegać w kontekście tajemniczego planu Bożej Opatrzności, planu, który realizuje się przy współpracy człowieka, przekraczając często jego oczekiwania i pragnienia, nawet z przeciwności potrafiąc wyprowadzić dobro dla Kościoła i ludzkości⁵.

Papież pracował nad tym przemówieniem od lata 1962 r., wprowadzając poprawki aż do dnia poprzedzającego otwarcie Soboru. Jest to przemówienie niezwykle, które bez wątpienia pomaga zrozumieć cel, przesłanki i pełną nowości naturę doświadczenia soborowego. Jego natchniona treść wspomogła prace soborowe także po śmierci Jana XXIII (3 czerwca 1963 r.), kiedy Paweł VI wyraził stanowczą wolę kontynuowania Soboru, doprowadzając do jego zakończenia 8 grudnia 1965 r.⁶ W swoim programowym przemówieniu na otwarcie drugiej sesji, papież Montini za główny temat, nad którym Sobór powinien się pochylić, uznał refleksję nad Kościołem, podkreślając potrzebę gruntownych badań i wysnucie wniosków co do jego natury i posłannictwa⁷.

Kardynał W. Kasper, opisując atmosferę towarzyszącą otwarciu Soboru Watykańskiego II, wspomina:

⁴ Jan XXIII. Summi Pontificis Allocutio „*Gaudet Mater Ecclesia*” (11 października 1962). W: AAS 54:1962 s. 785-795.W:

https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/przemowienia/vatii_otw_11101962.html [dostęp: 29 kwietnia 2020].

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. Maggiani, *Editoriale*, s. 10.

⁷ Paweł VI, czcząc pamięć Jana XXIII, zaznaczył: „Il suo nome rievoca in noi... la sua amabile e ieratica figura, quando apriva, il giorno 11 ottobre dell'anno scorso, la prima sessione di questo secondo Concilio ecumenico Vaticano, e pronunciava quel discorso che parve alla Chiesa e al mondo voce profetica per il nostro secolo, e che ancora echeggia nella nostra memoria e nella nostra coscienza per tracciare al Concilio il sentiero da percorrere e per francare i nostri animi da ogni dubbio, da ogni stanchezza, che nel non facile intrapreso cammino ci sorprendesse” (Paweł VI. Summi Pontificis Allocutio „*Salvete, Fratres in Christo*” [29 września 1963]. W: AAS 55:1963 s. 841-859. Wersja włoska: EVat 1. Bologna: EDB 2002 s. 88-91). Por. Gocko, *Kościół obecny w świecie*, s. 33.

„Nadszedł czas zapierający dech w piersiach. Był to okres trzymający w napięciu i interesujący w sposób, którego nie są już w stanie wyobrazić sobie dzisiejsi, młodzi teologowie. Doświadczaliśmy, jak stary, czcigodny Kościół objawił życie pełne nowej młodości, jak zdecydowanie otworzył drzwi i okna i rozpoczął dialog wewnątrz siebie, a także dialog z innymi Kościołami, z innymi religiami i ze współczesną kulturą. Był to Kościół przebudzony, który nie odrzucał swojej Tradycji nie wypierał się jej, lecz pozostał jej wierny. Był to Kościół, który przełamywał jednak skostniałe struktury i tak w sposób nowy i żywy usiłował uczynić Tradycję urodzajną drogą ku przyszłości. Jestem nadal przekonany, że w sumie 16 ważkich dokumentów ostatniego soboru jest kompasem na drogę Kościoła w XXI wieku”⁸.

Sobór Watykański II stanowi rzeczywisty przełom dla teologii katolickiej, przełom, który swoimi korzeniami sięga nurtów odnowy zapoczątkowanej dziesiątki lat wcześniej. Określany jako Sobór Kościoła na temat Kościoła, otworzył „nową epokę dla Kościoła” i zasłużył się, „zarysowując i odsłaniając prawdziwe oblicze Obłubienicy Chrystusowej”⁹. Doprowadził do nowego spojrzenia na wspólnotę eklezjalną, do nowej samoświadomości Kościoła oraz do powrotu do tradycji biblijnej i patrystycznej¹⁰.

Za pewnego rodzaju symbol katolickiej eklezjologii przedsoborowej można uznać definicję Roberta Bellarmina powstałą w atmosferze polemiki kontrreformacyjnej, według której Kościół to po prostu „społeczność ludzka tak widzialna i namacalna, jak lud rzymski, królestwo Francji czy Republika Wenecji”¹¹. Kościół był tu postrzegany jako zgromadzenie osób związanych ze sobą nawzajem przez wyznawanie tej samej wiary i przyjmowanie sakramentów, pod przewodnictwem swoich pasterzy, na czele z wikariuszem Chrystusa na ziemi, biskupem Rzymu. Kościół

⁸ W. Kasper, *Kościół Katolicki*, s. 28.

⁹ Paweł VI. Przemówienie na zakończenie III Sesji Soboru Watykańskiego II (21 listopada 1964). W: AAS 56:1964 s. 1012. W: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/przemowienia/maryja_matka_21111964.html [dostęp: 26 marca 2020].

¹⁰ Por. L. Siwecki. *Ecclesia universalis – Ecclesia localis. Teologiczne relacje w posoborowej eklezjologii włoskiej*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu. 2008 s. 58-59.

¹¹ R. Bellarmin. *De controversiis Christianae fidei. Adversus huius temporis haereticos. Tomus secundus*. Mediolani a. MDCCCLVIII. *Liber Tertius: De Ecclesia militante toto orbe diffusa. Caput II: De definitione Ecclesiae* s. 75. Cyt. za: R. Małecki. *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2000 s. 7.

rozumiany jako *societas* był Kościołem statycznym, nastawionym na obronę i utrzymanie się przed wpływami wroga do niego nastawionego świata¹².

Dopiero od XIX wieku, przede wszystkim w ośrodkach w Tybindze i w Rzymie, zaczęły powstawać szkoły odnowy eklezjologicznej oraz koncepcje Kościoła odczytywanego w kategoriach bardziej duchowych, które doprowadziły do ponownego „odkrycia” Kościoła przez sam Kościół¹³. Wśród prekursorów eklezjologii *Vaticanum II* należy wymienić zarówno papieży okresu pomiędzy Pierwszym a Drugim Soborem Watykańskim, jak również wybitnych teologów, takich jak: J. A. Möhler, E. Mersch, R. Guardini, H. De Lubac, M.-D. Chenu, M. Schmaus, Y. Congar, Ch. Journet, K. Rahner, H. U. Von Balthazar, J. Daniélou, G. Bozzetti czy w kontekście ruchu liturgicznego E. Caronti, S. Marsili i L. Andrianopoli. Odnowa nie nastąpiła bez pewnego rodzaju oporów i wiązała się z potrzebą przełamania wielowiekowych prawno-socjologicznych schematów, wymagała odbudowania solidnych podstaw biblijnych oraz dowartościowania aspektu pneumatologicznego. Istotnym etapem owego odkrywania stała się niewątpliwie eklezjologia Mistycznego Ciała Chrystusa z encykliką Piusa XII *Mystici Corporis* z 1943 roku jako jej punktem kulminacyjnym¹⁴. Do samego *Vaticanum II* refleksja eklezjologiczna kierowała swoje wysiłki ku takim zagadnieniom, mającym następnie odbicie w dokumentach soborowych i ich recepcji posoborowej, jak: sakramentalność Kościoła, teologia eucharystyczna, Kościół uniwersalny a Kościoły lokalne, rola świeckich w życiu Kościoła czy relacje z innymi denominacjami. Wszystkie te zagadnienia stanowią rdzeń odnowy soborowej. Niewątpliwie już na tym etapie pojawiło się zainteresowanie pojęciem komunii i próbami odczytywania Kościoła w kluczu wspólnotowym¹⁵.

¹² Por. C. S. Bartnik. *Eklezjologia w teologii katolickiej*. EK. T. 4 kol. 777. Por. także: Gocko, *Kościół obecny w świecie*, s. 34-41.

¹³ Por. Gocko, *Kościół obecny w świecie*, s. 33. Por. także: Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 37.

¹⁴ Por. Gocko, *Kościół obecny w świecie*, s. 41-62. Por. także: W. Hryniewicz. *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii pastoralnej*. T. 2. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL 1987 s. 68.

¹⁵ Por. na przykład: J. Hamer. *L'Église est une communion*. Paris: Cerf 1962. A. Acerbi dokonując syntezy nurtów eklezjologii poprzedzającej *Vaticanum II* zauważa jednak: „Le tendenze ecclesiologicalhe non si presentavano, infatti, ognuna come un dato unitario [...]. Se era quasi di pacifico possesso una considerazione mistica della chiesa, frutto dell'approfondimento che su questo aspetto era stato operato dalla teologia del corpo mistico [...], la riflessione dell'indole comunitaria della chiesa visibile conservava talora una certa fluidità di lineamenti e spartiva il campo con i ben più vigorosi temi in materia della ecclesiologia societaria” (*Due*

Fundamentem dla przygotowywanych przez Sobór schematów stała się jednakże idea pojmowania Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. Powróciła ona w dokumentach soborowych w powiązaniu z innymi obrazami Kościoła. Obok biblijnej idei Ludu Bożego Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* w numerze 6, opisując rzeczywistość Kościoła, odwołuje się do takich konfiguracji biblijnych, jak owczarnia, w której pasterzem jest Chrystus; rola Boża, na której Kościół jest wybraną winnicą w Chrystusie, prawdziwym krzewem winnym i prawdziwą winoroślą. Kościół przyrównany jest ponadto do Bożej budowli, dla której sam Chrystus jest kamieniem węgielnym i fundamentem oraz utożsamiony z nową Jeruzalem, Matką i Oblubienicą Chrystusa w nawiązaniu do Listu do Efezjan (Ef 5, 21-33), gdzie św. Paweł podaje miłość Chrystusa do Kościoła za wzór miłości małżeńskiej. To tutaj Apostoł podkreśla też ideę Kościoła, który jest „mysterion”¹⁶. Kościół *Vaticanum II* przestaje jawić się jako *societas iuridice perfecta*, ale jako „wspólnota wiary, nadziei i miłości”¹⁷, „żywa wspólnota wiary, liturgii i miłości”¹⁸ czy „lud mesjański”¹⁹.

Kardynał Karol Wojtyła, bezpośrednio po zakończeniu Soboru w duchu dziękczynienia Bogu za to niezwykle wydarzenie, wydał książkę pt. *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Przyszły Papież pisał:

„Historia Soboru, która kiedyś zostanie w sposób wyczerpujący napisana, przebiegała w latach 1962 do 1965 jako szczególne wydarzenie, poprzez dusze wszystkich biskupów w nim uczestniczących; była treścią ich myśli, ich odpowiedzialności, była niezwykłym doświadczeniem i przeżyciem. Na gruncie tego doświadczenia, które historycznie już się zamknęło, a duchowo wciąż trwa, powstaje właśnie poczucie długu do spłacenia. [...] Poprzez całe doświadczenie Soboru zaciągnęliśmy dług wobec Ducha Świętego, wobec Ducha Chrystusowego. Jest to ten Duch, który mówił Kościołowi (Ap 2,7). Na Soborze i poprzez Sobór mowa jego staje się szczególnie wyrazista i przełomowa dla Kościoła. Biskupi, członkowie Kolegium, które po Apostołach dziedziczy

ecclesiologie: Ecclesiologia iuridica e ecclesiologia di comunione nella “Lumen gentium”. Bologna: EDB 1975 s. 104-105). Por. także: Siwecki, *Ecclesia universalis – Ecclesia localis*, s. 52-57.

¹⁶ Por. KK 7. Por. także: Gocko, *Kościół obecny w świecie*, s. 74-75; Bartnik, *Eklezjologia*, kol. 775-776; Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 37; J. Bujak, K. Wójtowicz. *Kościół jako communio*. W: *W trosce o communio*. Red. J. Rzymiski, T. Syczewski. Drohiczyń: Drohiczyńskie Towarzystwo Naukowe, Kuria Diecezjalna w Drohiczyń 2012 s. 117-138; C. Burini. *Comunione e comunità nella ecclesia delle origini*. PSV s. 119.

¹⁷ KK 8.

¹⁸ DM 19.

¹⁹ KK 9. Por. Siwecki, *Ecclesia universalis – Ecclesia localis*, s. 58-59.

Chrystusową obietnicę z Wieczernika, muszą w szczególnej mierze odczuwać dług związany z «mową Ducha Świętego», gdyż oni kształtowali – na różne sposoby – ludzki wyraz tej mowy. Wyraz ten jako ludzki może być niedoskonały i wciąż otwarty w stronę doskonalszych ukształtowań – równocześnie jednak jest on autentyczny, zawiera to właśnie, co «Duch powiedział Kościołowi» na określonym etapie dziejów. Tak więc poczucie długu płynie z wiary, z Ewangelii, która pozwala nam wyrażać słowo Boże w ludzkim języku naszych czasów, wiążąc z tym autorytet najwyższego w Kościele Magisterium»²⁰.

Okres posoborowy to czas wielu reform w obszarze liturgii, duszpasterstwa i prawa kanonicznego oraz odnowy duchowej i ożywienia wiary opartych w dużej mierze na powrocie do Pisma Świętego i patrystyki. Z drugiej jednak strony wiąże się z pewnego rodzaju rozczarowaniem „nową Pięćdziesiątnicą Kościoła” czy „wiosną duchową”, która wydawała się nie nadchodzić lub przebiegać nie do końca zgodnie z oczekiwaniami i marzeniami. Pojawiły się natomiast spory o interpretację dokumentów i nauczania soborowego, zmalała liczba powołań do życia kapłańskiego i zakonnego. W zsekularyzowanym społeczeństwie nasiliła się i wyostrzyła krytyka instytucji kościelnych²¹.

Po latach, podczas konferencji poświęconej Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, kardynał Joseph Ratzinger, streszczając proces recepcji eklezjologii soborowej, zmuszony był podkreślić, że Sobór Watykański II nie był jedynie soborem eklezjologicznym, ale przede wszystkim soborem mówiącym o Bogu, i to Bogu nie tylko zamkniętym w obrębie chrześcijaństwa, ale zwróconym do świata, który zbawia wszystkich i do którego wszyscy mają dostęp. Sobór Watykański II chciał bowiem podporządkować dyskurs o Kościele dyskursowi o Bogu i włączyć go w szerszy kontekst teologiczny. Według Papieża emeryta, zaniedbano tę charakterystykę na rzecz szczegółowych wypowiedzi eklezjologicznych, pewnych haseł i sloganów, które często ujmują rzeczywistość w sposób fragmentaryczny²². To właśnie ożywione dyskusje posoborowe dotyczące istoty bycia Kościołem stały się tłem, na

²⁰ K. Wojtyła. *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Polskie Towarzystwo Teologiczne. Kraków 1972 s. 5-6.

²¹ Por. Kasper, *Kościół Katolicki*, s. 34-35.

²² Por. J. Ratzinger. *L'ecclesiologia della Costituzione Lumen Gentium*. W: *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*. Red. R. Fisichella. Milano: San Paolo Edizioni 2000 s. 67-69; tenże. *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*. Tłum. M. Mijalska. Kraków: Wydawnictwo M 2005 s. 113.

którym wypłynęła kategoria *communio* i rozwinęła się eklezjologia *communio*, najpełniej, jak się wydaje, opisująca tę tajemnicę.

O ile zagadnienia eklezjologiczne zajęły centralne miejsce w refleksji i dokumentach Soboru, to ani przed Soborem, ani w trakcie prac soborowych nie udało się przygotować dokumentu poświęconego w całości zagadnieniom teologii moralnej, choć niektóre z nich znalazły się w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

Dla posoborowej teologii moralnej fundamentalne stało się zdanie wypowiedziane jako wezwanie do odnowy wykładów z teologii w seminariach i na uczelniach katolickich²³. Dekret o formacji kapłanów *Optatam totius* wzywa do budowania teologii moralnej na fundamencie osoby Jezusa Chrystusa i historii zbawienia, do czerpania z Objawienia oraz ukierunkowania poszukiwań teologicznomoralnych na wspólne powołanie wiernych. Zachęca również do otwarcia na osiągnięcia nauk współczesnych. Niewątpliwie jest to głos decydujący, który znaczy początek nowej epoki dla teologii moralnej²⁴.

F. Greniuk widzi tutaj zasadniczo dwa rodzaje wymagań, które postawiono przed teologami moralistami. Chodzi o nowe spojrzenie na źródła teologii (ubiblijowanie) oraz poszerzenie obszaru zagadnień teologicznomoralnych mających stać się przedmiotem refleksji. Drugi z postulatów, obok prawdy o wzniosłości powołania wszystkich ludzi, wskazuje na obowiązek realizacji jedynego i największego przykazania miłości poprzez owocne zaangażowanie się w sprawy współczesnego świata²⁵. Soborowa idea *aggiornamento* ukierunkowuje Kościół, w duchu Jana XXIII, na korzystanie ze zdobyczy współczesnej nauki, popycha do tego, aby docenić i dostrzec

²³ „Niech również i pozostałe nauki teologiczne znajdą odnowę przez żywsze powiązanie z tajemnicą Chrystusa i historią zbawienia. Szczególną troskę należy skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowy wykład karmionych w większej mierze nauką Pisma świętego niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata” (DFK 16). Por. J. Nagórny. *Teologia moralna w czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*. W: *Teologia moralna – wokół odnowy po Soborze Watykańskim II*. Red. K. Jeżyna, J. Gocko. Lublin: Wydawnictwo KUL 2014 s. 78.

²⁴ Por. S. T. Pinckaers. *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*. Tłum. A. Kuryś. Poznań: W Drodze 1994 s. 278; Gocko, *Kościół obecny w świecie*, s. 305; M. L. Vereecke. *Storia della teologia morale*. W: F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera: *Nuovo dizionario di teologia morale*. Milano: San Paolo Edizioni 1990² s. 1336.

²⁵ Por. F. Greniuk. *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1993 s. 44. Por. także: Gocko. *Kościół obecny w świecie*, s. 306-307.

Boga działającego w historii i objawiającego swoją Opatrzność poprzez geniusz ludzkiego rozumu, otwiera na to, by zaakceptować i przyjąć „[...] szczególnie te rozliczne osiągnięcia dziewiętnastego i dwudziestego wieku, na które przeszłość nauczyła [Kościół] patrzeć podejrzliwie. I wtedy Kościół będzie mógł nawiązać kontakt z dzisiejszym światem, kiedy zdobędzie o nim wiedzę”²⁶.

Nagórny z przedstawionego krótkiego wezwania soborowego wyodrębnia cztery zasadnicze punkty. Po pierwsze, Sobór odnosi się krytycznie do dotychczasowych sposobów uprawiania teologii moralnej i podkreśla konieczność odnowy, aby ewangeliczne orędzie moralne trafiło do współczesnego człowieka. Po drugie, podkreśla, że odnowa ta nie może równać się rezygnacji z tego wszystkiego, co wyznacza status teologii jako nauki wiary. Po trzecie, naukowy wykład powinien w większej mierze wykorzystywać Pismo Święte w teologii moralnej. Po czwarte, „wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie” otwiera na perspektywę powołania, która podkreśla ściśle wewnętrzne powiązanie moralności z wiarą oraz na chrystocentryzm refleksji teologicznomoralnej. Poza tym odnowa soborowa powinna zmierzać do ukazania całości życia moralnego jako wezwania do miłości, które realizuje się w konkretnych zobowiązaniach, normach i przykazaniach. Według Nagórnego, soborową formułę „za życie świata” można natomiast interpretować w powiązaniu z rzeczywistością zbawczą, co potwierdza soborowe wezwanie do ściślejszego powiązania teologii „z tajemnicą Chrystusa i historią zbawienia”²⁷.

Jak słusznie zauważa J. Gocko, odnowa soborowa dążąca do stałego poszerzania problematyki teologii moralnej doprowadziła do przekonania, że pewne aspekty działania ludzkiego wymagają swoistego dowartościowania i nowego sposobu postrzegania. Stąd społeczna reorientacja teologii moralnej wpływająca przede wszystkim z nowego spojrzenia na wspólnotowy aspekt powołania człowieka, które realizuje się w relacji do bliźniego i do wspólnoty. Teologia moralna społeczna winna więc analizować w większym stopniu wspólnotowy aspekt moralności korzystając z dorobku współczesnej filozofii, psychologii i socjologii. Niewątpliwie chrześcijańska wizja moralności społecznej wpływa również z sięgnięcia do biblijnych źródeł

²⁶ E. E. Y. Hales. *Papież Jan XXIII i jego rewolucja*. Tłum. E. Życieńska. Warszawa: Znak 1967 s. 210.

²⁷ Por. Nagórny, *Teologia moralna w czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*, s. 78.

teologii moralnej. Człowiek Biblii to bowiem człowiek, którego egzystencja jest nierozdzielnie związana z życiem wspólnotowym²⁸. Zadaniem, jaki Sobór postawił przed teologią moralną, było *odprywatyzowanie* chrześcijańskiego przesłania moralnego²⁹. Działanie moralne zaczęło mieć wymiar społeczny, moralność natomiast charakter wspólnotowy. W Magisterium Kościoła pojawiły się takie pojęcia jak: „grzech społeczny”, społeczny wymiar grzechu czy społeczny wymiar zła moralnego³⁰.

Spółeczna reorientacja teologii moralnej wypływa również z faktu, że wspólnotowy wymiar powołania człowieka ukierunkował refleksję teologicznomoralną na aspekty życia społeczności, w których staje się ona podmiotem różnych działań i postaw moralnych. Jak zauważa Gocko, wymagało to wypracowania nowych kryteriów odpowiadających porządkowi życia społecznego oraz rewizji czy zmodyfikowania niektórych założeń metodologicznych. Niektóre z tych zagadnień doczekały się rozwiązania w wypracowanych przez społeczne nauczanie Kościoła zasadach życia społecznego³¹. Poza tym teologia moralna społeczna to nauka oparta na założeniach zarówno teologicznych, jak i etycznych. W swoich poszukiwaniach naukowych powinna więc uwzględniać obydwie epistemologie, badając zarówno to, co ludzkie i świeckie, jak również to, co objawione i nadprzyrodzone. Szczególnie ważką jest dla niej prawidłowa koncepcja człowieka, stąd stara się szeroko korzystać z osiągnięć nauk antropologicznych. To właśnie prawda o człowieku, będąca wnioskiem teologicznym, jak również punktem wyjścia całej refleksji etycznospołecznej, jest

²⁸ Por. Gocko, *Kościół obecny w świecie*, s. 307. Por. także: M. Filipiak. *Problematyka społeczna w Biblii*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1985. s. 208-210.

²⁹ Por. J. Nagórny. *Teologiczny charakter społecznej nauki Kościoła*. RT 42:1995 z. 3 s. 18; tenże, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, s. 19; tenże. *Kwestionowanie wiary dzisiaj*. RT 41:1994 z. 3 s. 29-33; J. Gocko. *Spółeczna reorientacja teologii moralnej po Soborze Watykańskim II*. W: *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Lublin: Redakcja wydawnictw KUL. 1998, s. 123; tenże, *Kościół obecny w świecie*, s. 310.

³⁰ Wystarczy przywołać nauczanie Jana Pawła II, np.: RP 14-16; SRS 36; DV 43. Por. także: Gocko, *Spółeczna reorientacja teologii moralnej*, s. 146-147.

³¹ Por. Gocko, *Spółeczna reorientacja teologii moralnej*, s. 147-148. W innym miejscu Gocko podkreśla: „Ukazując wspólnotowy charakter życia chrześcijańskiego i moralności ludu Bożego teologia moralna społeczna musi pełnić funkcję krytyczną i przeciwstawiać się błędnym koncepcjom człowieka i życia społecznego. Musi również troszczyć się o właściwe naświetlenie wspólnotowego charakteru moralności. Powinna odchodzić od moralności pojmowanej skrajnie indywidualistycznie mającej za swój przedmiot czyny i sprawności moralne jednostki. Nie może przy tym popadać w drugą skrajność, kolektywizm moralny, dopatrujący się w moralności jedynie faktu socjologicznego i uzależniające etyczne zachowania człowieka jedynie od czynników społecznych” (*Kościół obecny w świecie*, s. 311).

fundamentem dla stworzenia poprawnej wizji antropologicznej, ułatwiając odpowiedź na pytanie o miejsce człowieka w społeczeństwie³².

Sobór Watykański II stanowi wciąż żywą i płodną inspirację do poszukiwań teologicznych, w tym eklezjologicznych i teologicznomoralnych społecznych. Jest programowym proroctwem dla Kościoła, które wymaga od wszystkich jego członków zaangażowania, by soborowe postulaty zostały zrealizowane w duchu tego niezwykłego wydarzenia i zgodnie z wolą Boga. Niektóre z soborowych intuicji rozwinęły się i nabrały określonego kształtu po Soborze, w okresie jego interpretacji i recepcji, która trwa do dzisiaj. Kategoria *communio-koinōnia* wydaje się należeć do takich profetycznych intuicji stanowiących zadanie, które pod niektórymi względami wciąż jeszcze oczekuje na pełną realizację.

2. Eklezjologia *communio* w dokumentach soborowych i posoborowych

W niniejszej dysertacji termin *koinōnia* jest stosowany zamiennie zarówno z pojęciem *communio*, jak i innymi terminami, takimi jak: *wspólnota*, *jedność*, *udział* i *współuczestnictwo*. Wydaje się jednak pełniej oddawać bogatą rzeczywistość obejmującą tak wertykalny wymiar komunii z Bogiem Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym, jak i nierozzerwalnie związany z nim wymiar braterstwa w *koinōnii* horyzontalnej, która obejmuje zarówno wymiar duchowy, jak i egzystencjalny, materialny, społeczny i ogólnoludzki. Relacje powstające dzięki udziałowi w tajemnicy Chrystusa mają charakter ontyczny i dynamiczny, obejmując „nową nadprzyrodzoną egzystencję i nowy wypływający z niej rytm działania. Dwie jego cechy narzucają się ze szczególną wyrazistością: wymiana dóbr (komunijność) i zespółowość. Pierwsza

³² Por. J. Gocko. *Teologia moralna społeczna jako nowy obszar badawczy teologii moralnej po Soborze Watykańskim II*. W: *Polska teologia moralna czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*. Red. J. Nagórny, J. Gocko. Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium” 2006 s. 190-193. Por. także: J. Nagórny. *Teologiczny charakter społecznej nauki Kościoła* s.18; H. Juros. *Chrześcijańska moralność relacji międzyosobowych*. CT 40: 1970 f. 3 s. 63-74; S. Rosik. *Wezwanie i wybory moralne. Refleksje teologiczno moralne*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1992 s. 81 i 84-85; Ch. Duquoc. *Obecność chrześcijańska w społeczności ludzkiej. Nowa problematyka moralna*. W: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*. Red. G. Angelini. Tł. T. Mieskowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1982 s. 239; F. Greniuk. *Wspólnotowy charakter moralności ludu Bożego*. RTK 24:1977 z. 3 s. 46-47; G. Angelini. *Il trattato teologico di etica sociale. La sistematica e le questioni fondamentali*. „Teologia” 13:1988 s. 167-182; P. Kulicki. *Koncepcja moralności życia społecznego w ujęciu Marciano Vidala*. Lublin: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego 2012 s. 47-63. E. Mielec. *Etyka społeczna*. W: ENS s. 145. Por. także: J. Nagórny. *Antropologia moralna*. W: ENM s. 48-62.

polega na rodzącej się z uczestnictwa w Chrystusowej tajemnicy powszechnej potrzebie dawania, posuniętego aż do dawania siebie, druga na rytmie działania zespołowego, braterskiej współpracy”³³.

Termin *communio* pozostaje jednakże tłumaczeniem greckiego *koinōnia* i stąd powszechnie przyjęta w swej nazwie „eklezjologia *communio*”. Została ona odnowiona po Soborze Watykańskim II, a zwłaszcza po opublikowaniu zredagowanego przez kard. Godfrieda Danneelsa *Relatio finalis* II Nadzwyczajnego Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów w 1985 roku. Sama z siebie ona również znajduje odniesienie do kategorii *koinōnii*³⁴.

Termin grecki *koinōnia* przywołuje korzenie nowotestamentalne i patrystyczne niepodzielnego Kościoła, stąd jego częste użycie w obszarze dialogu eklezjologicznego i dokumentach będących owocem porozumienia między Kościołami. XX-wieczna eklezjologia wykazała duże zainteresowanie tą koncepcją, co przekłada się na liczne opracowania naukowe, nie tylko w ramach teologii katolickiej, ale również innych wyznań. Autorami, którzy wypracowali oryginalną katolicką eklezjologię komunią, są między innymi: Jean-Marie Roger Tillard, Walter Kasper, Bruno Forte, Joseph Ratzinger, a na gruncie polskim Franciszek Blachnicki i w późniejszym okresie Andrzej Czaja. Teologia katolicka szczególne zainteresowanie kategorią *communio* wykazała po roku 1985, kiedy to ukazały się liczne prace dotyczące nie tylko filologiczno-historycznych korzeni samego terminu, lecz również jego rozumienia biblijno-patrystycznego i fundamentalnych założeń związanej z nim eklezjologii. Wśród przedstawicieli prawosławnych należy wskazać takich teologów jak: Mikołaj Afanasjew – jako prekursor, Nikos Angelos Nissiotis oraz John Zizioulas. Elementów eklezjologii związanej z kategorią *koinōnii* można doszukać się także u teologów protestanckich: Dietricha Bonhoeffera i Jürgen Moltmanna³⁵.

³³ S. Nagy. *Elementy nowej wizji Kościoła*. RT 22:1975 z. 2 s. 52.

³⁴ Dokument stwierdza, że „Sobór opisuje Kościół na różne sposoby jako lud Boży, ciało Chrystusa, oblubienicę Chrystusa, świątynię Ducha Świętego, rodzinę Bożą.” Jednocześnie podkreśla jednak, że „eklezjologia komunii (*communio*) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru. [...] jest podstawą ładu (*ordo*), a przede wszystkim właściwego stosunku między jednością i różnorodnością w Kościele” (RF s. 7-8). Por. także: S. Jaśkiewicz. *Eklezjologia Ludu Bożego w nurcie II Soboru Watykańskiego*. W: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*. Red. R. Kantor. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2015, s. 13.

³⁵ Por. Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 9.

Należy jednocześnie przyznać, że już podczas Soboru biblijne pojęcia oraz obrazy rzucały światło na różnorodne aspekty prawdy o Kościele jako komunii i pojęcie to stanowi swego rodzaju teologiczną oś, wokół której Sobór zredagował swoją wizję Kościoła, co pozwoliło je uznać za wiodące w eklezjologii Soboru Watykańskiego II. Już 8 czerwca 1966 roku, niedługo po zakończeniu obrad *Vaticanum II*, papież Paweł VI, podczas audiencji środowej, odniósł się do znaczenia, jakie „komunia” nabiera w odpowiedzi na pytania o Kościół³⁶. Nie sposób więc poprawnie odczytać kategorii *koinōnii* poza kontekstem wydarzenia, którym był Sobór Watykański II, nie analizując jego dokumentów, nauczania, a przede wszystkim nie podejmując wysiłku przyjęcia ducha, jaki mu towarzyszył³⁷.

W samych dokumentach soborowych termin „communio” posiada różne od-cienie znaczeniowe i jego użycie językowe nie zostało jednoznacznie zdefiniowane. Zasadniczo jest to kategoria drugorzędna wobec innych obrazów, jakimi Kościół został opisany³⁸. Z tego powodu rozważania na temat „communio” jako centralnej idei eklezjologii soborowej zakładają uważne przebadanie terminów, które wyrażają „communio”, aby zrozumieć to bogate pojęcie według rzeczywistych intencji Ojców soborowych³⁹.

³⁶ „Kościół jest komunią. Jakie znaczenie ma w tym wypadku «komunia»? Odpowiedzi na to pytanie należy szukać w katechizmie, w paragrafie mówiącym o *sanctorum communio*, czyli obcowaniu świętych. Kościół jest właśnie świętych obcowaniem (komunią). A obcowanie to oznacza dwojaki rodzaj życiowego uczestnictwa: wcielenie chrześcijan w życie Chrystusa oraz więź jednej miłości pośród wszystkich wiernych, na tym i na tamtym świecie. Jedność z Chrystusem i w Chrystusie, i jedność wśród chrześcijan w Kościele”. (Paweł VI. *Przemówienie podczas audiencji środowej* [8 czerwca 1966]. W: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/audiencje/ag_0806-1966.html [dostęp: 26 marca 2020]. Por. także: ChL 19; A. Choromański. *Vaticanum II – sobór eklezjologicznego przełomu*. „*Studia Theologica Varsaviensia*” 50:2012 nr 2 s. 22).

³⁷ Przed Soborem Watykańskim II eklezjologię *communio* rozwijali tacy autorzy, jak: J. A. Möhler. *Die Einheit in der Kirche: oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1925; tenże. *Symbolik: oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. Mainz: Verlag von Florian Kupferberg 1838; Y. Congar. *Chrétiens désunis: principes d'un Oecuménisme catholique*. Paris: Cerf 1937; H. De Lubac. *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. Paris: Cerf 1938; M. J. Le Guillou. *L'Église est une communion. Essai de théologie comparée*. Paris: Cerf 1959; tenże. *Mission et Unité. Les exigences de la communion*. T. I-II. Paris: Cerf 1961. Por. Battaglia, *La chiesa evento di comunione*, s. 97, zwłaszcza przypis 2.

³⁸ Por. De La Soujeole, *Il sacramento della comunione*, s. 332. Por. także: Battaglia, *La chiesa evento di comunione*, s. 97.

³⁹ Por. Rigal, *L'ecclésiologie de communion*, s. 63 nn.

W tekstach Soboru Watykańskiego II nie istnieje rozdział poświęcony specyficznie pojęciu komunii, a termin „communio” nie został użyty do definiowania Kościoła na równi z takimi kategoriami jak „Lud Boży” czy „Ciało Chrystusa”. Termin został użyty 100 razy w następujących dokumentach⁴⁰: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* – 31 razy, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* – 27 razy, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus* – 10 razy, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* – osiem razy, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* – siedem razy, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis* – sześć razy, Dekret o katolickich Kościołach Wschodnich *Orientalium Ecclesiarum* – cztery razy, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* – trzy razy, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* – dwa razy, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* – raz, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* – raz⁴¹. Stosunkowo często termin „communio” zostaje dookreślony przez przymiotniki: „kościelna”⁴², „hierarchiczna”⁴³, „katolicka”⁴⁴, „pełna”⁴⁵.

Pobieżna lektura dokumentów soborowych ukazuje różnorodność znaczeń i wielość kontekstów, w jakich termin został użyty⁴⁶. W sensie ogólnym pojawia się on często w odniesieniu do komunii pomiędzy Bogiem a człowiekiem⁴⁷, do więzi pomiędzy ludźmi⁴⁸, komunii kapłanów i wiernych z Chrystusem⁴⁹. W konotacji ekklezjologicznej termin „communio” znajduje się w odniesieniu do komunii prezbiterów pomiędzy nimi⁵⁰, do jedności biskupów z papieżem⁵¹, do relacji pomiędzy młodymi

⁴⁰ Por. Battaglia, *La chiesa evento di comunione*, s. 98.

⁴¹ Por. M. Semeraro. *La Chiesa comunione*. „Rivista di scienze religiose” 4:1990 s. 356.

⁴² Por. KK 13; DE 4,13,19,20; DM 22; DP 9.

⁴³ Por. KK 22; DB 4,5; DP 15.

⁴⁴ Por. DKW 4.

⁴⁵ Por. DE 4,14; KDK 92.

⁴⁶ Por. L. Scheffczyk. *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*. Milano: Jaca Book 1998 s. 74-77.

⁴⁷ Por. KDK 18.

⁴⁸ Por. DM 11.

⁴⁹ Por. DE 15.

⁵⁰ Por. DP 8.

⁵¹ Por. KK 8.

Kościołami a wspólnotami katolickimi⁵². Kiedy „communio” odnosi się do całego Kościoła, terminowi często towarzyszą dodatkowe określenia, tak jak w przypadku „communio fidelium”⁵³. Warto też przywołać, oprócz „hierarchica communio”, wyrażenie „communio totius Jesu Christi Mystici Corporis” w odniesieniu do komunii ze zmarłymi⁵⁴.

Zastosowania pojęcia „communio” w dokumentach soborowych nie można jednak sprowadzić do częstotliwości, z jaką został użyty⁵⁵. Należy też pochylić się nad terminami takimi jak „unitas”, „unio”, „participatio”, „communicatio” i nad czasownikiem „komunikować”⁵⁶. W pierwszym rozdziale Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, w którym rzeczownik „communio” pojawia się zaledwie trzy razy (nr. 4, 7, 8), nie wydawał się wносить znaczącego wkładu w wypracowanie kategorii eklezjologicznej. „Relatio finalis” z Synodu w 1985 roku, odnosząc się do fragmentu z KK 1, posługuje się już jednak „communio” na miejsce „unitas”. Kościół jest sakramentem, znakiem i narzędziem komunii z Bogiem, jak również komunii i pojednania pomiędzy ludźmi⁵⁷. Istotny jest więc klucz interpretacyjny, który pozwala na uchwycenie wagi pojęcia „communio” – *koinōnia*, podkreślając jego specyficzny i oryginalny wymiar eklezjalny w aspekcie zarówno wertykalnym, jak i horyzontalnym, gdzie drugi jest konsekwencją pierwszego: jedność z Bogiem rodzi jedność braterską⁵⁸.

Koinonijna wizja Kościoła wypływa z refleksji trynitarnej⁵⁹. „Communio” w dokumentach soborowych odnosi się do Trójcy rozumianej przede wszystkim jako

⁵² Por. DM 18; DKW 24; DE 1,3-4.

⁵³ Por. KK 13; DE 2; DA 18.

⁵⁴ Por. KK 50.

⁵⁵ Por. Battaglia, *La chiesa evento di comunione*, s. 98.

⁵⁶ Jak już wspomniano, tłumaczenie biblijnego pojęcia *koinōnia* przysparza wiele problemów i wymaga posłużenia się takimi terminami jak: *communio*, *communicare* wraz z „unitas”, „unio”, „participatio” „communicatio”, które wyrażają trzy różne znaczenia jednego pojęcia greckiego: dawać – uczestniczyć – wspólność (por. De La Soujeole, *Il sacramento della comunione*, s. 334-335).

⁵⁷ II Nadzwyczajne Zgromadzenie Generalne Synodu Biskupów: Relacja końcowa (Relatio finalis). W: Nadzwyczajny Synod Biskupów (1985). *Kościół kierowany przez Słowo Boże sprawuje tajemnicę Chrystusa dla zbawienia świata*. Wrocław: TUM 1986 s. 7-38. Por. także: KKK 759-760; ChL 19.

⁵⁸ Por. Battaglia, *La chiesa evento di comunione*, s. 100.

⁵⁹ „Jeśli nie byłoby Trójcy Świętej, Bóg nie mógłby być relacją, komunią, miłością, gdyż Jego jedność byłaby czymś niejako z zewnątrz dodanym do Jego osoby. Jeśli natomiast Bóg jest

akt komunikacji⁶⁰, co zostało wyrażone takimi terminami jak: „unitas”⁶¹, „unio”⁶², „participatio”⁶³ i samo pojęcie „communio”⁶⁴. „Komunikacja” to udzielanie z siebie, to słuchanie i otwieranie się na innych, to źródło i owoc *koinōnii*, która ze swej natury jest rzeczywistością dynamiczną, pewnym stanem i samym życiem. Jak podkreśla Jagodziński: „W pojęciu *communio* (*koinōnia*) chodzi o niezwykle intensywną formę odniesienia, miłości, wspólnoty, o coś, co najbardziej łączy się z „komunią” – ścisłym byciem ze sobą, jednością życia, wzajemnym przenikaniem się”⁶⁵.

Tajemnica Kościoła wypływa zatem z tajemnicy Trójcy Świętej, opierając się na całkowitej zależności od zbawczego planu Ojca, na założycielskim dziele Syna, jakiego dokonał przez swoją śmierć i zmartwychwstanie oraz na ożywiającej mocy Ducha Świętego⁶⁶. Jest to perspektywa soborowa, z jakiej chrześcijanin nie może zrezygnować, wyznając swoją wiarę w Kościół i jednocześnie uznając miejsce, jakie Kościół zajmuje w planie zbawienia⁶⁷.

Syntetycznym obrazem opisującym najgłębszą naturę Kościoła jest więc bycie „ikoną Trójcy Świętej”, to znaczy tą rzeczywistością stworzoną i przebóstwioną, która uobecnia i uczestniczy w tajemnicy Boga: Trójca w jedności i jedność w Trójcy,

Trójcą, On jest już bezpośrednio tą miłością, która może odnawiać ludzkość, a więc nie czyni On nic różnego od tego, czym jest. W konsekwencji, jak bycie–miłością Boga – a przez to także Jego jedność – nie tyle zależy od równości natury, co od relacji osób, tak bycie–zbawionym człowieka może zależeć tylko od relacji z Bogiem mającej swój fundament – dzięki Duchowi Świętemu – w relacji, która trwa między Ojcem i Synem także po wcieleniu. Właśnie z tej racji relacja zbawcza, będąc relacją z Bogiem, zakłada równocześnie relację każdego chrześcijanina ze swoimi braćmi. Z tego powodu w chrześcijańskim rozumieniu zbawienia tak wielkie znaczenie posiada jego wymiar wspólnotowy, a zatem eklezjalny. Konstytucja soborowa *Lumen gentium* stwierdza ten fakt, podkreślając, że Bóg zbawia ludzi we wspólnocie, a najbardziej konkretnym wyrazem tego faktu jest po prostu Kościół: «Podobało się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wyłączeniem wszelkich wzajemnych powiązań, lecz ustanowić ich jako lud, który uznałby Go w prawdzie i Jemu święcie służyć» (nr 9)” (J. Królikowski. *Kościół w Jezusie Chrystusie. Chrystologiczno-pneumatologiczna geneza Kościoła*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UJPII 2015 s. 88).

⁶⁰ Por. De La Soujeole, *Il sacramento della comunione*, s. 332.

⁶¹ KK 4.

⁶² KK3.

⁶³ KK 2.

⁶⁴ KK 30. Por. Battaglia, *La chiesa evento di comunione*, s. 100.

⁶⁵ Por. M. Jagodziński. *Teologia a komunikacja*. „Studia Theologica Varsaviensia” 41:2003 nr 2 s. 74.

⁶⁶ Por. M. Semeraro. *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*. Bologna: EDB 1997 s. 37.

⁶⁷ Por. tamże, s. 8-9.

co stwierdza także Dekret o ekumenizmie: „Największym wzorem i zasadą misterium [jedności Kościoła] jest jedność w Trójcy Osób jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym”⁶⁸.

Stwierdzeniem tym Sobór dokonał znaczącego zwrotu, wprowadzając jako zasadę hermeneutyczną eklezjologii nie tyle społeczność ludzką, ile komunię trynitarną Ojca i Syna w jednym Duchu. Eklezjologia przyjęła więc model odgórny, którym jest „najwyższy z możliwych” wzór *koinōnii* osób Boskich, która ma swoje przedłużenie w Kościele i w świecie. Jest to rzeczywistość transcendentna, którą Kościół odzwierciedla, stanowiąc historyczny przejaw tajemnicy Trójjedynego Boga czy też aktualizację w przestrzeni i w czasie jego zbawczej woli⁶⁹.

Kościół niejako przegląda się w planie Bożym, z którego się zrodził i nieustannie konfrontuje idealny obraz z rzeczywistym obliczem, które, choć w zgodzie z wolą Pana, nigdy nie będzie, jak to wyraził Paweł VI: „aż tak doskonałe, tak piękne, święte i promienne, by można było orzec, iż w pełni odpowiada pierwotnej myśli swego Założyciela”⁷⁰. To dzięki odnowieniu trynitologii Sobór otworzył drogę do eklezjologii „communio” i choć sam termin nie zajmuje na Soborze centralnej pozycji, można stwierdzić, że eklezjologia soborowa to eklezjologia „communio”. Jest to bowiem pojęcie, które niesie za sobą syntezę eklezjologiczną jednoczącą dyskurs o Kościele z dyskursem o Bogu i o życiu z Boga i dla Boga, syntezę, która podejmuje wszystkie zasadnicze intencje eklezjologiczne Soboru Watykańskiego II i łączy je ze sobą we właściwy sposób⁷¹.

Dokumenty II Nadzwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów w 1985 roku przywołują biblijną oraz patrystyczną kategorię *koinōnii* / *communio* stwierdzając, w *Relatio finalis*: „eklezjologia «komunii» (*communio*) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru”⁷². List Kongregacji Nauki Wiary *Communione no-*

⁶⁸ DE 2.

⁶⁹ Por. Semeraro, *Mistero, comunione e missione*, s. 13-14.34-37.

⁷⁰ ES 10.

⁷¹ Por. Ratzinger, *L'ecclesiologia della Costituzione Lumen Gentium*, s. 67; tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 116.

⁷² II Nadzwyczajne Zgromadzenie Generalne Synodu Biskupów: Relacja końcowa (*Relatio finalis*) s. 7-38. Por. także: A. Czaja. *Communio* w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych. W: ComK s. 109.

w dokumentach Soboru Watykańskiego II, bardzo dobrze wyraża głębię Misterium Kościoła i może odegrać kluczową rolę w odnowionej eklezjologii katolickiej”⁷³. Ten sam dokument zaznacza jednocześnie, że „aby pojęcie komunii, które nie jest jednoznaczne, mogło służyć jako klucz do interpretacji eklezjologii, musi być rozumiane w kontekście całego nauczania biblijnego i tradycji patrystycznej”⁷⁴. „Tajemnica komunii” stanowi więc głęboką i konstytutywną rzeczywistość Kościoła, który jest wezwany do gromadzenia w jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego różnorodnych posług i charyzmatów, które Duch Święty w wolności wylewa na lud Boży dla budowania Królestwa niebieskiego poczynawszy od „tu i teraz”. Kościół nakreślony w cudowny sposób przez Sobór odkrywa sam siebie jako cały posługujący, a więc jako lud kapłanów, którego członkowie na mocy kapłaństwa powszechnego cieszą się taką samą godnością i mają udział w tym samym przywileju bycia dziećmi tego samego Ojca, braćmi tego samego Pana, świątynią tego samego Ducha. W Kościele posoborowym powinny przeważać *komunia i prymat relacji*⁷⁵.

Szczególny rozwój eklezjologii trynitarnej, który obserwuje się po Soborze Watykańskim II, wydaje się niezbędny nie tylko na poziomie teoretycznym, ale przede wszystkim doświadczalnym czy egzystencjalnym. Idea *communio* staje się w ten sposób punktem wyjścia dla eklezjologii dialogu i relacji według „stylu” trynitarnej, który jest archetypem wspólnoty Kościoła. Wymiar wspólnotowy należy jednak połączyć i uzupełnić o kolejny konstytutywny dla Kościoła aspekt, jakim jest misja ewangelizacyjna. Kościół jest bowiem „misyjny ze swej natury, ponieważ swój początek bierze wedle planu Ojca z posłania (*ex missione*) Syna i z posłania Ducha Świętego”⁷⁶.

Kościół staje się miejscem miłości i wzajemnego przebaczenia, gdzie doświadczają się jedności w konfrontacji z braćmi i siostrami na modlitwie, mając udział w jednych chlebie i winie eucharystycznym. Tajemnica miłości trynitarnej powinna się więc przekładać na najwyższą normę życia każdej wspólnoty. Wiara chrześcijańska będzie o tyle bardziej wiarygodna, o ile Kościół będzie potrafił urzeczywistniać

⁷³ CN 1.

⁷⁴ CN 2.

⁷⁵ Por. D. Ferro. *La Trinità. Archetipo comunionale della Chiesa e della società. Per una lettura teologico-trinitaria del Concilio Vaticano II*. Leonforte: Euno Edizioni 2013, s. 117-118.

⁷⁶ DM 2.

w braterskiej kolegialności swoje powołanie trynitarno-koinonijne. Kościół-*koinōnia* rodzi się tylko tam, gdzie każdy wierzący odkrywa swoją tożsamość jako osoby w daniu siebie i w życiu dla innych, świadcząc konkretnie o tym, że *koinōnia* na wzór Trójcy, nadzieja nowego świata, może być „projektem życia”, „stylem wiary” interpersonalnym i relacyjnym. Jak podkreśla Ferro, skoro Bóg nie wybrał dla siebie samotności, ale *koinōnię*, to także powołanie człowieka realizuje się w miłości i jedności przyjmując innych jako dar. Osoba ludzka stworzona na obraz i podobieństwo Boga powołana jest do odtwarzania w historii tej samej tajemnicy komunijnej Trójedynego Boga, miłując bliźniego miłością czystą i bezinteresowną, hojnie i bezwarunkowo⁷⁷.

Brazylijski teolog Leonardo Boff, podejmując refleksję trynitarną w obszarze teologii wyzwolenia, wyłonił trzy etapy badawcze: analizę socjologiczną, ocenę w świetle Objawienia oraz etap teologii praktycznej, w którym tworzony jest nowy model działania Kościoła⁷⁸. Taka trynitologia prowadzi nieuchronnie do tematu modelowania społeczeństwa na wzór Trójcy Świętej, społeczeństwa, które dąży do tworzenia struktur sprzyjających powszechnej równości, wolności i sprawiedliwości⁷⁹.

Sobór Watykański II stał się niewątpliwie inspiracją dla bogatej refleksji doktrynalnej uważanej na tajemnicę trynitarną. *Koinōnia* Ojca, Syna i Ducha stanowi najwyższe świadectwo i niedościgniony model relacyjny. Bóg objawia w Chrystusie i w Duchu swą najintymniejszą naturę, jaką jest miłość, która chce być poznawana i doświadczana; miłość, która daje się bezinteresownie i za darmo (por. 1 J 3,16)⁸⁰. Stworzenie, którego ukoronowaniem jest człowiek, jest pierwszym odbiciem śladów obecności Boga-komunii, który jest gotowy do otwarcia się i „komunikowania” na zewnątrz i stwarzania nowych ognisk *koinōnii*. Tajemnica trynitarna staje się więc źródłem i formą wszystkiego, co istnieje⁸¹.

⁷⁷ Por. Ferro, *La Trinità*, s. 118.

⁷⁸ L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. Madrid: Paulinas 1987.

⁷⁹ Por. P. Liszka, *Trynitologia po Soborze Watykańskim II*. „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 6:1998 nr 1 s. 72.

⁸⁰ Por. F. Ciardi, *Koinonia. Itinerario teologico-spirituale della comunità religiosa*. Roma: Città Nuova 1996 s. 209.

⁸¹ Por. Ferro, *La Trinità* s. 118. J. Danielou w tym kontekście podkreśla, że: „Il fondo dell’essere è una comunità do persone [...]. Il fondo dell’essere è la comunione. Si tratta di una rivelazione meravigliosa [...]. L’intelligenza lasciata a se stessa tende a ridurre tutto a una certa unità. Il fondo della rivelazione cristiana dice che la realtà assolutamente prima è quella delle

Kościół poprzez swoją posługę dąży do tego, by całego człowieka i wszystkich ludzi doprowadzić do pełnego uczestnictwa w życiu Bożym. Najgłębszym pragnieniem Ojca jest to, by przez Syna włączyć człowieka poprzez synowskie relacje w życie trynitarnie.

„Ciągłe należy podkreślać, że stając wobec tajemnicy Boga wiary chrześcijańskiej, nie stajemy wobec Boga «samotnego», zamkniętego w sobie, w jakiś sposób oddzielonego od rzeczywistości, ale zawsze jesteśmy zaproszeni do wejścia w komunię Jego życia trynitarnego – życia prawdy i miłości. Wierzący jest zanurzony w relacyjną strukturę wielopostaciowego życia Bożego. Bóg jest zawsze otwarty na świat i na dzieje. Za pośrednictwem stworzenia bezpośrednio i osobowo wzywa człowieka do nawiązania z Nim komunii prawdy i miłości oraz życia z Nim. Co więcej, Bóg czyni człowieka uczestnikiem przymierza, dzięki któremu staje się on realnie uczestnikiem natury Bożej. Człowiek ze swej strony pozostaje otwarty na kształtowanie się w nim życia, którego pierwszym i decydującym źródłem są Ojciec, Syn i Duch Święty”⁸².

Bóg pragnie na nowo zrodzić w każdym swojego Syna, napęłnić każdego swoim Duchem i zjednoczyć wszystkich pomiędzy sobą w intymnej komunii, aby wszyscy stanowili jedno⁸³. O Kościele nie można myśleć poza pełnym miłości miłosiernej planem Boga w Trójcy Jedynej. Kościół, by posłużyć się słowami M.D. Chenu, „nie ma innego początku i innej ojczyzny”⁸⁴.

Od drugiego tysiąclecia historii Kościoła nastąpiło zatracenie dialogiczno-trynitarnego pojmowania Kościoła w świadomości eklezjalnej. Jak już wspomniano, *koinōnia* czy też *communio* po śmierci Grzegorza Wielkiego znika, by dać miejsce innemu rozumieniu Kościoła jako *societas perfecta*⁸⁵, w którym akcent położono na

persone in reciproca adesione e comunicazione; che la comunione delle persone è il fondo e l'archetipo di ogni realtà, cui tutto si deve di conseguenza configurare. Perciò la comunione umana è sospesa alla comunione trinitaria. Ogni realtà si riassume in quella parola: «Che siano uno, come noi siamo uno». Ciò ha un duplice significato. Noi siamo uno: semplice frase straordinariamente illuminatrice. Non soltanto afferma il noi e l'uno, ma che l'uno è un noi. Nessuno prima di Gesù aveva detto che l'uno è un noi. L'Uno è comunione fra i Tre. L'Uno, cioè l'assoluto, è un noi, è scambio eterno di amore [...]. La pienezza dell'esistenza personale coincide con la pienezza del dono dell'uno all'altro nella Trinità. Niente di più falso che l'opposizione, in questo senso, fra il dono e la realizzazione di sé. Non ci si realizza che a condizione di donarsi” (J. Danielou. *La Trinità e il mistero dell'esistenza*. Brescia: Queriniana 1969, s. 37-38. Cyt. za Ferro, *La Trinità*, s. 119-120).

⁸² J. Królikowski. *Niektóre aspekty trynitologii współczesnej*. „Analecta Cracoviensia” 47:2015 s. 9.

⁸³ Por. R. Latourelle. *Teologia della Rivelazione*. Assisi: Cittadella 1987 s. 512-513.

⁸⁴ Por. M.-D. Chenu. *La nuova coscienza del fondamento trinitario della Chiesa*. „Concilium” 13:1981 nr 6 s. 886.

⁸⁵ Por. B. Calati. *La Koinonia in S. Gregorio Magno*. PSV s. 244

wybranych perspektywach i elementach teologicznych, filozoficznych, politycznych czy społecznych na niekorzyść wizji całości. Doprowadziło to do wybiórczego, absolutystycznego i ograniczonego rozumienia tajemnicy trynitarnej i komunii eklezjalnej. W obrazie Kościoła na pierwszy plan wypłynął „chrystomonizm”⁸⁶ z ograniczoną wizją samej chrystologii; „hierarchizm”⁸⁷ z eklezjologią opartą na idei Kościoła, który jest widzialną społecznością, zorganizowaną i ustanowioną prawnie; „eklezjocentryzm”⁸⁸ wiążący się z przesadnym koncentrowaniem się Kościoła na samym sobie i swojej strukturze, co doprowadzało do utożsamiania go często z Królestwem Bożym. Między innymi to z tego względu już na początku XX stulecia Kościół zaczął odczuwać głęboką potrzebę odnowy.

Bez wątplenia Sobór Watykański II pozwolił na ponowne odkrycie eklezjologii trynitarnej i, w konsekwencji, eklezjologii *communio*. Po dłuższej dyskusji Sobór ogłosił syntetyczną frazę za św. Cyprianem: „Tak to, cały Kościół ukazuje się jako lud «zjednoczony jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego»”⁸⁹. Jest zgromadzeniem zwołanym w intymności Osób boskich, jednością ludzi żywych, którzy stają się dziećmi Bożymi. Soborowa wizja Kościoła nie jest eklezjocentryczna, lecz jednocześnie teocentryczna, chrystocentryczna i pneumatocentryczna⁹⁰.

Analiza numerów 2, 3 i 4 Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* ukazuje, że Bóg dla chrześcijanina nie jest jedynie tajemnicą, z której wypływa i do której asymptotycznie zdąża, ale jest „wydarzeniem”, które ingerując w historię, nie może być przez nią wyczerpane czy pochwycone. Trynitarne źródło Kościoła sprawia, że nie może on nie być *koinōnā*, braterstwem osób, w którym obowiązuje zarówno zasada personalistyczna, jak i zasada doskonałej jedności⁹¹. Osoba i wspólnota stanowią dwie nieodłączne rzeczywistości. Poza wspólnotą osoba nie może się

⁸⁶ Por. Y. Congar. *Słowo i tchnienie*. Tłum. M. Jagielski. Kraków: WAM 2018 s. 127-148.

⁸⁷ Por. B. Forte. *La chiesa icona della Trinità*. Brescia: Queriniana 2012⁹ s. 9-22.

⁸⁸ Por. A. A. Napiórkowski. *Królestwo Boże jest (i nie jest) Kościołem*. W: *Królestwo Boże a Kościół*. Red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski. Kraków: Wydawnictwo Salwator 2012 s. 83-102.

⁸⁹ „De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti, plebs adunata” (Cyprian. *De dominica oratione* 23). Por. KK 4.

⁹⁰ Por. Choromański, *Vaticanum II – sobór eklezjologicznego przełomu*, s. 17.

⁹¹ Por. R. Karwacki. *Communio eklezjalna jako misterium osobowej jedności z Trójcą Świętą*. „Collectanea Theologica” 73:2003 nr 4 s. 53.

rozwinąć, a bez Chrystusa żaden człowiek nie może dojść do Boga czy *koinōnii* ze swoimi braćmi w Bogu. Każdy jest oryginalną i autonomiczną zasadą wrażliwości, doświadczenia, relacji, inicjatyw. Duch Święty nie gwarantuje jedności, sprowadzając wszystkich do podobnych do siebie kopii, ale podąża po najbardziej kruchej drodze, jaką jest komunია. Kościół nie jest więc jedynie zagrodą czy zewnętrzną strukturą, ale stadem pojedynczych owiec, które pasterz wzywa po imieniu (por. J 10, 1-3.16)⁹². Kościół w czasie wyraża się oczywiście przez instytucje i rzeczywistość administracyjno-jurysdykcyjną oraz swoje historyczne formy społeczne, co nie może jednak prowadzić do pominięcia czy umniejszenia faktu bycia przede wszystkim wspólnotą osób żyjących doświadczeniem zbawienia, darem Ojca w Chrystusie Jezusie w Duchu Świętym⁹³

Już pobieżna analiza ujawnia, w jaki sposób powrót do objawienia trynitarnego i rozumienia Kościoła jako *koinōnii* prowadzi do relacji interpersonalnych. Człowiek, który nie chce otworzyć się na innych poczynawszy od swojego Stwórcy i Odkupiciela, okrada się z pełni swojego człowieczeństwa. Nie istnieje chrześcijaństwo bez stawiania na żywe relacje z Bogiem i z bliźnimi.

3. *Koinōnia* jako nadrzędna kategoria eklezjologiczna

Wśród idei i metafor eklezjologicznych Soboru Watykańskiego II na czoło wysuwają się przede wszystkim *Lud Boży* i *sakrament*. Pojawia się także kategoria *Ciała Chrystusa* oraz rozumienie Kościoła jako *Oblubienicy Chrystusa*. Bezpośrednio po Soborze zafascynowano się kategorią Ludu Bożego i, niejako równolegle, przede wszystkim dzięki refleksji na temat Kościołów misyjnych i wspólnot Ameryki Łacińskiej, podjęto refleksję na temat Kościoła rozumianego jako powszechny sakrament zbawienia. Po zakończeniu obrad II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów (1985),

⁹² Por. Y. Congar. *Credo nello Spirito Santo*. T. 2: *Lo Spirito come vita*. Tłum wł. P. Crespi. Brescia: Queriniana 1982 s. 21-30.

