

IGNACY BOKWA

MAGISTERIUM KOŚCIOŁA O POWSZECHNEJ NADZIEI ZBAWIENIA

Wydaje się, że najbardziej właściwym tłem dla ukazania kościelnej doktryny dotyczącej problemu nadziei zbawienia dla wszystkich jest zagadnienie powszechnej woli zbawczej Boga. Stanowi ono punkt wyjścia dla refleksji, która napotyka również wypowiedzi o realności i trwałości kar piekielnych. Mamy tu do czynienia z niemałym napięciem i zróżnicowaniem: z jednej strony obietnica absolutnej przyszłości, którą daje w swoim Synu sam Bóg, z drugiej zaś rzeczywiste zagrożenie tej przyszłości. Pojawia się więc pytanie o zakres i skuteczność owej propozycji Boga. Istniejące pomiędzy tymi dwoma biegunami doktryny Kościoła napięcie stanowi bardzo istotny katalizator dla refleksji w ramach teologii systematycznej. Wynikające stąd implikacje pobudzają teologię dogmatyczną do dalszych poszukiwań i ustaleń.

1. POWSZECHNA ZBAWCZA WOLA BOGA

Pismo święte nie daje zbyt wielu podstaw do mówienia o powszechnej zbawczej woli Boga jako o metafizycznie koniecznych przymiotach Bożych — dobroci i świętości, jak zwykła to prezentować klasyczna systematyka teologiczna. Chodzi tu o wiele bardziej o konkretną postawę Boga, stwierdzalną, mającą charakter wydarzenia, które może być doświadczone i przekazane jako rzeczywista historia. Wolne i osobowe zachowanie Boga, który pragnie zbawienia każdego bez wyjątku człowieka, stało się najbardziej czytelne, i to w sposób nieodwołalny i ostateczny, w Jezusie Chrystusie. Boża wola zbawienia niesie ze sobą ugruntowaną nadzieję osiągnięcia życia wiecznego. Klasyczne teksty biblijne to m. in. 1 Tm 4,10; J 1,29. Spośród nich na szczególną uwagę zasługuje 1 Tm 2,1—6, podkreślający powszechność zbawczej woli Boga. Fakt, że Pismo święte wychwala przemożną potęgę miłosiernej woli Ojca, obejmującej wszystkich, w tym i rzeczywistość grzechu

(por. np. Rz 5,17; 11,32), nie stanowi w żadnym wypadku teoretycznego uzasadnienia teorii apokatastazy, zwłaszcza gdy mamy na myśli jej postać klasyczną. Wydaje się raczej, że idzie tu o pokazanie człowiekowi realnej możliwości zbawienia lub potępienia (por. Mt 25, 31—45). Kościelne Magisterium porusza się więc w przestrzeni pomiędzy doktryną o powszechnej zbawczej woli Boga z jednej strony, a niewiedzą co do faktycznego wyniku historii indywidualnego życia¹.

Symbole wiary, będące streszczeniem najistotniejszych prawd objawionych, koncentrują się na zbawczym czynie Boga w Jezusie Chrystusie i w Duchu Świętym. Podkreślają one prawdę, że Chrystus umarł za wszystkich, bez wyjątku. W wyznaniu wiary Euzebiusza z Cezarei (ok. 300 r., BF IX,6) czytamy: „*On dla naszego zbawienia przyjął ciało i wśród ludzi obcował*”. Nicejski symbol wiary jasno stwierdza motyw Wcielenia: „*który zstąpił dla nas i dla naszego zbawienia*” (325 r., DS 125=BF IX,7).

Prawie identyczne sformułowanie tej prawdy odnajdujemy w symbolu Epifaniusza (374 r., DS 42=BF IX,8). Znajduje ona swoje rozszerzenie w symbolu konstantynopolitańskim (DS 150=BF IX,10): „*który dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i przyjął ciało za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy, i stał się człowiekiem*”

Synod w Aleksandrii (362 r., BF VI,1) uczy: „*Z Maryi według ciała [Słowo] stało się człowiekiem dla nas i tym sposobem dokonane i pod każdym względem uwolniło rodzaj ludzki od grzechu, aby ten sam rodzaj ludzki — wskrzeszony z martwych — wprowadzić do Królestwa niebieskiego*”.

