

WIERZĘ W ŚWIĘTYCH OBCOWANIE

W kapliczce Palazzo Publice w Sienie zachował się osobliwy chór z początkku XV wieku. Dwadzieścia jeden scen widniejących na oparciach stali stanowi próbę graficznego przedstawienia — w formie artystycznej inkrustacji w drewnie — wszystkich artykułów *Credo*. Patrząc na to dzieło, nie wiadomo, co bardziej podziwiać: czy piękno postaci, czy talent i oryginalność twórcy, który potrafił przełożyć na język odbierany zmysłami coś tak trudnego do przedstawienia jak niektóre prawdy symbolu wiary.

Domenico di Nicolo, autorowi tego dzieła (któremu zawdzięcza on przydomek *Domenico dei Cori*), udało się przedstawić „świętych obcowanie” pod postacią eleganckiej damy trzymającej w prawej ręce kielich z chlebem eucharystycznym. Tak człowiek wierzący pojmował około roku 1400 tajemnicę obcowania świętych, będącego Kościołem, a także Eucharystią, którą ów Kościół trzyma w dłoniach, tak jak na wschodnich ikonach Maryja — *Theotokos* — trzyma na rękach Zbawiciela.

Ale jakie jest źródło i znaczenie „świętych obcowania”? Co ma się na myśli, mówiąc „święci”? Czy chodzi o świętych jako święte osoby (*hagioi*), czy o święte rzeczy lub dary (*hagia*)? A w przypadku osób świętych, czy chodzi o świętych, którzy chodzą po ziemi, czy o tych, którzy już się cieszą przyszłym życiem i przyszłą pełnią, czy też może o jednych i o drugich? A w przypadku „rzeczy świętych”, czy chodzi ogólnie o sakramenty, czy o jakiś szczególny sakrament (na przykład Eucharystię)?

Z kolei w przypadku „obcowania”, czy chodzi o obcowanie, wspólnotę ludzi, czy o obcowanie pewnych darów duchowych bądź materialnych? Czy też może obu jednocześnie? Wreszcie, czy jest to obcowanie tu, na ziemi, czy też będzie ono miało miejsce w przyszłym życiu wiecznym? ¹

¹ Pytania te stawia E. Kähler w: *Gemeinschaft der Heiligen*, RGG II, 1348.

I. Wokół znaczenia słowa „obcowanie”

1. W kręgu pozabiblijnym

Greckie słowo *koinônia* (któremu odpowiada łacińskie *communio* hiszpańskie *comuniôn*) nie jest chrześcijańskim neologizmem; jego korzenie wywodzą się bowiem ze świeckiego słownictwa hellenistycznego. Już Platon mówił o *koinônia*, o harmonijnym połączeniu nieba i ziemi², z którego wywodziła się harmonia greckiej *polis*. Również Arystoteles opisał przyjaźń między ludźmi jako „obcowanie”³. Neostoicyzm rozszerzy pojęcie *koinônia* na wspólnotę i powszechną harmonię całej rzeczywistości, wykraczającą poza granice przyjaznych stosunków, lub poza znaczenie platońskiego miasta-państwa⁴.

Z drugiej strony, od dawien dawna słowo to posiada w Grecji pewien wydźwięk religijny: używa się go dla oznaczenia wspólnego uczestnictwa — zarówno człowieka z człowiekiem, jak i człowieka z Bogiem — w świętych ucztach (ofiarnych). Bogowie i ludzie są tu *koinônoi*, to znaczy uczestniczą wspólnie. To znaczenie słowa utrzymuje się aż do okresu hellenistycznego⁵.

2. W kręgu Starego Testamentu i późnego judaizmu

Słowo *koinônia* pojawia się kilkakrotnie w Starym Testamencie (LXX), choć o wiele rzadziej w porównaniu z Nowym Testa-

² Zdaniem Platona, człowiek niesprawiedliwy i pozbawiony umiaru „ani drugiemu człowiekowi miły nie będzie, ani bogu. Bo do wspólności niezdolny (*koinônein gar adynatos*). A z kim wspólności nie ma, z tym i przyjaźni nie będzie (*mê eni koinonia, philia ouk an eiê*)”. Dlatego mędrcy powiadają, że „i niebo i ziemię, i bogów, i ludzi wspólność utrzymuje w związku i przyjaźń (*koinônian synechein kai philian*), i porządek, i rozum, i sprawiedliwość. Dlatego się to wszystko razem układem świata (*kosmon*) nazywa (...), a nie rozkładem (*akosmian*)”: *Gorgiasz* 507e—508a, Warszawa 1958, PWN, ss. 131—132. W innym miejscu — stwierdzając, iż największym złem dla państwa jest podział, a dobrem jest jednolitość i zjednoczenie — pyta: „A dzięki tej wspólności będzie ich wiązała największa wspólność (*koinônia*) przyjemności i przykrości?”: *Państwo*, V, 464A, Warszawa 1958, PWN, t. I, s. 271.

³ Według Arystotelesa, „wszelka przyjaźń (*philia*) polega na (pewnej) wspólności (*koinônia*)”: *Etyka nikomachejska* 8, 12, Warszawa 1982, PWN, s. 311.

⁴ Por. F. Hauck, *Koinônos-Koinônia*, w: ThWNT III, 799. Por. także W. Bauer, *Koinôneô-Koinônia*, w: WzNT, 867—869.

⁵ Tak jest u Homera. A także — według F. Hauck'a, *ibid.* — u Demostenesa (Or. 19. 280). Epiktet stwierdza, iż stworzenia rozumne „z natury są zdolne do obcowania (*koinônein*) i poufalenia się z bogiem, ponieważ przez rozum są ściśle z nim zespolone”: *Diatryby* I, 9, 4-6, Warszawa 1961, PWN, s. 33. Por. także I, 1, 9.

mentem: tylko trzy razy ⁶ i to w różnych kontekstach. We wszystkich przypadkach odnosi się ono do wspólnoty ludzi lub bliskiego między nimi związku, ale nigdy do związku człowieka z bóstwem (lub na odwrót) ⁷. W porównaniu ze światem greckim, Izrael przeżywa całą swą przynależność do Jahwe przede wszystkim jako stosunek zależności, wyrażany bardziej w kategorii służby, *douliá*, niż wspólnoty, *koinônia*. Nigdy nie traktuje się człowieka jako *hábêr* — przyjaciel lub towarzysz — Boga, lecz jako Jego sługę, jako *èbed* ⁸.

Wyjątkiem od tej reguły będzie w późnym judaizmie pogląd reprezentowany przez Filona z Aleksandrii, który używa określeń wywodzących się od rdzenia *koinôn* w odniesieniu do zgromadzenia religijnego i do wspólnoty, jaka istnieje w ramach tego zgromadzenia między Bogiem i człowiekiem (zwłaszcza w przypadku uczt ofiarnych) ⁹. Również mieszkańcy Qumran określają siebie jako „wspólnotę” lub społeczność ¹⁰

⁶ Chodzi o: Kpł 5, 21 (*peri koinônias*), Mdr 8, 18 (*en koinônia logôn*), 3 Mc 4, 6 (*biou koinônian*). Słowo *koinónos* (towarzysz, współuczestnik) pojawia się w LXX osiem razy i taką samą ilość razy czasownik *koinônein* (obcować, uczestniczyć). Por. E. Hatch — H. Redpath, *Concordance to the Septuagint* (Graz 1954), II, 775.

⁷ Por. G. Panikulam, *Koinônia in the New Testament* (Roma 1979), 4. Zob. także J. V. Jourdan, *Koinônia in 1 Cor 10, 16*, w: *Journ. Bibl. Stud* 57 (1948) 111, gdzie stwierdza się: „Nigdzie w Starym Testamencie nie znajdujemy żadnej wzmianki o istnieniu wspólnoty między Bogiem i człowiekiem. W literaturze żydowskiej *koinónos* odpowiada hebrajskiemu *hábêr*; oba określenia odnoszą się do relacji międzyludzkich... Ale nigdy w Starym Testamencie *hábêr* i jego synonimy nie implikują żadnego związku człowieka z Bogiem. Por. także na ten temat J. Kühlewein, *Hábêr*, w: E. Jeni — C. Westermann, *Diccionario Teológico del AT*, Madrid 1985, II, 991.

⁸ Tylko Wj 33, 11 przedstawia stosunek między Jahwe i Mojżeszem w kategoriach przyjaźni (por. Lb 12, 608; Pwt 34, 10), „chodzi tu jednakże o wyjątek. Poza tym przypadkiem porównanie to (porównanie do stosunku łączącego przyjaciół) nigdy nie znajduje zastosowania do Jahwe” — stwierdza J. Kühlewein, art. cyt. 993. Por. także F. Hauck, art. cyt. 799.

⁹ Filon zadaje pytanie: „Czyż nie była jego (Mojżesza) udziałem najwspanialsza łączność (*koinônias*) z Ojcem, Stwórcą wszechświata?": *De vita Mos.* I, 158, w: *Oeuvres*, Paris 1967, 22, 100. W innym fragmencie mówi, iż ofiara nie należy już do tego, kto ją składa, lecz do bóstwa, które ją przyjmuje, „czyniąc tym samym biorących udział w ofierze współtowarzyszami (*koinónous*) i współuczestnikami ołtarza": *Spec. Leg.* I, 221, w: *Oeuvres*, Paris 1975, 24, 142.

¹⁰ Przy pomocy hebrajskiego słowa „yahad”. Por. *Reglas de la Comunidad V*, 1. 6 lub VI, 14 n, w: J. Carmignac — P. Guilbert, *Les Textes de Qumran*, Paris 1961, I, 39, 40, 46 (i inne fragmenty). Słowo *koinônia* pojawia się dość często w pismach historyka Józefa Flawiusza (34 razy, w rozmaitych znaczeniach).

II. „Wspólnota” w Nowym Testamencie

1. Użycie określenia

Słowo *koinônia*, które w Nowym Testamencie użyto 19 razy, ani razu nie występuje w Ewangeliach (ani w synoptycznych, ani u Jana). Nie wychodzi więc nigdy z ust Jezusa i niewątpliwie jest wyrażeniem pochodzącym — jako takie — z kręgu pierwszej społeczności chrześcijańskiej¹¹. Jednakże słowo „wspólnota” mogłoby ukrywać się pod pojęciem „królestwa Bożego”, używanym bez wątpienia przez samego Jezusa. Królestwo Boże bliskie jest rzeczywistości zbawczej wspólnoty Boga i człowieka, tak jak ma to miejsce w Chrystusie, oraz bliskie nowej społeczności, która z tej wspólnoty wypływa. Ewangelia Jana formułuje na nowo koncepcję królestwa pod hasłem „życia wiecznego”, poprzez które tworzy się „zjednoczenie” lub wspólnota Chrystusa z nami, sięgająca tak głęboko, jak związek między krzewem winnym i latoroślami (por. J 15, 1-8)¹².

Słowo *koinônia* 13 razy pojawia się w głównych listach Pawła (Rz 1 i 2, Kor, Ga, Flp; jedynym wyjątkiem jest tu Flm), nie występuje natomiast ani razu w listach najstarszych (1 i 2 Tes), ani w ostatnich, pisanych w więzieniu (Kol i Ef), bądź pasterskich (1 i 2 Tm, Tt)¹³. Nowatorstwo Pawła polega na tym, że używa on tylko

11 W Ewangeliach nie występuje czasownik *koinônein* (uczestniczyć, obcować), ani też słowa *koinônia* (wspólnota) czy *koinônion* (wspólnotowy). Występuje za to słowo *koinónos* (por. Łk 5, 10 i Mt 23, 30), ale w ogólnym znaczeniu jako „towarzysz”, albo „wspólnik”.

12 Uwaga A. Piolantiego (*Il mistero della comunione dei santi*, Rzym—Paryż 1957, 80—102), który widzi istnienie ścisłego związku pomiędzy pojęciem „wspólnoty” i określeniami „królestwo”, „winorośl” i „ciało”, podkreślając, iż szczególnie pojęcie królestwa występuje często u Synoptyków (82 razy), a zwłaszcza u Mateusza. Później natomiast wychodzi stopniowo z użycia, zastąpione przez inne określenia. U Jana słowo „królestwo” pojawia się tylko dwa razy, w Dziejach Apostolskich sześć razy, u Pawła cztery razy, a w Listach Katolickich i Apokalipsie pięć razy; por. tamże 83.

13 „Wspólnota” pojawia się także: jeden raz w Dz 2, 42, w związku z „łamaniem chleba”; jeden raz w Hbr 13, 16: wspólnota jako „wzajemna więź”, ofiara miła Bogu; i czterokrotnie w 1 J 1, 3 (dwa razy), 6, 7. Dodajmy, iż czasownik *sygkoinônein* (uczestniczyć lub obcować) pojawia się w Nowym Testamencie trzy razy: Ef 5, 11 („mieć udział w czynach ciemności”), Flp 4, 14 („biorąc udział w moim ucisku”), Ap 18, 4 („byście nie mieli udziału w jej grzechach”). Słowo *sygkoinónos* (współuczestnik, towarzysz) spotykamy w czterech miejscach: Rz 11, 17 (złączony z korzeniem: Izraelem), 1 Kor 9, 23 (mieć udział w Ewangelii), Flp 1, 7 (ci, którzy mają udział w lasce), Ap I, 9 (współuczestnik w ucisku). Określenia te nigdy nie pojawiają się w Ewangeliach. Słowo *sygkoinônia* w ogóle nie pojawia się w całym Nowym Testamencie.

i wyłącznie „owego określenia w kontekście ściśle religijnym” a nigdy dla wyrażenia zwykłej przyjaźni czy jakiejś relacji międzyludzkiej¹⁴.

2. Sens i znaczenie słowa „koinônia” w Nowym Testamencie

Przedstawienie tematu — choć z konieczności krótkie i schematyczne — wymaga zebrania wszystkich fragmentów Nowego Testamentu, które wspominają o wspólnotcie, oraz ich harmonijnego usystematyzowania.

a. Miłość i wierność Boga Ojca — zasadą i podstawą wspólnoty

„Wierny jest Bóg, który powołał nas do wspólnoty (*eklēthēte eis koinōnian*) z Synem swoim Jezusem Chrystusem, Panem naszym” (1 Kor 1, 9). Początki i korzenie wspólnoty chrześcijańskiej tkwią w pierwotnej łasce i w wierności Boga, który powołuje, wzywa i wybiera wierzących do wspólnoty ze swym Synem, Jezusem Chrystusem. G. Panikulam trafnie ustalił bliski związek pomiędzy Boskim „powołaniem” (*eklēthēte*, od: *ekkalein*; od tego samego rdzenia, co *ekklēsia* — zgromadzenie powołanych) i „wspólnotą”. Owa wspólnota stanowi więc rzeczywistość obecną, jakieś „już”, które jest zbieżne ze społecznością i urzeczywistnia się w niej, wzgromadzeniu powołanych: Kościele¹⁵. Tym samym *ekklēsia* i *koinōnia* odnajdują swą wewnętrzną jedność w tym samym rdzeniu, którym jest powołanie (*klēsis*), jakim zostali odgórnie wezwani przez Boga w Jego niewysłowionej dobroci (por. Ef 1, 18; 4, 1-4), i które nie jest niczym innym, jak wezwaniem „powołanych świętych” *klētoi hagioi*: Rz 1, 7; 1 Kor 1, 2; por. także Rz 1, 6; 8, 28 oraz 1 Kor 1, 24; Kol 3, 12)¹⁶. Tak więc pierwszym twórcą wspólnoty jest nie Chrystus, lecz Ojciec, od którego wychodzi zbawcza inicjacja, chociaż *koinōnia* — będąc wezwaniem do włączenia się i do wspólnoty z Synem, Jezusem Chrystusem — przyjmuje postać synostwa adopcyjnego (*hyōthesis*).

