

KS. TADEUSZ DOLA

WSPÓŁCZESNE PRÓBY POZYTYWNEJ INTERPRETACJI ANZELMOWEJ TEORII ZADOŚĆUCZYNIENIA

1. Obraz Boga — 2. Zbawcza śmierć Jezusa — 3. Elementy personalistyczne.

Interpretacje soteriologicznych poglądów Anzelma z Canterbury są mocno zróżnicowane, i to zarówno pod względem formy, jak i oceny. Spotkać można obszernie szczegółowe omówienia całej teorii zadośćuczynienia, analizy jej poszczególnych elementów czy wreszcie zwarte przytoczenia podstawowych idei. Wszystkim tym sposobom przedstawiania teorii towarzyszą zazwyczaj opinie oceniające, wśród których znaleźć można zarówno zdania bardzo krytyczne, opowiadające się za jej całkowitym odrzuceniem, jak również wypowiedzi wskazujące na ciągle aktualną wartość jeśli nie całej teorii, to przynajmniej niektórych jej fragmentów. Pomiedzy tymi dwoma skrajnymi stanowiskami zmieścić można sporą liczbę autorów, których pozycję dałoby się określić jako ostrożną rezerwę wobec poglądów Anzelma.

Przedmiotem zainteresowania niniejszego artykułu będą interpretacje, które podejmując dyskusję z zarzutami stawianymi teorii Anzelma starają się wskazać na jej pozytywne treści. Dostrzega się je między innymi w Anzelmowej wizji Boga, w sposobie przedstawiania śmierci Jezusa oraz personalizmie obecnym w jego poglądach.

1. OBRAZ BOGA

W niektórych prezentacjach poglądów Anzelma spotkać można opinię, że Bóg w soteriologii tego teologa jawi się „w świetle budzącym grozę”¹; jest „okrutnym

¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 1970, 185; por. M. Bordoni, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo*, vol. 3, Il Cristo annunciato dalla Chiesa, Perugia 1986, 356n.

tyranem, któremu zależy wyłącznie na odzyskaniu swej osobistej chwały². W tym celu nie cofa się nawet przed postawieniem wynikającego ze sprawiedliwości wymagania, by Jego własny Syn złożył swe życie w ofierze na krzyżu. Od takiej sprawiedliwości odwracamy się ze zgrozą, bo jej „ponury gniew czyni niewiarygodnym posłannictwo miłości”³.

Powyższe sformułowania wydają się zbyt skrajną interpretacją tekstów Anzelma i pozostają — zdaniem niektórych⁴ — pod wpływem zarzutów, jakie przeciw teorii Anzelma wysuwali przedstawiciele teologii liberalnej, zwłaszcza A. Harnack. Najpoważniejsze zastrzeżenia budzi, w przekonaniu Harnacka, Anzelmowa „wizja Boga jako poważnej osobistości, która czuje się obrażona z powodu naruszenia jej godności i będzie gniewać się tak długo, dopóki nie otrzyma przynajmniej równoważnej satysfakcji” Taką zaś może być jedynie śmierć własnego Syna. I czyż nie jest to odstrasające — pyta Harnack — że trzeba wierzyć w Boga, „który nie przebacza z miłości, tylko stale domaga się zapłaty?”⁵.

Wypowiedzi Harnacka a za nim późniejszych krytyków Anzelma znajdują swe podstawy w źródłach. Chodzi przede wszystkim o te fragmenty pism, z których wynika, że Anzelm miłosierdzie podporządkowuje bezwzględnej sprawiedliwości. Przykładem mogą być słowa, w których Anzelm wprost sugeruje Bogu: „Jeśli nie możesz wybaczyć grzechu zgodnie ze sprawiedliwością, to nie możesz w ogóle wybaczyć; a jeśli nie możesz przebaczyć, to przebacząc postępowałbyś niesprawiedliwie”⁶. Miłosierdzie musi więc być, według Anzelma, uzgodnione ze sprawiedliwością. „Byłoby szyderstwem przypisywanie Bogu takiego miłosierdzia”, które mogłoby Go skłonić do przebaczenia wbrew sprawiedliwości⁷.

Jeśli by się uwzględniło wyłącznie powyższe wypowiedzi Anzelma, można by się zgodzić ze stawianymi mu zarzutami o zawężone, a nawet wypaczone rozumienie Bożego miłosierdzia. Obraz miłosiernego Boga u Anzelma domaga się jednak dopełnienia innymi tekstami. Zwraca na to uwagę R. Schwager, który z jego pism wyciąga wnioski wręcz przeciwne w porównaniu z tym, co na temat relacji bezwzględnej sprawiedliwości do miłosierdzia w obrazie Boga pisał Harnack⁸. Schwager sądzi, że Anzelm świadomie prowadzi tak konsekwentnie swoje wywody o sprawiedliwości, by odrzucić wiele zbyt antropomorficznych — jego zdaniem — wyobrażeń o miłosierdziu i dotrzeć ostatecznie do prawdziwie boskiego pojęcia sprawiedliwości. Bowiem na zakończenie swoich uwag o konieczności odkupienia Anzelm zwraca się do swego rozmówcy: „Mogłoby się wydawać, że w trakcie naszych rozważań o sprawiedliwości Boga i grzechu człowieka zagubiliśmy gdzieś po drodze miłosierdzie Boże, tymczasem odnaleźliśmy je tak wielkie i tak zharmonizowane ze sprawiedliwością, że większego i bardziej sprawiedliwego nie da się pomyśleć”⁹. Schwager przyznaje, że wprawdzie także w tej

² F. J. Schierse, *Christologie*, Düsseldorf 1979, 131.

Ratzinger, dz. cyt., 230.

