

KS. KRYSZTOF KAŁUŻA
Lublin, KUL

ZBAWIENIE PRZEZ KRZYŻ? O niektórych problemach współczesnej soteriologii

1. Soteriologia a rozum krytyczny – 2. Aporie rozumu krytycznego – 3. Ukrzyżowany samoobjawieniem trójjedynego Boga – 4. Krzyż i wolność

W centrum chrześcijańskiej soteriologii stoi przekonanie o odkupieńczej mocy Chrystusowego krzyża: człowiek, który na skutek grzechu utracił więź z Bogiem, źródłem życia, nie może tej więzi odbudować o własnych siłach. Dopiero Chrystus, wcielony Syn Boży, może na nowo wprowadzić upadłą ludzkość do wspólnoty z Bogiem. Jego ofiara złożona na krzyżu „za nasze grzechy” (1 Kor 15,3) jest początkiem „Nowego Przymierza”, które Bóg „mocą Jego krwi” (por. Łk 22,20; Rz 3,25) zawarł z całą ludzkością. Odtąd każdy, kto wierzy w Syna, „nie idzie pod sąd, lecz ze śmierci przeszedł do życia” (J 5,24). Mimo tych i wielu innych świadectw biblijnych dotyczących f a k t u zbawienia w Chrystusie, wciąż aktualna jest debata na temat tego, j a k ów fakt należy rozumieć. Znalezienie odpowiedniego klucza interpretacyjnego, pozwalającego uzyskać poznawczy dostęp do tajemnicy zbawienia, jest zadaniem teologicznej hermeneutyki. Głębia i bogactwo tej tajemnicy, której rozum ludzki nigdy nie zdoła ogarnąć ani ostatecznie zrozumieć, każe przypuszczać, iż nie da się znaleźć jakiejś jednej, ostatecznej, a przez to normalnej koncepcji zbawienia. Burzliwe, pełne napięć i sporów dzieje teologii wskazują raczej na konieczność przyjęcia wielości modeli soteriologicznych¹, których konkurencyjność (mimo zachodzącej między nimi komplementarności) jest częścią „sporu interpretacji” (J. WERBICK), jaki od wieków toczy się wokół tajemnicy Chrystusowego krzyża². W spór ten wpisuje się kolejna publikacja z serii *Theologie*

¹ Por. T. DOLA, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych* (Opolska Biblioteka Teologiczna 1), Opole 1994.

² J. WERBICK, *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg im Br. 2010, s. 208: „Od strony hermeneutyczno-teologicznej konflikt interpretacji nie może zostać zakończony. Należy go raczej znosić z nadzieją, iż prawdopodobnie tylko w sytuacji wzajemnego przeciw-bycia i współ-bycia (wielości) hermeneutyk da się zrozumieć i wypowiedzieć to, co Logos daje nam do myślenia, co stawia przed nami jako treść życia, przedmiot nadziei i krytyki – co się w Nim objawia, skąd pochodzi i dokąd zmierzają Jego mowa, oraz jak mowa ta okazuje się być mową objawieniową”

Kontrovers, wydanej nakładem wydawnictwa Herder, której tytuł brzmi: *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen* („Odkupienie na Golgocie? Ofiara śmierci Jezusa w sporze interpretacji”)³. Książka jest świadectwem publicznej debaty, jaka miała miejsce 8 lutego 2012 r. podczas zorganizowanego przez Katolicką Akademię w Bawarii spotkania teologów i osób zainteresowanych. Główni aktorzy tego spotkania — profesor teologii fundamentalnej w *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.*, MAGNUS STRIET, oraz profesor dogmatyki i historii dogmatów w *Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien*, JAN-HEINER TÜCK — wygłosili referaty, w których przedstawili główne problemy współczesnej soteriologii. Niniejszy artykuł pragnie być głosem w zainicjowanej przez nich dyskusji⁴. W pierwszej części zostaną przedstawione główne problemy, z jakimi zmaga się współczesna soteriologia. Druga część będzie próbą ukazania aporii, w jakie wikała się krytyczny wobec objawienia rozum nowożytny. W części trzeciej i czwartej przedstawiony zostanie pozytywny wykład chrześcijańskiej nauki o odkupieniu.

1. Soteriologia a rozum krytyczny

Zarówno Nowy Testament, jak i Tradycja oraz liturgia Kościoła (wedle zasady *lex orandi – lex credendi*) zgodnie świadczą o chrześcijańskiej wierze w zbawczą moc Paschy Jezusa Chrystusa. Niemniej jednak od samego początku wiara ta napotykała na sprzeciw i niezrozumienie. Dla Żydów była zgorszeniem, dla Greków — głupstwem (por. 1 Kor 1,23). W czasach oświecenia krytyce zostały poddane podstawowe kategorie soteriologiczne, takie jak „ofiara”, „zadośćuczynienie” i „zastępstwo”. Jedną z głównych trudności, uniemożliwiających odpowiednie rozumienie tych kategorii, było zawężenie nauki o zbawieniu do śmierci Jezusa na krzyżu, rozumianej — zgodnie z (nie zawsze właściwie interpretowaną) teorią zadośćuczynienia św. ANZELMA — jako ofiara ekspiacyjna, poniesiona za grzechy całej ludzkości. Ponowne zainteresowanie życiem Jezusa, Jego przepowiadaniem i działalnością, a zwłaszcza fascynacja Jego postawą moralną, doprowadziły z czasem do przewyciężenia tego rodzaju redukcji soteriologii do staurologii, nierzadko jednak prowadząc do kolejnych skrajności. Przesadny racjonalizm, naturalizm oraz moralizm, wyrażający się m.in. w sprowadzaniu religii do etyki, widziały w Jezusie wielkiego pedagoga, nauczyciela mądrości, mędrca, ideał cnoty, wzorzec moralności, itp. Wszystkie te obrazy pozostawały w zgodzie z propagowaną wówczas

³ M. STRIET, J.-H. TÜCK (red.), *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg im Br. 2012.

⁴ Omawiana książka zawiera również artykuły takich autorów, jak Ottmar Fuchs, Julia Knop, Karl-Heinz Menke, Józef Niewiadomski i Jürgen Werbick. Ich publikacje są głosem w dyskusji, jaką wywołało medialne upublicznienie wspomnianej debaty.

religią rozumu oraz wpisywały się w oświeceniowy program etycznego samodoskonalenia człowieka. Pomijały jednak to, co dla chrześcijaństwa najbardziej istotne, mianowicie wiarę w konstytutywną i uniwersalną moc zbawczą osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. Patrząc z dzisiejszej perspektywy można powiedzieć, iż obrazy te były w pewnym stopniu odzwierciedleniem ducha i mentalności epoki, w której powstały. Miały one z jednej strony przemówić do religijnej wyobraźni ówczesnego człowieka, który w autonomii własnego rozumu szukał kryteriów prawdy i norm postępowania, z drugiej zaś były tej wyobraźni produktem. Wydaje się, że również dziś nie jesteśmy wolni od tego rodzaju aktywności tworzenia własnych wizerunków Jezusa (wystarczy wspomnieć obraz Jezusa kreowany w ramach powszechnego dziś nurtu *third quest*⁵). Aktywność ta jest w istocie kontynuacją programu oświeceniowej krytyki, która — inspirowana kantowskim rozróżnieniem między „rzeczą w sobie” (*noumenon*) a „rzeczą dla mnie” (*fainomenon*) — doprowadziła ostatecznie do oddzielenia „Jezusa historii” („Jezusa w sobie”) od „Chrystusa wiary” („Jezusa dla mnie”). W tej perspektywie naglące staje się pytanie: Jak mówić (czy w ogóle można jeszcze mówić?) o krzyżu jako „narzędziu” zbawienia/odkupienia, mając na uwadze z jednej strony Tradycję Kościoła (zwłaszcza tradycję anzelmiańską⁶), a z drugiej wymogi rozumu krytycznego (tak teoretycznego, jak i historycznego), określającego sposób, w jaki człowiek współczesny rozumie samego siebie (autonomia podmiotu), Boga (deizm, tendencje panteistyczne) i świat (ewolucjonizm⁷)?

Zacznijmy od problemu Boga. Krytycy soteriologii zadośćuczynienia wskazują przede wszystkim na fakt, iż kreuje ona obraz Boga–Sadysty, który wydał własnego Syna na śmierć, by ukoić swój gniew i pojednać się z grzeszną ludzkością. Co

⁵ H. SEWERYNIAK, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001, s. 58: „Dla wszystkich nurtów wewnątrz *third quest* charakterystyczne jest to, że w badaniach nad Jezusem rezygnuje się jednoznacznie z kryterium różnicy jako metodycznej podstawy i dąży się do ich oparcia na «kryterium historycznej dopuszczalności» — «to, co jest możliwe/dopuszczalne w kontekście żydowskim i co pozwala zrozumieć powstanie pierwotnego chrześcijaństwa, może być uznane za historyczne». Por. G. THEISSEN, A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, s. 29.

⁶ M. Striet zwrócił w swoim referacie uwagę na fakt, iż w przepowiadaniu i katechezie dawno już pożegnano się z obrazem Boga jako karcącego Ojca. Współczesny Bóg chrześcijan jest już tylko Bogiem miłosiernym, współczującym, niczym maskotka, do której można się wygodnie przytulić i otrzeć łzy. Z drugiej strony — i na tym polega problem — chrześcijańskie przepowiadanie nadal odwołuje się do retoryki właściwej teorii ekspiacji oraz kategorii grzechu (pierworodnego), którą ta teoria zakłada. Jest to, jego zdaniem, sytuacja swoistej schizofrenii, która tylko osłabia wiarygodność chrześcijaństwa, ukazując jego wewnętrzne sprzeczności. Sytuację tę można uzdrowić, usuwając resztki — skądinąd nieakceptowalnej dla współczesnego człowieka — tradycji anzelmiańskiej. Por. M. STRIET, *Erlösung durch den Opfertod Jesu?*, w: STRIET, TÜCK (red.), *Erlösung auf Golgota?*, s. 18.

⁷ J. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, tł. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 142n: „Obejmująca i tłumacząca całą rzeczywistość teoria ewolucji stała się swego rodzaju «pierwszą filozofią», która stanowi właściwą podstawę dla rozumowego objaśniania świata. Każda próba włączenia do gry innych przyczyn niż opracowane w tej «pozytywnej» teorii, każda próba «metafizyki», musi okazać się odejściem od rozumu, rezygnacją z uniwersalnych roszczeń nauki”

prawda, męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa już w najstarszych tekstach Nowego Testamentu widziane są jako ofiara nowej Paschy i Nowego Przymierza, pozostaje jednak pytanie, czy taka interpretacja nie kłóci się z naszymi ludzkimi odczuciami, które rodzą się w naszych sercach na samą myśl o ofierze. Czy Bogu rzeczywiście potrzebne są ofiary? Czy nowe życie może zrodzić się jedynie za cenę krwi niewinnego? Pytania te nie są nowe, jednak dziś stanowią one szczególne wyzywanie dla kogoś, kto szuka zrozumienia podstaw swojej wiary. Odkupienie, „jako wyzwolenie człowieka z nieskończonej winy oraz jako złożenie ofiary pojednania”, wydaje się być wyrazem pewnej logiki myślenia, która — jak pisze EBERHARD SCHOCKENHOFF — „dla współczesnego człowieka jest nie do zaakceptowania”⁸ Dotykamy tutaj bezpośrednio problemu wiarygodności chrześcijaństwa, na co już kiedyś zwracał uwagę WACŁAW HRYNIEWICZ. W opublikowanym na początku 2001 r. na łamach „Tygodnika Powszechnego” artykule *Czy Bogu potrzebne są ofiary?* pisał:

Chrześcijaństwo widziane jest często z zewnątrz jako niezrozumiała religia pociągająca za sobą niezliczone ofiary w ludziach. Czy prawdziwe zbawienie może dokonywać się przez krew i śmierć? Czy ten model myślenia nie prowadzi do akceptacji przemocy w różnych jej postaciach? Czy chrześcijaństwo nie stępi ludzkiej wrażliwości i nie wychowuje w ten sposób do okrucieństwa? Jeżeli samo pojęcie ofiary zawiera element przemocy, czy nadal wolno bezkrytycznie posługiwać się kategorią krwawej ofiary Chrystusa, która jedna łączy ziemię z niebem? Karta wstępu do nieba splamiona krwią wydaje się dla wielu ludzi niezrozumiała i trudna do przyjęcia⁹

W obliczu tego rodzaju krytyki Hryniewicz proponuje, by pojęcie ofiary, do którego odwołuje się chrześcijaństwo, interpretować w perspektywie antropologicznej, ukazując humanistyczny sens bezinteresownego oddania się drugiemu człowiekowi. Taka interpretacja pomogłaby, jego zdaniem, uniknąć tragicznej w skutkach wizji Boga jako tyrana (ERNST BLOCH nazwał w tym kontekście Boga „niebiańskim Kanibalem”¹⁰), którego trzeba przebłagać przez krew i ofiarę krzyżową¹¹

Nieco innym tropem podąża MAGNUS STRIET. Jego zdaniem głównym źródłem współczesnej krytyki chrześcijaństwa i związanej z nim nauki o odkupieniu jest ewolucyjna wizja historii ludzkości. Jeśli bowiem założyć, iż kultury i religie są częścią tego rozwoju, wówczas wiara wielkanocna jawi się nie jako skutek ofiary złożonej Bogu za grzechy ludzkości, lecz jako koniec i zarazem zwieńczenie historii samego Boga, który na Golgocie przezwycięża wewnętrzne sprzeczności i osiąga ostateczną jedność¹². Jeśli tak, to czym jest odkupienie? Na czym polega jego istota? Striet odpowiada: „Dokonane przez Boga odkupienie j e s t (!) Jego objawie-

⁸ E. SCHOCKENHOFF, *Erlöste Freiheit. Worauf es im Christentum ankommt*, Freiburg i in. 2012, s. 58.