Ale ów wywodzący się od Ojca dynamizm prowadzi także do Niego, jako swego celu. Powołanie (urzeczywistnione w *ekklēsia*) jest nadal stałym wezwaniem (*ekkalein*) wiodącym wezwanych ku

¹⁴ H. Seesemann, *Der Begriff Koinōnia im Neuen Testament*, Giesen 1933, 67.

¹⁵ Por. G. Panikulam, dz. cyt., 8—16.

¹⁶ Choć wyrażenie „świętych obcowanie” nie pojawia się nigdy w Biblii (Starym i Nowym Testamencie), należałoby zwrócić uwagę na relację *koinōnia-ekklēsia (klēsis)-klētoi hagioi* (lub „wspólnota-powołanie-powołani święci”).

eschatologicznej pełni. Dlatego też jest jakimś „jeszcze nie”, w którym pulsuje napięcie i dynamizm, skierowane ku przyszłości; jest biegunową relacją między wezwaniem jako bezinteresownym darem i wezwaniem jako wymogiem (*Gabe und Aufgabe*), czy między łaską i etyką (jak widać to w kontekście poprzedzającym 1 Kor 1, 9; por. w. 4–8). W tym właśnie miejscu możemy przytoczyć fragment 1 J 1, 3: „A mieć z nami łączność (*koinônia*) znaczy: mieć ją z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem” Faktycznie, życie u boku Ojca zostało nam objawione i przekazane w Synu, który stał się Ciałem, czyniąc tym samym możliwą wspólnotę z Bogiem Ojcem, który — będąc źródłem i początkiem — staje się teraz również ostatecznym celem i końcem tej wspólnoty. „To potwierdzenie wspólnoty (*explicite*) z Ojcem do tej pory w ogóle nie występowało w Biblii. Ta nowa relacja wspólnoty (człowieka z Bogiem) staje się możliwa, albowiem człowiek może uczestniczyć w życiu Ojca, danym w Jego Synu. Przyjście na świat Syna Bożego daje człowiekowi możliwość dostępu do Ojca i wspólnoty z Nim”¹⁷.

b. *Koinônia* z Synem, Jezusem Chrystusem: wspólnota eklezjalna i wspólnota eucharystyczna

Wspólnota powołanych przez Boga (*koinônia-ekklesia*) urzęcystwiania się we wspólnocie z Chrystusem, w której ma miejsce połączenie, czy prototypowe przymierze Boga z człowiekiem. Dlatego należy stwierdzić, iż „u Pawła *koinônia* jest chrystocentryczna i jednocześnie wspólnotowa”¹⁸. I tak jest w rzeczywistości: w 1 Kor 10, 16 dwukrotnie mówi się o wspólnocie z Chrystusem, dokonującej się dzięki połączeniu z Nim poprzez Jego Ciało, zarówno eklezjalne jak i eucharystyczne.

— Wspólnota z ciałem eklezjalnym Chrystusa. Z jednej strony Paweł używa zawsze określenia „wspólnota” dla wyrażenia więzi łączącej Chrystusa (jako Zbawiciela) z „rzeszami”, nigdy natomiast w odniesieniu do faktu pójścia za Chrystusem przez chrześcijanina jako jednostkę, ani do przyłączenia się do Chrystusa jakiegoś konkretnego członka społeczności¹⁹. Stąd „wspólnota” posiada zawsze u Pawła sens zbiorowy i — bardziej jeszcze — ze-

¹⁷ Na temat 1 J, por. P. C. Bori, *Koinônia. L'idea della comunione nell'Ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972, 103 n; G. Panikulam, dz. cyt., 132.

¹⁸ G. Panikulam, dz. cyt., 30; por. 17–30.

¹⁹ „Kiedy Paweł pragnie wyrazić wspólnotę każdego chrześcijanina (z Chrystusem), czyni to przy pomocy zwrotu *en Christô einai* (być zawsze-być teraz w Chrystusie)” — stwierdza G. V. Jourdan, art. cyt., 112.

społowy. Dlatego zarówno Pawłowa soteriologia, jak i jego eklezjologia dadzą się podciągnąć pod ogólne pojęcie *koinônia*: wspólnota z Chrystusem jest dla Pawła zbawieniem; wspólnotą między ludźmi w Chrystusie jest dla niego również doskonała społeczność chrześcijańska ²⁰.

Z drugiej strony, choć słowo „wspólnota” nie pojawia się zbyt często w 1 Liście do Koryntian, nie brak autorów, którzy mówią o *koinônia* jako o idei przewodniej całego Listu ²¹. Powodem tego są właśnie i głębokie podziały korynckiej społeczności, którym Paweł musi stawić czoła ²². Dlatego Apostoł będzie się starał zaakcentować na wszelkie sposoby jedność, podkreślając znaczenie wspólnoty Kościoła i uzasadniając ją rzeczywistością jednego Ciała (eklezjalnego i eucharystycznego) Chrystusa. Od tego wychodzi Paweł, stwierdzając, iż „udział w Ciele Chrystusa” polega na tym, że „my, liczni, tworzymy jedno Ciało” (1 Kor 10, 16-17; por. Rz 12, 5; 1 Kor 12, 27).

Owa wspólnota zakłada przede wszystkim wspólnotę życiodajną, wewnętrzną wspólnotę z Chrystusem jako Głową, a tym samym również z pozostałymi członkami Jego Ciała, tak iż rzesze wierzących ożywia „jeden duch i jedno serce” (Dz 4, 32). Ale wydaje się, że ta „pionowa” i „pozioma” wspólnota (z Chrystusem i pomiędzy wiernymi) zawiera w sobie także pewną wspólnotę „hierarchiczną” z Apostołami, czy przywódcami pierwszych społeczności chrześcijańskich. *Dzieje Apostolskie* wspominają o gorliwości, z jaką wierni trwali w „nauce Apostołów i we wspólnocie” (Dz 2, 42). A w Ga 2, 9 jest mowa o *koinônia* Kefasa, Jakuba i Jana — uważanych za „filary” — z Pawłem i Barnabą, którym podają prawicę, uznając ich charyzmat wobec pogaństwa. Z kolei w 1 J 1, 3 Apostoł prosi wiernych: „abyście i wy mieli łączność z nami” i dodaje: „A mieć z nami łączność znaczy: mieć ją z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem” Tak więc wspólnota z Chrystusem wydaje się implikować braterską wspólnotę człon-

²⁰ Por. G. Panikulam, dz. cyt., 5.

²¹ „L'idée maîtresse de toute l'épître” — pisze E. B. Allo w: *Première Epître aux Corinthiens*, Paris 1934, 5, choć słowo *koinônia* pojawia się tylko trzy razy w tym liście (1 Kor 1, 9; 10, 16 — 2 razy). Z kolei słowo *ekklesia* („kościół” lub zgromadzenie powołanych) występuje 22 razy, i pojawia się już na samym początku listu (1, 2).

²² Problem „rozłamu” czy schizmy (*schismata*) w obrębie społeczności korynckiej pojawia się już na początku Listu (1 Kor 1, 10), w odniesieniu do całości życia wspólnoty (oraz chrztu). Dalej pojawia się w kontekście celebrowania Eucharystii (11, 18), a jego podsumowaniem jest „rozdwojenie w ciele” Chrystusa (12, 25). Te trzy fragmenty pozwalają zrozumieć nacisk, jaki Paweł kładł na wspólnotę.

ków Jego Ciała oraz wspólnotę owych członków z Apostołami, którzy w imieniu Pana kierują społecznością.

— Wspólnota z Ciałem eucharystycznym Chrystusa. *Koinônia* — będąca połączeniem osoby Chrystusa jako Głowy (Jego „Ciała i Krwi”) z Kościołem, jako Oblubienicą Chrystusa i Jego Ciałem — znajduje swój punkt kulminacyjny, swe źródło i jednocześnie swe spełnienie, w Eucharystii. Tak, w sposób wyraźny, przedstawiono to w Dz 2, 42, gdzie podkreśla się bliski związek pomiędzy „łamaniem chleba” i „wspólnotą” (eucharystyczną i jednocześnie eklezjalną)²³.

Tę samą tezę jasno wyraża 1 Kor 10, 16-17, gdzie wspólnota z Krwią i Ciałem Chrystusa (to znaczy z życiem i ofiarą Jezusa, z Jego „łaniem” i złamaniem) wytwarza wspólnotę tych, którzy dzielą ten sam chleb i ten sam kielich: Kościół — jedno Ciało Chrystusa. Tym samym łamanie chleba (oznaczające i aktualizujące dar i oddanie Jezusa aż do śmierci), „ukierunkowane jest na ustanowienie jednego Ciała i pokonanie wszelkich podziałów i rozłamów w Kościele”, rozdźwięków i rozbicia w Ciele (eklezjalnym) Chrystusa (por. 1 Kor 11, 18; 12, 25)²⁴. „Ale teraz w Jezusie Chrystusie wy, którzy niegdyś byliście daleko, staliście się bliscy przez krew Chrystusa. On bowiem jest naszym pokojem. On, który obie części (ludzkości) uczynił jednością”. W swym Ciele zlikwidował On dawny podział, „aby z dwóch (rodzajów ludzi) stworzyć w sobie jednego nowego człowieka, wprowadzając pokój, i (w ten sposób) jednych, jak i drugich znów pojednać z Bogiem, w jednym Ciele przez Krzyż, w sobie zadawszy śmierć wrogości” (Ef 2, 13-16). Ta wspólnota z jednym Ciałem Chrystusa²⁵ odnosi się nie tylko do rzeszy wiernych, tworzących jedno Ciało w Chrystu-

²³ Na temat wspólnoty w Dziejach Apostolskich, por. M. Manzanera, *Koinônia en Hch 2, 42*, w: *EstEcl 52* (1977) 307—329, a także tego samego autora *Actes 2, 42*, w: *Koinônia-Communauté-Communion*, Paris 1975, 14 n.

²⁴ M. Gesteira, *La Eucaristia, Misterio de Comunión*, Madrid 1983, 488. Więcej danych na ten temat na str. 477—482 i 487—492.

²⁵ Ojcowie ustanowili ścisły związek pomiędzy Ciałem eucharystycznym Chrystusa i Jego ciałem eklezjalnym. Na przykład Cyryl z Aleksandrii pisze, iż Chrystus „sprawia, że tworzymy z Nim i ze wszystkimi innymi jedno ciało”, Jego Ciało (*Com. in Io 11, 11*; PG 74, 560B). Podobnie pisze Cyryl z Jerozolimy (por. *Cat. Myst. 4, 1, 3*; PG 33, 1097 n). Do klasycznych należy tu tekst Jana Chryzostoma, który, komentując Pawła, stwierdza: „Jesteśmy bowiem tym samym ciałem. Czym jest więc chleb? Ciałem Chrystusa. A czym stają się ci, którzy go otrzymują? Ciałem Chrystusa. Nie różnymi ciałami, lecz jedynym Ciałem” (*In Cor hom. 24, 2*; PG 61, 200). Tą samą drogą kroczą: św. Augustyn (*Serm. 272*; PL 38, 1246 n), Fulgencjusz z Ruspae (*Ep. 12, 11, 24*; PL 65, 390 n) oraz Ildefons z Toledo (*De Cogn. Bap.*; Pl 96, 169 D). Więcej danych w: M. Gesteira, dz. cyt., 212—222.

się, lecz także do wielości różnych Kościołów lokalnych, wchodzących w skład jednego Ciała Pana ²⁶. Owo powiązanie Eucharystii, wspólnoty jednego Ciała Chrystusa, ze wspólnotą w jednym Ciele Pana — i w jednym Kościele powszechnym — wielu Kościołów lokalnych, znalazło swój wyraz w dawnym Kościele w postaci *fermentum*, chleba eucharystycznego, przekazywanego przez jedne społeczności innym na znak wspólnoty oraz ich włączenia w jedno żywe ciało Zmartwychwstałego.

c. Wspólnota w Duchu Świętym

W dwóch miejscach mówi Paweł o udziale w Duchu (*koinônia pneumatos*: w 2 Kor 13, 13 i Flp 2, 1. G Pnikulam upatruje zapowiedź 2 Kor 13, 13 w 2 Kor 1, 21-22: „Tym zaś, który umacnia nas wespół z wami w Chrystusie i który nas namaścił, jest Bóg. On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych” We fragmencie tym widoczna jest wierność Boga, nastawionego od początku na nasze zbawienie i umocnienie w Chrystusie, oraz namaszczenie Duchem danym jako rękojmią przyszłej pełni (por. także 2 Kor 5, 5; Ef 1, 14).

W tym kontekście 2 Kor 13, 13 stanowi najlepsze podsumowanie tego, co powiedziano do tej pory: miłość (*agapê*) Boga Ojca (por. także Rz 5, 5), łaska (*charis*), jaką jest Chrystus (por. Rz 5, 1-2), i udział (*koinônia*) w Duchu (por. Rz 5, 5) stanowią jedność. Duch jest tym, który dopełnia „wspólnoty”, tym, który prowadzi społeczność — powołaną przez Ojca (*ekklesia*) i umocnioną w Synu (jako Jego Ciało) — ku jedności i pełnej wspólnotcie (por. Ga 5, 16-18, 22-23; 1 Kor 12, 4-11, 13). Z drugiej strony, do Ducha należy rozróżnianie, wytyczanie granic pomiędzy światłem i ciemnością; „cóż bowiem ma wspólnego sprawiedliwość z niesprawiedliwością? Albo cóż ma wspólnego światło z ciemnością?” i „Co wreszcie łączy świątynię Boga z bożkami?” (2 Kor 6, 14, 16). Tym sanktuarium Boga jest sama społeczność, o której także w 1 Kor 3, 16-17 mówi się, że jest świątynią i siedzibą Ducha (por. 1 Kor

²⁶ Ten wymiar, jednocześnie eucharystyczny i eklezjalny, widoczny jest u Cyryla z Aleksandrii: „Istnieją cztery strony świata, ale obleczone są jedną świętą szatą Słowa: Jego Ciałem” (*Com. in Io* 11, 12; PG 74, 660 n). Amalariusz z Metz u pisał w XI wieku: „Tak jak wiele jest Kościołów na ziemi”, choć dzięki jednej wierze wszystkie stanowią jeden Kościół katolicki, „tak liczne dary ofiarne wiernych stanowią jeden chleb w jedności Ciała Chrystusa” (*Ecl. off. miss.*; PL 105, 1238). Podobne stwierdzenie spotykamy u Floro z Lyonu (*Adv. Amal.*, 2; PL 119, 86 AB) i u Kandyda z Fuldy (*De pas. Dni.*, 5; PL 106, 68 s).

