

## CRUCIFIXUS ETIAM PRO NOBIS

### Pierwotność formy „pro nobis”

Sformułowanie, że Jezus Chrystus cierpiał „za nas”, występuje we wszystkich pismach Nowego Testamentu; jest także rzeczą bezsprzecznie udowodnioną, iż myśl o zastępczej funkcji tego cierpienia za nasze grzechy, jaka dochodzi do głosu w powyższym sformułowaniu, ma charakter przedpawłowy. Najstarsze jasne ujęcie wiary chrześcijańskiej: 1 Kor 15, 3-5, już je w pełni zawiera; zgodnie z wiarą, jaką sam Paweł otrzymał od Kościoła apostołskiego, „Chrystus umarł — zgodnie z Pismem — za nasze grzechy”. Sformułowanie jest tak wszechobecne, że nie da się go zrelatywizować do jakiegoś „czystego wyrazu późnej chrystologii”, która chciałaby przy jego pomocy „przepracować” faktyczne wydarzenie Krzyża. Zauważono również, iż *Credo* wprowadza „etiam”, obejmując tym samym w jedną całość wcielenie Chrystusa, rozumiane jako początek wydarzenia zbawczego „za nas”, którego kresem jest Krzyż i zmartwychwstanie: „Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis” — zdanie, które może się opierać przynajmniej na chrystologii Janowej. Skoro wcielenie jest zapoczątkowaniem dzieła zbawienia, jest ono także — zgodnie z nauką wszystkich Ojców Kościoła, wschodnich i zachodnich — wewnętrznie ukierunkowane na Krzyż. Nie w tym sensie, o jakim niektórzy teologowie współcześni mówią twierdząc, iż ukrzyżowanie Jezusa pomiędzy dwoma łotrami byłoby jedynie logiczną konsekwencją przyjętej przez Niego, od samego początku, postawy solidaryzowania się — celem wyrażenia woli doskonałego oddania się Bogu — z celnikami, prostytutkami i grzesznikami, łącznie z zasiadaniem z nimi przy wspólnym stole, lecz w tym sensie, że męka jest oddzielona od życia publicznego poprzez bardzo widoczną cezurę, stanowiąc treść „godziny”, na którą Jezus czeka, która „jeszcze nie nadeszła” lub ostatecznie „nadchodzi”; będąc „chrztem”, jakim Jezus musi być ochrzczony i na który czeka z trwogą i drzeniem jako na decydujący moment swojej egzystencji; oraz tą „godziną”, którą w szczególny sposób (wyraźniej aniżeli wszyscy inni) uwypukla św. Paweł, kiedy traktuje wszelkie inne wydarzenia jedynie jako przygotowanie do tej właśnie chwili.

Znaczenie Krzyża jako poniesionego „dla nas”, „dla naszego dobra”, a ostatecznie „za nas”, wypływa niewątpliwie bardzo jasno z wielkiej pieśni sługi Jahwe (Iz 52—53), która pozostawała przez 5 wieków niemal niezauważona przez Żydów; dopiero po fakcie starano się, przez krótki okres czasu, podawać jakieś prowizoryczne i fragmentaryczne wyjaśnienia bolesnego niepowodzenia Jezusa: uwielbienie posłusznego sługi Pana, wyraźna wola Boża („nie mógł...”) — fragmenty te jednak zespoliły się w jedną całość dopiero wówczas, gdy wzięło się pod uwagę ukazany przez Izajasza i zrealizowany teraz w historii obraz; a to przede wszystkim dlatego, że wychodząc od Izajasza można było zrozumieć pełne zaangażowanie się Jezusa w życie publiczne i Jego tajemniczą moc. Dlatego to Ewangelisci mogli z pełną teologiczną słusnością ukazać w swych relacjach więź zachodzącą między angażowaniem przez Jezusa swojej mocy a Jego ukierunkowaniem się na „godzinę”, akcentując tę więź może nawet silniej, aniżeli wskazywały na to same wypowiedzi Jezusa, dotyczące Jego posłannictwa.

Chcielibyśmy zastanowić się tutaj nad wielokrotnie powtarzanym obecnie zarzutem. Czyż Jezus nie głosił od samego początku swego nauczania bezwarunkowego przebaczenia Bożego dla wszystkich, którzy wierzą w Niego i Jemu ufają — jak na przykład w przypowieści o synu marnotrawnym; czyż nie odpuszczał grzechów (możemy uznać ten fakt za pewny mimo wątpliwości wysuwanych przez niektórych egzegetów), chociaż dodawał, iż to odpuszczenie wiąże się z jakąś ekspiacją, którą należy jeszcze wypełnić?

