



Wiara, która zbawia

ZBIGNIEW KUBACKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum
Warszawa

W jednym z istotnych punktów *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, podpisanej przez przedstawicieli Kościoła katolickiego i Światowej Federacji Luteranckiej, 31 X 1999 r. w Augsburgu, symbolicznym miejscu narodzin reformacji, czytamy: „Wyznajemy wspólnie, że grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez wiarę w zbawcze działanie Boga w Chrystusie” (nr 25). Treść owej usprawiedliwiającej i zbawczej wiary jest zatem wyraźnie określona: jest nią zbawcze działanie Boga w Chrystusie. Wynikałoby więc z tego, że nie może być usprawiedliwiony i zbawiony ktoś, kto nie wyznaje wiary w zbawcze działanie Boga w Chrystusie. W celu uzasadnienia tej tezy można by przywołać liczne wypowiedzi Ojców Kościoła, soborów, papieży oraz teologów chrześcijańskich – zarówno katolickich jak i protestanckich – z przeszłości i czasów współczesnych. Powstają jednak pytania: Po pierwsze, czy aby zostać usprawiedliwionym i osiągnąć zbawienie, wszyscy ludzie bez wyjątku muszą wyznać wiarę w zbawcze działanie Boga w Chrystusie, czy też istnieją od tej ogólnej zasady jakieś wyjątki? Po drugie – czy aby osiągnąć zbawienie, wszyscy ludzie bez wyjątku muszą w sposób *explicite* wyznać wiarę w Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela? A jeśli nie, to jaka jest minimalna treść owej wiary w usprawiedliwiające i zbawcze działanie Boga w Chrystusie? Odpowiedzi na te pytania szukać będziemy w tym artykule.

1. Kto może być zbawiony?

Z niezwykle bogatego *dossier* na temat chrześcijańskiej odpowiedzi na pytanie: Kto może być zbawiony? – przywołajmy tylko kilka przykładów z historii i współczesności¹.

¹ Na ten temat istnieje bardzo obszerna wielojęzyczna literatura. W języku polskim chciałbym wskazać na książkę Bernarda Sesboüé, *Poza Kościołem nie*

Dla Ojców Kościoła i teologów średniowiecza sprawa była jasna: zbawienie jest możliwe jedynie przez wiarę w Chrystusa. Ta natomiast, dla sprawiedliwych Żydów i pogan z okresu przed wcieleniem mogła mieć charakter *implicite*, natomiast po wcieleniu musiała mieć charakter *explicite*, wyrażony przez przyjęcie sakramentu chrztu lub jego wyraźne pragnienie.

Już w II w. św. Justyn (100-167) wypowiada się na temat możliwości zbawienia dla sprawiedliwych Żydów i pogan z epoki przed wcieleniem. W *Dialogu z Żydem Tryfonem* pisze: „Cytuję przyjaciela słowa Ezechiela, według których »Nawet gdyby Noe, Jakub i Daniel wstawiali się za swoimi synami i córkami, nie wysłucham ich«, oczywiste jest, że «każdy z nich zostanie zbawiony dzięki swej sprawiedliwości» (Ez 14,20.14), chciałem powiedzieć, iż tak samo również ci, którzy żyli zgodnie z prawem Mojżeszowym dostąpią zbawienia. Prawo Mojżeszowe bowiem tym, którzy są mu poddani, nakazuje czynić rzeczy z natury dobre, pobożne i sprawiedliwe, choć jednocześnie zostało napisane, że nakazy, które zachowują ci, którzy podlegają Prawu, zostały dane z powodu zatwardziałości serca ludu. Ponieważ ci, którzy pełnili to, co jest powszechne, z natury i odwieczne dobre, podobają się Bogu i przez tegoż Chrystusa w czasie zmartwychwstania dostąpią zbawienia podobnie jak sprawiedliwi, którzy ich poprzedzili, Noe, Henoch, Jakub i inni. Dostąpią oni zbawienia razem z tymi, którzy uwierzyli w tego Chrystusa, Syna Bożego...”².

Jak wynika z powyższego cytatu, zarówno życie według prawa Mojżeszowego, jak i postępowanie zgodne z tym, co jest powszechne, z natury dobre i odwieczne, jest wyrazem wiary *implicite* w Chrystusa. Możliwość zbawienia dla pogan żyjących przed Chrystusem Justyn uzasadnia teologią rozsianych we wszechświecie ziaren boskiego Słowa (*logos spermatikos*)³. Jednak, jak to zostało zaznaczone, ekonomia ta odnosiła się jedynie do czasów z okresu przed wcieleniem. Po przyjściu Chrystusa na ziemię do zbawienia była potrzebna wiara w Niego o charakterze *explicite*. Ponadto trzeba było być ochrzczonym w Kościele katolickim i do niego przynależać, bo poza Kościołem nie było zbawienia. Przywołajmy jedynie świadectwo

ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne, tłum. Agnieszka Kuryś (Poznań: Wydawnictwo W drodze, 2007) oraz na pierwszy rozdział mojej książki *Kościół, religie i zbawienie. O jedyności i powszechności zbawczej Kościoła oraz zbawczej roli religii niechrześcijańskich* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016), 17-240.

² Św. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, nr 45,3-4, w Justyn Męczennik, *I i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Leszek Misiarczyk (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2012), 207.

³ Tenże, *I Apologia*, nr 46, 2-4, w tamże, 73.

św. Augustyna (354-430). Pisze on, że poza Kościołem katolickim schizmatyk (i nie tylko on) może mieć wszystko, oprócz zbawienia. „Może mieć zaszczyt biskupstwa, może posiąść tajemnice, może śpiewać »Alleluja!«, może podpowiadać »Amen!«, może trzymać Ewangelię, może wierzyć w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego i głosić tę wiarę, ale nigdzie indziej poza Kościołem katolickim nie może znaleźć zbawienia”⁴.

Sytuacja zmienia się w epoce nowożytnej, kiedy po odkryciu Ameryki przez Kolumba okazało się, że mieszkańcy całego kontynentu nie znają Ewangelii Jezusa Chrystusa. Wówczas teologowie – zwłaszcza dominikanie z Salamanki oraz jezuita z Kolegium Rzymskiego – dowartościowali pojęcie wiary *implicite*, która zawierała się w wierze w istnienie Boga i w Bożą Opatrzności. Przywołajmy przykład, jezuita, kard. Juana de Lugo (1583-1660), żyjącego i nauczającego w XVII w. w Rzymie. Uważał on, że zbawieni mogą być heretycy, Żydzi i muzułmanie przez ich szczerą i nadprzyrodzoną wiarę w Boga, jeśli odrzucenie przez nich Ewangelii i wiary katolickiej nie bierze się z prawdziwej wiedzy i niewierności Bogu, ale z ignorancji i niepokonalnej nieznajomości. Oto najważniejszy jego tekst w tej kwestii: „Tych, którzy nie wierzą wraz z Kościołem katolickim, można podzielić na kilka kategorii. Są tacy, którzy choć nie wierzą we wszystkie dogmaty religii katolickiej, uznają jednego i prawdziwego Boga – takimi są Turcy i wszyscy muzułmanie, jak również i Żydzi. Inni, jak to jest w przypadku większości heretyków, uznają Boga Trójjedynego i Chrystusa (...). Jeśli teraz ci ludzie, z racji niepokonalnej nieznajomości, nie są winni grzechu niewierności, to mogą osiągnąć zbawienie. Gdyż ci, którzy znajdują się w stanie niepokonalnej nieznajomości odnośnie do niektórych artykułów wiary, lecz wierzą w inne, nie są formalnie heretykami, lecz posiadają nadprzyrodzoną wiarę, przez którą wierzą w prawdziwe artykuły i na tej podstawie mogą dokonać doskonałego żalu za grzechy, przez który mogą być usprawiedliwieni i zbawieni. To samo należy powiedzieć odnośnie do Żydów, jeśli są jacyś, którzy w sposób nie do przewyższenia pomylili się co do religii chrześcijańskiej. Gdyż wciąż mogą oni posiadać nadprzyrodzoną wiarę w Boga oraz co do innych artykułów opartych na Piśmie Świętym, które akceptują i z tą wiarą mogą mieć żal za grzechy, przez który mogą zostać usprawiedliwieni i zbawieni, pod warunkiem że wyrażna wiara w Chrystusa nie jest wymagana z koniecznością środków, jak to później zostanie wyjaśnione. W końcu, jeśli jacyś Turcy i muzułmanie trwali w sposób nie do przewyższenia w błędzie odnośnie do Chrystusa i Jego bóstwa, to nie ma powodów, dla których nie mogliby mieć prawdzi-

⁴ Św. Augustyn, *Sermo ad Caesar. ecclesiae plebem*, 6; CSEL 53, 174-175. Cyt. za: Francis A. Sullivan, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic response* (New York: Paulist Press, 1992), 32.

wej nadprzyrodzonej wiary w Boga jako nadprzyrodzonej nagrody, gdyż ich wiara w Boga nie jest oparta na argumentach pochodzących z naturalnego stworzenia, ale ją posiadają z tradycji, a tradycja ta pochodzi od Kościoła wiernych i doszła do nich, nawet jeśli zmieszana jest z błędami ich sekty. (...) W konsekwencji, z wiarą, jaką posiadają, mogą osiągnąć akt doskonałego żalu za grzechy”⁵.

Juan de Lugo odwołuje się tu do funkcjonującego w teologii już od średniowiecza pojęcia „niepokonalnej nieznamomości”. Stwierdza, że niektórzy poganie, Żydzi, heretycy i schizmatycy z racji niepokonalnej nieznamomości mogą nie wierzyć we wszystkie dogmaty religii katolickiej i nie być winnymi grzechu niewierności. Mogą ponadto mieć nadprzyrodzoną wiarę konieczną do zbawienia. Pojęcie to trafiło w XIX w. do oficjalnych dokumentów Magisterium Kościoła.

Jeśli chodzi o okres XIX i pierwszej połowy XX w., kiedy to w Kościele katolickim dominowała tzw. teologia szkolna podręczników neoscholastyki, warto przytoczyć wypowiedź ks. Mariana Sieniatyckiego, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego. W opublikowanym w 1930 r. trzecim tomie *Dogmatyki katolickiej* zatytułowanym *O łasce i cnotach wlnych*, Sieniatycki pisze o zbawieniu przez wiarę niechrześcijan (on sam używa słowa „niewiernych”). Stwierdza: „Przedmiotem tej wiary, którą wyraźnie (*fide explicita*) i koniecznie (*necessitate medii*) trzeba wierzyć, jest, jak Apostoł mówi, istnienie Boga i Jego Opatrzność nad ludźmi objawiająca się przede wszystkim w sprawiedliwych nagrodach i karach”⁶. Mamy tu wyraźną aluzję do Hbr 11,6.

