

**Ks. Janusz Królikowski**

*Instytut Teologiczny, Tarnów*

*Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża, Rzym*

**ROLA CHRZEŚCIJANINA  
W POWSZECHNYM AKTUALIZOWANIU  
BOSKIEGO DARU ZBAWIENIA**  
PROPOZYCJE DO PRZEŻYWANIA CHRZEŚCIJAŃSTWA  
W RELACJI DO INNYCH RELIGII

*Communis fuit perditio, sit communis inventio: simul perieramus, simul inveniamur in Christo. Dispar est meritum, sed communis est gratia – święty Augustyn.<sup>1</sup>*

*Idea zastępstwa jest jedną z pierwszych danych świadectwa biblijnego: jej ponowne odkrycie może w chwili obecnej pomóc chrześcijaństwu w decydującym odrodzeniu i pogłębieniu zrozumienia, jakie posiada odnośnie do samego siebie – Joseph Ratzinger.<sup>2</sup>*

**I. AKTUALNE PYTANIA W TEOLOGII RELIGII**

Nie ulega wątpliwości, że okres wielkich odkryć geograficznych i zmiany orientacji kulturowej, jaka została nimi wywołana na początku czasów nowożytnych, pod wieloma względami zmienił sytuację Kościoła w świecie, a tym samym wzbudził także potrzebę istotnego zweryfikowania wielu starych kwestii teologicznych, które były już uważane za ostatecznie rozwiązane. Jedną z tych kwestii dotyczyła między innymi „zbawienia niewierzących” Okazało się, że stara zasada teologiczna: *Extra Ecclesiam nulla salus*, która pod wieloma względami uległa skostnieniu pod wpływem zacieśniających i dalekich od jej pierwotnego znaczenia interpretacji, okazała się nie dość

---

<sup>1</sup> Św. Augustyn, *Sermo* 115, 4: PL 38, 657

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *Stellvertretung*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, red. H. Fries, t. 2, München 1963, s. 575.

dostosowana do podjęcia nowych wyzwań. W nowym kontekście kulturowym bardzo szybko została ona postawiona w sposób rzeczywiście nowy, chociaż różne okoliczności historyczne nie pozwoliły na jej rozwinięcie i zastosowanie.<sup>3</sup>

Ten sam problem, w jeszcze szerszej perspektywie, pojawił się na nowo w naszym wieku, do czego przyczyniły się zarówno niektóre odkrycia naukowe, jak również przemiany kulturowe zachodzące w dzisiejszym świecie. Ostatnie studia paleontologiczne ustalają na przykład, że historia człowieka ma około miliona lat, co sprawia, że cztery tysiące lat biblijnej historii zbawienia wydaje się tylko maleńkim epizodem na tle szerokiej panoramy historii ludzkiej. Jeśli chodzi o rozwój populacji światowej i rozwój Kościoła, to rozwój ten nie przebiega w sposób proporcjonalny. Okazuje się, że przewaga katolicyzmu nad innymi religiami, która jeszcze nie tak dawno była dość oczywista, jest dzisiaj bardzo zagrożona i za kilka lat może należeć do przeszłości. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że cyfry nie wyrażają adekwatnie kwestii duchowych, gdyż liczba katolików „nominalnych” jest raczej dość duża, to problem staje się jeszcze wyraźniejszy<sup>4</sup> i trzeba pytać się nawet o stosunek Kościoła do „nowych pogan”<sup>5</sup> Wielkie procesy migracyjne, jakich świadkiem jest współczesny świat, dokonały rozbicia dość monolitycznych kulturowo i religijnie społeczeństw Zachodu, stawiając je wobec konieczności spotkania z wielością zarówno kulturową, jak i religijną różnych narodów. Bliskie spotkanie z innymi religiami i kulturami stało się jednym z większych wyzwań, przed jakim stanęła i nadal stoi teologia chrześcijańska. Została ona zmuszona do odnowionego uświadomienia sobie pozycji Kościoła w historii zbawienia i do ukazania jej zarówno samym chrześcijanom, jak i wyznawcom innych religii.

Trzeba przyznać, że teologia współczesna dobrze zdała sobie sprawę z tych faktów, a pojawienie się w wyniku refleksji nad relacjami między chrześcijaństwem i innymi religiami nowego działu teologii nazywanego „teologią religii” jest tego dowodem.<sup>6</sup> Pojawiają się już pierwsze syntezy tej teologii, wśród których wyjątkowe znaczenie należy nadać dokumentowi Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Chrześcijaństwo a religie* z 1996 r.<sup>7</sup> Teologia religii rozwinęła się ona w sposób rzeczywiście imponujący, a wiele

<sup>3</sup> Por. F.A. Sullivan, *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New Jersey 1992.

<sup>4</sup> Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 89-91.

<sup>5</sup> Por. mój artykuł: *Il „neopaganesimo” La sfida politeista tra Oriente e Occidente*, „Annali Theologici” 13: 1999, s. 133-172.

<sup>6</sup> Por. H.R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 1964. (Quaestiones Disputatae, Bd. 22).

<sup>7</sup> Por. *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, red. I.S. Ledwoń, K. Pek, Lublin – Warszawa 1999.

jej osiągnąć weszło już na trwałe w życie Kościoła, czego przejawem jest między innymi dialog międzyreligijny.<sup>8</sup>

Teologia religii stawia sobie przede wszystkim pytania o to, „czy” i „w jaki sposób” „inni”, to znaczy niechrześcijanie, będą zbawieni. Są to pytania ważne, a odpowiedzi na nie są nie tylko zaspokojeniem zwyczajnej ciekawości intelektualnej. Chodzi w nich o aktualny problem żywo i egzystencjalnie interesujący każdego wierzącego, który nie tylko egoistycznie myśli o swoim zbawieniu, lecz także o zbawieniu innych, oraz pyta się o zbawcze działanie Boga w świecie.<sup>9</sup> W niniejszych rozważaniach nie podejmujemy jednak tego problemu w sposób bezpośredni; w ich ramach wystarczy zauważyć, że oficjalne nauczanie Kościoła zawsze było w jakiś sposób otwarte na ten problem, nie przesądzając kwestii, kto będzie, a kto nie będzie zbawiony. Dla nikogo poważnie wierzącego w Boga, który zbawia, zasadniczo nie ulegało i nie ulega dzisiaj wątpliwości, że „inni” mogą być zbawieni i że Bóg może znaleźć sobie znany sposób, aby ich zbawić.<sup>10</sup>

W kontekście spotkania z wyznawcami innych religii chrześcijanie są dzisiaj bardziej zainteresowani innym problemem, a mianowicie pytają – w sensie pozytywnym – jakie jest miejsce i jaka jest misja Kościoła w historii, które uwzględniałyby zarówno powszechność Boskiego daru zbawienia, jak również istotną rolę Kościoła w przekazywaniu tego daru. Innymi słowy, dlaczego – mimo szerokiej możliwości zbawienia – jest jeszcze konieczny Kościół oraz pełna oferta wiary i życia za pośrednictwem Kościoła i w Kościele. Jeśli Kościół jest konieczny do zbawienia, gdyż zasada *Extra Ecclesiam nulla salus* nadal zachowuje swoją wartość dogmatyczną,<sup>11</sup> chociaż wymaga dalszych pogłębionych interpretacji,<sup>12</sup> to w takim razie poprzez swoją przynależność do Kościoła, jaką rolę bierze na siebie każdy chrześcijanin w odniesieniu do zbawienia innych; co więcej, poszukiwanie odpowiedzi na nasze pytanie również musi być ściśle związane z powyższą zasadą, ponieważ

<sup>8</sup> Por. Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio (1963-1993)*, red. F. Gioia, Città del Vaticano 1994.

<sup>9</sup> Por. *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii. Materiały z sympozjum Tarnów-Kraków, 14-15 kwietnia 1999 r.* red. S. Budzik, Z. Kijasa, Tarnów 2000.

<sup>10</sup> Na przykład św. Bernard z Clairvaux, zastanawiając się nad zbawieniem niechrześcijan, stwierdził bardzo prosto, iż Bóg nie śpi w tym względzie; por. *Ad Hugonem de Sancto Victore Epistola seu tractatus de baptismo aliisque quaestionibus ab ipso propositis* 1, 5: PL 182, 1034. Ważne uwagi odnośnie do oficjalnych wypowiedzi Kościoła na ten temat: J. Hofer, *On Tolerance*, w: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, red. J.B. Metz, W. Kern, A. Darlapp, H. Vorgrimler, Bd. 2, Freiburg – Basel – Wien 1964, s. 610-639.

<sup>11</sup> Por. *Lumen gentium*, 14; *Ad gentes*, 7.

<sup>12</sup> Por. A. Nowicki, *Kościół Jezusa Chrystusa miejscem zbawienia. Wokół zasady „Extra Ecclesiam nulla salus”* „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 4: 1996 nr 1, s. 59-69; J. Królikowski, *Jezus Chrystus jedyny Zbawiciel i pytania o zbawienie niechrześcijan*, w: J. Ratzinger, J. Królikowski, *Z Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne*, Kraków 1999, s. 65-78.

z ustanowienia Bożego Kościół pozostaje stałym znakiem łaski w świecie. Kościół nie jest rzeczywistością abstrakcyjną, ale konkretną, do której należą konkretni wierzący, dlatego ich rola nie jest w tym względzie także czymś abstrakcyjnym, ale jest związana z przeżywaniem ich przynależności do Kościoła. Pewność zbawienia indywidualnego z pewnością określa sens przynależności do Kościoła jako wybranego ludu Bożego, ale się w nim nie wyczerpuje, choćby dlatego, że sens ten powinien być rozważany jako egzystencjalne świadectwo eschatologicznej chwały Bożej, która ukaże się w zbawieniu powszechnym.

Tradycyjna teologia rozwiązuje wyżej przypomniany problem, podkreślając, iż zaangażowanie na rzecz zbawienia innych dokonuje się poprzez różne formy uczestniczenia w dziele misyjnym Kościoła. W ostatnim czasie doszedł w tym względzie udział w dialogu międzyreligijnym. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę zasięg tego uczestniczenia, to w sposób oczywisty musimy stwierdzić, że problem posiada wprawdzie rozwiązanie, ale tylko częściowe. Liczba chrześcijan zaangażowanych bezpośrednio w dzieło misyjne jest dość ograniczona, a dla wielu chrześcijan ma charakter tylko okazjonalny. Duża część chrześcijan w ogóle nie ma z nim nic wspólnego, co jeśli uwzględni się, że Kościół ze swej natury jest misyjny, musi postawić poważne problemy teologiczne i moralno-duchowe dotyczące postawy chrześcijańskiej. Ofiara na rzecz misji, a nawet modlitwa w intencjach misyjnych, jakkolwiek są bardzo ważne, nie dają wyczerpujących odpowiedzi na pytanie o udział chrześcijan w zbawieniu niewierzących czy też wyznawców innych religii. Jeśli weźmiemy pod uwagę udział chrześcijan w dialogu międzyreligijnym, to ma on jeszcze mniejszy zasięg.

Tradycja Kościoła podpowiada nam kilka innych sposobów czynnego uczestniczenia w zbawieniu „innych” W niniejszych rozważaniach chciałbym nawiązać przede wszystkim do teologicznej idei zastępstwa – przedstawicielstwa.<sup>13</sup> Idea ta jest kontynuacją znanej idei biblijnej, według której za pośrednictwem „reszty” – „małej trzódki” Bóg pragnie zbawienia i rzeczywiście zbawia wielu. Idea ta jest znana od początku w teologii chrześcijańskiej, chociaż ze zmiennym szczęściem była w niej stosowana. Od ubiegłego wieku wydaje się nabierać nowego znaczenia w pobożności i duchowości chrześcijańskiej, na co niebagatelny wpływ wywiera rozpowszechniająca się duchowość naznaczona życiem i pismami św. Teresy z Lisieux.