Trzeba wziąć tu pod uwagę kilka rzeczy. Po pierwsze: bezwarunkowe przebaczenie Boże staje się tylko wtedy skuteczne dla człowieka grzesznego, kiedy ten powierza się równie bezwarunkowo Bogu, to znaczy nawraca się, by móc przyjąć i odzwierciedlać w sobie zamiary Boga. „Odpuść nam nasze winy, jako i my...” oraz przypowieść o przewrotnym włodarzu. Mateusz kładzie nacisk na tę wzajemność: „Lecz jeśli nie przebaczycie ludziom, i Ojciec wasz nie przebaczy wam waszych przewinień” (6, 15). Jezus wymaga wiary, albo też wyraźnie ją chwali tam, gdzie ją spotyka. Myśl o sądzie jawi się zawsze wtedy, gdy człowiek sprzeciwia się ofiarowanej mu łasce (grzech przeciwko Duchowi Świętemu; Mt 12, 31; nierozróżnianie eucharystycznego ciała Chrystusa: 1 Kor 11, 29; utracenie łaski już otrzymanej: Hbr 6, 4 nn; całkowita zatwardziałość Izraela, przejawiająca się w odrzuceniu Mesjasza: Łk 20, 16, itd.). Po drugie: byłoby absurdem, gdyby się myślało, że Jezus mógł uprzednio głosić tym, których (zwłaszcza spośród Izraela) chciał nawrócić, że się nie nawrócą. Jego zadanie polegało na głoszeniu słowem i postawą daru łaski Bożej i to w ramach możliwości ludz-

kich, które również dla Niego były ograniczone; miał On ponadto w pierwszym rzędzie spełnić rolę Mesjasza Izraela, a więc ludu, za pośrednictwem którego pozostałe narody miały osiągnąć zbawienie tak, że Jego czynne posłannictwo rozciągało się na pogan jedynie w sposób pośredni i drugorzędny (Mt 15, 21 nn), chociaż samo, jako takie, było powszechne ze swej natury, „albowiem w Chrystusie Bóg jedną ze sobą świat” (2 Kor 5, 19). Po trzecie: z niektórych wypowiedzi Jezusa, wyrażających pewną groźbę (jak na przykład w odniesieniu do miast niewiernych: Mt 11, 20-24), widać wyraźnie, że widzi On stojący za odrzuceniem zbawczej Bożej oferty sąd, który się rozciąga na świat ten i przyszedłszy (Mt 12, 32). Dlatego też, biorąc pod uwagę swe posłannictwo powszechne, nie mógł On nie dojść do stwierdzenia, iż musi sam, osobiście spotkać się z tym sądem Bożym w trakcie swego życia ziemskiego; a myśl ta musiała przeniknąć Go znacznie wcześniej i głębiej, aniżeli — jak to podkreślają niektórzy egzegeci — oczywistość, która stała się Jego udziałem przy końcu działalności publicznej, że mianowicie lud nienawrócony wyda Go najprawdopodobniej na okrutną śmierć cielesną. Dlatego też gdy (później) podczas Ostatniej Wieczerzy porówna siebie z cierpiącym zastępczo sługą Bożym, nie powie o niepowodzeniu swej ziemskiej misji („to jest ciało moje, które za was będzie wydane” — Łk 22, 19; „to jest moja krew Przymierza, która za wielu będzie wylana” — Mt 26, 28), lecz ukaże świadomość powszechności swego posłannictwa. Ono zresztą było wciąż widoczne w tym, iż z całym przekonaniem mówił On o sobie jako o określonym, konkretnym (a nie ogólnikowym) Słowie Bożym zaadresowanym do (całego) świata. Już samo to przekonanie może zawierać w sobie myśl o odrzuceniu przez Izraela oraz, co więcej, odrzuceniu Izraela, albowiem ostatecznie umiera On „nie tylko za naród, ale także, by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11, 52), co można także wyrazić odwrotnie: „...ale także za naród” Pozwoli to św. Pawłowi wyrazić pewność zbawienia „całego Izraela” (Rz 11, 26).

