

BOŻY POSTULAT BEZWARUNKOWEJ SOLIDARNOŚCI I JEGO WYPEŁNIENIE PRZEZ CHRYSYTA

1. Boży postulat bezwarunkowej solidarności

Dlaczego solidarność jest powszechnie uznawana za „współczesną ideę”, można to wyjaśnić, być może najlepiej, poprzez zestawienie odpowiedzi św. Tomasza i Kanta na teodycealne pytanie. Akwinata łączy rzeczywistość zła z dobrocią Boga wtedy, gdy mówi o dopuszczeniu zła dla spowodowania większego dobra¹. Kant, przeciwnie, zakłada bezwarunkową (wykluczającą jakiegokolwiek zło) dobroć transcendentального Boga w człowieku samym. Jako przykład dla swojego ujęcia konstruuje przypadek, że książę chce zmusić, pod groźbą kary śmierci, jednego ze swoich sług do fałszywego świadectwa, aby wyeliminować rywala, który obiektywnie ma słuszność. Wówczas pozostaje oczekiwanie, czy sługa *rzeczywiście* zaświadczy prawdę pomimo grożącej mu szubienicy. *Przecież jest to bezwarunkowo prawdziwe, że posiada on możliwość odrzucenia fałszywego świadectwa, pomimo grożącej mu kary śmierci.* Tak więc „dlatego, iż jest on świadomy, że powinien to uczynić (...) poznaje on w sobie wolność”², także aby *móc* (czynić), co *powinien*. Ta powinność i zdolność są *bezwarunkowe*, ponieważ nie zależą one od jakiegokolwiek empirycznego lub teoretycznego warunku: ani od groźby szubienicy, ani od motywów, takich jak pieniądze i kariera, ani od rozważenia własnych korzyści lub od określonej sytuacji, ani też od Bożej kary lub nagrody; nie, etyczny podmiot jest, według Kanta, autonomiczny na gruncie swojej wolności, aby dobro czynić z własnej woli — a więc „bez-warunkowo”.

Hansjürgen Verweyen wielokrotnie wskazywał na strukturalne podobieństwa pomiędzy Kantowską fenomenologią „bezwarunkowej powinności” oraz „ideą bezwarunkowej solidarności” Helmuta Peukerta³. Gdy ten ostatni chce obstawać⁴ przy akceptacji

¹ Por. *STh* I, qq. 2. 19. 48 n.

² *Krytyka praktycznego rozumu*, A 54.

³ H. Verweyen, *Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens*, *ThPh* 62 (1987), s. 580—587; tenże, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, s. 138—148; 174—179.

⁴ Por. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fun-*

drugiego, zamiast przy autonomii poszczególnego podmiotu, nie dostrzega on, że opisany przez Kanta fenomen bezwarunkowej powinności implikuje bezwarunkową solidarność. Spojrzenie na przytoczony przykład z *Krytyki praktycznego rozumu* wystarczy, aby wykazać już u Kanta ideę solidarności, którą Peukert w nawiązaniu do teorii komunikacji Jürgena Habermasa i Karla-Otto Apela nazywa sensem, jaki ma być realizowany przez bezwarunkową akceptację każdego przez każdego (powszechna wspólnota komunikowania — *Kommunikationsgemeinschaft*). Także przywołana przez Peukerta⁵ gloryfikacja ofiary bezwarunkowej solidarności, podnoszona w dziełach Benjamina, Adorno lub Horkheimera, była już rozważana przez Kanta. On to bowiem szczegółowo przedstawia rozbieżność pomiędzy trwaniem poszczególnego etycznego podmiotu przy nadanych mu zobowiązaniach a nierzadkim doświadczeniem „przyciskania do muru”. Dosłownie Kant wyraził to następująco: „Szalbierstwo, gwałt i zawiść będą zawsze panoszyć się dookoła niego, choć on sam jest uczciwy, zgodny i życzliwy, ludzie prawi zaś, jakich prócz siebie jeszcze spotyka, choć ze wszech miar godni tego, by być szczęśliwi, zostaną jednak przez przyrodę, która na to nie zważa, poddani wszelkim klęskom niedostatku, chorób i przedwczesnej śmierci na równi z innymi zwierzętami na ziemi (...)”⁶. Z tego dylematu Kant wyprowadza wniosek, że gotowość poszczególnego człowieka do posłuszeństwa wobec stale mu ewidentnych etycznych powinności, tylko wtedy nie jest osłabiona lub na trwałe zniszczona, gdy etyczny podmiot w realizowaniu świata odpowiadającego prawu moralnemu przyjmuje, ewentualnie postuluje, absolutną harmonię pomiędzy prawem moralnym i całością rzeczywistości. Harmonię postulowaną w bezwarunkowym praktykowaniu etycznego

dumentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt 1988², s. 343¹⁸.

⁵ „Jako skrajnie trudne do pomyślenia, jako idea krańcowa, która jest zawarta w komunikatywnym działaniu, ukazuje się nieograniczona, powszechna wspólnota komunikowania, która w historycznym działaniu solidarnie realizuje wolność. Dokładniejsza analiza tych normatywnych implikacji prowadzi jednak do doświadczenia, w którym rodzi się pytanie, czy komunikatywne działanie nie kończy się w jakimś zrozpaczonym samospzeciwie i absurdalności, i czy teoria tego działania nie staje się sprzeczna w sobie. Jest faktycznym doświadczeniem, że zostali unicestwieni ludzie, którzy próbowali działać solidarnie i którym zawdzięczano własne możliwości życiowe. Cała ostrość tego doświadczenia staje się wtedy wyraźna, gdy jest ono badane w jego historycznym wymiarze. Normatywne implikacje teorii komunikatywnego działania dla identyfikacji podmiotu stają się bezradne tam, gdzie próbuje się pomyśleć historyczną konstytucję solidarnej ludzkości”. (Tamże, s. 311).