Ważną inspiracją do podjęcia tego zagadnienia w takiej właśnie perspektywie stały się refleksje H. de Lubaca zawarte w jego *Katolicyzmie*. Zapisał

---

<sup>13</sup> W niniejszych rozważaniach używam zamiennie pojęć „zastępstwo” i „reprezentacja”, mimo iż ich koloryt znaczeniowy nie pokrywa się ze sobą. Uzasadniam to trudnościami w użyciu niektórych form pojęcia zastępstwa, któremu daję pierwszeństwo w omawianej tutaj kwestii.

on w tej głębokiej i pouczającej książce takie myśli na temat odpowiedzialności chrześcijanina za zbawienie innych, które zmuszają do zastanowienia:

Im więcej się dostało talentów, tym bardziej należy obawiać się ich niewykorzystania: *quibus plus dedit, plus ab eis exacturus*. Cały pozostały świat jest w łączności z nami i nie może zbawić się bez nas. Czyż stawka w grze naszego osobistego postępowania nie zwiększa się przez to stokrotnie? *Paucis humanum vivit genus* – ta starodawna maksyma zawiera bardzo głęboką prawdę. To prawo natury i chrześcijanin je zna. Ale dopełnia je i odwraca prawem łaski. Nieliczna elita, do której istnienia wielka rzesza ludzi przyczyniała się w ukryciu, nie powinna samotnie i dumnie cieszyć się swoim niepewnym wyniesieniem. Nie do siebie ona należy, ale jest obowiązana służyć ogółowi. „Niechaj ten, kto jest większy pośród was, będzie jako sługa” – te słowa Chrystusowe odnoszą się nie tylko do dzierżących jakąś część władzy, ale do wszelkiej wielkości. Otrzymując od Chrystusa, otrzymali wszystko i zostali ustanowieni dla zbawienia tych, którzy nie mogli Go poznać. Ich przywilej jest posłannictwem. Jest to dla nich jedyny sposób zachowania otrzymanego bogactwa, gdyż w porządku duchowym „posiada się tylko to, co się daje” i zatrzymuje się tylko przez dalsze dawanie, a w ostatecznym dniu nikt nie okaże się bardziej pozbawiony wszystkiego niż marnotrawca, któremu się zdawało, że we wszystko opływa. *Vide hunc vacuum, qui sibi abundare omnibus videbatur*. Sąd nad uprzywilejowanym będzie wydany na podstawie wydajności otrzymanych przywilejów i przemiany ich we wspólne dobro obrócone na korzyść tych, którzy byli ich pozbawieni. Wyrównanie w dół, którego synkretycy niesłusznie żądali dla ujednostajnienia nauki, dokona się w dniu Sądu, w sprawiedliwej ocenie odpowiedzialności.<sup>14</sup>

Idea zastępczości nie budziła w teologii zaufania przede wszystkim dlatego, że nie posiada swojego odpowiednika w dziedzinie filozofii. Co więcej, spotkała się ona ze sceptycyzmem filozofii oświeceniowej, a zwłaszcza z radykalną krytyką ze strony Kanta. W dziele *Religia w obrębie samego rozumu* Filozof z Królewca pisał:

Człowiek, jakim go znamy, jest zepsuty i sam z siebie w żaden sposób nie odpowiada świętemu prawu. Chociaż jeżeli dobroć Boga powołała go do istnienia (na członka Królestwa Niebieskiego), tj. zaprosiła go do szczególnego rodzaju egzystencji, to człowiek musi mieć także jakiś sposób, aby brak wymaganych zdolności uzupełnić, czerpiąc z pełni Bożej świętości. Przeczy to jednak spontaniczności (którą zakłada się przy wszelkim moralnym dobru albo złu, jakie człowiek może mieć w sobie), zgodnie z którą jeżeli człowiekowi ma być przypisane dobro, to musi ono pochodzić od niego samego, a nie od kogoś innego. – Zatem tak jak pojmuje to rozum, nikt inny przez nadmiar swego dobrego postępowania albo przez swoją zasługę nie może człowieka wyręczyć; a jeżeli coś

---

<sup>14</sup> H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988<sup>2</sup>, s. 202-203.

takiego przyjmujemy, to musi to być konieczne tylko dla celu moralnego, bo żadne mędrkowanie nie zgłębi tej tajemnicy.<sup>15</sup>

Mimo trudności teoretycznych, na jakie napotykała i napotyka idea zastępstwa w teologii, zasługuje ona na dalszą refleksję i dalsze poszukiwania. Wydaje się, że może mieć ona duże znaczenie także w ramach ujmowania relacji między chrześcijaństwem i innymi religiami, zwłaszcza że wypracowane dzisiaj modele tych relacji nie oddają w sposób adekwatny uniwersalnego charakteru chrześcijaństwa. Włączenie idei zastępstwa do refleksji nad tymi relacjami wydaje się mieć związki z tak zwanym modelem „inkluzywnym” teologii religii, który, dochodząc do dość spójnego stwierdzenia uniwersalności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, popada jednak w trudności odnośnie do sposobu jej urzeczywistniania. Idea zastępstwa natomiast podpowiada, w jaki sposób mogłaby praktycznie funkcjonować ta inkluzywność.

## II. ROZWÓJ IDEI ZASTĘPSTWA W STARYM TESTAMENCIE

Gdy idea zastępstwa<sup>16</sup> pojawia się w Biblii, jest już ideą wolną od wszelkich naleciałości typu magicznego, którymi była obciążona w religiach starożytnego Wschodu. Podczas gdy cechą charakterystyczną postawy człowieka w działaniu o charakterze zastępczym jest zgodzenie się na bycie reprezentowanym przez kogoś lub przez coś, co zostało postawione w swoje miejsce i na co zostaje zrzucone własne zło, to już w starożytnym opowiadaniu o Abrahamie wstawiającym się za Sodomę, przekazanym przez Jahwistę w Księdze Rodzaju (18, 20n), mamy do czynienia z postawą całkowicie przeciwną. Abraham, który zмага się z Jahwe o ocalenie Sodomy, stawia na szali wagi samego siebie i swoją osobistą przyjaźń z Bogiem, by w ten sposób ocalić miasto z powodu zła, w którym się pogrąża. Sprawiedliwy czuje się solidarny z grzesznikami i wstawia się za nimi, starając się swoim osobistym autorytetem uzupełnić to, czego im brakuje, czyli stara się reprezentować ich przed Bogiem. Przez Abrahama zostaje ukazane, że wybór jednego otwiera możliwość zbawienia dla wielu; że partykularyzm wybrania służy uniwersalizmowi zbawczemu (por. Rdz 18, 18; 26, 4).

<sup>15</sup> I. K a n t, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. B o b k o, Kraków 1993, s. 176-177

<sup>16</sup> Omawiając biblijne wątki idei zastępstwa szeroko korzystam z: J. R a t z i n g e r, *Stellvertretung*, s. 566-572. Wiele ważnych uwag zaczerpnąłem z: J. d e F r a i n e, *Adam und seine Nachkommen*, Bruges 1959; E. F a r a h i n i a n, *Bibbia e religioni. Problematica – capitoli scelti. I. Antico Testamento* (ad uso degli studenti), Roma 1994<sup>2</sup>; Tenze, *Bibbia e religioni. Problematica – capitoli scelti. II. Nuovo Testamento* (ad uso degli studenti), Roma 1992/1993.

W wyraźniejszy sposób praktyczne przeżywanie zastępstwa ukazuje się w obrzędzie kozła wypędzanego na pustynię, na którego zostają włożone wszystkie niegodziwości ludu i który zabiera je ze sobą (por. Kpł 16, 20-22; Ez 4, 4n). Jest to czyn symboliczny, który z jednej strony zwraca uwagę na potrzebę osobistego nawrócenia, a z drugiej wzywa do zaufania łaskawości i życzliwości Jahwe, gdyż tylko od Niego można spodziewać się przebaczenia i zbawienia. W pobożności i kulcie żydowskim ten czyn ma charakter jak najbardziej osobowy, co sprawia, że idea wyrażona w opowiadaniu o Abrahamie wstawiającym się za Sodomą (por. Rdz 18, 20n) staje się coraz czystsza i dojrzała, przyjmując znamiona wolnej reprezentacji osobowej, która jest już całkowicie wolna od wpływów magicznych i materialnych, chociaż można jeszcze w niej odnaleźć wschodnią koncepcję kulturową, według której król jest reprezentantem swojego narodu, dzięki czemu staje się kultycznym administratorem jego błogosławieństwa i jego orędownikiem.

Starotestamentalna idea reprezentacji osiąga swoją rzeczywistą i szczytową konkretyzację w postaci Mojżesza w Księdze Powtórzonego Prawa, w której Mojżesz nieustannie reprezentuje swój lud przed Bogiem, oraz w pieśniach o „Słudze Jahwe” u Deutero-Izajasza. G. von Rad mówi w tych przypadkach o „dwu opisach zastępstwa w sensie totalnym”<sup>17</sup> Chociaż jeszcze Jeremiasz znosi swoje cierpienia jako nieszczęsnе przeznaczenie, które stawia przed nim więcej pytań niż mogłoby udzielić odpowiedzi, to u Deutero-Izajasza wyłania się pełny obraz proroka, który wydaje się za swój naród (por. Ps 106, 23), ofiaruje się za niego aż do wyrzucenia z krainy żyjących (por. Ez 32, 32) i rzeczywiście bierze na siebie jego nieszczęsnе przeznaczenie. Mojżesz umiera, nie wszedłszy do ziemi obiecanej, gdyż z miłości wziął na siebie karę, na jaką zasłużył jego lud (por. Pwt 3, 23-28; 4, 21n). W ten sposób antycypuje już to, co u Deutero-Izajasza będzie przeznaczeniem Sługi Jahwe, który również wychodzi na spotkanie ze śmiercią wraz z odrzuconymi i winnymi, otrzymując w zamian wielu, to znaczy ludzkość jako swoje dziedzictwo: „Tak! Zgładzono Go z krainy żyjących; za grzechy mego ludu został zabity na śmierć. Grób mu wyznaczono między bezbożnymi, i w śmierci swej był na równi z bogaczem, chociaż nikomu nie wyrządził krzywdy i w Jego ustach kłamstwo nie powstało. Spodobało się Panu zmiążyć Go cierpieniem. Jeśli On wyda swe życie na ofiarę za grzechy, ujrzy potomstwo, dni swe przedłuży, a wola Pańska spełni się przez Niego. Po udrękach swej duszy ujrzy światło i nim się nasyci. Zaczny mój Sługa usprawiedliwi wielu, ich nieprawości On sam dźwigać będzie. Dlatego w nagrodę przydzielę Mu tłumy, i posiadzie możnych jako zdobycz, za to, że Siebie na śmierć ofiarował i policzony został pomiędzy przestępców. A On

<sup>17</sup> G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 681

poniósł grzechy wielu, i oręduje za przestępcami” (Iz 53, 8-12). Sługa Jahwe przyjmuje cierpienie i składa ofiarę z własnego życia za grzechy ludzi – za „wielu” Takie jest Jego najważniejsze zadanie i w tym dziele streszcza się Jego misja.<sup>18</sup>

Ten sam wątek pojawia się także w księdze proroka Zachariasza, gdy jest mowa o przeznaczeniu „przebitego”, którego śmierć staje się początkiem zbawienia dla narodu. W lamentacjach nad przebitym wydaje się odzwierciedlać wpływ ówczesnego kultu oddawanego Tammuzowi (por. Za 12, 11; Ez 8, 14),<sup>19</sup> który mógł również wywrzeć wpływ na 53 rozdział z Księgi Izajasza.<sup>20</sup> Można by również wykazać pewne podobieństwa z obrzędami babilońskiego nowego roku. Mimo tych wpływów można jednak łatwo wykazać, że biblijna idea cierpienia zastępczego zdecydowanie różni się od założeń duchowych pogańskich liturgii misteryjnych. Sens alegorii obecnych w tych liturgiach pozostaje w sposób oczywisty naturalistyczny. Podobny charakter ma męka rytualna, jaką w noc nowego roku musiał wziąć na siebie król babiloński. Tammuz jest uosobieniem natury, która umiera i powstaje do życia; jego kult obejmuje więc działanie mające wymiar zastępczy, ale – jak już zostało wspomniane – ma ono charakter wyraźnie naturalistyczny. To, czego pragnie się w świecie rzeczywistym, czyli ponowna wegetacja, zostaje antycypowane w sposób zastępczy w świecie obrzędowym, stawiającym sobie na celu wywarcie wpływu na bieg rzeczywistego świata. W taki sam sposób babilońskie upokorzenie i wywyższenie króla w noc nowego roku ma na celu coś w rodzaju nowego stworzenia czasu, zmierzając do zabezpieczenia zbawienia na poziomie naturalnym i politycznym w nadchodzącym roku.