⁴ Np. G. Greshake, *Gottes Heil — Glück des Menschen*, Freiburg i. Br. 1983, 84; R. Haubst, *Anselms Satisfaktionslehre einst und heute*, ThJ 1977/78, 136n.

⁵ A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, Tübingen 1932⁵, 408; por. Ratzinger, dz. cyt., 230.

⁶ *Proslogion* 9; por. *Cur Deus homo* (odtąd CDh) I 12.

CDh I 24.

⁸ R. Schwager, *Logik der Freiheit und des Natur-Wollens. Zur Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, ZKTh 105/1983/2, 128.

⁹ CDh II 20.

wypowiedzi Anzelm kładzie nacisk na sprawiedliwość, nie zamierza jednak — jego zdaniem — przyznawać pierwszeństwa temu przymiotowi Boga, a tylko przy jego pomocy rozważyć krańcowe możliwości duchowej natury człowieka, by dopiero z tej ostatecznej granicy starać się pojąć pojednanie z Bogiem¹⁰.

Choć może argumenty Schwagera nie podważają w całej pełni radykalnej krytyki Harnacka, to jednak nakazują ostrożność w wypowiedzaniu jednoznacznych opinii na temat Anzelmowej wizji Boga. Ustalenie relacji pomiędzy Bożą sprawiedliwością a miłosierdziem wymagałoby bardziej szczegółowej analizy tekstów. Stąd niektórzy autorowie poprzestają na ogólnym stwierdzeniu, że w Anzelmowej wizji Boga sprawiedliwość regulowana jest miłością¹¹.

Uzupełnieniem rozważań Schwagera może być argumentacja przedstawiona przez G. Greshakego¹² w celu przeciwstawienia się powstałym w szkole liberalnej krytycznym opiniom wobec teorii Anzelm. Teolog ten oparł się na analizie pojęcia „honor Dei”, które — jego zdaniem — jest fundamentalne dla Anzelm¹³. Niewłaściwe pojmowanie tego pojęcia leży zresztą u podłoża — jak twierdzi Greshake — krytyki Anzelmowej wizji Boga, zgodnie z którą Bóg jakoby domagał się śmierci własnego Syna w imię obrażonej własnej godności¹⁴. Taka interpretacja poglądów Anzelm pomija te jego wypowiedzi, które ukazują Boga w całkowicie innym świetle. Należałoby całą argumentację rozpocząć od zdecydowanego stwierdzenia Anzelm: „Niemożliwe jest, by Bóg mógł utracić swą cześć”¹⁵. To kategoryczne zdanie znajduje u niego szerszy komentarz: „Czci należnej Bogu nie można niczego dodać ani odebrać. Bóg bowiem dla samego siebie jest czcią niezniszczalną i w żaden sposób niezmienną. Jeśli jednak każde stworzenie zachowuje własny i jakby sobie wyznaczony porządek (...), powiada się, że jest Bogu posłuszne i oddaje mu cześć; w stopniu najwyższym czynić to może natura rozumna, która zdolna jest do pojmowania swej powinności. Jeśli chce tego, co jest jej powinnością, oddaje Bogu cześć; nie dlatego, by Mu czegoś użyczyła, ale dlatego, że dobrowolnie poddaje się Jego woli i zarządzeniom oraz zachowuje swoje miejsce we wszechświecie i jego piękno. Jeśli zaś nie chce tego, co jest jej powinnością, pozbawi czci Boga w tej mierze, w jakiej dotyczy to jej samej, ponieważ nie poddaje się dobrowolnie Jego zarządzeniom i burzy powszechny porządek i piękno, chociaż potęgi i godności Boga w żaden sposób nie narusza ani nie dotyka”¹⁶.

Te głównie słowa Anzelm stają się dla Greshakego podstawą do wyciągnięcia wniosku, że w opinii Anzelm grzech nie narusza w najmniejszym nawet stopniu chwały samego Boga. W konsekwencji Bóg nie potrzebuje dla siebie żadnego zadośćuczynienia i naprawienia wyrządzonej szkody. Jeżeli Anzelm mówi o szkodzie wynikającej z naruszenia Bożej chwały, to chodzi mu nie o Boga, którego grzech nie dosięga, ale o człowieka, a także o porządek świata i jego piękno, które zostały powierzone człowiekowi a zakłócone wskutek grzechu¹⁷. Dostrzec tu

¹⁰ Schwager, art. cyt., 128; por. też D. Wiederkehr, *Glaube an Erlösung*, Freiburg i. Br. 1976, 69.

¹¹ Bordoni, dz. cyt., 365n; Haubst, art. cyt., 146n.

¹² Dz. cyt., 85-99.

¹³ Tamże, 85n; por. też J. Alfaro, *Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester*, w: *MySal* 3/1, 683.

¹⁴ Por. Ratzinger, dz. cyt., 230.

¹⁵ CDh I 14.

¹⁶ CDh I 15.

¹⁷ Greshake, dz. cyt., 86; F. Hammer, *Genugtuung und Heil*, Wien 1967, 115.

można podwójne znaczenie słów „chwała Boża“ Oznaczają one osobistą chwałę Boga, wspaniałość, której człowiek osiągnąć nie zdoła, ale także cześć, którą człowiek powinien oddać Bogu. Wyraźne rozgraniczenie tych dwu znaczeń wydaje się konieczne dla precyzyjnego uchwycenia myśli Anzelma¹⁸. Chwała Boża w drugim ze wspomnianych znaczeń odnosi się nie tyle do Boga, ile do człowieka i reszty stworzenia. Polegałaby ona w tym sensie na zachowaniu właściwej relacji pomiędzy Bogiem a stworzeniem, a zwłaszcza człowiekiem, co gwarantuje światu porządek i piękno zaplanowane przez Boga w stworzeniu, a człowiekowi korzyści wpływające z urzeczywistnienia się woli Boga w świecie. Chwała Boża jest wobec tego chwałą stworzenia i w jego interesie leży oddawanie należnej Bogu czci.