W innym miejscu Sieniatycki tłumaczy, dlaczego wiara w te dwie prawdy, tzn. w istnienie Boga i w Opatrzność Bożą, jest wystarczająca do zbawienia. Warto przytoczyć dłuższy passus z jego traktatu, gdzie ponownie znajdujemy odniesienie do Hbr 11,6. Oto uzasadnienie: „Odpowiednią było rzeczą, żeby wiara wyraźna w te dwie prawdy była konieczną do zbawienia: a) Kto wyraźnie wierzy w Boga, tem samem wierzy *implicite* w przymioty Boże, w Trójcę św., w ogóle w Boga, jakim jest sam w sobie. Kto znów wierzy w Opatrzność Bożą, ten *implicite* wierzy, iż Pan Bóg daje środki człowiekowi potrzebne do zbawienia, a więc wierzy we wcielenie, w łaskę, w nieśmiertelność duszy itd. b) Konieczną jest rzeczą, by człowiek znał te dwie prawdy przez wiarę *explicitę*, gdyż inaczej nie znalazłby celu ostatecznego, do którego ma dążyć, nie mógłby obudzić w sobie nadziei, która

⁵ Juan de Lugo, *De virtute fidei divinae*, disp. 12, nr 50-51, t. 3 (Lyon 1646), 286. Cyt. za: Francis A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?* 95.

⁶ Marian Sieniatycki, *Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 3, *O łasce i cnotach wlnych* (Kraków, 1930), 98.

jest potrzebna do usprawiedliwienia, ani miłości, która, poza sakramentem, jest jedyną najbliższą dyspozycją do usprawiedliwienia (Hbr 11,6)⁷.

Jak wynika z przytoczonego cytatu, w wierze w istnienie Boga zawarta jest na sposób *implicite* wiara w Trójcę Świętą, a w wierze w Opatrzność Bożą zawarta jest na sposób *implicite* wiara we wcielenie Chrystusa.

Z nauczania II Soboru Watykańskiego na temat zbawienia warto przywołać i skomentować dwa teksty: pierwszy z Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, drugi z Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym powiedziane jest, że przez swoje wcielenie Chrystus złączył się w jakiś sposób z każdym człowiekiem (por. KDK 12), oraz że w sercu ludzi dobrej woli działa w sposób niewidzialny łaska (por. tamże 22). Uzasadnienie tego nauczania jest następujące: „Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiaruje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy” (tamże). Wszyscy zatem mają możliwość zbawczej wiary w Jezusa Chrystusa, choć nie u wszystkich wiara ta ma charakter wiary *explicite*.

Widzimy to na przykładzie Konstytucji dogmatycznej o Kościele, gdzie w numerze 16 mowa jest o kręgach przyporządkowania do Kościoła. Ostatni krąg stanowią ci, którzy jeszcze w Boga nie wierzą, ale są ludźmi dobrymi i żyją uczciwie. Czytamy tam: „Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez ła-ski Bożej, wieść uczciwe życie” (KK 16; podkreślenie moje – Z.K.). Jeśli tacy ludzie osiągną zbawienie, to nie mocą własnych uczynków, byłby to bowiem pelagianizm, ale mocą łaski Bożej, co w cytowanym tekście jest wyraźnie powiedziane. Takie uczciwe życie oparte na łasce Bożej jest ich aktem wiary, ale nie aktem wiary o charakterze *explicite*, lecz wiary *implicite* w Chrystusa. Można powiedzieć, że są oni jakby „anonimowymi chrześcijanami”. Pojęcie to rozwinął w swojej teologii Karl Rahner, jeden z najwybitniejszych teologów katolickich XX w. W *Podstawowym wykładzie wiary* twierdzi on, że „transcendentalne dążenie ducha w poznaniu i wolności ku absolutnej tajemnicy jest podtrzymywane przez samego Boga w Jego samoudzielaniu siebie w taki sposób, że owo dążenie ma swoje »dokąd« i »skąd« w Bogu absolutnej bliskości i bezpośredniości”⁸. Oznacza to, że celem i źródłem dążenia człowieka do Boga jest On sam, czyli Jego

⁷ Tamże, 262-263.

⁸ Karl Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. Tadeusz Mieszkowski (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987), 112.

bezinteresowne samoudzielanie się w łasce. Innymi słowy, człowiek dąży do Boga dzięki Bogu samemu. Zdaniem Rahnera, każdy człowiek, który w sposób nieświadomy i atematyczny, choć rzeczywisty i prawdziwy, przyjmuje samoudzielanie się Boga w Duchu Świętym, jest „anonimowym chrześcijaninem”.

W innym miejscu *Podstawowego wykładu wiary* oświadcza: „Zgodnie z katolickim rozumieniem wiary, co zresztą zostało wyraźnie powiedziane na *Vaticanum II*, nie ulega wątpliwości, że ktoś nie mający żadnego historycznego kontaktu z głoszoną i wyraźnie określoną nauką chrześcijańską może być mimo to usprawiedliwiony i może żyć w łasce Bożej. Dla takiej osoby zatem naturalne samoudzielanie się Boga w łasce jest nie tylko ofertą, egzystencjałem jej istnienia, ale jest ofertą, którą ona p r z y j ę ł a, przyjmując tym samym właściwie rzecz najważniejszą z tego, co chrześcijaństwo chce jej przekazać: jej zbawienie, które obiektywnie jest łaską Jezusa Chrystusa. Ponieważ transcendentalne samoudzielanie się Boga, jako oferta dla wolności człowieka, jest z jednej strony egzystencjałem każdego człowieka, z drugiej zaś momentem samoudzielania się Boga światu, które ma swój cel i punkt kulminacyjny w Jezusie Chrystusie, przeto śmiało możemy mówić o chrześcijanach anonimowych”⁹. Podkreślone przez nas w tym cytacie słowo „przyjęła” jednoznacznie wskazuje, że Rahner rozumie to jako akt wiary takiej osoby w Chrystusa, choć jest to akt wiary o charakterze *implicite*.

Jest to zbawienie przez wiarę, która w najbardziej fundamentalnym znaczeniu polega na całkowitym przyjęciu przez człowieka własnego człowieczeństwa. Zdaniem Rahnera, „jest wielu takich, którzy spotkali już Chrystusa, nie wiedząc, że pochwycili tego, w którego życiu i śmierci zanurzyli się jako w uszczęśliwiającym i zbawionym przeznaczeniu, że spotkali tego, którego chrześcijanie słusznie nazywają Jezusem z Nazaretu. (...) Otóż Bóg i łaska Chrystusa są obecne jako ukryta istota każdej rzeczywistości, jaką możemy wybrać. I dlatego nie jest tak łatwo cokolwiek przedsięwziąć nie mając do czynienia z Bogiem i Chrystusem, przyjmując ich albo odrzucając, wierząc w nich albo nie wierząc. Dlatego każdy, kto, będąc jeszcze daleki od jakiegokolwiek wyraźnego i wyrażonego słowami objawienia, akceptuje swoją egzystencję, a więc własne człowieczeństwo, w milczeniu i w cierpliwości (lepiej: w wierze, nadziei i miłości), akceptuje je jako tajemnicę, która kryje się w tajemnicy wiecznej miłości i która rodzi życie w łonie śmierci, mówi też – nawet nie wiedząc o tym – Chrystusowi »tak«. (...) Kto w pełni akceptuje swoje człowieczeństwo (a tym bardziej

⁹ Tamże, 148.

oczywiście człowieczeństwo innego), ten przyjął Syna człowieczego, ponieważ w nim Bóg przyjął człowieka”¹⁰.

Podstawę biblijną takiej interpretacji stanowić może przypowieść Jezusa o sędzie ostatecznym zapisana w Ewangelii Mateusza (Mt 25,31-46), która mówi, że wszyscy będą sądzeni na podstawie czynów miłosierdzia wobec potrzebujących. Można więc wnioskować, że minimalna treść zbawczej wiary w Chrystusa o charakterze *implicite* zawarta jest w wierze w człowieka, ale nie w jakiegokolwiek wierze w człowieka, lecz w takiej, która wyraża się w czynach miłosierdzia, która – jak to było chociażby w przypadku Janusza Korczaka – prowadzi do służby bliźnim i jeśli potrzeba do oddania za nich swego życia¹¹. Czyż nie do takich osób jak Korczak odnoszą się słowa Jezusa: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13)? Komentujący te słowa francuski teolog, Joseph Moingt, oświadcza: „Miłość, jaką Bóg umieścił w człowieku, stwarzając go, i która zdolna jest do takiej szlachetności, zawiera łaskę zbawienia, ponieważ wypływa ona z tej [miłości], która jest w Bogu, ale pod warunkiem, że człowiek uważnie odpowie na poruszenia, jakie od niej otrzymuje”¹². Na zakończenie tego punktu chciałbym dodać, że ludzie, którzy nie mają wiary w Chrystusa o charakterze *explicite*, w momencie śmierci będą musieli przejść przez proces oczyszczenia i dopełnienia prowadzący ich od wiary *implicite* do wiary *explicite* w Chrystusa¹³.

Jeśli chodzi o teologów protestanckich, wielu z nich podziela poglądy katolickie na temat wiary o charakterze *implicite* w Jezusa Chrystusa, jedynego Zbawiciela. Teolodzy ci utożsamiają się z inkluzywistycznym nurtem teologii religii. Wśród protestantów, zwłaszcza związanych z nurtem ewangelikalnym¹⁴, zdecydowanie bardziej niż pośród katolików utrzymuje

¹⁰ Tamże, 187-188.

¹¹ Janusz Korczak – dzieciom, którymi się opiekował – towarzyszył do końca w ich drodze do obozu zagłady w Treblince.

¹² Joseph Moingt, *Croire au Dieu qui vient. I. De la croyance à la foi critique* (Paris: Gallimard, 2014), 572.

¹³ Więcej na ten temat w Kubacki, *Kościół, religie i zbawienie*, 486-487.