⁶ *Krytyka władzy sądenia*, Warszawa 1964, B 427 n.

dobry Kant nazywa „moralną przyczyną świata”, względnie „Bogiem”⁷. Ten Bóg nie jest jednak na zewnątrz rozstrzygnięć praktycznego rozumu na rzecz bezwarunkowej powinności. Kantowski postulat etycznej przyczyny różni się od Peukertowskiego postulatu takiego właśnie Boga, który niewinne ofiary historii jakby „dodatkowo” ratuje przez swą zasadniczą rezygnację z jakiegokolwiek wiedzy o sobie samym, względnie o absolutnej harmonii pomiędzy tym, co być powinno, a tym, co rzeczywiście było lub jest. Bóg postulowany przez Kanta nie jest wszechmogącym Wszechznawcą, który po spełnieniu historii przepelnionej ofiarami niewinnych ludzi, wtórnie wszystko ponownie doprowadza do porządku. Nie, Bóg nie jest transcendentnym gwarantem, lecz uzdolnieniem do trwania przy bezwarunkowej solidarności z bliźnimi — wbrew wszelkim oporom i ciemności śmierci. Tezę Kanta, że bezwarunkowy sens nie może, wbrew wszelkiej bezsensowności, leżeć na zewnątrz praktycznej realizacji tego sensu, Verweyen⁸ określa jako jedynie właściwą odpowiedź filozoficzną na problem teodycealny i ilustruje swoje ujęcie przykładem lekarza, który w obliczu okropnej śmierci nie chce wierzyć we wszechmogącego Boga, ale też nie ucieka od cierpień swego pacjenta, gdy nic więcej dla niego nie może uczynić, jak tylko przetrzymać aż do ostatecznej ciemności wołanie o sens. Ta bezwarunkowa solidarność jest praktycznie spełnionym twierdzeniem o sensie przeciw wszelkiej bezsensowności; i ten sens różni się od tego, co w metafizyce Arystotelesowskiej nazywane jest „Bogiem”, ponieważ nie leży on poza bezwarunkowo praktykowaną solidarnością, lecz w niej jako takiej.

2. Solidarność jako historycznie realizowany związek z Bogiem

Czy się określi, jak u Kanta, postulat Boga jako immanentną implikację bezwarunkowej solidarności, czy — jak u Peukerta — jako transcendentny warunek możliwości powszechnego komunikowania się, staje się wyraźne w obu tych koncepcjach, że wy-

⁷ Jeżeli ktoś nie chce, „wskutek nicości idealnego celu ostatecznego (jedynego, który odpowiada wysokim wymogom tego powołania) osłabić szacunku, jakim napawa go prawo moralne, aby być mu bezpośrednio posłusznym (co nie mogłoby się dokonać bez uszczerbku dla jego postawy moralnej) — to musi on (a może to śmiało uczynić, gdyż samo w sobie nie jest to przynajmniej sprzeczne) w zamiarze praktycznym, tzn. po to, aby przynajmniej utworzyć sobie pojęcie możliwości moralnie mu wyznaczonego celu ostatecznego, przyjąć istnienie moralnego stwórcy świata, tzn., Boga”. Tamże, 428 n.

⁸ Por. H. Verweyen, *Gottes*, dz. cyt., s. 142—144.

móg utrzymania sensu przeciw wszelkiej bezsensowności nie może być sam z siebie uzasadniony. Przecież tym uzasadnieniem nie może być odwołanie się do Boga wprowadzającego w bieg historię, która sama z siebie wiedzie do absurdu, aby następnie dać ofiarom odszkodowanie za cierpienia poniesione w tej historii. Raz pominawszy problem: jaki sens powinna posiadać historia stworzonego przez Boga świata, jawi się pytanie, czy może być w ogóle cośkolwiek, co zrównoważyłoby cierpienia człowieka udręczonego przez szatańską brutalność.

Spod tych podstaw — poprzez ideę bezwarunkowej solidarności — jawi się tak nowatorski surogat transcendentnego (dopuszczającego zło) Boga, jak stara jest wieść o Bogu, który może być znaleziony nie w „wysokoku” jednostki z tego świata, lecz przeciwnie, tylko w historii, tylko w realizacji etycznego dobra, tylko w solidarności z bliźnim. „Medium” dostępu jednostki do Boga w Starym Testamencie jest wspólnota ludu; oznacza to, że Izraelita znajduje swego Boga nie w ucieczce od świata i historii, lecz w solidarności ze swoim ludem. Wprawdzie hebrajskie słowo *berit*, tłumaczone zwykle jako „przymierze”, miało pierwotnie wydźwięk relatywny, ale później (w ramach deuteronomicznej interpretacji przymierza Noego, Abrahama i Lewiego) stało się podstawowym pojęciem teologicznym. Sama idea przymierza jest jednak tak stara jak i wiara w Jahwe⁹. Albowiem tylko *wtedy*, gdy Izraelita jest solidarny ze swoimi bliźnimi w rodzinie, klanie, pokoleniu i narodzie, jest on w przymierzu z Jahwe. Inaczej mówiąc: każdy Izraelita jest myślą, względnie poleceniem Jahwe. Tożsamością jednostki jest tylko jej związek z Jahwe w historycznie realizowanej solidarności z bliźnimi — i w żadnym przypadku bez niezależności od tego!¹⁰ Nie tylko kapłani, królowie i prorocy, lecz każdy Izraelita jest powołany przez Jahwe na sobie właściwe miejsce, na którym staje się on błogosławieństwem przez swoje „dla-bytu” (*Für-Sein*) bądź — przez niewierność — nieczystością nie tylko dla siebie samego, lecz także dla wszystkich, którzy są zdani na jego solidarność. Jądro staro-

⁹ Por. N. Füglistner, *Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie*, w: MySal IV/1, Einsiedeln 1972, 59—63; C. Levin, *Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt* (FRLANT 137), Göttingen 1985, s. 11-13.

