

ks. Franciszek Longchamps de Bérier

CZY POZA KOŚCIOŁEM NIE MA ZBAWIENIA?



B 335583

BIBLIOTEKA
UNIW. JAGIEL.
KRAKOWSKA

II



CZY POZA KOŚCIOŁEM NIE MA ZBAWIENIA?

Ks. Franciszek Longchamps de Bérier

CZY POZA KOŚCIOŁEM NIE MA ZBAWIENIA?

pytanie dla każdego

Biblioteka Jagiellońska



1000737170



TYNIC

WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

KRAKÓW 2004

WYKAZ SKRÓTÓW

- BF – Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła (oprac. S. Głowa, I. Bieda), Poznań 1988
- ChR – Międzynarodowa Komisja Teologiczna, Chrześcijaństwo a religie (1996 rok)
- DE – Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (1964 rok)
- DI – Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła *Dominus Iesus* (2000 rok)
- DM – Sobór Watykański II, Deklaracja o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* (1965 rok)
- DZ – H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definition et declarationum de rebus fidei et morum*, wyd. 2, Bologna 1996
- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965 rok)
- KL – Sobór Watykański II, Konstytucja o świętej liturgii *Sacrosanctum concilium* (1963 rok)
- KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964 rok)
- KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego (1992 rok)
- KPK – Kodeks Prawa Kanonicznego (1983 rok)

PRZEDMOWA

Wrodzony potencjał

Obserwując Kościół w perspektywie historycznej trzeba powiedzieć, że w stosunku do początku swego istnienia w postaci „małej trzódki”, rozrósł się w drzewo o potężnych konarach. Gdy jednak spojrzymy nań na tle całego świata, to nie przedstawia się on zbyt imponująco, mimo że wspólnoty partykularne są rozsiane po całym świecie. Nadto Kościół głosi od samego początku swego istnienia – bez względu na swój stan ilościowy – ideę powszechności zbawienia. Nieodparcie nasuwa się pytanie, czy ta mała społeczność w ogóle posiada możliwość do realizacji tego zadania, czy jest w stanie ocalić ludzkość?

Na postawione pytanie odpowiedź podpowiada Biblia. Dla Boga nie są ważne kategorie ilościowe, ale jakościowe. Chodzi więc o jakość życia, które ma swoje źródło w Bogu. Wywiera ona zbawienny i przemieniający wpływ, jeśli jest elementem życia społeczności, wybranej i powołanej do istnienia wolą Stwórcy, jak też wyposażonej w odpowiednie do zamierzenia Bożego środki. Powołanie tej społeczności można porównać do sytuacji, w której spośród ogromu materii nieożywionej pojawia się życie. Proporcje ilościowe są niekorzystne dla życia, jednakże nie tylko jest ono obecne w masie materii nieożywionej, ale także stawia dla niej nową perspektywę i nadaje jej nową jakość. Potwierdza to bardzo wyraźnie Księga Rodzaju.

Podobnie rzecz ma się z nadprzyrodzonością, która wchodzi w świat stworzony w postaci czegoś naprawdę małego, co tak wyraziście obrazują przypowieści Chrystusa. Nadprzyrodzoność ta jest jak ziarnko gorczycy, które rozrastając się ogarnia swoim wpływem coraz to nowe pokolenia, lub jak zaczyn włożony w kilka miar mąki. Krzak gorczycy – według słów Chrystusa – służy wielu ptakom do założenia gniazd, a chleb umacnia tych, którzy go pożywają. Taka jest właśnie rola nadprzyrodzoności ży-

cia Bożego, objawionego i danego w „małej trzódce” dla zbawienia ludzkości.

Bóg objawia swój zamiysł odwieczny i wolę w zainicjowanej przez siebie historii zbawienia. Ta zaś stanowi ciąg wydarzeń i faktów zbawczych według zamierzonego odwiecznie planu, a wypełniających się stopniowo i etapami w czasie. Bóg od początku widzi już cel i w pierwocinach, a więc w „małej trzódce” odnajduje całość. Bóg w swoim zamiysle postanowił, a w Chrystusie – Pierworodnym całego stworzenia zrealizował absolutne dobro każdego ludzkiego istnienia. To właśnie ten Pierwszy niesie w sobie przyszłość ludzkości – przyszłość nowego życia. W tym celu ten Pierwszy powołał społeczność Kościoła, aby była źródłem, z którego cała ludzkość będzie mogła czerpać nowe życie, źródłem, którego wody obmywają cały światy z brudu nieprawości. To właśnie ten Pierwszy – Chrystus zbudował dom, w którym możemy się narodzić na nowo; to właśnie On stworzył środowisko zbawcze – społeczność, w której i dzięki której możemy się rozwijać i dorastać do dojrzałego i pełnego człowieczeństwa. Jest to zdumiewające a zarazem zachwycające, że Pierworodny wszelkiego stworzenia stanął w centrum dziejów ludzkości, aby wszystko ogarnąć swym życiodajnym wpływem, a Kościół swój uczynił niezniszczalnym – mimo grzechu, który jest ościeniem w drodze do zbawienia.

Powołanie Reszty Izraela

Zbawienie zainicjowane przez Boga a ofiarowane nam w Chrystusie i w Kościele oraz przez Chrystusa i Kościół wyjaśniają określone kategorie biblijne. Do bardzo istotnych należy pojęcie „Reszty Izraela”. W morzu ludów pogańskich Bóg powołał lud, który uczynił swoim, niejako go zrodził. Lud ten stał się wyłączną własnością Boga, a relacja ta została osadzona na fundamencie miłości. Zawarł z nim Przymierze, zobowiązał do zachowywania i przestrzegania Dekalogu, ale jednocześnie otoczył czułą i serdeczną troską, otwierającą na życie nadprzyrodzone. Historia Izraela przebiegała w stałym napięciu między pełnymi miłości inicjatywami Boga i objawieniem życiodajnej woli Boga a niewiernościami, słabością i nędzą ludu, powodującą

rozproszenie, rozdarcia, cierpienia, jak też w przeważającej mierze – unicestwienie tego ludu. Ocalała tylko 'reszta' w postaci pokolenia Judy i strzępów innych pokoleń. Bóg był budowniczym Królestwa Izraela, ale w swej woli uczynił ten lud całopalną ofiarą, aby mógł na wzór Hioba przyłgnąć całkowicie do Boga i przekonać się, że tylko sam Bóg jest Życiem i tylko On zbawia. Nadto dochował wierności raz danym obietnicom i z „Reszty Izraela” wywiódł Pana życia. Chrystus zaś, gdy zmartwychwstał – zapanował tak nad żywymi, jak i umarłymi. Owocem paschy Chrystusa jest Kościół – Nowy Izrael, z którym nierozzerwalnie i stale w Nim przebywa. Kościół z woli swego Pana wszedł w rolę Reszty Izraela. Jest On posłańcem swego Pana, aby całemu światu nieść owoce zbawienia. Chrystus jako nowy Adam udziela Kościołowi swego wewnętrznego charakteru i przeznaczenia, a przez Kościół dary te są rozdawane całej ludzkości, to znaczy tym wszystkim, którzy w sumieniu swoim uznają wartości, które ostatecznie zwiążą ich z Jezusem Chrystusem. Ludzkość po tragedii pierwszego Adama odnalazła fundament swego człowieczeństwa w nowym Adamie – Chrystusie. Idea mesjańska nie uległa zniszczeniu, ale w Zbawicielu została zrealizowana, rozszerzona i pogłębiona, nabrała pełni mocy. Niewątpliwie na tej podstawie Kościół przez *Vaticanum II* mógł powiedzieć o sobie, że jest narzędziem i niejako sakramentem powszechnego zbawienia. Jest to działanie według zasady *pars pro toto* – część za całość. Bóg włącza całą ludzkość w swój zbawczy plan, w to dobrodziejstwo powszechnego zbawienia, w jednostce – Synu Człowieczym, który uosabia świętych – cały lud zbawionych, oraz we wspólnotę, którą jest społeczność Kościoła. Kościół jest mniejszością, ale reprezentatywną i dynamiczną, dźwigającą na swoich barkach w sposób duchowy ostateczne przeznaczenie wszystkich ludzi.

Ta mała ilość – „reszta” w Starym Testamencie, jak i Kościół w Nowym Testamencie, legitymuje się szczególnym powołaniem. Powołanie i szczególne przeznaczenie jest kolejną kategorią wyjaśniającą nam ofiarowane w Chrystusie zbawienie. Izrael Starego Przymierza był powołany, by być narodem – świadkiem

i rzecznikiem Jedyne go i prawdziwego Boga, miał być narodem – filtrem, przez który Bóg oczyści ludzkość od wszelkiego zła, patologii życia i kultu, miał być narodem misyjnym – niosącym światu Boże Objawienie. Przez Mojżesza Bóg sprecyzował powołanie swego ludu, ma bowiem być królestwem kapłanów i ludem świętym (Wj 19, 6). Powołanie Izraela ukazuje zbawczą wolę Boga, który wiąże się ze swoim ludem, by przez niego zaoferować całemu światu nową jakość istnienia. Podobnie rzecz ma się z Kościołem. Jest On powołany, by być świadkiem Zmartwychwstania swego Pana. Kościół czasu Apostołów stanął przed ogromnym wyzwaniem. W perspektywie śmierci swego Mistrza i dokonujących się chrystofanii musiał zweryfikować swoją wiarę. Oto ten, który umarł i zmartwychwstał jest tym samym, który żyje, nadal działa i łamie dla wspólnoty wierzących chleb. Dzięki wierze popaschalnej wspólnoty pierwotnej, świadectwo na rzecz Zmartwychwstałego Pana znalazło właściwy fundament i wymiar.

Misja Kościoła

Dzięki Zmartwychwstaniu Chrystusa powstała nowa perspektywa antropologiczna dla Kościoła. Starotestamentalne obietnice zostały spełnione, a dzięki Odkupieniu dokonanej w Chrystusie – człowiek został związany z Bogiem. Kościół stał się ludem – filtrem, by ukazywać sposób poznawania i interpretowania przyszłości i przeznaczenie człowieka w świetle chwały Chrystusa, który zasiada po prawicy Ojca. Zadaniem Kościoła jest być filtrem, by precedzać prawdę od fałszu, dobro od zła, wolność od zniewolenia, instytucje sakralne od demonicznych. Kryterium asymilacji prawdy, dobra, sprawiedliwości, wolności, miłości i wszelkich wartości przez ten lud jest nowe stworzenie i przymierze zawarte w Jezusie Chrystusie.

Jest również wolą Założyciela Kościoła, by był on misyjny. Chrystus nie zalecał Apostołom ekspansji instytucjonalnej, ale głoszenie orędzia powszechnego zbawienia. W pierwszym rzędzie szlak misyjny biegnie przez nauczanie związane z poznaniem Objawienia. Bóg bowiem pragnie dialogu ze światem, aby „przekonać go” o potrzebie zbawienia. Kościół ponosi odpowiedzialność za ten dialog, jaki za Jego pośrednictwem Bóg chce

utrzymać z ludźmi. Kościół jest powołany i zobowiązany do spełniania tego zadania.

Następnie szlak misyjny wiedzie przez wydarzenia zewnętrzne, związane z życiem Kościoła – zwłaszcza te, przez które poddaje on refleksji swoje powołanie. Przeszłość, mijające zdarzenia są zawsze wezwaniem Boga w aktualnym momencie, by zaświadczyć o Bogu, odsłonić prawdę i wypełnić zadanie określone wolą Boga.

Wreszcie na szlaku misyjnym pojawiają się doświadczenia trudne i bolesne na wzór wędrówki ludu Izraela przez pustynię. Bez wątpienia prześladowania Kościoła są szczególną, ale i niezwykle trudną okazją do dawania misyjnego świadectwa. Wszystko to otrzymuje Kościół od swego Pana, który życiem ziemskim wyznaczył Mu drogę. Jest to również opatrnościową okazją – szczególnym czasem działania Boga, owym *kairos* Boga.

Kategorią wynikającą z powołania ludu Bożego i wyjaśniającą zamysł Boga jest jedność. Chrystus modlił się za Apostołów, „aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy. Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowałaś” (J 17, 22–23). Jedność ta jest budowana najpierw na płaszczyźnie osobowej przez życie sakramentalne.

„Nowy człowiek” kształtuje się podczas obmycia chrzcielnego i upodabnia się do nowego Adama, którym jest Jezus Chrystus. Mesjańska przemiana człowieka obejmuje także przemianę życia, płaszczyznę etyczno-moralną. Ochrzczony otrzymuje dar Ducha Świętego, który prowadzi w nim dzieło zbawienia, a także nowe serce. Zdaniem św. Pawła zwleka z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyobleka na siebie nowego, który odnawia się wciąż przez głębsze poznanie Boga, według obrazu tego, który go stworzył (por. Kol 3, 9–10). Kościół pracuje nad tym, by ochrzczony upodabniał się do Chrystusa, a wszyscy wierzący stanowili jedno, ożywieni jednym Duchem.

Wymagana Ewangelią jedność ukazuje także płaszczyznę eklezjalną. Zamysł Boga zrealizowany w Chrystusie jasno określa misję Kościoła. Ma on dorastać ku swej Głowie, oddziaływać

jednością przewyciężając grzech wszelkich podziałów, czerpiąc przykład i siły z jedności Odkupiciela i Trójjedynego Boga. Kościół bowiem stale musi działać według woli swego Założyciela, objawionej podczas agonii w Ogrójcu w słowach skierowanych ku Ojcu: „lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty niech się stanie” (Mk 14, 36).

Posłannictwo Kościoła jest przedłużeniem posłannictwa Syna Człowieczego, który nieustannie posyła swej Oblubienicy Ducha Świętego. Realizuje się ono przez uczestnictwo w funkcjach Chrystusa, a mianowicie: kapłańskiej, prorockiej, królewskiej. Kryterium funkcji jest bardzo istotne, gdyż wiąże ze swym Panem, czyniąc Kościół współpracownikiem w dziele zbawienia, środowiskiem zbawczym i otwiera Kościół na świat jako źródło życia w Bogu. Stąd misją Kościoła jest posłuszeństwo Chrystusowi, tak jak On był posłuszny swemu Ojcu. Posłuszeństwo Odkupiciela osiągnęło swoje apogeum na krzyżu. W tym radykalnym posłuszeństwie Chrystus całkowicie się objawił, to znaczy wyraził doskonałą miłość Trójjedynego Boga do świata. Tymczasem Kościół objawi miłość Boga światu, gdy okaże i wypełni doskonałe posłuszeństwo wobec Chrystusa. Funkcję kapłańską wypełni wówczas, gdy w przeciwnościach, cierpieniach, doświadczeniach, przesładowaniach, a nawet agonii okaże pełne posłuszeństwo swemu Panu i nie cofnie się przed ofiarą miłości. Posługa kapłańska Kościoła jest ściśle związana z funkcją prorocką i królewską. Objawienie Chrystusa światu, objawienie woli Boga ludzkości dokonuje się w napięciu między upadkiem powodowanym grzechem a wyniesieniem pochodzącym z daru łaski. Przekazywanie woli Pana, obdarowywanie miłością ma zawsze charakter dynamiczny, jest owocem walki i zmagania się z grzechem z jednej strony, jak również, z drugiej strony, otwarcia się na miłość, która przychodzi z wysoka, jest darem, wyzwala i ożywia. Jednakże zwycięstwo nad grzechem i dar łaski jest niekwestionowanym wkładem Boga w dzieło przemiany i zbawienia świata. Stąd stałą troską Kościoła musi być praca nad zamieszkiwaniem w nim Ducha Bożego i objawiania mocy nowego życia, którego źródłem jest sam Duch Święty. Dzięki takiej postawie Kościół

antycypuje już teraz w dobrach przyszłego Królestwa, świadczy o nich i głosi je. Nie może jednak zapomnieć, że ciągle będzie Mu podsuwane kuszenie mesjańskie, by cele wyznaczone przez Pana realizować środkami i sposobami tego świata. Nauczyciel upominał uczniów, nieustannie upomina Kościół, by czuwał i jasno odróżniał głos swego Pana od głosu tego świata i zwodziciela. Także w tym wymiarze Kościół ma przyjąć normatywny wzór przekazany Mu w postawie Mistrza.

Kościół współczesny w takim samym stopniu reprezentuje ludzkość przed Bogiem, jak Kościół czasów apostoelskich. Tak wówczas, jak i dziś wypełnia swoją misję w oparciu o kryteria wyznaczone Mu przez Pana. O niektórych z nich wspomnieliśmy wyżej. Jednakże misja Kościoła nie ogranicza się jedynie do wnoszenia w świat wartości ewangelicznych. Doznaje także sprzeciwu i negacji, stąd też musi być konfrontowana z problemami, tendencjami tego świata. Z jednej strony musi uchronić się przed laicyzacją, z drugiej zaś nie może narzucić światu struktury teokratycznej. Cóż zatem ma czynić Kościół? Niewątpliwie pozostać wiernym Ewangelii i co do joty wypełnić wolę swego Mistrza, ale też zachowując zasady nauki objawionej, ewangelizować świat przez odwoływanie się do prawości, rozumności, wolności i solidarności rodzaju ludzkiego. Pytania świata domagają się ewangelicznej odpowiedzi. Misja Kościoła skierowana jest doń i dlatego musi on dźwigać na swoich ramionach problemy jego, na wzór Chrystusa dźwigającego krzyż nieprawości świata. Patrząc na misję Kościoła w świecie, w którym przeraża ogrom cierpienia i nieprawości, wydaje się, że jest ona zawsze opóźniona, a jednak musimy wierzyć jako chrześcijanie, że jest to czas, w którym Bóg realizuje swój zbawczy plan, trzciny nadłamanej nie złamie, a knotka ledwo tlejącego nie dogasi.

Poza Kościołem nie ma zbawienia...

Książka, którą Czytelnik trzyma w ręku zwraca uwagę na palący problem dla współczesnego świata: czy rzeczywiście poza Kościołem nie ma zbawienia. Zanim zostanie postawione formalnie, musi wybrzmieć w sumieniu człowieka, w relacjach osobowych z Bogiem i drugim człowiekiem. Odpowiedzi na

postawione pytanie nie da się znaleźć na płaszczyźnie negacji Boga, lekceważenia Go, czy też traktowania w sposób instrumentalny. Cóż zatem ma robić człowiek poszukujący zrozumienia formuły *extra Ecclesiam salus non est*? Zdaniem Autora, jeżeli jest zainteresowany zbawieniem i poszukuje, powinien afirmować osobę Boga, afirmować Objawienie i Kościół, afirmować drugiego człowieka jako osobę. Autor zwraca uwagę, by czytelnik biorąc do ręki tę książkę, przyjął właściwą postawę, to znaczy uświadomił sobie perspektywę chrystologiczną i antropologiczną. W refleksji nad zbawieniem Kościół aż do tej pory idzie tą właśnie drogą, a więc szuka coraz pełniejszej więzi ze swym Panem i Nauczycielem, zmierza ku Niemu, by się z Nim spotkać. Jednocześnie w tym spotkaniu znajduje wzór relacji osobowych z drugim człowiekiem, z którym ma odnaleźć swoje życie na gruncie *communio*. Każdemu, kto chce osiągnąć zbawienie i zrozumieć formułę „poza Kościołem nie ma zbawienia”, która i dziś jest tak samo aktualna, jak w początkach swego istnienia, polecam lekturę tej książki. Kompetentna refleksja teologiczna i właściwe zestawienie zagadnień eklezjologicznych są niewątpliwym atutem tej książki. Należy życzyć czytelnikowi, aby porwał go ten nurt myśli eklezjalnej, a *vetera* eklezjologii pojawiły się w jego świadomości jako myśli nowe i odmładzające.

ks. Janusz Strojny

WSTĘP

Drogi poszukiwania odpowiedzi

Od jakiegoś czasu zasłyszeć można głoszone z różną mocą poglądy, że teologiczne znaczenie starożytnej, powtarzanej wielokrotnie w dziejach myśli chrześcijańskiej formuły: „poza Kościołem nie ma zbawienia” – uległo zdecydowanej zmianie. Niektórzy posunęli się nawet do jej deprecjonowania lub przemilczania. W ich opinii, przytoczona formuła przeszkadza na drodze dialogu ekumenicznego, bowiem zwraca uwagę na to, co dzieli, a nie kieruje myśli ku temu, co łączy. Przez to zaś stanowi całkowicie nienowoczesny aksjomat. Inni, którzy dopatrują się w tej formule odpowiedzi na pytanie, czy poganie mogą osiągnąć życie wieczne – uznają, chociażby z intuicyjnych powodów, że nie odpowiada ona po prostu prawdzie. Ufającym dobroci i miłości Boga trudno bowiem uwierzyć, że Stwórca mógłby odrzucić część ludzkości, bez dania jej jakiegokolwiek szansy na zjednoczenie ze sobą.

Tymczasem Tradycja nie pozostawia żadnych wątpliwości odnośnie do znaczenia przytoczonej formuły. Liczni Ojcowie Kościoła wielokrotnie i dobitnie przypominali, że „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Formułę tę przez wieki powtarzał i potwierdzał Urząd Nauczycielski. Ostatnio również Sobór Watykański II – ujmując ją w formie pozytywnej – pouczył, że pielgrzymujący Kościół jest konieczny do zbawienia. W bezpośrednim z nią związku pozostaje również słynna ostatnio Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus* z 2000 roku „o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła”. Potrzebą niezwykle palącą wydaje się przeto całościowe i wieloaspektowe zbadanie treści formuły, dokonane przy uwzględnieniu osiągnięć współczesnej teologii oraz wymagań i oczekiwań wobec Kościoła, które zarysowały się w ostatnich latach, zwłaszcza jako „znaki czasu”.

Za źródła posłużyć powinny pisma Orygenesza, przedstawiciela szkoły aleksandryjskiej, oraz świętych biskupów Cypriana i Augustyna, ponieważ to właśnie w ich czasach po raz pierwszy postawiono z całą ostrością problem relacji między przynależnością do Kościoła a możliwością osiągnięcia życia wiecznego. Kolejne wieki przekazywały sobie głoszony przez nich aksjomat: *extra Ecclesiam salus non est*. Toteż dla poprawnego odczytania jego treści trzeba przedstawić stosowne interpretacje podawane przez wspomnianych autorów – Orygenesza, Cypriana i Augustyna. Jest to tym bardziej wskazane, że w ich osobach łączą się tradycje teologiczne wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa.

Jak jednak odczytać teksty tych Ojców Kościoła? Pragnę zachęcić Czytelnika do refleksji raczej nad tym, co było zamiarem starożytnego autora, gdy sięgał on po twierdzenie: „poza Kościołem nie ma zbawienia”, niż do poddawania jego myśli wyrażonych w wiekowych zapisach ocenom przedwczesnym, opartym jedynie na samym wrażeniu wyniesionym z lektury. By to uczynić, trzeba będzie przyjrzeć się okolicznościom, możliwym znaczeniom i celom takiego a nie innego przedstawiania swych tez przez Ojców Kościoła. Dzięki temu będzie można również prześledzić proces, w którym omawiany aksjomat ugruntował się w myśli chrześcijańskiej i zastanowić się, co wywarło największy wpływ na jego późniejszą interpretację.

Ponieważ Zbawca uczynił wspólnotę Kościoła naturalnym środowiskiem zapewniającym udzielenie życia wiecznego, dlatego sprawą nieodzowną jest przyjrzenie się relacji, która zachodzi między Jezusem Chrystusem a Kościołem. Mam tu na myśli zarówno społeczny wymiar zbawienia, jak również ten osobowy, który wyraża się w stosunku człowieka do Jezusa Chrystusa – w związku z Jego Osobą, pozwalającym zrozumieć samego siebie oraz w moralnym naśladowaniu Zbawiciela.

Ostatecznie, badając sens formuły „poza Kościołem nie ma zbawienia”, trzeba będzie podjąć problem powszechności zbawienia przez Kościół, zwłaszcza w świetle nauczania ostatniego Soboru. Warto uczynić to w taki sposób, by spojrzeć na

przywołany aksjomat w dwóch wymiarach. Pierwszy jest wymiarem ogólnym. Dotyczy stosunku między darem łaski a przynależnością do wspólnoty katolickiej – więzi z Kościołem. Drugi wymiar obejmuje skutki, jakie dla konkretnego człowieka niesie ze sobą lekceważenie wspólnoty katolickiej, wyrażające się w jej opuszczaniu lub świadomym powstrzymaniu się przed wstąpieniem do niej przez tego, kto wie, że została ona założona przez Boga za pośrednictwem Chrystusa, jako przestrzeń konieczna dla osiągnięcia życia wiecznego.

Obie te kwestie warto skonfrontować z nauką Ojców Kościoła i znaczeniem nadawanym przez nich formule „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Pozwoli to na rozstrzygnięcie zasadniczej kwestii – kto jest rzeczywistym adresatem analizowanej tezy; pozwoli też odpowiedzieć na pytanie, czy omawiana formuła rozstrzyga problem osiągania życia wiecznego przez pogan, czy też stanowi wyzwanie dla osób wierzących.