6, 19; Rz 8, 9)²⁷. W świątyni tej można oddawać cześć jedynie Bogu, a nie bożkom.

Jest wreszcie Duch tym, który — jako Ożywiciel — sprawia, że społeczność, „żywa wspólnota”, staje się rzeczywistością. W Flp 2, 1-4 mowa jest o wspólnocie w Duchu, tworzącej jedno serce: miłość i współczucie powinny rządzić życiem i rozwojem społeczności. Paweł mówi o „tych samym dążeniach, tej samej miłości i wspólnym duchu”, które nakazują nie robić niczego w duchu rywalizacji czy próżności, lecz każą uwzględniać interesy i dobro innych²⁸.

W tych ramach Ducha mieszczą się następujące aspekty wspólnoty: — udział w Ewangelii (Flp 1, 5) i w wierze (Flm 6). W Liście do Filipian trzykrotnie użyto określenia *koinônia* (1, 5; 2, 1; 3, 10)²⁹. W przypadku „udziału w szerzeniu Ewangelii” (Flp 1, 5) chodzi niewątpliwie o przyjęcie Ewangelii przez wierzących. W innym, podobnym fragmencie — 1 Kor 9, 23 — Paweł mówi o sobie jako tym, który ma „udział w Ewangelii” (*sygkoinônos tou euaggeliou*). A to w ramach dziękczynienia Ojcu za wspólnotę daną wraz z Ewangelią i w nadziei osiągnięcia pełni eschatologicznej, dzięki której wspólnota doskonalić się będzie aż do „dnia Chrystusa” (Flp 1, 3-6, 9-10)³⁰.

Mówi się także o „udziale w wierze” (Flm 6). W oparciu o ten udział Paweł stawia znak równości między wszystkimi członkami społeczności, którzy — jako równi w braterstwie — powinni być przyjęci w imię miłości (por. Flm 7, 9, 16). Prawdziwa wiara jest skuteczna i daje owoce, tworząc wzajemny szacunek i równość wszystkich członków Kościoła. W tej społeczności nie ma już niewolników i ludzi wolnych, lecz panuje jedność i wspólnota wszyst-

²⁷ Występuje tu pewna paralela z 1 Kor 10, 20, gdzie „wspólnota” z Ciałem i Krwią Chrystusa wyklucza jakąkolwiek łączność między Bogiem i demonami, między „stołem Pana” i „stołem demonów”, jak stwierdza G. Panikulam, dz. cyt., 71.

²⁸ G. Panikulam wskazuje na istnienie zależności pomiędzy Flp 2, 1-4 i Dz 2, 44: pod wpływem Ducha ma wśród wiernych miejsce *koinônia*, gdzie wszystko jest wspólne (Dz 2, 44), gdzie celebryje się łamanie chleba na chwałę Boga (Dz 2, 45-47), a wszystkich ożywia „jeden duch i jedno serce” (Dz 4, 32): por. dz. cyt., 75—76.

²⁹ Poza tym używa czasowników *koinônein* (4, 15) i *sygkoinônein* (4, 14) (w znaczeniu: uczestniczyć), a także słowa *sygkoinônos* (1, 7). Flp jest tym listem, w którym najczęściej użyto słowa *koinônia* i jego pochodnych: por. J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, Freiburg 1968, 44—46.

³⁰ Por. G. Panikulam, *Koinônia in the New Testament*, 80—86. W tym kontekście Panikulam stwierdza, iż *koinônia* odpowiada w pewnym sensie słowu *euaggelion*. *Euaggelion* odpowiadają w Flp 1, 5 trzy okresy: początkowy (pierwszego dnia), obecny (aż do chwili obecnej) i końcowy (dzień Chrystusa Jezusa). *Communio* posiada te same konotacje.

kich w Chrystusie (por. Ga 3, 28; 5, 6). Podobne stwierdzenie, o wspólnocie wiernych w modlitwie, i o tym, jak ta wspólnota tworzy jedność w życiu, znajdujemy również w Dz 2, 42, 44: „Ci wszyscy, co uwierzyli, przebywali razem”³¹.

— Udział w cierpieniu i w chwale Chrystusa (Flp 3, 10-11). Istnieje pewna paralela między dynamiką hymnu chrystologicznego z Flp 2, 6-11 i krótką autobiograficzną informacją, jaką Paweł zamieści w Flp 3, 3-11³². W tym kontekście mówi on o swym własnym udziale w cierpieniach Chrystusa i o pogodzeniu się z Jego śmiercią, by mieć udział również w Jego zmartwychwstaniu³³. Tak daleko sięga głęboka wspólnota z Chrystusem: owo powołanie do *koinônia* z Synem (por. 1 Kor 1, 9), zapoczątkowane chrztem — poprzez pierwsze mistyczne wprowadzenie w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa (por. Rz 6, 3-11; Kol 2, 12-13) — powinno wzmacniać się w miarę upływu życia chrześcijańskiego (na które składa się również Eucharystia), aż do osiągnięcia swego spełnienia w ostatecznej gloryfikacji.

— Udział jako wspólnota mienia dla dobra najbardziej potrzebujących (Rz 15, 26; 2 Kor 8, 4; 4; 9, 13; Hbr 13, 15). Paweł wiąże *koinônia* ze zbiórką darów (we wspomnianych fragmentach Rz i 2 Kor), uważa ją bowiem za owoc łaski i miłości. Dlatego też w tekstach tych podstawowe pojęcia, takie jak *charis* (łaska) — *koinônia* i *diakonia* (wspólnota-posługa) — *leitourga* lub *eulogia* (służba Boża lub błogosławienie), zawsze są ze sobą związane.

Pawłowa zbiórka darów na rzecz Kościoła w Jerozolimie miała początkowo charakter pomocy spowodowanej niepewną sytuacją pierwszej społeczności chrześcijańskiej oraz prześladowaniami³⁴. Później zbiórka ta nabierać będzie coraz głębszego wymia-

³¹ Por. G. Panikulam, dz. cyt., 86—90.

³² Paralela ta występuje pomiędzy „odczuciami Chrystusa (Flp 2, 5) i odczuciami Pawła (3, 15); pomiędzy „postacią sługi” (Chrystus: 2, 7) i pogodzeniem się ze śmiercią (Paweł: 3, 10); pomiędzy „ogółeniem”-*kenôsis* (Chrystus: 2, 7) i poniżeniem-*tapeinôsis* (Paweł: 3, 21); wywyższeniem Chrystusa (2, 9) i przekształceniem Pawła (3, 21). G. Panikulam, dz. cyt., 92—93, (por. 91—107).

³³ F. Hauck zauważa, iż wspólnocie z Chrystusem w rozmaitych etapach życia chrześcijańskiego odpowiadają różne czasowniki z częstką „syn” (z), używane przez Pawła: żyć z (Rz 6, 8; 2 Kor 7, 3); cierpieć z (Rz 8, 17); ukrzyżowany razem z (Rz 6, 6; Ga 2, 9); umrzeć z (2 Kor 7, 3); pogrzebać razem z (Rz 6, 4; Kol 2, 12); wskrzeszać razem z (Kol 2, 12; 3, 1; Ef 2, 6); przywrócić do życia razem z (Kol 2, 13; Ef 2, 5); mieć udział w chwale wspólnie z (Rz 8, 17); współdziedziczyć z (Rz 8, 17); królować wespół z (2 Tm 2, 12); a także neologizm: „być współczłonkiem Ciała z” (Ef 3, 6): por. art. cyt.: ThWNT III, 806.

³⁴ Por. Dz 4, 1; 5, 17; 6, 12; 7, 54; 9, 1; 12, 1.

ru. Z jednej strony będzie przedłużeniem łaski i daru Chrystusa, tworzącym prawdziwą społeczność. Z drugiej zaś, po Soborze Jerozolimskim (48 lub 49 r.) zbiórka darów stanie się żywym znakiem braterstwa i wspólnoty dwóch początkowo bardzo odmiennych społeczności: pogańsko-chrześcijańskiej lub hellenistycznej oraz judeochrześcijańskiej z Jerozolimy.

Reasumując, należy podkreślić tajemnicę „łaski” jako podstawę „wspólnoty”. Chodzi przede wszystkim o łaskę Bożą (2 Kor 8, 1), urzeczywistniającą się w darze samego Jezusa, „który będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić” (2 Kor 8, 9). Ale owa *charis*, łaska, jako pionowy ruch zstępujący, przekształca się następnie w ruch poziomy: w *diakonía*, posługę na rzecz innych, gdzie łaska Boża uosabia się w społeczności Ciała Chrystusa, przechodząc w zbiórkę darów jako znak wzajemnej miłości członków tego Ciała³⁵. Następnie owa *diakonía*, która przekłada *koinônia* na język konkretnych gestów, przechodzi w trzeci rodzaj ruchu: pionowy wstępujący, *leitourgía* (służbę Bożą)³⁶. Tak więc „wspólnota” życia, przekształcona w posługę i wspólnotę dóbr, staje się w końcu służbą Bożą i ofiarą dziękczynną składaną Ojcu. W ten sposób Duch, czyniący ze społeczności swą świątynię — której wierni są jednocześnie żywymi kamieniami — namaszcza tę społeczność jako królewskie kapłaństwo dla składania ofiar Bogu przez Chrystusa (por. 1 P 2, 5). Ożywiana tym Duchem społeczność praktykuje „wzajemną więź” (*koinônia*) jako ofiarę miłą Bogu (Hbr 13, 16).

Jak trafnie zauważa G. Panikulam, ów trójkąt utworzony przez *charis-diakonía-leitourgia* stanowi istotę *koinônia*, istotę samego „być” Kościoła jako Ciała Chrystusa, będącą początkowo owocem bezinteresownej miłości i wyboru, owocem łaski Bożej w Chrystusie, i przechodzącą następnie wę wspólnotę przeżywaną i w posługę braterskiej miłości, a wreszcie w dziękczynną służbę Bożą (*eucharistía*) i pochwałę — w Duchu i przez Ducha — Ojca³⁷.

W swym Pierwszym Liście Jan przedstawia syntezę tajemnicy, jaką jest wspólnota, wyróżniając Chrystusa jako jej centrum. Po-

³⁵ Paweł używa określeń *koinônia* i *diakonía* w odniesieniu do „zbiórki darów” w trzech różnych miejscach: Rz 15, 25-26; 2 Kor 8, 4 i 9; 12-13. Por. M. Gesteira, *La Eucaristía*, 94—96.

³⁶ Zbiórka darów powiązana jest również ze „służbą Bożą” (*diakonía* *tês leitourgías*: 2 Kor 9, 1; 12), z „Eucharystią” (2 Kor 9, 11-12) i z „eulogią” (2 Kor 9, 5-6).

³⁷ W ten sposób „wspólna zbiórka darów na rzecz świętych z Jerozolimy staje się konkretną odpowiedzią na powołanie i wezwanie do wspólnoty z Synem”, która ma swój początek w Ojcu (według 1 Kor 1, 9); G. Panikulam, dz. cyt., 57.

lega ona na nadprzyrodzonej filiacji, jaką przekazuje nam Ojciec, który zesłał swego jedyne Syna. W Nim i przez Niego Ojciec nazywa nas dziećmi i rzeczywiście nimi jesteśmy (1 J 3, 1). Owa filiacja będzie później musiała przejawiać się we wzajemnej braterskiej miłości, w jakiej urzeczywistnia się wspólnota³⁸. Przyjęcie — w wierze — „Słowa życia” pochodzącego od Ojca tworzy społeczność chrześcijańską i wspólnotę, która powinna być urzeczywistniana w praktyce, w życiu codziennym, i którą dobrze oddaje „chodzenie” (*peripatein*) w światłości lub w ciemności. Chodzenie w ciemności wyklucza *koinônia* z Bogiem będącym doskonałą światłością; jeśli natomiast chodzimy w świetle, „wtedy mamy jedni z drugimi *koinônia*, a krew Jezusa, Syna Jego, oczyszcza nas z wszelkiego grzechu” (1 J 1, 6-7). Bóg jest światłością (1 J 1, 5), tak jak jest również miłością (*agapê*) (1 J 4, 16).

W 1 J nie pojawia się wyraźnie relacja między Duchem i „wspólnotą”; znajdujemy za to odniesienie Ducha do określenia równoznacznego: naszego trwania w Chrystusie i Jego w nas, a to dzięki wypełnianiu nowego przykazania (3, 24) i dzięki życiu w miłości (4, 13). Miłości, której nie da się oddzielić od Ducha³⁹.

III. „Świętych obcowanie” w późniejszej tradycji Kościoła

Tak jak w Nowym Testamencie, tak i w pierwszych pismach Kościoła na próżno by szukać zwrotu „świętych obcowanie”. Ani w *Didachè*, ani u Klemensa Rzymskiego, Ignacego z Antiochii, czy Polikarpa ze Smyrny, ani nawet u Ireneusza z Lyonu (koniec wieku II) nie znajdujemy tego wyrażenia.

1. Najstarsze wzmianki o wspólnotie świętych

Nawet gdyby przyjąć, że najwyraźniejszą i najbardziej bezpośrednią w tradycji i głoszeniu wiary chrześcijańskiej wzmianką o wspólnotie świętych jest ta, którą zawarto w *Credo*, Symbolu Apostolskim, to stwierdzić należy, że stanowi ona element dodany

³⁸ Filiacja: por. 1 J 2, 29 do 3, 10; miłość: por. 4, 7 do 5, 13. W 3, 1 widoczna jest ścisła więź łącząca miłość, jaką obdarzył nas Bóg, i to, że zostaliśmy przez Niego usynowieni: nazywa się nas dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy. Stąd często występujące słowo „brat” (*adelphos*), które w 1 J pojawia się dwanaście razy (por. 2, 9, 10, 11; 3, 10, 14-17; 4, 20-21; 5, 16).

³⁹ Por. G. Panikulam, dz. cyt., 130—140. F. Hauck podkreśla wzajemną immanencję Chrystusa (który trwa w nas, a my w Nim), jako ważny element wspólnoty: 1 J 3, 24; 4, 13 (por. J 6, 56; 15, 4, 7, 9-10): art. cyt., ThWNT III, 808.

stosunkowo późno, nieznanym w najstarszych wersjach symbolu wiary.

Łacińskie wyrażenie *communio sanctorum* pojawia się po raz pierwszy w końcu IV wieku. W rozporządzeniu cesarza Teodozjusza przeciwko apolinarystom (z roku 388) wyklucza się ich ze „wspólnoty świętych”⁴⁰. W tym samym okresie (a przed 393 r.) donatyści z Afryki Północnej przeciwstawiają „wspólnotę demonów” i „wspólnotę złych” — „wspólnocie świętych” i „wspólnocie dobrych”, podkreślając usilnie, że należy odróżniać jedne od drugich⁴¹. Pogląd ten pojawia się również w liście synodu kartagińskiego do donatystów (411 r.)⁴².

Inny z najstarszych tekstów zawarty jest w kanonie Synodu z Nimes (Francja) z r. 394, w którym potępia się niektórych fałszywych kapłanów i diakonów przybyłych ze Wschodu w pogoni za stypendiami mszalnymi i „przekazujących wspólnocie świętych coś w rodzaju pozorowanej religii”⁴³.