¹⁰ E. P. Sander (*Paulus und das palästinensische Judentum, Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen* [StUNT 17], Göttingen 1985, s. 70), załączenie ludu i poszczególnej osoby do relacji przymierza nazywa „testamentalnym nomizmem” (*Bundesnomismus*) i wyjaśnia to pojęcie przy pomocy idei, że miejsce każdego człowieka w planie Bożym jest uzasadnione poprzez przymierze i że przymierze wymaga posłuszeństwa przykazaniom jako właściwej odpowiedzi człowieka.

testamentalnej idei przymierza na tym właśnie polega, że Jahwe swe zbawienie w historii czyni zależnym od działania ludu Bożego i to tak, że każdy Izraelita, w mniejszym lub większym stopniu, dźwiga odpowiedzialność za całość Przymierza. Nowsza egzegeza wskazuje spostrzeżenie — z podkreśleniem „czyn-obwieszczenie-łączność” — że Jahwe nie traktuje Izraela jako przedmiotu; że nie może być mowy o bezpośrednim karaniu, zapłacie, nagrodzie i pojednaniu; że Boże działanie jest stale właściwie Przymierzu — także wobec grzesznika; albowiem Jego kary, względnie pokuty, jawią się, przynajmniej w rytach pokutnych w powygnaniowym świątynnym kulcie, jako środki zapewnione przez Jahwe penitentom, by mogli stać się podmiotem w procesie pojednania¹¹. Przebaczenie Boga Jahwe nie polega więc na przekreślaniu przeszłości grzesznika, ani na tym, że zastępuje On to, co tenże grzesznik powinien był uczynić dla swych bliźnich, lecz w zapewnieniu przyszłości, którą penitent musi sam realizować, w czym zwraca się on do swego (jemu właśnie przeznaczonego przez Jahwe w Przymierzu) miejsca w solidarności, przeciwstawiając się oporom nieprawości, uprzednio przez siebie spowodowanym. Zbawienie tak widziane jest identyczne z solidarnością realizowaną przez jednostkę, a zło jest niczym innym, jak wypieraniem się solidarności. Myśl, że Jahwe, przez ukaranie złych i nagrodzenie dobrych po śmierci, naprawia zło spowodowane przez akty odrzucenia solidarności, jest obca Staremu Testamentowi, przynajmniej tak bardzo, jak możliwość, że jeden bierze na siebie winę drugiego. Wyostrażając sprawę, można by powiedzieć, że Stary Testament myśli podobnie jak Kant: Jak długo powinna być chroniona godność, wolność i osoba poszczególnego człowieka, nikt nie może mu odebrać jego odpowiedzialności (jego niepowtarzalnego „bycia dla drugich”). Grzesznik musi sam zgładzić swoją winę przez odpokutowanie odpowiedniej kary nie dlatego, że Bóg został znieważony przez niego, lecz ponieważ Jahwe traktuje także jego nie jako przedmiot, ale jako podmiot.

3. Bezwarunkowa solidarność jako zastępstwo (Stellvertretung)

Aż do czasów machabejskich było wykluczone, aby na płaszczyźnie grzechu i pokuty jedna osoba mogła wkroczyć „w miejsce”

¹¹ Por. A. Schenker, *Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einen Ausblick auf das Neue Testament* (BiBe 15), Freiburg/Schweiz 1981, s. 81—119; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studium zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und Alten Testament* (W; ANT 55), Neukirchen — Vluyn 1982, s. 103—276.

innej. Gdy Abraham w Rdz 18 wstawia się u Jahwe za Sodomą i Gomorą, realizuje on swoje szczególne, względnie niepowtarzalne „dla-bytu”, nie przejmuje jednak grzechów (ani ich skutków) mieszkańców, za których się modli. Także z prośbą Mojżesza (Wj 31, 30-32) o przebaczenie dla czcicieli złotego cielca wiąże się wskazanie, że on chciałby dzielić los ludu w przypadku jego unicestwienia, lecz nie wkracza on w miejsce grzeszników, z którymi deklaruje swoją solidarność. To samo dotyczy kapłana, który w dniu pojednania prosi w imieniu całego ludu; on tylko realizuje nałożone mu zadanie, nie zdejmując jednak z nikogo pokuty za grzechy. Gdy wykluczamy późniejsze pisma, będące pod wpływem hellenistycznym i pieśń o Słudze Jahwe (Iz 52, 13-53, 12), niejasną ze względu na swój kontekst historyczny, to w całym ST dominuje idea, że szczęście człowieka leży w bezwarunkowej wierności dla swojej niepowtarzalnej odpowiedzialności za bliźnich, a więc w bezwarunkowej solidarności, i że odmowa solidarności musi być odpokutowana przez samego grzesznika¹².

Z tym ujęciem powiązane jest jednak doświadczenie, że grzesznik sprowadza zło nie tylko na siebie, lecz także na tych, którym odmówił solidarności. W tym kontekście rodzi się pytanie o sens niewinnych cierpień oraz śmierci sprawiedliwych. Rozrywająca potęgą tego problemu staje się wyraźna, gdy przeprowadzi się analizę wszystkich elementów Starotestamentalnego mechanizmu kozła ofiarnego, ujętą przez Raymunda Schwegera, a zainspirowaną przez René Girarda¹³. Ta analiza ujawnia, że grzesznik nie tylko wypiera się swego „dla-bytu” dla innych (swej solidarności), lecz także swoją winę przerzuca na niewinnych i tak prowokuje szatański krąg agresji, która ostatecznie prowadzi do skupienia na jednym niewinnym, na kozle ofiarnym, pierwotnie przeciw sobie skierowanych obwinień. Co dzieje się z tą niewinną ofiarą historii? Czy zostaje ona uratowana przez bezpośrednią (trans-

¹² Zastępcza ofiara śmierci — jeden z podstawowych motywów klasycznej literatury greckiej — pojawia się w judaistycznym piśmiennictwie dopiero pod wpływem hellenistycznym. Wyraźnie jest powiedziane w Wj 32, 33 i w Pwt 24, 16, że nikt nie powinien umrzeć z powodu winy drugiego. Także prorok, który w realizacji swego posłannictwa znajduje gwałtowną śmierć, z punktu widzenia starotestamentalnego nie umiera w „miejsce” tego, który go zamordował. Na ten temat: N. Brox, *Zeuge und Märtyr. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie* (StANT 5), München 1961, s. 132—173; O.H. Steck, *Izrael und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT 23), Neukirchen — Vluyn 1967.

¹³ Por. R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978, s. 54—142.

historyczną) interwencję Jahwe? Czy też Bóg działa także teraz według miary Przymierza, a więc przy współdziałaniu czynu tego, którego ratuje?