Można zatem powiedzieć, że „pro nobis” przenikające wszystkie pokłady Nowego Testamentu takiego, jaki jest nam znany, nie może być wynalazkiem Kościoła pierwotnego, opartym na lekturze Izajasza 53 i narzuconym *ex post* przedpaschalnej świadomości i życiu Jezusa. Myśl ta jest obecna w sposób dominujący we wszystkich najstarszych opisach męki; ona też sprawia, że całe życie Jezusa staje się, jako przygotowanie do tego właśnie wydarzenia, bardzo ważne dla Kościoła. Skoro jednak tak się pojmie znaczenie życia, umierania i zmartwychwstania Jezusa, i jeżeli takie jego rozumienie kościelne jest właściwe, to trzeba wówczas uznać istnienie

takiej właśnie świadomości u Jezusa. Musimy zatem się zatrzymać nad tym tak często obecnie kwestionowanym zagadnieniem.

### „Pro nobis” w świadomości Jezusa

Nie należy przede wszystkim wątpić w to, że Jezus miał świadomość swego istnienia „dla innych” (K. Barth) lub — jak obecnie określa się je technicznie — swojej pro-egzystencji (H. Schürmann). Bardziej radykalny od jakiegokolwiek proroka, który mógł obok swej misji proroczej prowadzić jeszcze istnienie dla siebie, Jezus wywłaszczył się całkowicie na rzecz swojej misji. U Niego byt i słowo pokrywają się ze sobą. Mówi się, że miał On głosić bezwarunkową ofertę zbawczą Boga, to znaczy, mówiąc dokładniej, że miał On w całym swym bytowaniu ukazywać to bezwarunkowe *bycie-dla-nas* Boga. Miał On zatem wznieść się ponad poziom Starego Testamentu, w którym Jahwe oddał się już tak bardzo zdecydowanie Izraelowi, że nawet niesłychane kary, jakie spadały na naród w razie jego niewierności, były znakiem wierności przymierzu ze strony Boga: „Jeśli się będziemy Go zapierali, to i On nas się zaprze. Jeśli my odmawiamy wierności, On wiary dochowuje, bo nie może się zaprzeć siebie samego” (2 Tm 2, 12-13). Tutaj Bóg odpowiada jeszcze ciosem na cios, jeśli zostaje uderzony; jednak pouczenia Jezusa, wyrażające nowe i ostateczne nastawienie Boga, idą w kierunku nieodpowiadania ciosem na cios i całkowitej bezbronności. Kto przeżywa takie *bycie-dla*, jest już z założenia „wydany” na tym świecie.

Pro-egzystencja Jezusa upodabnia się jednak w wielkiej mierze do losu starotestamentalnych wysłanników Boga, których powołania mają wielkie znaczenie dla najwyższego powołania Jezusa. Izażaszowi zapowiada się, właśnie w momencie jego posłania, że przyczyni się on swoim głosem do zatwardzenia serca ludu tak, że jego oczy staną się ślepe a uszy — głuche. To samo także słyszą Jeremiasz i Ezechiel, a Jezus, który słowa Boga, skierowane do Izażasza, aplikuje do siebie, wypowiadając je umieszcza siebie na linii proroków i ich beznadziejnej śmierci (Łk 13, 33). Dlaczegoż nie miałby On, jako ten, który miał przeżyć na sobie bardziej radykalne *bycie-dla* Boga, być świadomy już uprzednio — także w gorliwości o realizację swego zadania dotyczącego nawrócenia — swojej porażki? Nie jest bynajmniej rzeczą konieczną mówić tutaj o jakiejś „podwójnej świadomości” Jezusa. Można bowiem przykładać się do jakiegoś dzieła całą mocą, nawet mocą nadziei, chociaż zdaje się sobie ostatecznie sprawę z tego, że nie da się go skutecznie. Jakże bowiem mógłby konkretny Izrael inaczej się nawrócić,

aniżeli za pomocą przejściowych poruszeń, do których zdolny jest także człowiek grzeszny, bez pełnej i ostatecznej łaski Bożej?

Jednak Jezusowe ukazywanie *bycia-dla-nas* Boga idzie, jak już powiedziano, o wiele dalej od słów i egzystencji proroków. Tylko dzięki uprzedniej wizji Ponad-proroka, „sługi Jahwe”, staje się widoczne, w jakim kierunku pójdzie transcendencja: w kierunku „dla” rozumianego jako zastępstwo. Właśnie zamiast tego, który mówi „nie”, w miejscu jego nieszczęścia i upadku, musi się zjawić ten, który chce być całkowicie dla niego.