Rozdział I

OJCOWIE KOŚCIOŁA O ZBAWIENIU POZA KOŚCIOŁEM

Zbawienie człowieka

Człowiek świadomie i uczciwie przeżywający własną egzystencję zawsze staje w pewnym momencie swego życia przed pytaniem o jej sens. Pragnie dowiedzieć się, czy w swoim życiu jest samotny i absolutnie autonomiczny, a przez to pozostawiony samemu sobie, czy też znajduje się w jakiejś relacji, a jeśli tak, to jakie jest w niej jego miejsce. Przecież, jeśli jego sytuacja wyraża się w dialogu z Bogiem, jego Stwórcą, to człowiek jest podatny na zamysły miłości z Jego strony. Co więcej, ich realizacja staje się dla niego prawdziwym spełnieniem, urzeczywistnieniem tego, co w nim najlepsze¹. Codziennosc przynosi mu doświadczenie śmierci, opuszczenia oraz całego dramatu skutków powodowanych przez ludzkie wykroczenia przeciw rozumowi, prawdzie i prawemu sumieniu², które określane są mianem grzechu. Wobec tej twardej rzeczywistości ludzka autonomia zdaje się być ułudą wielkości, nierealnym marzeniem o samowystarczalności, a życie – wygnaniem, z którego oczekuje się oswobodzenia ku czemuś, co jawi się jako wypełnienie, którego domaga się ludzka natura. Człowiek przekonuje się, że w wielu sytuacjach sam nie jest w stanie być dla siebie wybawicielem, gdy więc odkrywa zdolności do nawiązywania relacji z innymi osobami, w nich właśnie, wielokrotnie intuicyjnie – próbuje odnajdować ratunek. Trzeba tę intuicję człowieka uzupełnić szczególnym dopowiedzeniem: prawdą o tym, że tylko Bóg jest owym „Ty”, w relacji

¹ Por. Y. CONGAR, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968, 203.

² KKK 1849.

z którym można doświadczyć ratunku, dostąpić zbawienia. Stanowi o tym objawienie poparte doświadczeniem wielu ludzi.

Powstaje wszakże pytanie, czym w rzeczywistości jest zbawienie. By odpowiedź na nie niosła treść, której w głębi serca wszyscy pragniemy, trzeba wskazać na dwa elementy pozwalające opisać sens zbawienia. Z jednej strony, zbawienie wyzwala każdego z nędzy doczesności i niepokoju o przyszłość, z drugiej zaś – stanowi spełnienie życia ludzkiego³. Między nimi zachodzi istotna zależność wewnętrzna. Dopiero wyzwolenie od śmierci, samotności i grzechu pozwala stworzyć środowisko, w którym człowiek – już nieograniczony lękiem – może właściwie podejmować zadanie samorealizacji. Nie dochodzi jednak do niej przez zamknięcie się w sobie, lecz dzięki otwarciu na wszechogarniającą i przenikającą wszystko miłość Boga. On też, udzielając się człowiekowi (co osiągnie pełnię dopiero w *visio beatifica* i pełnym zjednoczeniu w chwale nieba) stanowi dopełnienie tego, czego brakuje przygodnemu bytowi, jakim jest ludzka istota. I właśnie miłość oraz Boże przebaczenie, które wiążą się z niczym niezasłużonym zwróceniem się Boga ku ludziom – co nazywane bywa łaską – pozwalają na przełamanie lęku i wydobyć człowieka ze śmiertelności, opuszczenia i jego własnej słabości.

Wolność ku pełnemu zjednoczeniu ze Stwórcą staje się wolnością od nędzy doczesności. Wyraża się ona w ufności wobec „Ty” Zbawiciela, zawierzeniu, że oto otworzy On dostęp do tego, co jest ponad obecnym życiem i ponad samymi ludźmi⁴. I tak, jak jeden jest Bóg, tylko jeden jest pośrednik między Bogiem a ludźmi – człowiek Chrystus Jezus (1 Tm 2, 5; por. Hbr 9, 15), ponieważ nie dano im pod niebem żadnego innego imienia, w którym mogliby być zbawieni (Dz 4, 12). Nie może być wobec tego mowy o zbawieniu poza przestrzenią pośrednictwa Jezusa Chrystusa⁵. W Nim ukazała się cała pełnia człowieczeństwa –

³ K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, szp. 564, s.v. Zbawienie.

⁴ Por. Y. CONGAR, *Chrystus...*, 201–203.

⁵ Por. DI 13.

a więc prawda o tym, kim jest człowiek, kim my stawać się możemy – wraz ze wskazaniem tego, co obiektywnie stanowi dla ludzkiego bytu najwyższą wartość. Jest nią właśnie zbawienie, które cenić trzeba bardziej od zachowania życia doczesnego, skoro zbawczym dziełem Jezusa Chrystusa było ofiarowanie Ojcu swego życia na krzyżu w posłuszeństwie i w miłości.

Jeśli indywidualne, egzystencjalne ocalenie i spełnienie następuje tylko przez Jezusa Chrystusa, to zbawienie jest czymś, co bez Niego się udać nie może. On zaś odchodząc pozostawił Kościół, którego jest Głową (por. Ef 1, 10; 1, 22; 4, 15; Kol 1, 18; 2, 10). Dlatego też pytanie o to, jak można się zbawić, dotyka tajemnicy Kościoła i problemu jego znaczenia dla osiągnięcia zjednoczenia konkretnego człowieka z Bogiem. W dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej zatytułowanej *Chrześcijaństwo a religie*, zatwierdzonym do publikacji w 1996 roku przez prefekta Kongregacji Nauki Wiary, zauważono, że „zasadnicza kwestia nie polega na tym, czy ludzie mogą osiągnąć zbawienie, nawet gdy nie należą do widzialnego Kościoła katolickiego: tę możliwość uważa się za teologicznie pewną. Wielość religii, której chrześcijanie są coraz bardziej świadomi, lepsza znajomość tych religii i konieczny dialog z nimi, przy jaśniejszej świadomości przestrzennych i czasowych granic Kościoła, stawiają przed nami kwestię, czy można jeszcze mówić o konieczności Kościoła dla zbawienia, i czy ta zasada jest do pogodzenia ze zbawczą wolą powszechnego zbawienia ze strony Boga”⁶.

Wobec takiego obrazu rzeczy, szereg pytań zaczyna nabierać zasadniczego znaczenia. Jaka jest rola Kościoła nie tyle w dziele odkupienia – bowiem Jezus Chrystus już go dokonał – ale w procesie zbawiania ludzkości, który stale jeszcze trwa? Co dla egzystencjalnej rzeczywistości człowieka oznacza powtarzany przez wieki aksjomat głoszący, że „poza Kościołem nie ma zbawienia”? Odpowiedź na te pytania musi się wszelako rozpocząć od pozna-

⁶ ChR 63.

nia źródeł formuły *extra Ecclesiam salus non est*. Należy zbadać kto jej używał i w jakim kontekście miało to miejsce. Tylko wów czas uda się wskazać, jaki nadawano temu wyrażeniu sens i jak właściwie należy rozumieć rolę Kościoła w osiągnięciu życia wiecznego, którego bez wątpienia Bóg pragnie dla wszystkich ludzi (1 Tm 2, 4–6).

Świadectwa Ojców

Prawdopodobnie pierwszym, który wprost zwrócił uwagę na relację pomiędzy zbawieniem się a przynależnością do Kościoła był Orygenes. Swą myśl ujął obrazowo i bardzo kategorycznie:

„Jeżeli więc ktoś chce być zbawiony, niech wejdzie do tego domu [...]. Niech przeto nikt siebie nie przekonuje, niechaj nikt samego siebie nie oszukuje: poza tym domem, to jest poza Kościołem, nikt nie zostaje zbawiony. Albowiem jeśli ktoś poszedłby za drzwi, sam staje się winny własnej śmierci”⁷.

W przedstawionym fragmencie autor posługuje się na określenie Kościoła obrazem domu (por. 1 Tm 3, 15)⁸, zaś Dobrą Nowiną – niezwykle dobitnie głoszoną przez Orygenesesa – jest możliwość osiągnięcia zbawienia nie gdzie indziej, ale właśnie w owym domu. Stąd gorąca zachęta, aby wstępować w jego progi. Autor zaznacza jednak i wyjaśnia, napominając przy tym, że kto znalazł się w Kościele, a następnie go opuszcza – sam rezygnuje ze zbawienia i skazuje siebie na śmierć. O ile więc w domu wierni stają jako jedność w obecności Boga, każdy kto z tego zgromadzenia odchodzi, usuwa się w noc (por. J 13, 30) – odwraca się od własnego zbawienia, gdyż odłącza się od źródła życia płynącego w Kościele.

⁷ ORYGENES, *Homiliae in librum Iesu nave* 3.5, tłumaczenie własne z: J.-P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series graeca prior*, t. 12, Paris 1862, szp. 841.

⁸ Por. E. OZOROWSKI, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984, 64–65.

Myśl ta nie była wszelako zupełnie nowa w ówczesnym nauczaniu katechetycznym. Przytoczony fragment dość powszechnie nie bywa łączony przynajmniej z dwoma wypowiedziami znacznie starszych Ojców Kościoła⁹. Zmarły około 110 roku św. Ignacy Antiocheński¹⁰, „który jako drugi następca Piotra zasiadał na biskupstwie antiocheńskim”¹¹, pisał do Kościoła w Filadelfii tymi słowami:

„Strońcie od szkodliwych chwastów, których Jezus Chrystus nie uprawia, bo nie sadił ich Ojciec [...]. Ja wszakże znalazłem u was nie podział, ale oczyszczenie. Ci bowiem, co należą do Boga i Jezusa Chrystusa, wszyscy są z biskupem A i ci, co nawróciwszy się wejdą do jedności Kościoła, także będą należeć do Boga, aby mogli żyć według Jezusa Chrystusa. «Nie ludźcie się», bracia moi, kto idzie za twórcą rozłamu ten «nie odziedziczy królestwa Bożego»”¹².

U św. Ignacego przeważa aspekt pozytywny. Właściwa droga do zbawienia, które możliwe jest wyłącznie w Chrystusie i dzięki Chrystusowi, prowadzi przez uczestnictwo we wspólnotce Kościoła. Jednak jak refren powraca ostrzeżenie przed opuszczaniem jej i udziałem w podziałach, mających swe źródło w ludzkiej ułomności i grzechu. Wszystko poza jednością katolicką może mieć tylko pozory kościelności i zwodzić zgubnymi w swej istocie obietnicami. Wyraźnie widać więc sprzeciw świętego Ojca wobec stanowiących nieustanne zagrożenie schizm.

⁹ Por. K. JOURNET, *Kościół Chrystusowy. Teologia o Kościele*, Poznań-Warszawa-Lublin 1960, 339–340; A. ŚLIWIŃSKI, *Extra Ecclesiam salus nulla*, Encyklopedia Katolicka, t. 4, Lublin 1983, szp. 1474; H. SEWERYNIAK, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, 163.

¹⁰ Por. np. B. ALTANER, A. STUIBER, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990, 110.

¹¹ EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia kościelna*, III.36, tłum. A. LISIECKI [w:] EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historja kościelna. O męczennikach palestyńskich*, Poznań 1924.

¹² ŚW. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Ignacy do Kościoła w Filadelfii*, tłum. A. ŚWIDERKÓWNA [w:] *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1998, 132.

W podobnym duchu sto lat później wypowiadał się św. Ireneusz z Lyonu¹³: „W Kościele postawił Bóg apostołów, proroków i nauczycieli (por. 1 Kor 12, 28) i wszelkie inne działanie Ducha. Uczestnictwa w nim nie mają ci, co nie biegną do Kościoła, lecz błędnym przekonaniem i niegodziwym postępowaniem sami pozbawiają się życia. Albowiem gdzie Kościół, tam i Duch Boży, a gdzie Duch Boży, tam Kościół i wszelka łaska – Duch zaś jest Prawdą. Dlatego ci, którzy nie mają uczestnictwa w Duchu, ani nie biorą z piersi matczynej [Kościoła] pokarmu na życie, ani nie czerpią z Ciała Chrystusowego przeczystego napoju (por. J 19, 34), lecz wykopali sobie cysterny rozwalone (Jr 2, 13) z dołów ziemnych i z bagna piją stęchlą wodę, a od wiary Kościoła uciekają, bo nie chcą, żeby im błędu dowiedziono, i odrzucają Ducha, bo nie chcą dać się pouczyć”¹⁴.

Autor koncentruje się na nędzy tych, co poszukują poza Duchem, o którym wiedzą przecież, że udzielany jest w Kościele. Zagrożeniem dla zbawienia człowieka mogą być zarówno błędne nauki, a więc odejście od ortodoksji, jak również niewłaściwy sposób życia, czyli sprzeniewierzenie się ortopraksji. Jasno wykładając tę naukę, św. Ireneusz poprzestaje na przestrodze.

Również Orygenes nie rozwija w swoich pismach szerzej myśli o konieczności trwania w domu, w którym dostępuje się zbawienia. Jego rozważania o więzi eklezjalnej nie wychodzą poza platonizujące i mistyczne egipskie teoretyzowanie. Pozostaje przy aleksandryjskim rozróżnieniu między Kościołem widzialnym a niewidzialnym, z których ten ostatni jest idealny¹⁵.

¹³ Por. B. ALTANEK, A. STUIBER, *Patrologia...*, 186–187; S. PIĘSZCZOCH, *Patrologia. Wydanie nowe*, t. 1, Gniezno 1994, 44–46; W. MYSZOR, *Wprowadzenie. Kościelne nauczanie w II wieku* [w:] IRENEUSZ Z LYONU, *Wykład nauki apostoelskiej*, Kraków 1997, 5–6.

¹⁴ Św. IRENEUSZ, *Adversus haereses*, III.24.1, tłum. A. BOBER [w:] *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, 48.

¹⁵ Por. J.N.D. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, 156–159; J. KRACIK, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia pojmowania formuły*, „Znak” 1994, nr 5, 23–24.

Ten stan rzeczy zmienia dopiero myśl św. Cypriana, biskupa Kartaginy, który pod wpływem współczesnych mu wydarzeń, rodzących potrzebę konkretnych rozstrzygnięć, zwrócił uwagę – oprócz więzi duchowej – na element instytucjonalno-hierarchiczny w Kościele. Wokół zagadnień eklezjologicznych koncentruje się zresztą prawie cała jego twórczość pisarska w szczególności traktaty *De lapsi* i *De Ecclesiae catholicae unitate* oraz niemal wszystkie listy.

Wydarzenia, o których wspomniano, wiązały się bezpośrednio z praktycznym problemem, jak należy postępować z osobami które zgłaszały się do Kościoła, ale zostały ochrzczone w schizmie Nowacjana. Ten rzymski kapłan liczył początkowo, że zostanie wybrany następcą papieża Fabiana w 250 roku. Gdy jednak godność biskupa Rzymu przypadła Korneliuszowi, Nowacjan, wraz z przybyłym właśnie z Kartaginy Novatussem – zanegował legalność wyboru papieża. Uczynił to jednak pod pozorem sprzeciwu wobec rzekomej zbytnej łagodności Korneliusza w stosunku do *lapsi*, powracających do Kościoła po prześladowaniach, które miały miejsce za panowania cesarza Decjusza. Nowacjan przekonał do siebie część kleru i uzyskawszy sakrę biskupią, rozesłał do kościołów listy zawiadamiające o objęciu przez siebie Stolicy Piotrowej. Papieżowi udało się go jednak potępić i ekskomunikować na Synodzie Rzymskim. Podobnie odnieśli się do niego Cyprian w Kartaginie, jak również Dionizy, biskup Aleksandrii. Mimo to schizma Nowacjana zdołała się rozkrzewić, między innymi dzięki pozyskaniu dla niej sporej części montanistów¹⁶.

Wkrótce po tych wydarzeniach, w związku z pytaniem, które – jak się wydaje – zadał pewien świecki imieniem Magnus¹⁷, o to, czy osoby chrzczone w schizmie Nowacjana należy poddać po-

¹⁶ Por. W. KRYNICKI, *Dzieje Kościoła Powszechnego*, Włocławek 1914, 80; J. CZUJ, *Św. Cyprian. Pisma I. Traktaty*, Poznań 1937, 15–22; L. BOUYER, *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i Świętynia Ducha Świętego*, Warszawa 1977, 34; M. BANASZAK, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 1, Warszawa 1989, 91.

¹⁷ J. CZUJ, *Św. Cyprian...*, 30.

nownie temu obrzędowi, jeśli przychodzą one do Kościoła – narodził się niezwykle poważny spór teologiczny między Cyprianem i Szczepanem, następcą Korneliusza, a więc biskupami dwóch największych wspólnot Kościoła zachodniego. Święty Cyprian odpowiadał na nie twierdząco, pisząc o niemożności dostąpienia zbawienia poza Kościołem w pochodzącym z 256 roku liście do Jubajana:

„Jeżeli zaś heretykowi ani chrzest publicznego wyznania i [przelanej] krwi nie może pomóc do zbawienia, bo nie ma poza Kościołem zbawienia, to o ileż bardziej, jeśli w jakiejś kryjówce lub jaskini rozbójników został oblany niegodziwą wodą, nie tylko nie pozbył się dawnych grzechów, lecz owszem zebrał jeszcze nowe i większe. Toteż nie możemy mieć wspólnego chrztu z heretykami, z którymi ani Bóg Ojciec, ani Syn Chrystus, ani Duch Święty, ani wiara, ani Kościół nie mają nic wspólnego”¹⁸.

Stwierdzenie *extra Ecclesiam salus non est* stanowi główne uzasadnienie tezy Biskupa Kartaginy: chrzest udzielany przez heretyków czy schizmatyków nie gładzi grzechów, ponieważ poza Kościołem nie może być mowy o takim skutku.

Przeciwnego zdania był Biskup Rzymu, który przypominał, że łaska chrzcielna zostaje udzielona wraz z dopełnieniem obrzędu Kościoła, niezależnie od tego, kto go dokona. Pisał on:

„Gdyby więc ktoś przybył do was z jakiegokolwiek herezji, nie podejmujcie nic więcej ponad to, co nam przekazano, mianowicie udzielcie mu jedynie włożenia rąk ku pokucie, bo przecież i na odwrót, sami heretycy nie chrzczą tych, którzy do nich przychodzą, lecz tylko po prostu dopuszczają ich do swej społeczności”¹⁹.

Nie zachowały się niestety źródła przekazujące pełnię argumentacji świętego Szczepana – znamy ją, podobnie jak przytoczone słowa, jedynie wycinkowo z polemiki zawartej w pismach świętego Cypriana, który z dużą swadą przedstawiał przede

¹⁸ Św. CYPRIAN, *List 73.21*, tłum. W. SZOŁDRSKI [w:] Św. CYPRIAN, *Listy*, Warszawa 1969, 270.

¹⁹ Św. CYPRIAN, *List 74,1* [w:] M. MICHAŁSKI, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, z. 2, Warszawa 1969, 65.

wszystkim uzasadnienie własnego rozstrzygnięcia. Jednak już choćby z cytowanego tekstu oraz z *Historii Kościelnej* Euzebiusza z Cezarei²⁰ wiadomo, że w praktyce – zamiast powtórnego chrztu – Szczepan nakazywał, aby zgodnie z ustalonym od dawna w przypadkach nawrócenia zwyczajem, obejmowano powracających do Kościoła modlitwą połączoną z wkładaniem rąk.

Ponieważ papieskie rozstrzygnięcie ostatecznie przyjęto w Kościele i potwierdzono najpierw na Synodzie w Arles²¹, a następnie na Soborach Nicejskim²² i wreszcie Trydenckim²³, odrzucono tym samym tezę św. Cypriana o nieważności chrztu udzielanego przez schizmatyków czy heretyków. Powstaje wobec tego również wątpliwość co do wartości jej uzasadnienia, a nawet więcej – odnośnie do samej słuszności stwierdzenia *extra Ecclesiam salus non est*. Należy tedy zbadać, jak bardzo św. Cyprian i Szczepan różnili się w swej wizji Kościoła, oraz co wpłynęło na zajęcie przeciwstawnych stanowisk w konkretnej sprawie, będące przedmiotem zatargu.

Rysy eklezjologii świętego Cypriana

Święty Cyprian nie raz zwracał uwagę przede wszystkim na jedność Kościoła jako jedną z podstawowych jego cech. Wyrażała się ona – jak nauczał – w jego strukturze, którą tworzyły wszystkie wspólnoty lokalne. Temu zagadnieniu poświęcił w szczególności traktat *De Ecclesiae catholicae unitate*, w którym zwrócił baczniejszą uwagę nie tyle na wspólnotę duchową i mistyczną tak uwydatnianą przez szkołę aleksandryjską, ale na hierarchiczny i instytucjonalny zwornik Kościoła, jakim jest episkopat. Nie wy-

²⁰ EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia Kościelna* 7.2, tłum. A. LISIECKI [w: EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historja kościelna...*, 310; por. DZ 110 = BF VII.231 ŚW. SZCZEPAN I, *List do Synodu Afrykańskiego* (256 rok).

²¹ DZ 123 = BF VII.233, Synod w Arles (314 rok).

²² DZ 127 = BF VII.234, I Sobór Powszechny, Nicejski I, *Kan.* 8 (325 rok).

²³ DZ 1624 = BF VII.250, XIX Sobór Powszechny, Trydencki, Sesja VII, *Kanony o sakramencie chrztu*, *Kan.* 11 (1547 rok).

różniał żadnego z biskupów podkreślając, że wszyscy jako jedność uczestniczą w godności i władzy Piotra²⁴. Poza tą jednością nie może być życia, o czym obrazowo pisał:

„Jeden tylko istnieje urząd biskupi, w którym każdy z nas niepodzielnie uczestniczy, i jeden tylko Kościół, który w miarę rozrastania się ogarnia coraz większą liczbę ludzi. Wiele jest promieni słonecznych, ale jedno tylko światło; wiele bywa gałęzi na drzewie, ale jeden tylko pień silnie w ziemię zakorzeniony; wiele wypływa strumieni ze źródła, ale wszystkie stanowią jedność przez swój wspólny początek. Spróbuj oderwać promień od słońca: jedno światło nie da się podzielić; odłam gałąź od drzewa: odłamana liść nie wypuści; oddziel strumień od źródła: oddzielony wyschnie. Tak samo Kościół: choć wiele promieni światła: Pańskiej wysyła na świat cały, jedno tylko stanowi światło, wszędzie wprawdzie docierające, lecz w jedności swego ciała niepodzielne; choć wiele bujnych gałęzi rozciąga po całej ziemi i wiele na wszystkie strony rozlewa strumieni, wszystkie one z jednego tylko wyrastają pnia, wszystkie z jednego tylko wypływają źródła: niby jednej matki liczne potomstwo: z niej się rodzimy, jej mlekiem karmimy, jej duchem żyjemy”²⁵.

Zdaniem świętego Biskupa Kartaginy, Kościół stanowi wspólnotę, którą tworzy duchowa więź przyjętej i wyznawanej wiary w Trójjedynego Boga oraz widzialna jedność eklezjalna pasterzy, trwających w powołaniu swego urzędu i dzięki niemu sprawujących sakramenty. Jedność ta jest nie tylko zapowiedzią, ale też prowadzi do ostatecznego zjednoczenia z Bogiem – przez wiarę i sakramenty. Między innymi dlatego święty Cyprian pisał dobitnie, że „nie mając Kościoła za matkę, nie można też mieć

jedności religijnej kościoła

²⁴ Por. św. CYPRIAN, *De Ecclesiae catholicae unitate* 4 [w:] M. MICHALSKI, *Antologia...*, 38.

²⁵ Św. CYPRIAN, *De Ecclesiae catholicae unitate* 5 [w:] M. MICHALSKI *Antologia...*, 38–39.

Boga za ojca”²⁶. Oczywiście więc wydawało się mu, że nie można ująć śmierci, samotności i grzechowi, jeśli nie czerpie się życiodajnych soków, które płyną w Kościele. Toteż trafne okazało się porównanie go do ogrodu rajskiego, w którego murach zasadzone drzewa owocowe. Zraszają go dostarczając roślinom wody cztery rzeki, czyli cztery ewangelie, przez które łaska chrztu udzielona zostaje w zbawczej i niebieskiej powodzi. „Czy źródła Kościoła mogą ożywiać tego, kto nie jest wewnątrz Kościoła?” – pytał retorycznie święty autor²⁷.

Dla ukazania tej prawdy w sposób jeszcze bardziej plastyczny porównał innym razem Kościół do arki (por. 1 P 3, 20–21). Stanowiła ona ocalenie dla ludzi i zwierząt, które zabrał ze sobą Noe przed niosącymi zagładę wodami potopu. Podobnie Kościół w swym wnętrzu ratuje ludzi, gromadząc ich wokół Zbawiciela, który zwyciężył śmierć i grzech. Również temu porównaniu towarzyszy jednoznaczne twierdzenie: „Jak nie mógł ująć cało ten, kto znajdował się poza arką Noego, tak również nie może ująć cało ten, kto znajduje się poza Kościołem”²⁸.

Gdyby brać dosłownie trzy przedstawione przez Cypriana obrazy Kościoła, należałoby zauważyć, że tylko w pierwszym z nich Kościół przedstawiany jest jako otwarty. Zarówno mury rajskiego ogrodu, podobnie jak i burty arki niosącej ocalenie, mogą bowiem sugerować istnienie fizycznego rozgraniczenia tego, co w środku, od tego, co na zewnątrz. Trzeba pamiętać, że przykładów tych użyto dla ukazania jedynie wybranych aspektów prawdy o Kościele: nie ma wątpliwości, że nie jest ani arką, ani ogrodem rajskim. Dlatego nie można ich dalej rozwijać, prowadząc w oparciu o nie analizę tej tajemniczej rze-

²⁶ Św. CYPRIAN, *De Ecclesiae catholicae unitate* 6, [w:] M. MICHALSKI, *Antologia...*, 39; tenże, *List* 74,7, [w:] M. MICHALSKI, *Antologia...*, 70; cyt. przez KKK 181.

²⁷ Św. CYPRIAN, *List* 73,10, tłum. W. SZOŁDRSKI [w:] Św. CYPRIAN, *Listy...*, 263.

²⁸ Św. CYPRIAN, *De Ecclesiae catholicae unitate* [w:] M. MICHALSKI, *Antologia...*, 39.

czywistości, jaką stanowi Oblubienica Chrystusa (por. Ef 5, 23–30; 2 Kor 11, 2).

