

Wspólnota Kościoła jako przestrzeń dla dialogu edukacyjnego

The Community of the Church as a Space for Educational Dialogue

Wstęp

Człowiek jest osobą dialogiczną, relacyjną, realizującą siebie w pełnym miłości otwarciu na drugiego. *Otwarcie osoby na komunę*, jak pisze Joseph Ratzinger, *stanowi o niej (osobie – przyp. E.O.), o jej prawdziwym istnieniu. Zaś podstawową i konstytutywną relacją jest dla niej relacja i komunia osób, która oznacza „bytowanie we wzajemnym «dla»” w relacji wzajemnego daru*¹.

W tradycji kulturowo-społecznej człowiek posiada osobowe relacje rodzinne, rodowe, narodowe, państwowe – słowem należy do tychże właśnie wspólnot, w których korzysta ze swojej wolności. Są także, jak zauważa Mieczysław Krąpiec, uboczne więzi relacyjne, do których można zaliczyć relacje tworzące administrację (np. gmina, powiat, województwo), system gospodarczy w postaci relacji międzyludzkich związanych z systemem bankowym, czy też szerzej gospodarczym². Analiza relacji między osobami w ich niezwyklej różnorodności i wielopostaciowości, a zwłaszcza uwydatnienie głównych typów możliwych relacji w ich swoistości stanowi osobną, ważną część nauki o wspólnocie w sensie węższym, jako dyscyplinie filozoficznej³.

Czym zatem jest wspólnota?

Za ojca teorii wspólnoty należy niewątpliwie uznać niemieckiego socjologa Ferdinarda Tönniesa, którego dzieło *Wspólnota*

¹ A. Małdrzykowska, *Chrześcijaństwo jest osobą. Interpretacja Benedykta XVI*, Lublin 2011, s. 35.

² M. Krąpiec, *Rozważania o narodzie*, Lublin 2000, s. 37–38.

³ D.V. Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, Kraków 2012, s. 132.

i społeczeństwo (1887) stało się inspiracją dla piszących na ten temat. We wspólnocie, zdaniem Tönniesa, stosunki międzyludzkie są bliskie, oparte na jasnym określeniu miejsca danej osoby w społeczeństwie. Wartość człowieka jest oceniona według tego, kim on jest, a nie – co robi. Oprócz ujęć socjologicznych terminu *wspólnota*, możemy także mówić o filozoficznych (sięgając już chociażby do Arystotelesa i jego założeń, iż każda wspólnota prowadzi do jakiegoś dobra⁴) czy też psychologicznych. W psychologii, jak stwierdza W. Łukaszewski, termin *wspólnota* jest *traktowany dość marginalnie*. Jest ona dla tego psychologa szczególnym związkiem międzyludzkim, różnym od innych związków, w którym funkcjonują takie cechy, jak: spostrzegana podmiotowość partnerów, tożsamość interesów, pospólna negocjacja, współtworzenie i inne. Kategorią tą posługiwali się również inni psychologowie – np. Stefan Baley. Warto tu wspomnieć o Baley’owskim wątku wspólnotowym, gdyż odwołuje się on do tego samego źródła, do którego nawiązują współcześni socjologowie (F. Tönnies). S. Baley rozpatrując kwestię wychowania przez grupę, stwierdził: *Wysoki stopień zwartości grupy podnosi ją do stopnia wspólnoty (Gemeinschaft), za której najlepszy przykład podawana bywa rodzina. (...) Członkowie wspólnoty tworzą jak gdyby jeden organizm; jej struktura opiera się na zasadzie bezinteresownej miłości i życzliwości, podczas gdy podstawą stowarzyszeń jest raczej wzajemna wymiana usług. Jest tu wspólnota przeciwstawiona, za Tönniesem, stowarzyszeniu, co znajduje wyraz w następującej konstatacji Baley’a: Rodzina jest głównym przedstawicielem swoistego typu organizacji społecznej, tzw. wspólnoty, w przeciwieństwie do różnego rodzaju innych zrzeszeń mających charakter stowarzyszenia. Dla pewnych zbiorowisk, takich np. jakimi początkowo są klasy szkolne, wspólnota rodzinna jest ideałem⁵.*

Reasumując – terminu *wspólnota* używa się w sensie szerszym i węższym. W sensie szerszym *wspólnota* oznacza wszelką istniejącą wzajemność osób. W sensie węższym przez *wspólnotę* można rozumieć twory wspólnotowe, mające – jak rodzina, państwo, naród – charakter zbliżony do substancjalnej całości. Przy czym równocześnie, pisze D.V. Hildebrandt, *wspólnota jest nieredukowalna do indywidualnych osób będących jej członkami⁶*. Tak osoba, jak i *wspólnota* jako

⁴ Arystoteles, *Polityka*, ks. I, 1, Warszawa 2004, s. 25.