⁹ W. HRYNIEWICZ, *Czy Bogu potrzebne są ofiary?*, TPow (2001), nr 2, s. 9.

¹⁰ E. BLOCH, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt am M. 1978, s. 160.

¹¹ Por. W. HRYNIEWICZ, *Milosierdzia chce, a nie ofiary*, TPow (2001), nr 12, s. 17.

¹² Por. STRIET, *Erlösung durch den Opfertod Jesu?*, s. 21.

niem”¹³ W Jezusie Chrystusie, wcielonym Synu Bożym, Bóg wypowiedział swoje ostateczne „tak” wobec człowieka, i to po najdalsze konsekwencje — aż po śmierć. To samowypowiedzenie się Boga aż po śmierć jawi się zarazem jako zwycięska manifestacja Bożego „tak” tam, gdzie władzę swą dzierży ostateczne „nie” (śmierć jako ostateczna negacja). Stąd w logikę wiary wpisana jest logika nadziei: ponieważ Bóg jest absolutnym „tak” (to właśnie znaczą słowa „Bóg jest miłością”; 1 J 4,8.16), śmierć nie może być ostatecznym słowem o człowieku. Jego los spoczywa w rękach Boga—Miłości, którego własna śmierć była zarazem śmiercią naszej śmierci („negacją negacji”).

Ale co to znaczy, że na Golgocie Bóg przewycięża własną sprzeczność i dokonuje ostatecznego pojednania? Striet zdaje się sugerować, że główną przyczyną zła i cierpienia, którymi naznaczony jest świat, nie jest grzech człowieka, ale sam Bóg, który stworzył niedoskonały świat, podatny na zło, cierpienie i śmierć. Żadna teodycea nie jest w stanie uwolnić Boga od odpowiedzialności za kondycję świata. Mało tego. Bóg sam postanowił wziąć odpowiedzialność za swój czyn, poddając się prawom własnego stworzenia, i to aż po najdalsze konsekwencje. Striet pisze:

We wcieleniu Bóg nie dokonuje odkupienia grzechu człowieka, przez który raj zmienił się w historię zawiści, niesprawiedliwości i nieskończonej przemocy; nie dokonuje zastępczego zadośćuczynienia za grzechy człowieka, by odbudować swoją chwałę. Bóg staje się człowiekiem, by pozostać wiernym własnej decyzji stworzenia, którą zaryzykował ze względu na wolność człowieka. Jeśli zatem pojęcie pojednania [*Sühne*] — biorąc pod uwagę obciążającą je historię — ma być jeszcze w użyciu (...), to w zupełnie innym znaczeniu niż dotychczas. We wcieleniu Bóg dokonuje zadośćuczynienia za własny czyn stworzenia, wymagając od siebie jako Synu tego wszystkiego, czego wymaga od każdego jednego człowieka: życia, które pełne jest nie tylko piękna i przyjemności, ale zawiera też straszliwe otchłanie!¹⁴

Czy w takiej perspektywie krzyż Chrystusa może mieć jeszcze znaczenie zbawcze? Co znaczą słowa: „umarł za nasze grzechy”?

Biorąc pod uwagę problematyczność kategorii grzechu — odpowiada Striet — którą należałoby na nowo przemyśleć w kontekście założeń nowożytności, jest wątpliwe, by formuła „umarł za nasze grzechy” mogła w pełni wyrazić istotę chrześcijańskiej nadziei. Nadzieja ta bowiem wyrasta z doświadczenia wiary, która zasadza się na ufności względem Boga, co z kolei zakłada doświadczenie Boga jako Tego, który godny jest zaufania. Skoro tak, to grzechu nie można tak po prostu postrzegać jako aktu niewiary. Grzech, jako szczególna forma winy, zakłada, iż grzesznik może być pociągnięty do odpowiedzialności za swój czyn: mógł postąpić inaczej, ale nie postąpił; mógł zadziałać, kierując się świadomością bycia kochanym przez Boga, ale tak się nie stało. Kto jednak nie może zdobyć się na akt zaufania, kogo paraliżuje lęk, który Bóg właśnie usuwa przez zwyciężyć poprzez dar swojej

¹³ *Tamże.*

¹⁴ *Tamże*, s. 22n.

miłości, ten może wprawdzie stać się winnym, jednak nie może popełnić grzechu. Dlatego — konkluduje Striet — „możliwość popełnienia grzechu jest darem Boga, jako że zawsze istnieje ona jako możliwość w obliczu jeszcze większej, wiernej i za wszelką cenę poszukującej człowieka miłości Bożej”¹⁵ W tej perspektywie tradycyjna formuła „umarł za nasze grzechy” musi wydać się co najmniej problematyczna. Prawdziwe jest natomiast zdanie, że Jezus „umarł za nas i za wszystkich ludzi” I na tym właśnie polega zbawcze znaczenie Chrystusowego krzyża:

Śmierć i Zmartwychwstanie Jezusa uświadamiają nam nieodwołalny charakter Bożej wierności, która objawiła się i skonkretyzowała w postawie Jezusowego zwrócenia się ku człowiekowi. Dlatego pierwsze i podstawowe doświadczenie zbawienia (odkupienia) polega na zdaniu się na tę właśnie postawę Jezusa. Sens krzyża polega na tym, by umożliwić człowiekowi przyjęcie tego rodzaju postawy zaufania¹⁶

W ten sposób krzyż staje się — pomimo trwogi, którą budzi — symbolem nadziei, ponieważ w nim i poprzez niego uwidacznia się niezwykła miłość Boga — tego Boga, który „zabitego Świadka swojej miłości” (T. PRÖPPER) nie pozostawił w mocy śmierci, ale wskrzesił Go do nowego życia. Odtąd można żywić nadzieję, że nic nie zdoła odwieść Boga od tego, by z tą samą nieskończoną i nieodwołalną miłością wyruszyć na spotkanie każdego jednego człowieka.

Kolejne wyzwanie, z którym musi zmierzyć się chrześcijańska soteriologia, dotyczy pojęcia „zastępstwa” — kluczowej kategorii teologicznej, określającej nie tylko chrześcijańską wizję zbawienia, ale dotykającej samego rdzenia chrześcijańskiej egzystencji¹⁷ Już sama myśl, jakoby Chrystus mógł zająć „nasze miejsce” i dokonać odkupienia n a s z y c h win, jest — według I. KANTA — obrazą dla rozumu, gdyż równa się ona „zniesieniu” (*Aufhebung*) wolnego i odpowiedzialnego za własne czyny podmiotu jako autonomicznego ośrodka działań moralnych.

Zgodnie z prawem rozumowym — argumentuje Kant — wina nie może zostać wymazana przez nikogo innego, ponieważ nie jest ona dającym się przenieść zobowiązaniem, tak jak dajmy na to dług pieniężny (...), który można scedować na kogoś innego. Wina (...) jest czymś najbardziej osobistym, mianowicie jest to wina za grzechy, którą może dźwigać jedynie podlegający karze, a nie niewinny — nawet jeżeli byłby on tak wspaniałomyślny i chciałby wziąć ją na siebie¹⁸.

Kant przyznaje, co prawda, iż idea zastępstwa skrywa w sobie prawdziwy problem, jako że żaden człowiek nie jest bez winy i żaden człowiek nie jest w stanie zmazać swojej należącej do przeszłości winy na podstawie aktualnych lub przyszłych dobrych uczynków. Nawet jeśliby się nawrócił i „nie zaciągnął już żadnych nowych win”, nie wolno mu myśleć, „iż tym samym spłacił stare” Co więcej, człowiek „nie może także przenieść nadwyżki [dobra] z dalszego dobrego życia na to, co każ-

¹⁵ Tamże, s. 27.

¹⁶ Tamże, s. 25.

¹⁷ Por. K.-H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln 1997²

¹⁸ I. KANT, *Religia w obrębie samego rozumu*, tł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 97.

dorazowo winien (...) czynić, bo zawsze jest zobowiązany czynić tyle dobra, ile leży w jego mocy”¹⁹. Podobnie jak wcześniej ANZELM Z CANTERBURY, Kant uznaje nieskończony charakter ludzkiej winy, która domaga się „wiecznej kary i wykluczenia z Królestwa Bożego” Jednak nie jest to nieskończoność „ze względu na nieskończoność najwyższego prawodawcy, którego autorytet zostaje przez to naruszony”, lecz ze względu na własną winę człowieka – winę, którą zaciągnął w przeszłości, i której teraz nie jest w stanie ani „osiągnąć”, ani „zrekompensować”²⁰ Problem ten stanowi dla Kanta podstawową trudność, poddającą „w wątpliwość, czy osiągalna jest [dla nas] owa obecna w nas idea miłej Bogu ludzkości”²¹ i czy „czyste dobro moralne”, na które jesteśmy ukierunkowani, jest osiągalne i możliwe do zrealizowania²²

Inna trudność, z jaką boryka się współczesna soteriologia, dotyczy pojęcia grzechu pierwotnego, który — zdaniem krytyków — kłóci się z nowożytną, naznaczoną ewolucjonizmem, wizją rzeczywistości. Klasycznej koncepcji odkupienia, skoncentrowanej na kategorii prześlągalnej ofiary i zastępczego zadośćuczynienia Bogu za winy ludzkości, towarzyszył statyczny obraz świata. Zgodnie z tym obrazem na początku wszystko było dobre i doskonałe, a zło pojawiło się na świecie dopiero wskutek upadku człowieka. Stąd w teologii utarło się przekonanie, że historia ludzkości obejmują trzy wielkie etapy: początkowy stan doskonałości, upadek i odkupienie. Taka wizja dziejów ludzkości miała swoje źródło w tradycyjnej hermeneutyce biblijnej, która interpretując Księgę *Genesis*, nie potrafiła odróżnić obrazowego języka i symbolicznego sposobu wyrażania się od samej rzeczywistości. „Dzisiaj jesteśmy świadomi tego, że nie istniał nigdy świat wolny od pożądania, pożerania słabszych przez silniejszych i od śmierci”²³ Potwierdzeniem tego ma być właśnie „ewolucyjna wizja życia ludzkiego”²⁴

Mając to wszystko na uwadze rodzi się postulat, by soteriologia odeszła od dotychczasowego paradygmatu harmatologicznego, skoncentrowanego na grzechu i potrzebie odkupienia/zadośćuczynienia, przyjmując jednocześnie paradygmat teodycealny, zainteresowany cierpieniem człowieka i potrzebą (społecznej) solidarności. Zdaniem J.B. METZA, jednego z głównych przedstawicieli tego kierunku, od czasów św. AUGUSTYNA soteriologia chrześcijańska skoncentrowała się na grzechu i odkupieniu, odsuwając niejako w cień problem cierpienia, gdy tymczasem Dobra Nowina, którą głosił Jezus, skierowana była najpierw do cierpiących i uciśnionych, a potem dopiero do grzeszników. W ten sposób chrześcijaństwo przestało

¹⁹ *Tamże*.

²⁰ Por. *tamże*, s. 97n.

²¹ *Tamże*, s. 91.

²² Por. *tamże*, s. 90.

²³ W HRYNIEWICZ, K. KARSKI, H. PAPROCKI, *Credo. Symbol naszej wiary*, Kraków 2009, s. 145.

