

Tadeusz Dola

Chrystologiczne podstawy pośrednictwa zbawczego

Collectanea Theologica 58/1, 25-40

1988

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. TADEUSZ DOLA, NYSA

CHRYSOLOGICZNE PODSTAWY POŚREDNICTWA ZBAWCZEGO

Żyjemy w czasach, które w perspektywie zbawczej są okresem przejścia pomiędzy kulminacyjnym momentem w dziejach zbawienia, jakim była Pascha Chrystusa, a wypełnieniem tych dziejów w dniu Paruzji. Sytuacja ta stawia przed teologią zadanie wyjaśnienia, w jaki sposób Chrystusowe dzieło odkupienia dokonane w przeszłości osiąga współcześnie dla konkretnego człowieka skuteczność zbawczą, by przygotować go na spotkanie z Panem w czasach eschatologicznych. Podejmując tę kwestię teologia dąży różnymi drogami do ukazania obecności Chrystusowego zbawienia w życiu każdego człowieka niezależnie od czasu i miejsca, w którym żyje. Próbuje się rozwiązać problem wskazując na transcendentny, a zarazem historyczny wymiar osoby i dzieła Chrystusa. W pośredniczeniu pomiędzy zbawieniem już dokonanym w Chrystusie, a ciągle dokonującym się w ludziach istotną rolę odgrywa Kościół. Wypełniając misję nałożoną nań przez Chrystusa wprowadza w historię nadprzyrodzoną rzeczywistość zbawczą. Zarówno działalność Chrystusa, jak i Kościoła przeniknięta jest obecnością Ducha Świętego. To Duch Jezusa sprawia, że łaska zbawcza aktualizuje się wszędzie tam, gdzie człowiek otwiera się na jej wpływ, szukając bardziej lub mniej zdecydowanie i świadomie absolutnej prawdy i dobra. Potrójny wymiar pośrednictwa zbawczego — chrystologiczny, eklezjologiczny i pneumatologiczny, dotyczy zawsze tego samego faktu, którym jest doprowadzenie historycznego człowieka do udziału w życiu Trójcy Świętej. Dlatego mówiąc o pośrednictwie w zbawieniu należy mieć zawsze na uwadze wszystkie trzy wymiary. Jeżeli w niniejszym artykule skoncentrujemy się na aspekcie chrystologicznym, to uczynimy to ze względów metodycznych, mając stale świadomość, iż zajmujemy się jedynie pewnym fragmentem teologicznej nauki o pośrednictwie zbawczym.

Stawiając sobie zadanie omówienia chrystologicznych podstaw pośrednictwa zbawczego mamy zamiar zastanowić się nad tymi treściami Chrystusowego dzieła zbawienia, które decydują o jego urzeczywistnieniu dziś. W chrześcijańskiej myśli teologicznej znaleźć można cztery podstawowe sposoby rozwiązania interesującego nas zagadnienia. Pierwszy opiera się na zasadzie solidarności Chrystusa — drugiego Adama z każdym człowiekiem; drugi upowszechnił się wraz z rozwojem średniowiecznej nauki o zadośćuczynieniu; idea przewodnią trzeciego jest naśladowanie Chrystusa, które umo-

zliwia człowiekowi udział w łaskach zbawczych; czwarty kładzie nacisk na eschatologiczny wymiar zmartwychwstania Chrystusa¹. Wymienione koncepcje soteriologiczne obecne były zawsze, przy najmniej *implicite*, w wierze Kościoła. Były jednak okresy, w których preferowano jedną odsuwając w cień pozostałe. Spróbujmy przyjrzeć się dokładnie każdej z osobna.

1. Zastępczy charakter Chrystusowego zbawienia

Teologia posługuje się dość powszechnie ideą zastępczego za-
dośćuczynienia Chrystusa dla wykazania uniwersalnego charakteru jego dzieła zbawczego. Biblia zawiera bowiem liczne teksty wskazujące na więź Chrystusa z całą ludzkością i jego solidarne włączenie się w naznaczone wzlotami i upadkami dzieje tego świata. Istnienie ludzkie Chrystusa, choć jest w pełni człowiecze, nabiera jednak niezwyklego wymiaru w swej relacji do siebie, do bliźnich i do Boga. Fakt ten upoważnia Chrystusa do występowania wobec Boga w funkcji zastępczej w imieniu wszystkich ludzi i każdego z nas z osobna.