Odpowiedź, według R. Schwagera, leży w pieśni Sługi Jahwe (Iz 52, 13-53, 12), w której Bóg uzdalnia niewinnie udręczonego, aby *dobrowolnie* przyjął na siebie winę, względnie agresję grzeszników i tak przełamał diabelski krąg przemocy przeciw przemocy¹⁴. Albowiem tam, gdzie ktoś, kogo winowajcy naznaczyli na kozła ofiarnego, przez wyrzeczenie się przemocy ujawnia się jako przeciwieństwo grzesznika, demaskuje oskarżających go „sprawiedliwych”, ujawniając ich rzeczywistą winę, a ponadto obezwładnia potęgę grzechu. On bowiem nie dokonuje zemsty, lecz realizuje solidarność, która sięga aż do kresu, aż do odwzięczenia się dobrem za zło, aż do dobrowolnego przyjęcia na siebie niesłusznie nałożonej winy. Bezwarunkowa solidarność Sługi Jahwe nie odwraca ostrza lancy; On nie niszczy tych, którzy chcieli Go unicestwić; On ich nie zastępuje (*ersetzt*), lecz ich reprezentuje (*vertritt*). Bezwarunkowa jego solidarność jest reprezentującym zastępstwem (*Stellvertretung*), które jest czymś innym niż zastępstwo (*Ersatz*)¹⁵. Gdy ktoś jest zastępowany (*ersetzt*), jest on martwy; gdy zaś ktoś jest reprezentowany (*vertreten*), może on powrócić na swoje miejsce. Stąd też reprezentujące zastępstwo (*Stellvertretung*) Sługi Jahwe nie jest ubezwłasnowolnieniem czy zastąpieniem (*Ersetzung*) tych, za których się On ofiarowuje, lecz przeciwnie, warunkiem możliwości, że ci bez kłamstwa (bez przrzucania swej winy na niewinnych, bez samousprawiedliwienia) mogą realizować swoją niepowtarzalną rolę (swoją „dla-bytu” dla innych) w przymierzu z Jahwe.

4. Zastępstwo (*Stellvertretung*), które nie ginie w śmierci

W spojrzeniu na bezwarunkową solidarność Sługi Jahwe, niezależnie od tego, czy i jak daleko Jezus miał świadomość wypełniania proroctwa tej pieśni, podnosi się postulat zastępcy (*Stellvertreter*), który ani nie zastępuje (*ersetzt*) tych, w imieniu których występuje, ani też sam nie ginie w realizacji swego zastępstwa (*Stellvertretung*). Należałoby zapytać o pomost ponad opisanym przez Lessinga rowem pomiędzy warunkowością wszelkich histo-

¹⁴ Por. tamże, s. 134—142.

¹⁵ Na temat różnicy pomiędzy „właściwym” i „niewłaściwym” reprezentującym zastępstwem (*Stellvertretung*) oraz na temat historii tego pojęcia zob. K.-H. Menke, *Stellvertretung, Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln—Freiburg 1991, s. 17—90.

ryczności i bezwarunkowością solidarności, która jest silniejsza od śmierci. Inaczej wyrażając: Jeżeli Bóg nie ubezwłasnowalnia, nie zastępuje, ani nie niszczy grzesznika, lecz chce go wyzwolić dla samego siebie, może On to uczynić tylko z nim, a więc *w ramach* historii. Jeżeli zaś te, w historii spełniane dzieła Boga mają być silniejsze niż sprzeciwy grzesznika, a więc mocniejsze także od krzyżującej nienawiści, wówczas nie mogą być one warunkowe.

Jedynym pomostem pomiędzy historycznością i bezwarunkowością może być realne wkroczenie bezwarunkowości w warunkowość, co teologicznie nazywamy Wcieleniem Logosu. Roszczenie Jezusa do bycia Bożą gotowością przebaczenia i pojednania, przez co wchodził On w narastający konflikt ze „świątynią”¹⁶, żydowską instytucją pojednania, synoptyczne wypowiedzi o „przyjściu” i „wyjściu” Jezusa oraz Janowe pojęcie ἐντολή wyrażają, że Bóg w Jezusie nie tylko ukazał nam drogę do zbawienia, ale również i to, że w Jezusie On sam się poddał uwarunkowaniom historycznym i w ten sposób uratował grzeszników *rzeczywiście „na miejscu”*¹⁷. Stąd też niepowtarzalność zastępstwa (*Stellvertretung*) Chrystusa nie polega na ilościowej wyższości zastępczego (*stellvertretenden*) aktu Sługi Jahwe, lecz na szczególnej „Abba-relacji” do Boga. On jest cały i w sposób zupełny jedno z Bogiem, a równocześnie cały i całkowicie (realnie) tam, gdzie jest człowiek, ewentualnie grzesznik. Chrystus, o którym Balthasar napisał w swojej teologii historii¹⁸, że jako „otwartość Boga” jest On naszą „przystępnością do Boga”, dosięga miejsca, gdzie skończoność człowieka prawie przygniata, miejsca „szeolu”, względnie „piekła”, miejsca bez przyszłości i bez wyjścia. Gdy On, jako samoudzielanie się trynitarnego Boga w „Osobie” Logosu, Słowa Relacji, wkracza na miejsce zaprzeczonych więzi i przeabsolutyzowanej skończoności, spełnia się *wewnątrz* historii coś wiecznie ważnego, a mianowicie zwycięstwo miłości, względnie bezwarunkowej solidarności (zastępstwa — *Stellvertretung*) nad „mocami ciemności”¹⁹. Tam, gdzie nad niewinnym triumfuje, powierzchownie patrząc, mechanizm koźła ofiarnego, względnie

¹⁶ Por. J. Blank, *Weißt du, was Versöhnung heißt? Der Kreuztod Jesu als Sühne und Versöhnung*, w: *Sühne und Versöhnung* (ThzZ 1), pod red. J. Blanka i J. Werbicka, Düsseldorf 1986, s. 65—70.

¹⁷ Por. podsumowanie egzegetycznych dyskusji w: R. Schwager, *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (ITS 29), Innsbruck 1990, s. 124—148.