²⁴ *Tamże*.

być „moralnością cierpienia” (*Leidensmoral*), a stało się „moralnością grzechu” (*Sündenmoral*), przestało być wrażliwe na cierpienie, a stało się wrażliwe na grzech. W konsekwencji

teologia chrześcijańska stała się przede wszystkim heurystyką poczucia winy i lęku przed grzechem. To sparaliżowało jej wrażliwość na cierpienie sprawiedliwych i zaciemniło biblijną wizję wielkiej sprawiedliwości, wyczulonej na każdy rodzaj głodu i pragnienia²⁵

Postulowana w tym kontekście przez niemieckiego teologa zmiana teologicznej perspektywy implikuje nowy model teologii — teologii wrażliwej na cierpienie oraz solidarnej z cierpiącymi. Jej punktem odniesienia ma być nie jak dotychczas harmatologia, ale problem teodycealny²⁶. Jednak — dodaje Metz — skupiony wokół *memoria passionis*²⁷ dyskurs teologiczny nie będzie mógł ograniczać się jedynie do nowego sposobu refleksji nad dawnym, dotąd nierozwiązanym, problemem wiary, lecz będzie musiał podjąć „próbę wypracowania nowego pojęcia nadziei, zgodnie z którym nadejdzie dzień, w którym Bóg sam «usprawiedliwi się» w obliczu historii ludzkich cierpień”²⁸

2. Aporie rozumu krytycznego

M. STRIET ma z pewnością rację twierdząc, iż Bóg ponosi odpowiedzialność za swoje stworzenie. Istnieje wprawdzie pogląd, wedle którego Bóg nie ma żadnych powinności i zobowiązań wobec swoich stworzeń, gdyż jako najwyższy autorytet i ostateczna władza ma prawo postępować według własnej woli i upodobań. W konsekwencji Bóg nie musi komukolwiek tłumaczyć się z kondycji świata, którego jest stwórcą. Tego rodzaju pogląd budzi jednak słuszny sprzeciw. Trudno wyobrazić sobie Stwórcę, który powołuje do istnienia świat, nadając mu konkretną strukturę i określoną dynamikę, nie ponosząc za ten świat żadnej odpowiedzialności. Gdyby nawet przyjąć podobne założenia, to i tak można, a nawet trzeba wierzyć, że pewne zdarzenia w świecie, które nie zależą od woli człowieka, są nie do pogodzenia z moralną doskonałością Stwórcy. Wiara ma bowiem charakter syntetyczny, a nie analityczny. Chodzi w niej „o istotną i konieczną jedność dwóch predykatów, które w empirii występują zazwyczaj osobno, a tylko czasami — i to w sposób przygod-

²⁵ J.B. METZ, *Gotteskrise*, SdZ 168 (1993), *Feuilletonbeilage*, s. 1n.

²⁶ Por. TENZE, *Theodizee — empfindliche Gottesrede*, w: TENZE, „*Landschaft aus Schreien*” *Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Düsseldorf 1995, s. 84; J.B. METZ, J. REIKERSTORFER, *Theologie als Theodizee. Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion*, ThRv 95 (1999), s. 180: *Die Theodizee ist zum Schicksalsort der Gottesrede geworden*.

²⁷ J.B. METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg im Br. 2006.

²⁸ TENZE, *Vergebung der Sünden*, SdZ 195 (1977), s. 120.

ny — razem, o jedność predykatów «dobry» i «potężny»²⁹ Ten, kto wierzy, że Bóg jest, wierzy bowiem, że pomimo obecności w świecie zła, które narzuca się naszemu doświadczeniu, świat posiada „głębię”, która ma swoje źródło w Bogu, i która — właśnie dlatego, że ugruntowana jest w Bogu — sięga dalej niż wszelka negatywność. Czy jednak rozum ludzki ma do tej „głębi” dostęp? Tu właśnie ma swój początek tzw. problem teodycealny. Wszelkie próby intelektualnego uporania się z nim wyrastają z podstawowego przekonania, iż wspomniana wyżej „synteza wiary” da się w jakiś sposób przekształcić w „syntezę rozumu”. Aby tego dokonać, M. Striet sięga po filozoficzną dialektykę, zakładając tym samym, iż synteza ta nie jest czymś uprzednim w stosunku do tego, co już jest, a więc do bytu jako całości, ale musi się dopiero dokonać w procesie historycznej rekonyliacji. Przy tym różnica między tym, co jest, a tym, co być powinno, ma swoje źródło w samym Bogu, który w akcie samopojednania musi wpieryw przezwyciężyć swoją własną sprzeczność, by móc w ten sposób przezwyciężyć sprzeczność w samym bycie. W efekcie mamy tutaj do czynienia z zupełnym odwróceniem tradycyjnej argumentacji teodycealnej, która w swej zasadniczej strukturze zmierzała do ukazania niewinności Boga, a winą za całe zło i cierpienie obarczała człowieka — nawet jeśli miałyby to być wina tylko pośrednia, wynikająca z grzesznego naruszenia porządku (*ordo*) stworzenia w odległej przeszłości (grzech pierworodny). Dla Strieta tego rodzaju „obrona Boga”, w której w sposób paradoksalny ofiara staje się katem, nie jest już możliwa. W konsekwencji nie chodzi już o problem krzyża jako motywu wiarygodności chrześcijaństwa (choć i ten aspekt jest u Strieta obecny), ale o wiarygodność samego Boga, który w obliczu krzyża jako symbolu przerażającej mocy zła i cierpienia musi usprawiedliwić samego siebie. W efekcie to nie człowiek, sprawca grzechu i wynikającej zeń kondycji świata, zasiadł na ławie oskarżonych, ale sam Bóg, który w obliczu rozumu ludzkiego i jego roszczeń musi zdać sprawę z decyzji, którą podjął, stwarzając podatny na cierpienie i śmierć świat. Z perspektywy Boga jako „winowajcy” może oznaczać to tylko jedno: Bóg sam musi stać się człowiekiem, aby wziąć na siebie jarzmo świata, i w ten sposób, niejako od „wewnątrz”, dokonać ostatecznego pojednania wszystkich sprzeczności. Można by zatem rzec, iż mamy tu do czynienia z kuriozalnym odwróceniem biblijnej nauki o usprawiedliwieniu, gdzie Ukrzyżowany nie umiera już za grzechy ludzkości, ale za podjęte przez Boga (Ojca) „ryzyko stworzenia” Czy jednak tego rodzaju teodycea sama nie wikła się w sprzeczności? Jeśli bowiem ostateczną (ontologiczną) przyczyną zła w świecie jest Bóg, a dokładniej: Jego wewnętrzna sprzeczność, to jak możliwa jest jeszcze wiara w Boga będącego czystym i najwyższym dobrem (*summum bonum*), który stworzył świat i który prowadzi ów świat do ostatecznego spełnienia

²⁹ R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007⁵, s. 17.

w prawdzie i miłości? Czy nie mamy tu do czynienia z zaciemnieniem samego pojęcia Boga? Jeśli jest prawdą, jak uczył F. W. J. SCHELLING (Striet często odwołuje się do poglądów tego filozofa), że także Bóg ma swoją „otchłań”, z której musi dopiero rozwinąć się w Boga jasności³⁰, to jak możliwe jest jeszcze powiedzenie Janowe, że „Bóg jest miłością” (1 J 4,8)? Czyż nie jest ono możliwe tylko wtedy, jeśli prawdą jest, że „Bóg jest światłością i nie ma w Nim żadnej ciemności” (1 J 1,5)? Co najmniej od czasów Schellinga i HEGLA (a kto wie, czy nie od czasów LUTRA³¹) trzeba sobie jasno postawić pytanie, czy dialektyka rzeczywiście jest dobrym pomysłem na teologię. Jej nieuchronną konsekwencją wydaje się bowiem przekształcenie biblijnego *pro nobis* w niebiblijne *pro semetipso*³², a ostatecznie zniesienie samego pojęcia Boga. Jednak — postawmy wreszcie i to pytanie — czy rozum ludzki nie przecenia siebie, uzurpując sobie prawo do rozstrzygania o ostatecznej, bo sięgającej samej podstawy bytu, winie i niewinności? Czy nie do niego

³⁰ Por. R. SAFRANSKI, *Zło. Dramat wolności*, tł. I. Kania, Warszawa 1999, s. 51. W swoich *Badaniach filozoficznych nad istotą ludzkiej wolności* Schelling tworzy wizję Boga poszukującego samego siebie. To samostawanie się Boga jest zarazem urzeczywistnianiem się natury, jej rozkwitaniem — na podobieństwo kwiatu — do swego pełnego kształtu. W takim ujęciu stworzenie nie jest dobre już u samego początku, ale takim się dopiero staje, zgodnie z zasadą: „Dobro, o ile nie ma w sobie przewyższonego zła, nie jest prawdziwym, żywym dobrem” (*tamże*, s. 52). Dramat kosmiczny jest zatem częścią dramatu Boga, w którym musi zawierać się zło jako coś przewyższonego. Warto wspomnieć, że ta pełna rozma- chu opowieść Schellinga o samostawaniu się Boga dała Schopenhauerowi powód do uszczypliwej uwagi, że Schelling najwidoczniej jest z Bogiem za pan brat, skoro „opisuje nam nawet Jego powstanie; szkoda tylko, że ani słówkiem nie wspomina, w jaki sposób zawarł był tę znajomość” (*tamże*, s. 53). Sam M. Striet we wcześniejszych publikacjach zdecydowanie sprzeciwiał się wszelkim próbom wprowadzania w Boga zła i mówienia o Jego ciemnych stronach, uznając tego typu zakusy za absurdalne, a nawet za „wyprzedaż moralności” (*Ausverkaufmoralischer Maßstäbe*); por. M. STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003, s. 27n.

³¹ Jedno z najbardziej zaskakujących zdań Lutra brzmi: *Gott kann nicht Gott sein, er muss zuerst ein Teufel werden* („Bóg nie może być Bogiem, On wpięrow musi stać się szatanem”; WA 31, 249); cyt. za: O. BAYER, *Martin Luthers Theologie*, Tübingen 2007³, s. 2. To i podobne stwierdzenia Lutra skłaniają niektórych znawców jego myśli do uznania go za ojca nowożytnej dialektyki, która w miejsce zasady tożsamości (A=A) stawia sprzeczność (A=nie-A). Przyjęcie sprzeczności jako zasady myślenia pozwoliło ojcu reformacji na sformułowanie innego zdania, określającego człowieka jako *simul iustus et peccator* („zarazem sprawiedliwy i grzesznik”). Także darwinizm, sugerujący, iż Bóg stwarza świat przy pomocy prawa selekcji i doboru naturalnego, miałby być wyrazem tego samego sposobu myślenia, gdyż „negatywność” (zasada selekcji: „silniejszy przeżywa, słabszy ginie”), czyli w gruncie rzeczy zło (nawet jeśli za K. Lorenzem nazywać je „tak zwanym złem”), stanowi tu immanentny moment procesu stwarzania, który z kolei (jako moment nie-absolutny, tzn. potrzebujący ugruntowania w czymś bardziej pierwotnym) musi mieć swoją ontologiczną podstawę, swoje źródło. Tym źródłem może być tylko Bóg, Stwórca „nieba i ziemi” — a więc także samego procesu stwarzania i rządzących nim praw. W konsekwencji ewolucjonizm, zdaniem niektórych jego krytyków, klóci się z chrześcijańskim obrazem Boga i jest z teologicznego punktu widzenia nie do przyjęcia. Por. A. GRAF VON BRANDENSTEIN-ZEPPELIN, A. VON STOCKHAUSEN (red.), *Luther und die Folgen für die Geistes- und Naturwissenschaften*, Gießen 2001.

³² Tego rodzaju inwersję myśli biblijnej można spotkać u niektórych myślicieli proweniencji postmodernistycznej. Por. S. ŽIŽEK, *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt am M. 2003, s. 16: „W chrześcijaństwie Bóg umiera za samego siebie”

odnoszą się również słowa Księgi Hioba: „Zło mi wykażesz, abyś miał słuszość?” (Hi 40,8); „Gdzie byłeś, gdy zakładałem podstawy ziemi? Powiedz, jeśli znasz mądrość” (Hi 38,4).

