

**„COMMUNIO SANCTORUM”
JAKO WSPÓLNOTA TRZECH STANÓW KOŚCIOŁA:
PIELGRZYMUJĄCEGO, OCZYSZCZAJĄCEGO SIĘ
I CHWALEBNEGO**

Zacznijmy od prostego stwierdzenia: ilość wiernych żyjących obecnie na ziemi jest nieporównanie mniejsza od liczby tych, którzy odeszli z tego świata w Chrystusie. Skoro zaś żywotna przynależność do Kościoła polega na przynależeniu do Chrystusa, to nawet śmierć, która nie oznacza wcale kresu wspólnoty z Chrystusem, nie niszczy także przynależności do Kościoła. Stąd zaś wynika, że przeważająca część Kościoła żyje aktualnie poza progiem śmierci doczesnej.

Czy ten niezaprzeczalny fakt jest również oczywisty dla współczesnej świadomości Kościoła? Teologia szkolna mówi o „trzech stanach jednego Kościoła, o Kościele wojującym, cierpiącym i triumfującym”¹. Jest rzeczą jasną, że rozumienie Kościoła zawiera także inne akcenty, większą głębię i rozległość, kiedy to mianem „Kościoła” określa się nie tylko żyjących, tu i teraz, na ziemi jego członków, ale również nieprzeliczony, „wielki tłum... z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków, stojący przed tronem i przed Barankiem” (Ap 7, 9). W świadomości wierzących ten szerszy obraz Kościoła żyje dzięki czci Świętych i modlitwie za zmarłych. Nie jest to zatem zwykły, budujący tylko dodatek, jeżeli Sobór Watykański II omawia w Konstytucji *Lumen gentium* kult Świętych oraz modlitwę za zmarłych. Kościół, jako *communio sanctorum*, zostałby niesłychanie okaleczony, gdyby się go nie ujmowało w wymiarach wspólnoty niebiesko-ziemskiej. Jeden z komentatorów *Lumen gentium* zaznacza: „Nie zajmując się bliżej kultem Świętych w życiu Kościoła, można by z pewnością stwierdzić, iż możliwa byłaby nauka o Kościele bez wzmiankowania w niej o czci Świętych”². Należałoby jednak postawić mu pytanie: jak miałyby wyglądać taka nauka o Kościele i czy

¹ B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Freiburg 1932⁸, t. II, s. 196. *Katechizm Rzymski* (cz. I, r. X, q. 5) mówi tylko o „duae praecipue Ecclesia partes..., triumphans una, militans altera”. Św. Robert Bellarmin dzieli t. II swojej *Kontrowersji* na trzy stany: *De Ecclesia militante*, *De Ecclesia, quae est in Purgatorio* i *De Ecclesia, quae triumphat in Coelis*.

² O. Semmelroth, w: LThK, *Ergänzungsband I: Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 1966, 314.

nie brakowałoby w niej czegoś istotnego? Według ujęć *Lumen gentium*, kult Świętych nie jest żadnym, choćby nieusuwalnym, dodatkiem. Dochodzi w nim bowiem do głosu coś, co przynależy do samego jądra tajemnicy Kościoła.

Chcąc to wyjaśnić, zajmiemy się w sposób szczególny punktami 49—51 Konstytucji *Lumen gentium*³. Postaramy się przeanalizować te, najistotniejsze wypowiedzi Magisterium na nasz temat w ich relacji do całości Konstytucji o Kościele. Mamy nadzieję, że ukaże się wtedy jasno, iż chodzi tu o zasadnicze punkty nauki o Kościele.

I. Kościół — po tej i tamtej stronie ostatecznego wypełnienia

„Dopóki tedy Pan nie przyjdzie w majestacie swoim, a wraz z Nim wszyscy aniołowie (por. Mt 25, 31), dopóki po zniszczeniu śmierci wszystko nie zostanie poddane Jemu (por. 1 Kor 15, 26-27), jedni spośród uczniów Jego pielgrzymują na ziemi, inni dokonawszy żywota poddają się oczyszczeniu, jeszcze inni zażywają chwały, widząc «wyraźnie samego Boga troistego, i jedynego, jako jest» (Sobór Florencki, *Decretum pro Graecis*; Denz. 693)” (KK 49).

W tekście tym należy uwypuklić szczególnie dwa aspekty. Po pierwsze, chodzi o klasyczną naukę o trzech „stanach”⁴ Kościoła. „Złagodzone” tu jedynie tradycyjne sformułowanie o *Ecclesia militans* — Kościele walczącym, mówiąc po prostu o uczniach, którzy pielgrzymują. Na innym miejscu⁵ Sobór powie wyraźnie, że życie chrześcijan jest *militia*, walką z mocami zła. Tutaj natomiast chodzi o określenie sytuacji Kościoła ziemskiego jako pielgrzymowania, jako bycia w drodze i jako tęsknego wyglądania „Królestwa w pełni dokonanego” (KK 5).

Krótko, ale niedwuznacznie się stwierdza istnienie stanu oczyszczania (*alii hac vita functi purificantur*). Stosowana powszechnie w Kościele modlitwa za zmarłych (por. KK 50) wyraża przekonanie, iż są tacy, co „oczyszczają się (*purificantur*) jeszcze po śmierci” (KK 51). Powrócimy dalej do tego tematu.

