

BOGUSŁAW GÓRKA

Uniwersytet Gdański

Instytut Historii

e-mail: boguslaw.gorka@ug.edu.pl

ORCID: 0000-0002-9268-7721

DOI: 10.34813/ptr4.2020.16

Aktualność zasady *extra Ecclesiam nulla salus*¹

Does the principle *extra Ecclesiam nulla salus* exist today?

Abstract. An ancient theological axiom: *extra Ecclesiam nulla salus* is constantly the subject of wide debate, especially in the Catholic Church. By joining this discourse, my goal was to show under what conditions this axiom can be valid in its original sense. There are two conditions: it is about „filial salvation” achievable in ecclesia, which contains the institution of Christian initiation.

Keywords: „filial salvation”, ecclesia, institution of Christian initiation.

Wstęp

Zasada *extra Ecclesiam nulla salus* rzeczowo znana jest od niepamiętnych czasów. Jedno z pierwszych świadectw przekazał potomności Orygenes (189–232) w homiliach do Księgi Jozuego: *extra Ecclesiam nemo salvatur* (*Homilia in Iesu Nave* III, 5, kol. 841–842)². Spopularyzowana została przez św. Cypriana (200–258), który zbawienie miał utożsamiać z chrztem zbawienia w eklezji (Czyżewski, 2020). W tym względzie biskup Kartaginy kontynuowałby tradycję skodyfikowaną w tzw. dłuższym zakończeniu Ewangelii Marka 16,16 (Górka, 2016b).

¹ Szczególnie chciałbym podziękować Profesorowi Henrykowi Pietrasowi SI za bezcenne uwagi krytyczne w trakcie prac nad tym artykułem.

² „Poza kościołem nikt nie może się zbawić” – tłumaczenia homilii z greki na łacinę dokonał Rufin z Akwilei w drugiej połowie IV wieku.

Od pewnego momentu ta starożytna zasada zaczęła być wykorzystywana do negacji możliwości osiągnięcia jakiegokolwiek zbawienia poza eklezją. Radykalizowano jej interpretację, zawężając ramy eklezji do Kościoła katolickiego (Ledwoń, 2009, s. 58–63). Niemal eksterminacyjny charakter przybrała katolicka interpretacja formuły na Soborze Florenckim³.

Po odkryciu Nowego Świata i ludów, które nigdy nie słyszały o Jezusie, a także po rozłamie w chrześcijaństwie Zachodu powoli następowała swoista „akrobatyka” z interpretacją zasady; łagodzano jej absolutystyczny tenor i poszerzano populacyjny zakres przez pomnożenie dystynkcji: *in re*, *in voto*, *explicite*, *implicite* etc. (Kubacki, 2016, s. 128–160).

Soborowa konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* potwierdziła formalną przynależność do Kościoła katolickiego jako warunek zbawienia dla... katolików – z przestrożą: „Nie dostępuje jednak zbawienia, chociażby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła »ciałem«, ale nie »sercem«”. W odniesieniu do niekatolików wypracowano na Soborze – w nawiązaniu do encykliki *Mystici Corporis Christi* papieża Piusa XII z 1943 roku – teorię o przynależności do Kościoła dla innych chrześcijan i o przyporządkowaniu do niego dla wyznawców judaizmu i islamu (Groblicki, Florkowski, 1968, s. 118–120).

Doniosły wkład w interpretację teologicznego aksjomatu poczynił Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* z 1990 roku, stwierdzając w odniesieniu do niechrześcijan: „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” (Ledwoń, Królikowski, 2015, s. 376). Joseph Ratzinger powtórzył tę myśl dziesięć lat później w deklaracji *Dominus Iesus* (2000), wymierzonej w katolickich teologów, suponujących równoprawną zbawczą wartość innych tradycji religijnych.

Dla tradycyjnej katolickiej wykładni zasady zagrożeniem są namnażające się współcześnie propozycje: liberalne, pluralistyczne, dialogiczne, radykalnie inkluzywistyczne – które relatywizują konstytutywny charakter zbawienia w Jezusie Chrystusie i minimalizują rolę Kościoła – i przesadnie ekskluzywistyczne (Majewski, 2019).

Moje usiłowanie w tym przyczynku zmierza do przywrócenia „drogocennemu kryształowi” pierwotnej siły oddziaływania. Aby temu zadaniu sprostać, postaram się odpowiedzieć na następującą kwestię: pod jakimi warunkami aksjomat spopularyzowany przez św. Cypriana jest nadal aktualny – w jego genetycznym, ekskluzywistycznym sensie?

³ Kościół rzymski „Mocno wierzy, wyznaje i głosi, że nikt z tych, co są poza Kościołem katolickim, nie tylko poganie, ale i Żydzi, heretycy i schizmatycy, nie mogą stać się uczestnikami życia wiecznego, ale pójść »w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom« (Mt 25,41), jeśli przed końcem życia nie będą do niego włączeni”. Bulla *Cantate Domino* z 4 lutego 1442 roku (Baron, Pietras, 2003, s. 602–604). Tłumaczenia na język polski tekstów greckich i łacińskich – B.G.

Wkład o. Henryka Pietrasa SI do interpretacji starożytnej zasady

Według tego Jezuitę, wybitnego patrologa, historia katolickiej interpretacji formuły *extra Ecclesiam nulla salus* jest historią wielkiego nieporozumienia, bowiem Ojcowie Kościoła nie wypowiadali się w kwestii jakiegokolwiek zbawienia poza eklezją – i nawet nie mieli takiego zamiaru. Z szacunku do prawdy wyłączam z nurtu tej interpretacji powyżej wspomniane, oryginalne stanowisko Jana Pawła II. Stoi za nim intuicja teologiczna, którą bez większego trudu da się uzasadnić przez bezpośrednie odwołanie do nowotestamentowego orędzia, co jednak wykracza poza ramy tego przyczynku.