Idea zastępczego występowania Chrystusa w imieniu wielu jest kontynuacją starotestamentalnego sposobu realizowania się Bożej ekonomii zbawczej². Chrystus rozpoczyna wprowadzić nowy rozdział w dziejach ludzkości, nie rozpoczyna jednak tych dziejów całkiem od nowa. Wkracza w historię, która jest już w biegu, a jej bieg naznaczony został wydarzeniami decydującymi o kierunku jej rozwoju; są nimi przede wszystkim grzech i zawarte przez Boga przyrzeczenie z ludźmi dla wyzwolenia ich z grzechu. Obydwa te fakty, zarówno grzech, jak i przyrzeczenie, nabierają swojego właściwego kształtu, gdy rozważamy je w wymiarze społecznym. Grzech jest nie tylko prywatną sprawą winowajcy, ale rzutuje na całą społeczność, która świadoma tego odcina się tak od złego czynu, jak i od grzesznika skazując go na banicję. Taka postawa wspólnoty, rozumiana jako przebłaganie, prowadzi na powrót do pojednania z Bogiem. Można go także dostąpić przez rytualny obrzęd, w którym wypędza się na pustynię kozła obciążonego grzechami ludu (Kpł 16, 20 nn)³. Ten symboliczny akt mógł mieć zbawcze znaczenie wtedy tylko, gdy towarzyszyła mu postawa skruchy i nawrócenia u tych, których grzechy w sposób rytualny przeniesione zostały na

¹ D. Wiederkehr, *Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute*, Freiburg i. Br. 1976, 126nn; M. Flick, *Z. Alszeghy, Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1982, 232.

² D. Wiederkehr, *Entwurf einer systematischen Christologie*, w: *MySal III/1*, 597n; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, tł. B. Białecki, Warszawa 1983, 220nn.

³ Por. G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, t. 1, München⁴ 1965, 263nn; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, t. 1, Stuttgart-Göttingen⁶ 1959, 55nn.

ofiare. Myśl ta pojawia się często w nauczaniu proroków. Z biegiem czasu w Izraelu doświadczanym boleśnie przez historię i formowanym religijnie przez proroków dojrzewa przekonanie, że człowiek sprawiedliwy, który niewinnie cierpi i umiera, może w sposób zastępczy wybłagać u Boga przebaczenie grzechów i miłosierdzie dla innych. Najbardziej klasycznym wyrazem tego przekonania jest czwarta pieśń o Słudze Jahwe, który „obarczył się naszym cierpieniem”, „był przebity za nasze grzechy”, „spadła nań chłosta zbawienna dla nas, a w jego ranach jest nasze zdrowie” (Iz 53, 4—6. 10—11).

Syn Boży przychodząc na świat wchodzi w taki właśnie kontekst historyczno-religijny i ten kontekst akceptuje. Przyjmując ludzką kondycję bierze na siebie to dziedzictwo, którym obarczona jest ludzkość od Adama, przez Abła i Izaaka, aż do proroków niesprawiedliwie prześladowanych (Rz 5, 12—21; Mt 1, 1—17; Łk 13—38)⁴. To nadzwyczajne i ścisłe związanie się Syna Bożego z losem każdego człowieka rozpoczęło się w momencie, „gdy nadeszła pełnia czasu i Bóg zesłał Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abysmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4, 4 n). Syn Boży solidaryzuje się z ludzkością rezygnując z postaci Bożej i przybierając postać sługi, by upodobnić się do ludzi (Flp 2, 7). Radykalizm solidarności Syna Bożego z każdym człowiekiem przejawia się w tym, że Chrystus zwiazuje się z ludzkością grzeszną i będącą w niewoli; wspólnie z nią poddaje się sądowi Bożemu (Rz 8, 3); dzieli z nią los więźniów pogrążonych w niewoli prawa (Ga 4, 4 n); uczestniczy w ciele i krwi swych braci poddanych jarzmu śmierci (Hbr 2, 14 n); Jezus Chrystus doświadcza wreszcie tragicznej samotności człowieka umierającego (Mk 15, 34 par.).

Życie i śmierć Chrystusa zostały przyjęte przez Ojca jako dzieło zbawienia dokonane w imieniu, w zastępstwie ludzkości. Na takie stwierdzenie pozwala najstarsza tradycja nowotestamentalna. W przed-Pawłowej formule wiary z 1 Kor 15, 3—5 czytamy, „że Chrystus (...) umarł za nasze grzechy”. W równie pierwotnej relacji z Ostatniej Wieczerzy znajdujemy słowa: „To jest Ciało moje za was (wydane)” (1 Kor 11, 24; por. Łk 22, 19); „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana” (Mk 14, 24 par.). A Jezus powie o sobie, że Syn Człowieczy nie przyszedł po to, by mu słuźono, ale aby służyć i dać życie swoje „na okup za wielu” (Mk 10, 45). Myśl tę podejmuje św. Paweł w 2 Kor 5, 15: „A właśnie za wszystkich umarł (Chrystus) po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał”.

