

Ks. Tadeusz DOLA

## WIARA W ŚWIĘTYCH OBCOWANIE

*Na podstawie teologii patrystycznej można rozumieć komunie świętych jako wspólnotę kościelną obejmującą ziemskich wyznawców Chrystusa, ale także trwających w niebiańskiej chwale sprawiedliwych i aniołów; komunie świętych pojmuje się również jako udział w dobrach zbawczych, zwłaszcza w sakramentach. Te podstawowe sposoby pojmowania omawianego artykułu wiary w starożytnym Kościele wyznaczyły kierunki rozwoju dalszej refleksji teologicznej i kościelnego nauczania dotyczącego tej prawdy wiary.*

Uroczystość Wszystkich Świętych i następujące po niej Wspomnienie wszystkich wiernych zmarłych są dla kaznodziejów okazją do rozważań nad prawdą wiary o świętych obcowaniu. Poza tą szczególną okazją rzadko nawiązuje się do tej prawdy w homiliach i katechezie, mimo że wiara w świętych obcowanie wyznawana jest w chrześcijańskim *Credo* i należy do dwunastu podstawowych artykułów wiary zawartych w *Składzie Apostolskim*. Poniższa refleksja stanowi nieco rozbudowany komentarz teologiczny do tego artykułu wiary. W pierwszej części przedstawione zostanie kształtowanie się pojęcia „świętych obcowanie”, okoliczności wejścia tego pojęcia w krąg podstawowych treści wiary chrześcijańskiej oraz wyjaśnienie jego teologicznego znaczenia. Pewne oryginalne wątki do interpretacji prawdy wiary o świętych obcowaniu wprowadzają papieże Jan Paweł II i Benedykt XVI. Dlatego druga część artykułu będzie spojrzaniem na tę prawdę z perspektywy ich nauczania.

### POJĘCIE ŚWIĘTYCH OBCOWANIA

#### WYJAŚNIENIA TERMINOLOGICZNE

Refleksję nad artykułem wiary „świętych obcowanie” należałoby rozpocząć od wyjaśnienia terminu „obcowanie”, który we współczesnym rozumieniu zdaje się zawężać teologiczną treść tego artykułu. Wyraz ten jest tłumaczeniem łacińskiego „communio”, będącego odpowiednikiem greckiego „koinonia” (κοινωνία). Zgodnie ze słownikiem, „obcowanie” w sensie podstawowym oznacza pozostawanie z kimś w bliskich, zażytych relacjach, przebywanie i przestawanie z kimś. Wyjaśniając treść artykułu wiary o świętych obcowaniu, polska wersja Katechizmu Kościoła Katolickiego odchodzi od używania wyra-

zu „obcowanie”. W szesnastu punktach (946-962) dotyczących tego artykułu pojawia się on zaledwie dwukrotnie, z czego jeden raz w cytacie. Katechizm wstawia w jego miejsce słowo „komunia”, i to już w tytule paragrafu, w którym wyłożona zostaje nauka o wierze w świętych obcowanie. Łacińskie „communio sanctorum” przetłumaczono na „komunia świętych”. Zmiana podyktowana jest – jak się wydaje – powszechną dziś praktyką zastępowania łacińskiego słowa „communio” jego spolszczoną wersją „komunia” bądź przekładania go na język polski jako „wspólnota”. W konsekwencji w tekstach teologicznych używane są te właśnie wyrazy w odróżnieniu od nieobecnych w nich prawie wcale, a tym samym ubogiego w teologiczną treść, wyrazu „obcowanie”. Kierując się terminologią zastosowaną w Katechizmie, a także przyjętą we współczesnej teologii, w niniejszym artykule preferowane będą wyrazy „komunia” i „wspólnota” jako polskie odpowiedniki łacińskiego „communio”<sup>1</sup>.

#### FORMUŁA „ŚWIĘTYCH OBCOWANIE” W SKŁADZIE APOSTOLSKIM

Wiara w komunie świętych rozpowszechniona jest w chrześcijaństwie od wieków dzięki temu, że mówi o niej *Skład Apostolski*. Przyjmuje się, że artykuł wiary o komunii świętych włączył do *Składu Apostolskiego* św. Nicetas, biskup Remezjany (zm. 414). W piątej księdze zachowanego jedynie we fragmentach dzieła, które było przeznaczone dla przygotowujących się do przyjęcia chrztu, zapisał on i wyjaśnił apostolski symbol wiary, zawierający już artykuł „świętych obcowanie”<sup>2</sup>. Nicetas tłumaczy, że Kościół jest zgromadzeniem wszystkich świętych, ponieważ od początku świata patriarchowie, prorocy, męczennicy i wszyscy sprawiedliwi uświęceni tą samą wiarą i nawróceniem, naznaczeni jednym Duchem, tworzą jedno ciało, którego Głową jest Chrystus. Członkami tego ciała są ponadto aniołowie, Moce niebieskie i Potęgi. Przez pojęcie „świętych obcowanie” Nicetas rozumie więc wspólnotę Kościoła będącego zgromadzeniem świętych. Podstawą włączenia do tej wspólnoty są dla człowieka nawrócenie i wiara, dające uświęcenie. Kościół jako komunie wszystkich świętych jest jednością, ponieważ święci tworzący Kościół naznaczeni są jednym Duchem. Połączeni tym samym Duchem, stanowią jedno ciało z Chrystusem jako swoją Głową.

Wersja *Credo* wzbogacona przez Nicetasa o artykuł „komunia świętych” zaczyna stopniowo rozpowszechniać się w Kościele galijskim. Znaleźć ją

<sup>1</sup> Por. C. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2003, t. 2, s. 904.

<sup>2</sup> Nicetas Remesianensis, *De symbolo*, 10, w: *Patrologia latina*, t. 52, kol. 871; por. H. Denzinger, P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, nr 19, Herder, Freiburg im Breisgau 1991, s. 28.