⁵ S. Baley, *Psychologia wychowawcza w zarysie*, Warszawa 1960, s. 275, 321; za: S. Kawula, J. Brągiel, A.W. Janke, *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*, Toruń 2005, s. 26–27.

⁶ D.V. Hildebrandt, dz. cyt., s. 21.

dwie formy życia dotyczą zawsze tego samego człowieka, ponieważ każda jednostka ludzka istnieje jako osoba i jednocześnie jako członek ogółu, który wpływa na jej myślenie i odczuwanie. Wspólnota obejmuje *ja* i *ty*, nie jest jednak ich prostą sumą, ale czymś więcej, ponieważ w jej konstytucję jest wpisana miłość. To, co jednoczy, czyli te same przekonania i wspólnie wyznawane wartości, jest ważniejsze od tego, co dzieli; to ostatnie jest przewyżnione przez wspólną relację z rzeczywistością, która przekracza jednostki. Wspólnota, odwołajmy się tu do perspektywy teologii dialogu⁷, nie może pochłonać osoby – to prowadziłyby do niegodziwego pomniejszania jej wartości. Osoba bowiem jest kimś niepowtarzalnym – oryginalnym, z tego tytułu jej wartość jednostkowa posiada najwyższy stopień. Osoba jednak potrzebuje wspólnoty, nie może pozostać wyodrębnioną monadą we wspólnocie, gdyż wprowadziłyby to dysharmonię w dynamice wewnątrzstrukturalnej rzeczywistości, w której żyje osoba⁸. D.V. Hildebrandt podaje również kryteria wartości wspólnoty. Są to: jedność tożsamości wspólnoty, głębia jedności i zjednoczenia między członkami, zmierzanie do trwałego zjednoczenia, ranga dóbr, w których

⁷ Teologia dialogu [Teologia dialogu oczywiście czerpie treści z teologii tradycyjnej w kwestiach protologicznych, chrystologicznych i pneumatologicznych; ponadto przyjmuję za K. Parzych-Blakiewicz, iż teologia dialogu nie jest tym samym co teologiczny wymiar dialogu. Teologia dialogu jest, zdaniem autorki, odnajdywaniem sensu wydarzenia dialogu pojmowanego w jego wymiarze teologicznym. „Sens” odnosi się do życia ludzkiego, wskazuje na jakiś pożytek czy dobro dla człowieka. „Wymiar teologiczny” wskazuje na zależność „sensowności” dialogu od Boga – zob. K. Parzych-Blakiewicz, *Chrześcijańskie powołanie do samotności w eklezjalnym aspekcie teologii dialogu*, „Filozofia dialogu” 6 (2008), s. 15; H. Wejman, *Trynitarno-chrystologiczny rys dialogu interpersonalnego*, „Filozofia dialogu” 2 (2004), s. 77–90; H. Wejman, *Teologiczny wymiar dialogu*, „Filozofia dialogu” 3 (2005), s. 121–130] jako perspektywa myślenia eklezjalnego podejmuje problematykę zasad funkcjonowania chrześcijanina we wspólnocie ludzkiej, realizującej cele eklezjalne; specyfiki dokonywania się zbawienia w osobie ludzkiej oraz w środowisku Kościoła, a także zagadnienia relacji człowieka z Bogiem i relacji międzyludzkich zawierających treści zbawcze. Teologia spotkania i dialogu jest, zdaniem R. Rynkowskiego, racjonalną ludzką rozmową o spotkaniu z objawionym Bogiem, w której uczestniczy sam Bóg [Polemizując z tą tezą, D. Kowalczyk stwierdza, iż dialog nie jest najważniejszy. W Kościele pierwsze jest przepowiadanie Ewangelii, a dialog jest elementem owego przepowiadania. Apostołowie pełnili misję zleconą im przez Zmartwychwstałego: *Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego* (Mt 28, 19). Teologia narodziła się jako refleksja nad tym nauczaniem. Jeśli jednak chcemy coś komuś przekazać, przekonać do pójścia określoną drogą, to trzeba tego kogoś poznać, czyli trzeba z nim rozmawiać. Paweł Apostoł rozmawiał z poganami na Areopagu w Atenach. Próbował nawiązać do ich wierzeń, ale nie po to, aby o tak porozmawiać sobie o Bogu, ale by przekazać nowinę o Jezusie Chrystusie. Dialog był jednym ze sposobów przepowiadania, a nie na odwrót. Rozumienie relacji pomiędzy ewangelizacją a dialogiem religijnym jest dziś przedmiotem napięć w Kościele – por. D. Kowalczyk, *W poszukiwaniu teologii i teologów*, „Znak” 11 (2010)].

⁸ K. Parzych-Blakiewicz, *Koncepcja „wspólnoty” w perspektywie teologii dialogu*, w: *Ja – wspólnota. Wspólnota – ja. Próba ujęcia interdyscyplinarnego*, red. E. Kotkowska, J. Moskałyk, M. Wiertelwska, Poznań 2008, s. 289.

dana wspólnota jest zakorzeniona i które są jej powierzone czy też rola miłości we wspólnocie⁹.