Przytoczone powyżej teksty nowotestamentalne są jedynie

⁴ Melito Sardensis, *Homilia in Pascha* 65—71

przykładami stosunkowo licznych wypowiedzi biblijnych o zastępczym charakterze dzieła zbawczego Chrystusa⁵. Można w oparciu o nie wnioskować, że Chrystus jest z ustanowienia Bożego reprezentantem całej ludzkości wobec swojego Ojca⁶. Niezależnie od tego teologia od czasów patrystycznych szuka w samej osobie Zbawiciela i w jego dziele podstaw do przyjęcia uniwersalnego wymiaru dokonanego przez niego zbawienia.

U Ojców spotkać można teorię opartą na uniwersalnym znaczeniu Wcielenia. Teoria ta, operując pojęciami filozofii Platona, głosi, że Syn Boży przyjmując indywidualną naturę ludzką zjednoczył się z całą ludzkością. W jego naturze jest bowiem w pewnym sensie obecna uniwersalna natura ludzka⁷.

Zdaniem niektórych teologów także Tomasz z Akwinu szukał w tajemnicy Wcielenia podstaw do uzasadnienia zastępczego charakteru Chrystusowej misji zbawczej. Według niego boska natura Chrystusa decyduje o tym, że wykonywane przez niego czyny ludzkie posiadają walor transcendentny. Działalność Jezusa Chrystusa posiada wymiar indywidualny właściwy każdej ludzkiej jednostce, jest ograniczona miejscem i czasem, ponieważ jest jednak jednocześnie działalnością Słowa, wznosi się ponad ograniczenia przestrzenno-czasowe. Dzięki boskiej naturze Słowa zbawcze dzieło dokonane w konkretnej, historycznej osobie Jezusa z Nazaretu nabiera znaczenia powszechnego i odnosi się do każdej ludzkiej natury⁸.

Niektórzy współcześni teologowie dążą, jak się zdaje, do połączenia tych dwu tradycji i fundament dla idei zastępstwa znajdują w Chrystusie jako jednocześnie Bogu i człowieku. Syn Boży zrezygnował z blasku chwały Bożej; wyszedł ku człowiekowi przyjmując postać Sługi (Flp 2, 6n). Ta transcendencja Syna Bożego ku człowiekowi wyraża się w całkowitym poświęceniu siebie dla bliźnich. Istotą egzystencji Chrystusa jest istnienie dla innych. W postawie otwarcia się na drugiego objawia Chrystus ludziom swoją całkowitą transcendencję ku Ojcu, a jej najdramatyczniejszym wyrazem jest posłuszeństwo aż do śmierci. Chrystus bezgranicznie posłuszny Ojcu i w pełni oddany człowiekowi nadaje nowy kształt historii człowieka. Przyszedszy na świat Syn Boży wszedł w ludzką historię, wziął na siebie dziewictwo Adama, ale w swej osobie przedstawił tę historię na nowe tory stając się „drugim Adamem” (Rz 5, 12—21; 1 Kor 15, 45—47). Chrystus w swej wyjątkowej relacji do Ojca i do ludzi przyjmuje na siebie rolę rzecznika ludzi wobec

⁵ W. Kasper, *dz. cyt.*, 221—225.

⁶ J. Galot, *Gesù Liberatore*, Firenze 1983, 292.

⁷ L. Malevez, *L'Eglise dans le Christ. Etude de théologie historique et théorique*, RSR 25 (1935) 286.

⁸ J. Galot, *dz. cyt.*, 294 nn, 236 nn; P. Glorieux, *Le mérite du Christ selon saint Thomas*, RevSR 10 (1930) 622—649.

Ojca, umożliwiając każdemu człowiekowi, w sposób zastępczy, wejście na drogę pojednania z Bogiem⁹.

Idea zastępczego zbawienia Chrystusa akceptowana będzie chętnie przez tych, którym bliskie jest przekonanie o solidarności międzyludzkiej i wzajemnej odpowiedzialności. Każdy czyn jednostki ma wpływ na losy bliźniego i społeczność. Takie widzenie rzeczywistości jest właściwym podłożem dla przyjęcia koncepcji zbawienia, które ma charakter zastępczy wobec wszystkich ludzi wszystkich czasów.

2. Łaska Chrystusa w rękach transcendentnego Boga

Aspekt solidarności międzyludzkiej, tak istotny w teorii poprzedniej, schodzi na plan drugi w ujęciach soteriologii, które rozwinęły koncepcję łaski jako rzeczywistości obiektywnej wysłużonej przez Chrystusa na krzyżu i udzielanej przez Ojca każdemu człowiekowi godnemu jej przyjęcia. Bóg Ojciec w swoim transcendentnym istnieniu wobec świata jest gwarantem obecności łaski Chrystusa w każdym miejscu i w każdym czasie.