Takie rozumienie chwały Bożej zmienia w sposób zasadniczy ocenę wizji Boga w Anzelmowej teorii zadośćuczynienia. Nie jest to już Bóg, który mając na uwadze własne korzyści w sposób bezwzględny domaga się satysfakcji za obrazę swej godności, ale sprawiedliwy i miłosierny Stwórca szukający sposobu naprawienia zła, które zburzyło zaplanowany przez Niego ład i piękno stworzenia, co w konsekwencji odbiło się negatywnie na egzystencji człowieka¹⁹.

Bezwzględna sprawiedliwość i dominacja troski o własną chwałę to dwa podstawowe zarzuty, jakie stawiano obecnemu w „Cur Deus homo“ obrazowi Boga. Okazuje się jednak, że oparte są one na jednostronnej interpretacji myśli Anzelma. Uwzględnienie szerszego kontekstu jego wypowiedzi podważa w poważnym stopniu zasadność zarzutów. Stwierdzenie to znajdzie dalsze uzasadnienie w rozważaniach nad problemem śmierci krzyżowej Jezusa, która w poglądach Anzelma pozostaje w ścisłym związku z tym, co powiedziano wyżej o sprawiedliwości Bożej.

2. ZBAWCZA ŚMIERĆ JEZUSA

Krytyczne opinie wobec teorii Anzelma wywołały także jego wywody o śmierci Jezusa na krzyżu. Mówiono o przesadnym przywiązaniu do kategorii jurydycznych, które miały pomóc w skonstruowaniu dowodu potwierdzającego w sposób niepodważalny konieczność śmierci Jezusa dla zbawienia człowieka²⁰. Sformułowania Anzelma dają teologom podstawę do tego, by mówić o swoistym „mechanizmie naruszonego i przywróconego prawa“, którego istotnym elementem jest ściśle wyrównanie między „winien“ i „ma“²¹.

Przytaczając krytyczne uwagi podnoszone w związku z rozważaniami Anzelma o krzyżowej śmierci Jezusa R. Haubst przyznaje im w dużej mierze rację. Argumenty Anzelma są obce dzisiejszej mentalności i stosunkom społecznym. Sądzi jednak Haubst, że z krytyką trzeba się zgodzić w tej mierze, w jakiej dotyczy ona zewnętrznej warstwy jego poglądów. Nie jest jednak tak, by cała soteriologia Anzelma była przywiązana do poglądów i pojęć tamtej epoki, a więc dziś już całkowicie nieaktualna. Można — jego zdaniem — podjąć próbę wykazania, że Anzelm ujął w ramy ówczesnego sposobu myślenia prawdy ponadczasowe. Zalicza do nich Haubst dobrowolną, zastępczą i przebłagalną śmierć Jezusa, która jest zadośćuczynieniem

¹⁸ C. I. González, *Cristologia. Tu sei la nostra Salvezza*, Piemme 1988, 268.

¹⁹ Greshake, dz. cyt., 86n, 93; A. Willems, *Erlösung in Kirche und Welt*, Freiburg i. Br. 1968, 52; J. Werbick, *Soteriologie*, Düsseldorf 1990, 245.

²⁰ Haubst, art. cyt., 143.

²¹ Ratzinger, dz. cyt., 229.

Bogu za grzechy ludzi²². Anzelm nie poprzestaje jednak na stwierdzeniu zbawczego charakteru śmierci Jezusa, lecz stara się znaleźć konieczne racje dla uzasadnienia jej potrzeby. W tym zwłaszcza punkcie jego wywody wzbudzają wiele kontrowersji. Haubst, nie do końca przekonany o słuszności krytycznych opinii wobec poszukiwań wspomnianych racji koniecznych, zauważa najpierw, że owe racje zostały wysunięte przez Anzelma w sytuacji niewystarczalności tradycyjnych argumentów uzasadniających konieczność śmierci Jezusa na krzyżu dla naszego odkupienia. Konieczność wspomnianych racji jest ponadto specyficzna. Anzelm na początku swoich wywodów przyjął zasadę, że to co niestosowne będzie uważał za niemożliwe, natomiast najmniejszą stosowność potraktuje jako konieczność, chyba że znajdą się jakieś mocniejsze racje przeciwne²³. To ustalenie staje się podstawą do podniesienia najslabszych nawet racji stosownych do rangi konieczności.

Pozostaje jednak pytanie o kryterium owej stosowności. Wynika ono, według Haubsta, z zakotwiczonego u Boga porządku wszechrzeczy (*ordo*): Bóg nie czyni niczego, co podważałoby ustalony porządek, ale też czyni wszystko, co z nim jest zgodne. Haubst przyznaje, że mamy tu do czynienia z jakimś „logicznym paktem” (hipotezą), na którym oparty jest cały dalszy wywód i wszystkie racje mogą być uznane za konieczne jedynie dla kogoś, kto ten „pakt” przyjmie. Mimo to nie odmawia on pewnych wartości poglądom Anzelma. Uważa, że nie odchodząc od ich istoty można by Anzelmowe racje konieczne zredukować do stosownych, które rzeczywiście zawarte są w zbawczych wydarzeniach. Wtedy zaś poglądy Anzelma pozostawać będą w ścisłym związku z koncepcjami Augustyna i Tomasza o śmierci Chrystusa, która w ich opinii była najbardziej „odpowiednim środkiem” dla uleczenia ludzkiej nędzy²⁴. Mimo więc zrozumiałej krytyki Anzelmowa próba ustalenia racji uzasadniających stosowność śmierci Jezusa jako zadośćuczynienia Bogu za grzechy ludzi zajmuje w katolickiej soteriologii ważną pozycję²⁵.