Henryk Pietras dwukrotnie zabrał głos w sprawie tego aksjomatu. Pierwszy raz uczynił to na łamach *Tygodnika Powszechnego* (Pietras, 2008), drugi raz powrócił do kwestii w artykule naukowym (Pietras, 2010). Największy wkład do dysputy wnosi pierwsza, popularnonaukowa dygresja w formie akademickiego wykładu, naznaczonego osobowością Autora. Profesor istotną przyczynę nieporozumienia w historii wielowiekowej interpretacji tej zasady dostrzega w jednostronnym odczytaniu teologii św. Augustyna, który antytezę dla zbawienia postawił w niezbawieniu, niewidzeniu Boga, ale nie w potępieniu. Niezbawieni u Augustyna pozbawieni są „zbawienia przez chrzest, ale nie możliwości zbawienia w ogóle”. Profesor, konkludując, nadmienił:

dzieł Augustyna w całości prawie nikt nie przeczytał, bo tego było za dużo, więc w głębokim przekonaniu głoszenia prawdy nie tylko nauczano, że w Kościele jest zbawienie (bo jest tu i teraz), ale również to, że wszyscy znajdujący się poza nim będą potępieni (Pietras, 2008).

Dla ugruntowania tej karkołomnej wykładni dopuszczono się m.in. zamiany wyrażenia „zmartwychwstanie sądu” na „zmartwychwstanie potępienia” w Ewangelii wg św. Jana 5,29. Skutki tego „translatorycznego proceduru” naznaczyły teologię chrześcijańską po dziś dzień. Pietras, sięgając po odzyskaną podstawę biblijną, w której antytezą dla „zmartwychwstania życia” jest „zmartwychwstanie sądu”, a nie „zmartwychwstanie potępienia”, stwierdził, że zbawienie (*salus*) w aksjomacie dotyczy wolności od Sądu Ostatecznego. Tę wolność od Sądu uzyskuje się w eklezji w trakcie doczesnej egzystencji.

Jest to jak dotąd najbardziej kreatywna i nowatorska propozycja rozwiązania „węzła gordyjskiego” interpretacji starożytnej zasady. Jednak ten, skądinąd przełomowy, wkład w jej wykładnię został obciążony kilkoma usterkami. Po pierwsze, Profesorowi umknęła z pola widzenia eklezja wyeksponowana w formule. Po drugie, w wyjściowym dla niego tekście biblijnym (J 5,24–29) *explicite* nie ma mowy o eklezji (gr. *ekklesia*) ani o zbawieniu (gr. *soteria*). Po trzecie, Autor w obydwóch przyczynkach, idąc za moimi spostrzeżeniami odnośnie do tej Janowej perykopy⁴, stał się poniekąd zakładnikiem braku mojej ówczesnej precyzji; jeszcze nie dostrze-

⁴ Ten fragment Ewangelii wg św. Jana poddałem dociekliwej wprawce, gdzie wskazałem na *zmartwychwstanie sądu* oraz poczyniłem kilka istotnych ustaleń hermeneutycznych, jak wolność od

głem w niej rzeczowej podstawy pod kluczowe rozróżnienie na zbawienie mesjańskie i zbawienie synowskie. Postaram się w tym przyczynku przezwyciężyć wskazane defekty, lecz z obiektywnej konieczności będę się odwoływał z zasady do własnej twórczości na polu hermeneutyki.

Salus – które?

Przechodząc do zasadniczej debaty, zwracam uwagę czytelnika na pewnego rodzaju hermeneutyczną „alchemię” występującą przy eksploatacji nowotestamentowego przesłania podczas prezentacji zagadnień teologicznych. O ile scholastyczna dogmatyka traktowała Nowy Testament jak „przyprawę do dań serwowanych” w postaci teologiczno-filozoficznych tez, o tyle współczesna teologia religii z upodobaniem używa jego terminów jako protez dla podparcia rozmaitych hipotez. To zjawisko dostrzegalne jest np. przy wykładni standardowo przywoływanego logionu: „Jest rzeczą piękną i godną do przyjęcia przed Bogiem, Zbawicielem naszym, który chce zbawić wszystkich ludzi i doprowadzić do poznania prawdy” (1 Tm 2,4). Przedstawiciele teologii religii gremialnie uznają go za aksjomat nowotestamentowy w przedmiocie tzw. powszechności zbawienia (np. Dupuis, 2003, s. 75–76).

Tymczasem soteriologia logionu wprawdzie posiada uniwersalny zasięg, ale ma zakorzenie partykularne, judaistyczne, egzystencjalny tenor oraz mistagogiczny charakter. Autor Listu przywołuje „Boga, Zbawcę naszego”, który chce wszystkich ludzi w egzystencji historycznej – tak jak Żydów – „zbawić i doprowadzić do poznania prawdy”⁵. Prawda jako metafora w teologii Pawła czy Jana skrywa Jezusa Mesjasza. Wywód autora Listu odwołuje się do progresu inicjacji soterialnej, gdzie Bóg jako Zbawca przez pierwsze zbawienie, „przedmesjańskie”, przygotowuje kandydata na ucznia dla Jezusa Mesjasza. Dlatego w następnym wierszu mowa jest o drugim etapie wtajemniczenia, „mesjańskim”: „Jeden jest Bóg, jeden *mesites* (pośrednik, medium) między Bogiem i ludźmi, człowiek, Mesjasz Jezus”. Medium w całym procesie inicjacji jest Jezus jako Człowiek – ale na drugim etapie wtajemniczenia Jezus-Człowiek objawia się adeptowi jako Mesjasz. W tym logionie mamy nowotestamentową podstawę do budowania normatywnej doktryny w kwestii pierwszego zbawienia, ale w relacji do zbawienia – tego w eklezji (gdzie *mesites* jest Jezus najpierw jako Mesjasz, a potem jako Syn Boga). To pierwsze zbawienie, nazwijmy przedeklezjalnym, poprzedza zasygnalizowane drugie – eklezjalne.