Odnosi się wszelako nieodparte wrażenie, że właśnie owe oddzielenie członków Kościoła od osób poza nim się znajdujących – niewyobrażalnie mocno przemawiało do wyobraźni współczesnych Biskupowi Kartaginy. I choć już wtedy pojawia się problem osób należących do wspólnoty, ale w niej nie uczestniczących ze względu na dopuszczenie się grzechów śmiertelnych, przedstawione obrazy zdają się satysfakcjonująco wyrażać raczej formalny sposób rozumienia Kościoła, co w praktyce oznaczało akcentowanie wymiaru instytucjonalno-hierarchicznego. W konsekwencji, święty Cyprian mógł błędnie wnioskować, że sakramenty przechowywane przez Kościół są jego niepodzielną własnością, tak iż poza nim nie może być mowy ani o kapłaństwie, ani o chrzcie. Jego zdaniem Duch Święty działa wyłącznie w Kościele, ożywiając go i nie jest poza nim udzielany. Stąd osoba odłączająca się od wspólnoty, nie może posiadać ani władzy, ani godności biskupiej. Tak więc traci nawet to, czym niegdyś była²⁹. Chrzest zaś staje się oblanie „klamliwą i przენiewierczą wodą”³⁰, gdyż poza Kościołem nie ma możliwości zgładzenia grzechu.

I właśnie te ostateczne wnioski św. Cypriana były nie do przyjęcia przez wspomnianego już biskupa Rzymu, św. Szczepana, który zgodnie z Tradycją uznawał skuteczność obrzędu chrztu *ex opere operato*. Zwrócił przeto uwagę, że jeśli heretycy lub schizmatycy udzielają go według formy przepisanej przez Kościół wierny poleceniom Boskiego Mistrza, chrzest jest ważny, ponieważ udzielenie łaski zależy od dopełnienia obrzędu, którym jest wymóg modlitwy i nałożenia rąk na powracających. Twierdząc to, papież nie negował zarówno prawdy o tym, że poza Kościołem nie ma zbawienia, jak też, że poza nim Duch Święty nie bywa udzielany. Wynika z tego, iż nie kwestionował on podstaw wizji

²⁹ Por. św. CYPRIAN, *List 55*, 24 [w:] M. MICHALSKI, *Antologia...*, 62–63.

³⁰ Św. CYPRIAN, *List 73*, 6, tłum. W. SZOŁDRSKI [w:] Św. CYPRIAN, *Listy...*, 261.

eklezjologicznej świętego Cypriana. Jeśli zaś podzielał formalne rozumienie Kościoła – jak się zdaje rzeczywiście czynił – nie przyjmował jedynie tych wniosków, które przeczyły innym uznanym i zawartym w depozycie wiary prawdom. Stanowisko świętego Szczepana zwróciło uwagę na konieczność uzgodnienia tworzonej wizji eklezjologicznej z tradycyjną nauką o udzielaniu łaski *ex opere operato*, a przez to na potrzebę ograniczenia aksjomatów *extra Ecclesiam salus non est* i *extra Ecclesiam Spiritus Sanctus non datur*³¹.

Różnicę pomiędzy poglądami obydwu biskupów przedstawi niezwykle ciekawie i obrazowo ks. M. Michalski:

„Obaj zgadzali się wprawdzie w tym, że tylko Kościół katolicki posiada moc przekazywania żywota nadnaturalnego (Ducha Świętego) przez Chrzest. Ale Szczepan rozumiał w tym wypadku przez Kościół katolicki przede wszystkim samą instytucję jako taką, natomiast Cyprian przede wszystkim zespół konkretnych ludzi składających się na tę instytucję; innymi słowy: Szczepan ujmował Kościół od strony formalno-prawnej, Cyprian od strony materialno-empirycznej. Ta różnica aspektów rzutowała od razu na sposób pojmowania chrzcielnej funkcji Kościoła. Podczas gdy Cyprian, zgodnie ze swym podejściem empirycznym, wyobrażał sobie, że w obrzędzie chrzcielny chrzciciel po prostu przelewa na ochrzczonego własne życie nadnaturalne, które posiada jako członek ożywianego Duchem Świętym Kościoła katolickiego, to Szczepan, stosownie do swego podejścia formalno-prawnego uważał, że obrzęd Chrztu daje ochrzczoneму tylko pewnego rodzaju tytuł prawny do otrzymania życia nadnaturalnego, samo zaś życie wlewa w jego duszę już bezpośrednio Duch Święty; co więcej, papież przypisywał moc udzielania takiego tytułu wyłącznie obrzędowi chrzcielnemu, jako instytucjonalnemu aktowi Kościoła katolickiego, rolę zaś chrzciciela redukował do czysto fizycznej czynności wykonywania tego obrzędu. Mówiąc obrazowo: Szczepan pojmował obrzęd chrzcielny na podobieństwo lekarstwa, które już samo

³¹ Por. J. CZUJ, *Św. Cyprian...*, 39–40.

w sobie posiada moc uzdrawiającą niezależnie od tego, kto je podaje choremu, gdy tymczasem Cyprian upodabniał ów obrzęd raczej do noża chirurgicznego, którego skuteczność zależy od umiejętności chirurga³².

Tej pogłębionej analizy dokonano jednakże niejako „na wyrost”. Zresztą sam jej autor zdaje sobie sprawę, że obaj biskupi ani nie rozumowali w przedstawiony sposób, ani nie uświadamiali sobie jasno, co ich łączy, a co dzieli³³. Mimo to przytaczany tekst wydaje się bardzo wartościowy. Stanowi bowiem usystematyzowanie stanowisk, które nie kształtowały się jako spójne koncepcje naukowe, lecz powstawały na bieżąco w wirze niezwykle zaciekłego sporu. Chociaż więc analiza M. Michalskiego nie wyraża oryginalnych myśli świętych Szczepana i Cypriana, pozwala przyrzeć się wizji Kościoła, która wynikała z zajmowanych przez nich pozycji. Także na jej podstawie można zauważyć, że w gruncie rzeczy papież zgadzał się z instytucjonalno-hierarchiczną koncepcją rozumienia Kościoła, proponowaną przez Cypriana, oczywiście jako dopełnienie przestrzeni mistyczno-duchowej. Być może właśnie ze względu na to formalne rozumienie przynależności do wspólnoty katolickiej nie udało się uzgodnić w trakcie sporu twierdzeń tradycyjnej nauki o udzielaniu łaski *ex opere operato* z aksjomatami *extra Ecclesiam salus non est* i *extra Ecclesiam Spiritus Sanctus non datur*. Ten brak spójnej koncepcji teologicznej wydaje się być wynikiem zażartości adwersarzy, których spór przerwała nagle ich śmierć w czasie tych samych, jak się wydaje, prześladowań. Konkluzja tamtych czasów musiała się więc ograniczyć do przyjęcia wszystkich trzech elementów jako niekwestionowanych prawd wiary katolickiej. Prowadzi to jednakowoż do bardzo ważnego wniosku, że wyrażone wcześniej przez Orygenesisa a upowszechnione przez Cypriana stwierdzenie „poza Kościołem nie ma zbawienia” jest formułą przyjmowaną powszechnie za prawdziwą.

³² M. MICHALSKI, *Antologia...*, 23.

³³ *Tamże*.

Tradycja wieków

Naukę świętego Cypriana prawie dwa wieki później powtórzył między innymi święty Augustyn z Hippony, który dobitnie twierdził:

„Poza Kościołem katolickim wszystko można znaleźć z wyjątkiem zbawienia. Można posiadać godności, można mieć sakramenty, można śpiewać Alleluja, można odpowiadać Amen, można znać Ewangelię, można w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego wiarę i posiadać, i głosić: lecz nigdzie poza Kościołem katolickim nie będzie można dostąpić zbawienia”³⁴.

Podobnie problem relacji pomiędzy przynależnością do Kościoła a możliwością osiągnięcia zbawienia przedstawia parafraza Składu Apostolskiego, powstała być może dopiero w VI wieku, ale posługująca się wyrażeniami zapożyczonymi z kazań świętego Augustyna:

„Wierzimy także w Kościół święty katolicki, bez którego i poza którym nikt nie może być zbawiony. W nim każdy, kto uwierzy i przyjmie chrzest, otrzyma odpuszczenie grzechów i żywot wieczny, ukazany nam przez Chrystusa, abyśmy nie wątpili, że w nim otrzymamy zbawienie”³⁵.

We fragmencie kazania święty Biskup Hippo Regius przeciwstawił wspólnotę Kościoła zgromadzeniom, w których prowadzi się ożywioną działalność kościelną, a nawet sprawuje sakramenty. Tylko w Kościele dostępuje się zbawienia, choć tamte mogą wydawać się pod wieloma względami niemal identyczne. Brak im: wszakże najważniejszego – jedności z ludem zebrany wokół Zbawiciela i wokół ustanowionych przez Niego pasterzy. *Doctor gratiae* podkreślił tym samym konieczność formalnej przynależ-

³⁴ ŚW. AUGUSTYN, *Sermo ad Casariensis ecclesiae plebem* 6, tłum. z: J.-P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, t. 43, Paris 1845, szp. 696. Święty Augustyn cytuje także niektóre fragmenty nauczania świętego Cypriana lub wprost się na jego autorytet powołuje jak np. w *De baptisma* 3.3.4.

³⁵ BF IX.12, *Komentarz do Symbolu wiary wg. św. Augustyna*.

ności do Kościoła, od której uzależnia się udzielenie daru łaski. Myśl tę w formie bardziej uproszczonej wyłożył święty Fulgencjusz z Ruspe w traktacie *O wierze*, pisząc następująco o formule „poza Kościołem nie ma zbawienia”:

„Jak najmocniej się tego trzymaj i bynajmniej nie wątp, iż ochrzczony poza Kościołem katolickim nie może mieć udziału w życiu wiecznym, jeśli przed końcem swego życia nie wróci do Kościoła i nie stanie się jego członkiem. Gdybym miał – mówił Apostoł – wszelką wiarę i znał wszystkie tajemnice, a miłości bym nie miał, niczym jestem (1 Kor 13, 2). Jak czytamy, w dniach popotu nikt poza arką nie mógł się uratować”³⁶.

Zaraz potem dodawał:

„Jak najmocniej się tego trzymaj i bynajmniej nie wątp, iż każdy heretyk lub schizmatyk, ochrzczony w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, jeśli nie stanie się członkiem Kościoła katolickiego, choćby czynił jak największe jałmużny, choćby dla imienia Chrystusa krew przelał, w żaden sposób zbawiony być nie może. Żadnemu bowiem człowiekowi, który by z Kościołem katolickim nie był złączony, choćby czynił jak największe jałmużny, ani śmierć podjęta dla imienia Chrystusa, nie mogą być pomocne do zbawienia, póki w nim trwa heretycka lub schizmatycka niegodziwość, która prowadzi do śmierci”³⁷.

Kościół Wieków Średnich przekazał myśl świętego Augustyna kolejnym stuleciom. Papież Innocenty III układając wyznanie wiary dla waldensów ujął ją następująco: „Wierzymy sercem i wyznajemy usta, że istnieje jeden Kościół, nie jakiś heretycki, lecz święty, rzymski, katolicki i apostołski, poza którym, wierzymy, iż nikt się nie zbawia”³⁸. W podobnym duchu wypowiedzia:

³⁶ Św. FULGENCJUSZ Z RUSPE, *De fide* 78, tłum. W. SZOŁDRSKI [w:] A. BOBER, *Studia i teksty patrystyczne*, Kraków 1967, 211.

³⁷ Św. FULGENCJUSZ Z RUSPE, *De fide* 80, tłum. W. SZOŁDRSKI [w:] *Tamże*, 242–243; por. DZ 1351 = BF II.25, XVII Sobór Powszechny, Florencki, *Dekret dla jakobitów* (1442 rok).

³⁸ DZ 792 = BF II.10, INNOCENTY III, *Wyznanie wiary ułożone dla waldensów* (1208 rok).

się zwołany w 1215 roku przez tegoż papieża Sobór Laterański IV: „Jeden jest powszechny Kościół wiernych, poza którym nikt w ogóle nie bywa zbawiony”³⁹. Także błogosławiony Pius IX identycznie odniósł się do poruszanego zagadnienia, gdy potępił w Syllabusie tezę, która brzmiała: „Można mieć przynajmniej uzasadnioną nadzieję co do zbawienia wiecznego tych wszystkich, którzy w żaden sposób nie należą do prawdziwego Kościoła Chrystusowego”⁴⁰.

Treść formuły

Przytoczone wypowiedzi Ojców Kościoła i Urzędu Nauczycielskiego są niezwykle jasne i jednoznaczne. Pozostaje wszelako do wyjaśnienia kwestia najbardziej zasadnicza: co oznaczają słowa „poza Kościołem”. Z dysputy między Cyprianem a Szczepanem o ważności chrztu udzielanego przez heretyków lub schizmatyków wiadomo już, że aksjomat *extra Ecclesiam salus non est* może pod pewnymi względami doznawać ograniczeń. Jeżeli jednak używali go w sposób tak zdecydowany Orygenes, Cyprian, Augustyn, a za nimi Urząd Nauczycielski Kościoła, to przynajmniej w zasadniczym znaczeniu, jakie mu w danym kontekście nadawali, ograniczeniom podlegać nie powinien. Zanim jednak będzie można określić to zasadnicze znaczenie, warto na chwilę powrócić do atmosfery sławnej dysputy między biskupami Rzymu i Kartaginy.

Wspomniano już, że święty Cyprian wielokrotnie pośród cech Kościoła zwracał uwagę na jego jedność. Wynikał z tego oczywisty postulat stałego jej zachowywania. Chociaż więc w polemice ze świętym Szczepanem niemal otarł się o herezję, spór między zwierzchnikami największych gmin Kościoła zachodniego pozostał wyłącznie kontrowersją teologiczną. Nie doszło w niej do żadnego formalnego zerwania więzi z papieżem ani do ekskomunikacji w jej wyniku. Wszyscy główni uczestnicy tej debaty, wraz ze

³⁹ DZ 802 = BF II.11, XII Sobór Powszechny, Laterański IV (1215 rok).

⁴⁰ DZ 2917 = BF II.41, PIUS IX, *Syllabus* 17 (1864 rok).

Szczepanem, Cyprianem, Firmilianem, który był biskupem Cezarei Kapadockiej i z patriarchą aleksandryjskim Dionizym – uznawali wzajemną łączność i wspólnotę, rozważając problem doktrynalny o dużej doniosłości dla praktyki kościelnej. W sporze nigdy nie przebrano miary, wykazując ogromny zmysł eklezjalny i jednomyślność w katolickości⁴¹. Niech dowodem tego będą choćby cztery zdania kończące ten list świętego Cypriana w którym pojawiło się sformułowanie „nie ma poza Kościołem zbawienia”:

„Odpisałem ci pokrótce, najdroższy bracie, o ile moja mierność na to pozwoliła; nikomu nie polecając, nie wyrokując. Każdy bowiem biskup niech czyni, co uważa, ma bowiem co do rozstrzygnięcia wolną wolę. Co się zaś tyczy heretyków, nie kłóćmy się z naszymi kolegami i współbiskupami, z którymi pozostajemy w zgodzie i pokoju Pana, tym bardziej, że i Apostoł mówi «Jeśliby kto sądził, że może się spierać, to my nie mamy takiego obyczaju, ani Kościół Boży». Z cierpliwością i łagodnością przestrzega się u nas miłości serca, czci dla kolegium, więzi wiary zgody episkopatu”⁴².

Można zapytać, skąd u niego – wobec poważnej polemiki dogmatycznej – aż tak wielka troska o zgodę między biskupami i nie będzie błędem uznać ją jako naturalną konsekwencję głoszonej przez niego eklezjologii, w której jedność Kościoła lokalnego wyraża się w pełnej łączności doktrynalnej i organizacyjnej, między wiernymi a ich biskupem. Ponieważ Kościół powszechny tworzą poszczególne wspólnoty lokalne, jego jedność – również jako podmiotu mistycznego i duchowego – manifestuje się w postaci jednomyślności biskupów, którzy stoją na czele poszczególnych gmin. I właśnie owa jednomyślność jest zwornikiem wspólnoty katolickiej, która gromadzi się wokół Jezusa Chrystusa i w której lub przez którą można dostąpić zbawienia. Wszelka schizma stanowi grzech przeciwko tej jedności, podobnie jak

⁴¹ Por. J. CZUJ, *Św. Cyprian...*, 39–40.

⁴² ŚW. CYPRIAN, *List 73*, tłum. W. SZOŁDRSKI [w:] ŚW. CYPRIAN, *Listy...*, 272–273.

każda herezja jest występkiem przeciwko prawdzie i uderza w jedność wiary wyznawanej przez te wspólnoty. Zauważył to już Orygenes, który pisał:

„Gdzie są grzechy, tam jest wielość, tam schizmy, tam herezje tam nieporozumienia; gdzie zaś cnota, tam jedność, tam zespolenie, które tworzy z wszystkich wierzących jedno serce i jedną duszę. I jak dobitniej ująłbym, zasadą wszelkiego zła jest wielość, zasadą zaś dobra złączenie oraz doprowadzenie od zamieszania ku jedności”⁴³.

Tak więc grzech nie tylko powoduje herezję, której celem jest rozbicie łączności mistycznej i duchowej Kościoła przez wprowadzenie kłamstwa, ale wywołuje również schizmę, która stanowi otwarty atak na jedność hierarchiczno-instytucjonalną. Kto więc dopuszcza się herezji, a tym bardziej schizmy, działa w celu rozbicia jedyne go środowiska, w którym można osiągnąć zbawienie. Jego postępowanie jest przeto znacznie bardziej niebezpieczne niż działanie osoby, która sama tylko owo środowisko opuszcza. Nie wydaje się zresztą, aby te dwie postawy dało się oddzielić, bo zwykle za tym, kto rozbija, podąża ktoś inny, kto tym samym opuszcza Kościół. Tyle analiza strukturalna opierająca się na koncepcji formalnej przynależności do Kościoła.

Należy się wszakże w tym miejscu zastanowić, jaką treść w wymiarze indywidualnym przypisywano formule *extra Ecclesiam salus non est*. Wydaje się ona bowiem przybierać charakter reguły prawnej, która wyraża normę nakazującą włączenie się i wytrwanie w Kościele. Naruszenie tej reguły jest usankcjonowane ostatecznym pozbawieniem egzystencjalnego ocalenia i spełnienia życia. Musiał ją już w ten sposób rozumieć Orygenes, łączył bowiem możliwość zbawienia się z koniecznością przebywania w domu, którym jest Kościół. Znamienne w tym względzie jest zwłaszcza ostatnie zdanie przytoczonego wcześniej fragmentu: „jeśli ktoś poszedłby za drzwi, sam staje się winny własnej

⁴³ ORYGENES, *Homiliae in Ezechielem* 9.1, tłumaczenie własne z: J.-P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series graeca prior*, t. 12, Paris 1862, szp. 732.

śmierci”⁴⁴. Autor bardzo ostro i jednoznacznie przypomina w nim, że nie istnieje „trzecia droga”, a opuszczenie Kościoła zawsze przynosi zabójcze skutki. Dochodzi do nich jednak na własne życzenie, chociaż paradoksalnie każdy człowiek poszukuje i pragnie zbawienia oraz spełnienia swego życia. Tymczasem grzech potrafi tak oślepić, że przestaje się już widzieć prawdę a przecież odwróciwszy od niej uwagę w imię złudy i pozorów, porzuca się osobowe Dobro, które pragnie pozostać obecnym w życiu człowieka i przeniknąć je na całą wieczność. Również w przytoczonym fragmencie kazania święty Augustyn podkreślał, że zbawić się można wyłącznie w Kościele, co wyrazi przeciwstawiając owemu domowi wspólnoty powstałe z ludzi którzy Kościół opuścili. Mimo ich pozornego bogactwa duchowego i podobieństwa pod wieloma względami do jedynej wspólnoty katolickiej, kłamstwem jest obietnica zbawienia dawana ich członkom. Skoro dla Doktora Łaski stanowił *massa damnata* wszyscy nie objęci tą wspólnotą katolicką tym bardziej po jej porzuceniu nie wydawało się mu możliwe aby korzystali z jej skarbu. Wtórował mu w tym wiernie Fulgencjusz, biskup Ruspe, umieszczając bez wahania w piekle wszystkich heretyków i schizmatyków, kończących życie do czasu poza Kościołem katolickim⁴⁵.

Święty Cyprian sam miał głębokie doświadczenie schizmy i jej wielorakich konsekwencji. Wkrótce po wyborze na biskupa Kartaginy zaatakowali go diakon Felicissimus i kapłan Novatus za zbyt rygorystyczne, ich zdaniem, traktowanie powracających *lapsi*, którym udało się zdobyć wstawiennictwo wyznawców w postaci *libelli pacis*. W oporze posunięto się do schizmy: wypowiedziano posłuszeństwo i obwołano biskupem Fortunata. Niedługo jednak po ekskomunikowaniu jej uczestników na Synodzie Kartagińskim w 251 roku, wybuchła kolejna schizma w Rzymie. Tym razem Nowacjan, wspierany przez tego samego kapłana

⁴⁴ Por. przyp. 5.

⁴⁵ Por. Św. FULGENCJUSZ Z RUSPE, *De fide* 79, tłum. A. SZOLDRSKI [w: A. BOBER, *Studia...*, 242.

Novatusa z Kartaginy, wystąpił przeciwko papieżowi Korneliuszowi – tym razem pod pozorem zbytnej łagodności w traktowaniu *lapsi*⁴⁶. Działalność pisarska Biskupa Kartaginy, stanowiła reakcję na te wydarzenia. Stopniowo, pogłębiając refleksję nad istotą Kościoła przez opracowanie aspektu instytucjonalno-hierarchicznego, święty Cyprian podkreślał znaczenie samej przynależności do wspólnoty, którą tworzy jedność wiernych z prawowitym biskupem. Nie widział możliwości osiągnięcia zbawienia przez tych, którzy z niej się wyłamują, podążając za schizmą lub herezją dlatego, że zachowywanie jedności stanowiło o pozostawaniu wewnątrz arki ratującej przed odejściem w niebyt, jakiego doświadcza topiony w powodzi grzechu świat.

Wydaje się więc, że głębokie przekonanie świętego Cypriana o tym, iż opuszczenie wspólnoty katolickiej równało się skazaniu na wyłączenie z grona zbawionych, skłoniło go nie tylko do nieustrudzonego głoszenia aksjomatu *extra Ecclesiam salus non est* ale stanowiło przede wszystkim podstawę budowania całej jego eklezjologii. Doświadczenie schizmy przyczyniło się do wykrystalizowania bardzo konkretnej wizji Kościoła i spowodowało nawet pewną radykalizację jego koncepcji. Toteż wezwanie do zachowania jedności stało się również jednym z głównych celów pastoralnych świętego Biskupa Kartaginy.

Dotychczasowe rozważania zdają się prowadzić do wniosku że przyjęta powszechnie za Ojcami afrykańskimi: Orygenesem Cyprianem i Augustynem, formuła *extra Ecclesiam salus non est* dotyczyła w pierwszym rzędzie opuszczających Kościół, dla których nie mogło być mowy o ratunku, jeśli do niego przed śmiercią nie powrócili. Stąd w przypadku osób rozrywających jedność katolickiej wspólnoty formuła ujawniała swą ostrość i jednoznaczność, tak charakterystyczną dla reguły prawnej. Zasadnicze więc znaczenie, które jej przypisywano, sprowadzało się do stwierdzenia: kto zna Kościół lub do niego już należy, a opuszcza go i szuka egzystencjalnego ocalenia oraz spełnienia

⁴⁶ Por. W. KRYNICKI, *Dzieje...*, 80; M. BANASZAK, *Historia...*, 91. O schizmie Nowacjana zob. wcześniej 12.

własnego życia poza jego wspólnotą, z pewnością go nie znajdzie, ponieważ nigdzie indziej one nie istnieją. Skoro opinia Ojców Kościoła jest tak zgodna, nie wydaje się, iżby aksjomat *extra Ecclesiam salus non est* mógł doznawać pod tym względem jakichkolwiek ograniczeń.

Przyjęcie cyprianowej koncepcji formalnej przynależności do Kościoła niezaprzeczalnie posłużyło rozwojowi eklezjologii, która w szkole aleksandryjskiej utknęła na etapie rozważań o duchowe i mistycznej naturze Kościoła. Łatwo jednak spostrzec, że nie tylko aksjomat *extra Ecclesiam salus non est*, lecz również cała koncepcja Kościoła przybrała silnie jurydyczny charakter, dodajmy razem z jego zaletami i wadami. Nie może to dziwić, skoro wychowany na prawie rzymskim Caecilianus Cyprianus był nauczycielem retoryki i mówcą sądowym, czyli używając współczesnego określenia – prawnikiem praktykiem. W swym nauczaniu już jako biskup kartagiński chętnie opierał się na dziełach prawnika Tertuliana. Cytował go często, choć nie wspominał jego imienia. Potrafił wziąć z niego to, co najlepsze i ustrzec się przy tym jego błędów⁴⁷.

Cyprian zwrócił uwagę przede wszystkim na aspekt instytucjonalny Kościoła, a więc na to, że stanowi on pewną rzeczywistość społeczną, która poddaje się porządkowaniu za pomocą norm postępowania. Ponieważ prawo służy regulacji rzeczywistości społecznej, oczywistym musiało mu się wydać wykorzystanie myślenia prawniczego w tworzeniu koncepcji eklezjologicznej. Jednakże, ponieważ Kościół jest równocześnie rzeczywistością nadprzyrodzoną, a nie wyłącznie formą organizacji na której użytek powstają pewne regulacje, a pojmowanie instytucjonalno-hierarchiczne proponowane przez św. Cypriana uzupełnia aleksandryjską koncepcję teologiczną, podkreślającą wymiar duchowy i mistyczny – ujawnić się mogą nie tylko zalety prawa, lecz również jego wskazane już wady, zwłaszcza statyczność i nadmierny formalizm. Widać je zresztą już na przykładzie formuły *extra Ecclesiam salus non est*, która sama brzmi

⁴⁷ Por. J. CZUJ, *Św. Cyprian...*, 9–11.

jak reguła prawa rzymskiego, a jej sformułowanie oraz zawarta w niej sankcja skłaniają do absolutyzacji jej treści – tym bardziej gdy wyrywa się ją z kontekstu. Powstaje wówczas pytanie, czy zawsze, jeśli ktoś nie pozostaje we wspólnocie katolickiej, skazuje się na potępienie. Odpowiedź na nie, jak o tym była mowa zarówno ze strony Ojców, jak i Urzędu Nauczycielskiego, wydaje się jednoznaczna przynajmniej (a może tylko) w stosunku do tych, którzy wiedząc, że wyłącznie w Kościele mogą się zbawić, świadomie go opuszczają.