można na początku ósmego wieku w starym Mszałe galijskim oraz w Mszałe z Bobbio<sup>3</sup>. W wieku dziewiątym, w okresie pontyfikatu św. Mikołaja I, przyjmuje ją Kościół rzymski. Powszechną akceptację wersja ta zyskuje w Kościele zachodnim od dwunastego wieku<sup>4</sup>. Rozpowszechnienie się zgody na *Credo* w wersji Nicetasa stało się możliwe zapewne dzięki temu, że pojęcie „communio sanctorum” występuje także u innych pisarzy, jak również w dokumentach kościelnych. W sporze z apolinarystami używa go w swym rozporządzeniu cesarz Teodozjusz (w roku 388). Synod w Kartaginie (zwołany w roku 411) posługuje się nim w liście przeciw donatystom. W obydwu tych przypadkach „wspólnota świętych” oznacza prawowiernych chrześcijan, prawdziwy Kościół, z którego wykluczeni zostają wszyscy trwający w błędnej wierze. Pozostają oni poza komunią świętych i nie mogą być dopuszczeni do wspólnoty z nimi (łac. ex-communico). Takie rozumienie komunii świętych spotkać można między innymi u św. Hilarego z Poitiers i św. Augustyna. U Ojców Kościoła, zwłaszcza na Wschodzie, pojęcie „komunia świętych” występuje jeszcze w dwu innych znaczeniach. Pierwsze zawiera treści sakramentalne. Pojawia się ono w komentarzu św. Jana Chryzostoma do wypowiedzi św. Pawła o budowaniu przez chrześcijan „jednego ciała” dzięki udziałowi we Krwi i Ciele Chrystusa (por. 1 Kor 10, 16-17). Św. Cyryl Jerozolimski, a później św. Bazyli mówić będą o „wspólnocie świętych tajemnic”, natomiast św. Leon Wielki o „wspólnocie w sakramentach”. Kolejne znaczenie „komunii świętych” u Ojców posiada wymiar eschatologiczny. Wspólnota świętych nie ogranicza się tylko do Kościoła ziemskiego, ale sięga „wspólnoty świętych w życiu wiecznym”<sup>5</sup>.

Na podstawie teologii patrystycznej można rozumieć komunię świętych jako wspólnotę kościelną obejmującą ziemskich wyznawców Chrystusa, ale także trwających w niebiańskiej chwale sprawiedliwych i aniołów; komunię świętych pojmuje się również jako udział w dobrach zbawczych, zwłaszcza w sakramentach. Te podstawowe sposoby pojmowania omawianego artykułu wiary w starożytnym Kościele wyznaczyły kierunki rozwoju dalszej refleksji teologicznej i kościelnego nauczania dotyczącego tej prawdy wiary.

#### BIBLIJNE PODSTAWY WIARY W KOMUNIE ŚWIĘTYCH

Patrystyczne rozważania na temat komunii świętych wyrastają z myśli biblijnej. Można je uzasadnić zwłaszcza nauką Pawłową. Sformułowanie „com-

<sup>3</sup> Por. Denzinger, Hünermann, dz. cyt., nr 27.

<sup>4</sup> Por. M. Gesteira, *Wierzę w świętych obcowanie*, „Communio” wyd. pol. 9(1989) nr 3, s. 18.

<sup>5</sup> Tamże, s. 16, 19n. Autor podaje szerokie udokumentowanie źródłowe nauki Ojców Kościoła.

munio sanctorum” jest w Nowym Testamencie nieobecne. Występuje w nim natomiast dziewiętnaście razy wyraz „koinonia” (łac. *communio*), najczęściej u św. Pawła. W polskim tekście Nowego Testamentu przekładany jest na wyrazy „wspólnota”, „współuczestnictwo”, „udział”. Użyty jest w odniesieniu do samych początków Kościoła. Pierwsi chrześcijanie gromadzą się wokół apostołów, tworzą z nimi wspólnotę i trwają w niej (Dz 2, 42). Komunia z apostołami prowadzi do wspólnoty z przekazywanym przez nich „Słowem życia”, które łączy wierzących w komunie Ojca, Syna i Ducha (por. 1 J 1, 1-3; 4, 8-16). Zgromadzeni wokół apostołów wyznawcy Chrystusa budują wspólnotę, która dostępuje udziału w życiu trójjedynego Boga, wchodząc z Nim w komunie. Trynitarny wymiar tej komunii uwidacznia się w wypowiedziach Pawłowych. Jak pisze św. Paweł: „Wierny jest Bóg, który powołał was do współuczestnictwa z Synem swoim, Jezusem Chrystusem, Panem naszym” (1 Kor 1, 9), który „też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych” (2 Kor 1, 22).

U początku komunii wierzących w Chrystusa i ich „współuczestnictwa” w życiu Trójcy Świętej stoi powołanie przez Ojca. To On powołał chrześcijan do wspólnoty (por. 1 Kor 1, 9). Według św. Pawła jest to wspólnota „przez Boga umiłowanych, powołanych świętych” (Rz 1, 7). Ta komunie świętych otrzymuje realny kształt dzięki Chrystusowi, który powołanych przez Ojca łączy w jednym ciele, stając się jego Głową. Użyty przez Pawła obraz Kościoła jako ciała Chrystusa uwypukla podwójny wymiar komunii kościelnej. Jest to wspólnota licznych wyznawców Chrystusa, którzy tworzą jedno ciało, a jednocześnie wspólnota z Chrystusem, który jest Głową tego ciała (por. 1 Kor 10, 16-17; 12, 12-27). Wewnętrzną jedność ciała Chrystusa wzmacnia Duch. Wszyscy bowiem zostali ochrzczeni w tym samym Duchu i tym samym Duchem napojeni. Nawet jeśli jako członki ciała w różny sposób zostali obdarowani i podejmują różne działania, to nie mogą one sprzeciwiać się komunii, ponieważ pochodzą od jednego i tego samego Ducha (por. 1 Kor 12, 4-13).

U Pawła komunie oznacza też uczestnictwo w zbawczych działaniach i dobrach. Pisząc do Filipian, wyraża radość z powodu ich udziału w głoszeniu Ewangelii i w łasce, która jest także jego udziałem (por. Flp 1, 4-7). Z kolei Filemona zachęca, by jego udział w wierze był bardziej twórczy, przynosząc dobre czyny spełniane dla Chrystusa (por. Flm 6). Sam zaś żywi nadzieję, że udział w cierpieniach Chrystusa doprowadzi go do powstania z martwych (por. Flp 3, 10-11). Udziałem w zbawczych dobrach jest przede wszystkim komunie eucharystyczna. Ona jednoczy chrześcijanina z Chrystusem, będąc uczestnictwem w Jego Krwi i Ciele (por. 1 Kor 10, 16-17). Pierwsza gmina od początku dostrzegała związek między budowaniem kościelnej wspólnoty a Eucharystią (por. Dz 2, 42).

