

Ks. Robert J. Woźniak: Obcowanie świętych – prawda w samym centrum chrześcijaństwa

Kto wraz z całym Kościołem wyznaje wiarę w świętych obcowanie, świadomie i dobrowolnie umiejscawia siebie w czasie i przestrzeni dużo szerszych niż jego własna i ograniczona egzystencja. Wierzyć w świętych obcowanie to napotkać przyjaciół i świadków, pocieszycieli i towarzyszy w drodze we wszystkich miejscach i praktycznie we wszystkich czasach – pisze ks. Robert J. Woźniak w „Teologii Politycznej co Tydzień”: „Communio Sanctorum”.

Wagę prawdy o wspólnocie świętych potwierdza fakt, że znalazło się dla niej miejsce w samym *Credo*, zwanym, może nie do końca właściwie, nicejsko-konstantynopolskim. Nie ulega wątpliwości, że żaden dokument Kościoła nie dorównuje znaczeniem wspomnianemu tekstowi. Jest on powszechnie szanowany i strzeżony. Jakakolwiek jego historyczna poprawka czy przeróbka skutkuje natychmiastowo, jak chociażby w przypadku doktryny *Filioque*, rozłamem chrześcijańskiej jedności. Pomimo obecności w korpusie takiego sformułowania jak *communio sanctorum*, rzadko zauważa się fundamentalność tej prawdy w sieci dogmatów.

A jednak opowiada ono o rzeczywistości dla Kościoła istotnej do tego stopnia, że bez niej nowa wizja świata, jaką zaoferowało chrześcijaństwo nie może być uchwycona. I chociaż nie jest częstym przedmiotem refleksji teologicznej czy przepowiadania homiletycznego

– wciąż manifestuje się w postaci różnych praktyk pobożnych, chociażby modlitwy wiernych za wstawiennictwem świętych i prośby za ludzi przygotowujących się jeszcze po śmierci do oglądania Boga. Nie tylko ze względu na trwałość wspomnianej praktyki, ale także na wagę prawdy wpisanej w *Symbol*, dogmat o wspólnocie świętych domaga się wnikliwszego wmyślenia. Osobiście uważam, że jest jedną z najważniejszych prawd, jakie powinniśmy wyciągnąć z intelektualnego lamusa Tradycji. Dlaczego? Postaram się na to zasadnicze pytanie krótko odpowiedzieć.

1. Pra-obcowanie: Trójca jest komunią

Wielu ze współczesnych teologów, a między nimi tak wybitni jak Ratzinger, Zizioulas, Pelikan, Hemmerle czy Coda, zgadza się co do tego, że chrześcijaństwo przyniosło wraz ze sobą odnowiony obraz rzeczywistości. Grecki paradygmat myślenia o świecie w kategoriach substancji, podstawowej komórki istnienia, zastąpiło myśleniem relacyjnym. Istnienie zostaje tu pojęte nie tyle jako monada, szczelnie i kompaktowa zamknięta w sobie, ale sieć relacji.

Ratzinger dochodzi do tego przekonania w oryginalnej próbie przedstawienia chrześcijańskiej wiary w Trójcę, wyrażonej w postaci paradoksów. To właśnie wewnątrz długiej historii zrozumienia i przedstawienia tej najbardziej fundamentalnej prawdy ewangelicznej, stawało się coraz bardziej widoczne, że odkrycia świętych i teologów w sprawie intymnego życia Boga rzucały nowe światło na całość rozumienia świata, jego natury, procesów w nim zachodzących i jego przeznaczenia. Być może pierwszymi z tych, którzy zdali sobie z tego sprawę, są Kapadocjanie[1], szczególnie Bazyli Wielki i Grzegorz z

Nyssy. Odkrywają oni wagę relacji w rozumieniu Objawionej tajemnicy Trójcy. Pojęcie substancji nie wyczerpuje i nie wystarcza do właściwego, adekwatnego oddania tego, co Bóg nam o sobie powiedział dając siebie.

Taki sposób myślenia dosięga swojego punktu kulminacyjnego w tym, jak Tomasz z Akwinu pojmuje osobę w Trójcy Świętej. Idąc za Kapadocyjczykami i za Augustynem, Tomasz decyduje się na odważny krok „zdefiniowania” osoby, jako „relacji subsystującej”[2]. Nie czas i miejsce wchodzić teraz w zawiłe zakamarki znaczenia takiej definicji. Ważne, żeby sobie uprzytomnić, że dla Tomasza każda z osób w Bogu jest relacją do innej osoby. Boża substancja okazuje się być siecią relacji Ojca, Syna i Ducha Świętego. Tomasz wylicza cztery takie relacje, z których trzy tworzą konkretne boskie osoby. Okazuje się tym samym, że gdzieś na końcu długiego rozwoju namysłu nad tajemnicą intymności Bożej, stajemy przed odkryciem, że boskie życie daje się pojąć przede wszystkim przez sieć relacji. Oczywiście to wyjaśnienie nie wyczerpuje boskiej tajemnicy, ale czyni ją widoczną, wskazuje na kierunek, w którym powinna podążać nasza myśl, aby wejść w prawdziwą relację z Ojcem, Synem i Duchem Świętym.