⁹³ Por. Militello, *La Chiesa "Il Corpo Crismato"*, s. 18-19.

który do samego Soboru nawiązał z perspektywy blasków i cieni, w recepcji nauczania soborowego akcent położono na eklezjologię *communio*⁹⁴.

3.1. *Koinōnia* a sakramentalny wymiar Kościoła

W perspektywie soborowej pojęcie *communio* wyłania się w ścisłym związku z pojęciem *μυστήριον*. Już sam tytuł pierwszego rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* „De Ecclesiae mysterio” wskazuje, że *tajemnica* stanowi istotę Kościoła⁹⁵. Postrzeganie Kościoła jako *μυστήριον* jest bez wątpienia jedną z centralnych myśli Soboru. Pojęcie to odnosi się do wydarzenia eklezjalnego w kontekście ekonomii trynitarniej i korzeni Kościoła upatruje w samoudzielaniu się Trójcy Świętej według perspektywy, jaką kreśli termin grecki⁹⁶. Należy podkreślić za kardynałem Kasperem, że Sobór odwołuje się tu do biblijnego rozumienia misterium jako odwiecznej woli Boga objawiającej się w Jezusie Chrystusie i w Duchu Świętym. Ojciec jest w takim rozumieniu Tym, który powołał ludzi do *koinōnii* w swoim życiu, Tym, który odkupił świat przez Syna i „zapoczątkował Królestwo niebieskie na ziemi”, odnawiając i nieustannie prowadząc swój Kościół w Duchu Świętym⁹⁷. Termin nowotestamentowy tłumaczony jest na łacinę także przez „sacramentum”⁹⁸. W niektórych komentarzach do *Lumen gentium* pojęcie „mysterion” i „sacramentum” używane są zamiennie jako synonimy⁹⁹, w innych natomiast uwypatnia się specyficzne znaczenie pojęcia sakramentu jako widzialnej manifestacji transcendentnej

⁹⁴ Por. P. Rabczyński. *Elementy eklezjologii communio w pismach Marie-Dominique’a Chenu*. W: ComK s. 198. Por. także: A. Śliwiński. *Kościół 20 lat po Soborze*. „Studia pelplińskie” 17:1986 s. 180.

⁹⁵ Por. Battaglia, *La chiesa evento di comunione*, s. 100-101.

⁹⁶ KK 2-4. Jeśli chodzi o pogłębienie problematyki związanej z terminem *μυστήριον* warto odnieść się do wskazówek bibliograficznych C. Rocchetta: *Sacramentaria fondamentale: dal mysterion al sacramentum*. Bologna: EDB 1989 s. 245-388. Por. także: Militello, *La Chiesa “Il Corpo Crismato”*, s. 53-89; L. Scheffczyk. *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*. Milano: Jaca Book 1998.

⁹⁷ Por. Kasper, *Kościół Katolicki*, s. 140-141. Kardynał stwierdza: „W ten sposób Sobór wychodzi od imponująco szerokiego punktu widzenia historii powszechnej. W tę to uniwersalną i kosmiczną perspektywę Sobór włącza Kościół. Podejmuje oczekiwania i nadzieje nie tylko Izraela, lecz całej ludzkości. I pragnie głosić Jezusa Chrystusa jako światłość narodów, a świadectwo Kościoła o Jezusie Chrystusie przedstawić jako odpowiedź na pytania i nadzieje ludzi. Nie jest to bynajmniej odpowiedź łatwa. Kościół wskazuje nią na krzyż, który jest zgorszeniem dla zdrowego rozumu ludzkiego, i dlatego wzbudza sprzeciw” (tamże, s. 141).

⁹⁸ Por. Battaglia, *La chiesa evento di comunione*, s. 114-115.

⁹⁹ Por. G. Philips. *La Chiesa e il suo Mistero*. Milano: Jaca Book 1975 s.71.

rzeczywistości boskiej, odnosząc się w ten sposób do tożsamości podmiotu, jakim jest Kościół¹⁰⁰.

Jednoczesne ujęcie tych dwóch pojęć, mające na uwadze zarówno różnice, jak i zachodzący między nimi ścisły związek, pozwala na zachowanie bogactwa znaczeniowego biblijnego terminu *μυστήριον* przy odpowiednim rozumieniu Kościoła jako sakramentu¹⁰¹. W tym sensie Kościół pojmowany jest jako „sakrament tajemnicy” czy też w widzialnej manifestacji tajemnicy jako „znak” i „narzędzie”¹⁰².

Sobór wypowiada się ostrożnie, wskazując na Kościół, który „jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”¹⁰³. W innym miejscu dokumenty mówią o Kościele jako o *powszechnym* sakramencie zbawienia¹⁰⁴. Właściwe rozumienie sakramentalności Kościoła jest niewątpliwie związane z sakramentalnym porządkiem zbawienia. Bóg objawia się bowiem w historii poprzez słowa i czyny, a w sposób ostateczny przez Swojego Syna, Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, w którym niewidzialny Bóg stał się widzialny i który stał się prasakramentem¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Por. A. Scola. *Avvenimento e tradizione*. Milano: Jaca Book 1987 s. 30. Por także: Battaglia, *La chiesa evento di comunione*, s. 115.

¹⁰¹ KKK 774 stwierdza: „Greckie słowo *mysterion* zostało przetłumaczone na język łaciński za pomocą dwóch pojęć: *mysterium* i *sacramentum*. W późniejszej interpretacji pojęcie *sacramentum* wyraża precyzyjniej widzialny znak ukrytej rzeczywistości zbawienia, wskazywanej przez pojęcie *mysterium* – tajemnica. W tym sensie sam Chrystus jest «Tajemnicą (Misterium) zbawienia»: *Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus* – «Nie ma innej Tajemnicy Boga niż Chrystus». Zbawczym dziełem Jego świętego i uświęcającego człowieczeństwa jest sakrament zbawienia, który ujawnia się i działa w sakramentach Kościoła (są one nazywane przez Kościoły wschodnie także «świętymi misteriami»). Siedem sakramentów to znaki i narzędzia, za pośrednictwem których Duch Święty rozlewa łaskę Chrystusa-Głowy, w Kościele, który jest Jego Ciałem. Kościół posiada więc i rozdziela łaskę niewidzialną, którą oznacza. Właśnie w tym analogicznym sensie jest nazywany «sakramentem»”. De La Soujeole zauważa: „dire che il mistero significa *in recto* la realtà della grazia e *in obliquo* il segno e lo strumento, e che il «sacramento» significa l'inverso, corrisponde bene alla storia dei due vocaboli in teologia. Noi ne ricaviamo, già fin d'ora, che i due termini significano *il tutto* e che sarebbe rovinoso per i due separare questi diversi aspetti” (*Il sacramento della comunione*, s. 283).

¹⁰² KK 1. Por. Battaglia, *La chiesa evento di comunione*, s. 116.

¹⁰³ KK 1.

¹⁰⁴ Między innymi: KK 9, 48 oraz KO 5, 26; KDK 42, 45; DM 1, 5.

¹⁰⁵ Por. Kasper, *Kościół Katolicki*, s. 150-151. Dalej Kardynał zauważa: „W ten sposób wypowiedź, że Kościół jest niejako sakramentem, nie jest jakimś ubóstwieniem Kościoła, lecz w gruncie rzeczy jego relatywizacją, którą należy właściwie pojmować. Nie jest ona uzasadnieniem dla kościelnego triumfalizmu; przeciwnie, usiłuje go przewyciężyć. Za niejako sakramentalny znak Kościół uważa bowiem Jezusa Chrystusa i jego krzyż. Kościół ukształtowany na obraz

Według Battagli¹⁰⁶ z dokumentów soborowych wyłaniają się trzy perspektywy, w których tajemnica Kościoła opisana jest jednocześnie jako tajemnica komunii. Po pierwsze, jest to zamysł Ojca, który zaprasza człowieka do „udziału w życiu Bożym”¹⁰⁷, aby człowiek mógł zrealizować swoje powołanie „w wiecznej wspólnotcie niezniszczalnego Boskiego życia”¹⁰⁸. Taka *koinōnia* w Konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei verbum* opisana jest jako swoista „societas”, co w polskim tłumaczeniu oddane zostało przez „wspólnotę”¹⁰⁹, w Dekrecie o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes* doprecyzowane jako „pax” i „communio”¹¹⁰, a w Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* przedstawione jako powołanie świadczące o szczególnym charakterze godności ludzkiej¹¹¹.

Po drugie, *koinōnia* rozumiana jako ostateczny cel historii zbawienia urzeczywistnia się historycznie w osobie Jezusa Chrystusa, gdyż to On przyjął na siebie ludzką naturę i sprawił, że człowiek może uczestniczyć w Boskim życiu. Wszelka komunია pomiędzy nim a Bogiem urzeczywistnia się i realizuje w Jezusie, który przez swoje wcielenie złączył się w pewien sposób z każdym człowiekiem¹¹². Stąd też uczestnictwo człowieka w życiu Trójcy nie jest abstrakcyjną myślą teologiczną, lecz stanowi integralną część Liturgii Kościoła i niesie ze sobą konkretne konsekwencje dla pojmowania całej rzeczywistości: miłość staje się ostatecznym sensem wszystkiego¹¹³.

Chrystusa jest Kościołem pod krzyżem i w cieniu krzyża. Zgodnie ze słowami Augustyna cytowanymi przez Sobór Kościół „wśród prześladowań świata i pociech Bożych zdąża naprzód w pielgrzymce”. Obejmując w swym łonie grzeszników, Kościół potrzebuje nieustannie pokuty i oczyszczenia (KK 8; por. Augustyn. *De civitate Dei* XVIII 51,2). Z drugiej strony Kościół ziemski, który „posiada postać tego przemijającego świata”, wskazuje z wyprzedzeniem jako eschatologiczny znak zbawienia na przyszłą jedność ludzkości (KK 48). Kościół znajduje się pomiędzy „już” i „jeszcze nie”. Ta eschatologiczna rzeczywistość nieba jest w sposób antycypacyjny obecna przede wszystkim w liturgii. To właśnie Eucharystia jest równocześnie zaopatrzeniem dla Kościoła, który jest w drodze na przestrzeni dziejów i zmierza dopiero do swego eschatologicznego celu” (tamże, s. 152).

¹⁰⁶ Por. Battaglia, *La chiesa evento di comunione*, s. 101.

¹⁰⁷ Por. KK 2.

¹⁰⁸ KK 18.

¹⁰⁹ Por. KO 2.

¹¹⁰ Por. DM 3.

¹¹¹ Por. KDK 19.

¹¹² Por. RH 8.

¹¹³ Por. Kasper, *Kościół Katolicki*, s. 145-146.

Po trzecie, Duch Święty kontynuuje w czasie zbawcze dzieło Chrystusa¹¹⁴, dokonuje go wewnątrz i nakłania Kościół do rozszerzania się¹¹⁵. Duch Święty obecny w Kościele i w sercu wiernych¹¹⁶ urzeczywistnia komunie będącą źródłem *communio* eklezjalnej, gdyż to Duch Święty „jednoczy Kościół we wspólnocie i posłudze, obdarza go różnymi darami hierarchicznymi i charyzmatycznymi”¹¹⁷. To dzięki Duchowi Świętemu Kościół urzeczywistnia się jako *koinōnia* z Bogiem i *koinōnia* członków pomiędzy sobą¹¹⁸. To On jest współtwórcą Kościoła. Przychodzi bowiem by nie tylko ożywić istniejącą strukturę, ale współtworzyć ją w ścisłym sensie tego słowa¹¹⁹. Zasadniczym elementem eklezjologii *communio* jest zatem myśl, że nasza *koinōnia* z Synem (por. 1 Kor 1,9), będąca istotą *koinōnii* eklezjalnej, pozostaje możliwa tylko w Duchu Świętym¹²⁰.

Relatio finalis Synodu z 1985 roku podkreśla sakramentalny wymiar Kościoła, wprowadzając ideę *communio* jako centralny temat eklezjologiczny, natomiast *Communio notio* z 1992 roku doprecyzowuje powiązania pomiędzy pojęciem „communio” a sakramentalnością Kościoła¹²¹. Jak zauważa Battaglia, w dokumentach tych uderza stałe odniesienie do „mysterium ecclesiae”. Wskazują one kierunek refleksji eklezjologicznej, w którym pojęcie „sacramentum” nabiera coraz większego znaczenia właśnie w powiązaniu z pojęciem „communio”. Oznacza ono bowiem odniesienie zarówno do najintymniejszej natury wydarzenia eklezjalnego, jak i jego konkretnej i widzialnej manifestacji w historii¹²².

¹¹⁴ Por. KK 48.

¹¹⁵ Por. DM 4.

¹¹⁶ Por. KK 4.

¹¹⁷ Por. KK 4; DM 4.

¹¹⁸ Por. KK 13. Por. także: Battaglia, *La chiesa evento di comunione*, s. 101-102.

¹¹⁹ Por. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*. T. II s. 18. 11-22.

¹²⁰ Por. A. Czaja. *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2003 s. 125-126.

¹²¹ Por. II, A, 2-3.C, 1. W: EVat T. 9 nr 1789-1790.1800; CN 3-6, gdzie pierwszy paragraf zatytułowany jest „De Ecclesia mysterio communionis”.

¹²² Warto przytoczyć tu słowa Y. Congara, który odnosząc się do soborowego pojmowania Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia pisał: „Jeśli zbawienie oznacza coś znacznie więcej niż indywidualne ocalenie i polega na osiągnięciu prawdy swego istnienia, to Kościół rzeczywiście jest powszechnym sakramentem zbawienia. Z punktu widzenia jednostkowego rzeczywistość tego sakramentu (*res* w sensie klasycznej analizy teologii sakramentalnej) często jest udzielana niezależnie od *sacramentum*. Jednakże ta jedność ludzkości, taka, jakiej chce

Innymi słowy „communio” wskazuje na początek Kościoła w Tajemnicy *koinōnii* trynitarnej, jak również na sposób, w jaki możliwa jest *koinōnia* każdego człowieka z samą Trójcą i z innymi ludźmi. Cechą charakteryzującą taką *koinōnię* jest zasadniczo sakramentalność. To w takim znaczeniu pojęcie „communio” – *koinōnia* jawi się jako odpowiednie do wyrażenia głębokiego dynamizmu, który konstytuuje Kościół w jego zasadniczej treści¹²³.

F. Blachnicki zauważa za Y. Congarem¹²⁴, że nazwanie Kościoła „powszechnym sakramentem zbawienia”¹²⁵ wraz z ideą ludu Bożego jest jedną z najcenniejszych zdobyczy eklezjologicznych *Vaticanum II*. Stało się bowiem pomostem pomiędzy sakramentologią scholastyczną a teologią Pawłową i eklezjologią Ojców Kościoła związaną z pojęciem *μυστήριον*, którym od drugiego wieku, jak już wspomniano, posługiwano się w tłumaczeniu łacińskim *sacramentum*. W tradycji judaistycznej wskazywało ono na zamysł Boży obejmujący stworzenie i zbawienie człowieka; zamysł, którego ostatecznym celem jest pełna *koinōnia* życia z Bogiem i innymi ludźmi. Według św. Pawła, właściwym *μυστήριον* Boga (por. Rz 16,25; Ef 3,3; 6,19; Kol 2,2; 4,3), a według dzisiejszej teologii „prasakramentem”, wraz z Kościołem, jest Osoba Jezusa Chrystusa. W Chrystusie dokonało się bowiem pojednanie i zjednoczenie całego człowieka i wszystkich ludzi z Bogiem, natomiast Kościół jest znakiem i narzędziem tej *koinōnii* i przedłużeniem zbawczego dzieła Chrystusa na ziemi¹²⁶.

Sprawcą *koinōnii* jest Duch Święty, który ożywia historiozbawczy dialog Boga z człowiekiem, gdzie kościelna *communio* stanowi formę obdarowania człowieka *participatio* w Boskim życiu. Na zasadzie daru członkowie wspólnoty mają udział w życiu Boga i są z Nim zjednoczeni¹²⁷. Duch Święty jest zasadą jedności eklezjalnej, która manifestuje się poprzez widzialny znak zrealizowanej wspólnoty. Według Blachnickiego, im bardziej Kościół staje się zrealizowaną wspólnotą, tym pełniej

Bóg, nie może nastąpić poza Kościołem, który właśnie jest jej sakramentem” (*Kościół, jaki kocham*. Tłum. A. Ziernicki. Kraków: Wydawnictwo M – Znak 1997 s. 58-59)

¹²³ Por. Battaglia, *La chiesa evento di comunione*, s. 116-117.

¹²⁴ Por. Y. Congar. *Die Kirche als Volk Gottes*. „Concilium” (de) 1:1965 s. 5.

¹²⁵ KK 48.

¹²⁶ Por. TPO II s. 196-198. Por. także: Biela, *Kościół – Wspólnota*, s. 43-44; C. S. Bartnik. *Dogmatyka katolicka*. T. II. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2003 s. 17-18.

¹²⁷ Por. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem*, s. 38-39.

staje się sakramentem zbawczej jedności, co otwiera drogę do zrozumienia małych wspólnot, żyjących intensywnym życiem ewangelicznym i eklezjalnym: „Nie są one wyrazem ucieczki od świata, izolowania się w «oazach» wśród spoganiałego świata, lecz miejscem, w którym szczególnie Kościół aktualizuje się jako sakrament – znak i narzędzie zjednoczenia ludzi z Bogiem”¹²⁸.

Idea Kościoła sakramentu i idea Kościoła *koinōnii* są ze sobą ściśle powiązane. Obraz Kościoła wspólnoty wyjaśnia właściwą treść idei Kościoła – sakramentu, a z drugiej strony idea sakramentu określa, w jakim sensie Kościół jest *koinōnią*. Blachnicki dochodzi do stwierdzenia, że soborowe określenie Kościoła jako sakramentu ubogaca pojęcie wspólnoty, dodając do niej „coś istotnego, czego nie można z niego wyprowadzić”. Rzeczywistość Kościoła należy więc dookreślić: Kościół jest „sakramentem wspólnoty”¹²⁹. Sługa Boży pisał: „Kościół jest wspólnotą – sakramentem, to znaczy wspólnotą będącą znakiem, zapowiedzią i początkiem wspólnoty eschatologicznej, ostatecznej oraz sakramentem wspólnoty, to znaczy skutecznym znakiem (lub znakiem i narzędziem) w odniesieniu do tych, którzy są do niej powołani, a znajdują się jeszcze poza zasięgiem jej widzialnej realizacji. Kościół zaś jest taką wspólnotą – sakramentem, o ile jest faktycznie zrealizowaną w Duchu Świętym *koinōnią* ludzi (osób) z Chrystusem i pomiędzy sobą, nie tylko wewnętrznie, ale w sposób zewnętrzny i widzialny. Urzeczywistnianie tak pojętej wspólnoty jest zasadą życia i działania Kościoła oraz teologii urzeczywistniania się Kościoła, zgodnie z soborową samoświadomością Kościoła”¹³⁰.

3.2. *Koinōnia* a Lud Boży

„Jeszcze nie uświadomiliśmy sobie dokładnie konsekwencji, jeszcze nie wymierziliśmy zasięgu faktu, który nazwano dokonaną przez Sobór Watykański II „rewolucją kopernikańską” w pojmowaniu tajemnicy Kościoła: że nie jesteśmy tylko widzialną społecznością, na którą składa się wyposażona w pełnię władzy hierarchia

¹²⁸ Por. F. Blachnicki. *Istotne cechy ruchu eklezjalnego*. [b.m.w.] Światło-Życie 1981 s. 16.

¹²⁹ Por. F. Blachnicki. *Kościół jako wspólnota*. [b.m.r.w] s. 36-37; tenże, TPO II s. 194; M. Marczewski. *Kościół jest sakramentem wspólnoty*. (Ks. Franciszek Blachnicki 1921-1987). W: ComK s. 175-176.

¹³⁰ Por. Blachnicki, TPO II s. 429-430. 444.

i posłuszni jej świeccy wierni, lecz Ludem Bożym w historii” – pisał M.-D. Chenu w przedmowie do jednej z monografii poświęconych Kościołowi jako Ludowi Bożemu¹³¹.

Kategorią, która bezpośrednio po Soborze Watykańskim II cieszyła się największym powodzeniem w samookreśleniu się Kościoła, jest właśnie kategoria Ludu Bożego. Jest to kategoria nawiązująca do Starego Testamentu i doświadczenia Izraela, który prowadzony przez Jahwe, uczył się nieustannie zależeć od Jedyne Boga. Takie było równocześnie doświadczenie pierwszych wieków historii rodzącego się Kościoła. Wyrażenie Lud Boży to wyrażenie podkreślające jedność historii zbawienia od początków Objawienia aż do czasów śmierci i zmartwychwstania Chrystusa i powstania Kościoła. Podkreśla godność wszystkich członków wspólnoty wynikającą z powołania Bożego, ale również kondycję pielgrzyma wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami. Izrael to lud, który jest nieustannie w drodze: od wyjścia z Egiptu po wędrówkę przez pustynię do ziemi obiecanej i kolejne niewole, które stawały się okazją do odwrócenia się od bożków ku jednemu Bogu i symbolem zdążania ku ojczyźnie w niebie. Jednocześnie wraz z prorokami pojawiła się obietnica Nowego Przymierza, której realizacja dokonuje się przez Kościół i w Kościele obejmującym wszystkie narody ziemi. W tym kontekście Kościół pojawia się w historii jako lud, który kontynuuje ziemską pielgrzymkę ku wieczności¹³².

Wielu łączy powrót do wyrażenia „Lud Boży” ze wzrostem demokratycznej świadomości współczesnego świata. Przemiany, które zaszły na poziomie politycznym, demokracja przyjęta za optymalny ustrój, uwaga skierowana na podmiot społeczny rozumiany globalnie, z pewnością wpłynęły na powrót do rozumienia Kościoła jako Ludu Bożego. Jest to ważne przede wszystkim w kontekście pojmowania społeczności Kościoła w kategoriach zasadniczej równości, przy czym chodzi głównie o równość jako element strukturalny i organiczny¹³³.

„Lud Boży” to także tytuł drugiego rozdziału Konstytucji o Kościele *Lumen gentium* (numery 9-17). Karol Wojtyła pisał: „Pojęcie Ludu Bożego, prastare pojęcie

¹³¹ M.-D. Chenu. *Przedmowa*. W: A. Luneau, M. Bobichon. *Kościół Ludem Bożym. Od owczarni do Ludu Przymierza*. Tłum. H. Zawadzka. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1980 s. 5.

¹³² Por. Gocko, *Kościół obecny w świecie*, s. 72-73.

¹³³ Por. Militello, *La Chiesa “Il Corpo Crismato”*, s. 140-141.

biblijne, stało się dzięki *Vaticanum II* jedną z głównych treści, do których nawiązuje ów historyczny proces wzbogacenia wiary, jaki w związku z Soborem przeżywamy¹³⁴. Obraz Kościoła jako Ludu Bożego stał się pewnego rodzaju symbolem pierwszego etapu rozwoju eklezjologii posoborowej, symbolem odnowy i przezwyciężenia jurysdykcyjnej i hierarchicznej wizji Kościoła, a zarazem, próby zaakcentowania powszechnego kapłaństwa wszystkich ochrzczonych¹³⁵. Powrót do tej biblijnej kategorii stał się prawdziwym przełomem znacząc zasadniczy zwrot w pojmowaniu Kościoła: „Ukazał Kościół pielgrzymujący w jego wczoraj, dziś i jutro, i to nie na marginesie historii świata i ludzkości, ale w samym sercu ich dziejowych przeznaczeń, bo w relacji do Boga, który jest ich ostatecznym sensem”¹³⁶.

Pojęcie Ludu Bożego powraca do samoświadomości Kościoła dopiero w XX wieku w głównej mierze dzięki pracy Y. Congara, który ukazał zarówno wartość historyczną tego pojęcia, jak również jego wagę antropologiczną, ekumeniczną i dialogiczną nie pomijając przy tym pewnych jego ograniczeń. Kościół jest w ten sposób odczytywany przez Sobór jako wspólnota złożona z osób, które odpowiadają na wezwanie ze strony Boga i jako *koinōnia* wierzących przeżywają swoją relację z Bogiem i między sobą¹³⁷.

Kategoria Ludu Bożego pielgrzymującego na ziemi pozwala usytuować Kościół w historii zarówno w ciągłości wobec Ludu Starego Przymierza, jak również w relacji do ludzkości i świata. Kościół będący nowym Izraelem jest „dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności”¹³⁸. Warto zauważyć, że jednym z fundamentalnych osiągnięć soborowych jest otwarcie na historyczność jako czynnik determinujący egzystencję ludzką: „«Lud» [...] odsyła nas natychmiast do «z pokolenia na pokolenie», do następujących po sobie wspólnot, do kryteriologii kontynuacji [...]”¹³⁹. Misyjna i kerygmatyczna wspólnota Nowego Testamentu trwa we wspólnocie męczenników, we wspólnocie, która przeszła

¹³⁴ Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 78.

¹³⁵ Por. Bujak, Wójtowicz, *Kościół jako communio*, s. 120.

¹³⁶ Gocko, *Kościół obecny w świecie*, s. 73.

¹³⁷ Por. Militello, *La Chiesa „Il Corpo Crismato”*, s. 128-129. Por. także: Y. Congar. *La Chiesa come popolo di Dio*. „Concilium” (wł) 1:1965 s. 19-43. Blachnicki. TPO II s. 193.

¹³⁸ KK 9.

¹³⁹ Militello, *La Chiesa „Il Corpo Crismato”*, s. 142.

prześladowanie, czy we wspólnocie domagającej się reformy. Świadomość ciągłości nie zostaje zerwana współcześnie. Kościół rozpoznaje się jako wspólnota od zawsze i na zawsze zakorzeniona w Chrystusie Jezusie i w Jego Duchu¹⁴⁰.

Pielgrzymowanie Kościoła w czasie wiąże się jednak z doświadczeniem niejednoznaczności i grzechu. Lud Boży może ulec pokusie, przyjmując nieautentyczne formy, obce zasadom ewangelicznym. Gdy grzech dotyka kwestii odpowiedzialności za rozłam pomiędzy chrześcijanami¹⁴¹, dotyczy również nie zawsze przykładowych praktyk związanych z przymusową ewangelizacją¹⁴². Kościół obejmujący grzeszników, święty i jednocześnie nieustannie potrzebujący oczyszczenia, powinien podejmować pokutę i odnowę: „Kościół «wśród prześladowań świata i pociech Bożych podąża naprzód w pielgrzymce», głosząc krzyż i śmierć Pana, aż przyjdzie (por. 1 Kor 11,26)”¹⁴³. Lud Boży jako kategoria eklezjologiczna wskazuje więc na rzeczywistość, do której człowiek i wspólnota Kościoła zdąża i która nadaje mu sens. Będąc ludem w drodze, Kościół, tak jak Izrael w ciągu swoich dziejów, może okazać niewierność wobec Boga i oddalać się przez grzech od Chrystusa. Stąd tak wielka waga soborowego *aggiornamento*, które zakłada możliwość i potrzebę postawy otwartości na Ducha Świętego, który wzywa do nawrócenia i czyni głos Kościoła rozpoznawalnym w każdym czasie, a sam Kościół Kościołem współczesnego świata¹⁴⁴. *Ecclesia semper reformanda* to postulat, podkreślający fakt, że Kościół nie jest rzeczywistością statyczną, lecz dynamiczną i pomimo szeregu niezmiennych elementów podlega ciągłemu procesowi czerpania ze zmienności świata oraz historii, w której jest zanurzony. Bóg objawił się człowiekowi w historii, którą człowiek tworzy, którą człowiek jest i dlatego nie można myśleć o Kościele poza historią¹⁴⁵.

Bóg, jak podkreślają dokumenty soborowe, nie stworzył człowieka, by przeżył swoje życie, tkwiąc w bezowocnym i narcystycznym indywidualizmie, ale by budować relacje z innymi. Taka jest cała historia zbawienia, w której od samego początku

¹⁴⁰ Por. Militello, *La Chiesa „Il Corpo Crismato”*, s. 142.

¹⁴¹ Por. DE 3.

¹⁴² Por. DWR 12.

¹⁴³ KK 8. Por. Militello, *La Chiesa „Il Corpo Crismato”*, s. 142-143.

¹⁴⁴ Por. A. Zuberbier. *Czym jest Kościół?* W: *W nurcie zagadnień posoborowych*. Red. B. Bejze. Warszawa: Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynów 1967 s. 199.

¹⁴⁵ Por. Gocko, *Kościół obecny w świecie*, s. 74.

Bóg powoływał mężczyzn i kobiety do odpowiedzi na powołanie we wspólnocie, ukazując w ten sposób swój plan i nazywając ich swoim ludem. Bez wątpienia Kościół soborowy porzucił pewnego rodzaju triumfalizm, podkreślając kruchość kondycji ludzkiej i odwołując się właśnie do kategorii Ludu Bożego. W Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis Redintegratio* Ojcowie soborowi przyznają: „Chociaż lud ten podczas ziemskiego pielgrzymowania w członkach swoich podlega grzechowi, to jednak wzrasta w Chrystusie, a Bóg, zgodnie ze swymi tajemniczymi planami, łaskawiej go prowadzi aż do radosnego osiągnięcia całej pełni wiecznej chwały w niebieskim Jerozolimie”¹⁴⁶.

Kategoria Ludu Bożego pozwoliła na uwypuklenie roli laikatu¹⁴⁷. Congar podkreślał, że w pierwotnym Kościele niezależnie od pełnionych funkcji i posługi wszyscy wierzący stanowili jedną wspólnotę. *Koinōnia* Kościoła to dla niego rzeczywistość, na którą składa się sieć życiowych więzi międzyludzkich wypływających z udziału (*koinōnia*) w tajemnicy Chrystusa. Myśl ta w późniejszym okresie została przez teologa uzupełniona o element pneumatologiczny, uznany przez Congara za fundament eklezjologii wspólnoty¹⁴⁸.

Konstytucja soborowa *Gaudium et spes* podkreśla równość wszystkich ludzi, wzywając każdego do odpowiedzialności wraz z innymi za działania danej

¹⁴⁶ DE 3. Por. Militello, *La Chiesa „Il Corpo Crismato”*, s. 134-135.

¹⁴⁷ „Przewidujemy nową sytuację, w której główne rozróżnienie nie będzie się już opierało na przeciwstawieniu świecki – kapłan, albo laikat – episkopat, ale raczej na wyodrębnieniu trzech funkcji w całokształcie relacji Kościół – świat: a) świadectwo eklezjalne dotyczące w pierwszym rzędzie życia Kościoła lokalnego już wszczepionego o działającego wewnątrz struktur kościelnych, jak liturgia, katecheza, duszpasterstwo, nauczanie; takie świadectwo mają dawać kolegalnie: kapłan, diakon, człowiek świecki; b) świadectwo eschatologiczne: powołanie religijne szczególnego rodzaju, trzymające się z dala od struktur kościelnych (nawet spełniające funkcję krytyczną w stosunku do nich), zarówno jak i od wartości światowych, z życiem małżeńskim i zawodowym włącznie (z funkcją profetyczną wobec nich), przy czym powołanie do kapłaństwa urzędowego nie grałoby tu żadnej roli, c) świadectwo dawane w świecie, apostołskie i misyjne, dla Kościoła, którego właściwie jeszcze nie ma; takie świadectwo wymaga wzięcia na siebie wartości właściwych ludzkości w świecie zrujnowanym przez wojnę i krzywdę, świadectwo przeżywane zarówno we własnej egzystencji świadka, jak i w słowie głoszonym; to szczególne świadectwo, które wymaga wielkiej swobody ruchów wobec struktur kościelnych, przekazywać by mógł człowiek świecki, kapłan profetyczny, apostoł, ewentualnie zakonnik” (J. Groottaers. *Quatre ans après Un texte qui est déjà loin déjà*. W: *L’apostolat des laïques*. Red. Y. Congar. Paris: Cerf 1970 s. 236-237. Cyt. za: Luneau, Bobichon, *Kościół Ludem Bożym*, s. 273).

¹⁴⁸ Por. Y. Congar. *Notes sur les mots „Confession” „Eglise” et „Communion”*. „*Irénikon*” 23:1950 s. 3-36. Por także: S. Tabor. *Kościół jako Lud Boży w ujęciu Yves M.-J. Congara*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 1997 s. 141.

społeczności¹⁴⁹. Niewątpliwie jest to jednocześnie wezwanie do odpowiedzialności wszystkich ochrzczonych za Kościół. Nie można bowiem autentycznie i w skuteczny sposób świadczyć o rzeczywistości, której nie przeżywa się intensywnie w łonie samego Kościoła. Sobór Watykański II pozostaje więc wydarzeniem wzywającym do dialogu ze światem, z chrześcijanami innych denominacji oraz przedstawicielami innych religii¹⁵⁰.

Zawirowania historyczne i polemika kontrreformacyjna sprawiła, że w Kościele katolickim pojawiła się potrzeba powrotu do wspólnej wszystkim wierzącym tożsamości wypływającej z chrztu. Rodzące konflikt przeciwstawienie stanu duchowego stanowi świeckiemu to, jak podkreśla Militello, konflikt nieprawdziwy, który znalazł się w samym sercu Kościoła, burząc jedność jego członków¹⁵¹. Sobór stwierdził, że przeciwstawienie tych dwóch stanów w Kościele jest nieuprawnione i wybrał kategorię Ludu Bożego, która mówi o zasadniczej równości i jedności wszystkich ochrzczonych, zarówno duchownych, jak i świeckich. Nie oznacza to oczywiście pomniejszenia czy lekceważenia instytucjonalnego aspektu Kościoła, a jedynie uznanie w przynależności do Ludu Bożego fundamentów i źródła, z którego wypływa wszelkie rozróżnienie w Kościele¹⁵².

Kościół, do którego powołani są wszyscy, swoją pełnię osiągnie dopiero w chwale niebieskiej: „[...] gdy nadejdzie czas odnowienia wszystkich rzeczy (Dz 3,21) i kiedy wraz z rodzajem ludzkim również cały świat, związany głęboko

¹⁴⁹ Por. KDK 29.

¹⁵⁰ Por. Luneau, Bobichon, *Kościół Ludem Bożym* s. 168-169. Autorzy zaznaczają jednocześnie: „Czy [Kościół] mógłby nie brać pod uwagę tych samych rzeczy dla samego siebie? Ale są i głębsze sprawy. Bo nazwa nie jest tylko zręcznym chwytem dla upiększenia twarzy Kościoła, który z istoty swej feudalny i autorytatywny, miałby zyskać życzliwość świata. Nie, nazwa mówi, czym jest Kościół, ponieważ on naprawdę jest Ludem Bożym. Stąd pochodzi tak znaczna liczba przeróbek pierwszych schematów w ciągu trwania Soboru: rozwój tych prac ma swoją wymowę. Tak samo zresztą jak opracowanie od nowa rozdziału o Ludzie Bożym. Przerobiono w nim liczne paragrafy, poświęcone poprzednio wyłącznie świeckim, tak by móc je zastosować do każdego chrześcijanina, choćby był kapłanem czy biskupem. Zanim się jeszcze wskazało różnice, afirmuje się już najistotniejszą godność i zasadniczą równość wszystkich ochrzczonych. Wprowadzenie tego nowego rozdziału nadaje ludowi jego historyczny wymiar przez związanie go z Izraelem” (*tamże*, s. 169).

¹⁵¹ Por. Militello, *La Chiesa “Il Corpo Crismato”*, s. 141.

¹⁵² Por. *tamże*.

z człowiekiem przez niego zdążający do swego celu, sposób doskonały odnowi się w Chrystusie (por. Ef 1,10; Kol 1,20; 2 P 3,10-13)”¹⁵³.

Wyrażenie „Lud Boży” występuje 39 razy w Konstytucji o Kościele *Lumen gentium* oraz 33 razy w innych dokumentach Soboru Watykańskiego II: 14 razy bez określenia „Boży”, 3 razy jako „lud chrześcijański”, 3 razy jako „lud wierny”, 2 razy jako „lud Nowego Testamentu”, raz jako „nowy Izrael” i raz jako „lud kapłański”¹⁵⁴. Sam Y. Congar był też rzecznikiem wyrażenia „lud mesjański”, które ostatecznie pojawia się dwa razy w numerze 9 Konstytucji *Lumen gentium*¹⁵⁵.

Pojęcie „Lud Boży” wielokrotnie uległo w swojej posoborowej historii nieprawidłowej interpretacji. Wyłączone z historiozbowczego kontekstu biblijnego zostało poddane rozumieniu stricte politycznemu lub naturalnemu¹⁵⁶. Wychodząc od czysto lingwistycznego użycia słowa „lud” w sensie ogólnym i politycznym, pojęciem tym, na gruncie teologii wyzwolenia, zaczęto się posługiwać po linii interpretacji marksistowskiej w opozycji do klas panujących, a jeszcze ogólniej, w szerszym sensie tego słowa, jako panowanie ludu, które można zastosować także do Kościoła. Tymczasem drugi rozdział Konstytucji *Lumen gentium* kończy się słowami wskazującymi na trynitarny fundament Kościoła. Kościół nie istnieje bowiem dla siebie samego, ale powinien być narzędziem w rękach Boga, które pociąga wszystkich do Niego i przygotowuje moment, w którym „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). Kościół, który istnieje tylko dla siebie samego, staje się powierzchowny i niepotrzebny, co ludzie zanurzeni w sprawy tego świata i potrzebujący świadków zbawienia natychmiast odczuwają i odrzucają¹⁵⁷. Ratzinger w tym kontekście podkreśla: „Kryzys Kościoła odzwierciedlający się w kryzysie pojęcia ludu Bożego jest «kryzysem Boga»; wynika on z pominięciem istotnego elementu. To, co pozostaje, jest tylko

¹⁵³ KK 48.

¹⁵⁴ Por. S. Pié-Ninot. *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*. Brescia: Queriniana 2008 s.160.

¹⁵⁵ Por. Jaśkiewicz, *Eklezjologia Ludu Bożego*, s. 10.

¹⁵⁶ Por. W. Kasper. *Il futuro della forza del concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985*. Tłum. włoskie D. Pezzetta. Brescia: Queriniana 1986 s. 61.

¹⁵⁷ Por. Ratzinger, *L'ecclesiologia della Costituzione "Lumen Gentium"*, s. 67-69; tenże. *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 113-116.

sporem o władzę. Takich sporów mamy dosyć gdzie indziej i nie potrzebujemy do tego Kościoła”¹⁵⁸.

Niewątpliwie zastrzeżenia formułowane wobec kategorii Ludu Bożego w kontekście teologii wyzwolenia sprawiły, że zwłaszcza po roku 1985 odeszła ona w cień¹⁵⁹. Zdaje się jednak, iż wraz z pontyfikatem Franciszka w niektórych kręgach na nowo zaczęła wzbudzać szersze zainteresowanie. Sam Franciszek kilka miesięcy po wstąpieniu na Stolicę Piotrową podzielił się w wywiadzie z dyrektorem czasopisma *La Civiltà Cattolica* swoją osobistą refleksją eklezjologiczną, wskazując na potrzebę odnowienia tej kategorii teologicznej¹⁶⁰. Papież przyznał, że obraz świętego Ludu Bożego jest mu bardzo bliski. Często posługuje się nim w takim rozumieniu, jakie podaje Konstytucja *Lumen gentium* nr 12: „Przynależność do konkretnego ludu ma głębokie znaczenie teologiczne. W historii ludzkości Bóg zbawia konkretny naród. Nie może być mowy o pełnej tożsamości człowieka w oderwaniu od ludu. Nikt nie zbawia się sam, jako odizolowana jednostka. Bóg przyciąga nas do siebie, uwzględniających skomplikowaną sieć relacji międzyosobowych, które kształtują każdego z nas w ramach ludzkiej wspólnoty. Bóg włącza się w tę ludzką dynamikę”¹⁶¹.

Lud Boży jest dla Papieża społeczno-historycznym urzeczywistnieniem Kościoła i podmiotem ewangelizacji w historii, gdzie po wspólnej drodze kroczą zarówno pasterze, jak i wierni świeccy. Jak podkreśla Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Kościół jako podmiot ewangelizacji to zarazem „misterium sięgające korzeniami Trójcy Świętej, ale mające swój historyczny konkret w pielgrzymującym i ewangelizującym ludzie, przekraczającym wszelki, choć konieczny instytucjonalny wyraz”¹⁶². Nie przez przypadek więc Konstytucja *Lumen gentium* traktat *De populo Dei* umieściła w drugim rozdziale bezpośrednio po *Mysterium Ecclesiae*.

¹⁵⁸ Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 116.

¹⁵⁹ Por. ITW. Por. także: D. Gardocki. *Teologia wyzwolenia jako odpowiedź na epokowe wyzwania czasu*. Kraków: WAM 2019 s. 14-15.

¹⁶⁰ Por. A. Spadaro. *Serce wielkie i otwarte na Boga. Rozmowa z papieżem Franciszkiem*. Tłum. Z. Kasprzyk. Kraków: WAM 2013 s. 35-41.

¹⁶¹ Spadaro, *Serce wielkie i otwarte na Boga*, s. 35.

¹⁶² EG 111.

C. M. Galli twierdzi, że wraz z papieżem Franciszkiem nastąpił swojego rodzaju powrót Ludu Bożego, także jako kategorii eklezjologicznej, która wychodząc od wierzącego ludu, wyraża nową świadomość eklezjologiczną, przywracając słownictwo *Lumen gentium* i Soboru Watykańskiego II¹⁶³. Papież ukazał przywiązanie do tej kategorii potwierdzone także w numerze 115 adhortacji *Evangelii gaudium*¹⁶⁴.

Warto nadmienić, że pewnego rodzaju powrót do eklezjologii Ludu Bożego bez wątpienia powiązany jest z doświadczeniem pastoralnym oraz teologicznymi korzeniami przyszłego następcy św. Piotra w Argentynie. Franciszek przyjmuje, wzbogaca i upowszechnia argentyńską teologię Ludu Bożego. Teologia ta stanowi oryginalny wkład w poszukiwania eklezjologiczne, ukazując dwa bliskie sobie znaczenia, zarówno eklezjalne, jak i cywilne, które przyjmuje pojęcie *lud*; znaczenia, które jednocześnie są od siebie zasadniczo różne¹⁶⁵.

W próbie zdefiniowania Kościoła przez Papieża obecne są obydwa te aspekty, a eklezjologia Franciszka jest włączona w nurt teologii argentyńskiej, która w wierności Soborowi potrafiła skonfrontować się z teologią wyzwolenia.

Od Dokumentu z Puebla teologia ludu zawiera w sobie kategorię teologiczną Ludu Bożego. W tej rozwijającej się przez dziesięciolecia refleksji nie pominięto problemu konfliktów społecznych w Ameryce Południowej, choć wybrano taką interpretację pojęcia *lud*, która przedłożyła jedność nad konflikt. Kongregacja do Spraw Wiary wydała dokument, w którym sformułowano pewnego rodzaju zastrzeżenia wobec nurtów teologii wyzwolenia dopuszczających się wypaczania lub wręcz negowania treści wiary i nauczania Kościoła¹⁶⁶. Instrukcja o niektórych aspektach „teologii

¹⁶³ Por. C. M. Galli, *Il ritorno del popolo di Dio. Ecclesiologia argentina e riforma della Chiesa*. „Il Regno – Attualità” 5:2015 s. 294-300.

¹⁶⁴ „Ten Lud Boży wciela się w ludy zamieszkujące Ziemię, z których każdy ma własną kulturę. Pojęcie kultury jest cennym narzędziem do zrozumienia różnych form życia chrześcijańskiego, występujących w Ludzie Bożym. Chodzi o styl życia określonej społeczności, o szczególny sposób relacji, jakie jego członkowie utrzymują ze sobą, z innymi stworzeniami oraz z Bogiem. Każdy lud w swym historycznym procesie rozwija własną kulturę ze słuszną autonomią. Związane jest to z faktem, że osoba ludzka «ze swej natury niewątpliwie wymaga życia społecznego»¹ ma zawsze odniesienie do społeczeństwa, gdzie w sposób konkretny przeżywa swój kontakt z rzeczywistością. Człowiek jest zawsze usytuowany kulturowo: «natura i kultura łączą się ze sobą jak najściślej». Łaska zakłada kulturę, a Boży dar wciela się w kulturę tego, który go przyjmuje” (EG 115).

¹⁶⁵ Por. Galli, *Il ritorno del popolo di Dio*, s. 295.

¹⁶⁶ Por. ITW VI 9. Gardocki zauważa, że krytyka teologii wyzwolenia sprowadza się zasadniczo do dwóch zastrzeżeń: „bezkrytycznego przyjmowania zapożyczeń z filozofii

wyzwolenia” *Libertatis nuntius* z 1984 roku przyczyniła się jednocześnie do wzmocnienia i pogłębienia ortodoksyjnego nurtu tej teologii, co zaowocowało licznymi pracami o charakterze biblijnym, historycznym, metodologicznym, dogmatycznym, teologiczno-fundamentalnym, pastoralnym i misyjnym, które pojawiły się w jej nurcie na gruncie rodzimej teologii latynoamerykańskiej. Jest to teologia, która niemalże w naturalny sposób postrzega, interpretuje i przeżywa wiarę i tradycję Kościoła z „uprzywilejowanego miejsca hermeneutycznego, a więc z perspektywy ubogich”¹⁶⁷.

W argentyńskiej teologii Ludu Bożego konflikt klasowy jest podporządkowany jednoci (*koinōnii*) ludu, którego miejscem hermeneutycznym jest mądrościowa *praxis* narodów Ameryki Łacińskiej. Można zauważyć tu zbieżność pomiędzy pojęciem *lud* a duszpasterstwem ludowym, które obejmuje eklezjologię, teologię historii i teologię pastoralną¹⁶⁸.

Niewątpliwie pontyfikat Franciszka niesie w sobie nowość świadomości takiej teologii w obszarze ponownego podniesienia wartości teologii Ludu Bożego, czego wyrazem jest sama adhortacja *Evangelii gaudium*, zawierająca cechy charakteryzujące argentyńską teologię ludu. Pojęcie *koinōnia* i pojęcie Ludu Bożego są ze sobą ściśle powiązane. Już Blachnicki związek ten określał następująco: „wspólnota jest tą rzeczywistością, która oznacza obraz ludu Bożego oraz której realizowanie i osiągnięcie jest jego zadaniem i celem”¹⁶⁹. Wydaje się to szczególnie istotne dla teologii moralnej społecznej, co zostanie uwypuklone w kolejnym rozdziale niniejszej dysertacji.

3.3. *Koinōnia* a Ciało Chrystusa

Powrót do pojmowania Kościoła jako Ciała Chrystusowego bez wątpienia stał się istotnym elementem przedsoborowej odnowy eklezjologicznej, która doprowadziła do bezprecedensowego „przewrotu kopernikańskiego” w samorozumieniu

marksistowskiej” (ITW VI 10) oraz „odwoływania się do założeń hermeneutyki biblijnej nacechowanej racjonalizmem” (ITW VI 10). Por. tenże, *Teologia wyzwolenia*, s. 15.

¹⁶⁷ Gardocki, *Teologia wyzwolenia*, s. 15.

¹⁶⁸ Por. Galli, *Il ritorno del popolo di Dio*, s. 297. Pod tym względem teologię ludu można rozumieć jako teologię wyzwolenia, która zachowuje dystans wobec metody marksistowskiej w analizie społecznej oraz wobec kategorii rozumienia i strategii działania, które jej towarzyszą (por. J. Scannone. *Papa Francesco e la teologia del popolo*. CivCat 164:2014 nr 1 s. 577).

¹⁶⁹ TOP II s.193.

Kościoła, a w połączeniu z innymi kategoriami i obrazami, do ponownego odkrycia Kościoła jako *koinōnii* czy *communio*¹⁷⁰.

Obraz Kościoła jako Ciała Chrystusa stał się jednym z najbardziej inspirujących do odejścia od rozumienia Kościoła jako *societas perfecta* i powrotu do myśli patrystycznej, dla której Kościół był rzeczywistością zdecydowanie bardziej duchową¹⁷¹. Teologia Ciała Mistycznego wzbudzała największe zainteresowanie w okresie międzywojennym, przenikając pobożność i duszpasterstwo. Pewnego rodzaju zwieńczeniem i przyczynkiem do nowych dyskusji i poszukiwań przedsoborowych stała się, jak już wspomniano, encyklika Piusa XII „*Mystici corporis*”. Encyklika opublikowana 29 czerwca 1943 w czasie toczącej się wojny, bez wątpienia chciała umieścić Kościół w kontekście pocieszenia i dodania otuchy pogrążonemu w chaosie i bratobójczej walce światu. Jej zamiarem było ustrzec przed błędnymi ideami i ukierunkowanie poszukiwań teologicznych dotyczących kategorii Ciała Mistycznego. Chodziło przede wszystkim o zwrócenie uwagi na zbytne akcentowanie aspektu wewnętrznego i duchowego Kościoła z jego niezdrowym kwietyzmem bazującym na pretensjonalnym uduchowieniu i lekceważącym zewnętrzną oraz widzialny aspekt rzeczywistości kościelnej. Refleksja na temat Kościoła rozumianego jako Ciało rozwinęła się jednak przede wszystkim już po II wojnie światowej, także dzięki studiom na temat kategorii „osobowości korporatywnej”¹⁷².

Biblijna wizja Kościoła jako Ciała Chrystusa związana jest z teologią świętego Pawła. Dla Apostoła narodów Ciało Chrystusa jako określenie dla wspólnoty chrześcijańskiej nie jest zwykłym porównaniem, lecz rzeczywistością, która wiąże się z hebrajskim pojęciem osobowości korporatywnej, czyli zbiorowym „wielkim Ja”. Pojęcie to pozwala na powiązanie jednostki ze wspólnotą, nie tracąc przy tym wartości, jaką stanowi wyjątkowość poszczególnych członków społeczności. Cała grupa, we wszystkich swoich członkach, zarówno tych z przeszłości, teraźniejszości, jak i z przyszłości, może działać jak jedna jednostka poprzez jednego ze swoich członków wezwanego do jej reprezentowania. Jest to szczególnie widoczne w postaci przywódcy grupy, w którym obecne jest już jego potomstwo, mogące się z nim następnie

¹⁷⁰ Por. CHL 19. Malina, *Koinonia* s. 37.

¹⁷¹ Por. Gocko, *Kościół obecny w świecie*, s. 74-75.

¹⁷² Por. Militello, *La Chiesa „Il Corpo Crismato”*, s. 182.

utożsamiać. Z drugiej strony patriarcha czy przywódca jest żywy i obecny w swoim potomstwie. Fakt ten jest uwypuklony w postaciach znanych z kart Biblii, które tworzyły historię zbawienia, od Abrahama po patriarchów i protoplastów plemion izraelskich. Wspólnota nie jest więc sumą jednostek. Należy ją interpretować jak ciało, „wielkie Ja”, gdyż jednostki i wspólnota stanowią pewnego rodzaju jedną i konkretną rzeczywistość fizyczną. Stąd poszczególna jednostka może reprezentować wspólnotę w taki sposób, że jest ona w tej jednostce uosobiona.

Z drugiej strony fakt, że jednostka reprezentuje wszystkich nie przeszkadza w podkreśleniu indywidualności każdego z członków społeczności. Osobowość korporatywna nie unicestwia powiązanych ze sobą podmiotów, pozostawiając nietkniętą odrębność i niepowtarzalną osobowość każdej z osób tworzących wspólnotę. Jak podkreśla Militello, znaczenie diachroniczne osobowości korporatywnej pozostaje wpisane przede wszystkim w kategorię biblijną i teologiczną Ludu Bożego. Konotacja synchroniczna natomiast jest ewidentna w myśleniu o Kościele jako „Ciele Chrystusa”¹⁷³. Kasper w tym kontekście zauważa, że święty Paweł myśli w duchu teologii sakramentów, a źródłem eklezjologii Ciała Chrystusa jest jego rozumienie chrztu i Eucharystii. Sakramentalny sposób pojmowania rzeczywistości kościelnej prowadzi do wyciągnięcia konkretnych konsekwencji etycznych. Chrześcijanie jako jedno ciało powinni troszczyć się o siebie nawzajem w duchu solidarności (por. Rz 12,4-8; 1 Kor 12,12-27; 1 Kor 12,26; Ga 6,2), a będąc członkami Chrystusa, nie mogą być równocześnie członkami nierządnic (por. 1 Kor 6,15 n)¹⁷⁴.

Sobór Watykański II zebrał i rozwinął koncepcję Mistycznego Ciała Chrystusa przede wszystkim w numerze 6 Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Soborowy obraz bazuje na dwóch fundamentalnych prawdach o Kościele. Pierwszą z nich jest prawda o organicznej, pełnej różnorodności jedności członków pomiędzy sobą, drugą natomiast – duchowa więź z Chrystusem. Zaproponowany przez św. Pawła biblijny obraz Ciała Chrystusa podkreśla społeczno-religijny charakter ochrzczonych, którzy nie są zbiorowością poszczególnych jednostek, ale stanowią

¹⁷³ Por. Militello, *La Chiesa “Il Corpo Crismato”*, s. 160-162. Por. także analizę przeprowadzoną przez autorkę dotyczącą kategorii „osobowości korporatywnej” w kontekście eklezjologii (tamże, s. 182, 198-199).

¹⁷⁴ Por. Kasper, *Kościół Katolicki*, s. 223.

jedność. Komunia ta wypływa z relacji, jaką poszczególni członkowie mają z Chrystusem, oraz z relacji Chrystusa do wspólnoty kościelnej jako jej Głowy. Ważnym aspektem jest tu aspekt pneumatologiczny, gdyż to Duch Święty jest źródłem dynamiki życia kościelnej komunii¹⁷⁵.

Termin *koinōnia* jawi się jako klucz interpretacyjny do przejścia od ciała indywidualnego do ciała kolektywnego. Powiązanie jeden/wielu, jednostka/wszyscy zastosowana diachronicznie poprzez kategorię Ludu Bożego nabiera wartości synchronicznej dzięki Eucharystii. Temat Ciała Chrystusa został rozwinięty przez Ojców soborowych. Na czoło wybija się eklezjologia komunii Y. Congara, któremu szczególnie bliski był wymiar liturgiczny. To liturgia bowiem strzegła pierwotnego pojęcia Kościoła w czasach największego upadku. Fakt liturgii leży także u podstaw jego refleksji na temat świeckich i Kościoła lokalnego. Zdaniem Congara, klasyczna triada kerygma – koinonia – diakonia powinna zostać uzupełniona o czwarte pojęcie, jakim jest liturgia. Eklezjologia Kościoła Ciała Chrystusa prowadzi do szczególnego zwrócenia uwagi na Kościoły lokalne¹⁷⁶.

Refleksja posoborowa dotycząca obrazu mistycznego ciała Chrystusa rozwinęła się w kierunku eklezjologii eucharystycznej oraz eklezjologii Kościoła lokalnego. Eklezjologia eucharystyczna podkreśla aspekt obecności Kościoła wszędzie tam, gdzie celebruje się Eucharystię. W każdym sprawowaniu Eucharystii obecny jest nie tylko zgromadzony wokół niej Kościół, lecz cały Kościół powszechny. Jak podkreśla Kasper, określenie „Ciało Chrystusa wyraża więc „synchroniczną i diachroniczną jedność Kościoła wszystkich miejsc i czasów”¹⁷⁷.

Według Franciszka Blachnickiego, rozwój eklezjologii po linii idei Mistycznego Ciała Chrystusa nie doprowadził jednak wprost do eklezjologii Soboru Watykańskiego II. Sługa Boży zauważa, że choć teologia ciała mistycznego weszła do soborowej syntezy, to jednak już w sposób zmodyfikowany, uwzględniając rezultaty krytyki, z jaką spotkała się jeszcze przed Soborem¹⁷⁸. Perspektywa soborowa,

¹⁷⁵ Por. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem*, s. 131-198. Por. także: Gocko, *Kościół obecny w świecie*, s. 75-76.

¹⁷⁶ Por. Congar, *Słowo i tchnienie* s. 59-61. Por. także: Militello, *La Chiesa „Il Corpo Crismato”* s. 195.

¹⁷⁷ Por. Kasper, *Kościół Katolicki*, s. 239-240.

¹⁷⁸ Por. Blachnicki, TPO II s. 172-173. Założyciel ruchu „Światło Życie” analizuje: „Jeszcze przed ukazaniem się encykliki *Mystici Corporis* zwrócono uwagę, że idea mistycznego ciała

otwierająca nowe horyzonty dostrzegła niewystarczalność idei Ciała Mistycznego do opisanego rzeczywistości eklezjalnej, która jako Ciało Chrystusa wydawała się być statyczna, ponadczasowa i niedopuszczająca jakiegokolwiek zmienności, co ewidentnie stało się trudne do pogodzenia z ideą *aggiornamento*¹⁷⁹.

Stąd choć obraz Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, odwołując się do nadprzyrodzonej więzi członków wspólnoty kościelnej z Chrystusem, stał się niewątpliwym krokiem naprzód ku odnowieniu eklezjologii katolickiej, niezbędne stało się uzupełnienie jej innymi obrazami Kościoła, które miałyby większą zdolność do wyrażenia bogactwa jego rzeczywistości. Eklezjologia Ciała Mistycznego doprowadziła więc do eklezjologii ludu Bożego i dalej do eklezjologii koinonijnej¹⁸⁰.

Dla Militello pomiędzy kategorią Ludu Bożego i Ciałem Chrystusa zachodzi „diachroniczna biegunowość” („polarità diacronica”) i „synchroniczna tożsamość” („identità sincronica”), a obydwie te pojęcia wspierane są przez dar *koinōnii*, która łączy ze sobą kategorie Ciała Chrystusa z sakramentalnością Kościoła. Obydwie kategorie odsyłają do głębokiej komunii, która tworzy Kościół, podkreślając diachronię międzykościelną, czyli powszechną (Lud Boży) oraz synchronię lokalną (Ciało Chrystusa). Oczywiście Kościół jest Ciałem Chrystusa i jest Ludem Bożym zarówno w danym miejscu, jak również w byciu ponad miejscem i czasem ze względu na obecność wszędzie i zawsze tej samej rzeczywistości łaski. Sobór potwierdził tę prawdę między innymi w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*¹⁸¹.

w gruncie rzeczy rozwija się na podłożu tradycyjnego rozumienia Kościoła w kategoriach społeczno-prawnych, będąc tylko sztucznie doczepioną do niego interpretacją teologiczną. Sama zaś encyklika również spotkała się z krytyką [...], że zaakcentowała zbyt jednostronnie charakter instytucjonalny Kościoła, nie odchodząc w gruncie rzeczy od tradycyjnej, socjologiczno-prawnej koncepcji Kościoła. Ponadto zarzucono jej, że nie ogarnia wszystkich aspektów misterium Kościoła, ujmując je tylko w perspektywie łacińskiej tradycji teologicznej (Augustyn + Tomasz + Bellarmin). Zdaniem Congara nawet doktryna o mistycznym ciele Chrystusa stanowi odchylenie nie tylko od tomistycznej teologii mistycznego ciała, ale nawet od objawionej nauki zawartej w listach św. Pawła. Orientacja bowiem myśli Pawłowej jest chrystologiczno-soteriologiczna, a nie eklezjologiczno-instytucjonalna” (tamże, s. 173).

¹⁷⁹ Por. Gocko, *Kościół obecny w świecie*, s. 75.

¹⁸⁰ Por. Blachnicki, TPO II s. 173.

¹⁸¹ „Diecezja jest częścią Ludu Bożego powierzona pasterskiej pieczy biskupa współpracującego z prezbiterium, aby trwając przy swoim pasterzu, zgromadzona przez niego w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystię, stanowiła Kościół partykularny, w którym prawdziwie jest obecny i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusa” (DB 11).