3. Ukrzyżowany samoobjawieniem trójjedynego Boga

W kontekście powyższych rozważań należy jasno stwierdzić, iż w ramach teologii chrześcijańskiej należy zdecydowanie porzucić obraz Boga Ojca, który niejako z wysokości niebios przygląda się temu, jak Jego jednorodzony Syn staje po stronie ludzi, by poprzez ofiarę krzyża dokonać zastępczego zadośćuczynienia za grzechy swoich braci i sióstr. Nawet jeśli przyjąć, że Chrystus oddał swoje życie nie tylko po to, by zadośćuczynić Bożej sprawiedliwości, ale przede wszystkim ze względu na godność samego człowieka, która przez grzech została naruszona, soteriologia ekspiacji i tak pozostaje niezadawalająca. Zwykle zarzuca się jej następujące braki³³: zawężenie odkupienia do śmierci Chrystusa na krzyżu, czego konsekwencją jest soteriologiczna marginalizacja wcielenia (wcielenie jest tu jedynie warunkiem koniecznym krzyża, rozumianego jako właściwe odkupienie, i jako takie nie posiada wartości zbawczej); sprowadzenie znaczenia śmierci Jezusa do problematycznej kategorii zadośćuczynienia (wedle zasady: *aut satisfactio aut poena*); podkreślenie wagi ludzkiego grzechu, którego ciężar mierzony jest wyłącznie nieskończonością chwały Bożej, którą grzech naruszył; oraz uzależnienie Bożego miłosierdzia od zapłaty za grzech („Kto nie uiści zapłaty, daremnie mówi: «przebacz»”³⁴). Przede wszystkim jednak soteriologia zastępczego zadośćuczynienia zdaje się wprowadzać pewien hiatus w samego Boga, który trudno pogodzić z tradycją biblijną. Polega on na przeciwstawieniu wszechmocy o f i a r u j ą c e g o Boga (Ojca) niemocy (bezsilności) o f i a r o w a n e g o Syna, którego złożone w ofierze człowieczeństwo było jedynie „instrumentem” zbawienia (*instrumentum coniunctum*), pasyw-

³³ Por. T. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, t. II, Freiburg im Br. 2011, s. 673. Anzelmiańska koncepcja soteriologii ma oczywiście także swoje mocne strony. Przede wszystkim wyparła ona „skandaliczną” (T. Pröpper) skądinąd teorię wykupu oraz ukazała zgodność wcielenia z ideą Boga i ludzkim rozumem, co nie pozostawało bez znaczenia dla ludzi tamtej epoki. Innym ważnym osiągnięciem św. Anzelma było dowartościowanie ludzkiej wolności w dziele odkupienia (do tego problemu wrócimy jeszcze w dalszej części artykułu) oraz ukazanie związku między Bożą sprawiedliwością i miłosierdziem. W jego dziele odnajdujemy również wątki ukazujące Jezusa jako wzór moralnego postępowania oraz podkreślające znaczenie Bożej miłości. Więcej na ten temat zob.: H. KESSLER, *Die Theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1971², s. 83–165; T. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991³, s. 77–98; T. DOLA, *Krzyż*, cz. II: *Krzyż a wcielenie*, w: M. RUSECKI I IN. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin – Kraków 2002, s. 708–710.

³⁴ ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus homo / Warum Gott Mensch geworden*, (red. F.S. Schmitt), Darmstadt 1956, s. 71.

nym „narzędziem” w rękach działającego Ojca³⁵. Jeśli zatem ktoś uważa, że Bóg Ojciec pragnął śmierci swojego Syna jako ofiary przebłagalnej za grzechy ludzkości, i że zezwolił na to, by Jego niewinny Syn został zabity w miejsce grzeszników, choć w swojej wszechmocy mógł temu zaradzić (mógł np. anulować winę człowieka, czyli po prostu przebaczyć³⁶), nie tylko prezentuje niebiblijny obraz Boga, ale nadto dokonuje teologicznej sankcji przemocy³⁷. Czy to oznacza, że powinniśmy porzucić pojęcie ekspiacji?³⁸ Byłoby to niewątpliwie wbrew tradycji biblijnej, która wyraźnie stwierdza, że Jezus umarł za nasze grzechy (por. 1 Kor 15,3) i „został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5,7). Trzeba nam jednak z drugiej strony zatroszczyć się o poprawne rozumienie tego pojęcia, tak by nie kłóciło się ono ani z biblijnym obrazem Boga jako absolutnej i nieodwołalnej miłości, ani też z autonomią ludzkiego podmiotu, który sam musi ponieść odpowiedzialność za swoje czyny³⁹. Na tym właśnie polega zadanie teologii jako wiary szukającej zrozumienia (*fides quaerens intellectum*). Jak zatem wytłumaczyć pojęcie ekspiacji, bez naruszania biblijnego obrazu Boga jako absolutnej i bezwarunkowej miłości oraz bez sprzeniewierzenia się człowiekowi jako prawdziwemu, tzn. obdarzonemu autentyczną wolnością, podmiotowi działań moralnych?

Wszystko, co Nowy Testament mówi na temat konieczności wydarzenia Jezusa Chrystusa (wcielenie) oraz śmierci Jezusa na krzyżu, opiera się na dwóch przekonaniach, które logicznie są ze sobą powiązane: na przekonaniu, że (1) „Bóg w sobie”

³⁵ Krytycznie na ten temat zob. J. RATZINGER, *Mittler*, LThK 2, s. 498–502.

³⁶ Por. M. STRIET, *Erlösung durch den Opfertod Jesu?*, s. 17n. Również św. Anzelm brał pod uwagę taką ewentualność, jednak nie mieściła się ona w jego koncepcji Boga i świata, opisywanej w kategoriach porządku (*ordo*) i sprawiedliwości. Miłosierne przebaczenie, bez domagania się zrównoważenia wyrządzonego zła, byłoby ze strony Boga sprzeniewierzeniem się ustanowionemu przezeń porządkowi, a w konsekwencji wystąpieniem przeciwko samemu sobie. Stąd miłosierne przebaczenie bez poniesienia konsekwencji jest dla Anzelma niemożliwe. Rodzi się zatem alternatywa: albo zadośćuczynienie, albo kara (*aut satisfactio aut poena*). Aby spełnić swój plan zbawienia, Bóg wybrał pierwszą możliwość; por. T. DOLA, *Teologia misteriów życia Jezusa* (Opolska Biblioteka Teologiczna 50), Opole 2002, s. 222n.

³⁷ Por. K.-H. MENKE, *Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen*, w: STRIET, TÜCK (red.), *Erlösung auf Golgota?*, s. 101.

³⁸ Por. J. RATZINGER/BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tł. W. Szymona, Kielce 2011, s. 247: „Ciągłe powtarza się: Czy Bóg domagający się nieukończonej ekspiacji, nie jest Bogiem okrutnym? Czy nie jest to idea uwłaczająca Bogu? Czy ze względu na czystość obrazu Boga nie powinniśmy odrzucić pojęcia ekspiacji?”

³⁹ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Epilog*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2010, s. 87n: „W jaki sposób fakt, że jakiś człowiek w pewnym zakątku cesarstwa rzymskiego został dwa tysiące lat temu (wśród wielu tysięcy innych) ukrzyżowany, jakby z miłości do mnie, ma mnie skłonić do zmiany mojego życia? Z racji wzruszenia nad tą miłością, której nikt nie może mi dowieść? Gdyby zdać się tu na pewien automatyzm: co byłoby wtedy z moją wolnością? Nie pozwolę jej w sobie uśpić przez coś w rodzaju jednego z narkotyków zmuszających do uznania prawdy, jakie stosują totalitarne sądy. Mówi się o «zastępstwie», ale — bardzo przepraszam — może być o nim mowa tylko wtedy, jeśli uzyskano na nie moją zgodę. Tymczasem uznaje się mnie za winnego (Kafka), a potem oświadcza mi, że ktoś inny siedzi za mnie w więzieniu. I że powinienem tylko w jedno i drugie uwierzyć”

(*Gott an sich*) jest „tym samym” Bogiem, który objawił się nam w Jezusie Chrystusie („Bóg dla nas”; *Gott für uns*), oraz na przekonaniu, że (2) Bóg, który objawił się nam w Jezusie Chrystusie (Jezus jako samoobjawienie trojjedynego Boga), „nie mógł” inaczej odkupić/zbawić człowieka, jak tylko poprzez samooddanie się (*Selbsthingabe*) w wydarzeniu Golgoty⁴⁰. Pojęciem kluczowym jest tutaj „samoobjawienie”, bez którego nie da się zrozumieć istoty chrześcijańskiej soteriologii. Spróbujmy przyjrzeć się temu zagadnieniu nieco dokładniej.

Istota chrześcijańskiego wyznania wiary w Jezusa jako Chrystusa streszcza się w przekonaniu, że w Nim — w Jego słowach i czynach — Bóg sam udzielił się człowiekowi jako absolutna, nieodwołalna i nieprzekraczalna miłość (*agápē*). Jezus — w całej okazałości swojego osobowego bytu — był rzeczywiście (a nie tylko symbolicznie czy metaforycznie) „miejscem” (*locus*) historycznie skonkretyzowanej obecności Boga—*Agápē*. W tym sensie Jezus jest jedynym w swoim rodzaju, absolutnie wyjątkowym i niepowtarzalnym wydarzeniem samoobjawienia i samoudzielenia się Boga człowiekowi. Dlatego też, ściśle rzecz biorąc, pojęcie „samoobjawienia” (*Selbstoffenbarung*) winno być odnoszone wyłącznie do Jego osoby, gdyż tylko w Nim, wcielonym Logosie, podmiot objawienia i pośrednik objawienia (*medium revelationis*) spotkały się ze sobą w doskonałej jedności. SCHELLING, parafrazując słowa św. ANZELMA, powie wprost, że objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie jest „tym, ponad co nic większego nie może być człowiekowi dane” — *id quo majus non datur*⁴¹ W konsekwencji Jezus — Jego osoba — jest tym zbawieniem, o którym mówi chrześcijańskie *credo*. Życie Jezusa i zawarte w nim posłannictwo nie polegało tylko — jak w przypadku MAHOMETA i innych wybitnych postaci znanych z historii religii — na przekazaniu jakiejś boskiej nauki czy reguły życia. Jego historia sama w sobie była wydarzeniem zbawczego samoudzielenia się Boga—Miłości człowiekowi, wydarzeniem, bez którego i poza którym człowiek nie może dojść do swego ostatecznego spełnienia, tj. do zjednoczenia z Bogiem we wspólnocie zbawionych. Jako samoobjawienie i samoudzielenie się Boga człowiekowi wydarzenie Jezusa Chrystusa jest zatem — by raz jeszcze sięgnąć do sformułowania Schellinga — „wydarzeniem, ponad które żadne inne, większego od niego, nie może się wydarzyć” (*id quo majus nil fieri potest*)⁴² W tym znaczeniu Jezus Chrystus jest „Zbawcą Absolutnym” (K. RAHNER), gdyż w Nim i poprzez Niego Bóg „raz na zawsze” (*ephapax*) (Hbr 7,27; 9,12; 10,10) otworzył drogę zbawienia dla całej ludzkości.

Przeciwko uznaniu Jezusa za samoobjawienie się Boga może przemawiać fakt, że sam Jezus czynił wyraźne rozróżnienie między sobą a Bogiem, którego głosił

⁴⁰ Por. MENKE, *Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen*, s. 102.

⁴¹ Por. F.W.J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, t. I–II, Darmstadt 1974, t. I, s. 157; t. II, s. 27.

⁴² Por. *tamże*, t. II, s. 27.

i do którego się modlił, nazywając Go swoim *Abba*. Ewangelie kreślą przed nami obraz Jezusa, który ma świadomość tego, że został przez Ojca posłany i do Ojca powraca (por. J 16,28). Przed swoją męką, podczas modlitwy w Getsemani, Jego ludzka wola musiała wpierw przewyciężyć ogromny lęk w obliczu nadchodzącej śmierci, by w końcu poddać się woli Ojca (Łk 22,42). Rodzi się zatem pytanie: Kim są ci, którzy stoją naprzeciw siebie? Ojciec i Syn? A może człowiek Jezus i Bóg?⁴³ I dalej: Czy dramat tej sceny, jak zresztą cała męka i śmierć Jezusa, nie świadczą o tym, że niemoc Ukrzyżowanego skrywa w sobie wszechmoc Ojca, który działa, i który w przestrzeni tej właśnie niemocy dokonuje dzieła odkupienia? Gdyby uznać taką możliwość, oznaczałoby to, że Jezus nie jest samoobjawieniem się Boga, lecz co najwyżej Jego narzędziem – *instrumentum revelationis*.