Zanim przyjdzie nam wyznać wiarę we wspólnotę świętych, uroczycie proklamujemy naszą wiarę, że Bóg sam jest komunią boskich osób, które trwają w relacjach. Dogmat dalej dopowiadać będzie, że ta komunia osób boskich jest pewnego rodzaju przebywaniem w sobie, wzajemnym zamieszkiwaniem, a nawet pewnego rodzaju dynamicznym ruchem, swoistego rodzaju boskim tańcem. Wszystkie te aspekty boskich relacji zbiegają się w pojęciu perychorezy – przenikania i

współzamieszkiwania osób boskich (gr. *perichoresis*), ogłoszonym jako dogmat przez sobór we Florencji. U podstaw wszelkiego istnienia znajduje się zatem boska komunia osób, ich wzajemne obcowanie.

Tym samym to właśnie relacja staje się rzeczywistością, w której i poprzez którą najgłębiej uchwytana jest zagadka istnienia w ogóle. Świat nie jest chaotyczną, mniej lub bardziej uporządkowaną plątaniną luźno odniesionych do siebie rzeczy. Świat jest porządkiem, relacją właśnie. Światło pochodzące z dogmatu o Trójcy świętej odkrywa tym samym najgłębsze warstwy istnienia oraz jego sens, którym jest relacja do drugiego.

Dogmat wiary o *communio sanctorum* nie jest niczym innym jak opowiedzeniem właśnie tej trynitarniej historii miłości Boga do świata, która stwarza świat na swoje własne podobieństwo. Wspólnota świętych, ich obcowanie, wzajemna dla siebie obecność staje się wyrazem chrześcijańskiej świadomości, że sercem ewangelii jest sieć relacji między światem i Bogiem, i między ludźmi nawzajem. Czy właśnie nie o tym Jezus chciał nam powiedzieć, kiedy definiuje królestwo Boże, które przyszedł zainaugurować, otworzyć między nami w sobie samym, jako sieć osobowych relacji? „Królestwo Boże między wami jest” (Łk 17, 21). Relacja stanowi tkankę istnienia i istotę bycia człowiekiem. Ten fundamentalny wymiar naszego istnienia, który przez długie wieki był widzialny tylko w świetle Objawienia potwierdzany jest dzisiaj przez wizję świata, jaką odnajdujemy w przestrzeni nauk ścisłych. One również w dużej mierze opowiadają coraz bardziej o świecie, który jest siecią relacji.

2. Kim jest Adam?

Zapewne nie uda mi się odpowiedzieć na to pytanie, przynajmniej wyczerpująco i jednoznacznie. Niemniej sama próba znalezienia odpowiedzi jest ważna. Szczególnie z perspektywy tematu, o którym tu myślimy.

W pierwszym punkcie przypomnieliśmy, jak ważna w chrześcijaństwie jest prawda o intymnym życiu trzech osób boskich, które są jednym Bogiem. Ta prawda decyduje o tym, kim jest człowiek. Jak wierzymy, jest on obrazem Boga, którego najbardziej zasadniczym dynamizmem egzystencjalnym jest upodobnienie do Boga Trójcy. To zaś oznacza, że chrześcijaństwo nie zna indywidualistycznej koncepcji człowieka. Jest natomiast personalizmem, w którym element społeczny i indywidualna osobowość stanowią jedną nierozdzieloną całość. Myśleć o człowieku po chrześcijańsku w świetle Objawienia oznacza rozumieć go jako istotę radykalnie komunalną. We wspólnocie człowiek dorasta do bycia sobą. Im bardziej jest dojrzały tym bardziej jego sobość/indywidualność zaczyna stanowić zarzewie wspólnoty[3].

Vaticanum II przypomina, że spodobało się Bogu zbawić nas nie pojedynczo, ale we wspólnocie (zob. LG 9[4]). Polskie „spodobało się” wnosi akcent chimeryczności decyzji Boga. Tekst jednak używa *placuit*, żeby jednocześnie podkreślić nieskończoną wolność Boga Trójcy w stwarzaniu i zbawianiu oraz zgodność tejże wolności z tym, kim i czym Bóg intymnie jest. *Placuit* oznacza zatem, że decyzja Trójcy najgłębiej odpowiada Jemu samemu oraz człowiekowi stworzonemu na obraz Trójcy[5].

To wszystko pozwala nam głębiej i lepiej zrozumieć retrospektywnie, kim jest tajemniczy Adam z Księgi Rodzaju. Chociaż sam tekst pierwszej księgi Pierwszego Przymierza nie wyklucza interpretacji w kluczu indywidualnej osoby, wydaje się jednak, że ów Adam rozumiany jest jako cała ludzkość, jako wspólnota ludzi. Jeśli nawet przyjęlibyśmy lekturę w kluczu indywidualnej osoby, to ów partykularny Adam rozumiany jest w relacji do innych, w zasadzie do każdego ze „swoich potomków”. Tak czy inaczej zatem interpretacja wspólnotowa, zbiorowa nie tylko, że nie jest wykluczona, ale wręcz założona i konieczna[6].

Innymi słowy, biblijny przekaz wyraźnie ujmuje Adama jako osobę w sieci osobowych relacji. Człowiek widziany w optyce biblijnej, jak zapewne powiedziała by Wojtyła, jest bytem we wspólnocie osób (*communio personarum*). Taką lekturę potwierdza nowotestamentalna wykładnia tajemnicy grzechu i odkupienia. Szczególnie ta pochodząca od Pawła, który w tym kontekście jest miarodajnym, zakorzenionym w biblijnym judaizmie faryzeuszem i także jako nawrócony pozostaje punktem odniesienia rozumienia teologii Pierwszego Przymierza. Przypomnijmy, że dla Pawła taka zbiorowa interpretacja Adama jest samym centrum jego nauki o zbawieniu. Dynamika dwóch Adamów, pierwszego i drugiego, starego i nowego decyduje o ewangelicznym przesłaniu. Do tego stopnia, że bez niej cała prawda o grzechu i zbawieniu traci swój zasadniczy sens. Co więcej, również i samo pojmowanie Boga w chrześcijaństwie zostaje wtedy zaćmione.