Pojmowanie Kościoła jako tajemnicy komunii oraz odwołanie się do jej konstytutywnej *koinōnii* oznacza jednocześnie odniesienie do ludu, który jest zasadniczo jeden, choć w swych rozmaitych przejawach. To również odniesienie do ciała, które również jest jedno, choć jeden, święty i powszechny Kościół Chrystusa w tajemniczy sposób jest obecny w wielu Kościołach rozsianych po całym świecie. Termin *koinōnia*, dookreślając pojęcia „ludu” i „ciała”, pomaga wyrazić jedność w różnorodności, jedność, która niesie w sobie pluralizm bez podważenia czy osłabienia samej *koinōnii*¹⁸². Komunia i udział, jak również tak charakterystyczne dla chrześcijan wzajemne dzielenie się, czyli *koinōnia*, wypływa w sposób ewidentny przy obrazie ciała i członków. Komunia taka jest darem Ducha Świętego. *Koinōnia* rozumiana jako dzielenie się życiem i łaską, jednocząc chrześcijan z Chrystusem, jednoczy ich także między sobą i jest przede wszystkim darem Ducha Świętego, który sprawia, że Kościół jest Ciałem Chrystusa i Ludem Bożym. Obecność i działanie Ducha konstytuuje i buduje Kościół na wzór Jezusa, którego namaszczenie wylewa się na członki ciała. Związane z Nim dzięki misteryjnemu udziałowi w jego śmierci i zmartwychwstaniu, same stają się ciałem „namaszczonym”. To właśnie *koinōnia* w mocy Ducha Świętego i Jego darów, panując pomiędzy chrześcijanami a Chrystusem oraz pomiędzy chrześcijanami, prowadzi namaszczone ciało w kierunku osobistej relacji Kościoła jako Oblubienicy. *Koinōnia* wyraża się ostatecznie w darze miłości *agapē*, która wiąże wzajemnymi więziami członków pomiędzy sobą a całe Ciało z Jego Panem¹⁸³.

Dynamika koinonijna zakorzeniona jest w wydarzeniu sakramentalnym, czyli we włączeniu w Chrystusa poprzez chrzest i udział w Jego Ciele, co ma miejsce podczas Eucharystii. Odwołanie zarówno do Ciała Chrystusa, jak i Ludu Bożego jest więc jednocześnie odwołaniem do sakramentalnej struktury Kościoła jako warunku włączenia w Niego. Chrzest i Eucharystia precyzują diachroniczny i synchroniczny sens osobowości korporatywnej. Chrystus stanowi zarówno początek Ciała, jak

¹⁸² Kasper zauważa: „Kościół Katolicki uważa za swą siłę jedność w uzasadnionej różnorodności kultur, duchowości, teologii, Kościołów partykularnych, zakonów, zrzeczeń i ugrupowań. Umacnia ona jego wiarygodność i jest bezcennym dobrem, w którego zachowaniu powinien współdziałać każdy członek Kościoła. Dlatego każdy członek Kościoła jest wezwany do tego, aby żył i działał w duchu *communio* jako część większej całości (*sese ut partem genere*), zachowywał jedność Ducha (Ef 4,3) i żył w prawdziwej miłości (Ef 4,15)” (*Kościół Katolicki*, s. 280).

¹⁸³ Por. Militello, *La Chiesa „Il Corpo Crismato”*, s. 195-202.

i ostateczny cel jego wzrastania w historii ku pełni, którą św. Paweł określa mianem *plērōma*. Analogicznie, chrzest i Eucharystia wskazują na *koinōnię*, udział z Panem wydanym dla nas, zmartwychwstałym i uwielbionym¹⁸⁴.

3.4. *Koinōnia* a Oblubienica

Kategorią eklezjologiczną o nieco odrębnym charakterze niż wszystkie pozostałe jest kategoria oblubienicy. Odpowiada ona nie tyle na pytanie, *czym* jest Kościół, ile, *kim* on jest. Jest to jednocześnie kategoria w szczególny sposób związana z pojęciem *koinōnii*, podkreślająca aspekt osobistej i wyłącznej relacji Boga do swojego ludu, do Kościoła i wreszcie do każdego człowieka. Przywołuje całą sieć relacji, dynamikę międzyosobową, *caritas* i *agapē* właściwe życiu w komunii małżeńskiej. Kategoria ta napotyka dzisiaj na trudność interpretacyjną w postaci filtru patriarchalnej kultury i roli kobiety w społeczeństwie bliskowschodnim czasów biblijnych, tak dalekim od dzisiejszego obrazu małżeństwa i rodziny. Poza tym, oblubińczą relację pomiędzy Chrystusem a Kościołem nie należy postrzegać w kontekście emancypacji kobiet, która rozumiana jest jako „uwolnienie się spod władzy”, tak jakby Kościół posiadał tożsamość i mógł istnieć poza Chrystusem¹⁸⁵.

Warto jednak przejść ponad tym ograniczeniem, by odczytać w więzi między mężczyzną a kobietą znak stworzenia na obraz Boga, który jest *koinōnią*, Bogiem relacji, pragnącym i zapraszającym do bliskości z człowiekiem. Poza tym obraz Oblubienicy i zaślubin wyraża najgłębszą i najbardziej totalną więź, jaka może się realizować w doświadczeniu człowieka¹⁸⁶.

Już od Księgi Rodzaju relacje pomiędzy kobietą a mężczyzną wpisane są w historię zbawienia, która jest nie tylko historią patriarchów, ale rytmem całych pokoleń,

¹⁸⁴ Por. tamże, s. 201.

¹⁸⁵ Por. C. Smuniewski. *Wspólnota Łaski. Charytologiczno-trynitarna eklezjologia*. Kraków: WAM 2013 s. 361.

¹⁸⁶ Por. Militello, *La Chiesa „Il Corpo Crismato”*, s. 204. Militello zauważa następnie: „Non a caso e ciò malgrado, troviamo ovunque testimoniata la bellezza esaltante dell’innamoramento e poi quella compiuta delle nozze, biblicamente ricondotte al paradigma esperienziale, intimo e totale, della “conoscenza”, desiderio struggente di alterità e poi incontro definitivo e appagante. C’è, sempre e comunque, un’isola felice, un attimo perfetto in cui un uomo e una donna reciprocamente si accolgono e si donano l’uno all’altro. Lo provano le raccolte antichissime di canti d’amore che le diverse culture tramandano da una generazione all’altra” (tamże, s. 205).

gdzie aktywni są zarówno ojcowie, jak i matki. Nie ma wydarzenia zbawczego, który nie spełniłby się w synergii pomiędzy kobietą a mężczyzną. Od Księgi Tobiasza po Pieśń nad Pieśniami, od obrazu zaślubin wyłaniającego się z Ksiąg mądrościowych (por. Prz 9, Mdr 8, Syr 14,20-15, 10) po pełne emocji obrazy prorockie Izajasza (por. Iz 1,21-26; 5,1-7; 49,14-26; 54,1-10), Jeremiasza (por. Jr 2,2.20-25.32-37), Ezechiela (por. Ez 23; 24,15-17; 26), Ozeasza czy Barucha, którzy proponują rzeczywistość małżeńską jako wyraz miłości Bożej do swojego ludu, a pakt małżeński interpretują jako metafora przymierza. Grzech ludu, który przez bałwochwalstwo i cześć oddawaną obcym bogom jest niewiernością wobec Jahwe, piętnowany jest jako cudzołóstwo¹⁸⁷. W Ewangeliach Jezus, choć nie w sposób bezpośredni, także utożsamiany jest z oblubieńcem (por. Mt 22,1nn; Mt 25,1 nn; Mt 9,15). W Ewangelii wg św. Jana tożsamość ta jest jeszcze bardziej czytelna: wystarczy wspomnieć o weselu w Kanie Galilejskiej (por. J 2,1-11) oraz Janie Chrzcicielu, który określa się jako przyjaciela Oblubieńca (por. J 3,29-30). Warto zauważyć, że wersety 26-27 rozdziału 19 widzą w Maryi z Nazaretu figurę Kościoła, a więc i tu przez stałą zależność: niewiasta – Maryja – Kościół, można doszukać się odwołania do obrazu zaślubin, co, jak podkreśla Militello, jeszcze bardziej ewidentne staje się w J 20,11-18. W na nowo otwartym rajskim ogrodzie, Maria Magdalena, która także stanowi typ Kościoła, spotyka nowego Adama, który pokonał śmierć. Temat zaślubin obecny jest również u św. Pawła (por. 2 Kor 11,2; Ga 1,4 i 2,20, jak również 1 Tm 2,6 i Tt 2,14). Jako Oblubieniec Chrystus ukazany jest przede wszystkim w Liście do Efezjan (Ef 5,21-33) oraz w Apokalipsie, zwłaszcza w 19 rozdziale, gdzie Baranek świętuje swoje gody. Dalej oblubienicą Baranka jest święte miasto Jeruzalem, Oblubienica Baranka, strojna w swe klejnoty (por. Ap 21,2.9.), która wraz z Duchem woła: „Przyjdź” (por. Ap 22,17)¹⁸⁸.

Na Soborze Watykańskim II kategoria ta pojawia się niezbyt często i zdaje się nie mieć szczególnej wagi. W Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* Kościół nazwany jest „umiłowaną Oblubienicą”¹⁸⁹. Konstytucja soborowa obrazując naturę liturgii i jej wagę dla życia Kościoła, podkreśla jak przez liturgię dzieło

¹⁸⁷ Por. tamże, s. 205-2010.

¹⁸⁸ Por. tamże, s. 205-219. Por. także: Smuniewski, *Wspólnota Łaski*, s. 361-363.

¹⁸⁹ KL 7.

zbawienia realizuje się w Kościele i w jaki sposób Chrystus jest w niej obecny¹⁹⁰. Kategoria występuje również w Konstytucji *Lumen gentium*¹⁹¹, między innymi w kontekście powszechnego powołania do świętości. Odwołując się do życia małżeńskiego, Sobór stwierdza, że jest ono znakiem uczestnictwa „w tej miłości, jaką Chrystus umiłował swoją Oblubienicę wydał za nią samego siebie”¹⁹². Militello zauważa, że zdecydowanie w innym kontekście o świętości małżeńskiej mówi już Konstytucja *Gaudium et spes*: „dlatego rodzina chrześcijańska, jako że bierze początek z małżeństwa, które jest obrazem przymierza miłości Chrystusa i Kościoła i uczestnictwem w nim, ma objawiać wobec wszystkich żywą obecność Zbawiciela w świecie i prawdziwą naturę Kościoła, bądź to przez miłość małżonków, wielkoduszną płodność, jedność i wierność, bądź też przez pełne miłości współdziałanie wszystkich jej członków”¹⁹³.

Do obrazu Kościoła jako oblubienicy jedyne Oblubieńca Sobór nawiązuje jeszcze w innych miejscach¹⁹⁴, choć dla Ojców Soboru był to jedynie obraz, stąd nieduże zainteresowanie, jakie kategoria wzbudziła w posoborowych poszukiwaniach eklezjologicznych. Interesujące wydają się być jednakże propozycje niektórych teologów, podkreślające możliwości tej kategorii i teologii „Kościoła Oblubienicy” w obszarze poszukiwań wzajemności relacji pomiędzy mężczyzną a kobietą i różnicy płci, co jest palącym tematem wobec zachodzących we współczesnym świecie zmian kulturowych i cywilizacyjnych wraz z ideologią *gender*¹⁹⁵.

¹⁹⁰ por. KL 6, 7, 47, 83, 102.

¹⁹¹ por. KK 6, 9, 39.

¹⁹² KK 41.

¹⁹³ KDK 48. Por. Militello, *La Chiesa „Il Corpo Crismato”*, s. 231-232.

¹⁹⁴ Por. KK 64-65, gdzie przeprowadzona jest analogia pomiędzy Kościołem a Maryją Matką i Dziewicą (por. także: DZ 12; KO 8; DP 16).

¹⁹⁵ Por. tamże, s. 241-245. Żeński wymiar Kościoła Oblubienicy podejmował obok Cettiny Militello: V. Battaglia. *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa. Cristologia e contemplazione*. T.2. Bologna: EDB. 2001; D. Valentini. *La donna e la Chiesa alla luce della simbolica dell'alleanza nuziale: Lo spirito e la sposa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2009 s. 113-145. Teologiem, dla którego Kościół jako Oblubienica stał się płodnym tematem, jest również Hans Urs von Balthasar pojmujący Kościół personalnie (por. tenże. *Sponsa Verbi*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1961), jak również tacy autorzy jak Charles Journet, Louis Bouyer, Michael Schmaus oraz autorzy rosyjscy z Siergiejem N. Bułhakowem i Pawłem Evdokimowem na czele. Nowsze omówienie tematu: G. Mazzanti. *Teologia sponsale e sacramentale delle nozze*. Bologna: EDB 2004; A. Scola. *Das hochzeitliche Geheimnis*. Tłum. niem. J. Łuczak-Wild. Einsiedeln: Johannes Verlag 2006; M. Quellet. *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*. Siena: Cantagalli 2007 s. 163-168. F. Pilloni. *Immagine viva di Cristo Sposo. Ministero e diakonia della Chiesa sposa*. Cantalupa: Effatà 2009. Na gruncie polskim warto wymienić między innymi R. Skrzypczak. *Kościół jako*

W odniesieniu do kategorii *koinōnii*, za Militello można stwierdzić, że staje się ona samą dynamiką stawania się jednym ciałem, zgodnie z tym, co mówi św. Paweł w Liście do Efezjan: „poganie już są współdziedzicami i współczłonkami Ciała, i współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię” (Ef 3,6), jest sposobem, w jaki Chrystus spotyka się ze swoją Oblubienicą¹⁹⁶.

W posoborowej eklezjologii obraz ten posłużył do uwypuklenia roli kobiety w życiu Kościoła oraz żeńskiego wymiaru jego natury. Jan Paweł II w Liście apostolskim *Mulieris Dignitatem* pisał:

„[...] obraz miłości oblubieńczej wraz z postacią Boskiego Oblubieńca – obraz bardzo wyrazisty w tekstach prorockich – znajduje potwierdzenie i «zwieńczenie» w Liście do Efezjan (5,23-32). Chrystus zostaje powitany przez Jana Chrzciciela jako *Oblubieniec* (por. J 3,27-29) i sam Chrystus do siebie też odnosi to porównanie przejęte od proroków (por. Mk 2,19-20). Apostoł Paweł, który nosił w sobie całe dziedzictwo Starego Testamentu, pisze do Koryntian: «Jestem bowiem o was zazdrosny Boską zazdrością. Poślubiłem was przecież jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewicę» (2 Kor 11,2). Najpełniejszy jednakże wyraz prawdy o miłości Chrystusa Odkupiciela, wedle analogii miłości oblubieńczej w małżeństwie, znajduje się w Liście do Efezjan: «Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie» (5,25) i w tym potwierdza się zarazem w całej pełni, że Kościół jest Oblubienicą Chrystusa: «Odkupicielem twoim – Święty Izraela» (Iz 54,5). Analogia zrodzona na gruncie relacji oblubieńczej przebiega w tekście Pawłowym równocześnie w dwóch kierunkach, które składają się na całokształt wielkiej tajemnicy (*sacramentum magnum*). Oblubieńcze przymierze małżonków «wyjaśnia» oblubieńczy charakter zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, równocześnie zaś zjednoczenie to jako «wielki sakrament» stanowi o sakramentalności małżeństwa jako świętego przymierza ludzkich oblubieńców: mężczyzny i kobiety. Odczytując ten tekst, bogaty i złożony, który w całości jest wielką analogią, musimy odróżniać to, co w nim wyraża realizm międzyludzkich relacji, od tego, co językiem symbolicznym wyraża «wielką tajemnicę» Bożą»¹⁹⁷.

Dla kardynała Kaspera istotą relacji Chrystus-Kościół przedstawionej za pomocą obrazu oblubienicy jest w pierwszym rzędzie, oczywiście, wierna i niezniszczalna, pełna namiętności miłość Jezusa do Kościoła, przez którą pragnie pobudzić on do odpowiedzi miłości. Jednocześnie kategoria ta ukazuje Chrystusa, który nie cofa się także wobec niewierności swojej oblubienicy, nawet wtedy, kiedy Kościół

niewiasta w relacji do Chrystusa swego Oblubieńca. Warszawa: O.K. Tomasz Wiater 2001 oraz H. Witczyk. *Kościół Syna Bożego*. Kielce: Instytut Teologii Biblijnej Verbum 2012 s. 345-385.

¹⁹⁶ Por. Militello, *La Chiesa "Il Corpo Crismato"*, s. 249.

¹⁹⁷ Jan Paweł II. List apostolski *Mulieris dignitatem* 23. W: LJP2 s. 121.

okazuje się nierządnicą¹⁹⁸. Bez wątpienia w kontekście relacji wewnątrzkościelnych taka postawa Zbawiciela ukierunkowuje na heroiczną miłość, przezwyciężanie zgrzeszenia grzechem i upadkami współbraci oraz na przebaczenie także w relacjach między poszczególnymi członkami wspólnoty kościelnej czy między Kościołami. Obraz miłości oblubieńczej już w Starym Testamencie wskazywał na pewien ideał pierwszej miłości, zachwytu czasów narzeczeństwa, do którego chrześcijanie są ustawicznie wzywani. Stanowi także zaproszenie do czujności i troski o gotowość na przyjęcie nadchodzącego Oblubieńca (por. Mt 25,1-13). Obraz Oblubienicy jest zarazem obrazem otwierającym perspektywę wesela eschatologicznego wyczekiwanego z nadzieją, którego przedsmak można świętować już na ziemi w sposób szczególny, sprawując Eucharystię¹⁹⁹.

4. Od eklezjologii *koinōnii* po koinonizację świata

Sobór Watykański II znaczy cesurę nowego otwarcia się Kościoła na przyjęcie wyzwania związanego z autorefleksją i wejściem w dialog z dzisiejszym światem. Przemiana świata jest wymogiem uniwersalnym i aktualnym także w obecnych czasach. Społeczna nauka Kościoła, przywołując znaki czasu, chce zaoferować odpowiedzi, wskazując przede wszystkim na wzajemną miłość między ludźmi, której źródłem jest pełne miłości spojrzenie Boga Opatrzności. Miłość jawi się jako najpotężniejsze narzędzie przemiany zarówno indywidualnej, jak i społecznej, oraz ostateczny cel ludzkości²⁰⁰. Wątkiem łączącym wszystkie dokumenty soborowe jest wymiar objawienia tajemnicy Boga Miłości, który jest źródłem i ukierunkowuje powołanie osoby ludzkiej na miłość i zachowania społeczne, gdyż nie istnieje osoba bez relacji z innymi osobami²⁰¹. Sobór stawia w ten sposób w centrum uwagi pastoralnej Kościoła

¹⁹⁸ Por. Kasper, *Kościół Katolicki*, s. 240-246. Kardynał zastrzega: „Niczym grzesznica z Ewangelii Kościół wie jedno: choćby wielu oskarżało mnie szyderczo, to Chrystus nie porzucił mnie i nigdy definitywnie nie odrzucił mnie od siebie. Dlatego powinniśmy miłować Kościół tak, jak Chrystus go umiłował. Nie potrzebujemy przy tym zamykać oczu na często niepiękną rzeczywistość kościelną i ukazywać ją w lepszym świetle. Prawdziwa miłość – także w odniesieniu do Kościoła – nie jest jakimś marzycielstwem; nie jest jednak także bezkrytyczna wobec siebie i nieczuła. Jest na wskroś realistyczna i musi w sposób realistyczny sprawdzać się w okazywaniu swej wierności i w ciągłym wybaczeniu na nowo” (tamże, s. 246).

¹⁹⁹ Por. tamże, s. 246.

²⁰⁰ KNSK 34.

²⁰¹ Jan Paweł II podkreślając wagę relacji do Boga i drugiego człowieka dla przeżycia pełni człowieczeństwa i jednoczesnego budowania sprawiedliwszego społeczeństwa napisał:

relacje społeczne na wszystkich poziomach, wskazując *koinōnię* trynitarną – wspólnotę osób jako model do naśladowania w próbie budowania autentycznych relacji międzyludzkich. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* sugeruje silne podobieństwo pomiędzy *koinōnią* Osób Boskich, a *koinōnią* dzieci Bożych w prawdzie i miłości, wyrażoną przez szczery dar z siebie²⁰².

Sobór zachęca do tego, by *koinōnię* trynitarną uczynić niemalże widzialną poprzez miłość i jedność²⁰³. Miłość będąca fundamentalnym prawem przemiany świata zapewnia prawdziwość i głębię relacjom międzyludzkim: „Prawo to powołane jest w tym celu, by stać się miarą i najwyższą zasadą wszystkich dynamizmów, w których wyrażają się międzyludzkie relacje. Krótko mówiąc, sama tajemnica Boga, Miłość trynitarna, stoi u podstaw znaczenia i wartości osoby, świadomości społecznej i ludzkiego działania w świecie, co zostało objawione i stało się udziałem ludzkości przez Jezusa Chrystusa, w Jego Duchu”²⁰⁴. Miłość ewangeliczna, odzwierciedlając w historii ludzkości samą istotę relacji wewnątrztrynitarnych, uruchamia właściwą im dynamikę, sprawiając, że relacje międzyludzkie stają się namacalną rzeczywistością królestwa Bożego, które zrealizowało się w Chrystusie²⁰⁵. *Koinōnia* trynitarna i zaproszenie do osobowej relacji z Bogiem Ojcem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym staje się swoistym „programem życia”, który przenika całe ludzkie życie, nie wyłączając aspektu relacyjnego poczynając od życia rodzinnego i wspólnotowego, po ekonomię, politykę, kulturę i wszelki inny aspekt życia społecznego, gdzie, jak

„[...] człowiek, nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i w bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, dla której został stworzony przez Boga. Człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego; dar ten jest możliwy dzięki podstawowej «zdolności transcendencji» osoby ludzkiej. Człowiek nie może oddać się czemuś, co stanowi projekcję rzeczywistości czysto ludzkiej, abstrakcyjnemu ideałowi lub fałszywej utopii. Będąc osobą, może uczynić z siebie dar dla innej osoby czy innych osób, a w końcu dla Boga, bo Bóg jest sprawcą jego istnienia i tylko On może w pełni ten dar przyjąć. Wyobcowany jest zatem taki człowiek, który nie chce wyjść poza samego siebie, uczynić z siebie daru ani stworzyć autentycznej ludzkiej wspólnoty, dążącej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu, którym jest Bóg. Wyobcowane jest społeczeństwo, które poprzez formy społecznej organizacji, produkcji i konsumpcji utrudnia zarówno realizację tego daru, jak i budowanie tej międzyludzkiej solidarności” (CA nr 41). Por. Ferro, *La Trinità*, s. 140.

²⁰² Por. KDK 24. Por. także: Ferro, *La Trinità*, s. 141.

²⁰³ KDK 21.

²⁰⁴ KNSK 54.

²⁰⁵ Por. K. Hemmerle. *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*. Roma: Città Nuova 1998 s. 12. Cyt. za: Ferro, *La Trinità* s. 141.

podkreśla Ferro, różnice nie tylko nie przeszkadzają w przyjęciu i akceptacji, ale stają się warunkiem dla umocnienia własnej tożsamości²⁰⁶.

To bowiem relacja z drugim człowiekiem czyni z odizolowanej jednostki osobę. Osobą można być tylko „zatracając siebie” w miłości, by się na nowo odnaleźć. W każdej relacji osoba nie tylko włącza innych do swojego świata, ale również poprzez innych wyraża samą siebie. Jean-Noël Bezançon pisał, że „człowiek jest prawdziwym człowiekiem tylko wtedy, gdy pozostaje w relacji. Bo Bóg jest relacją”²⁰⁷.

Wciąż aktualne, a być może także coraz pilniejsze jest dziś wezwanie do nowej ewangelizacji, która uniwersalne i ponadczasowe przesłanie Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie przekazuje w sposób możliwy do przyjęcia dla współczesnego człowieka. Ewangelizacja ta powinna obejmować osoby ochrzczone oraz te, które uległy dechrystianizacji lub do których nie dotarło przesłanie ewangeliczne. Epokę postmodernistyczną charakteryzuje konsumpcja zarówno w wymiarze materialnym, jak i duchowym, a człowiek często pojmowany jest, jak to określa Andrzej A. Napiórkowski, jako *homo consumator, accumulator*, co przejawia się w niepohamowanym gromadzeniu dóbr i stanem ciągłego niedosytu oraz niezadowolenia²⁰⁸.

Istotą Trójjedynego Boga jest *communio*, ale *communio* otwarta na zewnątrz poprzez posłanie Syna i Ducha w celu coraz głębszego upodobnienia stworzenia do boskiego wzoru, by je ostatecznie w sobie zawrzeć. *Missio* samego Boga wypływa z *koinōnii* wewnątrztrynitarniej, zmierzając do coraz szerszej i coraz więcej obejmującej *koinōnii*²⁰⁹. Również Kościół jako ikona Trójcy Świętej powinien swoje bycie *koinōnią* realizować poprzez całkowite zaangażowanie w posłanie do świata i, jak podkreśla Greshake, nie może dokonać tego inaczej, jak na sposób Boga-Missio, czyli

²⁰⁶ Por. Ferro, *La Trinità* s. 141.

²⁰⁷ Jean-Noël Bezançon. *Bóg nie jest samotny. Trójca Święta w życiu chrześcijan*. Tłum. M. Cofta. Poznań: Wydawnictwo Św. Wojciecha 2013 s. 14.

²⁰⁸ Por. Napiórkowski, *Mysterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, s. 15. Por. także: K. Kietliński. *Etyczne wybory w konsumpcji*. „Collectanea Theologica” 77:2007 nr 2 s. 69-82.

²⁰⁹ „Bóg w Missio podejmuje ryzyko, aby rozszerzyć własną Communio na całość stworzenia. Trynitarna Missio nie jest zatem niczym drugorzędnym, „przypadłościowym”, czymś, co „także-jeszcze-się-wydarza”, lecz w sposób wolny wybraną postacią samej Boskiej Communio; nie jest także niczym harmonijnie ewoluującym i ekspansywnym, lecz agonálną, kenotyczną wystrzegającą się w krzyżowej śmierci Syna formą Boskiego zaangażowania dla stworzenia, które leży w złem” (Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, s. 354).

poprzez radykalną służbę i zaangażowanie, w trudach i prześladowaniu, współcierpiąc z potrzebującymi. Misja jest nieodłącznym sposobem istnienia kościelnej *communio*, „a nie projektem, marzeniem, samo-zaspokojeniem tęsknoty za ciepłą, przytulną wspólnotą, społecznością albo religijną grupą”²¹⁰.

Kościół pojmuje swoją misję w świecie wewnątrz historii trynitarnej Boga ze światem. Poprzez swoje działanie i cierpienie jest sprawcą tej historii Królestwa Bożego. Celem, do którego dąży, nie jest jednak własna chwała, ale otoczenie chwałą Ojca przez Syna w Duchu Świętym²¹¹. Henri de Lubac uważał, że „jedyną misją Kościoła jest uobecnianie ludziom Jezusa Chrystusa. Kościół ma Go głosić, pokazywać i dawać. Wszystko, co wykracza ponad to, jest znowu nadmiarem. Jest oczywiste, że Kościół nie może uchylić się od tego posłannictwa”²¹². Greshake z kolei konstatuje: „Kościół jest w naznaczonym przez podział, wrogość i egoistyczne odnoszenie się do samego siebie świecie «wspólnotą kontrastową», która już na początku przedstawia cel historii i świata, uwydatnia jego własne przeznaczenie: trynitaryzację. Ale aby określenie Kościoła jako *Communio* nie było ideologicznym nierealnym frazesem, jego *byt* jako *Communio* musi się przeobrazić w *praxis* jako *Communio*. To znaczy: wszystko, co w nim jest: jego struktury i inicjatywy, jego procesy życiowe i wymiany muszą ideę *Communio* przedstawić i realizować w komunikatywnej formie spełniania. Dopiero przez taką komunikatywną *praxis* ustanawiany jest i „realizowany” zadatek Kościoła, aby być obrazem Trójcy Świętej”²¹³.

Koinonijność Kościoła powinna zatem przekładać się na strukturę wewnętrzną oraz relacje ze światem²¹⁴. Analogicznie do postulowanej trynitaryzacji, można by więc zaproponować postulat *koinonizacji* Kościoła i świata. Pojęcie *koinōnii* w swoim bogactwie znaczeniowym oraz „biblijności” wydaje się być mianownikiem wspólnym dla elementów składających się na tożsamość i misję Kościoła. *Koinōnia* to archetyp i wzór w Trójcy, to relacja komunii z Bogiem (wymiar wertykalny)

²¹⁰ Por. tamże, s. 354

²¹¹ J. Moltmann. *La Chiesa nella forza dello Spirito. Contributo per un'ecclesiologia messianica*. Brescia: Queriniana 1980 s. 26.

²¹² H. De Lubac. *Medytacje o Kościele*. Tłum. I. Białkowska-Cichoń. Kraków: WAM 1997 s. 182-183.

²¹³ Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 255.

²¹⁴ Por. E. Piotrowski. *Jaka wizja Trójcy Świętej, taka wizja Kościoła*. „Homo Dei” 2009 nr 3 s. 77.

i wypływający z nich wymiar horyzontalny *koinōnii* pomiędzy członkami Kościoła i pomiędzy Kościołem a światem. O ile trynitaryzacja jako pojęcie może wydawać się niedoścignionym wzorem, o tyle *koinōnia*, uobecniana i przeżywana „namacalnie” w Kościele, zdaje się być możliwa do praktykowania nie tylko w konkretnym życiu poszczególnych jednostek, ale i całej społeczności. Pojęcie *koinōnii* zawiera też w sobie zasadniczy aspekt osobistej relacji z Bogiem w Jezusie Chrystusie, który stanowi gwarancję dla nowości i nieustannej świeżości przesłania ewangelicznego, jakie proponuje wezwany do nieustannej *koinonizacji* Kościół *ad intra* i *ad extra*, odpowiadając przy tym na soborowe wezwanie do permanentnego *aggiornamento*. Świat potrzebuje *koinōnii*, Boga-relacji, który zaprasza do bycia ze sobą, do budowania w Nim relacji z innymi ludźmi i do budowania struktur kościelnych i społecznych sprzyjających takim relacjom.

*

Dla Soboru Watykańskiego II Kościół jest tajemnicą i bez wątpienia tajemnica jest jednym z pojęć, które w najbardziej adekwatny sposób go określają. Tylko w takim świetle możliwa jest właściwa percepcja zarówno genetycznego, jak i funkcjonalnego aspektu struktury Kościoła²¹⁵. Sobór wyraźnie podkreśla, że między poszczególnymi kategoriami eklezjologicznymi istnieje wzajemna, wewnętrzna relacja: żadna z nich nie wyczerpuje i nie określa w sposób zadowalający tak bogatej rzeczywistości, jaką jest Kościół.

Ekklesia to rzeczywistość przesiąknięta obecnością Bożą, owocem działania Osób Trójcy, która jest i komunikuje *koinōnię*. Za kard. Kasperem można by przychylić się do stwierdzenia, że *koinōnia-communio* może stać się nie tylko nowym paradygmatem dla eklezjologii i rozumienia rzeczywistości Kościoła i Kościoła w świecie, ale swoistą nową „teorią wszystkiego”, jeżeli Osoba Jezusa, wydarzenia paschalne i całe Objawienie interpretowane byłyby w kluczu proegzystencji i Miłości, która daje siebie innym (por. Mk 10,45; 1 J 4,8.16)²¹⁶:

²¹⁵ Por. R. Łukaszyk. *Kościół jako wspólnota w Chrystusie*. „Zeszyty Naukowe KUL” 12:1969 nr 3 s. 3. G. Rossé. *La Chiesa icona della Trinità*. W: *La Chiesa nel suo mistero*. [Pr. Zb.] Roma: Città Nuova 1983 s. 164-165.

²¹⁶ Por. Kasper, *Kościół Katolicki*, s. 49. Por. także: J. C. Scannone i in. *Comunión ¿Un nuevo Paradigma?*. Buenos Aires: San Benito 2006.

„Miłością do świata i do nas może być tylko Bóg, ponieważ jest miłością sam w sobie, w wewnątrztrynitarnym *communio* Ojca, Syna i Ducha Świętego. Jeżeli Bóg jest w ten sposób miłością i *communio*, to wtedy miłość i *communio* są sensem całej rzeczywistości. Teologiczne rozumienie osób Trójcy Świętej jako subsystujących relacji ma wówczas daleko idące następstwa dla rozumienia rzeczywistości jako takiej, gdy rozważy się to konsekwentnie do końca. Punktem wyjściowym i punktem odniesienia dla myślenia nie jest już bowiem istniejąca sama w sobie substancja filozofii antycznej czy podmiotowość nowożytna. W tej sytuacji to relacja jest rzeczywistością ostateczną, określającą wszystko”²¹⁷.

W tym kontekście pogłębienie nie tylko eklezjologii *koinōnii*, lecz całej teologii *koinōnii* wydaje się być niezbędne, tak aby mogła stać się ona podstawą komunikacji zarówno wewnątrz struktur kościelnych jak i na zewnątrz: z innymi kościołami chrześcijańskimi, innymi religiami a wreszcie z kulturą modernistyczną i postmodernistyczną dla budowania koinonijnych struktur społecznych²¹⁸.

²¹⁷ Kasper, *Kościół Katolicki*, s. 49. Kasper odwołuje się do autorów omawiających problematykę relacji, takich jak: M. Heidegger. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1971 s. 107, 154, 211, 223-225; J. Ratzinger. *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische*. München: Kösel-Verlag 1968 s. 141-150 (wyd. polskie: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Tłum. Z. Włodkowska. Kraków: Znak 2018); Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, s. 457-460 (wyd. polskie: *Trójjedyny Bóg: teologia trynitarna*).

²¹⁸ Por. Kasper, *Kościół Katolicki*, s. 49.

ROZDZIAŁ III

KOINONIJNY CHARAKTER ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Koinōnia jest pojęciem, które w najpełniejszy sposób oddaje istotę tożsamości oraz sens misji Kościoła. Stała się centralną ideą eklezjologii posoborowej i okazuje się płodna także dla innych obszarów poszukiwań teologicznych, takich jak ekumenizm czy teologia pastoralna. Zadaniem niniejszego rozdziału jest odpowiedź na pytanie, czy, i na ile, *koinōnię* można uznać również za wspólny mianownik dla zasad życia społecznego oraz czy, i również na ile, może okazać się przydatna w głębszym ich rozumieniu i urzeczywistnianiu w życiu społecznym. Opracowane przez katolicką naukę społeczną zasady mają służyć kształtowaniu ładu, niezależnie od modelu społeczeństwa czy systemu politycznego. Kompendium Nauki Społecznej Kościoła uznaje, że zasady takie jak dobro wspólne, pomocniczość czy solidarność należą do fundamentalnych, ponieważ „dotyczą rzeczywistości społecznej jako całości: poczynając od stosunków międzyludzkich, nacechowanych bliskością i bezpośredniością – po relacje nawiązywane za pośrednictwem polityki, ekonomii i prawa; od relacji między wspólnotami czy grupami osób – po stosunki między ludami i narodami”¹. Zasady te stanowią pewnego rodzaju całość, „corpus” doktrynalny, są komplementarne względem siebie, nawzajem się wspierają. Nie można ich stosować częściowo i w oderwaniu od wszystkich pozostałych. Ich fundamentem pozostaje miłość, wsparta na sprawiedliwości: „najwyższe i uniwersalne kryterium całej etyki społecznej”².

Zasady społeczne należy zatem rozumieć jako kryteria formalne prawidłowego funkcjonowania rzeczywistości społecznej. Mają one służyć raczej do oceny niż podania praktycznych rozwiązań dla poszczególnych kwestii dotyczących życia

¹ KNSK 161.

² KNKS 204. Por. także: KNSK 162; A. Wysocki. *Bezinteresowność jako nowa zasada społeczna*. „Warszawskie Studia Teologiczne” 23:2010 nr 2 s. 291.

społeczno-gospodarczego³. Jak zauważa J. Kupny, niełatwo jest zbudować spójny system tych zasad, który byłby przez wszystkich teologów przyjęty i zaaprobowany. Za G. Ermecke⁴ podaje kilka punktów, co do których nie ma wątpliwości żaden z eksponentów katolickiej nauki społecznej. Chodzi o sam fakt istnienia pewnych zasad społecznych, których jest więcej niż jedna; powszechne uznanie przynajmniej dwóch zasad: solidarności i pomocniczości; zgodne przyjęcie pozycji, według której zasada pomocniczości ma większą wagę niż zasada solidarności; przyznanie, że trudno o zasadę podstawową, która stanowiłaby wspólny mianownik wszystkich innych zasad i z której można byłoby je wywieść. Kupny, wychodząc od personalistycznej wizji życia społecznego, wskazuje na prymat osoby ludzkiej, pomocniczość, dobro wspólne oraz solidarność⁵.

W Konstytucji *Gaudium et spes* Sobór odwołał się do tzw. „czworoboku Janowego” z encykliki *Pacem in terris* Jana XXIII, w którym Papież wskazał na *prawdę, wolność, sprawiedliwość i miłość* jako fundamentalne wartości dla budowania porządku życia społecznego. Na miejsce zasady *miłości* J. Nagórny zaproponował pojęcie *miłości społecznej*, uznając, że *miłość* sama w sobie jest oczywistym fundamentem całości życia chrześcijańskiego, w tym ładu społecznego. W poszukiwaniu ładu społecznego wychodzi od osoby jako centrum życia społecznego i wskazuje na poszanowanie godności osoby ludzkiej oraz zasadę pomocniczości. Zasadę dobra wspólnego wiąże z zasadą solidarności, a miłość ze sprawiedliwością społeczną⁶.

Niniejszy rozdział chce proponować przyjrzenie się pojęciu *koinōnia* jako swoistej zasadzie zasad społecznych, z której można wydedukować, wychodząc od

³ Por. J. Gocko. *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologicznomoralne*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1996 s. 200.

⁴ Por. G. Ermecke. *Beiträge zur Christlichen Gesellschaftslehre*. Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1977.

⁵ Por. J. Kupny. *Zasady ładu społecznego i gospodarczego w świetle nauczania Kościoła*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 36:2003 z. 1 s. 45-47. Por. także: W. Piwowarski. *Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II „Laborem Exercens”*. W: *Jan Paweł II Laborem exercens. Powołany do pracy*. Red. J. Krucina. Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna 1983 s. 85.

⁶ Por. Gocko, *Ekonomia a moralność*, s. 200. Por. także: J. Nagórny. *Fundamentalne zasady życia społecznego*. W: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*. Red. M. Rusecki. Lublin: Wydawnictwo KUL 1992 s. 381; tenże. *Agape i ethos. Centralny charakter miłości w moralności chrześcijańskiej*. W: *Miłość w postawie ludzkiej*. Red. W. Słomka. Lublin: Wydawnictwo KUL 1993 s. 159-180; tenże, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, s. 155-201; K. F. Papiaciak: *Kościół a prawa człowieka*. „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16:2008 nr 2 s. 133-144.

miłości społecznej, zasadę dobra wspólnego, solidarności, pomocniczości, jak również inne, nowsze kategorie aksjologiczne. Należy do nich zaproponowana przez Benedykta XVI zasada bezinteresowności, czy preferencyjna opcja na rzecz ubogich, w wyrażnie nowy sposób głoszona przez Franciszka.

1. *Koinōnia* a wezwanie do miłości społecznej

Koinōnia trynitarna stanowi fundament i źródło wszelkiej wspólnoty. Z tajemnicą Trójcy Świętej wiąże się też nierozzerwalnie miłość *agapē*, którą Nagórny w kontekście życia społecznego ujmuje jako *miłość społeczną* manifestującą się przede wszystkim w solidarności⁷. Tylko o Bogu, który żyje w komunii osób, można powiedzieć, że jest miłością, nie tylko w sensie rzeczywistości etycznej, lecz także miłości, która utożsamia się z Bytem. Miłość bowiem ze swej natury zakłada relacje między osobami. Z drugiej strony, tylko Bóg, który jest Miłością, jest w stanie w pewien sposób usprawiedliwić tajemnicę trynitarną, oczywiście nie w znaczeniu eksplikacji i pojęcia tej tajemnicy, ale przyjęcia jej sensu.

Natura Boga jest relacyjna. Jest to natura Bytu, którego istotą jest międzyosobowy dar. G. Piana twierdzi, że utożsamienie Boga z *agapē* stanowi wyznaczenie wiary najbliższe tajemnicy chrześcijańskiego Boga, który czyni z siebie Dar w radykalny sposób. Miłość łącząca Osoby Ojca, Syna i Ducha Świętego jest modelem czy też archetypem wszelkiej miłości. To z tej i tylko z tej Miłości wypływa miłość, do której uczniowie Chrystusa są wezwani w 1 Liście św. Jana (1 J 4,21).

Takiej *koinōnii*, jaka istnieje pomiędzy osobami Trójcy, Jezus pragnie dla wszystkich ludzi (por. J 17, 21-22). Jednocześnie obiecane życie wieczne polega właśnie na wiecznej komunii, która jest nieustannym darem i obdarowywaniem się pomiędzy osobami. Społeczność ludzka swymi korzeniami sięga więc tajemnicy trynitarniej, będącej objawieniem Boga-Miłości, który jest Darem. Powołanie człowieka polega na odpowiedzi na ten Dar rozlany w ludzkich sercach, odpowiedzi w postaci nieustannej wymiany miłości i daru z siebie dla bliźniego. Pomimo swej absolutnej doskonałości, Trójca Święta stanowi ludzką i społeczną metę, do której należy

⁷ Por. Nagórny, *Fundamentalne zasady życia społecznego*, s. 381; tenże, *Agape i ethos*, s. 159-180.

podążać, podejmując wysiłek nieustannego nawrócenia⁸. To w podobieństwie do Boga w Trójcy Jedyne człowiek odkrywa swoje powołanie do miłości i do budowania relacji z innymi ludźmi, czyli do wspólnoty, której jedność nigdy nie niszczy personalnego charakteru egzystencji⁹. Nagórny podkreśla, że „tylko poprzez bycie osobą człowiek zdolny jest do stworzenia wspólnoty”. W konsekwencji „prawda o Trójcy Świętej wskazuje nie tylko na komunijny charakter Osób Boskich, ale także osób ludzkich, rozpoznających zarówno swą osobową podmiotowość, jak i swój charakter relacyjny”¹⁰. Jednocześnie Benedykt XVI nie waha się Trójcy nazwać modelem dla życia społecznego: „[...] relacje między ludźmi w dziejach powinny jedynie wyciągnąć korzyści z odniesienia do tego boskiego wzorca”¹¹. Powoduje to konkretne konsekwencje dla historii ludzkości, dla myślenia o człowieku i wszystkich aspektach jego życia, w tym o życiu społecznym¹².

Modelem historycznym doświadczenia trynitarnego jest bez wątpienia Jezus Chrystus, będąc objawieniem w czasie i przestrzeni Boga, który jest miłością. Przedłużeniem w czasie tego modelu jest obraz pierwszego Kościoła opisany w Dziejach Apostolskich. Pojęcie *koinōnia*, którym autor określił wspólnotę pierwszych uczniów (Dz 4, 32-35 oraz Dz 5,12-16), odnosi się nie tylko do wspólnoty modlitwy i życia pomiędzy chrześcijanami, lecz także do rzeczywistej wspólnoty dóbr. A. M. Buscemi twierdzi, że choć obraz przedstawiony przez Łukasza jest z pewnością wyidealizowany, to Kościół pierwotny, gorliwie oczekując na bliską Paruzję, żył w postawie dzielenia się dobrami materialnymi, która, rzecz jasna, nie miała nic wspólnego z ideologią marksistowską i komunizmem czasów obecnych. Postawa ta wpływała bowiem nie tyle z idei równości pomiędzy ludźmi, ile z miłości panującej pomiędzy poszczególnymi członkami wspólnoty, którzy stanowili prawdziwą *koinōnię*, będąc „jednego ducha i jednego serca” (Dz 4, 32)¹³.

⁸ Por. G. Piana. *Vangelo e società. I fondamenti dell'etica sociale cristiana*. Assisi: Cittadella 2005 s. 50.

⁹ Por. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, s. 133-137.

¹⁰ Tamże, s. 134.

¹¹ CV 54.

¹² Por. E. Cambón. *Antropologia trinitaria nella Caritas in Veritate*. „Nuova Umanità” 33:2011 nr 2 s. 265.

¹³ Por. A. M. Buscemi. *Gli inni di Paolo. Una sinfonia a Cristo Signore*. Jerusalem: Franciscan Printing Press 2000 s. 7.

To miłość Boga Ojca przyjęta i doświadczana dzięki osobistemu spotkaniu z Jezusem Chrystusem w Duchu Świętym oraz miłość horyzontalna, przyjmowana i hojnie rozdawana pomiędzy tymi, którzy uwierzyli, popychała w naturalny sposób do niwelowania różnic społecznych i dzielenia nie tylko doświadczenia wiary, ale także codziennego życia i materialnego aspektu ludzkiej egzystencji. Dzisiaj również potrzeba, by miłość przenikająca ludzkie życie stawała się siłą do podejmowania „kononijnego” stylu życia, który polega, między innymi, na konkretnych działaniach dla dobra drugiego człowieka, na odnajdowaniu radości w relacjach z innymi, na pokonywaniu tendencji do alienacji, izolowania się i nieufności do drugiego człowieka. Taka postawa wiąże się z odpowiedzialnym podejmowaniem zobowiązań i wychodzeniem także do osób najuboższych w szerokim tego słowa rozumieniu. Benedykt XVI podkreślił, że „Miłość (*caritas*) jest królewską drogą nauki społecznej Kościoła. [...] jest nie tylko zasadą mikrorelacji: więzi przyjacielskich, rodzinnych, małej grupy, ale także makrorelacji: stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych”¹⁴. Miłość jest komunią, do komunii dąży i prowadzi, komunią się karmi i komunię rodzi, bo „Bóg jest miłością” (1 J 4,8).

Przykazanie miłości, które powinno ożywiać całe życie moralne chrześcijanina, ma wielką wagę dla życia społecznego¹⁵. Etyka katolicka i teologia moralna przyjmują bezspornie fakt niepodważalnego znaczenia i roli, jaką odgrywa miłość w życiu społecznym. Znaczenie terminu „miłość społeczna” pozostaje jednak, jak podkreśla Ślipko, dość płynne i trudne do usystematyzowania. Autor zauważa, że bez wątpienia wspólna wszystkim pozostaje podstawowa intuicja wskazująca na odrębność znaczeniową terminu *miłość społeczna*, który różni się od ogólnie rozumianej cnoty miłości, czyli fundamentalnego nakazu miłowania drugiego człowieka. Miłość społeczna zawiera w sobie specyficzne odniesienie do życia wspólnotowego

¹⁴ CV 2.

¹⁵ Por. Piana, *Vangelo e società. I fondamenti dell'etica sociale cristiana*, s. 52-53. Autor, nawiązując do logiki bezinteresownego daru, podkreśla: „Informati da questa logica, che la tradizione teologica ha contribuito ad approfondire, i rapporti interumani acquistano un enorme significato, mentre l'impegno per il loro positivo sviluppo costituisce il cuore della vita morale del cristiano” (tamże, s. 53).

i społecznego. Wciąż otwarte pozostaje jednak pytanie co do istoty tej specyfiki i jej charakterystycznych cech¹⁶.

Nagórny wskazuje na dwa wymiary miłości chrześcijańskiej, która z jednej strony wzywa do miłowania wszystkich ludzi, z drugiej zaś zwraca uwagę na interpersonalny charakter miłości. Miłość pozostaje bowiem zawsze relacją między osobami, wymaga poznania i akceptacji drugiej osoby z jej wyjątkowością i jedynością, z jej zaletami i słabościami. Są to dwa aspekty niezbędne w budowaniu życia społecznego w duchu miłości, gdyż zagubienie jednego z nich niesie ze sobą pewne niebezpieczeństwa. Profesor wskazuje tu na wypaczenie polegające na „sprywatyzowaniu” miłości poprzez ograniczenie jej do ściśle określonej grupy osób i odłączenie od innych wymiarów życia. Dzieje się tak w przypadku, gdy zaniedbany zostanie uniwersalistyczny aspekt miłości. Nagórny określa taką okaleczoną miłość mianem miłości „arystokratycznej”, która sprowadza się do „posiadania” drugiego człowieka i jest odmianą egoizmu. Z drugiej strony zaniedbanie prawdziwej intersubiektywności prowadzi do niszczenia więzi międzyludzkich i „umasowienia” relacji, prowadząc do anonimowości. Stan ten należy do jednego z największych wynaturzeń życia społecznego. Tylko umiejętność kochania konkretnej osoby i szukanie jej dobra skutkuje dbaniem o dobro wspólne wszystkich ludzi. W ten sposób definiuje on miłość społeczną jako „taką miłość o charakterze międzyosobowym, która jednocześnie otwarta jest na dobro wspólne”¹⁷. Z kolei zdaniem M. Vidala, miłość chrześcijańska wymaga od chrześcijan odnowionego zaangażowania, by nie zatracić swojego dynamizmu przemieniającego rzeczywistość; swoistego rewolucjonizmu, który niesie ze sobą etos chrześcijański. Według teologa hiszpańskiego, wychodząc od etyki miłości, należy na nowo przyjrzeć się tematowi tak ważnym, jak miłość a społeczeństwo klasowe, miłość a przemoc oraz miłość a opcja na rzecz ubogich¹⁸.

¹⁶ Por. T. Ślipko. *Zarys etyki szczegółowej*. T. 2. *Etyka społeczna*. Kraków: WAM 2005 s. 129.

¹⁷ Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, s. 229.

¹⁸ Vidal pisze: „La forza dell’amore è stata messa in sordina per motivi di falso «universalismo» («bisogna amare tutti, ricchi e poveri») e di falsa benevolenza («bisogna cercare l’unità»). Gli «equivoci» ai quali è stata sottoposta la carità cristiana hanno compresso l’impulso rivoluzionario dell’ethos cristiano” (*Manuale di etica teologica*. T. 3: *Morale sociale*. Assisi: Cittadella 1997 s. 117-118).

Tak rozumiana miłość społeczna przenika wszystkie zasady i postawy społeczne. Obowiązkiem chrześcijan jest ukazywanie jej w życiu społecznym jako bezinteresownego daru Boga, który zaprasza do *koinōnii* i do uczestnictwa w tej miłości, co oznacza odwoływanie się do niej jako wzorca i jednocześnie czerpania z niej jako źródła. Miłość społeczna przejawia się w konkretnych działaniach i kierowaniu się zasadami życia społecznego. Nierzadko stawia człowieka wierzącego przed trudnymi wyborami i popycha z jednej strony do sprzeciwiania się złu, z drugiej zaś do zaangażowania się w budowanie dobra wspólnego¹⁹.

Analizując teorie komunikacyjnego działania, M. Jagodziński konstatuje, że „zawarte w ludzkim działaniu miłości nakierowanie na komunie ma w świecie swoją podstawę w Bogu i może zrealizować się tylko w Nim”²⁰. Autor zauważa, że „jeśli ludzie włączają się w budowanie komunii, muszą przełamywać zamknięty krąg egoizmu i przemocy oraz angażować się w tworzenie życia nacechowanego nieograniczoną solidarnością i sprawiedliwością [...]”²¹. W ten sposób chrześcijanin, trwając z braćmi w wierze i nadziei, przyczynia się do „koinonizacji” świata²², której Bóg pragnie i którą przeprowadza, nieustannie komunikując boską *koinōnię* człowiekowi. To On bowiem jako „nieograniczona, komunikacyjna rzeczywistość życia” chce „włączyć i przemienić świat w komunie”²³. Przemiana ta nie dokona się jednak bez aktywnej współpracy człowieka, który czerpiąc inspirację i siłę ze swojej osobistej relacji z Bogiem i *koinōnii*, której doświadcza z braćmi w wierze, „koinonizuje” swoją najbliższą wspólnotę, Kościół i odważnie angażuje się w życie społeczne, aby budować cywilizację miłości: uniwersalną *koinōnię*.

¹⁹ Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, s. 231-232.

²⁰ M. Jagodziński. *Teoria komunikacyjnego działania w nauce o Trójcy Świętej*. „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 15:2010 s. 69.

²¹ Por. tamże. Por. także pozycję cytowaną przez Jagodzińskiego: M. Knapp. *Trinitätslehre und Handlungstheorie*. W: *Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie*. Red. E. Arens. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994 s. 67-68.

²² G. Greshake posługuje się wyrażeniem „trynitaryzacja”, które przez analogię w kontekście teologii moralnej społecznej można rozumieć jako „koinonizację”. Por. tenże. *Wierzę w Boga Trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*. Tłum. W. Szymona. Kraków: Znak 2001 s. 53-59.

²³ Por. M. Jagodziński. *Teoria komunikacyjnego działania w nauce o Trójcy Świętej* s. 69; tenże. *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2008 s. 146-148.

1.1. *Koinōnia* a zasada dobra wspólnego

Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* uznał, że to zasada dobra wspólnego powinna kształtować życie polityczne i stanowić kryterium oceny wartości demokracji „[...] wartość demokracji rodzi się albo zanika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera: do wartości podstawowych i koniecznych należy z pewnością godność każdej ludzkiej osoby, poszanowanie jej nienaruszalnych i niezbywalnych praw, a także uznanie „dobra wspólnego” za cel i kryterium rządzące życiem politycznym”²⁴.

Zasada dobra wspólnego jest zasadą, którą Magisterium Kościoła, odnosząc się do ładu społecznego i gospodarczego, proponuje najczęściej. Już Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* z 1891 określił je mianem najwyższego po Bogu prawa w społeczności i podkreślał normatywne znaczenie tej zasady na płaszczyźnie ogólnoludzkiej, Pius XI nawoływał do konkretyzacji dobra wspólnego, szczególnie w encyklice *Quadragesimo anno* z 1931 r., Pius XII kładł nacisk na niezbywalne prawa ludzkie stanowiące treść tej zasady, natomiast Jan XXIII w *Pacem in terris*²⁵ określił konkretne normy z nią związane uzależnione od sytuacji społecznej i kulturowej danej społeczności oraz od dysproporcji panujących zarówno w społeczeństwach, jak i pomiędzy całymi krajami i częściami świata. O zasadzie dobra wspólnego

²⁴ EV 70.

²⁵ „Godność osoby ludzkiej wymaga ponadto, aby człowiek w działaniu postępował według własnej rozważy i z zachowaniem wolności osobistej. Dlatego we wszelkiej społeczności politycznej człowiek powinien przede wszystkim z własnej inicjatywy i wyboru zachowywać prawa, wypełniać obowiązki i współdziałać z nimi w rozmaitych pracach i dziełach. Każdy więc ma działać zgodnie z własną inicjatywą, poglądami i poczuciem obowiązku, a nie – jak to często bywa – pod przymusem lub za namową z zewnątrz. Jeśli bowiem jakaś społeczność ludzka opiera się tylko na przemoc, to nie ma ona w sobie żadnych cech ludzkich. Pozbawia się bowiem ludzi wolności, zamiast zachęcać ich do rozwoju i dążenia do doskonałości. Dlatego społeczność posiada prawidłowy ustrój, działa skutecznie i odpowiada człowieczej godności wówczas, gdy rządzi się prawdą, jak napomina św. Paweł Apostoł: «Dlatego odrzuciwszy kłamstwo: niech każdy z was mówi prawdę do bliźniego, bo jesteście nawzajem dla siebie członkami» (Ef 4,25). Nastąpi to rzeczywiście, jeśli wszyscy uznają w pełni nie tylko swoje prawa, lecz również i swe obowiązki wobec innych. Ponadto wspólnota ludzka staje się taką, jaką wyżej naszkicowaliśmy, wtedy, gdy obywatele, kierując się sprawiedliwością, starają się i o poszanowanie praw innych, i o wypełnianie swoich własnych obowiązków; jeśli ożywia ich taka miłość, że odczuwają potrzeby innych jak swoje własne, dzielą się z nimi swoimi dobrami i starają się o to, aby wszystkich ludzi na świecie łączyły najszlachetniejsze pragnienia serc i umysłów. Ale to jeszcze nie wszystko. Społeczność ludzka bowiem wzmacnia się poprzez wolność – gdy stosuje się metody odpowiadające godności jej obywateli, którzy, będąc z natury swej obdarzeni używaniem rozumu, są z tej racji odpowiedzialni za swe czyny” (PT 34-35).

wypowiadał się też Sobór Watykański II, kładąc nacisk przede wszystkim na korelację między dobrem wspólnym a prawami człowieka. Paweł VI wskazywał natomiast na integralny rozwój jako zasadniczą ideę dobra wspólnego zarówno w odniesieniu do jednostki, jak również do stosunków społecznych i międzynarodowych. Zasada ta pojawia się także w nauczaniu Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz Franciszka, którzy odwołują się do swoich poprzedników²⁶.

Dobro wspólne, stojąc u podstaw nauczania społecznego Kościoła, ma podwójne znaczenie. Z jednej strony wskazuje na otwarcie osób i całych grup społecznych wraz z ich słusznymi interesami na interesy ogólne oraz przewyższanie wszelkich form niezdrowego korporacjonizmu. Z drugiej zaś wskazuje na ogólne warunki pozwalające osobom i grupom społecznym osiągnąć ich cele i spełnić powołanie. Podkreśla się, że zasada ta dystansuje się zarówno od indywidualistycznego liberalizmu, jak i od kolektywizmu, stąd nie może być realizowana wychodząc od liberalnego modelu społeczeństwa, modelu kolektywistycznego oraz totalitarnego. M. Vidal wskazuje, że jedynie model humanistyczno-socjalistyczny stanowi odpowiednie środowisko dla pojęcia i rozwoju właściwie rozumianego „dobra wspólnego”²⁷. *Bonum commune* nie ma wówczas konotacji jakobińskich, gdzie interes ogółu stoi w sprzeczności z interesem poszczególnych jednostek. Model ten potrafi bowiem tak pojęty interes zintegrować i przekroczyć²⁸. Dobro wspólne nie jest też sumą poszczególnych dóbr jednostkowych:

²⁶ Por. J. Krucina. *Dobro wspólne*. W: EK T. 3. kol. 1380. Por. także: KDK 42; KNSK 77. 160. 164-170; SRS 38; J. Gocko. *Dobro wspólne* W: ENM s. 149-151; T. Borutka. *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 1994 s. 72-78; J. Höffner. *Chrześcijańska nauka społeczna*. Tłum. S. Pyszka. Kraków: WAM 1993² s. 49-56.

²⁷ Por. L. Lorenzetti. *L'etica sociale cristiana*. W: *Corso di morale* T. 4: *Koinonia. Etica della vita sociale*. Cz. 2. Brescia: Queriniana 1994 s. 72. Warto nadmienić, że w zmieniającym się świecie w obliczu globalizacji i odhumanizowania życia społeczno-gospodarczego, ustają próby stworzenia „katolickiego modelu życia społecznego” czy „trzeciej drogi” (pomiędzy systemem liberalno-indywidualistycznym a kolektywistycznym). Nauce społecznej opartej na Ewangelii, bardziej niż na stworzeniu jednego konkretnego modelu życia społecznego, zależy na wypracowaniu ogólnych zasad, możliwych do zastosowania w każdym z systemów, choć oczywiście nie wszystkie są zdolne do ich przyjęcia w takiej samej mierze. Por. J. Gocko. *Problematyka etyczna systemów ekonomicznych w encyklice „Centesimus Annus” Jana Pawła II*. „Seminare. Poszukiwania naukowe” 12:1996 s. 170; K. Kietliński. *Moralność w formacjach społeczno-ekonomicznych*. „Studia Theologica Varsaviensia 53:2015 nr 1 s. 229-264.

²⁸ Por. Vidal, *Manuale di etica teologica* s. 143-144. Por. także: Lorenzetti. *L'etica sociale cristiana* s. 72.

„Należąc do wszystkich i do każdego, dobro to jest i pozostaje wspólne, ponieważ jest niepodzielne i można je osiągać, pomnażać i chronić tylko razem, także z uwagi na przyszłość. Tak jak moralne działanie jednostki urzeczywistnia się w spełnianiu dobra, tak działanie społeczne osiąga pełnię poprzez realizację dobra wspólnego. Istotnie, dobro wspólne może być rozumiane jako społeczny i wspólnotowy wymiar dobra moralnego”²⁹.

Dobro wspólne jest dobrem wspólnoty, lecz jego osiągnięcie nie może odbywać się kosztem wartości absolutnej, jaką stanowi osoba ludzka sama w sobie. Katechizm Kościoła Katolickiego ukazuje trzy elementy składające się na dobro wspólne: poszanowanie osoby ludzkiej, jej godności i praw, następnie dobrobyt i rozwój pozwalające prowadzić życie prawdziwie ludzkie oraz pokój powiązany z trwałym łańcem i, co za tym idzie, poczuciem bezpieczeństwa społecznego³⁰.