Jak podkreśla J. RATZINGER/BENEDYKT XVI, nigdzie nie mamy tak głębokiego wglądu w wewnętrzną tajemnicę Syna, jak w modlitwie na Górze Oliwnej⁴⁴. Jednak interpretowanie ukazanej tu różnicy między Jezusem (Synem) a Bogiem (Ojcem) w taki sposób, by nie można było mówić o „istotowej” jedności między nimi — co konsekwentnie przesądzałoby także o możliwości uznania Jezusa (Jego osoby i Jego historii) za samoobjawienie się trójjedynego Boga — jest sprzeczne z innymi świadectwami biblijnymi, które na taką jedność wskazują. Wystarczy wspomnieć niektóre teksty tradycji Janowej: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30); „Kto Mnie widzi, widzi także i Ojca” (J 14,9b); „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14,6). Podkreślić należy także te teksty Nowego Testamentu, które ukazują nie tylko Ojca jako Odkupiciela, ale również samego Jezusa jako pośrednika zbawienia, „który wydał siebie samego na okup za wszystkich” (1 Tm 2,6) i dlatego słusznie może być nazywany „Panem wszystkich” (Rz 10,12), „Panem chwały” (1 Kor 2,8), „Pierwszym i Ostatnim” (Ap 1,17; 22,13) oraz „prawdziwym Bogiem” (J 20,28; 1 J 5,20).

Wszystko to prowadzi nas do wniosku, że wszelkie wypowiedzi Pisma Świętego, ukazujące różnicę, jaką Jezus czyni między sobą a Ojcem, są niczym innym, jak interpretacją tych wypowiedzi, które mówią o samoobjawieniu się Ojca w życiu i śmierci Jezusa. Inaczej mówiąc: „przeżywane w historii samoodróżnienie Jezusa od Ojca jest objawieniem wewnątrztrynitarnego samoodróżnienia odwiecznego Syna od wiekuistego Ojca”⁴⁵. Przeciwnieństwem tego samoodróżnienia jest grzech. Istota grzechu polega bowiem na odmowie posłuszeństwa, na próbie zniesienia różnicy między Bogiem a stworzeniem. Grzesznik sam chce być Bogiem, pragnie decydować o dobru i złu, a ostatecznie także o życiu i śmierci (por. Rdz 3,5; 4,8). Pogrążony w grzechu człowiek dąży do absolutnej autonomii (autarkii), która pozwoliłaby mu stać się suwerennym panem samego siebie, a także tych wszystkich,

⁴³ Por. J. RATZINGER / BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, s. 171.

⁴⁴ Por. *tamże*.

⁴⁵ MENKE, *Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen*, s. 103.

k którzy mają nieszczęście pojawić się w przestrzeni jego niczym nieskrepowanej wolności. W tym sensie pragnie on odgrywać rolę samego Boga, ustanowić nowy ład, wedle własnych, najczęściej całkowicie arbitralnych, wzorów, upodobań i norm. Jezus jest zaprzeczeniem grzechu. Jego bezgrzeszne człowieczeństwo jest objawieniem trójjedynego Boga, realnym symbolem (*Realsymbol*) samoodróżnienia Syna od Ojca we wnętrzu Trójcy Świętej. Jako zanurzony w czasie i przestrzeni człowiek Jezus jest tą samą relacją do Ojca, którą jest odwieczny Syn we wnętrzu Trójcy Świętej⁴⁶. Dlatego Jego relacja do Boga jest istotowo różna od relacji każdego innego człowieka do Boga, gdyż od samego początku jest ona wpisana w samą istotę Jego osobowego bytu, tak że może On powiedzieć o sobie: „(...) kto Mnie widzi, widzi Tego, który Mnie posłał” (J 12,45). Mimo to Syn nie jest Ojcem, a Ojciec nie jest Synem. Stąd jedność Jezusa ze swoim *Abba*, podobnie jak jedność Syna i Ojca w wnętrzu Trójcy Świętej, jest jednością w różnicy. Tak i tylko tak Jezus jest osobowo, tzn. hipostatycznie (*personaliter*), zjednoczony z odwiecznym Synem, Bożym Logosem.

Jeśli Jezus jest samoobjawieniem się trójjedynego Boga, jeśli Bóg-dla-nas jest jednocześnie Bogiem-w-sobie, albo jeszcze inaczej: jeśli Trójca „ekonomiczna” jest zarazem Trójcą „immanentną” (i odwrotnie)⁴⁷, to Bóg, który zechciał objawić się człowiekowi jako absolutna, nieodwołalna i nieprzekraczalna zbawcza miłość (*agápē*), nie mógł uczynić tego inaczej, jak tylko poprzez krzyż Chrystusa. Stąd najbardziej radykalne roszczenie Jezusa, zawarte w słowach „JA JESTEM” (J 8,24.

⁴⁶ Por. K.-H. MENKE, *Kreuz und Auferstehung Jesu Christi. Annäherung an das Jesus-Buch des Papstes*, w: J.-H. TÜCK (red.), *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2011, s. 205: „Objawiony w Jezusie Bóg nie jest z jednej strony Ojcem, a z drugiej Synem, lecz wzajemnym oddaniem się Ojca Synowi i Syna Ojcu. Jezus, jako prawdziwy człowiek, żyje tą samą relacją do Ojca, którą jest wewnątrztrynitarny Syn”. Nie oznacza to, że ludzka świadomość Jezusa tożsama jest ze świadomością Bożego Logosu. Jak słusznie zauważa K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 205: „Ludzkiej świadomości Jezusa nie można w sensie «monofizycznym» utożsamiać ze świadomością Bożego Logosu, która ostatecznie kierowałaby pasywną ludzką rzeczywistością Jezusa jak marionetką wyrażającą jedyny aktywny podmiot — Boga. Ludzką samoświadomość Jezusa oddziela od Boga dystans właściwy każdej innej ludzkiej świadomości, która stoi wobec Boga jako wolna, posłuszna i pełna czci”. W niczym nie podważa to faktu, kontynuuje Rahner, „że Jezus zachował w ciągu całego swojego życia tę samą nierefleksyjną, głęboką świadomość radykalnej i jedynej w swoim rodzaju bliskości z Bogiem (o czym świadczy również Jego szczególny sposób odnoszenia się do «Ojca»)” (*tamże*). Więcej na ten temat zob. K. KAŁUŻA, „*Der absolute Heilbringer*”. *Karl Rahners fundamentaltheologische Christologie*, Frankfurt am M. 2006, s. 222–224.

⁴⁷ Por. K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, tł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, k. 504: „(...) Bóg w absolutnym samoudzieleniu się stworzeniu tak udzielił siebie jako siebie, że «immanentna» (w samym Bogu istniejąca) Troistość jest troistością «ekonomiczną» (zbawczą wobec ludzi; [...]). I na odwrót: Troistość postępowania Boga wobec nas jest rzeczywistością Boga, jakim jest On w sobie — Boga trój-«osobowego». (...) Ponieważ zaś w obu przypadkach chodzi o udzielenie się Boga (a nie o różne działania, jak w wypadku stworzeń), mamy do czynienia wciąż z «tym samym» Bogiem”

28.58), roszczenie do bycia najwyższą epifanią Boga–Miłości⁴⁸, oraz krzyż jako najbardziej radykalne i całkowite („umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował” — J 13,1) wydanie siebie za zbawienie świata, tworzą nierozdzielalną jedność. W tym sensie krzyż jest punktem kulminacyjnym zbawczego samoudzielenia się Boga człowiekowi (*id quo majus non datur*), a jednocześnie najwyższą — w sensie doskonałej pełni i absolutnej nieprzekraczalności — epifanią Bożej miłości (*id quo majus nil fieri potest*). Krzyż jest „miejsce[m], na którym z miłości do ludzi Bóg w swoim Synu cierpi i umiera”⁴⁹. Boska miłość objawiona na krzyżu jest przy tym — jak podkreśla H.U. VON BALTHASAR — wyrazem absolutnej wolności i wszechmocy Boga, który w doskonałej pełni swojego istnienia nie potrzebuje ani świata, ani tym bardziej krzyża⁵⁰, jednak z drugiej strony — jak słusznie zauważa K.-H. MENKE — gdyby Bóg w sobie i dla siebie był inaczej wszechmocny niż Ukrzyżowany, wtenczas Jezus nie mógłby być samoobjawieniem się Boga⁵¹. Słusznie można by wtedy pytać, dlaczego wszechmocny i dobry Bóg nie uchronił Jezusa przed męką i śmiercią, skoro leżało to w Jego mocy. Tymczasem sercem chrześcijańskiej teologii jest przekonanie, że Jezus — Jego życie, cierpienie i śmierć — jest samoobjawieniem się trójjedynego Boga–*Agápē*.

Tu też ujawnia się wyjątkowość chrześcijaństwa jako religii w pełni objawionej. W Jezusie Bóg objawił nie tylko swoją zbawczą wolę, ale również swoją istotę — to, kim i jakim naprawdę jest. Dla judaizmu i islamu, uznających radykalną transcendencję Bożej istoty, takie roszczenie jest nie do przyjęcia. Biblijny i koraniczny zakaz czynienia obrazów Boga wyklucza jakąkolwiek zapośredniczoną w stworzeniu (a więc także w człowieczeństwie Jezusa) reprezentację Boga. W tym sensie wcielenie jako zaprzeczenie teologicznego antyrepresentacjonizmu wyznacza zarazem granice dialogu chrześcijaństwa z judaizmem i islamem, a także z wszelkimi formami myślenia, które zaprzeczają możliwości samoobjawienia się Boga/Abso-lutu w świecie⁵². W centrum chrześcijaństwa stoi bowiem przekonanie, iż w Chrys-

⁴⁸ Św. Augustyn widzi powiązanie Jezusowego „JA JESTEM” (*Ego Eimi*) z objawieniem imienia Bożego w Księdze Wyjścia 3,14 i stwierdza: „Sądzę, że Pan nasz Jezus Chrystus, mówiąc: «Jeśli nie uwierzycie, że JA JESTEM», nie chciał powiedzieć co innego, jak to: «Tak, jeśli nie uwierzycie, że ja jestem Bogiem, pomrzecie w grzechach waszych»”; ŚW. AUGUSTYN, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, 38.10 (PL 35, 1680), tł. W. Szoldrski, w: W. KANIA (red.), *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. XV, Warszawa 1977.

⁴⁹ DOLA, *Teologia misterium życia Jezusa*, s. 201.

⁵⁰ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, t. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, s. 297n.

⁵¹ Por. MENKE, *Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen*, s. 103.

⁵² Wybitnym przykładem tego typu postawy w filozofii są dwaj wielcy przedstawiciele szkoły frankfurckiej: M. Horkheimer i T.W. Adorno. Pierwszy z nich zdecydowanie wykluczył możliwość znalezienia jakiegokolwiek formy immanencji Boga w świecie, odrzucając tym samym również możliwość mówienia o Bogu jako o kimś dobrym i sprawiedliwym. Radykalizując starotestamentalny zakaz czynienia obrazów, mówił o „tęsknocie za całkowicie Innym”, który pozostaje niedostępny, o wołaniu pragnienia, zwróconym do historii powszechnej. Podobnie Adorno powiedział się za odrzuceniem wszelkiego obrazu, wyklu-

tusie daleki i niepojęty Bóg (*Deus absconditus*) stał się Emmanuelem – „Bogiem z nami” i „Bogiem dla nas”, i to w sposób najbardziej radykalny z możliwych. We wcieleniu i ukrzyżowaniu Syna Ojciec sam wydaje się w ręce grzeszników, pozwala dotknąć się naszym cierpieniem, by w ten sposób, niejako „od wewnątrz”, przemienić je mocą swojej miłości⁵³ Tutaj dopiero zaczynamy rozumieć, na czym polega wszechmoc Boga. Ojciec tak samo nie może usunąć krzyża, jak nie może tego uczynić Syn. Nie może dlatego, że Bóg jako wspólnota (*communio*) Osób, jako relacja Ojca do Syna i Syna do Ojca w Duchu Świętym, jest do tego stopnia miłością, że raczej pozwala się ukrzyżować, niż coś wymusić, nawet jeśli miałoby to być jakieś obiektywne dobro⁵⁴ Warto przypomnieć w tym miejscu zaskakujący fakt, iż w czasie, gdy w teologii ukształtowała się soteriologia zadośćuczynienia, w ikonografii chrześcijańskiej pojawił się tzw. Tron Łaski (*Thronus Gratiae*), ukazujący krzyżową ofiarę Syna w jedność z Duchem Świętym (przedstawionym najczęściej w postaci gołębicy nad krucyfiksem) i Ojcem, który podtrzymuje Ukrzyżowanego. Obraz ten wyraża prawdę, że wszechmoc trynitarnego Boga jest identyczna z miłością umierającego na krzyżu Syna. Bóg–*Agápē* nie chce i nie może niczego wymusić, inaczej bowiem nie byłby Bogiem–Miłością. Miłość pragnie miłości — i tylko miłości. Najgłębszym motywem, skłaniającym Boga do podjęcia dzieła stworzenia, było zawarcie przymierza z człowiekiem. Przymierze to jest przymierzem wolności, gdyż tylko tam, gdzie jest prawdziwa wolność, możliwa jest także miłość. Bez wolności nie ma miłości. Miłości nie można nakazać ani wymusić. Stąd stwarzając świat — świat, w którym będzie miejsce na miłość — Bóg musiał niejako przyjąć na siebie wszystkie konsekwencje, jakie niesie ze sobą wolność człowieka⁵⁵. Nie znaczy to, iż pozwalając określić się przez ludzką wolność, Stwórca zdegradował siebie do roli bezsilnego widza. Niemniej jednak Jego działanie w świe-