Jakie znaczenie ma w tych fragmentach wyrażenie „wspólnota świętych”? Wydaje się rzeczą niewątpliwą, iż w cytowanych tekstach odnadujemy przede wszystkim eklezjalny sens tego zwrotu: wspólnota świętych oznacza Kościół święty, z którego — zgodnie z rygorystycznymi zasadami donatystów — powinni być wykluczeni grzesznicy (względy praktyczne lub etyczne), bądź (według hierarchii Kościoła i cesarstwa) heretycy nie przestrzegający zasad prawdziwej wiary (względy jedynej wiary). W każdym razie, pojęcie wspólnoty świętych wypływa z perspektywy — raczej negatywnej — *ex-communico*, oddzielenia od społeczności eklezjalnej.

Ale równoległe do tego znaczenia eklezjalnego, wspólnota świętych posiada w cytowanym kanonie Synodu z Nimes także wyrażne znaczenie eucharystyczne⁴⁴. Nie brak w dawnym Kościele świadectw eucharystycznego powiązania „wspólnoty”, takich jak wzmianki w starych anaforach liturgicznych, czy też sformułowania: „rzeczy święte (są) dla świętych”, używane w liturgiach wschodnich⁴⁵.

⁴⁰ Por. Codex Theod. 16, 5, 4 (CChL 148, 50). Por. J. N. D. Kelly, *Primitive Credo Christianos*, Salamanca 1980, 459.

⁴¹ Por. Augustyn, *Enarr. in Ps.* 36, 11; PL 36, 376, zawierający list synodu w Cabarsussis (393).

⁴² W: PL 43, 835 n. Por. A. Piolanti, dz. cyt., 3 n, 9.

⁴³ Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, Paris 1970, II/1, 91—97. Por. także A. Piolanti, dz. cyt., 3—4.

⁴⁴ Mówi się tam o tym, że ci, którzy zniesławiają wspólnotę świętych, uzyskując zapomogi i stypendia mszalne przy pomocy oszustwa, *ad ministerium non admittantur*.

⁴⁵ Na przykład *communicantes* z kanonu liturgii rzymskiej, sięgającego początków IV wieku (wszyscy święci, o których tam mowa, są męczenni-

2. Włączenie „wspólnoty świętych” do symbolu wiary

Wszystkie te wzmianki dotyczące wspólnoty świętych nie mają jeszcze nic wspólnego z włączeniem owej wspólnoty do symbolu wiary: są odniesieniami samoistnymi, dalekimi jeszcze od tak zwanego „Symbolu Apostolskiego”. Dopiero później zostaną włączone do *Credo*, wiadomo bowiem, że zwrotu „wierzę w świętych obcowanie” nie było w symbolach czy *credo* pierwszych soborów ekumenicznych, na przykład Nicejskiego (r. 325, por. DS 125) czy Konstatynopolitańskiego (r. 381, por. DS 150).

Artykuł dotyczący „świętych obcowania” nie występuje w najstarszych wschodnich zapisach Symbolu Apostolskiego: nie ma go w wersji palestyńskiej (r. 325, DS 40), ani jerozolimskiej (około r. 340, DS 41). Nie ma go również w wersji pochodzącej z Azji Mniejszej (ok. r. 374, DS 42, 44), z Antiochii (koniec w. IV, DS 50), ani Egiptu (połowa w. IV, DS 55). Wspomniane wyznania wiary zawierają jedynie sformułowanie „(wierzę) w święty Kościół i w grzechów odpuszczenie (*hagian ekklesian, aphasin hamartiôn*)” (por. np. DS 11).

Również na Zachodzie nie znajdujemy tego pojęcia w najstarszych zapisach *credo*, np. w *Tradycji Apostolskiej* Hipolita (około r. 220, DS 10), ani w późniejszych transkrypcjach — już z końca IV wieku — Ambrożego i Augustyna⁴⁶. To samo powiedzieć można o zachowanych wzmiankach z początku V wieku: Piotra Chryzologa († 450), biskupa Rawenny, czy Rufina z Akwilei (około r. 404)⁴⁷.

Pierwsze znane nam świadectwa włączenia „świętych obcowania” do symbolu pochodzą z końca IV wieku: Nicetas z Remesiany († 414) po raz pierwszy cytuje transkrypcję *Credo*, które brzmi: „Wierzę w Ducha Świętego, święty Kościół katolicki, w świętych obcowanie, w grzechów odpuszczenie...”⁴⁸. Nicetas, biskup Serbii,

kami, a nie wyznawcami): J. A. Jungmann, *El sacrificio de la Misa*, Madrid 1951, 833 n. Podobnie rzecz się ma z wyrażeniem „ta hagia tois hagiois”, występującym w *Konstytucjach Apostolskich* (PG 1, 1108 D) i bez wątpienia mającym swój odpowiednik — odnoszący się do Eucharystii — już w *Didachè* 10: „Niech się zbliży ten, kto jest święty”. Więcej danych w J. A. Jungmann, dz. cyt., 66 n, 984 n, 988—989.

⁴⁶ Por. Ambroży, *Expl. Symb.*; DS 13; Augustyn, *Serm.* 213; DS 14.

⁴⁷ Por. Piotr Chryzolog, *Serm.* 57—62; DS 15; Rufin, *Exp. in Symb.*; DS 16.

⁴⁸ Kościół jest *sanctorum omnium congregatio*, albowiem od samego początku wszyscy sprawiedliwi „una ecclesia sunt quia, una fide et conversatione sanctificati, uno spiritu signati, unum corpus effecti sunt; cuius corporis caput Christus esse perhibetur... Ergo in hac una ecclesia crede te communionem consecuturum” (*Explan. symb.* 10; PL 52, 871). Jeśli chodzi o transkrypcję *credo*, por. tekst w DS 19.

na Bałkanach, był prawdopodobnie Francuzem z pochodzenia i utrzymywał kontakty z Kościołem Galii⁴⁹.

3. Początki: miejsce i przyczyny

Najprawdopodobniej właśnie w Kościele galijskim po raz pierwszy włączono „świętych obcowanie” do *credo*. I rzeczywiście, właśnie w południowej Galii pojawia się ponownie ten zapis *credo* u Faustusa z Reii (druga połowa V w.), a później — na początku w. VI — wersja Cezarego z Arelate⁵⁰. W VIII w. znajduje się także w *credo* starego Mszału Galijskiego oraz w Mszałe z Bobbio (DS 27).

Natomiast w tym samym okresie o świętych obcowaniu nadal nie wspomina się w *credo* Kościołów Italii i północnej Afryki⁵¹. Nie ma go również w symbolach Kościoła hiszpańskiego w VII i VIII wieku⁵². Stopniowo jednak galijska transkrypcja *credo* rozprzestrzeniała się coraz bardziej, początkowo w Germanii⁵³, później w Italii, gdzie została uznana przez Kościół rzymski w okresie pontyfikatu Mikołaja I (około r. 860). Najprawdopodobniej uzyskała ona powszechną akceptację dopiero na początku XII wieku, w czasach Bernarda z Clairoux⁵⁴.

Jakie były przyczyny włączenia „świętych obcowania” do *credo*? Zdaniem J. N. D. Kelly’ego, była to obrona rozwijającego się

⁴⁹ Por. A. Piolanti, dz. cyt., 4, 7–9. J. A. Kelly, dz. cyt., 460, nie neguje tego faktu, zauważa jednak, iż możliwe jest, że fragment ten pochodzi ze Wschodu.

⁵⁰ Fausto de Riez, *De Spir. sanc.* I, 1: po wzmiance o Duchu Świętym mowa w symbolu o *sanctam ecclesiam, sanctorum communionem* (PL 62, 11); por. także zwrot „wspólnota świętych” w *De Spir. sanc.* I, 2 (DS 19). Podobnie w kazaniach pseudoaugustyńskich (których autorem był Cezary z Arelate, bądź też przedstawiciele jego szkoły). We wszystkich tych kazaniach, stanowiących komentarz do *Credo*, mowa o wspólnocie świętych. Kazanie z *Serm.* 242, 4, interpretuje wspólnotę jako zjednoczenie ze świętymi w niebie: „Sanctorum communionem, id est: cum illis sanctis qui in hac fide, quam suscepimus, defuncti sunt, societate et spei communionem teneamur” (PL 39, 2193). Por. także *Serm.* 240, I; 241, 4; 243, 4; 244, 1 (PL 39, 2189, 2191, 2194, 2195).

⁵¹ W Italii — *Missale Florentino* (por. DS 17). W Afryce — por. Augustyn, *Serm.* 215 (PL 38, 1072 n; DS 21) i — w wieku VI — Fulgencjusz z Ruspae (DS 22).

⁵² Ani u Ildefonsa, *De cogn. bapt.* (PL 96, 126 n), ani w mozarabskim *Liber Ordinum*, ani u Eterio de Osma i Beato de Liébara, *Adv. Elip.* (w r. 785) (PL 96, 906 D; DS 23). Więcej informacji na temat hispanogalijskich źródeł symbolu, por. J. N. D. Kelly, op. cit., 469–493.

⁵³ Już Piriminio z Reichenau (około r. 715), *Scar.* 10, 12 (PL 89, 1034), mówi o „wspólnocie świętych”. Także Antyfonarz z Banghor (Irlandia, koniec wieku VII) (por. DS 29).

⁵⁴ Por. J. N. D. Kelly, dz. cyt., 501–509.

kultu męczenników, który Kościół galijski starał się ożywić wbrew próbom zniesienia tego kultu (a zwłaszcza kultu ich relikwii). Doprowadziło to do uwypuklenia „świętych obcowania” w symbolu wiary. Istotnie, niektóre komentarze z tego okresu wybijają eschatologiczny charakter „obcowania”, widząc w „świętych” aluzję do męczenników⁵⁵ (która to aluzja obejmie wkrótce również pozostałych świętych). Tym sposobem „wspólnota świętych” odnosi się nie tylko do ziemskiej społeczności eklezjalnej (przeciwstawionej *ex-communico*, niwelowanej w sakramencie pokuty), lecz również do wspólnoty z Kościołem niebieskim.

4. Wspólnota świętych w tradycji patrystycznej

W pismach Ojców Kościoła widoczne jest całe bogactwo odcieni, jakimi charakteryzuje się rzeczywistość wspólnoty świętych. Pod tym pojęciem kryje się rozwój chrześcijańskiej egzystencji, zaczynającej się chrztem, będącej życiem i *praxis* w łonie społeczności wierzących — Ciele Chrystusa i świątyni Ducha — wyrażającej się w ścisłym związku z Eucharystią i odpuszczeniem grzechów w pokucie (rozumianej jako oddzielenie i powrót do wspólnoty), zakładającej wspólnotę „katolicką” lub powszechną wszystkich społeczności i Kościołów lokalnych i wreszcie — zmierzającej ku społeczności eschatologicznej i pełni życia wiecznego.

Nie brak u Ojców odniesień do Kościoła jako „świętej wspólnoty wiernych”⁵⁶, społeczności niewątpliwie ziemskiej — mogą być bowiem z niej wykluczeni niektórzy z jej członków (z powodu grzechu lub herezji)⁵⁷. Wspólnota ta nabiera konkretnego kształtu w społeczności partykularnej — Kościele lokalnym — ale zakłada również „związek Kościołów”, a tym samym wspólnotę z biskupem Rzymu⁵⁸. W tym kontekście niektórzy Ojcowie mówią o „wspólnocie kościelnej” i „wspólnocie Kościoła katolickiego”⁵⁹.

⁵⁵ Por. tamże, 467—468. Już w *Męczeństwie świętych Perpetuy i Felicyty* mówi się: „communione habeatis cum sanctis martyribus” (D. Ruiz Bueno (ed.), *Actas de los Mártires*, Madrid 1962, 420).

⁵⁶ Zenon z Verony, *Tract.* II, 14 (PL 11, 438 B), choć nawiązuje się tu do Eucharystii.

⁵⁷ „Ne ad communionem sanctae ecclesiae admittatur”: Hilary, *Fragm.* (PL 10, 663 D). Według Augustyna, „removit istos ecclesia a communione sanctorum”: *Serm.* 52, 3, 6 (PL 38, 357 A). Teofil z Antiochii również mówi o oddzieleniu heretyków „a communione sanctorum”: *Ep.* 92 (CSEL 55, 150, 22).

⁵⁸ Na temat „wspólnoty Kościołów”, por. Optat z Mileve, *De sch. donat.* 6 (PL 11, 1070). Na temat wspólnoty z papieżem, por. św. Damazy, *Prol.* 11 (PL 13, 179 A).

⁵⁹ Na temat „ekklesiastikē koinōnía”, por. Bazyli, *Ep.* 69.2 (PG 32, 432 C) i Grzegorz z Nyssy, *Ep.* 5 (PG 46, 1029 C). Grzegorz z Nyssy mówi

Ale wspólnota świętych posiada również aspekt sakramentalny. Choć związek ten istniał zapewne już dawniej, najstarsze znane nam dziś komentarze pisane na temat tekstu Pawła 1 Kor 10, 16-17 (wspólnota Ciała Chrystusa) pochodzą z wieku IV: Jan Chryzostom był pierwszym, który skomentował ten fragment. Ale już w pierwszej połowie IV w. Cyryl z Jerozolimy mówi o „wspólnocie świętych tajemnic”⁶⁰: wyrażenie, które często pojawiać się będzie w późniejszych pismach, zwłaszcza w dziełach Bazylego (wiążącego tę wspólnotę z chrztem i Eucharystią)⁶¹, Chryzostoma⁶², w *Konstytucjach Apostolskich* i innych⁶³. Z kolei „wspólnota Ciała i Krwi” Chrystusa akcentowana jest silnie u Chryzostoma, Dydyma Ślepego, Teofila z Aleksandrii⁶⁴, a zwłaszcza u Leona Wielkiego, który nie waha się mówić o „wspólnocie w sakramentach”⁶⁵.

Moglibyśmy powołać się również m. in. na Anastazego⁶⁶ i Bazylego Wielkiego⁶⁷ jako tych, którzy zaświadczenia o eschatologicznej wspólnocie świętych.

o „*koinônia tês katholikês ekklesias*” (wspólnota Kościoła katolickiego), ib. (PG 46, 1029 B).

⁶⁰ Cyryl z Jerozolimy, *Cat. Myst.*, 5, 20 i 22 (PG 33, 1124 B, 1126 B).

⁶¹ Bazyl z Jerozolimy, czy mnich, może przybliżyć się do „wspólnoty świętych”. I odpowiada, iż dzięki sakramentowi chrztu umarliśmy przecież dla grzechu. Grzesznik nie może przybliżyć się do „rzeczy świętych” (*tois hagiois*), bowiem — według Pawła — „kto spożywa i pije nie zważając na Ciało Pańskie, wyrok sobie spożywa i pije”: *Reg.* 309 (PG 31, 1302 C).

⁶² „Wspólnota świętych (Boskich) tajemnic” często występuje u J. Chryzostoma: por. przede wszystkim *Hom.* 27, 1 (PG 61, 223—224 C) (gdzie przebija znaczenie eklezjalne i jednocześnie eucharystyczne). Zob. także: *Hom.* 1, 1 (PG 50, 653 C); *Hom.* 4, 4, 6 (PG 51, 248 C, 250 C); *In Mt hom.* 82, 1 (PG 58, 739 B); *Hom. pasch.* 3 (PG 52, 769 BC).