Nawet jeśli coś z tych misteryjnych obrzędów zostało zastosowane do opisanie postaci cierpiącego Proroka, to nabrało ono całkowicie nowego znaczenia, a mianowicie w tym przypadku ma sens personalistyczny. Nie chodzi już o śmierć i powrót do życia biologicznego, a nawet o magiczne zapewnienie sobie potęgi politycznej. W przypadku Proroka cierpienie i miłość człowieka są rozumiane jako postawy „reprezentowania”, która prowadzi do prawdziwego zbawienia wszystkich, daleko poza granicami Izraela. W tym przypadku cierpliwe znoszenie cierpienia jawi się jako prawdziwy kult, który ma na celu odnowić świat i doprowadzić do tego, by został przeniknięty przez moce prawdziwego życia. Jest jasne, że takie udzielenie

<sup>18</sup> Por. J. Paśc i a k, *Izajasz- wieszczem Chrystusa*, Katowice 1987, s. 122-142. Jeśli chodzi o całość zagadnień związanych z pieśniami Sługi Jahwe por. P. Grelot, *Le poèmes de Serviteur De la lecture critique a l'herméneutique*, Paris 1981.

<sup>19</sup> Najpierw sumeryjskie, a potem babilońskie bóstwo wegetacji, czczone później w Syrii i Grecji jako Adonis. Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyjskich*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 47-48.

<sup>20</sup> Biblia Tysiąclecia odnotowuje taki wpływ w Iz 1, 29; 17, 10; 65, 3; 66, 17. Por. przypis do Ez 8, 14.



zbawienia nie następuje na sposób magicznego przymusu, ale wymaga nawrócenia i wewnętrznej zgody ze strony zbawionych, którzy w 53 rozdziale Księgi Izajasza zostali przedstawieni w liczbie mnogiej („wielu”). Ta wielość, która wcześniej lekceważyła Sługę Jahwe, teraz otwarła się na zbawienie, jakie on przynosi.

Idea zastępczości, wyłaniająca się z Księgi Izajasza (53), odpowiada sposobowi, w jaki Stary Testament rozumie wspólnotę. Wielu autorów uważa, iż można to rozumienie streścić przy pomocy pojęcia „solidarności”, chociaż nie jest to pojęcie biblijne. W tej wizji społecznej jednostka nie odpowiada indywidualistycznie za siebie, chociaż nie jest także zdominowana przez kolektyw, ale przeżywa swój los w żywej i wzajemnej wymianie między swoim działaniem i działaniem wspólnoty.<sup>21</sup>

W epoce powygnaniowej idea postawy cierpienia zastępczego weszła na stałe w świadomość narodu izraelskiego, a nawet weszła w konkretne życie poszczególnych wierzących. Teksty z Księgi Daniela (por. 3, 25-45) i drugiej Księgi Machabejskiej („Na mnie i na braciach moich niech zatrzyma się gniew Wszechmogącego, który sprawiedliwie spadł na cały nasz naród”: 7, 38) pokazują nową i głębszą teologię męczeństwa (świadcstwa). Pierwszy tekst mówi o cierpieniu wiernego w świecie: stojący w płonącym piecu utrapień jest ofiarą prześlągalną, a stanie w tym piecu jest świętym kultem, za pośrednictwem którego lud Boży na wygnaniu przeciwstawia się kultowi bożków. W drugim przypadku ta sama męka stanowi świadectwo krwi, jakie pobożny człowiek składa w nadziei, że – z powodu jego cierpienia – Bóg powstrzyma swój gniew. Te dwie wielkie i znaczące wizje cierpiącego Izraela, który uznaje swój los w obrazie trzech młodzieńców wrzuconych do płonącego pieca i siedmiu braci skazanych na śmierć z powodu słowa Bożego, sugeruje nam także, w jaki sposób pobożni Żydzi z epoki powygnaniowej mogli rozumieć, inspirując się postacią Sługi Jahwe, nieprzerwany niedostatek Izraela, a konkretnie niedostatek, jaki musieli znosić sprawiedliwi.

Przekazany przez Izajasza opis Sługi Jahwe pozostaje prawdziwym szczytem całej myśli Starego Testamentu w kwestii przedstawicielstwa-zastępstwa. Zostaje w tym opisie przekroczony wszelki ekskluzywizm narodowy. Sługa Jahwe staje się światłem na oświecenie narodów, a Jego zbawienie sięga aż po krańce ziemi (por. Iz 49, 6; 51, 5; 45, 22). Właśnie w tekstach, w których została sformułowana ta myśl, postanie Izraela w całej swojej złożoności zostało dość ściśle powiązane z postacią Sługi Jahwe, tak jak Izrael powinien uznać w losie Sługi Jahwe swoje własne postanie, doświadczając, że misterium zastępczości jest istotą jego egzystencji historycznej. Wygnany, podeptany i wzgardzony Izrael daje świadectwo jednemu Bogu i właśnie

---

<sup>21</sup> Por. B. Maggioni, *Uomo e società nella Bibbia*, Milano 1987, s. 161-164; L. Alonso Schökel, *Lezioni sulla Bibbia*, Casale Monferrato 1996, s. 131-158.

poprzez narodową tragedię wygnania staje się coraz bardziej światem narodów, które zanieśie orędzie Boże aż na krańce świata. W ten sposób wyłoniła się idea, że wybranie Izraela, będące powołaniem do współdziałania z Bogiem na rzecz dobra, jest równocześnie powołaniem do cierpienia, to znaczy jest powołaniem na rzecz innych.<sup>22</sup>

### III. ZASTĘPCZOŚĆ W NOWYM TESTAMENCIE

Starotestamentalna idea zastępstwa osiąga oczywiście szczyt swojej realizacji w Nowym Testamencie w postaci Jezusa Chrystusa, Sługi Bożego. W taki sposób Chrystus rozumiał siebie samego.<sup>23</sup> W odniesieniu do tego podstawowego faktu cała teologia nowotestamentalna jest teologią reprezentacji. Podjęte współcześnie refleksje nad chrystologią biblijną wykazały w sposób pewny, że najstarsza chrystologia jerozolimską była chrystologią Sługi Bożego. Ewangelisci podkreślają symbolicznie w całym życiu Jezusa ten sam temat wyrażony przez głos z nieba w czasie Jego chrztu, który rzeczywiście stanowi wprowadzenie do pieśni Sługi Bożego: „Ty jesteś moim Synem umiłowanym, w którym mam upodobanie” (Mk 1, 11 i par.; por. Mt 12, 18; Ps 2, 7; Iz 42, 1). Te słowa stanowią przede wszystkim klucz do zinterpretowania chrztu Jezusa, ale rzucają także światło na znaczenie całej Jego egzystencji. Ludzie udają się, by przyjąć chrzest i podjąć pokutę za swoje grzechy. Jezus jest bez grzechu, a więc nie może nadać takiego znaczenia swojemu chrztowi. Nie przyjmuje chrztu dla siebie, ale dla innych; staje się uczestnikiem losu innych, a w ten sposób symbolicznie urzeczywistnia to, co od tej chwili będzie treścią Jego egzystencji – zajmuje miejsce grzeszników, biorąc na siebie ich przeznaczenie i otwierając im dostęp do zbawienia. Od chrztu Jezus inauguruje swoje posłanie Sługi Bożego – żyje tylko dla innych („proegzystencja”). Z tego powodu Jego życie mogło zakończyć się tylko „chrztem śmierci” (por. Mk 10, 38; Łk 12, 50), tym chrztem, w którym dopełnia się jedność przeznaczenia z człowiekiem, który popadł właśnie w niewolę śmierci. Chrzest przyjęty przez Jezusa w Jordanie jakby wprowadza w perspektywę zastępczości związaną z Jego posłaniem, natomiast chrzest śmierci wyraża jej skuteczność, gdyż jest ona ekspiacją za grzechy wielu.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Por. A. J. H e s c h e l, *Dio alla ricerca dell'uomo (Una filosofia dell'ebraismo)*, Torino 1969, s. 395-409.

<sup>23</sup> Por. P. G r e l o t, *Sens chrétien de l'Ancien Testament. Esquisse d'un traité dogmatique*, Tournai 1962<sup>2</sup>, s. 481-484; A. J a n k o w s k i, *Biblijna teologia przymierza*, Tyniec – Kraków 1997, s. 126-135.

<sup>24</sup> Por. J. J e r e m i a s, *Teologia del Nuovo Testamento. Vol. I La predicazione di Gesù*, Brescia 1976<sup>2</sup>, s. 326-329; A. S c h e n k e r, *L'Eucarestia nell'Antico Testamento*, Milano 1982, s. 155-177.

To, co na początku publicznej działalności Jezusa zostało ogłoszone jako słowo Ducha, zostało podjęte przez samego Jezusa na końcu Jego życia w mowie w czasie Ostatniej Wieczerzy. Postawił w niej całe swoje ziemskie życie pod znakiem kluczowego słowa z księgi proroka Izajasza, a mianowicie ukazał je jako służbę „dla wielu” i wyjaśnił swoje życie za pośrednictwem idei wymiany swojego przeznaczenia z przeznaczeniem „wielu” (por. Mk 14, 23 i par.; także Mk 10, 45). Skoro ta Wieczerza miała stanowić unifikujący ośrodek wspólnoty chrześcijańskiej, a równocześnie podać podstawowe określenie życia chrześcijańskiego, to właśnie za jej pośrednictwem zostaje ukazane i przekazane także misterium zastępstwa. Cała wspólnota chrześcijańska żyje dzięki posłudze zastępstwa, jaką wypełnił Pan, a ponadto w Eucharystii sprawowanej „za wielu” zostaje jej powierzona posługa zastępstwa jako podstawowe prawo jej życia. Znaczenie misterium Eucharystii w ramach posłania Chrystusa i życia wspólnoty potwierdza ponadto, że misterium zastępstwa powinno równocześnie stać się dla niej podstawową kategorią interpretacyjną stających przed nią problemów, jak zostało zastosowane do interpretacji samej Eucharystii.<sup>25</sup>

Nowotestamentalna teologia zastępczości osiągnęła swój szczyt w pismach św. Pawła i św. Jana. Św. Paweł w Liście do Rzymian (rozdz. 9-11), wychodząc z idei przedstawicielstwa, dokonuje jej poszerzenia, wpisując ją w uniwersalną koncepcję historii.<sup>26</sup> Jak na starotestamentalnej teologii powygnaniowej spoczęło zadanie zinterpretowania cierpień narodu wybranego, tak teraz na Pawle spoczęło zadanie wyjaśnienia odrzucenia, jakiego dopuścił się Izrael, i jego niewiary, a w konsekwencji pozorne wykluczenie z linii obietnicy, a także upadku tysiącletniej historii relacji Boga z człowiekiem. Proroctwo o Słudze Jahwe osiągnęło swoje wypełnienie i światło Jahwe rzeczywiście zaświeciło dla pogan, ale równocześnie Izrael wydawał się w sposób definitywny być przedmiotem odrzucenia i hańby nie tylko w historii świata, lecz także w historii zbawienia. Doprowadziło to do dalszego pogłębienia i poszerzenia idei wybrania w oparciu o ideę przedstawicielstwa. Odrzucenie Izraela otwarło drogę do rozprzestrzenia orędzia wśród pogan, gdyż otwarło pole, na które mogły wejść narody całego świata. Upadek Izraela stał się dzięki temu zbawieniem narodów, doprowadzając do wymiany pozycji w historii świata: poganie do tej chwili znajdujący się daleko od Boga weszli w miejsce wybrania, które odrzucił stary lud Boży.

Według św. Pawła jednak dramat historii świata nie jest jeszcze zakończony. W Liście do Rzymian zadaje on pytanie: „Bo jeżeli ich odrzucenie

<sup>25</sup> Por. J. G n i l k a, *Jezus = Nazaretu. Orędzie i dzieje*, tłum. J. Z y c h o w i c z, Kraków 1997, s. 343-344; C. G i r a u d o, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla „lex orandi”* Roma – Brescia 1989, s. 214-218 i 235-236.