czając tym samym także „obraz” kochającego Boga. Por. T.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt am M. 1966. Krytycznie na ten temat zob.: BENEDYKT XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 42; OsRomPol (2008), nr 1 (299), s. 4–24. Należy w tym miejscu podkreślić, że chrystologia nie unieważnia słuszności teologii negatywnej. Intencją tej teologii nie jest jednak radykalny apofatyzm, który w istocie niczym nie różniłby się od agnostycyzmu i ateizmu, ale przekonanie, że nawet najwyższa teofania, jaką jest wcielenie, nie znosi tajemnicy Boga. Jako pouczający o Bogu — takim, jaki jest On w sobie — Chrystus odsłania w swojej własnej widzialności niewidzialnego Boga, pozostawiając Mu jednak Jego Ojcowską niewidzialność (por. św. IRENEUSZ, *Adv. haer.* IV. 20. 1). W konsekwencji istota Boga zawsze pozostanie dla nas niepojętą tajemnicą. Jak powie św. Augustyn: *si comprehendis, non est Deus!* (*Sermo* 52.16 [PL 38 360]). Także dla św. Tomasza z Akwinu istota Boga jest dla umysłu ludzkiego niepoznawalna: *Quid est Deus nescimus* (*Quaest. disp. De potentia* VII. 2 ad. 11). W bezpośrednim oglądaniu Boga w niebie odpadnie, zdaniem Akwinaty, *species impressa*, a w jej miejsce wejdzie istota Boga, co oznacza, że Bóg będzie oglądany przez Boga (por. CG. III, 51).

⁵³ Por. K. KAŁUŻA, „*Sis tu tuus, et ego ero tuus*” Znaczenie podmiotowości dla refleksji teologicznej, ŚSHT 44 (2011), nr 2, s. 367.

⁵⁴ Por. MENKE, *Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen*, s. 105.

⁵⁵ Por. T. PRÖPPER, *Allmacht Gottes*, w: TENŻE, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg im Br. 2001, s. 288–293.

cie i w życiu każdego jednego człowieka ma strukturę przymierza, tzn. jest działaniem, które raz udzielonej wolności ani nie cofa, ani nie łamie⁵⁶ Sercem Bożej miłości jest bowiem wierność (por. Iz 49,14-15).

4. Krzyż i wolność

By zrozumieć, na czym polega tajemnica dokonanego w Chrystusie odkupienia/zbawienia (*mysterium salutis*), trzeba najpierw wniknąć w mroczną tajemnicę nie-zbawienia, jaką jest grzech (*mysterium iniquitatis*). M. STRIET przedstawia grzech jako wciąż kiełkującą w głębi samej wiary niewiarę, będącą w istocie utratą fundamentalnego zaufania do Boga jako absolutnej miłości⁵⁷ W stwierdzeniu tym jest niewątpliwie wiele racji, jednak grzech nie może być widziany wyłącznie jako defekt wiary, jako odstawanie człowieka od wymogów Bożej miłości. Gdyby tak było, gdyby grzech dotyczył jedynie egzystencjalnej relacji człowieka do Boga, wówczas odkupienie nie sięgałoby samej struktury bytu, lecz byłoby czymś wobec tej struktury całkowicie zewnętrznym. Pogląd taki mógłby prowadzić do wniosku (i nierzadko rzeczywiście prowadzi⁵⁸), że grzech w niczym nie naruszył ontologicznego porządku stworzenia, a człowiek zasadniczo (niekoniecznie faktycznie!) zawsze ma możliwość przezwyciężenia własnej sytuacji nie-zbawienia, i to niezależnie od wydarzenia Jezusa Chrystusa. Sytuacja nie-zbawienia człowieka dotyczyłaby bowiem poziomu jego egzystencji, a nie esencji (natury). Dlatego również sam proces zbawczy mógłby być widziany jako wydarzenie rozgrywające się na poziomie świadomości człowieka, a nie u samych podstaw jego bytu, w głębi jego osobowego jestestwa. Konsekwentnie wydarzenia Chrystusa nie trzeba by już postrzegać jako warunku *sine qua non* zbawienia/odkupienia, ale co najwyżej jako (najwyższą) manifestację absolutnego i nieodwołalnego „tak” Boga względem człowieka. Stąd utożsamienie objawienia (*revelatio*) z odkupieniem/zbawieniem (*redemptio/salus*): „Dokonane przez Boga odkupienie jest (!) Jego objawieniem”⁵⁹ W takiej perspektywie Jezus nie jest już „sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają” (Hbr 5,9), ale co najwyżej jego katalizatorem, wzorem człowieka w pełni odkupionego, niedościgłym przykładem (*exemplum*), wzywającym do pełnego ufności zawierzenia Bogu, który na krzyżu objawił się jako absolutna, bezwarunkowa — i dlatego wiary-godna — Miłość⁶⁰

⁵⁶ Por. K.-H. MENKE, *Was ist das eigentlich: „Gnade“? Sechs Thesen zur Diskussion*, ThPh (2009), nr 84, s. 356–373.

⁵⁷ Por. STRIET, *Erlösung durch den Opfertod Jesu?*, s. 29.

⁵⁸ Por. G.L. MÜLLER, *Neue Ansätze zum Verständnis der Erlösung. Anfragen an Eugen Drewermann*, MThZ (1992), nr 43, s. 51–73.

⁵⁹ STRIET, *Erlösung durch den Opfertod Jesu?*, s. 21.

⁶⁰ Por. K.-H. MENKE, *Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg 1995, s. 66–70. Podczas gdy w dawnej (neoscholastycznej) teologii, zwłaszcza w apologetyce, rozdzielano objawienie

Tymczasem zarówno Stary, jak i Nowy Testament ukazują grzech jako pewną obiektywną rzeczywistość, od której człowiek o własnych siłach nie może się uwolnić. Nawet Bóg raz popełnionego grzechu nie może uznać (np. na mocy jakiegoś dekretu) za niebyły. Grzech jest mocą, która zniewala człowieka, nakłada na niego jarzmo, którego ciężar daje się odczuć we wszystkim, co człowiek czyni (por. Rz 7,18-23). Zgodnie z nakazem Prawa, grzech domaga się przewyciężenia, jednak jego panowanie wyraża się właśnie w tym, iż wszystko, co człowiek czyni, by przewyciężyć grzech, potwierdza tylko jego moc. Św. Paweł mówi w tym kontekście o „innym prawie”, które toczy walkę z „prawem mojego umysłu” (z natury pragnącego poznania dobra i prawdy) i „bierze mnie w niewolę” (Rz 7,23). W tym sensie „każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu” (J 8,34; por. Ga 4,3), zaś „zapłatą za grzech jest śmierć” (Rz 6,23). Stary Testament posługuje się w tym kontekście obrazem Szeolu⁶¹. Szeol jest kwintesencją wszystkich mocy śmierci i przejawia się we wszystkim, co pomniejsza życie (np. w chorobie, nędzy). W tym sensie Szeol jest miejscem nieobecności Boga — miejscem, którego Bóg, Miłośnik życia, z całą pewnością nie chce, ale którego też nie może tak po prostu usunąć aktem swego nieskończonego miłosierdzia. Nie dlatego, że Szeol, jak jakiś „drugi absolut”, wymykałby się Jego boskiej wszechmocy, ale dlatego, że stwarzając autentyczną wolność i godząc się na jej istnienie (z wszystkimi wynikającymi stąd konsekwencjami), Stwórca podjął ryzyko pojawienia się takiej rzeczywistości, którą nie będzie mógł w sposób dowolny zadysponować. I na tym właśnie polega mroczna tajemnica grzechu, owego *mysterium iniquitatis*: jest on rzeczywistością, która w odniesieniu do samej siebie wyklucza jakąkolwiek formę woluntaryzmu. Gdyby Bóg — mówiąc obrazowo — wyszedł na balkon nieba i ogłosił *urbi et orbi* dekret anihilujący grzech i jego skutki, wtenczas człowiek nie byłby istotą prawdziwie wolną. Być może miałyby jeszcze jakieś poczucie wolności, ale byłaby to wolność pozorna („wirtualna”), bez rzeczywistych konsekwencji.

od zbawienia, dziś można zaobserwować tendencję odwrotną, polegającą na redukcji zbawienia do objawienia. Współczesna teologia fundamentalna podkreśla jedność tych dwu rzeczywistości, jednak z zachowaniem różnicy. Obszernie pisze na ten temat M. RUSECKI, *Traktat o objawieniu*, Kraków 2007. W kontekście wypowiedzi M. Strieta na temat tożsamości objawienia i zbawienia warto zacytować uwagę MENKE, *Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen*, s. 106n: „W zasadzie Striet powtarza w swoim monachijskim wykładzie tezę Hansa Kesslera, wpisującą wydarzenie Chrystusa w biblijnie poświadczoną historię objawienia. Z punktu widzenia Kesslera wydarzenie Chrystusa ma znaczenie tylko dla tego, kto na podstawie tego wydarzenia zdolny jest uwierzyć, że śmierć i niesprawiedliwość nie mają ostatniego słowa. Według niego wydarzenie Chrystusa jest intersubiektywnym wydarzeniem między objawicielem a jego adresatem. Z mojego punktu widzenia jest ono także tym, ale nie tylko. Chrystus przyniósł bowiem dla wszystkich ludzi wszystkich czasów pewną zasadniczą zmianę, i to całkowicie niezależną od wiary swoich adresatów” Ta „zasadnicza zmiana” – ów obiektywny, niezależny od podmiotowości człowieka, fakt — polegał na pozbawieniu grzechu jego niszczycielskiej mocy (por. *tamże*, s. 108).

⁶¹ Por. Szeol, w: RAHNER, VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, k. 445.

Mimo to Bóg nie pozostaje całkowicie bezsilny wobec grzechu i śmierci. Jako doskonała *Communio*, jako jedność Trójcy Osób, może On tę relację, którą sam jest (jedność Boga opiera się na relacyjności Trójcy Osób, będących czystymi „relacjami samoistnymi”), wprowadzić w samo wnętrze stworzenia, a mówiąc dokładniej: w człowieczeństwo tego JEDNEGO, który w czasie i przestrzeni (historycznie) przeżywa tę samą relację do Boga (swojego *Abba*), którą jest wewnątrztrynitarny Syn. Co więcej, właśnie w Nim, owym Jednym, może On tę relację, którą sam jest, wprowadzić w samą śmierć, która — jako konsekwencja grzesznego „odejścia od Ojca” (por. Łk 15, 11-31) — jest zerwaniem wszelkich relacji, Szeolem, w którym jest już tylko samotność i pustka (*Eloi, Eloi, lema sabachtani* — Mk 15, 34). W tym sensie krzyż jest nie tylko znakiem Bożej miłości, ale także objawieniem samego grzechu jako odmowy miłości, jako mrocznego „przeciw-misterium” Boga–*Agápē*. Podczas gdy Bóg w Trójcy Osób jest Bogiem–Wspólnotą (*Communio*), do której nieustannie zaprasza (miłość z natury jest *ex-centryczna*, tzn. otwarta na „trzeciego”, inaczej bowiem nie byłaby miłością, lecz jedynie wyrafinowaną formą „egoizmu we dwoje”), grzesznik pragnie być tylko sobą i dla siebie. Jego egzystencja jest w swej podstawowej dynamice zdecydowanie *ego-centryczna*, tzn. jej punktem odniesienia (jej centrum) nie jest „inny” — Bóg i drugi człowiek (bliźni) — lecz on sam. Grzesznik niejako „skrzywia” swoje serce „do środka”, ku sobie samemu, spełniając tym samym „definicję” grzechu: *Cor incurvatum in seipsum* (św. AUGUSTYN). Z tego więzienia własnego serca człowiek nie jest w stanie wydostać się o własnych siłach (wspomniana wyżej moc grzechu udaremnia wszelką auto-soteriologię). Jest tak bardzo zapatrzony w siebie, iż jego wzrok nie może wznieść się ani „ku górze”, ku Bogu (w sensie *sursum corda*), ani „ku światu”, w stronę drugiego człowieka⁶² Samo-odniesienie, które sam wybrał, uczyniło go nie-komunikatywnym, tzn. niezdolnym do wejścia w proces budowania więzi, tworzenia wspólnoty (*communio*), a tym samym do przyjęcia życia „w obfitości”. W tym sensie grzesznik trwa w śmierci, jest mieszkańcem Szeolu.