Poglądy te znajdują fundament w zachodniej tradycji teologicznej, która tajemnicę zbawienia przedstawia w podwójnym wymiarze obiektywnym i subiektywnym¹⁰. Zbawienie w sensie obiektywnym należy rozumieć jako naprawienie, „uzdrowienie” relacji między Bogiem i człowiekiem, jako odnowienie od samych podstaw porządku zburzonego przez grzech¹¹. W tej tradycji, zapoczątkowanej przez Tertuliana i Cypriana, dzieło zbawcze Chrystusa widzieć należy zawsze na szerokim tle całej historii zbawienia, w której człowiek stworzony do przyjaźni z Bogiem zrywa tę przyjaźń przez grzech zakłócając zaplanowany przez Boga ład, potem jednak z inicjatywy Boga dąży do jego odbudowania. Porządek świata, w którym kluczowym momentem jest właściwa relacja między Bogiem i człowiekiem, stanowi zasadniczą treść zachodniego ujęcia soteriologii. Osoba Chrystusa pojawia się właśnie w kontekście zakłóconej przez człowieka relacji Bóg — świat. Począwszy od Cypriana Ojcowie zachodni pojmują zbawienie jako ofiarę ekspiacyjną, w której Chrystus samego siebie ofiarował Ojcu dla przywrócenia naruszonego przez grzech porządku między Bogiem i człowiekiem, odwracając jednocześnie od człowieka karę należną za grzech¹². Taką

⁹ W. Kasper, *dz. cyt.*, 220—232; D. Wiederkehr, *Entwurf*, 595—621.

¹⁰ T. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1985, 43 n; D. Wiederkehr, *Glaube an Erlösung*, 69 n.

¹¹ G. Greshake, *Gottes Heil — Glück des Menschen*, Freiburg i. Br. 1983, 65.

¹² Tamże, 65; G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972, 187 n; G. Immarrone, *Gesù il Cristo salvezza dell'uomo*, Roma 1981, 106 nn.

koncepcję soterologii kontynuuje Anzelm z Cantenbury. W *Cur Deus homo* pisze: „Czyż da się pomyśleć, by Bóg Ojciec mógł okazać się bardziej jeszcze miłosierny niż w chwili, kiedy zwrócił się do grzesznika zasługującego na karę wieczną i nie mającego żadnej możliwości wyzwolenia się z niej: «Weź mojego Jednorodzonego i złóż go w ofierze za siebie»; a Syn: «Weź mnie i wybaw siebie»”¹³. W dialog między Bogiem Ojcem a człowiekiem wchodzi Syn dany przez Ojca człowiekowi i równocześnie dający siebie samego człowiekowi. Jego dobrowolna ofiara, w której ludzkość bierze aktywny udział, odbudowuje w sposób sprawiedliwy porządek tego świata. Mające miejsce w przeszłości historyczne wydarzenie ukrzyżowania Chrystusa jest więc interpretowane zbawczo w sensie przywrócenia zaplanowanego od początku przez Boga porządku w tym świecie. Ten nurt w soterologii, któremu wyraźny kształt nadał Anzelm, przejęty został przez scholastykę i w sposób bardziej lub mniej widoczny oddziałuje na teologię do dziś¹⁴.

Równoległe do niego podejmuje się na Zachodzie próby odpowiedzi na pytanie, jak jednostka uczestniczyć może w tym nowym łańdzu wprowadzonym w świat przez Chrystusowe odkupienie. Rzeczą oczywistą było bowiem dla teologii to, że zbawienie Chrystusowe nie ma skuteczności automatycznej. Nowy porządek zbawczy aktualny jest jedynie dla tych, którzy będą go chcieli przyjąć. Teologiczne rozważania obejmujące problem odkupienia przedmiotowego domagały się więc dopełnienia o podmiotowy aspekt odkupienia. Właśnie myśl zachodnia charakteryzuje się tym, że zastanawia się w sposób szczególny nad jednostką w odniesieniu do Boga i ofiarowanego jej zbawienia. Pojedynczy człowiek tworzy swoją własną historię, także historię zbawienia. W swej autonomii podejmuje dzieło zbawczego odnowienia człowieczej natury. Istotnym jednak warunkiem tej ludzkiej aktywności jest stała pomoc łaski jako szczególnego daru Bożego, który dany naturze ludzkiej ma moc uzdrawiającą i uświęcającą. Zaczątki tego rodzaju koncepcji teologicznych spotkać można już u Tertuliana¹⁵. Szczegółowo rozwija je Augustyn w dyskusjach z pelagianizmem¹⁶. W jego soterologii istotną rolę odgrywa świadomość destruktywnych skutków grzechu. Odwrócenie się od Boga przez grzech pociąga za sobą rozdarcie wewnętrzne w człowieku i czyni go niewolnikiem zła do tego stopnia, że człowiek staje wobec niego bezsilny. Jednocześnie jednak osoba ludzka w swej grzesznej niemocy postawiona jest przed Bogiem,

¹³ Anselmus, *Cur Deus homo?* II, 20.