Zasada dobra wspólnego opiera się na zasadzie powszechnego przeznaczenia i sprawiedliwej dystrybucji dóbr: „Bóg przeznaczył ziemię ze wszystkim, co ona zawiera, na użytek wszystkich ludzi i narodów, tak by dobra stworzone dochodziły do wszystkich w słusznej mierze – w duchu sprawiedliwości, której towarzyszy miłość”³¹. Zasada ta nie przeciwstawia się prawu do własności prywatnej, której Kościół wielokrotnie bronił w opozycji do wizji kolektywistycznej. Kościół nigdy nie stwierdził, że własność prywatna ma wartość absolutną, nigdy też nie postrzegał jej negatywnie. Zawsze natomiast potwierdzał prawo do własności prywatnej, jednocześnie wskazując na potrzebę regulacji opierających się na zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr. Jan Paweł II ujęcie to potwierdził w swojej encyklice *Sollicitudo rei socialis*:

„Raz jeszcze należy przypomnieć typową zasadę chrześcijańskiej nauki społecznej: dobra tego świata zostały *pierwotnie przeznaczone* dla wszystkich. Prawo do własności prywatnej jest *słuszne i konieczne*, ale tej zasady nie niweczy. Cięży bowiem na własności «hipoteka społeczna», czyli uznaje się jako jej wewnętrzną właściwość funkcję społeczną, mającą swoją podstawę i uzasadnienie właśnie w zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr. Nie można też w zaangażowaniu na rzecz ubogich pomijać owej *szczególnej formy ubóstwa*, jaką jest pozbawienie osoby ludzkiej podstawowych praw,

²⁹ KNSK 164.

³⁰ Por. KKK 1907-1909. Por. także: Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie* s. 191; Gocko, *Dobro wspólne*, s. 150.

³¹ KDK 69.

w szczególności prawa do wolności religijnej, a także prawa do inicjatywy gospodarczej”³².

To dzięki pojęciu dobra wspólnego władza uzyskuje mandat do pełnienia roli polegającej na łączeniu działań osób i wspólnot pośrednich. Do państwa należy zadanie rozstrzygania sytuacji konfliktowych i odwoływanie się do dobra wspólnego wobec grup, które wyraźnie się od niego oddalają. Państwo powinno urzeczywistniać sprawiedliwość, porządek i rozwój, a wokół dobra wspólnego koncentrować wysiłki zarówno pojedynczych osób, jak i całych instytucji, co daje możliwość ingerowania nie tylko w życie społeczne, ale także gospodarcze³³. Jan Paweł II zaznaczył wyraźnie, że „dobro wspólne nie może być pojmowane inaczej jak poprzez wzięcie pod uwagę człowieka. Dobro wspólne nie jest ideologią ani teorią, ale zobowiązaniem do stworzenia warunków pełnego rozwoju wszystkim tym, którzy uczestniczą w danym systemie społecznym”³⁴.

W swojej encyklice *Laudato si'* z 2015 roku Franciszek wiąże kategorię *bonum commune* z „ekologią ludzką”. Jest to pojęcie wprowadzone przez Jana Pawła II, który zwrócił uwagę na fakt, że bardziej niebezpieczne od niszczenia środowiska naturalnego, jest niszczenie środowiska ludzkiego poprzez zaniedbywanie ochrony warunków moralnych „ekologii ludzkiej”. Papież Polak wówczas skonstatował: „Nie tylko ziemia została dana człowiekowi przez Boga, aby używał jej z poszanowaniem pierwotnie zamierzonego dobra, dla którego została mu ona dana, ale również człowiek jest dla siebie samego darem otrzymanym od Boga i dlatego musi respektować naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony”³⁵.

Franciszek w sześciu rozdziałach *Laudato si'*, porusza problematykę związaną ze ścisłym związkiem, jaki istnieje pomiędzy środowiskiem a sprawiedliwością, odpowiedzialnością polityczną i ekonomiczną, ryzykiem odhumanizowanego rozwoju

³² SRS 42. Por. także: L. Negri. *Per un umanesimo del terzo millennio. Il Magistero sociale della Chiesa*. Milano: Edizioni Ares 2007 s. 133-134; J. Gocko. *Porządek własności w kontekście powszechnego przeznaczenia dóbr*. W: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*. Red. J. Kupny, S. Fel. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2003 s. 103-118.

³³ Por. Lorenzetti, *L'etica sociale cristiana* s. 72.

³⁴ Jan Paweł II. *Z okazji XXX rocznicy Europejskiej Konwencji Praw Człowieka 9 XI 1980*. W: Jan Paweł II. *Nauczanie społeczne 1980*. T. 3. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1984 s. 165.

³⁵ CA 38.

i wezwaniem do duchowości ekologicznej. Choć encyklika *Laudato si'* wzbudziła pewne kontrowersje, warto jednak, nie wchodząc w spory na temat kwestii szczegółowych i odpowiedzi na pytania spoza obszaru teologii, skoncentrować się na wezwaniu do nawrócenia nie tylko chrześcijan, ale wszystkich ludzi zamieszkujących naszą planetę. *Laudato si'* jest próbą podkreślenia głębokiej więzi wiążącej wszystkich ludzi między sobą i z Bogiem, który stworzył ziemię jako miejsce spotkania. Miłość do drugiego człowieka i miłość do świata są ze sobą ściśle związane, a miłość do świata oznacza swoiste uznanie Boga jako autora wszystkiego, co istnieje. Ziemia jest tu rozumiana nie tyle jako przestrzeń, ile dynamiczna relacja, w której człowiek realizuje się jako osoba w braterstwie obejmującym wszystkich ludzi, zwłaszcza najuboższych i która sprzeciwia się i zwalcza wszelkie formy niesprawiedliwości. Papież zauważa istnienie ścisłego powiązania pomiędzy niszczeniem środowiska naturalnego a ubogimi: „nie możemy dziś nie uznać, że *prawdziwe podejście ekologiczne zawsze staje się podejściem społecznym*, które musi włączyć sprawiedliwość w dyskusję o środowisku, aby usłyszeć zarówno wołanie ziemi, jak i krzyk biednych”³⁶.

Odpowiedzi na kwestie poruszone w „encyklice ekologicznej” wymagają przyjęcia perspektywy *koinonijnej*, pozwalającej na dostrzeżenie sieci relacji, na których opiera się funkcjonowanie świata stworzonego. Osoba ludzka stanowi integralną część tych relacji i z tego względu powinno się ich strzec. Świat, w którym żyje człowiek, jest zarazem miejscem, w którym spotyka on Boga. W konsekwencji egoistyczne niszczenie tego miejsca uniemożliwia to spotkanie. Miłość do stworzenia wiąże się więc z umożliwieniem człowiekowi spotkania z Bogiem. Jest to wizja sprzeciwiająca się postawie, która popycha do posługiwania się naturą tylko i wyłącznie do zaspokajania swoich indywidualnych potrzeb³⁷.

Choć osoba stoi w centrum życia społecznego, nie oznacza to, że tylko osoba ma wartość sama w sobie. Odnosząc się do Teilharda de Chardin, Franciszek podkreśla:

„Cel drogi wszechświata to Boża pełnia, którą osiągnął już zmartwychwstały Chrystus, będący fundamentem powszechnego dojrzewania. W ten sposób dodajemy kolejny argument, aby odrzucić wszelkie despotyczne i nieodpowiedzialne panowanie człowieka nad innymi stworzeniami. My sami nie jesteśmy

³⁶ LS 39. Por. Grammatica, *Sul sentiero di Papa Francesco*, s. 55.

³⁷ Por. Grammatica, *Sul sentiero di Papa Francesco*, s. 55-56.

ostatecznym celem wszystkich innych stworzeń. Wszystkie zmierzają wraz z nami i przez nas ku ostatecznemu kresowi, jakim jest Bóg w transcendentalnej pełni, gdzie zmartwychwstały Chrystus wszystko ogarnia i oświeca. Ponieważ człowiek, obdarzony inteligencją i miłością, pociągany jest pełnią Chrystusa, powołany jest, by przyprowadzić wszystkie stworzenia do ich Stwórcy³⁸.

Z tej perspektywy Papież w syntetyczny sposób porządkuje zasady życia społecznego wokół pojęcia dobra wspólnego, które jest nierozzerwalnie związane z ludzką ekologią. Franciszek uważa je za centralne dla etyki społecznej, podkreślając jednocześnie obowiązek spoczywający na instytucjach państwowych, które winny bronić dobra wspólnego i promować je na równi z zasadą poszanowania osoby ludzkiej³⁹.

1.2. Zasada solidarności a *koinōnia*

Zasada solidarności mówi o pewnym sposobie relacji pomiędzy osobami, grupami społecznymi i społeczeństwami. Korzeni solidarności należy szukać w pojęciu godności każdej osoby ludzkiej, ale także w jej powołaniu do bycia w *koinōnii*, do budowania relacji z innymi ludźmi i do tworzenia wspólnoty. Jest to więc zasada w swej istocie zarówno etyczna, jak i ontologiczna, wyrażająca jednocześnie prawdę o wzajemnej więzi i o odpowiedzialności, która obowiązuje pomiędzy ludźmi. W ścisłym sensie, wyraża więź i odpowiedzialność jednostki i grupy wobec szerszej wspólnoty a jednocześnie więź oraz odpowiedzialność wspólnoty wobec jednostki i mniejszych grup, w których jednostka się rozwija⁴⁰.

Fundamentalną motywacją dla zasady solidarności staje się sama definicja osoby ludzkiej. Osoba postrzegana jest bowiem w *relacji*, odrzucany jest obraz człowieka jako niezależnej i odizolowanej od wszystkich jednostki. Zasada solidarności jako podstawowy element etyczno-społeczny podkreśla, że każdy jest współodpowiedzialny za dobro innych ludzi i grup, w których są oni zrzeszeni. Świadomość wzajemnej odpowiedzialności wzrosła przede wszystkim dzięki doświadczeniu wzajemnej zależności czy współzależności oraz potrzeby drugiej osoby, w celu osiągnięcia czegokolwiek, co miałoby jakiegokolwiek znaczenie. Solidarność przeżywana jest przez

³⁸ LS 83.

³⁹ Por. LS 156-157.

⁴⁰ Por. Lorenzetti, *L'etica sociale cristiana*, s. 70.

miłość doświadczaną zarówno przez jednostkę w relacji z Bogiem (*koinōnia* wertykalna), jak również przez wspólnotę i we wspólnocie (*koinōnia* horyzontalna), co przejawia się poprzez różnorodne formy miłości społecznej⁴¹. W kontekście stosunków międzynarodowych do nowej solidarności wzywał Jan Paweł II, który apelował: „Współzależność winna przekształcić się w solidarność opartą o zasadę, że dobra stworzone przeznaczone są dla wszystkich”⁴².

Warto przywołać tu rozważania J. Nagórny, który – za Karolem Wojtyłą⁴³ – zwracał uwagę na potrzebę dopełnienia zasady solidarności zasadą sprzeciwu. Związane jest to z faktem, że solidarność bez prawa do sprzeciwu może doprowadzić do postaw konformistycznych, które są konsekwencją rezygnacji osoby ludzkiej ze spełniania siebie w działaniu z innymi we wspólnocie. Prawo do sprzeciwu bez solidarności prowadzi natomiast do postawy uniku i uniemożliwia *de facto* współtworzenie wspólnoty i osiągnięcie dobra wspólnego⁴⁴.

Solidarność z teologicznego punktu widzenia jest pojęciem przywołującym głębokie powołanie ludzkości do jedności i komunii⁴⁵. Jedną z cech charakteryzujących dzisiejsze czasy jest bez wątpienia globalizacja. Chiara Lubich, podejmując próbę zdefiniowania wzajemnej zależności w kluczu trynitarnym czy *koinonijnym*, wskazuje na relacje i wzajemne stosunki zarówno pomiędzy jednostkami, jak i większymi grupami czy organizmami państwowymi. Relacje te powinny być nacechowane wzajemnym szacunkiem, zrozumieniem, umiejętnością ustępowania pierwszeństwa i zwracania uwagi przede wszystkim na trudności i problemy drugiego człowieka. W praktyce oznacza to wzajemną miłość na wzór braci, których wiązą więzy krwi. Współzależność popycha do wybierania dialogu zamiast konfliktu i dzielenia się w miejsce koncentrowania dóbr w jednym obszarze świata. Tożsamość osoby jest umacniana nie przez mechanizmy samoobrony czy oporu, ale przez komunie oraz

⁴¹ Por. tamże, s. 70-71.

⁴² SRS 39.

⁴³ Por. także: K. Wojtyła. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2019⁴.

⁴⁴ Por. J. Nagórny. *Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym. Refleksja nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II ze szczególnym uwzględnieniem adhortacji „Christifideles laici”*. RT 38-39:1991-1992 z. 3 s. 7-23.

⁴⁵ Por. Cambón, *Trinità modello sociale*. s. 75 gdzie autor podaje bibliografię dotyczącą teologicznego aspektu zasady solidarności. Por. także: J. J. O'Donnell. *Il Mistero della Trinità*. Roma – Casale Monferrato: Pontificia Università Gregoriana – Piemme 1989 s. 14.

wspólnotę dóbr i cnót społecznych, dóbr kultury oraz doświadczeń politycznych i instytucjonalnych⁴⁶. Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* uwypukla tę współzależność nie tylko pomiędzy jednostkami i grupami ludzkimi, ale także między ludami i narodami, stąd etyczny wymóg postawy solidarności.

Papież wskazuje na trzy cechy charakteryzujące zasadę solidarności, które są zarazem trynitarne i koinonijne. Po pierwsze, przewyższenie żądz zysku za wszelką cenę oraz przemiana niesprawiedliwych struktur z tym związanych. Jest to możliwe tylko poprzez „zaangażowanie dla dobra bliźniego wraz z gotowością ewangelicznego «zatracenia siebie» na rzecz drugiego zamiast wyzyskania go, «służenia mu» zamiast uciskania go dla własnej korzyści (por. Mt 10,40-42; 20,25; Mk 10,42-45; Łk 22,25-27)”⁴⁷. Po drugie, praktykowanie solidarności możliwe jest wtedy, gdy członkowie społeczności rozpoznają się nawzajem jako osoby:

„Ci, którzy posiadają większe znaczenie dysponując większymi zasobami dóbr i usług, winni poczuwać się do odpowiedzialności za słabszych i być gotowi do dzielenia z nimi tego, co posiadają. Słabsi ze swej strony, postępując w tym samym duchu solidarności, nie powinni przyjmować postawy czysto biernej lub niszczącej tkankę społeczną, ale dopominając się o swoje słuszne prawa, winni również dawać swój należny wkład w dobro wspólne. Grupy pośrednie zaś nie powinny egoistycznie popierać własnych interesów, ale szanować interesy innych”⁴⁸.

Jest to, po trzecie, prawo, które powinno obowiązywać również na poziomie międzynarodowym w stosunkach pomiędzy państwami. Bogatsze i silniejsze społeczeństwa powinny przyjąć na siebie odpowiedzialność za innych:

„[...] co prowadziłoby do powstania prawdziwego systemu międzynarodowego, działającego na zasadzie równości wszystkich ludów i niezbędnego poszanowania właściwych im różnic. Krajom pod względem ekonomicznym słabszym bądź z trudem utrzymującym się przy życiu należy, z pomocą innych ludów i wspólnoty międzynarodowej, umożliwić także wnoszenie do wspólnego dobra wkładu własnych wartości ludzkich i kulturowych, które w przeciwnym razie przepadną na zawsze”⁴⁹.

⁴⁶ „L’interdipendenza fraterna è davvero «mutual dipendenza», perché implica che l’affermazione della mia identità non può avvenire né per difesa, né per opposizione, ma si raggiunge attraverso la comunione: delle risorse, delle virtù civiche, delle caratteristiche culturali, delle esperienze politico-istituzionali” (Ch. Lubich. *Intervento alla seconda Giornata dell’interdipendenza*. „Nuova umanità” 28:2006 nr 1 s. 11-12). Cyt. za: Cambón, *Trinità modello sociale*, s. 76.

⁴⁷ SRS 39.

⁴⁸ SRS 39.

⁴⁹ SRS 39. Por. także: Cambón, *Trinità modello sociale*, s. 77.

Wprowadzanie w życie tych postaw jest znakiem, że solidarność przeżywana na sposób profetyczny staje się odbłaskiem *koinōnii* trynitarnej:

„Wówczas świadomość powszechnego ojcostwa Boga, braterstwa wszystkich ludzi w Chrystusie, «synów w Synu», świadomość obecności i ożywiającego działania Ducha Świętego dostarczy naszemu spojrzeniu na świat jakby nowego kryterium jego wyjaśniania. Poza więzami ludzkimi i naturalnymi, tak już mocnymi i ścisłymi, zarysowuje się w świetle wiary nowy *wzór* jedności rodzaju ludzkiego, z której solidarność winna w ostatecznym odniesieniu czerpać swoją inspirację. Ten najwyższy wzór jedności, odbłask wewnętrznego życia Boga, jednego w trzech Osobach, jest tym, co my, chrześcijanie, określamy słowem «komunia». Komunia ta, na wskroś chrześcijańska, zazdrośnie strzeżona, poszerzana i ubogacana przy pomocy, jest *duszą* powołania Kościoła, który ma być «sakramentem» [...]»⁵⁰.

Jak proponuje Cambón, wewnętrzne życie Trójcy Świętej, Boską *koinōnię* można byłoby więc opisać, również jako *pełną solidarność*. Solidarność ludzka ma swoje korzenie w komunii Trójcy. Komunia (solidarność) Osób Boskich jest wzorem dla komunii (solidarności) pomiędzy ludźmi. Nie jest to jednak wzór rozumiany na zasadzie swoistego obrazu „do odtworzenia”, lecz archetyp, z którego człowiek czerpie egzystencjalną siłę i motywację do rzeczywistego praktykowania solidarności w konkretnych relacjach międzyludzkich. To osobista relacja z Jezusem Zmartwychwstałym, który jest *Pierwszym Solidarnym* z każdym człowiekiem i z całym rodzajem ludzkim, staje się przyczyną sprawczą i motorem do przemian zmierzających do tego, by „życie społeczne mogło być odkrywane na nowo jako miejsce życia i nadziei, jako znak łaski, która nieustannie ofiarowywana jest wszystkim i zachęca do wyższych form współdzielenia tego życia, angażując każdego”⁵¹.

Solidarność rozumiana w duchu katolickiej nauki społecznej odwołuje się do więzi (*solidare* to zgęszczać, wiązać wzajemnie, spajać) mających tworzyć uniwersalną komunie między ludźmi, *koinōnię*, która jest pragnieniem człowieka wypływającym z jego społecznej natury. Pojęcie *koinōnii* wskazuje tu na fakt, że tak rozumiana solidarność nie może ograniczyć się jedynie do jakiejś wybranej grupy społecznej. Nie chodzi o bycie solidarnym tylko z najsłabszymi, wykluczonymi czy cierpiącymi z powodu jakiegokolwiek formy ubóstwa, choć niewątpliwie z teologicznego punktu widzenia są oni grupą uprzywilejowaną. To nie może być jednakże solidarność tylko

⁵⁰ SRS 40.

⁵¹ KNSK 196.

z „podobnymi sobie”, ograniczająca się do własnej grupy narodowej, kulturowej czy religijnej. „Solidarność” – jak napisze Gocko – „raczej znaczy, że wszyscy, mocni i słabi, muszą zebrać siły, ponieważ wszyscy są zdani wzajemnie na siebie. Solidarność jest społeczną zasadą prawa, która domaga się współodpowiedzialności zarówno państwa jak i wszystkich obywateli dla dobra całości”⁵².

W encyklice *Laudato si'* Franciszek wzywa do większej świadomości i polityczno-gospodarczej mobilizacji na szczeblu międzynarodowym, aby przeciwstawić się kulturze odrzucenia na rzecz nowego stylu życia i powszechnej solidarności⁵³. Nawiązując do wspomnianej już sieci relacji Papież napisał:

„Osoby Boskie są relacjami samoistnymi, a świat stworzony na wzór Boga jest siecią relacji. Stworzenia skierowane są ku Bogu, a cechą wszystkich istot żywych jest dążenie do innego stworzenia tak, że we wszechświecie można znaleźć niezliczone, trwałe relacje, które wzajemnie tajemniczo się przeplatają. Zachęca to nas nie tylko do podziwiania wielu powiązań istniejących między stworzeniami, ale prowadzi także do odkrycia klucza naszej samorealizacji. Byt ludzki bowiem tym bardziej się rozwija, tym bardziej dojrzewa i tym bardziej się uświęca, im bardziej wchodzi w relacje, przekraczając siebie, aby żyć w komunii z Bogiem, z innymi i ze wszystkimi stworzeniami. W ten sposób przyjmuje w swoim życiu ową dynamikę trynitarną, jaką Bóg w nim odcisnął od początku jego istnienia. Wszystko jest połączone, a to nas zachęca do dojrzewania w duchowości globalnej solidarności, która emanuje z tajemnicy Trójcy Świętej”⁵⁴.

Kultura odrzucenia, której sprzeciwia się Papież, uderza przede wszystkim w człowieka. W kulturze tej drugą osobę, zwłaszcza ubogiego i słabszego, nierzadko zaczyna się traktować przedmiotowo i odrzucać niczym śmieci⁵⁵. Z perspektywy kategorii *koinōnii*, warto jednak zwrócić uwagę, że antropocentryczne zaangażowanie ekologiczne znajduje swoje oparcie w duchowości Przymierza, która swój wzorzec teologiczny czerpie z Trójcy Świętej:

„Ojciec jest ostatecznym źródłem wszystkich rzeczy, miłującym i przystępnym fundamentem wszystkiego, co istnieje. Syn, który Go odzwierciedla i poprzez

⁵² Por. J. Gocko. *Od Sollicitudo rei socialis do Caritas in Veritate. Solidarność kluczem do kwestii społecznych?* „Roczniki Teologii Moralnej” 59:2012 z. 4 s. 36 wraz z przypisami.

⁵³ LS 14.

⁵⁴ LS 240.

⁵⁵ Por. LS 22. Franciszek kontynuuje: „Jeśli weźmiemy pod uwagę, że człowiek jest stworzeniem, które ma prawo do życia i szczęścia w tym świecie, a jest także obdarzony szczególną godnością, to nie można nie brać pod uwagę skutków degradacji środowiska, aktualnego modelu rozwoju i kultury odrzucenia dla życia osób” (LS 43). Por. Grammatica, *Sul sentiero di Papa Francesco* s. 57-58.

którego wszystko zostało stworzone, złączył się z tą ziemią, kiedy ukształtował się w łonie Maryi. Duch, nieskończona więź miłości, jest wewnętrznie obecny w sercu wszechświata, ożywiając i pobudzając nowe drogi. Świat został stworzony przez Trzy Osoby działające jako jedna Boska zasada, ale każda z nich realizuje to wspólne dzieło zgodnie ze swoją tożsamością⁵⁶.

Wspólnym mianownikiem dla rozważań Franciszka jest więc idea powszechnej komunii. Komunii nie ma tam, gdzie króluje niesprawiedliwość społeczna. Nie można przy tym, jak podkreśla Grammatica, utożsamiać niesprawiedliwości z różnicami społecznymi⁵⁷. Różnice powinny jednak prowadzić do dzielenia się dobrami, wzajemnego ubogacania się, a nie wykluczenia i niesprawiedliwości. Komunia i jedność mają obejmować całą rzeczywistość: od kosmosu po całe stworzenie na ziemi, środowisko naturalne, ekonomię i osobę ludzką; od najmłodszych, poprzez ludzi zdrowych i silnych, po osoby starsze i chore. Nie oznacza to eliminowania różnic lub ślepej na oryginalność równości, lecz umiejętność zachowania i dostrzeżenia piękna w różnorodności, także w bogactwie biologicznym oraz w wielości ekosystemów⁵⁸.

2. *Koinōnia* a personalistyczna wizja życia społecznego

Pochylając się nad tajemnicą *koinōnii* w jej odniesieniu do życia społecznego, należy pamiętać, że nauczanie społeczne Kościoła stawia nacisk na pierwszeństwo osoby ludzkiej nad społecznością. To dobro osoby jest głównym kryterium dla tworzenia porządku społecznego i gospodarczego zgodnego z duchem Ewangelii. Z chrześcijańskiego personalizmu, który obok dobra wspólnego podkreśla wagę poszanowania i promocji godności ludzkiej, wypływa zasada pomocniczości. W dalszej

⁵⁶ LS 238. Por. Grammatica, *Sul sentiero di Papa Francesco*, s. 65-66.

⁵⁷ Prawdę tę wyjaśnia J. Gocko, odnosząc się do rozumienia sprawiedliwości w życiu społecznym: „Nauka społeczna Kościoła nie domaga się absolutnej równości w podziale dochodu i bogactw. Pewien stopień nierówności jest nie tylko dopuszczalny, ale musi być także uznany za pożądany, czy to ze względów ekonomicznych, czy ze względu na stopień uczestnictwa w życiu gospodarczym, bądź ze względu na konieczność pobudzania inicjatywy lub większego wynagrodzenia za większe ryzyko. Jednak ta polaryzacja w dochodach musi być oceniana w świetle takich zasad moralnych, jak pierwszeństwo zaspokojenia podstawowych potrzeb ludzi ubogich i dostrzeganie wagi zwiększania stopnia udziału wszystkich członków społeczeństwa w życiu gospodarczym kraju. Krańcowe nierówności dochodu i bogactw są też zawsze szkodliwe dla rozwoju solidarności społecznej i tworzenia się wspólnoty” (*Ekonomia a moralność*, s. 204).

⁵⁸ Por. Grammatica, *Sul sentiero di Papa Francesco*, s. 68.

części niniejszej rozprawy zostanie ukazane, w jaki sposób pojęcie *koinōnii* może stanowić element jednoczący powyższe zasady w harmonijnej współzależności.

2.1. Osoba jako centrum życia społecznego

W chrześcijańskiej myśli filozoficznej do dzisiaj z powodzeniem funkcjonuje klasyczna definicja osoby, którą Boecjusz określił następująco: „Osoba jest poszczególną substancją natury rozumnej – *persona est naturae rationalis individua substantia*”⁵⁹. Św. Tomasz z Akwinu przyjmuje tę definicję, uzupełniając ją o aspekt relacyjności⁶⁰, który nie mniej niż indywidualność jawi się jako cecha konstytuująca osobę jako taką, będącą fundamentem wymogu permanentnego „stawania się” i „wzrastania ku” poprzez proces budowania relacji z innymi ludźmi. Chodzi przede wszystkim o relację z Bogiem oraz, na drugim miejscu, o naturalne, historyczne relacje z innymi ludźmi, poprzez które osoba ma możliwość wzrastania i umożliwiania rozwoju innym⁶¹.

Ojcowie Soboru Watykańskiego II podkreślili tę prawdę w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*:

„Pismo Święte uczy bowiem, że człowiek został stworzony „na obraz Boży”, zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu. *Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz? i czymże syn człowieczy, że się nim zajmujesz? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów, chwałą i czcią go uwieńczyłeś i obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich. Położyłeś wszystko pod jego stopy* (Ps 8,5-7). Lecz Bóg nie stworzył człowieka samotnym: gdyż od początku „mężczyznę i niewiastę stworzył ich” (Rdz 1,27); a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób. Człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swoich uzdolnień”⁶².

Człowiek realizuje się poprzez komunie z Bogiem i z innymi, ponieważ sam Bóg jest Komunią, doskonałą *koinōnią*, do której zaprasza człowieka. *Koinōnia* Osób

⁵⁹ Por. Boecjusz. *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi* III. W: Anicjusz. Manliusz Seweryn Boecjusz. *Traktaty teologiczne*. Tłum. R. Bielak, A. Kijewska. Kęty: ANTYK 2007 s. 122-123.

⁶⁰ Por. Tomasz z Akwinu. *Sum. Theol.* I q 29 a. 3, ad 2.

⁶¹ Por. Lorenzetti, *L'etica sociale cristiana*, s. 47.

⁶² KDK 12.

Boskich wypływa z jedności i jedyności natury oraz wzajemnych relacji, które konstituują Osoby Boskie jako takie: osoba Ojca jest Ojcem, o ile zradza Syna; osoba Syna jest synem, o ile jest zrodzona przez Ojca; osoba Ducha Świętego natomiast, o ile pochodzi od Ojca i Syna. W Trójcy każda z Osób jest osobą, ponieważ pozostaje w relacji. Tajemnica Trójcy realizuje się poprzez stworzenie w momencie, w którym stwarza osobę na swój obraz i podobieństwo: mężczyznę i kobietę. Oczywiście osoba ludzka jest uprzednia wobec relacji mężczyzny z kobietą. Relacją, która konstytuuje osobę ludzką, jest relacja pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Człowiek jako stworzenie powinien ukazywać w swojej skończoności to, kim jest Stworzyciel. Ponieważ Bóg *jest* w relacji, także osoba ludzka jako Jego obraz realizuje się i urzeczywistnia w relacji z innymi od siebie. Tylko w ten sposób może żyć i rozwijać swoje uzdolnienia. Podobieństwo do Boga wyjaśnia, dlaczego człowiek ze swej natury jest bytem społecznym. Jak podkreśla Ferro, tak jak nie ma osoby ludzkiej poza relacją ze Stworzycielem, tak nie ma osoby ludzkiej bez relacji z drugim człowiekiem⁶³.

Bóg nie stworzył odizolowanych od siebie jednostek, ale wspólnotę w swej różnorodności. Istnienie wspólnoty, w którą człowiek jest zanurzony, stanowi odpowiedź na potrzebę natury. Wspólnota jednakże może stać się prawdziwą *koinōnią* pod warunkiem, że dążenie do doskonałości wspólnotowej zostanie osobiście zaakceptowane i przyjęte przez poszczególnych jej członków, którzy będą się otwierać na innych i wzajemnie się uzupełniać. W ten sposób *koinōnia* daje możliwość każdej osobie, by przyczyniała się do urzeczywistniania podobieństwa do życia wewnątrz Trójcy Świętej⁶⁴. Odkupienie, którego dokonał Chrystus poprzez swoją śmierć i zmartwychwstanie, wyniosło relację człowieka z Bogiem z płaszczyzny stworzenia do płaszczyzny usynowienia, natomiast relacje z bliźnimi z płaszczyzny społecznej do płaszczyzny komunijnej. Człowiek odkupiony urzeczywistnia samego siebie w komunii z Bogiem przez Ducha Świętego wewnątrz jednego Ciała Chrystusa⁶⁵.

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, wyjaśniając tajemnicę człowieka oraz poszukując rozwiązania głównych

⁶³ Por. Ferro, *La Trinità*, s. 74-75.

⁶⁴ Por. Z. Alszeghy. *La dignità della persona umana*. W: *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II*. [Pr. zb.]. Leumann: Elledici 1966 s. 430.

⁶⁵ Por. F. Brancaccio. *Antropologia di comunione. L'attualità della Gaudium et spes*. Soveria Mannelli: Rubbettino 2006 s. 56. Por. także: Ferro, *La Trinità*, s. 75.

problemów współczesności, stwierdza: „Kościół zaś wierzy, że Chrystus, który za wszystkich umarł i zmartwychwstał, może człowiekowi przez Ducha swego udzielić światła i sił, aby zdolny był odpowiedzieć najwyższemu swemu powołaniu; oraz że nie dano ludziom innego pod niebem imienia, w którym by mieli być zbawieni. Podobnie też wierzy, że klucz, ośrodek i cel całej ludzkiej historii znajduje się w jego Panu i Nauczycielu”⁶⁶. Chrystus pozwala człowiekowi pojąć i przyjąć to, kim jest. W encyklice *Redemptor hominis*, którą B. Häring uznał za poświęconą w całości godności człowieka, Jan Paweł II wskazał na Jezusa, w pełni Boga i w pełni Człowieka, w którym porządek stworzenia i porządek zbawienia łączą się ze sobą, nie tracąc przy tym swojego głębokiego znaczenia: „Syn Boży przez Wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”, natomiast przez odkupienie człowiek został „stworzony na nowo”⁶⁷.

Choć chrześcijanin jest ochrzczony w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, to każdy człowiek jest stworzony przez Boga w Trójcy jedynego, a więc Trójca Święta jest zasadą każdego życia ludzkiego, nie tylko chrześcijańskiego. Wzajemność i relacyjność, stojące u podstaw osobowego bytu w Trójcy Świętej, obejmują więc także totalność ludzkiego życia, co sprawia, iż wymiar wspólnotowy jest uprzedni wobec wymiaru chrześcijańskiego⁶⁸. To w tym wymiarze każdy chrześcijanin i każdy człowiek odkrywa siebie samego jako zrodzonego i rodzącego, jako początek, cel i podstawę wspólnoty. Jest włączony w komunię nawet jeśli nie ma takiej świadomości, będąc jednocześnie powołany do urzeczywistniania komunii poprzez świadome zaangażowanie egzystencjalne⁶⁹.

⁶⁶ KDK 10.

⁶⁷ RH 8,10. Por. także: B. Häring. *Kommentar zur Enzyklika „Redemptor hominis”*. W: *Die Würde des Menschen in Christus. Die Aufttrittsenzyklika „Redemptor hominis” von Papst Johannes Paul II. Mit einem Kommentar von Bernhard Häring*. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1979 s. 113-122; J. Kupny. *Zasady ładu społecznego i gospodarczego w świetle nauczania Kościoła*, s. 47.

⁶⁸ Por. I. Sanna. *Il riscontro della Trinità nella vita del credente*. „Path” 2:2003 nr 1 s. 109-131. Sanna stwierdza: „La vita, il mondo, l’essere e tutte le cose sussistono all’interno del dono che Dio fa di sé in Cristo: si comprende allora la plausibilità dell’ontologia trinitaria, perché l’amore intratrinitario di Dio trabocca *ad extra* come creazione e redenzione. In tal modo l’essere e le cose vengono fondate e sussistono nel ritmo del suo darsi, diventando espressione di questo dono originario che crea iscrivendo in ogni realtà come legge fondamentale l’impronta del dono di sé” (tamże, s. 115).

⁶⁹ Por. Sanna, *Il riscontro della Trinità nella vita del credente*, s. 124.

Jedność między ludźmi jest Bożym darem. Relacje pomiędzy osobami we wspólnocie ludzkiej powinny rządzić się prawami oraz dynamizmem koinonijnym na wzór Trójcy Świętej. W tym kontekście Konstytucja *Gaudium et spes* przywołuje fragmenty Pisma Świętego wskazujące na przykazanie miłości jako fundament wspólnoty ludzkiej. Wertykalny wymiar antropologii jest bazą i urzeczywistnia wymiar horyzontalny. W Zmartwychwstałym Chrystusie, dzięki Duchowi Świętemu, relacje trynitarne kształtują relacje pomiędzy osobami ludzkimi. Dla obydwu tych wymiarów kluczem do relacji z innym jest zawsze dar z siebie, poprzez który osoba autentycznie odnajduje samą siebie. Wspólnotowy charakter powołania człowieka został udoskonalony i realizuje się w dziele Chrystusa, który, będąc pierworodnym spośród wielu braci, umożliwia nową komunię braterską pomiędzy ludźmi wewnątrz swojego Ciała, jakim jest Kościół. *Ekklesia*, będąc jednocześnie profetycznym znakiem i narzędziem w urzeczywistnianiu nowej ludzkości, staje się źródłem budowania w świecie relacji i mechanizmów kształtowanych przez dynamikę koinonijną i wewnątrztrynitarną. W Kościele bowiem, który jest Ciałem Chrystusa urzeczywistnia się komunია międzyludzka oraz jedność pomiędzy Bogiem a człowiekiem, w Chrystusie przez Ducha Świętego⁷⁰.

Kardynał G. L. Müller w tym kontekście zauważa, że:

„Bóg powołał nas do wspólnoty, która sięga daleko głębiej niż państwowo-polityczne systemy, światowe korporacje czy społeczne wspólnoty: należymy do Kościoła, który jest Jego Ciałem i którego Głową jest On sam [...]. Chrześcijaнин, który nauczył się dostrzegać obraz Boga w człowieku i powołanym do pełnego uczestnictwa w prawdzie i dobru, czyli samym Bogu, nie uznaje zaangażowania w sprawę rozwoju i jego realizację bez zachowania i poszanowania niepowtarzalnej godności tego obrazu”⁷¹.

Rzeczywisty rozwój buduje więc na fundamencie miłości Boga i bliźniego oraz wspiera dobre stosunki pomiędzy jednostką a społeczeństwem. Jest to „cywilizacja miłości”, o której mówił papież Paweł VI i którą głosił Jan Paweł II⁷². Kościół dzięki swojej misji głoszenia Ewangelii uczestniczy w budowaniu pokoju na świecie na fundamencie Boskiego i naturalnego prawa braterstwa pomiędzy ludźmi

⁷⁰ Por. Ferro, *La Trinità*, s. 81-82.

⁷¹ G. L. Müller. *Ubóstwo i godność człowieka*. Tłum. S. Śledziwski. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2015 s. 18-19.

⁷² Por. SRS 33. Por. także: Müller, *Ubóstwo i godność człowieka*, s. 18-19.

i narodami. Komunijsny wymiar zakończenia Konstytucji *Gaudium et spes* wyraża się w nadziei i jednocześnie w zobowiązaniu do tego, aby cała rodzina ludzka w mocy Ducha Świętego stawiała się rodziną dzieci Bożych w Chrystusie Jezusie⁷³.

Myśl społeczna Kościoła u swych podstaw odnosi się do dwóch zasadniczych tez: pierwsza dotyczy suwerenności i wyższości osoby ludzkiej, która jest obrazem samego Boga, druga natomiast, dotyczy istotowej dla niego i niezbędnie koniecznej relacji z drugim człowiekiem, z „innym” od siebie. Magisterium, ze zrozumiałych względów, stając w pewnego rodzaju opozycji wobec liberalizmu i totalitaryzmu, wychodzi z perspektywy personalistycznej i wspólnotowej. Troską Kościoła było zawsze znalezienie równowagi, by z jednej strony nie zubożyć i uśmiercić bogatej i różnorodnej rzeczywistości społecznej, z drugiej zaś, by nie zatraciła się w niej osoba jako taka. W relacji pomiędzy osobą a społeczeństwem nauczanie społeczne Kościoła zawsze wskazywało na osobę jako centrum życia społecznego oraz na prymat osoby nad społeczeństwem⁷⁴.

Wynikają z tego pewne obowiązki moralne chrześcijan, którzy powinni aktywnie uczestniczyć w życiu społecznym. To wspólnota bowiem umożliwia pełen rozwój człowieka i sprawia, że może on zrealizować swoje powołanie. Stąd, jak podkreśla Nagórny, życie społeczne nie powinno być przez chrześcijanina marginalizowane i traktowane jako nieistotny dodatek, ale wręcz przeciwnie: powinno być objęte troską nie zagrażając jednocześnie osobowemu wymiarowi życia chrześcijańskiego. To osoba jest „zasadą, podmiotem i celem całego życia społecznego”⁷⁵. Obowiązek moralny życia i zaangażowania we wspólnocie wynika także z faktu, że istotą powołania chrześcijańskiego jest bycie *koinōnią*. Prymat osoby nad społeczeństwem przejawia się przede wszystkim w promocji i pełnym poszanowaniu godności każdej osoby ludzkiej i uznaniu prawa każdej osoby do wolności. Oznacza to, że nie można

⁷³ „Ojciec zaś chce, byśmy we wszystkich ludziach upatrywali Chrystusa brata i skutecznie ich miłowali zarówno słowem, jak i czynem, a w ten sposób dając świadectwo prawdzie przekazywali innym tajemnicę miłości Ojca niebieskiego. Dzięki temu obudzi się u ludzi na całym świecie żywa nadzieja, która jest darem Ducha Świętego, że wreszcie kiedyś w pokoju i najwyższym szczęściu doznają przyjęcia w ojczyźnie, jaśniejszej chwałą Pana” (KDK 93). Por. Ferro, *La Trinità*, s. 84-85.

⁷⁴ Por. Lorenzetti, *L'etica sociale cristiana*, s. 52-53.

⁷⁵ KDK 25; ChL 43. Por. także: KKK 1881.

traktować osoby przedmiotowo lub instrumentalnie jako środka do osiągnięcia celu, przez inną osobę czy jakąkolwiek społeczność⁷⁶.

Edward Spranger przeanalizował kontekst ludzkich wyborów i wyłonił kilka rodzajów wartości zajmujących główne miejsce w emocjach, uczuciach i podstawowych wyborach, wśród których wymienia typ ekonomiczny, polityczny, społeczny, religijny, estetyczny i teoretyczny. Jego filozofia kultury wywarła wpływ na psychologię rozwojową i teorię wychowania oraz rzuca światło, jak twierdzi B. Häring, także na problematykę ludzkich wyborów i dyspozycji. Osoba, która pierwszeństwo przyznaje wartościom drugorzędnym, na przykład typu ekonomicznego, będzie, podejmując ostateczne decyzje, działała wbrew wartościom wyższym. Kto uznaje wartości religijne za najwyższe, sam w sobie będzie otwarty na wartości społeczne oraz, o ile nie będą one pretendowały do zajęcia pierwszego miejsca, wszystkie inne wartości. Przyznanie Bogu absolutnego prymatu stanowi opcję fundamentalną, która powinna zagwarantować porządek miłości i odpowiednią skalę wartości. Wielkie niebezpieczeństwo dla zdrowych wartości religijnych bierze się z nierównowagi, w której inne wartości starają się zająć miejsce opcji fundamentalnej⁷⁷.

Relacje społeczne, co tak bardzo charakterystyczne dla obecnych czasów, są niezwykle złożone i różnorodne. Nauczanie społeczne Kościoła wskazuje na potrzebę ochrony i promowania nie tyle ilości, lecz jakości relacji społecznych i rozwoju. Jest to możliwe tylko i wyłącznie, jeśli ochroni się osobę w całej jej pełni i we wszystkich jej wymiarach⁷⁸. Kościół zawsze pragnie stawiać człowieka w centrum oraz przyjąć na siebie funkcję krytyczną i zarazem profetyczną, w sposób szczególny wobec takich społeczeństw i takiego rozumienia rozwoju czy też takich kultur, w których osoba ludzka zbyt często przestaje być celem samym w sobie⁷⁹.

⁷⁶ Por. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, s. 175-176.

⁷⁷ Por. H. Häring. *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia per preti e laici*. T. 1. Tłum. na j. włoski: R. Volante. Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni 1990⁴ s. 214-216 Teolog zauważa: „Ne vediamo un esempio lampante nell'uomo di affari o nel capo politico, che assistono ai servizi religiosi e ricevono persino i sacramenti per ragioni di „pubbliche relazioni”. Quante volte la religione è stata usata come un trampolino di lancio nell'agone del potere politico” (tamże, s. 216).

⁷⁸ Por. KDK 25.

⁷⁹ Por. Lorenzetti, *L'etica sociale cristiana*, s. 53-54. W. Zuziak słusznie zauważa: „Warto przypomnieć, że Chrystus nie przyszedł na świat, by sankcjonować jakikolwiek ład społeczny, ale by usankcjonować człowieka, przywrócić mu godność i wiarę we własną niepowtarzalność. Dlatego etyka chrześcijańska nie powinna być nakierowana na ugruntowywanie

Naturalną konsekwencją prawdy o prymacie osoby nad społeczeństwem jest poszanowanie godności osoby ludzkiej⁸⁰. Osoba, jak to określa Wojtyła: „jest takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość”⁸¹. Personalizm chrześcijański postuluje, by osoba była afirmowana przez drugą osobę i w konsekwencji przez społeczeństwo. Nagórny widzi tu drogę do pogodzenia aspektu normatywnego z prawem do wolności każdego człowieka. Norma staje się bowiem wskazówką chroniącą osobę przed nadużyciami i czyni z niej źródło ładu społecznego. Profesor zwraca uwagę na istotny element, jakim jest obowiązek troski o swoją własną godność osobową, ład i harmonię wewnętrzną, które przekładają się na wszystkie aspekty życia, w tym na życie społeczne⁸². Intensywnie przeżywana *konōnia* wertykalna oznacza więc zwiększenie potencjału budowania *communio* horyzontalnej, nie tylko w relacjach wewnątrzkościelnych, ale także społecznych.

W czasie Światowych Dni Młodzieży w Niemczech (16-21 sierpnia 2005), Benedykt XVI wołał do pół miliona młodych zgromadzonych na sobotnim czuwaniu na Marienfeld: „Tylko od Boga pochodzi prawdziwa rewolucja, decydująca przemiana świata”⁸³. Papież następnie, podczas swojego pontyfikatu, wychodząc od Boga w Trójcy Jedynej, powracał wiele razy nie tylko do konsekwencji, jakie fakt ten niesie dla życia Kościoła, ale także dla życia społecznego: „Trójca jest naprawdę doskonałą wspólnotą! Jakże zmieniłby się świat, gdyby stosunki w rodzinach,

porządku społecznego, nie powinna służyć władzy, ale człowiekowi – każdemu człowiekowi. Powinna być nakierowana na człowieka błądzącego, na porządkowanie jego własnych potencjałów, tych Bożych darów, w które został wyposażony i do których najlepszego wykorzystania jest zobowiązany wobec Stwórcy. Trzeba przywrócić zagubionego w kołowrocie iluzji współczesnego człowieka samemu sobie, pozwolić mu odkryć świętość i duchowy wymiar zarówno siebie, jako osoby, jak i świata, w którym, z łaski Boga, może cieszyć się życiem i tworzeniem. Tworzenie to wolność i sprawczość – tylko człowiek mający poczucie sprawczości może sam z własnej woli wziąć odpowiedzialność za swój i innych los. Dając zagubionemu współczesnemu człowiekowi klucz do poszukiwania siebie, dajemy mu również szansę na odnowienie jego związku z Bogiem” (*Perspektywy odrodzenia etyki chrześcijańskiej w świecie ponowoczesnym*. W: *Etyka chrześcijańska – między tradycją a współczesnością*. Red. P. Duchliński, E. Podrez. Kraków: Akademia Ignatianum. WAM 2016 s. 143).

⁸⁰ KKK 2235.

⁸¹ K. Wojtyła. *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*. Kraków: ZNAK 1962 s. 31.

⁸² Por. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, s. 175-176. Odnosząc się do autentycznych i skutecznych przemian społecznych Magisterium Kościoła zwraca uwagę na fakt, że: „ład moralny osoby oraz rozwijanie postaw mających istotne znaczenie dla relacji społecznych należy do samych osób i nie można tego oczekiwać czy też zlecać instytucjom społecznym” (KNSK 134).

⁸³ Benedykt XVI. *Boża rewolucja*. Częstochowa: Edycja św. Pawła 2006 s. 65.

w parafiach i w każdej innej wspólnocie były zawsze odwzorowaniem relacji trzech Osób Boskich, z których każda żyje nie tylko razem z inną, ale dla innej i w innej”⁸⁴.

Pojęcie *koinōnii*, której wzór stanowią relacje Osób Trójcy Świętej i której obraz przedstawiają Dzieje Apostolskie opisując życie pierwszego Kościoła, uniemożliwia interpretowanie zasady personalistycznej w duchu subiektywistycznego indywidualizmu. W tym duchu J. Moltmann postulował wypracowanie trynitarnej doktryny społecznej⁸⁵. Z tego też względu kategoria *koinōnii* jawi się jako zasada ułatwiająca urzeczywistnianie wzoru *koinōnii* Boskiej na ziemi, w pierwszym rzędzie będąc rzeczywistością, którą żyje wspólnota Kościoła, a dzięki misji ewangelizacyjnej oraz profetycznej funkcji Kościoła także obejmując coraz szersze kręgi społeczeństwa: struktury, instytucje i mechanizmy rządzące światem ekonomii, polityki i kultury.

Tym donioślejsza rola, także z punktu widzenia życia społecznego, przypada więc wezwaniu do nowej ewangelizacji. Nowa w swym zapale, metodach i środkach wyrazu⁸⁶ poprzez przepowiadanie i życie Ewangelią, tak pojęta ewangelizacja, stawia sobie za cel doprowadzenie człowieka do osobistego spotkania z Jezusem Zbawicielem i Panem, do przyjęcia daru Ducha Świętego oraz do wejścia i aktywnego zaangażowania się w życie wspólnoty Kościoła poprzez budowanie realnych więzi z braćmi i siostrami w Chrystusie. Jan Paweł II, otwierając encyklikę *Redemptoris missio*, stwierdził: „Misja Chrystusa Odkupiciela, powierzona Kościołowi, nie została jeszcze bynajmniej wypełniona do końca. Gdy u schyłku drugiego tysiąclecia od Jego przyjścia obejmujemy spojrzeniem ludzkość, przekonujemy się, że misja Kościoła dopiero się rozpoczyna”⁸⁷. Doświadczenie nowego życia to doświadczenie przenikające każdy aspekt ludzkiej egzystencji. Jest to jednocześnie doświadczenie, które staje

⁸⁴ Benedykt XVI. Kat.: *Hugon i Ryszard z opactwa św. Wiktora. Audiencja generalna (25 listopada 2009 r.)*. OsRomPol 31:2010 nr 2 s. 55.

⁸⁵ „La dottrina sociale della Trinità è in grado di superare il rigido monoteismo nel concetto di Dio e di individualismo in antropologia, sviluppando contemporaneamente un personalismo sociale e un socialismo personale. Come è importante questo fatto per il mondo per cui viviamo e pensiamo” (J. Moltmann. *God with the human face*. W: E. Moltmann-Wendel; J. Moltmann. *Humanity in God*. New York: The Pilgrim Press 1983 s. 106. Cyt. za: S. Palumbieri. *Un «Magnificat» per il Terzo Millennio. Dimensione antropologica del cantico*. Milano: San Paolo Edizioni 1998 s. 117).

⁸⁶ Jan Paweł II. *Przemówienie do Rady Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM) [9 marca 1983]*. OsRomPol 4:1983 s. 29.

⁸⁷ RM 1.

się przyczynkiem i motywacją do angażowania się w życie społeczno-gospodarczo-polityczne⁸⁸.

Misja ewangelizacyjna i życie społeczne przenikają się, a społeczną refleksję Kościoła należy postrzegać jako pomost i płaszczyznę dialogu chrześcijaństwa ze światem i otwarcia się wspólnoty eklezjalnej na wyzwania współczesnej cywilizacji. Jan Paweł II wskazywał na potrzebę zaangażowania się w misję ewangelizacyjną, niezbędną, by nieustannie podnosić „godność osoby ludzkiej, pełne jej powołanie i dobro całego społeczeństwa”⁸⁹, a społeczną naukę Kościoła zdefiniował jako konsekwencję Ewangelii oraz „przyniesionej przez Ewangelię wizji człowieka w stosunkach z innymi ludźmi, a zwłaszcza w życiu wspólnotowym i społecznym”⁹⁰.

Fakt posłania do świata jest zatem integralną częścią zbawczego orędzia Kościoła, wchodząc w skład jego misji⁹¹. Benedykt XVI, zwracając się członków Papieskiej Rady *Iustitia et Pax*, stwierdził:

„Z nowej ewangelizacji rzeczywistości społecznej może zrodzić się nowy humanizm i odnowione zaangażowanie kulturalne i w zakresie projektów. Pomaga ona zdetronizować współczesne idole, zastąpić indywidualizm, materialistyczny konsumpcjonizm i technokrację kulturą braterstwa i bezinteresowności, solidarnej miłości. Jezus Chrystus zawarł i dopełnił przepisy w nowym przykazaniu: «Abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem» (J 13, 34); w tym tkwi sekret wszelkiego życia społecznego [...]”⁹².

⁸⁸ Por. M. Florczyk. *Nauka Społeczna Kościoła w nowej ewangelizacji*. W: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski. *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia*. Katowice: Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej 2000 s. 340-351

⁸⁹ ChL 43.

⁹⁰ Por. Jan Paweł II. Przem. Na Plenarnej Konferencji Episkopatu Polski, „Chrześcijanin w świecie” 1979 nr 80 s. 101.

⁹¹ Por. Gocko, *Kościół obecny w świecie*, s. 325, który podaje literaturę związaną z społecznym posłannictwem Kościoła w kontekście nowej ewangelizacji. Warto tu wymienić: M. Toso. *Fecondità pastorale della dottrina sociale della chiesa*. „La società” 1:1991 nr 1 s. 43-71; tenże. *Dottrina sociale della Chiesa e nuova evangelizzazione*. „Aggiornamenti sociali” 42:1991 s. 35-45; J. Krucina. *Nauczanie społeczne – instrument ewangelizacji*. W: Tenże. *Wyzwolenie społeczne*. Wrocław: Wydawnictwo TUM 1995 s. 11-28; P. Nitecki. *Nauka społeczna Kościoła jako narzędzie ewangelizacji w czasach postkomunizmu*. „Arka” 1994 nr 4 s. 36-41; P. Carlotti. *Nauka społeczna Kościoła i ewangelizacja*. Tłum. J. Jarko. „Społeczeństwo” 5:1995 s. 378-380; M. Fiałkowski. *Świat kultury, polityki i gospodarki a wyzwania nowej ewangelizacji*. W: *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*. Red. W. Przygoda, E. Robek. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Księgarnia 2011 s. 207-226. B. Biela. *Świat gospodarki a wyzwanie nowej ewangelizacji*. W: Red. I. Celary, G. Polok. *Homo oeconomicus w pastoralno-społecznej przestrzeni*. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2013 s. 38-58.

⁹² Benedykt XVI. *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady «Iustitia et Pax»* (3 grudnia 2012). OsRomPol 34:2013 nr 1 s. 34.

Z nową ewangelizacją nierozzerwalnie wiąże się wezwanie do nawrócenia i pokuty, co należy odnieść także do życia społecznego. Kościół wskazuje na różne wymiary grzechu społecznego chcąc jednocześnie wytyczyć zasadnicze kierunki nawrócenia i pokuty, w celu odnowy życia społecznego⁹³. Człowiek powołany jest do tego, aby także w wymiarze wspólnotowym i społecznym dążyć do ideału, jakim jest trynitarna *koinōnia*. Chrześcijański realizm w podejściu do wspólnoty nie pozwala zapomnieć, że na drodze doskonałej komunii pomiędzy Bogiem a człowiekiem, ale także komunii międzyludzkiej, stoi grzech, który jest źródłem wszelkich podziałów, konfliktów, nieufności i niesprawiedliwości, będąc zarazem przyczyną braku ładu wewnętrznego w samym człowieku. Tylko człowiek odnowiony przez łaskę Odkupiciela, „nowy człowiek” może współtworzyć *koinōnię*. Prawdziwym Twórcą *koinōnii* na ziemi jest więc Jezus Chrystus, Ten, który pokonał wszelki grzech⁹⁴. Jest to prawda inkluzywna, w takim sensie, że każda osoba ludzka zaproszona jest do tworzenia *koinōnii*, która objawiając obecność Zmartwychwstałego oraz umożliwiając każdemu człowiekowi spotkanie z Nim i przyjęcie nowego życia, jest zarazem miejscem uzdrowienia.

Człowiek wezwany jest do wytrwałego zaangażowania w przezwyciężanie grzechu i jego konsekwencji, by niszczyć struktury grzechu i przekształcać je w struktury sprzyjające budowaniu komunii⁹⁵. Nie jest to wysiłek próżny, ponieważ człowiek może nieustannie otwierać się na wspomagającą go łaskę: „Uczeń Chrystusa przynależy, przez wiarę i sakramenty, do Tajemnicy Paschalnej Jezusa, tak, iż *stary człowiek* w nim, z jego złymi skłonnościami, zostaje ukrzyżowany z Chrystusem.

⁹³ Por. K. Jeżyna. *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2002 s. 370.

⁹⁴ Por. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, s. 137-138.

⁹⁵ Należy podkreślić, że społeczna natura człowieka sprawia, że grzech indywidualny zawsze ma swoje konsekwencje społeczne, w takim sensie, że nigdy nie dotyczy tylko tej osoby, która go popełnia. Jan Paweł II wyróżnia grzechy indywidualne; takie, które są skierowane przeciwko bliżniemu oraz takie, które dotyczą stosunków pomiędzy wspólnotami. Grzechy te prowadzą do powstawania struktur grzechu. Struktury te funkcjonują jako obiektywne twory społeczne czy instytucje lub organizacje. Występują w różnych dziedzinach życia społecznego. Samego pojęcia użył *explicite* dopiero Jan Paweł II w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia*. Por. RP 16. Por. także: W. Piwowarski. *Grzechy społeczne i struktury grzechu w nauczaniu Jana Pawła II*. „Studia Warmińskie” 37:2000 nr 2 s. 465-466.

Jako nowe stworzenie zostaje on uzdolniony przez łaskę do „postępowania w nowym życiu” (Rz 6,4)”⁹⁶.

J. Nagórny, wskazując na wiarę dopełnioną miłością jako fundament zaangażowania chrześcijan w życie społeczne, cytuje Jana Pawła II, który wyraził przekonanie, że „nauka społeczna ma sama w sobie wartość narzędzia ewangelizacji: jako taka głosi ona Boga i tajemnicę zbawienia w Chrystusie każdemu człowiekowi i z tej samej racji objawia człowieka samemu sobie”⁹⁷.

Dzisiejszy świat bez wątpienia spragniony jest Chrystusa, głodny relacji i bliskości. Filozofia i etyka wskazują na atrofię więzi moralnych, na kulturowy syndrom braku zaufania, na chaos normatywny, relatywizm, demontaż i destandaryzację moralną oraz wiele innych negatywnych zjawisk wpływających destrukcyjnie na doświadczenie więzi wspólnotowych. Postmodernizm cechuje powierzchowność, prymat symulacji, brak miejsca na uczucia i emocje, a człowiek „utracił poczucie własnego miejsca w historii; nastąpiło zastąpienie eksplozywnych, rozwijających się i produktywnych technologii nowoczesności technologiami implozywnymi i odtwórczymi”⁹⁸.

Oferowanie struktur, które zapraszają do przeżywania intensywnych relacji z innymi ludźmi, struktur, w których osoba może doświadczyć spotkania z świadkiem wiary, wpisuje się więc w obszar nowej ewangelizacji. Kerygmat bardziej niż treścią jest bowiem stylem życia i rodzajem przeżywania komunii; komunii, która powinna objąć swym zasięgiem całego człowieka i wszystkich ludzi wraz ze strukturami życia społecznego⁹⁹.

⁹⁶ KNSK 41.

⁹⁷ CA 54. Por. J. Nagórny. *Wiara fundamentem uczestnictwa chrześcijan w życiu społecznym. Refleksja na kanwie nauczania Jana Pawła II*. W: *Czynem i prawdą. Księga pamiątkowa na siedemdziesiąte piąte urodziny Księdza Arcybiskupa Warmińskiego Edmunda Piszczaka*. Red. C. Rogowski. Olsztyn: WSD. „Hosianum” 2004 s. 260.

⁹⁸ A. Wuwer. *Solidarność jako styl życia chrześcijan we współczesnym świecie*. W: Komisja Duszpasterska KEP. *Bądźmy świadkami miłości. Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program duszpasterski na lata 2006-2010*. Poznań: Wydawnictwo Św. Wojciech 2009 s. 213-214.

⁹⁹ Por. Grammatica, *Sul sentiero di Papa Francesco*, s. 51.

2.2. Zasada pomocniczości a *koinōnia*

Osoba ludzka, będąc centrum życia społecznego, realizuje swoje człowieczeństwo we wspólnocie. Wspólnotowy wymiar aktywności ludzkiej i nienaruszalna godność każdej osoby są źródłem zasady pomocniczości, która stanowi oryginalny wkład katolickiej nauki społecznej do refleksji etyczno-społecznej, zarówno z racji pojawienia się w swych zasadniczych rysach już w pierwszej wielkiej encyklice społecznej papieża Leona XIII ogłoszonej 15 maja 1891 roku¹⁰⁰, jak również dlatego, że poza Kościołem katolickim doczekała się nielicznych opracowań¹⁰¹.