Coraz to większa liczba teologów obawia się brać na serio te myśli. Niektórzy twierdzą, że zastępstwo takie byłoby już z góry niemożliwe, albowiem ostatecznie rzecz biorąc każdy może mówić Bogu „tak” tylko na podstawie własnej wolności. A poza tym nie istnieje żadna analogia wskazująca na to, by ktoś był w stanie nie tylko zewnętrznie umrzeć za innych (przykładów na to jest wiele w dziejach i w literaturze światowej, choćby u Eurypidesa), ale także wewnętrznie przyjąć na siebie stan winy innego. Czyż jednak nie ma wśród ludzi przynajmniej jakiejś próby zbliżenia się do tej tajemnicy w ramach przebaczenia winy, stanowiącego odbłask i odpowiedź na radykalne obdarowanie Boże? Inni chcieliby rozumieć to „dla nas” w sensie czysto zewnętrznego zajęcia miejsca osoby „wyklętej” przez prawo (zgodnie z Ga 3, 13) i umierającej „śmiercią haniebną” — ostatecznie sam Paweł nie chciał czegoś więcej powiedzieć, jak tylko to, a starotestamentalne wyrażenia: ofiara i pokuta — stanowiły u niego jedynie literacką reminiscencję. Jeszcze inni chcieliby (po linii René Girarda) sprowadzić zastępstwo do złożenia przez ludzi swych grzechów na „kozła ofiarnego” — Jezusa, przy czym Bóg nie miałby z tym nic wspólnego: to nie On obarczyłby Jezusa winą świata (jak w takim razie należy rozumieć 2 Kor 5, 21: „On to dla nas grzechem uczynił tego, który nie znał grzechu”?), lecz ludzkość (w jaki sposób jednak mogła ona to uczynić? jak była do tego zdolna?).

Wszystkie tego typu wyjaśnienia nie zgadzają się z realizmem wypowiedzi Nowego Testamentu, który — gdy się pominie samo słownictwo odnoszące się do ofiary i pokuty — pragnie widzieć w Jezusie pełną realizację wzorczego obrazu Ponad-proroka. Pozostawiając na koniec problem: *jak* możliwe było przyjęcie i „wyniesienie poza ludzkość” winy świata, zatrzymajmy się jeszcze chwilowo przy świadomości Jezusa. Musimy już z góry wypowiedzieć tu dwa stwierdzenia: nie da się wyobrazić poza samym doświadczeniem, by Jezus mógł znać swoje zadanie jako takie, nie znając sposobu jego realizacji, który byłby przed Nim zakryty.

Pierwsze stwierdzenie jest niezmiernie ważne. Niemożliwą bo-

wiem jest rzeczą, by Jezus coś cierpiał, co miałoby jakieś większe znaczenie, a Bóg — by tak powiedzieć — dopiero *a posteriori* stwierdzał, że to cierpienie wystarcza do pojednania z Nim świata. Nie chodzi o to, by Jezus — w trakcie cierpienia lub przed nim — musiał mieć ogląd, w jaki sposób jego cierpienie „usunie” grzech świata; decyzja taka należy, zarówno przed, jak i w trakcie cierpienia, całkowicie do Boga, któremu On, jako „Baranek Boży”, jest ufnie posłuszny. Nie można jednak zlekceważyć całkowicie więzi subiektywnej, zachodzącej między człowiekiem cierpiącym a sensem jego cierpienia. „Muszę być chrztem ochrzczony...” — może jedynie oznaczać, że ten niewyobrażalny chrzest traktuje On jako należący do Jego posłannictwa, które się wyraża w pojednaniu świata z Bogiem. Ono powinno zostać bezwarunkowo zrealizowane nawet (a zwłaszcza) wtedy, kiedy podczas „godziny” i w czasie „panowania ciemności” (Łk 22, 53) nikt nie przed oczyma Jezusa obraz całości, albowiem to, za co cierpi, nie jest już poza Nim, lecz całkowicie w Nim samym. Obie te rzeczywistości, świadomość cierpienia „za” i umierania „za” oraz brak wyrazistości (połączony z jakimś poczuciem pograżania się w bezsensowności: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”) należą wzajemnie do siebie i muszą być za wszelką cenę na równi zachowane. Jest to tajemnica Tego, który mógł się utożsamić z całym Słowem Boga, w którym (jako w Logosie) cały świat został stworzony i zaciągnął odpowiedzialność wobec Boga. Absurdalną i niemożliwą do przyjęcia jest opinia występująca w niektórych teoriach scholastycznych, zgodnie z którą Bóg mógł oddelegować jakiegoś zwykłego człowieka lub anioła do wypełnienia dzieła pojednania.