Haubst broniąc Anzelmowych poszukiwań koniecznych racji śmierci Jezusa usprawiedliwia je uwarunkowaniami, które skłoniły Anzelma do przyjęcia takiej właśnie postawy badawczej, a chcąc wykazać ich niezmienną aktualność sprowadza Anzelmowe racje konieczne do racji stosownych.

Inny aspekt dyskusji nad Anzelmowymi racjami koniecznymi pojawia się w rozważaniach R. Schwagera. Podejmuje on polemikę z tymi zarzutami, które w Anzelmowych wywodach dostrzegają zagrożenie dla wolności Boga zmuszonego do oddania swego Syna za grzechy ludzi, a także wolności Chrystusa, który idzie na śmierć, gdyż widzi konieczność zbawienia ludzi tylko na tej drodze.

Schwager zauważa, że nie tylko współcześni teologowie, ale również sam Anzelm dostrzega trudności pogodzenia wolności Boga z lansowaną przez niego koniecznością śmierci Bożego Syna. Dla rozwiązania tej trudności rozróżnia dwa rodzaje konieczności. Pierwsza wypływa z dobrowolnie nałożonego sobie przez kogoś obowiązku (np. złożonej obietnicy), druga natomiast jest wynikiem zewnętrznego przymusu. Boga dotyczy pierwszy rodzaj konieczności. Stykamy się z nim już przy samym stwórczym dziele Boga, w którym Bóg dobrowolnie nałożył sobie

²² Haubst, art. cyt., 143n.

²³ CDh I 10.

²⁴ „... dla uleczenia ludzkiej nędzy nie było i nie mogło być bardziej odpowiedniego środka.” — Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XIII 10, 13, tłum. M. Stokowska, Poznań 1962, 363; por. Thomas, *STh III* q. 1a, 2c.

²⁵ Haubst, art. cyt., 146; Hammer, dz. cyt., 146.

zobowiązanie doprowadzenia człowieka do zbawienia²⁶. Schwager stwierdza, że to założenie o samozobowiązaniu Boga już w dziele stworzenia ma rozstrzygające znaczenie w argumentacji Anzelma. Dzięki niemu może on z jednej strony widzieć dzieło stworzenia i odkupienia jako skutki wolnej decyzji Boga, a z drugiej dostrzega w tych samych faktach konieczne racje dla wcielenia i odkupienia.

Wnioski ze swoich rozważań o wolności decyzji Boga Stwórcy i Zbawcy przynosi Anzelm na Chrystusa. Dla Niego jako Syna Bożego posiadającego wspólną z Ojcem boską naturę pozostaje aktualne podjęte w wolności zobowiązanie Ojca. W tym sensie Syn Boży godzi się dobrowolnie na konieczny fakt śmierci. Dobrowolność decyzji podkreślona jest przez Anzelma bardzo wyraźnie. Chrystus oddał swoje życie, „ponieważ sam chciał”²⁷, przyjął decyzję Ojca, który Go jednak nie zmuszał, dlatego można powiedzieć, że z własnej woli poszedł na krzyż²⁸.

Anzelm mówiąc o wolności Chrystusa nie zatrzymuje się tylko na Jego naturze boskiej. Zastanawia się, w jakiej relacji do zobowiązania Boga pozostaje ludzka natura Chrystusa. Rozwiązuje ten problem na płaszczyźnie jedności osobowej w Chrystusie. Natura ludzka Chrystusa zjednoczona z boską w osobie Syna Bożego dysponuje — zdaniem Anzelma — wiedzą boską²⁹. Dzięki niej może dokonać trafnego wyboru między zachowaniem życia a jego oddaniem.

Problem wolnego wyboru śmierci krzyżowej przez Chrystusa-człowieka stał się dla Anzelma okazją do rozważań, które — zdaniem Schwagera — stanowią ważny wkład w rozwój chrystologii i soteriologii³⁰. Przed Anzelmem problem ludzkiej wolności Chrystusa nie znalazł przekonującego rozwiązania. Maksym Wyznawca przypisuje wprawdzie wyraźnie Chrystusowi ludzkie chcenie, odmawia jednak wolności w sensie zdolności wyboru i decydowania. Dla Maksyma bowiem wolność wyboru oznacza możliwość wybierania między dobrem a złem. Ponieważ zaś Chrystus nie mógł zgrzeszyć, nie mógł też dokonywać wyboru³¹.

Tymczasem Anzelm wprowadza oryginalne pojęcie wolności. Wypracowuje je w związku z zadośćuczynnym aktem śmierci Zbawiciela, który powinien mieć charakter aktu wolnego. W dziele „De libertate arbitrii”, wcześniejszym niż „Cur Deus homo”, określa wolność woli jako „władzę zachowania prawości woli ze względu na samą prawość”³². W „Cur Deus homo” dokonuje modyfikacji tej definicji. Schwager dochodzi do takiego przekonania³³ na podstawie tekstu, w którym Anzelm stwierdza: „Tak więc człowiek ów, który będzie równocześnie Bogiem, ponieważ wszystko dobro, które będzie posiadał, będzie miał z siebie, nie z konieczności, ale z wolności, i z samego siebie będzie sprawiedliwy i dlatego godny chwały”³⁴. Według Schwagera wynika z tej wypowiedzi Anzelma, że Bóg-Człowiek dlatego

²⁶ CDh II 5.

²⁷ „Oblatus est, quia ipse voluit!” — CDh II 17; por. II 18.

²⁸ CDh I 10; por. H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 2, Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, 248; Haubst, art. cyt., 138n; González, dz. cyt., 267.

²⁹ CDh II 13.

³⁰ Schwager, art. cyt., 146.

³¹ Tamże.

³² „libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem” (3, 13).

³³ Schwager, art. cyt., 137.