Mówi się wreszcie o *Ecclesia triumphans*, i to językiem ściśle

³ Jako komentarze uwzględniliśmy: cytowanego wyżej O. Semmelrotha, G. Philipisa, *L'Eglise et son mystère*, t. II, Paris 1968, 161—205; P. Molinari'ego w: G. Barauna (wyd.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche” des II. Vatikanischen Konzils*, Freiburg im Br. 1966, t. II, 435—456 (lit.!), oraz C. Pozo w jego eschatologii (*Teología del Más Allá*, Madrid 1980², 538—578). O innych wspomnimy poniżej.

⁴ O tym, że każdy stan należy określać wychodząc od Chrystusa, mówi wyraźnie H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, 168—180.

⁵ KDK 13, 22, 37.

biblijnym: o uwielbionych Uczniach Jezusa, którzy oglądają już Boga takim, jakim jest (por. 1 J 3, 2). Godne uwagi jest to, iż Sobór nie mówi o trzech „Kościołach”, lecz o trzech sposobach kroczenia za Jezusem. Tym samym zostaje podkreślona jedność Kościoła w tych trzech wymiarach. Również do tego problemu wrócimy. Najpierw omówimy drugi z wymienionych aspektów.

Cytowany tekst znajduje się w VII rozdziale *Lumen gentium*, zatytułowanym: „Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego związek z Kościołem w niebie”. Rozdział ten zaczyna się podstawowym stwierdzeniem, że Kościół „osiągnie pełnię dopiero w chwale niebieskiej, gdy nadejdzie czas odnowienia wszytkiego (Dz 3, 21)” (KK 48). Kościół jest jeszcze niepełny, i to tak długo, dopóki nie dopełni się jako całość. Odnosi się to nie tylko do pielgrzymujących na ziemi uczniów, ale także do tych, którzy oglądają Boga w chwale. Kościół osiągnie swą pełnię wtedy, gdy Pan „przyjdzie w majestacie swoim, a wraz z Nim wszyscy aniołowie” (KK 49). Podobnie wypowiada się Sobór nieco wcześniej: Kościół „w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie. Wtedy zaś... wszyscy sprawiedliwi, poczynając od Adama, «od Abła spawiedliwego aż po ostatniego wybranego», zostaną zgromadzeni w Kościele powszechnym (*in Ecclesia universali*) u Ojca” (KK 2).

Sobór wskazuje zatem na wyraźną różnicę zachodzącą między „czasem pielgrzymowania” Kościoła a jego wiecznym wypełnieniem. Ta różnica zawiera natomiast *implicite* odpowiedź na pytanie o tzw. „stan pośredni”, a tym samym o eschatologię indywidualną w jej relacji do eschatologii powszechnej. Nie tylko pielgrzymujący na ziemi, ale także uwielbieni już uczniowie Pana należą do „czasu pielgrzymowania” Kościoła. *Communio sanctorum* pomiędzy ziemskim i niebieskim Kościołem stoi obecnie pod znakiem wzrostu Kościoła, nadziei na ostateczne dopełnienie, oczekiwania na powtórne przyście Chrystusa. Stwierdza się tym samym, choć nie wprost, że również „Kościół niebieski” nie osiągnął jeszcze swego ostatecznego celu i że on także w pewien sposób oczekuje, dopóki „Pan nie przyjdzie w majestacie swoim”. Jakże miałoby się w tym miejscu nie pomyśleć o wspaniałej wypowiedzi Orygenes, który opisuje tak wymownie to oczekiwanie całego Kościoła, nieba i ziemi? ⁶

To zasadnicze wytyczenie granicy zawiera w sobie *implicite* „nie” wobec wszelkich usiłowań zmierzających do wykluczenia

⁶ Homilia VII na Lev. 2, cyt. za: H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 368—373. Por. też J. Ratzinger, *Eschatologie — Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977, 150—157.

„stanu pośredniego” z eschatologii, choćby poprzez próbę umieszczenia zmartwychwstania w chwili śmierci i wyjaśniania go jako „zmartwychwstania w śmierci”⁷. Niezależnie od tego, że teoria taka sprzeciwia się wyraźnie biblijnemu świadectwu o zmartwychwstaniu Jezusa i o powszechnym zmartwychwstaniu, iż dziwić się należy, jak mogła ona w ogóle się rozwinąć, przemawia także przeciw niej to, że indywidualizuje dopełnienie jednostek, wyrывая je tym samym z ich więzi kościelnych⁸. To właśnie mieli na myśli Ojcowie Soboru, gdy w dyskusjach nad VII rozdziałem *Lumen gentium* usiłowali zintegrować eschatologię indywidualną z eschatologiczną wizją Kościoła. Ostateczne dopełnienie jednostki — a będzie się ono realizowało także w szczęśliwości — może nastąpić dopiero wtedy, „gdy nadejdzie czas odnowienia wszystkiego” (KK 48). Poprzez to zwrócenie uwagi na wymiar eklezjalny, Sobór podał jasne wskazanie co do właściwego pogłębienia problematyki eschatologii indywidualnej, nie zespalając jej wprost z jednostkami⁹. Miejscem refleksji nad „rzeczami ostatecznymi” człowieka jest *communio sanctorum*. Jak Sobór ujmie tę *communio*?