Konieczność więzi między subiektywną świadomością Jezusa co do Jego roli zastępczej i jej obiektywną wartością można wyjaśnić także przy pomocy wydarzeń Ostatniej Wieczerzy: Nikt poza Nim nie byłby w stanie swoje „wydane za nas i za wielu” Ciało, swoją „za nas” przelaną Krew dać całemu światu, gdyby nie znał sensu swojej nadchodzącej męki. Tutaj wypełnia się *realiter* to, co Ojcowie określają mianem „sacrum et admirabile commercium”: świętej i przedziwnej wymiany; przyjmując to, co nasze, naszą winę „w swoje ciało” (Ef 2, 14), usuwa ją i daje nam wzamian swoje własne Ciało. A dzieje się to, zgodnie ze świadectwem Jana, na granicy wyraźnej świadomości, by iść w miłości aż do końca (J 13, 1) i zaczynającego się „pomieszania” i lęku (J 12, 27; 13, 21), kiedy to Jezus musi utracić widok całości wydarzeń, aby przejść przez moc ciemności.

Byłoby fałszywą ciekawością, gdyby się chciało wiedzieć, kiedy świadomość oczekiwanej godziny zaczęła przybierać w życiu Jezu-

sa wyraźne kształty. Bezsensowne są próby zrekonstruowania tej świadomości na podstawie wydarzeń zewnętrznych: z nieuchronności Jego odrzucenia. U Marka już na początku rozdziału 3 podejmowane są próby wyeliminowania Jezusa. Nikt nie jest w stanie dowieść tego, że dopiero przy końcu swego życia, a zwłaszcza podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus doświadczył i uświadomił sobie nieuchronność „godziny”. Wszystkie Jego słowa i czyny miały przecież wyraźną wymowę: dało się odczuć za nimi zaangażowanie całego Jego istnienia, łącznie z gotowością „zapłacenia ostatniego denara” za prawdę. Bez wątpienia, także cały zasięg jego posłannictwa, by pojednać świat z Bogiem, był wciąż obecny przed wewnętrznymi Jego oczyma (Jego człowieczeństwo utożsamiało się przecież z Jego misją), chociaż możliwe było coraz to głębsze w nie wnikanie i lepsze jego rozumienie.

Zaciemnienie, jakie się dokonało podczas męki, nie jest więc jakimś krokiem do tyłu Jego świadomości, lecz koniecznym i ostatnim krokiem do przodu w pełnym zrealizowaniu zadania. Albowiem kiedy rozchodziło się faktycznie o „zniesienie godziny”, nie chodziło wówczas o zewnętrzne dźwiganie wielkiego ciężaru, lecz o wewnętrzne doświadczenie tego, czym jest grzech w całej swej prawdzie, a więc w obliczu Boga: „pozbawieniem chwały Bożej” (Rz 3, 23), przystępu do Boga w wierze, nadziei i miłości, takim byciem wobec Boga, jakie Pismo św. opisuje jako bycie wobec „rozniewanego sądu” (Rz 3, 5 i często gdzie indziej). Doświadczenie takiego właśnie sądu posiada w sobie, na skutek przesłonięcia nadziei i miłości, coś ostatecznego i wiecznego. Udziałem Jana od Krzyża, podobnie jak wielu innych, było przeżycie odrobiny krzyżowych doświadczeń Jezusa, co opisał on w swej „nocy ciemnej” jako doświadczenie zbliżone do przeżyć piekielnych na skutek odczucia definitywnego charakteru utraty Boga. Jest rzeczą oczywistą, że święty, któremu dane było doświadczyć takiej roli zastępczej, nie może grzeszyć takim doświadczeniem ani w nim się potykać, albowiem wszystko stanowi w nim jedynie przejaw jego posłuszeństwa i miłości; nikogo Bóg tak nie strzeże, jak człowieka, którego przeprowadza przez noc Krzyża. Musi on jednak doświadczyć na sobie przemożnego wyzwania: dźwigać w sobie samym to, co jest przeciwne Bogu, wydaje się „rzeczą niemożliwą” dla tego, kto jest w pełni zjednoczony z Bogiem; dźwiga zatem to, co jest nie do udźwignięcia (ukazuje to wyraźnie modlitwa z Góry Oliwnej), może też tylko oddać się do dyspozycji z wykluczeniem własnych sił („wszakże nie moja, ale Twoja wola...”).