¹⁸ Por. H. U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriß, Einsiedeln* 1979, s. 31.

¹⁹ Na ten temat: K.-H. Menke, dz. cyt., s. 291—296.

krzyżująca nienawiść winnych, w rzeczywistości zwycięża miłość Ukrzyżowanego. To zwycięstwo nie zostaje objawione dopiero po wielkanocnym poranku, lecz już we wszystkich gestach bezwarunkowego wydania siebie, które poprzedzają śmierć Jezusa Chrystusa, a zwłaszcza w znakach daru Ostatniej Wieczerzy. U Łk (22, 19) i w 1 Kor (11, 24) tzw. „słowa chleba” (*Brotwort*) są powiązane z dopowiedzeniem: „za was”, względnie „za was wydane”; natomiast w odpowiadającym im „słowom kielicha” (*Becherwort*) przekazane dary są określone jako „Nowe Przymierze we Krwi mojej”. Także „słowa kielicha” u Mk (14, 24) i Mt (26, 28) wskazują na odnowienie synajskiego Przymierza w Krwi Chrystusa. Wskazuje to na zbliżającą się śmierć jako na ofiarę, która znosi wszystkie ryty pokutne Starego Przymierza i dlatego posiada uniwersalny charakter („za wielu” — Mk 14, 24; Mt 26, 28; por. Iz 53, 12)²⁰.

Jeżeli podstawową ideą Starego i Nowego Przymierza jest to, że skoro Bóg ze względu na godność (wolność) człowieka objawia się wyłącznie w *ramach historii* to oznacza to, że samowydanie się (zastępstwo = *Stellvertretung*) Chrystusa na krzyżu jest *historyczną* epifanią *absolutnej* miłości, tzn. solidarności, która jest mocniejsza niż wszystko, co skończone (historyczne), silniejsza niż krzyż i śmierć, pozorne przeabsolutyzowanie skończoności.

5. Dawanie jako sposób przyjmowania bezwarunkowej solidarności

Ukrzyżowana miłość jest mocniejsza niż śmierć; ona sama nie zmusza jednak tego, który ją krzyżuje. Jeżeli spróbuję stanąć w sytuacji żołnierza, który gwoździem przebijał ręce Chrystusa, i jeżeli sobie wyobrażę, że podczas tej czynności patrzyłem Jemu w oczy, wtedy to spojrzenie, wszystkowiedzące i „przenikające miłością” (*durchliebende*), prawdopodobnie skłoniłoby mnie do powstrzymania się, ale nie *wyrwałoby* mi młotka z ręki. Epifania Absolutu w historii (wydarzenie Chrystusa) nie jest zastępstwem (namiastką, Ersatz) lecz reprezentującym zastępstwem (*Stellvertretung*), ponieważ Wybawiciel nie zmazuje winy grzesznika, ale go uzdalnia do tego, aby stał się sam dawcą tego, co otrzymał. Odtąd w środku skończoności świata i historii promieniuje miłość, która nie zginęła w śmierci, każdy, kto jej się podda, staje się uzdolniony do bezwarunkowej (wolnej od lęku o własne Ja) soli-

²⁰ Por. J. Blank, art. cyt., s. 79—84; H. Merklein, *Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen*, w: tenże, *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tübingen 1987, s. 157—180; P. Stuhlmacher, *Jesus von Nazareth — Christus des Glaubens*, Stuttgart 1988, s. 73. 78.

darności (zastępstwa — *Stellvertretung*). Stąd też Norbert Hofmann zdefiniował zastępczą (*stellvertretende*) pokutę Wybawiciela nie jako sprawowanie zastępstwa (*Ersatzleistung*) ubezwłasnowalniające dłużnika, ale jako uzdolnienie grzesznika do samodzielnego „odcierpienia” swych grzechów w synostwie ²¹.

Zwycięzająca śmierć miłość Boga (Chrystus) pozostaje historycznie obecna nie tylko we wspólnocie tych, którzy — objęci przez zastępstwo (*Stellvertretung*) Chrystusa — sakramentalnie uobecniają Zbawiciela, lecz, według własnych słów Jezusa, w obliczu *każdego* bliźniego. Warto tutaj przypomnieć nakreślony przez H. Verweyena przykład lekarza, który także wtedy nie unika wzroku wołającego o sens pacjenta, gdy nie pozostaje mu żadna inna możliwość, jak tylko solidarne towarzyszenie mu we wchodzeniu w ciemność śmierci. Wspominam też list pewnej matki, która po urodzeniu się jej mongolowatego dziecka, w pierwszym nagłym krzyku chciała uciec i odrzucić od siebie noworodka. Wówczas jednak, jak sama napisała, „w akcie straszego samozaparcia ucałowałam okropnie zniekształcone oblicze”; i zaraz dodała: „nigdy ponownie nie byłam tak radosna, jak w tamtym momencie”. Czy na podstawie doświadczenia tej radości można odważyć się na przypuszczenie, że bezwarunkowa solidarność jest już tu i teraz, a nie dopiero w przyszłym niebie, gdzie będzie zwycięstwo nad krzyżem i śmiercią.

Żydowski filozof Emmanuel stawia pytanie, jak może być pomyślane doświadczenie czegoś bezwzględego we względnym. Wyjaśnia on Byt-dla-drugich (*Sein-für-den-Anderen*) jako kres wszelkich prób, aby zatrzymać dla siebie samego czas; albo — pozytywnie wyrażając — jako początek relacji do tego, czym sam nie mogę rozporządzać. To, czego nie mogę sam „uczynić” lub „wytworzyć”, jest „czymś bezwarunkowym”, względnie sensem przed wszystkim. Śmierć, jawiąca się przede mną, jest zniszczeniem wszystkich moich mocy, ale rozważając ją w odniesieniu do innego, jest ona tylko zniszczeniem jego obrazu. Oblicze „Ty” jest „sposobem ujawniania się drugiego, gdy on przekracza we mnie ideę drugiego” ²². W obliczu „Ty” budzę się „ku sobie sa-

²¹ „Jak Bóg w Trójcy nie przez to wykazuje się jako Ojciec [...], że tłumilby Drugą Osobę w Jej specyfice, lecz przez to, że pozwala Jej być synowskim Drugim siebie samego, tak też Bóg na krzyżu staje się przebaczący nie przez to, że On ze swoją mocą przebaczenia pokonuje grzesznika, lecz przez to, że Jego przebaczenie rodzi w grzeszniku pokutę, korelatywny odpowiednik tegoż przebaczenia”. N. Hoffmann, *Kreuz und Trinität, Zur Theologie der Sühne*, Einsiedeln 1982, s. 68.