Fundamentem dla tej zasady pozostaje wolność i godność każdego człowieka, które wymagają wspierania i promowania przez władze i które nigdy i w żadnym wypadku, nie powinny być ograniczane, odbierane czy niszczone dla celów służących państwu i panującej ideologii. Bóg, który objawia się człowiekowi w Piśmie Świętym, to Bóg, którego działania wobec człowieka przeniknięte są swego rodzaju „pomocniczością”. Bóg pragnie i sprzyja prawdziwej wolności człowieka, towarzyszy mu, ale nigdy nie zastępuje. Troska Boga polega na pobudzeniu człowieka do odpowiedzialnej odpowiedzi na Boże wezwania oraz do otwartości na innych, by w ten sposób stawał się coraz bardziej sobą¹⁰².

Klasyczną już definicją zasady pomocniczości jest niewątpliwie stwierdzenie wypracowane przez Piusa XI w ogłoszonej w 1931 roku encyklice *Quadragesimo anno*. Encyklika powstała w kontekście rodzących się i szerzących na świecie reżimów totalitarnych, w których osoba ludzka, jej godność i wolność, były znacząco ograniczane lub zagrożone (tak było w Związku Radzieckim, Meksyku, Włoszech czy od 1933 roku w Niemczech). Papież stwierdza, że

„nienaruszalnym i niezmiennym pozostaje to nader ważne prawo filozofii społecznej: jak nie wolno jednostkom wydzierać i na społeczeństwo przenosić tego, co mogą wykonać z własnej inicjatywy i własnymi siłami, podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem porządku jest zabierać mniejszym i niższym społecznościom te zadania, które mogą spełnić, i przekazywać je

¹⁰⁰ Por. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, s. 175-176. Por. także: RN 6.9.10.28.

¹⁰¹ Por. E. Combi, E. Monti. *Fede e società. Introduzione all'etica sociale*. Milano: Centro ambrosiano 2005 s. 124, choć niektórzy uważają, że zasada pomocniczości sformułowana została w świecie protestanckim (por. F. Giampiccoli. *Genesi e uso del principio di sussidiarietà*. „Protestantesimo” 52:1997 s. 32-52).

¹⁰² Por. Combi, Monti, *Fede e società*, s.127.

społecznościom większym i wyższym. Wszelka bowiem działalność społeczności mocą swojej natury winna wspomagać człony społecznego organizmu, nigdy zaś ich nie niszczyć ani nie wchłaniać”¹⁰³.

Pius XI zaproponował więc kilka podstawowych elementów w jej interpretacji. Po pierwsze uznaje, że osoba ludzka stoi w centrum wszelkiej aktywności społecznej i to dlatego żadna grupa nie powinna przejmować tego, co może zrobić jednostka. Większe społeczności powinny ograniczyć się do ingerowania tylko w te sektory, które przekraczają możliwości i zdolności społeczności mniejszych. Szersze instytucje, a zwłaszcza państwo, powinny zapewnić takie warunki, aby jednostki mniejsze i słabsze miały możliwość urzeczywistnienia tego wszystkiego, co mogą zrobić same. Elementy te pozwalają na dostrzeżenie koinonijnej dynamiki wpływającej z jedności Trzech Osób Boskich, dzięki której wspólnota zakorzeniona w Chrystusie jest wspólnotą pozwalającą każdej z osób być w pełni sobą i realizować w pełni swoje człowieczeństwo w relacji z innymi¹⁰⁴. Jako byt osobowy człowiek nie może zatracić się we wspólnocie. Jego cenna indywidualność nie może zostać zniszczona, lecz do realizacji powołania w Chrystusie niezbędna jest mu wspólnota. W tym sensie, to nie człowiek został postawiony na służbę we wspólnocie, a wspólnota została pomyślana i postawiona dla osoby. Wspólnoty nie powinno się jednakże traktować instrumentalnie. Nie jest ona bowiem środkiem, lecz kontekstem egzystencjalnym, w który należy się odpowiedzialnie włączyć, aby dojść do pełni swojego człowieczeństwa¹⁰⁵.

W czasach następujących po pontyfikacie Piusa XI pojmowanie zasady pomocniczości zostało rozszerzone na obszar ekonomii oraz inne aspekty życia społecznego, w tym stosunki międzynarodowe. Ta sama logika mająca regulować stosunki wewnątrzpaństwowe winna dotyczyć instytucji i organizmów na poziomie międzynarodowym. Sobór Watykański II uwypuklił natomiast wagę zasady pomocniczości, przede wszystkim w obszarze szkolnictwa i edukacji¹⁰⁶ oraz podkreślił, że również obywatele i mniejsze zrzeszenia powinny w odpowiedni sposób stosować zasadę

¹⁰³ QA 79. Por. CA 48; KKK 1883.

¹⁰⁴ Cambón określa w tym kontekście dynamikę pomocniczości w następujący sposób: „Ciascuno deve essere il più pienamente possibile ciò che è, perché gli altri possano diventare il più possibile ciò che sono” (*Trinità modello sociale*, s. 96).

¹⁰⁵ Por. Brancaccio, *Antropologia di comunione. L'attualità della Gaudium et spes*, s. 242.

¹⁰⁶ Por. KDK 3.

pomocniczości przyjmując i ze starannością spełniając wszelkie swoje zobowiązania społeczne bez przerzucania ich na innych, tak, aby życie wspólnoty mogło prawidłowo i harmonijnie funkcjonować, dając każdemu z jej członków możliwość pełnego rozwoju:

„Rządzący niech baczą, by nie stawiać przeszkód społecznościom rodzinnym, związkom społecznym i kulturalnym, zarządom i instytucjom pośrednim, i niech nie pozbawiają ich legalnej i pożytecznej działalności, ale raczej niech starają się chętnie i ustawicznie je popierać. Obywatele natomiast, czy to poszczególni, czy zrzeszeni, niech wystrzegają się zarówno udzielania zbyt wielkich uprawnień władzy państwowej, jak też domagania się od nich natarczywie nadzwyczajnych wygód i korzyści, aby dzięki temu umniejszyć ciężar obowiązków spoczywających na jednostkach, rodzinach i zrzeszeniach społecznych”¹⁰⁷.

Oprócz tego z dokumentów Kościoła katolickiego wynika, że godność osoby ludzkiej związana z duchową naturą człowieka zakłada istnienie pewnych praw, których państwo nie może pozbawić żadnego człowieka, ponieważ są one uprzednie wobec jakiegokolwiek porządku prawnego¹⁰⁸. Zaliczają się do nich prawo do życia, integralności fizycznej, edukacji, informacji, pracy, wyboru stanu życia, małżeństwa, używania w odpowiedniej mierze dóbr ziemskich, prawo do życia w społeczeństwie na zasadach równości, do wolnego zrzeszania się itp. Zasada pomocniczości staje się konkretnym zastosowaniem centralnego miejsca, jakie zajmuje osoba i jej niezbywalne prawa w społeczeństwie¹⁰⁹.

Pomocniczość, wyrażając prymat osoby nad społeczeństwem, zakłada jednocześnie prymat rodziny i wolnych zrzeszeń nad wszelkiego rodzaju instytucjami państwowymi. Rodzina jest zresztą wspólnotą, która dobrze obrazuje zasadę pomocniczości i która nią żyje. Powołana do wspomagania tych swoich członków, którzy z różnych przyczyn nie są w stanie wypełniać swoich zadań, staje się wzorem dla stosunków, jakie powinny panować w większych społecznościach¹¹⁰. Miłość małżeńska,

¹⁰⁷ KDK 75.

¹⁰⁸ „Głównym założeniem tej nauki jest teza, że konieczną podstawą, przyczyną i celem wszystkich instytucji społecznych są poszczególni ludzie, zdolni z natury do życia społecznego i wyniesieni do porządku tych wartości, które naturę przewyższają i przezwyciężają” (MM 30).

¹⁰⁹ Por. V. O. Bontollo, *Morale e società. Principi di etica sociale*. Bologna: Edizione Studio Domenicano 1999 s. 132. Por. także: G. Gazzoni, *Morale sociale*. Casale Montferrato: Piemme 1991 s. 55-56; G. Gatti, *Morale cristiana e realtà economica*. Leumann: Editrice ELLE DI CI s. 52.

¹¹⁰ Por. Bontollo, *Morale e società*, s. 128-129. Por. także: Combi, Monti, *Fede e società*, s. 127.

mając udział w miłości Bożej, otwiera bowiem nie tylko na przyjęcie potomstwa, ale również na innych ludzi, otwiera na ludzkość. Doświadczenie *koinōnii* przeżywane w rodzinie może przyczynić się do przemiany świata w wielką rodzinę także na polu gospodarki, relacji międzynarodowych, edukacji, sprawiedliwości społecznej, ekologii, kultury i nauki¹¹¹.

Zasada pomocniczości uznaje, że ograniczanie i gaszenie odpowiedzialnej, twórczej zdolności jednostek i pośrednich ciał społecznych sprzeciwia się zdrowej strukturze społecznej. Organizacje wyższego szczebla nie powinny przejmować zadań, które mogą być z powodzeniem wykonywane przez mniejsze. W przypadku gdy słabszy nie jest w stanie zrealizować zadania czy spełnić swojej funkcji, głównym celem powinno być przede wszystkim to, by jak najszybciej nabył on zdolności do wypełnienia swojej roli czy spełniania zadań. Z drugiej strony niewłaściwe jest, żeby niższe szczeblem ciała społeczne żądały dla siebie funkcji, które spełnić dla dobra wspólnego mogą jedynie organizacje wyższe i silniejsze. Zasada pomocniczości dąży do maksymalnego zintensyfikowania udziału pojedynczych osób w procesie podejmowania decyzji i wzmacnianiu pośrednich struktur społecznych, by uniknąć dławiącego wszelką inicjatywę centralizmu. Nie chodzi tu bowiem o zastępowanie, ale o promowanie odpowiedzialności, która spoczywa na mniejszych wspólnotach i pojedynczych osobach¹¹².

Subsydiarność sprzyja praktykom demokratycznym i tylko demokracja, która uznaje i rzeczywiście stosuje zasadę pomocniczości, jest demokracją w pełni. Nierepektowanie tej fundamentalnej zasady prowadzi do poważnych konsekwencji zarówno dla osoby jako takiej, gdyż pozbawia jej odpowiedzialności, jak również dla społeczeństwa, gdyż okazuje się budowane według nieludzkiej logiki¹¹³.

Brak stosowania się do zasady pomocniczości skutkuje poważnymi konsekwencjami w obszarze edukacji i wychowania. Prowadzi bowiem do nieszanowania naturalnego prawa rodziny do wychowywania swoich dzieci, nie dopuszcza do tego, aby powstawały szkoły z inicjatywy poszczególnych osób, grup czy stowarzyszeń, nierzadko dochodzi do narzucenia jedyne, państwowego modelu edukacji

¹¹¹ Por. Cambón, *Trinità modello sociale*, s. 96

¹¹² Por. Lorenzetti, *L'etica sociale cristiana*, s. 71.

¹¹³ Por. Negri, *Per un umanesimo del terzo millennio*, s. 136.

i wychowania. Brak konkurencji powoduje obniżenie poziomu nauczania i wprowadzanie rozwiązań, na które rodzice nie mają wpływu, często zabarwionych ideologicznie. Kościół broni i promuje prawa rodziny do edukacji, starając się przerywać monopol państwowy na szkolnictwo¹¹⁴.

Kompendium Nauki Społecznej Kościoła podkreśla, że:

„Urzeczywistnianiu zasady pomocniczości sprzyjają i odpowiadają: poszanowanie i rzeczywiste popieranie prymatu osoby i rodziny; docenianie znaczenia stowarzyszeń i organizacji pośrednich, wspieranie ich w podejmowaniu własnych, istotnych decyzji i w dokonywaniu wyborów, które nie mogą być przerzucane na innych ani przez nich podejmowane; zachęta kierowana w stronę prywatnej inicjatywy w taki sposób, by każdy organizm społeczny, z charakterystycznymi dla niego właściwościami, służył dobru wspólnemu; pluralistyczny podział społeczeństwa i przedstawicielstwo ożywiających go sił; poszanowanie praw człowieka i mniejszości; decentralizacja biurokracji i administracji; równowaga między sferą publiczną i prywatną, z wynikającym stąd uznaniem *społecznej* roli własności prywatnej; przyznanie adekwatnej odpowiedzialności obywatelowi, będącemu aktywną „częstką” rzeczywistości politycznej i społecznej kraju”¹¹⁵.

Odczytywana w kluczu negatywnym zasada pomocniczości sprzeciwia się więc wszelkiej formie autorytaryzmu i kolektywizmu. Za Janem Pawłem II warto podkreślić przy tym, że: „Osoba ludzka żyje i «podmiotowość społeczeństwa» wzrasta wtedy, kiedy wiele różnych relacji wzajemnie się ze sobą splata”¹¹⁶, a wraz z Benedyktem XVI zwrócić uwagę na potrzebę kompleksowego traktowania principów społecznych: „Zasada pomocniczości powinna być ściśle związana z zasadą solidarności, i na odwrót, ponieważ pomocniczość bez solidarności kończy się partykularyzmem społecznym, tak również solidarność bez pomocniczości staje się asystencjalizmem upokarzającym potrzebującego człowieka”¹¹⁷. Jest to wymóg, który pozwala uchronić osobę ludzką przed zakusami totalitarnego państwa z jednej, a negatywnym wpływem skrajnie indywidualistycznego podejścia do życia społecznego z drugiej strony. Nagórny zwraca przy tym uwagę, że to zasada pomocniczości pomaga lepiej zrozumieć zło obydwu tych skrajności. Indywidualizm bowiem, kładąc zbyt mocny akcent na miejsce i rolę jednostki, podchodzi do każdej ingerencji społeczności,

¹¹⁴ Por. tamże, s. 109-110. Por. także: N. Pozzi. *Come la famiglia così la società. Primo reportage su una proposta sociale di Chiara Lubich*. Roma: Città Nuova 1995.

¹¹⁵ KNSK 187.

¹¹⁶ CA 49.

¹¹⁷ CV 58.

w której dana jednostka się znajduje jak do naruszenia jej prywatności i wolności, a w najlepszym wypadku, jak do utrudniającego życie, narzuconego odgórnie obowiązku. W takim modelu jednostka nie utożsamia się z większością społeczności, a jej perspektywą nie jest dobro wspólne. Społeczeństwo jest przez nią postrzegane jak środek do osiągnięcia egoistycznych celów.

Kolektywistyczny model społeczeństwa prowadzi natomiast do pozbawienia jednostki jej niepowtarzalnej indywidualności i pozbawia ją poczucia odpowiedzialności za sprawy społeczne i dobro wspólne. Zarówno indywidualizm, jak i wszelkiej maści totalitaryzm, pozbawiają osobę ludzką możliwości pełnego rozwoju, nie pozwalając na *stawanie się* poprzez *bycie dla*, bądź też, przejmując kompetencje i niszcząc wszelką inicjatywę, odzierając z tego, co oryginalne i niepowtarzalne dla każdej osoby ludzkiej, lecz także dla większych grup i całych społeczeństw¹¹⁸. K. Wojtyła w tym świetle podkreślał, że:

„Osobą może być tylko byt duchowy, bo tylko na kanwie duchowości, daje się pojąć świadomość, zwłaszcza zaś samoświadomość i wolność. One zaś obie warunkują odpowiedzialność. Wszystkie zaś owe rysy stanowią przejawy życia i bytu osobowego. Dzięki nim człowiek – to nie tylko indywiduum gatunku ludzkiego, ale to przede wszystkim pewna wewnętrzna duchowa treść ściśle niepowtarzalna, właściwa tylko tej jednostce, treść, która nie da się przypisać innemu «ja», do niego odnieść, w nim, jako własną uświadomić, za nią wreszcie jako za własną ponieść odpowiedzialność”¹¹⁹.

Zasada pomocniczości wprost prowadzi do podkreślenia znaczenia i wartości uczestnictwa, które wyraża się w działaniach, umożliwiających obywatelowi jako jednostce czy też osobie działającej w zrzeszeniu z innymi, wnoszenie swojego wkładu w życie kulturalne, ekonomiczne, społeczne i polityczne wspólnoty obywatelskiej, której część stanowią. Uczestnictwo jest zarazem prawem i obowiązkiem, który wszyscy powinni wypełniać świadomie i odpowiedzialnie. Tak, jak to podkreśla Konstytucja *Gaudium et spes* we wspomnianym numerze 75, uczestnictwo nie powinno być ograniczane do jednej, szczególnej materii życia społecznego, ale obejmować szerokie spektrum aktywności społecznej człowieka¹²⁰.

¹¹⁸ Por. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, s. 187.

¹¹⁹ K. Wojtyła. *Rozważania o istocie człowieka*. Kraków: WAM 2003² s. 9.

¹²⁰ Por. KDK 75; KNKS 189. Por także: LE 14; CA 35. Jan Paweł II wyraził znamienne przekonanie, że „«zdrowie» wspólnoty politycznej — wyrażające się poprzez dobrowolne i odpowiedzialne uczestnictwo wszystkich obywateli w sprawach publicznych, zabezpieczenie

Wszyscy ludzie są wezwani do tego, by wnieść swój wkład, oczywiście zgodnie ze swoimi zdolnościami i życiowymi okolicznościami, do osiągnięcia dobra wspólnego. Jan XXIII przypominał, że to właśnie z godności osoby ludzkiej wypływa prawo do aktywnego uczestnictwa w życiu publicznym i zarazem wezwanie do przysłużenia się do urzeczywistnienia dobra wspólnego¹²¹. Kategoria uczestnictwa stanowi jeden z filarów nauczania społecznego Kościoła, który pozwala należycie pojmować zarówno podmiotowość osoby ludzkiej, jak również jej odniesienie do innych i do wspólnoty. Autentyczne uczestnictwo sprawia, że człowiek, żyjąc i działając razem i dla innych, nie ztraca swojej tożsamości, a ją odnajduje i umacnia¹²².

Pojęcie *koinōnii* jako aktywnego udziału wszystkich członków w życiu wspólnoty wyjaśnia i wspomaga urzeczywistnianie zasady pomocniczości. Nie można bowiem mówić o wspólnocie bez aktywnego uczestnictwa wszystkich jej członków. Prawda ta wynika z samej natury Trójcy Świętej: każda z osób Trójcy na swój własny sposób komunikuje z naturą i objawia siebie w historii człowieka. Jednocześnie jednak żadna nie działa sama. Ojciec, Syn i Duch Święty uczestniczą razem, każda na swój sposób, we wszystkich działaniach Bożych. Cambón podsumowuje tę prawdę podkreślając, że wszystkie działania Boże są jednocześnie działaniem Ojca, Syna i Ducha, choć nie działają Oni w ten sam sposób. Oznacza to, że Osoby Boskie mają wszystko wspólne, wszystko dzielą we wzajemnym i totalnym uczestnictwie, wyłączając to wszystko, co z Ojca czyni Ojca, z Syna Syna, a z Ducha Ducha. Nie można więc powiedzieć, że na sposób trynitarny działa społeczeństwo zbudowane czy to na nieuczciwej konkurencji pomiędzy podmiotami, którym oferuje się nierówne możliwości, czy też na systemie gospodarczym niezdolnym do włączenia ubogich. Teolog argentyński słusznie akcentuje fakt, że społeczeństwo, w którym panuje dyskryminacja niektórych sektorów i w którym nie przyznaje się wszystkim obywatelom tego samego prawa do informacji i publicznego wyrażania swoich poglądów, oraz w którym nie istnieje przejrzystość co do sposobu działania osób wybranych w wolnych

prawa, poszanowanie i popieranie praw ludzkich — stanowi konieczny warunek i pewną gwarancję rozwoju «całego człowieka i wszystkich ludzi» (SRS 44).

¹²¹ Por. PT 26. Por. także: A. Zadroga. *Współczesne ujęcia etyki biznesu w Polsce. Próba oceny z perspektywy teologii moralnej*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009 s. 193-200.

¹²² Por. Negri, *Per un umanesimo del terzo millennio*, s. 133. Por. także: M. Pokrywka. *Osoba. Uczestnictwo. Wspólnota. Refleksje nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2000 s. 60.

wyborach do pełnienia odpowiedzialnych funkcji publicznych, nie można mówić o komunii trynitarniej. Ma to miejsce również tam, gdzie nie zapewnia się równych szans, gdzie nie zwraca się uwagi na osoby najsłabsze czy najmniej chronione społecznie, tam gdzie nie ma kontroli rządzących i autentycznego dialogu. Bez prawdziwego uczestnictwa nie ma więc *koinōnii* i bez *koinōnii* niemożliwe jest aktywne uczestnictwo. Promowanie uczestnictwa w relacjach społecznych oznacza umiejętność stawania po stronie drugiej osoby oraz próbę spojrzenia na rzeczywistość jej oczyma, z perspektywy jej słusznym interesów. Społeczeństwo działa koinonijnie tylko wtedy, gdy z pełną powagą ma na uwadze dobro wszystkich swoich członków. Aby mogło się ono urzeczywistnić, musi wszystkim zaoferować możliwość odpowiedzialnego uczestnictwa¹²³.

3. *Koinōnia* a preferencyjna opcja na rzecz ubogich

Sobór Watykański II stał się płodnym impulsem dla teologii latynoamerykańskiej, która zrodziła teologię wyzwolenia oraz głosiła „preferencyjną opcję na rzecz ubogich”¹²⁴. Na II Ogólnej Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej w Medellin (1968) biskupi stwierdzili, że Kościół nie może pozostać obojętny wobec niesprawiedliwości społecznej i niehumanitarnej nędzy, jakiej doświadczają miliony mieszkańców Ameryki Łacińskiej. Powinien natomiast przyjmując postawę profetyczną, demaskować mechanizmy instrumentalnego traktowania człowieka, a z drugiej, nie uchylać się od głoszenia Dobrej Nowiny o Królestwie Bożym i zbawieniu w Jezusie Chrystusie. Warto zaznaczyć, że trwająca w latach siedemdziesiątych XX wieku debata na temat ubóstwa w krajach Ameryki Południowej spotkała się z próbami nacisku ze strony władz państwowych, które obawiały się podejmowania tego tematu. Skrajnym przykładem jest bez wątpienia zabójstwo salvadorskiego biskupa Óscara Romero,

¹²³ Por. Cambón, *Trinità modello sociale*, s. 81-82.

¹²⁴ Z teologicznomoralnej literatury w języku polskim, która porusza kwestię „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich”, warto wymienić: A. Pietrzak. *Opcja na rzecz ubogich znakiem wiarygodności Kościoła*. Penieźno: Misyjne Seminarium Księży Werbistów 2002; Z. Zgrzebnny. *Opcja na rzecz ubogich Leonardo Boffa i jej ocena w oparciu o nauczanie społeczne Jana Pawła II*. Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne Raegina Poloniae 2007; W. Surmiak. *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich wyrazem miłości społecznej. Studium teologiczne moralne w świetle nauczania Jana Pawła II*. Katowice: Księgarnia Świętego Jacka 2009; Ł. Samiec. *Maryja i „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”*. *Projekt soteriologii profetycznej w teologii latynoamerykańskiej*. Kraków: WAM 2019.

zastrelonego w 1980 roku, który nie dając się zastraszyć, powtarzał, że zadaniem Kościoła jest utożsamiać się z ubogimi¹²⁵.

Niektórzy, jak na przykład J. Lois, wyraźnie sformułowanie „opcji na rzecz ubogich” dostrzegają dopiero w pracy J. de Santa Ana zatytułowanej *Notas para una ética de la liberación a partir de la Biblia*, opublikowanej w czasopiśmie „Cristianismo y Sociedad”¹²⁶. Jak podkreśla A. Pietrzak, idea pojawiła się dużo wcześniej w niektórych prospołecznych inicjatywach latynoamerykańskiej Akcji Katolickiej oraz w brazylijskim ruchu Movimento de Educação de Base i w tzw. postanowieniach biskupów z Katakumb św. Domitilli (16 X 1965). Znamienny pozostaje zwłaszcza dokument końcowy Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Medellín z 1968 r. (dokument 14. poświęcony ubóstwu)¹²⁷. Na III Ogólnej Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej w Puebla (1979), do której dołączyli teologowie z całego kontynentu, zwrócił się Jan Paweł II stwierdzając, że po „Medellín nie można już zrobić kroku wstecz”¹²⁸. Od Puebli natomiast Kościół określa sam siebie „Kościółem ubogich”, a „opcja na rzecz ubogich” została oficjalnie ogłoszona jako wezwanie do nawrócenia dla całej wspólnoty eklesjalnej¹²⁹.

Biskupi dookreślili ogłoszoną opcję mianem „preferencyjna”, chroniąc w ten sposób pojęcie przed oskarżeniem o ograniczenie do nielicznej grupy i ekskluzywizm¹³⁰. Jest to o tyle istotne, że pojęcia biedy nie należy rozumieć wyłącznie w kategoriach społeczno-ekonomicznych. By uniknąć niebezpieczeństwa sprowadzenia

¹²⁵ Por. Samiec, *Maryja i „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”*, s. 12-13.

¹²⁶ Por. J. de Santa Ana. *Notas para una ética de la liberación a partir de la Biblia*. „Cristianismo y Sociedad” 1970 nr 24-25 s. 69-80. Por. także J. Lois. *Teología de la liberación: opción por los pobres*. Madrid: Iepala 1986, zwłaszcza przypis 112, s. 40. Cyt. za: A. Pietrzak. *Opcja na rzecz ubogich*. „Studia nauk teologicznych PAN” 8:2013 s. 47.

¹²⁷ Por. Pietrzak, *Opcja na rzecz ubogich*, s. 47. Por. także: J. Pixley. *Opción por los pobres y Dios de los pobres*. W: *La opción por los pobres*. Red. M. J. Vigil. Santander: Sal Térrea 1991 s. 19-31.

¹²⁸ Jan Paweł II. *Discurso inaugural pronunciado en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Ángeles*. W: *Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá: CELAM 2014 s. 219-220.

¹²⁹ „Con rinnovata speranza nella forza vivificante dello Spirito, riprendiamo la posizione della II Conferenza generale (Medellín), che fece una chiara e profetica scelta preferenziale e solidale a favore dei poveri. Scelta che è rimasta valida [...]. Affermiamo la necessità di conversione di tutta la Chiesa per una scelta preferenziale a favore dei poveri, al fine di giungere alla loro liberazione integrale (Puebla 1134. W: *Enchiridion. Documenti della Chiesa latinoamericana*. Bologna: Editrice Missionaria Italiana 1995 s. 509).

¹³⁰ Por. Samiec, *Maryja i „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”*, s. 14.

przesłania ewangelicznego do wyzwolenczego ruchu ubogich, ważne jest postawienie w centrum osoby ludzkiej niezależnie od warunków społecznych. Ubóstwo jest fenomenem złożonym, w którym element ekonomiczny odgrywa rolę zasadniczą i nie można go pominąć. Trzeba jednocześnie uczynić wszystko, by fenomen ten został włączony w szerszy kontekst, ze szczególnym uwzględnieniem tych aspektów kulturowych i moralnych, które stanowią o najgłębszej tożsamości osoby i przyczyniają się do jej wzrostu¹³¹.

Benedykt XVI w adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* podkreśla, iż „Kościół jest świadomy, że istnieje także ubóstwo będące cnotą, którą należy pielęgnować i wybierać w sposób dobrowolny, [...] i istnieje nędza będąca często wynikiem niesprawiedliwości i powodowana przez egoizm, która prowadzi do biedy i głodu oraz budzi konflikty. Kościół [...] zdaje sobie sprawę, że trzeba starać się znaleźć *korzystną równowagę* między ubóstwem, «które należy wybrać», i ubóstwem, «które trzeba zwalczać»”¹³². Niewątpliwie dobrowolne ubóstwo staje się w tym kontekście konkretnym znakiem wskazującym na całkowitą zależność od Boga, jak również uwrażliwiającym na problemy osób cierpiących z powodu niedostatku, który został spowodowany niesprawiedliwą dystrybucją dóbr.

Już Konstytucja *Lumen gentium* kazała „rozpoznawać w ubogich i cierpiących wizerunek swego ubogiego i cierpiącego Założyciela”¹³³, a Jan Paweł II zwracał uwagę na „problematykę miłości preferencyjnej na rzecz ubogich” oraz wyjaśniał:

„Jest to rodzaj opcji, czyli specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, poświadczona przez całą Tradycję Kościoła. Odnosi się ona do życia każdego chrześcijanina, które ma być naśladowaniem życia Chrystusa, ale stosuje się również do naszej społecznej odpowiedzialności, a zatem do stylu naszego życia, do decyzji, które trzeba stosownie podejmować w odniesieniu do własności i użytkowania dóbr”¹³⁴.

Papież Polak w preferencyjnej opcji na rzecz ubogich upatrywał więc pewnego rodzaju formę pierwszeństwa, jaką ubogim należy zaoferować w wychodzeniu do nich z miłością. Z jednej strony jest to styl życia, jaki przyjmuje na siebie chrześcijanin i wspólnota wierzących, z drugiej zaś, postulat o charakterze politycznym

¹³¹ Por. Piana, *Vangelo e società*, s. 189.

¹³² VD 107.

¹³³ KK 8.

¹³⁴ SRS 42.

i gospodarczym, który ma na celu wyeliminowanie palących problemów społecznych świata, takich jak głód, żebractwo, niewolnictwo, bezdomność czy brak dostępu do pomocy lekarskich i edukacji¹³⁵.

Niewątpliwie wraz z pontyfikatem Franciszka Kościół z jeszcze większą intensywnością odkrywa sam siebie jako Kościół ubogi dla ubogich¹³⁶. W numerach od 198 do 201 adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* Ojciec Święty wprost wyraża pragnienie bycia Kościołem ubogim dla ubogich, wskazując przy tym na chrystologiczny fundament ubóstwa¹³⁷. Dla Kościoła bowiem ubóstwo jawi się jako kategoria przede wszystkim teologiczna. Określenie „preferencyjna” oznacza, że ma przenikać wszystkie struktury kościelne i być obecna we wszystkich działaniach duszpasterskich. Powołując się na św. Tomasz z Akwinu, Franciszek zwraca uwagę, że o autentycznej opcji na rzecz ubogich może być mowa tylko wtedy, kiedy ubogi jest kochany, kiedy rzeczywiście uznaje się jego wartość jako osoby. W przeciwnym razie istnieje ryzyko ideologizacji lub instrumentalnego potraktowania ubogich dla interesów osobistych czy politycznych. Tylko przez rzeczywistą bliskość można towarzyszyć drugiej osobie na drodze wyzwolenia¹³⁸. Franciszek wyjaśnia również, dlaczego pragnie Kościoła ubogiego dla ubogich¹³⁹. Ubodzy mogą ubogacić Kościół, gdyż mają udział w *sensus fidei*, a poprzez cierpienie poznają i są znakiem Chrystusa cierpiącego.

¹³⁵ Por. W. Kądziołka. *Preferencyjna miłość bliźniego gwarancją rozwoju wartości podstawowych w rodzinie*. W: *Rozwój i dobro wspólne. Dyskurs na 25-lecie encykliki „Sollicitudo rei socialis” Jana Pawła II*. Red. J. Mazur. Kraków: UJPII Wydawnictwo Naukowe 2012 s. 97.

¹³⁶ E. Bianchi napisze w opublikowanym w czasopiśmie „Jesus” 2 lipca 2013 roku tekście: „È il Vangelo che ritorna. Lo abbiamo scritto e riscritto più volte: la brace sotto la cenere è fuoco, basta che qualcuno con un piccolo ramo muova la cenere, ed ecco che il fuoco arde nuovamente. Il Vangelo è questo fuoco sovente coperto dalla cenere della chiesa e dei cristiani, ma se qualcuno rimuove la cenere, il Vangelo torna nuovamente a brillare. Noi ne siamo felici, e per questo ringraziamo papa Francesco: una chiesa povera e per i poveri è la chiesa di Gesù, è una chiesa sempre composta da peccatori, ma capace di portare la buona notizia ai poveri come Gesù stesso ha fatto (cf. Lc 4,18)”. W:

<https://www.monasterodibose.it/fondatore/articoli/articoli-su-riviste/7003-carodiogneto-55> [dostęp: 20 maja 2020].

¹³⁷ „A jak Chrystus dokonał dzieła odkupienia w ubóstwie i wśród prześladowań, tak i Kościół powołany jest do wejścia na tę samą drogę, aby udzielać ludziom owoców zbawienia” (KK 8,3).

¹³⁸ Por. EG 199.

¹³⁹ Por. Franciszek. *Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich*. [b.tłum.]. Kraków: Wydawnictwo M. Por. także: M. Semeraro. *Comentario Introductorio desde una perspectiva pastoral a Francisco*. W: Francisco. *Evangelii Gaudium*. Madrid: LEV – Romana 2014 s. 30-43; tenże. *L'importanza della Meditazione. Prefazione*. W: H. De Lubac. *Meditazione sulla Chiesa*. Milano: La Civiltà Cattolica – Corriere della Sera 2014 s. V-XIV.

Potrzeba, by wszyscy dali się zewangelizować ubogim. Nowa ewangelizacja jest, według Papieża, zaproszeniem do uznania zbawczej mocy ubogich i postawienia ich w centrum drogi Kościoła. Każdy chrześcijanin jest powołany do odkrycia Chrystusa w ubogich, do użyczenia im głosu, aby stał się słyszalny. Franciszek podkreśla przy tym potrzebę czegoś jeszcze głębszego, trudnego i pięknego zarazem, a mianowicie, potrzebę zaprzyjaźnienia się z ubogim, zbudowania z nim prawdziwie ludzkich relacji¹⁴⁰.

Niewątpliwie pojęciem, które łączy w sobie zarówno niezbędny aspekt chrystopologiczny z wymiarem horyzontalnym, który Papież definiuje przez bliskość i przyjaźń z ubogimi, jest *koinōnia*. Jak powtarza, preferencyjna opcja na rzecz ubogich nie sprowadza się do aspektu czysto ekonomicznego i działalności dobroczynnej, czy nawet rozwiązań systemowych. Dla rozwiązania problemu ubóstwa niezbędna staje się *koinōnia* z ubogim. Nie tyle „sięganie do kieszeni”, ile „bycie z”¹⁴¹. W ten sposób ubodzy stają się szkołą słuchania drugiego człowieka, rozumienia go i przyjmowania tajemniczej mądrości, jaką Bóg chce komunikować człowiekowi. Franciszek odnosi się tutaj do doktryny zawartej w Konstytucji *Lumen gentium*¹⁴².

Ubodzy są dla Franciszka uprzywilejowanym kanałem, przez który Duch Święty mówi do Kościoła. Wiąże się to z eklezjalnym fenomenem „zmysłu wiary”, do którego nawiązuje nauczanie soborowe i na które powołuje się Katechizm Kościoła Katolickiego: „Ogół wiernych nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia, gdy «poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich» ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary

¹⁴⁰ Por. H. Sławiński. *Preferencyjna miłość do ubogiego w przepowiadaniu Kościoła*. „Analecta Cracoviensia” 49:2017 s. 163–174.

¹⁴¹ Papież na spotkaniu z osobami zaangażowanymi w Caritas podkreślił: „Non si può vivere la carità senza avere relazioni interpersonali con i poveri: vivere con i poveri e per i poveri. I poveri non sono numeri ma persone. Perché vivendo con i poveri impariamo a praticare la carità con lo spirito di povertà, impariamo che la carità è condivisione. In realtà, non solo la carità che non arriva alla tasca risulta una falsa carità, ma la carità che non coinvolge il cuore, l’anima e tutto il nostro essere è un’idea di carità ancora non realizzata” (Franciszek. *Discorso ai partecipanti all’incontro promosso da Caritas Internationalis* (27 maja 2019). W: <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/events/event.dir.html/content/vaticanevents/it/2019/5/27/caritas-internationalis.html> [dostęp: 29 maja 2020]).

¹⁴² Por. KK 12; Spadaro, *Serce wielkie i otwarte na Boga*, s. 35.

i obyczajów”¹⁴³. Duch Święty przyjęty na chrzcie, uzdalnia więc wszystkich wiernych do rozpoznawania Bożej prawdy i bezbłędnego kroczenia ku jej pełni ¹⁴⁴.

Jeden z przedstawicieli ruchów i nowych wspólnot kościelnych zapytał papieża podczas spotkania mającego miejsce w wigilię Uroczystości Zesłania Ducha Świętego, 18 maja 2013 roku, co oznacza żyć w Kościele ubogim i dla ubogich. W jaki sposób cierpiący człowiek jest pytaniem dla wiary chrześcijanina i jaki konkretny oraz przekonujący wkład mogą wnieść w Kościół i społeczeństwo wspólnoty i ruchy kościelne, by stawić czoło problemowi ubóstwa. Papież Franciszek wówczas odpowiedział:

„Nie możemy być chrześcijanami sztywnymi, jakby nakrochmaleni, dobrze wychowanymi chrześcijanami, którzy rozmawiają o kwestiach teologicznych przy herbacie, spokojnie. Nie! Musimy stać się chrześcijanami odważnymi i iść na poszukiwanie tych, którzy są właśnie ciałem Chrystusa, tych, którzy są ciałem Chrystusa! [...] To jest problem: ciało Chrystusa, dotykane ciała Chrystusa, branie na siebie tego bolesnego problemu ubogich. Ubóstwo dla nas, chrześcijan, nie jest kategorią socjologiczną, filozoficzną lub kulturową: nie, jest kategorią teologalną. Powiedziałbym, że jest to być może pierwsza kategoria, ponieważ Bóg, Syn Boży, uniżył się, stał się ubogi, by iść z nami drogą. I to jest nasze ubóstwo: ubóstwo ciała Chrystusa, ubóstwo, które nam przyniósł Syn Boży przez swoje wcielenie. Kościół ubogi dla ubogich zaczyna się od tego, że wychodzimy ku ciału Chrystusa. Jeśli idziemy do ciała Chrystusa, zaczynamy coś rozumieć, pojmować, czym jest to ubóstwo, ubóstwo Pana. I nie jest to łatwe”¹⁴⁵.

Franciszek powrócił do tego tematu w adhortacji *Evangelii gaudium* gdzie podkreślił, że każda wspólnota ewangelizacyjna powinna potrafić przez gesty i działalność wkraczać w codzienność innych ludzi i nie wahać się „dotykać cierpiącego

¹⁴³ KK 12; KKK 92.

¹⁴⁴ W latach 2009-2014 Międzynarodowa Komisja Teologiczna badała naturę *sensus fidei* i jego miejsce w życiu Kościoła. Prace toczyły się w ramach podkomisji pod przewodnictwem ks. P. McPartlana, a w jej skład wchodził: o. S. Th. Bonino, S. Butler, J. Liesen, A. Castellano, A. Denaux, T. Ivančić, L. Santedi Kinkupu, J. Szymik i Th. Söding. Prace nad dokumentem końcowym trwały w latach 2011-2014. Tekst został zatwierdzony *in forma specifica* przez większość członków komisji, a następnie przedłożony przewodniczącemu komisji, kardynałowi Gerhardowi L. Müllerowi, prefektowi Kongregacji Nauki Wiary, który wydał zezwolenie na jego publikację (por. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. *Sensus Fidei w życiu Kościoła*. Tłum. M. Moskal. Kraków: Dehon – Wydawnictwo Księży Sercanów 2015).

¹⁴⁵ Franciszek. Przem.: *Kościół wychodzi naprzeciw wszystkim*. Czuwanie modlitwne z okazji dnia ruchów, nowych wspólnot i stowarzyszeń kościelnych (18 maja 2013). OsRomPol 34:2013 nr 7 s. 16-19. W: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/czuwanie_16052013.html [dostęp: 29 maja 2020].

ciała Chrystusa”¹⁴⁶. Aspekt „dotyku” i bliskości stanowią oryginalny wkład Franciszka w rozwinięcie teologii Kościoła ubogiego dla ubogich¹⁴⁷.

Uprzywilejowanym miejscem, w którym Kościół ubogi się gromadzi i gdzie możliwe jest praktyczne zaoferowanie takich wartości ewangelicznych, jak przebaczenie, solidarność, ale również doświadczenie braterstwa, przyjaźni, prostoty czy wdzięczności wobec daru Bożego, są wspólnoty podstawowe, czy też małe wspólnoty kościelne¹⁴⁸. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów zaznaczyła w dokumencie końcowym, że to właśnie małe wspólnoty poprzez swoje zaangażowanie misyjne i ewangelizacyjne są widzialnym wyrazem opcji preferencyjnej na rzecz ubogich, służąc jednocześnie do ożywiania parafii i czyniąc z nich wspólnotę wspólnot¹⁴⁹. W kościelnych wspólnotach podstawowych, liczących zazwyczaj od 10 do 150 członków, które rozpowszechniły się początkowo wśród ubogiej ludności Ameryki Łacińskiej, wierni świeccy stają się nie tylko przedmiotem troski duszpasterskiej, ale przede wszystkim podmiotem ewangelizacji i działalności społecznej. Wzrastając przy parafiach i formowani przez Słowo Boże, w wyraźny sposób urzeczywistniają obraz Kościoła ubogiego dla ubogich. Konfrontując swoje życiowe problemy z Ewangelią, odkrywają, że obszarem ich działalności i ewangelizacji powinno być również życie społeczne. Jest to przestrzeń, w której ubogi odkrywa możliwość przejęcia odpowiedzialności za swoje życie i zaczyna aktywnie kreować rzeczywistość na fundamentach wiary w Jezusa Chrystusa. Nie bez znaczenia stają się też bliskie relacje, jakie z uwagi na mniejszą ilość członków nie mogą pozostać anonimowe, lecz praktycznie urzeczywistniają, czym jest *koinōnia* miłości. Małe wspólnoty

¹⁴⁶ EG 24.

¹⁴⁷ Por. M. Semeraro. *Chiesa povera e solidale per evangelizzare*. Relazione al Convegno Nazionale degli Incaricati diocesani per il Sovvenire (Bari, 14 maggio 2014). „Diocesi di Albano. Vita Diocesana” 22:2014 nr 2-3 s. 393-407. Por. także: M. Toso. *L’Evangelii Gaudium: implicanze pastorali, pedagogiche e progettuali per l’impegno sociale e politico dei cattolici*. „La Società” 2014 n 3 s. 404 – 435.

¹⁴⁸ Por. Gardocki, *Teologia wyzwolenia*, s. 214-216.

¹⁴⁹ V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. *Aparecida. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*. Tłum. K. Zabawa, K. Łukoszczyk. Gubin: Wydawnictwo Przystanek Jezus 2014 nr 179.

istnieją dziś nie tylko w Ameryce Łacińskiej. Pojawiły się także w Afryce, Azji, Ameryce Północnej i w Europie, w tym również w Polsce¹⁵⁰.

P. Góralczyk, odnosząc się do fenomenu powstawania nowych wspólnot po Soborze Watykańskim II, uważa, że oznaczają one dla całej ludzkości początek nowej ery, którą można byłoby nazwać „erą osoby ludzkiej”:

„Cała sprawa polega na tym, by zjednoczenie jednostek dokonało się nie w jakimś zmechanizowaniu funkcjonalnym i przymuszonym (w sposób np. totalitarny) ludzkich energii, lecz przez miłość, która pragnie wzrostu całego i każdego człowieka. Chrześcijanie winni wnieść w tym wymiarze jeszcze coś specyficznego: w ich miłości do innych ludzi winno być zawarte świadectwo, że ich miłość opiera się na czymś głębszym niż we wspólnocie naturalnej, że czerpią oni sens wspólnoty z braterstwa ludzkiego, które wypływa z ojcostwa Bożego, obejmującego wszystkich, braterstwa objawionego przez Chrystusa i w Chrystusie”¹⁵¹.

Warto w tym miejscu przywołać pojęcie *logiki daru* oraz zasadę bezinteresowności, którymi posłużył się Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*¹⁵². Jest to pojęcie niosące w sobie potencjał o ogromnej wadze nie tylko dla studiów społeczno-ekonomicznych, lecz również dla ponownego zdefiniowania tego, czym jest dobrobyt i budowanie cywilizacji alternatywnej dla współczesnej cywilizacji rynku. S. Latouche podkreśla, że duchowość daru i dzielenia się nie należy do relikwów przeszłości, a może stać się płodnym źródłem inspiracji dla nowego społeczeństwa. Wynika to w pierwszym rzędzie z faktu, że logika daru przeżyła logikę rynku i wymiany. Stało się to możliwe, przede wszystkim, dzięki podstawowej komórce społecznej, jaką jest rodzina, lecz także dzięki doświadczeniu darmowości relacji między osobami licznych grup, zrzeszeń czy stowarzyszeń wolontariatu¹⁵³. Benedykt XVI podkreślił, że

¹⁵⁰ Por. R. Hajduk. *Udział ubogich w ewangelizacji na przykładzie działalności kościelnych wspólnot podstawowych*. „Studia Nauk Teologicznych” 8:2013 s. 63.67-71.

¹⁵¹ P. Góralczyk. *Wspólnoty religijne nosicielem wartości moralnych*. W: Nowa Ewangelizacja. [Pr.Zb.]. Poznań: Pallottinum 1993 s. 334.

¹⁵² „Wielkim wyzwaniem, które stawia przed nami problematyka rozwoju w epoce globalizacji i które stało się jeszcze bardziej pilne z powodu kryzysu ekonomiczno-finansowego, jest pokazanie, zarówno w dziedzinie myśli, jak i zachowań, że nie tylko nie można zaniedbywać bądź osłabiać tradycyjnych zasad etyki społecznej, takich jak przejrzystość, uczciwość i odpowiedzialność, ale również, że w stosunkach rynkowych zasada darmowości oraz logika daru jako wyraz braterstwa mogą i powinny występować w obrębie normalnej działalności ekonomicznej. Jest to potrzeba człowieka w chwili obecnej, ale przemawia za tym również racja ekonomiczna. Jest to potrzeba zarazem miłości, jak i prawdy” (CV 36).

¹⁵³ Por. S. Latouche. *Giustizia senza limiti. La sfida dell'etica in una società globalizzata*. Torino: Bollati Boringhieri 2003.

państwo nie jest w stanie samodzielnie unieść starania o solidarność społeczną i potrzebuje wsparcia ze strony społeczeństwa obywatelskiego. Stanowi to nowy element społecznego nauczania Kościoła nieodzowny do urzeczywistniania solidarności. Papież podkreśla, że to darmowość krzewi i umacnia solidarność oraz pozwala przyjąć odpowiedzialność za sprawiedliwość i dobro wspólne¹⁵⁴. Niezwykle ciekawie jawi się perspektywa podkreślona przez Ursulę Nothelle-Wildfeuer, według której Papież wzywając do tego, by Bóg znalazł „miejsce również w sferze publicznej, z konkretnym odniesieniem do wymiaru kulturalnego, społecznego, ekonomicznego, a zwłaszcza politycznego”¹⁵⁵, apeluje jednocześnie o nadanie religii chrześcijańskiej „uprawnień obywatelskich”¹⁵⁶. Wizja ta może się urzeczywistnić dzięki małym grupom i wspólnotom chrześcijańskim, które intensywnie żyjąc przesłaniem ewangelicznym, stawać się będą zaczynem zdolnym zakwasić całe ciasto tkanki społeczno-politycznej.

Koinōnia jako zasada społeczna wskazuje na darmowość daru z siebie i wielokoduszną hojność pomiędzy osobami Trójcy Świętej. Odsyła także do archetypu biblijnego z Nowego Testamentu: sposobu przeżywania relacji społecznych wśród członków wspólnot pierwszych chrześcijan, które opierały się na intensywnej relacji z Jezusem Chrystusem oraz na wrażliwości na potrzeby innych wynikającą z miłości.

Nie sposób nie zauważyć, że uprzywilejowanym miejscem, w którym panuje logika daru i zasada bezinteresowności są liczne wspólnoty Kościoła, powstałe zwłaszcza po Soborze Watykańskim II. Praktykując jałmużnę i dziesięcinę, formują swoich członków, osoby świeckie i konsekrowane, nie tyle do wdrażania zasad sprawiedliwości społecznej, ile do ewangelizacji i komunijnego stylu życia, co przekłada się w naturalny sposób na tworzenie koinonijnych struktur i zwyczajów ukazujących, że zasady życia społecznego proponowane przez katolicką naukę społeczną nie są niemożliwym do osiągnięcia ideałem. Czymś naturalnym staje się wtedy szczególnie wrażliwość na najbardziej potrzebujących i „nawyk” bezinteresownego dawania,

¹⁵⁴ CV 38.

¹⁵⁵ CV 56.

¹⁵⁶ Por. U. Nothelle-Wildfeuer. *Społeczeństwo obywatelskie a logika daru. Nowe akcenty nauki społecznej w encyklice Caritas in veritate*. Tłum. M. Szabat. W: *Społeczeństwo, gospodarka, ekologia. Perspektywa encykliki społecznej „Caritas in veritate”*. Red. S. Fel, M. Hułas, G. Raabe. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 101-102.106. Por. także: Por. Gocko, *Od Sollicitudo rei socialis do Caritas in Veritate*, s. 39.

przedkładanie dobra wspólnego nad własne egoistyczne interesy czy budowanie więzi na zasadzie solidarności i pomocniczości we wzajemnym poszanowaniu i zarazem docenieniu wkładu każdego członka społeczności niezależnie od jego statusu społecznego. Pojęcie *koinōnia* jest w tym kontekście kategorią, która pozwala uchronić te działania od pewnej ambiwalencji związanej z utożsamianiem ich z działalnością dobroczynną i filantropią z jednej strony, a oskarżeniami o ideologizowanie i „interesowność” z drugiej. Egzystencjalna więź z Chrystusem, która przekłada się na relacje z drugim człowiekiem sprawia, że dawanie i bezinteresowność stają pewną *formam mentis*. Tylko w ten sposób można żywić nadzieję, że przełożą się także na *formasocietatis*.

„Trójca Święta jest naszym programem społecznym” to hasło ukute w obszarze XIX-wiecznej teologii prawosławnej oraz obecne w Kościele anglikańskim i luteranckim¹⁵⁷ lub, jak chcą niektórzy, wypowiedziane przez wielkiego mnicha prawosławnego, św. Sergiusza z Radoneża¹⁵⁸. Od kiedy Sobór Watykański II ponownie położył akcent na trynitarny fundament eklezjologii i od kiedy uwyraźniła się więź między życiem wewnątrztrynitarnym a *praxis* życia społecznego, myślenie o trynitarnym modelu życia społecznego pojawiło się także w refleksji katolickiej¹⁵⁹. Długo wydawało się, że tajemnica trynitarna, będąc najtrudniejszą i najbardziej spekulatywną częścią teologii katolickiej, jest nieprzydatna do wypracowania konkretnych odpowiedzi dotyczących kwestii społecznych. Wystarczy przypomnieć słynne twierdzenie I. Kanta: „Z doktryny o Trójcy Świętej, wziętej dosłownie, jest absolutnie niemożliwe wyprowadzenie czegoś praktycznego, nawet jeśli uwierzyłoby się, że Ją się zrozumiało”¹⁶⁰, czy samego K. Rahnera, który uważał, że „mimo ich prawowiernego wyznania Trójcy chrześcijanie w swoim praktycznym postępowaniu religijnym są

¹⁵⁷ Należą do nich teologowie tak różni jak: Nikolai Fyodorov, anglikanin Fredrick Denison Maurice czy luteranin Nikolai Grundtvig (Por. Palumbieri, *Un «Magnificat» per il Terzo Millennio* s. 117).

¹⁵⁸ Por. G. M. Zanghi. *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*. Roma: Città Nuova 1992 s. 143. Por. także: Cambón, *Trinità modello sociale*, s. 190-214.

¹⁵⁹ Por. prace argentyńskiego teologa E. Cambóna czy trynitarno-wspólnotową refleksję społeczną J. Nagórnego.

¹⁶⁰ I. Kant. *Streit der Fakultäten*. W: *Sämtliche Werke*. T. 9. Hrsg. von K. Rosenkranz. Leipzig 1838 s. 290. Cyt. za: J. Królikowski. *Tajemnica Trójedynego*. *Studia z teologii trynitarniej*. Kraków: UPJPII Wydawnictwo Naukowe 2015 s. 203.

tylko *monoteistami*”¹⁶¹, co między innymi przyczyniło się do odnowy refleksji trynitarniej w obszarze Kościoła katolickiego. Z tego względu, budując na niezmiennym fundamencie, jakim jest Trójca Święta, łatwiejsze do przyjęcia jawi się analogiczne hasło „*Koinōnia* jest naszym programem społecznym”.

Oczywiście, jak zauważa Cambón, to, co Miłość trójjedyna oferuje jako „program”, nie jest zestawem technicznych instrukcji, tylko pewną mapą punktów odniesienia, hierarchią wartości i ideałów, pewnym stylem i jakością życia, swego rodzaju utopią¹⁶². Są to ideały w pełni ludzkie, także przekazywane wartości i ich praktyczne konsekwencje mogą podzielać również ludzie innych religii i przekonań¹⁶³.

Należy też ustrzec się przed pewnego rodzaju integryzmem, domagającym się wcielenia życia trynitarnego i *koinōnii* z Dziejów Apostolskich w życie społeczeństwa, nie uwzględniając konieczności przełożenia tego ideału na struktury i konkretne projekty społeczne. Nie wystarczy bowiem żyć miłością ewangeliczną na poziomie osobistym, nie wystarczy *koinōnia* wertykalna. Domaga się ona makroinicjatywy i budowania *koinōnii* horyzontalnej, i to nie tylko na poziomie życia eklezjalnego, lecz także społecznego. Analogicznie, *koinōnia* horyzontalna nie może się obejść bez odniesienia do *koinōnii* wertykalnej. W przeciwnym razie istnieje ryzyko zatrzymania się na poziomie „duchowym”, międzyludzkim lub na dziełach pomocy, skądinąd ważnych i koniecznych, ale niewystarczających do przekształcenia społeczeństwa w sensie trynitarnym.

Zasada *koinōnii* stanowi fundament dla wszystkich zasad życia społecznego, gwarantujący ich harmonijne uzupełnianie się w praktyce oraz stanowiąc szczególnie klucz hermeneutyczny chroniący przed ich wypaczeniem czy absolutyzowaniem jednej z nich. Do ekspertów i specjalistów z różnych dziedzin należy wprowadzanie w życie dynamiki koinonijnej i trynitarniej w życie społeczne-gospodarcze, a do chrześcijan dostrzeganie obecności Boga we wszystkich wymiarach życia człowieka

¹⁶¹ K. Rahner. *Der dreifaltige Gott als transzcenderer Urgrund der Heilsgeschichte*. W: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Bd. 2. *Die Heilsgeschichte vor Christis*. Hrsg. J. Feiner, M. Löhrer. Einsiedeln–Zürich–Köln 1967 s. 319. Cyt za: J. Królikowski. *Niektóre aspekty trynitologii współczesnej*. „*Analecta Cracoviensia*” 47:2015 s. 7.

¹⁶² Chodzi o utopię w pozytywnym sensie tego słowa, w znaczeniu takim, jakim powinno się być, i pewnego ideału, do którego winno się dążyć.

¹⁶³ Por. Cambón, *Trinità modello sociale*, s. 190-191; tenże. *Trinità modello sociale*. „*Città Nuova*” 3:2000 s. 54-55.

i otaczającej go rzeczywistości, a także wskazywanie jej światu, aby to te instancje stawały się płodną inspiracją dla przemiany serc, uzdrawiania relacji i struktur. Koinonizacja stanowi wyzwanie dla chrześcijan, Kościoła i całej ludzkości. Jak podkreśla G. M. Zanghì, w Trójcy Świętej jest gramatyka i klucz do interpretacji oraz nadania praktycznych norm istnieniu. Odpowiedzialność osób, które uwierzyły w Chrystusa, polega na tym, aby czynem i myślą przyczynić się do zapisania tego w historii¹⁶⁴. Oczywiście, jak podkreśla Cambón, nie jest to zagadnienie „konfesyjne”. Każdy człowiek, inspirowany poczuciem solidarności, służby, zaangażowania, szacunku i uznania wszelkiej uzasadnionej różnorodności, jest poruszany przez Ducha Bożego i działa zgodnie z programem trynitarnym, który jest zapisany w „kodzie genetycznym” ludzkości. Z drugiej strony, życie Boże zostało objawione człowiekowi w pełni przez Chrystusa, który objawił i posłał Ducha Świętego, aby uczynić je możliwym. Życie ludzkie zanurzone jest w *koinōnii* Osób Boskich. Bóg, który jest miłością, komunikując się człowiekowi, zaprasza go do uczestniczenia w swoim własnym życiu i do współpracy przy transformacji świata na wzór relacji opisanych w Dziejach Apostolskich i *koinōnii* pierwszego Kościoła. Cambón podkreśla, że nawet jeśli istnieje wzajemne oddziaływanie pomiędzy miłością Boga i bliźniego, to doświadczenie pokazuje, jak ważne jest znalezienie właściwego porządku rzeczy: jedność z Bogiem jest korzeniem miłości społecznej¹⁶⁵.

Soborowy Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* zwrócił uwagę na związek pomiędzy świętością osobistą chrześcijan żyjących głęboką komunią z Bogiem, a sprawą jedności chrześcijan i solidarnością międzyludzką¹⁶⁶. Moltmann prorokował w odniesieniu do *koinōnii* trynitarniej o jej odbiciu i urzeczywistnianiu w świecie, którym jest „zgromadzenie chrześcijańskie zjednoczone i jednoczące, bez

¹⁶⁴ Por. G. M. Zanghì. *Il problema ateismo*. Roma: Città Nuova 1986. s. 222-225. Cyt. za Cambón. *Trinità modello sociale*, s. 198-199.

¹⁶⁵ Por. Cambón. *Trinità: modello sociale. Può la Trinità essere modello per la società?* W: http://www.indaco-torino.net/gens/94_06_04.htm [dostęp: 2 czerwca 2020]; tenże, *Trinità modello sociale*, s. 190-214.

¹⁶⁶ „Niech pamiętają wszyscy wyznawcy Chrystusa, że tym lepiej posuwają naprzód sprawę jedności chrześcijan, a nawet ją realizują, im bardziej nieskazitelne usiłują wieść życie w duchu Ewangelii. Im mocniejszą więzią będą zespoleni z Ojcem, Słowem i Duchem, tym głębiej i łatwiej potrafią pomnażać wzajemne braterstwo” (DE 7; por. także: L. Abignente. *Vita trinitaria e relazioni fraterne. Una riflessione alla luce del pensiero di Chiara Lubich*. „Roczniki Teologii Duchowości” 56:2009 z. 1 s. 37-52).

podziałów klasowych i tyranicznego ucisku. Jest to świat, do którego ludzie są przeznaczeni przez swoje relacje społeczne, a nie przez swoją władzę czy własność. Jest to świat, w którym wszystko mają wspólne i dzielą się wszystkim z innymi: wszystko, to znaczy z wyjątkiem ich cech osobowych. Bóg trójjedyny, który jest Bogiem komunii, musi być ostatecznie rozumiany jako Bóg żyjący, który przełamuje ludzką izolację i religijne podziały”¹⁶⁷.

„Społeczność ma swoją głębię, która tylko w części jest dotykalna i poznawalna” – pisał z kolei C. S. Bartnik. „W dużej mierze bowiem – wbrew zarozumiałości pseudonaukowców – jest ciągle jakby niewidzialna i niepoznawalna. Życie społeczne ma w sobie coś z tajemnicy. A w tym ma także coś z charakteru religijnego [...], stanowi szczególne misterium”¹⁶⁸. Być może, właśnie z tego względu pojęcie *koinōnia* jawi się jako swoista zasada zasad życia społecznego, będąc odbiciem największej tajemnicy miłości w Trójcy Świętej, która w misteryjny sposób przekłada się na życie wspólnoty Kościoła i przez analogię ma być archetypem życia społecznego, obejmując wszystkie inne zasady życia społecznego. Jak podkreśla Gocko, każda epoka historyczna zмага się w sposób szczególny z jakąś szczególną kwestią społeczną lub kwestiami społecznymi. Dzisiaj, w czasach globalizacji, każdy kryzys dotyka swym zakresem cały świat, co jeszcze dobitniej wskazuje na współzależność ekonomiczną, społeczną, polityczną i kulturową całych społeczności, państw i kontynentów¹⁶⁹. Wkład Kościoła w życie społeczne „musi mieć także charakter konstruktywny i pozytywny. [Kościół] musi być czujny wobec tego, co dzieje się na arenie świata, ale także włączać się odważnie w rozwiązywanie jego palących problemów. Kierowany Słowem Bożym i Duchem Świętym oraz inspirowany istotnymi elementami własnej nadprzyrodzonej kultury jest w stanie zaproponować różnego rodzaju nowe rozwiązania, prawa, instytucje, struktury i obyczaje, które przyczynią się do

¹⁶⁷ J. Moltmann. *God with the human face*. W: E. Moltmann-Wendel, J. Moltmann. *Humanity in God*. New York: The Pilgrim Press 1983 s. 106. Cyt. za: Palumbieri. *Un «Magnificat» per il Terzo Millennio* s. 117.