¹⁴ D. Wiederkehr, *Glaube an Erlösung*, 69 n.

¹⁵ Por. G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit*, 189 nn; tenże, *Gottes Heil — Glück des Menschen*, 69 n.

¹⁶ Naukę Augustyna opracował G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit*, 193—274.

który oddziałuje na człowieka w osobowym z nim spotkaniu. Augustyn ukazuje nam człowieka poddanego doświadczeniu upadku i desperacji duchowej, który posiada świadomość radykalnego spotkania z Bogiem i znajduje oparcie, uzdrowienie i nadzieję wyłącznie w wewnętrznej łasce udzielanej mu przez Boga¹⁷. Łaska dotyka wnętrza człowieka bezpośrednio i w sposób niewidzialny naprawia destruktywne skutki grzechu uzdalniając człowieka do działania w wolności, do miłości wspólnoty kościelnej, do nadziei i odpowiedniego stosunku do świata. Od czasów Augustyna możemy więc mówić o pojęciu łaski jako swego rodzaju autonomicznej rzeczywistości, która wysłużona została przez Chrystusa (zbawienie obiektywne), darowana jest jednak przez Boga człowiekowi w sposób bezpośredni w intymnym spotkaniu między Bogiem a jednostką (zbawienie subiektywne)¹⁸.

Koncepcja łaski, której podstawy wypracował Augustyn, przejęta została przez scholastykę. Niektórzy jej przedstawiciele jeszcze bardziej radykalizowali to teocentryczne pojęcie łaski ujmując w systematyczny i autonomiczny wykład sugestie Augustyna¹⁹. Następuje pewna separacja łaski zbawczej od osoby i dzieła Chrystusa. Historyczny moment zbawienia świata przez Chrystusa dał początek istnieniu łaski zbawczej. Syn Boży wysłuchał u Boga Ojca łaskę usprawiedliwienia dla ludzkości. Wchodząc w bezpośredni kontakt z Bogiem człowiek otrzymuje łaskę jako dar Boży, który odnawia go wewnętrznie w sposób zbawczy. Bóg nie związany miejscem i czasem dysponuje łaską odkupieńczą, wysłużoną wprawdzie przez Chrystusa w konkretnym miejscu i czasie, udzielaną jednak przez Boga transcendentnego, dostępną więc dla człowieka w każdym miejscu i w każdym czasie.

Przedstawiona powyżej koncepcja zbawienia człowieka przez uzdrawiającą i oczyszczającą moc łaski Chrystusowej udzielanej człowiekowi w kontakcie z transcendentnym Bogiem jest trudna do przyjęcia ze względu na samo funkcjonujące w niej pojęcie łaski. Okazało się w historii teologii, że takie właśnie pojmowanie łaski prowadzić może do traktowania jej jako nowej „jakości” duszy ludzkiej do tego stopnia nieokreślonej i dalekiej od rzeczywistości, że pojawiła się potrzeba utworzenia osobnej doktryny, która miałaby wyjaśnić jej sposób istnienia. W dodatku doktryna ta nie zawsze dostatecznie wyraźnie ukazywała ścisły związek łaski z osobą i dziełem Chrystusa²⁰. Dzisiejsza teologia odnosząc się krytycznie do tego

¹⁷ G. Greshake, *Gottes Heil — Glück des Menschen*, 70.

¹⁸ T. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 44.

¹⁹ O. H. Pesch, A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981.

²⁰ T. Pröpper, *dz. cyt.*, 44; G. Greshake, *Gottes Heil — Glück des Menschen*, 70—72.

zbyt „rzeczowego” ujmowania tajemnicy łaski podważa jednocześnie teologiczne podstawy hipotezy o pośrednictwie zbawczym, w której tak zasadniczą rolę odgrywałaby doktryna o łasce udzielanej człowiekowi przez transcendentnego Boga.