Wspólnota to także stan społecznej organizacji, przy czym, jak podaje Z. Bauman, z jednej strony wspólnota świadczy wobec swoich członków usługi, zapewnia im poczucie przynależności, bezpieczeństwa i ważności, a z drugiej – daje także szansę na identyfikację, potwierdzenie własnej wartości, bycia gdzieś kimś¹⁰. Podstawą istnienia wspólnoty, idąc za myślą cytowanego autora, jest *braterska powinność, podział korzyści* – bez względu na wniesiony wkład, zajmowaną pozycję, talent i wiedzę¹¹.

Kościół jako wspólnota

Pojmowanie Kościoła jako wspólnoty jest właśnie ściśle związane z ideą braterstwa, czego potwierdzenie znajdujemy już w Nowym Testamencie – chociażby w określeniu chrześcijan słowem *bracia* (*a wy nie pozwalajcie nazywać się Rabbi, albowiem jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy jesteście braćmi* – Mt 23, 8); w terminie *miłość braterska* (*Nie jest rzeczą konieczną, abyśmy wam pisali o miłości braterskiej, albowiem Bóg was samych naucza, byście się wzajemnie miłowali* – 1 Tes 4, 9) czy też w określeniu Kościoła wprost poprzez termin *braterstwo* (*wiecie, że te same cierpienia znoszą wasi bracia na świecie* – 1 P 5, 9). Idea braterstwa w powiązaniu ze wspólnotą horyzontalną odżyła niejako na nowo w Kościele dzięki dokumentom soborowym – np.: *Bóg troszczący się po ojcowsku o wszystko, chciał, by wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnosili się wzajemnie do siebie w duchu braterskim* (KDK¹², 24); *W swoim nauczaniu wyraźnie polecił* (Jezus – przyp. E.O.) *dzieciom Bożym, by odnosiły się do siebie wzajemnie jako bracia* (KDK, 32) czy: *Są na koniec prezbiterzy postawieni wśród świeckich, by prowadzili wszystkich do zjednoczenia w miłości, 'miłością braterską nawzajem się miłując, w okazywaniu czci jedni drugim uprzedzając'* (Rz 12, 10) (DK¹³, 9). Dla F. Blachnickiego termin *braterstwo* uzupełnia określenie Kościoła jako ciała,

⁹ D.V. Hildebrand, dz. cyt., s. 25–29.

¹⁰ Zob. Z. Bauman, *Wspólnota*, tłum. J. Margański, Kraków 2008, s. 10, za: R. Cierzniewska, *Wokół przemian akademickiego środowiska pedagogów w Polsce*, Bydgoszcz 2011, s. 296.

¹¹ Tamże, s. 80.

¹² Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”* (dalej: KDK).

¹³ Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*.

które uwydatnia bardziej ontyczną strukturę Kościoła, jego jedność, relację poszczególnych części do całości. W pojęciu braterstwa akcent spoczywa na relacji osób do osoby¹⁴. To zresztą korespondowałoby z może mało fortunnym, w tym toku myślowym, przytoczonym wcześniej określeniem podstawy istnienia wspólnoty Z. Baumana *podziałem korzyści* bez względu na wniesiony wkład, zajmowaną pozycję, talent i wiedzę.

Idea braterstwa we wspólnocie Kościoła a dialog

Spróbujmy poszerzyć tę ideę braterstwa we wspólnocie Kościoła o najbardziej nas w niniejszych rozważaniach interesującą przestrzeń dialogu. Oto bowiem jeśli dialog, przyjmując za B. Dróżdżem¹⁵, ma służyć wspólnocie, szerzej patrząc – społeczeństwu, ma być w nim także dialogiem edukacyjnym, powinien zawsze dokonywać się w kontekście trzech niezbywalnych warunków: pierwszy z nich – antropologiczny czy też personalistyczny, wskazuje, że wyłącznym celem dialogu jest dobro człowieka jako osoby.

Istotną cechą dialogu jest uznanie specyfiki i odmienności osobowej człowieka, co staje się swoistym kryterium prawdziwości dialogu. Dialog, który stawia sobie jako cel tylko doraźne korzyści, partykularne interesy, podlegający tak naprawdę instrumentalizacji, staje się dialogiem pozornym. Hinduski teolog katolicki, o. Raimon Panikkar, w Polsce mało znany, zauważa, iż rzeczywistość dialogu – możemy dodać we wspólnocie Kościoła – nie wydarza się na poziomie intelektualnych, filozoficzno-teologicznych dyskusji – taki jest poziom dialogu dialektycznego, wymiany idei. Panikkarowi chodzi o coś, co nazwał dialogiem dialogicznym, będącym spotkaniem osób w tym, co dla nich najważniejsze – w przestrzeni ich dążenia do Rzeczywistości Ostatecznej. Dialog taki wymaga, z jednej strony, bycia wiernym własnej tożsamości, zakorzenienia we własnej tradycji, z drugiej zaś – całkowitej otwartości na drugiego – otwartości obejmującej gotowość przyjęcia perspektywy partnera dialogu, uznania jego doświadczenia i rozumienia za prawdziwe¹⁶, cały

¹⁴ B. Biela, *Kościół – wspólnota...*, s. 34–35; E. Okońska, *Dialog społeczny w służbie człowiekowi. Kilka uwag*, w: *Socjalizacja – wyzwanie współczesności*, red. J. Stala, Tarnów 2010, s. 59–75.