Nowy Testament mówi o eschatologicznym ukierunkowaniu życia wyznawców Chrystusa powołanych do świętości. W pierwotnej wspólnocie chrześcijan żywa jest świadomość, że Kościół jest „uroczystym zgromadzeniem”, które można przyrównać do „miasta Boga żywego – Jeruzalem niebieskiego” (Hbr 12, 22; por. Ap 3, 12; 21, 2.10). Jego mieszkańcami są nie tylko żyjący w tym świecie uczniowie Chrystusa, ale także „duchy sprawiedliwych, które już doszły do celu” (Hbr 12, 23), a nawet „niezliczona liczba aniołów” (Hbr 12, 22). W szerokiej nowotestamentowej wizji Kościół Boży jest komunią obejmującą nie tylko ziemską wspólnotę chrześcijan, ale też tych, którzy przeszli do życia wiecznego u Boga i oddają mu cześć wraz z aniołami i wszelkim stworzeniem (por. Ap 5, 13; 8, 3)<sup>6</sup>.

#### ROZWÓJ TEOLOGICZNEJ INTERPRETACJI WIARY W KOMUNIE ŚWIĘTYCH

Przytoczone wyżej konteksty biblijne, w jakich występuje grecki wyraz „koinonia”, są zróżnicowane i bogate treściowo. W średniowiecznych komentarzach nie stanowią one jednak źródła rozbudowanych i pogłębionych dociekań teologicznych na temat wiary w komunie świętych. Wskutek zawężającego się pojmowania Kościoła także prawda o wspólnocie świętych ulega pewnemu zacieśnieniu w porównaniu z jej rozumieniem w okresie patrystycznym. W eklezjologii średniowiecznej zauważyć można tendencję do postrzegania Kościoła w analogii do społeczności ziemskich ukształtowanych i zorganizowanych według przyjętego prawa regulującego stosunki międzyludzkie i określającego podległość władzy posiadającej instrumenty egzekwujące przestrzeganie zasad funkcjonowania tych społeczności. Nawet jeśli obecne jest w teologii średniowiecznej pojęcie Kościoła jako ciała Chrystusa, to koncentruje się ono na ludzkim i doczesnym aspekcie Chrystusowej wspólnoty, przesuwając na plan drugi jej wertykalny, niebiański wymiar. Taka eklezjologia wpływa w zasadniczy sposób na rozumienie artykułu wiary w świętych obcowanie. Komunia świętych to głównie udział w zbawczych dobrach, które udzielane są przez Chrystusa w Kościele. W mniejszym stopniu natomiast odnosi się ona do wspólnoty z tymi członkami Kościoła, którzy odeszli do wieczności.

Tomasz z Akwinu, wyjaśniając artykuł wiary „świętych obcowanie”, łączy go w tytule odnośnego fragmentu *Wykładu Składu Apostolskiego* z artykułem „grzechów odpuszczenie”<sup>7</sup>. Można w tak sformułowanym tytule odczytać

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 7-15; Ch. Schönborn OP, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona OP, W drodze, Poznań 2001, s. 58-64.

<sup>7</sup> Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Składu Apostolskiego, czyli „Wierzę w Boga”*, tłum. K. Suszyło OP, w: tenże, *Dzieła wybrane*, oprac. J. Salij OP, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 609-612.

sugestię, że komunie świętych otwiera przed jej członkami szansę na uwolnienie z grzechów jako udział w istotnym dobru zbawczym. Słuszność takiej interpretacji potwierdza tłumaczenie treści wiary w komunie świętych. Tomasz skupia się w swoim wykładzie na wskazaniu dóbr, w jakich uczestniczy każdy członek „organizmu duchowego, jakim jest Kościół”<sup>8</sup>. Te dobra to „sakramenty święte, w których działa moc męki Chrystusowej, dającej łaskę odpuszczenia grzechów”<sup>9</sup>. Tomasz mocno podkreśla, że dobra zbawcze, które chrześcijanin otrzymuje w sakramentach, są owocem męki Chrystusa oraz zasług Jego życia. Także chrześcijanie, tworząc „wspólnotę dóbr”, mogą się wzajemnie wspierać, jeden drugiemu wysługując zadośćuczynienie. „Tak się na przykład dzieje – pisze Tomasz – w wypadku wielu zakonnych zgromadzeń, które przyjmują ludzi do udziału w ich duchowych zasługach”<sup>10</sup>. W dwunastu punktach wyjaśniających znaczenie artykułu „świętych obcowanie” Tomasz tylko raz zdawkowo wzmiankuje, że należąc do Kościoła, korzystamy „również z wszelkiego dobra, jakiego dokonali święci [...], ponieważ tworzymy jedno”<sup>11</sup>.

Takie rozłożenie akcentów treściowych w teologicznej analizie pojęcia komunii świętych charakterystyczne jest nie tylko dla średniowiecza. Teologia potrydencka, prowadząca spór z Reformacją, jeszcze wyraźniej niż eklezjologia średniowieczna podkreśla widzialną i instytucjonalną stronę rzeczywistości kościelnej. Św. Robert Bellarmin pojmuje wspólnotę Kościoła bardzo szeroko. Uważa, że obejmuje ona trzy stany w Kościele. Uczniowie Chrystusa zmagający się z przeciwnościami ziemskiego życia tworzą Kościół walczący (łac. *Ecclesia militans*); z kolei Kościół podlegający oczyszczeniu (łac. *Ecclesia purgans*) stanowią ci spośród uczniów, którzy przechodząc przez czyściec, zostają uwolnieni od wszelkich negatywnych skutków grzechów popełnionych za ziemskiego życia; wreszcie Kościół triumfujący (łac. *Ecclesia triumphans*) to święci, którzy pozostają w pełnej jedności z Bogiem<sup>12</sup>. To uniwersalistyczne podejście do komunii kościelnej nie zostaje jednak dostatecznie szeroko uwzględnione w refleksji eklezjologicznej. Polemika z teologią reformacyjną sprawiła, że skupiono się głównie na opisie Kościoła walczącego. Kładziono nacisk na historycznie weryfikowalną stronę Kościoła, ważną ze względu na ustalenie podstaw przynależności do prawdziwego Kościoła Chrystusa. Na plan drugi odchodzi duchowy i eschatologiczny wymiar komunii kościelnej.

<sup>8</sup> Tamże, s. 609.

<sup>9</sup> Tamże, s. 610.

<sup>10</sup> Tamże, s. 612.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Bellarmin drugi tom swojego dzieła *Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* dzieli na cztery części, które noszą następujące tytuły: „De Ecclesia militante”, „De membris Ecclesiae militantis”, „De Ecclesia, quae est in Purgatorio” i „De Ecclesia, quae triumphat in Coelis”.



Taka eklezjologia zdominowała nauczanie Soboru Watykańskiego I. Określana jest ona przez niektórych jako „reistyczna”, koncentruje się bowiem bardziej na prawniczym opisie struktur i instytucji kościelnych niż na osobach tworzących kościelną wspólnotę. Wpływa to na interpretację prawdy o komunii świętych. Rozumie się ją przede wszystkim jako udział w dobrach zbawczych, w tym przede wszystkim w sakramentach świętych udzielanych zgodnie z tradycją apostołską wyłącznie w Kościele Rzymskokatolickim<sup>13</sup>.