Widać stąd, jak dalece niedopuszczalną z teologicznego punktu widzenia jest rozszerzana obecnie teoria, zgodnie z którą cierpienia

Chrystusa na Krzyżu nie posiadałyby zbawczego charakteru (byłyby jedynie zwykłym następstwem przyjętej uprzednio *conditio humana*), a w Jego śmierci dokonałoby się jedynie całkowite oddanie siebie Bogu, w ramach którego to oddania dopełniłoby się samooddanie tego Człowieka, w którym Bóg — pragnąc oddać się światu — oddał się bez reszty, by stać się Człowiekiem. Można zatem widzieć w samooddaniu się umierającego Jezusa swoisty *Quasi-sakrament*, za pomocą którego Bóg pragnął wyrazić w sposób ostateczny („końcowy”) swoje wiecznie gotowe pojednanie ze światem. Taka racjonalistyczna konstrukcja nie liczy się oczywiście wcale z biblijną i rozwiniętą w tradycji teologicznej koncepcją zastępstwa.

Nie odpowiedziano jednak dotychczas na wielkie pytanie dotyczące sposobu tegoż zastępstwa, czyli w jaki sposób może człowiek święty zająć duchowe miejsce grzesznika?

### Sposób realizacji „pro nobis”

O ile pieśni o „słudze Jahwe”, Paweł, Jan, a także synoptycy i późny judaizm, który wierzył w ekspiacyjną moc cierpień Sprawiedliwego — wypowiadają się jasno i kategorycznie twierdząc o odniesieniu do faktu zastępstwa, to przemilczają one z pełną czci i bojaźnią sposób przejęcia winy. A przecież istnieje dogłębna ludzka wiedza co do możliwości zastępstwa w śmierci; — mam na myśli mit o Admecie, w którym Alkestis ratuje, swoją gotowością na śmierć zastępczą, życie swemu mężowi; myślę także o wszystkich ofiarach ludzkich, poniesionych w sposób zastępczy. Są to zewnętrzne ramy mające jedynie przypomnieć to, na co wskazuje choćby wzmianka o nich, a mianowicie tajemnicę centralną i w gruncie rzeczy niepoznawalną.

Historia ukazuje, że zbliżano się do tego centrum z wielu różnych stron. Ojcowie Kościoła mówili, jak już wzmiankowaliśmy, o „wymianie” między bezgrzesznym Synem Bożym a grzesznym człowiekiem, nie odważali się jednak wyciągnąć wniosków ostatecznych i zespolić wewnętrznie Przeczystego ze sferą grzechu. Dlatego też starali się wyjaśniać stwierdzenie biblijne: „Bóg uczynił go grzechem”, dodając myśl o ofierze: „jako ofiarę za grzechy”, zgodnie z ujęciem Starego Testamentu, dotyczącym takiej „ofiary za grzechy”.

Anzelm usystematyzował te sugestie, tworząc „klasyczną” i miarodajną aż po nasze stulecie teorię zbawienia — teologię o wiele bardziej wnikliwą, aniżeli uświadamiają to sobie ci wszyscy, którzy obecnie z nią polemizują. Anzelm dostrzega to doskonale, że



dzieło pojednania nie pochodzi od obrażonego i zagniewanego Boga-Ojca, który poświęca własnego Syna dla przywrócenia sobie czci należnej, lecz jest owocem czystej miłości Boga, zarówno Ojca, jak i Syna. Sama teoria opiera się na dwóch zasadniczych filarach: celem prześlania Boga i przywrócenia światu naruszonego porządku trzeba poświęcić Bogu coś wolnego i niewinnego; a może to się dokonać tylko poprzez śmierć kogoś, kto nie podlega prawu śmierci, ciężącemu na wszystkich grzesznikach, i kto, po wtóre, (jako Syn Boży), posiada taką godność, że Jego drogocenna śmierć zbilansuje winę wszystkich współ-ludzi. Może podlegać krytyce w tej teorii to, że wina i jej naprawa pozostają obce względem siebie: znajdują się na dwóch różnych szalach wagi; przeważa szala ekspiacji, albowiem wartość osoby i dzieła Chrystusa przewyższa całą winę świata. Tomasz z Akwinu wzbogaci myśl Anzelma wysuniętą przez Ojców Kościoła sugestią o organicznym związku Chrystusa jako Głowy z całą ludzkością, Jego (potencjalnym) Ciałem, osiągając przez to bardzo zręcznie związek „zasługi Chrystusa” z grzesznikami; nie uda mu się jednak przewyciężyć zewnętrzności zastępstwa.