3. Zbawcze znaczenie naśladowania Chrystusa

Odkupieńcze oddziaływanie Chrystusowego zbawienia na każdego człowieka znajduje — jak się zdaje — najprostsze wytłumaczenie w tych koncepcjach soteriologicznych, których ideą wiodącą jest realizowanie przez człowieka życia i nauki Chrystusa. Chrześcijańin powołany jest do odtworzenia w swoim życiu Ewangelii. Stając się w ten sposób odblaskiem Syna Bożego osiąga zbawienie. Ten tak ogólnie określony typ soterologii podlegał licznym uszczegółowieniom w dziejach chrześcijaństwa. Wielu zwolenników posiadał w pierwszych wiekach. Fakt ten staje się zrozumiały, gdy sobie uświadomimy, że duchowość i teologia pierwszego Kościoła natrafiły na myśl hellenistyczną, w której ciągle popularna była platońska koncepcja edukacji (*paideia*) człowieka w kierunku pełnej realizacji jego człowieczeństwa²¹. Zapoznanie się z nią, choćby tylko pobieżne, ułatwi właściwe widzenie nauki Ojców²².

Istotną rolę w poglądach Platona w tej dziedzinie odgrywa naśladowanie, imitacja (*mimesis*) określonego wzorca. Naśladowanie jest transformacją psychologiczną, w której dokonuje się rezygnacja z dotychczasowego sposobu istnienia, a następuje upodobnienie się do natury wzorca. Wzorzec ten nie może być wzięty ze świata, w którym żyjemy, bo jest to jedynie świat cieni. Jest nim natomiast idealne dobro i prawda. Naśladując je w swoim życiu dochodzi człowiek do prawdziwego bytu²³. Ostatecznym celem edukacji jest możliwie najdoskonalsze upodobnienie się do Boga. Stwierdzenie to związane jest u Platona z jego nauką o preegzystencji duszy ludzkiej i jej udziale (*methexis*) w bóstwie. Platon uważał, że przed życiem na ziemi dusza ludzka istniała już w świecie idealnym mając możliwość kontemplowania doskonałej sprawiedliwości i wiedzy. Potem jednak życie wśród ludzi, daleko od świata boskiego, zatarło w duszy pamięć tego świata. Nieliczni tylko są zdolni do odkrycia Boga na nowo i ci przejmują od Boga jego sposób bytowania na tyle, na ile możliwym jest dla człowieka udział w bóstwie²⁴. Na podstawie tych wypowiedzi Platona można sądzić, że wiąże on z sobą ściśle, a nawet utożsamia naśladowanie (*mimesis*) Boga z udziałem (*me-*

²¹ G. Greshake, *Gottes Heil — Glück des Menschen*, 57.

²² Problem ten obszernie opracował V. Jäger, *Paideia*, t. 1—3, Berlin 1934, 1944, 1947.

²³ V. Jäger, *dz. cyt.*, t. 2, 297.

²⁴ Platon, *Fajdros* 247 d, 250 a, 253 a.

thexis) w bóstwie²⁵. Platónska idea edukacji wywarła duży wpływ na poglądy stoików. W ich koncepcji edukacji przywiązuje się dużą wagę do roli „logosu”, który przenika całą naturę. Także człowiek, jako cząstka kosmosu, nosi w sobie „logos”, który jest dla niego normą i celem edukacji. W kształtowaniu siebie na obraz „logosu” pomagają człowiekowi prawo i przykład ludzi, w których „logos” przyjął postać widzialną; mogą to być uczeni bądź polityczni zbawiciele (*soter*)²⁶.

Przytoczone wyżej filozoficzne koncepcje edukacji stworzyły dla pierwotnego chrześcijaństwa sprzyjające podłoże dla rozwinięcia nauki o zbawczym naśladowaniu Chrystusa. Chrześcijańska koncepcja zbawienia mogła być w tym kontekście bardziej zrozumiała i łatwiejsza do przyjęcia. Fakt ten wykorzystują już Ojcowie apostołscy, którzy zbawienie przedstawiają jako nową naukę, nowy wzorzec, nową edukację pochodzącą od Chrystusa²⁷. Nauczanie Chrystusa zmierzające do wychowania człowieka przyniosło ludzkości nową wiedzę, która otwiera drogę do naśladowania Chrystusa i nawiązania z nim łączności. Przez swoje przykładowe życie Chrystus odtwarza w człowieku obraz Boga i doprowadza człowieka do dojrzałości i doskonałości. Klemens Rzymski w Liście do Koryntian stwierdza wprost, że chrześcijaństwo jest edukacją w Chrystusie (*paideia en Christo*)²⁸.

Taką koncepcję zbawienia kontynuują apologety. Uzupełniają ją jednak o filozoficzną ideę „logosu”, która staje się instrumentem do interpretacji „Logosu” objawiającego Boga. W pierwszym stadium „Logos” objawia Boga w sposób ukryty, przenikając umysły ludzkie. Następnie wciela się w Chrystusie i przemienia rodzaj ludzki przez przykład i naukę. Przemieniony człowiek uzyskuje większą godność i wchodzi w łączność z Bogiem²⁹.