Koniec wieku dziewiętnastego i wiek dwudziesty przynoszą zasadnicze zmiany w eklezjologii. Dostrzega się potrzebę wzbogacenia pojęcia Kościoła, zawężonego w teologii kontrreformacyjnej, o nowe treści. Dochodzi do głosu przekonanie, że Kościół jest zróżnicowaną i tajemniczą rzeczywistością, której nie da się ująć za pomocą jednej prostej definicji. Rozwijają się teorie eklezjologiczne ujmujące kościelną wspólnotę z różnych punktów widzenia. Uzupełniają się one wzajemnie, pokazując, jak złożoną rzeczywistością jest komuniam kościelna. Prowadzone badania eklezjologiczne nie pozostają bez znaczenia dla interpretacji artykułu wiary o świętych obcowaniu. Pokazuje to nauczanie Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Obszerny wykład nauki o Kościele stał się podstawą do sformułowania stwierdzeń niezbyt obszernych, ale ważnych dla podjęcia próby współczesnego wyjaśnienia wiary w komunię świętych (por. nr 49-51).

Soborowe nauczanie o komunii świętych inspirowane było bardzo wyraźnie myślą biblijną. W *Lumen gentium* Sobór podkreśla eschatologiczny charakter tej komunii. Kościół skierowany jest ku przyszłości, ponieważ swoją pełnię osiągnie dopiero w chwale niebieskiej (por. nr 48). W obecnym stadium swych dziejów pozostaje w drodze ku niebiańskiemu celowi. Tak postrzegając Kościół, Sobór nawiązuje do tradycyjnego podziału komunii kościelnej na trzy stany: jedni z uczniów Chrystusa „pielgrzymują na ziemi, inni po zakończeniu obecnego życia poddawani są oczyszczeniu, jeszcze inni zażywają chwały, widząc jasno samego Boga w Trójcy jedynego – jakim jest” (tamże, nr 49). Opisując wspólnotę kościelną, Sobór mocno eksponuje jedność Kościoła pielgrzymującego z Kościołem w niebie. Zapisał to już w tytule siódmego rozdziału konstytucji *Lumen gentium*, a potem w samym tekście owego rozdziału stale do tego wątku wraca. Zauważa, że chociaż Kościół pielgrzymujący, Kościół oczyszczający się i Kościół pozostający w chwale są trzema odrębnymi wspólnotami uczniów Chrystusa, to „zrastają się w jeden Kościół i zespalają się wzajemnie ze sobą w Chrystusie (por. Ef 4, 16)” (tamże, nr 49).

W uzasadnieniu ścisłej jedności trzech wspólnot w komunii kościelnej Sobór odwołuje się najpierw do trynitarnego fundamentu Kościoła. Poszczególne wspólnoty złączone są w tej samej miłości Boga, który od początku

<sup>13</sup> Por. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 904n; Schönborn, dz. cyt., s. 58n.

powołał ludzi do świętości i gromadzi ich w swoim Kościele, by ich uświęcić i doprowadzić do pełnej jedności z sobą. Kościół tworzy jedność, ponieważ wszyscy należą do Chrystusa, stanowiąc Jego ciało i zespalać się z sobą w Chrystusie. Łączność z Nim tych, którzy już „w Chrystusie zasnęli”, nie słabnie, ale jeszcze się wzmacnia. A przez Chrystusa przybliża ich do tych, którzy jeszcze pielgrzymują. Dzięki Chrystusowi wszyscy stanowiący Jego ciało otrzymują Ducha, który prowadzi uczniów Chrystusa do pełnej świętości zamierzonej od początku przez Ojca. Duch przenika i łączy Ciało Chrystusa więzią Boskiej świętości, przybliżając jego członki do siebie i do wewnętrznego życia w Bogu Trójjedynym.

Komunia uczniów Chrystusa budowana jest też przez „wzajemne udzielanie sobie dóbr duchowych” (tamże). Sobór mówi o modlitwie wstawienniczej, którą zanoszą za pielgrzymów na ziemi „mieszkańcy nieba”, zmarli zaś podlegający oczyszczeniu wspierani są modlitwami Kościoła ziemskiego. Dobrem wzmacniającym jedność wspólnoty kościelnej jest sprawowanie liturgii sakramentów, zwłaszcza Eucharystii. W niej dochodzi do najściślejszej jedności całej wspólnoty kościelnej; jedności jej członków między sobą i z Bogiem.

Soborowe nauczanie o komunii świętych zainspirowało teologów do podjęcia badań nad omawianym artykułem wiary<sup>14</sup>. Nowe próby interpretacji wiary w świętych obcowanie charakteryzują się powrotem do źródeł biblijnych i patrystycznych, które mogłyby uzasadnić obecność tego artykułu w *Credo* oraz dać podstawy do jego poprawnej interpretacji. Wydaje się, że poważnym wsparciem dla współczesnych dociekań nad problemem komunii świętych mogą być wypowiedzi papieży Jana Pawła II oraz Benedykta XVI. Podejmują oni i rozwijają naukę Soboru Watykańskiego II.

#### KOMUNIA ŚWIĘTYCH W ŚWIETLE NAUCZANIA JANA PAWŁA II I BENEDYKTA XVI

Przeprowadzone dotąd analizy pokazują, że podstawowe kwestie teologiczne, które stanowią treść wiary w świętych obcowanie, to pojmowanie Kościoła jako „communio”, znaczenie Eucharystii dla budowania komunii kościelnej oraz obecność zmarłych w tej komunii, zarówno świętych, jak i doświadczonego oczyszczenia. Kwestie te obecne są w wielu pismach Jana Pawła II i Benedykta XVI. Poniżej – w krótkim zarysie i wybiórczo – pokazana

<sup>14</sup> Zob. np. G.L. Müller, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen: geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1986; J. Fontbóna, *Świętych obcowanie*, tłum. D. Chodyniecki, Jedność, Kielce 2006. Por. C. Schönborn, dz. cyt., s. 58-64. Zob. też poświęcony tej problematyce zeszyt „Communio” (wyd. pol. 9(1989) nr 3).



zostanie myśl obydwu papieży dotycząca wymienionych zagadnień, tak aby wydobyć jej najbardziej oryginalne treści.