Piękne sformułowanie powszechności zbawczej woli Boga odnajdujemy w liście św. Leona, papieża, do Flawiana, biskupa Konstantynopola (449 r., DS 293=BF VI,7): „*Dlatego potrzeba było łaski najwyższej Bożej Rady, aby niezmienny Bóg, którego wola nie może być pozbawiona dobroci, uzupełnił jeszcze głębszą świętą tajemnicą swoją pierwotną postawę dobroci wobec nas, a człowiek nie zginął wbrew zamiarowi Bożemu, gdy na skutek przewrotności złośliwego diabła wpadł w stan grzechu*”

Czwarte zdanie chrystologicznej formuły Soboru Chalcedońskiego (451 r., DS 301=BF XI,8) brzmi: „*[Jezus Chrystus] przed wiekami z Ojca zrodzony jako Bóg, w ostatnich zaś czasach dla nas i dla naszego zbawienia narodził się jako człowiek z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki*”

¹ Por. K. Rahnner, art. *Volonta salvifica di Dio, universale*, w: *Sacramentum mundi* 8, Morcelliana Brescia 1977, s. 695n.

Warto wczytać się w wyznanie wiary Lucidusa, przyjęte przez synody w Arles i Lyonie (473 r., DS 340=BF XII,17): „*Chrystus przyszedł także dla zgubionych, ponieważ wbrew Jego woli zginęli. Zaiste nie godzi się ograniczać bezmiernej dobroci i dobrodziejstw Bożych do tych tylko, którzy wydają się być zbawieni*”.

Synod Laterański formułuje przeciwko monoteletyzmowi kanon 11 (649 r., DS 511=BF XI,46): „*Jeśli ktoś nie wierzy właściwie i prawdziwie, według nauki Świętych Ojców, że organicznie złączone dwa działania — Boskie i ludzkie — są jednego i tego samego Chrystusa, Boga naszego, i że przez czynności obydwu natur stał się On prawdziwym sprawcą naszego zbawienia — n.b.w.*”.

Symbol XI Synodu Toledańskiego (675 r., DS 533=BF IX,23) wprowadza moment trynitarny: „*Wierzymy, że spośród tych trzech Osób jedynie Syn przybrał dla zbawienia rodzaju ludzkiego prawdziwe człowieczeństwo bez grzechu, ze świętej i Niepokalanej Dziewicy*”.

Wyznanie wiary św. Leona IX (1053 r., DS 681=BF IX,27) podkreśla realność męki Chrystusa: *Niecierpiętlivy i nieśmiertelny jako Bóg, lecz jako człowiek został umęczony za nas i za nasze zbawienie prawdziwą męką ciała*” Prawie identyczne sformułowanie tej prawdy zawiera wyznanie wiary Michała Paleologa (1274 r., DS 852=BF IX,33).

Dokumenty Kościoła świadczą bezsprzecznie o odrzuceniu wszelkich form predestynacji (por. DS 1203. 1205. 1210).

Sobór Florencki w Dekrecie dla jakobitów (1442 r., DS 1337=BF VI,54) akcentuje zbawczy wymiar dzieła Chrystusa: *Syn Boży „dla zbawienia rodzaju ludzkiego przyjął prawdziwą i całkowitą naturę ludzką z niepokalanego łona Dziewicy Maryi*”.

W ramach VI. sesji (1547 r.) Sobór Trydencki uchwalił Dekret o usprawiedliwieniu. Daje w nim wyraz przekonaniu o powszechności Bożej ekonomii zbawienia. Opierając się na Gal 4,5 twierdzi, iż wszyscy otrzymują w Chrystusie „*przybranie za synów Bożych*” (DS 1522=BF VI,60). W tym samym dokumencie czytamy, że człowiek usprawiedliwiony otrzymuje pomoc w postaci łaski skutecznej dla uniknięcia grzechu ciężkiego (por. DS 1568=BF VII,70).