⁶³ *Const. Apost.* 8, 9, 6 (PG 1, 1079, 1084 B). Por. także Anastazy Synaita (wiek VII), (PG 89, 208 C), który pisze o „wspólnocie świętych tajemnic” Ciała i Krwi Chrystusa.

⁶⁴ Por. J. Chryzostom, *Hom.* 4, 6 (PG 51, 250 C); Dydym, *De Trin.* 2, 14 (PG 39, 716 B); Teofil z Aleksandrii, *Ep. pasch.* 96, 20 (PL 22790 A). Na Zachodzie Augustyn pisze o modlitwie za tych, co umarli „in corporis et sanguinis Christi communione”: *Serm.* 172, 2 (PL 38, 936 C).

⁶⁵ Leon Wielki mówi o „*sacramentorum communio*”, w której w sposób nieprawidłowy biorą udział manichejczycy przyjmujący jedynie Ciało Chrystusa. Z racji swej *sacrilega simulatio* powinni oni zostać wyłączeni „a sanctorum societate”: *Serm.* 42, 5 (PL 54, 279—280). Judasz nie został wykluczony z „*sacramentorum communio*”: *Serm.* 59, 3 (PL 54, 334 A). Wspólnota sakramentalna nie odpowiada tu całkowicie wspólnocie eklezjalnej.

⁶⁶ Atanazy pisze, że odłączając się „od świętych i ojców”, „oddaliśmy się od ich wspólnoty (*koinonian*)”: *Ep. Drac.* 4 (PG 25, 528 AB).

⁶⁷ Poprzez chrzest jesteśmy zbawieni i uczestniczyć będziemy we „wspólnocie świętych w życiu wiecznym”: *De bapt.* I, 2, 17 (PG 31, 1556 BC). (Autorem tej pracy prawdopodobnie nie był Bazyl, lecz Pseudobazyl).

IV. Teologia średniowieczna i Reformacja protestancka wobec tezy o wspólnocie świętych

1. Teologia wieków średnich

Pod koniec XII wieku, w okresie polemik z albigensami, jeden z ówczesnych teologów, Alain z Lille († 1202) zadał pytanie, dlaczego tajemnica tak istotna z punktu widzenia chrześcijaństwa, jaką jest Eucharystia, nie doczekała się żadnej wzmianki w najstarszych symbolach wiary, podczas gdy w *credo* został uwzględniony chrzest i odpuszczenie grzechów (np. w symbolu konstantynopoli-tańskim z r. 381, por. DS 150). Alain sam udziela sobie odpowiedzi: Symbol Apostolski zawiera *implicite* wzmiankę o Eucharystii, gdy mówi o „świętych obcowaniu”⁶⁸. I rzeczywiście tak jest, bowiem — jak twierdzi H. de Lubac — „*sanctorum communio* jest jednocześnie i w sposób nierozzerwalny *sacramentorum communicatio* i *sanctorum societas* lub *consortium*, to znaczy jest wspólnotą świętych lub między ludźmi — *communio societas* — ale oznacza również wspólne uczestnictwo w sakramencie, w «świętych darach» lub świętych tajemnicach”⁶⁹. To powiązanie wspólnoty eklezjalnej ze wspólnotą eucharystyczną widoczne było również w pokutnej rekunciacji związanej w dawnym Kościele z wykluczeniem, a następnie z włączeniem grzesznika do wspólnoty eklezjalnej (od której odłączył się on na skutek swego grzechu), co dawało mu dostęp do wspólnoty eucharystycznej. Dlatego w początkach Średniowiecza pojawiają się jeszcze takie wyrażenia, jak *recipere communionem*, *communionem reconciliari*, *a communionem separari*, *a communionem alienus*, które — używane już na początku IV w. przez synod w Elwirze, a później, w 348 roku, przez synod w Kartaginie — odnoszą się do sakramentu pokuty, także w tym, co dotyczy włączenia do „wspólnoty świętych” (zarówno eklezjalnej jak i eucharystycznej)⁷⁰.

Stopniowa utrata w Średniowieczu znaczenia Kościoła jako Ciała Chrystusa, zastąpionego przez Kościół jako społeczność prawnie ukonstytuowaną w formie przypominającej *imperium* czy też społeczność ziemską, doprowadziła do niedoceniań i wreszcie do zagubienia głębokiego pojęcia Kościoła-wspólnoty. Wspólnota świętych nabierała w ten sposób charakteru czysto eschatologicz-

⁶⁸ Więcej danych u M. Gesteira, dz. cyt., 233. Na temat podobnego stanowiska innych teologów średniowiecznych, por. J. D. N. Kelly, dz. cyt., 464.

⁶⁹ H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, Paris 1949, 31.

⁷⁰ Por. H. de Lubac, dz. cyt., 24—37; A. Piolanti, *Gemeinschaft der Heiligen*: LThK IV, 51—53.

nego. Ale z owym zanikiem idei wspólnoty w obrębie społeczności chrześcijańskiej związana była również utrata znaczenia Kościoła lokalnego i katolicyzmu jako „wspólnoty różnych społeczności”, pochłoniętej przez „chrześcijaństwo” bardziej zasadzające się na strukturze prawnej niż na sakramentalnej witalności. Stąd również utrata „wspólnoty” sakramentów: zarówno Eucharystii, jak i pokuty.

J. Hamer zauważa, iż temat wspólnoty świętych często pojawia się w Średniowieczu w powiązaniu z problemem *ex-communico*. Jest to zrozumiałe, albowiem wraz z osłabieniem wspólnoty ekskomunika traci swój pierwotny zbawczy charakter (związany z odpuśczeniem grzechów) i nabiera stopniowo charakteru zwykłej kary, podobnej do sankcji nakładanych przez władzę świecką. W efekcie pojawiło się przekonanie, że wyrok ekskomuniki mógł pozbawić grzesznika zbawienia, „oddając go szatanowi”, czyli skazując na ostateczne potępienie ⁷¹.

Jednakże ten pogląd nie stał się powszechny. Wydaje się, iż Wilhelm z Owernii († 1249) był pierwszym teologiem, który dokonał wyraźnego rozróżnienia między wspólnotą wewnętrzną i zewnętrzną. Według niego, jedynie grzech — nie zaś wyrok Kościoła — może „ekskomunikować” człowieka, tzn. oddzielić go od wspólnoty wewnętrznej. W ten sposób zaczyna się rozróżniać „wspólnotę wewnętrzną, której jesteśmy pozbawieni w wyniku popełnienia grzechu, i wspólnotę zewnętrzną, od której może oddzielić nas (jedynie) wyrok ekskomuniki” ⁷². Owo rozróżnienie jest właściwe, pozwala bowiem zobaczyć, iż czyn zewnętrzny jest jedynie funkcją rzeczywistości wewnętrznej. Tak więc Kościół może pozbawić wyłącznie wspólnoty zewnętrznej, ale zawsze i tylko z myślą o przywróceniu zerwanej wspólnoty wewnętrznej, a nigdy w innych celach (jako odwet lub kara). Jeśli rani ostrzem ekskomuniki zewnętrzną, czyni to nie dlatego, by po prostu karać, lecz po to, by uleczyć człowieka, zmusić go do zastanowienia i zachęcić do powrotu do wspólnoty duchowej, wewnętrznej. Istnieje jednakże drugie, negatywne oblicze problemu: dochodzi do bezprawnego

⁷¹ „Quasi diabolo traditur, qui ab ecclesiastica communione removetur”: *Decr. Grat.* XI, 3, 32. Zwróćmy uwagę na ową „wspólnotę kościelną”. Jednakże w tym średniowiecznym dziele z zakresu prawa kanonicznego wprowadza się rozróżnienie pomiędzy ekskomuniką „quae a fraterna societate separat” (skutek bardziej zewnętrzny) i anatemą „quod ab ipso corpore Christi (quod est ecclesia) recidit” (skutek bardziej wewnętrzny): *Decr. Grat.* III, 4, 12.

⁷² Por. *De sacr. ord.* 8: cytowane: przez J. Hamer, *La Iglesia ea uno comunión*, Barcelona 1965, 163.

⁷³ J. Hamer, dz. cyt., 164.

oddzielenia wspólnoty czysto wewnętrznej od wspólnoty zewnętrznej. Tak zatracą się wymiar sakramentalny Kościoła.

Jeśli Wilhelm z Owernii wyróżnił dwie płaszczyzny wspólnoty, to św. Bonawentura twierdzi — w odpowiedzi na zastrzeżenie, iż skoro wspólnota równoznaczna jest z miłością, to nikt nie może i nie powinien ekskomunikować innych, nikt bowiem nie może zostać wyłączony, ani oddzielony od miłości — iż wspólnota jest trojakiego rodzaju. Pierwsza, czysto duchowa, to wspólnota z punktu widzenia miłości wewnętrznej. Druga jest wspólnotą cielesną i zachodzi w płaszczyźnie zewnętrznych relacji międzyludzkich (*quantum ad exteriorem conversationem*). Trzecia mieści się między dwiema poprzednimi: jest to wspólnota w przyjmowaniu sakramentów, a zwłaszcza Eucharystii. Nikt nie może być wykluczony ze wspólnoty wewnętrznej, dopóki stąpa po ziemi. Ekskomunikowanie z Kościoła może dotyczyć jedynie dwóch ostatnich poziomów wspólnoty: „ekskomunika mniejsza” wyklucza wyłącznie z sakramentalnej wspólnoty eucharystycznej, podczas gdy „większa” oddziela dodatkowo od zewnętrznych relacji ze społecznością wierzących ⁷⁴.

Tomasz z Akwinu zasadniczo podziela to stanowisko, choć wspólnota świętych ma dla niego mniejsze znaczenie niż to, które miała ona w teologii wcześniejszego okresu. Faktycznie, niezbyt często używa on określenia „wspólnota” dla opisu Kościoła. „Kto jest włączony do Kościoła przez chrzest, przeznaczony jest również do tego, by żyć w społeczności wiernych (*in coetum fidelium*) i uczestniczyć w sakramentach” Wspólnota wiernych (*communicatio fidelium*) jest dwojakiego rodzaju: jedna zachodzi w sferze duchowej, zwłaszcza w modlitwie jednych w intencji, drugich oraz w zgromadzeniu kultowym dla otrzymania świętych darów. Druga zachodzi w sferze cielesnej i w sferze dozwolonych związków międzyludzkich (obu tych poziomów dotyczy również ekskomunika) ⁷⁵.

Jak widać, wspólnota wydaje się być sprowadzona bardziej do porządku „działania” niż do porządku „bycia” J. Hamer słusznie dostrzega pewne przeniesienie akcentu, mające miejsce w teologii Doktora Anielskiego: Tomasz nigdy nie używa określenia „wspólnota” czy „współdział” dla opisu — w kontekście eklezjologicznym — wewnętrznych związków, jakie wytwarza miłość *dilectio*. Tak więc słowo „wspólnota” przestaje być „określeniem pozwalającym uchwycić od razu całe bogactwo i złożoność rze-

⁷⁴ Por. Bonawentura, *IV Sent.* d. 18, pars 2, a. 1, c. 1: *Opera Omnia*, Paris 1866, 6, 23.

⁷⁵ Por. *STh Sup.*, q. 21, a. 1 ad c.; *IV Sent.* d. 18, q. 2, a. 1, qc. 4.

czywistości (i życia) Kościoła” oraz tajemnicy zbawienia. W kontekście eklezjologicznym termin wspólnota „zastrzeżony jest przede wszystkim dla określenia zewnętrznych i widzialnych więzów występujących w sferze życia sakramentalnego i w społeczności opartej na braterstwie” ⁷⁶, nawet jeśli eklezjologia Tomasza nie zapomina o pojęciu Ciała Mistycznego.

Potwierdzenie tego znajdujemy u samego Tomasza z Akwinu w objaśnieniu artykułu o świętych obcowaniu, zawartym w jego krótkim traktacie o Symbolu Apostolskim. Píše on: „Ponieważ wszyscy wierzący tworzą jedno ciało, zasługi jednego udzielają się innym. Tym samym w Kościele ma miejsce wspólnota dobra (*communio bonorum*), czyli to, co określamy mianem *sanctorum communio*. Owo dobro, będące udziałem wszystkich, to, co dobrego uczynili święci podczas swego życia doczesnego (zasługi świętych), a także — przede wszystkim — siedem sakramentów, w których dopuszcza się nas do uczestnictwa w zbawieniu uzyskanym dzięki męce Chrystusa, naszej Głowy” ⁷⁷. Jak można zauważyć, we wspólnocie takiego ciała eklezjalnego wspólnota „prawna”, wspólnota cnót i zasług, stara się zdobyć przewagę.

2. Reformacja

a. Marcin Luter

Szczególne zainteresowanie Lutera tematem wspólnoty świętych wydaje się być wynikiem jego pierwszych konfliktów z oficjalnym Kościołem. Już w swych 95 тезach (z r. 1517) wyrażał on wątpliwość co do uprawnień papieża w zakresie udzielania odpustów i nakładania kar kościelnych. Rok później (1518) opublikuje swe *Kazanie o ekskomunice*.

Kazanie to stanowić będzie punkt wyjścia dla jego rozważań o wspólnocie świętych. Luter przedstawia w nim swój pogląd na ekskomunikę, wyrażając najbardziej rozpowszechnioną opinię swej epoki. Podkreśla rozróżnienie między ekskomuniką mniejszą i większą, wykluczając, by którakolwiek z nich powodowała „wydanie duszy diabłu” i pozbawienie grzesznika pośrednictwa oraz dobrych uczynków Kościoła. To raczej sam grzesznik powinien uznać, że poprzez grzech oddał się diabłu, „pozbawiając się wspólnoty ze wszystkimi świętymi Boga”. Wyrok zewnętrzny, to nic innego jak wyrażenie czy potwierdzenie wewnętrznej decyzji czło-

⁷⁶ J. Hamer, dz. cyt., 166.

⁷⁷ Tomasz, *Exp. symb. apost.*: cytowany przez J. D. N. Kelly, dz. cyt., 464.

wieka. Powinien więc być bardziej podporządkowany przezwy-
cięzeniu grzechu i uzyskaniu odpuszczenia, niż zwykłej karze ⁷⁸.

Jest wielce prawdopodobne, że u podłoża *Kazania o sakramen-
cie Ciała Chrystusa i o stowarzyszeniach* (z r. 1519) kryje się nie
tylko wisząca nad Lutrem groźba ekskomuniki, ale także niepokojące
pytanie o jego własny stosunek do powszechnej wspólnoty
Kościoła. W pracy tej ściśle wiąże on wspólnotę świętych z Eu-
charystią, stawiając tę wspólnotę ponad sakramentalną wspólnotę
Ciała i Krwi: „Sens tego sakramentu stanowi wspólnota wszyst-
kich świętych. Dlatego otrzymuje on również nazwę *synaxis* lub
komunia. A *communicare* znaczy w języku łacińskim przyjąć tę
komunię” W rzeczywistości Luter zakłada, iż Chrystus nie da się
oddzielić od swego Ciała Mistycznego (które określa mianem „Cia-
ła duchowego”) i dlatego wspólnota z Panem pociąga za sobą jed-
nocześnie wspólnotę z Jego Ciałem „fizycznym” (Jego ciałem-
krwią), jak i z Jego Ciałem „duchowym”, albowiem „Chrystus
tworzy ze wszystkimi świętymi jedno ciało duchowe” ⁷⁹.