¹⁴ Z nurtem ewangelikalnym utożsamiają się chrześcijanie różnych wyznań protestanckich tzw. Kościołów wolnych. Charakteryzuje ich, po pierwsze, wiara w konieczność nawrócenia określanego często jako „powtórne narodzenie” (*born-again*); po drugie – autorytet Biblii, czyli że całe nauczanie Kościoła winno być wprost wyprowadzone z Pisma Świętego; po trzecie – silny akcent położony na ofiarę Jezusa Chrystusa na krzyżu jako ofiarę zadośćuczynienia i odkupienia całej ludzkości; po czwarte – duch misyjny. Radykalnie odcinają się oni od liberalnych nurtów teologii protestanckiej, które – ich zdaniem – zakwestionowały wiarę w bóstwo Jezusa oraz Jego jedyność i powszechność zbawczą. Ich największą słabością jest to, że

się, że do zbawienia nie wystarczy wiara o charakterze *implicite* w Jezusa Chrystusa, ale konieczna jest wiara o charakterze *explicite*¹⁵. Dlatego, ich zdaniem, jedynym biblijnie i teologicznie właściwym paradygmatem w chrześcijańskiej teologii religii jest paradygmat ekskluzywistyczny. W świetle teologii ewangelikalnej pozycja inkluzywistyczna stanowi poważny błąd i jest nie do przyjęcia¹⁶. Jakie są argumenty tej grupy teologów?¹⁷ Przede wszystkim utrzymują oni, że po przyjściu Chrystusa jedyną zbawczą wiarą jest wiara o charakterze *explicite* w Jezusa Chrystusa. Innymi słowy, według nich, nie ma czegoś takiego jak „anonimowi chrześcijanie” i wiara o charakterze *implicite* w Chrystusa. Uważają, że teza na rzecz wiary *implicite* w Chrystusa jest nie do przyjęcia przez ortodoksyjną teologię ewangelikalną¹⁸.

Na podstawie licznych cytatów biblijnych jeden z tych teologów, Stephen Wellum, baptysta z Southern Baptist Theological Seminary, stwierdza, że powszechne działanie Ducha, o którym jest mowa w Starym i Nowym Testamencie, „nie zawsze powinno być utożsamiane z działaniem Ducha w zbawczej łasce”¹⁹. Następnie zauważa, że wiara „świętych” z epoki Starego Testamentu, takich jak Abraham czy Noe, opierała się nie na ogólnym objawieniu, lecz na objawieniu specjalnym. Oświadcza też, że wiara Abrahama miała charakter wiary *explicite* w Jezusa Chrystusa. Pisze: „Wiara Abrahama musi być postrzegana jako wiara *explicite*, ponieważ wierzył on w Boże obietnice – obietnice skoncentrowane na Bożej zapowiedzi Odkupiciela [*God's provision of a Redeemer*] (Rdz 3,15), skoncentrowane na Bogu, który daje [*God who provides*] (Rdz 22,14). Czy Jezus Chrystus był przedmiotem jego wiary? Najlepsza odpowiedź na to pytanie brzmi: tak i nie. Nie – w tym sensie, że Abraham nie wiedział, iż to Jezus był potomstwem kobiety [Ewy]; ale tak – bo jego wiara była wiarą w Bożą obietnicę

w wielu kwestiach natury dogmatycznej i moralnej poglądy teologów ewangelikanych są wyrazem tylko osobistych przekonań i bywają bardzo zróżnicowane. Pragnę to zaznaczyć na samym wstępie tego artykułu.

¹⁵ Zob. np. Ronald H. Nash, „Restrictivism”, w *What About Those Who Have Never Heard? Three Views on the Destiny of the Unevangelized*, red. John Sanders (Illinois: Downers Grove, 1995), 116.

¹⁶ Christopher W. Morgan, Robert A. Peterson, „Answers to Notable Questions”, w *Faith Comes by Hearing. A Response to Inclusivism*, red. Christopher W. Morgan, Robert A. Peterson (Illinois: Downers Grove, 2008), 250-251.

¹⁷ Więcej na ten temat zawiera artykuł: Zbigniew Kubacki, „Ekskluzywizm ewangelikalny”, *Poznańskie Studia Teologiczne*, nr 30 (2016): 251-284.

¹⁸ Stephen J. Wellum, „Saving Faith. Implicit or Explicit?” w *Faith Comes by Hearing*, 161-183.

¹⁹ Tamże, 166-167.

cę skoncentrowaną na obiecanych potomstwie, które ostatecznie, w miarę rozwoju Bożego planu, bezpośrednio prowadzi nas do Chrystusa. Możemy zatem na pewno powiedzieć, że wiara Abrahama była wiarą specjalną, zdefiniowaną przez przymierze (zob. Rz 4,13-25)²⁰.

Ponieważ przypadek Abrahama jest centralny w rozważaniach ekskluzywistów, warto przytoczyć jeszcze wypowiedzi innych teologów tej opcji. W artykule poświęconym „świętym poganom”, Walter C. Kaiser Jr., wykładowca Starego Testamentu w Gordon-Conwell Theological Seminary, najwięcej miejsca poświęca Abrahamowi²¹. Centralne pytanie, jakie stawia, brzmi: Co było przedmiotem wiary Abrahama? Odpowiada, że obietnica dana Abrahamowi w Rdz 12,1-3 dotyczyła trzech rzeczy: potomka, kraju i Dobrej Nowiny/Ewangelii: „Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo wszystkie ludy ziemi”. Rozdziały 13 i 14 Księgi Rodzaju skupione są na obietnicy ziemi. W rozdziale 15 powraca obietnica potomka. Bóg obiecuje Abrahamowi, że jego potomstwo będzie tak liczne, jak gwiazdy na niebie (Rdz 15,4-5), po czym padają słowa: „Abraham uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę” (Rdz 15,6). Odpowiadając na postawione wyżej pytanie, Kaiser przytacza najpierw wypowiedzi dwóch teologów. Żyjący w XIX w., Franz Delitzsch napisał: „Obietnica (...) prawdziwie posiada Chrystusa za swój przedmiot; (...) wiara, z jaką Abraham ją przyjmuje, jest wiarą w obiecane potomstwo”²². Podobne zdanie ma luterański teolog XX w., Herbert C. Leupold, który pisał: „Rodzi się teraz pytanie: czy wiara Abrahama jest różna od usprawiedliwiającej wiary wierzących Nowego Testamentu? Bez wahania i stanowczo odpowiadamy: Nie. Centralną kwestią tego rozdziału jest potomstwo Abrahama”²³. Po przytoczeniu wypowiedzi tych dwóch teologów z XIX i XX w., sam Kaiser oświadcza: „Leupold, Delitzsch i ja nie twierdzimy, że Abraham lub jakakolwiek inna osoba ze Starego Testamentu posiadała pełne rozumienie przyszłego imienia i zbawczego dzieła Jezusa Zbawiciela. Raczej argumentujemy, że podstawowym przedmiotem wiary dla wierzących Starego Testamentu był nikt inny jak Człowiek Obietnicy, Mesjasz, który miał przyjść, i który później został objawiony jako nasz Pan Jezus”²⁴. Chodzi o potomka, który już na samym początku historii zbawienia został obiecany Ewie (Rdz 3,15).

²⁰ Tamże, s. 174.

²¹ Walter C. Kaiser Jr., „Holy Pagans. Reality or Myth?” w *Faith Comes by Hearing*, 124-130.

²² Franz Delitzsch, *A New Commentary on Genesis* (1888, reprint, Minneapolis 1978), 2:7. Cyt. za: tamże, 127.

²³ Herbert C. Leupold, *Exposition of Genesis* (Grand Rapids 1953), 1: 478. Cyt. za: tamże, 127.

²⁴ Kaiser Jr., „Holy Pagans. Reality or Myth?”, 127.

Jak wynika chociażby z tej opinii, zdaniem teologów ewangelikalnych opcji ekskluzywistycznej, także wiara pozostałych „wierzących” Izraelitów epoki Starego Testamentu miała charakter wiary *explicite* podobnej do wiary Abrahama. Była to bowiem wiara zakorzeniona w Bogu Biblii i w Jego obietnicach wypływających z przymierza, jakie zawarł z Izraelem, a które zapowiadało i wskazywało na Jezusa²⁵. Pisze o tym Donald A. Carson: „Z perspektywy biblijnej narracji istnieje prawdziwa kontynuacja między świętymi Starego Testamentu a świętymi Nowego Testamentu (por. Rz 1,2; 11,1-36; Flp 3, 3.7.9). W czasie starego przymierza instytucje, systemy ofiarnicze oraz cały porządek kapłański, były ze strony ludu przestrzegane jako część porządku wiary, ale te instytucje i systemy również wskazywały (...) na Jezusa Chrystusa – na Jego ofiarę, Jego kapłaństwo, niebieskie tabernakulum, i tak dalej”²⁶. Zatem, wiara „świętych” Izraelitów epoki Starego Testamentu była wiarą *explicite* w Chrystusa jako potomka Ewy i potomka Abrahama, który miał przyjść.

Spośród licznych tekstów biblijnych interpretowanych na korzyść opcji ekskluzywistycznej warto powiedzieć jeszcze kilka słów na temat ich interpretacji słynnego fragmentu Listu do Hebrajczyków: „Bez wiary zaś nie można podobać się Bogu. Przystępujący bowiem do Boga musi wierzyć, że [Bóg] jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają” (Hbr 11,6). W Kościele katolickim – jak widzieliśmy – istnieje silna tradycja interpretacji tego tekstu do poparcia paradygmatu inkluzywistycznego. Także niektórzy teologowie ewangelikalni przywołują ten fragment w celu biblijnego uzasadnienia opcji inkluzywistycznej. Wskazują, że minimalna wiara wymagana do zbawienia to wiara w istnienie Boga i Jego Opatrzność. Z tym, oczywiście, polemizują współwyznawcy opcji ekskluzywistycznej. Ich pozycję dokładnie przedstawia Robert Peterson, profesor teologii systematycznej w Covenant Theological Seminary. Zauważa, że – po pierwsze – jeśli chcecie wydobyć z tego fragmentu „zasadę wiary”, to będzie się ona opierała na przymierzu Boga z Izraelem w Starym Testamencie. Zatem, przedmiotem tej wiary nie jest ogólne objawienie, ale jest nim specjalne objawienie²⁷. Po drugie, należy stwierdzić, że treść wiary, o której mówi Hbr 11,6, nie wyczerpuje całego nauczania ani Biblii ani nawet Listu do Hebrajczyków na temat treści wiary, gdzie ta zdefiniowana jest w terminach chrystologicznych (por. Hbr 10,19.21, 23; 12,1-2)²⁸.