W nurcie tej samej tradycji znajduje się np. List do Tytusa, w którym te dwa zbawienia tworzą niejako nić Ariadny, przeprowadzającą czytelnika przez labirynt

Sądu czy zbawienie egzystencjalne. Profesor wskazał na moją inspirację w swojej uprzedniej monografii (Pietras, 2007, s. 19–20).

⁵ Wyrażenie „Bóg, Zbawca nasz” zostało zaczerpnięte z Biblii Hebrajskiej (*ha-’el jeszu’atenu*; Ps 68,20) i jest przykładem na fenomen głębokiego ekskluzywizmu, czyli uplasowania mesjańskiego ekskluzywizmu w ekskluzywizmie biblijnym.

jego tematów. Występują trzykrotnie w korelacji ze sobą, a zarazem w rozgraniczeniu wskutek podwójnego zastosowania tytułu *soter*: najpierw do Boga, a następnie do Jezusa Mesjasza (Tyt 1,3–4, 2,10–13, 3,4–6). W środkowej sekwencji, w 2,10–13, łaska Boga – dookreślona jako „zbawienna dla wszystkich ludzi” (*charis tou theou soterios pasin anthropois*) – nie poprzestaje na pierwszym zbawieniu, ale na jego fundamencie spełnia funkcję wychowującą (*paideuoussa hemas*), aby zaprawiać adepta do odrzucania bezbożności i światowych pożądań oraz do nabywania rozsądnego i nabożnego życia w oczekiwaniu na epifanię *sotera* (zbawcy), Jezusa Mesjasza (drugie zbawienie)⁶.

Prekursorem zamknięcia pierwszego zbawienia w formułę środowiskową był Jezus, który w rozmowie z Samarytanką stwierdził: „zbawienie jest z Żydów” (J 4,22). Osobliwie teolodzy religii przechodzą do porządku dziennego nad tym twierdzeniem: oceniającym soterialnie judaizm jako system religijny w opozycji do samarytanizmu (Górka, 2008, s. 126 i nn.). Wtłaczając adagium Jezusa w matrycę aksjomatu św. Cypriana, uzyskujemy następujący jego kształt: „poza Żydami nie ma zbawienia” – pierwszego zbawienia w imię Boga jako Ojca. Nasuwa się w pierwszej kolejności pytanie: na czym polegało pierwsze zbawienie?

Odpowiedzi udzielił św. Paweł w Liście do Galatów: „my jesteśmy Żydami z natury, a nie grzesznikami z pogan” (Ga 2,15). Tego „Żyda z natury” następnie Bóg usprawiedliwia przez wiarę w Jezusa Mesjasza (Ga 2,16). Według Listu do Rzymian pierwsze zbawienie niejako wskazuje na to usprawiedliwienie: „którego [Jezusa Mesjasza – B.G.] postanowił Bóg jako przebłaganię przez wiarę we krwi Jego ku pokazaniu usprawiedliwienia swego, poprzez odpuszczenie poprzednich grzechów w erze powściągliwości Boga” (Rz 3,25–26). O tym pierwszym zbawieniu, ale w odniesieniu do pogan, tak raportuje Klemens Aleksandryjski: „Kto od pogaństwa i od poprzedniego stylu życia skłonił się ku wierze, jednorazowo otrzymał odpuszczenie grzechów” (*Stromata* II 58,1, s. 144).

O ile pierwsze zbawienie starożytności chrześcijańskiej urzeczywistniało się ze względu na eklezję, o tyle drugie zbawienie dokonywało się w eklezji. Niezwykle cenne świadectwo w tej materii pozostawił jeszcze u schyłku starożytności św. Augustyn w traktacie o chrzcie (*De baptismo* IV,1, kol. 153–155). Nawijając do listu św. Cypriana do Jubajana, stwierdził: „Chrzest eklezji [na odpuszczenie grzechów – B.G.] może istnieć poza eklezją, zaś dar błogosławionego życia można znaleźć jedynie w eklezji”. Augustyn wstawił wyrażenie *beatae vitae* (błogosławione życie) w miejsce referowanego *salutem beatitudinis* (zbawienie błogosławieństwa). Właśnie to zbawienie eklezjalne było przedmiotem aksjomatu popularnego w starożytności (Czyżewski, 2020).

Optymalnym tekstem biblijnym, oświetlającym starożytny aksjomat od strony soterialnej nie jest J 5,28–29, skądinąd bardzo pożyteczny i do niego powrócimy, ale J 3,17–18. W tej dwuwersowej kompozycji zbawienie występuje w kontekście sądu:

⁶ Tora – synonim Starego Testamentu – została w Liście do Galatów dookreślona „naszym pedagogiem (*paidagogos*), prowadzącym do Mesjasza, abyśmy zostali usprawiedliwieni z wiary” (3,24–25). Ta sama idea występuje w Rz 10,4.

Albowiem nie posłał Bóg Syna na świat (*kosmos*), aby osądził świat, lecz aby świat został ocalony (*sodzein*) przez Niego; Ten, który wierzy w Niego, nie jest sądzony, ten zaś który nie wierzy, już został osądzony, bo nie uwierzył w imię tego „Jedynaka” (*monogenes*), Syna Boga (J 3,17–18).