Kolejna pokusa absolutyzacji dotyczyć może przedłożenia elementu hierarchiczno-instytucjonalnego nad duchowy i mistyczny. Wyrażałoby się to na przykład już w samym postawieniu pytania w formie: Czy przynależność do Kościoła przez chrzest, wyznawaną wiarę i zachowywanie łączności z biskupem całkowicie wystarcza dla osiągnięcia zbawienia? Ten problem dostrzegano od początku z całą jasnością, o czym świadczyć mogłoby zdanie świętego Fulgencjusza z Ruspe. Przedstawił on naukę o Kościele i zbawieniu w sposób najbardziej uproszczony i schematyczny, a więc najbliższy absolutyzacji stwierdzeń. Pisał jednak, że „w Kościele katolickim przez sam chrzest nie otrzyma się życia wiecznego, jeśli po chrzcie źle się żyje”⁴⁸, po czym dobitnie dodawał:

„Jak najmocniej się tego trzymaj i bynajmniej nie wąp, iż nie wszyscy, którzy w Kościele katolickim są ochrzczeni, otrzymają życie wieczne, lecz ci, którzy po otrzymaniu chrztu żyją należycie, tj. ci, którzy się wstrzymują od występków i pożądlivości ciała. Jak królestwa niebieskiego nie będą mieli niewierni, heretycy i schizmatycy, tak też występni katolicy posiadać go nie mogą”⁴⁹.

Choć świadomość tego faktu od początku towarzyszyła również Ojcom afrykańskim, to użycie przez świętego Cypriana elementów jurydycznych kładło się cieniem na jego

⁴⁸ Św. FULGENCJUSZ Z RUSPE, *De fide* 42, tłum. W. SZOLDRSKI [w:] A. BOBER, *Studia...*, 229, .

⁴⁹ Św. FULGENCJUSZ Z RUSPE, *De fide* 81, tłum. W. SZOLDRSKI [w:] A. BOBER, *Studia...*, 243.

koncepcji eklezjologicznej. Nie oznacza to, że była ona zła. Przeciwnie, dobrze opisywała tę tajemniczą rzeczywistość, jaką stanowi Kościół – przynajmniej na potrzeby rozważań o sposobach rozwiązywania konkretnych problemów praktycznych. W związku z nią jednak zrodził się postulat stałego strzeżenia się, aby statyczność i formalizm prawa, zawładnąwszy myśleniem teologicznym, nie odwiodły go od wsłuchiwania się w prawdę objawioną. W przeciwnym razie mogłaby powstać sytuacja podobna do tej, gdy zawarte w przykładach mury ogrodu i burty arki lepiej przemawiały do odbiorców (a być może nawet do samego ich twórcy) niż aspekty, których uwypukleniu i ilustracji miały one służyć. Podobnie przez wieki, nawet po czasy Soboru Watykańskiego II, ujmowano Kościół przede wszystkim w sposób prawniczy i zewnętrzny, co było związane z patrzeniem na Chrystusa tylko jako na założyciela społeczności wyposażonej we władzę uświęcania ludzi⁵⁰. Toteż dla zapobieżenia eskluzywistycznemu eklezjocentryzmowi⁵¹ nieodzownym zdaje się rozpoczęcie wszelkich rozważań od związku z Boskim Mistrzem i Zbawicielem. Dopiero wówczas można skupiać się na trwającej wokół Niego wspólnoty, połączonej jednością wiary i hierarchii.

Dotychczasowe rozważania wydają się prowadzić do wniosku, że właściwie dopiero święty Cyprian z Kartaginy ukuł formułę „poza Kościołem nie ma zbawienia”, czyniąc to w trakcie pogłębiania swej refleksji eklezjologicznej. Nie wiele wcześniej podobną myśl wyraził co prawda Orygenes, ale wobec nierozwinięcia tego wątku trudno uznać, że już on dał impuls do podjęcia problematyki relacji między przynależnością do Kościoła a korzystaniem z udzielanej w nim przez Boga łaski. Jednak zwrócenie przez Orygenesa uwagi

⁵⁰ Y. CONGAR, *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980, 63.

⁵¹ Por. K. KAUCHA, *Zasada extra Ecclesiam salus nulla w świetle dokumentu Chrześcijaństwo a religie* [w:] *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia* (red. I. LEDWOŃ, K. PEK), Lublin-Warszawa 1999, 148–150.

na tę myśl dowodzi, iż nie została ona tylko lokalnie wypracowana przez eklezjologię zachodnią. I chociaż użyto jej nieskutecznie dla uzasadnienia nieważności chrztu udzielanego przez schizmatyków lub heretyków, sama w sobie nie była kwestionowana teologicznie. Świadczy o tym choćby fakt, że papież św. Szczepan nie negował jej słuszności, ani zasadniczo nie odrzucał hierarchiczno-instytucjonalnej koncepcji Kościoła, głoszonej przez świętego Biskupa Kartaginy, a poprawność formuły w sto lat później z całą mocą potwierdził święty Augustyn z Hippony.

Pochodzący z Afryki Ojcowie, za którymi cały Kościół przyjął aksjomat *extra Ecclesiam salus non est*, odnosili go przede wszystkim do opuszczających wspólnotę katolicką. Używali go w istocie jako przekonywającej zachęty do wierności dla członków Kościoła⁵². Podkreślali, że osoby, które poznały, iż zbawienie jest tylko w Kościele, a mimo to poza nim pozostawały, nie mogły dostąpić egzystencjalnego ocalenia oraz spełnienia własnego życia⁵³. Chociaż więc zdawało sobie sprawę, że przez sam chrzest nie osiąga się życia wiecznego, jeśli po nim żyje się źle, to jak się zdaje – brak formalnej przynależności do Kościoła postrzegano jako niepokonywalną przeszkodę na drodze do indywidualnego zjednoczenia z Bogiem.

Aksjomat *extra Ecclesiam salus non est* przybrał formę reguły prawnej, wyrażającej normę nakazującą włączenie się i trwanie we wspólnocie Kościoła, usankcjonowaną utratą zbawienia. W pismach Orygenesusa, Cypriana i Augustyna cała ostrość jurydycznego charakteru aksjomatu ujawniła się w stosunku do ludzi, którzy opuszczają Kościół, sprzeniewierzając się i raniąc jedność katolickiej wspólnoty. W związku z tym rodzi się jednak w naturalny sposób pytanie, czy absolutyzacja formuły *extra Ecclesiam salus non est* jest teologicznie uprawniona, to znaczy, czy

⁵² Por. ChR 70.

⁵³ Por. KK14; ChR 67.

aksjomat odnosi się do wszystkich sytuacji, czy też w pewnych warunkach doznaje ograniczeń. Ujęto go w aspekcie negatywnym, ale jego podstawowym założeniem jest prawda że człowiek dostępuje zbawienia w Kościele.

Rozdział II

ZBAWIENIE CZŁOWIEKA W KOŚCIELE

Dwa wymiary zbawienia

Gdy w Cezarei Filipowej Piotr uznał w Jezusie Mesjasza i Syna Boga Żywego, Pan w odpowiedzi zwrócił się do niego: „Ty jesteś opoką i na tej opoce zbuduję *mój* Kościół...” (Mt 16, 16–18). Czego by więc nie mówiono o jednym, świętym, powszechnym i apostołskim Kościele, to jest on przede wszystkim Jego Kościołem. Toteż konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II poucza w pierwszych słowach o Chrystusie – światłości narodów, a dopiero potem zwraca się uwagę na Kościół, który w Nim jest niejako sakramentem. Ponieważ to blask Chrystusa jaśnieje na obliczu Kościoła, ten staje się znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego⁵⁴. Prowadząc przeto wszelkie rozważania o Kościele, trzeba stale pamiętać, aby ich centrum była Osoba Jezusa Chrystusa⁵⁵. Ta konieczność stałego orientowania chrystocentrycznie całej eklezjologii determinuje również sposób, w jaki należy prowadzić analizę najistotniejszego dla każdego człowieka problemu, jakim jest sens jego życia – więc zbawienia, które dokonuje się nie gdzie indziej jak w Kościele.

Jezus nazwał Kościół Swoim, gdyż Sam go założył i jest jego Głową. Wydaje się więc, iż Zbawca uczynił tę wspólnotę naturalnym środowiskiem, w którym ludzie mogą osiągać zbawie-

⁵⁴ KK 1; por. DI 1.

⁵⁵ DI 10.

nie. Wobec tego, rozważania dotyczące teologicznej treści formuły *extra Ecclesiam salus non est* powinny się rozpoczynać od przedstawienia społecznego wymiaru zbawienia. Dopiero w następnej kolejności będzie trzeba podjąć analizę osobowego wymiaru zbawienia, który wyraża się w relacji człowieka do Jezusa Chrystusa, w bytowym związku z Jego Osobą, jak również w moralnym naśladowaniu Zbawiciela-człowieka.

Zbawienie we wspólnocie

Trójjedynemu Bogu, który w wolnym i nieprzeniknionym zamyśle swej mądrości i dobroci stworzył świat, a ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w Bożym życiu⁵⁶, spodobało się ich uświęcać i zbawiać we wspólnocie – nie pojedynczo, niezależnie od innych, czy nawet wbrew innym⁵⁷. Wybranie ludu uwydatniło wszystkie wzajemne więzi, łączące ludzi we wspólnotę doskonałego i ostatecznego przymierza w Chrystusie. Inaczej rzecz przedstawiając, zanim z Jego przebitego boku wypłynęła krew i woda (por. J 19, 34b) i narodził się Kościół, Bóg wybrał naród izraelski, co stanowiło przygotowanie i jednocześnie ukształtowanie określonego typu ludu nowego przymierza⁵⁸. Żaden przeto człowiek, szukający swej własnej relacji z Bogiem – nie może abstrahować od innych, z którymi łączy go braterstwo przez jedną naturę i wspólną ofiarę przebłagalną, będącą źródłem odkupienia. Zbawcza wiara nadprzyrodzona nie jest przecież powierzana w prywatnym objawieniu. Słowa Boga docierają do ludzi przez tych, którzy usłyszeli Go lub z Nim się spotkali, a którym były one dane nie tylko dla własnego pożytku, ale również, jeśli nie przede wszystkim po to, by przekazywali je współbraciom⁵⁹. Ich społeczność jednak nie jest jednolitym bytem, lecz strukturą jednostek. Gdy więc mówi

⁵⁶ KK 2.

⁵⁷ KK 9.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ J. RATZINGER, *Patrząc na Chrystusa*, Warszawa 1991, 21.

się, iż Bóg objawia siebie wszystkim, oznacza to, że nikogo nie pomija, przychodząc do każdego człowieka w jego konkretnej sytuacji życiowej. Wyraża się w tym społeczny, personalistyczny i egzystencjalny wymiar objawienia publicznego.

Święty Paweł był pewien, że „przez łaskę jesteśmy zbawieni mocą wiary, a nie pochodzi to z naszej zasługi, lecz z daru Bożego” (Ef 2, 8), zaś wiara rodzi się z przyjęcia słowa Chrystusa od wspólnoty, która je przechowuje (por. Rz 10, 17). Gdy więc spojrzeć na to, co powiedziano powyżej w kontekście tych słów Apostoła, staje się jasne, że naturalnym i jedynym środowiskiem, w którym można poznać i uwierzyć (por. J 6, 69) – jest wspólnota Kościoła. To właśnie we wspólnocie i za jej pośrednictwem udziela się ludziom owego daru uczestnictwa w Bożym życiu.

Można stawiać pytanie, dlaczego Bóg zdecydował się zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wzajemnej więzi między nimi, lecz jako jeden lud, który ma Go poznawać w prawdzie i zacnie Mu służyć⁶⁰. Trudno odnaleźć wyczerpującą odpowiedź na to pytanie. Będąc pełnią bytu, Bóg wyczerpuje w sobie całość tego, co jest, tak że nie potrzebuje niczego innego. Tę pełnię, całkowitą doskonałość i samowystarczalność Stwórcy⁶¹ należy stale mieć na uwadze, gdy stawia się problem relacji człowieka z Bogiem. Bowiem mimo tego wszystkiego, Trójca zechciała podzielić się ze stworzeniami szczęściem i doskonałą radością⁶². W tym tkwi najgłębsza tajemnica relacji Boga z człowiekiem.

Trzeba zwrócić uwagę, jakie były koleje udzielenia tego niezwykłego daru. W zamyśle Boga, w pierwszym rzędzie to ludzkość jako całość, a nie tyle pojedynczy, samotny człowiek, została powołana do życia: „I rzekł Bóg: Uczyńmy ludzi na obraz nasz, podobnych do nas” (Rdz 1, 26). Istnieje pewne podo-

⁶⁰ KK 2.

⁶¹ J. DANIELOU, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, Kraków 1994, 45.

⁶² *Tamże*, 47.

bieństwo między jednością Osób Boskich a braterstwem, jakie ludzie powinni wprowadzać między sobą w prawdzie i w miłości⁶³. Wyraża się ono również w szczególnym powołaniu każdego człowieka do pozostawania w relacji z drugim: „Ja” zawsze szuka osobowego „Ty”, z którym można nawiązać dialog. Jak się wydaje, tylko ten dialog może prowadzić do osobowego spełnienia się człowieka, toteż Stwórca powołuje do życia i mężczyznę, i niewiastę (por. Rdz 1, 27), a Jego projekt owych relacji międzyludzkich wyrażają słowa „niedobrze, aby człowiek był sam” (Rdz 2, 18). Osobowa konieczność bycia razem przejawia się niezwykle namacalnie w tym, że do przekazywania ludzkiej natury jest niezbędna wspólnota dwojga ludzi. „Dlatego opuszcza mężczyzna ojca swego i matkę, i łączy się z żoną, tak że oboje stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24). Bóg wyraźnie też wzywa człowieka do twórczej z Nim wspólnoty: „płodni bądźcie i mnożcie się, napełniajcie ziemię i ujarzmiajcie ją” (Rdz 1, 28).

Cała ludzkość została zaplanowana przez Boga odwiecznie, zaś realizacja tego zamysłu stale wyraża się w stwarzaniu poszczególnych ludzi jako bytów rozumnych i wolnych. Każde wolne „Ja” może nawiązać relacje z „Ty” Boga lub drugiego człowieka, chociaż ich ceną jest podjęte przez Stwórcę ryzyko ewentualnego odwrócenia się wolnego i rozumnego bytu od Prawdy. W tym ryzyku wyraża się właśnie ów nadmiar trynitarniej miłości Boga, który nie stwarza sobie bezwolnej i bezrefleksyjnej marionetki. On w swej niewysłowionej dobroci dzieli się szczęściem i radością istnienia tak, aby rozumne stworzenie mogło uświadamiać sobie wielkość otrzymanego daru. Konsekwencją tego stanowi pewne uniezależnienie się osoby ludzkiej. Oczywiście, nie jest ona zupełnie autonomiczna – aby mogła istnieć, Bóg podtrzymuje ją w każdej chwili Swym stwórczym tchnieniem. On jednak konsekwentnie szanuje wybory człowieka, choćby prowadziły do sprzeniewierzenia się ostatecznemu powołaniu człowieka, czyli uczestnictwu w Bożym

⁶³ KKK 1878; por. też KDK 24 § 3.

życiu. Bóg nie oczekuje zwykłej zależności egzystencjalnej, ale osobowej wspólnoty ze Sobą, co staje się możliwe dopiero wtedy, gdy człowiek ze swej strony nawiązuje relacje z Bogiem, próbując odwzajemnić Jego miłość.

Nie można osiągnąć całkowitego osobowego spełnienia człowieka w twórczej relacji międzyosobowej, jeśli jej fundamentem i centrum nie będzie Boskie „Ty”. Stąd prawdziwa ludzka wspólnota musi być wspólnotą miłości, której podstawą i gwarantem będzie Bóg, bo przecież On sam jest Miłością (por. 1 J 4, 8). W takiej to wspólnocie człowiek łączy się ze źródłem łaski, dopiero w niej może się rozwijać i zbawić.

Powyższe ujęcie problemu zbawienia, dokonującego się we wspólnocie można by nazwać ujęciem zstępującym, skoro punktem wyjścia był dar istnienia pochodzący od Trójjedynego Boga. Do analogicznych wniosków, dotyczących konieczności wspólnotowego pojmowania problemu zbawienia prowadzą rozważania, które mają charakter wstępujący, gdzie punktem wyjścia jest obserwacja ludzkiej natury.

Oxfordzki filozof, John Finnis odkrywa w ten sposób siedem podstawowych form ludzkiego dobra, do których zalicza życie, wiedzę, zabawę, doświadczenie estetyczne, praktyczną roztropność, religię i socjalność, nazywaną również przyjaźnią⁶⁴. Jego zdaniem istnieje niezliczona wielość innych form ludzkiego dobra, lecz wszystkie one – po dogłębnej analizie – zdają się ujawniać kombinacje, powstałe na skutek urzeczywistniania lub podążania za jedną albo kilkoma z tych podstawowych form. Socjalność w swym najgłębszym przejawie wyraża się w minimum pokoju i harmonii panującej między ludźmi. Świadczą o niej również liczne formy ludzkich wspólnot, choć w przyjaźni rozkwita ona najpełniej – ona bowiem zakłada działanie, którego celem jest zawsze dobro przyjaciela. Zda-

⁶⁴ J.M. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980, 81–94.

niem J. Finnis'a pozostawanie w relacji przyjaźni przynajmniej z jedną osobą jest fundamentalną formą dobra ludzkiego⁶⁵.

Już w tej czysto filozoficznej analizie ujawnia się prawda o wpisaniu w samą naturę człowieka potrzeby nawiązywania stosunków „Ja” – „Ty”. Nie może on osiągać spełnienia w samotności – nigdy nie jest „samotną wyspą”, a żyjąc w wielorakich społecznościach, *volens nolens* wchodzi w relacje z innymi osobami. Przy czym dopiero jakość tych relacji zdaje się stanowić samo sedno problemu jego osobowej samorealizacji.

Doświadczenia ludzkiej egzystencji uczą, że człowiek jest ze swej natury bytem społecznym, toteż bez nawiązywania stosunków z innymi ludźmi nie może ani właściwie żyć, ani rozwijać swoich uzdolnień⁶⁶. Nie powinno to nikogo dziwić, skoro Bóg stworzył ludzi we wspólnocie – „męskim i kobiecym” (Rdz 1, 27), jak tłumaczy hebrajski tekst Septuaginta. Oznaczałoby to, że od początku uczynił ich odmiennymi i obdarzył wzajemnie uzupełniającymi się darami. Ludzie powinni służyć sobie tymi darami wzajemnie, ponieważ Bogu nie mogą nimi być pomocni, jako że nie można Mu niczego dodać. Stworzono ich tedy w relacji, która odnajduje swoją pełnię w miłości na obraz wewnętrznego życia Trójcy Świętej (por. Rdz 1, 26). Zgodnie z Bożym zamysłem, człowiek ma więc taką strukturę bytową, że jego rozwój następuje dopiero wówczas, gdy kontaktuje się lub wiąże z drugim, tworząc wspólnotę. Bóg jest społecznością Trzech Osób, która podtrzymuje relacje ze społecznością ludzką. On wszystkich powołał do istnienia i nie porzuca tego, co stworzył. Swoją wolę więzi z człowiekiem wyraził przez tajemnicę Wcielenia i radykalnie rozwiązał problem tej więzi przez Zmartwychwstanie. Jednocześnie Bóg to byt, w którym istota jest tożsama z działaniem, z tej też racji On nie tylko stwarza, ale i udziela się stworzeniu w relacji osobowej. Potwierdza to swoją wolą wyrażoną w Objawieniu. Skoro jednak stworzył człowieka ja-

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ KDK 12 § 4; por. też KKK 1882.

ko byt rozumny i wolny, uczynił go osobą, która jako taka może wchodzić w relacje z innymi osobami, a więc również z samym Bogiem.

Pozostając w obrębie rozważań dotyczących natury człowieka, warto zwrócić uwagę na analizę K. Rahnera, dotyczącą historycznego i społecznego pośrednictwa zbawienia⁶⁷. Autor ten zauważa, że minęła już epoka, kiedy człowiek mógł wierzyć, że to co w nim ludzkie i autentycznie osobowe, może istnieć i rozwijać się w sferze prywatnej, która nie ma nic wspólnego ze społecznością ludzką. Coraz bardziej oczywiste staje się, że „nawet najbardziej świeckie, za pomocą siły utrzymywane społeczeństwo, nie może się obyć bez «ideologicznej», światopoglądowej bazy, którą nawet ono rozwija i której broni. Nie znaczy to, że ideologia przyszłego, wysoce zorganizowanego społeczeństwa musi być identyczna z chrześcijaństwem, albo że z konieczności musi być antychrześcijańska, lecz że rozwój, którego drogą podążamy, pokazuje, iż między społecznym wymiarem człowieka a ludzkim wymiarem człowieka – wraz z jego interpretacją egzystencji w świetle danego obrazu świata – występują tak ścisłe relacje i związki, że tych obu wymiarów nie można od siebie oddzielić, jako istniejących w jakimś neutralnym pod względem światopoglądu społeczeństwie. Tak tedy wynika stąd, że człowiek jest istotą społeczną w swoim światopoglądzie”⁶⁸.

Wpisana w naturę człowieka socjalność, którą analizował J. Finnis, dotyka więc nie tylko sfery jego wolności, ale również sfery rozumności. Przeto z całokształtu uwarunkowań ludzkiego bytu wynika, że człowiek może się realizować tylko pozostając w relacji do drugiego „Ja”. W dzisiejszych czasach staje się to jeszcze bardziej oczywiste, bowiem jak zauważa Sobór Watykański II: „ludzie z każdym dniem są coraz bardziej od siebie zależni, a świat w coraz wyższym stopniu zjednoczony”⁶⁹.

⁶⁷ K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, 280–281.

⁶⁸ *Tamże*.

⁶⁹ KDK 24 § 2.

Toteż rzeczywiste ludzkie spełnienie może dokonywać się jedynie we wspólnocie, w której stosunki międzyludzkie zyskują najwyższą jakość, jaką daje wzajemna miłość. Jej osiągnięcie wydaje się możliwe jedynie wtedy, gdy ludzkie „My” budowane jest na Bogu, który sam jest Miłością (por. 1 J 4, 8).

Człowiek wchodzący w relację osobową wyraża swą wolę odpowiedzenia na Boże wezwanie przez odwzajemnienie, w miarę swych ludzkich możliwości, miłości nadprzyrodzonej. Św. Bernard podkreślał: „Prawdą jest, że stworzenie kocha mniejszą miarą, ponieważ jest tylko stworzeniem, jednakże, gdy miłuje całą swą istotą, to tym samym wypełnia miarę miłości”⁷⁰.

Ten, który „z jednego człowieka wywiódł wszystkie plemiona ludzkie, aby zamieszkały całą ziemię” (Dz 17, 26), powołał je do jednego i tego samego celu, to jest do Boga samego⁷¹. Trzeba zgodzić się tu z K. Rahnerem, iż „z powodu samej natury człowieka i z natury Boga oraz z samej natury relacji między człowiekiem a właściwie rozumianym Bogiem, nie można usunąć wymiaru społecznego z istoty religii”⁷². Powołanie człowieka do wspólnoty z Bogiem wydaje się w tym kontekście oczywiste i naturalne, ale faktycznie staje się ono możliwe tylko dzięki innemu niż akt stworzenia wezwaniu, w którym również wyraża się szczególna miłość Boga do człowieka. Tym wezwaniem jest pełnia człowieczeństwa ukazana w Osobie Słowa Wcielonego i w Odkupieniu przez Nie dokonanym.

Bóg, który wszystko stworzył, jednakowo bierze pod uwagę całą ludzkość. Jezus Chrystus umarł, aby każdy mógł dostąpić zbawienia, jeśli tylko odpowie miłością na Odkupienie przez Niego dokonane. Wszyscy ludzie tym sposobem są powołani do przynależności do Ludu Bożego⁷³, który jest wspólnotą z Bogiem i naturalnym śro-

⁷⁰ Komentarz św. Bernarda do *Pieśni nad pieśniami*, Sermo 83, 4–6.

⁷¹ KDK 24 § 1.

⁷² K. RAHNER, *Podstawowy wykład...*, 279.

⁷³ KK 13; JAN PAWEŁ II, *Christifideles laici*, 24; KKK 804.

dowiskiem zbawienia. Pojęcie „wspólnota” zakłada wspólne przebywanie, bycie razem w jedności tej samej Miłości. A jak jeden jest Bóg, tak tylko jedna może być z Nim wspólnota: nazywa się ją Kościołem Boga. Toteż we wszelkich, opartych na prawdziwej miłości „poje-dynczych wspólnotach aktualizuje się i przejawia owa jedyna w swoim rodzaju rzeczywistość, jaką jest Kościół”⁷⁴. Ponieważ prawdziwa wspólnota między ludźmi zakorzenia się w jedności z Bogiem, Kościół jest również sakramentem jedności rodzaju ludzkiego. W nim jedność ta się rozpoczęła, skoro gromadzi ludzi ze „wszystkich narodów, ludów i języków” (Ap 7, 9). Kościół stanowi zatem znak i narzędzie pełnej realizacji tej jedności, która powinna nastąpić⁷⁵, będąc powszechnym sakramentem zbawienia dla całego świata⁷⁶.