²⁵ Wellum, „Saving Faith. Implicit or Explicit?”, 174-175.

²⁶ Donald A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids 1996) 298. Cyt. za: tamże, 175.

²⁷ Robert A. Peterson, „Inclusivism versus Exclusivism on Key Biblical Textes”, w *Faith Comes by Hearing*, 198.

²⁸ Tamże, 198-199.

Dlatego, zdaniem Petersona, niewłaściwe jest redukcje wiary do wierzenia, że Bóg jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają. Po trzecie, obecna w Hbr 11,6 „zasada wiary” musi być interpretowana w kontekście postępu biblijnego objawienia. Oznacza to, że metodologicznym błędem inkluzywizmu jest powoływanie się na teksty opisujące zbawienie świętych Starego Testamentu, by mówić o Bożych wymaganiach dla niezewangelizowanych dzisiaj. Niemądre – pisze – jest mieć nadzieję zbawienia niezewangelizowanych na bazie inkluzywistycznej „zasady wiary”. To, czego niezewangelizowani naprawdę potrzebują, to usłyszeć i uwierzyć w Ewangelię Chrystusa²⁹. Ich koncepcja, zwłaszcza w ujęciu teleologii kalwińskiej, opiera się na teorii podwójnej predestynacji, wedle której Chrystus umarł tylko za wybranych i predestynowanych. Interpretując niektóre teksty Nowego Testamentu, gdzie jest mowa o powszechnej woli zbawczej (por. 1Tm 2,3-4; 1J 2,2; Tt 2,11), Ronald Nash oświadcza: „Kalwiniści wskazują, że takie wyrażenia jak *wszyscy* mogą odnosić się albo do *wszystkich ludzi bez rozróżnienia*, albo do *wszystkich osób bez wyjątku*. Ich zdaniem teksty takie jak Tt 2,11 [»Ukazała się bowiem łaska, która niesie zbawienie wszystkim ludziom«] nie opisują tego, co Bóg uczynił lub czyni dla wszystkich ludzi bez wyjątku – to znaczy dla każdego człowieka. Raczej, teksty te opisują, co Bóg uczynił dla wszystkich ludzi bez rozróżnienia. To znaczy, Chrystus nie umarł jedynie za Żydów, lub za samych mężczyzn, lub tylko za ludzi wykształconych, lub jedynie za możnych. On także umarł za pogan, za kobiety i dzieci, za barbarzyńców, za niewolników i za biednych”³⁰. Jednym słowem: Chrystus nie umarł za wszystkich ludzi bez wyjątku, ale jedynie za wszystkich predestynowanych, bez rozróżnienia.

Podsumowując, zdaniem teologów ewangelikalnych opcji ekskluzywistycznej, aby niechrześcijanie żyjący w okresie po wcieleniu mogli osiągnąć zbawienie, muszą wyznać na sposób *explicite* wiarę w Jezusa Chrystusa Pana i Zbawiciela. Ewangelikalni ekskluzywiści reformowani dodają jeszcze do tego, że będą to tylko osoby wybrane i predestynowane. Zdaniem teologów katolickich oraz części teologów protestanckich opcji inkluzywistycznej, zbawcza wiara w Jezusa Chrystusa może być wyznawana także na sposób *implicite*, jak i to, że Chrystus umarł za wszystkich ludzi bez wyjątku.

²⁹ Tamże, 199.

³⁰ Ronald H. Nash, *When a Baby Dies. Answers to comfort grieving Parents* (Grand Rapids: Zondervan, 1999), 95.

2. Przypadek dzieci, które umierają bez chrztu

Szczególnym przypadkiem refleksji wokół zagadnienia, kto może być zbawiony i jaka jest minimalna treść zbawczej wiary, jest pytanie o los dzieci zmarłych bez chrztu. Wiemy, że św. Augustyn, choć z bólem serca, to jednak, wysyłał takie dzieci do piekła. Według niego, „jedynym środkiem na grzech Adama, przekazanym wszystkim przez zrodzenie, jest chrzest. Ci, którzy nie zostali ochrzczeni, nie mogą wejść do Królestwa Bożego. (...) Nie istnieje »stan pośredni« między niebem a piekłem”³¹. Doktor łaski pisał: „Tylko z diabłem może przebywać ten, kto nie przebywa z Chrystusem”³². Zdaniem Augustyna, Bóg jest sprawiedliwy. Jeżeli zatem „skazuje na piekło nieochrzczone dzieci, to dlatego, że są grzesznikami”³³. Rygoryzm Augustyna został nieco złagodzony w okresie średniowiecza, kiedy to na przełomie XII/XIII w. powstała koncepcja mówiąca o *limbus puerorum*, czyli o takim miejscu na granicy piekła, do którego po śmierci szły zmarłe bez chrztu dzieci, ale – choć nie mogły cieszyć się wizją uszczęśliwiającą (*visio beatifica*) świętych w niebie, to jednak – nie cierpiały, a nawet doznawały pewnej szczęśliwości naturalnej.

Doktryna ta obowiązywała w Kościele katolickim aż do 2007 r. W tym bowiem roku został opublikowany i zaaprobowany przez papieża Benedykta XVI dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej zatytułowany: *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*. Autorzy dokumentu zauważają, że w teologii tradycyjnej, wewnątrz której zrodziła się teoria Augustyna o *massa damnata* czy średniowieczna teoria o *limbus puerorum*, ludzkość pojmowano przede wszystkim w perspektywie solidarności z Adamem. To, co proponuje dokument watykański, to jest przywrócenie solidarności z Chrystusem (a ściślej: Chrystusa z nami) jako jeszcze bardziej pierwotnej i podstawowej. Dlatego oświadczenie: „Pragniemy podkreślić, że solidarność ludzkości z Chrystusem (albo ściślej: solidarność Chrystusa z ludzkością) musi mieć priorytet nad solidarnością z Adamem, i to w takim ujęciu powinno się podejmować temat losu dzieci zmarłych bez chrztu”³⁴. To właśnie owa solidarność Chrystusa z każdym człowiekiem jest najważniejszym argumentem teologicznym na rzecz nadziei zbawienia dla wszystkich dzieci zmarłych bez chrztu. Zasadniczym tekstem biblijnym, przywołanym w argumentacji, jest fragment hymnu chrystologicznego z Listu do Kolo-

³¹ Tak naukę św. Augustyna streszcza Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*. Dokument Watykański (2007), nr 17.

³² Św. Augustyn, *De pecc. rer.* 1.28.55. CSEL 60,54. Cyt. za: tamże.

³³ Tamże, nr 18.

³⁴ Tamże, nr 91.

san, w którym czytamy: „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne (...). Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie. I On jest Głową Ciała – Kościoła. On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim” (Kol 1,15-18). Tekst wskazuje na fundamentalną i bardziej pierwotną niż solidarność z Adamem „solidarność między Chrystusem a całym rodzajem ludzkim”³⁵. Na swój sposób wyraził to także II Sobór Watykański w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, kiedy stwierdził, że „Syn Boży, przez swoje wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem” (KDK 22).

Ta pierwotna i fundamentalna, bo wynikająca z samego aktu stworzenia, solidarność Chrystusa z każdym człowiekiem stanowi teologiczną podstawę nadziei, że małe dzieci, które umierają bez chrztu, mimo solidarności z Adamem, czyli naznaczenia grzechem pierworodnym, pójdą jednak do nieba. Autorzy watykańskiego dokumentu oświadczają: „Wcale nie chodzi [nam] o zakwestionowanie nauczania Innocentego, według którego dzieci zmarłe w grzechu pierworodnym są pozbawione wizji uszczęśliwiającej. Możemy jednak zastanawiać się, jak to zresztą czynimy, czy dzieci zmarłe bez chrztu koniecznie umierają w grzechu pierworodnym, bez Bożej pomocy”³⁶. Ich zdaniem, dzieci te nie umierają w grzechu pierworodnym, bo Bóg nie pozostawia ich samych sobie, lecz przychodzi im z pomocą; bo ich solidarność z Chrystusem, a dokładniej Chrystusa z nimi, jest bardziej pierwotna i staje się podstawą nadziei na ich usprawiedliwienie i zbawienie.

Kolejne istotne pytanie, jakie w tym kontekście należy postawić – i które zostaje podjęte w watykańskim dokumencie – dotyczy wiary tych dzieci. Powiedzieliśmy, że jedną z centralnych prawd doktryny chrześcijańskiej jest to, że grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez wiarę w zbawcze działanie Boga w Chrystusie. Czy niemowlęta, które umierają bez chrztu, mogą – mimo swego młodego wieku – mieć wiarę w Chrystusa Zbawiciela? Zdaniem niektórych, jak chociażby Ronalda H. Nasha, amerykańskiego teologa protestanckiego prezentującego doktrynę Ewangelicznego Kościoła Reformowanego, niemowlęta nie są w stanie przyjąć Ewangelii i wyznać wiary w Chrystusa. Jego poglądy przedstawimy dalej. Według dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej natomiast, również niemowlęta mogą w jakiś sposób posiadać i wyrazić wiarę w Chrystusa Zbawiciela i przyjąć chrzest. Piszą tam: „Chrzest dla zbawienia można przyjąć *in re*

³⁵ Tamże, nr 88.

³⁶ Tamże, nr 83.

albo *in voto*. Tradycyjnie uważa się, że wyraźny wybór na rzecz Chrystusa, którego może dokonać osoba dorosła nieochrzczona, stanowi *votum*, pragnienie chrztu, i jest zbawczy. Zgodnie z tradycyjną interpretacją takiej możliwości nie mają dzieci, które nie osiągnęły możliwości korzystania z wolnej woli. Domniemana niemożliwość chrztu *in voto* dzieci jest kluczowym elementem całego zagadnienia. W ostatnich czasach dokonano więc wielu prób oceny możliwości *votum* w przypadku nieochrzczonego dziecka, którym mogłoby być albo *votum* wyrażone w imieniu dziecka przez jego rodziców czy przez Kościół, albo też *votum* wyrażone w jakiś sposób przez samo to dziecko³⁷.