Jednym ze skutków proklamowanego zbawienia jest wolność od wszelkiego sądu Boga w przyszłości, w tym od wokandy Sądu Ostatecznego na pozycji podsądnego. Wolność od Sądu jest wartością obiektywnie weryfikowalną, bowiem stwarza w egzystencji ludzkiej nowy stan, a nie tylko nowy... nastrój.

Wolność od wszelkiego Sądu Boga automatycznie uzyskuje ten wierzący, który w procesie wtajemniczenia uwierzy w Bóstwo „Jedynaka” (*monogenes*), Syna Boga. Ja to określam jako zbawienie „synowskie”. To zbawienie było i jest celem wtajemniczenia w eklezji. Do jego skutków nawiązuje Jan w 5 rozdziale, ale wyłącznie w J 5,24: „Amen, amen mówię wam, że słuchający Mego słowa i wierzący Temu, który posłał Mnie, ma życie wieczne i nie idzie na sąd, ale przeszedł ze śmierci w życie”. Jan czyni tu „synowski” wtręt w narrację kompozycji reflektującej teologię mesjańską, zgodnie z własną techniką antycypacji⁷. Nadmieniam przy tej okazji, że w przesłaniu Nowego Testamentu zawiasem jest teologia „mesjańska”. Z tego „fotela” autorzy nawiązują przez retrospekcję do teologii przedmesjańskiej (część), a przy pomocy antycypacji do teologii „synowskiej” (rządziej). Ta technika widoczna jest w listach Pawła, Piotra, Jana czy w „kłopotliwym” Liście Jakuba.

Preludium do zbawienia „synowskiego” było i jest po wsze czasy eklezjalne zbawienie „mesjańskie” – zgodnie z progresem inicjacji, np. w epilogu Ewangelii Jana: „abyście uwierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Boga” (J 20,31). W kompozycji J 5,25–29 z jednej strony ewangelista przez otwierające wyrażenie „amen, amen” zestawia obok siebie dwa zbawienia eklezjalne i zarazem je rozróżnia (5,24 i 5,25); na pierwszym miejscu sytuuje docelowe zbawienie eklezjalne – „synowskie”; postępując za semickim sposobem prezentacji, na drugim miejscu plasuje zbawienie „mesjańskie”, konstatując jego egzystencjalny wymiar przez dodatek: *już jest*. Nerozróżnianie zbawienia „mesjańskiego” i zbawienia „synowskiego”, wewnątrznie spokrewnionych, wywiera istotny wpływ na jakość interpretacji perykopy J 5,28–29 i trafność poczynionych wniosków⁸. Z drugiej strony ewangelista przy pomocy innej formuły wprowadzającej: „nadchodzi godzina”, spleta ze sobą dwa wymiary zbawienia „mesjańskiego”: egzystencjalny (5,25) z eschatycznym (5,28–29).

W J 5,25 narracja o zbawieniu „mesjańskim” przyjęła następującą postać: „Amen, amen mówię wam, że nadchodzi godzina i już jest, że umarli usłyszają głos Syna Boga i ci, którzy usłyszeli, ożyją” (w zbawieniu „synowskim” widzą

⁷ Podobny wtręt synowski, eucharystyczny 6,51c–56, w narrację mesjańską spotykamy w następnym rozdziale Ewangelii wg św. Jana (Górka, 2010, s. 127 i nn.).

⁸ Bezpośrednie związanie zbawienia i usprawiedliwienia „mesjańskiego” z „synowskim” występuje np. w Liście do Rzymian (5,10): „Jeśli bowiem będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani przez śmierć Syna Jego [usprawiedliwienie »mesjańskie« – B.G.], o wiele bardziej zostaniemy zbawieni przez Jego życie [zbawienie »synowskie« – B.G.]”. Zob. również Flp 3,9–11 czy Kol 3,1–4.

Jego oblicze). O ile zbawienie „synowskie” daje automatyczną wolność od wszelkiego Sądu Boga w przyszłości, w tym od wokandy Sądu Ostatecznego na pozycji podsądnego („nie idzie na sąd”), o tyle zbawienie „mesjańskie” „jedynie” oferuje obietnicę wolności od tego Sądu. Dlaczego? Dlatego że usprawiedliwiony mesjańsko nadal pozostaje grzesznikiem naturalnym, chociaż ten grzech natury (pierworodny) nie jest mu odtąd „poczytywany”; przestaje definitywnie być grzesznikiem naturalnym w momencie zbawienia „synowskiego”. W świetle *Sacra Scriptura* luterska sentencja *simul iustus et peccator* ma uzasadnienie w tym jednym, konkretnym przypadku: sprawiedliwy pod względem mesjańskim, ale grzesznik naturalny. W odniesieniu do innych toposów uwarunkowanych inicjacyjnie staje się ona teologiczną niedorzecznością, demolującą niczym maczugą doktrynę nowotestamentowej antropologii i fides.

Realizacja obietnicy wolności od Sądu Boga uzyskanej w zbawieniu „mesjańskim” następuje w egzystencji historycznej w zbawieniu „synowskim”, ale na granicy czasu i wieczności rozstrzyga się w tzw. weryfikacji pobudzeniowej. Tej weryfikacji dotyczy tekst J 5,28–29: „Nadchodzi godzina, w której wszyscy spoczywający w grobach usłyszą głos Jego [Syna Człowieczego – B.G.] i wyjdą: ci, którzy pełnili *agata* (dobre czyny) na zmartwychwstanie życia, zaś ci, którzy pełnili *faula* (czyny bezwartościowe) na zmartwychwstanie sądu”. Na granicy czasu i wieczności czyny zadecydują o tym, czy umarli w stanie zbawienia „mesjańskiego” osiągnęli wolność od Sądu Ostatecznego, czy jej nie uzyskali. Tu mamy egzemplifikację nowotestamentowej normy wiary (dogma), że każdy sąd odbywa się na podstawie czynów. Jakich czynów w tym konkretnym przypadku?