²² E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versucht über die Exteriorität*, Freiburg—München 1987, s. 63.

memu jako temu, który w pytaniu jest postawiony i przyjęty przed tym, co zwyczajnie znajduje się na zewnątrz siebie samego”²³. Fenomen ten Levinas nazywa odpowiedzialnością i opisuje go w sposób obrazowy *être otage pour autrui* — „być zakładnikiem dla innych”²⁴. Albowiem ten, „kto jest zakładnikiem dla drugich, poręcza swoim życiem po to, aby chronić życie innych. I przez to, że jest ochronione życie innych, on sam staje się wolny”²⁵. Stefan Strasser wyrażenie *être otage pour autrui* tłumaczy na niemiecki słowem *Stellvertretung*²⁶, ponieważ Levinas przez „bycie zakładnikiem dla innych” rozumie coś przeciwnego niż „bycie zastępstwem (*Ersatz*) dla innych”; drugi nie może być zastąpiony, ale uratowany. Sens bezwarunkowej solidarności, względnie „bezwarunkowość” nie jest, według Levinasa, ani transcendentalnym Bogiem, ani moralnym prawem we mnie (Kant), ani też wszystkimi moimi uwarunkowaniami przeskakującej antycypacji we własną śmierć (Heidegger)²⁷, lecz „od-powiedzialnością” (*Ver-ant-wortung*) jako taką²⁸. Żydowski filozof odrzuca

²³ B. Casper, *Denken im Angesicht des Anderen. Zur Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas*, w: *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas (Aachener Beiträge zu Pastoral und Bildungsfragen 13)* pod red. v.H.H. Heinrix Aachen 1984, s. 24.

²⁴ Por. E. Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg—München 1983, s. 295—330; tenże, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg — München 1985, s. 103 nn; 116—120; tenże, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, s. 82 n.

²⁵ B. Casper, art. cyt., s. 26.

²⁶ Por. S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Den Haag 1978, s. 310 n.

²⁷ Klaus Huizing (*Das Sein und Der andere. Levinas' Auseinandersetzung mit Heidegger* [AMP 254], Frankfurt 1988, s. 184—199) przeciwstawia Heideggerowskiemu „opanowaniu” (*Gelassenheit*) Levinasowe reprezentujące zastępstwo (*Stellvertretung*) i nazywa swoje porównanie „nie dającymi się uzgodnić wyjaśnieniami życia” (*Unversöhnliche Lebensdeutungen*).

²⁸ Odpowiedzialność nie musi być tak zdefiniowana, jak to czyni Levinas. Jednak teza, że do odpowiedzialności należy bezwarunkowość, jest wynikiem dyskusji filozoficznej, która — od zrównania odpowiedzialności z samoodpowiedzialnością (Kant, Hartmann) poprzez zainspirowaną przez Heideggera próbę Wilhelma Weischedela (pośrednictwo odpowiedzialności i samozabezpieczenia) i odnośne prace Alfreda Schülera, Romana Ingardena oraz Georga Pichta aż do tezy rozwijanej przez Emmanuela Levinasa, Hansa Jonasa, Roberta Spaemenna i innych — doprowadziła do stwierdzenia, że odpowiedzialność konstytuuje podmiot, a nie odwrotnie. Por. N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1949³, s. 727; A. Schüler, *Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person*, München 1948, s. 22. 28; R. Ingarden, *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*, Stuttgart 1970, s. 35—51;

ponowne uzasadnienie roszczeń drugiego, jako takich. Stwierdza on po prostu, że każdy, kto przyjmuje „wezwanie” przed oblicze drugiego w swoim śmiertelnym życiu (tu i teraz), jest „owocny”. Każda filozoficzna, psychologiczna, socjologiczna i jakakolwiek przyczynowo-analityczna próba wyjaśnienia podstawowych odczuć bycia odpowiedzialnym za drugich podporządkowywałaby drugich własnemu „rozumowi”. Tylko *wtedy*, gdy przyjmuję odpowiedzialność, wiem, że idzie tu o pierwsze zobowiązanie i ostateczny sens. Albowiem nie moje Ja nadaje drugiemu sens, lecz odwrotnie: w innym spotyka mnie sens. W ucieleśnieniu „mgnienia-oka” (być ujrzanym przez oblicze drugiego) spotyka mnie bezwarunkowość. Levinas mówi o wtargnięciu Boga w odpowiedzialność za innych²⁹. Nie chodzi tu o „Boga w sobie”, lecz „o to, co dotyczy mnie bezwarunkowo”: inny. Pasywność, w której realizuję odpowiedzialność, czyniąc siebie zakładnikiem, a także zastępującym (*Stellvertreter*), „oznacza (...) nie tylko (...) wyobcowanie, (...) bycie prześladowanym i posiadany przez drugiego. Pasywność podmiotu oznacza także, że jest on niezastąpiony w swej odpowiedzialności. Nikt nie może za mnie odpowiadać. Dlatego jestem w swojej odpowiedzialności jedynym. W zniesieniu mojej tożsamości jako autonomicznego podmiotu otrzymuję właśnie nową tożsamość, tożsamość tego, który nieuchronnie jest odpowiedzialny”³⁰. Ukrzyżowanie, względnie „diachronia” mojej „synchronii” — tzn. wszystkiego, czym rozporządzam — przez oblicze drugiego nie jest tylko „załamaniem” mego *ego-centrycznego* świata, lecz

G. Picht, *Der Begriff Verantwortung*, w: tenże, *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*, Stuttgart 1969, s. 318—342; W. Weischedel, *Versuch über das Wesen der Verantwortung*, Heppenheim 1933 (wyd. trzecie, mocno zmienione — Frankfurt 1972); H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt 1984, s. 153—242; R. Spaemann, *Wer hat wofür Verantwortung? Zum Streit um deontologische oder teleologische Ethik*, w. HK 36 (1982), s. 345—350; R.-P. Koschut, *Strukturen der Verantwortung. Eine kritische Auseinandersetzung mit Theorien über den Begriff der Verantwortung unter besonderer Berücksichtigung des Spannungsfeldes zwischen der ethisch-personalen und der kollektiv-sozialen Dimension menschlichen Handelns* (EHS XXIII/373), Frankfurt 1989, s. 71—81; 117—162; 189—197; 383—396.