Jeśli takie ustawienie sprawy niepokoi czytelnika niniejszego tekstu, to jest to znakiem jak daleko indywidualistyczna koncepcja zbawienia i wiary wdarła się wraz z nowożytnością w nasze umysły, pobożność i

moralne postawy. A wraz ze sobą przyniosła zmutowane i zdeformowane rozumienie Boga, człowieka i świata. Podstawową tkanką rzeczywistości nie jest już wtedy osoba w relacjach, ale zwarta, czasami szczelnie zamknięta nowożytna i nowoczesna monada.

Podczas gdy, zgodnie z powszechnym przekonaniem naszej wiary, zarówno pierwszy, jak i drugi Adam, pierwsza ludzkość, jak i ta druga, to sieć relacji osób. Mówić o Adamie zakłada symultaniczne odniesienie do jednostki i wspólnoty, do indywidualium i komunii, do fragmentu i całości. Poszczególne osoby jako wewnętrznie zwarte całości są tylko w relacjach do innych. Całość, ludzkość jest zaś tylko jako prawdziwa sieć relacji poszczególnych osób.

Z tego miejsca widać, jak odległa jest wiara chrześcijańska od wszelkiego kolektywizmu (choćby w różnych wydaniach komunizmu) i indywidualizmu. Jednostka nie jest niczym, nie jest zerem. Nie jest ona również wszystkim. Jako ludzie istniejemy we wspólnocie i dla niej, a ona istnieje z nas i dla nas. Osoba staje się w pełni sobą nie przez swoją nieprzekazywalność, odrębność, wspomnianą w zasadzie w każdej średniowiecznej i nowożytnej próbie definiowania osoby. Jej nieprzekazywalność, odrębność nabierają sensu, stają się metafizycznie możliwe jedynie we wspólnocie i przez nią.

Właśnie takie rozumienie rzeczywistości stanowi podstawę prawdy wiary o obcowaniu/wspólnocie świętych. Tak oto znaleźliśmy odpowiedź – fragmentaryczną, ale zasadniczą, nie zamykającą, ale ukierunkowującą – na pytanie o to, kim jest Adam. To ludzkość pojęta jako sieć wzajemnych odniesień. To owa osoba wspólnotowa, której tyle

miejsca poświęcił Czesław Bartnik. To również indywidualna osoba w jej istotowym odniesieniu do innych. Kiedy podstawą i przestrzenią tego odniesienia jest Chrystus, mamy automatycznie do czynienia z Kościołem, Ciałem Chrystusa, wspólnotą świętych właśnie. Przy czym nie chodzi tu o żadne socjologiczne rozumienie wspólnoty przede wszystkim, lecz o jej teologiczny aspekt, który odnosi do wspólnoty jako jednej z podstawowych charakterystyk egzystencji i bycia człowieka/ludzkości. Wspólnota nie jest tu opcjonalnym dodatkiem, ale metafizycznym, istotnym żywiołem bycia człowiekiem. Warunkiem, bez którego człowiek jest niemożliwy, środowiskiem, domem jego bycia.

Właśnie dlatego chrześcijaństwo musi być Kościołem. Kiedy Paweł rysuje zręby swojej nauki o zbawieniu, jej główny akcent umiejscawia w powtórnym zjednoczeniu wszystkiego w Chrystusie. Tak, chodzi nie tylko o ludzi, ale o cały kosmos, który oczekuje w bólach rodzenia na odsłonięcie się synów Bożych. Paweł mówi tutaj o „ugłowieniu”, o zebraniu wszystkiego w Chrystusie (por. Kol 2, 18-19 i Ef 4, 15-16). Mówi także o pojednaniu, zburzeniu muru wrogości. Odpowiada to bardzo Janowemu obrazowi winnego krzewu (J 15, 5nn). Celem całego dzieła zbawienia jest jedność, w której Bóg staje się wszystkim we wszystkich, a każdy staje się sobą w Bogu. Kosmos, świat ma stać się w Chrystusie Kościołem, wspólnotą świętych.

Możemy sięgnąć wraz z Pawłem nawet dalej. Pierwszą myślą Ojca Stwórcy jest byt pojęty jako wspólnota. W tym właśnie znaczeniu jest nią również Kościół. Ta pierwsza myśl o wspólnocie zawiera w sobie Kościół (Ojcowie mówili o Kościele od Abła, o Kościele zakorzenionym w prehistorii stworzenia).

Z tego właśnie względu takie pojęcia jak inny, wspólnota, jedność, pojednanie, zjednoczenie, relacja, a wreszcie Kościół, nie są skutkiem dzieła zbawienia, ale jego zasadniczą treścią, jego istotą. Jest tak dlatego, że, jak wspomnieliśmy, Bóg jest Trójcą, a człowiek jest Jego obrazem.