Luter (jako najbardziej radykalny), przed nim jednak także liczni katolicy, a po nim zarówno protestanci, jak i katolicy, chcieli brać na serio rzeczywiste zastępstwo, lansując formułę, że Chrystus został „ukarany” przez Boga zamiast nas i jako pierwszy spośród grzeszników cierpiał „męki piekielne”. Lutrowi chodziło o radykalizację „przedziwnej zamiany”: Chrystus przyjmuje na siebie całą hańbę „cudzołożnej” duszy lub Kościoła. Według Kalwina — którego w tym względzie naśladowają K. Barth, a także Pannenberg i Moltmann, a z którym polemizują następcy René Girardsa — Chrystus zostaje obciążony przez Boga (lub ludzi) wszystkimi grzechami świata i tym samym „potępiony”

Jest to druga skrajność nie umotywowana żadnym stwierdzeniem Pisma św. Pomiędzy Anzelem i Lutrem trzeba znaleźć drogę pośrednią. Nasuwają się dwa pytania: jedno od strony Chrystusa, drugie od strony grzesznika. Czy ktoś całkowicie czysty może doświadczać stanu nieczystości, odrzucenia Boga, właściwego grzesznikowi, i to doświadczać stanu czyjegoś jako swego własnego? Czy może także negacja kogoś odwróconego (od Boga) tak zostać przebudowana, że stanie się wewnętrznym przyzwoleniem?

Patrząc od strony Chrystusa, który zgodnie ze swymi wypowiedziami żyje całkowicie swym, wypływającym z miłości, posłuszeństwem wobec Ojca i którego pokarmem jest pełnienie woli Ojca, nie widać — o ile pozostawiamy tajemnicy trynitarnej pełny jej wymiar — żadnej sprzeczności w tym, by relacja Bóg-świat

(grzeszny) mogła być wzięta w podstawowe odniesienie: Bóg Ojciec — Bóg Syn, będące podstawą i założeniem istnienia świata i skończonej wolności (J 1, 2; Ef 1, 4 nn; Hbr 1, 3). Można wówczas relację: Ojciec — Syn, zabarwić — z miłości, a nie z „zemsty”, a więc nie jako „kara” — odniesieniem: Bóg — świat; odwieczne odniesienie Ojca do Syna, mające charakter wzajemnego daru, może wówczas przyjąć *modus* odwrócenia, obcości doświadczanej, ta zaś możliwość byłaby przesłanką tego, że Bóg mógł na początku pojawienia się bytów wolnych, które mogą się od Niego odwrócić, zaryzykować i określić świat stworzony jako „bardzo dobry” — Jak dalece jednak Czysty może wkroczyć w przeciwny mu świat nieczystości, ażeby razem z nim nie wyraził swego „nie” Bogu? Aż do momentu czy miejsca, które jest wynikiem negacji, aż do takiego oddalenia i alienacji, które stają jako jakaś obiektywna rzeczywistość pomiędzy Bogiem a grzesznikiem, dosięgając ich obu. A ponieważ alienacja taka zawiera się w najintymniejszym, jakie da się tylko pomyśleć, odniesieniu do Boga, Bułgakow może, unikając słowa „piekło”, starać się jąkać, że chodzi tu o „quelque chose d'incomparable et même de contraire aux souffrances des pécheurs”, równoznacznych jednak „co do natężenia” z ich cierpieniami piekielnymi. Podobnie wypowiedział się A. Feuillet w swym dziele o agonii Chrystusa w Ogrójcu, opierając się na podstawach biblijnych; albowiem kielich, o którym Jezus mówi, może być jedynie „kielichem gniewu Bożego”, a „godzina”, o której także jest mowa, tylko starotestamentalnym „dniem” Jahwe.