Następnie Luter określa cechy właściwe tej wspólnocie świę-
tych: zakłada ona zarówno dzielenie duchowego dobra Chrystusa,
jak i zła, cierpienia i grzechów innych. W ten sposób rozpala się
w niej wzajemna miłość.

W tym kontekście Luter posługuje się nie tylko pojęciem Ciała
Chrystusa jako kluczem do wspólnoty świętych, ale także para-
dygmatem „wiecznego, duchowego Miasta Bożego” (Ap 3, 12; 21,
2), będącego „jedną społecznością i jednym ciałem”, którego człon-
kami są wszyscy święci. I tak jak obywatel korzysta z dóbr mia-
sta, ale także dzieli z nim jego niebezpieczne momenty i zmienne
koleje losu, tak samo uczestniczy we wspólnocie świętych.

W rezultacie Eucharystia „przyjęta pod postacią chleba i wina
nie oznacza nic innego jak przyjęcie określonego znaku tej wspól-
noty i przyłączenia się do Chrystusa i wszystkich świętych. To tak
jakby obywatelowi wręczono pokwitowanie albo zaświadczenie,
by miał pewność, że jest obywatelem miasta i członkiem tej spo-
łeczności” ⁸⁰.

Luter wiąże również wspólnotę eklezjalną z jednością pierw-

⁷⁸ Por. *Sermo de virtute excommunicationis*, z roku 1518: WA 1, 639—
—640. Ta krótka rozprawa, będąca czymś więcej niż kazaniem, stanowi
kompilację dwunastu tez na ten temat. Bulla *Exsurge Domine* Leona X
(z roku 1520), wymierzona przeciwko Lutrowi, jest echem owego „kazania”
(por. DS 1473).

⁷⁹ WA 2, 743, 7 n. Cytuje w tym kontekście Rz 12, 5 i 1 Kor 12, 12.
Oprócz prac Lutera, jakie ukazały się w wydaniu weimarskim (=WA), zob.
także: *Obras de Martín Lutero*, Buenos Aires 1974, V, 203—219.

⁸⁰ WA 2, 743—744.

szych wierzących, tak doskonałą, iż „gromadzili także pokarm cielesny i dobra, zanosili je do kościoła i tam rozdzielali pomiędzy ubogich” (i przytacza 1 Kor 11, 20, a nie Dz 2, 44 czy 4, 32). I dodaje: „Stąd zachowało się we Mszy słowo «kolekta», co oznacza wspólną zbiórkę darów, tak jak wtedy, gdy pośród wszystkich zbiera się pieniądze, aby dać je biednym”⁸¹.

Choć Luter uznaje przekształcenie darów w Ciało i Krew Chrystusa, podkreśla jednak bardziej nasze przekształcenie w Ciało Pana. Twierdzi, że Chrystus „mniej ceni swe własne Ciało fizyczne niż Ciało duchowe, toz naczy wspólnotę świętych (*die Gemeinschaft seiner Heiligen*). A w tym sakramencie najbardziej zależy Mu na tym, by wiara Jego wyznawców i wspólnota świętych (*der Heiligen Gemeinschaft*) były praktykowane i umacniane i byśmy w pełni urzeczywistniali naszą wspólnotę” Dlatego należy „zwrócić większą uwagę na Ciało duchowe Chrystusa niż na Jego Ciało fizyczne. Bardziej potrzebna jest wiara w Ciało duchowe niż w Ciało fizyczne. Bowiem w tym sakramencie Ciało fizyczne, pozbawione duchowego, nie wyświadczy nam żadnego dobrodziejstwa”⁸².

Ten radykalizm Lutera, który wydaje się sprowadzać rzeczywistość Eucharystii do Mistycznego Ciała Chrystusa, zaniknie, gdy — w wyniku ostrej polemiki z Zwinglim i skrzydłem kalwińskim — zostaje on zmuszony do podkreślenia realności obecności eucharystycznej. W późniejszych pismach na temat Eucharystii nie kładzie już nacisku na Ciało eklezjalne Chrystusa, ani na wspólnotę świętych.

Inną znaczącą wzmiankę o wspólnocie świętych, pochodzącą z tego samego okresu, zawiera wielce polemiczna praca o władzy papieskiej (1519 r.). Luter utrzymuje w niej, iż Kościół jako taki (a nie Piotr) jest Ciałem Chrystusa i posiada Jego Ducha. Dlatego w *Credo* mówimy: Wierzę świętemu Kościołowi, świętych obcowaniu. Aczkolwiek Luter zdawał sobie dość jasno sprawę z tego, iż artykuł ten nie wchodził w skład najstarszych wersji *credo*, lecz stanowił zapewne komentarz — choć trafny — do wcześniejszego stwierdzenia o świętym Kościele⁸³.

W r. 1520 ponownie pojawia się widmo ekskomuniki i Luter powraca do tego tematu w kolejnym kazaniu, które staje się oka-

⁸¹ WA 2, 747, 15 n.

⁸² Por. WA 2, 748—749 i 751, 13 n.

⁸³ „Totus mundus confitetur sese credere ecclesiam sanctam catholicam aliud nihil esse quam communionem sanctorum, unde et articulus ille «sanctorum communionem» non orabatur (i przypomina symbol Rufina z Akwilei), sed glossa aliqua forte «ecclesiam sanctam» exposuit esse «communionem sanctorum»”: *Resolutio lutheriana de potestate papae*, w: WA 2, 190, 10—26.

zją do dalszego pogłębienia tematu wspólnoty. Na wstępie powraca do kazania o sakramencie Ciała Chrystusa (z r. 1518), sakramencie — jak podkreśla — będącym znakiem wspólnoty wszystkich świętych (*Gemeinschaft aller Heiligen*). Ale — dodaje — wspólnota jest dwojaka (tak jak w sakramencie występuje dualizm znaku i znaczenia). Pierwsza jest wewnętrzna, duchowa, niewidzialna i ma miejsce w sercu: ona to — przez rzetelną wiarę, nadzieję i miłość — włącza nas do społeczności (*Gemeinschaft*) Chrystusa i wszystkich świętych. Mówi o tym i daje to sakrament i na tym polega cała jego moc i skutek. Wspólnoty tej nikt poza Bogiem nie może usunąć. Drugi rodzaj — to wspólnota zewnętrzna, cielesna i widzialna; wyraża się ona udziałem w sakramencie świętym i we wspólnym z innymi z niego korzystaniem. Biskup lub papież mogą kogoś wyłączyć z tej wspólnoty z powodu jego grzechu⁸⁴.

Później Luter będzie akcentować wspólnotę eklezjalną jako społeczność wierzących, z wyłączeniem hierarchii. Wprowadzony przez niego podział Kościoła oficjalnego kieruje uwagę Lutra ku jednostronnemu powiązaniu Kościoła z Chrystusem, bez jakiegokolwiek pośrednictwa ludzi. W tym nowym duchu wypowiadać się będzie później na temat wspólnoty świętych.

W roku 1529 publikuje swe dwa *Katechizmy: Duży i Mały*. W *Małym*, bardzo krótkim, nie znajdujemy żadnej wzmianki na temat wspólnoty świętych. Natomiast w *Dużym* Luter poświęca jej wiele uwagi⁸⁵. Komentując trzeci artykuł Symbolu Apostolskiego, stwierdza, iż „wyznanie wiary (*credo*) nazywa święty Kościół chrześcijański *communio sanctorum* — «społecznością świętych» (*Gemeinschaft der Heiligen*). Obie nazwy wyrażają to samo” Luter przyznaje ponownie, iż „ongis wyznanie wiary nie zawierało drugiego określenia” Podkreśla z naciskiem, że greckie słowo *ekklesia* zostało źle i niezrozumiale przetłumaczone na język niemiecki; w rzeczywistości oznacza ono bowiem „chrześcijański zbor albo zgromadzenie» (*eine christliche Gemeinde oder Sammlung*), albo też najlepiej i najjaśniej «święte chrześcijaństwo” Dlatego słowo *communio* nie powinno być tłumaczone tak sobie jako wspólnota, lecz jako „zbor (*Gemeine*)”. Zamiast wspólnota świętych powinno się powiedzieć „zbor świętych”, to znaczy „zgromadzenie złożone z samych świętych, lub jeszcze wyraźniej — święty zbor”

Luter w ten sposób podsumowuje swe rozważania: „Wierzę, że

⁸⁴ Por. *Ein Sermo von den Bann* (1520): WA 6, 63—75 (zwłaszcza 63—64).

⁸⁵ *Duży i Mały Katechizm Doktora Marcina Lutra*, Warszawa 1973 (Wyd. „Zwiasum”).

na ziemi istnieje święta gromadka ludzi i zbór prawdziwie świętych (*ein heiliges Häufelein und Gemeinde*), którego jedyną głową jest Chrystus; zgromadzony przez Ducha Świętego trwa on w jednej wierze, myśli i przekonaniu, obdarzony licznymi darami, lecz zgodny w miłości, bez podziałów i rozdarcia. I ja jestem jego częścią i członkiem, współuczestnikiem, mającym udział we wszystkich dobrach jakie posiada, wprowadzony i wcielony do niego przez Ducha Świętego przez to, iż słuchałem i nadal słucham Słowa Bożego, które otwiera wstęp do niego”⁸⁶.

Jak widać, Luter utożsamia całkowicie wspólnotę świętych ze społecznością eklezjalną. Przedstawia również szereg danych zaczerpniętych z Biblii, dotyczących wspólnoty: przyłączenie do Chrystusa jako Głowy, w tym samym Duchu, w połączeniu wiary i miłości. Kładzie także nacisk na powołanie poprzez Słowo Boże do wspólnoty w *ekklesia*. Należy jednak potraktować jako chybione u niego wyłączenie „wspólnoty hierarchicznej”

Warto także podkreślić, iż Luter trafnie powiązał wspólnotę świętych z Duchem Świętym (o którym w symbolu mówi się nieco wcześniej) oraz z odpuszczeniem grzechów (o którym mowa w dalszej części *Credo*. Duch Święty uważany jest za tego, który powołuje i tworzy wspólnotę i który jednoczy nas wokół Chrystusa, jedynej Głowy. Z drugiej strony, wiążąc wspólnotę świętych z odpuszczeniem grzechów, Luter ustanawia ścisły związek wspólnoty nie tylko z Kościołem, ale także z sakramentami i zbawczą siłą słowa Bożego. „Dlatego na tym miejscu należy omówić sakramenty i pokrótce całą Ewangelię i wszystkie czynności (urzędy) chrześcijańskie, co również koniecznie i nieustannie działać się powinno”⁸⁷.

Konfesja Augsburska, pochodząca z tego samego okresu (1530), choć zredagowana przez F. Melanctona, utrzymana jest w duchu nauki Lutera, przypominając, iż wspólnota świętych jest późniejszym uzupełnieniem symbolu i że oznacza Kościół, zgromadzenie świętych, wywodzące się z Ewangelii, doktryny i działania Ducha, który je odnawia, uświęca i nim kieruje⁸⁸.

I wreszcie w r. 1539, w pracy *O soborach i Kościele*, Luter gromadzi ponownie wcześniej wyłożone poglądy: wspólnota jako społeczność, zgrupowanie lub zgromadzenie osób świętych, ale z dużo większym naciskiem położonym na kategorię zgromadzonego ludu Bożego (z *hauff*), przeciwstawionego społeczności szlerychizowa-

⁸⁶ Tamże, 109.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Por. J. C. Müller, *Die Symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloh 1907, 153.

nej. Powinniśmy być „ludem chrześcijańskim, świętym, albo — co oznacza to samo — świętym Kościołem katolickim”. Jest to dzieło Ducha Świętego, nie obejmujące papieża i całej hierarchii kościelnej (dlatego wyłącza z *ecclesia sancta ecclesia romana*⁸⁹. Luter zachowa aż do końca swą radykalną postawę wobec hierarchii.

b. Jan Kalwin

Ograniczając się do głównego dzieła tego autora, *Instytucja religii chrześcijańskiej*, podkreślmy następujące aspekty tematu wspólnoty świętych:

Temat ten pojawia się po raz pierwszy w kontekście wyraźnie eschatologicznym, w związku z pośrednictwem świętych i ostatecznym zmartwychwstaniem. Kalwin stwierdza, iż bez wątpienia miłość świętych „mieści się we wspólnocie Ciała Chrystusa, ale nie wychodzi poza to, co ta wspólnota dopuszcza”. Przyjmuje, że mogą oni modlić się za nas i kochać nas tak jak wtedy, kiedy żyli na ziemi, „bo są złączeni z nami tą samą wiarą”. Ale wyraża wątpliwość, czy dzielą z nami nasze problemy i cierpienia⁹⁰. Jeśli chodzi o zmartwychwstanie, stwierdza on, iż po śmierci nie możemy być członkami Chrystusa, jeśli nie jesteśmy zjednoczeni ze świętymi, którzy „nie ustają w oddawaniu czci Bogu wraz z nami”⁹¹.

Druga wzmianka, bardziej obszerna, odnosi się do Kościoła na ziemi. Jest ona częścią objaśnienia Symbolu Apostolskiego. Na początku Kalwin odrzuca (podobnie jak Luter) wyrażenie „wierzę w Kościół” (nawet jeśli przyznaje, iż znajduje się ono w *credo* nicejsko-konstantynopolitańskim), przedkładając zwrot „wierzę Kościołowi”⁹². Jeśli chodzi o wspólnotę świętych, również uważa

⁸⁹ W pracy tej wielce wymowna jest częstotliwość, z jaką pojawiają się określenia *hauff* i *zu hauff* (w odniesieniu do Kościoła), oznaczające „gromadę”, „mnóstwo”, albo heterogeniczny zbiór, bezkształtny, pozbawiony organicznej struktury. Chodzi tu o wspólnotę, w której „lud” zastępuje „ciało” Chrystusa. Najsłuszniejszą rzeczą byłoby zachowanie równowagi między obu pojęciami.

⁹⁰ Por. *Institución de la Religión Cristiana* (=IRC), III, 20, 24.

⁹¹ IRC III, 25, 5 (por. II, 790).