To wszystko posiada zasadnicze znaczenie dla chrześcijańskiej antropologii. Nigdy nie może ona stawać się teorią indywiduum odniesionego do innych jedynie zewnętrznie, marginalnie, akcydentalnie. Antropologia chrześcijańska jest nie tylko chrystologią (Rahner), ale na ile nią jest, na tyle również musi być eklezjologią. *Communio sanctorum* odsłania zasadnicze fundamenty chrześcijańskiej wizji człowieka stworzonego, ocalonego i odnowionego na obraz samej Trójcy. Na ile byt/istnienie odnajduje swoje miejsce i swój wyraz w człowieku (Heidegger), na tyle jest on istnieniem w relacjach. Wspólnota świętych odsłania nie tylko prawdę ludzkiej istoty i jego powołanie, ale także najstarszą i właściwą tkankę samego istnienia i bytów. To, co starożytni nieśmiało ujmowali za pomocą słowa kosmos (świat) chrześcijanie nazwali *koinonia*, odsłaniając niespodziewane, ukryte pod cieniem chwilowego i nadmiernie dokuczliwego zła, odkryte i odnowione przez Chrystusa, prawdziwe oblicze świata, które wyłania się na miarę naszego stawania się na podobieństwo umarłego i żyjącego Pana.

Stąd powiedzmy jeszcze raz: człowiek, Adam, na ile jest jednostką, jest również wspólnotą i vice-versa.

3. Świat jest większy niż się wydaje: radość poszerzenia granic egzystencji i doświadczenia

Muszę wyznać, że jednym z największych motywów mojej osobistej wiary w Chrystusa jest właśnie ta rzeczywistość, która odsłania nam się w dogmacie o świętych obcowaniu. Zakorzenie w najważniejszych prawdach chrześcijańskich, w prawdzie o Trójcy Świętej i o tym, że Ojciec, Syn i Duch Święty stworzyli nas na swoje własne podobieństwo i na swój własny obraz, nadaje wspólnocie świętych rangę dogmatu znajdującego się w samym sercu chrześcijańskiej prawdy, dobrej Nowiny, za którą Jezus oddał życie jako Syn Boży, posłany „nie aby zatrać, ale ocalić”. Jest w dogmacie o wspólnocie i obcowaniu świętych jakaś niespotykana dawka radości. Jeśli miałbym zdefiniować ową niezwykłą porcję radości oferowaną nam przez ten dogmat wiary powiedziałbym, bez żadnego cienia wątpliwości, że jest to między innymi radość poszerzania granic istnienia i pojmowania rzeczywistości.

Zauważmy bowiem, że kto wraz z całym Kościołem wyznaje wiarę w świętych obcowanie, świadomie i dobrowolnie umiejscawia siebie w czasie i przestrzeni dużo szerszych niż jego własna i ograniczona egzystencja. Wierzyć w świętych obcowanie to napotkać przyjaciół i świadków, pocieszycieli i towarzyszy w drodze we wszystkich miejscach i praktycznie we wszystkich czasach. Dzieje się tutaj coś o wiele większego niż chociażby wtedy, gdy podróżujemy i w miejscu, do którego jedziemy, uczestniczymy w życiu wspólnoty Kościoła, chociażby poprzez uczestnictwo w Najświętszej Eucharystii. W czasami najodleglejszych miejscach świata odnajdujemy siebie w domu. Inny język, być może inny kolor skóry, inne postrzeganie rzeczywistości,

inny sposób wyrażania kultury, ale ta sama wiara i braterstwo ponad długością i szerokością geograficzną. W przypadku wspólnoty świętych, a przecież taka podróż odsłania nam coś istotnego z tej prawdy wiary, mamy do czynienia z czymś o wiele więcej. Dzięki świadomości wspólnoty świętych sieć relacji, w których uczestniczymy, rozciąga się nie tylko na to, co tu i teraz, ale na wszystkie miejsca w świecie i na ludzi, którzy na tej ziemi kiedyś żyli, a dzisiaj – choć żyją zanurzeni w Bogu – żyją także dla nas. To ponadczasowe i ponadprzestrzenne braterstwo, które przecież należy do istoty dogmatów wiary obcowanie świętych jest rzeczywistością i doświadczeniem ogromnego poszerzenia granic naturalnych własnej egzystencji, własnego czasu i własnej przestrzeni. Wierząc w świętych obcowanie wchodzę świadomie i dobrowolnie we wspólnotę wydarzeń i miejsc, staję się współczesny tym wszystkim, którzy na przestrzeni historii poszli za Jezusem, Jemu wierzyli, na kształt Jego życia kształtowali swoje własne doświadczenia. „Otacza nas takie wielkie mnóstwo świętych” (por. Hbr 12, 1).

Dogmat wiary mówi zatem coś o nowym istnieniu chrześcijanina we wspólnocie Kościoła. Kościół nie może być ograniczony w pojmowaniu siebie tylko do współczesnego wymiaru jego pielgrzymowania przez świat. Nie tylko, że możemy liczyć na pomoc i radę tych, którzy szukali już Boga przed nami, ale możemy liczyć również na ich obecność w naszej modlitwie i w naszej pielgrzymce.