¹⁵ B. Dróżdź, *Posługa społeczna Kościoła*, Legnica 2009, s. 73.

¹⁶ P. Sikora, *Myślenie i żywioły*, „Tygodnik Powszechny” z 07.09.2010.

czas w duchu braterskiej miłości we wspólnocie Kościoła. Owo *otwarcie* – uzupełniając za Józefem Tischnerem o określenie *dialogiczne* – jest otwarciem na innego człowieka: na *ty*, na *on* i *ona*, na *my*, *wy* i *oni*. *W nim inny człowiek jest obecny dla mnie, a ja dla niego*¹⁷. Wspólnota tylko wtedy jest *wspólnotą właściwą* – mówi dalej J. Tischner, gdy ludzie ją tworzący spotykają się między sobą na poziomie otwarcia dialogicznego. Drugi nie jest wtedy kimś obcym, nie jest postrzegany jak jeszcze jeden mniej lub bardziej przydatny przedmiot, nie jest jak przysłowiowe *kółko w maszynie*, ale jest prawdziwie bliźnim, jest śladem Śladu. We wspólnocie, która możliwa jest tylko o tyle, o ile ludzie przyjmują siebie na poziomie otwarcia dialogicznego, możliwe staje się w człowieku dostrzeżenie pod skorupą słabości narzędzia łaski Bożej¹⁸.

Otwarcie na drugiego wyraża się jako głębokie zainteresowanie drugim, troska związana z wszystkim, co dotyczy tej drugiej osoby, co zwłaszcza w perspektywie edukacyjnej ma niebagatelne znaczenie. Troska, nazywana przez C. Rogersa *bezwarunkowym pozytywnym uznaniem* lub *bezinteresownym ciepłem*, w dialogu edukacyjnym w duchu braterstwa we wspólnocie Kościoła oznacza właśnie owo przejawianie zainteresowania sprawami potrzebującego pomocy, a także permanentne ujawnianie gotowości do pomocy bez względu na zachowanie drugiej strony¹⁹. Takie właśnie zachowania legitymizuje wspólnota Kościoła, bo przecież odnosząc się do teologii – nie można mówić do Boga: *Ojczy*, nie przyjmując innych ludzi za braci, nie można przyjąć Chrystusowego przebaczenia i pojednania bez pojednania z braćmi, nie można miłować Chrystusa, nie miłując tych wszystkich, których On miłuje. Tym bardziej, iż w czasach współczesnych, jak pisze belgijski teolog G. Philips, wraz z kryzysem indywidualizmu, ludzie coraz wyraźniej odczytują prawo wspólnoty zapisane w głębi ich serc, odnajdując w sobie potrzebę współodczuwania, miłości i braterstwa²⁰.

¹⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 17.

¹⁸ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 50.

¹⁹ Por. Ch.D. Garvin, B.A. Seabury, *Działania interpersonalne w pracy socjalnej*, Warszawa 1996, t. I, s. 202.

²⁰ G. Philips w swojej pracy: *La Sainte Eglise catholique* (Święty Kościół katolicki), Tournai 1957, s. 243 podaje nazwiska konwertytów, motywując ich nawrócenie chęcią odejścia od indywidualizmu protestanckiego i wejścia do wspólnoty, która jest jedynym miejscem dającym szansę rozwoju osoby, cyt. za M. Kozak, *Kościół jako communio według Gerarda Philipsa*, Lublin 2003, s. 28.

Drugi warunek dialogu, logiczny czy też poznawczy, uwzględnia fakt, iż dialog we wspólnocie jest dyskursem²¹ dokonującym się w perspektywie prawdy²². Wiąże się to zatem z powagą i rzeczowością dialogu, który powinien wyrażać się we właściwym doborze tematów do rozmowy, w kompetentnym ich objaśnianiu, unikaniu niejasności czy niesprawiedliwych ocen pod adresem partnera dialogu²³. Prawda przecież jest podstawową kwestią indywidualnego i społecznego życia, natomiast wspólnota, o której tu jest mowa, może spełniać się tylko w horyzoncie prawdy. Kto znajduje się w kontekście prawdy i uczestniczy w procesie poszukiwania i realizacji prawdy, uznaje *eo ipso*, jak pisał niemiecki filozof Karl-Otto Apel, twórca oryginalnej koncepcji transcendentally-pragmatycznej, że dla wszystkich substancjalnie bogatych w treść przekonań... skazany jest na nieograniczone porozumienie z innymi odnośnie do sensu i wartości prawdy doświadczenia²⁴.