#### KOŚCIÓŁ KOMUNIA

Problem pojmowania Kościoła jako komunii od dawna nurtował Benedykta XVI. Zajmował się nim już w czasie Soboru Watykańskiego II, w którym uczestniczył jako doradca teologiczny Josepha Fringsa, arcybiskupa Kolonii. Wyrażany przez Josepha Ratzingera pogląd, że „communio” jest jednym „z najgłębszych i najistotniejszych słów tradycji chrześcijańskiej”<sup>15</sup>, a także „podstawowym pojęciem, w którym wyraża się istota Kościoła”<sup>16</sup>, upowszechnił się w teologii po Synodzie Biskupów w roku 1985. Dla pełniejszego zrozumienia pojęcia komunii kościelnej niezbędne jest przywołanie treści wiary w świętych obcowanie. W podpisanym przez kardynała Ratzingera dokumencie Kongregacji Nauki Wiary o Kościele pojętym jako komunია artykuł *Składu Apostolskiego* o komunii świętych przytoczony został właśnie w celu treściowego wzbogacenia opisu Kościoła w kategoriach komunii<sup>17</sup>. Także Jan Paweł II uznaje, że kościelne nauczanie o „communio sanctorum” pozwala lepiej rozumieć, czym jest Kościół jako komunია<sup>18</sup>. Obydwaj papieże są zgodni, że sięgnięcie do tej tradycyjnej formuły pozwoli wyraźniej ukazać i lepiej uzasadnić świętość i jedność w Chrystusie Kościoła pielgrzymującego i niebiańskiego. Podobny jest też ich pogląd na znaczenie Ducha Świętego dla świętości i jedności komunii kościelnej. Duch, który napędza cały Kościół, jest Sprawcą jego jedności i świętości.

Tajemnica jednoczącego i uświęcającego działania Ducha Świętego w Kościele odsłania się w jakimś stopniu, kiedy rozważa się ją w związku z relacją Ducha do Ojca i Syna w Trójcy Świętej. Rozpatrując tę relację, kardynał Ratzinger sięga do nauki Augustyna o Duchu<sup>19</sup>. Odpowiedzi na pytanie, kim jest Duch Święty, Augustyn szuka w treści imienia trzeciej Osoby Trójcy. Zauważa, że imieniem tym można by nazwać także Ojca i Syna. „Bóg jest duchem” – napisał Jan Ewangelista (J 4, 24). Duchem są więc wszystkie Osoby Trójcy. Wszystkim też Osobom przysługuje świętość; cała Trójca jest Święta. Imię „Duch Święty” wyraża więc to, co jest wspólne wszystkim trzem Osobom Boskim, co stanowi

<sup>15</sup> Kard. J. R a t z i n g e r, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2004, s. 121n.

<sup>16</sup> Tamże, s. 123.

<sup>17</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, List o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია *Communio notio* (z roku 1992), nr 6.

<sup>18</sup> Por. J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, nr 19.

<sup>19</sup> Por. św. A u g u s t y n, *De Trinitate*, V 11, 12–12, 13; t e n ż e, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, oprac. J. M. Szymusiak SJ, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 208-210.

o ich jedności. „Zatem Duch Święty – pisze Augustyn – jest jakąś niewysłowioną wspólnotą (communio) Ojca i Syna”<sup>20</sup>. Ta komunია ma charakter osobowy, jest nią Osoba Ducha Świętego. To On sprawia, że Ojciec, Syn i Duch są jednym Bogiem. Ratzinger zauważa, że określenie roli Ducha Świętego w relacjach trynitarnych służy Augustynowi do wyjaśnienia działania Ducha w Kościele. Człowiek otrzymuje Ducha Świętego już w sakramencie chrztu. Duch wprowadza ochrzczonego do wspólnoty z Ojcem i Synem. Doprowadzenie do jedności z Synem oznacza włączenie chrześcijanina do Kościoła, ciała Chrystusa, którego Jezus Chrystus Syn Boży jest Głową. Przeniknięty Duchem Bożym człowiek żyje Jego życiem, które oznacza komunię; pozostaje więc we wspólnocie z Bogiem oraz Kościołem ziemskim i niebiańskim<sup>21</sup>. Za Janem Pawłem II można powiedzieć: „Ten sam bowiem Duch, który odwiecznie łączy jedyną i niepodzielną Trójcę, [...] jest w dziejach chrześcijańskich pokoleń stałym i niewyczerpanym źródłem jedności w Kościele i jedności Kościoła”<sup>22</sup>.

Jan Paweł II i Benedykt XVI piszą też o znaczeniu wcielonego Syna Bożego dla zaistnienia i trwania kościelnej komunii. Pierwszy przywołuje Janowy obraz latorośli jednego winnego krzewu, gdzie krzew oznacza Chrystusa, a latorośle Jego uczniów (zob. J 15, 1-11). Obraz ten pokazuje, według Papieża, jak „żywa i ożywiająca”<sup>23</sup> jest więź z Chrystusem. Dzięki niej chrześcijanin czerpie u samego źródła niezwykle pokarm, który pozwala mu żyć życiem samego Boga, ponieważ zachowując łączność z Chrystusem, trwa w jedności z Jego Ojcem i Duchem. Pozostaje też w łączności z innymi członkami Kościoła, którzy są latoroślami tego samego winnego krzewu. Poprzez włączenie w Chrystusa-krzew zachowują głęboką, bo zakorzonioną w Chrystusie, więź między sobą<sup>24</sup>.

Joseph Ratzinger, zastanawiając się nad oddziaływaniem Chrystusa na budowanie kościelnej komunii, analizuje wypowiedź Janową o Słowie życia, które stało się ciałem (por. 1 J 1, 1-7). Dzięki Wcieleniu uczniowie mogli „własnymi oczami” oglądać odwieczne Słowo i dotykać Je rękami. Usłyszeli też od Niego nowinę o Bogu, który jest światłością. W tej światłości trwa zawsze Słowo, które dzięki Wcieleniu wprowadza uczniów w świat Boskiej światłości. „Chodzenie w światłości” daje „współuczestnictwo” (gr. koinoia) z Ojcem i Synem, a także „współuczestnictwo” jednych z drugimi. Wszyscy, którzy wchodzą w światłość przyniesioną przez Chrystusa od Ojca, tworzą

<sup>20</sup> Św. Augustyn, *De Trinitate*, V 12; t e n ż e, *O Trójcy Świętej*, s. 209.

<sup>21</sup> Por. kard. J. R a t z i n g e r, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, tłum. W. Szymona OP, oprac. S.O. Horn, V. Pfnür, Wydawnictwo „M”, Kraków 2003, s. 35-37.

<sup>22</sup> J a n P a w e ł II, Adhortacja apostołska *Christifideles laici*, nr 19. Por. t e n ż e, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 61-64.