Nie trzeba chyba przypominać nikomu, kto chociaż trochę świadomy jest duchowych korelatów współczesnego doświadczenia człowieka, że świat, w którym żyjemy naznaczony jest poczuciem jakiejś ogromnej pustki i nieobecności. Paradygmatycznie mówi się nawet o pewnego rodzaju samotności w sieci. Drugi może być tak blisko, może być go tak

*Wierzyć w świętych
obcowanie to napotkać
przyjaciół i świadków,
pocieszycieli i towarzyszy w
drodze we wszystkich
miejscach i praktycznie we
wszystkich czasach*

wiele, a jednocześnie
może być tak odległy,
obojętny. W tej
perspektywie
dogmat wiary
przypomina mi, że w
moim
doświadczeniu, w
moim życiu, w mojej
pielgrzymce, w mojej
walce o wiarę i o
życie, biorę udział

nie tylko ja, ale że mogę liczyć na tajemniczą obecność i pomoc członków Mistycznego Ciała Chrystusa. Obcowanie, wspólnota jest zapewnieniem obecności i to w czasach, w których karykatura myślenia i filozofii próbuje wmówić nam, że świat jest pusty i że najgłębiej charakteryzuje go nieobecność i wynikająca z niej samotności – postmodernizm jest bowiem formą „krytyki obecności”, krytyki sensu. Dogmat wzywa nas do tego, abyśmy myśleli zawsze o sobie w perspektywie innych, nie tylko liczyli na ich obecność, ale stawali się także obecni dla nich. Pokazuje, że Kościoła nie można sprowadzać do przestrzeni indywidualistycznego realizowania siebie, że sensem Kościoła jest wejście na drogę innego, Boga i człowieka, przyjęcie ich takimi jakimi są i zaangażowanie się, uczestnictwo w ich życiu. Papież Franciszek mówi w tym kontekście często o towarzyszeniu.

Prawda wiary obcowanie świętych wzywa nas zatem do poszerzenia granic naszego doświadczenia i postrzegania rzeczywistości. Przypomina, że nie można sprowadzić istnienia tylko do tego co obserwowana, że być może najważniejsze jest niewidoczne dla oczu.

Wzywa do tego, żeby to co widzialne, także w Kościele, stawało się zawsze symbolem i znakiem, sakramentem nie tylko Bożej obecności, ale obecności w Bogu każdego człowieka, który uwierzył.

Dzisiaj bycie w Kościele może stać się przyczyną wielkiej radości z odkrycia poszerzonej przestrzeni, powiększonego świata, dostępności historii (wbrew kulturze podejrzeń, dekonstruowania i „kasowania” przeszłości), obecności Boga w świecie. Nie jest prawdą, że Boga (tu) nie ma. W tym znaczeniu Bóg nie umarł. Również człowiek żyje w Nim. I nie jest to istnienie odseparowanej monady, lecz życie w bosko-ludzkiej wspólnocie, która jest silniejsza niż śmierć.

4. Państwo Boże, wspólnota świętych albo o sensie historii

Prawda wiary o wspólnocie i obcowaniu świętych niesie w sobie konkretną wizję historii i jest próbą chrześcijańskiej odpowiedzi na pytanie „dlaczego istnieje coś, a nie raczej nic”. Dogmat o wspólnocie świętych jest teologią dziejów w pigułce. W mało optymistycznych czasach daje nam nadzieję.

*Dogmat o wspólnocie
świętych jest teologią dziejów
w pigułce*

Nie sposób nie
przywołać w tym
miejscu wielkiego
Augustyńskiego
obrazu

miasta/państwa/społeczności (*civitas*). Dominuje on myśl biskupa z Hippony u kresu jego ziemskiego życia i w perspektywie upadku cywilizacji, jaka go ukształtowała. Augustyn rozmyśla o sensie dziejów,

o zmaganiu się dwóch społeczności, o bólach rodzenia ludzkości. *Civitas* nie jest tu jedynie metaforą, lecz pojawia się na mocy konieczności. Sens dziejów nie może być ujęty z perspektywy indywiduum, ale ludzkości w jej całości. *Civitas Dei* to nic innego jak wspólnota świętych, niebieskie Jeruzalem, które urzeczywistnia się powoli w bólach rodzenia. To właśnie ono jest celem boskiego działania, Jego ostatnim i pierwszym zarazem słowem i pomysłem. Celowość historii to budowanie wspólnoty, które możliwe jest jedynie wtedy, kiedy jej fundamentem jest sam Trójjedyny Bóg w darze z siebie dla człowieka.

Wieki później, ojcowie Vaticanum II zapiszą istotne słowa o tym, że „Bogu spодobało się nas zbawić nie w pojedynkę, ale jako lud” i że ten lud „zjednoczony jest jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego” (LG 4). W Kościele zatem odsłania się i pomału realizuje zamysł Boży w stosunku do ludzkości i jej historii. Teksty soborowe są w tym względzie adekwatnym ujęciem zamysłu jaki przyświecał Augustynowi przy tworzeniu Państwo Bożego. W pośrodku zamętu wzbudzonego przez zmianę epoki i kursu historii, Augustyn kontempluje dzieje wyłaniania się Królestwa Bożego na ziemi. Dostrzega on sens dziejów jako już obecny w świecie w postaci Kościoła. Tym sensem jest wspólnota rozumiana w kategoriach cielesności i obcowania, organiczna więź wszystkiego, dokładnie tak jak w późnych, więziennych listach Pawła Apostoła.

Dogmat wiary o wspólnocie świętych jest nie tylko wyrazem wiary w coś, co już jest obecne w świecie, przynajmniej załączkowo, ale jest również pewnego rodzaju prorocstwem. Obecna w świecie wspólnota świętych jest zapowiedzią, że przyszłość nie jest samotnością, lecz właśnie obcowaniem świętych, ich, osadzonymi w Trójcy, relacjami.

Zapowiedziane przez Objawienie nowe Jeruzalem jest obrazem domu świętych, przy czym dom należy rozumieć jako międzyosobowe relacje. Taka wizja historii wzbudza pośród zamętu prawdziwą nadzieję.