Dekret Świętego Oficjum z dnia 7 grudnia 1690 roku, potępiający błędy jansenistów, podkreśla uniwersalny wymiar ofiary krzyżowej Chrystusa (por. DS 2304)².

Pierwszy oficjalny dokument Vaticanum II, Konstytucja dogmatyczna o świętej liturgii, w n. 7 stwierdza: „*Syn Boga przez swoją*

² „*Christus dedit semetipsum pro nobis oblationem Deo, non pro solis electis, sed pro omnibus et solis fidelibus*”.

śmierć i zmartwychwstanie wyzwolił nas od śmierci i spod władzy szatana [por. DzAP 26,18], przeniósł nas do królestwa Ojca", zaś dekret o działalności misyjnej Kościoła w n. 3 mówi wyraźnie o możliwości zbawienia również dla „pogan”.

Przytoczone jedynie przykładowo dokumenty Magisterium Kościoła upatrują sens posłannictwa Jezusa Chrystusa w dziele zbawienia człowieka. Perspektywa ta jest wyraźniej obecna w wypowiedziach Kościoła pierwotnego. Późniejsze wypowiedzi ograniczają się raczej do problematyki odkupienia, zatracając istotny wymiar zbawienia przez Wcielenie. Dla omawianej tu problematyki szczególne znaczenie ma fakt skoncentrowania się Boga na zbawieniu człowieka. Mówiąc w sposób wybitnie antropomorficzny, odnosi się wrażenie, że Bóg dołoży wszelkich starań, aby ofiara życia Jego Syna nie okazała się nieskuteczna w odniesieniu do choćby jednego człowieka.

Dopiero w tym kontekście można w sposób teologicznie uzasadniony mówić o problemie realności piekła i kar z nim związanych, a także o możliwości odnowienia wszystkich rzeczy w Chrystusie.

2. WOBEC POWSZECHNEJ NADZIEI ZBAWIENIA

Wierność i stałość Boga w kwestii zbawienia każdego bytu obdarzonego wolnością nie pozwala myśleć o jakimś „neutralnym” uzasadnieniu ontologii stworzenia, usiłującym umieszczać je poza kontekstem Boga jako Stwórcy. Od dawna obecne jest w teologii pytanie: czy istnieje taka możliwość, by zaproponować każdemu człowiekowi ostateczne zbawienie w taki sposób, aby nie naruszyć w niczym podarowanej mu wolności? Nadzieja ta obecna jest w myśli Orygenesusa, a także innych nauczycieli Kościoła (Grzegorza z Nyssy, Diodora z Tarsu, Ewagriusza Ponticusa). Przyjmuje ona kształt apokatastazy, liczącej się z powszechnym pojednaniem na końcu czasów. Pod pojęciem tym rozumie się najczęściej „ponowne przywołanie całości stworzenia wraz z grzesznikami, potępionymi i demonami do stanu pełnego szczęścia”³. W tle tej teorii nietrudno odnaleźć neoplatońską ideę, że zło jest ostatecznie nie-bytem, niczym w stosunku do rzeczywistości. Przy dopełnieniu świata popadnie więc w nicość, gdzie ma swoje miejsce. Należy tu podkreślić niemałą rolę teologii Krzyża: w Jezusie umiera Bóg z powodu zła. Sprawia to, że ostatecznie zło znika wobec mocy Bożej miłości⁴.

³ J. Loosen, art. *Apokatastasis II (dogmatisch)*, w: LThK 1, Freiburg/Br. 1957, s. 709.

⁴ Por. M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1988, s. 296.

Pozostaje faktem niepodważalnym, że Magisterium Kościoła wypowiada się przeciwko teorii apokatastazy. Czyni to bądź bezpośrednio, bądź pośrednio, podkreślając wieczność kar piekielnych. Teoria apokatastazy w swoim klasycznym kształcie została jednoznacznie potępiona przez ojców synodu regionalnego w Konstantynopolu w 553 r.: „Jeśli ktoś twierdzi lub sądzi, że kara szatanów i złych ludzi jest tymczasowa i że kiedyś nastąpi jej koniec, czyli że nastąpi ‘apokatastaza’, dla diabłów i bezbożnych ludzi, n.b.w.” (DS 411=BF VIII,101).