Wspólnota Kościoła jako wspólnota komunikacji

Tak oto dotarliśmy do sformułowania pojęcia wspólnoty komunikacyjnej w horyzoncie prawdy, a raczej do próby jego zaaplikowania w odniesieniu do Kościoła. Wspólnota komunikacyjna, czyli płaszczyzna intersubiektywnego językowego porozumienia, zdaniem K.-O. Apła, umożliwia konstytucję świata ludzkich znaczeń, wartości czy rzeczywistości społeczno-kulturowej. Innymi słowy, na gruncie wspólnoty komunikacyjnej tworzy się i konstytuuje symboliczna przestrzeń społeczno-kulturowa. Sam proces komunikowania zakorzeniony jest przy tym w tradycji, kulturze czy społecznym kontekście danej wspólnoty²⁵. O tej symbolice zdaje się mówić J. Ratzinger, eksplikując fakt, iż wiara domaga się wspólnoty. W wyjaśnieniu tej kwe-

²¹ Wspomniany dyskurs M. Witkowska proponuje definiować jako polemiczny dialog, a szerzej – skłonność człowieka do prowadzenia sporów, nastawienie polemiczne, którego przejawem są wszystkie sformułowane przez człowieka wypowiedzi w formie aktów mownych, tekstów, dialogów, etc. Wszystkie one przejawiają naturalną skłonność człowieka do polemizowania. A więc mają wspólny cel, którym jest przedstawienie za ich pomocą przekonań – M. Witkowska, *Dyswinglistyczna definicja dyskursu*, „Dialogi polityczne” 4-4 (2004) Toruń, s. 144–145.

²² Por. B. Drózd, dz. cyt., s. 73.

²³ J. Baniak, *Różnorodność spojrzeń na dialog i na jego znaczenie w życiu ludzi*, „Filozofia dialogu” 3 (2005), s. 8.

²⁴ G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 431–435.

²⁵ M. Skorczyk, *Rozumienie kultury w świetle filozofii komunikacji Karla-Otto Apła*, „Lingua ac Communitas” 21 (2012), s. 107–120.

stii posługuje się pojęciem właśnie *symbolu* – grecki termin *symbolon* tłumaczy jako *przystający*. W dawnych czasach symbol służył jako znak identyfikacyjny: dwoje ludzi, którzy mieli po jednym kawałku tego samego pierścienia, mogli się rozpoznawać przez ich zetknięcie²⁶. J. Ratzinger zauważa: *Każdy człowiek ma w rękach wiarę tylko jako symbolon, jako niepełną, odłamaną cząstkę, która może znaleźć swoją jedność i całość tylko przez złożenie z innymi. Tylko w symballein, w złożeniu z innymi, może się też dokonać symballein jako połączenie z Bogiem. Wiara domaga się jedności i jako taka z istoty swej ma związek z Kościołem*²⁷.

Powróćmy jednak do myśli K.-O. Apła. Komunikacja jest procesem społecznym, który z konieczności rozgrywa się we wspólnocie ludzkiej, przy czym K.-O. Apel rozróżnił dwa poziomy wspólnoty: idealny i realny (faktyczny), które są jednak względem siebie komplementarne, tzn. nie mogą funkcjonować oddzielnie. Pod pojęciem realnej wspólnoty komunikacyjnej Apel rozumie taki sposób bycia każdej jednostki, który uwarunkowany jest poprzez jej aktualną sytuację, kulturę, społeczeństwo, socjalizację czy historię. W ramach realnej wspólnoty funkcjonuje całokształt ludzkich działań czy myśli. Dyskurs formułowany na płaszczyźnie rzeczywistości wspólnoty zawsze zakłada konkretną, socjokulturową formę życia, dzięki czemu dostosowuje się do rzeczywistych kompetencji uczestników, które są od nich w znacznej mierze uzależnione. Realna wspólnota komunikacyjna stanowi forum, na gruncie którego kształtuje się kultura oraz wspólna, społeczna praktyka.

Pełna realizacja realnej wspólnoty następuje jednak dopiero w konfrontacji ze wspólnotą idealną²⁸. Idealna wspólnota komunikacyjna jest normatywno-teoretycznym punktem odniesienia i uprawomocnienia dla wszystkich dyskursów prowadzonych w ramach wspólnoty realnej. Stanowi swoistą uniwersalną instancję kontrolną dla względnie zrela-

²⁶ J. Ratzinger, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem J. Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 368.

²⁷ A. Małdrzykowska, dz. cyt., s. 106–107; także J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1996, s. 87.