Te czyny spowite są przeciwstawnymi metaforami: *agata* – *faula*. Drogocenne czyny zostały określone jako *agata*. W nawiązaniu do teologii Pawła, którą Jan zna, dobro jako metafora ukrywa zbawienie i usprawiedliwienie mesjańskie (np. Rz 8,30). Opozycją dla czynów *dobra* w J 5,28–29 nie są *ponera* (czyny zła), ale *faula* – czyny odchyłone od normy dobra. Są one bezwartościowe z punktu widzenia mesjańskiej normy zbawienia i usprawiedliwienia, a nie według kryterium naturalnej czy tzw. powszechnej moralności. Czyniący *agata* w trakcie weryfikacji pobudzeniowej otrzyma „bilet” do zmartwychwstania życia z pominięciem wokandy Sądu Ostatecznego, zaś czyniący *faula* zostanie zdegradowany na ten Sąd. Nowy Testament sytuację degradacji określa słowem „zawstydzenie” (np. 1 J 2,28).

Fenomen eschatycznej weryfikacji pobudzeniowej oświetla od strony egzystencjalnej tekst Pawła z 2 Kor 5,10: „My wszyscy musimy się okazać przed trybunałem Mesjasza, aby każdy otrzymał [zapłatę – B.G.] za to, co uczynił ze względu na ciało: czy *agaton* [dobro – B.G.], czy *faulon* [rzecz bezwartościową – B.G.]”. Paweł najpierw retorycznie utożsamia się z pewną grupą inicjowanych⁹, która znajduje się przed weryfikacją w obliczu „Trybunału Mesjasza”. Okoliczność ta suponuje, że adresaci posłania Listu znajdowali się na mesjańskim etapie wtajemniczenia. W procedurze inicjacji wszyscy mesjaszowcy/chrystusowcy muszą stanąć przed „Trybunałem

⁹ Ta sama technika występuje np. w 1 Kor 2,1–2 (Gajewski, 2015).

Mesjasza” (skrutynium)¹⁰, aby być dopuszczonym do wtajemniczenia w zbawienie „synowskie”. Ten warunek ma charakter apodyktyczny, albowiem konstatowany jest przez partykułę *dei*, wyrażającą konieczność, mus. Weryfikacja odbywa się na podstawie *praxis* (*agaton* albo *faulon*) „dokonanym w ciele” (*dia tou somatos*).

Zatem zgodnie z nowotestamentową procedurą wtajemniczenia mesjaszowiec/chrystusowiec musi przejść przez „Trybunał Mesjasza”, aby doświadczyć zbawienia „synowskiego”¹¹. Według Listu do Rzymian każdy chrystusowiec w obliczu tego Trybunału sam o sobie zda rachunek z wyżej wymienionych uczynków (14,10–12). Lecz jeśli chrystusowiec umrze fizycznie w stanie zbawienia i usprawiedliwienia „mesjańskiego”, to po wskrzeszeniu z grobu nadal spoczywa na nim ta konieczność wstawienia się przed „Trybunał Mesjasza”. Chrystusowiec musi pozytywnie przejść tę weryfikację pobudzeniową, aby ominąć wokandę Sądu Ostatecznego na pozycji podsądnego. W świetle 2 Kor 5,10 czytelniejszy staje się J 5,28–29.

Z respektu do postulatów *disciplina arcani* zmuszony jestem w tym przyczynku abstrahować od rytualnej treści kerygmatów w procesie wtajemniczenia i ich egzystencjalnego przełożenia, co zostało zawołowane w języku obrazowym Nowego Testamentu. Koncentruję się na formalnej stronie wtajemniczenia z wyakcentowaniem jego kluczowych progów (*Disciplina arcani*, 2015).

Ecclesia – jaka?

Zawiasem w adagium jest eklezja, która niemal znika w dysputach teologicznych jako konieczne środowisko zbawienia na rzecz Jezusa Chrystusa jako pośrednika. Przywróćmy zatem eklezji należne jej miejsce. W poszukiwaniu eklezji błędnym kierunkiem jest abstrahowanie jej istoty i teleportacja tej idei w „niewidzialny Kościół”. Z drugiej strony na nic zdaje się ucieczka w alegoryzację eklezji przy użyciu kategorii Królestwa Boga; w rzeczy samej Królestwo Boga jest procesualną metaforą konstytuowania się eklezji! – najwyraźniej w Ewangelii Mateusza (Górka, 1997, s. 36–89).

Omawiana starożytna zasada nie interesuje się wcale zbawieniem osiągalnym poza eklezją; ona ma na uwadze jedynie to zbawienie, którego można doświadczyć wyłącznie w eklezji. W nawiązaniu do aksjomatu Jezusa można adagium św. Cypriana sformułować pozytywnie: „zbawienie jest w eklezji”.

W formule spopularyzowanej przez św. Cypriana meritum tkwi nie tyle w kryterium przynależności do eklezji, ile w kryterium samej eklezji. Jaka to była eklezja? Aksjomat sytuuje nas w epoce prężnie działającej instytucji wtajemniczenia, kontynuującej nowotestamentową inicjację aż po jej degradację i zanik wskutek „upaństwowienia” chrześcijaństwa. W celu wydobycia właściwego sensu adagium

¹⁰ *Kanony Hipolita* w wersji arabskiej (z połowy IV wieku) zawierają w kanonie XIX treść, odsłaniającą materię egzaminu katechumena przed chrztem zbawienia (Baron, Pietras, 2009, s. 187).