<sup>26</sup> Por. S. L y o n n e t, *La storia della salvezza nella Lettera ai Romani*, Napoli 1967<sup>2</sup>, s. 1-21

przyniosło światu pojednanie, to czymże będzie ich przyjęcie, jeżeli nie powstaniem ze śmierci do życia?” (Rz 11, 15). Za odpowiedź na to pytanie można uznać inwokację kończącą rozdział 11 z tego listu: „O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wyśledzenia Jego drogi! Kto bowiem poznał myśl Pana, albo kto był Jego doradcą? Lub kto Go pierwszy obdarował, aby nawzajem otrzymać odpłatę? Albowiem z Niego i przez Niego, i dla Niego jest wszystko. Jemu chwała na wieki! Amen” (Rz 11, 33-36). Odpowiedź ta wskazuje na nieskończoną wielkość zbawczego zamysłu Bożego urzeczywistnianego przez Chrystusa w historii i niemożliwość jego schematycznej klasyfikacji.<sup>27</sup> Tutaj staje się zrozumiałe, dlaczego dotychczasowe wypowiedzi Kościoła na temat zbawienia niechrześcijan są tak bardzo wstrzemięźliwe, łącznie z soborowym: *modo Deo cognito*.<sup>28</sup>

Za pośrednictwem tej odważnej wizji historii, w której różne części ludzkości są połączone i ukierunkowane na wzajemną służbę oraz nie żyją dla siebie, ale jedni dla drugich, św. Paweł sytuuje w nowym kontekście całą poprzednią historię Izraela i nadaje jej ostateczną interpretację. Już w Starym Testamencie, w opowiadaniach o wybraniu kogoś przez Boga, mogło na przykład uderzać pojawianie się par braci: Izaak wypiera Izmaela, Jakub wypiera Ezawa w tej dziwnej zamianie, która idzie przeciw pierwotnemu prawu starszego brata; Efraim zyskuje pierwszeństwo przed Manassesem wbrew prawu pierworództwa. Jezus w nowy sposób podejmuje ten temat dwóch braci, posługując się nim, by w zrozumiały sposób wyrazić „przewrót historyczny”, jaki dokonał się wraz z przyjściem „Jego godziny” (por. Łk 15, 11-32; Mt 21, 28-32). Przypowieść z Ewangelii św. Mateusza przedstawia nam zbuntowanego syna, który wrogo nastawiony mówi „nie” swojemu ojcu, ale potem okazuje posłuszeństwo, podczas gdy brat, na początku posłuszny ojcu, a w rzeczywistości później nie pełni jego woli (por. Mt 21, 28-32). Celem przypowieści jest uzasadnienie Dobrej Nowiny jako zwróconej do wszystkich. J. Jeremias tak streszcza przesłanie, z jakim Jezus zwraca się do swoich słuchaczy w tej przypowieści: „Nie przyjęliście powołania Bożego, podczas gdy przyjęli je ci, których poniżaliście, dlatego obietnica zwraca się do nich!”<sup>29</sup>

W Ewangelii św. Mateusza została przedstawiona ponadto konkretna sytuacja historyczna przyjęcia orędzia Jezusa. Zostaje ono przyjęte przez celników i nierządnicę, podczas gdy tak zwani „pobożni” i „sprawiedliwi” w gruncie rzeczy nie robią nic innego, jak tylko to, co się im podoba. W Ewangelii św. Łukasza horyzont jest otwarty na cały wymiar wydarzenia

<sup>27</sup> Por. A. Paciorek, *Człowiek bez Chrystusa w soteriologii Listu św. Pawła do Rzymian*, Tarnów 1995, s. 256-269.

<sup>28</sup> *Gaudium et spes*, 22.

<sup>29</sup> J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1984<sup>10</sup>, s. 79.

historio-zbawczego, weryfikującego się w „godzinie” Jezusa Chrystusa. Autor stara się podkreślić, że Jezus aktualizuje w swoim działaniu miłość Boga do wszystkich ludzi, stara się uzasadnić sens tego działania wobec tych, którzy krytykują Jezusa, oraz pokazać, że jest ona Dobrą Nowiną nawet dla jej przeciwników. W uniwersalistycznej perspektywie św. Łukasza za synem marnotrawnym z przypowieści (por. Łk 15, 11-32) – który zagubił się a potem powrócił – stoją oczywiście narody całego świata, przez tysiąclecia zagubione daleko od ojcowskiego domu jedynego Boga, zagubione za pozorną pobożnością bałwochwalstwa i skazane na końcowy upadek. Postawa starszego brata, który został w domu, brata sprawiedliwego a teraz zazdrosnego, wskazuje na sprawiedliwego Izraela, który nie może znieść powrotu pogan, za którą stoi bezwarunkowa dobroć Boga w stosunku do grzeszników. Starszy brat czuje się pozbawiony odpłaty za swoją wytrwałość w wierze, którą okazywał w ciągu stuleci.<sup>30</sup>

Analizując te przypowieści Jezusa, odnosi się wrażenie, że dokonuje się w nich przywrócenie utraconej jedności poprzez powrót do ojcowskiego domu Izraela i Ezawa, którzy od dłuższego czasu pozostawali na wygnaniu, pozbawieni możliwości korzystania ze wszystkich jego dobrodziejstw.

Wspomniane teksty pozostawiają jednak otwartą kwestię, „w jaki sposób” harmonizują się przeznaczenia dwóch braci, tak dziwnie splecione ze sobą, i jaki jest los tego, który do tej pory był tym „wybranym”. Teksty ograniczają się do patrzenia na terażniejszość, pozostając radosnym głosem dobroci Bożej dla tych, którzy na pozór są zapomniani i odrzuceni. Św. Paweł w Liście do Rzymian (rozdz. 9-11) usiłował dokonać syntezy tych wszystkich danych.<sup>31</sup> Po ustaleniu najwyższej zasady nieprzeniknionej wolności, jaka kryje się w wybraniu Bożym, ukazuje wzajemne splatanie się przeciwnych przeznaczeń. Z tego powodu na końcu wzajemne połączenie odrzucenia i wybrania posłuży do wspólnego zbawienia. Kończy więc swoje rozważania stwierdzeniem: „Albowiem Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie” (Rz 11, 32).

Na podstawie powyższych przykładów, które można by oczywiście mnożyć, jest jasne, że każda wzajemna służba opiera się ostatecznie na zastępczej postawie Jezusa Chrystusa, który stał się źródłem życia dla jednych i dla drugich. Dwoma podstawowymi punktami przeciwstawienia według Pawła nie są „żyd i poganin”, ale „ludzkość” i „Jezus Chrystus”. Historycznie biorąc, decydująca zamiana miejsca nie dokonuje się między Żydami i poganami, jak mogłoby wydawać się na pierwszy rzut oka, ale zamiana między Chrystusem i ludzkością. Chrystus „stał się dla nas grzechem” (2 Kor 5, 21),

<sup>30</sup> Por. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Niepokalanów 1992<sup>2</sup> s. 120.

<sup>31</sup> Por. J. Gilk, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1992, s. 79-104.

wziął na siebie przekleństwo, któremu podlegali przekraczający prawo, którymi w rzeczywistości są wszyscy, przez to, że został ukrzyżowany „za nas”, to znaczy w nasze miejsce (por. Ga 3, 13).<sup>32</sup> Teologia w całej swojej historii mało zdawała sobie sprawę z tego faktu, kładąc decydujący nacisk na postawę „oddzielenia” chrześcijan od pogan i niechrześcijan. Na tym gruncie należy również tłumaczyć pojawianie się „ekskluzywistycznych” interpretacji zasady: *Extra Ecclesiam nulla salus*.

W doktrynie dwóch Adamów (por. Rz 5, 12-21; 1 Kor 15, 45-49), św. Paweł ukazał w sposób spekulatywny tło teologii przedstawicielstwa, umożliwiając równocześnie jej zastosowanie do istnienia historycznego poszczególnych ludzi, którzy żyją Chrystusem.<sup>33</sup> Rzeczywiście, my wszyscy na mocy naszych narodzin jesteśmy „pierwszym Adamem”, żyjemy w egoizmie i izolacji, a także jesteśmy nieprzyjaciółmi innych. Jesteśmy więc skazani na śmierć, ponieważ nie jesteśmy panami tego życia, którego szukamy w nas samych. My wszyscy jesteśmy równocześnie powołani do stania się w Chrystusie „drugim Adamem”, do przejścia od życia egoistycznego do życia „dla innych”, do uczestniczenia w służbie zastępczej, za której pośrednictwem drugi Adam udzielił nam życia, zajmując nasze miejsce – miejsce śmierci – i przekazując nam w ten sposób swoje miejsce, to znaczy miejsce życia. Święty Leon Wielki stwierdza lapidarnie: *Quod cecidit in primo Adam, erigitur in secundo*.<sup>34</sup>

Z tego punktu widzenia jest zrozumiałe, dlaczego Paweł nie tylko kompleksowo zastosował ideę zamiany miejsc, czyli zastępstwa, do struktury historii (a więc zamiany między Żydami i poganami), ale również dlaczego zarezerwował dla tej idei decydujące znaczenie także w odniesieniu do życia pojedynczego chrześcijanina, a w szczególności apostoła. W ten sposób podjął gest Mojżesza, który ofiarował samego siebie, by być odrzuconym przez Boga (przez Chrystusa) na rzecz swoich braci (por. Rz 9, 2-3), traktując trud swojego apostołatu i cierpienia znoszone w więzieniu jako dopełnienie w swoim ciele cierpień Chrystusa na rzecz Jego Ciała, którym jest Kościół (por. Kol 1, 24). Te same rysy charakterystyczne są bardzo dobrze widoczne w portrecie apostoła, jaki znajdujemy w drugim Liście do Koryntian, przede wszystkim w rozdziałach 4-5 i 11.

Pisma św. Jana rozciągają na życie poszczególnego chrześcijanina zastępczą służbę Chrystusa: „Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci” (1 J 3, 16). Przede wszystkim należy jednak przypomnieć niedościgniony przykład Pana, który

<sup>32</sup> Por. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1968<sup>6</sup>, s. 133-145.

<sup>33</sup> Por. A. Vitti, *Christus-Adam*, „Biblica” 7: 1926, s. 237-285, 384-401; G. Iammalone, *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e Cristologia*, Roma 1989, s. 15-80.

<sup>34</sup> Św. Leon Wielki, *Sermo 12 (De Jejuniis decimi mensis I)* 1: PL 54, 168-169.

wobec swoich uczniów okazuje postawę sługi, umywając im nogi. Stawia w ten sposób przed nimi żywy przykład tego, czym począwszy od tej chwili powinno być „życie chrześcijańskie” (J 13, 1-16).

Analizując ideę przedstawicielstwa w biblijnej historii zbawienia, można wyprowadzić następujący wniosek:

Zastępstwo jest strukturalnym prawem historii zbawienia, na podstawie którego jeden może działać w sposób zbawczy na korzyść drugiego w jego miejsce. Oparte na powszechnej woli zbawczej Boga wyraża się w solidarności zbawczej ludzi i posiada swoje kryterium wewnętrzne i punkt kulminacyjny w osobie i dziele Jezusa Chrystusa.<sup>35</sup>

#### IV TEOLOGIA ZASTĘPSTWA W EKLEZJOLOGII PATRYSTYCZNEJ

Biblijna idea zastępstwa od samego początku stała się przedmiotem praktyki i refleksji w pierwotnym Kościele. W Tradycji zachodniej prawo zastępczości jest szeroko obecne w soteriologii, przede wszystkim w formule „przedziwnej wymiany – *admirabile commercium*” bądź „wymiany miłości – *commercium caritatis*”<sup>36</sup> Chrześcijański Wschód wyrażał to prawo przy pomocy formuły soteriologicznej: Syn Boży stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem.<sup>37</sup>

Prawo zastępstwa było szeroko obecne w patrystycznej teologii praktyki pokutnej oraz męczeństwa. W refleksji teologicznej nad tym zagadnieniami pojawia się idea, według której modlitwa wstawiennicza za pokutujących<sup>38</sup> oraz śmierć świętych mają znaczenie zbawcze dla wspólnoty chrześcijańskiej.<sup>39</sup> Z biegiem czasu idea zastępstwa została ściśle złączona przez Ojców z teologią wiary. Święty Cyryl Jerozolimski jest jednym z Ojców, który wyraził to w sposób bardzo przejrzysty i obrazowy:

<sup>35</sup> L. Ulrich, *Rappresentanza*, w: *Lessico di teologia sistematica*, red. W. Beinert, Brescia 1990, s. 550.

<sup>36</sup> Św Augustyn, *Contra Faustum* 5, 9: PL 42, 226.

<sup>37</sup> Por. np.: św Ireneusz, *Adversus haereses* V, *praefatio*: PG 7, 1120; św Atanazy, *Oratio contra Arianos* 1, 54: PG 25, 192B; św Grzegorz z Nazjanzu, *Polemata dogmatica* 10, 5-9: PG 37, 465; św Grzegorz z Nyssy, *Oratio catechetica magna* 25: PG 45, 65.

<sup>38</sup> Por. Tertulian, *De paenitentia* 10, 5-6: SCh 316, 180-183.