³⁴ „Sic ergo homo ille qui idem ipse Deus erit, quoniam omne bonum quod ipse habebit, a se habebit, non necessitate sed libertate, et a se ipso iustus et idcirco laudandus erit” (CDh II 10).

będzie wolny, że to, co będzie miał, będzie miał „z siebie“ Inaczej mówiąc duchowa natura dlatego jest wolna, że może działać „sama z siebie“³⁵. W tym fragmencie swych rozważań o wolności pominął Anzelm problem wyboru między dobrem a złem. Problem ten pojawia się, gdy Anzelm zastanawia się nad wolnością Chrystusowej decyzji o własnej śmierci. Schwager widzi tu kolejny krok naprzód w precyzacji pojęcia wolności. Bóg — zdaniem Anzelma — pozostawia stworzeniu pewien obszar działania, w którym człowiek może wybierać pomiędzy różnymi rodzajami czynów. Chodzi tu jednak o działania dobre, choć nie wszystkie w jednakowej mierze; niektóre są lepsze od innych. Człowiek ma prawo wyboru pomiędzy tymi działaniami. Na większą pochwałę zasługuje wtedy, gdy wybiera działania lepsze. Anzelm widzi więc wolność nie tylko tam, gdzie jest możliwość wyboru między dobrem a złem, ale również tam, gdzie można wybierać między tym, co dobre a tym, co lepsze³⁶. Stojąc na takim stanowisku może posunąć się dalej niż Maksym i przyznać ludzkiej naturze Chrystusa nie tylko ludzkie chcenie, ale także możliwość wyboru.

Przedstawione tu analizy poglądów Anzelma pokazują, jak wiele trudności sprawiało mu napięcie pomiędzy wolnością Chrystusa a koniecznością jego śmierci. Wbrew niektórym jednostronnym interpretacjom jego poglądów, trzeba wyraźnie zaznaczyć, że Anzelm stoi zdecydowanie na stanowisku wolności Boga w podejmowaniu planów zbawczych i wolności Chrystusa w ich wypełnianiu. Z drugiej jednak strony konsekwentne poszukiwanie koniecznych racji dla dzieła odkupienia doprowadziło go do rozwiązań w formie subtelnych wywodów filozoficzno-teologicznych, które przyciemniły nieco jednoznaczność poglądu na wolność zbawczych działań Boga w Chrystusie.

Zasadnicze elementy nauki Anzelma o znaczeniu śmierci Jezusa na krzyżu uzyskują swe pogłębienie i poszerzenie w teologii K. Rahnera. Uzasadnia to szerzej K. Hillenbrand³⁷. Najpierw zwraca on uwagę na Rahnerowe rozumienie odkupienia jako całkowitego oddania się Jezusa Bogu w krzyżowej śmierci³⁸. Przez to oddanie ustanowiony został trwały historyczny fundament każdego osobowego życia i śmierci. W tych sformułowaniach dostrzega powiązania z myślą Anzelma, który traktuje śmierć jako przeciwieństwo grzechu: przez grzech człowiek oddala się od Boga, śmierć natomiast jest najwyższym stopniem oddania się Bogu. Człowiek nie może doskonale oddać się Bogu niż przez śmierć ku Jego chwale³⁹. Hillenbrand widzi więc styczność pomiędzy myślą Anzelma i Rahnera w pojmowaniu śmierci Jezusa jako kluczowego wydarzenia zbawczego.

Na tej bazie Rahner pogłębia perspektywę teologiczną Anzelma przez to, że zbawczą przyczynowość śmierci Jezusa uzasadnia przebaczącą wolą Boga. Krzyż Chrystusowy ma moc zbawczą, bo jego podstawę stanowi Boża chęć przebaczenia ludziom grzechów⁴⁰. W tej perspektywie Anzelmowa idea o zasługującym charakterze śmierci Jezusa zyskuje szersze tło teologiczne, gdyż umieszczona zostaje w kontekście zbawczego planu Boga.

Kolejnym punktem, w którym Rahner rozwija koncepcje Anzelma, jest sposób

³⁵ CDh II 18.

³⁶ CDh II 18; por. Schwager, art. cyt., 140, 146.

³⁷ *Heil in Jesus Christus*, Würzburg 1982, 219-222.

³⁸ Tamże, 219.

³⁹ CDh II 11.

⁴⁰ K. Rahner, Art. *Erlösung*, w: SM I, 1170.

odniesienia zbawczych skutków śmierci Jezusa do konkretnego człowieka. Anzelmowi zarzuca się, że widzi jedynie zewnętrzny wymiar tego problemu. Zasługi wpływające z krzyża aplikuje człowiekowi „z zewnątrz”. Rahner natomiast stara się pokazać, że śmierć Jezusa objawia coś, co należy do najgłębszej istoty świata i ludzkiej egzystencji⁴¹. Czyni to na podstawie założenia o transcendentálním ukierunkowaniu ludzkiego życia. Dzięki niemu człowiek uzyskuje możliwość przyjęcia śmierci Jezusa jako absolutnego i nieodwracalnego wydarzenia zbawczego. Dodatkowymi warunkami takiego rozumienia śmierci Jezusa jest spojrzenie na historię w świetle wiary oraz doświadczenie zmartwychwstania Jezusa⁴².

W rozważaniach Anzelma nad śmiercią Jezusa na krzyżu pojawia się też motyw przykładu. Anzelm nie poprzestaje na ukazaniu śmierci Jezusa jako zadośćuczynienia. Jezus przez swą śmierć daje ludziom pouczający i godny naśladowania przykład⁴³. Ponieważ jednak ten aspekt śmierci Jezusa dotyczy bardziej udziału człowieka w zbawieniu, dlatego przedstawiony zostanie w następnym punkcie, którego zamierzeniem jest wydobycie wątków personalistycznych z teorii Anzelma.