Takie proroctwo jest dla nas ogromnie cenne z powodu kulturowego zamętu, jaki dzisiaj przeżywamy. Jest on skutkiem mocnej fragmentacji społeczeństwa. Ta zaś prowadzi do cynizmu i utraty nadziei. Myślę, że ujmując rzecz globalnie, rozpowszechniający się dziś deficyt solidniejszej i bardziej dalekowzroczej nadziei jest pochodną społecznego rozbicia. Biblijny Adam w wyraźny sposób traci swoją organiczną jedność, przynajmniej w wymiarze doświadczalnym. Państwo ziemskie, pomimo skupienia na humanitaryzmie i stałym podejmowaniu wątków wspólnotowych, dąży dzisiaj do indywidualizacji. Świat coraz bardziej przypomina bezkształtne kłaczce *à la* Deleuze-Guattari, w którym wcale nie trudno, aby „inny stał się piekłem”. Właśnie dlatego potrzebujemy dzisiaj teologii historii zbudowanej na prawdzie o wspólnocie świętych. Jako proroctwo, nie tylko jako stwierdzenie stanu obecnego, może nam ona pomóc w odzyskiwaniu nadziei na powszechną wspólnotę ludzi i świata. Chociaż już obecna w początkowej formie, jest ona wciąż zapowiedzią świata, który dopiero ma nadejść. Potrzeba dzisiaj wielkiego wysiłku duchowego, aby nadzieję osadzić na żywym doświadczeniu relacji świętych, tych, którzy już oglądają boskie oblicze, albo do tego się przygotowują, albo wciąż jeszcze „pielgrzymują z daleka od Pana” jako „święci z sąsiedztwa”[7].

Communio sanctorum zawiera w sobie istotne elementy teologii dziejów, o ile odsłania nam naszą wspólnotową naturę i przeznaczenie, budząc w ten sposób nadzieję w czasach zamętu i niepewności, rozczarowania i zniechęcenia. Wspólnota świętych to przewyciężenie

patologicznej formy samotności powstałej wskutek odsunięcia się od Boga, ukrycia przed Nim (Rdz). W intelektualno-duchowym środowisku tej prawdy wiary można odzyskać poczucie i przekonanie o sensie życia. W niej właśnie tkwi istotny element odpowiedzi na pytanie o „dlaczego” naszego istnienia.

Taka teologia dziejów jest jednocześnie teologią polityczną i zawiera w sobie elementy budowlane teorii działania politycznego. Najcenniejszą intuicją dogmatu o wspólnocie świętych dla teologii politycznej jest wspólnotowy korzeń nadziei. Trynitarna polityka dzisiaj to troska o scalanie wspólnoty, w której odżywa nadzieja. Wszyscy musimy się nauczyć, że „więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu”, że prawdziwy i dobroczynny indywidualizm żyje w żywiole wspólnoty, spotkania.

Po tym względem, bez ich idealizacji i kopiowania, wiele do powiedzenia mają nam pierwotne wspólnoty chrześcijańskie żyjące w pewien sposób na krawędzi czasu, w oczekiwaniu na powrót Jezusa. Musiały się one szybko nauczyć, jak pokazują Listy Pawła do Tesaloniczan, najstarsze pisma Nowego Testamentu, że oczekiwanie to nie może oznaczać porzucenia troski o świat i o drugiego i jednocześnie zachować fundamentalne przekonanie, że wspólnota rodzi się z otwarcia na przychodzącego Jezusa. Polityka, która zamyka na transcendencję, oczekiwanie redukuje do dynamiki immanentnego postępu, ryzykuje śmiertelną entropią wspólnoty. Z jej zanikiem musi zaś zaniknąć i jednostka. W tym względzie, komunizm świętych, pomimo jej jeszcze niedoskonałej postaci, może podsunąć wiele cennych intuicji dla działalności politycznej.

5. Obcowanie świętych, synodalność i ekologia integralna

W dużej mierze w takim duchu właśnie interpretuję istotne wątki pontyfikatu papieża Franciszka. Nie chcę tu wchodzić w szczegóły dość już zawiłych debat i sporów, a jedynie podzielić się pewnymi intuicjami, które bazowo zawiera przesłanie papieża Franciszka.

Przede wszystkim wspomnieć należy ideę synodalności. Nie jest ona wymysłem obecnego pontyfikatu, ale pewną cechą stale dojrzewającego Kościoła. Można czasami usłyszeć, że w obliczu klęski interpretacji tekstów ostatniego soboru w kluczu komunionalnym, papież Franciszek proponuje bardziej socjologiczną ideę synodalności. Otóż, takie przeciwstawienie nie wydaje się być na miejscu. Synodalność to pewnego rodzaju ukonkretnienie prawdy wiary o kościelnej wspólnocie świętych, owej ewangelicznej „sieci pełnej ryb wszelkich” (por. J 21, 1-14). Przeciwstawienie kościelnej wspólnoty świętych i synodalności musi prowadzić do absurdu. Synodalność jest i musi być, jeśli ma pozostać katolicką ideą i sposobem życia, konkretyzacją obcowania świętych. Zakłada ona uwzględnienie tradycji (to, co nazwałem wcześniej poszerzeniem czasu i przestrzeni) i nowego kontekstu, w jakim żyjemy. Współczesny Kościół chodzi nowymi drogami, ale przemierza je w towarzystwie świętych różnych czasów i miejsc.