¹¹ Jest to powszechna doktryna w Nowym Testamencie występująca pod szyldem rozmaitej terminologii. Dominuje w nim wyrażenie: *hemera Kyriou / Christou* (np. 1 Kor 1,8), *parousia* (np. 1 Tes 2,19) czy *epifaneia* (np. 2 Tes 2,8). W 1 Liście Piotra występuje termin *apokalypsis* (1,7,13). Z czasownikowych form wskazałbym na *faneroo* (ukazywać się, objawiać – np. 1 Kor 4,5).

św. Cypriana spod „zwałów dziejów” nie wolno abstrahować od struktury tej inicjacji. W jej procedurze eklezję identyfikuję z etapem katechumenatu – jako „drogę” (np. Dz 13,48) sensu stricto od powołania „mesjańskiego” do zbawienia, usprawiedliwienia i ożywienia „synowskiego”.

Wszystkie pisma Nowego Testamentu zbawienie „mesjańskie” i „synowskie” plasują w tak postrzeganej eklezji¹². Również w starożytności chrześcijańskiej, gdy pojawia się słowo *ecclesia* (gr. *ekklesia*), to w zasadzie mowa jest o społeczności wierzących na popowołaniowym etapie inicjacji (Górka, 2016a). Na przykład Klemens Aleksandryjski, ojciec teologii chrześcijańskiej, nawet trzy tytuły podstawowych swoich dzieł uwarunkował inicjacyjnie: *Protreptikos*, *Paidagogos*, *Stromata*. W procesie wtajemniczenia sam Jezus jako główny Mistagog (Logos) najpierw spełnia funkcję zachęcającego, następnie paidagogosa (wychowującego), a w końcu didaskalosa (nauczyciela). Nauczyciel naucza w katechumenacie, przygotowując katechumena „ku zbawieniu” (Łucarz, 2015). W odniesieniu do epoki św. Cypriana, rozkwitu instytucji inicjacji, adagium *extra Ecclesiam nulla salus* można poniekąd sparafrazować w ten sposób: zbawienia „synowskiego” nie można osiągnąć poza katechumenatem.

Tak postrzegany katechumenat znajduje się *im Hintergrund* przesłania J 3,17–18: „Albowiem nie posłał Bóg Syna na świat (*kosmos*), aby osądził świat (*kosmos*), lecz aby świat (*kosmos*) został ocalony (*sodzein*) przez Niego”. Kogo konkretnie reprezentuje *kosmos*, jaką kategorię wtajemniczanych w ramach eklezji? Poszukamy odpowiedzi, wychodząc z analizy struktury kompozycji 3,1–21. Hermeneutyczny klucz do niej znajduje się w 3,12: „Jeśli o rzeczach ziemskich powiedziałem wam i nie wierzycie, to jak uwierzycie, jeśli powiem wam o rzeczach niebieskich?”. O „rzeczach ziemskich” (*ta epigeia*) Jezus traktował w 3,3–11, o „rzeczach niebieskich” (*ta epourania*) rozwodził się w 3,13–21. „Rzeczy ziemskie” i „rzeczy niebieskie” są metaforą dwuetapowej inicjacji w zbawienie „synowskie”.

W centrum *ta epigeia* znajduje się przesłanie o narodzinach „z wody i ducha” (metafora pedagogii Tory i proroków) jako warunek wejścia do Królestwa Boga (katechumenat), innymi słowy na „drogę zbawienia” (Dz 16,17). W centrum *ta epourania* stoi kerygmatyczne przesłanie o wywyższeniu i posłaniu Syna „Jedynaka” (*monogenes*). Wehikułem dla tej kerygmatycznej mowy jest motyw z wężem miedzianym na pustyni przybitym na palu jako antidotum na śmiertelny jad plagi węży. Pustynia jako etap wiodący do Ziemi Obiecanej jest figurą katechumenatu prowadzącego do życia wiecznego. Ale motyw z miedzianym wężem odnosi nas do ściśle określonego momentu na drodze z Egiptu do Palestyny, do kryzysu, który wywołało szemranie Izraelitów przeciw Bogu. Za karę zesłał Bóg na wędrowców plagę węży, a równocześnie lekarstwo przeciw ich śmiertelnym ukąszeniom.

Otóż w momencie, w którym wtajemniczani na „drodze zbawienia” wchodzili w sytuację buntu („któż mnie wyzwoli z ciała tej śmierci?”; Rz 7,24) z powodu

¹² Wskazuję na miejsca, w których zbawienie „eklezjalne” anonuje się przy zastosowaniu greckiego terminu *soteria*: 2 Kor 1,6; Ef 1,13; Flp 1,28; 1 Tes 5,9; 2 Tes 2,13; Hbr 1,14, 2,3, 6,9; 1 P 1,5,9, 2,2. Z reguły odnosi się ten termin do zbawienia „synowskiego”, ale zdarza się też jego zastosowanie do „zbawienia mesjańskiego” (np. Ef 1,13).

rozpanoszenia się śmierci wskutek „ukąszenia” przez „węża starodawnego”, ogłaszany im był w rytuale, po pozytywnej weryfikacji przed „Trybunałem Mesjasza”, kerygmat o konieczności wywyższenia Jezusa-Człowieka, Syna „Jedynaka” (*monogenes*), za którym bezpośrednio stoi Bóg¹³. Konieczność wywyższenia jest skonstatowana przez znaną partykułę *dei* – musi. W tym rytualnym kerygmacie Syn Boga „Jedynak” (*monogenes*) posyłany jest dla inicjowanych z misją zbawienia i usprawiedliwienia „synowskiego”. Zatem *kosmos* jawi mi się w tym miejscu jako metafora katechumenów po usprawiedliwieniu „mesjańskim”.