Watykański dokument stara się dowartościować możliwość wiary i chrztu *in voto* dla dzieci umierających bez chrztu. Pierwszym sposobem jest wskazanie na *votum* wyrażone w imieniu dziecka przez jego rodziców czy przez Kościół. Znane są takie przypadki, kiedy to rodzice mającego się narodzić dziecka wszystko już do chrztu przygotowali, ale dziecko rodzi się martwe lub umiera w kilka godzin czy dni po urodzeniu. Czy w takim kontekście nie można zasadnie mówić o *votum* dziecka wyrażonym w jego imieniu przez jego rodziców? „Kiedy chrzci się dziecko – czytamy w dokumencie watykańskim – nie może ono osobiście złożyć wyznania wiary. W owej chwili to rodzice i Kościół jako całość stanowią kontekst wiary dla czynności sakramentalnych (...); jeszcze raz działają i uwidaczniają się więzy komunii, zarówno przyrodzone, jak i nadprzyrodzone”³⁸. Jak przy sakramencie chrztu dziecka wskazuje się na rolę jego rodziców i Kościoła, analogicznie można wskazywać na ich rolę odnośnie do pragnienia ochrzczenia tego dziecka. Już w średniowieczu pisał o tym św. Bernard z Clairvaux. Twierdził, że zmarłe bez chrztu dzieci rodziców chrześcijańskich mogły osiągnąć zbawienie mocą wiary ich rodziców. Odnosząc się do losu tych właśnie dzieci, oświadczył: „Niepodważalne jest to, że grzech zaciągnięty przez innych może i musi być oczyszczony również przez wiarę innych”³⁹. Wiara rodziców i wiara Kościoła mogą stać się wiarą *in voto* małego dziecka. W swoim uzasadnieniu watykański dokument odwołuje się do prawdy o świętych obcowaniu oraz do soborowego nauczania o Kościele jako „powszechnym sakramencie zbawienia” (KK 48, por. 1 i 9)⁴⁰. Zauważa się, że zwłaszcza w sprawowaniu Eucharystii „Kościół obejmuje

³⁷ Tamże, nr 94.

³⁸ Tamże, nr 98.

³⁹ Bernard de Clairvaux, *Lettre 77*. 8, w tenże, *Lettres*, t. 2, SC 458 (Paris: Cerf, 2001), 339.

⁴⁰ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*, nr 96.

swą modlitwą również dorosłych zmarłych niechrześcijan i dzieci zmarłe bez chrztu⁴¹.

W Mszaie rzymskim we „Mszy w czasie pogrzebu dziecka nieochrzczonego” kapłan modli się słowami: „Boże, Ty przenikasz ludzkie serca i udzielasz im pomocy. Ty znasz wiarę tych rodziców, utwierdź ich przekonanie, że dziecko, które oplakują, ogarnia Twoja ojcowska miłość”. Wiara rodziców jest tu wspomniana, choć nie jest ona wyraźnie wskazana jako wiara zbawcza dla tego dziecka, jak to jest powiedziane w przytoczonym wyżej tekście św. Bernarda z Clairvaux. Podkreślone jest to natomiast przez Międzynarodową Komisję Teologiczną, kiedy interpretuje nauczanie św. Pawła w 1 Kor 7,14: „Uświęca się bowiem mąż niewierzący dzięki swej żonie, podobnie jak świętość osiągnie niewierząca żona przez »brata«. W przeciwnym przypadku dzieci wasze byłyby nieczyste, teraz zaś są święte”. „Św. Paweł – czytamy w komentarzu dokumentu watykańskiego – ma na myśli, że współmałżonek i dziecko wierzącego chrześcijanina mają na mocy więzi rodzinnych pewien kontakt z przynależnością do Kościoła i zbawienia⁴². W swoim komentarzu do tego samego tekstu Apostoła Narodów ks. Mariusz Rosiak pisze: „Dla Pawła dzieci zrodzone w małżeństwie mieszanym, bez względu na to, która ze stron przyznaje się do Chrystusa, pozostają «święte», czyli włączone w sferę świętości rodzica wierzącego⁴³. W argumentacji dającej teologiczne uzasadnienie nadziei zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu Międzynarodowa Komisja Teologiczna akcentuje przede wszystkim to, że w tych pragnieniach i modlitwach chrześcijańskich rodziców i Kościoła „działają i uwidaczniają się więzy komunii, zarówno przyrodzone, jak i nadprzyrodzone”. O przyrodzonych więzach komunii mówi psychologia dziecka. O nadprzyrodzonych więzach komunii wyrażonych w pragnieniu chrztu wypowiedzianym w imieniu dziecka przez jego rodziców i Kościół mówi teologia. Powołując się na nauczanie soboru w konstytucji *Lumen gentium*, watykański dokument podkreśla, że „Kościół jest w głębokiej solidarności czy komunii z całą ludzkością (por. *Lumen gentium* 1)⁴⁴. Ze względu na wskazane wyżej więzy komunii, pragnienie chrztu wypowiedziane w imieniu dziecka przez jego rodziców i Kościół może zatem być postrzegane jako *votum* dziecka. Do zbawienia bowiem nikt nie idzie w pojedynkę, ale zdążamy tam razem z innymi.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, nr 97.

⁴³ Mariusz Rosiak, *Pierwszy List do Koryntian*, Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament, t. VII (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2009), 244.

⁴⁴ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*, nr 96.

Drugi argument przywołany przez Międzynarodową Komisję Teologiczną, a wskazujący na możliwość wiary i chrztu *in voto* dla dzieci umierających bez chrztu, opiera się na psychologicznym i teologicznym wglądzie w wewnętrzne życie samego dziecka. Watykański dokument wspomina o tym w przypisie do numeru 95. Czytamy w nim: „Jeżeli chodzi o możliwość *votum* ze strony dziecka, to rozwój ku wolnej woli można by pojmować jako stopniowe stawanie się, które zaczyna się od pierwszej chwili życia i dochodzi aż do dojrzałości, bardziej, niż gwałtowny skok jakościowy, który prowadzi do podejmowania dojrzałej i odpowiedzialnej decyzji. Życie dziecka w maczyńskim łonie jest *continuum* wrastania i życia człowieka; nie staje się nagle ludzkim w jakiejś konkretnej chwili. Wynika z tego, że dzieci mogą być rzeczywiście zdolne do praktykowania w jakiejś formie elementarnej *votum* analogicznego do *votum* nieochrzczonych dorosłych. Zdaniem niektórych teologów, uśmiech matki wyraża miłość Boga do dziecka, przeto w odpowiedzi dziecka na ten uśmiech widzi się odpowiedź samemu Bogu. Niektórzy współcześni psychologowie neurologicy są przekonani, że dziecko w łonie matki jest już w pewien sposób świadome i posiada w pewnym stopniu wolność⁴⁵.”

Autorzy dokumentu odnotowują, że „Kościół nigdy nie wykluczał takiej możliwości⁴⁶. Jeśli zatem, jako chrześcijanie, wierzymy, że wszystkie dzieci zostały stworzone przez Chrystusa i dla Niego, wydaje się więc zasadne twierdzenie, że każdy akt zawierzenia przez dziecko siebie swojej mamie już jest jakby zawierzeniem na sposób *implicite* Chrystusowi, analogicznie do tego, jak każdy dobry czyn dokonany przez osobę dorosłą „jednemu z najmniejszych”, uczyniony już jest Chrystusowi.

Reflektując na temat kondycji człowieka stworzonego na obraz Boga, francuski jezuita, Henri de Lubac, mówił o naturalnym pragnieniu Boga: *le désir naturel de Dieu*. W książce *Surnaturel: études historiques* pisał: „Dlatego pragnienie to jest niczym innym jak Jego [Boga – Z. K.] własnym wezwaniem. (...) Najpierw w całości jest ono chciane przez Boga. Więcej, choć są dobre ku temu racje, by nazwać je »naturalnym« (ponieważ zasadniczo jest w naturze i wyraża jej głębię), należy dodać, że jest już, w pewnym sensie, czymś od Boga. (...) Zatem, zaspokajając nasze pragnienie natury, Bóg odpowiada na swoje własne wezwanie⁴⁷. Człowiek naturalnie pragnie Boga, ponieważ – argumentuje Henri de Lubac – Bóg w akcie stwórczym to pragnienie w nas złożył i nieustannie podtrzymuje. Skoro tak, to jest ono w człowieku od momentu jego poczęcia. Jest więc obecne w nowo narodzonym dziecku, podobnie jak jest w dorosłym człowieku.

⁴⁵ Tamże, nr 95, przyp. 127.

⁴⁶ Tamże, nr 94.

⁴⁷ Henri de Lubac, *Surnaturel: études historiques* (Paris: Aubier, 1946), 486-487.

De Lubac pisze: „To nie dlatego, że człowiek Go pragnie, Bóg zobowiązany jest mu się udzielić, lecz przeciwnie, ponieważ to Bóg pragnie dać się człowiekowi, człowiek jest zobligowany, by dążyć do posiadania Boga – jeszcze przed zrozumieniem, że posiadzie Boga tylko wtedy, gdy się mu całkowicie odda”⁴⁸.

Dlaczego zatem tego „naturalnego” pragnienia Boga, o którym pisze Henri de Lubac i które od Niego samego pochodzi, mielibyśmy odmawiać małemu dziecku? Dlaczego mielibyśmy zaprzeczać, że ono tym pragnieniem już autentycznie żyje, czego wyrazem jest jego pełen miłości i zawierzenia uśmiech do swojej matki? Na jakiej podstawie mielibyśmy negować, że tak jak naturalna jest dla dziecka chęć życia, tak samo naturalne – jeśli nie bardziej naturalne – jest dla niego pragnienie Boga, które nazwać możemy nieświadomym aktem wiary? A Bóg, ... czy pozostawałby głuchy na to pragnienie, na ten akt wiary? Czy zaspokojenie tego pragnienia byłoby zaprzeczeniem Jego darmowości łaski? Wręcz przeciwnie! Udzielana każdemu człowiekowi łaska Chrystusa jest darmowa, ponieważ nasze jej pragnienie jest niczym innym jak wypełnieniem stwórczej woli Bożej wpisanej w naszą naturę. Natomiast otrzymanie tej łaski pojmowane jest zawsze jako niezасłużony dar, a nigdy jako należność. Dlaczego zatem w odpowiedzi dziecka na uśmiech matki nie mielibyśmy widzieć także odpowiedzi miłości danej samemu Bogu? Dlaczego w jego pragnieniu życia nie mielibyśmy widzieć wyrazu pragnienia Boga, który jest dawcą wszelkiego życia i który sam jest Życiem? „Naturalne” pragnienie Boga, o którym mówi Henri de Lubac, nie jest biologizmem czy naturalizmem, bo – jak pisze – „jest już, w pewnym sensie, czymś od Boga”. Podobnie „naturalne” pragnienie życia i miłości wyrażone w uśmiechu dziecka do swojej mamy także może być postrzegane jako „coś”, co jest w nim, ale co pochodzi od Boga, jego Stwórcy. Jeśli solidarność Chrystusa z dziećmi jest bardziej fundamentalna i pierwotna niż ich solidarność z Adamem, i jeśli jest ona fundamentem i źródłem ich naturalnego pragnienia Boga, to zasadne nie jest pytanie o to, czy dziecko może Boga pragnąć i do Niego dążyć, a więc w Niego wierzyć, ale o to, w jaki sposób to pragnienie się przejawia i dokonuje. Stwierdzenie niektórych teologów katolickich, że uśmiech matki wyraża miłość Boga do dziecka, a w odpowiedzi dziecka na ten uśmiech widzi się odpowiedź samemu Bogu, jest, naszym zdaniem, jak najbardziej słuszne. Tę odpowiedź nazwać możemy jego nieświadomym aktem wiary.