²⁹ „To, co posiada sens *bezpośrednio*, zanim zostanie on mu nadany, jest dokładnie bliźnim. Lecz to, co w ten sposób posiada sens, może być tylko drugim jako ten, który ma swój sens zanim zostanie mu dany”. E. Levinas, *Die Spur des Anderen*, dz. cyt., s. 281. Por. tenże, *Wenn Gott*, dz. cyt., s. 13—21.

³⁰ L. Wenzler, *Zeichen und Antlitz. Ontologische Destruktion und ethische Einsetzung des Subjekts nach Emmanuel Levinas*, w: *WiG1* 1 (1988), s. 148 n.

także „wtargnięciem” bezwarunkowości w warunkowość i dlatego „miejscem” mojej istotności. „Albowiem to, na co się zdaję, gdy polegam na odpowiedzialności za drugich w diachronicznym załamaniu mego czasu, nie jest żadną miarą drugim jako takim, w swej faktycznej czasowości. Jest to przyszłość, która wykracza poza wszelką możliwą do uczynienia przyszłość jako to, co mnie dotyczy”³¹.

Nie na sposób autonomii, lecz zastępstwa (*Stellvertretung* — bycie-zakładnikiem-dla-drugich) jest skrapiany świat względności przez bezwzględność. Teologicznie ujmując, oznacza to: gdzie stale pozwalam się czynić odpowiedzialnym, względnie zakładnikiem za innych, tam dzieje się łaska, względnie samoudzielanie się Boga w Chrystusie, ponieważ Chrystus, jak wyżej było wyjaśniane, w sposób „przyzwolenia-na-uczynienie-siebie-zakładnikiem-przez-grzesznika (w sposobie uzdolnionego, reprezentującego zastępstwa do reprezentatywnego współ-zastępstwa) jest realnym „wtargnięciem” bezwzględności we względność (w świecie i w historii).

Chcąc uniknąć zawężania treści pojęcia łaski do doczesności (samowyzwolenie w sensie politycznej utopii) lub do wieczności (wyzwolenie w sensie ratunku poza światem i historią), należy przyjąć wkroczenie bezwzględności w naszą skończoność na sposób reprezentującego zastępstwa (*Stellvertretung*). To ostatnie, w odróżnieniu od każdego rodzaju zastępstwa (*Ersetzung*), jest bezpośrednią proporcjonalnością pomiędzy jednością i odrębnością podmiotu zastępowanego i zastępującego. Jak obraz w tej mierze staje się „sobą”, gdy upodabnia się do pierwowzoru, tak też grzesznik zastępowany przez Chrystusa staje się w tej mierze „sobą”, gdy upodabnia się do Zbawiciela. Stąd też nikt nie może otrzymać łaski (samoudzielania się bezwzględności dla względności = Chrystus) bez aktywnego włączenia siebie w ten dar. Kto bezwarunkowo rozpoznał siebie na podstawie wydarzenia Chrystusa bez uczynienia siebie zakładnikiem za swych bliźnich (w Levinasowskim znaczeniu), ten wypacza łaskę (uzdolnienie do bezwarunkowego „dla-bytu”) w byciu-dla-siebie (grzech). Staje się on gnostykiem, ponieważ ucieka od Wcielenia Boga, ponieważ nie szuka bezwzględności w historii, ani bezwarunkowej solidarności, ani oblicza drugiego, lecz swoich własnych idei oraz projekcji.

³¹ G. Casper, *Illéité. Zu einem Schlüsselbegriff in Werk von Emmanuel Levinas*, w: PhJb 91 (1984), s. 280.

6. Łaska jako bezwarunkowa solidarność uzdalniającego zastępstwa

Dotychczasową argumentację można ująć w tezie, że bezwarunkowa solidarność nie implikuje zastępującego wystąpienia na miejsce jej przeciwności, czyli krzyżujących nienawiści, i że ta solidarność jest niemożliwa bez pewności co do niezniszczalności także w śmierci. Inaczej ujmując: bezwarunkowa solidarność jest stale doświadczeniem uzdalniającego zastępstwa do zastępstwa. Przyjęcie i dar zastępstwa nie są — i to jest rozstrzygające dla powiązania chrześcijańskiej nauki o łasce ze współczesną ideą solidarności — dwoma różnymi, względnie czasowo oddzielnymi doświadczeniami lub aktami, lecz jednym i tym samym wydarzeniem.

Nikt tak jasno nie ujął tego aspektu naszego tematu, jak Dietrich Bonhoeffer, który zwrócił się ze swoją formułą „Chrystusa jako egzystującej wspólnoty” zarówno przeciw indywidualistyczno-zbawczemu, jak i etycznemu uproszczeniu reformatorskiej nauki o usprawiedliwieniu³². Samoudzielenie się Absolutu w historii staje się, według Bonhoeffera, historycznie doświadczalne w osobie, która w ogóle może być pomyślana nie jako „jednostka”, lecz tylko jako „Ja całkowicie istniejące w Ty”, jako „miejsce” drugiego, jako zastępstwo. Chrystus — tak Bonhoeffer w swej habilitacji pod tytułem *Akt und Sein* — działa tak „dla nas”, że jest On identyczny ze swym działaniem³³. Zbawicielem, którym

³² J. v. Soosten (*Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers „Sanctorum Communio“* [Öffentliche Theologie 2], München 1992, s. 125—130) broni naukę Bonhoeffera o usprawiedliwieniu zarówno przed zbawczym indywidualizmem staroprotestanckiej ortodoksji, jak i przed etycystyczną tezą teologii liberalnej (szczególnie A. Ritschla), że poszczególny grzesznik doświadcza owocu zastępstwa Zbawiciela tylko przez wierzącego, który znajduje się we wspólnocie z Chrystusem. Także według Bonhoeffera, zdaniem Soostena, etyczny czyn usprawiedliwionego, względnie wspólnoty, nie jest znikomy. „Mimo wszystko — i w tym jest różnica pomiędzy chrystologią zastępstwa Bonhoeffera i Ritschla — sens zastępczego działania Chrystusa w teologii Bonhoeffera jest uzasadniony *nieodwracalnie* w wyłączności Chrystusa poza nami. (Tamże, s. 126). Na ten temat także: C. Gestrich, *Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Stellvertretung. Zur Präzisierung des Verständnisses des „wunderbaren Tausches“ und der „Sündervergebung“*, w: US 46 (1991), s. 234—237.