3. ELEMENTY PERSONALISTYCZNE

Przejawy myślenia personalistycznego widoczne były już w akcentowaniu dobrowolności śmierci Jezusa na krzyżu. W niniejszym fragmencie naszych rozważań zatrzymać się chcemy na tych treściach personalistycznych, które w teorii Anzelma wychodzą poza relacje Boga Ojca do Syna i dotyczą wprost zbawczego działania Boga wobec człowieka.

Wielu współczesnych teologów w reakcji na oskarżenia Anzelma o „reizm” i „bezosobowy schematyzm” w ujmowaniu relacji Bóg — człowiek⁴⁴ zwraca uwagę na personalistyczne właśnie elementy w soteriologii Anzelma. Konkretną dziedziną, w której dostrzec można tendencje personalistyczne, jest problematyka grzechu⁴⁵. Rozumienie grzechu pozostaje wprawdzie w dużej mierze pod wpływem zachodniego jurydyzmu — grzech bowiem jest niesprawiedliwością, uderzeniem w ustalony porządek i prawo — jednocześnie jednak jest naruszeniem osobowych relacji między Bogiem a człowiekiem. Grzech jest niewiernością wobec Boga, którego jesteśmy własnością⁴⁶. Zawarty jest w nim element głębokiej osobistej obrazy Boga ze strony rozumnej istoty. Nawet jeśli Anzelm mówi o grzechu jako o przekroczeniu prawa, to i w takim sformułowaniu znaleźć można, przynajmniej pośrednio, skierowanie ku personalizmowi. Prawo bowiem jest wyrazem woli Boga. Stąd ilekroć jest lekceważone, zawsze znieważana jest osoba Prawodawcy⁴⁷.

Kryteria personalistyczne leżą też — według K.-H. Ohliga — u podstaw okreś-

⁴¹ K. Rahner, *Grundlinien einer systematischen Christologie*, w: K. Rahner, W. Thüsing, *Christologie — systematisch und exegetisch*, Freiburg i. Br. 1972, 62.

⁴² Por. Hillenbrand, dz. cyt., 220n.

⁴³ CDh II 18.

⁴⁴ Zob. np. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf 1971², 111, 133, 137.

⁴⁵ K.-H. Ohlig, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986, 400; González, dz. cyt., 268; Alfaro, art. cyt., 683.

⁴⁶ CDh I 11; I 15.

⁴⁷ Por. Ohlig, dz. cyt., 400.

lenia wielkości grzechu przez Anzelma⁴⁸. Nie czyn brany przedmiotowo, ale rozważany w osobowej relacji do Boga decyduje o wadze wykroczenia. Działanie ludzkie rozważane samo w sobie — powiada Anzelm — może wydawać się czymś mało znaczącym, jeśli się jednak zważy, że jest skierowane przeciw woli Bożej, trzeba uznać je za bardzo poważne i nieporównywalne z żadną szkodą⁴⁹.

W kontekście personalizmu można także rozumieć inną wypowiedź Anzelma, w której uzależnia on wielkość grzechu od ludzkiej wiedzy towarzyszącej działaniu. Grzeszymy ciężko, mówi Anzelm, ilekroć spełniamy czyn wprawdzie małej wagi, jednak ze świadomością, że jest on skierowany przeciw woli Boga, przed którego obliczem trwamy nieustannie i który stale nam nakazuje, by nie grzeszyć⁵⁰.

Nie tylko problem grzechu rozważa Anzelm w kategoriach osobowych relacji Bóg — człowiek. Ta osobowa relacja rzutuje również na rozwiązanie zasadniczej kwestii w dziele Anzelma, mianowicie zadośćuczynienia za grzech. W efekcie subtelnych wywodów stwierdza Anzelm, że takiego zadośćuczynienia nie jest w stanie dokonać sam człowiek, ale jedynie Bóg, który byłby jednocześnie człowiekiem⁵¹. Twierdzenia Anzelma — zdaniem G. Greshakego — nie upoważniają jednak do zarzutu, jakoby w jego mniemaniu Bóg całkowicie pominął człowieka w naprawianiu skutków grzechu i narzucił mu zbawienie, którego sam był sprawcą. Zbawcze działanie Boga wobec człowieka nie jest też stworzeniem całkowicie nowego początku, który traktowałby jako niebyłą całą wcześniejszą historię ludzkości wraz z popełnionymi grzechami⁵². W tym kontekście bardziej zrozumiała staje się też opinia Anzelma, że człowiek nie może zostać zbawiony na mocy wszechmocnego i bezwarunkowego aktu Bożego miłosierdzia. W takim akcie człowiek nie miałby bowiem swojego udziału. Potwierdziłby on raczej tylko bezsilność człowieka⁵³, który pozostałby na całą wieczność „splamiony“, „nędzny“ i „nieszczęśliwy“, który nie osiągnąłby tego, do czego został stworzony⁵⁴; nie odzyskałby swej pierwotnej godności i wolności⁵⁵. A właśnie mocą swej wolności powinien człowiek pokonać zło i zwrócić się na powrót ku Bogu⁵⁶. Jako istota wolna powinien uznać Boga i z miłości do Niego zachowywać porządek i piękno świata, by w ten sposób osiągnąć własne szczęście⁵⁷. Przytoczone tu wypowiedzi Anzelma pozwalają stwierdzić — jak sądzi Greshake — że rozumie on odkupienie jako odbudowanie wolności człowieka, który przywrócony do swego pierwotnego stanu staje się wolnym partnerem Boga. Nie jest natomiast odkupienie suwerennym aktem miłosierdzia Bożego dokonanym ponad człowiekiem. Uzdalnia ono raczej człowieka do podjęcia wolnej odpowiedzialności za swoje zbawienie⁵⁸.

⁴⁸ Tamże, 401.

⁴⁹ CDh I 21.