Jak zauważa dokument watykański, „[J]eżeli chodzi o możliwość *votum* ze strony dziecka, to rozwój ku wolnej woli można by pojmować jako stopniowe stawanie się, które zaczyna się od pierwszej chwili życia”.

⁴⁸ Tamże, 489.

Całkowicie się z tym zgadzamy. Pierwszym i podstawowym, choć jeszcze bardzo atematycznym i nierefleksyjnym, wyrazem tego aktu stawającej się wolnej woli jest wola życia. Niektórzy uważają, że wola ta kierująca dzieckiem ku Bogu, i za którą ono w sposób „naturalny” podąża, nie powinna jeszcze być nazywana aktem wiary. Osobiście uważam, że można nazwać ją pierwszym i najbardziej podstawowym aktem wiary o charakterze *implicit* jako atematyczne i nierefleksyjne zawierzenie siebie Bogu.

Przedstawiona tu propozycja odbiega od tradycyjnej interpretacji *votum*, wedle której pragnienia chrztu nie mogły mieć dzieci, które nie osiągnęły możliwości korzystania z wolnej woli⁴⁹. Pragnienie chrztu zakładało bowiem możliwość świadomego wyboru. Tam, gdzie ten wybór nie mógł zaistnieć, tam też nie było możliwości wyrażenia aktu wiary i pragnienia chrztu. Chodziło jednak o wybór tematyczny rozważany dla przypadku osoby dorosłej. Jeśli chodzi o dziecko, możemy mówić o wyborze atematycznym i nieświadomym zawartym w „naturalnym” pragnieniu Boga, jakie – mimo grzechu pierworodnego – w nim istnieje ze względu na fundamentalną i pierwotną – od momentu stworzenia – solidarność Chrystusa z każdym człowiekiem. To „coś w nas”, co nie jest z nas, lecz z Boga, a stanowi wyraz owej solidarności Chrystusa z każdym człowiekiem, Karl Rahner nazywa „egzystencjałem nadprzyrodzonym”. W *Nowym leksykonie teologicznym* definiowany jest on w następujący sposób: „Wyrażenie »egzystencjał nadprzyrodzony« (ünernatürliches *Existential*) oznacza sytuację człowieka przed Bogiem uprzednią do jego usprawiedliwienia (dzięki sakramentalnie albo pozasakramentalnie otrzymanej łasce), to znaczy określa tę sytuację o tyle, o ile jest ona naznaczona powszechną wolą zbawczą Boga. Sytuacja ta jest więc określona przez miłość Bożą; obejmuje też wolę Boga, który chce, aby człowiek szedł drogą prowadzącą do nadprzyrodzonego celu. Sytuacja ta jest nie tylko zamierzona przez Boga, lecz jest także realnym pozytywnym określeniem człowieka uprzednim do jego wszystkich późniejszych wolnych decyzji i sposobów postępowania w życiu. Jest ona zabezpieczona jako dar, a więc nadprzyrodzona, nienależna ludzkiej naturze; w rzeczywistości jednak nie brakuje jej żadnemu człowiekowi. Również przynależność człowieka do konkretnej ludzkości i jej historii jest uprzednia wobec jego wolnych decyzji. Ponieważ ludzkość tę realnie i nieuchronnie negatywnie określają również akty nieposłuszeństwa wobec Boga, przeto każdy człowiek wchodzi w życie z własnym negatyw-

⁴⁹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*, nr 94.

nym egzystencjałem, z grzechem pierworodnym. Jest on jednak objęty i opanywany przez potężniejszy egzystencjał łaski Boga⁵⁰.

Ktoś, kto przyjmuje i żyje nadprzyrodzonym egzystencjałem łaski Boga, który – jak twierdzi Rahner – jest silniejszy od egzystencjału grzechu pierworodnego, może osiągnąć zbawienie. Naszym zdaniem, w przypadku dzieci przyjęcie i życie tym nadprzyrodzonym egzystencjałem, choć nie może być ich świadomym aktem, może mieć jednak charakter nieświadomy, atematyczny i nierefleksyjny, ale równie realny i prawdziwy. Proces wzrastania dziecka wiąże się z przechodzeniem z „instynktowej”, „naturalnej” wiary *implicite* w Chrystusa ku coraz bardziej świadomej wierze *explicite*. Oczywiście, nie można wykluczyć, że w procesie tym – z racji zdeterminowania egzystencjałem grzechu pierworodnego – może dokonywać się również odchodzenie od wiary w Chrystusa, a nie tylko jej pogłębianie i coraz bardziej świadome wyrażanie.

Pomocna może tu być jeszcze refleksja Karla Rahnera na temat świadomości Jezusa⁵¹. Pytanie dotyczyło tego, czy Jezus od samego początku miał świadomość bycia Synem Bożym. Tradycja teologiczna przypisywała Mu taką wiedzę, argumentując, że Jezus w swojej ludzkiej naturze od samego poczęcia miał bezpośrednie widzenie osoby Logosu na zasadzie *visio beatifica*. Rahner nie neguje, że Jezus od samego początku, więc już jako niemowlę, miał świadomość synostwa Bożego, jednak świadomość ta, jego zdaniem, nie miała charakteru *visio beatifica*. Była to raczej *visio immediata*. Zdaniem niemieckiego teologa, bezpośrednią wizję Boga, jaką miał Jezus, należy rozumieć jako fundamentalną dyspozycję ontologiczną Jego ducha. Innymi słowy, owa *visio immediata* jest pierwotną, atematyczną i nieuprzedmiotowioną świadomością synostwa Bożego, która wynika bezpośrednio z unii hipostatycznej. Analogią, jaką niemiecki jezuita się tu posługuje, jest odwołanie do „fundamentalnej dyspozycji ontologicznej” człowieka. Bez wchodzenia w specjalistyczne rozważania natury psychologicznej, Rahner zauważa, że wiedza ludzka jest rzeczywistością złożoną: coś może być jednocześnie znane i ignorowane; są rzeczy, których człowiek jest świadom wyraźnie i bezpośrednio; jest wiedza zepchnięta do podświadomości, ale istnieje także wiedza transcendentna, której charakter jest nierefleksyjny. Wiedzę tę Rahner określa terminem *Grundbefindlichkeit*

⁵⁰ Herbert Vorgrimmler, Hasło: „egzystencjał nadprzyrodzony”, w tenże, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek (Warszawa: Verbinum, 2005), 84-85.

⁵¹ Karl Rahner, „Considérations dogmatiques sur la psychologie du Christ”, w *Exégèse et dogmatique* (Desclée de Brouwer: Paris, 1966), 185-210. Więcej na ten temat w Zbigniew Kubacki, „Świadomość Chrystusa w ujęciu Karla Rahnera”, *Studia Bobolanum*, nr 3 (2013): 77-87.

oznaczającym „fundamentalną dyspozycję ontologiczną” człowieka, przez którą tenże siebie odczuwa i rozumie. Jest to wiedza, która dana jest świadomości człowieka w sposób najbardziej bezpośredni, a jednocześnie atematyczny i nierefleksyjny. Jest to najbardziej intymne poznanie siebie samego, które nie jest jeszcze wyartykułowane. Skoro zatem Dziecię Jezus, prawdziwy człowiek, mogło mieć taką świadomość synostwa Bożego, dlaczego małe dziecko nie może mieć podobnej nierefleksyjnej i atematycznej świadomości bycia stworzonym przez Boga i dla Boga? Dlaczego też jego pragnienie życia i miłości wyrażone w relacji do swojej mamy nie może być postrzegane jako nieświadome i nierefleksyjne pragnienie Boga, w którym i przez które wyraża się jego wiara *implicite* w Chrystusa?

Na rzecz argumentu, że dziecko może mieć autentyczną wiarę *implicite* w Chrystusa, warto zacytować jeszcze wypowiedź św. Jana Pawła II z jego *Listu do dzieci* z 13 XII 1994 r. Píše w nim: „Jest coś takiego w dziecku, co winno się odnaleźć we wszystkich ludziach, jeżeli mają wejść do królestwa niebieskiego. Niebo jest dla tych, którzy są tak prości jak dzieci, tak pełni z a w i e r z e n i a jak one, tak pełni dobroci i czystości. Tylko tacy mogą odnaleźć w Bogu swojego Ojca i stać się za sprawą Jezusa również dziećmi Bożymi”⁵². Z tego fragmentu warto wydobyć ważne stwierdzenie mówiące, że dzieci są „pełne zawierzenia”, czyli wiary. Potwierdza to wyżej prezentowaną tezę, że w sposób „naturalny” oraz nieuświadomiony i atematyczny dziecko dokonuje aktu wiary w Boga, który jest dawcą życia. Dlaczego w przypadku osoby dorosłej – w duchu przypowieści Jezusa o sędzie ostatecznym – można powiedzieć, że uczynek miłości wobec bliźniego jest jej nieuświadomionym aktem wiary *implicite* w Chrystusa, a w przypadku niemowlaka jego pełne miłości zawierzenie się swojej mamie nie może być nieuświadomionym aktem wiary *implicite* w Chrystusa? Owszem, wiara o charakterze *implicite* nie jest wiarą doskonałą. Jednak, jak wykazuje to Karl Rahner w tezie o „anonimowych chrześcijanach”, choć ich akt wiary jest niedoskonały, to jednak jest on już autentycznym aktem wiary w Chrystusa. Można powiedzieć, że anonimowi chrześcijanie, którzy nigdy nie słyszeli Ewangelii, nie są jeszcze zbawieni we właściwym, eschatologicznym, znaczeniu radowania się wizją uszczęśliwiającą świętych w niebie, ale znajdują się na drodze ku takiemu stanowi. Ich pełne zbawienie nastąpi w momencie, gdy po śmierci przejdą z wiary *implicite* do wiary *explicite* w Chrystusa. Wówczas będą mogli cieszyć się pełnym zjednoczeniem z Trójjedynym Bogiem w *visio beatifica*. Analogicznie możemy myśleć o dzieciach, które umierają bez chrztu. Także one w chwili śmierci, kiedy ujrzą wychodzącego do nich Chrystusa