Spojrzenie od strony grzesznika jest chyba jeszcze trudniejsze. Nikt nie jest w stanie odebrać mu jego „tak” lub „nie” wobec Boga. Ale Boże przebaczenie, skierowanie ku niemu swojej łaski może mu umożliwić wypowiedzenie tego „tak”, a nawet ukazać je jako jedyną możliwość, podczas gdy człowiek odwracający się od Boga nie mógłby nigdy, sam z siebie, tego „tak” wypowiedzieć. Augustyńska koncepcja łaski wysuwała na plan pierwszy *gratia liberatrix*: skutki kajdanami nie może, nawet kiedy się go woła, porużyć ręką, wyzwolony może to uczynić, chociaż nie musi. Prawdopodobnie jednak cieszy się tą możliwością zwłaszcza wówczas, gdy znajdzie się w jego zasięgu coś upragnionego. O to też tylko chodzi w odniesieniu Boga do grzesznika; po cóż więc włączać zastępstwo Krzyża? Po to, że grzech nie jest wcale jakąś nicością, lecz konkretem, i tu można by posłuchać Anzelma, który mówi, że nie byłoby rzeczą godną Boga przbaczać człowiekowi wprost, i tak od siebie, bez współdziałania wolności człowieka. Byłoby to zresztą, od chwili zawarcia przymierza z Izraelem, czymś niemożliwym; przymierze jest dwustronne. A czyż samo stworzenie (lub przymierze z Noem)

nie jest już takim przymierzem obustronnym? Izrael musi wołać do Boga, aby Bóg nad nim się zlitował. Czyż jednak odwrócony od Boga grzesznik jest w stanie zmienić, sam z siebie, swoje nastawienie, by wołać do Boga? Musi tutaj zjawić się ktoś, kto wystąpi w jego imieniu, człowiek ucieleśniający wobec Boga ciężar winy i grzechu, a zarazem niewinność miłości tak, by miłosierdzie Boże nie musiało się oderwać od nierozzerwalnie związanej z nim sprawiedliwości. Kiedy Jezus bierze na siebie sytuację winy człowieka odwróconego od Boga, dzieje się to na podstawie ostatecznego, pozostawiającego wolne miejsce, ogołocenia Jego serca, *kenozy*, w której zdobywa miejsce grzech świata, lecz w której Bóg widzi jedynie największą miłość Syna: widzi konkretny grzech świata w rzeczywistym oddaniu Syna; może więc też oglądać grzesznika tylko przez to miłosne oddanie. Grzesznik jednak, usadowiony w tym miejscu wraz ze swą wolnością i niewolą, a więc — według Pawła — „uwolniony spod władzy ciemności i przeniesiony do królestwa swego umiłowanego Syna” (Kol 1, 13), nie zostaje — na skutek tegoż pośrednictwa — pozbawiony swej bezpośredniości z Bogiem, lecz przywrócona mu zostaje jej prawdziwa forma: a dzieje się to na podstawie rzeczywistej „wspólnoty Boga z ludźmi”, która uzasadnia ostatecznie i umożliwia prawdziwą jedność przykazania miłości jako miłości Boga i bliźniego, tą jedność, która jest podstawą całego porządku stworzenia i jego odniesienia do Boga. Czy to „tak” mówi ktoś inny od grzesznika, zamiast niego? Tak i nie. Tak, o ile wraz z wszechogarniającym „tak” Chrystusa został położony fundament umożliwiający grzesznikowi wypowiedzenie swego „tak”. Nie, na ile usprawiedliwienie różni się pojęciowo od uświęcenia i o ile oczekuje się od grzesznika jego pozytywnego „tak” na ofiarowaną mu łaskę, aby mogła ona wewnątrz go ogarnąć i ukształtować w nim odbłask Chrystusowej gotowości i dyspozycyjności, której zawdzięcza wszystko każdy „tak” mówiący.

Co jednak się dzieje z alienacją, z grzechem? Pozostaje on, czy też tylko był rzeczywistością? Można by powiedzieć, że wygnany z rzeczywistego świata, zostaje on ponownie wrzucony w „chaos” przedświatowy, gdzie niszczy sam siebie („stanąwszy z daleka ze strachu... kiedy zobaczą dym jej pożaru... a dym jej wznosi się na wieki wieków”; Ap 18, 10. 9; 19. 3), czy też należałoby stwierdzić, iż przekształca się on w wieczne bliźny Chrystusa, w jego na zawsze rozdarte, wydane, boskie człowieczeństwo, w Jego nigdy nie zwróconą Eucharystię?

tłum. ks. Lucjan Balter SAC