⁵⁰ CDh I 21; por. Ohlig, dz. cyt., 401.

⁵¹ CDh II 6.

⁵² CDh II 8; por. Greshake, dz. cyt., 95.

⁵³ Por. CDh I 25.

⁵⁴ CDh I 24.

⁵⁵ CDh I 19.

⁵⁶ CDh I 22.

⁵⁷ CDh I 14n.

⁵⁸ Greshake, dz. cyt., 96; R. Hermann, *Anselms Lehre vom Werke Christi in ihrer bleibenden Bedeutung*, ZStH 1/1923/, 386; J. McIntyre, *St. Anselm and his Critics*, Edinburgh 1954, 125; Baltasar, dz. cyt., 253n.

Konieczność udziału człowieka we własnym zbawieniu została wyrażona przez Anzelma ze szczególną wyrazistością w tekście ujętym w formę wezwania skierowanego przez Boga Ojca a potem przez Syna Bożego do człowieka. Ojciec mówi grzesznikowi: „przyjmij mojego Jednorodzonego i oddaj za siebie; a Syn: weź mnie i zbaw siebie”⁵⁹. Wnikając na podstawie tej wypowiedzi w intencje Anzelma R. Schwager uważa, że pojmuje on dar zbawienia jako komunikację między wolnymi istotami, z których każda zachowuje swą godność. W konsekwencji ofiarowany człowiekowi przez Boga dar nie może mu zostać narzucony, ale musi być przyjęty w wolnej decyzji. Akceptacja Bożego daru powinna być tak daleko idąca, by stał się on z kolei niejako własnym czynem człowieka⁶⁰.

Komentując tego rodzaju interpretację idei Anzelma K. Hillenbrand przestrzega, by nie rozumieć jej w duchu autosoteryzmu. Nie pozwalają na to liczne wypowiedzi Anzelma. Interpretacja taka daje natomiast podstawę do rozwinięcia nauki o aktywnym udziale człowieka we własnym zbawieniu⁶¹. Działanie zbawcze Boga toruje człowiekowi drogę pośród ustanowionego porządku stworzenia do pójścia ku zbawieniu. Jest ono w teorii Anzelma przewyciężeniem grzechu od wnętrza, tam, gdzie został popełniony; a zarazem jest darowanym przez Boga nowym, aktywnym skierowaniem człowieka ku Bogu, które naprawia wcześniej zaistniałe zło⁶².

Otwarcia człowiekowi drogi ku zbawieniu dokonuje Bóg w Chrystusie. Greshake uważa, że w koncepcji Anzelma dobrowolna śmierć Jezusa jawi się jako szczytowy punkt życia, które jest całkowitym oddaniem się Bogu i bliźnim. Dzięki niej cała stworzona rzeczywistość została uwolniona i rozwija się od nowa dla człowieka. W Jezusowej śmierci otwarła się przestrzeń pojednania, w którą ludzie — jako „imitatores”, jak mówi Anzelm — mogą wejść naśladowując Jezusa⁶³. W związku z udziałem człowieka w odkupieniu Chrystusa Anzelm używa także pojęć „meritum Christi” i „participatio gratiae Christi”. W swym ostatecznym sensie oznaczają one, że dzieło Chrystusa ma dla nas znaczenie zasługujące jako trwały fundament umożliwiający współudział człowieka w zbawczym dziele Boga⁶⁴.

Grzech jako rzeczywisty fakt, którego Bóg nie może uznać za niebyły oraz potraktowanie człowieka przez Boga z całą powagą jako partnera, który w wolności podejmuje współpracę w dziele zbawienia — to tezy Anzelma, których ważność dla zrozumienia dziejów zbawienia podkreśla H.U.v. Balthasar⁶⁵. Potwierdza trafność tych tez odwołując się do idei przymierza, które jest zawsze dwustronne. Izrael musi się do Boga zwracać z błagalną prośbą, by uzyskać przebaczenie. Balthasar dodaje jednak od razu, że to zwrócenie się ku Bogu byłoby niemożliwe bez uprzedniego wsparcia ze strony Boga. W tym punkcie schodzą się dwa istotne ele-

⁵⁹ „Deus Pater dicit: accipe Unigenitum meum et da pro te; et ipse Filius: tolle me et redime te” (CDh II 20).

⁶⁰ Schwager art. cyt., 142n.

⁶¹ Hillenbrand, dz. cyt., 201.

⁶² Hermann, dz. cyt., 379; W. Breuning, *Überlegungen eines Dogmatikers*, w: *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*, hrsg. v. K. Kertelge, Freiburg i. Br. 1976, 227.

⁶³ CDh II 19.

⁶⁴ T. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1982, 77n; G. Immarrone, *Gesù il Cristo salvezza dell'uomo*, Roma 1981, 115; Greshake, dz. cyt., 97; Schwager, art. cyt., 142n.

⁶⁵ H. U. v. Balthasar, *Crucifixus etiam pro nobis*, *IKaZ* 9/1980/, 34n.

menty nauki o odkupieniu. Z jednej strony nauka o łasce, która kładzie nacisk na inicjatywę Boga w usprawiedliwieniu, a z drugiej idea przymierza, która uwypukla partnerski wymiar zbawienia, a więc zaangażowanie człowieka w jego konkretnym urzeczywistnieniu⁶⁶. Uwzględnienie idei przymierza w odkupieniu pozwala ustrzec się przed jednostronnym pojmowaniem łaski Bożej, w którym akcentowałoby się wyłącznie działanie Boga, a człowiek postrzegany byłby jedynie jako jego bezwolny przedmiot. Łaskawe działanie Boga ujmowane w kontekście przymierza może być widziane jako uzdolnienie człowieka do czynów, które przekraczają jego możliwości. Wolność człowieka została ograniczona przez grzech, dlatego człowiek nie jest w stanie o własnych siłach skierować się z powrotem ku Bogu i stać się w przymierzu godnym Boga partnerem. Dopiero łaska uzdalnia go do tego, ponieważ znosi spowodowane grzechem ograniczenia krępujące ludzką wolność. Wszelkie inicjatywy zbawcze Boga zmierzają więc do przywrócenia człowiekowi pełnej godności osobowej⁶⁷.