³³ Por. D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (Werke 2), München 1988, s. 77—81; 94 nn. Na ten temat: E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik—Christologie—Weltverständnis*, München 1971, s. 92—96; G. L. Müller, *Für andere da. Christus — Kirche — Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt* (KKTS 44) Paderborn 1980, s. 209—217.

jest zastępstwo (*Stellvertretung*), „nie jest Chrystus w sobie i obok tego jeszcze we wspólnocie”³⁴. Albowiem tam, gdzie jest zastępstwo (*Stellvertretung*), tam nie ma „jednostki”, lecz jest relacja. Gdzie Chrystus staje „w miejsce” człowieka, tam grzesznik już nie egzystuje „dla siebie” (Adam), lecz jest poza Adamem, poza jego własnymi „dokonaniami” czy „zasługami”, a mianowicie w innym, w Ty, we wspólnocie³⁵. Gdzie jest Chrystus, tam spełnia się nie tylko zastępstwo (*Stellvertretung*) Zbawiciela, lecz także zastępstwo (*Stellvertretung*) zbawionych. Inaczej ujmując: Gdzie człowiek pozwala się ująć Chrystusowi, tam jest on sam solidarny z „Ty” swego bliźniego. Albowiem *extra nos* drugiego jest historycznym sposobem *extra nos* łaski (samoudzielanie się Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym)³⁶.

Co konkretnie oznacza teologiczna teza, może wyjaśnić przykład, który opowiedział Christof Gestrich w swoim znakomitym studium o przewycięzeniu zła przez zastępstwo (*Stellvertretung*)³⁷. Wskazał on na wywiad filmowy, zmontowany przez Claude’a Lanzmanna³⁸ z czeskim Żydem, który przeżył obóz koncentracyjny w Oświęcimiu, ponieważ pewna kobieta idąca na śmierć uzdolniła go do nadziei przeciw wszelkiej beznadziejności. Filip Müller — imię tego, który przeżył — opowiada w tym wywiadzie, jak on — zmuszony przez nazistów do nadzoru i pomocy w unicestwianiu współwięźniów — musiał przeprowadzić grupę rodaków do rozbieralni w centrum zagłady; jak ci z kolei odśpiewali czeski hymn narodowy; jak w momencie tej wyśpiewanej bezsilności przeciw potędze zła załamała się w nim wszelka nadzieja; jak się zdecydował iść z rodakami do komory gazowej; jak na drodze do niej rozpoznała go pewna kobieta z rodzinnych stron i błagała, aby przeżył ze względu na nią oraz jej braci i siostry, aby przypomnieć o ofiarach im oraz wszystkim innym.

³⁴ Tenze, *Christologie. Vorlesung im Sommersemester 1933*, w: *Gesammelte Schriften*, t. 3, München 1960, s. 182.

³⁵ Por. tenze, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (Werke 1)*, München 1986, s. 69—76; tenze, *Akt und Sein*, dz. cyt., s. 135—148; tenze, *Das Wesen der Kirche. Vorlesung im Sommersemester 1932*, w: *Gesammelte Werke*, t. 5, München 1972, s. 241—243.

³⁶ Na ten temat: G. Zasche, *Extra nos. Untersuchung zu dem umstrittenen Begriff des Übernatürlichen bei evangelischen Theologen de Gegenwart*, (KKTS 26), Paderborn 1970, s. 200—214.

³⁷ Por. C. Gestrich, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung*, Tübingen 1989, s. 186—193.

³⁸ Por. C. Lanzmann, *Schoah, aus dem Franz*, Düsseldorf 1986, s. 217—220.

Oblicze tej kobiety było dla Filipa Müllera doświadczeniem bezwarunkowej solidarności³⁹ w środku promieniującej, wszystko zgniatającej bezsilności i stąd też przyjęciem uzdalniającego zastępstwa (*Stellvertretung*) do tego rodzaju solidarności. Kto może mieć nadzieję wbrew wszelkiej beznadziejności lub trwa solidarnie przeciw wszelkiemu złu, ten musiał pozarefleksyjnie poznać podstawę bezwarunkowej nadziei i solidarności. Ponieważ jednak Chrystus, w sposobie bezwarunkowej solidarności, względnie zastępstwa (*Stellvertretung*), jest realnym „wkroczeniem” bezwarunkowości w treść świata i historii, do Niego, w świetle biblijnego Objawienia, należy wszystko, co gdziekolwiek i kiedykolwiek uzdalnia do bezwarunkowej solidarności, do historycznego pośredniczenia samoudzielania się ukrzyżowanego Zastępcy (*Stellvertreter*).

tłum. ks. Zbigniew Sareło SAC

³⁹ „W odróżnieniu do Müllera, owa kobieta wciąż trzymała się tego, że rzeczywistość jest strukturą-sensu: późniejszy relator mógłby uczynić znaną całemu światu niesprawiedliwość aktualnie popełnianą. Tym samym nie rozszerzałby się absolutny bezsens i ciemność. Sprawiedliwość i niesprawiedliwość, człowieczeństwo i bestialstwo raz jeszcze starłoby się w sprawiedliwym sądzie. Kobieta umarła, ale ona nie realizowała absolutnego zła — zadencucjowanie *humanum* jako błota”. (C. Gestrich, dz. cyt., s. 192).