II. „Communio sanctorum” między niebem a ziemią

„Wszyscy jednak (chodzi o trzy «stany» Kościoła), w różnym stopniu i w rozmaity sposób, złączeni jesteśmy wzajemnie (*communicamus*) w tej samej miłości Boga i bliźniego i ten sam hymn chwały śpiewamy Bogu naszemu. Wszyscy bowiem, którzy są Chrystusowi, mając Ducha Jego, zrastają się w jeden Kościół i zespalają się wzajemnie ze sobą w Chrystusie (por. Ef 4, 16). Łączność zatem pielgrzymów z braćmi, którzy zasnęli w pokoju Chrystusowym, bynajmniej nie ustaje; przeciwnie, według nieustannej wiary Kościoła, umacnia się jeszcze dzięki wzajemnemu udzielaniu sobie dóbr duchowych (*spiritualium bonorum communicatione*)” (KK 49).

Uczniowie Jezusa, pielgrzymujący na ziemi, tworzą razem

⁷ Por. zwł. G. Greshake — J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, 253—276 (lit.).

⁸ Tak argumentuje przeciwko niej kard. Ratzinger w cytowanym wyżej dziele.

⁹ W KK 48 Sobór mówi o zmartwychwstaniu „na końcu świata”, kiedy to „wszyscy staniemy przed trybunałem Chrystusowym...” (2 Kor 5, 10). C. Pozo, komentując to miejsce (dz. cyt., s. 557) wiąże je z sądem szczegółowym, albowiem soborowe „zanim” nie mówi jasno, o jaki sąd tu się rozchodzi. Nie da się jednak pogodzić tej wypowiedzi Soboru ze „zmartwychwstaniem w śmierci”.

z tymi, „którzy są w chwale niebieskiej albo oczyszczają się jeszcze po śmierci” (KK 51), jeden Kościół, jedną wspólnotę. Uzasadnienie jest wyraźnie chrystocentryczne: przynależność do Chrystusa, tzn. żywotne członkostwo kościelne, wiąże tych wszystkich, którzy mają Jego Ducha (por. KL 14). Więzią zespalającą ze sobą wszystkich uczniów jest miłość. Wiara i nadzieja są właściwe tylko Kościołowi pielgrzymującemu; sama zaś miłość pozostaje u tych, u których oglądanie Boga likwiduje już wiarę. Pozostaje tylko miłość, ta sama, na ziemi i w niebie, bo — jak mówi Sobór: *omnes... in eadem Dei et proximi caritate communicamus!* Nasza miłość Boga i bliźniego może różnić się co do stopnia od miłości, jaką mają nasi bracia i siostry w niebie, jednak co do istoty jest to jedna i ta sama miłość — tu i tam. Wszystkie te granice, nawet granica śmierci, przekraczająca wspólnotę miłości, znajdują swój wyraz i ujście we wspólnocie chwały: *eundem hymnum gloriae Deo nostro canimus*. Wielbienie Boga jest tożsame tu i tam, chociaż „tu” istnieją różnice stopnia doskonałości.

Więć jednej miłości oraz równej chwały, zespalająca niebo z ziemią, powoduje stałą wymianę, „pośrednictwo dóbr duchowych”, dzięki któremu wszyscy, pielgrzymujący i przebywający już w ojczyźnie uczniowie, „zrastają się w jeden Kościół” To, co określa się tu mianem *communicatio spiritualium bonorum*, oznacza właśnie to, co znaczyła w pierwotnym rozumieniu *sanctorum communio*: wspólnota *sancta* — wspólnota świętych darów, dóbr duchowych. *Sanctorum communio* oznacza więc w pierwszym rzędzie wspólnotę *sancta*: świętych darów eucharystycznych — wspólnotę eucharystyczną¹⁰. A zatem wskazuje od samego początku na to, iż jest to wspólnota w eucharystycznym Ciele Chrystusa, a zarazem wspólnota zespolonych w tym Ciele osób, której nie niszczy śmierć cielesna, lecz jedynie duchowa: grzech¹¹. I dlatego można było już wcześniej rozszerzyć samo znaczenie *communio sanctorum* na wspólnotę dóbr duchowych, a tym samym na wspólnotę uczestniczących w nich osób, niezależnie od tego, czy są one „tu” czy „tam” — na ziemi lub w niebie. Ta wymiana między niebem i ziemią, między Kościołem niebieskim

¹⁰ Literatura jest olbrzymia. Wymienimy przykładowo dwie pozycje: H. de Lubac, *Sanctorum communio*, w: tenże, *Théologies d'occasion*, Paris 1984, 11—35; W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Fürth 1985² (1954¹).

¹¹ Możliwości tego zniszczenia i jego wiecznotrwałości (piekło) nie omawia KK 49—51, albowiem zajmuje się tylko wspólnotą *Spiritum Christi habentes* (KK 14 i 49), a więc będących w stanie łaski. Niemniej w KK 48 zasygnalizowana została wyraźnie perspektywa pójścia „w ogień wieczny” (Mt 25, 41), gdzie „będzie płacz i zgrzytanie zębów” (Mt 22, 13 i 25, 30).

i pielgrzymującym (który należy jednak traktować zawsze jako jeden i ten sam Kościół) staje się przedmiotem refleksji omawianego tekstu soborowego. Sobór omawia najpierw przepływ „dóbr duchowych”, jakie spływają na nas od niebieskich członków Kościoła (wstawiennictwo Świętych), by opisać następnie ruch wstępujący od nas ku nim: kult Świętych.