²⁸ M. Skorczyk, dz. cyt., s. 107–120. Píše K.-O. Apel: (...) *jestem z jednej strony, empiryczną istotą ludzką, która posługuje się określonym językiem i (tym samym) musi przynależeć do pewnej konkretnej wspólnoty, a poza tym, posługując się argumentacją aspirującą do ważności uniwersalnej, muszę także jakoś wykraczać poza granice każdej konkretnej wspólnoty i antycypować sąd pewnego nieokreślonego audytorium, gdyż jedynie ono byłoby w stanie definitywnie zrozumieć i ocenić moje aspiracje do powszechnej ważności (mych też). Muszę też nawet zwrócić się do audytorium realnego i to w taki sposób, jak gdyby reprezentowało ono już owo audytorium idealne* – K.-O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, tłum. Z. Zwoliński, Siedlce 1999, s. 186.

tywizowanej wspólnoty realnej²⁹. Idealna wspólnota urzeczywistnia się w nieograniczonym wzajemnym uznaniu wszystkich jako równouprawnionych partnerów i w niewyobcowującym konsensusie wszystkich³⁰. Zdaniem Apla, *idealna wspólnota komunikacyjna jako taka w realnym świecie jednak nie istnieje, lecz jest kontrfaktyczną antycypacją i postulatem lub regulatywną zasadą*. Właśnie dlatego idealna wspólnota komunikacyjna wymaga uzupełnienia w postaci wspólnoty realnej, na gruncie której mogą realizować się wszelkie dyskursy praktyczne³¹.

Trzeba jednakże przy tym założyć „podwójne a priori” – przynależność do realnej, powstałej historyczno-społecznie komunikacji i jednocześnie kompetencję do idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Ta sprzeczność między idealną a realną wspólnotą, według Apla, najpierw musi się *wytrzymać*, ale ostatecznie historyczne rozwiązanie sprzeczności musi być postulowane moralnie. Sprzeczność pogłębia się, przyjmując za G. Greshake’em, kiedy zakładany ideał wspólnoty komunikacji nie ogranicza się tylko do pytania o prawdę – ale jest rozszerzony – podobnie u K.-O. Apla jak i J. Habermasa – na wolność w uniwersalnej, historycznie realizowanej sprzeczności³². Wspomnieliśmy wcześniej o drugim warunku dialogu, który służyć ma wspólnocie, traktującym dialog w niej jako dyskurs dokonujący się w perspektywie prawdy. O pojawieniu się dyskursu decyduje fakt wprowadzenia pewnych wymogów etycznych do komunikacji pomiędzy występującymi w dialogu podmiotami, w szczególności wiodącym jest tutaj wymóg wolności uczestników dialogu³³. Właśnie w sytuacji dialogicznej w wyjątkowy sposób objawia się natura wolności. Pisał J. Tischner: *Problemem wolności jest: odpowiedzieć czy nie odpowiedzieć na postawione pytanie; pójść czy nie pójść za skierowanym ku mnie wyzwaniem; podzielić się chlebem czy nie podzielić*³⁴. Taka wolność, odwołując się do koncepcji idealnej wspólnoty komunikacyjnej, ale przede wszystkim w perspektywie wspólnoty Kościoła, o której tu jest mowa, nie może być pomyślana i praktykowana w ostatecznej, radykalnej konsekwencji bez chrześcijańskiego Boga, który ratuje od śmierci. Bowiern, jak twierdzi G. Greshake, kto wyklucza z komunikatywnego działania

²⁹ M. Skorczyk, dz. cyt., s. 107–120.

³⁰ Za: G. Greshake, dz. cyt., s. 432.

³¹ M. Skorczyk, dz. cyt., s. 107–120.

³² G. Greshake, dz. cyt., s. 433–434.

³³ R. Leppert, *Dialog jako dyskurs?*, w: *Pedagogika dialogu. Dialog w teorii i praktyce edukacyjnej*, red. E. Dąbrowa, D. Jankowska, Warszawa 2009, s. 343.

³⁴ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka, w: O człowieku, wybór pism filozoficznych*, Wrocław 2003, s. 443.

solidarność z umarłymi, znajduje się w samosprzecznosci, ponieważ własną egzystencję i współczesną wspólnotę zawdzięcza właśnie solidarności z poprzednikami³⁵. *Wspólnota, którą nazywamy Kościołem* – pisze wprost Benedykt XVI – *obejmuje nie tylko wszystkich wierzących w danym momencie historii, lecz rozciąga się na wszystkie czasy i wszystkie pokolenia. Istnieje zatem podwójna powszechność: z jednej strony synchroniczna, polegająca na naszej jedności z wierzącymi we wszystkich częściach świata; z drugiej zaś strony diachroniczna, w ramach której należą do nas wszystkie czasy, a wierzący w przeszłości i przyszłości tworzą z nami jedną wielką wspólnotę*³⁶.