<sup>23</sup> T e n ż e, *Christifideles laici*, nr 18.

<sup>24</sup> Por. tamże, nr 18, 31.

komunię „dzieci Bożych” (J 1, 12), pozostającą w jedności z Ojcem i Synem, jak też są w jedności z sobą jako dzieci tego samego Ojca<sup>25</sup>.

Sprawowana przez Ducha Świętego i dokonująca się w Chrystusie komunია świętych urzeczywistnia się w sakramentach Kościoła, a zwłaszcza w Eucharystii. Znaczeniu tego sakramentu dla kościelnej komunii obaj papieże poświęcają szczególnie dużo uwagi.

#### EUCHARYSTYCZNA KOMUNIA ŚWIĘTYCH

„Wspólny widzialny udział w dobrach zbawienia (rzeczy święte), szczególnie w Eucharystii, jest podstawą komunii niewidzialnej między uczestnikami (święci)” – stwierdza kardynał Ratzinger<sup>26</sup>. Rozpatrując ścisły związek pomiędzy Eucharystią a komunią kościelną, poddaje analizie teksty Pawłowe, w których ukazane jest wzajemne przenikanie się tajemnic Ciała i Krwi Chrystusa z Kościołem jako Jego ciałem. Zaczyna od wypowiedzi, w której Paweł stwierdza: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10, 16-17). Treściowa głębia Pawłowych słów odsłania się wyraźniej, kiedy się pamięta, że w mentalności hebrajskiej wyraz „krew” oznacza życie. Spożywanie Krwi Chrystusa to dzielenie z Nim życia, wejście z Nim w najgłębszą komunię. A Chrystusowe życie jest służebnym oddaniem siebie innym aż po śmierć (por. Mk 10, 45). Eucharystyczna Krew przelana została na krzyżu w akcie całkowitego poświęcenia siebie dla innych. Uczeń Chrystusa sięgający po kielich z Jego Krwią decyduje się na przyjęcie postawy życiowej, która będzie całkowitą służbą dla innych.

Jeszcze dobitniej przemawia – według Ratzingera – symbolika eucharystycznego Chleba. Zwyczajny chleb ziemski spożywany jest i przyswajany przez ludzki organizm. Inaczej jest z Chlebem niebiańskim. Ten Chleb człowieka ogarnia i wchłania. Chrześcijanin zachowuje wprawdzie swoją indywidualność, ale jednocześnie staje się cząstką innej rzeczywistości<sup>27</sup>. Jednoczy się z Chrystusem tak ściśle, że odnoszą się do niego Pawłowe słowa: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Komunია z Chrystusem przekształca człowieka, przemienia go wewnątrz. Wydobywa go

<sup>25</sup> Por. R a t z i n g e r, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 129n.

<sup>26</sup> Kongregacja Nauki Wiary, List o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია *Communio notio*, nr 6.

<sup>27</sup> Por. R a t z i n g e r, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 126n.

z jego zamknięcia w sobie i otwiera na przyjęcie sposobu życia, które na wzór Chrystusa skierowane jest w stronę bliźniego, by budować w nim wspólnotę. Jest to komunია z Chrystusem i Jego uczniami, którzy zjednoczeni z Nim stają się członkami Jego ciała – Kościoła. Chrześcijanin przemieniony dzięki spożywaniu Ciała i Krwi Chrystusa ma świadomość komunii nie tylko z tymi, którzy uczestniczą wspólnie z nim w Eucharystii, ale z całym Kościołem pielgrzymującym i niebiańskim, ponieważ źródłem kościelnej komunii jest ten sam Chrystus przenikający w Duchu wszystkie członki swojego ciała<sup>28</sup>.

Wewnętrzna przemiana człowieka, dokonująca się dzięki Eucharystii i prowadząca do ścisłej duchowej komunii z Chrystusem i członkami Jego ciała, to tylko jeden wymiar oddziaływania Eucharystii. Oprócz tego wymiaru niewidzialnego Jan Paweł II dostrzega w niej wymiar widzialny, obejmujący „komunię w zakresie nauczania Apostołów, sakramentów i porządku hierarchicznego”<sup>29</sup>. Oba te wymiary są z sobą nierozzerwalnie połączone, tak że jeden nie może istnieć bez drugiego. Mówiąc o wymiarze widzialnym komunii eucharystycznej, dotyka Papież drugiego znaczenia wiary w „świętych obcowanie”, czyli „komunii w rzeczach świętych (sancta)”<sup>30</sup>. Komunია świętych to wspólnota między osobami świętymi, ale także komunია dóbr duchowych<sup>31</sup>. Eucharystia tylko wtedy prawdziwie buduje, ożywia i jednoczy komunię kościelną, kiedy jej uczestnicy w pełni czerpią z tych duchowych dóbr. Prawowita celebrazja Eucharystii i pełny w niej udział są możliwe, jeśli uczestniczący w niej zachowują otrzymaną od apostołów i wyznawaną w Kościele wiarę. Trwanie w wierze i Tradycji apostołkiej jest niezbędnym warunkiem pozostawania w kościelnej komunii. Nie jest też możliwy pełny dostęp do łaski zbawczej udzielanej przez Boga w Kościele, a zwłaszcza w Eucharystii, bez przyjęcia ustanowionych w nim środków zbawienia, jakimi są sakramenty. Wreszcie Eucharystia sprawowana w lokalnym Kościele tylko wtedy włącza uczestniczących w niej wiernych w komunię Kościoła powszechnego, jeśli zgromadzeni pozostają w łączności z własnym biskupem i biskupem Rzymu. Lokalna wspólnota Kościoła sprawująca Eucharystię z zachowaniem jej widzialnego i niewidzialnego wymiaru jest obrazem i prawdziwą obecnością całej komunii świętych, pokazuje wspólnotę Kościoła pielgrzymującego z Kościołem oczyszczającym się i wyniesionym do chwały<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Por. B e n e d y k t XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 14; R a t z i n g e r, *Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 68-74; t e n ż e, *Kościół wspólnotą*, tłum. W. Życiński, Wamard, Lubin 1993, s. 23-27. Por. też: J a n P a w e ł II, List apostołski *Dominicae cenae*, nr 5.

<sup>29</sup> J a n P a w e ł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, nr 35.

<sup>30</sup> *Katechizm kościoła Katolickiego*, nr 948.

<sup>31</sup> Por. tamże, nr 948-953.

<sup>32</sup> Por. J a n P a w e ł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 34-46; t e n ż e, *Dominicae cenae*, nr 4.