III. Wpływ z góry: Wstawiennictwo Świętych

„Mieszkańcy nieba, będąc głębiej zjednoczeni z Chrystusem, jeszcze mocniej utwierdzają cały Kościół w świętości, a cześć, którą Kościół tutaj na ziemi oddaje Bogu, uszlachetniają (*nobilitant*) i różnorako obracają na większe zbudowanie Kościoła (por. 1 Kor 12, 12-27). Przyjęci bowiem do ojczyzny i znajdując się blisko przy Panu (por. 2 Kor 5, 8), przez Niego, z Nim i w Nim nieustannie wstawiają się za nas u Ojca ofiarując Mu zasługi (*exhibentes merita*), które przez jedynego Pośrednika między Bogiem i ludźmi, Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 2, 5), zdobyli na ziemi, służąc Panu we wszystkim i w ciele swoim dopełniając tego, czego nie dostaje cierpieniem Chrystusowym, za ciało Jego, którym jest Kościół (por. Kol 1, 24). Ich przeto troska braterska wspomaga wydatnie słabość naszą” (KK 49).

W tekście tym widać jasno nastawienie chrystocentryczne. Skuteczność orędownictwa Świętych wynika wyłącznie stąd, że są oni „głębiej zjednoczeni z Chrystusem” i znajdują się „blisko przy Panu” Ich prośba kieruje się do Ojca wyłącznie „przez Niego, z Nim i w Nim” *Communio sanctorum*, wspólnota dóbr duchowych oraz osób istnieje tylko w Chrystusie. Jedyność pośrednictwa Chrystusa zostaje przy tym mocno podkreślona. Już w KK 48 Sobór stwierdził: „Chrystus wywyższony ponad ziemię wszystkich do siebie pociągnął (por. J 22, 32 gr.); powstawszy z martwych (por. Rz 6, 9) Ducha swego ożywiciela zesłał na uczniów i przez Niego ustanowił Ciało swoje, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia; siedząc po prawicy Ojca działa ustawicznie w świecie, aby prowadzić ludzi do Kościoła i przezeń mocniej ich z sobą złączyć” To, że całe zbawienie pochodzi od Chrystusa, nie wyklucza więc faktu, iż zakłada On społeczność zbawczą, w której poszczególne jednostki otrzymują udział w Jego zbawczym pośrednictwie: „Bo jak wzajemna łączność chrześcijańska (*christiana communio*) między pielgrzymami prowadzi nas bliżej Chrystusa, tak obcowanie ze Świętymi łączy nas z Chrystusem, z którego, niby ze Źródła i Głowy, wszelka łaska i życie Ludu Bożego wypływa” (KK 50).

Pytanie o rolę Błogosławionych nieba w Kościele poszerza się

siłą faktu o pytanie o istotę samego Kościoła; chodzi tu przecież o faktyczny udział w jedynym pośrednictwie Chrystusa. Kościół nie występuje n a m i e j s c u Chrystusa, lecz jest „w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem” zbawienia (por. KK 1). W pytaniu o niebiesko-ziemską *communio sanctorum* chodzi właśnie o tę sakramentalność Kościoła.

Nigdzie nie omawia się tego problemu tak wyraźnie, jak przy skutecznym działaniu Maryi, Matki Jezusa, w której Kościół może — jak w zwierciadle — oglądać siebie. Dwa zwłaszcza ustępy rozdziału VIII *Lumen gentium* rozjaśniają kwestię *communio sanctorum*: „Macierzyńska zaś rola Maryi w stosunku do ludzi żadną miarą nie przyćmiewa i nie umniejsza tego jedynego pośrednictwa Chrystusowego, lecz ukazuje jego moc. Cały bowiem wpływ zbawienny (*salutaris influxus*) Błogosławionej Dziewicy na ludzi wywodzi się nie z jakiejś konieczności rzeczowej, lecz z upodobania Bożego i wypływa z nadmiaru zasług Chrystusowych, na Jego pośrednictwie się opiera, od tego pośrednictwa całkowicie (*omnino*) jest zależny i z niego czerpie całą moc swoją (*totam virtutem*); nie przeszkadza zaś w żaden sposób bezpośredniej łączności (*unionem immediatam*) wiernych z Chrystusem, przeciwnie, umacnia ją” (KK 60). Gdyby takie pośrednictwo w Chrystusie było niemożliwe, wówczas sam Kościół stanowiłby przeszkodę, granicę oddzielającą ludzi od Chrystusa.

We wspaniałym, bogatym treściowo tekście Sobór ukazuje pośredniczenie Maryi na tle całego stwórczego i zbawczego porządku Bożego; uzasadnia przy tym stosowane w odniesieniu do Maryi tytuły: Orędowniczki, Wspomożycielki, Pomocnicy, Pośredniczki, następująco: „Rozumie się jednak te tytuły w taki sposób, że niczego nie ujmują one ani nie przydają godności i skuteczności działania Chrystusa, jedynego Pośrednika. Żadne bowiem stworzenie nie może być nigdy stawiane na równi ze Słowem wcielonym i Odkupicielem; ale jak kapłaństwo Chrystusa w rozmaity sposób staje się udziałem zarówno świętych szafarzy, jak i wiernego ludu, i jak jedna dobroć Boża w rozmaity sposób rozlewa się realnie w stworzeniach, tak też jedyne pośrednictwo Odkupiciela nie wyklucza, lecz wzbudza u stworzeń rozmaite współdziałanie, pochodzące z uczestnictwem w jednym źródle” (KK 62).