Postulat prawdziwie uniwersalnej, idealnej wspólnoty komunikacji w odniesieniu do wspólnoty Kościoła uzasadniony jest przez obecność Boga, który sam jest wspólnotą komunikacyjną i jako taki nie tylko uzasadnia ludzką komunikację w jej antycypacjach, lecz także obiecuje jej idealne spełnienie. Bez tego niejako aksjomatu, rozpatrując pojęcie wspólnoty Kościoła, założenie K.-O. Apla (ale także J. Habermasa, pragmatycznej semiotyki Ch.S. Peirce'a czy teorii performatywów J. Austina rozwiniętej przez J. Searle'a³⁷) pozostaje aporetyczne i sprzeczne. Tylko bowiem przez postulat ostatecznej trynitarniej wspólnoty komunikacyjnej można przemyśleć antycypacje takiej wspólnoty i sensownie urzeczywistnić³⁸ – słowem, chodzi o to, iż wspólnota horyzontalna nie może powstać inaczej niż jako skutek wspólnoty trynitarnego Boga – dlatego że Kościół jest *ikoną Trójcy Świętej*.

Gdy poszczególni ludzie otwierają się na siebie nawzajem, uznają się w wierze i podarowanej wolności, powstaje wspólnota, która jest odbiciem Trójjedynego Boga. I to otwieranie się na siebie moglibyśmy znów uzupełnić o określenie dialogiczne, odbywać się powinno, uwzględniając konieczność dobrej woli uczestników dialogu, co stanowi ten trzeci z wymienionych wcześniej warunków dialogu, także edukacyjnego we wspólnocie, który można określić mianem pragmatyczno-psychologicznego³⁹. Zwraca on uwagę właśnie na konieczność dobrej woli uczestników dialogu. Kluczowe są tutaj takie cechy jak

³⁵ G. Greshake, dz. cyt., s. 434.

³⁶ Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, tłum. W. Szymon, Poznań 2007, s. 27.

³⁷ Szerzej J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993; ciekawe zastosowanie teorii J.L. Austina do religioznawczej analizy chrześcijańskich sakramentów znajdujemy w opracowaniu: Z. Pasek, *Chrześcijańskie sakramenty w ujęciu teorii aktów mowy*, „Studia Humanistyczne AGH” 11/1 (2012).

³⁸ G. Greshake, dz. cyt., s. 434–435.

³⁹ B. Drózd, dz. cyt., s. 73.

szczerłość, cierpliwość, zaufanie, także tolerancja, czyli wyrozumiałość wobec błędów. Wszelkie formy braku szczerości, jak połowiczność w prezentowaniu swojego stanowiska, poszukiwanie osobistego poklasku czy też irenizm, polegający na częściowym ukrywaniu ze względów taktyczno-sytuacyjnych wyznawanych poglądów, utrudniają przecież dialog. Temu wszystkiemu musi przyświecać cel, którym jest poszukiwanie tego, co prawdziwe, dobre i sprawiedliwe dla każdego człowieka, jak i całej społeczności ludzkiej⁴⁰.

Ta swoista etyka dialogu wymaga jednak dojrzałości, *nowej duchowości i nowej cierpliwości*, jak pisze E. Levinas. To one uzdalniają do tego, by iść ku drugiemu i jego inności z maksymalną bezinteresownością. Biblijny imperatyw: *kochaj bliźniego swego jak siebie samego* oznacza: *kochaj bliźniego twego, bo to ty sam*, bo miłość bliźniego jest tobą samym, najważniejszą treścią twojego życia. Chodzi zatem o miłość bliźniego nie tylko dlatego, że jest podobnym do mnie człowiekiem (*taki jak ty*), ale ze względu na pewną z nim tożsamość (*to ty sam*)⁴¹. Prawda, że *ty* jest drugim *ja*, prowadzi do odkrycia godności osoby i powinności afirmowania osoby dla niej samej. Ta prawda określa zasadniczy wymiar wspólnoty międzyludzkiej, jak pisze K. Wojtyła: *Ów wymiar jest zarazem faktem i postulatem, posiada znaczenie metafizyczne i normatywne (etyczne) (...). Wymiar ów sprowadza się do traktowania, tzn. także do aktualnego przeżywania drugiego jak siebie samego*⁴². Uczestnictwo we wspólnocie dla K. Wojtyły (kategoria analizowana przez K. Wojtyłę przed pontyfikatem, jak i znajdująca swoje przedłużenie i rozwinięcie w nauczaniu papieskim) to przede wszystkim uczestnictwo w człowieczeństwie innych osób. *Na gruncie relacji: 'ja' – 'ty' – kontynuuje K. Wojtyła – z samej natury międzyosobowej wspólnoty, rośnie też wzajemna odpowiedzialność osoby za osobę, a odpowiedzialność ta jest refleksem sumienia i transcendencji, która zarówno po stronie 'ja', jak i 'ty' staje na drodze do samospelnienia, a równocześnie warunkuje właściwy, tj. autentycznie osobowy, wymiar wspólnoty*⁴³. Pojęcie *bliźni* nakazuje nie tylko dostrzegać, ale i cenić w człowieku to, co jest niezależne od członkostwa jakiegokolwiek wspólnoty. Zatem takie założenie uprawomocnia

⁴⁰ H. Wejman, *Teologiczny wymiar dialogu*, w: *Perspektywa i aspekty dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2005, s. 129.