W idei synodalności chodzi w dużej mierze o to samo, co w prawdzie o obcowaniu świętych. Synodalność jest nie tylko jej konkretyzacją, ale także jej wymiarem praktycznym. Nie można budować Kościoła jako Ciała Jezusa i Ludu Bożego, jako organizmu wspólnoty świętych bez

*Współczesny Kościół chodzi
nowymi drogami, ale
przemierza je w towarzystwie
świętych różnych czasów i
miejsc*

konkretnego
wchodzenia w
relacje, bez wydania
się na relacje z
drugim. W tym
względzie wspólnota
świętych jest
ideałem
synodalności i

kościelności w ogóle. Chodzi o relacje prawdziwe, a nie tylko pozorowane, takie które kierują się zasadą subsydiarności i solidarności. „Jedni drugich brzemiona noście” (Ga 6, 2) musi oznaczać również wzajemne słuchanie i branie pod uwagę tego, co drugi ma do powiedzenia. Zaczynając niniejsze rozważania od przywołania trynitarnego fundamentu i źródła dogmatu wspólnoty świętych wspomniałem o radykalnej zmianie rozumienia świata, jakie doświadczenie intymności osób boskich wprowadziło do klasycznej metafizyki. Powstało coś, co określa się mianem metafizyki trynitarnej albo metafizyki relacji. Jest potrzebą chwili, aby współczesne odkrycie wspomnianej reformy myślenia klasycznego przez Ojców Kościoła stawało się dzisiaj źródłem nowej praktyki eklesjalnej. Relacja nie może pozostać jedynie na poziomie ideowym, lecz musi stać się czynnikiem kształtującym nasze doświadczenie i praktykę życiową. Odkrycie metafizyki trynitarnej domaga się relacyjnego przemyślenia eklesjologii i wpływającego z niej ethosu.

W kontekście dogmatu obcowania świętych myślę również o ekologii integralnej, której zarys odnaleźć można w nauczaniu papieża Franciszka. Troska o świat, o przyrodę i jej ekosystem jest ważnym momentem obecnego pontyfikatu. I znów, nie jest żadną nowinką w chrześcijaństwie. Wystarczy przypomnieć, przywołane już teksty Pawła

o „oczekiwaniu całego stworzenia na objawienie się synów Bożych” (Rz 8, 19). Objawienie myśli o wspólnocie świętych nie tylko w perspektywie udziału w sakramentach (rzeczach świętych), międzyludzkich relacjach, duchowej i materialnej pomocy (diakonia), ale także w wymiarach kosmicznych odnowienia całego świata, który na nowo odnajduje punkt jedności w Chrystusie. Takie podejście musi wzbudzać troskę o przyrodę i środowisko naturalne. Tak czy inaczej papieska wersja ekologii potrzebuje wciąż dopracowania teologicznego. Wydaje się, że prawda wiary o komunii świętych powinna stanowić fundament takiego dopracowania. Jeśli żywą tkanką trynitarną i bosko-ludzkiej intymności jest relacja międzyosobowa to wydaje się naturalne, że, na ile jest ona międzyosobowo autentyczna, ogarniać sobą musi także scenę relacyjnego dramatu naszej egzystencji. Oczywiście inną rzeczywistością jest relacja międzyosobowa, a inną relacja osoby ze światem i jego różnorodnymi częściami. Jeśli jednak międzyosobowe relacje kształtowane są w duchu ewangelicznym muszą one rozciągać się i promieniować na cały stworzony świat, którego człowiek jest stróżem w imieniu Bogiem. Tak właśnie rozumiem ekologię integralną papieża Franciszka: dotyka ona nade wszystko troski człowieka o człowieka, ugruntowanej w boskiej trosce o nas. Wszędzie, gdzie taka troska pojawia się między ludźmi naturalnie i spontanicznie rozciąga się ona również na cały stworzony świat. W tym względzie dogmat o wspólnocie świętych i ich wzajemnej relacji rozciągającej się w czasie i przestrzeni dotyczy w jakiś zasadniczy sposób także całego świata na różnych poziomach jego istnienia. Jej zasadniczym trzonem jest bez wątpienia bosko-ludzka wspólnota. To jednak nie wyklucza, że ta fundamentalna relacja Boga z ludźmi i ludzi między sobą zawsze pociąga za sobą globalne konsekwencje dla świata. Wchodzimy w relację nie tylko z Bogiem i drugim człowiekiem, ale także z całym stworzeniem. W jakiś tajemniczy sposób Kościół nie ogranicza się jedynie do bosko-ludzkiej komunii, ale rozciąga na całe

stworzenie. Scena naszych relacyjnych dramatów, w których wykuwa się dojrzałość osobowa i wspólnotowa, wcale nie jest nam obca. Ona też się liczy.

Obydwie idee osadzone są w przekonaniu o powszechności misji Kościoła, tak mocno wyakcentowanej przez Konstytucję o Kościele Vaticanum II, zaraz na samym jej początku (LG 1)[8]. Od samego początku Ojcowie zdradzają intencje, jakie przyświecają ich pracy nad tekstem: opowiedzieć sobie całemu światu, aby światło Zmartwychwstałego mogło dotrzeć do wszystkich. Intencja ta wypływa wprost z tego, jak rozumieją oni w świetle Objawienia najgłębszą istotę Kościoła. Jest nią, ich zdaniem, intymność z Bogiem, której głoszenie wszelkiemu stworzeniu jest pierwszym obowiązkiem Ciała Chrystusa pielgrzymującego przez historię jako Ciało Jezusa, duchowy organizm przemieniającej łaski. Synodalność, ekologia integralna, powszechność – to ekosystem eklezji, środowisko duchowe wspólnoty świętych, które obejmuje sobą Pawłowe „wszystko” (*ta panta*), cały świat ześrodkowany w Chrystusie. „Spodobało się bowiem Ojcu zjednoczyć w Nim wszystko” (por. Ef 1, 10). Oto misja Kościoła, albo lepiej: misja, w której Kościół ma swój istotny udział. Bez niej Kościół nie jest tym czym dzisiaj być powinien.