Myśl tę widać u Anzelmą w uzasadnieniu potrzeby dokonania odkupienia przez Syna Bożego, a nie przez któreś ze stworzeń. Gdyby bowiem człowiek został odkupiony przez jakieś stworzenie — powiada Anzelm — jego wolność zostałaby ponownie ograniczona zależnością zamkniętą w skończonych ramach stworzonej rzeczywistości⁶⁸. Przed taką nową niewolą zabezpiecza człowieka odkupienie dokonane przez Syna Bożego, który jest jednocześnie człowiekiem. Nie zniewala ono bowiem człowieka, ale daje mu możliwość stania się partnerem w zbawczym dialogu z Bogiem⁶⁹. Jezus jako Zbawiciel nie jest — zdaniem Balthasara — w koncepcji Anzelmowej jakąś instancją pośredniczącą między Bogiem a człowiekiem, ale jest samym przymierzem. Bóg zawierając w Chrystusie przymierze z ludzkością zobowiązał się traktować człowieka jako prawomocnego partnera⁷⁰. Partnerstwa tego nie należy jednak rozumieć w sensie czysto prawnym a tym mniej handlowym. Byłoby to zafalszowanie intencji Anzelmą, dla którego zawiązana w przymierzu więź Boga z ludźmi stanowi fundament dla odbudowania skierowanej ku zbawieniu wolności stworzenia⁷¹.

Jak wynika z wyżej przytoczonych teologicznych komentarzy do myśli Anzelmą, teza o wolności człowieka będącego partnerem Boga stanowi istotny element jego soteriologii. Bywała ona jednak w przeszłości, a i dziś także bywa zapoznawana przez komentatorów ze względu na juredyczną formę, w jakiej Anzelm wyłożył swoje poglądy⁷². Wyrażając różne opinie teologów trafnie chyba zaszeregował Anzelmą D. Wiederkehr do tej zachodniej tradycji teologicznej, która używa wprawdzie kategorii juredycznych, docenia jednak w pełni znaczenie osoby i jej wolności⁷³.

We właściwej ocenie poglądów Anzelmą pomaga uświadomienie sobie jego ścisłego związku ze wspomnianą soteriologiczną tradycją Zachodu. W odróżnieniu

⁶⁶ Por. O. H. Pesch — A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981, 391n.

⁶⁷ Hillenbrand, dz. cyt., 203.

⁶⁸ CDh I 15.

⁶⁹ Por. Greshake, dz. cyt., 98.

⁷⁰ Balthasar, *Herrlichkeit* II, 254.

⁷¹ Hillenbrand dz. cyt., 204; por. Haubst, art. cyt., 144.

⁷² Immarrone, dz. cyt., 116; Bordoni, dz. cyt., 366.

⁷³ Wiederkehr, dz. cyt., 69.

od patrystyki greckiej, która ujmuje zbawienie człowieka zdecydowanie teocentrycznie, tradycja łacińska uwzględnia w o wiele większym stopniu wkład człowieka we własne odkupienie. W centralnym punkcie zachodniej nauki o zbawieniu stoi krzyż postrzegany jako ofiara pojednania. W imieniu całej ludzkości w sposób zastępczy złożył ją Ojcu człowiek-Jezus, by grzeszną ludzkość na nowo pojednać z Bogiem. Również w tradycji zachodniej Bóg jest ostateczną przyczyną zbawienia, nie jest jednak jedynym działającym podmiotem. Cała ludzkość bowiem w człowieku-Jezusie i przez niego włączona jest aktywnie we własne odkupienie⁷⁴.

Anzelm pozostając w tym nurcie tradycji wyeksponował w swej teorii zadośćuczynienia wolność i godność człowieka. Uważa, że skoro człowiek zgrzeszył, toteż sam powinien naprawić zło będące konsekwencją grzechu. Stąd też miłosierdzie Boga, który szanuje godność człowieka, nie polega na całkowitym wyręczeniu człowieka w działaniu zbawczym, ale na umożliwieniu mu takiego działania. Dokołało się to dzięki przyjsciu na świat Syna Bożego, który stał się człowiekiem i jako wolny człowiek występuje przed Bogiem w imieniu ludzkości. Anzelm kładzie więc nacisk na znaczenie ludzkiej natury Jezusa Chrystusa w odkupieniu. Rola jego boskiej natury zdaje się być sprowadzona głównie do podniesienia wartości ludzkiej natury w jej działaniu.

Jeśli się wyeksponuje powyższe elementy teorii Anzelm, słuszne wydają się opinie teologów, którzy twierdzą, że jego soteriologia ukształtowana została z perspektywy wolności człowieka⁷⁵. A jako taka stanowi istotny krok naprzód w dziejach zachodniego myślenia o wolności. Poprzez scholastyczne sformułowania dostrzec można pierwsze kontury tych nowożytnych koncepcji odkupienia, które naznaczone są dążeniem człowieka do samowyzwolenia. U Anzelm to wyzwolenie pozostaje rzecz jasna w ścisłym związku z Bogiem i podporządkowane jest Jego zamierzeniom wobec człowieka⁷⁶.

⁷⁴ Greshake, dz. cyt., 99n.

⁷⁵ Np. Balthasar, *Herrlichkeit*, 241nn; Schwager, art. cyt., 154n; Immarrone, dz. cyt., 116.

⁷⁶ Greshake, dz. cyt., 100n.