Podsumowując należy zauważyć, że każde ludzkie „Ja” z samej natury poszukuje relacji do osobowego „Ty”. W ten sposób buduje się wspólnotę osób, która tylko wtedy daje człowiekowi pełną możliwość samorealizacji, gdy jej centrum stanowi Ten, od którego wszystko pochodzi. W konsekwencji oznacza to, że każdy z członków owej wspólnoty musi pozostawać w relacji z Bogiem przez odwzajemnienie na miarę własnych, ludzkich sił Jego miłości wyrażanej w aktach stworzenia i odkupienia. Również relacje między ludźmi zyskują w miłości nową, najwyższą jakość, a wspólnota ludzka jako całość staje wobec Boga, który dzieli się szczęściem i doskonałą radością swego trynitarnego życia.

Człowiek może zaznać spełnienia tylko wtedy, gdy jakość relacji międzyosobowych wyznacza miłość. Tego rodzaju relacje budują wspólnotę, która jest naturalnym środowiskiem, gdzie człowiek dostępuje zbawienia. Po to jednak, aby nie zgubić się w sferze abstrakcyjnych rozważań, lecz odnaleźć własną drogę realizacji, trzeba stale mieć przed oczyma pełnię miłości Boga, ukazaną w Osobie Jezusa Chrystusa i w poddaniu woli

⁷⁴ K. RAHNER, *Podstawowy wykład...*, 283.

⁷⁵ KKK 775.

⁷⁶ KK 1, 9, 48, 59; KDK 42, 45; DM 1; DI 22.

Ojca całego Jego życia. On jest wypowiedanym Słowem, które stwarza, przez Wcielenie Słowa przyszło po nocy grzechu Odkupienie, i dopiero „z Jego pełni wszyscyśmy wzięli łaskę po łasce” (J 1, 16). Prawdy te wyjątkowo trafnie ujmuje Jean Daniélou, gdy pisze:

„Przez Niego wszystko zostało uczynione, następnie z Nim wszystko zostaje odnowione i wreszcie w Nim wszystkie rzeczy zostają spełnione. To znaczy, w Nim wszystko już się dopełniło w takiej mierze, w jakiej już się w Nim w pełni urzeczywistnił sens całego stworzenia. W Nim przez człowieczeństwo, z którym się zjednoczył, Bóg jest w sposób doskonały uwielbiony, człowiek w doskonałym stopniu uświęcony, wszystkie rzeczy powracają do źródła, zamysł trynitarniej miłości zostaje doskonale wypełniony”⁷⁷.

Oczywiste jest więc to, że odzyskanie zażyłości z Bogiem przez poszczególne osoby jest możliwe wyłącznie przez wewnętrzne zjednoczenie z Jezusem Chrystusem. Stąd każdy nieuchronnie musi określić swój indywidualny stosunek do Słowa Wcielonego.

Zbawienie w wymiarze osobowym

Historyczności postaci Jezusa z Nazaretu nikt już dzisiaj nie poważnie nie kwestionuje. O Jego istnieniu wiadomo nie tylko z przekazów chrześcijańskich, gdyż wspominają o Nim również pisarze pogańscy⁷⁸. U wielu jednak nadal zgorszenie budzi to, że człowiek stracony około 30 roku w Palestynie, ma być Chrystusem, czyli Pomazańcem, Wybranym Boga, ośrodkiem i rozstrzygającym momentem całej ludzkiej historii⁷⁹.

Sama wiedza o życiu i nauce Jezusa z Nazaretu ma jednakże niewielkie znaczenie – stanowi jedynie odnotowanie

⁷⁷ J. DANIÉLOU, *Trójca Święta...*, 66.

⁷⁸ Por. JÓZEF FLAWIUSZ, *Ant. Iud.* 20.200; TACYT, *Annales* 15. 44. 3; G. SWETONIUSZ TRANKWILLUS, *Boski Klaudiusz*, 25. 4.

⁷⁹ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, 183.

faktu historycznego. Dla losu ludzkiego istotne staje się natomiast dopiero uznanie w Nim Osoby, w której spełniły się proctwa Starego Przymierza: o potomstwie niewiasty (Rdz 3, 15), o Emmanuelu (Iz 7, 14), o Słudze Jahwe (Iz 49-55), o Synu Człowieczym (Dn 7, 13n). Przyjęcie prawdy o tym, że Jezus jest owym Przedziwnym Doradcą, Bogiem Mocnym, Odwiecznym Ojcem, Księciem Pokoju (Iz 9, 5) – stanowi pierwszy krok, jaki musi postawić każdy człowiek na drodze swego zbawienia.

Jezus, po przeczytaniu pochodzącego z księgi Izajasza proctwa o sobie samym, zwrócił się do zebranych: „dzisiaj wypełniło się Pismo, któreście słyszeli” (Łk 4, 21). Wydaje się, że Jego słowa odnoszą się nie tylko do zebranych w nazaretańskiej synagodze. Jezus zwraca się w ten sposób do każdego, kto dowiaduje się o Nim, oczekując, że we własnym osobowym wymiarze człowiek uwierzy, to znaczy uzna w swym życiu prawdę o Chrystusie. Samo przeto poznanie historycznej postaci nie wystarcza. „Wprawdzie można widzieć człowieka – Jezusa, ale nie można go odnaleźć jako Chrystusa. Nie da się tego bowiem uznać za prawdę historyczną na mocy dokumentów stwierdzających tylko fakty”⁸⁰. Decydujące znaczenie ma akt osobistego wyboru, opowiedzenia się w pewności, jaką daje wiara, że Jezus jest tym, „przez którego wszystko się stało”⁸¹. Słowa Szymona Piotra zawarte w Ewangelii według św. Jana wydają się ujmować samo sedno problemu: „a myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga” (J 6, 69). Wiedza jeszcze niczego nie rozstrzyga – ktoś lepiej znał Jezusa z Nazaretu niż Jego uczniowie, a przecież im także potrzeba było wiary w to, że On jest Mesjaszem⁸². Natomiast wyznanie w Jezusie Słowa, które stało się ciałem

⁸⁰ J. RATZINGER, *Wprowadzenie...*, 186.

⁸¹ DZ 150 = BF IX.10, *Symbol konstynopolański* (381 rok).

⁸² Por. Biblia Poznańska, t. 4, Poznań 1994, 241–242, *adhl*: określenie „Święty Boga” znane również synoptykom (por. Mk 1, 24 paral. i J 10, 36), pokrywa się z wyrażeniem „Mesjasz”.

(por. J 1, 14), prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka⁸³ powoduje, że wiarę trudno już oddzielić od poznania. Staje się ono pełniejsze, a ponadto – dzięki wierze – zyskuje wartość zbawczą: „nie ma bowiem poza Nim zbawienia, gdyż na świecie nie ma innego imienia danego ludziom, dzięki któremu moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12).

Piotrowe wyznanie o wierze i poznaniu Mesjasza stanowiło ludzką reakcję na cud rozmnożenia chleba dla tłumów słuchających męża z Nazaretu. Musi zastanawiać to, że ludzie otrzymują od Boga dary właśnie w spotkaniu z Jezusem Chrystusem. Tak dochodzi do nadzwyczajnych zdarzeń w sferze przyrodniczej, jak na przykład zamiana wody w wino (J 2, 1–11), uciszenie burzy na jeziorze (Mt 8, 23–27; Mk 4, 35–40; Łk 8, 22–25) czy obfity połów ryb (Łk 5, 4–11). Trędowni (Mt 8, 2–4; Mk 1, 40–45; Łk 5, 12–16; 17, 11–19), paralitycy (Mt 9, 2–8; Mk 2, 1–12; Łk 5, 17–26; J 5, 1–15), niewidomi (Mt 9, 27–31; 20, 29–34; Mk 8, 22–26; 10, 46–52; Łk 18, 35–43; J, 9, 1–41), głuchoniemi (Mk 7, 31–37) i tłumy innych chorych odzyskują zdrowie i pełnię sił, gdy spotykają Jezusa Chrystusa. Opętani doznają ratunku, gdy spotyka On ich na swej drodze (Mt 8, 16; 8, 28–34; 9, 32–34; 12, 22–24; 15, 21–28; 17, 14–21; Mk 1, 32–34; 5, 1–20; 7, 24–30; 9, 14–29; Łk 4, 31–39; 8, 26–39; 9, 37–43). Fakt, że zarówno córka Jaira (Mt 9, 18–19; Mk 5, 21–23; Łk 8, 40–42), młodzieniec z Nain (Łk 7, 11–17), jak też Łazarz (J 11, 1–44), po swoim wskrzeszeniu ujrzeni jako pierwszą osobę spoglądającego na nich z miłością Jezusa Chrystusa – jest szczególnym symbolem tego, że obdarowanie dokonuje się właśnie w spotkaniu z Nim. Również powołanie apostołów następuje w rzeczywistości spotkania (Mt 4, 18–22; Mk 1, 16–20). Ogromne wrażenie robi rozmowa z Nikodemem (J 3, 1n; 7, 50; 19, 39) i celnikiem Mateuszem (Mt 9, 9–13; Mk 2, 13–17; Łk 5, 27–32), oraz spotkanie z Zacheuszem (Łk 19, 1–10) – ze względu na dramatyczną zmianę

⁸³ DZ 76 = BF IX.15, *Symbol Quicumque*.

życia tych jakże różniących się od siebie osób. Bardzo szczególne są również chrystofanie, gdyż dochodzi w nich do spotkań ze Zmartwychwstałym, co zapowiada eschatologiczną wspólnotę, nadając także doczesności zupełnie nowy sens. Najbliżsi nie rozpoznają Go od razu. Nie mają jednak wątpliwości, że rozmawiają z Panem, gdy wchodzi w relację osobową. Maria nawiązała ją, gdy Jezus zwrócił się do niej po imieniu (J 20, 11–18), uczniowie w drodze do Emaus właściwie dopiero po tym jak łamał chleb (Łk 24, 13–35), Apostołowie zaś po zauważeniu ran przekonują się o tożsamości Osoby Mistrza, z którym chodzili po palestyńskiej ziemi (Łk 24, 36–49; J20, 19–23; 20, 24–29). Czy może zaskakiwać, że to, co najważniejsze w życiu człowieka: zbawienie, życie, zdrowie – otrzymuje się w spotkaniu ludzkiego „Ja” z „Ty” Jezusa Chrystusa? Wydaje się, że już w Starym Testamencie ukazano ogromne znaczenie spotkania osobowego z Bogiem, który podzielił się z nimi władzą nad światem stworzonym. Gdy sprzeciwili się woli Stwórcy, „otworzyły się obojgu oczy i poznali, że są nadzy” (Rdz 3, 7a), choć wiadomo, iż wcześniej nie odczuwali wstydu (Rdz 2, 25). Na miarę własnych wymagań skutecznie zaradzili sytuacji, gdyż „spletli liście figowe i zrobili sobie przepaski” (Rdz 3, 7b). Wydawało się już, że nagość przestała być problemem, ale spotkanie z Bogiem uświadomiło im prawdę. Pospiesznie spreparowana iluzja ponownego porządku pękła jak bańka mydlana, a poczucie wstydu nigdy już ludzi nie opuściło.

Wydaje się więc, że „nagość” ludzkiej kondycji ukazuje swą pełnię w spotkaniu z Prawdą. Może ono być początkowo bolesne, ale ostatecznie czyni wolnym (por. J 3, 38), ponieważ pozwala właściwie oceniać rzeczywistość przy podejmowaniu wyboru dobra. Spotkanie z Chrystusem można porównać do przebudzenia. W pierwszej chwili wydaje się jeszcze, że sen jest przyjemniejszy i bezpieczniejszy. Gdy ktoś jednak ocknie się i zda sobie sprawę, iż to, czego doświadczał było iluzją, przechodzi do życia na jawie, podejmując wyzwania nowego dnia. Dopiero wtedy człowiek, umacniany

w zmaganiach codzienności Bożą pomocą, odnajduje szczęście. Nie da się go żadną miarą porównać z przeżyciami nocy, które pierwotnie wydawały się tak wspaniałe. Odmienne rzecz ujmując należy stwierdzić, iż spotkanie z Prawdą pozwala zachować własne istnienie oraz odzyskać sens życia.

Stary Testament pozwala podziwiać wspaniałość spotkania z Bogiem, gdy zwraca się On do Noego (Rdz 6, 13) i do Abrama (Rdz 12, 1n). Jahwe nawiązuje dialog, który nie polega przecież wyłącznie na wezwaniu – ludzka odpowiedź na przyjazne zaproszenie Boga wydaje się być absolutnie konieczna. Wszystkie cudowne dzieła, w których uczestniczą zarówno Noe, jak i Abram, są prostą konsekwencją nawiązanego dialogu. Podjęcie współpracy z transcendentnym, a zarazem bliskim Izraelowi Bogiem, wypełnia także życie Mojżesza (Wj 3, 1n), Samuela (1 Sm 3, 1n), Amosa, który był prostym pasterzem z Tekoa zajmującym się uprawą sykomor (Am 7, 14–16), oraz innych proroków: Izajasza (Iz 6, 1n), Jeremiasza (Jr 1, 4–10), Ezechiela (Ez 2, 1n) czy Jonasza (Jon 1,2). W życiu każdego z nich dialog z Bogiem odkrywał prawdziwy sens i właściwy sposób postępowania, który oddziaływał na otaczających ich ludzi. Widać więc wyraźnie, że spotkanie z Prawdą dotyka samej podstawy bytu człowieka, istoty jego egzystencji. Konsekwencje nawiązania relacji z Bogiem ujawniają, jak bardzo potrzebuje jej każdy człowiek – przede wszystkim w perspektywie zapewnienia sobie życia. Wiara przyjęta sercem prowadzi bowiem do usprawiedliwienia, zaś jej wyznanie wobec Boga w nawiązanym dialogu i wytrwanie w tej odpowiedzi – ku zbawieniu (por. Rz 10, 10). Powstaje jednakże pewna wątpliwość: skoro przez pierwszych rodziców, patriarchów, sędziów, proroków i apostołów spełniał się Boży plan wobec ludzkości, to czy spotkanie z Bogiem nie było dane przeżyć tylko im, podczas gdy pozostali ludzie nie dostępowali tej szczególnej łaski. Takie rozumowanie nie wydaje się jednak słuszne, gdyż „Syn Boży przez Wcielenie swoje zjednoczył się [przecież] jakoś z każdym człowie-

kiem”⁸⁴, a w Nim właśnie zwraca się do ludzi Bóg, który każdego człowieka traktuje poważnie i jest zawsze gotowy, aby z nim się spotkać. Warunkiem nawiązania tej relacji jest podobne potraktowanie Boga przez człowieka, który nie musi już wtedy długo oczekiwać na odpowiedź swego Stwórcy. Rozpoczęty dialog stanowi ową rzeczywistość spotkania osobowego, dokonującego się na płaszczyźnie wiary.

Nakreślona powyżej droga zbawienia wydaje się prosta i oczywista. Jeśli jest taką w istocie, to dlaczego podążają nią nieliczni? Otóż życie można sobie zapewnić tylko dzięki trwaniu w tym dialogu. Wielu z tych, co widzieli lub nawet doświadczyli cudów Jezusa Chrystusa – odrzuciło świadectwo. Ludzi tych zaślepiła duchowa głupota, zarozumiałstwo, wynikające z przestrzegania Prawa, zazdrość i fałszywa mądrość. Nie posiadali oni wewnętrznej gotowości otwarcia się i zdania na Boga, która stanowi – według synoptyków – wiarę poprzedzającą cuda⁸⁵. Jednak nawet ona jest tylko wiarą w moc Jezusa Chrystusa, a dopiero pod wpływem cudu staje się wiarą zbawczą. Trzeba przeto stale utrzymywać się w dyspozycji do podejmowania nowych wezwań samego Jezusa Chrystusa i w ten sposób nie tracić bliskości z Tym, który „stał się sprawcą wiecznego zbawienia dla wszystkich, którzy są Mu posłuszni” (Hbr 5, 9). Toteż należy z jednej strony nie ustawać w prośbach o *magnum perseverantiae donum*, z drugiej zaś – dokładać wszelkich ludzkich starań, by nie wyrwać się z miłosnego zanurzenia w obecności Jezusa Chrystusa.

Na wstępie rozważań o relacji człowieka do Zbawiciela stwierdzono, że niczemu nie służy samo poznanie historycznej postaci Jezusa Chrystusa. Co więcej, człowiek nie dostępuje zbawienia przez to, że zna imię Pana (por. Mt 7, 21), lecz musi na ludzki sposób iść na spotkanie Boga ukrytego w Człowieku – Słowie Wcielonym⁸⁶. Jego Osoba jest Jego na-

⁸⁴ KDK 22 §2; JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis*, 13.

⁸⁵ P. TERNANT, *Słownik teologii biblijnej*, Warszawa 1990, 168, s.v. Cud.

⁸⁶ POR. J. RATZINGER, *Sahis extra ecclesiam nulla est*, „Znak” 6 (1965), 614.

uką, a Jego nauka to On sam. Stąd wiara w Jezusa jako Chrystusa jest naprawdę „osobową wiarą”, to znaczy nie polega na przyjęciu pewnego systemu. Chodzi przeto nie o wiedzę o Nim, lecz o indywidualny stosunek do Niego. W dialogu z Jezusem Chrystusem należy więc przyjmować słowa jako Osobę i Osobę jako słowa⁸⁷. To Jego Osoba jest jedynym pośrednikiem (por. Dz 4, 12) i sprawczynią wiecznego zbawienia (por. Hbr 5, 9). Dlatego nawiązanie przez każdego osobistej relacji z Chrystusem i niezachwiane w niej trwanie jest sprawą najważniejszą nie tylko dla przyszłości człowieka, ale przede wszystkim dla jego terażniejszości, która prowadzi do przyszłego złączenia z Bogiem.

Ontyczny związek z Jezusem Chrystusem

Uznawszy w Jezusie z Nazaretu obiecanego Mesjasza, jak też zdając sobie sprawę z tego, że zbawienie zależy od osobistego stosunku do Chrystusa, trzeba postawić pytanie o to, jak wejść w tę indywidualną relację oraz jak istnieć w dialogu ludzkiego „Ja” z „Ty” Jezusa Chrystusa. Problem ten z całą ostrością stanął między innymi przed strażnikiem Pawła i Sylasa, kiedy zobaczył, że z jego więźniów w cudowny sposób opadły kajdany. Spytał ich wówczas: „Panowie, co mam zrobić, aby się zbawić?” (Dz 16, 30). Z podobnym pytaniem zwrócili się do Apostołów Judejczycy i mieszkańcy Jerozolimy, którym w jednej ze swoich pierwszych katechez odpowiedział Szymon Piotr: „starajcie się o wewnętrzną przemianę i niechaj każdy z Was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa dla odpuszczenia grzechów, a otrzymacie dar Ducha Świętego” (Dz 2, 37–38). Również święty Paweł wezwał swego niedawnego strażnika do nawrócenia i pouczył o wszystkim, a on jeszcze tej samej nocy przyjął chrzest wraz ze swymi domownikami (por. Dz 16, 31–32). Z obydwu przytoczonych zdarzeń jasno wynika, że podstawowe i zasadnicze znaczenie dla zbawienia człowieka ma uwierzenie Jezusowi Chrystusowi.

⁸⁷ J. RATZINGER, *Wprowadzenie...*, 195–196.

Wyrazem tej fundamentalnej decyzji zwrócenia się ku Niemu jest przyjęcie chrztu, który jawi się tu jako warunek konieczny. Potwierdza to zresztą sam Zbawiciel, gdy w nocnej rozmowie poucza Nikodema: „jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do Królestwa Bożego” (J 3, 5). I choć wiadomo, że Pan sam nie chrzcił, musiał jednak w chrztach uczestniczyć, skoro dokonywali ich Jego uczniowie (por. J 4, 1b–2). Jan Chrzciciel dał o Jezusie świadectwo jako o Tym, który chrzci Duchem Świętym (por. Mt 3, 11; Mk 1, 4. 8; Łk 33, 16; J 1, 26–33; Dz 1, 5; 11, 16). Jeśli więc Apostołowie udzielali chrztu, czynili to Jego mocą.

Prawdę o związku chrztu ze zbawieniem oraz o tym, że użycie w nim wody nie stanowi elementu dowolnego – potwierdził Sobór Trydencki⁸⁸. W Dekrecie dla Ormian Sobór Florencki nazwał chrzest bramą duchowego życia, przez którą wchodząc ludzie stają się członkami Chrystusa i uczestnikami Kościoła⁸⁹. Przeto ważnie udzielony chrzest odgrywa zasadniczą rolę, odnośnie do właściwości członka Kościoła⁹⁰. Trzeba się jednak zastanowić, na czym w istocie polega rola chrztu i jakie są wspomniane właściwości członka Kościoła.

Święty Piotr mówił w Jerozolimie o skutkach chrztu: o odpuszczeniu grzechów i o darze Ducha Świętego (por. Dz 2, 38). Apostoł Paweł nazywa chrzest „zanurzeniem w Chrystusie Jezusie”, a dokładniej w Jego śmierci, pogrzebie i zmartwychwstaniu (por. Rz 6, 1n; Ga 3, 27; Kol 2, 12; 2 Tm 2, 11). Chrzest łączy człowieka ze śmiercią Chrystusa, przez co chrześcijanin zrasta się z Nim w jedność mistyczną, która daje również udział w Jego zmartwychwstaniu. Przez chrzest dokonuje się więc istotna i rzeczywista zmiana w życiu człowieka: stary

⁸⁸ DZ 1615 = BF VII.241a. 244, XIX Sobór Powszechny Trydencki, Sesja VII, *Kanony o chrzcie*, Kan. 2 (1547 rok); por. KPK, Kan. 849.

⁸⁹ DZ 1314 = BF VII.240, XVII Sobór Powszechny Florencki, *Dekret dla Ormian* (1439 rok).

⁹⁰ Por. B. WILLEMS, *Kościół jest konieczny do zbawienia? Szkic bibliograficzny*, „Concilium”, 6 (1965), 45–46.

człowiek umiera przybity do Chrystusowego krzyża, tracąc grzechy. Narodzenie z wody i z Ducha jest duchowym obrzezaniem, które pociąga za sobą odnowienie tego, co zepsute. Człowiek złożony do grobu z Chrystusem, z Nim samym zostaje mocą Bożą przywrócony do uczestnictwa w nowym życiu, w chwale, królestwie i dziedzictwie. Zrastając się w śmierci, jak winny szczep, czerpie soki z krzewu życia, którym jest zmarłychwstały Chrystus (por. J 15, 1–6).

Woda chrzcielna zbawia nie dzięki temu, że usuwa brud ciała, ale przez modlitwę do Boga o czyste sumienie, dzięki zmarłychwstaniu Jezusa Chrystusa (por. 1 P 3, 21), które pozbawiło mocy Prawo przykazań (por. Ef 2, 15). Człowiek nią obmyty nie tylko zaczyna inaczej postępować, ale dochodzi w nim do przemiany ontologicznej. Dotąd niewolnik grzechu staje się nowym człowiekiem: „zwlekliście przecież «starego człowieka» z jego uczynkami, a przyoblekliście się w «nowego człowieka», który odnawia się ustawicznie ku głębszemu poznaniu Tego, co go stworzył” (Kol 3, 9–10) na swoje podobieństwo. W tej nowej rzeczywistości „ani obrzezanie nic nie znaczy, ani jego brak” (Ga 6, 15), gdyż „kto jest w łączności z Chrystusem, ten staje się nowym stworzeniem. Stare przeminęło, a powstało nowe” (2 Kor 5, 17).

Chrzest powoduje przemianę ontyczną człowieka i włącza go w Chrystusa. Nie znaczy to rzecz jasna, iż ludzie stają się Chrystusem. Łączy się On jednak z nimi tak ściśle, że święty Paweł może powiedzieć: „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28), jak również: „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20), od którego miłości nic nie może mnie odłączyć (por. Rz 8, 38–39). Chociaż zjednoczenie następuje na płaszczyźnie bytowej, nie może być mowy o jakiejś hipostazie, lecz o relacji o bardzo szczególnym charakterze.

Do odczytania pełnego znaczenia ontycznej przemiany człowieka może okazać się pomocne porównanie pierwszego człowieka Adama z Jezusem Chrystusem, które wielokrotnie pobrzmiewa w księgach Nowego Testamentu (por. Mk 1, 13;

Łk 3, 38; Rz 5, 12–21; Flp 2, 6–11)⁹¹. Pozostanie Bożą tajemnicą, w jaki sposób jeden człowiek może wobec Boga przedstawiać wszystkich, ale wiadomo, że w Adamie doszło do wyrażenia całej grzesznej ludzkości. Miał on przez zrodzenie przekazywać naturę i zażyłość z Bogiem, którą nazywa się łaską. Adam dopuścił się jednak grzechu, który odciął go od łaski, sprowadzając śmierć, która przeszła na wszystkich (por. Rz 5, 12). Grzech bowiem oddzielił od Boga, a więc zadaje człowiekowi śmierć duchową i wieczną, której symbolem jest śmierć cielesna⁹². Każdy grzesznik staje się martwy, bo zawiera układ ze śmiercią i dobrowolnie znajduje się pod jej władzą (por. Mdr 4, 19). Może się natomiast spod niej wydobyć, składając całą ufność w Chrystusie, bo dzięki Jego posłuszeństwu, na ludzi zstąpiło usprawiedliwienie, które napędza życiem, gdy tylko pragnie się z niego zaczerpnąć.