<sup>39</sup> Św. Ignacy Antiocheński w liście do Kościoła w Efezie (VIII, 1) pisze: „Ja, najmniejszy pośród was, składam moje życie, Efezianie, na ofiarę za wasz Kościół przestawny na wieki”; tłumaczenie polskie według: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świerkówna, Kraków 1998, s. 115. Natomiast w liście do Kościoła w Tralleis (XIII, 3) stwierdza: „Skladam w ofierze mego ducha za was, nie tylko teraz, lecz także i wówczas, gdy już Pana posiadę”; tłumaczenie polskie według jw., s. 127.

Wiara ma tak wielką siłę, iż nie tylko ten kto wierzy, osiąga zbawienie, ale przez wiarę jednych zbawiają się drudzy. Nie wierzył ów paralytyk w Kafarnaum, ale wierzyli ci, którzy go nieśli i przez powałę spuścili. Był on chory nie tylko na ciele, lecz i na duszy. Nie myśl, iż lekkomyślnie stawiam mu zarzut. Sama Ewangelia mówi: „Jezus widząc” nie jego, lecz „ich wiarę”, rzekł do niego: „Wstań” Ponieważ wierzyli ci, którzy go nieśli, paralytyk odzyskał zdrowie.<sup>40</sup>

Idea zastępstwa w szczególny sposób jest obecna w eklezjologii Ojców Kościoła. Wychodząc z Pawłowej wizji Kościoła jako Ciała Chrystusa, czyli – najogólniej mówiąc – wspólnoty obejmującej „wielu” we wzajemnej służbie, Ojcowie widzieli wzajemną odpowiedzialność wiernych za siebie jako istotny element przynależności do Kościoła. Aby dostrzec, że chodziło w tym o coś rzeczywiście istotnego, trzeba zatrzymać się nieco szerzej nad problemami pierwotnej eklezjologii.

Na gruncie biblijnym stwierdzamy, że pojęcie ciała Chrystusa posiada dwa wyraźne wymiary: kosmiczno-mistyczny i sakramentalno-prawny.<sup>41</sup> Wymiar kosmiczny tego pojęcia został rozwinięty przez św. Pawła przede wszystkim w listach więziennych, w których Apostoł ukazał Chrystusa jako zasadę stworzenia, pierworodnego pośród umarłych i Głowę Kościoła (por. Kol 1, 15-19). Kościół w tym ujęciu jest jakby „kosmosem” Chrystusa, jakby wypełnieniem odnawiającej woli Bożej. Ojcowie Kościoła tę myśl świętego Pawła ściśle powiązali z jego doktryną dwóch Adamów, która mówi, iż jeśli na początku zostaliśmy włączeni do potomstwa starego Adama, który zgrzeszył, to teraz wszyscy mamy utworzyć nową ludzkość zjednoczoną wokół „drugiego Adama” (por. I Kor 15, 45). Realizm hebrajski „osobowości korporatywnej”, który w założycielach jakiegoś rodu widzi całość tych, którzy od niego pochodzą, spotkał się u Ojców z platońskim realizmem idei, w wyniku czego stało się możliwe wprowadzenie pojęcia Pawłowego w ich świat duchowy oraz owocne rozwinięcie go i zastosowanie w refleksji teologicznej.

W oparciu o wyżej zarysowane założenia dla Ojców Kościoła było jasne, że rodzaj ludzki nie składa się z tłumu autonomicznych jednostek, ale że „Adam” jest realną rzeczywistością, która sprawia, iż w oczach Bożych wszyscy ludzie jawią się jako jeden człowiek. Św. Augustyn, jako jeden z bardzo wielu, w komentarzu do wiersza 10 z psalmu 95: „Sądzić będzie okrag ziemi w sprawiedliwości”, wyraził to przekonanie w następujący sposób:

Nie część, wszak nie część kupił. Ma sądzić całość, ponieważ za całość dał cenę. Słyszeliście w Ewangelii, że kiedy przyjdzie: „zgromadzi wybranych z czterech

<sup>40</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Oratio* 5, 10; tłumaczenie polskie według: św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, tłum. W. Kania, Warszawa 1973, s. 79. (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 9).

<sup>41</sup> P. Benoit, *L'Eglise Corps du Christ*, w: tenże, *Exégèse et Théologie*, vol. 4, Paris 1982, s. 207-262.



wiatrów” Wszystkich wybranych zgromadzi z czterech stron świata, zatem z całego świata. Ponieważ i sam Adam [...] oznacza w języku greckim okrąg ziemi. Są bowiem cztery litery A, D, A i M. Jak mówią Grecy, cztery strony świata na początku mają te litery, „anatolen”, co oznacza wschód, „dysin”, czyli zachód; „arkton”, to jest północ; i „masembrion”, to jest południe. Te cztery litery tworzą imię Adam. Tak więc Adam rozproszony został po całym świecie. W jednym miejscu był i upadł, a w pewnym sensie został starty nappełnił okrąg ziemi. Miłosierdzie jednak Boże zebrało części i zespoliło ogniem miłości, i z rozbitego sprawiło jedność.<sup>42</sup>

Św. Grzegorz z Nyssy poszedł jeszcze dalej stwierdzając, że jak w chrześcijaństwie nie można mówić o trzech bogach, tak nie powinno się też mówić o ludziach w liczbie mnogiej, ponieważ jedność ludzi jest bardzo widoczna.<sup>43</sup>

Ta jedność, o której mówią Ojcowie, nie ogranicza się tylko do ścisłych ram Kościoła. Wielu Ojców Kościoła, przede wszystkim wywodzących się z tradycji aleksandryjskiej, w zagubionej owcy z Ewangelii widziało obraz natury ludzkiej, którą przyszedł szukać Syn Boży, aby na nowo przyprowadzić ją do domu.<sup>44</sup> Jeśli w interpretacji alegorycznej przenosi się przypowieść o pasterzu, który na ramionach przynosi zagubioną owcę do domu, na działanie Logosu, który od początku prowadzi ludzkość, to okazuje się, że Kościół przekracza siebie, i przez Kościół rozumie się całą ludzkość. To zagadnienie często streszczają Ojcowie, mówiąc o *Ecclesia ab Abel*.<sup>45</sup> Kościół nie odpowiada więc tylko za siebie, ale może rozumieć siebie (w pokorze bycia wybranym) jako przedstawiciela ludzkości przed Bogiem w wierze, modlitwie, ofierze, nadziei dla wszystkich, a przede wszystkim miłości za wszystkich.

W pełni realistyczne pojęcie jedności rodzaju ludzkiego w odniesieniu do Kościoła ściśle łączy się u Ojców ze sposobem rozumienia grzechu oraz zbawienia. Grzech polega na nieprzyjaźni rodzaju ludzkiego w stosunku do Boga, a jako taki spowodował on, że pierwszy Adam rozbił się na części, a w konsekwencji w wielu jednostkach i narodach został rozproszony po ziemi. Z powodu grzechu rodzaj ludzki podzielił się na jednostki, które w swoim egoistycznym nastawieniu znają i widzą tylko siebie. Wieża Babel (według etymologii Ojców Kościoła „Babel” oznacza „pomieszanie”) stała się tajemniczym symbolem natury grzechu, który sprawił, że człowiek – który był jeden – zwrócił się jeden przeciw drugiemu. Zróznicowanie języków

<sup>42</sup> Św Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 95, 15; tłumaczenie polskie według: św Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 78-102*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 277-278. (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 40). Por. także św Augustyn, *In Iohannis Evangelium Tractatus* 9, 14 i 10, 12.

<sup>43</sup> Por. św Grzegorz z Nyssy, *De hominis opificio* 16: PG 44, 184-185.

<sup>44</sup> Por. F Malmberg, *Ein Leib ein Geist. Vom Mysterium der Kirche*, Freiburg – Basel – Wien 1960, s. 223-243.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 89-102.

jest tylko zewnętrznym przejawem tego faktu. W świetle tej teologii grzechu staje się równocześnie jasne, na czym powinno polegać zbawienie, a mianowicie na zgromadzeniu rozbitej ludzkości w jedną nową i ostateczną całość. Mówi o tym List do Efezjan, który ukazuje Chrystusa jako będącego pokojem i wprowadzającego pokój, gdyż zburzył On mur podziału i połączył w jednym człowieku części rodzaju ludzkiego wrogie w stosunku do siebie. Mówi o tym także bogaty w znaczenia Pawłowy obraz Ciała Chrystusa; Chrystus jest nowym Adamem, który obala nieprzyjaźń i prowadzi wszystkich do pierwotnej jedności.<sup>46</sup> Z tego powodu Jerozolima (według etymologii Ojców Kościoła oznacza ona *visio pacis*) stała się symbolem tego, czym jest Kościół, a misterium Pięćdziesiątnicy stało się antytezą pomieszania języków, a w końcu podstawowym kluczem do uchwycenia, czym jest misterium Kościoła.

Polemizując z donatystami, św. Augustyn krytykuje między innymi ich izolowanie się od innych, a tym samym kwestionowanie przez nich uniwersalności Kościoła. Dlatego pyta:

Czemu nie chcesz przemawiać wszystkimi językami? Oto tam (w Jerozolimie) rozbrzmiewały wszystkie języki. Dlaczego to obecnie kiedy zostaje udzielony Duch Święty, nie mówię wszystkimi językami? Wtedy bowiem było to wskazówką zstępującego na ludzi Ducha Świętego, że przemawiali wszystkimi językami. Co ty teraz powiesz, heretyku? Że nie jest udzielany Duch Święty? Nie mówię: Gdzie? Udzielany jest, czy nie jest? Jeżeli nie jest udzielany, to co robisz przemawiając, chrzcząc, błogosławiąc? Co to wszystko znaczy, co robicie? Na próżno celebrujecie. A zatem udzielany. Jeżeli jest udzielany, to dlaczego nie mówią wszystkimi językami ci, którym zostaje dany? Czy może wyczerpał się dar Boży, albo też mniejszy jest owoc? [...] Dlaczego zatem obecnie nie okazuje się Duch Święty w darze mówienia wszystkimi językami. Przeciwnie, okazuje się w darze mówienia wszystkimi językami. Wtedy bowiem Kościół jeszcze nie był rozprzestrzeniony po całej ziemi, żeby członki Chrystusa pośród wszystkich narodów przemawiały. Wtedy spełniło się w jednym to, co było przepowiadane wśród wszystkich. Już całe ciało Chrystusowe mówi językami wszystkich; a którymi jeszcze nie mówi, to będzie mówił. Wzrasta bowiem Kościół dokąd nie obejmie wszystkich języków. Jakże rozrósł się ten, któryście opuścili! Wraz z nami trzymacie się aż do miejsca, do którego rozrósł się, żebyście razem z nami doszli tam, gdzie jeszcze nie sięgnął. Śmiem ci powiedzieć, że mówię językami wszystkich. Jestem w ciele Chrystusowym, jestem jego w Kościele. Jeżeli ciało Chrystusowe już przemawia językami wszystkich, to i ja jestem pośród tych wszystkich języków. Mój jest grecki, mój jest syryjski, mój jest hebrajski, mój jest język wszystkich ludów, ponieważ należę do jedności wszystkich narodów.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Por. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, s. 135-139.

<sup>47</sup> Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 147, 119; tłumaczenie polskie według: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 124-150*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 358-359. (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 42).