## KOMUNIA KOŚCIOŁA PIELGRZYMUJĄCEGO ZE ŚWIĘTYMI W NIEBIE

Problem komunii członków ziemskiego Kościoła ze świętymi pozostającymi w niebiańskiej jedności z Bogiem Jan Paweł II rozważa w związku z Eucharystią. Zastanawiając się nad jej aspektem eschatologicznym, pisze: „Ukierunkowanie eschatologiczne Eucharystii wyraża i wzmacnia komunie z Kościołem zbawionych w niebie”<sup>33</sup>. Dla udokumentowania swej opinii odwołuje się do liturgii eucharystycznej. Przytacza treści wschodnich anafor i łacińskich modlitw eucharystycznych, które wspominają Maryję, Matkę Jezusa Chrystusa, aniołów, apostołów, męczenników i wszystkich świętych. Zauważa, że przywoływanie świętych to nie tylko czysto ludzka o nich pamięć, wspomnianie tych, którzy odeszli z ziemskiego świata do Boga, ale rzeczywistość z nimi łączność. Jest ona możliwa, ponieważ Eucharystia nie stanowi wyłącznie zgromadzenia uczniów Chrystusa, przywołujących pamięć minionych wydarzeń, ale jest rzeczywistością Boską. Komunia eucharystyczna włącza jej uczestników w ciało Chrystusa i doprowadza do jedności z Bogiem, z którym w pełnym zjednoczeniu pozostają święci wyniesieni do niebiańskiej chwały. Eucharystyczna więź z Bogiem jest jednocześnie więzią z tymi wszystkimi, którzy pozostają z Nim w bliskości.

Cała liturgia eucharystyczna zakłada tę więź i ją umacnia. Momentem, kiedy uczestnicy komunii eucharystycznej uobecniają w szczególnie sposób związek z Bogiem i z wszystkimi tworzącymi tę komunie, jest jednak – jak pisze Jan Paweł II – anamneza. Wypowiedziane przez kapłana słowa modlitwy eucharystycznej sprawiają, że zbawcza ofiara Chrystusa nie tylko jest wspomniana przez wspólnotę pod przewodnictwem celebransa, ale rzeczywistość staje się w niej obecna. A ci, którzy posilają się Ciałem i Krwią Chrystusa i napęlniają się Duchem Świętym, mogą wyprosić sobie u Boga, by stali się w Chrystusie jednym ciałem i jedną duszą. Zwłaszcza w tym momencie liturgia eucharystyczna jest udziałem w „liturgii niebiańskiej”. Uczestnicy Eucharystii wchodzi w komunie z niezliczonym tłumem w niebie, który woła: „Zbawienie w Bogu naszym, Zasiadającym na tronie, i w Baranku” (Ap 7, 10)<sup>34</sup>.

Zjednoczenie Kościoła ziemskiego z niebiańskim w śpiewie uwielbienia ku czci Boga i Baranka staje się przedmiotem szerszej teologicznej refleksji Josepha Ratzingera<sup>35</sup>. Nawiązuje on do nauczania Soboru Watykańskiego II, który w Konstytucji dogmatycznej o Kościele stwierdza: „W najbardziej [...] szlachetny sposób nasze zjednoczenie z Kościołem niebieskim dokonuje się

<sup>33</sup> T e n ż e, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 19.

<sup>34</sup> Por. t e n ż e, *Dominicae cenae*, nr 9; t e n ż e, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 19.

<sup>35</sup> Por. J. R a t z i n g e r, „Będę Ci śpiewał wobec aniołów”, *Opera omnia*, t. 11, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, tłum. W. Szymona OP, red. K. Gózdź, M. Górecka, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 514-533.

wtedy, kiedy [...] wspólnie z nim [...] wielbimy majestat Boży i [...] jedną pieśnią chwały uwielbiamy Boga w Trójcy jedynego”. Wchodzimy wtedy z Kościołem niebieskim „w święte obcowanie”, „czcząc pamięć przede wszystkim chwalebnej zawsze Dziewicy Maryi, a także św. Józefa, świętych Apostołów i męczenników oraz wszystkich Świętych”<sup>36</sup>.

Zgodnie z myślą Soboru śpiew liturgiczny jest przyłączeniem się do chóru aniołów i świętych, jak to ujmuje Joseph Ratzinger<sup>37</sup>. Zauważa, że uwidocznia to szczególnie przykład śpiewu *Sanctus*. Słowa tej liturgicznej pieśni nawiązują do proroctwa Izajasza (por. 6, 3). Śpiew Kościoła jest włączeniem się w chór serafinów. Ich śpiew nie zamyka się już jednak w świątyni jerozolimskiej, jak to zostało zapisane w Księdze Izajasza (por. 6, 2), ale rozbrzmiewa w niebie, gdzie do serafinów przyłączają się wszystkie zastępy niebieskie. Chwalebne wołanie Kościoła ziemskiego połączonego z niebiańskim rozlega się wszędzie, przekracza granice przestrzeni i czasu, jest bowiem udziałem w paschalnej tajemnicy Chrystusa ogarniającej cały kosmos we wszystkich jego wymiarach.

Autentyczny śpiew liturgiczny nie jest wyłącznie ludzkim tworem. Nawiązując do monastycznej tradycji Benedykta z Nursji, Ratzinger stwierdza, że uczestnicy liturgii, śpiewając, mają świadomość trwania w obliczu Boga i Jego aniołów. Swoją śpiew usiłują zestroić z muzyką niebiańską. „Śpiew – pisze Ratzinger – otrzymuje człowiek od aniołów i musi wzniesić swe serce tak, żeby mógł śpiewać w harmonii z dochodzącymi do niego tonami”<sup>38</sup>.

Według Jana Pawła II i Benedykta XVI liturgia eucharystyczna sprawowana jest w jedności Kościoła ziemskiego z niebiańskim. Jest również komunią z trzecim stanem Kościoła – Kościołem poddawanyemu oczyszczeniu.

#### KOMUNIA Z KOŚCIOŁEM DOZNAJĄCYM OCZYSZCZENIA

W chrześcijańskiej tradycji wspomnianie zmarłych przeniknięte było zawsze myśleniem wspólnotowym. Wszyscy wierzący w Chrystusa, zarówno żyjący w tym świecie, jak i zmarli, tworzą jedną rodzinę połączoną więzami miłości Boga i bliźniego. Jan Paweł II nauczał, że „Ci, którzy znajdują się [...] w sytuacji oczyszczenia, związani są zarówno z błogosławionymi, cieszącymi się już w pełni życiem wiecznym, jak i z nami, zdążającymi na tym świecie do domu Ojca”. Wszyscy „doświadczają tej samej solidarności eklezjalnej”<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> *Lumen gentium*, nr 50. Por. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, nr 8.