Dwa typy ludzkie, jakimi są Adam i Jezus, zostają wyraźnie sobie przeciwstawione w Pierwszym liście do Koryntian (1 Kor 15, 45–49). Adam stał się żywą istotą, a Jezus dawcą nowego życia duchowego, toteż włączenie w Tego, który pochodzi z nieba, obdarowuje nową, niebieską ontologią. Trzeba jednakże stale pamiętać, że jest ona cudem, którego dokonuje Bóg podczas spotkania z człowiekiem, na Boże wezwanie do dialogu odpowiadającym przez dobrowolne przyjęcie chrztu. Wydaje się to zresztą oczywiste, gdy weźmie się pod uwagę, iż Bóg nie uczynił śmierci (por. Mdr 1, 13). Stwórca nie pragnie przecież zniszczenia grzesznika, ale by się on nawrócił i miał życie (por. Ez 18, 33; 33, 11). Dlatego obiecał nie pozostawić duszy w szeolu (por. Ps 16, 10), lecz żeby wyzwolić ją z krainy umarłych (por. Ps 49, 16). I tylko miłujący, osobowy Bóg może uratować człowieka od śmierci, którą ten sprowadza na siebie przez grzech. Ratunek, czyli zbawienie, dotyczy całej substancji

⁹¹ Por. M. JOIN-LAMBERT, X. LÉON-DUFOUR, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, 42–43, s.v. Adam.

⁹² Por. *Biblia Poznańska*, t. 4, 362–363, ad Rz 5, 12–21.

człowieka, zarówno duszy, jak też ciała⁹³. Dar łaski, udzielany przez zanurzenie w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa – radykalnie zmienia sytuację człowieka. Niezwykle trafnie ujmuje to także święty Paweł, gdy pisze: „wszyscy zgrzeszyli i utracili chwałę Boga, darmo natomiast dostąpili usprawiedliwienia, dzięki odkupieniu dokonanemu przez Chrystusa Jezusa” (Rz 3, 23–24). Zmiana nie dotyczy wyłącznie przyszłości. Na nową płaszczyznę ontyczną wchodzi się już w momencie przyjęcia chrztu, wtedy bowiem działanie Boga dotyka także ziemskiej egzystencji. Dobrze oddaje to grecki czasownik σωζέω i łaciński *salvare*, które w swej treści ujmują zarówno doczesne uzdrowienie i przyszłe przemienienie ciała, jak też wybawienie, ocalenie duszy. Nie chcąc zagłady ludzi, Bóg posłał Swego Syna – Słowo Wcielone, aby „czy żywi, czy umarli razem z Nim żyli” (1 Tes 5, 9–10; por. Flp 1, 21). Oczywiście staje się więc utożsamienie każdego chrześcijanina z Chrystusem: człowiek obmyty wodami chrzcielnymi nie żyje już dla siebie, lecz dla Tego, który za niego umarł i zmartwychwstał (por. 2 Kor 5, 14b–15; Ga 2, 19–20), co wyjaśnia również znaczenie rekapitulacji całej nowej ludzkości w Chrystusie (por. Ef 1, 10)⁹⁴.

Bóg, „który chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4), w Słowie Wcielonym objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu najwyższe jego powołanie⁹⁵. W Chrystusie więc Stwórca spotyka się z ludźmi najpełniej i zwraca się do każdego z nich. Człowiek może podjąć dialog, kierując się ku Bogu, co wyraża przyjmując dobrowolnie chrzest, w którym zaś Bóg dokonuje bytowej przemiany osoby ludzkiej, wszczepiając ją w zmartwychwstałego Chrystusa. W ten sposób powstają nowi ludzie, którzy mają bezpośredni przystęp „do góry Syjon, do miasta Boga żyjącego,

⁹³ Por. DZ 902 = BF V.34, XV Sobór Powszechny, Wienneński, Konstytucja *Fidei catholicae* (1311–1312 rok).

⁹⁴ Por. KKK 772.

⁹⁵ KDK 22 §1.

Jeruzalem niebieskiego, do niezliczonej liczby aniołów, na uroczyste zebranie, do Kościoła pierworodnych” (Hbr 12, 22–23). Cytowane słowa autora Listu do Hebrajczyków dotyczą właśnie przejścia w wodach chrztu do istnienia jako prawdy w Chrystusie, do otrzymania w Nim życia i nie trwania już więcej w sferze śmierci jako potępieni. Wezwanie Boga skierowane jest do wszystkich i każdy może wejść w tę rzeczywistość spotkania ze Zbawicielem. Każdy bowiem został powołany do przejścia ze śmierci do życia.

Pewne aspekty podobieństwa pomiędzy Adamem i Chrystusem, które świadczą o tym, że pierwszy człowiek był typem Tego, który miał przyjść (por. Rz 5, 14), ciekawie rozwija święty Tomasz z Akwinu:

„Jak ciało Adama ukształtowane zostało bez małżeńskiego złączenia, tak i ciało Chrystusa – z Dziewicy. I podobnie, jak z boku Adama, kiedy zasnął, wyjęta została kobieta, tak z boku Chrystusa, kiedy zasnął na krzyżu, wypłynęła krew i woda (J 19, 34), które oznaczają sakramenty kształtujące Kościół”⁹⁶.

Każdy, kto zanurza się w śmierć Zbawiciela przez chrzest, zostaje włączony w Kościół, którego On jest Głową (por. Kol 1, 18n; Ef 1, 22). Wszczepienie w Chrystusa oznacza udział w plemieniu wybranym, królewskim kapłaństwie, narodzie świętym, ludzie odkupionym (1 P 2, 9), którym jest Kościół, zgodnie ze słowami Apostoła: „my wszyscy tworzymy jedno Ciało, ponieważ zostaliśmy ochrzczeni w jednym Duchu” (1 Kor 12, 13). Sobór Watykański II przypomina w tym kontekście, że przez udzielenie Swego Ducha, Chrystus ustanowił w sposób mistyczny jako Swoje Ciało braci powołanych ze wszystkich narodów⁹⁷. Jest jedno

⁹⁶ Św. TOMASZ Z AKWINU, *Wykład Listu do Rzymian*, Poznań 1987, 89.

⁹⁷ KK 7.

Ciało, bo jedna jest Głowa nowej ludzkości, jedną ma też Kościół „Duszę”, którą jest Duch Święty⁹⁸.

Stary Testament wielokrotnie używał figury małżeństwa jako obrazu związku Jahwe z Izraelem (por. np. Oz 2, 4–22; 4, 13–14; Jr 2, 2n; Iz 50, 1; 54, 4–10). Święty Paweł mówi o tak ścisłym złączeniu Chrystusa i Jego Kościoła, aby dać wzór trwałości i bliskości oraz wzajemnej miłości dla związku małżeńskiego (Ef 5, 21–33)⁹⁹. Teologia Apostoła nie opiera się w tym przypadku na prostym przełożeniu akcentów. Do Szawła, który walczył z Kościołem (por. Dz 8, 3; 9, 1n; 24, 4.19; 26, 9–12; 1 Kor 15, 9; Ga 1, 13.23; Flp 3, 6; 1 Tm 1, 13) Jezus zwrócił się pod Damaszkiem: „Dlaczego Mnie prześladujesz?” (Dz 9, 4). Chrystus nie pytał, dlaczego ten niszczy Jego dzieło lub prześladuje Jego wyznawców¹⁰⁰. Dla Szawła stało się wówczas oczywiste, iż Pan utożsamia się ze swym ludem, ukazując w ten sposób swoją szczególną bliskość i zażyłość z Kościołem. Nauka Apostoła Pawła jest więc owocem doświadczenia osobistego spotkania z Bogiem, a nie tylko wyrazem głębokiej refleksji nad ścisłą relacją między Chrystusem i Jego Kościołem na płaszczyźnie ontycznej.

Jeśli jeden jest Pan – Oblubieniec Kościoła, jedna wiara, w której Bóg wzywa człowieka do spotkania osobowego, jeden chrzest włączający w Chrystusa (por. Ef 4, 4–6), to jeden tylko może być Kościół – Oblubienica Jezusa Chrystusa i Jego Ciało Mistyczne. Wszystko tedy, co dotąd powiedziano o chrzcie i wszczępieniu w Nowego Adama, musi być odnoszone wprost do Kościoła, jako szczególnej wspólnoty z Jezusem i misterium jedności ludzi w Bogu¹⁰¹. Jeśli Bóg powołuje człowieka do przejścia ze śmierci do życia, to dokonuje tego w Kościele. Sko-

⁹⁸ DZ 3807 = BF II.77; Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis Christi* (1943 rok); por. KK 7; KKK 787–796.

⁹⁹ Por. KKK 796.

¹⁰⁰ Por. A. SZOSTEK, *Wiara w Kościół – wiara w Jezusa Chrystusa*, „Znak” 1994, z. 5, 18.

¹⁰¹ Por. KKK 772–773.

ro chrzest jest koniecznym warunkiem dostąpienia w Chrystusie zbawienia (por. Mk 16, 16), a ten sam chrzest wszczepia w Jego Mistyczne Ciało, owo ontyczne złączenie ze Zbawicielem, które ratuje od trwania w sferze śmierci i pozwala przejść do istnienia w Bogu – dokonuje się w Kościele.

Moralny związek z Jezusem Chrystusem

Każdy, kto stał się członkiem Mistycznego Ciała, został współukrzyżowany z Chrystusem (por. Ga 2, 19–20). Jak drzewo rajske stało się symbolem śmierci i odwrócenia się od Boga, tak na drzewie krzyża spełniła się ofiara posłuszeństwa w miłości. Chrześcijanin włącza się w nią, oddając Bogu samego siebie, gdy zwraca się z miłością do Stwórcy, którego spotyka, a który już wcześniej w Chrystusie „wybrał nas przed stworzeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani w Jego obecności, w miłości” (Ef 1, 4). Dlatego bytowy związek ze Zbawicielem oznacza udział w miłości transcendentnego Boga, czyli świętość ontyczną. Domaga się ona aktualizacji w ludzkim działaniu, to znaczy stałego składania siebie w ofierze Bogu oraz umieraniu dla grzechu i śmierci w każdym akcie wyboru. To wymaganie świętości moralnej, wpływające z bytowej relacji z Jezusem Chrystusem, nadaje szczególną głębię rozumieniu przykazania: „będziesz miłował swego Boga Jahwe z całego serca, z całej duszy i ze wszystkich swoich sił” (Pwt 6, 5). Jego oczywistą kontynuacją wydaje się: „będziesz miłował bliźniego swego, jak siebie samego” (Mt 22, 39), gdyż dotyczy całego Ciała – miłość Głowy objawia się również w tym, że ofiaruje ona Ojcu w posłuszeństwie miłości swe Mistyczne Ciało. Miłość jest przecież więzią tego Ciała, dlatego utożsamienie z Chrystusem, o czym była mowa poprzednio, musi się wyrażać w naśladowaniu Go. Tego stanowczo domagał się w wieczerniku od Apostołów sam Jezus: „Jeżeli więc Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wy powinniście umywać sobie. Dałem wam przykład, abyście tak czynili, jak Ja wam uczyniłem” (J 13, 14–15). Przy innej okazji Pan wzywa, aby każdego dnia brać swój krzyż i podążać za Nim (por. Mt

6, 12; 16, 24; Mk 8, 34; Łk 9, 23; 14, 27), bo przecież wiara, zrodzona z przyjęcia słowa – musi przejawiać się w uczynkach, gdyż sama w sobie jest martwa (por. Jk 2, 14–26). Pouczeniem zaś o tym, w czym ma wyrażać się owo naśladowanie, jest cała Osoba Jezusa Chrystusa, zaś wykład moralności Nowego Przymierza opartego na miłości, a nie na Prawie, został ujęty w tak zwane kazanie na górze (Mt 5–7; por. Łk 8, 16; 11, 2–4. 9–11. 33; 12, 33–34; 13, 24–27; 14, 34–35). Każdy ochrzczony musi dołożyć wszelkich starań, aby naśladować Boskiego Zbawiciela, ale konieczność ta nie jest przyjmowana jako ograniczenie, gdyż trudno w ten sposób traktować nakazy wypływające z miłości. Powołanie do owego naśladowania narzuca się w sposób oczywisty każdemu, kto został bytowo wszczepiony w Słowo Wcielone: „Nikt bowiem z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie. Jeśli bowiem żyjemy, żyjemy dla czci Pana, a jeśli umieramy, dla czci Pana umieramy. Czy to bowiem żyjemy czy umieramy, jesteśmy własnością Pana” (Rz 14, 7–8).

Oczywiście, ludzka natura jest osłabiona grzechem pierwotnym, przez co człowiek często sprzeciwia się miłości Boga, wybierając zło. Bez świadomości tej prawdy, wszystko co wyżej powiedziano – należałoby uznać za niepoprawny idealizm. Tymczasem w stałym dialogu z człowiekiem, Bóg nieustannie wzywa do trzymania się ścieżki dobra i podążania ku świętości (Wj 22, 30; Kpł 11, 44–45; Mt 5, 48; 1 P 11, 15–16), mimo chwilowych niepowodzeń i zdarzających się upadków. Nieustannym wyrazem chęci człowieka pozostawania w rzeczywistości spotkania z Bogiem musi być postępowanie naznaczone miłością. Stanowi ono naturalną konsekwencję zmiany ontycznej, dokonanej przez zrodzenie z wody i Ducha (por. J 3, 5), ale jest także trudnym wezwaniem do zaparcia się samego siebie. Łaska świętości bytowej, udzielona na chrzcie – domaga się świętości moralnej. Zaniechanie naśladowania Jezusa Chrystusa jest równoznaczne z odwróceniem się od Niego, a uczynione rozmyślnie i z pełną świadomością w materii ciężkiej – odcina od życiodajnych soków, płynących z krzewu winnego, którym

jest Zbawiciel człowieka. Trwanie w takim stanie, który określa się jako brak łaski uświęcającej lub grzech ciężki, powoduje utratę „miłości” i „szczęśliwości wiecznej”¹⁰². Innymi słowy, dopóki ochrzczony trwa w nim, nie jest „kandydatem do zbawienia”, z czego wynika, że sama przynależność do Kościoła empirycznego nie jest automatyczną gwarancją zapewniającą życie¹⁰³. Dobitnie wyraża to XXI Sobór Powszechny w słowach:

„Nie dostępuje jednak zbawienia choćby był wcielony do Kościoła ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła «ciałem», ale nie «sercem». Wszyscy zaś synowie Kościoła pamiętać winni o tym, że swój uprzywilejowany stan zawdzięczają nie własnym zasługom, lecz szczególnej łasce Chrystusa; jeśli zaś z łaską tą nie współpracują myślą, słowem i uczynkiem, nie tylko zbawieni nie będą, ale surowiej jeszcze będą sądzeni”¹⁰⁴.

Wydaje się więc, że niektórzy należący do Ludu Bożego, to znaczy podążający za Chrystusem i złączeni więzami wiary, sakramentów, zwierzchnictwa kościelnego i wspólnotą (*communio*)¹⁰⁵, przez brak łaski są jednak odłączeni od Chrystusa w Jego Mistycznym Ciele. Pojawia się od razu pokusa, aby zapytać, którzy tak naprawdę należą do Chrystusa (a przez to dostępują zbawienia). Wiadomo kiedy padnie odpowiedź na to pytanie oraz jakie będzie kryterium, dzięki któremu będzie można jej udzielić. Jednak dopóki ktoś znajduje się *in statu viae*, nie można stwierdzić, czy jego ostateczną przystanią będzie Jezus Chrystus. Wschodzące zboże zieleni się podobnie do zasianego w nim chwastu (por. Mt 13, 24–30), a dopiero gdy we właściwym czasie zostanie skoszone i przedstawione Panu

¹⁰² JAN PAWEŁ II, *Reconciliatio et paenitentia*, 17; Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 68.

¹⁰³ A. SKOWRONEK, *Powtórka z soboru*, Kraków 1992, 31.

¹⁰⁴ KK 14 §2 (podkr. – F.L.B.).

¹⁰⁵ *Tamże*.

Żniwa, wtedy ujawni się definitywny los każdego człowieka. W momencie ostatecznego spotkania z Prawdą odkrywają się zamysły serc i wyciąga się z nich wszystkie konsekwencje: żadna dekoracja z liści figowych nie uratuje choćby na chwilę sytuacji, ponieważ wszelka tymczasowość przeminęła.

O zasadzie, która będzie zastosowana podczas sądu, czyli ostatecznego spotkania z Prawdą, poucza Chrystus Pan w Ewangelii według Mateusza (Mt 25, 31–46). Mówi się tam, iż każdy zostanie rozliczony z miłości: kto ją ma, posiadał wszystko. To samo wynika również wyraźnie z rozmowy Jezusa z uczonym w Prawie (Mt 22, 35–40) oraz z nauczania świętego Pawła (Rz 12, 10). Na tej podstawie mógłby ktoś twierdzić, że nie trzeba być chrześcijaninem i nie ma konieczności utrzymywania wspólnoty z Mistycznym Ciałem Zbawiciela, skoro prawdziwą drogą prowadzącą do zachowania życia jest miłość. Wystarczy kochać, wszystko ponad to stanowi niepotrzebną religijną dekorację, bez której równie dobrze można osiągnąć ten sam cel. Zasadniczy problem polega jednak na tym, że wszystkim nie dostaje miłości (por. Rz 3, 23–24), bo ta, do jakiej ludzie są zdolni – jest wciąż na nowo ograniczana i skażona przez egoizm. Toteż zgodnie ze sprawiedliwością każdy powinien być potępiony, ale Chrystus pokrywa ludzkie braki nadmiarem swej własnej miłości. Wystarczy wyciągnąć do Niego ręce¹⁰⁶, prosić o łaskę i włączyć się w Jego miłość, aby móc czerpać z jej pełni w życiu doczesnym i zjednoczyć się w niej z Bogiem w życiu przyszłym. Zasadnicze znaczenie ma więc naśladowanie Chrystusa i moralne upodobnianie się do Niego. Nawet jeśli odniesienie ludzkiego „Ja” do osobowego „Ty” jest miłością, to trzeba pamiętać, że sama ta relacja nie zbawia. Nie miłość bowiem zbawia, lecz Osoba Jezusa Chrystusa. Stąd, aby skorzystać z odkupienia, którego On dokonał, należy trwać w relacji z Nim. Dopiero z tego spotkania rodzić się będzie prawdziwa miłość, a nie odwrotnie.

¹⁰⁶ J. RATZINGER, *Salus extra ecclesiam nulla est*, „Znak”, 5 (1965), 615.

Istnieje tylko ta jedna droga miłości w Jezusie Chrystusie, na której można zachować życie. Decyzja o nieustannym podnoszeniu się z własnych upadków i poprawie niedociągnięć może mieć zbawcze skutki tylko wtedy, gdy podąży się za Zbawicielem. Dlatego wycieranie sobie ust hasłem: „wystarczy kochać”, na pokrycie niesprawiedliwości – jest trwaniem w śmierci, jeśli nie idzie za tym fundamentalna decyzja zwrócenia się całym bytem ku Jezusowi Chrystusowi, włączenia się w Jego Mistyczne Ciało przez chrzest i naśladowania Go własnym życiem. Nie wystarczy wewnętrzne przekonanie o tym, że trzeba ofiarować siebie w miłości, ani wiedza jak to uczynić. Człowiek musi rzeczywiście założyć święteczną szatę biesiadną (por. Mt 22, 1–13) i bytowo złączyć się z Dawcą Życia. Trzeba zadbać, żeby nie była nieprzyzwoicie poplamiona a w swym działaniu upodabniać się do Słowa Wcielonego. W przeciwnym razie – zostanie się precz wyrzuconym.

Chociaż przez ludzką niedoskonałość panoszy się grzech, w Chrystusie jeszcze pełniej triumfuje łaska (por. Rz 15, 20). Tam natomiast, gdzie jest łaska, udzielane jest zbawienie. Nie ma wobec tego innej drogi niż życie w Jezusie Chrystusie. Trwanie w Nim oznacza włączenie się w Jego Mistyczne Ciało, którym jest Kościół. Nie może być więc zbawienia poza Kościołem, dlatego że nie ma zbawienia poza Jezusem Chrystusem.

Rozdział III

POWSZECHNOŚĆ ZBAWIENIA PRZEZ KOŚCIÓŁ

Przedsoborowe osiągnięcia

Gdy ktoś po raz pierwszy zetknie się z formułą „poza Kościołem nie ma zbawienia”, często nie bez przerażenia pyta, czy zostaną potępieni ci wszyscy, którym w ogóle nie ogłoszono Ewangelii. Temu, kto ufa wielkiej dobroci i miłości Boga trudno bowiem uwierzyć, że Stwórca mógłby odrzucić część ludzkości, a więc własne dzieło, bez dania jej choćby cienia szansy na zjednoczenie ze Sobą. Stawia się przeto pytania o możliwość zbawienia ludzi z puszczy lub z wysp odciętych jeszcze od cywilizacji, o los Indian zamieszkujących Amerykę przed przybyciem Krzysztofa Kolumba, czy też Chińczyków żyjących tysiąc lat przed narodzeniem Chrystusa. Problem wydaje się dotyczyć również nienarodzonych dzieci, zabijanych dziś na świecie milionami każdego roku. Jego rozwiązanie ma także bezpośrednie znaczenie dla sensu działalności misyjnej, znajduje odniesienie do sprawy ekumenizmu i prowadzenia dialogu z innymi religiami świata.

Po tym, co powiedziano w poprzednim rozdziale nie ma wątpliwości, iż próżno jest szukać zbawienia poza Chrystusem. Skoro jednak łaska udzielona bywa przez Niego w Kościele, do którego droga prowadzi tylko przez chrzest i wiarę nadprzyrodzoną, co dzieje się z tymi, którzy ani nie mogli przyjąć chrztu, ani nie mieli zdolności lub sposobności wzbudzić w sobie aktu wiary. Czy Kościół nie jawi się w tym kontekście jako ekskluzywny klub dla ludzi, którzy mieli szczęście urodzić się we właściwym miejscu i czasie?

Wobec tych i podobnych wątpliwości należałoby najpierw odpowiedzieć na pytanie: Czy rzeczywiście przez formułę *extra Ecclesiam salus non est* wypowiedziano się odnośnie do wskazywanej problematyki? W pierwszym rozdziale zwrócono przecież uwagę na to, że posługiwano się nią w innym celu niż orzekanie o możliwości życia wiecznego dla pogan. Mimo to nie da się ukryć, iż przez sam wydzźwięk słów wydaje się rozstrzygać sprawy ich losów. Toteż nie sposób uniknąć poddania formuły głębszej analizie, także pod tym względem.

Globalne i rygorystyczne interpretowanie aksjomatu *extra Ecclesiam salus non est* przez Ojców Kościoła może dzisiaj niektórych razić. Nie jest ono jednak prostą pochodną bezwzględności lub braku tolerancji, albo wyrazem szczególnego okrucieństwa Orygenesusa, Cypriana, Augustyna czy Fulgencjusza z Ruspe. Jednakże bez odmówienia dostępu do zbawienia tym, którzy nie znają Boskiego Mistrza lub odrzucają ustanowiony przez Niego Kościół, Ojcowie ci nie widzieli możliwości ocalenia prawdy o konieczności pośrednictwa Jezusa Chrystusa¹⁰⁷.

Yves Congar próbował rozwiązać ten problem, przenosząc go na nieco inną płaszczyznę. Jego zdaniem, zachowując w teologii katolickiej formułę „poza Kościołem nie ma zbawienia”, należy nadawać jej sens odmienny od zamierzonego przez Ojców. Nie wydało mu się bowiem słusznym odnoszenie aksjomatu do jakiegokolwiek konkretnej osoby, lecz upatrywanie w nim obiektywnego stwierdzenia, że Kościół Chrystusowy – i tylko on, jako Kościół Chrystusa – jest upoważniony i uprawniony do niesienia zbawienia Jezusowego wszystkim ludziom¹⁰⁸. Ten wybitny teolog opowiedział się niniejszym za absolutyzacją formuły i ścisłym jej wyjaśnianiem w związku z prawdą o powszechnej Bożej woli zbawienia. Dla przedstawienia treści formuły rozumianej tak szeroko, postanowił użyć koncepcji Ko-

¹⁰⁷ J. KRACIK, 'Poza Kościołem nie ma zbawienia'. *Historia pojmowania formuły*, „Znak”, 5 (1994), 25.

¹⁰⁸ Y. CONGAR, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968, 261.

ścioła jako narzędzia zbawienia. Zaproponował tedy, aby aksjomat *extra Ecclesiam salus non est* traktować funkcjonalnie – jako odpowiedź nie na pytanie o to, kto zostanie zbawiony, ale kto posiada mandat do sprawowania posługi zbawienia¹⁰⁹. W ten sposób zdecydował się na odejście od modelu ekskluzywistycznego na rzecz ujęcia komprehensywnego, które wskazuje, w jaki sposób ludzie dochodzą do zbawienia¹¹⁰.

Zanim jednak Sobór Watykański II, przy jego istotnym udziale, podjął się szerszej refleksji nad rolą Kościoła w realizacji Bożej woli zbawienia ludzkości, Urząd Nauczycielski dość niespodziewanie został zmuszony do bezpośredniego ustosunkowania się do formuły *extra Ecclesiam salus non est*. Powodem tego stały się wydarzenia, do których doszło wiosną 1949 roku w Stanach Zjednoczonych. Rektor Boston College usunął z uczelni wówczas trzech świeckich profesorów, upierających się przy stwierdzeniu, że ci wszyscy, którzy nie są jawnymi członkami Kościoła, będą potępieni. Profesorów publicznie wziął w obronę o. Leonard Feeney S.J. – kierownik ośrodka dla katolickich studentów przy Uniwersytecie Harvardu¹¹¹. Został on ekskomunikowany 13 lutego 1953 roku za upieranie się przy publicznym głoszeniu ścisłej i literalnej interpretacji formuły *extra Ecclesiam salus non est*, ale jeszcze w 1949 roku Święte Oficium wystosowało list do kardynała R. J. Cushinga, arcybiskupa Bostonu, sprzeciwiając się kategorycznym twierdzeniom, że ze zbawienia wyłączeni są ci wszyscy, którzy *de facto* znajdują się poza Kościołem. Co jednak ważniejsze, w liście wyłożono pozytywną doktrynę, przedstawiając gruntownie znaczenie aksjomatu „poza Kościołem nie ma zbawienia”¹¹².