Taka negatywna ocena apokatastazy jest uzasadniona wtedy, gdy pod pojęciem „złe duchy” rozumie się uosobiony wyraz zła w ogóle, które jako takie nie może być zaakceptowane przez Boga⁵. Bowiem zło jako takie nie jest do pogodzenia z dobrem. Może być pokonane jedynie przez przebaczenie. Nie oznacza to jednak, że ze strony samych podmiotów zła nie istnieje możliwość pojednania z Bogiem. Podstawy tego procesu można by upatrywać w odwołaniu się do możliwości nawrócenia złych duchów. Taka postawa mogłaby stać się okazją dla Bożego zmiłowania. Jest wysoce prawdopodobne, że ostateczny kształt orzeczenia synodu konstantynopolitańskiego, o którym mowa, ma swoje uzasadnienie w obawie przed zbyt dużym zapoznaniem powagi decyzji podejmowanych w życiu ziemskim, mających w ramach tej wizji teologicznej znaczenie dla rodzaju losu wiecznego. M. Kehl uważa, że można, a nawet należy mieć nadzieję, w ramach powszechnej solidarności, że żaden człowiek nie zamknie się do tego stopnia przed Bożą miłością, że będzie on musiał w momencie śmierci pograć się w wieczną samotność i brak jakiejkolwiek łączności⁶. Nie uprawnia to w żadnym przypadku do budowania teologiczno-systematycznej wiedzy o nieistnieniu piekła. Należy jak najbardziej realnie liczyć się z taką ewentualnością, ufając jednocześnie, że nie stanie się ono niczym udziałem.

IV Sobór Laterański orzekł wieczność nieba i piekła (por. DS 801)⁷. Pochodzący z rozdz. 1., zatytułowanego *De fide catholica*, tekst zwraca uwagę pewną finezją w doborze terminologii: otóż na określenie rodzaju kar piekielnych zostaje użyte pojęcie *poena perpetua*, zaś dla wyrażenia natury nieba — zwrot *gloria sempiternam*.

⁵ Por. H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*, Freiburg 1980, s. 161n.

⁶ Por. M. Kehl, dz. cyt., s. 297.

⁷ „... qui omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc desunt, ut recipiant secundum opera sua, sive bona fuerint sive mala, illi cum diabolo poenam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam”.

terna. Być może jest to interpretacja posuwająca się zbyt daleko, ale nie wydaje się, iż chodzi tu jedynie o językową elegancję. Pojęcie *perpetua* zawiera, owszem, moment trwałości, przywołuje jednakże skojarzenie jakiejś powtarzalności (rodzaj „*perpetuum mobile*”?). Inne zgoła wrażenie wywołuje termin *gloria sempiterna*. Bardziej kojarzy się z wiecznością jako atrybutem samego Boga: klasyczna teologia używa tu bowiem pojęcia *aeternitas*.

Dokumentem, na który najczęściej powołują się teologowie przy uzasadnianiu wiekistości piekła, jest Konstytucja *Benedictus Deus* papieża Benedykta XII z roku 1336 (DS 1000—1002=BF VIII,108—110). Jeśli chodzi o kwalifikację teologiczną tego tekstu, to współcześnie coraz mniej teologów uznaje go za uroczyście określony dogmat, skłaniając się raczej ku tezie, że mamy tu do czynienia z przekonaniem zakorzenionym głęboko w wierze Kościoła⁸. Bezpośrednim motywem opublikowania wspomnianej Konstytucji nie była raczej chęć wykazania, że umierający w stanie grzechu ciężkiego podlegają potępieniu; był to bardziej głos w dyskusji na temat, kiedy zaczyna się wizja Boga w niebie bądź kara: zaraz po śmierci, czy też od momentu Sądu Ostatecznego. Jest rzeczą nie podlegającą dyskusji, że zabiera w tej kwestii głos osoba szczególna, zajmująca w Kościele katolickim miejsce wyjątkowe. Pominąwszy zasygnalizowane wyżej problemy z kwalifikacją teologiczną tego dokumentu, należy bacznie przyrzeć się samemu tekstowi. Nasuwa się podstawowe pytanie, mianowicie, na jakiej zasadzie teologowie traktują dokument Benedykta XII jako podstawę do twierdzenia o wiekistości piekła. Wypowiedź ta została zresztą umieszczona w jego części końcowej.