<sup>37</sup> Ratzinger, „Będę Ci śpiewał wobec aniołów”, s. 515n.

<sup>38</sup> Ratzinger, *Opera omnia*, t. 11, s. 515.

<sup>39</sup> Jan Paweł II, *Czyścić – niezbędne oczyszczenie przed spotkaniem z Bogiem* (Audiencja generalna, 4 VIII 1999, Watykan), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 11, s. 31.



Solidarność ta wyraża się też w trosce o zmarłych, którzy odeszli z tego świata pojednani z Bogiem, ale nie osiągnęli takiego stanu świętości, który pozwoliłby im doznawać pełni Bożego szczęścia. Tradycja chrześcijańska mówi o potrzebie przejścia przez czyściec, który wyniszczy w człowieku wszystko, co stoi na przeszkodzie w zjednoczeniu z Bogiem, wyzwoli człowieka od wszelkich przywiązań do czegokolwiek, co mogłoby odwieść go od Boga. Kościelne nauczanie o czyścicu odwołuje się do Pawłowego obrazu płomienia, który w dzień sądu spali wszystko, co w życiu człowieka było bezwartościowe (1 Kor 3, 11-15). Sam człowiek, jeśli życie budował na Chrystusie jako fundamencie, „ocalaje, lecz tak jakby przez ogień” (1 Kor 3, 15). Pawłowe słowa stały się dla wielu inspiracją do bardzo obrazowego, czasem nawet mitologicznego wyobrażenia czyścica. Dziś teologia w ogniu czyścicowym widzi raczej symbol Bożej miłości wypalającej swym żarem wszelkie zło, które przyłgnęło do człowieka w jego ziemskiej wędrówce. Podobną wizję czyścica spotkać można u Jana Pawła II. Papież, opisując czyściec, pozostaje pod wpływem doświadczeń mistycznych nocy św. Jana od Krzyża, który mówi o oczyszczającym działaniu „żywego płomienia miłości”. Bóg przeprowadza człowieka przez wewnętrzny czyściec. „Nie stajemy tutaj tylko wobec sądu. Stajemy wobec potęgi samej miłości”<sup>40</sup>.

Czy to przejście dokonuje się w śmierci człowieka, jak długo trwa, jak jest intensywne – to pytania, które nasuwają się chrześcijaninowi mającemu przed sobą perspektywę bolesnego wejścia w płomień Bożej miłości. Wczytując się w rozważania Josepha Ratzingera o czyścicu, należałoby uznać te pytania za źle postawione. Zawierają one bowiem ukryte założenie, że odnoszące się do świata ziemskiego kategorie przestrzeni i czasu dotyczą również rzeczywistości pozaziemskiej. Tymczasem śmierć przenosi człowieka w światy całkowicie nieznanne, które trudno mierzyć przestrzenią i czasem. Jeśli przykładać jakieś miary do czyścicowego spotkania człowieka z Bożą miłością, to są nimi – według Ratzingera – „przepastne głębie człowieczej egzystencji, które ma przemierzyć i przepalić ogień spotkania”<sup>41</sup>. Przekonanie o pozaczasowości tego spotkania ma istotne znaczenie dla uzasadnienia nieustannego zanoszenia modlitw za zmarłych. Zwrócone do Boga modlitwy wkraczają w „czas Boski”, dzięki czemu wspierają zmarłego poddawanego oczyszczeniu zawsze w odpowiednim momencie. „W obcowaniu dusz zwykły czas ziemski po prostu zostaje przekroczony”<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> T e n ż e, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Instytut Jana Pawła II KUL–Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 141. Por. J. R a t z i n g e r, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1984, s. 248-250.

<sup>41</sup> R a t z i n g e r, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 250.

<sup>42</sup> B e n e d y k t XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 48.

Benedykt XVI wskazuje teologiczno-antropologiczne podstawy modlitewnego wstawiennictwa za zmarłych. Zauważa, że człowiek i cała jego egzystencja nie stanowią zamkniętej w sobie monady, ale pozostają w nieustannej relacji do innych. Ludzkie myśli, słowa i czyny odnoszą się do innych, wyświadczając im dobro bądź wyrządzając zło. Życie pojedynczego człowieka splecione jest z losami innych ludzi, a zaistniałe w konsekwencji ludzkich czynów powiązania z innymi nie umierają wraz z czyjąś śmiercią, ale sięgają poza granice doczesności. Zgodnie z chrześcijańską tradycją tym, co przetrwa, co przekracza wszelkie bariery, także wyniszczające działanie śmierci, jest miłość. Ona dociera na tamten świat i staje się pomostem, przez który żywi i umarli niosą sobie wzajemną pomoc. Wspólnota oparta na miłości uzyskuje ostateczną podstawę w Chrystusie. Jego Boska i zbawcza miłość przenika i umacnia naszą ludzką zdolność do miłowania Boga i bliźnich złączonych z Chrystusem i stanowiących w Nim jedno ciało – komunię kościelną. Kiedy zmarły staje przed Chrystusem Sędzią, nie jest sam. Towarzyszy mu przebacząca miłość kościelnej wspólnoty. Wstawiają się za nim święci, których orędownictwo jest szczególnie skuteczne, jako że pozostają w bliskości z Bogiem. Modli się z nim także Kościół pielgrzymujący, chcąc wesprzeć zmarłego w momencie spotkania z oczyszczającym żarem Bożej miłości. Wszyscy członkowie komunii, pozostając w trwałej relacji do Chrystusa i członków Jego ciała, mogą uczestniczyć modlitewnie w przebaczącej i oczyszczającej miłości Boga<sup>43</sup>.

Powyższe rozważania pokazują, że prawda o świętych obcowaniu nieprzypadkowo znalazła się już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa wśród podstawowych treści wiary. Wyrasta ona z pogłębionego rozumienia relacji chrześcijanina do Boga, która nie jest postrzegana indywidualistycznie, ale zakłada ścisłą więź między wszystkimi tworzącymi wspólnotę mistycznego ciała złączonego z Chrystusem – Głową ciała. Prawda o świętych obcowaniu jest teologicznym wyjaśnieniem uniwersalizmu kościelnej komunii, dlatego w *Składzie Apostolskim* następuje zaraz po wyznaniu wiary w święty Kościół powszechny. Trwanie w Chrystusowym Ciele stanowi gwarancję rzeczywistej łączności Kościoła pielgrzymującego ze świętymi w niebie i zmarłymi doświadczającymi oczyszczenia ogniem Bożej miłości. Zbawcza łączność umacniana jest i ożywiana wzajemnym modlitewnym wsparciem.

<sup>43</sup> Por. tamże; R a t z i n g e r, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 252n.