Sam Chrystus „wzbudza” więc *participatam ex unico fonte cooperationem*, uczestnictwo w swoim własnym pośrednictwie, współdziałanie w swoim dziele zbawczym. Oznacza to jednak, że współdziałanie Świętych w zbawczym dziele Chrystusa ukazuje w szczególnie jasny sposób samą istotę Kościoła. Widać to znakomicie w Maryi będącej „typem Kościoła” (KK 63). Nigdzie też jaśniej niż w Maryi nie da się dostrzec tego, czym jest współ-

działanie Kościoła, co oznacza jego pośredniczenie i sakramentalność¹². A przecież odnosi się to wszystko, choć w różnym stopniu, także do Świętych.

Nie jest to wcale „pobożne życzenie”, ale wybitnie eklezjologiczna wypowiedź, gdy Sobór oświadcza, że wewnętrzne zjednoczenie Błogosławionych z Chrystusem owocuje w całym Kościele (KK 49). Nie możemy jednak myśleć o tym niezbyt konkretnie i realistycznie (z „mistycznym realizmem”¹³): niezmiernie ważną miarą prądu życia i odnowicielskiej siły płynie od zespolonych najściślej z Chrystusem niebiańskich członków Kościoła do zdążających jeszcze pielgrzymią drogą wiary uczniów. I chociaż wpływ ten nie podlega empirycznej kontroli, to tkwi w nim przecież niezniszczalna żywotność Kościoła, jego wewnętrzne wzrastanie w świętości i stałe odnawianie się jako widzialnej wspólnoty, stanowiąc wymowny znak tego stałego przyczyniania się Świętych.

Ogrom patrystycznych, teologicznych, liturgicznych i hagiograficznych świadectw mówi o tym wyraźnie. Wystarczy wspomnieć choćby obietnicę św. Dominika, że będzie dla swych braci bardziej pożyteczny w niebie niż na ziemi, bądź też św. Teresy od Dzieciątka Jezus (*Je passerai mon ciel à faire du bien sur terre*). Zamiast całej „chmury świadectw” zacytujmy tu tylko św. Cypriana: „Za naszą ojczyznę uważamy Raj...: dlaczego nie śpieszymy się i nie biegniemy czym prędzej, aby ujrzeć naszą ojczyznę...? Oczekuje nas tam wielka ilość miłości, wspaniały tłum rodziców, rodzeństwa i dzieci tęskni za nami, spokojny o własne ocalenie i zatroskany tylko naszym zbawieniem. Znaleźć się pod ich wzrokiem, śpieszyć się do ich ramion — jak wielka to radość dla nich i dla nas zarazem!”¹⁴.

Miłość Chrystusa, która przenikała Świętych już na ziemi i zmuszała ich do wstawiania się u Boga za innymi, może teraz — dzięki „najściślejшему” zjednoczeniu z Chrystusem w niebie — tylko wzrastać. *Salutaris influxus*, ten „zbawczy wpływ” (KK 60) Świętych polega na ich wstawiennictwie za nami. Sobór mówi, wraz z Tradycją, o tym, że Święci ofiarują Bogu zasługi, jakie przez Chrystusa „zdobyli na ziemi” (KK 49). Podtrzymuje tym samym podstawową zasadę katolickiej nauki o zasłudze i tym ujęciu, jakie nadał jej św. Tomasz z Akwinu: *Radix merendi est*

¹² Por. Jan Paweł II, Enc. *Redemptoris Mater*, n. 38—47. Por. też nasze opracowanie: *Maria — Herz der Theologie — Theologie des Herzens*, w: *Weisheit Gottes — Weisheit der Welt*. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger, St. Ottilien 1987, 575—589.

¹³ Wyrażenie H. U. von Balthasara, *Theodramatik*, t. II, 2, Einsiedeln 1978, 282.

¹⁴ *De mort.* 26; PL 4, 601. Inne teksty zob. G. Philips, dz. cyt., 178—181.

caritas (korzeniem zasługującego czynu jest miłość)¹⁵, mówiąc jasno, że tylko miłość Boga i bliźniego jest tą siłą, która sprawia, iż wszelkie wstawiennictwo i „współcierpienie” na ziemi staje się owocne. Miłość ta może, dzięki doskonałemu zjednoczeniu z Chrystusem, jedynie wzrastać w swej sile i rozpiętości.