A w komentarzu do Ewangelii św. Jana znajdujemy takie lapidarne ujęcie tego samego zagadnienia:

Już co owa wieża rozdzieliła, to Kościół (w jedno) zbiera. Z jednego języka wiele powstało. Nie dziw się, pycha to sprawiła. Z wielu języków stał się jeden. Nie dziw się, miłość to sprawiła.<sup>48</sup>

Dla św. Augustyna i wielu innych Ojców Kościoła stać się chrześcijaninem oznacza przejście od rozproszenia do jedności, od wieży Babel do Wieczernika Pięćdziesiątnicy, w jednym nowym ludzie wielu narodów rodzaju ludzkiego. Być człowiekiem jest jedną rzeczą we wszystkich ludziach. Że nazywamy „ludźmi” tych wszystkich, którzy mają ludzkie kształty nie jest dla nich zwykłym słowem, ale najbardziej intensywną rzeczywistością. Z tego powodu to, co dotyka naturę ludzką w jednej z jej części, w jakiś sposób wywiera swoje skutki także na całej naturze. Jeśli człowiek tworzy wraz z całą ludzkością niejako jeden żywy organizm, to dotknięcie tego organizmu w jakiejś części oznacza dotknięcie go całego. Wynika z tego, że jeśli Bóg, stając się człowiekiem i podnosząc człowieka do komunii z sobą, dotknął całą ludzkość, to cały ten organizm został skierowany do Boga. Przez wcielenie Słowo zjednoczyło się więc z każdym człowiekiem, a teraz łączy wszystkich ze sobą w jedności swego ciała, przekraczając ograniczenia powodowane przez grzech, będący wrogiem tej jedności. Jezus Chrystus ofiarował ludzkości dynamikę przejścia od izolacji istniejącej między wieloma jednostkami do wspólnej jedności z Nim – jedności z Bogiem. Kościół natomiast jest zwróceniem się w oparciu o tę dynamikę całego rodzaju ludzkiego do Boga.<sup>49</sup>

Gdybyśmy zatrzymali naszą refleksję o ciele Chrystusa w tym miejscu, to można by powiedzieć, że jest ona wprawdzie piękna, ale ma charakter czysto spekulatywny i jest pozbawiona związku z rzeczywistością. Także Ojcowie Kościoła dobrze o tym wiedzieli, dlatego wiele uwagi poświęcili jej ukonkretnieniu i urealnieniu. Dokonali tego przede wszystkim przez silne podkreślenie jedności chrześcijan z Chrystusem i między sobą, którą sprawia Eucharystia. Święty Jan Chryzostom tak mówi na ten temat:

„Ponieważ jeden jest chleb, wielu jesteśmy jednym ciałem” Co nazywam – mówi – „uczestnictwem”? Jesteśmy tym samym ciałem. Czym bowiem jest chleb? Ciałem Chrystusa. A czym stają się komunikujący? Ciałem Chrystusa, ale nie wielu ciałami, lecz jednym ciałem. Jak bowiem chleb, mimo że składa się z wielu ziaren, jest czymś jednym tak, że w ogóle ziaren nie widać, choć

<sup>48</sup> Tenże, *In Iohannis Evangelium Tractatus* 6, 10; tłumaczenie polskie według: św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i pierwszy List św. Jana*, część I, tłum. W. Szoldski, W. Kania, Warszawa 1977, s. 101-102. (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 15/1).

<sup>49</sup> Szerzej na ten temat w: J. Ratzinger, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Salzburg – München 1971.

one są obecne, wszelako ich odrębność nie jest widoczna z powodu ich zespolenia; tak samo i my łączymy się wzajemnie z Chrystusem.<sup>50</sup>

Św. Hilary z Poitiers tak wyraża tę ideę:

„Ze jesteśmy z Nim przez sakrament uczestniczenia w Ciele i Krwi, On sam daje świadectwo słowami: „Jeszcze chwila, a świat nie będzie już Mnie widział. Ale wy Mnie widzicie, ponieważ Ja żyję i wy żyć będziecie. W owym dniu poznacie, że Ja jestem w Ojcu moim, a wy we Mnie i Ja w was” (J 14, 19-20). Czy w takim razie chciałby, aby przez to rozumiano tylko jedność woli, o której wtedy zamierzał powiedzieć w sposób stopniowy i uporządkowany odnośnie do uczestniczenia w jedności? Nie ulega wątpliwości, że jak On jest w Ojcu dzięki swojej naturze boskiej, tak my jesteśmy w Nim dzięki Jego cielesnemu narodzeniu, a On ze swej strony jest w nas dzięki misterium sakramentów.<sup>51</sup>

Misterium ciała Chrystusa tworzonego przez wierzących jest tu wyjaśniane za pośrednictwem ich zjednoczenia w sakramencie Ciała Chrystusa. Ojcowie, którzy powszechnie widzą bardzo bezpośrednią więź między Ciałem Chrystusa w Eucharystii i ciałem Kościoła, nawiązują do teologii św. Pawła, a przede wszystkim do słów z pierwszego Listu do Koryntian: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (10, 16-17). Za pośrednictwem Eucharystii dokonuje się to, że ludzie, spożywając Ciało Chrystusa, stają się ciałem Chrystusa i są włączani w ciało nowego Adama. Dla Ojców Eucharystia ma zawsze znaczenie eklezjalne, a Kościół ze swej strony bez Eucharystii nie jest w stanie określić swojej tożsamości ani wypełniać swojego posłania.<sup>52</sup>

Znaczenie Eucharystii dla Kościoła nie wyczerpuje się w tym miejscu, ale zostaje rozwinięte przez jej dwa zasadnicze wymiary. Z jednej strony jest ona ukierunkowana na człowieka, w którym ma wyrazić swoje działanie, a z drugiej strony łączy się z ministerialną strukturą Kościoła, która kieruje jej prawomocnym i ważnym celebrowaniem. W tym miejscu interesuje nas tylko pierwszy wymiar. Ponieważ Ojcowie Kościoła wychodzą z kosmiczno-powszechnego znaczenia przyjścia Chrystusa, dlatego ich zaintere-

<sup>50</sup> Św. Jan Chryzostom, *In Epist. I ad Cor.* Hom. 24, 2; tłumaczenie polskie według: *Sakramenty wiary*, tłum. W. Kania, Kraków 1970, s. 211.

<sup>51</sup> Św. Hilary z Poitiers, *De Trinitate* 8, 15; PL 10, 247-248.

<sup>52</sup> Por. B. Studer, *I sacramenti e l'identità cristiana in Agostino*, w: *Sacramenti ed etica. I sacramenti della Chiesa tra preoccupazioni dottrinali, interesse disciplinare ed esperienza vissuta. Atti del simposio della specializzazione dogmatico-sacramentaria presso la Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 15-16 marzo 1991*, red. M. Löhner, Roma 1993, s. 33-46.

sowanie nie zatrzymuje się jednostronnie na sferze kultu.<sup>53</sup> Eucharystyczna komunija chrześcijan w Ciele i Krwi Chrystusa według nich ma sens, jeśli chrześcijanie także w życiu codziennym przełamują zachodzące między nimi różnice i żyją jak bracia.<sup>54</sup> Św. Jan Chryzostom był być może najgorliwszym Ojcem Kościoła w głoszeniu tej zależności. Napomina między innymi:

„Wszyscy w jednym chlebie uczestniczymy” Jeżeli zatem stajemy się (wzrastamy) z tego samego i tym samym, to czemu nie okazujemy tej samej miłości i według tego nie stajemy się czymś jednym? A przecież tak właśnie rzecz się miała z naszymi przodkami w starodawnych czasach: „Mnóstwo zaś wierzących miało jedno serce i jedną duszę” (Dz 4, 32). Dziś niestety już tak nie jest, owszem wręcz przeciwnie. Wiele jest między wszystkimi przeróżnych wojen i jeden na drugiego srożymy się gorzej, niż dzikie bestie.<sup>55</sup>

Duch braterstwa chrześcijan w stosunku do innych ludzi jest konieczną konsekwencją tej komunii między ludźmi, jaka jest nierozzerwalnie związana z uczestnictwem w sakramencie Eucharystii. Dlatego Komunija eucharystyczna jest równocześnie wezwaniem skierowanym do każdego chrześcijanina, by otworzył się na innych, rezygnując z szukania siebie na rzecz odnalezienia się w całości. „Przejście”, którym jest Kościół urzeczywistnia się w pojedynczym człowieku jako przejście od pychy własnego „ja” do jedności członków ciała Chrystusa. Pascha, czyli przejście, jest podstawowym zadaniem chrześcijaństwa, które jest wypisane na stałe właśnie w Eucharystii, którą celebrytuje Kościół jako sakrament swojego życia. W tym miejscu konkretyzuje się w sposób szczególnie widoczny jedność rodzaju ludzkiego, która jest ostatecznym celem przyjścia Chrystusa. Wspólnota eucharystyczna staje się wspólnotą braterską i tworzy taką wspólnotę z innymi wspólnotami eucharystycznymi na świecie. Co więcej, wspólnoty eucharystyczne pozostają otwarte na wszystkich ludzi, wstawiając się za nimi, wyprasząc im dar zbawienia oraz zapraszając ich do wejścia na drogę, która prowadzi do udziału w najpierw sakramentalnej, a potem wiecznej Uczcie Pana.

W omówionych tutaj ideach eklezjologicznych jest obecna idea zastępstwa jako jeden z jej kluczowych elementów i rzeczywiście była ona przeżywana przez Kościół w pierwszych wiekach. Niejednokrotnie została ona sformułowana w sposób tak jednoznaczny, iż nie można mieć wątpliwości

---

<sup>53</sup> Dla naszych rozważań o idei zastępstwa miałyby także znaczenie szersze uwagi zwrócenie na pojęcie kultu u Ojców Kościoła. Taka idea znajduje się w pojęciu kultu na przykład u św. Augustyna. Augustyn uważa, że *communio sanctorum*, to znaczy wspólnota Kościoła modlącego się, cierpiącego i miłującego, jest prawdziwym „rozdawcą” sakramentów i że funkcja pośrednicząca Chrystusa aktualizuje się przez *Christus totus, caput et membra*.

<sup>54</sup> Por. J.-M.R. Tillard, *Eucaristia e Fratrità*, Milano 1969; A. Schmemmann, *Eucharystia. Sakrament Królestwa*, tłum. A. Turczyński, Białystok 1997, s. 102-122.

<sup>55</sup> Św. Jan Chryzostom, *In Epist. I ad Cor.* Hom. 24, 2; tłumaczenie polskie według: *Sakramenty wiary*, s. 211-212.

co do jej treści i znaczenia. Św. Metody z Olimpu wyraził tę ideę tak przejrzyście, że tekst z jego *Uczty* jest powszechnie uznawany za klasyczny w tym względzie i może zostać wykorzystany jako streszczenie tego zasadniczego wątku eklezjologii patrystycznej, który tutaj omawiamy. W taki sposób mówi na ten temat:

Zdarza się bowiem często, że pismo Kościołem nazywa zgromadzenie i gromadę wiernych: doskonali, czyniąc postępy, tworzą jedno oblicze i jedno ciało Kościoła. Ludzie doskonali i ci, którzy już wcześniej wchłonęli Prawdę oraz przez doskonałe oczyszczenie i wiarę pozbyli się głupstw cielesnych, stają się Kościołem, pomocą Chrystusa i dziewicą, jak gdyby, wedle słów Apostoła (por. 2 Kor 11, 2), zaręczeniu mu i zaślubieni, aby po przyjęciu czystego, płodnego posiewu nauki współpracowali i pomagali przepowiadać ją dla zbawienia pozostałych ludzi. Ci natomiast, którzy nie są jeszcze doskonali i dopiero stawiają pierwsze kroki w zbawiennych naukach, są rodzeni i kształtowani przez doskonałych jakby przez matki tak długo, aż po narodzeniu odnowią się dla wielkości i piękna cnoty, czyniąc dalsze postępy sami się staną Kościołem i będą z kolei pomagać przy rodzeniu i karmieniu innych dzieci; będą donosić w zakamarkach duszy nieskażoną wolę Słowa niczym płód w łonie.<sup>56</sup>

## V LOSY IDEI ZASTĘPSTWA W TEOLOGII DRUGIEGO TYSIĄCLECIA

Idea Kościoła, który prowadzi i jest prowadzony, w którym słabi żyją dzięki mocnym, dzięki zdolności podtrzymywania innych, jaką ma miłość chrześcijańska, była w różnych formach urzeczywistniana w życiu duchowym chrześcijan. Niestety w okresie średniowiecza „teoria zadośćuczynienia” jednostronnie zdominowała aspekt chrystologiczny idei zastępstwa.<sup>57</sup> Teoria zadośćuczynienia wprawdzie obejmuje ideę zastępstwa, ale została ona do tego stopnia zdominowana kategoriami prawnymi, że zatraciła pierwotną nośność. Także na polu eklezjologii, mimo uwzględniania ważnych dla niej rozważań teologicznych o *gratia Christi Capitis*, nastąpiło takie samo uwypuklenie i rozwinięcie elementów prawnych, że idea Kościoła jako przedstawiciela ludzkości została wyparta przez mało rozwiniętą z teologicznego punktu widzenia doktrynę *thesaurus Ecclesiae*. Doszły do tego nadużycia w teorii i praktyce dotyczącej Mszy świętej oraz w praktyce odpustów.

<sup>56</sup> Św. Metody z Olimpu, *Symposion* 3, 8; tłumaczenie polskie według: Św. Metody z Olimpu, *Uczta*. Orygenes, *Homilie o Pieśni nad pieśniami. Zachęta do męczeństwa*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1980, s. 47 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 24).

<sup>57</sup> Teologowie prawosławni słusznie krytykują to redukcyjne podejście teologii zachodniej; por. V L o s s k y, *A l' image et a la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, s. 95-108.