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ J. KRACIK, *Poza Kościołem...*, 27.

¹¹¹ Y. CONGAR, *Chrystus...*, 377 n. 6.

¹¹² Tamże., 265; G. THILS, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975, 192–195.

Święte Officium stwierdziło, że Kościół zawsze głosił „owo nieomylnie orzeczenie, które nas uczy, że poza Kościołem nie ma zbawienia”¹¹³, ale przypomniało również, że należy dokonywać jego interpretacji zgodnie z tym, jak rozumie je sam Kościół. Kongregacja podkreśliła, iż to rozumienie opiera się na prawdzie, że Zbawiciel ustanowił Kościół jako środek do zbawienia. Bez niego nie sposób osiągnąć ostateczny cel, jakim jest wejście do królestwa chwały niebieskiej¹¹⁴. Orzekając jak działa ten powszechny środek zbawienia, Święte Officium potwierdziło naukę papieża Piusa XII, zawartą w encyklice *Mystici Corporis Christi*. Zgodnie z nią, oprócz rzeczywistych członków Kościoła, zdarzają się ludzie, którzy nie należą do jego organizmu, ale kieruje nimi nieuświadomione pragnienie i tęsknota ku Mistycznemu Ciału Odkupiciela¹¹⁵. Kongregacja mogła przeto uznać, że „nie zawsze wymaga się do osiągnięcia wiecznego zbawienia, by ktoś w rzeczywistości został włączony do Kościoła jako członek. Jest przynajmniej wymagane, by do niego należał przez życzenie lub pragnienie”¹¹⁶. To ostatnie zaś nie zawsze musi być wyraźne.

W teologii od dawna twierdzono, iż ktoś, kto jako niechrześcijanin przekonany jest o tym, że Bóg wyzwoli człowieka w sposób, który Mu odpowiada, wierzy tym samym – *fide implicita* – w Chrystusa¹¹⁷. Może się tedy wydawać, że myśli on, nie wiedząc nawet o tym, na sposób chrześcijański, przez co

¹¹³ DZ 3866 = BF II.79, Św. Officium, *List do abpa Bostonu Cushinga* (1949 rok).

¹¹⁴ DZ 3868 = BF II.81, Św. Officium, *List do abpa Bostonu Cushinga* (1949 rok).

¹¹⁵ DZ 3871 = BF II.82, Św. Officium, *List do abpa Bostonu Cushinga* (1949 rok); ChR 65. Por. A. BARDECKI, *Kościół epoki dialogu*, Kraków 1966, 35–36.

¹¹⁶ DZ 3870 = BF II.81, Św. Officium, *List do abpa Bostonu Cushinga* (1949 rok).

¹¹⁷ Św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae* II–II, 2,7 ad 3. Por. ChR 63.

należy do wspólnoty kościoła¹¹⁸. Wszelako, choć Święte Officium przyjęło możliwość złączenia z Kościołem przez ukryte pragnienie (*votum implicitum*) – podkreśliło jednak, że nie wystarczy jakiegokolwiek pragnienie, aby człowiek się zbawił, ale tylko takie, które jest ożywione doskonałą miłością¹¹⁹. Ze świadomością, iż wszystkim nie dostaje miłości, Kongregacja zwróciła uwagę, że *votum implicitum* zawiera się choćby „w dobrym usposobieniu duszy, dzięki któremu człowiek chce uzgodnić swoją wolę z wolą Bożą”¹²⁰. Można o tym mówić nawet wtedy, gdy „człowiek znajduje się w niewiedzy niemożliwej do usunięcia”¹²¹. Trzeba jednak pamiętać o warunku, który w wymiarze indywidualnym leży u podstaw tej doktryny. Zarówno encyklika, jak i list Kongregacji Świętego Officium podkreślają, że człowiek nie może stawiać przeszkód działaniu powszechnego środka zbawienia i musi pozostać w pozytywnej do niego dyspozycji lub przynajmniej ku niemu zwrócony.

Współczesne poszukiwania

Jakościowe widzenie Kościoła, zarysowane w encyklice Piusa XII *Mystici Corporis Christi* oraz w liście Świętego Officium do arcybiskupa Bostonu, zostało jeszcze pełniej przedstawione na Soborze Watykańskim II. Już we wstępie do pierwszego dokumentu – Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* – o szczególnej pozycji Kościoła mówi się następująco: „znajdującym się poza Kościołem [Chrystus] ukazuje go jako sztandar wzniesiony dla narodów, aby rozproszone dzieci Boże zgromadziły się w jedno, aż stanie się jedna owczarnia i jeden

¹¹⁸ J. PIEPER, *Nadzieja a historia. Pięć wykładów salzburskich*, Warszawa 1981, 58.

¹¹⁹ DZ 3872 = BF II.83, Św. Officium, *List do abpa Bostonu Cushinga* (1949 rok).

¹²⁰ DZ 3870 = BF II.81, Św. Officium, *List do abpa Bostonu Cushinga* (1949 rok).

¹²¹ *Tamże*.

pasterz”¹²². Dlatego, jak uczy dalej Sobór, powołując się na świętego Cypriana: „czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz kultem Kościoła, będącego «sakramentem jedności»”¹²³. Podkreśla się niniejszym rolę Kościoła, która polega na tym, iż poprzez własną jedność – wzywa cały rodzaj ludzki do zjednoczenia wokół Zbawiciela świata. On bowiem ustanowił go, aby „był dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności”¹²⁴. Jego pierwszym celem jest więc bycie sakramentem wewnętrznego zjednoczenia ludzi z Bogiem, które już zostało w Kościele zapoczątkowane. Cel ten stanowi również stałe zadanie – Kościół to nie tylko znak, ale także narzędzie realizacji pełnej jedności rodzaju ludzkiego w Bogu¹²⁵. W wymiarze indywidualnym „wzniesiony sztandar dla narodów” jest wezwaniem do wspólnoty. Toteż nie wydaje się, iżby za treść odpowiedzi na to pytanie nie ponosiło się żadnych konsekwencji. Powinny być one wszakże uzależnione od tego, z jaką oczywistością owo wezwanie się narzuca w przypadku każdej, konkretnej osoby ludzkiej.

Sobór przypomniiał, że człowieczeństwo zjednoczone z Osobą Słowa było narzędziem naszego zbawienia¹²⁶. Skoro z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła¹²⁷, staje się jasne, iż ten pozostający w zjednoczeniu ze Zbawicielem znak jest również narzędziem zbawienia wszystkich, posłanym do całego świata¹²⁸. Jego cel

¹²² KL 2.

¹²³ KL 26; por. św. CYPRIAN, *De Ecclesiae catholicae unitate*, 7, [w:] M. MICHALSKI, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, z. 2, Warszawa 1969, 39.

¹²⁴ KK 9, gdzie również odniesiono się do określenia *inseparabile unitatis sacramentum* św. Cypriana, *List* 69.6; por. KK 1.

¹²⁵ Por. KKK 775.

¹²⁶ KL 5.

¹²⁷ *Tamże*.

¹²⁸ KK 9.

stanowi Królestwo Boże już w nim rozpoczęte przez Chrystusa. Dlatego Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* nazywa go Ludem Bożym oraz ludem mesjanistycznym¹²⁹. Ponieważ Chrystus i Kościół są zjednoczeni w tym samym misterium, gdyż Chrystus wszystkich zawiera, a Kościół jest Jego Ciałem, stąd Chrystus i Kościół – jeden w zależności od drugiego – są wspólnie „sakramentem”, gdyż udzielają łaski¹³⁰. W konsekwencji, tylko ów lud mesjanistyczny posiada mandat do sprawowania posługi zbawienia. Dzięki jedności z Chrystusem staje się źródłem i pośrednikiem w udzielaniu łaski¹³¹. *Bibl. Jag.*

Ojcowie soborowi mieli świadomość związku pomiędzy naturą i posłannictwem Kościoła. Wiedzieli, że o ile istnieje on w sobie samym, to nie istnieje dla samego siebie, lecz dla Boga. Jego celem i racją bytu jest nawracanie świata do Trójjedynego Boga¹³², co stanowi przedłużenie diakonii wobec świata, którą On sam rozpoczął w Osobie Jezusa Chrystusa¹³³. Z tego względu posłużono się pojęciem „Lud Boży”, które wyraża aspekt „dla świata”, jaki zawiera w sobie idea sakramentu zbawienia. Skoro ponadto Konstytucja dogmatyczna o Kościele używa pięćdziesiąt razy słów *unio* (zjednoczenie) i *unitas* (jedność), nie licząc wyrażań pokrewnych w formie czasownikowej lub przymiotnikowej – właśnie w określeniu „Lud Boży” podkreślono związek z całą ludzkością. Wyraża się on w tym, że narzędzie zbawienia służy jedności, na drodze do której znajduje się cała ludzkość¹³⁴.

Myślenie jakościowe, które legło u podstaw soborowej koncepcji Kościoła, rozumianego jako sakrament jedności i narzędzie zbawienia, jest głęboko zakorzenione w dwóch

¹²⁹ Tamże.

¹³⁰ Y. CONGAR, *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980, 60.

¹³¹ Tamże, 76.

¹³² Tamże, 18.

¹³³ Tamże, 87.

¹³⁴ Tamże, 86.

zasadniczych ideach biblijnych. Pierwsza z nich to obietnica doprowadzania wszystkiego do końca. Stanowi ona przejaw całościowego myślenia i wyraża nadzieję, zakorzenioną w przekonaniu o celowości w historii kierowanej przez Boga. Przebija ona właściwie przez każdą z ksiąg Starego Testamentu, a jej pełna realizacja rozpoczęła się dokonywać w Nowym Przymierzu. Idea doprowadzania zawsze do końca wyraża się na przykład w wymownej syntezie rzeczy przyszłych, jaką stanowi nowa Jerozolima: „dom modlitwy dla wszystkich narodów” (Iz 56, 7), oraz w obietnicy wiekuistego przymierza pokoju (Ez 37, 26) i niespotykanej dotąd bliskości Boga, którego poznają wszyscy, od najmniejszego do największego (Jr 31, 31–34¹³⁵). Druga idea wiąże się z pojęciem Reszty Izraela – tak zwanej Reszty wiernej, wybranej przez łaskę (por. Rz 11, 5), na którą to Resztę składała się cała elita religijna w narodzie izraelskim. Gdy przenosi się ją z płaszczyzny materialnej na duchową, oznacza część społeczności bardzo żywą religijnie w oczach Boga. Ukazywana bywa ona pod nazwą Izraela jako Sługi Jahwe: „Izraela, w którym Bóg będzie uwielbiony” (por. Iz 49, 3)¹³⁶. Mesjasz jest tedy przedstawicielem Reszty, w której odnajduje się całość, co działa również w przeciwną stronę – do Reszty zaliczają się odtąd ci, którzy Go przyjęli. W tym punkcie ich związek z Kościołem wydaje się oczywisty.

Wiadomo, że Bóg, który wszystko stworzył, pragnie, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni i mogli się z Nim zjednoczyć. Jedynym Pośrednikiem na tej drodze jest Jezus Chrystus, a tylko ustanowiony przez Niego Kościół – wspólnota zebrana wokół Zbawiciela, w której działa Duch Święty – posiada mandat do sprawowania posługi zbawienia. Pojęcie ‘Reszty’, w której odnajduje się całość, oraz przekonanie, czy raczej nadzieja związana z obietnicą doprowadzenia wszystkiego do końca, dają mocną podstawę biblijną do

¹³⁵ Cytowane przez KK 9.

¹³⁶ Por. K. DREYFUS, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, 854–855, s.v. Reszta.

twierdzenia, że Kościół staje się sakramentem jedności i narzędziem zbawienia także dla tych, którzy nie są *de facto* jego członkami. Choćby więc okazywał się „małą trzódką, jest przecież potężnym załączkiem jedności, nadziei i zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego”¹³⁷, w czym wyraża się właśnie powszechność zbawienia przez Kościół. Wyjaśnienia tego, jak to jest możliwe, podejmowała się już Kongregacja Świętego Officium w liście do kardynała Cushinga. Problem poruszyła również soborowa Konstytucja dogmatyczna o Kościele, rozważając go niezwykle szczegółowo.

Jednym z głównych wniosków z dysputy teologicznej między świętym papieżem Szczepanem a świętym Cyprianem była zgoda, iż Duch Święty w swej Osobie nie bywa udzielany poza Kościołem. Nie oznacza to jednak, iżby struktura hierarchiczna miała krępować Jego działanie. Poza Kościołem zdarzają się dary sprawiedliwości i życia zwróconego ku zbawieniu, chociaż nie ma pełni dóbr przymierza, to znaczy usynowienia Bożego, rzeczywistego włączenia w Chrystusa i zamieszkiwania Ducha Świętego¹³⁸. Jak uczy Sobór: „poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej”¹³⁹. Zresztą już papież Klemens XI potępił błędną opinię jansenistów, jakoby poza Kościołem nie była udzielana żadna łaska¹⁴⁰. Święty Tomasz z Akwinu pisał wcześniej, że „Boga sakramenty nie wiążą, a Jego łaska działać może i poza widzialnym Kościołem”¹⁴¹. O ile więc święty Cyprian rozważał relację między darem łaski a przynależnością do Kościoła, Sobór zajął się wzajemnym odniesieniem łaski zbawienia do więzi z Ko-

¹³⁷ KK 9.

¹³⁸ Y. CONGAR, *Chrystus...*, 273.

¹³⁹ KK 8.

¹⁴⁰ DZ 2429 = BF VII.139, KLEMENS XI, Bulla *Unigenitus Dei Filius* (1713 rok).

¹⁴¹ Św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, III q. 68.

ściołem. Punktem krytycznym nie do przebycia przez Ojców Kościoła było – jak się może wydawać – wiązanie udzielenia łaski z formalną przynależnością do wspólnoty katolickiej. Sobór zwrócił natomiast uwagę na skierowanie całej ludzkości ku „sztandarowi wzniesionemu dla narodów”¹⁴². Zostało to przedstawione w postaci tak zwanych „kręgów przynależności”.

W sensie ścisłym można mówić tylko o jednym kręgu przynależności do Kościoła, który stanowią chrześcijanie. Przynależnością jest bowiem przebywanie we wspólnocie Mistycznego Ciała Chrystusa przez wiarę i sakramenty, a zwłaszcza przez chrzest. Poprzez wiarę uznaje się w Chrystusie Boga i Zbawiciela, a chrzest wprowadza w orbitę Bożego życia. Stąd zarówno wiara, jak i chrzest czynią członków Kościoła przybranymi dziećmi Bożymi w Chrystusie¹⁴³. Na krąg składają się jednak dwa pierścienie. W pełni do społeczności Kościoła wcieleni są wyłącznie katolicy, ponieważ „mając Ducha Chrystusowego w całości, przyjmują przepisy Kościoła oraz wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia, i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów, w łączności mianowicie polegającej na więzach wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty (*communio*)”¹⁴⁴. O przynależności można jednakże mówić również w stosunku do innych chrześcijan jako tych, z którymi Kościół jest związany z licznych powodów. Chociaż więc „pełnię zbawczych środków osiągnąć można jedynie w katolickim Kościele Chrystusowym”¹⁴⁵, Sobór poucza, iż „wśród elementów czy dóbr, dzięki którym razem wziętym sam Kościół się buduje i ożywia, niektóre, i to liczne i znamienite, mogą istnieć poza widocznym obrębem Kościoła katolickiego: spisane słowo Boże, życie w łasce, wiara, nadzieja, miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Świętego oraz wi-

¹⁴² Por. KL 2.

¹⁴³ S. NAGY, *Kościół a sprawa zbawienia*, „Znak”, 5 (1994), 44.

¹⁴⁴ KK 14.

¹⁴⁵ DE 3.

działne elementy”¹⁴⁶. Należą do nich episkopat, sprawowanie Świętej Eucharystii i żywe nabożeństwo do Dziewicy Bogurodzicy, do których dochodzi łączność (*communio*) w modlitwie i innych dobrodziejstwach duchowych oraz pewna prawdziwa więź w Duchu Świętym¹⁴⁷. Nie ma jednak podstaw, aby iść dalej, poza obręb chrześcijaństwa, w określaniu przynależności do Kościoła. Istniałoby bowiem wówczas niebezpieczeństwo pomieszania przynależności z porządkiem zbawienia¹⁴⁸. Gdy więc ks. A. Skowronek pisze, że do wspólnoty, która jest podstawowym sakramentem Chrystusowego zbawienia mogą zaliczać się również jej sympatycy i nie sposób z góry odmówić im jakiejś formy członkostwa¹⁴⁹, można to rozumieć tylko następująco: zbawienie przychodzi do nich jedynie przez Kościół, jeśli zwracają się z pełną otwartością ku Prawdzie. Za wyjaśnienie tego stanowiska służyć mogą słowa błogosławionego papieża Pius IX, który pisał:

„Poza apostołskim, rzymskim Kościołem nikt nie może być zbawiony. On jest jedyną arką zbawienia. Jeśli ktoś do niej nie wejdzie, zginie podczas potopu. Równocześnie jednak za pewne należy uważać, że ci, co są w nieznanomości prawdziwej religii, nieznanomości nie do przewyciężenia, żadnej nie ponoszą winy z tego powodu w oczach Pana. Lecz któż – wobec różnorodnej natury narodów, krajów, umysłów oraz wielu innych okoliczności – miałby tyle odwagi, by określić granice tej niewiedzy? Owszem, gdy uwolnieni z więzów ciała zobaczymy Boga jakim jest (1 J 3, 2), zrozumiemy z pewnością, jak ścisłym i wspaniałym związkiem łączy się miłosierdzie i sprawiedliwość Boża. Lecz jak długo przebywamy na ziemi przytłoczeni ciężarem materii, która przytępia duszę, wierzymy najusilniej we-

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ KK 15. Szerzej w liście Kongregacji Nauki Wiary do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია *Communio notio* 17 (1992).

¹⁴⁸ S. NAGY, *Kościół...*, 44.

¹⁴⁹ A. SKOWRONEK, *Powtórka z Soboru*, Kraków 1992, 31.

dług nauki katolickiej, że jest «jeden Bóg, jedna wiara, jeden chrzest» (Ef 4, 5)¹⁵⁰.

Sobór Watykański II rozwija o tyle tę myśl, że mówi o przyporządkowaniu do Ludu Bożego tych, co jeszcze nie przyjęli Ewangelii, a więc w pierwszym rzędzie o wyznawcach judaizmu i o muzułmanach, którzy przyznają się do wiary Abrahama. Chociaż nie powtarza on określenia *votum implicitum*¹⁵¹, uznaje za przyporządkowane także osoby wskazane przez Święte Oficjum w liście do arcybiskupa Bostonu. Są to ci, „którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznają starają się pod wpływem łaski wypełnić czynem”¹⁵². Rozszerzono nawet kategorię przyporządkowanych poprzez dodanie, że konieczna do zbawienia łaska nie bywa odmawiana również „takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść życie uczciwe”¹⁵³. Teologia musi wszakże postawić sobie pytanie, jak to jest możliwe. Wszyscy objęci są zbawczą wolą Bożą, ale zbawienie urzeczywistnia się tylko przez Kościół. Karl Rahner wyciągnął z tego radykalnie prosty wniosek, że wszyscy muszą być członkami Kościoła: jawnymi lub anonimowymi (por. Mt 23, 32–46; Rz 2, 6–11; Dz 17, 27–28)¹⁵⁴. Sobór podejmując jednak myśl o przyporządkowaniu do Kościoła, odrzucił ewentualność bycia jego członkiem w sposób nieuświadomiony, a więc tak zwanego anonimowego chrześcijaństwa. Prowadząc poszukiwania w podobnym do K. Rahnera kierunku, Y. Congar zwró-

¹⁵⁰ BF II.32, PIUS IX, Mowa konsystorialna *Singulari quadam* (1854 rok).

¹⁵¹ ChR 68. Pojęcie *votum* Sobór stosuje w KK 14 jedynie do wyraźnego pragnienia katechumenów przynależności do Kościoła.

¹⁵² KK 16.

¹⁵³ *Tamże*.

¹⁵⁴ J. KRACIK, *Poza Kościołem...*, 32; por. R. JANKIEWICZ, *Czy niewierzący mogą być zbawieni? Nadzieje i poszukiwania współczesnej teologii*, „Więź”, 2 (1995), 45–57.

cił uwagę na coś, co nazwał „incognito Boga” pisząc: „spotyka się Go rzeczywiście, z Nim się rozmawia, ale On nie nazywa się Bogiem i człowiek nie wie, że to jest On”¹⁵⁵. Dotyczyłoby to wszakże tylko sytuacji, w których ewangelizacja naprawdę nie została dokonana – w wymiarze społecznym lub osobistym. Dlatego, jeśli w sposób naturalnie nieprzewyciężony, a więc niezawiniony, nie zna się pozytywnych zamysłów, jakie Bóg powziął dla zbawienia ludzi, to zdaniem Y. Congara – nastawienie na dostosowanie się do nich jest rzeczywiście zawarte w całkiem ogólnym nastawieniu na posłuszeństwo woli Boga¹⁵⁶. Myśl ta, jak można sądzić, znacznie lepiej niż „anonimowe chrześcijaństwo” wyjaśnia czym jest przyporządkowanie do Kościoła. Chociaż bowiem Duch Święty objawia się w szczególny sposób w Kościele, to przecież Jego obecność i działanie są powszechne, nie podlegają ograniczeniom przestrzennym ani czasowym¹⁵⁷. Stąd „jeśli zbawienie zostało przeznaczone dla wszystkich, musi ono być dane konkretnie do dyspozycji wszystkich”¹⁵⁸. Mówiąc o „incognito Boga” dopuszcza się możliwość dostępowania łaski zbawczej mimo braku formalnej przynależności do Kościoła. Przecież „Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w paschalnej tajemnicy”¹⁵⁹. Nie ma przy tym obawy, jak w przypadku „anonimowego chrześcijaństwa”, że porządek przynależności do Kościoła zostanie pomieszany z porządkiem zbawienia. Nie podważa się również prawdy, iż wiara i chrzest są konieczne do zbawienia, choć precyzuje się, że jest to konieczność przykazania dla tych, do których dotarła Ewangelia i którzy w Kościele dochodzą do wiedzy i wiary o zbawczej roli sakramentów¹⁶⁰. Jednak nawet ci, co bez własnej winy

¹⁵⁵ Y. CONGAR, *Chrystus...*, 281.

¹⁵⁶ *Tamże*, 280.

¹⁵⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *Redemptoris missio*, 28.

¹⁵⁸ *Tamże*, 10.

¹⁵⁹ KDK 22; por. JAN PAWEŁ II, *Redemptoris missio*, 28.

¹⁶⁰ Por. A. SKOWRONEK, *Powtórka...*, 33.

w ogóle nie doszli chociaż do wyraźnego poznania Boga, jeśli dostępują zbawienia, dokonuje się to w Chrystusie przez Kościół. Próbę wyjaśnienia, jak się to dzieje, podejmuje następujące rozumowanie: „gdzie Boża łaska, tam jest Boże zbawienie; gdzie Boże zbawienie, tam jest Jezus Chrystus; gdzie Jezus Chrystus, tam jest Kościół”¹⁶¹.

O ludziach, którym brakuje możliwości poznania lub przyjęcia objawienia ewangelicznego i wejścia do Kościoła pisał Jan Paweł II następująco:

„dla nich Chrystusowe zbawienie dostępne jest mocą łaski, która choć ma tajemniczy związek z Kościołem, nie wprowadza ich do niego formalnie, ale oświeca ich w sposób odpowiedni do ich sytuacji wewnętrznej i środowiskowej. Łaska ta pochodzi od Chrystusa, jest owocem Jego ofiary i zostaje udzielana przez Ducha Świętego”¹⁶².

Kongregacja Nauki Wiary w Deklaracji *Dominus Iesus* wyjaśnia tylko, że łaska ta ma związek z Kościołem, który swój początek bierze wedle planu Ojca z posłania Syna i z posłania Ducha Świętego¹⁶³. Gdy więc osiągają życie wieczne ci, którzy w sposób formalny i widzialny nie są członkami Kościoła, nie dzieje się to poza Kościołem. Tak tedy, również w dyskutowanym znaczeniu, aksjomat *extra Ecclesiam salus non est* zostaje potwierdzony, choć trudno dla uzyskania pełnej jasności nie przypomnieć, iż w zamyśle jego twórców – nie służył on rozstrzygnięciu kwestii możliwości zbawienia pogan¹⁶⁴. Tym należałoby jednocześnie tłumaczyć, dlaczego wyłożenie jego znaczenia odnośnie do opuszczających Kościół, nie pozwalało satysfakcjonująco wyjaśnić problemu zbawienia ludzi z puszcy lub z wysp odciętych od cywilizacji, Indian zamieszkujących

¹⁶¹ A. SKOWRONEK, *Powtórka...*, 31.

¹⁶² JAN PAWEŁ II, *Redemptoris missio*, 10.

¹⁶³ DI 20; por. DE 2.

¹⁶⁴ Por. H. SEWERYNIAK, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, 177–179.

Amerykę przed przybyciem Krzysztofa Kolumba czy Chińczyków żyjących tysiąc lat przed narodzeniem Chrystusa.