⁵² Jan Paweł II, „List do dzieci. Tra prochigiorno”, dostęp 13 grudnia, 1994, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_dzieci.html.

i dowiedzą się, że jest On ich Stwórcą, Panem i Zbawcą, z pewnością aktem wiary wyrażonym na sposób *explicite* potwierdzą to, co od zawsze na sposób *implicite* było zawarte w ich sercach: przyjmą Chrystusa jako swojego Stwórcę, Pana i Zbawiciela. Tę argumentację na rzecz wiary *implicite* u małych dzieci pragniemy zakończyć cytatem z kazania św. Kwodwultdeusa, biskupa Kartaginy z V w., które czytane jest podczas *Godziny czytań* 28 grudnia, w święto Świętych Młodzianków, męczenników. Pisząc o śmierci tych niemowląt, św. Kwodwultdeus oświadcza: „Jeszcze nie potrafią mówić, a już w y z n a j ą Chrystusa”⁵³. Od dzieci nie nauczymy się wiary rozumem, ale możemy się nauczyć wiary sercem. Wiara bowiem to przede wszystkim uczucie⁵⁴.

Z negatywnym osądem na temat domniemanej możliwości aktu wiary i chrztu *in voto* dzieci spotykamy się w propozycji Ronalda H. Nasha, amerykańskiego teologa protestanckiego nurtu ewangelikalnego, reprezentującego doktrynę chrześcijaństwa reformowanego, chociaż jego podejście do kwestii losu dzieci, które umierają w wieku niemowlęcym, jest bardzo pozytywne, bowiem uważa on, że wszystkie idą do nieba. Jednak ich zbawienie nie jest przez wiarę, ale dokonuje się z racji ich wybrania i predestynowania przez Boga.

Nash zauważa, że na podstawie nauczania Pisma Świętego (zwłaszcza Listu do Rzymian) należy uznać, że w Adamie wszyscy ludzie (także niemowlęta oraz osoby z niepełnosprawnością intelektualną) zgrzeszyli, znajdują się w stanie „całkowitej deprawacji” (*total depravity*), są przedmiotem Bożego gniewu i nikt (również oni) nie może rościć sobie przed Bogiem prawa do zbawienia. Jednak to nie oznacza, że dzieci te pójdą do piekła. Wręcz przeciwnie, teolog protestancki dowodzi, że znajdują się one (jak i osoby z niepełnosprawnością intelektualną) w niebie. Jego argumentacja jest w tej kwestii podwójna. Po pierwsze argumentuje, że osoby te nie pójdą do piekła, bo nie popełniły żadnego grzechu osobistego, „który stanowi podstawę skazania wymierzonego w dniu sądu nad nie-wybranymi”⁵⁵. Uzasadnia, że w Piśmie Świętym potępienie nie jest wynikiem samej solidarności z grzechem Adama, lecz jest skutkiem grzechów osobistych. Natomiast

⁵³ Św. Kwodwultdeus, *Kazanie 2, O wyznaniu wiary*, PL 40, 655 (podkreślenie moje – Z. K.). To, co św. Kwodwultdeus pisze o świętych Młodziankach, naszym zdaniem, odnieść możemy do wszystkich małych dzieci.

⁵⁴ Mamy tu na myśli fakt, że wybór Boga dokonuje się na poziomie tego, co Biblia określa mianem „serce człowieka”. Podobnie jest w Ćwiczeniach duchowych św. Ignacego Loyoli. Ignacy pisze o „poznaniu sercem”, o „współodczuwaniu” z Chrystusem czy o „doświadczeniu” Chrystusa. Wymiar uczuć jest bardzo dowartościowany w duchowości ignacjańskiej.

⁵⁵ Nash, „Restrictivism”, 119.

dzieci (oraz osoby z niepełnosprawnością intelektualną) takich grzechów nie popełniły, ponieważ umarły przed czasem świadomego posługiwania się rozumem. Stwierdza zatem, że z racji ich solidarności z grzechem Adama (grzech pierworodny) co prawda spada na nie potępienie właściwe Adamowi, ale jednocześnie „zaszczepione są w zbawcze dobrodziejstwa dzieła Chrystusa”. Po czym dodaje: „Oczywiste jest, że dzieci potrzebują bycia odrodzonymi, ale nie jest to określone, kiedy: każdy czas między byciem w łonie matki a czasem ich śmierci wydaje się możliwy”⁵⁶.

Zasadniczy argument teologiczny w swoim wywodzie Nash przejmuje od innego teologa ewangelikalnego, Roberta A. Webba⁵⁷. Nash pisze: „Zdaniem R. A. Webba, gdyby zmarłe dziecko »było skazane na piekło jedynie z racji grzechu pierworodnego, dla Bożego umysłu byłby to wystarczający powód dla sądu, ale w umyśle dziecka byłaby całkowita pustka jeśli chodzi o rację jego cierpienia. W takich okolicznościach, znałoby ono cierpienie, ale nie miałoby zrozumienia powodów tego cierpienia. Nie mogłoby powiedzieć swemu bliźniemu – nie mogłoby powiedzieć sobie samemu – dlaczego tak strasznie zostało dotknięte; w konsekwencji cały sens i znaczenie jego cierpienia (...), cała istota kary byłaby nieobecna, a sprawiedliwość byłaby rozczarowana swoją odpłatą«. W konsekwencji, Webb stwierdza, że nieodrodzone dziecko (*unregenerate infant*) »nie może umrzeć w swoim dzieciństwie: coś takiego byłoby klęską celów [Bożej] sprawiedliwości. W konsekwencji (...) wszystkie dzieci, umierając w dzieciństwie, są wybrane, odkupione, odrodzone i uwielbione. (...) Śmierć małego dziecka jest zatem dowodem [nie do odrzucenia] jego zbawienia»⁵⁸.

Jak widzimy, centralny argument teologów protestanckich odwołuje się do Bożej sprawiedliwości. Wypowiedź Webba (i Nasha, który ją akceptuje) można by sparafrazować w taki oto sposób: Owszem, wszyscy dotknięci są grzechem pierworodnym, wszyscy znajdują się w stanie „całkowitej deprawacji”, także małe dzieci (oraz osoby z niepełnosprawnością intelektualną). Z tego powodu Bóg mógłby skazać je na wieczne potępienie. Jednak, czyniąc to, Bóg nie osiągnąłby celu swojej sprawiedliwości. Celem bowiem Bożej sprawiedliwości jest, aby osoba skazana na potępienie rozumiała, dlaczego otrzymała taką karę. W przypadku osoby dorosłej jest to oczywiste. Tak nie jest w przypadku małego dziecka oraz osoby z niepełnosprawnością intelektualną. One bowiem – z racji niezdolności do używania rozumu – nie pojęłyby, dlaczego taka kara je spotyka. Przeto, ta-

⁵⁶ Tamże, 120.

⁵⁷ Robert A. Webb, *The Theology of Infant Salvation* (Richmond, Virginia, 1907).

⁵⁸ Nash, *When a Baby Dies*, 64.

kie osoby są przez Chrystusa, mocą Ducha Świętego, wybrane, odkupione, odrodzone i uwielbione.

Po drugie, Nash argumentuje, opierając się na Bożym wybraniu i doktrynie o predestynacji. Jego zdaniem – i jak pisze, jest to centralny punkt teologii reformacyjnej – wszystkie zmarłe dzieci oraz osoby z niepełnosprawnością intelektualną są zbawione nie przez ich osobisty akt wiary, ale z racji uprzedniego wybrania i predestynowania ich przez Boga. Teologia reformacyjna (kalwińska) odwołuje się do nauczania Jana Kalwina (1509–1564), gdzie idea Bożego wyboru i predestynacji jest silnie akcentowana. W celu lepszego uzmysłowienia sobie, na czym polega i jak należy ją rozumieć, Nash sytuuje ją na tle innego nurtu teologii protestanckiej o nazwie „arminianizm”. Nazwa pochodzi od holenderskiego teologa kalwińskiego, Jakuba Arminiusa (1560-1609), który odrzucił kalwińską teologię predestynacji. Zwolennikiem arminianizmu był m.in. anglikański duchowny, John Wesley (1703-1791). W naszym omówieniu skupimy się na tym, jak Ronald Nash przedstawia zasadnicze tezy teologii arminianizmu i dlaczego je odrzuca na rzecz teologii reformacyjnej. Pisze, że zwolennicy arminianizmu w wersji zaproponowanej przez Johna Wesleya choć wierzą w grzech pierworodny, to już nie w całkowitą deprawację natury ludzkiej, która pozbawiałaby ludzką wolę możliwości wyboru lub odrzucenia Boga. „Wierzą oni – pisze Nash – że kiedy człowiek jest odrodzony, to dokonuje się to, ponieważ Bóg coś uczynił (wysłał swojego Syna), a ludzie dokonują reszty (odpowiadając i wierząc). Takie akty jak żal i wiara są naszym wkładem do naszego zbawienia”⁵⁹. W tym kontekście chrześcijanie reformacyjni – jak twierdzi Nash – „wierzą, że zbawienie jest wyłącznie dziełem Bożej łaski, to znaczy konsekwencją działań ustanowionych przez Boga, oraz że Boże wezwanie do tych, których w y b r a ł, przewycięża wszelki sprzeciw i opór, jaki grzesznik wybrany przez Boga może stawić”⁶⁰. Jak widać z przytoczonego passusu, to Boże wezwanie uzdalniające człowieka do przewyciężenia grzechu dotyczy jedynie osób „wybranych”, czyli predestynowanych do zbawienia. Zdaniem Nasha, do tej grupy zaliczyć należy wszystkie zmarłe dzieci oraz osoby z niepełnosprawnością intelektualną. One zbawione są przez Boga samego b e z w i a r y z ich strony. Stwierdzenie dość szokujące jak na teologa protestanckiego, dla którego *sola fide* jest (powinna być) jedną z podstawowych zasad sformułowanych podczas reformacji. Dlaczego wszystkie zmarłe dzieci oraz osoby z niepełnosprawnością intelektualną nie mogą być zbawione przez ich wiarę? Nash dopo-

⁵⁹ Tamże, 76.