Świadomość *communio sanctorum* aktualizuje się wciąż na nowo w liturgii. Mówiąc o wpływie Błogosławionych niebieskich na Kościół, Sobór ma wyraźnie na uwadze liturgię: Święci „uszlachetniają i różnorako obracają na większe zbudowanie Kościoła” tę cześć, jaką „Kościół tutaj na ziemi oddaje Bogu”, a to dlatego, że sami są „głębiej zjednoczeni z Chrystusem” (KK 49). Jak należy to rozumieć? Chyba w tym sensie, że Święci niebiescy sprawują liturgię już nie pod zasłoną znaków sakramentalnych, lecz w jasnej rzeczywistości oglądania Boga. „Osiągnąwszy już wieczne zbawienie, wyśpiewują Bogu w niebie doskonałą chwałę i wstawiają się za nami” (KL 104). Liturgia, która nie uwzględniałaby tej rzeczywistości, albo przyznawałaby jej niewiele miejsca, byłaby podobna do czezej zabawy w znaki, nie wskazującej na żadną rzeczywistość. Stąd też zespolenie z doskonałą liturgią niebieską jest konstytutywnym elementem samej liturgii sprawowanej na ziemi. Konstytutywna jest też, siłą faktu, jedność sprawujących liturgię tutaj, na ziemi, z niebieskim zgromadzeniem, z tym „uroczystym zebraniem... Kościoła pierworodnych, którzy są zapisani w niebiosach” (Hbr 12, 22-23)¹⁶. Istnieje bowiem tylko jedna liturgia nieba i ziemi, sprawowana wspólnie przez wszystkich zjednoczonych z Chrystusem na chwałę Boga Ojca, podobnie jak „jedną pieśnią chwały uwielbiamy Boga w Trójcy jedyne” (KK 50), bądź to jako pielgrzymi, bądź też jako ci, którzy już Go oglądają. Odnosi się to w szczególny sposób do sprawowania Ofiary eucharystycznej, podczas której łączą się z nami najściślej ci, którzy dostąpili już pełni w Chrystusie. W trakcie sprawowania Eucharystii „najściślej bodaj jednoczymy się ze czią oddawaną Bogu przez Kościół w niebie, wchodząc w święte obcowanie z Nim i czcząc pamięć (*communicantes et memoriam venerantes*) przede wszystkim chwalebnej zawsze Dziewicy Maryi... oraz wszystkich Świętych” (KK 50)¹⁷.

¹⁵ Quaest. Quodl. 2, 7, 2 corp.; De pot. 6, 9 corp.; *Summa Theol.* II-II, 182 corp.; III, 48, 1 obj. 3.

¹⁶ Por. J. Corbon, *Liturgie aus dem Urquell*, Einsiedeln 1981.

¹⁷ Reforma liturgii potraktowała po macoszemu liturgiczne formy wyrazu *communio sanctorum*. Niezrozumiałe np. jest to, dlaczego w Rzymskim Kanonie okrojono samowolnie dwie listy świętych: *Communicantes* i *Nobis quoque peccatoribus*, opuszczając przy tym końcowe *per Christum Dominum nostrum*, które gwarantuje wspólnoście Świętych i ich wstawiennictwu właściwe, chrystocentryczne nastawienie.

O ile rozważa się w ten „realistyczny” sposób *communio sanctorum*, dostrzega się wówczas jasno, że jedność wszystkich członków Chrystusa powoduje stałą wymianę (*communicatio*) „dóbr duchowych”, które spływają na nas, pielgrzymów, od tych, którzy są już w posiadaniu pełnym tychże *sancta*. Ten przepotężny „prąd życia”, spływający „z nieba na ziemię”, ma wielkie znaczenie w płynącym z wiary rozważaniu całych dziejów. *Communio sanctorum* mówi bowiem o tym, że dziejów nie tworzą sami tylko ziemscy aktorzy, ale że są one „spisywane” także „z góry” — „z nieba”

IV. Pamięć o Zmarłych — pamięć o Świętych

My, jako pielgrzymujący na ziemi uczniowie Jezusa, nie możemy już dać niczego uwielbionym w bezpośrednim oglądaniu Boga uczniom, czego mogliby oni potrzebować. *Communicatio* dóbr duchowych kieruje się od nich ku nam, a nie odwrotnie, albowiem to nie oni potrzebują naszego wsparcia, lecz my — ich. Istnieje jednak taka kościelna *communio sanctorum*, w której „my” możemy przysparzać dóbr duchowych „tamnym” członkom Kościoła.

„Uznając w pełni tę wspólnotę całego Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, Kościół pielgrzymów od zarania religii chrześcijańskiej czcił z wielkim pietyzmem pamięć zmarłych, a «ponieważ święta i zbawienna jest myśl modlić się za umarłych, aby byli od grzechów uwolnieni» (2 Mch 12, 46), także modły za nich ofiarowywał” (KK 50).