⁴¹ Por. W. Hryniewicz, *Hermeneutyka w dialogu*, Opole 1998, s. 29.

⁴² K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin 1994, s. 401.

⁴³ Tamże, s. 402.

niejako prowadzenie dialogu edukacyjnego przez katolików nie tylko w samej wspólnotcie Kościoła ale także poza nim w duchu autentycznej relacji i odpowiedzialności za każdego bliźniego.

Uczestnictwo we wspólnotcie, poza relacją międzyosobową, posiada także wymiar społeczny. Rdzeniem wspólnoty społecznej jest tu nie społeczność jako taka, ale relacja *ja* do dobra wspólnego. Dobro wspólne jest tym przede wszystkim, co warunkuje i wyzwala uczestnictwo w osobach działających wspólnie i przez to kształtuje w nich podmiotową wspólnotę działania⁴⁴. Jeżeli jeszcze, pogłębiając tę myśl, przyjrzymy się konkretnym przejawom tego społecznego uczestnictwa osób – znajdziemy w nich bezpośrednie implikacje tak istotne dla realizacji dialogu edukacyjnego w różnych obszarach działalności Kościoła katolickiego. Wystarczy wskazać tu za J. Modrzewskim: kandydowanie osób społecznych do zajęcia określonego miejsca w strukturze społecznej; właściwe dla danego układu społecznego działanie, które winno być adekwatne do zajmowanego w nim miejsca oraz pojawiających się sytuacji społecznych; czy też ujawnianie posiadania określonych cech psychospołecznych uznanych w danym układzie społecznym za identyfikujące osoby go współtworzące, a zarazem współokreślające jego kulturę⁴⁵. Wskazane przejawy uczestnictwa znakomicie korespondują z ujmowaniem Kościoła jako wspólnoty służb i charyzmatów. W chrześcijańskiej wspólnotcie nie może być jednostek biernych, każdy musi być zaangażowany w funkcjonowanie i wzrost wspólnoty przez właściwe sobie uzdolnienia i otrzymany dar, nazywany charyzmatem. Jest on uzdolnieniem i zarazem wezwaniem do konkretnej służby. Przy czym budowanie wspólnoty to nie tylko służenie swoim charyzmatem, ale również otwarcie się na charyzmat innych i współdziałanie w duchu kolegialnym. Takie spojrzenie na Kościół jako wspólnotę charyzmatów odślania charakterystyczne jej cechy – hierarchiczność i kolegialność.

Zakończenie

Podsumujmy zatem dotychczasowe rozważania, kierując się ponownie ku teologii dialogu. Otóż dialogiczne spojrzenie na wspólnotę pomaga zachować harmonię między osobą jednostkową a wspólnotą

⁴⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w; *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 321.

⁴⁵ J. Modrzewski, *Socjalizacja i uczestnictwo społeczne. Studium socjopedagogiczne*, Poznań 2007, s. 52.

bez strat aksjologicznych dla obu stron. Wspólnota w pewien sposób sumuje wartości osobowe członków, także je przekształca, dlatego osoba korzysta ze wspólnoty, a wspólnota buduje się z osób. Teologia dialogu godzi oba podmioty według zasady *otwarcia* wobec Drugiego i gotowości na przyjęcie *wyzwania*, które zawiera się w spotkaniu tworzącym przestrzeń dla dialogu edukacyjnego. Przyjęcie rozumienia wspólnoty w jej wymiarze wertykalnym i horyzontalnym w perspektywie teologii dialogu przybliża, jak pisze K. Parzych-Blakiewicz⁴⁶, proegzystencjalny (bycia *dla*) sens istnienia Kościoła.

Summary

The article briefly refers to the following categories: the concept of sui generis community, the Church as a community regarded through the prism of brotherhood in a spirit of dialogue and the Church as a communicative community. A dialogue-oriented approach to community allows maintaining a harmony between the individual person and the community without axiological losses to either side. In a sense the community aggregates the personal values of its members and transforms them; as a consequence, the person benefits from the community which in turn is built from individuals. The theology of dialogue links both entities according to the principle of openness to the other and readiness to accept a challenge, which is included in an encounter that creates space for educational dialogue. This results from the fact that the most fundamental and constitutive relation for a person is the relation and communion of people, which means being in mutual 'for' and existing in a relation of reciprocal gift.

⁴⁶ K. Parzych-Blakiewicz, *Koncepcja „wspólnoty” w perspektywie teologii dialogu*, w: *Ja – wspólnota. Wspólnota – ja. Próba ujęcia interdyscyplinarnego*, s. 289.