O ile w odniesieniu do nieba używa się terminu *aeternus* (w kontekście: „*habent vitam et requiem aeternam*”), o tyle co do piekła nie można znaleźć analogicznego wyrażenia⁹. Papież mówi jedynie o „karach piekielnych”, nie zabierając głosu w kwestii ich trwania.

W bardzo podobny sposób formułuje ten problem również Dekret dla Greków Soboru Florenckiego (DS 1306), który mówi jedynie o zróżnicowaniu kar piekielnych¹⁰. W Dekrecie dla Jakobitów tegoż Soboru spotykamy wyrażenie „ogień wieczny”, zaczerpnięte

⁸ Por. J. A m b a u m, *Nadzieja na puste piekło i zbawienie dla wszystkich?*, „*Communio*” 1 (1992), s. 110—124.

⁹ „*Diffinimus insuper, quod secundum Dei ordinationem communem animae decedentium in actuali peccato mortali mox post mortem suam ad inferna descendunt, ubi poenis infernalibus cruciantur*” (DS 1002).

¹⁰ „*Illorum autem animos, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas*”.

z Mt 25,41. Ojcowie soborowi w sposób dosłowny interpretują metaforyczny język Ewangelii (por. DS 1351).

Można postawić zarzut, że druga część wypowiedzi magisterialnych została przedstawiona tendencyjnie, z zamiarem wykazania, że teologiczne twierdzenia o wiekuistości piekła nie mają zbyt mocnych podstaw w nauce Kościoła. Jednakże trudno oprzeć się takiemu wrażeniu, będącemu efektem choćby tylko tak niekompletnej i z pewnością niepogłębionej lektury. Wniosek nasuwa się sam: w tym względzie istnieje pilna potrzeba bardziej rozwiniętych studiów, uwzględniających kontekst historyczny.

Naszkiwowana w ten sposób sytuacja nauczania Kościoła w kwestii powszechnej nadziei zbawienia nie jest ani jednoznaczna, ani pozbawiona problemów. Z jednej strony dysponujemy bowiem jasno określoną obietnicą życia wiecznego, udokumentowaną zarówno biblijnie, jak i w dokumentach Kościoła, z drugiej zaś mamy do czynienia z tajemniczą rzeczywistością absolutnej przyszłości z Bogiem. Wypowiedzi dotyczące piekła nie noszą przy tym znamion budzących grozę, lecz jawią się raczej jako pewna logiczna konieczność. Warto przy tym zauważyć, że mowa o piekle ma miejsce wyłącznie w kontekście nieba. Jest to zawsze kontekst wiodący i nadający w związku z tym specyficzne znaczenie problemowi zagrożenia trwałym potępieniem. Wydaje się, że mimo wszystko same wypowiedzi kościelnego Magisterium nie są aż tak pesymistyczne, jak mogłoby się wydawać. Są raczej nastawione optymistycznie, choć nie bagatelizują realnej możliwości potępienia. Symptomatyczne jest milczenie co do trwałości i natury kar piekielnych. Okazuje się przy tym, że wręcz dokładna „wiedza” na ten temat jest dziełem bardziej pewnej teologii spekulatywnej niż oszczędnej i stosunkowo precyzyjnej mentalności magisterialnej.

Zasygnalizowany powyżej problem stanowi przykład realizacji *sensus fidelium*. Przytoczone wypowiedzi Magisterium Kościoła ukazują część tego procesu dochodzenia do formuł wiary. Trudno przewidzieć ostateczny wynik tego zespołowego wysiłku, nie sposób też odgórnie nim sterować. W procesie tym spotykają się i wzajemnie na siebie oddziałują teologia, wspólnotowy zmysł wiary oraz Magisterium. Wydaje się, że ten nigdy nieskończony mózół przybliżania się do Boga, który mimo Objawienia na zawsze pozostanie Tajemnicą, jest ukrytą siłą napędową wiary i życia Kościoła.