Teologiczna wizja Kościoła w służbie ludzkości zanikła prawie całkowicie; została zastąpiona ideą Kościoła – jak mówił H.U. von Balthasar – otoczonego „bastionami”,<sup>58</sup> który skoncentrował się na sobie i trosce o swoje zbawienie. Idea zastępstwa przetrwała tylko w mistyce i w pewnych formach pobożności, zwłaszcza w średniowiecznej mistyce pasyjnej oraz w idei ekspiacji, ale ponieważ nie była wpisana w ramy wielkiego prądu myśli teologicznej, która zresztą cała uwikłała się sztywne kategorie prawne, idea zastępstwa została sprowadzona do epizodu w pobożności, którą uważano raczej za dość dziwną i mało istotną dla szerokich kręgów wierzących w Kościele.<sup>59</sup> Nowy i żywy wyraz znalazła ona w długo przygotowywanej pobożności związanej z kultem Najświętszego Serca Jezusa<sup>60</sup> oraz wpłynęły na nią objawienia maryjne w Lourdes i Fatimie.

Aluzje do idei zastępstwa w oficjalnym nauczaniu Kościoła są wprawdzie obecne w dokumentach Soboru Trydenckiego,<sup>61</sup> ale dopiero w kontekście rozwijającego się kultu Najświętszego Serca Jezusa stała się ona przedmiotem ważnych wypowiedzi doktrynalnych, chociaż nie są one definitywne. Pierwszą ważną wypowiedzią w tym względzie jest encyklika *Annum sacrum* Leona XIII. Papież zachęca w niej między innymi do poświęcenia się Najświęstszemu Sercu Jezusa za innych, zwłaszcza za niewierzących.

Nie możemy – pisze – jednak pozostawić w zapomnieniu tych, którzy nie zostali jeszcze oświeceni światłem Chrystusowej wiary. Działamy bowiem w imieniu tego, który przyszedł ratować to, co zginęło i który Krew Swoją przelał dla zbawienia rodzaju ludzkiego. Dlatego troszczymy się nieustannie, by ci, którzy przebywają jeszcze w cieniu śmierci, zbliżyli się do prawdziwego życia. W tym celu posyłamy do wszystkich części świata głosicieli Chrystusa, by pouczali niewiedzących. Teraz zaś litując się nad ich losem, polecamy ich tym goręcej i oddajemy z całej duszy Najświęstszemu Sercu Jezusowemu.<sup>62</sup>

Na szczególną uwagę zasługuje w tej wypowiedzi, oprócz samej idei zastępstwa, połączenie jej z ideą zaangażowania misyjnego jako jej ważne uzupełnienie i dopełnienie.

<sup>58</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Schleifung der Bastionen*, Einsiedeln 1952.

<sup>59</sup> W ramach tej mistyki na szczególne uwzględnienie zasługują Mechtylda z Magdeburga, bł. Aniela z Foligno, św. Katarzyna ze Sieny. Zagadnienie obecności i znaczenia idei zastępstwa w mistyce chrześcijańskiej zasługiwałoby na osobne potraktowanie.

<sup>60</sup> Por. B. de Margerie, *Histoire doctrinale du cult envers le Coeur de Jésus*, vol. 1: *Premières lumière(s) sur l'amour*, Paris 1992.

<sup>61</sup> Por. Sobór Trydencki, *Decretum de iustificatione*, cap. 7: DH 1529; *Doctrina de sacramento poenitentiae*, cap. 8: DH 1690.

<sup>62</sup> Leon XIII, Enc. *Annum sacrum* (25 maja 1899); tłumaczenie polskie według: *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, pr. zb., Kraków 1983, s. 286. Idea wyrażona w encyklice została wprowadzona przez Leona XIII do *Aktu poświęcenia rodzaju ludzkiego Najświęstszemu Sercu*; por. tamże. s. 288.

Papież Pius XI w encyklice *Miserentissimus Redemptor* rozwinął ideę zastępstwa, łącząc ją z ideą ekspiacji (zadośćuczynienia) za grzechy i „wynagradzającego pocieszania” Chrystusa, potwierdzając, że zwłaszcza ekspiacja stanowi istotny element kultu Bożego Serca.<sup>63</sup> W encyklice *Haurietis aquas*, która do dzisiaj stanowi wielką kartę teologiczną dotyczącą kultu Serca Jezusa, Pius XII jeszcze raz nawiązał do wypowiedzi swoich poprzedników, wskazując na słuszność i aktualność ich wypowiedzi i propozycji, w tym także idei poświęcenia i ekspiacji.<sup>64</sup>

Pośród wypowiedzi doktrynalnych dotyczących idei zastępstwa na szczególną uwagę zasługuje encyklika *Mystici Corporis* Piusa XII, w której została ona na nowo włączona w ścisły kontekst eklezjologiczny. Papież sformułował w niej ważne zasady dotyczące teologii zastępstwa. Stwierdza najpierw:

Jak w naszym śmiertelnym organizmie współcierpią wszystkie członki, gdy jeden cierpi i członki zdrowe pomagają chorym, tak w Kościele poszczególne członki nie żyją wyłącznie dla siebie, lecz także okazują pomoc innym, ofiarując sobie nawzajem współpracę, zarówno ze względu na wzajemne umocnienie, jak i ze względu na coraz większy rozwój całego ciała.<sup>65</sup>

A w innym miejscu precyzuje:

Rzeczywiście straszna to tajemnica, ani rozważania o niej nigdy nie będzie za wiele, a mianowicie, że zbawienie wielu zależy od modlitw i dobrowolnych umartwień podejmowanych w tym celu przez członków mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa oraz od współdziałania pasterzy i wiernych, szczególnie przez ojców i matki rodzin, we współpracy z Boskim Zbawicielem.<sup>66</sup>

Idea ta zostaje potem zastosowana w kontekście posługi kapłańskiej, wyrażanej zwłaszcza w celebracji Eucharystii, jako posługi spełnianej w imieniu oraz na rzecz całego Ciała Chrystusa i wszystkich wierzących.<sup>67</sup> W szerszy sposób papież podkreśla zastępczą funkcję miłości chrześcijańskiej, nadając jej wymiar uniwersalny, gdyż powinna ze swej natury obejmować wszystkich ludzi. W tym duchu zachęca do naśladowania miłości Chrystusa:

Przede wszystkim starajmy się naśladować zasięg tej miłości. Jedną jest Oblubienica Chrystusa, a jest nią Kościół. Miłość Boskiego Oblubieńca jest jednak tak szeroka, że nie wykluczając nikogo, obejmuje w swojej Oblubienicy cały rodzaj ludzki. W tym bowiem celu nasz Zbawiciel przelał swoją krew, aby

<sup>63</sup> Por. P i u s X I, *Miserentissimus Redemptor* (8 maja 1928); tłumaczenie polskie w: *Bóg bliski*, s. 294-295. Por. także: B. de Margerie, *Histoire doctrinale du cult envers le Coeur de Jésus*, vol. 2: *L'amour devenu Lumière(s)*, Paris 1995, s. 56-107

<sup>64</sup> Por. P i u s X I I, *Haurietis aquas* (15 maja 1956); tłumaczenie polskie w: *Bóg bliski*, s. 300-329.

<sup>65</sup> P i u s X I I, *Mystici Corporis* (29 czerwca 1943): AAS 35: 1943, s. 200.

<sup>66</sup> Tamże, s. 213.

<sup>67</sup> Por. tamże, s. 232-233.



wszystkich ludzi z różnych narodów i pokoleń pojednać na krzyżu i połączyć ich w jednym Ciele. Prawdziwa miłość Kościoła wymaga więc nie tylko, abyśmy w tym Ciele byli członkami jedni drugich (por. Rz 12, 5; 1 Kor 12, 25), troszcząc się nawzajem o siebie, ciesząc się z chwały innych członków i cierpiąc z cierpiącymi (por. 1 Kor 12, 26), ale abyśmy także w innych ludziach, chociaż nie są jeszcze włączeni do Ciała Kościoła, uznali braci Chrystusa według ciała, powołanych wraz z nami do tego samego wiecznego zbawienia.<sup>68</sup>

Idea zastępstwa powraca też na końcu encykliki, gdy papież, odwołując się do św. Tomasza z Akwinu, wskazuje, że Maryja spełniła funkcję zastępczą w zbawieniu, gdy „w imieniu całej natury ludzkiej” wyraziła swoją zgodę na zaślubiny między Synem Bożym i naturą ludzką.<sup>69</sup>

Encyklikę *Mystici Corporis* Piusa XII możemy uznać za wezwanie do ponownego włączenia idei zastępstwa do eklezjologii i praktycznego przeżywania przynależności do Kościoła, która powinna uwzględniać zadanie powszechnego aktualizowania daru zbawienia wysłużonego przez Jezusa Chrystusa.

Ważne elementy dla idei zastępstwa zostały przypomniane w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Są one obecne w nauczaniu o Kościele jako powszechnym sakramencie zbawienia,<sup>70</sup> w chrystologii, która ukazuje Chrystusa jako zjednoczonego przez wcielenie z każdym człowiekiem,<sup>71</sup> w teologii święceń, w której kapłan jest ukazany jako działający *in persona Christi capitis*,<sup>72</sup> oraz w teologii misji, gdzie kilkakrotnie pojawia się motyw ofiarowania modlitwy i uczynków pokutnych w intencji dzieła misyjnego jako formy skutecznej współpracy w dziele zbawienia.<sup>73</sup> Na podkreślenie zasługuje również kontekst eklezjologiczny, w którym Sobór Watykański II sytuuje ideę zastępstwa.

Idea zastępstwa pojawiła się kilkakrotnie w nauczaniu papieża Jana Pawła II, a w bulli ogłaszającej Wielki Jubileusz Roku 2000 „zastępstwo” zostało zaprezentowane jako jedna z naczelnych zasad życia chrześcijańskiego:

Objawienie poucza [...], że chrześcijanin nie idzie samotnie drogą nawrócenia. W Chrystusie i przez Chrystusa jego życie zostaje złączone tajemniczą więzią z życiem innych chrześcijan w nadprzyrodzonej jedności Mistycznego Ciała. Dzięki temu między wiernymi dokonuje się przedziwna wymiana darów duchowych, która sprawia, że świętość jednego wspomaga innych w znacznie większej mierze niż grzech jednego może zaszkodzić innym. Niektórzy ludzie pozostawiają po sobie jak gdyby nadmiar miłości, poniesionych cierpień, czystości

<sup>68</sup> Tamże, s. 239-240.

<sup>69</sup> Por. tamże, s. 247.

<sup>70</sup> Por. *Lumen gentium*, 9, 26, 48.

<sup>71</sup> Por. *Gaudium et spes*, 22.

<sup>72</sup> Por. *Presbyterorum ordinis*, 2.

<sup>73</sup> Por. *Ad gentes*, 35-41.

i prawdy, który ogarnia i wspiera innych. Na tym właśnie polega rzeczywistość zastępstwa (*vicarietas*), na której opiera się cała tajemnica Chrystusa. Jego przeobfita miłość zbawia nas wszystkich. O ogromie miłości Chrystusa świadczy również to, że On nie pozostawia nas w kondycji biernych odbiorców, ale włącza nas w swoje dzieło zbawcze, a zwłaszcza w swoją mękę. Mówi o tym znany werset z Listu do Kolosan: „w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (1, 24). Wszystko pochodzi od Chrystusa, ponieważ jednak należymy do Niego, również to, co jest nasze, staje się Jego własnością i zyskuje uzdrawiającą moc. To właśnie mamy na myśli, gdy mówimy o „skarbcu Kościoła”, który zawiera dobre czyny świętych. Modlić się o uzyskanie odpustu znaczy włączyć się w tę duchową komunie, a tym samym otworzyć się całkowicie na innych. Także bowiem w sferze duchowej nikt nie żyje tylko dla siebie. Chwalebna troska o zbawienie własnej duszy zostaje oczyszczona z bojaźni i egoizmu dopiero wówczas, gdy staje się również troską o zbawienie innych. Jest to rzeczywistość świętych obcowania, tajemnica „rzeczywistości zastępstwa” (*vicarietas*), modlitwy jako drogi do jedności z Chrystusem i z Jego Świętymi. On przyjmuje nas do siebie, abyśmy razem z Nim tkali białą szatę nowej ludzkości, szatę z lśniącego bisioru, w którą odziana jest Oblubienica Chrystusa.<sup>74</sup>

Wypowiedzi Soboru Watykańskiego II stały się inspiracją w rozwijającej się w ostatnich dziesięcioleciach teologii zastępstwa. W kontekście chrystologiczno-soteriologicznym z większym bądź mniejszym nawiązaniem do eklezjologii rozwijają ideę zastępstwa K. Rahner,<sup>75</sup> H.U. von Balthasar<sup>76</sup> R. Schwager<sup>77</sup> i R.E. Rogowski;<sup>78</sup> w kontekście eklezjologiczno-misyjnym rozwijają ją H. de Lubac<sup>79</sup> i J. Ratzinger;<sup>80</sup> L. Scheffczyk podejmuje ją w kontekście teologii kapłaństwa.<sup>81</sup> Całościowy wykład zagadnienia, szeroko łączący wszystkie te wątki zaprezentował K.-H. Menke.<sup>82</sup>

<sup>74</sup> Jan Paweł II, *Incarnationis mysterium* (29 listopada 1998), 10.