Na pustyni każdy wędrowiec ukąszony przez węża, gdy spojrział na węża miedzianego na palu, został uleczony. W katechumenacie każdy wtajemniczany, gdy uświadomi sobie, jak jest „pokąsany” przez „węża starodawnego”, i uwierzy w swojej egzystencji w przesłanie rytualnego kerygmatu o Synu Boga „Jedynaku” (*monogenes*), uzyska wolność od wszelkiego Sądu Boga i osiągnie życie wieczne (J 3,14–18). Tego zbawienia i usprawiedliwienia „synowskiego” nie można zbiorowo uzyskać poza wspólnotą posiadającą mandat wtajemniczania i poza społecznością wtajemniczanych, katechumenów-chrystusowców (Górka, 2005, s. 82–83).

Przywołam trzy dokumenty chrześcijaństwa starożytnego na rzecz ostrożnej identyfikacji tej grupy wtajemniczanych spod szyldu *kosmos* na liturgii eucharystycznej. W dwóch dokumentach określono ją mianem „stojących” (*systasis*)¹⁴, trzeci dokument – nazywa ich „synami światła” (*hyioi fotos*; *Constitutiones Apostolorum*, s. 49). Opuszczali oni zgromadzenie dopiero przed kluczowym momentem eucharystii po modlitwie wiernych. Pozostali katechumeni opuszczali zgromadzenie wcześniej – po liturgii słowa i modlitwie katechumenów. Tego rodzaju wgląd socjologiczny przywraca aksjomatowi właściwy kontekst eklezjalny.

Jakże aktualna na okoliczność tego studium jest polemiczna wypowiedź św. Augustyna nawiązująca do istoty naszego aksjomatu (*Sermo* 6, kol. 695). Po jej kosmetycznej trawestacji, wstawiając eklezję-katechumenat w miejsce *ecclesia catholica*, uzyskujemy następujący efekt:

Poza eklezją-katechumenatem może mieć [donatysta – B.G.] wszystko poza zbawieniem [„synowskim” – B.G.]. Może mieć godność [biskupstwa – B.G.], może mieć Tajemnicę, może śpiewać Alleluja, może odpowiadać Amen, może trzymać Ewangelię, może wierzyć w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego i głosić tę wiarę – lecz tylko w eklezji-katechumenacie może znaleźć zbawienie [„synowskie” – B.G.] (*Sermo* 6, kol. 695).

Eklezję od innych społeczności wierzących w starożytności odróżniała istotnie możliwość oferowania systemowego oraz zbiorowego zbawienia i usprawiedliwienia „mesjańskiego”, na którym wspiera się zbawienie i usprawiedliwienie „synowskie”. Poza eklezją-katechumenatem funkcjonować mogła jedynie symulowana inicjacja

¹³ Informuje o tym forma bierna i nieosobowa czasownika *hypsoo*, tzw. *passivum divinum*.

¹⁴ Są to: list Grzegorza Cudotwórcy (213–270), biskupa Neocezarei, ucznia Orygenesza (Baron, Pietras, 2009, s. 10); trzeci list Bazylego Wielkiego do Amfilocha, biskupa Ikonium z 375 roku (Baron, Pietras, 2009, s. 57). Wprawdzie obydwą świadectwa dotyczą pokutników, lecz ponieważ przechodzili oni reanimację według procedury pierwszej inicjacji, to jeśli zostali dopuszczeni do grona „stojących”, oznacza to, że odzyskali już zbawienie mesjańskie.

mesjańska i synowska, bowiem te wspólnoty w swojej naturze w odniesieniu do zbawienia eklezjalnego były ni mniej, ni więcej jak tylko społecznościami gnostyckimi.

Organizowanie surogatów czy atrap inicjacyjnych piętnował już Klemens Aleksandryjski (150–215), otwierając swój wywód cytatem z Platona:

„Ci więc, którzy zajmują się bezbożnymi naukami oraz do nich wiodą innych, a także nie posługują się naukami Bożymi [Bożymi – dodatek Klemensa] w sposób właściwy, lecz chybiony” (Leges X,891), sami nie wejdą do Królestwa Niebios i nie pozwolą dotrzeć do prawdy tym, których wprowadzają w błąd. Bowiem nie posiadają oni właściwego klucza do wejścia, lecz jakiś fałszywy, zwany w codziennym języku wytrychem, przy pomocy którego nie otwierają na rozcież głównych drzwi – którędy my wchodzimy dzięki przekazowi Pana – tylko mogą nim odmykać boczne drzwi i po kryjomu podkopują się pod mur *ekklesii*, wykraczając przeciw prawdzie i czyniąc się mistagogami bezbożnych. Bo nie trzeba długich wyjaśnień, że stworzyli ludzki związek, późniejszy od *katholikes ekklesias* (Stromata VII 106,1–3, s. 74–75).

Wnioski

Aksjomat *extra Ecclesiam nulla salus* stawia przed chrześcijaństwem wszystkich epok dwa kluczowe pytania: o naturę zbawienia i kondycję eklezji. Na miano eklezji pisanej dużą literą zasługuje społeczność, która proceduralnie oferuje zbiorowe egzystencjalne zbawienie „mesjańskie”, a przede wszystkim „synowskie”. Aby ta oferta mogła się urzeczywistniać, eklezja musi mieć instytucję inicjacji z kluczowym segmentem wtajemniczenia: katechumenatem. Nie ma bowiem zbiorowej podaży zbawienia „mesjańskiego” i „synowskiego” poza katechumenalnym etapem wtajemniczenia. W tym celu bowiem Jezus ustanowił swoją eklezję-katechumenat, którą przyobiegał w Mt 16,18 (Górka, 2009, s. 180–183).