⁶⁰ Tamże, 77.

wiada: bo nie mogą wierzyć, gdyż są niezdolne do zrozumienia Ewangelii i odpowiedzi na nią aktem wolnej woli⁶¹.

W *Westminsterskim Wyznaniu Wiary* z 1648 r., przywołanym przez Nasha, a będącym jednym z najważniejszych protestanckich wyznań wiary, czytamy m.in: „Wybrane dzieci, umierające w niemowlęctwie, dostępują odrodzenia i zbawienia w Chrystusie przez Ducha Świętego, który działa w tym czasie, miejscu i w taki sposób, jak Mu się to podoba. To samo dotyczy wszystkich wybranych osób, które nie są zdolne do zewnętrznego powołania przez zwiastowanie Ewangelii” (10, 3)⁶². Niektórzy zarzucają, że mowa jest tu o wybranych dzieciach, czyli niekoniecznie o wszystkich. Nash dopowiada: „Ale nic w tym oświadczeniu nie wyklucza możliwości, że wszystkie takie dzieci są wybrane i zatem będą w niebie”⁶³. Taka też jest jego interpretacja.

3. Wiara, która zbawia

Czy prawdą jest zatem, że „grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez wiarę w zbawcze działanie Boga w Chrystusie” – jak czytamy we *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* – skoro niektórzy protestanccy teologowie argumentują, że nie wszyscy, którzy są zbawieni, zbawieni są przez wiarę? Nie chcę twierdzić, że protestancka zasada *sola fide* bardziej respektowana jest w teologii katolickiej aniżeli w teologii protestanckiej, jednak z przeprowadzanego wyżej zestawienia nauczania Międzynarodowej Komisji Teologicznej oraz nauczania protestanckiego teologa Ronalda Nasha na temat sposobu zbawienia zmarłych dzieci wynika, że katolicy bardziej podkreślają konieczność wiary do zbawienia.

Z powyższych analiz wypływa jeszcze jeden wniosek: według teologii protestanckiej w wersji ewangelikalnej opcji ekskluzywistycznej, wszystkie zmarłe dzieci oraz osoby z niepełnosprawnością intelektualną mogą być zbawione bez wiary w Chrystusa, zaś wszyscy pozostali dorośli mający zdolności używania rozumu – chrześcijanie, jak i niechrześcijanie – mogą osiągnąć zbawienie jedynie przez wyznaną na sposób *explicite* wiarę w Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela. Natomiast według teologii katolickiej opcji inkluzywistycznej wszystkie zmarłe dzieci oraz osoby z niepełnosprawnością intelektualną mogą być zbawione jedynie p r z e z

⁶¹ Tamże, 81-82.

⁶² „Westminsterskie Wyznanie Wiary”, dostęp 25 listopada, 2016, <http://www.gdansk.reformacja.pl/2012-04-13-08-46-32/2012-04-13-08-46-53/30-westminsterskie-wyznanie-wiary-cz1.html>. Zdanie to cytowane jest np. w Nash, „Restrictivism”, 119.

⁶³ Tenże, *When a Baby Dies*, 100.

wiarę w Jezusa Chrystusa, choć w punkcie wyjścia nie musi to być wiara wyznana na sposób *explicite*, takową stanie się, kiedy w chwili śmierci spotkają się z wychodzącym naprzeciw Chrystusem, uznając Go za swojego Stwórcę, Pana i Zbawiciela. Także wszyscy pozostali dorośli mający zdolności używania rozumu – chrześcijanie, jak i niechrześcijanie – mogą osiągnąć zbawienie, wyznając wiarę w Jezusa Chrystusa na sposób *implicit*, czego podstawowym wyrazem jest wiara w człowieka, która wyraża się w uczynkach miłosierdzia: nakarmieniu głodnego, napojeniu spragnionego, przyjęciu przybysza, przyodzianiu nagiego, odwiedzeniu chorego i więźnia. Na sądzie ostatecznym ludzi takiej wiary Syn Człowieczy rozpozna jako swoich i powie do nich: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata” (Mt 25,34). A oni wtedy, na wzór św. Tomasza Apostoła, będą na sposób *explicite* wyznawać wiarę, odpowiadając: „Pan mój i Bóg mój” (J 20,28).

Bibliografia

Bernard de Clairvaux. *Lettres*. T. 2. SCh 458. Paris: Cerf, 2001.

De Lubac Henri. *Surnaturel: études historiques*. Paris: Aubier, 1946.

Justyn Męczennik. *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*. Tłumaczenie Leszek Misiarczyk. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2012.

Kaiser Jr. Walter C. „Holy Pagans. Reality or Myth?” W *Faith Comes by Hearing. A Response to Inclusivism*, redakcja Christopher W. Morgan, Robert A. Peterson, 123-141. Illinois: Downers Grove, 2008.

Kubacki Zbigniew. *Kościół, religie i zbawienie. O jedyności i powszechności zbawczej Kościoła oraz zbawczej roli religii niechrześcijańskich*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016.

Kubacki Zbigniew. „Świadomość Chrystusa w ujęciu Karla Rahnera”. *Studia Bobolanum*, nr 3 (2013): 77-87.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*. Watykan 2007.

Moingt Joseph. *Croire au Dieu qui vient. I. De la croyance à la foi critique*. Pairs: Gallimard, 2014.

Morgan Christopher W., Peterson Robert A. „Answers to Notable Questions”. W *Faith Comes by Hearing. A Response to Inclusivisme*, redakcja Christopher W. Morgan, Robert A. Peterson, 241-254. Illinois: Downers Grove, 2008.

Nash Ronald H. *When a Baby Dies. Answers to confort grieving Parents*. Grand Rapids: Zondervan, 1999.

Peterson Robert A. „Inclusivism versus Exclusivism on Key Biblical Textes”. W *Faith Comes by Hearing. A Response to Inclusivisme*, redakcja Christopher W. Morgan, Robert A. Peterson, 198-200. Illinois: Downers Grove, 2008.

Rahner Karl. *Podstawowy wykład wiary*. Tłumaczenie Tadeusz Mieszkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987.

Rahner Karl. „Considérations dogmatiques sur la psychologie du Christ”. W *Exégèse et dogmatique*, 185-210. Desclée de Brouwer: Paris, 1966.

Rosiak Mariusz. *Pierwszy List do Koryntian*. Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament. T. VII. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2009.

Sanders John, redakcja, *What About Those Who Have Never Heard? Three Views on the Destinny of the Unevangelized*. Illinois: Downers Grove, 1995.

Sesboüé Bernard. *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*. Tłumaczenie Agnieszka Kuryś. Poznań: Wydawnictwo W drodze, 2007.

Sieniatycki Marian. *Zarys dogmatyki katolickiej*. T. 3. *O łasce i cnotach wlnych*. Kraków, 1930.

Sullivan Francis A. *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic response*. New York: Paulist Press, 1992.

Vorgrimmler Herbert. *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*. Tłumaczenie Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek. Warszawa: Verbinum, 2005.

Webb Robert A. *The Theology of Infant Salvation*. Richmond, Virginia, 1907.

Wellum Stephen J. „Saving Faith. Implicit or Explicit?” W *Faith Comes by Hearing A Response to Inclusivisme*, redakcja Christopher W. Morgan, Robert A. Peterson, 142-183. Illinois: Downers Grove, 2008.

Wiara, która zbawia

STRESZCZENIE

W jednym z istotnych punktów *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, podpisanej przez przedstawicieli Kościoła katolickiego i Światowej Federacji Luteranńskiej 31 X 1999 r. w Augsburgu, symbolicznym miejscu narodzin reformacji, czytamy: „Wyznajemy wspólnie, że grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez wiarę w zbawcze działanie Boga w Chrystusie” (nr 25). Powstają jednak pytania: Po pierwsze, czy aby zostać usprawiedliwionym i osiągnąć zbawienie, wszyscy ludzie, bez wyjątku, muszą wyznać wiarę w zbawcze działanie Boga w Chrystusie, czy też istnieją od tej ogólnej zasady jakieś wyjątki? Co z nadzieją zbawienia dzieci, które rodzą się i umierają bez chrztu: Czy one zbawione są przez wiarę, czy bez wiary? Artykuł podejmuje te pytania w kontekście dyskusji z niektórymi tezami teologii ewangelikalnej. Teologowie ci uważają, że małe dzieci, które umierają bez chrztu, mogą być zbawione, ale to zbawienie nie dokonuje się przez ich wiarę, bo wiary mieć nie mogą. Opierając się na krótkim tekście znajdującym się w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej, *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* (nr 95, przyp. 127), autor argumentuje, że u tych dzieci można mówić o pewnego rodzaju wierze. Ich zbawienie dokonuje się nie tylko dzięki wierze Kościoła i wierze ich rodziców, ale również przez mającą charakter *implicite* ich osobistą wiarę w Boga.

Słowa kluczowe: wiara, zbawienie, chrzest, dzieci

Faith that saves

SUMMARY

In one of the important points of the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* signed on 31 October 1999 in Augsburg, the symbolic birthplace of the Reformation, by the representatives of the Catholic Church and the Lutheran World Federation, it reads: “We confess together that the sinner is justified through faith in salvific action of God in Christ” (No. 25).

Looking at the above, certain questions arise, first of all, is it true that in order to be justified and attain salvation, all people without exception must confess their faith in the salvific action of God in Christ, or are there exceptions to this general rule? What about the hope of salvation of the children who are born and die without baptism: are they saved by faith or without faith?

The article addresses these questions in the context of discussions with some theses of Evangelical theology whose theologians believe that small children who die without baptism can be saved, but that salvation is not accomplished through their faith, because faith they can not have. Based on the short text provided by the International Theological Commission, *Hope of Salvation for Infants Who Die without Being Baptised* (No. 95, footnote 127), the author argues that one can speak of some kind of faith in these children. Their salvation is accomplished not only by the faith of the Church and by the faith of their parents, but also by the implicit nature of their personal faith in God.

Keywords: faith, salvation, baptism, children