¹⁶⁸ C. S. Bartnik. *Teologia społeczno – polityczna*. Lublin: Agencja Wschodnia Dom Wydawniczy 1998 s. 118-119.

¹⁶⁹ Por. Gocko, *Od Sollicitudo rei socialis do Caritas in Veritate*, s. 31-32.

zapanowania w tym świecie Królestwa większej sprawiedliwości, braterstwa, zgody, solidarności, dobrobytu i szczęścia”¹⁷⁰.

*

Życie zasadą *koinōnii* to życie relacjami przyjaźni, to postawienie w centrum drugiej osoby, to mentalność bezinteresownego dawania i dzielenia się z innymi w imię dobra wspólnego, które przedkłada się nad swoje egoistyczne interesy. To zarazem pomocniczość rozumiana jako zdrowa autonomia i współzależność oraz solidarność, która staje się wymianą i głęboką więzią. Z powyższych rozważań wynika, że *koinōnia* może być uznana za swoisty wspólny mianownik wszystkich zasad społecznych. Łączy je ze sobą, wzmacnia ich znaczenie, chroniąc zarazem przed absolutyzowaniem jednej, co mogłoby prowadzić do różnego rodzaju wypaczeń. Może się ona okazać przydatna dla budowania coraz bardziej spójnego systemu pryncypiów społecznych, łącząc w sobie dwie perspektywy chrześcijańskiego oglądu rzeczywistości, które przekładają się na dwie podstawowe relacje: relację z Bogiem i z ludźmi.

To *koinōnia* z Bogiem budzi pragnienie budowania *koinōnii* międzyludzkiej, i to w Jezusie Chrystusie możliwy jest zachwyt nad stworzeniem i głębokie zdumienie nad wielką godnością, jaką wśród stworzenia cieszy się człowiek. Jan Paweł II wychodząc od tego zachwytu wskazuje na to, co stanowi istotę Ewangelii i chrześcijaństwa:

„owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem. Stanowi o posłannictwie Kościoła w świecie [...]. Owo zdumienie, a zarazem przeświadczenie, pewność, która w swym głębokim korzeniu jest pewnością wiary, ale która w sposób ukryty ożywia każdą postać prawdziwego humanizmu – pozostają najściślej związane z Chrystusem. Ono wyznacza zarazem Jego miejsce. Jego – jeśli tak można się wyrazić – szczególne prawo obywatelstwa w dziejach człowieka i ludzkości. [...] Jest to podstawowe zadanie Kościoła we wszystkich epokach, a w szczególności w epoce naszej, aby skierowywał wzrok człowieka, aby skierowywał świadomość i doświadczenie całej ludzkości w stronę tajemnicy Chrystusa, aby pomagał wszystkim ludziom obcować z głębią Odkupienia, która jest w Jezusie Chrystusie”¹⁷¹.

¹⁷⁰ J. Gocko. *Teologia polityczna Johanna Batisty Metza wobec kryzysu nauki społecznej Kościoła po Soborze Watykańskim II*. RT 66:2019 z. 3 s. 163.

¹⁷¹ RH 10.

ROZDZIAŁ IV

KOINONIA JAN CHRZCICIEL: WSPÓŁCZESNA PRÓBA IMPLANTACJI ARCHETYPU BIBLIJNO-EKLEZJOLOGICZNEGO W KOŚCIELE I ŚWIECIE

Sobór Watykański II – „nowa Pięćdziesiątnica” XX wieku¹, „bez wątpienia największe wydarzenie w Kościele Powszechnym ubiegłego stulecia”² i zapowiedź nowych czasów³ – stał się przyczynkiem nowego fenomenu religijnego, który pojawił się w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku, zwłaszcza na Zachodzie Europy i w Ameryce Północnej, okazując się wyzwaniem zarówno dla nieco uśpionych środowisk kościelnych, jak i zsekularyzowanych społeczeństw. Zjawiskiem tym są nowe wspólnoty, ruchy i grupy odnowy duchowej, charakteryzujące się swoistym radykalizmem, polegającym na sięganiu do korzeni życia chrześcijańskiego⁴. Potwierdzają one i niewątpliwie wyrażają charyzmatyczny wymiar Kościoła⁵ oraz, jak podkreśla List Kongregacji Nauki Wiary o relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła „*Iuvenescit Ecclesia*”, proponują „odnowione formy pójścia za Chrystusem, w których należy pogłębiać *communio cum Deo* oraz *communio fidelium*, wnosząc w nowe konteksty społeczne

¹ Por. J. S. Gajek. *Przedmowa*. W: F. Lenoir. *Nowe Wspólnoty*. Tł. D. Szczerba. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 1993 s. 5.

² Por. Gocko, *Kościół obecny w świecie*, s. 17.

³ Por. TMA 20.

⁴ Por. Gajek, *Przedmowa*, s. 5-7.

⁵ Benedykt XVI, zwracając się do członków Ruchu Komunia i Wyzwolenie, zaznaczył: „[W] Kościele wymiar instytucjonalny i wymiar charyzmatyczny, którego ruchy są znaczącym przejawem, nie są sprzeczne czy przeciwstawne, ponieważ oba są równie istotne w ustanowionej przez Boga strukturze Ludu Bożego” (*Wasz ruch zrodził się z nowego spotkania z Chrystusem*. Przemówienie do członków Ruchu Komunia i Wyzwolenie [24 marca 2007]). W: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/communione_24032007.html [dostęp: 6 października 2017].

fascynację spotkaniem z Panem Jezusem i piękno egzystencji chrześcijańskiej przeżywanej w swej integralności. (...) W takich zrzeszeniach, w zależności od różnych charyzmatów, mogą brać udział wierni żyjący w różnych stanach (świeccy, kapłani, osoby konsekrowane), ukazując w ten sposób wielopostaciowe bogactwo komunii kościelnej”⁶.

Jedną ze wspólnot wpisujących się w ten nurt odpowiedzi na soborowy powiew Ducha Świętego i potrzebę *aggiornamento* życia Kościoła jest Koinonia Jan Chrzciciel. Soborowe „uwspółcześnienie” w kontekście Koinonii to zasadniczo czerpanie z korzeni biblijnych i codzienne odkrywanie skuteczności Słowa Bożego w życiu i apostołacie całego Ludu Bożego. Relacja przyjaźni z Chrystusem Zmartwychwstałym oraz z braćmi i siostrami we wspólnocie umożliwiają składanie świadectwa żywej wiary i, co za tym idzie, umiejętność skutecznego zaproponowania dzisiejszemu człowiekowi zbawczego doświadczenia Jezusa Zbawiciela i Pana „tu i teraz” oraz życia ideałami ewangelicznymi pierwszej wspólnoty. Intensywne i świadome przeżywanie *koinōnii* wertykalnej z Chrystusem i *koinōnii* horyzontalnej we wspólnocie przyjaciół przekłada się nie tylko na konkretny sposób życia i mentalność, ale również budowanie struktur i podejmowanie inicjatyw zdolnych do przemiany świata na zasadzie ewangelicznego zaczynu (por. Mt 13,33; Łk 13,21), co wpisuje się w profetyczno-krytyczną funkcję posłannictwa Kościoła w świecie⁷.

W tej części studium podjęta zostanie próba odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób tak przeżywana wiara może być odczytana jako jeden ze współczesnych sposobów implantacji archetypu biblijno-eklezjologicznego zarówno w Kościele, jak i w świecie. Po przedstawieniu genezy i krótkiej historii Koinonii Jan Chrzciciel podjęta zostanie refleksja na temat specyficznej duchowości oraz klarującej się struktury odzwierciedlającej zarówno wymiar komunijny życia wspólnotowego, jak i odczytywane przez członków wspólnoty wezwanie do nowej ewangelizacji. Definiując się jako *lud w drodze*, Koinonia Jan Chrzciciel chce wzrastać także we wzajemnych więziach poprzez praktykowanie dziesięciny, odpowiadanie na zachętę do hojności i szczególną troskę o najsłabszych. Pomyślność ewangeliczna proponowana jako styl życia to pokój, radość oraz dobra materialne. Takie myślenie niewątpliwie wiąże się,

⁶ IE 2.

⁷ Por. Gocko, *Kościół obecny w świecie*, s. 339-366.

i niejako prowadzi, do zasad proponowanych przez nauczanie społeczne Kościoła, będąc jedną z konkretnych odpowiedzi na potrzebę działań ewangelizacyjnych, mających swe odbicie we wszystkich dziedzinach ludzkiej egzystencji. Na koniec zaprezentowany zostanie Projekt Aggeo, który stanowi koinonijną odpowiedź przedsiębiorców na potrzeby związane z nową ewangelizacją: szerzeniem orędzia Kerygmatu, formacją ewangelizatorów i budowaniem konkretnych struktur przyjęcia i przyjaźni otwartych na wszystkich.

1. Geneza i historia Koinonii Jan Chrzciciel

Koinonia Jan Chrzciciel to wspólnota o niedługiej, lecz znaczącej dla jej charakterystycznych rysów historii, związanej ze skromnymi początkami oraz szczególnym powołaniem, jakie odkrył jej założyciel ks. Ricardo Argañaraz. Krótkie przedstawienie czynników, które złożyły się na powstanie i rozwój wspólnoty posłuży do głębszego zrozumienia duchowości, jaką żyją dzisiaj jej członkowie na całym świecie. Każda wspólnota ma swój początek w Trójjedynym Bogu, który sam będąc doskonałą *koinōnią*, do takiej *koinōnii* zaprasza i takiej *koinōnii* pragnie dla wszystkich ludzi i dla każdego człowieka. On jest protagonistą, który prowadzi swój lud zgodnie z zamiarami pełnymi pokoju, a nie zguby (por. Jr 29,11), czyniąc człowieka partnerem tajemniczej relacji miłości, która, dzięki odpowiedzi wiary ze strony człowieka, rozlewa się na całe stworzenie, na wszystkie dziedziny ludzkiej aktywności, nie wyłączając żadnego obszaru egzystencji.

W rozwoju historycznym Koinonii Jan Chrzciciel można wyróżnić cztery etapy: okres założycielski (1979-1989), okres misji i ekspansji (1989-1996), okres próby, dojrzewania i poczucia jedności (1996-2006) oraz płodności i zakorzeniania się w Kościołach partykularnych (od 2006 do dzisiaj)⁸.

Wspólnota powstała w roku 1979 z inicjatywy księdza Ricardo Argañaraza (nazywanego przez członków Wspólnoty „ojcem Ricardo”), który urodził się w 1936 r. w Salcie, w rodzinie argentyńskiego generała jako ósmy z dziewięciorga rodzeństwa naturalnego, do którego dołączyło pięcioro dzieci adoptowanych. Założyciel

⁸ Por. A. Biccheri. *Reciprocità e maturità della coscienza. Una lettura teologico-morale del progetto formativo della Koinonia Giovanni Battista*. Roma: Universitalia 2017 s. 37.

opisuje swoją rodzinę jako środowisko, w którym dzięki Opatrzności Bożej mogły w nim dojrzewać elementy nie tylko przydatne, ale wręcz fundamentalne dla mającej powstać wspólnoty. Rodzina Argañaraz była wpływowa, zamożna, ale jednocześnie niezwykle otwarta na drugiego człowieka. Panująca w niej atmosfera przyjaźni przyciągała dużą liczbę osób i dlatego przez dom w Salcie przewijały się rodziny oraz ciekawe osobistości ze świata polityki, kultury i sztuki. Swojego ojca, Andrésa Ave-lino Argañaraza, założyciel wspomina jako człowieka wymagającego, który jednak pomimo pewnej surowości i żołnierskiej dyscypliny potrafił okazywać uczucia. Należał do liberalnej formacji przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku i nie chciał, aby którekolwiek z jego dzieci zostało duchownym lub wojskowym⁹. Matka, Ester Felicidad, Argentynka tyrolskiego pochodzenia była nauczycielką, jedną z szesnaścioro rodzeństwa i zmarła w wieku 48 lat. Atmosfera w domu była antyklerykalna, ale pełna szacunku do religii jako takiej. Formację religijną o. Ricardo zawdzięcza raczej szkole podstawowej, później liceum państwowemu, gdzie zafascynował się także filozofią. Choć rodziny Argañaraz nie można określić mianem szczególnie religijnej, okazała się ona dla przyszłego założyciela Koinonii Jan Chrzciciel niezwykle szkołą intensywnej przyjaźni i wspólnoty¹⁰. Okres dzieciństwa zdominował silne więzi z trojgiem rodzeństwa: Evelią, Guillermo i Rubenem. W rodzinie dbano o zasady dobrego wychowania i wykształcenie: ośmioro rodzeństwa naturalnego skończyło szkoły wyższe, pięcioro rodzeństwa adoptowanego szybko zdobyło zawód, podjęło pracę i założyło własne rodziny¹¹.

Dwa wydarzenia miały dla o. Ricardo szczególne znaczenie duchowe: śmierć matki oraz spotkanie ze Słowem Bożym. Matkę pożegnał jako jedenastoletni chłopiec, a jej odejście stało się dla niego niemalże mistycznym doświadczeniem „nieśmiertelności ludzkiego ducha, który nie umiera wraz z ciałem, ale żyje dalej”¹².

⁹ R. Argañaraz. *Duchowe dojrzewanie*. „KeKaKo” 2019 nr 10 s. 4.

¹⁰ Por. E. De Nardi. *La storia di Camparmò. Dall'Argentina a Camparmò*. „il KeKaKò” 26:2005 nr 7 s. 21-23. Por. także: R. Di Marzio. *Federazione delle Koinonie Giovanni Battista*. W: *Spiritualità Religioni e Settarismi*. Agorà virtuale su Psicologia, Spiritualità, Politica e Società. Articoli, Chiesa cattolica, Gruppi carismatici. W: <http://www.dimarzio.info/it/articoli/chiesa-cattolica/68-gruppi-carismatici/129-koinonia-giovanni-battista.html> [dostęp: 6 października 2017].

¹¹ Por. E. De Nardi. *La storia di Camparmò. Lutto in famiglia*. „il KeKaKò” 27:2006 nr 8 s. 23.

¹² R. Argañaraz. *Żałoba w rodzinie*. „KeKaKo” 2009 nr 8 s. 4-5.

W maju 1954 roku młody Ricardo zaczął czytać Ewangelię, która pochłonęła go. Spotkanie ze Słowem Bożym zaowocowało odkryciem daru modlitwy i, w konsekwencji, powołania do życia w dziewictwie dla Królestwa niebieskiego¹³. Po dwumiesięcznym okresie pierwszej w swoim życiu „pustyni”, którą przeżył za zgodą swojego ówczesnego kierownika duchowego, ks. Pedro Liry, w górach oddalonych o 200 kilometrów od Salty, o. Ricardo podjął decyzję o wstąpieniu do seminarium duchownego w tym mieście i 15 lipca 1962 roku przyjął święcenia kapłańskie z rąk arcybiskupa Roberta Tavelliego. Wkrótce potem rozpoczął studia w Rzymie, gdzie ukończył filozofię z tytułem licencjata oraz uzyskał doktorat z prawa kanonicznego¹⁴. Jako młody studiujący ksiądz miał możliwość śledzenia z bliska obrady Soboru i przesiąknięcia atmosferą tamtych historycznych dni, poznając wielu ojców soborowych, takich jak: Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Léon-Joseph Suenens, kard. Joseph Frings, czy Bernardus Johannes Alfrink¹⁵.

Po ukończeniu formacji na Uniwersytecie Gregoriańskim o. Ricardo został przez kard. Giobbe wprowadzony do Papieskiej Akademii Kościelnej, gdzie studiował przez dwa lata¹⁶. Zafascynowany życiem kontemplacyjnym już w 1968 roku zrezygnował z kariery eklezjalnej i wraz z kilkoma kapłanami w nurcie powstających po soborze nowych wspólnot kościelnych założył „Bractwo Kapłańskie Życia

¹³ O. Ricardo tak wspomina swoje osobiste doświadczenie spotkania z Jezusem, który wzywa do pójścia za Nim: „Był 21 września 1954 roku. [...] Kiedy w czasie modlitwy wzywałem Pana, nagle pokój, w którym się znajdowałem, wypełnił się światłem, a ja poczułem silnie obecność Jezusa. To było bardzo mocne doświadczenie, nie do pomylenia z czymkolwiek: to mógł być tylko Jezus. Prócz tego poczułem niezwykłą radość oraz światło pełne ciepła, które kruszyło zniewalające mnie więzy. Byłem wolny! Czułem w sobie Jezusa, Pana mojego życia. Tego, który mógł mną dysponować, jak chciał. To wtedy powiedział do mnie: *Chodź za mną*” (*Duchowe dojrzewanie*. „KeKaKo” 2019 nr 10 s. 5).

¹⁴ Koinonia Giovanni Battista. *Comunità al servizio della nuova evangelizzazione*. [b.n.w.] Plzeň 2017 s. 5.

¹⁵ Por. R. Hetzyg. *Pochłonięty przez Boga*. „KeKaKo” 2016 nr 27/28 s. 7-8. Sam o. Ricardo tak wspomina ten okres: „Pan pobłogosławił mi łaską bycia w Rzymie podczas II Soboru Watykańskiego od jego otwarcia w październiku 1962 aż do zamknięcia w grudniu 1965. W tym czasie otrzymałem wiele światła co do życia wiary, modlitwy, a także charyzmatów, szczególnie charyzmatu dziewictwa dla Królestwa Niebieskiego i palącej potrzeby nowej ewangelizacji w coraz mniej chrześcijańskim świecie. W takiej duchowej i kościelnej atmosferze konkretyzowała się we mnie wola założenia wspólnoty życia kontemplacyjnego, a więc takiej wspólnoty, której centrum stanowiłaby modlitwa, i to modlitwa wielogodzinna” (R. Argañaraz. *Spełnione pragnienie*. „KeKaKo” 2009 nr 5 s. 5).

¹⁶ Por. R. Argañaraz. *Odkrywanie Bożego Planu*. „KeKaKo” 2011 nr 13 s. 4.

Kontemplacyjnego” („Fraternità presbiterale di vita contemplativa”)¹⁷, w którym przeżył pierwsze silne doświadczenie obecności Ducha Świętego i gdzie potem powstała „Comunità del Cantico”¹⁸. W tym okresie o. Ricardo wykładał na Wydziale Teologicznym w Bolonii i Padwie oraz angażował się w wydarzenia i rekolekcje organizowane przez dynamicznie rozwijającą się Katolicką Odnowę Charyzmatyczną¹⁹.

Lata 1974-1975 naznaczone były poszukiwaniami duchowymi i wzrastającym pragnieniem życia *koinōnią*²⁰. To w tym okresie o. Ricardo po dwóch miesiącach intensywnej modlitwy i postu, w swoistej „pustyni” na wysokości 2300 metrów n.p.m. na szczycie Palon, grupy górskiej Pasubio we włoskich Małych Dolomitach, postanowił założyć nową wspólnotę²¹. 19 września 1975 po raz pierwszy dotarł do Camparmò, dziś domu macierzystego Koinonii Jan Chrzciciel, niewielkiej opuszczonej osady w prowincji Vicenza we Włoszech²². Zakupił ziemię w tym regionie i przez trzy lata prowadził życie w samotności, wypełnione modlitwą i pracą niezbędną do przystosowania Camparmò do zamieszkania²³.

Wraz z pojawieniem się pierwszych dwóch braci i siostry rodzi się przyszła Koinonia Jan Chrzciciel. W ten sposób rozpoczęło się życie wspólnoty mieszanej braci i sióstr konsekrowanych, oparte na fundamencie modlitwy, pracy na roli i nauki. Stopniowo kształtowały się elementy konstytutywne dla nowej wspólnoty, takie jak charyzmatyczna forma modlitwy, wsłuchiwanie się w Słowo Boże, otwieranie się na dary Ducha Świętego, przyjaźń i ufność w Bożą Opatrzność. Za datę powstania

¹⁷ Por. S. Bocchin. *Corso Benvenuto. Presentazione della Koinonia Giovanni Battista*. [b.n.w.] Cogollo del Cengio 2002 s. 5.

¹⁸ Por. S. Babolin. *Erano un cuor solo. Esperienza di vita della Comunità del Cantico di Padova-Vicenza*. Milano: Ancora 1980.

¹⁹ Por. R. Argañaraz. *Ewangelizować z mocą*. Tłum. A. W. Grefkowicz. Magdalenka: Centrum Formacji Odnowy w Duchu Świętym „Wieczernik” 1995 s. 16-17.

²⁰ Koinonia Giovanni Battista, *Comunità al servizio della nuova evangelizzazione*, s. 6.

²¹ R. Hetzyg. *Pan wzywa. Camparmò - ziemia obiecana, ziemia moja, ziemia nasza*. „KeKaKo” 2007 nr 1 s. 10-11.

²² Koinonia Giovanni Battista, *Comunità al servizio della nuova evangelizzazione* s. 6. O. Ricardo wspomina: „W Camparmò nigdy nie istniała żadna wspólnota. Było to miejsce położone na wysokości 900 m n.p.m., w gminie Valli del Pasubio. Podczas I wojny światowej mieścił się tam przyczółek włoskiej armii. Odkryłem to miejsce we wrześniu 1975 roku. Było podzielone pomiędzy 17 właścicieli, którzy jednak, z wyjątkiem jednego, bez żadnej trudności zgodzili się odsprzedać mi swoje działki. Ostatecznie Camparmò stało się moją własnością 2 kwietnia 1976” (*Spełnione pragnienie*. „KeKaKo” 2009 nr 5 s. 6).

²³ R. Hetzyg. *Czas Pustyni*. „KeKaKo” 2008 nr 3 s. 8.

Koinonii Jan Chrzciciel przyjęto 1 stycznia 1979 roku, Uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki, kiedy to wspólnota z Camparmò odbyła pielgrzymkę do „Domku Świętego” w Loreto we Włoszech²⁴ i gdzie przeczytawszy wypisane na ścianie nad ołtarzem łacińskie słowa: „Hic Verbum Caro factum est”, o. Ricardo zrozumiał, że wypełnia się obietnica nowej wspólnoty²⁵.

Pierwszy okres kształtowania się Koinonii to czas niemal całkowitego odosobnienia i monastycznego stylu życia²⁶. Dopiero podjęcie przez wspólnotę działalności ewangelizacyjnej spowodowało napływ do Camparmò osób potrzebujących oraz szukających spotkania z żywym Jezusem. Pierwsze spotkania miały miejsce już na początku lat osiemdziesiątych, ale swój szczyt osiągnęły na początku lat dziewięćdziesiątych, kiedy o. Ricardo i wspólnotę zapraszano na liczne spotkania masowe, w których udział brały tysiące osób²⁷.

Pierwsze kursy ewangelizacyjne zostały zorganizowane w 1989 roku pod wpływem spotkania ze Szkołą Ewangelizacji św. Andrzeja założoną przez świeckiego biblistę José Prado Floresa w 1980 r. w Meksyku²⁸ oraz ze znanym kaznodzieją i charyzmatykiem o. Emilien Tardifem²⁹. W 1990 roku powstała Szkoła Ewangelizacji

²⁴ Por. <http://www.koinoniagb.pl/kim-jestesmy/historia-powstania/> [dostęp: 9 października 2017]. Por. także: Koinonia Jan Chrzciciel. *Głos wołającego na pustyni. Prezentacja wspólnoty*. [b.n.w.m.w.] 2015 s. 8-9.

²⁵ Por. R. Hetzyg. *Słowo stało się ciałem*. „KeKaKo” 2009 nr 5 s. 7.

²⁶ O. Ricardo tak wspomina ten pierwszy okres życia wspólnotowego: „Pierwsze lata życia w Camparmò były dla nas (Sandro, Silvii, Costantino i dla mnie) latami ciszy, życia w ukryciu i wielkiej niepewności, życia w prostocie i w poprzestawaniu na tym, co najbardziej niezbędne. W ciągu dnia dużo czasu poświęcaliśmy na modlitwę – osobistą i wspólnotową. Poza tym zajmowaliśmy się zwykłymi, codziennymi czynnościami, jak przygotowywanie posiłków, sprzątanie, a także zbieranie drewna na opał. Trudne warunki życia przyczyniły się do wzmocnienia przyjaźni między nami, a także miłości do miejsca, które Pan nam dał” (R. Argañaraz. *Pierwsze domy Camparmò*. „KeKaKo” 2012 nr 16 s. 4).

²⁷ Por. R. Argañaraz. *Effatà. Diario di una esperienza straordinaria*. Malo: Ke Ka Ko 1993.

²⁸ Tak o. Ricardo opisuje konsekwencje tego opatrnościowego spotkania: „Grazie alla scuola San Andrés, mi resi conto che a Camparmò da molti anni facevamo bene quello che lo Spirito Santo voleva per i tempi attuali, ma che il tutto era carente di strutturazione metodologica, di sistemazione nella presentazione del Kerigma. [...] Nella predicazione e nella testimonianza non si raggiungeva una visione dettagliata [...] urgente era presentare il Kerigma perché i suoi frutti rimanessero. Indubbiamente la Comunità già garantiva la stabilità del frutto però c’era bisogno di un organismo vivo che annunciasse il Kerigma in tutta la sua estensione e profondità ed in modo che i suoi diversi punti fossero tra loro collegati, come in realtà, intrinsecamente lo sono” (R. Argañaraz. *La Koinonia Giovanni Battista*. Malo: Ke Ka Ko 1998 s. 49-50).

²⁹ Emilien Tardif MSC (zm. 8 czerwca 1999) był kanadyjskim, charyzmatycznym misjonarzem, który po cudownym uzdrowieniu z gruźlicy w 1973 roku, zainteresował się Ruchem

Koinonii Jan Chrzciciel, która wkrótce swoją działalnością objęła wszystkie kontynenty³⁰. Jej początek wiąże się z kursem Filip, który jest prostym narzędziem pierwszej ewangelizacji kerygmatycznej stworzonym i zorganizowanym przez o. Ricardo w Camparmò³¹. Z czasem okazało się, że jest to narzędzie profetyczne i do dziś przynosi obfite owoce objawiając naturę kerygmatu, który nie tyle daje poznanie intelektualne, ile dotyka serca i doprowadza do doświadczenia nowego życia.

W Polsce pierwszy kurs Filip zorganizowany na niemalże masową skalę odbył się w ramach „Szkolenia Nowej Ewangelizacji” na terenie Parafii Bożego Ciała w Bydgoszczy i trwał od 26 czerwca do 11 lipca 1993 roku. Uczestniczyło w nim 500 osób, przeważnie członków wspólnot i ruchów kościelnych ze wszystkich stron kraju. Już w 1992 roku Koinonia Jan Chrzciciel brała udział w powstawaniu Szkoły Sług Bożych zainicjowanej przez o. Emilien Tardifa na Santo Domingo, polegającej na dziewięciomiesięcznej formacji teoretycznej i praktyce. W tym samym roku zorganizowała międzynarodowy kurs Paweł w Trydencie i pierwszy kurs Paweł w Polsce, we Wrocławiu, co niewątpliwie przyczyniło się do rozpowszechnienia tej formy ewangelizacji i formacji ewangelizatorów w Europie Wschodniej oraz do powstania szkół ewangelizacji i wielu wspólnot ewangelizacyjnych między innymi w Kielcach i we Wrocławiu, jak również na Słowacji i w Czechach³².

Odnowy Charyzmatycznej i poświęcił resztę swojego życia ewangelizacji. Jego nauczaniu towarzyszyło wiele cudownych uzdrowień oraz nawróceń. W czasie swojej posługi odwiedził 71 krajów na wszystkich kontynentach. Por. E. Tardif. *Jezus Żyje*. Tłum. M. Bigiel. Szczecin: Szczeciński Wydawnictwo Archidiecezjalne *Ottonianum* 1993.

³⁰ Międzynarodowa Szkoła Ewangelizacji Kerygmatycznej to zasadniczo systematyczny program formacyjny, który chce być konkretną odpowiedzią na nakaz misyjny Jezusa (por. Mk 16,15) oraz wezwanie do nowej ewangelizacji ze strony Magisterium Kościoła. Por. Koinonia Giovanni Battista. *KeKaKò. Scuola Internazionale di Evangelizzazione Kerygmatica. International School of Kerygmatic Evangelization*. [b.n.w.] Plzeň-Valcha 2010.

³¹ Por. http://www.schoolofevangelization.org/WP/?page_id=119&lang=pl [dostęp: 9 października 2017]. Por. także: Szkoła Ewangelizacji Koinonii Jan Chrzciciel. *Kurs Filip*. Tłum. Elżbieta Wróbel. Valcha 2013. We wstępie o. Ricardo wspomina: „Sama idea powstania (kursu Filip) zrodziła się 1990 roku, jako odpowiedź na wyraźną potrzebę głoszenia kerygmatu osobom ochrzczonym, które znają Pana jedynie z katechizmu, ale nie doświadczają zbawienia w Jezusie, nie przeżyły wylania Ducha Świętego i nie mają relacji z innymi wierzącymi jako członkami jednego Ciała. A do tego właśnie ma doprowadzić kerygmat zebrany z sześciu punktach tego podręcznika” (tamże, s. 7).

³² Por. http://www.schoolofevangelization.org/WP/?page_id=119&lang=pl [dostęp: 9 października 2019]. Por. także: A. Grammatica. *Kurs Filip*. „KeKaKo” 2014 nr 21 s. 3; R. Hetzyg. *Szkoła Nowej Ewangelizacji*. Tamże, s. 4; M. Wojciechowska. *Kurs Filip*. Tamże, s. 10-13.

Po raz pierwszy Międzynarodowa Letnia Szkoła Ewangelizacji zorganizowana przez wspólnotę w miejscowości Rocca di Papa k. Castel Gandolfo pod Rzymem odbyła się w 1993 roku, a jej alumni mieli okazję zostać przyjęci i pobłogosławieni przez św. Jana Pawła II. Już w 1995 roku w kursach letnich formowano animatorów i liderów 32 narodowości i prowadzono tłumaczenie symultaniczne w dziewięciu językach. W kursach uczestniczyło kilkaset osób z całego świata i dlatego Szkoły Ewangelizacji rozpowszechniły się na wszystkich kontynentach, podejmując pierwszą ewangelizację oraz formację zarówno ewangelizatorów kerygmatycznych przygotowanych do służby w zsekularyzowanych społeczeństwach Zachodu, jak i nieznaną wiary w Chrystusa kulturach azjatyckich czy afrykańskich. Dla o. Ricardo doświadczenie Szkoły Ewangelizacji stało się decydujące dla zrozumienia terminu „nowa ewangelizacja”, który pojawił się już w „Proroctwie o Camparmò” z 1978 r., oraz różnicy pomiędzy przepowiadaniem kerygmatycznym a katechetycznym³³.

Specyfiką Szkoły Ewangelizacji Koinonii Jan Chrzciciel jest wspólnotowy wymiar wszystkich kursów. Kształtuje ona nie tylko umiejętności ewangelizatora czy formatora ewangelizatorów, ale przede wszystkim przygotowuje osoby do życia we wspólnocie, która okazuje się ostatecznie znakiem ewangelizacyjnym pociągającym wielu ku Jezusowi i Kościołowi³⁴. Niewątpliwie metoda aktywnego uczestnictwa charakteryzująca ewangelizację proponowaną przez Szkołę okazała się właściwa również dla formacji proponowanej przez wspólnotę i jest z powodzeniem używana do dziś, w tworzących się strukturach Instytutu Koinonii Jan Chrzciciel. Na formację w powstającym Ateneum Jan Chrzciciel składają się trzy, organicznie związane ze sobą etapy: poziom podstawowy, średni oraz wyższy. Poziom podstawowy, który wydaje się stanowić oryginalny wkład wspólnoty w myślenie o formacji podstawowej, to trzy szkoły: szkoła kerygmatyczna, której zadaniem jest przekazanie żywego doświadczenia kerygmatu i nauczanie przepowiadania ewangelicznego za pomocą

³³ Por. R. Argañaraz. *Nowe powołanie i nowa ewangelizacja*. W: „KeKaKo” 2016 nr 27/28 s. 4.

³⁴ „Z tego też powodu – jak wyjaśnia Robert Hetzyg, prezbiter wspólnoty w Błotnicy – elementy naszej Szkoły nie stanowią sztywnego programu z kolejnymi etapami, do których dochodzi się pod warunkiem zaliczenia poprzednich. Naturalnie istnieje pewna logika szkoły, w myśl której np. kurs Filip będzie na początku formacji, a kursy dla dyrektorów szkół – znacznie później. Chcemy jednak, aby to lokalne potrzeby i uwarunkowania, związane z miejscem i konkretnymi osobami, były czynnikiem decydującym o uczestnictwie w określonych kursach” (R. Hetzyg. *Szkoła Nowej Ewangelizacji*. „KeKaKo” 2014 nr 21 s. 4).

prostych, twórczych i skutecznych środków; szkoła charyzmatyczna, mająca na celu dostarczenie odpowiednich narzędzi dla pełnienia różnorodnych posług; oraz szkoła koinonijna, która chce przekazać zasady i kryteria życia wspólnotowego, integralnego wzrostu i pastoralnego towarzyszenia dla osiągnięcia pełnej dojrzałości, zarówno ludzkiej, jak i duchowej. Poziom średni tworzą trzy sekcje: sekcja filozoficzna, sekcja biblijna, której zadaniem jest przekazanie podstawowej, naukowej i pogłębionej znajomości całego Pisma Świętego, oraz sekcja teologiczna. Poziom wyższy to różnorodne studia, podejmowane na uczelniach teologicznych, uwieńczone stopniami naukowymi³⁵.

Ze współpracy między o. Ricardo Argañarazem, o. Emilien Tardifem i José Prado Floresem zrodził się międzynarodowy projekt KeKaKo, który poprzez kursy ewangelizacyjne i formacyjne chce przygotowywać nowych ewangelizatorów i tworzyć wspólnoty ewangelizujące. Dziś leży on u podstaw działalności wielu wspólnot, ruchów i szkół ewangelizacji³⁶.

Równolegle do działalności Szkoły Ewangelizacji wokół wspólnoty życia celibatariuszy Koinonii Jan Chrzciciel zaczęły gromadzić się osoby żyjące w świecie i kształtować strukturę wspólnotową, która istnieje do dzisiaj. Z Oazy Camparmò³⁷ narodziły się inne wspólnoty życia i przymierza – najpierw we Włoszech, a potem także poza jej granicami³⁸. Wraz ze wzrostem wspólnoty pojawiła się potrzeba budowania struktur, które jednoczyłyby poszczególne wspólnoty lokalne oraz koordynowały ich działania. W 1998 r. powołano w związku z tym do życia „Federację Koinonii Jan Chrzciciel” z Pasterzem Generalnym na czele, będącą spoiwem strukturalnym,

³⁵ Por. <http://test3.koinoniagb.pl/kim-jestesmy/dzialalnosc/ateneum-jan-chrzciciel/> [dostęp: 6 października 2017].

³⁶ Por. P. Skiba. *Katecheza ewangelizacyjna w nowych ruchach i wspólnotach kościelnych. Studium katechetyczne wybranych ruchów i wspólnot kościelnych*. Lublin: Wydawnictwo Muzyczne Polihymnia 2006 s. 251. Skrót od transkrypcji greckich słów Kerigma, Karisma i Koinonia nawiązuje do głoszenia kerygmatu (Ke), któremu towarzyszy objawianie się charyzmatów (Ka) we wspólnocie przyjaciół (Ko). W Koinonii Jan Chrzciciel KeKaKo jest nie tylko projektem ewangelizacyjnym, ale określa duchowość wspólnoty przenikając wszystkie aspekty jej bycia i działania (por. R. Hetzyg. *Koinonia w świecie nowej ewangelizacji*. „KeKaKo” 2014 nr 20 s. 10-13).

³⁷ Oaza to w nomenklaturze wspólnotowej zarówno dom życia konsekrowanego Koinonii Jan Chrzciciel, jak i wszystkie Wspólnoty lokalne, dla których stanowi on odniesienie.

³⁸ Obecnie funkcjonuje 20 Oaz życia konsekrowanego: we Włoszech, w Polsce, Słowacji, Czechach, Hiszpanii, Niemczech, Irlandii, Izraelu, USA, Meksyku, RPA oraz Indiach.

duchowym oraz formacyjnym dla wspólnot i ośrodków Koinonii rozsianych na całym świecie³⁹.

Kolejny etap historycznego rozwoju Koinonii Jan Chrzciciel naznaczony jest trudnościami związanymi z niezrozumieniem, z jakim o. Ricardo spotkał się zarówno ze strony władz kościelnych, jak i cywilnych we Włoszech i w konsekwencji w innych krajach⁴⁰. Bez wątpienia etap próby, obecny w historii niemalże każdej rodzącej się rzeczywistości wspólnotowej stał się sprawdzianem i elementem formującym świadomość tożsamości i powołania członków Wspólnoty. Koinonia miała w tym okresie bardzo ograniczone możliwości współpracy ze środowiskiem nowej ewangelizacji i otwartego głoszenia Ewangelii, co ukierunkowało jej dynamizm na formowanie i utwierdzanie swojej tożsamości. W obliczu nowych wyzwań stawianych przez historię wydaje się, że Wspólnota będzie miała okazję służyć swoim doświadczeniem innym podmiotom kościelnym, z którymi przyjdzie jej współpracować.

Jak zauważył Emanuel De Nardi (zm. 2014), jeden z pierwszych braci we wspólnocie, okres bolesnej próby nie okazał się śmiercionośnym przekleństwem, ale życiodajnym *przycięciem*, niezbędnym dla prawidłowego wzrostu Koinonii Jan Chrzciciel i zrodzenia przez nią obfitszych owoców⁴¹. To właśnie w tym trudnym okresie mają miejsce pierwsze święcenia kapłańskie braci konsekrowanych i powstaje struktura formacyjna Koinonii Jan Chrzciciel *Ateneum Jan Chrzciciel*, która stawia sobie za cel formację nie tylko członków Wspólnoty, ale wszystkich tych, którzy pragną pogłębiać kerygmatyczny aspekt teologii w służbie nowej ewangelizacji⁴². Instytut, jak już wspomniano, proponuje wiedzę teologiczną opartą na kerygmacie,

³⁹ Por. Skiba, *Katecheza ewangelizacyjna w nowych ruchach i wspólnotach kościelnych*, s. 250-251. Por. także: Cassetta, *La spiritualità della Koinonia Giovanni Battista nel cuore del kekakò*, s. 9.

⁴⁰ W 1996 roku o. Ricardo został oskarżony przez żyjącą w separacji kobietę, która przez dwa lata przebywała we wspólnocie, o oszustwo finansowe i przyjęcie dużej sumy pieniędzy w zamian za uzdrowienie, które nie nastąpiło. Sprawa została opisana przez R. Di Marzio. *Federazione delle Koinonie Giovanni Battista*. W: *Spiritualità Religioni e Settarismi*. Agora virtuale su Psicologia, Spiritualità, Politica e Società, Articoli, Chiesa cattolica, Gruppi carismatici. W:

<http://www.dimarzio.info/it/articoli/chiesa-cattolica/68-gruppi-carismatici/129-koinonia-giovanni-battista.html> [dostęp: 6 października 2017].

⁴¹ Por. E. De Nardi. *Introduzione*. W: KoGB. *Formazione dei membri. Seminario (Praga, 16-19 lipca 2013)*. ArchFed 2013 s. 2. Por. także: R. Hetzyg. *Koinonia w świecie nowej ewangelizacji*. „KeKaKo” 2014 nr 20 s. 10-11.

⁴² Por. Bicchieri, *Reciprocità e maturità della coscienza*, s. 41.

„kształcącą ewangelizatorów i ich formatorów, będących w stanie przekazywać mentalność KeKaKo: mentalność zwycięską, „zaraźliwą”, chrystocentryczną i wspólnotową. Podstawą formacji w Ateneum są modlitwa, studium, praktyka i życie wspólnotowe”⁴³.

Czas trudności i niezrozumienia przeżyty w wierze i zaufaniu wobec zamysłu Bożego, naznaczony pragnieniem i determinacją w byciu razem z braćmi i siostrami ze wspólnoty, przekształcił się więc w czas dojrzewania, pozwalający dostrzec i docenić siłę solidarności i jedności oraz płodność krzyża, który rodzi do życia.

Ostatni etap historii Wspólnoty (od 2006 r. do dzisiaj) wiąże się z jej umocnieniem w odniesieniu do włączania się w życie Kościołów oraz społeczności lokalnych, co niewątpliwie wciąż jeszcze stanowi wyzwanie dla Koinonii na wszystkich kontynentach, zwłaszcza w Europie⁴⁴. Za początek tego okresu można uznać spotkanie z jednym z włoskich biskupów, które otworzyło drzwi Konferencji Episkopatu Włoch (CEI) na przyjęcie i większą współpracę ze Wspólnotą⁴⁵. Jest to jednocześnie początek okresu powierzania Koinonii Jan Chrzciel kolejnych parafii i rozpoczęcia autorefleksji, która prowadzi do zdefiniowania doświadczenia wspólnotowego, skąd wzmożona produkcja podręczników Szkoły Ewangelizacji i broszur informacyjnych oraz organizowanie seminariów formacyjnych⁴⁶.

Konieczność odpowiedzi na nowe wyzwania pojawiające się wraz z rosnącym zapotrzebowaniem na posługę Wspólnoty doprowadziły do zintensyfikowania dynamiki wzajemności *wewnątrz* i *razem* z Kościołem, w którym wszyscy są powołani do przemiany w duchu nawrócenia duszpasterskiego akcentowanego przez aktualny pontyfikat papieża Franciszka⁴⁷. Koinonia Jan Chrzciel podjęła szeroko zakrojoną posługę w Indiach, gdzie poprowadziła formację dla odpowiedzialnych za ewangelizację w poszczególnych diecezjach i prowincjach kościelnych oraz wiele kursów dla parafii, ruchów i grup kościelnych. W Republice Południowej Afryki, w diecezji Umzimkulu, Wspólnota prowadzi zarówno pracę duszpasterską w odbudowywanej

⁴³ Koinonia Jan Chrzciel, *Głos wołającego na pustyni*, s. 9.

⁴⁴ Por. Biccheri, *Reciprocità e maturità della coscienza*, s. 44.

⁴⁵ Por. R. Argañaraz. Mons. Cataldo Naro, *un amico sincero!* „il KeKaKò” 29:2007 nr 9 s. 24-25. Por. także: Biccheri, *Reciprocità e maturità della coscienza*, s. 44.

⁴⁶ Por. Biccheri, *Reciprocità e maturità della coscienza*, s. 44-45.

⁴⁷ Por. EG 27, 32.

przez nią misji Lourdes Mission, jak i szkolenia dla animatorów parafialnych oraz liderów grup kościelnych. W Diecezji Pilzneńskiej (Czechy) kieruje Diecezjalną Szkołą Nowej Ewangelizacji, a jej byłym Pasterzem Generalnym, A. Grammatica, sprawował do 2018 r. funkcję wikariusza biskupiego ds. Nowej Ewangelizacji i odpowiadał za formację ewangelizatorów oraz animatorów zarówno na poziomie diecezji, jak i poszczególnych parafii. Przykłady te pokazują, że na nowym etapie historycznym Wspólnota jest zaproszona do służenia swoim charyzmatem przy budowaniu Kościoła, aby przyciągać do niego zarówno tych, którzy nigdy się w nim nie znaleźli, jak również tych, którzy pozostają na jego marginesie lub dawno przestali być jego aktywnymi członkami⁴⁸.

Krocząc w tym kierunku, Koinonia może zaoferować Kościołowi przede wszystkim swój sposób bycia chrześcijaninem, czyli styl życia wiary nastawiony na dzielenie się. Bez wątpienia w świecie rozdartym dramatami i podziałami takie świadectwo jest potrzebne. Mentalność dzielenia się z drugim człowiekiem pozwala na przeżywanie wiary z radością w *koinonii* zarówno tego, kim się jest, jak i tego, co się posiada⁴⁹. Poza tym daje sposobność wzajemnego przyjęcia rodzącego się ze świadomości bycia Ludem Bożym, powołanym do współodpowiedzialności za głoszenie Ewangelii. Pozwala również na bezpośredni, osobisty kontakt z drugim człowiekiem, umożliwiając spotkanie z każdym i w każdym środowisku, by doświadczyć go jako brata i w ten sposób utorować drogę do wspólnego przeżywania obecności Pana⁵⁰.

Koinonia Jan Chrzciciel to wspólnota, która wciąż się rozwija, prowadząc działalność na pięciu kontynentach we wspólnotach życia konsekrowanego i wielu Wspólnotach Rodzinnych. Liczba jej członków dochodzi do dziewięciu tysięcy, w tym ponad 250 osób to bracia i siostry konsekrowani żyjący we wspólnotach życia. Rozwój ten dokonuje się przede wszystkim dzięki prostemu narzędziu

⁴⁸ Por. R. Hetzyg. *Koinonia w świecie nowej ewangelizacji*. „KeKaKo” 2014 nr 20 s. 10-13.

⁴⁹ Założyciel Wspólnoty odnosi się w tym kontekście do doświadczenia bycia chrześcijaninem, które niesie ze sobą skuteczność modlitwy, słowa i działania. Por. R. Argañaraz. *Cosa può la Koinonia offrire alla Chiesa e cosa la Chiesa attende da noi*. W: KoGB. *Profezia di Camparmò. Seminario (Praga 9-12 lipca 2015)*. ArchFed 2015 s. 35-36. Por. także: Biccheri, *Reciprocità e maturità della coscienza* s. 45.

⁵⁰ Por. V. Svegliati. *Visione profetica della Nuova Vocazione*. W: KoGB. *Profezia di Camparmò*, s. 29-31; Por. także: C. Antecini. *Visione profetica della Nuova Evangelizzazione*. W: tamże, s. 32-34; Biccheri, *Reciprocità e maturità della coscienza*, s. 44-45.

ewangelizacyjnemu, jakim są domy modlitwy, których jest już ponad 1700, a także poprzez działalność Szkoły Nowej Ewangelizacji i powstawaniu nowych wspólnot życia konsekrowanego, które stają się ośrodkami modlitwy i formacji zgodnie z duchowością Koinonii Jan Chrzciciel⁵¹.

2. Struktura i duchowość

Koinonia Jan Chrzciciel formalnie jest kanonicznie uznanym prywatnym stowarzyszeniem wiernych w służbie nowej ewangelizacji. Od 1979 roku, a więc w niecałe czterdzieści lat, ze wspólnoty życia monastycznego przekształciła się w różnorodną rzeczywistość wspólnotową, której członkami są zarówno osoby świeckie, bracia i siostry konsekrowani, jak i księża⁵². Choć powstaje struktura wspólnotowa, a Koinonia została odnotowana w spisie nowych wspólnot kościelnych⁵³, nie można jej porównać z wielkimi i przewyższającymi ją liczebnie ruchami kościelnymi. Wpisuje się raczej w nurt wspólnot pozostających w świecie i dla świata na zasadzie zaczętności i prorocstwa, światła i świadectwa życia chrześcijańskiego nie tylko osób konsekrowanych i kapłanów, ale osób konsekrowanych i księży wraz z otaczającymi ich rodzinami, młodzieżą, osobami samotnymi i ubogimi, którzy stanowią jeden lud, określany przez samą Koinonię jako „lud w drodze”⁵⁴. Lud ten żywi głębokie przekonanie, iż samo przepowiadanie, czyli ewangelizacja słowem, choć niezbędna, nie jest wystarczająco wiarygodna bez świadectwa życia wierzących, czyli wspólnoty, która swoim przeżywaniem wiary będzie pociągała do Jezusa i Kościoła.

Opis struktury koinonijnej i sposobu jej funkcjonowania stają się zadaniem trudnym, gdyż proces rozwoju, umacniania i budowania wspólnoty jest w toku i nie

⁵¹ Por. <http://www.koinoniagb.pl/kim-jestesmy/rozwoj/>. Por. także: Koinonia Jan Chrzciciel. *Głos wołającego na pustyni*, s. 9.

⁵² O. Bagnoud. *La Koinonia Giovanni Battista, al servizio della Nuova Evangelizzazione*. „Catechesi” 84:2013-2014 nr 1 s. 64-78.

⁵³ Por. G. Rocca. *Primo censimento delle nuove comunità*. Roma: Urbaniana University Press. 2010 s. 147. Koinonia Jan Chrzciciel wymieniona jest również przez: A. Favale. *Comunità nuove nella Chiesa*. Padova: Edizioni Messaggero Padova 2003 s. 112.

⁵⁴ Jest to termin, którym Koinonia Jan Chrzciciel zwykła się samookreślać i który został użyty do zatytułowania Międzynarodowego Kongresu zorganizowanego w sierpniu 2009 roku w Pradze, któremu zostały poświęcone numery czasopisma wspólnotowego: wydanie włoskie: *Un popolo in cammino. Speciale congresso 2009*. „il KeKaKò” 36:2009 nr 11 oraz wydanie polskie: *Razem w drodze „KeKaKo”* 2009 nr 7.

przyjął jeszcze zapewne ostatecznego kształtu. Wspólnota dostrzega pilną konieczność ochrony swojego charyzmatu przez tworzenie odpowiednich struktur, ponieważ, jak podkreślił S. Bocchin na jednym z seminariów, struktura jest niezbędna, by żywy organizm wspólnotowy mógł przetrwać i przynieść dobre owoce⁵⁵.

Jak już wspomniano, poszczególne wspólnoty lokalne Koinonii Jan Chrzciciel rozsięte po całym świecie tworzą jednolitą strukturę federacyjną, na której czele stoi Pasterz Generalny⁵⁶. Celem tej struktury jest, zgodnie z wytycznymi A. Grammatica, który pełnił do roku 2019 funkcję Pasterza Generalnego, „ukierunkowanie działalności Koinonii na realizację wspólnych celów, planowanie zarysów wspólnej działalności, koordynowanie zamierzeń poszczególnych Wspólnot lokalnych w związku z wytycznymi celami, weryfikowanie spełniania przez członków norm statutowych i postanowień władz Federacji, opracowywanie norm regulujących życie religijne i świeckie członków Federacji, reprezentowanie Koinonii Jan Chrzciciel przed innymi instytucjami, realizowanie funkcji wspierających tam, gdzie to niezbędne, a także wytwarzanie materiałów formacyjnych”⁵⁷. Zadania te wynikają z woli, by cała struktura odgrywała służebną rolę, wspierając życie Koinonii na całym świecie oraz stanowiąc mocne spoiwo jednoczące poszczególne ośrodki w ich naturalnej różnorodności wynikającej z położenia geograficznego, a także sytuacji społecznej, kulturowej i religijnej⁵⁸. Poszczególne wspólnoty Koinonii stanowią centra ewangelizacji i życia, gromadząc wokół siebie swoich członków na spotkaniach formacyjnych oraz przeprowadzając różnego rodzaju działania ewangelizacyjne. Charyzmat Koinonii to bowiem przede wszystkim promowanie nowej ewangelizacji oraz budowanie wspólnot. Cechą charakterystyczną ewangelizacji koinonijnej jest „pierwsze głoszenie”,

⁵⁵ „La Koinonia Giovanni Battista è un organismo vivente. Vive ed è chiamato a trasmettere vita. Ora affinché il vivente viva, produca frutti buoni è necessaria la struttura. Non è pensabile che un organismo vivente permanga nel suo essere senza struttura. È parte costitutiva dell'essere creatura. Ogni creatura vive essendo struttura. Basta che ci guardiamo intorno. La struttura viene con la vita ed è a servizio della vita”. (S. Bocchin. *La struttura della Koinonia Giovanni Battista*. W: KOGB. *Scuola dei pastori. Klášter Teplá 1-7 lipca 2010*. ArchFed 2010 s. 6-8).

⁵⁶ Por. Koinonia Jan Chrzciciel, *Głos wołającego na pustyni*, s. 6.

⁵⁷ R. Hetzyg, *Siedziba*. „KeKaKo” 2013 nr 18 s. 5.

⁵⁸ Por. Hetzyg, *Siedziba*, s. 5. Por także: Cassetta, *La spiritualità della Koinonia Giovanni Battista nel cuore del kekakò*, s. 9.

czyli ewangelizacja kerygmatyczna, otwartość na charyzmaty i intensywne życie wspólnotowe przeżywane w relacjach przyjaźni⁵⁹.

Na strukturę Federacji Koinonii Jan Chrzciciel składają się ośrodki, które mogą przybierać różnorodne formy: od Oaz, przez Regiony, aż do Wspólnot lokalnych. Na każdą z nich mogą składać się niektóre lub wszystkie z następujących elementów: domy modlitwy, wspólnoty rodzinne, wspólnoty życia konsekrowanego, bracia i siostry żyjące w dobrowolnej beżenności w świecie (tzw. osoby konsekrowane w świecie) oraz osoby i całe rodziny pełniące szczególne posługi we Wspólnocie, poczynając od posługi modlitwy wstawienniczej, po prowadzenie kursów Szkoły Ewangelizacji czy formację dzieci i młodzieży. Podstawowym narzędziem ewangelizacyjnym Wspólnoty są cotygodniowe spotkania ewangelizacyjne prowadzone w prywatnych domach świeckich członków wspólnoty, adresowane do osób będących daleko od wiary, polegające na wspólnej modlitwie, czytaniu Słowa Bożego i świadectwie spotkania z Jezusem⁶⁰. Domy modlitwy – „sieć do połowu” – są narzędziem prostym pozwalającym każdemu z członków Wspólnoty aktywnie włączyć się w dzieło nowej ewangelizacji poprzez otwarcie swego domu i świadectwo słowa i życia⁶¹. Formacja członków i budowanie relacji przyjaźni odbywa się we Wspólnotach Rodzinnych, małych grupach gromadzących członków wspólnoty mieszkających w pobliżu siebie na comiesięcznych Agapitach, również w domach prywatnych. Spotkania te opierają się na modlitwie, nauczaniu oraz braterskiej agapie. Raz w miesiącu odbywają się też duże spotkania – Dzień Koinonii, które gromadzą wszystkich członków lokalnej Wspólnoty. Jest to moment celebracji i świętowania przyjaźni wspólnotowej, ale również pogłębiania więzi przyjaźni i formacji ewangelizacyjnej⁶².

Jak już wspomniano, ośrodkiem życia wspólnotowego, wokół którego gromadzą się członkowie Wspólnot Rodzinnych i sympatycy, jest w swym najpełniejszym wyrazie Oaza, rozumiana zarówno jako miejsce zamieszkiwania wspólnoty życia celibatariuszy, braci i sióstr, którzy realizują swoje powołanie, składając zobowiązania prywatne do życia w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie, jak i więzi członków

⁵⁹ Por. Koinonia Jan Chrzciciel, *Głos wołającego na pustyni*, s. 7.

⁶⁰ Por. Koinonia Jan Chrzciciel, *Głos wołającego na pustyni*, s. 10-12.

⁶¹ Por. Scuola di Evangelizzazione della Koinonia Giovanni Battista. *Corso Rete di pesca* = Manuali. [b.n.w.] Plzeň -Valcha 2015.

⁶² Por. Koinonia Jan Chrzciciel, *Głos wołającego na pustyni*, s. 10-12.

należących do tej samej jednostki strukturalnej z jej Pasterzem na czele⁶³. Tam, gdzie nie ma wspólnot życia konsekrowanego, a istnieje potrzeba stworzenia struktury organizacyjnej dla członków wspólnoty z różnych miejscowości tego samego obszaru, powstają Regiony ze świeckim Koordynatorem Regionalnym na czele⁶⁴.

Życie wiarą i działalność ewangelizacyjna osób, które gromadzą się i formują na tak wiele sposobów wymaga jedności i współdziałania z Kościołem lokalnym. Wspólnota włącza się w lokalne plany duszpasterskie, oferuje formację kerygmatyczną dla liderów i animatorów parafialnych, prowadzi rekolekcje i kursy ewangelizacyjne, a także powierzone jej parafie⁶⁵.

Nowe ruchy w Kościele wciąż stanowią pewnego rodzaju wyzwanie dla struktury parafialnej, a struktura parafialna dla nowych form eklezjalnych. Aktualne wydają się być słowa św. Jana Pawła II, który, zwracając się do członków ruchów kościelnych i nowych wspólnot zgromadzonych na placu św. Piotra w maju 1998 roku, powiedział:

„Nowe ruchy powstawały i rozwijały się w życiu Kościoła jako element nowy i niespodziewany, a czasem nawet naruszający dotychczasową równowagę. Rodziło to wątpliwości, niepokoje i napięcia; czasem wiązało się z przejawami zarozumiałości i nieumiarkowania z jednej strony oraz licznymi uprzedzeniami i zastrzeżeniami z drugiej. Ten okres poddał ruchy próbie wierności i pozwolił ocenić autentyczność ich charyzmatów. Dzisiaj otwiera się przed wami nowy etap: etap kościelnej dojrzałości. Nie znaczy to, że wszystkie problemy zostały rozwiązane. Jest to raczej pewne wyzwanie. Droga, którą trzeba przejść. Kościół oczekuje od was «dojrzałych» owoców jedności i działania”⁶⁶.

⁶³ W nomenklaturze wspólnotowej odpowiedzialny za Oazę nazywany jestem Pasterzem. Może nim zostać, zgodnie z Dyrektorium osoba konsekrowana, zarówno brat, jak i siostra, którzy od co najmniej 8 lat żyją we wspólnocie życia i złożyli zobowiązania do życia w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie na całe życie. Por. *Dyrektorium Pasterza Oazy. Do użytku wewnętrznego Koinonii Jan Chrzciciel Prywatnego Stowarzyszenia Wiernych*. [b.n.w.] Plzeń-Valcha 2009. Por. także: Biccheri, *Reciprocità e maturità della coscienza*, s. 53.

⁶⁴ Por. *Direttorio del Coordinatore Regionale. Bozza ad uso interno. Koinonia Giovanni Battista*. [b.n.w.] Plzeń-Valcha 2017.

⁶⁵ Dzisiaj parafiami są Oazy Koinonii Jan Chrzciciel w Pilźnie (Czechy), w Villardeciervos (Hiszpania), w Stronie (Włochy), w Brooklyn and Queens w Nowym Yorku (USA), w Tyberiadzie (Izrael), w Lourdes Mission (RPA). Filię kościoła parafialnego prowadzi także bracia i siostry z Chemnitz (Niemcy). Por. R. Hetzyg, *Kościół u podstaw – parafie Koinonii Jan Chrzciciel na świecie*. „KeKaKo” 2011 nr 13 s. 18-22.

⁶⁶ Jan Paweł II. *Wiele charyzmatów i ruchów, ale jedna misja*. Przemówienie do członków Ruchów kościelnych i nowych wspólnot (30 maja 1998). OsRomPol 19:1998 nr 8-9 s. 39.

Dla A. Grammatica specyficzną rolą Koinonii Jan Chrzciciel w tym kontekście, zwłaszcza w odniesieniu do parafii, jest bycie zaczynem, który ma „zakwasić” lokalny Kościół i lokalną rzeczywistość, oferując swój konkretny wkład w postaci ewangelizacji tych, którzy żyją daleko od wiary. W przypadku zarządzania parafią przez Wspólnotę należy, po pierwsze, strzec tego, co jednoczy i unikać tego, co dzieli; po drugie, zachować tożsamość wspólnotową i poczucie przynależności do Koinonii i, po trzecie, głosić Słowo Boże, ewangelizować i dawać świadectwo razem, by być, zgodnie z obietnicą zawartą w „Proroctwie o Camparmò”, znakiem jedności w Kościele⁶⁷.