Ireneusz pojmuje całą historię jako jeden wielki proces wychowawczy, w którym Bóg przez wydarzenia historiozbawcze, szczególnie przez wcielenie Syna, kształtuje człowieka i coraz bardziej upodobnia go do siebie³⁰. Wyjątkowe znaczenie w tym procesie edukacji przypisuje Ireneusz Synowi Bożemu. Chrystus przeszedł przez wszystkie stadia ludzkiej egzystencji, by je uświęcić swoim przy-

²⁵ P. Gerlitz, *Der mystische Bildbegriff (eikon und immago) in der frühchristlichen Geistesgeschichte*, ZRGG 5 (1963) 246 n; C. G. Rutenber, *The doctrine of the imitation of God in Plato*, Philadelphia 1946, 25.

²⁶ Por. P. Wendland, *Soter. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, ZNW 5 (1904) 335—353.

²⁷ G. Greshake, *Gottes Heil — Glück des Menschen*, 53.

²⁸ I List Klemensa do Koryntian 21, 8.

²⁹ Por. A. Strucker, *Die Gottesbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster 1913, 36 n; J. N. D. Kelly, *Early Christian doctrines*, London 1968, 166—170.

³⁰ P. Schwanz, *Imago Dei*, Halle 1970, G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit*, 175—179.

kładem³¹. Chciał być dla nas nauczycielem w każdej dziedzinie życia, abyśmy przez naśladowanie jego czynów i wypełnianie słów doszli do jedności z nim³².

Ojcowie aleksandryjscy, antiocheńscy i kapadoccy podkreślają aktywną rolę Boga i Bożego „Logosu” w formowaniu człowieka. Aktywność Boga nie wyklucza jednak współdziałania człowieka. Wręcz przeciwnie, działanie zbawcze Boga czyni człowieka bardziej wolnym, daje mu możność wolnej współpracy z Bogiem. Człowiek często nie dość jasno uświadamia sobie swoje podobieństwo do Boga. Świadomość ta zostaje rozbudzona na nowo, kiedy „Logos” jawi się człowiekowi jako wzorzec, który wzywa do naśladowania³³.

Zaprezentowane tu opinie kilku przedstawicieli patrystyki greckiej ukazane zostały na tle poglądów filozoficznych, które stanowią w jakiejś mierze ich podłoże. W świetle tych koncepcji filozoficznych łatwiej odkryć zasadnicze rysy soteriologii Ojców greckich. Jej myślą centralną jest odtworzenie obrazu Boga w człowieku. Dzieło zbawcze Boga rozumiane jest bardzo szeroko. Zbawicielem jest już Bóg Stworzyciel, który ingeruje w dzieje świata, by naprostować ich bieg zakłócony grzechem. Przez pośrednictwo „Logosu” prowadzi ludzkość do wyznaczonego jej celu, to jest do wspólnoty z sobą. Rola „Logosu” ukazuje się szczególnie w momencie, w którym staje się on w Chrystusie człowiekiem. Przez swoje życie i naukę objawia wtedy światu wzorzec do naśladowania, poprzez który odnawia w człowieku obraz Boży doprowadzając go do udziału w bóstwie. Dzieło odnowy człowieka zainicjowane i prowadzone przez Boga dokonuje się przy ściślejszej współpracy z człowiekiem dążącym do realizacji pokazanego mu wzorca³⁴.

Taka koncepcja soteriologii łatwo tłumaczy obecność zbawiającego Boga w każdym miejscu i w każdym czasie. Zbawienie bowiem sprawowane jest przez Boga, który posyła do człowieka swojego Syna — „Logos”, który przenika całą rzeczywistość. Człowiek zaś ma przed sobą dany mu przez „Logos” wzór życia, który jest zaproszeniem do współpracy z Bogiem w zbawieniu.

Mogłoby się wydawać, że swego rodzaju kontynuacją soteriologii patrystyki greckiej jest racjonalistyczna doktryna o wychowaniu człowieka. Zresztą u niektórych przedstawicieli racjonalizmu, jak np. u G. E. Lessinga, można zauważyć duże zainteresowanie Ojcami Wschodu³⁵. Podobieństwo między tymi dwoma kierunkami myśli soteriologicznej jest jednak tylko pozorne. Ojcowie kładą duży nacisk na działanie samego Boga, który powoduje wewnętrzną przemianę w człowieku przez Chrystusowe nauczanie i przykład życia.

³¹ Irenaeus, *Adversus haereses* II, 23, 2.

³² *Tamże*, V, 1, 1.

³³ G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit*, 173—189.