Sobór mówi tutaj niewiele o modlitwie za zmarłych, ale to wystarcza do rzucenia pewnego światła na *communio sanctorum*. Przypis 6, podany w cytowanym tekście, wskazuje na „liczne inskrypcje w katakumbach rzymskich”, które świadczą o tym, że modlitwa pielgrzymującego Kościoła za umarłych jest prastarą praktyką chrześcijańską. Interesuje nas w tym wszystkim stosowany tu i ówdzie w chrześcijaństwie aspekt relacji „stąd — tam”, „z tego świata” do „tamtego w *communio sanctorum*. Również tutaj ma zastosowanie zasada: miłość kładzie mosty nad progiem śmierci. *Sensus fidei* napawał od początku pewnością, że możemy pomagać braciom i siostram, którzy odeszli już do wiecznej ojczyzny po zakończeniu swego „niepowtarzalnego”¹⁸ życia ziemskiego, albowiem wspólnota miłości nigdy się nie kończy. Znamy prośbę św. Moniki, wyrażoną przed jej śmiercią w Ostii,

¹⁸ Myśl o niepowtarzalności wprowadzono do KK 48 na życzenie biskupów brazylijskich, celem przeciwstawienia się idei reinkarnacji. Por. nasze studium: *Existenz im Übergang. Pilgerschaft, Reinkarnation, Vergöttlichung*, Trier 1987.

by synowie, „gdziekolwiek będą”, pamiętali o niej przy ołtarzu¹⁹. Św. Augustyn poświęcił także całe dzieło zagadnieniu pamięci o zmarłych²⁰. Pamięć o tych, którzy „odeszli w pokoju Chrystusa”, jest istotną częścią składową centralnej modlitwy eucharystycznej (kanonu mszalnego). To zaś uprzywilejowane jej miejsce w samym sercu liturgii wskazuje, jak dalece modlitewna pamięć o zmarłych należy do *communio sanctorum*: wspólnota w *sancta*, w eucharystycznym Ciele Pana, zespala (ponad śmiercią) członki Ciała Chrystusowego.

Formy wyrazu oraz cały świat obrazów ukazujących ten rodzaj wstawiennictwa ulegały gruntownym przeobrażeniom. Ogólne jednak wspólne nastawienie pozostawało niezmienione. Historia sztuki nagrobkowej ukazuje zarówno zmianę ujęć, jak też stałość przeświadczenia wiary. „Słowo *Pax*, grawerowane tysiącrotnie na grobach (katakumbach), znaczy to samo, co *Communio*, a więc zjednoczenie z Bogiem we wspólnocie całego Kościoła”²¹. Tej tak wyraźnej we wczesnym chrześcijaństwie myśli o *Communio* nie brakuje także w rozwijającym się mocno w Średniowieczu, a niekiedy nawet zbyt wybujałym, świecie czyścica²². Sobór Trydencki starał się poobcinać narodziła fantazji czyścicowej²³. Vaticanum II z kolei uważa za celowe samo tylko przypomnienie tych wskazań²⁴ bez podejmowania pogłębionej refleksji na ten temat.

Nieliczne wypowiedzi tego Soboru zasługują na szczególną uwagę, albowiem w modlitwie za zmarłych żyje zmysł wiary Ludu Bożego (por. KK 12), a w nim — często nieusystematyzowana — wiedza o faktycznych wymiarach *communio sanctorum*. Trzy wskazania, podane na sposób haseł, pozwolą to skonkretyzować:

1. Kto przypomina sobie ujmujące modlitwy za konających w dawnej liturgii (zwłaszcza: *Proficiscere, anima christiana* i *Subvenite*²⁵, ten uświadamia sobie także, dlaczego wraz ze śmiercią nie następuje przerwanie modlitewnego i ofiarniczego towarzyszenia osobom, które odeszły do wiecznej ojczyzny. Jak mówi J. A. Möhler²⁶, jest to „najbardziej żywotny pęd serca”, aby pozostać nadal z nimi w duchowej wspólnocie, jaka istniała przed ich odejściem. Dla świadomości Kościoła to jest ważne życiowo, iż wspólnota ta nadal istnieje i że się żyje w niewidzialnej, ale faktycz-

¹⁹ Por. św. Augustyn, *Wyznania*, ks. 9, r. 11.

²⁰ *De cura pro mortuis gerenda*, PL 40, 591—610.

²¹ G. Philips, dz. cyt., 183.

²² Por. wielkie dzieło J. Le Goffa, *La naissance du purgatoire*, Paris 1981.

²³ Por. DS 1820.

²⁴ Por. KK 51, przyp. 22.

²⁵ Chodzi w tych modlitwach o właściwe przeżycia przejścia z tego świata do wiecznej światłości. Omawiam to szerzej w cytowanym wyżej (przyp. 18) studium.

²⁶ Symbolika, § 52.

nej jej przestrzeni. „Solidarność” ze zmarłymi, troska o „dusze czyścicowe” poszerza nasz horyzont i uświadamia nam to, iż nasza wzajemna troska o siebie nie pozwala się ograniczyć do wymiany ograniczonych dóbr materialnych, która kończy się z konieczności wraz ze śmiercią cielesną, ale znajduje właściwe swe rozwinięcie w *communicatio spiritualium bonorum*, która trwa nadal po śmierci²⁷. Związek zachodzący między społeczną solidarnością a modlitwą za umarłych wymaga dokładniejszego omówienia.

2. Modlitewna pamięć o zmarłych, ta czynna, solidarna *memoria* o tych, którzy żyli przed nami, a po części z nami, stanowi ważny element żywej świadomości historycznej. To także osobny problem. Należałoby zapytać, czy utrata świadomości *communio* z poprzednikami, jaką podtrzymuje pamięć o zmarłych, nie stanowi podstawy dla groźnego w swych skutkach zaniku świadomości historycznej? Gdzie nie myśli się już modlitewnie o umarłych, tam zapomina się też o krótkości własnego życia²⁸, a tym samym o jego historycznym wszczępieniu w łańcuch pokoleń.