Określenie istoty duchowości jakiegokolwiek wspólnoty eklezjalnej wiąże się z ryzykiem pewnych uproszczeń, gdyż duchowość jest tym elementem wewnętrznego dynamizmu życia duchowego, który przemienia rzeczywistość człowieka, kształtuje mentalność, sposób odczuwania i postępowania, jest nośnikiem relacji z Bogiem, stając się w końcu stylem życia. Duchowość to pewien sposób osobistego i wspólnotowego przeżywania Ewangelii i relacji oparty na konkretnym charyzmacie, przy czym ważnym wydaje się być podkreślenie, że nie chodzi tu o *posiadanie* charyzmatów, ile stawanie się osobami *pneumatologicznymi* otwartymi na natchnienia i poruszenia Ducha Świętego. Każdy chrześcijanin ma prawo do odkrywania swojej tożsamości w duchowości, która pozwoli mu wzrastać „do pełnego poznania Syna Bożego, do człowieczeństwa doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4,13) i przynieść obfity owoc na chwałę Boga (por. J 15,5-6)⁶⁸.

Historia, doświadczenie życia wspólnotowego, duchowość i rozwój Koinonii Jan Chrzciciel zawierają się i wypływają z tzw. „Proroctwa o Camparmò”, które od lat motywuje i utwierdza o. Ricardo i wszystkich członków Koinonii. Oto fragment tych słów odnoszący się do nowopowstającej wspólnoty: „Camparmò będzie moim domem modlitwy: Zamieszkają tam moje dziewice i moi ubodzy. Camparmò będzie domem nawrócenia i jedności. Moja miłość rozbłyśnie tam blaskiem zmartwychwstania. Camparmò – znak jedności, świętości i chwały. Camparmò – mieszkanie Boga.

⁶⁷ Por. A. Grammatica. *Parafia: za i przeciw*. „KeKaKo” 2011 nr 13 s. 3.

⁶⁸ Por. Cassetta, *La spiritualità della Koinonia Giovanni Battista nel cuore del kekakò* s. 5. Por. także: R. Hetzyg (opracowanie). *Duchowość Koinonii Jan Chrzciciel. Do użytku wewnętrznego Koinonii Jan Chrzciciel. Do użytku wewnętrznego* [b.m.w.r.w] s. 5-9.

Z mojego domu wytryśnie Nowe Powołanie i Nowa Ewangelizacja. Camparmò – znak nawrócenia i wierności Bogu”⁶⁹.

Antonietta Salvan, członkini grupy Odnowy w Duchu Świętym w Cossato w diecezji Biella w Piemontcie, o świcie 25 sierpnia 1978 roku, poczuła natchnienie, by zapisać te słowa, złożone w jej sercu przez Boga, a przeznaczone dla o. Ricardo, którego spotkała wcześniej zaledwie kilkakrotnie. Dla przyszłego założyciela stały się one potwierdzeniem planu, jaki Bóg wkładał mu w serce co do Camparmò, a dla całej Koinonii Jan Chrzciciel swoistym programem określającym tożsamość i misję wspólnoty⁷⁰.

Warto zauważyć, że według większości teologów⁷¹ wyrażenie „nowa ewangelizacja” obecne w „Proroctwie o Camparmò” zostało wprowadzone przez papieża Jana Pawła II podczas pierwszej pielgrzymki do Polski w 1979 roku, podczas homilii w Nowej Hucie, gdzie Ojciec Święty ogłosił: „Od krzyża w Nowej Hucie zaczęła się nowa ewangelizacja: ewangelizacja drugiego Millennium”⁷². W 1983 roku na Haiti, przemawiając do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej, Papież, wzywając biskupów do zaangażowania się w nową ewangelizację, uściśli, że ewangelizacja powinna być „nowa” w zapale, metodzie i środkach wyrazu⁷³.

Na przestrzeni niemalże czterdziestoletniej historii wspólnoty poszczególne części „Proroctwa o Camparmò” doczekały się swojego wyjaśnienia i interpretacji⁷⁴. Jest to nieustanny, wciąż jeszcze trwający proces odkrywania planu Bożego, który

⁶⁹ Tekst proroctwa dostępny na stronie Federazione delle Koinonie Giovanni Battista: <https://www.koinoniagb.org/pl/koinonia-pl/proroctwo-o-camparmo> [dostęp: 2 marca 2020].

⁷⁰ Cassetta, *La spiritualità della Koinonia Giovanni Battista nel cuore del kekakò* s. 7. Por. także: R. Argañaraz. *Proroctwo Koinonii Jan Chrzciciel*. „KeKaKo” 2015 nr 24 s. 4.

⁷¹ Por. K. Jeżyna. *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji* s. 30. Zobacz bibliografię podaną w przypisie nr 62.

⁷² Jan Paweł II. Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium Krzyża Świętego w Mogile – Nowej Hucie (9 czerwca 1979). W: *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*. Poznań-Warszawa: Pallottinum 1979 s. 195.

⁷³ Por. Jan Paweł II. Przemówienie do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej CELAM (Port-au-Prince, 9 marca 1983). *OsRom* 4:1983 nr 4 s. 29-30.

⁷⁴ Jedno z seminariów formacyjnych dla członków Wspólnoty zostało w całości poświęcone „Proroctwu o Camparmò”. Por. KoGB. *Profezia di Camparmò. Seminario (Praga, 9-12 lipca 2015)*. ArchFed 2015.

jest przeżywany w otwartości na prowadzenie Ducha Świętego, także poprzez doświadczenia wynikające z życia wspólnotowego i eklezjalnego⁷⁵.

Nazwa *Koinonia Jan Chrzciciel* powstała dopiero w 1987 roku, definiując nie tyle patrona wspólnoty, co przede wszystkim, zgodnie z mentalnością semicką, jej tożsamość. *Koinonia* to wspólnota – komunია członków należących do Chrystusa, zwrócona ku i otwarta na świat, aby „uwierzył” (J 17,21), stanowiąc wezwanie do odpowiedzialnego daru z siebie oraz zobowiązania do realizowania i wspólnego budowania *koinonii* w świecie, swoistej *koinonizacji* świata⁷⁶. Dla członków Wspólnoty życie chrześcijańskie pojmowane jest przez pryzmat osobistego spotkania ze Zmartwychwstałym Chrystusem oraz z siostrą i bratem, w Jego Ciele, w którym przeżywa się wzajemną przyjaźń i jedność⁷⁷. O. Ricardo zdecydował się na grecki termin *Koinonia* w nazwie, ponieważ kryje on w sobie szersze znaczenie niż włoska „Comunità” czy polska „Wspólnota”. *Koinonia* to, według interpretacji założyciela, wspólnota, w której panuje głęboka komunია i przyjaźń, to realne więzi braterstwa i doświadczanej przyjaźni⁷⁸.

Jan Chrzciciel to ostatni prorok Starego Przymierza, który jako pierwszy objawia Mesjasza i jest świadkiem nowego, które nadchodzi. Jego życie przepełnione

⁷⁵ Por. Cassetta, *La spiritualità della Koinonia Giovanni Battista nel cuore del kekakò*, s. 8.

⁷⁶ *Koinonizacja* świata, jak wspomniano w poprzednich rozdziałach niniejszej rozprawy, to neologizm zainspirowany terminem określającym zadanie *trynitaryzacji* życia chrześcijańskiego i dziejów świata. Wspólnota Kościoła, który jest ikoną Trójcy Świętej, spełnia wobec świata posługę jednania. „Trynitaryzacja” Kościoła, a w konsekwencji świata, to ukonkretnianie ideału biblijnego we wszystkich wymiarach życia osobistego, eklezjalnego i społecznego (Por. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 255). E. Pic w nawiązaniu do „trynitaryzacji” zauważa: „Vivere la dinamica della trinitizzazione – cioè essere uno in Gesù ed essere così ciascuno Gesù - significa soddisfare la condizione *sine qua non* per partecipare alla conoscenza che Gesù ha del Padre e, nel Padre, attraverso la sua parola, partecipare a tutto ciò che esiste [...]. In questa prospettiva la vita trinitaria non appare unicamente riservata a pochi privilegiati all'interno della Chiesa. Essa è una realtà verso cui ogni uomo è chiamato e alla quale ciascuno può aderire liberamente [...]. Il «Che tutti siano uno» di Gesù non è l'ideale del vero Cristiano ritiratosi da questo mondo, ma la vocazione intrinseca a tutta l'umanità. Non si tratta dunque di chiedere agli uomini di rinunciare alla loro umanità per entrare nella Chiesa, ma piuttosto di chiedere alla Chiesa di uscire dal suo isolamento per entrare in contatto con tutti gli uomini” (*Dal personalismo comunitario a una spiritualità di comunione*. „Prospettiva Persona” 2009 nr 68 s. 12-14. Cyt. za: Ferro, *La Trinità*, s. 142).

⁷⁷ Por. Biccheri, *Reciprocità e maturità della coscienza*, s. 49.

⁷⁸ Por. Cassetta, *La spiritualità della Koinonia Giovanni Battista nel cuore del kekakò*, s. 20.

modlitwą i postem to życie „nowego” ewangelizatora, bo „nowy” był Ten, którego zapowiadał i który miał wkroczyć w historię ludzkości⁷⁹.

Jan Chrzciciel w nazwie wspólnoty wskazuje na trzy podstawowe cechy odnoszące się do postaci Prekursora, które dla członków Wspólnoty przyjmują szczególne znaczenie w kontekście bycia *koinonią* – Kościołem. Po pierwsze, Jan Chrzciciel zapowiada, głosi i wskazuje na Jezusa „Baranka Bożego, który gładzi grzech świata” (por. J 1,29), stąd tak ważne w formacji wspólnotowej jest otwarcie na mentalność pozwalającą przejść od Kościoła ewangelizowanego do Kościoła, który ewangelizuje; od „wyjaśniania” Jezusa do wskazywania żywej Osoby, która działa przez Ducha Świętego⁸⁰. Przynależność do Koinonii Jan Chrzciciel oznacza więc bycie świadkami osobistego spotkania z Panem Jezusem, świadkami *jak* Jan Chrzciciel⁸¹.

Druga cecha charakterystyczna odnosi się do *sposobu* głoszenia Dobrej Nowiny zgodnie z zapowiedzią usłyszaną przez Zachariasza: „on sam pójdzie przed Nim w duchu i mocy Eliasza” (Łk 1,17), co dla członków Wspólnoty oznacza otwieranie się na poruszenia i charyzmaty Ducha Pięćdziesiątnicy w atmosferze radości na wzór Jana Chrzciciela, który został napełniony Duchem Świętym już w łonie swojej matki Elżbiety⁸².

Trzecia perspektywa ukazuje Jana Chrzciciela jako „przyjaciela oblubieńca” (por. J 3,29) i odnosi się do sposobu, w jaki członkowie Koinonii chcą przeżywać relacje wspólnotowe i międzyludzkie, wzrastając w przyjaźni jako lud ożywiany wiernością w hojnej służbie na wzór Jana Chrzciciela, który potrafił nie tylko umniejszać się, by przyjaciel mógł wzrastać (por. J 3,30), ale oddać życie za Prawdę poprzez swoją męczeńską śmierć⁸³.

⁷⁹ Por. R. Hetzyg. *Jan będzie mu na imię*. „KeKaKo” 2011 nr 14/15 s. 4.

⁸⁰ Por. Koinonia Giovanni Battista, *Koinonia Giovanni Battista*, s. 14.

⁸¹ Jednym z proponowanych przez Szkołę Ewangelizacji Koinonii Jan Chrzciciel kursów formacyjnych jest „Kurs Świadectwa”, gdzie na wzór Jana Chrzciciela członkowie wspólnoty uczą się jak w prosty, uporządkowany i skuteczny sposób dzielić się swoim doświadczeniem zbawienia. Por. Szkoła Ewangelizacji Koinonii Jan Chrzciciel. *Kurs Świadectwa*. Tłum. Miriam Olejnik, Ania Malina. [b.n.w.] Valcha 2013.

⁸² „Giovanni Battista è l’uomo della gioia. Esulta nel grembo della madre Elisabetta nell’incontro con Maria, a sua volta incinta di Gesù: “Ecco, appena il tuo saluto è giunto ai miei orecchi, il bambino ha sussultato di gioia nel mio grembo.” (Lc 1,44). La gioia suscitata dallo Spirito Santo, che rivela la presenza di Gesù, è espressione del karisma.” (Cassetta, *La spiritualità della Koinonia Giovanni Battista nel cuore del kekako*, s. 21).

⁸³ Por. Koinonia Giovanni Battista, *Koinonia Giovanni Battista*, s. 14.

Nazwa wspólnoty Koinonia Jan Chrzciciel zawiera więc w syntetycznej formie podstawowe elementy duchowości opartej na łasce: ewangelizacja kerygmaticzna, służba przeżywana na sposób charyzmatyczny oraz komunია członków oparta na przyjaźni⁸⁴. Jest to duchowość określana, od wspomnianego już skrótu, mianem duchowości „KeKaKo”: „Ke” jak „kerigma” odnosi się do ogłaszania śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. „Ka” jak „karisma” do daru Ducha Świętego udzielającego charyzmatów, które potwierdzają głoszone Słowo i budują wspólnotę. „Ko” jak „koinonia” to takie wzrastanie w relacji z Trójjedynym Bogiem, które pozwala przejść od osobistego spotkania z Jezusem do spotkania z bliźnim, będącym członkiem tego samego ciała, w którym wszyscy jednoczą się ze sobą w miłości przyjaźni na wzór Trójcy Świętej⁸⁵. Jest to też postępowanie w świętości osobistej poprzez stawanie po stronie przyjaciela w mocy miłości miłosiernej, aby wspierać go i razem z nim pokonywać jego ograniczenia, trudności i grzechy. Wspólnota mówi tu o świętości wspólnotowej, która objawia się przede wszystkim we wzajemnym przyjęciu i konkretnej pomocy wszystkim potrzebującym wsparcia zarówno duchowego, jak i materialnego⁸⁶.

Duchowość KeKaKo przenika i kształtuje każdą sferę życia osobistego i wspólnotowego członków Koinonii Jan Chrzciciel. Głoszenie kerygmaticzne, które jest podstawowym charyzmatem Wspólnoty, nie może istnieć w oderwaniu od aktywności w życiu społecznym, politycznym i ekonomicznym⁸⁷. Jak podkreśla S. Bocchin, Koinonia Jan Chrzciciel nie jest grupą modlitewną, która skupia się jedynie na

⁸⁴ Por. Bicchieri, *Reciprocità e maturità della coscienza*, s. 48-51.

⁸⁵ <http://www.koinoniagb.pl/kim-jestesmy/duchowosc/> [dostęp: 9 października 2017].

⁸⁶ „È molto importante che comprendiamo che la cosa fondamentale non è la mia santità, ma la nostra santità. Non mi interessa che io sono santo, ma che sono in una comunità di santi. È la comunità che è santa, dove vive lo Spirito di Dio. E dentro ci sono i redenti, i limitati, gli zoppicanti. È essendo nel corpo che io mi perfeziono. È la salute del corpo che fa star bene me: non è la mia salute che fa star bene il corpo. Collabora al bene del corpo, certo. [...] Noi siamo santi perché parte del corpo [...] Se non c'è un corpo vivo si tronca colui che pecca, si elimina il lebbroso: è più semplice escludere. Questa è come un'autocondanna, significa che non sei in grado di superare il male con il bene. Di riscattare il peccatore [...] Che non significa non fare la correzione fraterna, ma mai escludere”. (S. Bocchin. *I principi della nostra formazione*. W: KoGB. *Formazione Ke-Ka-Ko. Seminario (Praga 17-20 lipca 2012)*. ArchFed 2012 s. 17).

⁸⁷ „Orędzie, ale nie tylko! Równie ważne jest świadectwo życia wspólnotowego. Konkret życia. Jeżeli jako Koinonia chcemy być skutecznym świadectwem musimy zachować świeżość kerygmatu, aby budować struktury pomyślności” (A. Grammatica. *Sintesi*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione*. Seminario (Klášter Teplá, 4-7 maja 2010). ArchFed 2010 s. 39-40).

rozwoju duchowym swoich członków, ale wspólnotą ewangelizacyjną, która chce być żywą obecnością Chrystusa w świecie⁸⁸.

Będąc ludem powołanym do ewangelizacji, Koinonia proponuje, aby w duchu KeKaKo przeżywać także relację do rzeczywistości ziemskich określaną mianem życia w pomyślności ewangelicznej. W tym kontekście *Kerigma* to świadczenie o zbawieniu w Jezusie, które nacechowane jest głębokim „poczuciem bycia zbawionym”, co pozwala zachować zdrowe napięcie i wizję eschatologiczną wypływające z kerygmatu⁸⁹. Doświadczenie zbawienia i nowego życia w Chrystusie przekładają się na pragnienie dzielenia się dobrami materialnymi, pragnienie materialnego wspierania dzieła ewangelizacji oraz struktur, w których jest ono szczególnie podejmowane, co w przypadku Koinonii Jan Chrzciciel oznacza fundowanie nowych Oaz, ośrodków i szkół formacyjnych. Papież Franciszek podkreśla nieuchronność społecznych skutków Kerygmy, gdyż „w samym sercu Ewangelii znajduje się życie wspólnotowe i zaangażowanie się na rzecz innych. Treść pierwszego przepowiadania ma natychmiastową reperkusję moralną, której centrum jest miłość”⁹⁰.

Karisma to służba otrzymanym darem rozumiana jako „poczucie bycia użytecznym” dla wspólnoty, skąd biorą się poszczególne posługi. Potrzeba jest tu drugorzędna wobec charyzmatu i działania Ducha Świętego, który czyni chrześcijanina gotowym i popycha go do służenia innym⁹¹. W kontekście pomyślności ewangelicznej

⁸⁸ Por. S. Bocchin. *Visione della Chiesa circa la prosperità: principi fondamentali*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione*, s. 21. Bocchin stwierdza: „[...] guai se ci accontentiamo di incontrarci a pregare. Significa che non siamo entrati nella mentalità kekako: Gesù annunciato sotto l'azione dello Spirito Santo per essere la comunità di Gesù [...]. La nostra identità è la vita in Cristo: amore che viene dall'alto e si incarna nel vissuto, nel fratello. Non è un guardare in cielo, invocare il Dio che scende e godere della beatitudine spirituale: è un guardare in cielo e glorificare il Signore affinché lui attraverso di noi sia glorificato nel mondo e tutto il mondo creda” (*tamże*, s. 21).

⁸⁹ Por. Grammatica. *Sintesi*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione*, s. 57. Były moderator generalny ostrzegał: „se non testimoniamo più, la nostra comunità metterà i paraocchi perché la visione escatologica viene dal kerigma” (*tamże*, s. 57).

⁹⁰ EG 177.

⁹¹ „È come dire: «la povertà dell'altro mi interpella, il bisogno del mio aiuto per l'economia del bene comune mi richiama»; è la possibilità pratica di servire Gesù servendo i fratelli. Gesù si è fatto servo e nella comunità ci si fa servi gli uni degli altri. Il servizio per amore a Gesù è straordinariamente unitivo, favorisce e arricchisce la sottomissione reciproca nonché la riconciliazione. Abituati a servire si è più disponibili all'accoglienza dell'altro, in quanto è segno di libertà interiore, manifestazione di un cuore aperto ad amare” (Cassetta. *La spiritualità della Koinonia Giovanni Battista nel cuore del kekako*, s. 195).

„Ka” to praktykowanie dziesięciny wraz z daniem siebie i poświęcanie swojego czasu na służbę we wspólnocie.

Koinonia to przede wszystkim życie w przyjaźni i „poczucie bycia kochanym”, co ukonkretnia bycie wspólnotą poprzez relacje z braćmi i siostrami, z których nikt nie żyje w niedostatku, bo wszyscy potrafią się dzielić. Pomyślność to zatem trzy połączone ze sobą rzeczywistości: pokój, radość i dobra materialne, którymi każdy potrafi się dzielić. Podstawą pomyślności dla Koinonii Jan Chrzciciel jest oddawanie dziesięciny ze względu na Ewangelię i dla budowania Królestwa Bożego na ziemi. Jest to dawanie, w którym nie może zabraknąć elementu radości i bycia razem. Składanie ofiary oraz dziesięciny jest w Koinonii Jan Chrzciciel przeżywane jako moment świąteczny i pełen radości, jako prawdziwa celebrowanie wspólnoty i jedności⁹².

3. Pomyślność ewangeliczna jako styl życia Koinonii Jan Chrzciciel

Słownik języka polskiego PWN określa pomyślność jako „stan, w którym zdarzenia układają się pomyślnie”. Pomyślność ewangeliczna, którą proponuje Koinonia Jan Chrzciciel, nie jest magiczną receptą na osiągnięcie sukcesu finansowego, a pewnym sposobem przeżywania wiary i stylem życia, który wiąże się z jasną wizją stosunku do dóbr materialnych i związaną z tym odpowiedzialnością⁹³.

Punktem wyjścia dla tej wizji jest kilka zasad wypływających z katolickiej interpretacji Słowa Bożego w relacji do dóbr materialnych. Po pierwsze, bycie bogatym nie wiąże się automatycznie z życiem w grzechu. Złem jest przywiązanie do dóbr, a nie ich posiadanie. Chrześcijanin stara się o bogactwo, by móc się nim dzielić. Po drugie, pomyślność nie jest darem indywidualnym, ale swego rodzaju „charyzmatem”, danym jak każdy charyzmat, dla dobra wspólnoty Kościoła. Wymogiem staje się więc w tym kontekście ukierunkowanie pomyślności na budowanie Królestwa Niebieskiego na ziemi. Bycie dobrym i mądrym zarządcą wymaga poświęcenia i ciężkiej pracy, a także szczególnej mądrości, która umożliwia pomnażanie i dystrybuowanie dóbr w taki sposób, aby nikt nie cierpiał biedy⁹⁴.

⁹² Por. Grammatica, *Sintesi*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione*, s. 58.

⁹³ Por. tenże, *Introduzione*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione*, s. 2-3.

⁹⁴ Por. tamże, s. 3. Oto jak relację do dóbr materialnych w biznesie określa Patrycja Załuska, członek Koinonii Jan Chrzciciel i odpowiedzialna za Projekt Aggeo w Polsce: „Bóg jest źródłem wszelkiego błogosławieństwa, a to oznacza, że wierzymy, iż wszystko, co mamy,

O. Ricardo, zwracając się do członków Wspólnoty, podkreśla: „Chcemy kształtować mentalność Soboru Watykańskiego II: mentalność miłości, przyjaźni, wspólnotowości, co przekłada się na solidarność i co oznacza dzielenie. Oto atmosfera społeczna, w jakiej chcemy żyć”⁹⁵. W dalszym ciągu tej samej wypowiedzi założyciel kładzie nacisk na wzajemność w dawaniu, jaka powinna charakteryzować Koinonię Jan Chrzciciel. Koinonijny rodzaj relacji sprawia, że wszyscy dają i wszyscy otrzymują poruszając się w kręgu duchowości KeKaKo: doświadczeniu zbawienia w Jezusie, doświadczeniu obecności Ducha Świętego i doświadczeniu więzi przyjaźni⁹⁶.

Pomyślność ewangeliczna jest definiowana przez Wspólnotę jako wypadkowa trzech elementów: pokoju, radości i dóbr materialnych przeżywanych w atmosferze dzielenia się i solidarności. Jest to wizja biblijna pojawiająca się już w Starym Testamencie, dla którego „[...] służyć Panu, Bogu twemu, w radości i dobrym sercem, mając obfitość wszystkiego” (Pwt 28,47) jest przejawem błogosławieństwa. Już w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju człowiek jawi się jako ten, który ma za zadanie panować nad całym stworzeniem. Wszystko zostało złożone w jego rękę z Bożego nakazu: „Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania” (Rdz 2,16), a bieda, nędza i niedostatek są owocem ludzkiego grzechu. Bóg

otrzymaliśmy od Niego. Stosunkowo łatwo jest uznać, że to, co stanowi o nas, tj. nasze cechy, charakter czy talenty, pochodzi od Stwórcy. Ale co z tym, co wypracowaliśmy przez lata? Co z pieniędzmi, które posiadamy i z całym majątkiem, jaki zdołaliśmy osiągnąć? Często spotykam ludzi, którzy są przekonani, że pieniądze nie pochodzą od Boga, a także, że chrześcijanin to człowiek, któremu nie wypada być bogatym. Powinien raczej niedomagać finansowo, w widoczny sposób borykać się z trudnościami dnia codziennego. A Pismo Święte mówi: „Do Pana należy ziemia i to, co ją napęlnia” (Ps 24,1). Bóg jest Panem – Właścicielem – całego stworzenia, zatem dobra materialne również do Niego należą. Dla Królestwa Niebieskiego stają się jednak użyteczne w takiej mierze, w jakiej ich zarządcy, tj. my, pragniemy poddać się Bogu i działać zgodnie z Jego zamysłem” (P. Załuska. *Pomyślność ewangeliczna w życiu przedsiębiorcy*. „Merkuryusz” 9:2017 nr 3 s. 5).

⁹⁵ R. Argañaraz. *Visione biblica circa la prosperità in generale*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione. Seminario (Kláster Teplá, 4-7 maja 2010)*. ArchFed 2010 s. 4. Tłum. własne.

⁹⁶ Por. Argañaraz. *Visione biblica*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione* s. 5. O. Ricardo podkreśla: „Quanto ai soldi: vogliamo insistere sul dare reciproco (mutuo), non è solo di uno che dà e l'altro riceve. Siamo Koinonia e vogliamo insistere sul dare reciproco. Diamo tutti e riceviamo. Questo lo potremo realizzare: nella esperienza di salvezza che ci viene da Gesù; nell'esperienza della presenza dello Spirito Santo nei nostri cuori e nella comunità; nell'esperienza di legame di amicizia” (tamże, s. 4).

obdarowuje i czyni człowieka uczestnikiem dzieła stwórczego, powierzając mu nazywanie wszelkiej istoty żyjącej (por. Rdz 2,19)⁹⁷.

Oczywiście, jak podkreśla były Pasterz Generalny Koinonii Jan Chrzyciel, niezwykle ważne jest budowanie mentalności pomyślności ewangelicznej na fundamencie całościowej wizji Słowa Bożego i w duchu Ewangelii⁹⁸. Bóg jest źródłem pomyślności i pierwszym radosnym Dawcą. Człowiek przez Boga wybrany i umiłowany odkrywa Go i doświadcza natury Jego miłości także poprzez błogosławieństwo materialne⁹⁹. Pomyślność zawiera się więc w błogosławieństwach Przymierza z Bogiem¹⁰⁰. Dla człowieka, który potrzebuje konkretnego znaku realności swojego kroczenia w komunii z Bogiem staje się ona jednym z jej przejawów. Izaak, nawet w czasie głodu sieje i zbiera (por. Rdz 26, 12-14), ponieważ Bóg zawarł przymierze z jego ojcem Abrahamem. Izaak i Jakub stali się partnerami poprzednio zawartej umowy co pozostało w świadomości ludu wybranego tak, jak to określa Księga Wyjścia (Wj 6,3-4)¹⁰¹. Jednakże to nie pomyślność sama w sobie, a komunია z Bogiem i Przymierze stanowią sedno rozumienia błogosławieństwa materialnego w Starym Testamencie. Legalizm i pojmowanie etyki Przymierza jako „etyki korzyści” czy „etyki zapłaty” stanowiły niebezpieczeństwo z którym walczyli prorocy Starego Testamentu i ocenianie całej moralności stotestamentowej przez pryzmat tego wykołejenia wydaje się być, jak podkreślał J. Nagórny, spojrzeniem zbyt jednostronnym i krzywdzącym, które zapomina o głębi fundamentu inicjatywy zbawczego działania Boga na którym ta etyka została zbudowana¹⁰². W świetle Nowego Testamentu równanie pomiędzy komunią czy Przymierzem z Bogiem a błogosławieństwem materialnym jawi się jako słuszne, lecz nie absolutne. Komunია z Bogiem, czyli zaufanie do Niego jest ponad wszystkim nawet w sytuacji, w której pomyślność nie realizuje się zgodnie z obietnicą, czego świadectwem pozostaje Księga Hioba i pytania o cierpienie człowieka sprawiedliwego, który idzie za Przymierzem, ale nie doświadcza pomyślności.

⁹⁷ Por. Argañaraz, *Visione biblica*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione*, s. 6.

⁹⁸ Por. Grammatica, *Sintesi*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione*, s. 17.

⁹⁹ Por. S. Dubiel, *Dobra materialne na kartach Biblii i w dokumentach Soboru Watykańskiego II*. „Roczniki Nauk Prawnych” 15:2005 nr 1 s. 468-469. Por. także: Grammatica, *Sintesi*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione*, s. 17.

¹⁰⁰ Por. Nagórny, *Etyka Przymierza Starego Testamentu*, s. 89-93.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 61.

¹⁰² Por. tamże, s. 90.

Prawdziwa pomyślność bowiem to mądrość i bojaźń Boża, a prawdziwa komunია to doświadczenie Boga, który kroczy wraz z człowiekiem, jako Emmanuel, Bóg ze swoim ludem¹⁰³.

Nowy Testament ukazuje Jezusa z Nazaretu, który żyje najgłębszym znaczeniem przymierza, czyli pełnym zaufaniem do Ojca. Nie negując i nie absolutyzując Starego Przymierza, Jezus wskazuje na jego serce, którym jest całkowita ufność i zależność od Ojca. Nowy Testament stanowi wypełnienie pierwotnej idei obiecanej pomyślności, którą jest komunია. Pomyślność utożsamiana jest w nim z solidarnością ekonomiczną wspólnoty wierzących. Zasada pozostaje niezmienna: prawdziwa pomyślność wypływa z miłości do Boga i do braci i ma wymiar wspólnotowy, nie pozostawiając miejsca na indywidualizm. Nie ma bowiem prawdziwej odpowiedzi Bogu na Jego wezwanie, jak tylko w ramach trwałej wspólnoty Nowego Przymierza¹⁰⁴. Z zaproszenia do włączenia się do wspólnoty Kościoła wypływają ważne wnioski praktyczne, które podkreśla A. Grammatica w odniesieniu do członków Koinonii Jan Chrzciciel: potwierdzeniem komunii z Bogiem jest intensywne życie solidarnością we wspólnocie. Pomyślność jawi się jako bogactwo wspólnoty, która żyje zasadami solidarności i pomocniczości. Przedsiębiorca i członek Koinonii żyje i pracuje z myślą o drugim człowieku i wspólnocie. Jego pomyślność mierzona jest stopniem komunii z braćmi i siostrami. Jest to świadectwo, jakie powinni dawać członkowie Wspólnoty, w której hojność jest znakiem miłości i prawdziwej *koinonii*, co oznacza konieczność ciągłego *nawracania się na brata*¹⁰⁵.

¹⁰³ Por. Grammatica, *Sintesi*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione*, s. 17-18.

¹⁰⁴ Por. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, s. 187.

¹⁰⁵ Por. Grammatica, *Sintesi*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione*, s. 18-19. Papież Franciszek, odnosząc się do pytania, które pojawia się Ewangelii wg św. Łukasza (Łk 3,10.12.14): „Cóż mamy czynić?”, zaznacza: „Jest ono skierowane do Jana Chrzciciela przez trzy kategorie ludzi: po pierwsze – tłum jako taki; po drugie – celników czyli poborców podatków; po trzecie – niektórych żołnierzy. Każda z tych grup pyta proroka o to, co należy uczynić, aby dokonać głoszonego przez niego nawrócenia. Odpowiedzią Jana na pytanie tłumy jest dzielenie się dobrami pierwszej potrzeby. To znaczy, do pierwszej grupy, do tłumy mówi, by dzielić się dobrami pierwszej potrzeby. Mówi im następujące słowa: „Kto ma dwie suknie, niech [jedną] da temu, który nie ma; a kto ma żywność, niech tak samo czyni” (w. 11). Następnie drugiej grupie – poborcom podatków mówi, aby nie żądali więcej, niż należna kwota (por. w. 13). Co to oznacza? – nie brać łapówek – to jasne. Od trzeciej grupy – żołnierzy żąda, aby niczego od nikogo nie wymuszali, ale poprzestawali na swoim żołdzie (por. w. 14). To trzy odpowiedzi na trzy pytania wspomnianych grup. Trzy odpowiedzi dotyczące identycznej drogi nawrócenia, która przejawia się w konkretnych zobowiązaniach do sprawiedliwości i solidarności. Jest to droga, jaką Jezus wskazuje w całym swoim przepowiadaniu: droga czynnej miłości bliźniego” (Franciszek.

Fundamentem pomyślności ewangelicznej jest ubóstwo rozumiane w Koinonii Jan Chrzciciel nie tyle jako nieposiadanie, ile jako wolność afektywna od dóbr materialnych, która przejawia się przez dawanie. O. Ricardo podkreśla zawsze wymiar wiary stanowiący niezbędny kontekst do wszelkich gestów związanych z dzieleniem się dobrami materialnymi, które w przeciwnym razie stają się jałowym wypełnianiem zobowiązań¹⁰⁶. Podstawową formą dawania, obok jałmużny i pierwocin, jest – jak już wspomniano – praktykowanie dziesięciny, czyli oddawania dziesiątej części swoich dochodów na cele wspólnotowe i ewangelizacyjne. Jest to jedno ze zobowiązań, jakie bierze na siebie członek Koinonii Jan Chrzciciel, które kształtuje mentalność i styl życia oparty na hojności, dobroczynności, dzieleniu się z potrzebującymi i dziękczynieniu Bogu za wszystko. Dziesięcina stanowi gest wiary i adoracji wypływający wprost ze cnoty sprawiedliwości, przez którą św. Tomasz rozumie niewzruszoną i wytrwałą wolę oddania każdemu tego, co mu się należy: „iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit”¹⁰⁷. Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina, że „sprawiedliwość w stosunku do Boga nazywana jest «cnotą religijności». W stosunku do ludzi uzdalnia ona do poszanowania praw każdego i do wprowadzania w stosunkach ludzkich harmonii, która sprzyja bezstronności względem osób i dobra wspólnego”¹⁰⁸.

Dziesięcina, mając swoje korzenie w Biblii, opiera się na wierze, że człowiek jest zarządcą dóbr tego świata, które należą do Stwórcy udzielającego niezbędnych darów i błogosławiącego człowieka, także w sprawach materialnych¹⁰⁹. Jest to postawa wymagająca, której najzdrowszym środowiskiem jest wspólnota, a prawzorem *koinonia* pierwszych chrześcijan, gdzie wierzący nie tylko przebywali razem, razem

W *duchu solidarności*. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” [13 grudnia 2015]. OsRom-Pol 37:2016 nr 1 s. 49).

¹⁰⁶ R. Argañaraz. *Decima: fondamento naturale e teologico – sviluppo e storia della sua amministrazione*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione*, s. 35.

¹⁰⁷ S. Thomae Aquinatis. *Sum. Theol.* II-II q. 58 a. 1 resp. Por. także: *Sum. Theol.* I-II q. 94 a. 3 resp.; M. Mróz. *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*. Toruń: Wyższe Seminarium Duchowne 2001 s. 416.

¹⁰⁸ KKK 1807. Św. Tomasz podaje następujące akty religijności: modlitwę, adorację, ofiary, śluby, przyjmowanie Sakramentów, wzywanie Imienia Bożego w przysiędze, zaklinaniu i wysławianiu, oraz świętowanie dni świętych. Pobożność i modlitwa są dla niego aktami wewnętrznymi, a pozostałe zewnętrznymi (por. S. Thomae Aquinatis. *Sum. Theol.* II-II qq. 81-91).

¹⁰⁹ Por. M. Maj. *Dziesięcina i ofiarność*. „KeKaKo” 2010 nr 12 s. 7.

się modlili i dzielili wspólnotę stołu, ale wszystko mieli wspólne (por. Dz. 2,44-46). Jakub zawarł przymierze z Bogiem, którego zabezpieczeniem i pieczęcią stała się dziesięcina (por. Rdz 28,20-22). Abraham, odpowiadając Bogu, daje Mu dziesiątą część ze wszystkiego (por. Rdz 14,20). Dziesięcina staje się niejako ukonkretnieniem odpowiedzi zaufania do Boga Przymierza jeszcze przed objawieniem mojżeszowym, regulując relacje między Bogiem a człowiekiem (por. Lb 18,21).

W kontekście biblijnym, dziesięcina wypływająca z naturalnej potrzeby człowieka¹¹⁰, nabiera znaczenia teologicznego jako znak błogosławieństwa od Jahwe. Staje się kryterium hermeneutycznym zbawienia pochodzącego od jedynego Boga. Przestaje być warunkiem „umowy”, a staje się znakiem błogosławieństwa nie tyle nad jednostką, ile nad całym ludem (por. Pwt 26,3)¹¹¹. Bóg posługuje się każdym z członków wspólnoty, by błogosławić swój lud. Należy podkreślić, że ten specyficznie eklezjalny charakter dziesięciny chroni ją przed pokusą magicznego traktowania czy „kupowania” sobie błogosławieństwa Bożego, które „należy się” człowiekowi „płacącemu” dziesięcinę. Dziesięcina jest ustanowiona dla wspólnoty i tworzy więzi wspólnotowe¹¹². Jej fundamentem jest relacyjna natura człowieka. Powinna być rozpatrywana w ogólnym kontekście sposobu pojmowania pomyślności ewangelicznej przez Koinonię Jan Chrzciciel, którego kluczem jest dzielenie się¹¹³.

¹¹⁰ Dziesięcina znana i praktykowana była na całym Bliskim Wschodzie, zwłaszcza w Mezopotamii.

¹¹¹ Por. A. Grammatica, *Decima*. W: KoGB. *Aggeo. Incontro internazionale (Praga, 19-7 maja 2011)*. ArchFed 2011 s. 13-16. Grammatica twierdzi: „La benedizione che voglio, è vedere la gioia sul volto dei miei fratelli. Ecco perché „dare con gioia”: perché stai benedicendo un fratello. La decima sigilla la tua appartenenza al popolo che Dio si è scelto” (tamże, s. 15).

¹¹² Por. Grammatica, *Decima*. W: KoGB. *Aggeo. Incontro internazionale* s. 13-16.

¹¹³ Jest to dzielenie się w rozumieniu Soboru Watykańskiego II: „Bóg przeznaczył ziemię, ze wszystkim, co ona zawiera, na użytek wszystkich ludzi i narodów tak, by dobra stworzone dochodziły do wszystkich w słusznej mierze w duchu sprawiedliwości, której towarzyszy miłość. Jakikolwiek byłyby formy własności, dostosowane, zależnie od różnych zmiennych okoliczności, do prawowitego ustroju różnych ludów, to jednak zawsze należy brać pod uwagę, powszechność przeznaczenia dóbr ziemskich. Dlatego człowiek używając tych dóbr powinien uważać rzeczy zewnętrzne, które posiada, nie tylko za własne, ale za wspólne w tym znaczeniu, by nie tylko jemu, ale i innym przynosiły pożytek. Zresztą, każdemu przysługuje prawo posiadania części dóbr, wystarczającej dla niego i jego rodziny. Tak sądzili Ojcowie i Doktorowie Kościoła nauczając, że ludzie mają obowiązek wspomagania ubogich i to nie tylko z tego, co im zbywa. Kto natomiast byłby w skrajnej potrzebie, ma prawo z cudzego majątku wziąć dla siebie rzeczy konieczne do życia. Ponieważ tylu ludzi na świecie cierpi głód, Święty Sobór przynagla wszystkich, tak jednostki, jak i piastujących władzę, by pamiętali o zdaniu Ojców: Nakarm umierającego z głodu, bo jeżeli nie nakarmiłeś, zabiłeś go – naprawdę dzielili się w miarę swoich możliwości

Mentalność koinonijna to mentalność, w której każdy członek wspólnoty, niezależnie od swojego statusu materialnego czy społecznego, wezwany jest do postawy dawania i dziesięciny, dzięki czemu gest ten nabiera sam w sobie wymiaru wspólnotowego, w którym nie tyle bogaty oddaje część swojego majątku na konkretny projekt, ile dawanie staje się częścią życia wspólnotowego i wypływa z relacji. Człowiek właśnie dlatego, że jest istotą społeczną, jest wezwany do dawania¹¹⁴.

A. Grammatica wymienia kilka elementów charakteryzujących dziesięcinę. Po pierwsze, jest ona wymogiem wiary, który pozwala w widoczny sposób zmanifestować zaufanie i całkowitą zależność od Boga. Jest też wymogiem wypływającym z bycia ludem, stając się wyrazem wspólnotowego doświadczenia zbawienia i przypominając ludowi o jego przynależności do Boga (por. Kpł 27,30-33). Jest to lud, który w dziesięcinie odkrywa i uznaje, że jest wybawiony przez Boga. Dziesięcina staje się też narzędziem pedagogii Bożej służącym do wzrastania w bojaźni Bożej (por. Pwt 14,22-24), stanowi wyznanie wiary oraz znak wdzięczności (por. Syr 35,9-10), pomyślności (por. Mal 3,7-10) i komunii (por. 2 Kor 8,1-8). Wyraża określony styl życia, który pozwala na pozostanie zarządcami, którzy starają się pomnażać dobra swojego pana (por. Mt 24,45; Łk 16,2), uwalnia od chciwości i przynosi pomyślność (por. Łk 6,38)¹¹⁵.

Biblijna wizja pomyślności ewangelicznej, wskazując na zaufanie i wiarę jako fundamenty dawania, akcentuje jednocześnie spotkanie z Chrystusem i działanie Ducha Świętego¹¹⁶. Istnieją cztery kolumny tak pojmowanej pomyślności, których mocną podstawą jest miłość. Są to: przyjaźń, dzielenie się, solidarność

i nie szczędzili wydatków, udzielając jednostkom i narodom przede wszystkim takiej pomocy, dzięki której same mogłyby zaradzić swoim potrzebom i wejść na drogę rozwoju” (KDK 69).

¹¹⁴ Por. Grammatica, *Decima*. W: KoGB. *Aggeo. Incontro internazionale*, s. 13-16.

¹¹⁵ Por. tamże, s. 15-16.

¹¹⁶ Papież Franciszek często nawiązuje do hojności w dzieleniu się dobrami materialnymi, zwłaszcza z najbardziej potrzebującymi: „Swojemu Kościołowi, nam, Jezus wskazuje także drugi filar: «dawać». Przebaczenie jest pierwszym filarem, dawanie jest drugim filarem. «Dawajcie, a będzie wam dane [...]. Odmierzą wam bowiem taką miarą, jaką wy mierzycie» (Łk 6,38). Bóg daje więcej, niż zasługujemy, lecz będzie jeszcze bardziej wielkoduszny wobec tych, którzy tu na ziemi są wielkodusznymi. Jezus nie mówi, co stanie się z tymi, którzy nie dają, ale obraz «miar» stanowi przestrożę: poprzez miarę miłości, jaką obdarzamy, sami decydujemy o tym, w jaki sposób będziemy osądzeni, jak będziemy kochani. Jeśli dobrze popatrzeć, jest to logiczne i spójne: tyle ile otrzymuje się od Boga, daje się bratu, a tyle ile daje się bratu, otrzymuje się od Boga!” (Franciszek. *Dwa filary: przebaczenie i dawanie*. Katecheza podczas audiencji generalnej [21 września 2016]. OsRomPol 386:2016 nr 10 s. 56).

i pomocniczość. Relacje ludzkie są relacjami ekonomicznymi, a relacje ekonomiczne zawsze są relacjami ludzkimi wymagającymi odniesienia do wartości ludzkich i moralnych¹¹⁷. P. Załuska, odpowiedzialna za Projekt Aggeo w Polsce, podkreśla: „[...] osoba, która realizuje się na poziomie indywidualnym, musi realizować się w relacji z bliźnimi. Owo *musi* jest efektem najpierw doświadczenia miłości Bożej w relacji: Ja-Bóg, a następnie w relacji: Ja-Bliźni, który mnie przyjmuje, akceptuje, miłuje, towarzyszy. Wtedy w sposób naturalny rodzi się chęć dawania, dzielenia i budowania. A zatem dawanie *domaga się* zawsze drugiego człowieka. Dlatego też my, przedsiębiorcy, patrzymy na rynek jako miejsce nie tylko wymiany dóbr i osiągania zysków (to również), ale przede wszystkim jako miejsce spotkania z drugim człowiekiem”¹¹⁸.

Ekonomia jest przede wszystkim relacją społeczną i zakłada pośrednictwo pieniądza. W pierwszych wiekach historii Kościoła gest dawania wypływał z zapału, by zaspokoić potrzeby ewangelizacji i pokryć koszty działalności apostolskiej¹¹⁹. Według Grammatica, po dwóch tysiącach lat historii dzięki eklezjologii Soboru Watykańskiego II powraca zbliżona idea ubóstwa, które jest przeżywane wspólnie przez duchownych i świeckich, nabierając cech charakterystycznych dla biblijnego dzielenia się swoimi dobrami materialnymi. Większość nowych wspólnot powstałych po Soborze to wspólnoty, które nie tyle wycofują się ze świata, ile żyją taką właśnie interpretacją wzajemnego wsparcia. Wypływa to z ducha ewangelizacji i z perspektywy eschatologicznej. W tym kontekście, wspólnoty chcące zapisać się w historii, powinny być nastawione na głoszenie kerygmatu, a wychowywanie do hojności pojmować jako środek do dawania świadectwa na wszelkie sposoby i we wszystkich wymiarach o Jezusie Chrystusie Zbawicielu wszystkich ludzi i całego człowieka¹²⁰.

Jak podkreśla dalej o. Grammatica, wypływając z gorliwości o dom Boży i Ewangelię (por. Ps 69,10), dawanie staje się imperatywem na tyle, na ile wspólnota

¹¹⁷ Por. Gocko, *Ekonomia a moralność*, s. 100.

¹¹⁸ Por. Załuska, *Pomyślność ewangeliczna w życiu przedsiębiorcy*, s. 6.

¹¹⁹ Jan Paweł II w kontekście nowej ewangelizacji nawoływał: „Działalność misyjna nie- sie ubogim światło i bodziec do prawdziwego rozwoju, podczas gdy nowa ewangelizacja powinna między innymi budzić wśród bogatych świadomość, że nadszedł czas, by stać się naprawdę braćmi ubogich we wspólnym zwróceniu się ku „rozwojowi integralnemu”, otwartemu na Absolut” (RM 59).

¹²⁰ Por. Grammatica, *Sintesi*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione*, s. 39. Por. także: RM 11.

przyjmuje ewangelizacyjny styl życia. Nie może być pojmowane legalistycznie. Dziesięcina dla Koinonii Jan Chrzciciel jest nierozzerwalnie związana z duchem ewangelizacji i nakazem misyjnym „pójścia na cały świat” (por. Mk 16,15-16). Pójście na cały świat oznacza dla Wspólnoty – jak to zostało już wspomniane – życie przyjaźnią, dzielenie się, solidarność i pomocniczość. Tylko w ten sposób możliwe jest zakładanie nowych Oaz Koinonii, prowadzenie misji ewangelizacyjnych czy formacja ewangelizatorów w wielu miejscach na świecie, takich jak Indie czy Chiny¹²¹. Dziesięcina staje się praktyczną konkretyzacją koinonijnego dawania odziedziczoną z tradycji judeochrześcijańskiej z powodzeniem sprawdzającą się także dzisiaj¹²².

Hojność i zdolność do dzielenia się swoimi dobrami materialnymi jest najsukcesyjniejszym antidotum na grzech, który – według słów św. Pawła – jest korzeniem wszelkiego zła: „Albowiem korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy. Za nimi to uganiając się, niektórzy zabląkali się z dala od wiary i siebie samych przeszyli wielu boleściami” (1 Tm 6,10). Chciwość niszczy pomyślność ewangeliczną, a dobra materialne tracą z jej powodu „siłę użyteczności” umożliwiającą służbę osobie ludzkiej i stają się celem samym w sobie. Sobór Watykański II podkreśla, że to człowiek jest „twórcą, ośrodkiem i celem całego życia gospodarczo-społecznego”¹²³. Życie w pomyślności zakłada umiejętność cieszenia się korzyściami płynącymi z posiadanych dóbr, które mają funkcję służebną w stosunku do relacji we wspólnocie. Pomyślność ewangeliczna zakłada solidarność i pomocniczość¹²⁴.

Koinonia Jan Chrzciciel chce podkreślać relację zachodzącą między życiem duchowym osoby a jej stosunkiem do dóbr materialnych. Źródłem pomyślności jest Bóg. Wszystko zostało stworzone przez Niego i wszystko w Nim ma swe istnienie (por. Kol 1,17) poddane Jego przedziwnej Opatrzności¹²⁵. Nie oznacza to, że

¹²¹ Pierwsze kursy Szkoły Ewangelizacji Koinonii Jan Chrzciciel w Indiach zostały przeprowadzone 2001 roku. Od roku 2002 rozpoczął się program formacyjny dla stanu Tamilnadu, a w roku 2008 podjęto realizację programu formacyjnego na zaproszenie Katolickiej Konferencji Biskupów Indii (CCBI). Dwie ekipy Szkoły poprowadziły kursy Filip oraz kurs metodologiczny w 10 regionach Indii oraz pięć kursów Paweł w pięciu różnych stanach. W międzyczasie, w 2010 roku, przeprowadzono pierwszy kurs ewangelizacyjny w Chinach.

¹²² Por. Grammatica, *Sintesi*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione*, s. 43-44.

¹²³ KDK 71.

¹²⁴ Grammatica, *Sintesi*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione*, s. 43-44.

¹²⁵ Por. LS 238.

rzeczywistości ziemskie pozbawione są autonomii¹²⁶, ale istnieją w Nim i dzięki Niemu. Jedną z konsekwencji grzechu, czyli zerwania komunii z Bogiem, jest brak pomyślności. Doświadczenie pokoju, radości i dostatku dóbr materialnych jest nierozwalnie związane z doświadczeniem Opatrzności Bożej i „bycia w Jego ręku”¹²⁷.

Zerwanie komunii z Bogiem w wymiarze osobistym prowadzi do wewnętrznego rozdarcia, napięcia, braku harmonii, smutku i niepokoju. W wymiarze wspólnotowym, szkodząc drugiemu człowiekowi, rodzi patologie życia społecznego. Jezus Chrystus Odkupiciel, przyjąwszy na siebie powód tego rozdarcia, przywrócił człowiekowi możliwość pełnej komunii z Bogiem, odbudował integralność osoby ludzkiej i uwolnił ją z niewoli grzechu. Stworzył nowego człowieka oraz nową wspólnotę: wspólnotę uczniów, która żyje nadanym jej prawem miłości i pomyślnością¹²⁸. Duch Święty, który wypełnia dzieło Jezusa, aktualizując zbawienie *tu i teraz*, czyni człowieka rzeczywiście dzieckiem Bożym (por. 1 J 3,1) i jest zasadą nowego życia. Taka jest aktualna kondycja człowieka: dziecko Boże w sercu Ojca. Prawdziwej pomyślności nie można odłączyć od wewnętrznego odnowienia człowieka. Zgodnie z zasadą etyki tomistycznej, według której *agere sequitur esse*¹²⁹, niewolnik działa jak niewolnik, człowiek w Synu wezwany został do działania jak Syn. Nowe życie w Chrystusie Jezusie przynosi odnowienie relacji z Bogiem, który przestaje być właścicielem, sędzią, pracodawcą, któremu trzeba zdać rachunek, a staje się Ojcem. Jest to rzeczywistość duchowej przemiany prowadząca do głębokiej relacji zażyłości, czułości, zaufania, zgodnie ze wskazówką Jezusa: „Wy zatem tak się módlcie: Ojcze nasz [...]” (Mt 6,8-9)¹³⁰.

¹²⁶ Por. KDK 36. Por. także: Gocko, *Kościół obecny w świecie*, s. 226-243.

¹²⁷ Bocchin, *Come promuovere vita spirituale e prosperità: regole pratiche*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione*, s. 44-45.

¹²⁸ Por. tamże, s. 45.

¹²⁹ Por. F. Truini. *La pace in Tommaso d'Aquino*. Roma: Città Nuova 2008 s. 220-221.

¹³⁰ Jan Paweł II tak mówił w homilii pod szczytem Jasnej Góry w 1983 roku: „To mówi nam Chrystus z pokolenia na pokolenie. Mówi poprzez wszystko, co czyni i czego naucza. Mówi przede wszystkim przez to, kim jest. Jest Synem Bożym – i przychodzi nam dawać przybrane synostwo. Otrzymując w mocy Ducha Świętego godność synów Bożych, w mocy tegoż Ducha mówimy do Boga: „Ojcze”. Jako synowie Boga nie możemy być niewolnikami. Nasze synostwo Boże niesie w sobie dziedzictwo wolności” (Jan Paweł II. *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej pod szczytem Jasnej Góry. 19 czerwca 1983 r.* W: Jan Paweł II. *Dziela zebrane*. Tom IX. *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*. Część I. Polska. Kraków: Wydawnictwo M 2008 s. 216).

Nowe życie to także przemiana relacji z drugim człowiekiem, który przestaje być rywalem, a staje się bratem. Następuje wymiana dóbr między tym, co „moje”, a tym, co „twoje”, dzielenie się tym, kim jestem i tym, co posiadam. Drugiemu człowiekowi należy się moje doświadczenie bycia kochanym przez Ojca i wspólna droga w prawdziwej *koinonii*.

Nowe życie w relacji do siebie samego daje wolność, która pozwala nie koncentrować się na sobie samym. Miłość Boża, poszerzając ludzkie serce (por. Iz 54,2), pozwala, z jednej strony, doświadczyć szacunku do siebie samego, dostrzec dar, którym jest własna osoba, z drugiej strony zaś daje pragnienie i siłę do dzielenia się tym darem z innymi. Kolejną „odkupioną” relacją jest relacja do świata stworzonego i dóbr materialnych, w której dziecko Boże doświadcza wolności od lęku przed stratą. Człowiek w oderwaniu od Boga przywiązuje się do stworzenia, a chciwość prowadzi nieuchronnie do popadnięcia w niewolę niepewności i lęku. Nowy człowiek w Chrystusie rozumie dobra materialne i całą rzeczywistość stworzoną jako dar, którym chce się dzielić i który pozwala na coraz większą komunię z Bogiem i z innymi¹³¹.

Jest to wizja diametralnie różna od liberalistycznej tezy, w której niemożliwe jest pogodzenie działalności dążącej do osiągnięcia jak największego zysku z duchowym wymiarem człowieka mającego tendencję do chciwości i egoizmu¹³². Nowy człowiek w Jezusie Chrystusie przeżywa swoiste nawrócenie i odnowienie swojej relacji do dóbr materialnych: wyrzeka się posiadania, by dojść do dzielenia się. Członek *Koinonii* Jan Chrzciciel, który nie żyje intensywnie nowym życiem w Jezusie, rzeczywistością chrztu świętego przypieczętowaną mocnym doświadczeniem spotkania z Jezusem Zmartwychwstałym w Duchu Świętym, nie może w wolności przeżywać zobowiązania do oddawania dziesięciny oraz hojności w jałmużnie. Będą one dla niego zimną literą prawa narzuconego z zewnątrz, nie prawem ducha wypisanym w sercu (por. Jer 31,33)¹³³.

Pomyślność ewangeliczna jest więc rzeczywistością ściśle związaną z życiem duchowym. Przede wszystkim jest jedną z konsekwencji przyjęcia nowego życia

¹³¹ Por. Bocchin, *Come promuovere vita spirituale e prosperità*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione*, s. 46.

¹³² Por. Gocko, *Ekonomia a moralność*, s. 101.

¹³³ Por. Bocchin, *Come promuovere vita spirituale e prosperità*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione*, s. 46.

w Jezusie Chrystusie. Nie można jej sprowadzić do bogactwa materialnego, ponieważ jej sercem jest komunია z Bogiem, który błogosławi każdy aspekt ludzkiego życia. Po pierwsze, ścisła relacja zachodząca pomiędzy nowym życiem a pomyślnością ewangeliczną wynika z faktu, że sposób, w jaki człowiek posługuje się i używa dóbr, determinuje jego życie duchowe. Bez doświadczenia dzielenia się dobrami materialnymi życie chrześcijańskie jest niepełne, niejako okaleczone. Niefrasobliwość w wydawaniu pieniędzy i rozrzutność powodują brak hamulców w innych sferach życia. W tym sensie praktyka oddawania dziesięciny jawi się jako duchowe ćwiczenie wprowadzające ład w administrowanie dobrami. Jest środkiem, poprzez który człowiek wyraża swoją zależność od Boga i pewnego rodzaju ukonkretnieniem posłuszeństwa, które przemienia ludzkie serce przez wiarę i przekłada się na gest dawania¹³⁴.

Po drugie, życie duchowe warunkuje i orientuje sposób posługiwania się dobrami i stosunek do nich. Przykładem służyć może ewangeliczna postać Zacheusza, który po spotkaniu ze Zbawicielem decyduje się na zadośćuczynienie tym, których oszukał finansowo oraz na gest hojności wobec biednych (por. Łk 19,8). Dobra materialne dla osoby, która „narodziła się na nowo” (por. J 3,3), stanowią środek, a nie cel sam w sobie. Służą do budowania Królestwa niebieskiego na ziemi (por. Mt 6,33; Łk 12,31). Niosąc w sobie pewnego rodzaju napięcie „ku dzieleniu się”, prowadzą do sprawiedliwego podziału dóbr. Jest to zrozumiałe z perspektywy nowego życia jako życia odnowionego przez Miłość, która ze swojej natury nie może nie dawać siebie. Dobra materialne w służbie osobie ludzkiej i Królestwu Niebieskiemu mają być inwestowane, by mogły się pomnażać i przynieść jak największe korzyści. Są złożone w ręce człowieka, na którym spoczywa odpowiedzialność za zarządzanie nimi¹³⁵. Bóg posługuje się dobrami materialnymi, by dać wzrost w nowym życiu. Decydująca jest tutaj rola pracy, która pozwala na dojrzewanie w cnotach oraz umożliwia rozwój osobowy i społeczny człowieka. Doświadczenie nagłego braku dóbr materialnych jest

¹³⁴ Por. tamże, s. 46-47.

¹³⁵ Papież Benedykt XVI w tym duchu podkreśla: „Ewangelia naucza, że nie jesteśmy właścicielami, lecz zarządcami dóbr, które posiadamy; nie można zatem traktować ich jako wyłącznej własności, lecz trzeba uznać je za środki, którymi posługuje się Pan, wzywając każdego z nas, by stał się pośrednikiem Jego opatrności względem bliźniego. Jak przypomina Katechizm Kościoła Katolickiego, dobra materialne zyskują wartość społeczną zgodnie z zasadą ich powszechnego przeznaczenia (por. n. 2404)” (Benedykt XVI. *Chrystus dla was stał się ubogim* [por. 2 Kor 8,9]. Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na Wielki Post 2008. OsRomPol 29:2008 nr 2 s. 4).

często wezwaniem do zwrócenia się do Boga i uczenia się zależności od Niego oraz od brata. Jest to wątek często powtarzający się w nauczaniu Koinonii Jan Chrzciciel: wspólnota rodzi się z pewnego rodzaju niedostatku i uznania własnej niewystarczalności, co pomaga na zachowanie postawy pokory i tworzy autentyczne więzi braterskie. Doświadczenie niedostatku w życiu chrześcijanina pozwala również na pogłębioną refleksję nad własnym życiem oraz nad wartością dóbr, czego człowiek żyjący w dostatku nie potrafi (por. Ps 49,51). Dostatek jest, z kolei, narzędziem, dzięki któremu chrześcijanin może stać się błogosławieństwem dla swoich potrzebujących braci.

Jak to już zostało podkreślone, za pośrednictwem dóbr materialnych człowiek uczestniczy w dziele stworzenia. Bóg, powołując wszystko do istnienia (por. Rz 4,17), osobie ludzkiej powierzył świat i to, co w nim istnieje. Człowiek został powołany do postępu, co zmusza go do ulepszania otaczającej go rzeczywistości nie tyle dla własnej korzyści, ale dla współpracy przy boskim dziele stwarzania¹³⁶. Poprzez rzeczywistości ziemskie człowiek może wywierać konkretny wpływ na życie społeczne, polityczne i ekonomiczne. Przykazanie miłości, które jest fundamentem, popycha tu do poszukiwania dobra wspólnego. Promowanie osoby ludzkiej jawi się jako powinność każdego chrześcijanina. W Koinonii Jan Chrzciciel dokonuje się to poprzez działania edukacyjne, tworzenie nowych miejsc pracy, troskę o potrzebujących. Wspólnota stara się osiągnąć dobro wspólne poprzez dwie podstawowe zasady solidarności i pomocniczości. Akcent pada również na autonomię rzeczywistości ziemskich, co pozwala na przejęcie odpowiedzialności, pobudza inicjatywę i kreatywność członków w administrowaniu dobrami oraz popycha do czynnego udziału w życiu politycznym i gospodarczym. Zachęca się, by rozpoczynać zawsze od najbliższego środowiska, jakim jest rodzina i własne gospodarstwo¹³⁷.