W tej perspektywie staje się zrozumiałe, że śmierć Jezusa na krzyżu mogła być zwycięstwem nad grzechem i śmiercią tylko pod tym warunkiem, że był On kimś więcej niż tylko człowiekiem, że — będąc prawdziwym człowiekiem — był jednocześnie odwiecznym Synem Bożym⁶³ Tylko tak Jego śmierć mogła stać się „śmiercią naszej śmierci”, „negacją negacji”⁶⁴ Od chwili upadku człowieka (fizyczna)

⁶² Por. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg im Br. 2001⁴, s. 326n.

⁶³ Por. H. KESSLER, *Christologie*, w: T. SCHNEIDER (red.), *Handbuch der Dogmatik*, t. I, Düsseldorf 2000³, s. 338: *Nur wenn der präexistente Logos (Wort) und Sohn Gottes von der Welt, in der er wirkt, seinem Wesen (usia) nach klar unterschieden und wirklich nichts anderes als Gott selbst ist, kann er etwas in die Welt bringen, was diese nicht selbst bieten kann: Gemeinschaft mit Gott, Erlösung, unvergängliches Leben.*

⁶⁴ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Teologia Misterium Paschalnego*, tł. E. Piotrowski, Kraków 2001, s. 104: „Chrystus musi być Bogiem, by oddać się do dyspozycji dziełu miłości — które pochodzi od Ojca

śmierć nie mogła już stanowić przejścia do „domu Ojca”, wejścia do wspólnoty z Bogiem, ale stała się ostatecznym oddzieleniem, zejściem do radykalnej i bezdennej samotności Szeolu. Grzech jako zerwanie wszelkich więzi, jako *anti-communio*, wprowadził bowiem nieprzezwycięzalny (od strony człowieka) *hiatus* między Bogiem a grzesznikiem. Gdyby w Chrystusie Bóg sam nie wyszedł ku człowiekowi, i gdyby człowiek w Nim, wcielonym Logosie, nie zyskał możliwości wyjścia (*exodusu*) ku Bogu, nigdy nie dokonałoby się nasze pojednanie i nadal byłibyśmy pogrążeni w „mroku i cieniu śmierci” (Łk 1,79). W ten sposób tajemnica krzyża wskazuje na tajemnicę wcielenia. Tylko dlatego, że Jezus bierze na siebie jarzmo śmierci, i że umierając nie przestaje być relacją do Ojca (Synem), krzyż mógł stać się tym szczególnym wydarzeniem, poprzez które nie tylko umierający Syn, ale także pozostający z Nim w nierozzerwalnej komunii Ojciec dociera tam, gdzie dokonało się Jego najbardziej radykalne zakwestionowanie — na miejsce najgłębszej „bez-bożności”, do samego Szeolu, na „miejsce grzechu” jako ostatecznego oddzielenia grzesznika od Boga. Tak jak prawdziwa i w pełni rzeczywista była śmierć Jezusa i Jego bycie umarłym⁶⁵, tak samo prawdziwe i realne było hipostatyczne zjednoczenie umarłego Jezusa z wewnątrztrynitarnym Synem („Baranek j a k b y zabity” — por. Ap 5,6). Jako umarły Chrystus należy do „niemocnych” (*refaim*) i dlatego nie może prowadzić aktywnej walki przeciwko „mocom” Szeolu. Na tym właśnie polega obiektywno-pasywne doświadczenie Wielkiej Soboty, odróżniające je od subiektywno-aktywnego doświadczenia męki. Jednak pasywność Jego bycia umarłym staje się bramą, przez którą zbawcza aktywność Ojca sięga samej głębi Szeolu, zstępuje na samo dno Otchłani („piekiel”). Dlatego liturgia Wielkiej Nocy wychwala Chrystusa jako tego, który przyjmując na siebie fizyczną śmierć, pokonał „śmierć drugą”, tj. Szeol — jako ostateczne oddzielenie pogrążonego w grzechu człowieka od Boga. Innymi słowy: z chwilą gdy wcielony Syn, który również jako umarły pozostaje jedno z Ojcem, zstępuje do piekieł, wspomniany wyżej *hiatus* między Bogiem a człowiekiem (grzesznikiem) zostaje raz na zawsze przewyciężony. Jeśli bowiem Syn przemierza z polecenia Ojca ciemności Szeolu, to będąc zanurzonym w ciemności antyboskiej, obiektywnie przebywa w „raju”, czego ilus-

i chce pojednać świat ze sobą — aby w Nim została osądzona i wycierpiana cała ciemność mocy przeciwnych Bogu. W tym wydarzeniu wydające działanie ludzi może być tylko podporządkowane; to właśnie przeciwieństwa — ludzka zdrada i wydająca miłość Boga — muszą zostać związane ze sobą w «sprzeczności krzyża», a tym samym zniesione”

⁶⁵ Por. *tamże*, s. 169: „Jeśli Ojciec uchodzi za stwórcę ludzkiej wolności — ze wszystkimi możliwymi konsekwencjami! — wówczas sąd, a tym samym również «piekło» należą do Niego, i jeśli On posyła na świat Syna, by świat ratował zamiast sądzić, i przekazuje Mu dla zrealizowania tej funkcji «cały sąd» (J 5,22), wówczas musi Go jako WCIELONEGO wprowadzić także do «piekła» (co jest ostateczną konsekwencją ludzkiej wolności). Jednak Syn może być wprowadzony do piekła tylko jako umarły w Wielką Sobotę. (...) Syn musi «obejrzeć to, co w obrębie stworzenia jest nie wykończone, nie przekształcone, chaotyczne», by jako Zbawiciel wziąć to wszystko w posiadanie; (...). «Owo oglądanie chaosu przez Boga-Człowieka stało się dla nas warunkiem naszego oglądania Bóstwa»”

tracją może być obrazowe przedstawienie Jego tryumfu⁶⁶: „Dzisiaj jako Król przyszedł do więzienia, dzisiaj wyłamał spiżowe bramy i żelazne zasady, On, który połknięty został jak zwyczajny umarły, w Bogu spustoszył piekło”⁶⁷. Odtąd piekło należy do Chrystusa, który ze swego najgłębszego, trynitarnego doświadczenia wynosi je ze sobą ku ostatecznemu zwycięstwu. Dlatego zstąpienie do piekieł jako wydarzenie trynitarne jest — w nierozdzielnej jedności z krzyżem i zmartwychwstaniem — wydarzeniem zbawczym. Nie w tym znaczeniu, rzecz jasna, że z chwilą Jego zstąpienia do świata umarłych wszyscy ludzie faktycznie zostali zbawieni, a piekło pozostało na zawsze puste (co oznaczałoby jednoczesne zniesienie wolności człowieka), lecz w tym, iż grzech, który dotąd trzymał człowieka w niewoli⁶⁸, został raz na zawsze pozbawiony swej mocy. Albo jeszcze inaczej: wraz z wydarzeniem Chrystusa grzech przestał być ową mroczną siłą, która niejako przykuwa grzesznika do tej rzeczywistości, którą on sam ustanowił z chwilą jego popełnienia. Prawdę tę podkreśla zwłaszcza ikonografia Kościoła Wschodniego, przedstawiająca Chrystusa jako tego, w którym Bóg sam zstępuje w najgłębsze otchłanie bezbożności, by wyzwolić grzesznika z pęt jego własnego grzechu i wyprowadzić go na wolność. W ten sposób Chrystus–Odkupiciel rzeczywiście stał się naszym pojednaniem (*Sühne*) z Bogiem (por. Rz 5,10; 2 Kor 5,18; Kol 1,20-21).

Widać w tym miejscu wyraźnie, że krzyż — jako wydarzenie objawieniowo-zbawcze — nie może być izolowany od innych wydarzeń objawieniowo-zbawczych, takich jak zstąpienie do piekieł, zmartwychwstanie i Zesłanie Ducha Świętego. Wydarzenia te łączą się ze sobą, wzajemnie się implikują i dopiero wzięte razem tworzą jedno Misterium Paschalne⁶⁹, będące pełnią i szczytem historii objawienia i zbawienia. Jedność Misterium Paschalnego, a także jego wewnętrzna logika i rozpoznawalna dzięki objawieniu zasadnicza struktura, mają swoje źródło w trynitarnym życiu Boga. Gdyby Bóg nie był Bogiem trójjedynym (*Communio* w sensie doskonałej jedności „relacji samoistnych”), nie byłby Bogiem–*Agápē*, w związku z czym Misterium Paschalne — jako wydarzenie objawieniowo-zbawcze — w ogóle nie mogłoby zaistnieć. Nie mogłoby też zaistnieć samo stworzenie, gdyż samowystarczalny Bóg–Monada nie mógłby stworzyć niczego poza sobą (Bóg–Absolut jest

⁶⁶ Por. *tamże*, s. 166n: „(...) umarły Zbawiciel w piekielnym Szeolu rzeczywiście nie ogląda niczego innego, jak swój własny tryumf, jednak nie w blasku życia zmartwychwstałego (...), lecz w jedynym stanie, jaki pozwala na taki wewnętrzny kontakt — w stanie absolutnego braku życia w zmarłych”

⁶⁷ PROKLUS Z KONSTANTYNOPOLA, *Sermo* 6n, 1 (PG 65 721).

⁶⁸ VON BALTHASAR, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 158: „Kara za «grzech pierworodny» wiążąca nad «przedchrześcijańską» ludzkością (...) jest *de iure* ostateczna; to *poena damni*, pozbawienie oglądania Boga”

⁶⁹ Ścisłe rzecz biorąc, Misterium Paschalne obejmuje wydarzenia męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (liturgia paschalna Kościoła to uroczysty obchód Trzech Dni — „Triduum Paschalnego”). M. Rusecki dodaje do wydarzeń paschalnych również Zesłanie Ducha Świętego, które dopełnia i aktualizuje wydarzenie Chrystusa (Jego Paschę) w dziejach świata i narodów. Por. RUSECKI, *Traktat o objawieniu*, s. 328.

całkowicie nierelacyjny). Dlatego już samo stworzenie jako *creatio ex nihilo*, jako absolutnie wolny czyn Boga—*Agápē* (stąd mowa też o *creatio ex amore Dei*⁷⁰) jest już wydarzeniem zbawczym, choć jeszcze nie odkupieńczym. Odkupienie — jako obiektywny czyn Boga—*Agápē* — jest reakcją Stwórcy na obiektywną rzeczywistość grzechu (grzechu pierworodnego), będącego odwróceniem i zaprzeczeniem porządku stwórczego. Dlatego grzech — jako szczególna forma negacji (*negatio in radice*) — nie jest i nie może być częścią Bożego zamysłu. Jak już wspomniano, wszelka próba wprowadzania zła (negacji) w Boga jest zniesieniem samego pojęcia Boga jako absolutnej i nieodwołalnej Miłości (*Agápē*). W tej perspektywie śmierć Chrystusa i Jego zstąpienie do Otchłani (Szeolu, Hadesu) jawią się jako *sanatio in radice* stworzenia, jako zawarcie Nowego Przymierza między Bogiem i całą ludzkością. To pojednanie (*Sühne*), którego Bóg dokonał w swoim Synu, Jezusie Chrystusie, jest „uśmierceniem grzechu”, zniweczeniem jego niszczycielskiej i zniewalającej mocy. Dokonało się ono za cenę krwi JEDNEGO, „nowego Adama”, ale nie za cenę ludzkiej wolności. Dlatego umierający na krzyżu Chrystus nie traci życia, ale je oddaje⁷¹ — w całkowitej wolności i w całkowitym posłuszeństwie Ojcu (posłuszeństwo Syna jest aktem Jego wolności i właśnie dlatego ma ono moc wyzwolicielską, odkupieńczą). W konsekwencji odkupienie nie pociąga za sobą żadnego automatyzmu. Jest ono, mówiąc obrazowo, wyciągniętą w stronę grzesznika ręką Zbawiciela, którą ten może pochwycić albo odrzucić. Stąd teologia chrześcijańska czyni wyraźną różnicę między Szeolem (Hadesem) a piekłem. Piekło jest „produktem zbawienia”⁷². Jeśli istota Szeolu polega na „przygwożdżeniu” grzesznika do grzechu (jako obiektywnej rzeczywistości), to istotą piekła jest osobiste, świadome i dobrowolne odepchnięcie wyciągniętej ręki Odkupiciela, która pragnie wyzwolić grzesznika z pęt Szeolu (*poena damni*). Jest ono zatem — jako odmowa przyjęcia Bożej miłości — dziełem wolności człowieka i jako takie może zostać poddane rewizji na mocy osobistej przemiany i nawrócenia. Jednak nawrócenie, które — podobnie jak grzech — także jest aktem wolności człowieka, stało się możliwe dopiero dzięki Chrystusowemu odkupieniu. H.U. VON BALTHASAR nawiązując do teologii krzyża P. ALTHAUSA mówi w tym kontekście o inkluzywnym zastępstwie (*inklusive Stellvertretung*) odkupionego grzesznika, implikującym ekskluzywne zastępstwo (*exklusive Stellvertretung*) Chrystusa—Odkupiciela:

Kiedy Zbawiciel, w swojej solidarności ze zmarłymi, oszczędził im całego doświadczenia śmierci (jako *poena damni*) [...], wziął zastępczo całe to doświadczenie na siebie. Właśnie w ten sposób okazuje się On być Jedynym, który wykraczając ponad powszechne doświadczenie śmierci zmierzył głębię otchłani. [...] Ażeby śmierć Chrystusa mogła, mówiąc za Althausem, być inkluzywna, musi być jednocześnie ekskluzywna, w swojej zastępczej mocy niepowtarzalna⁷³

⁷⁰ J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloh 1993⁴, s. 88.