⁹² IRC IV, 1, 2 (por. II, 804). Podobnie jak Luter w r. 1519 (por. przypis 83), Kalwin również odrzuca wyrażenie „wierzę w Kościół” i ob staje przy zwrocie „wierzę Kościołowi” (*credo ecclesiam*). Tezy tej bronili także dawni autorzy (znani z pewnością Reformatorom), tacy jak Cezary z Arelate, który pisze: „Sciendum est quod ecclesiam credere, non tamen in ecclesiam credere debemus: quia ecclesia non est Deus, sed donum Dei est”: *Serm.*, 241, 4 (PL 39, 2191). Podobnie Faustus z Reii, który przeciwstawia *credo ecclesiam* — *credo in Spiritum Sanctum: De Sp. S. I*, 1 (PL 62, 11), a także inni autorzy cytowani przez samego Kalwina.

ją za element dodany później do *Credo*, choć „takie wyrażenie — mimo, iż początkowo nie wspomina się o nim — nie powinno być usunięte, ponieważ bardzo dobrze wyraża ono naturę Kościoła”. Definiuje wspólnotę jako zjednoczenie z Chrystusem i wśród chrześcijan oraz jako wzajemne uczestnictwo w Boskich dobrodziejstwach. Taka wspólnota nie wyklucza istnienia mnogości łask udzielonych przez Ducha. Zakłada również przekazywanie dóbr (por. Dz 4, 32 i Ef 4, 4), albowiem jeśli chrześcijanie „będą przeświadczeni, że Bóg jest wspólnym Ojcem wszystkich i że Chrystus jest ich jedyną Głową, kochać będą jedni drugich jak bracia, przekazując sobie wzajemnie to, co posiadają”

Podstawą wspólnoty świętych jest więc, po pierwsze, „wybór dokonany przez Boga który nie może być chybiony”⁹³. Po drugie, „stanowczość Chrystusa, który nie pozwoli, by Jego wierni zostali Mu wydarci, by Jego członki zostały podzielone”. Po trzecie, niezmiennie trwanie w Kościele, gdzie ma miejsce zbawienie, bo „tak wielka jest jedność Kościoła, że przez nią zachowujemy wspólnotę z Bogiem”⁹⁴.

W tym eklezjalnym kontekście Kalwin, podobnie jak i Luter, kładzie nacisk na rolę, jaką wspólnota świętych — społeczność eklezjalna — odgrywa w odpuszczeniu grzechów. Dlatego to należy budować Kościół, bo „nie może istnieć żaden Kościół bez odpuszczenia grzechów, albowiem Pan nigdy nie obiecywał swego miłosierdzia poza wspólnotą świętych”⁹⁵. Przystąpienie do Kościoła zakłada więc oczyszczenie (niewątpliwie przez chrzest); ale codzienne odpuszczanie grzechów dokonuje się dzięki „miłosierdziu Boga, zasługom Chrystusa i uświęceniu Duchem”, „wtedy, gdy jesteśmy włączeni w ciało Kościoła”. „We wspólnocie świętych bezustannie wybaczone są nam grzechy poprzez posługę Kościoła, wtedy, gdy kapłani lub biskupi, którym zlecono to dzieło, utwierdzają sumienia obietnicami z Ewangelii, zaświadczając, iż Bóg chce być dla nich miłosierny i wybaczyć im. A to tak w ogólności, jak i w szczególnych przypadkach, zależnie od potrzeb”⁹⁶.

Kalwin — zbyt pochłonięty polemiką o rzeczywistej obecności

⁹³ Według Kalwina, wspólnota świętych opiera się na absolutnej predestynacji zgodnie z wolą Boga. Daje to pewność, że ci, którzy mają swój udział w Chrystusie, „zostali wybrani, aby być majątkiem i własnością Boga”: IRC IV, 1, 3 (por. II, 806). Zob. także IV, 1, 2 (por. II, 804—805).

⁹⁴ IRC IV, 1, 3, gdzie mowa jest o „świętych obcowaniu” (por. II, 805—806).

⁹⁵ IRC IV, 1, 20 (por. II, 821). W tym kontekście również posługuje się — tak jak Luter — obrazem świętego miasta, niebieskiego Jeruzalem.

⁹⁶ IRC IV, 1, 22 (por. II, 822). W tym kontekście mówi o „posłudze kluczy”.

Chrystusa w Eucharystii i stojący tym samym w opozycji zarówno wobec Lutra, jak i Kościoła katolickiego — nigdy nie wiąże *explicite* Eucharystii ze wspólnotą świętych. Podkreśla jednakże rzeczywistość jedyne go ciała eklezjalnego Chrystusa, bo „Pan przekazuje nam swe ciało w taki sposób, że w pełni łączy się z nami w jedno, a my z Nim. A ponieważ On ma tylko jedno ciało, którego uczestnikami może nas uczynić, wynika z tego, że również my jesteśmy wszyscy jednym i tym samym ciałem” Dlatego odrzuca dokonane przez Lutra rozróżnienie między „ciałem fizycznym” i „ciałem duchowym”. Kalwin uznaje tylko jedno ciało, duchowe, nie dające się oddzielić od społeczności. Eucharystia jest więc przede wszystkim więzią miłości, zakładającą wzajemną posługę i oddanie jednych drugim ⁹⁷.

c. Wyznania wiary Kościołów zreformowanych

Mówiliśmy już o głównym wyznaniu wiary Kościoła luterańskiego: Konfesji Augsburskiej. Wspomnijmy krótko o podstawowych konfesjach Kościołów kalwińskich lub zreformowanych.

Do najstarszych należy *Confessio helvetica prior* (z r. 1536), w której nie ma żadnej wzmianki o wspólnocie świętych ⁹⁸. Za to w *Katechizmie genewskim*, opublikowanym przez Kalwina w r. 1541, stwierdza się, iż wspólnota świętych odnosi się do jedności wszystkich członków Kościoła i wspólnoty wszystkich dóbr przekazanych Kościołowi ⁹⁹. Z kolei *Confessio helvetica posterior* (1562) wzmiankuje jedynie o Kościele tryumfującym i walczącym, który „stanowi wspólnotę i połączenie (*communione et commixtione*)” i mówi o jedynej społeczności, w której „członki jednego ciała, z jedną głową, są wszystkie zjednoczone (*connentuntur omnes*) tą samą wiarą i uczestniczą również w tym samym pokarmie i napoju duchowym” ¹⁰⁰. Wreszcie *Katechizm heidelberski* (1563) podkreśla wspólnotę wszystkich wiernych z Chrystusem i wzajemną wspólnotę zbawiennych dóbr, które winny służyć innym ¹⁰¹.

Jeśli chodzi o pisma konfesyjne Kościoła anglikańskiego, to wspomnieć należy, że nie znajdujemy żadnej wzmianki na temat wspólnoty świętych ani w krótkim *Katechizmie* z roku 1549, ani

⁹⁷ IRC IV, 17, 38 (por. II, 1112—13). Mówi także o chlebie z wielu ziaren, wyrażającym tę „jedność ciała”. Cytuje dalej 1 Kor 10, 16: tworzymy jedno ciało, wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba.

⁹⁸ Por. K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig 1903, 101—109.

⁹⁹ Tamże, 125 n.

¹⁰⁰ Por. tamże, 196.

¹⁰¹ Por. tamże, 697.

w 42 *Artykułach Kościoła Anglii* (zredagowanych przez Cranmera w r. 1551), ani w późniejszych 39 *Artykułach* z roku 1562 ¹⁰².

V. „Wspólnota” na Soborze Watykańskim II

1. Użycie określeń „*communio*” i „*communitas*”: dane ogólne

W dokumentach Soboru Watykańskiego II wyrażenie *communio* użyte zostało 112 razy ¹⁰³. Występuje ono w czterech *Konstytucjach soborowych* i w większości *Dekretów* (z wyjątkiem Dekretu o formacji kapłańskiej i o środkach społecznego przekazywania myśli), nie pojawia się natomiast w trzech *Deklaracjach* ¹⁰⁴. Dokument, w którym występuje najwięcej wzmianek dotyczących *communio*, jest Dekret o ekumenizmie, a za nim — Konstytucja dogmatyczna o Kościele i Dekret o działalności misyjnej Kościoła. Jest to fakt znaczący, albowiem wskazuje dość wyraźnie na niewątpliwie eklezjalny charakter wspólnoty (a nawet, co więcej, intereklezjalny, zgodnie z wymogiem ekumenizmu), jawiącej się poza tym jako podporządkowana we wszystkim misji Kościoła w świecie.

Jeśli chodzi o pojęcie *communitas*, pojawia się ono w dokumentach Soboru jeszcze częściej, bo aż 183 razy ¹⁰⁵. Ale częstotliwość, z jaką się to słowo pojawia, jest inaczej rozłożona niż w przypadku *communio*. Najwięcej odniesień do *communitas* zawiera Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym, a następnie — po raz kolejny — Dekret o działalności misyjnej; na trzecim miejscu znajduje się Dekret o apostołstwie świeckich. Dekret o ekumenizmie i Konstytucja dogmatyczna o Kościele znajduje się tym razem na końcu listy. Jest to nie tylko jedno z pojęć najczęściej używanych przez Sobór ¹⁰⁶ (choć, jak to zobaczymy, czasami w szerokim i dość zróżnicowanym znaczeniu), lecz także tym, które pojawia się praktycznie we wszystkich dokumentach soborowych (z wyjątkiem Konstytucji o Objawieniu i Dekretu o środkach społecznego przekazywania myśli).

¹⁰² Por. tamże, 505—522; 522—525.

¹⁰³ Na ten temat por. P. Delhaye — M. Gueret, *Concilium Vaticanum. Concordance. Index*, Louvain 1974, 114—116.

¹⁰⁴ 25 w KK (+ 8 w Nocie); 1 raz w KO; 4 w KL; 12 w KDK; 7 w DB; 9 w DK; 1 w DZ; 2 w DA; 28 w DE; 4 w DKW; 11 w DM.

¹⁰⁵ Por. P. Delhaye — M. Gueret, dz. cyt., 117—119. W KDK — 76 razy, DM — 21, DA — 16, DWR — 13, DK — 12, DE — 11, KK — 9, DWCH — 7, DB — 4, DZ — 3, DFK — 2, DKW — 2, DWR — 1.

¹⁰⁶ Więcej danych w cyt. wyżej (przyp. 103) dziele, 891.

2. „*Communio*” i „*communitas*” na Soborze Watykańskim I?

Czy Sobór Watykański I używał pojęć *communio* i *communitas*? Zaczniemy od tego, że w trakcie tego Soboru nie wspomniano o wspólnocie świętych ani w przyjętych przez zgromadzenie dokumentach, ani w poprzedzających je projektach. Ani razu nie pojawia się także słowo *communitas*. Jeśli chodzi o pojęcie *communio*, pojawia się ono pięć razy: raz w Konstytucji *Dei Filius* (24. IV. 1870), a pozostałe cztery razy w Konstytucji *Pastor aeternus* (18. VII. 1870). Ale we wszystkich tych przypadkach chodzi jednoznacznie o „wspólnotę hierarchiczną”, na którą położono taki nacisk, że czasami odnosi się wrażenie, iż zastępuje ona „mystyczną wspólnotę” Kościoła. W ten sposób Vaticanum I wiąże jednoznacznie tworzenie „powszechnego Ciała Mistycznego Chrystusa” ze „ściślejszym zespoleniem członków z widzialną głową (papieżem)”¹⁰⁷. Pan wybrał Piotra, „aby całość wierzących zachowała jedność wiary i wspólnoty” oraz by episkopat pozostał niepodzielony, ustanawiając w nim w ten sposób „wieczną zasadę i widzialny fundament owej podwójnej jedności”¹⁰⁸. Dlatego cały Kościół powinien skupić się wokół tej jednej stolicy, z której „spływają na wszystkich «uprawnienia czcigodnej wspólnoty» (św. Ambroży)”, „na podobieństwo członków zespolonych w głowie” i „połączyć się w organizm jednego ciała” w tej właśnie Stolicy¹⁰⁹. Tym sposobem, „zachowując jedność wspólnoty i wyznania wiary z Biskupem Rzymskim, Kościół jest jedną owczarnią pod przewodnictwem jednego najwyższego Pasterza”¹¹⁰. Należy też oczekiwać i liczyć „na pozostanie w tej jedności, którą głosi (*praedicat*) *Stolica Apostolska*”¹¹¹. Tak więc ranga i znaczenie Kościoła jako *communitas* i *communio* samej w sobie, z racji tego, że stanowi On Ciało Chrystusa i jest ożywiany przez Ducha, zostały zaledwie tylko zaznaczone.

3. Znaczenie „*communio*” i „*communitas*” na Soborze Watykańskim II

a. Wspólnota świętych

Ostatni Sobór jest bardzo powściągliwy w wypowiedziach na temat „wspólnoty świętych” Wyrażenie to pojawia się *explicite*

¹⁰⁷ Wstęp do Konstytucji *Dei Filius*, W: *Acta et Decreta Sac. Conc. Oecum. Vat., Romae 1872*, 172.

¹⁰⁸ Konst. *Pastor aeternus*; BF II, 57.

¹⁰⁹ BF II, 60.

¹¹⁰ BF II, 63.

¹¹¹ BF II, 68.

jedynie dwukrotnie i to w Konstytucji o Kościele, w kontekście odnoszącym się do wstawiennictwa i kultu świętych w ogóle, a Maryi w szczególności (por. KK 51a; 69a). Fragmenty te wchodzi w skład rozdziału VII (o eschatologicznym charakterze Kościoła pielgrzymującego i jego związku z Kościołem w niebie) i VIII (o Maryi jako nadziei i pocieszeniu pielgrzymującego Ludu Bożego). Wspólnota świętych jest tu w zasadzie rozumiana w aspekcie eschatologicznym: jako wspólnota Kościoła doczesnego z Kościołem niebieskim, ze społecznością błogosławionych, ich życiem i wstawiennictwem. Z fragmentów tych wynika samo przez się — choć nie mówi się o tym wprost — że źródła tej wzajemnej łączności należy szukać w Chrystusie, jedynej Głowie Kościoła. Nie ma w całym tym kontekście niczego, co mogłoby zawierać jakąkolwiek aluzję eucharystyczną.

b. *Communio* i *communitas* w aspekcie teologicznym

Z teologicznego punktu widzenia, Sobór podkreśla następujące znaczenia pojęć *communio* i *communitas*:

Po pierwsze, chodzi o wspólnotę z Bożym życiem wewnątrztrynitarnym. W KDK, w rozdziale I, podkreśla się wezwanie — skierowane do człowieka — do wspólnoty z Bogiem Ojcem i do uczestnictwa w Jego Boskim życiu (nr 18b, 19a, 21c). Zachodzi ona w Chrystusie i przez Chrystusa. Również w kontekście ekumenicznym podkreśla się wspólnotę z tajemnicą Trójcy Świętej (DE 7c, 15a).

Po drugie, wspólnotę tę określa się jako wspólnotę Chrystusa, życia, miłości i prawdy (KK 9), a tym samym jako wspólnotę Ciała Mistycznego (KK 50a; KDK 32d; DM 3a). Ta sama koncepcja pojawia się także w haśle „społeczność zbawienia” (DE 3c). Jednakże Chrystus jest nie tylko przedstawiany jako źródło wspólnoty, lecz także jako przyszły cel eschatologiczny, do którego ta wspólnota zmierza (KK 50c; KDK 39c; DE 20).

Po trzecie, Sobór podkreśla udział Ducha we wspólnocie, stwierdzając, iż „Duch Święty, który mieszka w wierzących i napędza cały Kościół oraz nim kieruje, jest sprawcą tej dziwnej wspólnoty wiernych i tak dogłębnie wszystkich zespała w Chrystusie, iż jest zasadą jedności Kościoła” (DE 2b). Duch „dla całego Kościoła i dla poszczególnych oraz wszystkich razem wierzących jest zasadą zespolenia (*congregationis*) i jedności w nauce apostoelskiej oraz obcowaniu wzajemnym (*communione*), w łamaniu chleba i modlitwach (por. Dz 2, 42)” (KK 13a). Poza tym, sam Duch daje jedność różnym funkcjom i działaniom w łonie Kościo-

ła (por. 1 Kor 12, 4-11), albowiem „Duch Święty przez wszystkie czasy cały Kościół «jednoczy we wspólnocie i w posłudze i uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne»” (DM 40, cytując KK 4a).