6. Świętość i wspólnota

Na zakończenie wypada dodać jeszcze parę słów na temat, którego jeszcze nie dotknęliśmy, a który być może jest najistotniejszy w całym zagadnieniu wspólnoty i obcowania świętych. Chodzi o związek wspólnoty i świętości. We wspólnocie świętych chodzi o nie byle jaką relację, ale o taką, która buduje się na fundamencie świętości. Ta zaś

jest naszym ludzkim uczestnictwem w „pełni Bożej”, które zawdzięczamy boskiej miłości i życzliwości. Jest, innymi słowy, relacją z Trójcą. W kościelnej perspektywie ta relacja jest pierwotna i ona również określa nasze powołanie. Tym samym, świat relacji międzyludzkich powstaje w boskiej ekosferze bosko-ludzkiego spotkania. Bez tej pierwotnej relacji ta druga nie może rozkwitnąć w wieczność, a często kuleje również i w perspektywie teraźniejszości. W ten sposób wracamy do początku, do Trójcy. Ona jest obecnie naszym społecznym modelem bycia w relacjach. Jest także naszym zadaniem i naszą przyszłością. Nie ulega wątpliwości, że mamy w tym względzie jeszcze wiele do zrobienia. Aby być prawdziwą wspólnotą świętych potrzeba wciąż prawdy, nawrócenia (zmiany sposobu myślenia) i ascetycznej walki.

Jedno pozostaje pewne: myślenie o dogmacie obcowania świętych jest potrzebą chwili i nie może zostać zredukowane jedynie do poziomu wytłumaczenia takiej czy innej praktyki pobożnościowej. W tym dogmacie chodzi o to kim mamy być i do czego dorastać. Chodzi w nim o to, co czyni nas szczęśliwymi na Jego obraz i podobieństwo. Chodzi zatem również o radość odkrywania wspólnoty. Właśnie dlatego radość jest moim pierwszym skojarzeniem z tą wielką tajemnicą wiary. Radość pokonanej samotności. Radość wspólnoty. Radość uczestnictwa. Radość intymnej bliskości. Radość wspólnej modlitwy. Radość służby. Radość bycia Kościołem, nawet jeśli nie jest on jeszcze w pełni dojrzały, ale dojrzewa w każdym z nas, często „w bólach rodzenia” aż „ukształtuje się w nas Chrystus” (Ga 4, 19). Hans Urs von Balthasar nie mylił się twierdząc, że „Kościół potrzebuje dzisiaj transfuzji krwi z hagiografii”[9]. Nie jest jednak ona możliwa, jeśli nie odkryjemy chrześcijaństwa jako „komunii świętych”.

ks. prof. Robert J. Woźniak

Przypisy:

[1] Zob. G. Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics: Relational Being*, Cambridge University Press, Cambridge 2024, szcz. 51-70.

[2] Więcej na ten temat u G. Emery, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, Kraków 2014, 185-194.

[3] Zob., R. J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, W drodze, Poznań 2012.

[4] „W każdym wprawdzie czasie i w każdym narodzie miły jest Bogu, ktokolwiek się Go lęka i postępuje sprawiedliwie (por. Dz 10,35), podobało się jednak Bogu uświęcić i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył”.

[5] W podobnym znaczeniu znajdziemy to samo *placuit* na oznaczenie decyzji na Objawienie siebie w darze z siebie samego w DV.

[6] Na temat patrystycznych korzeni takiej wizji antropologii, zob. M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie*, W drodze, Poznań 2013 oraz dwie monografie Ellen Scully: *Physicalist Soteriology in Hilary of Poitiers*, Brill, Leiden-Boston 2015; *Human Salvation in Early Christianity: Exploring the Theology of Physicalist Soteriology*, Cambridge University Press, Cambridge 2024. Ważną perspektywę wnosi również obszerne dwutomowe studium M. Dujarier, *L'Eglise-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles*, Cerf, Paris 1991-2013.

[7] Papież Franciszek w adhortacji *Gaudete et exultate* napisał: „Lubię dostrzegać świętość w cierpliwym ludzie Bożym: w rodzicach, którzy z wielką miłością pomagają dorastać swoim dzieciom, w mężczyznach i kobietach pracujących, by zarobić na chleb, w osobach chorych, w starszych zakonnicach, które nadal się uśmiechają. W tej wytrwałości, aby iść naprzód, dzień po dniu, widzę świętość Kościoła walczącego. Jest to często «świętość z sąsiedztwa», świętość osób, które żyją blisko nas i są odblaskiem obecności Boga, albo, by użyć innego wyrażenia, są «klasą średnią świętości»”.

[8] „Ponieważ Chrystus jest światłością narodów, obecny Sobór święty, w Duchu Świętym zgromadzony, pragnie gorąco oświecić wszystkich ludzi blaskiem Jego jaśniejącym na obliczu Kościoła, głosząc Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (por. Mk 16,15). A że Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego, przeto podejmując naukę poprzednich Soborów, pragnie on wyjaśnić dokładniej swoim wiernym i całemu światu naturę swoją i powszechne posłannictwo”.

[9] H. U. Von Balthasar, *Thérèse of Lisieux. A Story of a Mission*, London 1953, xxvi.

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