⁷¹ „Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja z siebie je oddaję” (J 10,17-18).

⁷² VON BALTHASAR, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 168.

⁷³ *Tamże*, s. 161.

W ten sposób odkupienie jako absolutnie wolny czyn Boga–*Agápē* nie tylko nie znosi wolności grzesznika, ale — ustanawiając na nowo przestrzeń komunikacji bosko-ludzkiej (Nowe Przymierze) — wręcz ją umożliwia⁷⁴. Dlatego, jak słusznie zauważa von Balthasar, Jezus nie odsuwa grzesznika na bok, by zająć jego miejsce. Nie przywłaszcza sobie jego wolności, aby uczynić z niej coś, czego tamten nie chce. Mówiąc dosadniej: Jezus

może mnie „odkupić” (tzn. wykupić z więzienia czy zadłużenia), ale ja muszę ten czyn przyjąć, pozwolić, by stał się on dla mnie prawdziwy. Człowiek w swej wolności nie jest pakunkiem, który się „wykupuje”⁷⁵

Tak rozumiana kategoria zastępstwa nie narusza — wbrew temu, co sądził I. KANT i co zdaje się sugerować M. STRIET — moralnej integralności człowieka jako wolnego i odpowiedzialnego za swoje czyny podmiotu⁷⁶. Człowiek może odrzucić Bożą miłość i zamknąć się na zbawienie. Dotykamy tutaj bez wątpienia najbardziej newralgicznego punktu chrześcijańskiej soteriologii — punktu, w którym zawodzi wszelka wiedza, a pozostaje już tylko nadzieja. Nie wiemy bowiem, czy ludzka (skończona) wolność może aż do samego końca zamknąć się na propozycję Ducha Bożego, który pragnie darować jej prawdziwą, własną wolność. Czyniąc tak, zrobiłaby to z pełną świadomością i popełniłaby grzech przeciwko Duchowi Świętemu — „grzech wieczny”, który „nigdy nie otrzyma odpuszczenia” (Mk 3,29). Pozostaje jednak nadzieja — nie jakakolwiek nadzieja, ale nadzieja chrześcijańska, dla której, zgodnie z Jezusowym przykazaniem miłości bliźniego, żadnego człowieka nie można pozostawiać samemu sobie⁷⁷. W tym sensie chrześcijanin ma

⁷⁴ Misterium Paschalne staje się tutaj „transcendentalnym warunkiem” możliwości przyjęcia owoców odkupienia przez już odkupionego grzesznika (zbawienie w sensie subiektywnym). Por. G.L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Br. 1995², s. 144: *Es widerspräche (...) dem Begriff der Erbsünde, wenn — über die Sünde Adams, des Repräsentanten der ganzen Menschheit hinaus — von jedem einzelnen Menschen eine freiwillig begangene persönliche Sünde verlangt würde. Denn bei der Erbsünde geht es gerade nicht um Sünde im Sinne einer persönlichen Verfehlung gegenüber einem moralischen Gesetz, sondern um den Zugang zu der in Adam ursprünglich allen angebotenen übernatürlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit bzw. deren Verlust. Bei einer solchen Interpretation wäre — in typologischer Umkehrung — die Wirkung der Stellvertretung Christi von einer persönlichen Ratifikation der Gläubigen abhängig. Ist aber durch den Verlust der Gnade die transzendente Bedingung der Wahlfreiheit zunichte gemacht, so wird umgekehrt durch die Wiederherstellung der Gnade in Christus die transzendente Bedingung geschaffen, auf die hin der Mensch seine religiöse und sittliche Wahlfreiheit (heilsrelevant) wieder realisieren kann.*

⁷⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Epilog*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2010, s. 88.

⁷⁶ R. Spaemann odwołuje się w tym kontekście do kategorii paradoksu. Por. R. SPAEMANN, *Einleitende Bemerkungen zum Opferbegriff*, w: R. SCHENK (red.), *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1995, s. 23: *Gibt es Stellvertretung in der Sphäre der Subjektivität? Kann Jemand für den anderen nicht nur eine dingliche, sondern auch eine moralische Schuld bezahlen? Kann einer für den anderen gut sein? Da Christentum beantwortet diese Fragen mit einem Paradox. Moralische Stellvertretung durch das Opfer Christi findet nur statt, wenn die Gesinnung dessen, für den Stellvertretung geleistet wird, selbst sich wandelt. Aber diese Wandlung wird erst durch das stellvertretende Opfer ermöglicht. Ihr Motiv ist nämlich Dankbarkeit für das stellvertretende Opfer (...) Der Gesinnungswandel verdankt sich einem Impuls, den das Subjekt sich nicht geben kann, einer Gnade.*

⁷⁷ Por. VON BALTHASAR, *Epilog*, s. 90.

„obowiązek nadziei dla wszystkich”⁷⁸. Dlatego, jak podkreśla J. RATZINGER, „zasadnicze odniesienie do tego zbawczego sensu dogmatu — realnej możliwości wiecznej zguby — winno być kamieniem granicznym i wewnętrzną nicią przewodnią wszelkich spekulacji w tej dziedzinie”⁷⁹. W. HRYNIEWICZ mówi w tym kontekście o potrzebie eschatologii apofatycznej (od gr. *apophatikós* — negatywny, wyrażający się przeczeniem), świadomej granic ludzkiej percepcji spraw ostatecznych⁸⁰. Tego rodzaju eschatologia nie będzie lękać się paradoksalności swych wypowiedzi, pamiętając o nieadekwatności wszelkich twierdzeń na temat rzeczywistości transcendentnej. Należy również podkreślić, iż chrześcijańska nadzieja ma swoje źródło nie w spekulacji, ale w zmartwychwstaniu „Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego” (1 Kor 2,2). Ów związek zmartwychwstania z ukrzyżowaniem nie jest przypadkowy, gdyż ten

ukrzyżowany Jezus utożsamiony został w swojej śmierci z bezbożnymi i opuszczonymi przez Boga. To właśnie takim ludziom wciąż przekazuje On obietnicę Boga ujawnioną w Jego zmartwychwstaniu. Chrześcijańska eschatologia mówi o Jego solidarności z tymi, którzy znaleźli się w najgorszych warunkach ludzkiej kondycji — o solidarności ze wszystkimi najbardziej nieszczęśliwymi i pokrzywdzonymi na tej ziemi, z winnymi i zropanczonymi, a także z umarłymi⁸¹.

* * *

Co najmniej od czasów oświecenia chrześcijańska soteriologia musi mierzyć się z wyzwaniem, jakie stawia przed nią rozum krytyczny. Podkreślenie autonomii podmiotu moralnego oraz wiara w nieograniczone możliwości ludzkiego rozumu dały ostatecznie prymat auto-soteriologii nad teo-soteriologią, co w znacznym stopniu przyczyniło się do osłabienia wiary w odkupieńczą moc Chrystusowego krzyża. Erozji zaczęły ulegać też podstawowe kategorie chrześcijańskiej soteriologii, takie jak zastępstwo, ofiara czy zadośćuczynienie. Z drugiej strony rozum autonomiczny nie znalazł w sobie dość siły, by dać odpowiedź na podstawowe pytania, jakie niesie w sobie ludzka egzystencja, zwłaszcza na pytanie o cierpienie i śmierć. Ponadto fiasko wielkich systemów totalitarnych oraz tragedia, jaką zakończył się promowany przez nie ateistyczny humanizm, jasno pokazały złudność wszelkich form auto-soteriologii. Człowiek nie jest w stanie zbudować raj na ziemi. Wszelkie jego wysiłki, zmierzające ku temu, co doskonałe, absolutne i nieskończone, potwierdzają tylko jego niedoskonałość, relatywność i skończoność. W tej perspektywie „nauka krzyża” wciąż zachowuje swoją aktualność. Jest ona Bożą mądrością, niosącą powszechną nadzieję, światło i sens. Nie tak, by miała ona przeczyć rozumowi, odbierając mu jego logos i własną godność, ale przychodząc mu z pomocą — bo i on, choć trudno mu to przyznać, potrzebuje odkupienia.

⁷⁸ RAHNER, *Hölle*, SM 2, s. 737.

⁷⁹ J. RATZINGER, *Hölle*, LThK2 V, s. 448.

⁸⁰ W. HRYNIEWICZ, *Nadzieja grzesznych ludzi. Problem piekła we współczesnej filozofii religii*, Warszawa 2011, s. 275.

⁸¹ *Tamże*, s. 271.

Erlösung durch das Kreuz? Über einige Probleme der heutigen Soteriologie

Zusammenfassung

Im Zentrum des christlichen Glaubens steht die Überzeugung, dass die Erlösung durch den schändlichen Tod des Gottessohnes am Kreuz geschah. Dieser Glaube stellt seit der Aufklärung eine besondere Herausforderung für die menschliche Vernunft dar und erfuhr eine starke Kritik, die in der heutigen Theologie immer noch nachwirkt. Der Artikel will sich dieser Kritik stellen und ihr mit vernünftigen Argumenten begegnen. Im ersten Teil wird die neuzeitliche Kritik an der christlichen Soteriologie dargestellt. Zur Debatte stehen vor allem einige Schlüsselbegriffe, die für die aufgeklärte (autonome) Vernunft besonders problematisch geworden sind. Dazu zählen: „Opfer“, „Sühne“, „Sünde“ und „Stellvertretung“. Im zweiten Teil werden die Aporien der neuzeitlichen Vernunft aufgedeckt und damit auch die Grenzen der von ihr angezielten Glaubenskritik gesetzt. Im dritten und im vierten Teil wird versucht, eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie zu verfassen. Die Gedanken beruhen auf der Grundüberzeugung des christlichen Glaubens, dass der Gekreuzigte der Offenbarer des trinitarischen Gottes ist. Daher kommt, dass Gott, der sich in Jesus Christus als er selbst geoffenbart hat, die Erlösung der Sünder nicht anders wirken konnte als durch die Selbsthingabe des Kreuzesgeschehens. Damit ist der Gekreuzigte nicht nur Offenbarer der unbedingten und irreversiblen Liebe Gottes für alle Menschen, sondern auch Erlöser. Seine Erlösungstat hebt aber nicht die Freiheit des Sünders auf. Deshalb wird mit P. Althaus und H.U. von Balthasar zwischen der exklusiven Stellvertretung Jesu Christi und der inklusiven Stellvertretung in Bezug auf den Sünder unterschieden. Die exklusive Stellvertretung des für alle Menschen Gestorbenen und in die Scheol Hinabgestiegenen bedingt und ermöglicht die inklusive Stellvertretung der so von ihm von der Sünde erlöst und mit der wahren Freiheit beschenkten Menschen. Damit zeigt sich, dass es Christusgemeinschaft, die in der Kirche von Anfang an bezeugt und gelebt wird, nur im Modus der Inklusion in seinem *pro nobis* gibt.