Po czwarte, wspólnata w jednym Ciele Chrystusa i w jednym Duchu znajduje swój wyraz we wspólnocie, jaką jest Kościół, wspólnocie wyrażonej przez Sobór przy pomocy haseł: *ecclesiae cōmmunio* i „*communio ecclesiastica*. *Communio ecclesiae* bardziej dotyczy głębszego, mistycznego wymiaru wspólnoty i wyraża ściśle powiązanie eklezjalnego Ciała Chrystusa z jego konkretnymi członkami: z wierzącymi. Do *communio ecclesiae* przystępuje się poprzez chrzest (por. KL 69).

Z kolei *communio ecclesiastica* oznacza bardziej wzajemne obcowanie Kościołów lokalnych, albowiem „we wspólnocie kościelnej prawomocnie istnieją partykularne Kościoły, korzystające z własnej tradycji”, które pozostają we „wzajemnej łączności” oraz dążą do „pełni w jedności” (KK 13c; DM 22b). W tym kontekście pojawia się biegunowa relacja między wielością „wspólnot” widoczną w kontekście ekumenicznym: (DE 1a, 4b, 13b) a „pełną wspólnotą”, do której są one powołane (DE 3a, 4j) i która powinna być przywrócona (DE 14d, 17b, 18a; DKW 4, 30). W tym samym znaczeniu Sobór mówi również o „wspólnocie międzykościelnej” jako innej formie wyrażenia pełni wspólnoty ukierunkowanej zarówno do wewnątrz Kościoła katolickiego („łączność między wspólnotami” — DM 37d, czy „przedziwna wspólnota” panująca między Kościołami wschodnimi — DKW 2), jak i na zewnątrz z innymi wspólnotami chrześcijańskimi. Ta wzajemna wspólnota jest ściśle związana ze wspólnotą powszechną, „katolicką”: „łączność Kościołów z całym Kościołem” (DM 19c), tak by „młode Kościoły” uczestniczyły w działalności i utrzymywały „łączność z Kościołem powszechnym” (DM 20i).

Tę paralelną odzwierciedla częściowo — w innych proporcjach — pojęcie „społeczności”. Z jednej strony występuje „społeczność wiernych” (DM 14), czy „społeczność chrześcijańska” (czasami w liczbie mnogiej), bardzo podkreślana w kontekście działalności misyjnej Kościoła (DM 12, 14, 15, 17, 32; GS 62; DB 30; DK 4, 5, 6; DFK 2). W odniesieniu do świeckich, zazwyczaj pojawia się wrażenie *ecclesiae communitas*; nigdzie nie pojawia się zwrot *communitas ecclesiastica* (por. DA 9, 10, 17, 18, 20, 27, 30; KK 15, 26; KDK 40, 44; DFK 16). *Ecclesiae communitas* pojawia się czasem w liczbie mnogiej (głównie w kontekście ekumenicznym i misyjnym: DE 3, 19, 22; DM 15, 16, 37) i odnosi się w tych wypadkach do Kościołów lub społeczności lokalnych (por. również KK 28; KDK 6; DK 6; wspólnota parafialna: KL 42; DB

30; DA 30, 37). Niekiedy mówi się o „społeczności katolickiej” (KDK 90c; DA 22a).

Piąty wymiar stanowi wspólnota w relacji z Eucharystią. Vaticanum II wyróżnia Eucharystię jako miejsce wspólnoty Chrystusa i Jego Ciała Mistycznego, albowiem „przy łamaniu chleba eucharystycznego, uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wznosimy się do wspólnoty z Nim i nawzajem ze sobą” (cytując 1 Kor 10, 17) (KK 7). Wspólnota z Chrystusem-Głową dokonuje się przede wszystkim w Eucharystii, która „udoskonala Kościół” (*ecclesiam perficit*); do tej wspólnoty kapłani powinni prowadzić wiernych (DM 39a). Sobór podkreśla również bliską więź łączącą Eucharystię i wspólnotę eklezjalną w kontekście eklezjologicznym (DE 22b, gdzie wskazuje się na związek pomiędzy chrztem i Eucharystią jako pełnym włączeniem do wspólnoty; 22c). Nie należy tu zapominać o tych fragmentach, w których jest mowa o wspólnocie panującej w Kościele pierwotnym, wokół łamania chleba, nauki Apostołów i modlitwy (Dz 2, 42) (KK 13a; KO 10a, GS 38; DZ 15a — odzwierciedlają ten fragment Pisma Świętego). Z kolei Konstytucja o Liturgii (pierwszy dokument uchwalony przez Sobór) używa — nieco paradoksalnie — pojęcia *communio* w ścisłym znaczeniu sakramentu Eucharystii, bez konotacji eklezjalnej (KL 55a — komunია kapłana; 55b — komunია pod obiema postaciami). Tylko raz mówi się o *communio ecclesiae*, ale bez szczególnego podkreślenia tego miejsca (KL 69b) i o wspólnocie ze Stolicą Apostolską (KL 131). W KK 26 mówi się o „wspólnocie ołtarza, odsyłając do Ignacego z Antiochii. Wreszcie KDK 38 słusznie podkreśla eschatologiczny sens drogi, jaką przebywa społeczność chrześcijańska, której skarbem i sakramentem jest „wieczera braterskiego zespolenia”, będąca jednocześnie przedsmakiem uczty niebiańskiej.

Szóstym kluczem do hasła „wspólnota”, używanym przez Sobór, jest „wspólnota dóbr” czy to duchowych, czy też materialnych. Jeśli chodzi o te pierwsze, to Sobór stwierdza, iż Lud Boży został „ustanowiony przez Chrystusa dla wspólnoty życia, miłości i prawdy” (KK 9b). Wspólnota owa dotyczy również dóbr duchowych i modlitwy (KK 13c, 15). Wychodząc z tego punktu widzenia, Sobór podkreśla związek i wspólnotę na różnych szczeblach Kościoła: między biskupami, którzy winni żyć „we wspólnocie miłości” (DB 16a, 36a, 42b), kapłanami, którzy powinni zachować „wspólnotę życia, pracy i miłości” (KK 28d, 41b; DK 8d) oraz między kapłanami i biskupami (DK 7a); „wspólnotę braterską” w życiu religijnym (KK 43a); wspólnotę diakona z biskupem i jego kapłanami (KK 29a) oraz wspólnotę między świeckimi i między świeckimi a ich pasterzami (DA 3d). Wspólnota wiary i miłości po-

winna zachodzić również w stosunkach między Kościołami lokalnymi (DE 14c).

Podobne idee powtarzają się w przypadku określenia „społeczność”. Sobór mówi o „społeczności duchowej” (a jednocześnie o „widzialnym zrzeczeniu”), jaką jest Ciało Chrystusa, Kościół ziemski, ale także „bogaty w dary niebiańskie” (KK 8a; KDK 40a cytując KK 8). Kościół jest „wspólnotą wiary, nadziei i miłości”, ustanowioną przez Chrystusa (KK 8a), albo „wspólnotą ludzi zespolonych w Chrystusie” (KDK 1). „Społeczność” znajduje swój konkretny wyraz również w zrzeczeniu się, będącym znakiem „wspólnoty i jedności Kościoła” (zwłaszcza w odniesieniu do stowarzyszeń świeckich: DA 15, 18a). W KK 11 mówi się o „społeczności kapłańskiej”

Jeśli chodzi o wspólnotę dóbr materialnych, którą Vaticanum II określa terminem *bonorum communio*, zaleca się ją w stosunkach między kapłanami, a także między kapłanami i wiernymi (DK 8cd, 17d). Sobór domaga się, by ta sama wspólnota dóbr realizowana była w postaci wzajemnej pomocy i współdziałania Kościołów lokalnych (przede wszystkim z Kościołami misyjnymi: DM 38a), w czym przejawia się duch Pawłowych zbiorów darów.

Siódmym i ostatnim kluczem do „wspólnoty” jest — według Soboru Watykańskiego II — „wspólnota hierarchiczna” (*communio hierarchica*), która oznacza zazwyczaj łączność, jaka powinna istnieć między różnymi szczeblami hierarchii Kościoła, zwłaszcza pomiędzy papieżem i biskupami, a także między członkami kolegium biskupiego. Wyrażenie „wspólnota hierarchiczna” nie pojawia się jeszcze w pierwszym dokumencie Soboru, w Konstytucji o Liturgii (mówi się tam za to o „wspólnocie ze Stolicą Apostolską”: KL 131, 1; por. także DKW 24). O wspólnocie hierarchicznej po raz pierwszy jest mowa w Konstytucji o Kościele (8, 15a, 18, 25a, DB 3a), gdzie oznacza wspólnotę, jaka powinna panować między biskupami i papieżem; wiąże się ona także ze wspólnotą, jaka powinna mieć miejsce w łonie kolegium biskupiego oraz między nim a papieżem (KK 21c, 22a; Nota — 3 razy; DB 4a — cytuje KK 22a — oraz 5a). W kontekście tym użyto pewnych sformułowań (dla wyrażenia wspólnoty biskupów z papieżem), takich jak „wspólnota z Głową i członkami” czy „wspólnota członków ciała episkopalnego” (w odniesieniu do biskupów), które powinny się raczej zachować dla całego Kościoła, bo tylko on jest prawdziwym Ciałem Chrystusa i tylko Pan jest Jego Głową. Dwukrotnie mówi się o „wspólnocie z Biskupem Rzymskim” (w odniesieniu do zgodności magisterium biskupiego z magisterium papieża: KK 25a: DB 3a). Dla wyrażenia wspólnoty papieża z biskupami mówi się o *communio apostolica* (KK 24b). Jak widać, „wspólnota hierar-

chiczna” pojawia się przede wszystkim w dwóch dokumentach soborowych: Konstytucji o Kościele i Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów. Posiada zaś sens bardziej jeszcze ograniczony niż wspólnota z papieżem, o której mówił Sobór Watykański I; tam bowiem chodziło o wspólnotę całego Kościoła z Biskupem Rzymskim, podczas gdy Sobór Watykański II nawiązał do wspólnoty w ramach kolegium biskupiego i wspólnoty kolegium z papieżem. Jeden tylko fragment odzwierciedla bardziej *explicite* ową szerszą łączność: Duch pomnaża za pośrednictwem biskupów i papieża swój lud i „sprawia, że społeczność jego jednoczy się coraz doskonalej” (DE 2d).

Posługa kapłańska mieści się w ramach „wspólnoty hierarchicznej całego ciała” (DK 7a — cytuje KK 28 — i 15b; por. także 14c), co oznacza, iż kapłani powinni działać w duchu miłości i posłuszeństwa. Od diakonów wymaga się także „łączności z biskupem i jego kapłanami” (KK 29a; DB 15a) ¹¹².

c. Inne znaczenia *communio* na Soborze Watykańskim II

Sobór używa niekiedy słowa „wspólnota” także w szerszym znaczeniu — które moglibyśmy nazwać świeckim — dla określenia różnych form naturalnego związku międzyludzkiego, sięgających korzeniami w głąb natury człowieka.

I tak spotykamy wyrażenie „wspólnota religijna”, które (użyte 11 razy, na ogół w liczbie mnogiej) pojawia się jedynie w Deklaracji o wolności religijnej, gdzie oznacza po prostu „religię” lub istniejące religie: DWR 4 (w. 6), (w. 4), 15.

Drugim znaczeniem jest wspólnota jako cały rodzaj ludzki (DM 7a). Częste jest określenie „wspólnota ludzka pochodząca od Boga” (zwłaszcza w KDK) ¹¹³. Może się ono odnosić do społeczności międzynarodowej czy *gentium communitas* ¹¹⁴, bądź też do „wspólnoty politycznej” ¹¹⁵ lub „wspólnoty obywatelskiej” (KDK 74). Czasami mówi się również o wspólnocie lub społeczności kulturowej (KDK 55, 58c), czy też o „wspólnocie szkolnej” (DKCH 5, 8, 9).

W dokumentach soborowych znajdujemy wreszcie wyrażenie „wspólnota osób” (*communio personarum*: KDK 12d, 23a), lub „wspólnota ludzi” (KDK 40a). Do tego kontekstu należy włączyć

¹¹² Na temat wspólnoty hierarchicznej por. G. Ghirlandaio, *Hierarchica Communio*, Roma 1980, 178 n.

¹¹³ Por. KDK 8 n, 23, 31, 42, 44, 53, 59, 70, 74, 76, 78, 87; KL 83.

¹¹⁴ Pojawia się tylko 5 razy w KDK 84 (2 razy), 86, 89, 90.

⁵ Por. KDK 25, 65 (2 razy), 73 (4 razy), 76 (4 razy); DA 7.

także wspólnotę życia, jaką zakłada małżeństwo (KDK 47, 48, 50c) i rodzina (DA 18).

VI. Zamiast wniosków

Nie chciałbym zakończyć, nie wspominając kilku fragmentów Soboru Watykańskiego II, zawierających pewnego rodzaju podsumowanie czy syntezę tego, czym jest tajemnica wspólnoty w Kościele.

W *Gaudium et spes* mówi się, iż „od początku historii zbawienia (Bóg) wybierał ludzi nie tylko jako jednostki, lecz i jako członków pewnej wspólnoty”. Z nimi zawarł przymierze na Synaju. Ale „ten wspólnotowy charakter osiąga swoją doskonałość i wypełnia się w dziele Jezusa Chrystusa”, który żył i umarł, „żeby ród ludzki stał się rodziną Bożą, w której pełnią prawa byłaby miłość”. Tak więc Chrystus, pierworodny między wielu braćmi, między wszystkimi, którzy przyjmują Go w wierze i miłości, ustanowił po śmierci i zmartwychwstaniu Swoim, przez dar Swojego Ducha nową braterską wspólnotę w Swoim Ciele — Kościele. W Kościele tym wszyscy, będąc jedni drugich członkami, „mają świadczyć sobie wzajemnie usługi wedle różnych darów sobie udzielonych”. „Tę solidarność trzeba będzie ciągle zwiększać aż do owego dnia, w którym osiągnie ona swoją pełnię i w którym ludzie, jako rodzina umiłowana przez Boga i Chrystusa Brata, zbawieni przez łaskę, oddawać będą Bogu chwałę doskonałą” (nr 32).

Z drugiej strony Sobór stwierdza, iż „wspólnota jest pojęciem wielce szanowanym przez dawny Kościół, tak jak ma to miejsce jeszcze i dziś, zwłaszcza na Wschodzie. Jego znaczenie nie jest mglistym uczuciem, lecz organiczną rzeczywistością, wymagającą formy prawnej i ożywianą przez miłość” (*Nota Praevia* 2c).

Dzięki wielości i różnorodności swych stwierdzeń Sobór Watykański II staje się więc najlepszym pudłem rezonansowym dla tematu „wspólnoty”, tak jak odzwierciedla się on nie tylko w Piśmie św., ale także w całej późniejszej Tradycji chrześcijańskiej.

tłum. Grzegorz Ostrowski