Formuła *extra Ecclesiam nulla salus* kontynuuje soteriologię nowotestamentową, która z gruntu nie interesowała się tzw. powszechnym zbawieniem eschatycznym. Ośrodkiem jej zainteresowania jest eklezjalne zbawienie, które owszem wywiera unikatowe przełożenie na przyszłość historyczną oraz pozahistoryczną, ale nie wolno go redukować do wspólnego mianownika tzw. wiecznego przebywania z Bogiem, ostatecznie orzekanego na wokandzie Sądu Ostatecznego.

Przesłanie starożytnej zasady nie zaprzecza ani nie potwierdza wartości innych religii jako dróg prowadzących ostatecznie do pozaczasowej jedności z Bogiem. Ona się w tej kwestii nie wypowiada, bowiem skoncentrowana jest na środowiskowej soteriologii, naznaczonej procesualną strukturą planu zbawienia, urzeczywistniającego się społecznie w instytucji inicjacji dla kolejnych pokoleń wtajemniczanych.

Ta starożytna dogma nie daje żadnych podstaw do eliminacji rzesz ludzi z możliwości osiągnięcia tzw. zbawienia eschatycznego. Z drugiej strony nawet przez najsurowszą jej inkluzywizację nie przysporzy się tym rzeszom zbawienia „mesjańskiego”, a przede wszystkim „synowskiego”, które m.in. z automatu uwalnia wierzącego od wokandy Sądu Ostatecznego na pozycji podsądnego.

Literatura

- Aland, B. et K., Karavidopoulos, J., Martini, C. M., Metzger, B. M. (eds.). (1996). *Novum Testamentum Graece et Latine*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Augustinus Hipponensis. (1865a). *De baptismo contra Donatistas*. Patrologia Latina, Vol. 43, 107–244. Paris: J.-P. Migne.
- . (1865b). *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem*. Patrologia Latina, Vol. 43, 689–698. Paris: J.-P. Migne.
- Baron, A., Pietras, H. (układ i oprac.). (2003). *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski. T. 3: (1414–1445) Konstancja – Bazylea – Ferrara – Florencja – Rzym*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (red.). (2007). *Constitutiones Apostolorum*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (red.). (2009). *Canones Patrum Graecorum*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Clemens Alexandrinus. (1906). *Stromata*, Buch I–VI, Bd. 2 (hrsg. O. Stählin). Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- . (1909). *Stromata*, Buch VII–VIII, Bd. 3, s. 1–102 (hrsg. O. Stählin). Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Czyżewski, B. (2020). Aksjomat *extra Ecclesiam nulla salus* w starożytności chrześcijańskiej. *Przegląd Religioznawczy*, 278(4), 93–103.
- Dupuis, J. (2003). *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu* (tłum. S. Obirek). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Gajewski, W. (2015). *Disciplina arcana* w 1 Kor 2,1–1? W: W. Gajewski, B. Górka (red.), *Disciplina arcana w chrześcijaństwie* (s. 27–39). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Gajewski, W., Górka, B. (red.). (2015). *Disciplina arcana w chrześcijaństwie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Górka, B. (1997). *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (2005). *Inicjacja w życie wieczne w Ewangelii św. Jana. Struktura inicjacji w świetle J 1,10–12; 3,1–21; 5,1–47; 20,30–31*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- . (2008). *Jezus i Samarytanka (J 4,1–42). Historia i inicjacja*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (2009). Mt 16,13–20 w świetle hermeneutyki inicjacji. *Przegląd Religioznawczy*, 232(2), 157–183.
- . (2010). *Jezus a chleb. Interpretacja inicjacyjna J 6,1–71*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (2016a). *Ekklesia w wybranych źródłach chrześcijaństwa starożytnego do 381 r.* W: B. Górka, *Kerygma i ekklesia w kontekście inicjacji* (s. 85–132). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (2016b). *Struktura inicjacji w tzw. dłuższym zakończeniu Ewangelii Marka (16,9–20)*. W: B. Górka, *Kerygma i Ekklesia w kontekście inicjacji* (s. 13–32). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Groblicki, J., Florkowski, E. (red.). (1968). *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań: Pallottinum.
- Kubacki, Z. (2016). *Kościół, religie i zbawienie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Ledwoń, S. (2009). *Extra Ecclesiam nulla salus? Studia Salvatoriana Polonica*, 3, 57–74.
- Ledwoń, S., Królikowski, P. (2015). *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Łucarz, S. (2015). *Disciplina arcana w Kobiectach Klemensa Aleksandryjskiego*. W: W. Gajewski, B. Górka (red.), *Disciplina arcana w chrześcijaństwie* (s. 75–91). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Majewski, J. (2019). *Od potępienia do wspólnej modlitwy? Jakich relacji między religiami potrzebuje cywilizacja Zachodu*. *Kronos*, 51(4), 259–272.

- Origenis. (1862). *Homilia in Iesu Nave*. Patrologia Graeca, Vol. 12, 825–948. Paris: J.P. Migne.
- Pietras, H. (2007). *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (2008). Poza Kościołem nie ma zbawienia... na ziemi. *Tygodnik Powszechny*, 2, 10–11.
- . (2010). Kościół jako społeczność zbawionych – próba zrozumienia aksjomatu: „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. W: F. Drączkowski (red. i inni), *Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja* (s. 11–21). Lublin: Polihymnia.