<sup>75</sup> Por. K. Rahner, *Versöhnung und Stellvertretung*, „Glaube und Leben” 56: 1983, s. 98-110.

<sup>76</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Über Stellvertretung*, w: tenże, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1974, s. 401-409.

<sup>77</sup> Por. R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in der biblischen Schriften*, München 1978, s. 205-219.

<sup>78</sup> Por. R.E. Rogowski, *Salus vicaria. Hipoteza zbawienia zastępczego*, w: tenże, *Wi cher i myśl*, Katowice 1999, s. 407-420.

<sup>79</sup> Por. H. de Lubac, *Katolicyzm*, s. 201-204.

<sup>80</sup> Por. J. Ratzinger, *I nuovi pagani e la Chiesa i Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, w: tenże, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologicalhe*, Brescia 1992<sup>4</sup>, s. 351-364 i 365-389. Ten motyw pojawia się w wielu innych pismach kard. J. Ratzingera.

<sup>81</sup> Por. L. Scheffczyk, *„Stellvertretung und Sendung des Priesters*, w: tenże, *Glaube als Lebensinspiration*, Einsiedeln 1980, s. 413-425.

<sup>82</sup> Por. K.-H. Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln – Freiburg 1991.

## VI. MISJA ZASTĘPSTWA W ŻYCIU CHRZEŚCIJAŃSKIM

Przedstawiona tutaj idea zastępstwa może mieć duże znaczenie dla nadania odpowiedniej perspektywy życiu chrześcijańskiemu w dzisiejszym świecie. Może mieć znaczenie w odniesieniu do przeżywania chrześcijaństwa w odniesieniu do innych religii, gdyż zawiera ona pewne treści, które rozwijają bądź ukonkretniają doktrynę o absolutnym charakterze chrześcijaństwa oraz o konieczności Kościoła do zbawienia. Jakkolwiek idea ta nie rozwiązuje wszystkich problemów związanych z tymi elementami doktryny chrześcijańskiej, które zwłaszcza w naszych czasach wydają się trudne do zrealizowania, to jednak z kolei może dostarczyć nowych i spójnych danych teologicznych dla kształtowania samoświadomości chrześcijańskiej.

a) Idea zastępstwa pozwala przede wszystkim na spójne uznanie, że nie tylko chrześcijanin może osiągnąć zbawienie, nie chcąc za wszelką cenę w niechrześcijanach widzieć chrześcijan *in voto*. Tak zwane „chrześcijaństwo pragnienia” bądź „chrześcijaństwo anonimowe” nie dodaje niczego chrześcijaninowi ani w jego tożsamości, ani w jego misji. Idea zastępstwa prowadzi do radykalnego uznania, że wszystko w sposób absolutny opiera się na Jezusie Chrystusie, a w Kościele istnieją różne formy służby i różne funkcje, które chociaż nie muszą być spełniane przez wszystkich, to jednak służą wszystkim, przekazując im życie. W niezrównany sposób wyraził to św. Augustyn, mówiąc po prostu, iż w chrześcijaństwie są różne zasługi ale wspólna łaska.<sup>83</sup> Jest to możliwe, ponieważ Kościół – Ciało Chrystusa kontynuuje w historii na sposób aktualizacji Jego zbawcze dzieło, bez którego nie byłoby możliwe życie ludzkości.

b) Takie ujęcie rzeczywistości chrześcijańskiej uzasadnia postawę nieporównywania się z innymi i niezestawiania swojego bycia chrześcijaninem ze sposobem bycia nim przez innych. Prowadzi to z kolei do tego, iż chrześcijanin stara się zrozumieć nie tyle innych w stosunku do siebie, odwracając uwagę od siebie, ale siebie w stosunku do innych, unikając – z jednej strony – upodobnienia się do innych, gdyż w żadnym wypadku nie ma takiej potrzeby, a z drugiej ofiarując im to, co własne. Chrześcijanin żyjący taką postawą będzie w mniejszym stopniu ulegał pokusie pytania się, jakie korzyści daje mu chrześcijaństwo, dlaczego jego życie nie jest łatwiejsze niż życie wyznawców innych religii czy nawet niewierzących, dlaczego jego poczucie szczęścia nie jest większe niż innych ludzi. W ten sposób będzie po prostu „katolikiem”, według tej wizji katolickości, jaką w obliczu podobnych problemów wypracowali Ojcowie Kościoła. Chrześcijaństwo będzie dla niego po prostu środowiskiem jego egzystencji.

---

<sup>83</sup> Por. przypis I.

c) Idea zastępstwa ma duże znaczenie dla zrozumienia sposobu przynależności wierzącego do Kościoła. Nie chodzi w nim o to, by Kościół czynił jego życie łatwiejszym, ale – przeciwnie – właśnie o uczynienie go (z ludzkiego punktu widzenia) trudniejszym, gdyż powołanie do Kościoła i przynależność do niego oznaczają bycie włączonym w służbę dla dobra innych – dla dobra powszechnego. Zarówno chrystologia, jak i eklezjologia uzasadniają pro-egzystencyjny charakter życia chrześcijańskiego. Być w Kościele oznacza „być dla innych”; oznacza podjęcie bezinteresowanej służby na rzecz całej ludzkości. Cyrenejczyk i kobiety z drogi krzyżowej Jezusa Chrystusa, a w najwyższym stopniu Maryja pod krzyżem są archetypicznym przypomnieniem, iż nikt nie jest chrześcijaninem tylko dla siebie samego i że istotnym zadaniem każdego chrześcijanina jest przyjmowanie ciężaru całej historii, by służyć zbawieniu powszechnemu.

e) Idea ta może odegrać ważną rolę w przyjęciu własnego powołania. Jako wpisane w powszechną historię zbawienia, nie tylko nie potrzebuje porównywać się z powołaniem innych, ale zyskuje nową pewność, iż jest powołaniem jedynym, gdyż potrzebował go sam Bóg ze względu na zbawienie wszystkich; może przy tym służyć kontrolowaniu przesadnych osobistych ambicji i dać uzasadnienie dla wytrwałości w chwilach pokus. Chrześcijanin żyjący w tym duchu nie będzie już sądził, iż jego powołanie jest czymś wielkim, gdyż dzięki niemu może się zbawić, ale jest czymś rzeczywiście wielkim właśnie dlatego, że także inni mogą zostać zbawieni dzięki niemu.

f) Taka wizja życia chrześcijańskiego ściśle łączy się z teologią historii i pozwala ją właściwie rozwijać. Idea zastępstwa pozwala spokojnie patrzeć na świat i nie uznawać za nierozwiązalną zagadkę, dlaczego epoka chrześcijańska jest tak krótka w stosunku do historii powszechnej, dlaczego orędzie Chrystusa dociera tylko do małej części ludzkości, dlaczego spotyka się z tyloma oporami, wrogością i prześladowaniem. Kościół, by być sakramentem zbawienia dla wszystkich, nie musi utożsamiać się z wszystkimi. Ważne jest, aby w „niewielu” utożsamiał się coraz bardziej z Jezusem Chrystusem przez pójście za Nim, gdyż przez nich Bóg pragnie zbawić wielu. Być w Kościele nie jest zadaniem dla wszystkich, ale zadaniem ze względu na wszystkich.

g) Powyższe stwierdzenia nie kwestionują znaczenia misji chrześcijańskich, ale poszerzają ich treść i sensowność, a także wskazują ważny sposób uczestniczenia w nich, dostępny dla wszystkich. Każde coraz pełniejsze utożsamienie z Chrystusem ma samo w sobie wymiar misyjny, a działania misyjne są jego wyrażeniem. Bez utożsamienia z Chrystusem w Kościele misjonarz będzie głosił albo siebie albo ideologię.

Idea zastępstwa nie ma niczego wspólnego z ideą apokatastazy i wszelkimi ideami „koniecznego” zbawienia wszystkich, które eliminują osobistą

odpowiedzialność jednostki oraz możliwość winy i potępienia. Idea ta ukazuje, że na chrześcijaninie spoczywa pełniejsza odpowiedzialność i wymaga się od niego „większej” sprawiedliwości.<sup>84</sup> Każdy jest powołany w Kościele do podjęcia własnego zadania, którego odrzucenie lub połowiczne potraktowanie powoduje obciążenie się winą wobec zbawczej woli Boga, który z tym zadaniem złączył służbę na rzecz aktualizowania zbawienia innych. Zbawienie, które aktualizuje się poprzez zastępstwo, nie jest czymś mechanicznym, gdyż jest tylko subiektywnym elementem całości, którym jest zastępstwo realizowane przez *Christus totus*. Zaciemnienie tej prawdy równałoby się stwierdzeniu, iż większość ludzi zbawia się dzięki samej swojej dobrej woli, a to jest niedopuszczalne, gdyż zawsze i w każdym przypadku „łaska Boża jest do zbawienia koniecznie potrzebna”

IL RUOLO DEL CRISTIANO  
NELL'ATTUALIZZAZIONE UNIVERSALE DELLA SALVEZZA  
Proposte per la vita cristiana nel contesto del dialogo con le religioni

R i a s s u n t o

La rappresentanza o sostituzione è una delle categorie fondamentali della rivelazione biblica – costituisce una legge strutturale della storia della salvezza. Essa però, per mancanza di una corrispondente idea filosofica, ebbe scarso sviluppo in teologia, e fu piuttosto relegata nella letteratura devozionale. Questo articolo mira a riempire in qualche modo questo vuoto teologico, presentando le basi bibliche del concetto di rappresentanza, lo sviluppo dell'idea nella teologia e nella prassi ecclesiale e, inoltre, proponendo alcune conclusioni importanti nel contesto delle relazioni del cristianesimo con le altre religioni. In modo particolare quindi viene rivolta l'attenzione all'importanza ecclesiologica che la rappresentanza ha nell'ecclesiologia patristica. E' degno di nota, che dopo un millennio di esilio di questo concetto dall'ecclesiologia, esso sta tornando in essa con una nuova vitalità, particolarmente là dove si tratta il modo di vivere la fede cristiana in riferimento ai non credenti e ai non cristiani. Dietro questo processo si trovano diverse esperienze mistiche di santi e di convertiti al cristianesimo. Inoltre, tale concetto riprende nuovo vigore in riferimento alla soteriologia, alla teologia sacramentaria, alla liturgia, alla teologia del sacerdozio e della storia.

Per quanto riguarda la relazione del cristiano con i non cristiani, questo concetto può contribuire a dare un nuovo contenuto all'affermazione del valore assoluto del cristianesimo e alla dottrina – strettamente connessa – dell'assoluta necessità della Chiesa per la salvezza. La dottrina della rappresentanza guida il cristiano a riconoscere che la chiamata alla Chiesa non ha reso più facile (dal punto di vista umano) la sua vita – anzi, l'ha resa più difficile – per il semplice fatto che essere chiamati alla Chiesa significa essere presi in servizio per il bene degli altri – essere nella Chiesa significa essere per gli altri. Questa dottrina mostra che essere cristiano è un appello alla generosità dell'uomo, alla sua magnanimità, affinché egli sia pronto

---

<sup>84</sup> Niektóre interpretacje związane z tak zwanym *votum Ecclesiae* często popadały w błąd semipelagianizmu, gdyż zbyt mocno akcentowały znaczenie „dobrej wiary” lub „dobrej woli”

a camminare sotto la croce di Gesù Cristo, sotto il peso di tutta la storia, servendo così la vera vita.

La conclusione dell'articolo è la seguente: l'idea di rappresentanza è uno dei dati primi della testimonianza biblica; la sua riscoperta potrà aiutare il cristianesimo, nell'ora presente, a rinnovare e ad approfondire in modo decisivo la comprensione che esso ha di se stesso oltre che ad orientare le relazioni che ha da stabilire con le altre religioni.