Sformułowanie pozytywne

Sobór Watykański II nie przemilczał formuły *extra Ecclesiam salus non est*. Potwierdził ją po raz kolejny, ujmując tym razem *a contrario*: „ten pielgrzymujący Kościół konieczny jest do zbawienia”¹⁶⁵. To pozytywne sformułowanie podkreśla powszechny i absolutny wymiar aksjomatu, który zostaje wyraźnie odniesiony do całej ludzkości. Wskazuje się przy tym w pierwszym rzędzie, iż wszelkie zbawienie pochodzi od Chrystusa – Głowy przez Kościół, który jest Jego Ciałem¹⁶⁶:

„Chrystus bowiem jest jedynym Pośrednikiem i drogą zbawienia [...]. On to właśnie, podkreślając wyraźnie konieczność wiary i chrztu (por. Mk 16, 16; J 3, 5), potwierdził równocześnie konieczność Kościoła, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę”¹⁶⁷.

Deklaracja *Dominus Iesus* powtarza i wzmacnia sformułowania Konstytucji *Lumen gentium* podkreślając, że w wyłożoną w niej naukę należy stanowczo wierzyć i nie przeciwstawiać jej powszechnej woli zbawczej Boga¹⁶⁸.

Nowe sformułowanie soborowe ujmuje sens całkowicie pozytywny, gdyż zwraca uwagę, że istnieje na świecie tylko jedna rzeczywistość reprezentująca dar przeznaczony i dany przez Boga dla zbawienia świata. Jest nim Jezus Chrystus, który Kościołowi, swojej Oblubienicy i swemu Ciału, powierzył depozyt Słowa i zbawczych sakramentów¹⁶⁹. Szczegółową analizę tego właśnie ujęcia przedstawiono w istocie już w drugim roz-

¹⁶⁵ KK 14.

¹⁶⁶ Por. KKK 846–848.

¹⁶⁷ KK 14; DE 3; DM 7.

¹⁶⁸ DI 20.

¹⁶⁹ Y. CONGAR, *Chrystus...*, 274.

dziale¹⁷⁰. I choć nie powinno się go tu znowu rozwijać, trudno nie zwrócić uwagi, że zdaje się ono zacierać ostrość i swoistą bezwzględność formuły *extra Ecclesiam salus non est*. Bezwzględność ta, o czym była już mowa, nie wynikała jednak z okrucieństwa ludzi zamierzających czasów, lecz zawierała wyrażone dobitnie napomnienie o nieuchronności egzystencjalnego wyboru między Prawdą a niebytem. Dla wszystkich, którzy pragnęliby poprzez porównywanie obydwu ujęć deprecjonować znaczenie aksjomatu w jego negatywnym ujęciu, niech będą przestroga słowa Piusa XII, zapisane w rok po przesłaniu arcybiskupowi Bostonu sławetnego listu przez Kongregację Świętego Officium, dystansujące się od tych, którzy „sprowadzają do czczej formuły konieczność przynależenia do prawdziwego Kościoła, aby można zbawienie osiągnąć”¹⁷¹. Należałoby wobec tego postawić pytanie, czy w swym pozytywnym sensie – ma ona charakter wyłącznie ogólnego stwierdzenia pewnych prawd objawionych, czy też znajduje zastosowanie jako zasada osobowa do losu konkretnych osób.

Przestroga

Kościół jako eschatologiczne ukazanie łaski Bożej urzeczywistnia się w najwyższym stopniu wtedy, gdy sprawuje sakramenty, zwłaszcza tajemnicę paschalną w Eucharystii¹⁷². Nie jest on ponadto duszą i ciałem, lecz właśnie wspólnotą sakramentalną¹⁷³, co więcej – sam jest sakramentem Chrystusa jako Jego znak i narzędzie na upadek i powstanie dla wielu (por. Łk 2, 33). Po to też Kościół jest w tym samym co świat nurcie historii, jako ten, który rozumie jej sens, który stanowi nadejście Królestwa Bożego. Jego związek ze światem nabrał więc

¹⁷⁰ Por. też H. SEWERYNIAK, *Święty Kościół...*, 179.

¹⁷¹ BF II.86, PIUS XII, Encyklika *Humani generis* (1950 rok).

¹⁷² Y. CONGAR, *Kościół...*, 72.

¹⁷³ E. SCHILLEBEECKX, *Chrystus – sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, 72.

służebnego charakteru i – co najważniejsze – Kościół zaczął się w pełni odnajdować w tej roli¹⁷⁴. W praktyce oznaczać to musi skierowanie wezwań i prowadzenie dialogu z poszczególnymi ludźmi, którzy są w świecie. Do każdego z nich dociera łaska na mocy powszechnego pragnienia Boga, ale aby ten mógł dotrzeć do zbawienia – musi się na nią otworzyć i z nią współpracować. W umożliwieniu mu tego, we wskazaniu drogi do Boga, wyraża się właśnie rola wspólnoty wierzących.

Dla tej posługi swoistym *memento* jest formuła „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Po pierwsze, utwierdza łączonych więzami wiary, sakramentów, zwierzchnictwa kościelnego i wspólnoty w wytrwałości na tej jedynej z dróg, która wiedzie ku wyrwaniu z nędzy doczesnego stanu i spełnieniu ludzkiego życia. Po wtóre, aksjomat *extra Ecclesiam salus non est* zawiera wezwanie do dzielenia się Prawdą z innymi: ośmiela do dawania świadectwa, umożliwia odpowiadanie na pytania, co należy czynić, aby osiągnąć życie wieczne, oraz potwierdza wezwanie do prowadzenia wytrwałej działalności misyjnej. Wreszcie, stanowi ostrzeżenie przed lekceważeniem Chrystusowego Kościoła – opuszczaniem go lub świadomym powstrzymaniem się przed przystąpieniem do niego. W tym ostatnim wymiarze formuła „poza Kościołem nie ma zbawienia” dotyka przerażającej obojętności na Chrystusa i na Kościół – jednego z najpoważniejszych problemów cywilizacji, która ulega przez to postępującej dechrystianizacji. Traktuje go z całą jednoznacznością i być może dlatego bywa przez niektórych deprecjonowana lub w ogóle pomijana. Właśnie w swym negatywnym sformułowaniu aksjomat *extra Ecclesiam salus non est* staje się niezastąpiony, ponieważ stanowi narzucające się w swej oczywistości wezwanie do nawrócenia. W tym należałoby upatrywać jego szczególnej roli, a nie zajmować się przy jego okazji problemem zbawienia pogan. Ponadto trzeci z przedstawionych wymiarów formuły „poza Kościołem nie ma zbawienia” najlepiej odpowiada kontekstowi i znaczeniu, jakie

¹⁷⁴ Y. CONGAR, *Kościół...*, 19.

nadawali jej Ojcowie Kościoła, którzy również odnosili się w niej do palącego ówczesnie problemu schizmy i herezji w łonie samej wspólnoty katolickiej.

Papież Pius XII przypomniał, że „do rzeczywistych członków Kościoła zaliczyć można tylko tych ludzi, którzy przyjęli chrzest odrodzenia i wyznają prawdziwą wiarę, a którzy nie oderwali się pożałowania godną samowolą od organicznej jedności ciała lub też zostali odłączeni przez prawowitą władzę z powodu ciężkich przewinień”¹⁷⁵. Chociaż więc obszarem zbawienia może być nie tylko formalna przynależność, ale także przyporządkowanie¹⁷⁶, o którym mówi Konstytucja *Lumen gentium*, trzeba pamiętać, iż „nie zbawi się nikt, kto wiedząc, że Kościół został mocą Boską ustanowiony przez Chrystusa, nie chce jednak poddać się Kościołowi lub odmawia posłuszeństwa Rzymskiemu Biskupowi, zastępcy Chrystusa na ziemi”¹⁷⁷. Tak samo, zaraz po stwierdzeniu, że Kościół jest konieczny do zbawienia, Sobór Watykański II uczy: „Nie mogliby tedy być zbawieni ludzie, którzy wiedząc, że Kościół założony został przez Boga za pośrednictwem Chrystusa jako konieczny, mimo to nie chcieliby bądź przystąpić do niego, bądź też w nim wytrwać”¹⁷⁸. Sformułowanie to zawiera jasną przestrożę, a sankcja utraty zbawienia narzuca się z równą oczywistością, jak w negatywnym ujęciu *extra Ecclesiam salus non est*.

Warto nadmienić, iż nauka *Lumen gentium* o przyporządkowaniu nie może stanowić żadnego usprawiedliwienia dla lekceważenia Kościoła. Dotyczy ona bowiem tylko osób, które nie wiedzą, że jedynie w nim można się zbawić. Nie należy przy tym sądzić, iż byłoby im łatwo osiągnąć zbawienie wobec braku możliwości korzystania w pełni z jego ochrony i środków zba-

¹⁷⁵ DZ 3802 = BF II.75, PIUS XII, *Mystici Corporis Christi* (1943 rok).

¹⁷⁶ JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, 114.

¹⁷⁷ DZ 3867 = BF II.80, Św. Oficjum, *List do abpa Bostonu Cushinga* (1949 rok).

¹⁷⁸ KK 14; ChR 67.

wienia, które znajdują się we wspólnocie katolickiej. W związku z tym, Sobór dodaje jednym tchem w tym samym punkcie Konstytucji następujące ostrzeżenie: „Nieraz jednak ludzie, zwiedzeni przez Złego, znikczemniali w myślach swoich i prawdę Bożą zamienili na kłamstwo, służąc raczej stworzeniu niż Stworzycielowi (por. Rz 1, 21. 25), albo też, żyjąc i umierając na tym świecie bez Boga, narażeni są na rozpacz ostateczną”¹⁷⁹. W ich przypadku nie ma mowy ani o dobrej woli, ani zwróceniu się – choćby intuicyjnym – ku Chrystusowi i Kościołowi jako Jego znakowi i narzędziu jedności, ani tym bardziej o otwarciu się na łaskę i działanie Ducha Świętego, którego moc dotyka także nienależących formalnie do Kościoła. W konsekwencji, nie może dojść do złączenia z Bogiem i Stwórcą, który pragnie wszystko zjednoczyć ze sobą.

W tym kontekście szczególnie poważna wydaje się sytuacja ochrzczonych, którzy przez dokonane, zdać by się mogło, drobne wybory faktycznie Kościół opuszczają, wyznając praktyczny materializm lub ateizm, albo zajmując dość wygodną pozycję agnostyka. Dotyczy to wszystkich, którzy żyją tak, jakby Bóg nie istniał lub uchylają się od wstąpienia do Kościoła, choć wiedzą, że Prawda jest tylko w nim. Do nich wydają się stosować stanowcze słowa Zbawiciela: „kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie, i kto nie zbiera ze Mną, rozprasza” (Mt 12, 30; Łk 11, 23). Oczywiście, różny może być stopień zaangażowania po którejś ze stron, stąd o wielu ludziach mówi się, iż pozostają jeszcze na „pograniczach” lub „obrzeżach” Kościoła. Ich w szczególności dotyczy przestroga formuły *extra Ecclesiam salus non est*, bowiem świadomego trwania w takiej pozycji nie da się określić inaczej, jak brakiem odpowiedzialności człowieka za jego ziemski los i ostateczne przeznaczenie. Ten brak wyraża niedostrzeżenie, albo – co gorsza – lekceważenie przez człowieka ryzyka odrzucenia ustanowionej przez samego Boga powszechnej pomocy do zbawienia¹⁸⁰. Natomiast

¹⁷⁹ KK 16.

¹⁸⁰ S. NAGY, *Kościół...*, 46.

niekorzystanie z niej naraża na działanie złego, gdyż poprzez mniej lub bardziej świadome pozostawianie na „obrzeżach” nie przyjmuje się pełni łaski, a wszystko co nie zostaje nią przeniknięte zostaje wystawione na jego atak, bo w sferze duchowej nie pozwala on sobie na pozostawianie próżni¹⁸¹. Kwestionowana postawa wydaje się mieć znamiona bluźnierstwa przeciw Duchowi Świętemu (por. Mk 3, 29), które nie podlega odpuszczeniu, gdyż w swej naturze sprzeciwia się przyjęciu ze skrucą miłosierdzia Bożego. Prowadzi to w konsekwencji do zatwardziałości w zuchwałej ufności, że bez nawrócenia otrzyma się przebaczenie, a chwałę bez zasługi. Do ostatecznego braku pokuty i wiecznej zguby wiedzie również niczym nieuzasadniona nadzieja, iż można się zbawić mimo rezygnacji z pomocy z wysoka przez świadome odrzucenie Kościoła¹⁸².

Wspólnota wiary, nadziei i miłości jest na ziemi widzialnym organizmem, hierarchiczną społecznością i mistycznym Ciałem Chrystusa zarazem – widzialnym zrzeszeniem i wspólnotą duchową¹⁸³. Jej to zapowiedziany przez proroków, umarły i zmartwychwstały Jezus Chrystus powierzył depozyt słowa i zbawczych sakramentów, aby była znakiem i narzędziem zbawienia dla wszystkich. Korzystać z darów Kościoła może jednak tylko osoba, która zwróci się ku niemu, choćby nie należała formalnie do wspólnoty katolickiej. Wszakże zwrócenie to, nawet dla ludzi, którzy są tylko przyporządkowani do Ludu Bożego, wymaga dobrej wiary. Istnieje ona tylko przy czynnym otwarciu się na prawdę, taką jaką się jest w stanie poznać. Przeszkodę jej stawia już nie tylko sprzeciw, zgodnie z zasadą: „ktokolwiek odmówi Kościołowi posłuszeństwa, ma być, mocą nakazu Pana, uważany za poganina i celnika (por. Mt 18, 17)”¹⁸⁴. Dobrej wiary odmawia również ten, kto z założenia twierdzi, że

¹⁸¹ Por. F. LONGCHAMPS DE BÉRIER, *Misterium nieprawości*, „Fronde”, 17–18, (1999), 420.

¹⁸² Por. KKK 1864, 2092; ChR 67.

¹⁸³ KK 8.

¹⁸⁴ DZ 3802 = BF II.75, Pius XII, *Mystici Corporis Christi* (1943 rok).

wszystko jest równie dobre lub że nie trzeba starać się o poznanie prawdy. Niszczy w ten sposób korzenie dobrej wiary, ponieważ głosi obojętność wobec prawdy. Popada tym samym w indyferentyzm, który zakłada przecieź, iż właściwością ludzkiej kondycji jest niezawisła i twórcza wolność, jak również, że ludzie sami warunkują własne życie i wyznaczają swoje w nim miejsce, nie będąc przy tym przez nic uwarunkowani. Dobra wiara zaś nie jest bezbarwną obojętnością na to co prawdziwe ani jakimś moralnym nieuctwem, brany za niewinność. Wyrasta ona na poziomie życia cnotliwego, czyli takiego, w którym dobrze korzysta się z wolności¹⁸⁵. Jej nadużycie prowadzi do indywidualizmu, subiektywizmu lub relatywizmu, które odbierają szansę osiągnięcia życia wiecznego, gdyż w praktyce (choć nie zawsze w deklaracjach ich wyznawców) odrzucają możliwość zwrócenia się ku prawdzie, ku Kościołowi i ku Chrystusowi jako jedynemu.

Cofnięciu się z tej zgubnej drogi może służyć uświadomienie sobie treści słów „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Nikt dla własnego dobra nie powinien sobie wmawiać ani też samego siebie oszukiwać, że gdziekolwiek indziej odnajdzie sens i spełnienie życia. Choćby bowiem sprawował lub przyjmował sakramenty, śpiewał Alleluja, odpowiadał Amen, znał Pismo Święte i teologię – poza Kościołem trwa w śmierci. Święty Sobór Powszechny w Konstytucji *Lumen gentium* przypomniał także, iż „nie dostępuje zbawienia [...], choćby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła «ciałem», ale nie «sercem»”¹⁸⁶. W świetle tej przestrogi oraz wszystkiego co dotąd powiedziano, nie trudno dokonać współczesnej interpretacji cytowanego już fragmentu dzieła świętego Fulgencjusza z Ruspe¹⁸⁷. Nadal nie ma wątpliwości, że nawet ochrzczony w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego w żaden sposób zbawiony być nie może, jeśli trwa w nim

¹⁸⁵ Por. Y. CONGAR, *Chrystus...*, 300–301.

¹⁸⁶ KK 14.

¹⁸⁷ Patrz 33–37.

odszczępieńcza niegodziwość. Wyraża się ona w braku miłości, który nieuchronnie prowadzi ku śmierci. Nie chodzi tu więc o osoby, które urodziły się w społecznościach odłączonych od pełnej wspólnoty z Kościołem, gdyż ich o grzech odłączenia nie sposób obwiniać¹⁸⁸. Nie są one jednak zwolnione z miłości, w której muszą żyć, dążąc do pełnej jedności w Chrystusie. Wielu zaś, nawet wywodzących się ze wspólnoty katolickiej, zapiera się miłości, oddając cześć bóstwom tego świata. Jak to jednak możliwe, aby jak pisze Fulgencjusz, czynić wielkie jałmużny lub przelać krew dla imienia Chrystusa, a być pozbawionym tej miłości, a więc uczestnictwa w Jego Kościele? Czy takie czyny mogą w ogóle być bez niej podjęte? Doświadczenie uczy, że wiele się ofiarowuje, sercem będąc daleko: można wpłacać spore sumy dla zdobycia uznania i sławy lub dla osiągnięcia jakiegoś doraźnego celu, można umrzeć w pysze postawienia na swoim i zatwardziałej złości lub niezgody. Przerażająca to rzeczywistość i pełna paradoksów, ale jest taką, gdyż dotyczy ona samego *mysterium iniquitatis* – tajemnicy nieprawości. Działanie Złego przybierające zwykle pozory dobra zaślepia w pysze poddających się dobrowolnie jego podszeptom. Jediną obroną okazuje się tu stałe i mozolne oczyszczanie intencji, aby wszystko było inspirowane miłością do Boga i do drugiego człowieka. Jak była o tym mowa¹⁸⁹, wszystkim nie dostaje miłości, bo ta, do jakiej ludzie są zdolni – jest wciąż na nowo ograniczana i wypaczana przez egoizm. Dlatego udoskonalić ją może wyłącznie otwarcie się na miłość Jezusa Chrystusa, która w pełni bywa udzielana tylko w Kościele. Pięknie pisze o tym J. Daniélou:

„Oto dlaczego możemy w Nim całkowicie odpocząć. Nie ma potrzeby opuszczania Chrystusa, gdyż Chrystus obejmuje całość przestrzeni, przestrzeni widzialnych i niewidzialnych. W pewnym sensie odpowiada On rzeczywistości bytu stworzonego w jego całości. I odsunięcie się od

¹⁸⁸ DE 3.

¹⁸⁹ Patrz 53–54.

Chrystusa jest zarazem odsunięciem się od rzeczywistości. Nie jest to odejście od Chrystusa, lecz zamknięcie się dla rzeczywistości. Chrystus wyczerpuje w sobie wszelkie możliwości. Nie ma jakiegoś «poza» ani w czasie, ani w przestrzeni¹⁹⁰.

Zbawienie uzależnione jest od miłości (por. J 14, 21). Ona stanowi spoiwo Kościoła zgromadzonego wokół Boskiego Mistra i Zbawiciela. W niej wyraża się przynależność do tej wspólnoty. „Na zewnątrz” nie ma Chrystusa – można tam znaleźć jedynie pustkę i opuszczenie, które złemu dają swobodę działania. W Jezusie Chrystusie jest życie (por. J 6, 68–69). Kto go poszukuje, musi trafić do Niego, a w konsekwencji musi wejść w relację z Kościołem – choćby drogą wewnętrznego zjednoczenia, które potencjalnie możliwe jest dla każdego. Ktokolwiek wewnątrznie się jednoczy, będzie się włączał we wspólnotę. Tak też zewnętrzna przynależność nie wydaje się możliwa bez wewnętrznego złączenia. W tym zakresie znów widać wyraźnie, jak zauważa E. Wolicka, że nie sposób jurydycznie pojmować formułę *extra Ecclesiam salus non est*¹⁹¹. Prawo charakteryzuje przecież statyczność, a wykład aksjomatu opiera się o naturę Kościoła, dlatego przedstawia się jego ujęcie dynamiczne ze względu na ciągłe stawanie się Kościoła. Dokonuje się ono w każdym człowieku, który przyjmuje zaproszenie Zbawiciela, zwraca się swą niedoskonałą ludzką miłością ku Niemu, aby ją wyniósł i przebóstwił, przypisując jej zbawcze skutki. Tak przechodzi się od wezwania do wybrania (por. Mt 22, 14).

To prawda, że zawiniony upór bywa powodem trzymania się z dala od Kościoła. Może się jednak okazać, że spowodowały go – choćby w części – złe doświadczenia, jakie ktoś miał z Kościołem. Mogą one powstrzymywać daną osobę przed przekroczeniem progu wspólnoty, a „chrześcijanin bez Ko-

¹⁹⁰ J. DANIÉLOU, *Trójca Święta...*, Kraków 1994, 66–67.

¹⁹¹ E. WOLICKA, *Kim jesteś Kościele?*, „Znak”, 5 (1994), 36–37.

ścioła” staje się oskarżeniem przeciw Kościołowi¹⁹². Przyczyn takiej postawy wolno również szukać w zaniedbaniach wychowawczych, a wówczas pojawiałyby się wątpliwości odnośnie do rzeczywistej ewangelizacji danej osoby. *In statu viae* trudno o tym rozstrzygać, ale pozostaje zasada, że odchodząc od Chrystusa nie ma sposobu osiągnięcia życia wiecznego. Czy jednak kiedykolwiek przy Nim się było? – to kolejne oskarżenie wobec Kościoła. Sobór bierze je pod uwagę, gdyż przypomina, że „w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada [on] postać tego przemijającego świata”¹⁹³. Chociaż więc na ziemi naznaczony jest już prawdziwą świętością, wydaje się ona jeszcze niedoskonała¹⁹⁴. Toteż dążąc do niej jako znak i narzędzie Jezusa Chrystusa oraz ze względu na misję, którą ma do wypełnienia, musi stale odzyskiwać wiarygodność. Nie wystarcza tu wypracowywanie nowych struktur i języka, potrzeba zgodności między życiem Kościoła, orędziem, które głosi, i historią, z której się wywodzi¹⁹⁵.

Z tego co dotąd powiedziano wynika, że nawet indywidualne ujęcie formuły *extra Ecclesiam salus non est* nie służy wyłączeniu ze zbawienia jakichś konkretnych osób, które faktycznie nie należą do Kościoła, gdyż nie orzeka się w niej o czymkolwiek losie. Poznamy go dopiero przy zmartwychwstaniu umarłych, gdy „wielu śpiących w prochu ziemi obudzi się: jedni do życia wiecznego, inni ku hańbie i wiekuistej zgrozie” (Dn 12, 2). Jednak formuła wyraża nie tylko ogólny, całkowicie pozytywny sens, że istnieje w świecie tylko jedna rzeczywistość, reprezentująca dar przeznaczony i dany przez Boga dla zbawienia świata, to znaczy Jezus Chrystus. Aksjomat nie jest wyłącznie zasadą rzeczową, która nie wyraża nic innego, jak twierdzenie, że Kościół jest prasakramentem Chrystusowego

¹⁹² A. SKOWRONEK, *Powtórka...*, 31.

¹⁹³ KK 48.

¹⁹⁴ *Tamże*.

¹⁹⁵ Y. CONGAR, *Kościół...*, 89.

zbawienia¹⁹⁶. Zawiera się w nim zasada osobowa, która nie wyrokując o losie poszczególnych osób, ostrzega z całą surowością i powagą, jakiej domaga się tak zasadnicza dla każdego człowieka sprawa zbawienia.

Wydaje się, że ten wymiar formuły „poza Kościołem nie ma zbawienia” ma obecnie szczególnie doniosłe znaczenie. Być może właśnie dlatego bywa przez niektórych rozmywany lub przemilczany. Obojętność, relatywizm i subiektywizm są najpoważniejszymi plagami współczesności. Przeciwno nim, jak za czasów Ojców Kościoła przeciw herezji i schizmie, skierowane jest dzisiaj ostrze formuły *extra Ecclesiam salus non est*. Nie wolno pozwolić, aby je stępiono, gdyż w stosunku do wielu może się jeszcze okazać skuteczne i służące opamiętaniu – przyniesie im zbawcze skutki. Chociaż więc aksjomat wyraża prawdę, która obroni się sama, choćby eschatologicznie, biada tym, którzy przy niej nie będą obstawać.

¹⁹⁶ Przeciwnie: A. SKOWRONEK, *Powtórka...*, 31.

NOTA BIOGRAFICZNA

Franciszek Longchamps de Bérier – urodzony w 1969 roku we Wrocławiu; absolwent II Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Batorego w Warszawie. Ukończył z wyróżnieniem Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego, Georgetown University w Waszyngtonie (LL.M. 1992 *with distinction*) oraz Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie. W 2001 roku przyjął święcenia z rąk Józefa kard. Glempa, Prymasa Polski.

Od 1993 roku pracuje w Katedrze Prawa Rzymskiego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie doktoryzował się na podstawie rozprawy pt. *Fideikomis uniwersalny w klasycznym prawie rzymskim*. Praca habilitacyjna pt. *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*, stanowiła podstawę przewodu ukończonego w 2004 roku.

Stypendysta krajowy w 1998 roku i zagraniczny w 2002 roku Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.



1 LUT. 2005

Pytania świata domagają się ewangelicznej odpowiedzi. W rzeczywistości, w której przeraża ogrom cierpienia i nieprawości, wydaje się, że misja Kościoła jest zawsze opóźniona. Jako chrześcijanie musimy jednak wierzyć, że żyjemy w czasie, w którym Bóg realizuje swój zbawczy plan.

Książka, którą Czytelnik trzyma w ręku zwraca uwagę na palący problem dla współczesnego świata: czy naprawdę poza Kościołem nie ma zbawienia? Dotyczy ono w pierwszym rzędzie wiary i miłości człowieka. Zanim pytanie to zostanie postawione formalnie, musi wybrzmieć w sumieniu człowieka, w relacjach z Bogiem i drugim człowiekiem.

z przedmowy ks. J. Strojnego



ISBN 83-7354-121-7



9 788373 541214