Podsumowując, należy raz jeszcze podkreślić, że fundamentem wizji pomyślności ewangelicznej Koinonii Jan Chrzciciel jest wzajemność w dzieleniu się dobrami materialnymi, a koncepcja ubóstwa ewangelicznego i cała ekonomia wspólnotowa opiera się na dawaniu. Środki na utrzymanie wspólnot życia oraz ich działalność

¹³⁶ Por. Bocchin, *Come promuovere vita spirituale e prosperità*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione*, s. 47- 48.

¹³⁷ Por. tamże, s. 48.

ewangelizacyjną i formacyjną pochodzą z dziesięciny i dobrowolnych ofiar członków wspólnoty oraz jej sympatyków, a także z innych darowizn związanych z działalnością Koinonii. Oddawanie na cele wspólnotowe dziesiątej części swych dochodów i postawa dzielenia się z braćmi i siostrami powinna wypływać z silnej wiary i pragnienia komunii, stając się stylem życia każdego członka i każdej wspólnoty lokalnej przyjmowanym w sposób wolny¹³⁸.

4. Projekt Aggeo

Papież Franciszek przypomina, że niezawodnym kryterium rozeznania, czy wspólnota chrześcijańska „nie biegnie na próżno” i „nie na próżno się trzyma” (por. Ga 2,2), podejmując różnorodne aktywności ewangelizacyjne, jest troska o ubogich (por. Ga 2,10), o tych, których społeczeństwo odrzuca. W przeciwnym razie ponosi się ryzyko zaciemnienia piękna Ewangelii, a wręcz wykrzywienia ewangelicznego przesłania wolności i miłości¹³⁹. Próbą ukonkretnienia wizji pomyślności ewangelicznej Koinonii Jan Chrzciciel jest tzw. „Projekt Aggeo”, który jako jedna z posług ewangelizacyjnych we wspólnocie pragnie szerzyć wartości ekonomii

¹³⁸ <http://www.koinoniagb.pl/kim-jestesmy/dobra-materialne/> Por. także: *Koinonia Jan Chrzciciel. Głos wołającego na pustyni* s. 22. Papież Franciszek powie: „Chwalenie Boga poprzez ofiary i chwalenie Boga poprzez jałmużnę. Wraz z obowiązkiem, aby o nich (potrzebujących) pamiętać, dana jest też cenna wskazówka: „Chętnie mu udziel, niech serce twe nie boleje, że dajesz” (Pwt 15,10). Oznacza to, że miłość wymaga przede wszystkim postawy wewnętrznej radości. Ofiarowane miłosierdzie nie może być ciężarem lub utrapieniem, od którego trzeba uwolnić się w pośpiechu” (Franciszek. *Umieć patrzeć w oczy*. Katecheza wygłoszona w czasie audycji jubileuszowej [9 kwietnia 2016]. *OsRomPol* 37:2016 nr 5 s. 21).

¹³⁹ Por. EG 195. Przejmujące jest w tym kontekście świadectwo o. Ricardo, który wspomina: „[...] ho conosciuto tanti [...] popoli ispanico-america dove ho constatato una situazione di povertà anti-umana, che genera depravazione morale, che provoca situazioni morali che bisogna dire sono al di sotto della soglia morale. Incontrai un fratello che veniva da Londra, e si dava da fare in Santo Domingo per perseguire l'omosessualità e io mi rendevo conto quanto fuori del contesto sociale si trovasse quest'uomo perché si scandalizzava di alcuni ragazzi domenicani [...]. [Questi ultimi] agli americani che venivano [a Santo Domingo], offrivano l'unica cosa di cui erano padroni: il proprio corpo. Ci dobbiamo chiedere: a questi ragazzi [domenicani] bisognava aiutarli a trovare un lavoro dignitoso, o continuare a dirgli che se continuavano così andavano all'inferno? Lì si vede chiaramente quanto abbiamo bisogno dello Spirito Santo per saper creare condizioni, strutture sociali ed economiche perché la persona umana possa vivere umanamente. Ecco perché io mi sono deciso di lavorare per la prosperità del popolo, perché mi dicevo: non è possibile che il Signore Gesù sia venuto in questa terra e abbia trascurato nella sua dottrina, nel suo insegnamento, la caratteristica fondamentale della persona umana [che è] avere un minimo di denaro per poter vivere umanamente. Dobbiamo lavorare per la prosperità dei popoli: prima di tutto per la prosperità delle nostre famiglie” (R. Argañaraz. *Il ruolo dell'imprenditore nel piano di Dio*. W: KoGB. *Prosperità e amministrazione*, s. 5).

chrześcijańskiej na polu przedsiębiorczości i być świadectwem „nowego piękna” w życiu gospodarczym oraz błogosławieństwa Bożego, które Bóg wylewa na swoje dzieci także w dziedzinie ekonomii¹⁴⁰.

Projekt Aggeo to pewien sposób przeżywania wiary na polu relacji do dóbr materialnych i nie da się go oderwać od duchowości Koinonii Jan Chrzciciel¹⁴¹. Jest to na dzisiaj stosunkowo nieliczna grupa członków Wspólnoty, którzy są zaangażowani w prowadzenie działalności gospodarczej i których łączy pragnienie kierowania się wartościami ewangelicznymi zgodnie z tożsamością i stylem życia Koinonii. W duchowości KeKaKo akcent pada nie tyle na zysk, ile na zysk mający służyć rozwojowi wspólnoty i na poszukiwanie takich form pracy, w których jaśniej wymiar wspólnotowy dający wolność od chciwości (por. Łk 12,13-21) i zapobiegający przywiązaniu do pieniądza¹⁴². Koinonia Jan Chrzciciel podkreśla rolę i powołanie przedsiębiorcy w nowej ewangelizacji. Projekt Aggeo daje mu możliwość takiego spożytkowania swojego talentu i produkowanych przez niego dóbr, który otwiera drogę do konkretnego wspomagania formacji ewangelizatorów i budowania struktur ewangelizacyjnych¹⁴³. Przedsiębiorca jest w tej wizji człowiekiem wiary, który doświadczył zbawienia w Jezusie, przyjął moc Ducha Świętego i żyje przyjaźnią zgodnie z duchowością KeKaKo. Jest jednocześnie kompetentny na swoim polu działania i dobrze zna prawa, jakimi rządzi się ekonomia, potrafiąc pomnażać dobra materialne. Podjął decyzję pracy na rzecz Bożego planu zbawienia, dla krzewienia Dobrej Nowiny i budowania Królestwa Bożego na ziemi¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Por. A. Vitali. *Un progetto per una nuova mentalità imprenditoriale biblica*. „il KeKaKò” 28:2006 nr 8 s. 35.

¹⁴¹ Grammatica, *Introduzione*. W: KoGB. Aggeo. *Incontro internazionale*, s. 1.

¹⁴² „Conta non che tu sia ricco, ma che tu possa godere con i tuoi fratelli” (A. Grammatica. *Etica sociale della Chiesa Cattolica*. W: KoGB. Aggeo. *Incontro internazionale*, s. 6).

¹⁴³ M. Sypnicka - Wysmyk. *III Krajowe Spotkanie Aggeo*. „KeKaKo” 2016 nr 25 s. 32-33.

¹⁴⁴ Por. Argañaraz, *Il ruolo dell'imprenditore nel piano di Dio* s. 2-3. P. Załuska, zwracając się do biznesmenów, podkreśla: „[...] zamysł Boży jest wspaniały. W Księdze Powtórzonego Prawa znajduje się zapewnienie, że Bóg chce wprowadzić cię do ziemi pięknej, ziemi obfitującej w potoki, źródła i strumienie, do ziemi pszenicy, jęczmienia, winorośli, figowca i drzewa granatu – do ziemi oliwek, oliwy i miodu, do ziemi, gdzie – nie odczuwając niedostatku – nasyć się chlebem, gdzie ci niczego nie zabraknie [por. Pwt]. Bóg chce obdarzyć cię obfitością, tak aby ci niczego nie zabrakło. I pragnie też, abyś doświadczał prawdziwej radości i pokoju we wszystkim, co robisz w życiu, również w biznesie. Bóg jest właścicielem wszystkiego. Wszystko jest Jego, a my jesteśmy zarządcami tego, co do Niego należy. Uznanie tej prawdy to pierwszy krok, aby doświadczyć pomyślności ewangelicznej. Bóg jest właścicielem wszystkiego, co

Szeroko pojętym celem projektu jest pomyślność całej wspólnoty, czyli ludu Koinonii, który naśladuje Jezusa i doświadcza pomyślności ewangelicznej wylewającej się na wszystkich ludzi, zwłaszcza ubogich i najbardziej potrzebujących¹⁴⁵. Umiejętności i talenty przedsiębiorcy są tu widziane jako dar łaski, która budując na naturze, wydoskonala ją, pozwalając mu aktywnie włączyć się w służbę Królestwu Bożemu na ziemi. Każdy brat i każda siostra ma we Wspólnocie konkretną rolę i zadanie do spełnienia. Dlatego bycie przedsiębiorcą jest posługą i powołaniem w i dla *koinōnii*. Praca nie jest ukierunkowana na jednostkę. Jest współpracą z Bogiem i Jego dziełem (por. Rdz 2,15). Podkreśla się tu potrzebę bycia człowiekiem na wzór Syna Bożego, w wypadku członka Koinonii Jan Chrzciciel, w duchu KeKaKo (niosąc Ewangelię potrzebującym, w codziennym posłuszeństwie Duchowi Świętemu, razem z braćmi), by tworzyć nową gospodarkę¹⁴⁶. Projekt Aggeo pomaga przedsiębiorcy odkryć i żyć dwoma fundamentalnymi wymiarami: wiary, która pozwala na podejmowanie inicjatyw ekonomicznych w duchu zaufania do Boga oraz dawania, które jest wymiernym gestem potwierdzającym, że przedsiębiorca nie produkuje dla siebie, ale by z dóbr mogli korzystać również siostry i bracia¹⁴⁷.

Niezmiennym fundamentem myślenia o pomyślności i ekonomii w kluczu Ewangelii pozostaje przykazanie miłości Boga i bliźniego, nie tylko pomnażania dóbr: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. [...] Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” (Mt 22,37.39). Na polu przedsiębiorczości w Koinonii Jan Chrzciciel przykazanie miłości ma stawać się stylem życia, w którym miłość do Boga wyrażana jest przez praktykowanie dziesięciny, a miłość do braci przez umiejętność hojnego dzielenia się z każdym będącym w potrzebie¹⁴⁸. Projekt Aggeo staje się więc ukonkretnieniem

więcej, jest hojnym właścicielem i pragnie dzielić się z nami wszystkim. Chce nam obficie błogosławić i chce, aby żadnego dobra nam nie zabrakło. Chce pomnażać to, co mamy i chce, abyśmy my pomnażali to, co zostało nam powierzone w zarząd. Bóg czyni nas odpowiedzialnymi za pomnażanie wszystkich darów: duchowych, naturalnych i materialnych, a zatem również pieniędzy [por. Mt 25,14-30]” (*Pomyślność ewangeliczna w życiu przedsiębiorcy*, s. 5).

¹⁴⁵ Por. Grammatica, *Etica sociale della Chiesa Cattolica*. W: KoGB. Aggeo. *Incontro internazionale*, s. 2-3.

¹⁴⁶ Por. Bocchin, *Uomo nuovo per una economia nuova*. W: KoGB. Aggeo. *Incontro internazionale*, s. 8.

¹⁴⁷ Por. Grammatica, *Sintesi*. W: KoGB. Aggeo. *Incontro internazionale*, s. 10.

¹⁴⁸ Grammatica, *Etica sociale della Chiesa Cattolica*. W: KoGB. Aggeo. *Incontro internazionale*, s. 4. Ojciec święty Franciszek powiedział do uczestników spotkania

najważniejszego przykazania w taki sposób, aby nikt nie żył w niedostatku i każdy mógł rozwijać swoje własne dary i talenty (por. Dz 4,34). Członek Koinonii Jan Chrzciel formowany jest do konkretnego wysiłku i pracy, aby wspólnocie nie zabrakło narzędzi niezbędnych do skutecznego głoszenia Ewangelii i by budować prawdziwą sieć solidarności a w konsekwencji silniejsze więzi wspólnotowe i subsydiarność. Wzmocnienie wymiaru wspólnotowego *koinōnii* to kierunek, w którym zmierza cały Kościół.

Kościół prosperujący to Kościół, którego członkowie żyją w pomyślności ewangelicznej. Perspektywa kościołów luterzańskich jest uboższa o ten wymiar, który zatracił swoją siłę wraz z zanegowaniem sakramentalnego wymiaru więzi eklezjalnych, a co za tym idzie, relacji z braćmi i siostrami ze wspólnoty. Według refleksji A. Grammatica, w świecie indywidualizmu, typowym dla mentalności protestanckiej, pomyślność staje się *moim* bogaceniem się i *moim* sukcesem ekonomicznym, który pozwala *mi* służyć innym, zwłaszcza ubogim. W wymiarze katolickim akcent pada nie tyle na indywidualne dążenie do wzbogacenia się, ile poszukiwania wspólnoty, w której następuje wzajemny podział¹⁴⁹. Dzielenie staje się tu swoistą kategorią definiującą katolicki rys pojęcia pomyślności ewangelicznej, gdzie następuje przejście od „ja” w działalności gospodarczej, do „my” w działalności gospodarczej¹⁵⁰. Papież Franciszek, zwracając się do przedsiębiorców włoskich, powie:

poświęconego „gospodarce komunii”: „Gospodarka i komunია. Dwa słowa, które obecna kultura wyraźnie rozdziela i często uważa za przeciwstawne. Dwa słowa, które wy natomiast połączyliśmy... Przedsiębiorca jest przez was postrzegany jako twórca komunii... Przedsiębiorstwo może nie tylko nie niszczyć komunii między osobami, lecz może ją budować, może ją umacniać. Swoim życiem pokazujecie, że gospodarka i komunია stają się piękniejsze, kiedy są razem. Piękniejsza jest gospodarka, niewątpliwie, ale piękniejsza jest też komunია, ponieważ duchowa komunია serc jeszcze bardziej pełna, kiedy staje się komunią dóbr, talentów, zysków”. (*Inna gospodarka jest możliwa. Przemówienie do uczestników spotkania poświęconego „gospodarce komunii”* [4 lutego 2017]. OsRomPol 38:2017 nr 2 s. 19).

¹⁴⁹ Jan XXIII, podkreślając wspólnotowy wymiar przedsiębiorczości, pisał: „Chodzi mianowicie o to, aby przedsiębiorstwa wytwórcze osiągnęły doskonałą formę ludzkiej wspólnoty (...). Konieczne jest ponadto, by wszyscy szczerze i świadomie zespalali swe siły, przykładając się do wspólnego dzieła oraz by podejmowali wysiłki nie tylko z myślą o osiągnięciu dochodu, lecz by traktowali swą pracę także jako pełnienie obowiązku i wykonywanie powierzonego sobie zadania, przez które służą również potrzebom innych” (MM 91-92).

¹⁵⁰ Por. Grammatica, *Etica sociale della Chiesa Cattolica*. KoGB. Aggeo. *Incontro internazionale*, s. 4. Grammatica mówi o potrzebie nawrócenia: „Non posso pensare al mio successo. Devo pensare al mio successo inserito a una comunità che deve avere successo. Una solidarietà e una sussidiarietà” (tamże, s. 5).

„Jakże inne byłoby nasze życie, gdybyśmy naprawdę uczyli się dzień po dniu pracować, myśleć, budować razem! W złożonym świecie przedsiębiorczości «działanie razem» oznacza inwestowanie w projekty, które mogłyby włączyć podmioty często zapomniane lub pomijane. [...] Wszystkie te siły, razem, mogą dokonać zmiany w działalności przedsiębiorczej, która postawiłaby na centralnym miejscu osobę, jakość jej relacji, prawdę jej zaangażowania w budowanie świata bardziej sprawiedliwego, świata naprawdę dla wszystkich. «Działać razem» oznacza w istocie postawić w pracy nie na odosobniony geniusz jednostki, ale na współpracę wielu. Innymi słowy, oznacza «stworzenie sieci», aby dowartościować talenty wszystkich, bez pomijania jednak niepowtarzalnej wyjątkowości każdego. W centrum każdej działalności gospodarczej niech będzie zatem człowiek – nie człowiek abstrakcyjny, idealny, teoretyczny, ale ten konkretny, z jego marzeniami, jego potrzebami, jego nadziejami, jego trudami”¹⁵¹.

Projekt Aggeo rodzi się właśnie w takim, specyficznym katolickim, a więc wspólnotowym kontekście *działania razem*. Nazwa nawiązuje do biblijnego proroka Aggeusza, który zachęcał lud do odbudowy Świątyni, co wiąże się z celem, jaki stawiają sobie uczestnicy tego przedsięwzięcia dzisiaj. Jest nim budowanie domu Pana zgodnie ze słowami: „Wyjdźcie w góry i sprowadźcie drewno, a budujecie ten dom, bym sobie w nim upodobał i doznał czci” (Ag 1,8).

Projekt zrodził się z intuicji o. Ricardo i potrzeby ukonkretnienia doświadczenia wiary w sferze pomyślności ewangelicznej, by promować nową mentalność przedsiębiorczości biblijnej. Pierwszym konkretnym krokiem prowadzącym do zrozumienia projektu była budowa obory i powstanie spółdzielni rolniczej w Camparmò, gdzie pierwsi bracia ze wspólnoty konsekrowanej hodowali krowy i zajmowali się produkcją serów i masła, a wszelki zysk w całości był przeznaczany na służbę Ewangelii¹⁵². Wspólnota z Camparmò, stając się miejscem przyjaznym dla coraz większej liczby osób poszukujących żywej relacji z Bogiem i znajdujących się w potrzebie, zaczęła przyciągać między innymi osoby prowadzące własne firmy, zadające sobie poważne pytania dotyczące dobrobytu i stosunku do dóbr materialnych i proszące o błogosławieństwo dla swojej pracy. Modlitwa przynosi, jak podkreśla o. Ricardo, zmianę sposobu myślenia i wielu zapragnęło, by ich działalność gospodarcza była prowadzona, tak jak w przypadku spółki wspólnoty wewnętrznej, w służbie ewangelizacji.

¹⁵¹ Franciszek. *Gospodarka wszystkich i dla wszystkich*. Przemówienie do włoskich przedsiębiorców (27 lutego 2016). OsRomPol 37:2016 nr 3-4 s. 43-44.

¹⁵² Por. R. Argañaraz. *Progetto Aggeo*. „il KeKaKò” 26:2005 nr 7 s. 34.

Do tego niezbędna okazała się konkretna struktura, która do dzisiaj powstaje, poszukując własnego kształtu i tożsamości w kilku krajach, gdzie Wspólnota działa i ewangelizuje. W 2001 roku, w Gdyni, w obecności o. Ricardo 37 przedsiębiorców, po raz pierwszy w historii Koinonii Jan Chrzciciel, złożyło swoje firmy w ręce Jezusa Chrystusa, by przyjąć błogosławieństwo pomyślności ewangelicznej. Był to skromny początek realizacji wizji o. Ricardo o przedsiębiorstwach, firmach, biurach podróży, a nawet bankach koinonijnych, która się jeszcze nie ziściła, ale o której Założyciel nie zapomina, zachęcając odpowiedzialnych za poszczególne wspólnoty do promowania takiego myślenia o dobrach materialnych, w którym służyć one będą aktywnościom ewangelizacyjnym i wspólnocie¹⁵³.

16 marca 2006 roku włoscy przedsiębiorcy należący do Koinonii Jan Chrzciciel założyli Associazione Aggeo (Stowarzyszenie Aggeusz), mające na celu szerzenie nowego, biblijnego myślenia o przedsiębiorczości, gdzie w centrum strategii przedsiębiorstwa, decyzji, wszelkich działań i relacji z osobami stawiany jest Jezus Chrystus, aby przedsiębiorca potrafił czerpać z błogosławieństwa, które Bóg przygotował dla jego firmy, a przedsiębiorstwo mogło stawiać się błogosławieństwem w służbie budowania Królestwa Bożego. Drugim filarem działalności włoskiego stowarzyszenia jest budowanie relacji przyjaźni i konfrontacja między przedsiębiorcami w nieustannej wymianie doświadczeń i refleksji, aby w poznawaniu nowych sposobów podejścia do ekonomii dojść do wymiernych rezultatów finansowych w kontekście solidarności i braterstwa. Wiedza gospodarcza staje się tu dziedzictwem wszystkich. Trzecim elementem jest tworzenie swoistego stylu życia, w którym modlitwa i Słowo Boże stają się realnym kryterium przy odkrywaniu woli Bożej i podejmowaniu decyzji w prowadzeniu firmy. Projekt oznacza przejście do „my” w życiu gospodarczym, którego fundamentem jest głęboka przyjaźń z Jezusem i innymi przedsiębiorcami. Dalekosiężnym celem projektu jest zrodzenie nowej mentalności w przedsiębiorczości, która doprowadzi do prawdziwych i trwałych przemian gospodarczych¹⁵⁴.

¹⁵³ Por. tamże.

¹⁵⁴ Por. A. Vitali. *Affida al Signore la tua attività e i tuoi progetti riusciranno* (Pr 16,3). „il KeKaKò” 27:2006 nr 8 s. 34. Autor, który sam od lat prowadzi własną działalność gospodarczą, pisze: „L’imprenditore „Aggeo” nella sua più elevata maturità diventa segno del

Aggeo wypływa więc z wizji pomyślności ewangelicznej, którą proponuje Koinonia Jan Chrzciciel i na którą składają się pokój, radość i dobra materialne, z akcentem na aspekt dzielenia się z innymi¹⁵⁵. Skuteczność głoszenia Dobrej Nowiny i świadectwa życia mierzy się rzeczywistą przemianą całego człowieka, ponieważ „Wiara musi przemieniać świat, w przeciwnym razie cóż byłaby to za wiara [...]”¹⁵⁶. Spotkanie z Chrystusem umarłym i zmartwychwstałym oraz przyjęcie przesłania ewangelicznego wyzwala i niesie za sobą błogosławieństwo, także w sferze materialnej i jednocześnie jest wezwaniem do dzielenia się, tak, aby każdy brat i każda siostra mieli środki niezbędne do prowadzenia godnego życia, jak w pierwszej wspólnocie wierzących. Dar ten towarzyszy misji ewangelizacyjnej i jest źródłem solidarności, ucząc przedkładania zysku wspólnotowego ponad zysk indywidualny¹⁵⁷. Zadanie, jakie wytyczyła sobie Wspólnota poprzez Projekt Aggeo, to przede wszystkim zmiana mentalności z absolutyzującej zysk do takiej, w której na pierwszy plan wysuwają się dobro osoby ludzkiej i dobro wspólne¹⁵⁸.

nuovo imprenditore che sa spendersi in modo attivo anche per gli altri ed è al servizio del vangelo” (tamże, s. 34).

¹⁵⁵ „My, przedsiębiorcy koinonijni, wierzymy, że Bóg ma dla każdego z nas plan na życie pełne pokoju i miłości (por. Jr 29,11). Bożej miłości możemy doświadczać na różne sposoby: poprzez wsparcie czy konkretną pomoc otrzymaną od innych, uzdrowienie czy nową pracę i pieniądze, czyli błogosławieństwo materialne. Jednym z elementów Bożego planu jest *pomyślność ewangeliczna* i tę pomyślność rozumiemy wprost jako jednocześnie doświadczenie w naszym życiu pokoju, radości i obfitości dóbr” (P. Załuska. *Pomyślność ewangeliczna*. „KeKaKo” 2018 nr 31 s. 39).

¹⁵⁶ Bocchin, *Uomo nuovo per una economia nuova*. W: KoGB. *Aggeo. Incontro internazionale*, s. 8.

¹⁵⁷ Por. Sypnicka – Wysmyk, *III Krajowe Spotkanie Aggeo*, s. 32-33.

¹⁵⁸ Papież Franciszek, 13 maja 2016 roku, w Przemówieniu do uczestników międzynarodowej konferencji Fundacji „Centesimus Annus – Pro Pontifice” wyraził nadzieję, że działania Fundacji przyczynią się „do tworzenia nowych modeli postępu ekonomicznego, bardziej bezpośrednio ukierunkowanych na dobro wspólne, włączanie i rozwój integralny, zwiększenie liczby miejsc pracy oraz inwestowanie w zasoby ludzkie. Sobór Watykański II słusznie podkreślił, że dla chrześcijan działalność ekonomiczna, finansowa i w zakresie przedsiębiorczości nie może być oddzielana od powinności walki o udoskonalanie porządku doczesnego zgodnie z wartościami królestwa Bożego (por. konst. duszp. *Gaudium et spes*, 72). Waszym powołaniem jest w istocie troska o godność ludzką i budowanie świata autentycznie solidarnego. Obyście przez waszą pracę – czerpiąc światło i natchnienie z Ewangelii i dzięki owocnej współpracy z Kościołami lokalnymi i ich pasterzami, jak również z wyznawcami innych wyznań i religii oraz z ludźmi dobrej woli – przyczyniali się zawsze do wzrostu cywilizacji miłości, która obejmuje całą rodzinę ludzką w sprawiedliwości i pokoju” (Franciszek. *Ekonomia sprawiedliwa i włączająca*. Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji Fundacji „Centesimus Annus - Pro Pontifice” [13 maja 2016]). *OsRomPol* 37:2016 nr 6 s. 39).

Patrycja Załuska, za miernik doświadczania pomyślności ewangelicznej uznaje tzw. *trójkąt relacji* pomiędzy Bogiem, samym sobą a bliźnim, który obejmuje trzy obszary: czas, zasoby (rozumiane jako pewne cechy, wiedza, umiejętności i doświadczenie) oraz finanse. Jest to przestrzeń, w której przedsiębiorca realizuje i doświadcza pomyślności ewangelicznej¹⁵⁹.

Zarządzanie czasem uwzględnia w tej perspektywie codzienną modlitwę osobistą opartą na fundamencie Słowa Bożego, która jest jednym z zobowiązań członka Koinonii Jan Chrzciciel i pozwala na pogłębianie wertykalnej relacji z Bogiem Ojcem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. To z tej relacji wypływa pragnienie oddawania czasu także bliźnim: rodzinie, pracownikom, bliskim, wspólnocie¹⁶⁰.

Przedsiębiorca jest świadomy swoich talentów, umiejętności i doświadczenia nabytego w ciągu lat pracy w branży ekonomicznej, które stają się wezwaniem do dzielenia się z innymi. Spoczywa na nim również obowiązek rozwoju swoich zasobów i ich pomnażania: „Nie warto i nie wolno nam wręcz tego zaniechać, pamiętając, że Bogu jest miły nasz rozwój (por. Syr 39,13-14). Pomnażamy zasoby, służąc innym (por. 1P 4,10). Co to znaczy służyć w świecie biznesu? To oznacza budować, a nie niszczyć; myśleć o innych, a nie tylko o sobie, szukać dobra wykraczającego poza nas samych i nasze potrzeby czy marzenia. Dzielę się swoimi zasobami po to, aby budować bliskich, wspólnotę, pracowników, firmę itd. Jesteśmy bogaci tym, co dajemy innym, czego nie zatrzymujemy tylko dla siebie”¹⁶¹.

W obszarze finansów możliwość dzielenia się może przybrać trzy biblijne formy: ofiary, dziesięciny i pierwocin. Ofiara czy jałmużna rozumiana jako szczególne wsparcie udzielane osobom potrzebującym lub datek na cele służące budowaniu wspólnego dobra. Dziesięcina, czyli dziesiąta część zysku, o której już była mowa

¹⁵⁹ Por. Załuska, *Pomyślność ewangeliczna w życiu przedsiębiorcy*, s. 6. Św. Jan Paweł II, zwracając się 3 marca 2004 roku do środowiska przedsiębiorców, zachęcał: „[...] przywódcy chrześcijańscy, również w sferze przedsiębiorczości, mają obowiązek świadczenia o wyzwalającej i przemieniającej mocy prawdy chrześcijańskiej, która skłania nas do oddania wszystkich naszych talentów, zdolności intelektualnych, umiejętności przekonywania, a także naszego doświadczenia i pomyślności na służbę Bogu, bliźniemu i wspólnemu dobru rodziny ludzkiej” (Jan Paweł II. *Oddajcie wasze talenty na służbę Bogu, bliźniemu i wspólnemu dobru*. Przesłanie Papieża do uczestników konferencji na temat: „Przedsiębiorca. Odpowiedzialność społeczna i globalizacja” [3 marca 2004]. Os.Rom.Pol 263:2004 nr 5 s. 10).

¹⁶⁰ Por. Załuska, *Pomyślność ewangeliczna w życiu przedsiębiorcy*, s. 6.

¹⁶¹ Tamże.

i która jest zobowiązaniem każdego członka Koinonii jako gest wyrażający zależność od Boga, i wiarę w to, że Bóg jest właścicielem wszystkiego, co człowiek posiada. Trzecią formą są pierwociny, czyli „pierwszy zbiór” (por. Prz 3,9-10), praktykowany przez przedsiębiorców i pracowników oddających Bogu część i wierzących, że wszystko, co pierwsze, należy do Boga (dotyczy na przykład pierwszej wypłaty lub należności za pierwszą wystawioną fakturę)¹⁶².

Działalność Aggeo we Włoszech stara się objąć swoim zasięgiem zarówno aspekt duchowy, jak i praktyczny. Organizowane są różnego rodzaju spotkania, takie jak „L’Aggeo meeting”, w celu wzrostu duchowego i dzielenia się doświadczeniem kroczenia za Jezusem w przyjaźni z braćmi ze wspólnoty oraz by poznawać zasady przedsiębiorczości biblijnej. Spotkania te stają się również okazją do ewangelizacji środowiska biznesowego. Drugi aspekt to praktyczna pomoc i wsparcie we współpracy i nawiązywaniu relacji biznesowych między przedsiębiorcami koinonijnym oraz warsztaty i kursy mające na celu doskonalenie zawodowe w kontekście nauki społecznej Kościoła i Słowa Bożego¹⁶³.

Projekt Aggeo dzisiaj to spotkania, modlitwa, wzrost więzi braterskiej, ale również rodzące się konkretne inicjatywy na poziomie lokalnym. Oprócz inicjatywy przedsiębiorców we Włoszech, „koinonijne” projekty biznesowe to między innymi sieć sklepów Aggeo w Czechach (od września 2013), projekt budowy misji w RPA – Afryka, w ramach którego odbył się koncert Alla Polacca w Warszawie, promujący wsparcie misji, szkoła podstawowa na Słowacji (otwarta w roku szkolnym 2015/2016), powstające Przedszkole Aniołek w Białymstoku oraz spotkania międzynarodowe organizowane przez siedzibę wspólnoty i wiele lokalnych spotkań przedsiębiorców, takich jak „Mały budżet wielkie zmiany” (15-17 stycznia 2016 w Nowym Radzicu), czy „Święto przedsiębiorczości” (18-20 października 2019 roku w Kołobrzegu). Wspólne działanie to networking oraz rekomendacje przekładające się na nowe projekty biznesowe i współpracę, zarówno w ramach wspólnoty, jak i poza nią.

Podsumowując, należałoby podkreślić raz jeszcze to, co przypomniał Grammatica, zwracając się do uczestników Projektu Aggeo na międzynarodowym spotkaniu w maju 2011 roku w Pradze. Zwrócił wówczas uwagę, że projekt nie osiągnie

¹⁶² Por. tamże.

¹⁶³ Por. Vitali, *Un progetto per una nuova mentalità imprenditoriale biblica*, s. 34-35.

swojego celu bez silnych więzi przyjaźni i braterstwa, tak charakterystycznych dla Koinonii Jan Chrzciciel. Wizja taka wymaga ciągłego odnawiania zaufania do Boga i wzrastania w relacji z Nim i z braćmi. Aggeo nie ma więc sprowadzać się do owocnych spotkań biznesowych, gdyż w ten sposób przekształci się w zwykły, ludzki projekt, którego miernikiem stanie się sukces finansowy. Przestanie być doświadczeniem wiary, które na wzór św. Józefa pozwala snuć wielkie marzenia, podejmować ryzyko i przyjmować niełatwe wyzwania, których realizacja widoczna jest na razie jedynie w snach¹⁶⁴.

*

Na świadectwo chrześcijańskie składają się dwa aspekty typowe dla pojęcia *koinōnii*. Pierwszym jest świadectwo osobistej relacji z Jezusem Chrystusem Zmartwychwstałym, który przemienia serca i jako jedyny Odkupiciel i Pan przynosi rozwiązanie dla sytuacji grzechu. Drugim natomiast jest świadectwo o stosunku do drugiego człowieka, dla którego na wzór Jezusa, który oddał swoje życie za przyjaciół (por. J 15,13). Osoba żyjąca Ewangelią pragnie oddawać życie w wymiarze duchowym, ale również swój czas, uwagę czy dobra materialne, dostrzegając, zwłaszcza w obliczu najuboższych, szczególną obecność Jezusa.

Przykład 40-letniej historii Koinonii Jan Chrzciciel ukazuje, jak płodne okazało się soborowe *aggiornamento* i otwarcie na Ducha Świętego, z którego zrodziło się wiele nowych wspólnot pragnących w sposób radykalny – w pierwotnym znaczeniu tego słowa – żyć i przekazywać przesłanie Ewangelii. Jest to próba implantacji archetypu biblijno-eklezjologicznego, czerpiącego niewątpliwie swą inspirację z głębokiej modlitwy i miłości do Kościoła. Koinonia Jan Chrzciciel, odpowiadając na wezwanie do nowej ewangelizacji, wychodzi do świata pojmowanego jako miejsce objawiania się Boga i do każdego człowieka formując swoich członków nie tylko do modlitwy, ale także do ewangelizacji i budowania więzi przyjaźni ze wszystkimi bez względu na status społeczny, materialny czy eklezjalny, zgodnie ze słowami

¹⁶⁴ Por. Grammatica, *Decima*. W: KoGB. *Aggeo. Incontro internazionale*, s. 13-16. Por. także: Franciszek. *Józef marzyciel*. Homilie papieskie podczas Mszy świętych w Domu świętej Marty (20 marca 2017). *OsRomPol* 38:2017 nr 3-4 s. 49.

„Proroctwa o Camparmò”: „Wszyscy, których Ja, Pan, przyślę do Was, będą przeze mnie wybrani i chciani, abyś Ty, Mój sługo miłował ich i karmił”¹⁶⁵.

¹⁶⁵ *Proroctwo o Camparmò*. W: <https://www.koinoniagb.org/pl/koinonia-pl/proroctwo-o-camparmo> [dostęp: 2 marca 2020].

ZAKOŃCZENIE

Paradoks dzisiejszego świata polega na coraz większej i coraz bardziej odczuwalnej współzależności jednych od drugih, która nie przekłada się na solidarność i jedność pomiędzy ludźmi. Rażące dysproporcje pomiędzy bogatą Północą i biednym Południem, problem głodu, niesprawiedliwość społeczna oraz zjawiska, z którymi borykają się bogate społeczeństwa, takie jak alienacja i osłabienie więzi społecznych, rozpad relacji oraz instytucji małżeństwa i rodziny, świadczą o wewnętrznym rozbiciu osoby ludzkiej, która potrzebuje odpowiedzi, sensu, zaufania i przemieniającej siły miłości. Tą odpowiedzią jest Jezus Chrystus posłany przez Ojca nie po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony (por. J 3,17) i aby wszystkie swoje dzieci zgromadzić w jedno (por. J 11,52). Kościół, który kontynuuje misję Jezusa w historii, od zakończenia Soboru Watykańskiego II wciąż wzrasta w samoświadomości, dookreślając to, co wiąże się z jego posłaniem do świata. Jest to posłanie dotyczące każdego chrześcijanina: „[...] wszyscy jesteście zaproszeni do przyjęcia tego wezwania: wyjścia z własnej wygody i zdobycia się na odwagę, by dotrzeć na wszystkie peryferie świata potrzebujące światła Ewangelii”¹.

Nauczanie społeczne Kościoła wypracowało zasady życia społecznego, które – mając uniwersalny charakter – stanowią fundament myślenia o świecie bardziej sprawiedliwym i zjednoczonym. Ich charakter jest zarówno teoretyczny, jak i praktyczny. Trudno jednak o wspólny im wszystkim mianownik, który stanowiłby o ich spójności, pogłębiając jednocześnie zrozumienie i, co się z tym wiąże, bardziej świadome praktykowanie. Podjęty w niniejszej pracy temat „*Kōinonia* jako zasada życia społecznego” nawiązuje do pojęcia, które stało się takim spoiwem dla posoborowej

¹ EG 20.

eklezjologii, i po części, dla innych dziedzin teologicznych, przekładając się jednocześnie na praktykę życia wielu chrześcijan, między innymi w nowych ruchach i wspólnotach zrodzonych po *Vaticanum II*. W ten sposób określono zadanie badawcze polegające na odpowiedzi na pytanie, czy, i na ile, pojęcie *koinonia* można uznać za zasadę łączącą wszystkie inne zasady życia społecznego. Tak sformułowany problem wydał się tym bardziej zasadny, że podczas gdy kategoria *koinonii* okazała się tak płodna dla refleksji podejmowanych w wielu dziedzinach teologii, dla teologii moralnej społecznej pozostawała ciągle obszarem domagającym się głębszej eksploracji.

Przeprowadzona analiza pozwala skonstatować, że pojęcie *koinonii* niesie w sobie niezwykle głęboką głębię znaczeniową, opisującą intensywne życie relacjami przyjaźni i centralną rolę osoby ludzkiej oraz pozwalającą wyjaśnić sens bezinteresownego daru z siebie i dzielenia się z innymi w imię dobra wspólnego. To zarazem zasada, z której wypływa pomocniczość, rozumiana jako zdrowa autonomia i współzależność oraz solidarność, która staje się wymianą i głęboką więzią. Jest to jednocześnie pojęcie opisujące relację osoby wierzącej z Chrystusem, co pozwala nadać działalności chrześcijańskiej na polu szeroko rozumianego życia społecznego głębsze znaczenie, znajdując motywację i ostateczny cel w Bogu, który jest Miłością. Wynika z tego, że *koinonia* może być uznana za swoisty wspólny mianownik wszystkich zasad społecznych. Łączy je ze sobą, wzmacnia ich znaczenie chroniąc zarazem przed absolutyzowaniem jednej z nich i niebezpieczeństwem wypaczeń związanych bądź to z przesadnym uduchowieniem rozumienia życia Kościoła i obecności chrześcijan w świecie z jednej strony, bądź to ze sprowadzeniem ich do dobroczynności i walki o sprawiedliwość społeczną z drugiej.

W pierwszym rozdziale przeanalizowano sens i kontekst historyczny, w jakim termin *koinonia* pojawia się w Piśmie Świętym oraz w jaki sposób autorzy biblijni posługiwali się nim nie tylko w odniesieniu do relacji z Bogiem, ale również w tym, co dotyczy szeroko pojętego współżycia między ludźmi, życia społecznego, politycznego oraz gospodarczego. Analiza filologiczno-semantyczna terminów z grupy *κοινων-*, zwłaszcza w listach świętego Pawła, pozwoliła na uwypuklenie wagi teologicznej pojęcia, które determinuje zrozumienie zarówno rzeczywistości Kościoła i życia chrześcijańskiego, jak również tajemnicy życia Boga w relacji do człowieka

i człowieka w relacji do Boga w Chrystusie przez Ducha. Tak pojmowana *koinōnia* to relacje między osobami w Chrystusie oraz miejsce, w którym Bóg, przez Ducha Świętego, czyni ludzi uczestnikami swojego życia i miłości. Jednocześnie jest to osobista i aktywna odpowiedź człowieka, który w wolności pozwala się włączyć cały w dynamizm życia Bożego.

Kōinonia jawi się jako termin zasadniczo nowy wobec narzędzi lingwistycznych oferowanych przez Stary Testament. Wykazano jednak, że w kontekście Nowego Testamentu nie tylko otwiera się na treści związane z nowością, jaką przynosi objawienie chrześcijańskie, ale również przyjmuje koloryt i wydźwięk odsyłający w pewien sposób do Starego Przymierza, przywołując jednak bardziej całe tematy i semicki sposób myślenia niż jego werbalne odpowiedniki. Jedną z głównych idei pozostaje idea Przymierza, którego inicjatorem i źródłem jest Bóg i które obejmuje całą wspólnotę Izraela będącą prefiguracją *koinōnii* Kościoła Chrystusowego. Skonstatowano poza tym, że już u autorów starotestamentalnych widoczne są dwa wymiary stanowiące swoistą figurę *koinōnii* nowotestamentalnej: wertykalny, który odnosi się do zbawczej interwencji Boga, oraz horyzontalny, wskazujący na relacje wewnętrzne w samym narodzie wybranym, a także na stosunki pomiędzy Izraelitami a przybyszami czy ludami ościennymi.

W Nowym Testamencie pojęcie *koinōnia* ma charakter dynamiczny, pozwalający na opisanie najgłębszej natury Kościoła i egzystencji ludzkiej, od źródła w Trójcy Świętej po konkretne aspekty codziennego życia wspólnoty chrześcijańskiej. Jest to w pierwszym rzędzie odniesienie do daru pochodzącego od Ojca, Syna i Ducha Świętego. Podkreślono, że Kościół jako wydarzenie pojawia się w i *dzięki* osobistej relacji – komunii wierzącego z Trójcą; relacji, która jest zaangażowaniem osoby ludzkiej w komunię trynitarną. W wyniku odpowiedzi wiary i nawrócenia wierzący wchodzi w apostolską *koinōnię* Kościoła, która, z kolei, jest miejscem szczególnego udziału w komunii z Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Wspólne uczestnictwo w komunii trynitarniej staje się źródłem braterskiej *koinōnii* (por. Dz 2,42) z której wypływają pewne fundamentalne cechy charakteryzujące doświadczenie eklezjalne przywołane przede wszystkim przez św. Pawła.

Świadectwa autorów pierwszych wieków chrześcijaństwa to w głównej mierze świadectwa *doświadczenia* wiary oraz przekazywania i obrony tego

doświadczenia. Z patrystycznej wizji *koinōnii* wyłania się obraz wspólnoty, dla której *koinōnia* nie jest jedynie nieosiągalnym ideałem życia chrześcijańskiego, ale stanowi element konstytutywny dla Ludu Bożego, czyli zgromadzenia zjednoczonego więzami jednej wiary, nadziei i miłości. *Koinōnia* w refleksji Ojców Kościoła pojawia się więc przede wszystkim w odniesieniu do Kościoła, który chce być znakiem dla świata. Łączy w ten sposób wymiar wertykalny (chrystologiczny i trynitarny) życia chrześcijańskiego z wymiarem horyzontalnym obejmującym zarówno aspekt eklezjalny, jak i społeczny.

W drugim rozdziale niniejszej rozprawy opisany został proces, który doprowadził do odnowionej samoświadomości Kościoła w kontekście doświadczenia, jakim było *Vaticanum II*. Centralne miejsce w refleksji i dokumentach Soboru zajęły zagadnienia eklezjologiczne. Niektóre z soborowych intuicji rozwinęły się i nabrały określonego kształtu po Soborze, w fazie jego interpretacji i recepcji, która trwa do dzisiaj. Starano się wykazać, że kategoria *communio-koinōnia* należy do takich profetycznych intuicji, stanowiących zadanie, które pod niektórymi względami wciąż jeszcze oczekuje na pełną realizację.

Dokonana analiza ujawniła, w jaki sposób powrót do objawienia trynitarnego i rozumienia Kościoła jako *koinōnii* prowadzi do relacji interpersonalnych. Człowiek nieotwierający się na innych, począwszy od swojego Stwórcy i Odkupiciela, okrada się z pełni swojego człowieczeństwa. Nie istnieje chrześcijaństwo bez stawiania na żywe relacje z Bogiem i z bliźnimi. Trynitarnie źródło Kościoła sprawia, że nie może on nie być *koinōnią*, braterstwem osób, w którym obowiązuje zarówno zasada personalistyczna, jak i zasada doskonałej jedności². Osoba i wspólnota stanowią dwie nieodłączne od siebie rzeczywistości. Poza wspólnotą osoba nie może się rozwinąć, a bez Chrystusa żaden człowiek nie może dojść do Boga oraz do *koinōnii* z innymi. Kościół w czasie wyraża się przez instytucje i rzeczywistość administracyjno-jurysdykcyjną oraz swoje historyczne formy społeczne, co nie może jednak prowadzić do pominięcia, czy umniejszenia faktu bycia przede wszystkim wspólnotą osób żyjących doświadczeniem zbawienia, darem Ojca w Chrystusie Jezusie w Duchu Świętym.

² Por. Karwacki, *Communio eklezjalna jako misterium osobowej jedności z Trójcą Świętą*, s. 53.

Wśród idei i metafor eklezjologicznych z dokumentów Soboru Watykańskiego II na czoło wysuwają się przede wszystkim Lud Boży i sakrament. Po zakończeniu obrad II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów (1985) w recepcji nauczania soborowego akcent położono na eklezjologię *communio*. W rozprawie rozważono pojęcie *koinōnii* w odniesieniu do sakramentalnego wymiaru Kościoła, do kategorii Ludu Bożego, Mistycznego Ciała Chrystusa oraz Oblubienicy. W perspektywie soborowej pojęcie *communio* łączy się z pojęciem *μυστήριον*. Obraz Kościoła wspólnoty wyjaśnia właściwą treść idei Kościoła-sakramentu, a z drugiej strony idea sakramentu określa, w jakim sensie Kościół jest *koinōnią*. Kościół jest wspólnotą-sakramentem, to znaczy wspólnotą będącą znakiem, zapowiedzią i początkiem wspólnoty eschatologicznej, ostatecznej oraz jest sakramentem wspólnoty, to znaczy skutecznym znakiem (lub znakiem i narzędziem) w odniesieniu do tych, którzy są do niej powołani, a znajdują się jeszcze poza zasięgiem jej widzialnej realizacji. Kościół zaś jest taką wspólnotą i zarazem sakramentem, o ile staje się zrealizowaną w Duchu Świętym *koinōnią* ludzi (osób) z Chrystusem i pomiędzy sobą, nie tylko wewnętrznie, ale w sposób zewnętrzny i widzialny.

W odniesieniu do kategorii Ludu Bożego zauważono, że wraz z pontyfikatem Franciszka nastąpił pewnego rodzaju powrót do tej kategorii, potwierdzony między innymi w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*³. Franciszek przyjmuje, wzbogaca i upowszechnia argentyńską teologię Ludu Bożego. Teologia ta stanowi oryginalny wkład w poszukiwania eklezjologiczne, ukazując zarówno eklezjalne, jak i cywilne znaczenie pojęcia *lud*. W próbie zdefiniowania Kościoła przez Papieża obecne są obydwa te aspekty, a wszelki konflikt społeczny jest podporządkowany jedności (*koinōnii*) ludu, którego miejscem hermeneutycznym jest mądrościowa *praxis* narodów Ameryki Łacińskiej. Pojęcie *koinōnia* i pojęcie Ludu Bożego są ze sobą ściśle powiązane o ile wspólnota, rozumiana jako *koinōnia*, staje się dla ludu zadaniem i celem do realizacji.

Obraz Kościoła jako Ciała Chrystusa wzbudzał, z kolei, największe zainteresowanie w okresie międzywojennym. Przenikając pobożność i duszpasterstwo, stał się jedną z najbardziej inspirujących idei, która przyczyniła się do oddalenia się od

³ Por. EG 11.

rozumienia Kościoła jako *societas perfecta* i powrotu do myśli patrystycznej, która Kościół pojmowała jako rzeczywistość bardziej duchową⁴. Ukazując szczególnie charakter kategorii Oblubienicy, wskazano na powiązania z pojęciem *koinōnia*, podkreślając aspekt osobistej i wyłącznej relacji Boga do swojego ludu, do Kościoła i wreszcie do każdego człowieka.

Zauważono przy tym, że „koinonijność” Kościoła powinna się przekładać na strukturę wewnętrzną oraz relacje ze światem⁵. Zaproponowano postulat *koinonizacji* Kościoła i świata powiązany z pojęciem *koinōnii*, które w swoim bogactwie znaczeniowym oraz „biblijności” wydaje się być mianownikiem wspólnym dla elementów składających się na tożsamość i misję Kościoła. *Koinōnia* to relacja komunii z Bogiem (wymiar wertykalny) i wypływający z niej wymiar horyzontalny komunii pomiędzy członkami Kościoła i pomiędzy Kościołem a światem. *Koinōnia*, uobecniania i przeżywana „namacalnie” w Kościele, zdaje się być możliwa do praktykowania nie tylko w konkretnym życiu poszczególnych jednostek, ale i całej społeczności. Zauważono też, że pojęcie *koinōnii* zawiera w sobie zasadniczy aspekt osobistej relacji z Bogiem w Jezusie Chrystusie, który stanowi gwarancję dla nowości i świeżości przesłania ewangelicznego, jakie proponuje Kościół wezwany do nieustannej *koinonizacji ad intra* i *ad extra*, odpowiadając przy tym na soborowe wezwanie do permanentnego *aggiornamento*. Świat potrzebuje *koinōnii*, Boga-relacji, który zaprasza do relacji ze sobą, do tworzenia w Nim relacji z innymi ludźmi i do budowania struktur kościelnych i społecznych sprzyjających takim relacjom.

Trzeci rozdział rozprawy został poświęcony zasadom społecznym w relacji do *koinōnii*. Ponieważ *koinōnia* trynitarna stanowi fundament i źródło wszelkiej wspólnoty, stanowi też o relacjach społecznych. Wykazano związek pomiędzy *koinōnią* a wezwaniem do miłości społecznej i zasadą dobra wspólnego. Szczególną rolę, ze względu na aktualność zagadnienia, zwrócono na interpretację encykliki Franciszka *Laudato si'*, uwypuklając zasadę ludzkiej ekologii i zasadę solidarności. Solidarność ludzka ma swoje korzenie w komunii Trójcy. Podkreślono, że komunizm (solidarność) Osób Boskich jest wzorem dla komunii (solidarności) pomiędzy ludźmi. Jest to archetyp, z którego człowiek czerpie egzystencjalną siłę i motywację do rzeczywistego

⁴ Por. Gocko, *Kościół obecny w świecie*, s. 74-75.

⁵ Por. Piotrowski, *Jaka wizja Trójcy Świętej, taka wizja Kościoła*, s. 77.

praktykowania solidarności w konkretnych relacjach międzyludzkich.

Koinōnia ma również bezpośrednie odniesienie do personalistycznej wizji życia społecznego i zasady pomocniczości, jedność między ludźmi jest bowiem Bożym darem. Relacje pomiędzy osobami we wspólnocie ludzkiej powinny rządzić się prawami oraz dynamizmem koinonijnym. Wspólnotowy charakter powołania człowieka został udoskonalony i realizuje się w dziele Chrystusa, który, będąc pierworodnym spośród wielu braci, umożliwia nową komunię braterską pomiędzy ludźmi w swoim Kościele. Będąc jednocześnie profetycznym znakiem i narzędziem w urzeczywistnianiu nowej ludzkości, staje się źródłem budowania w świecie relacji i mechanizmów kształtowanych przez dynamikę koinonijną i wewnątrztrynitarną. W Kościele bowiem, który jest Ciałem Chrystusa, urzeczywistnia się komunია międzyludzka oraz jedność pomiędzy Bogiem a człowiekiem, w Chrystusie przez Ducha Świętego.

Istotą powołania chrześcijańskiego jest bycie *koinōnią*. To z tego wynika obowiązek moralny życia we wspólnocie i aktywnego zaangażowania się w jej funkcjonowanie. Prymat osoby nad społeczeństwem przejawia się przy tym w promocji i pełnym poszanowaniu godności każdej osoby ludzkiej i uznaniu prawa każdej osoby do wolności. Podkreślono wagę oferowania struktur, umożliwiających przeżywanie intensywnych relacji z innymi ludźmi, struktur, w których osoba może doświadczyć spotkania z świadkiem wiary. Wpisują się one w obszar nowej ewangelizacji, bowiem kerygmat bardziej niż treścią jest stylem życia i rodzajem przeżywania komunii; komunii, która powinna objąć swym zasięgiem całego człowieka i wszystkich ludzi wraz ze strukturami życia społecznego.

Wykazano przy tym wagę zasady pomocniczości, która stanowi oryginalny wkład katolickiej nauki społecznej do refleksji etyczno-społecznej. Pojęcie *koinōnii* jako aktywnego udziału wszystkich członków w życiu wspólnoty wyjaśnia i wspomaga urzeczywistnianie zasady pomocniczości. Nie można bowiem mówić o wspólnocie bez aktywnego uczestnictwa wszystkich jej członków. Prawda ta wynika z samej natury Trójcy Świętej: każda z Osób objawia siebie i komunikuje człowiekowi. Jednocześnie jednak żadna nie działa sama.

W kontekście zasad życia społecznego podjęto również refleksję nad preferencyjną opcją na rzecz ubogich oraz logiką daru. Sobór Watykański II stał się płodnym impulsem dla teologii latynoamerykańskiej, która zrodziła teologię wyzwolenia oraz

ogłosiła „preferencyjną opcję na rzecz ubogich” jako wyzwanie dla całego Kościoła. Wykazano, że nabiera ona głębokiego znaczenia w kontekście pojęcia *koinōnia* i biblijnego archetypu komunijnego, odpowiadając i rzucając światło na wezwanie Papieża do tego, by nie sprowadzać szczególnej miłości do ubogich do dobroczynności, ale nawrócić się na *bycie* z ubogimi. Przywołano również pojęcie *logiki daru* oraz zasadę bezinteresowności, którymi posłużył się Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*, zauważając, że uprzywilejowanym miejscem, w którym panuje logika daru i zasada bezinteresowności, są liczne wspólnoty Kościoła, powstałe zwłaszcza po Soborze Watykańskim II. Wskazano, że życie w nich zasadami *koinōnii* może stać się swoistym *programem społecznym*, gdyż jest to życie relacjami przyjaźni, szkołą stawiania w centrum drugiej osoby, to również wspólne wzrastanie w mentalności bezinteresownego dawania i dzielenia się z innymi w imię dobra wspólnego, które przedkłada się nad swoje egoistyczne interesy. To zarazem pomocniczość rozumiana jako zdrowa autonomia i współzależność oraz solidarność, która staje się wymianą i głęboką więzią budowaną na fundamencie wiary w Chrystusa.

W czwartym rozdziale rozprawy dokonano przedstawienia jednej z prób implantacji archetypu biblijno-eklezjologicznego w Kościele i świecie dzisiaj, jakim jest powstała w 1979 roku we Włoszech wspólnota o nazwie Koinonia Jan Chrzciciel. Jest to jedna ze wspólnot wpisujących się w nurt odpowiedzi na soborowy powiew Ducha Świętego i potrzebę *aggiornamento* życia Kościoła. Zwrócono uwagę na strukturę i duchowość Koinonii Jan Chrzciciel, która w niecałe czterdzieści lat ze wspólnoty życia monastycznego przekształciła się w różnorodną rzeczywistość wspólnotową, której członkami są zarówno osoby świeckie, bracia i siostry konsekrowani, jak i księża. Duchowość wspólnoty definiowana jako „KeKaKo” przenika i kształtuje każdą sferę życia osobistego i wspólnotowego członków Koinonii Jan Chrzciciel. Głoszenie kerygmatyczne, które jest podstawowym charyzmatem Wspólnoty, współgra z formacją ku aktywności w życiu społecznym, politycznym i ekonomicznym.

Koinōnia w kontekście konkretnej wspólnoty rozumiana jest przede wszystkim jako życie w przyjaźni i „poczucie bycia kochanym”. Szczególny aspekt, na który zwrócono uwagę, to pomyślność ewangeliczna rozumiana jako połączenie ze sobą trzech, aspektów jakimi są pokój, radość i dobra materialne, którymi każdy członek ma się dzielić. Podstawą pomyślności dla Koinonii Jan Chrzciciel jest oddawanie

dziesięciny ze względu na Ewangelię i dla budowania koinonijnych struktur na ziemi. Jest to dawanie, w którym nie może zabraknąć elementu radości i bycia razem, do którego wezwany jest każdy, niezależnie od swojego statusu materialnego czy społecznego.

Zauważono, że większość nowych wspólnot powstałych po Soborze Watykańskim II to wspólnoty, które nie tyle wycofują się ze świata, ile żyją wzajemnym wsparciem, które wypływa z ducha ewangelizacji i z perspektywy eschatologicznej. W tym kontekście wspólnoty chcące zapisać się w historii powinny być nastawione na głoszenie kerygmatu, a wychowywanie do hojności pojmować jako środek do dawania świadectwa na wszelkie sposoby i we wszystkich wymiarach o Jezusie Chrystusie, Zbawicielu wszystkich ludzi i całego człowieka.

Koinōnia wyłaniająca się zarówno z kart Biblii, jak i z pism pierwszych autorów chrześcijańskich, to swego rodzaju „program”. Jest to program do realizacji, którego kluczem są relacje tak bardzo potrzebne dzisiejszemu światu: relacja z Bogiem, oraz z drugim człowiekiem. Na pierwszym miejscu pozostaje osobista relacja z Jezusem Chrystusem Zmartwychwstałym, Odkupicielem wszystkich ludzi i całego człowieka. Zbawienia tego człowiek w sposób uprzywilejowany doświadcza we wspólnocie ludzi wierzących, która staje się szkołą miłości i wrażliwości, doświadczeniem współzależności i solidarności, przewyższania tendencji do egoizmu, szukania własnej wygody i swoich partykularnych interesów.

Koinonizacja świata może się dokonać poprzez przyjęcie i umożliwienie wzrostu małym wspólnotom, które żyją realnymi relacjami międzyludzkimi i których „koinonijność” przejawia się w byciu znakiem jedności zarówno w życiu intraeklezyjalnym, jak i wobec świata. Miejscem szczególnego świadectwa wiary powinna być sfera materialnego aspektu egzystencji ludzkiej i uprzywilejowanej pozycji ludzi ubogich włączanych do *koinōnii* braterskiej, przede wszystkim w sensie dzielenia się doświadczeniem przyjaźni i dobrami materialnymi. Zaniedbanie jednego z tych elementów prowadzi do wypaczeń i okrada osobę ludzką z jej godności, pozbawiając ją czegoś istotnego dla wzrostu w jej człowieczeństwie. Ujmuje też skuteczności świadectwu chrześcijan w świecie, którzy mają być solą i światłem świata (por. Mt 5,13-16), przyjmując powołanie do wskazywania całą swoją egzystencją, słowem i czynem na Jezusa Chrystusa Pana i Zbawiciela.

Niezwyczajnie ważne wydaje się być budowanie nowej mentalności i nieustanne nawracanie się, czyli zmiana myślenia pozwalająca na budowanie nowego społeczeństwa. Jest ona jednak trudna bez konkretnych struktur wspólnotowych, formacji i małych ognisk, w których intensywnie żyje się archetypem biblijno-eklezjologicznym, jakim jest *koinōnia*. Nawrócenie, które zmienia świat, bierze swój początek pod krzyżem, wypływa z doświadczenia zbawienia i osobistej relacji z Bogiem, który tak bardzo stał się *koinōnią* z człowiekiem, że przyszedł, umarł, zmartwychwstał i obiecał, że pozostanie z rodzajem ludzkim po wszystkie dni aż do skończenia świata (por. Mt 28,20).

Niniejsza rozprawa chce być kolejnym wkładem w poszukiwania teologiczne dotyczące bogatego pojęcia, jakim jest *koinōnia*, uwypuklając jego przydatność dla teologii moralnej społecznej. Zasygnalizowano ścisłą więź, jaka łączy biblijno-eklezjologiczny ideał z zasadami życia społecznego. Jest to otwarcie nowej perspektywy zachęcającej do dalszych badań i poszukiwań mających przekładać się na praktykę życia wspólnotowego – życia *koinōnią*, które zdaje się być, samo w sobie, odpowiedzią na wiele problemów nękających współczesny świat.