3. Jeszcze szersze pole tematyczne otwiera pytanie: czy nie ma jakiegoś związku pomiędzy utratą liturgicznej i duchowej pamięci o zmarłych a coraz to groźniejszym dryfowaniem w kierunku spirytualistycznych i okultystycznych praktyk kontaktowania się z nieboszczykami? Gdyby Kościół pozwolił na to, by dziedzina *communio* ze zmarłymi leżała odłogiem, wówczas nie należałoby się dziwić temu, iż porastają na niej wszędzie chwasty.

Nie tylko modlitewna pamięć o umarłych, ale także modlitwa o wyniesienie ich na ołtarze należy do pełnego oblicza świadomości Kościoła. Już w *Męczeństwie* Polikarpa gmina ze Smyrny stwierdza (ok. r. 156): „Wielbimy Chrystusa, bo jest On Synem Bożym. Słusznie też kochamy męczenników ze względu na ich nieprzewyciężone przyłgnięcie do swego jedyne Króla i Nauczyciela. Obyśmy my także mogli dostać się do ich grona (*koinonia*) i stać się, jak oni, uczniami!”. Doświadczamy również tego, że kości męczenników uchodziły za szczególnie cenne i że nad grobem każdego z nich obchodzono uroczyste rocznicę męczeństwa „na pamiątkę tych, którzy walczyli dla dodania otuchy i przygotowania tych, którzy mają walczyć”²⁹. Nie inaczej spo-

²⁷ Sobór nie zajmuje się problemem: czy mamy się modlić „za”, czy też ewentualnie „do” zmarłych z czyścica. Por. G. Philips, dz. cyt., 193 n; C. Pozo, dz. cyt., 562.

²⁸ Dawne chrześcijańskie „książeczki o umieraniu”, refleksje *De brevitate vitae* zasługują na ponowne odkrycie. Por. wydany w tym duchu traktat św. Tomasza Morusa, *Über die vier letzten Dinge*, München 1984 (Lit.!).

²⁹ Martyr. Polyc. 17—18. Por. Th. Baumeister, *Die Entstehung der Heili-*

gląda, o całe wieki później, na sens kultu Świętych św. Franciszek Salezy: „Uznajemy zatem świętych nie tyle za pośredników w tym sensie, jakoby zajmowali miejsce pomiędzy Bogiem a nami, jak Chrystus, który jest rzeczywiście Środkiem, gdyż ma dwie natury: boską i ludzką, i jest na równi Synem Bożym i Synem Człowieczym. Wzywamy natomiast Świętych dlatego, że są oni *współ-modlący*mi się z nami przez jednego Pana, Jezusa Chrystusa”³⁰.

Sobór Watykański II przypomina znów o tym, że „nasze obcowanie z mieszkańcami nieba (*nostram cum coelitis conversationem*), byle tylko pojmować je w pełniejszym świetle wiary, wcale nie zuboża kultu uwielbienia, jaki przez Chrystusa w Duchu oddajemy Bogu Ojcu, lecz przeciwnie, jeszcze bardziej go wzbogaca” (KK 51). Jeden z milczących, ale głęboko patrzących nam współczesnych przedstawia szczególnie jasno to znaczenie *communio sanctorum*. Do niego niech więc należą ostatnie słowa:

„Co się zaś tyczy protestanckiego zarzutu przeciwko czci Świętych i obcowaniu z nimi, to należy najpierw stwierdzić, że chirurgiczna amputacja jednej, tak istotnej części organizmu życia duchowego ludzkości chrześcijańskiej oznacza pożałowania godne okaleczenie tegoż organizmu. Jest to jednak czyste nieporozumienie, gdy się pojmuje «kult Świętych» jako coś w rodzaju odchylenia od bezpośredniego kontaktu z Bogiem. Podobnie bowiem jak miłość bliźniego nie jest odchyleniem od miłości Boga, tak też miłość zaadresowana do Świętych, którzy są przecież nam najbliżsi, nie stanowi żadnego odchylenia od miłości Boga. Tak zresztą, jak sami Święci przez swą miłość ku nam nie odeszli od miłości Boga! Kult Świętych i obcowanie z nimi prowadzi ostatecznie do wiary, że miłość jest silniejsza niż śmierć i że w konsekwencji miłość bliźniego u Świętych jest mocniejsza od śmierci. To właśnie się wyznaje, gdy się apeluje do miłości bliźniego zmarłego człowieka, znając jego wielką miłość do Boga i ludzi. Albowiem Święci nie są bogami, ale ludźmi wielkiej miłości, silniejszej od śmierci, miłości, która właśnie dlatego może działać także «tam», kierując się ku nam”³¹.

tlum. Ks. Lucjan Balter SAC

genverehrung in der alten Kirche, w: G. L. Müller (wyd.), *Heiligenverehrung — ihr Sitz im Leben des Glaubens und ihre Aktualität im ökumenischen Gespräch*, München—Zürich 1986, 9—30 (Lit.!).

³⁰ *Kontroversschriften II*, Eichstätt—Wien 1981, 308 n. Por. G. L. Müller, dz. cyt., 117 n.

³¹ *Lazarus, komm heraus*. Vier Schriften von Valentin Tomberg, mit einer Einführung von Robert Spaemann, Basel 1985, 65 n.