³⁴ G. Greshake, *Gottes Heil — Glück des Menschen*, 60—62.

³⁵ *Tamże*, 75.

Tymczasem racjoniści usuwają na daleki plan albo wręcz ignorują rolę Boga w zbawczej edukacji człowieka. Ich zdaniem proces wychowania dokonuje się wyłącznie na płaszczyźnie ludzkiej. Człowiek podejmuje wysiłek doskonalenia samego siebie pod wpływem ideału, który staje przed nim w osobie Jezusa, człowieka doskonałego. Wydaje się nawet, że u niektórych autorów ważniejszy jest sam ideał moralny niż osoba Jezusa — nosiciela ideału. Oddziela się w ten sposób osobę Jezusa Zbawiciela od dzieła zbawienia. Przyczyną zbawienia jest już nie tyle sam Chrystus, co objawiony w nim ideał człowieka moralnie doskonałego, zaakceptowanego przez Boga. Tenże ideał jest dla człowieka zachętą do samowychowania i pokonywania przeszkód na drodze do doskonałości. W tak pojętej koncepcji soteriologii zbawienie staje się obecne dla człowieka nie przez osobę Chrystusa, ale przez realizację ideału moralnego, który człowiek zawsze nosi w swoim umyśle³⁶. Nie istnieje w tej sytuacji problem pokonania bariery czasowej rozdzielającej historyczne dzieło Chrystusowego odkupienia od ludzi żyjących przed bądź po tym fakcie. Nie ma także potrzeby zastanawiania się nad sposobem kontaktu zbawczego Chrystusa z każdym człowiekiem, bo zbawienie poszczególnych ludzi — zgodnie ze skrajnymi kierunkami soteriologii racjonalistycznej — leży w ich kompetencji.

Naturalizm soteriologiczny racjonalizmu jest istotnym zubożeniem teologii Ojców Wschodu. Pozbawia ją tej dziedziny odkupienia, która w patrystyce greckiej traktowana jest jako decydująca dla zbawienia człowieka, mianowicie ciągłej obecności zbawiającego Boga, który przez swój „Logos” dociera do każdego, powodując w nim przy dobrowolnej zgodzie i współpracy człowieka wewnętrzzną przemianę na swój obraz i podobieństwo.

Tak więc w koncepcji Ojców greckich możliwość dostępu do ograniczonego przestrzęcia i czasem „wydarzenia” Jezusa Odkupiciela staje się wytłumaczalna w świetle ich całej „ekonomii” zbawczej, która oparta jest na idei Boga działającego zbawczo na wszystkich ludzi wszystkich czasów za pośrednictwem swego Przedwiecznego Słowa.

4. Ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus zbawieniem człowieka

Ostatnia z przedstawianych tu prób wyjaśnienia teologicznych podstaw pośrednictwa zbawczego bazuje na współczesnych koncepcjach zmartwychwstania Chrystusa. Zmierzają one do uzupełnienia zbyt jednostronnego widzenia tajemnicy paschalnej, które można

³⁶ Zob. np. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, w: *Werke*, t. 7, wyd. W. Weischedel, Frankfurt/M.—Darmstadt 1964, 714 n, 782, 695.

było spotkać w podręcznikach teologicznych do ostatnich lat. Traktowały one zmartwychwstanie jako największy z szeregu cudów przekazanych nam przez ewangelistów. Tak pojęte zmartwychwstanie Chrystusa służyć miało jako dowód na potwierdzenie nadprzyrodzonej misji i boskiego pochodzenia Jezusa z Nazaretu. Nadanie zmartwychwstaniu Jezusa funkcji demonstratywnej skierowało się rzeczy wysiłki badawcze uczonych na wydarzeniową stronę tego faktu. Zastanawiano się szeroko nad jego podstawami historycznymi odsuwając na margines sens teologiczny. Prowadzić to mogło często do niewłaściwego zrozumienia tajemnicy zmartwychwstania i umieszczenia tego wydarzenia w szeregu innych faktów z ziemskiego życia Jezusa, a może nawet upodobnienia go do wskrzeszenia Łazarza, które jako powrót do życia na ziemi mogło być oglądane przez licznych świadków. Tymczasem zmartwychwstanie Jezusa jest wydarzeniem, które wkracza w rzeczywistość eschatologiczną; dokonuje się na granicy historii jako radykalne przekształcenie doczesnej egzystencji człowieka (por. Flp 3, 21)³⁷. Stąd też, jako fakt wymykający się spod zmysłów świadka zdeterminowanego warunkami poznawczymi właściwymi dla obecnej rzeczywistości, nie może podlegać ściśle historycznej weryfikacji. W zmartwychwstaniu Chrystusa otwiera się więc dla człowieka rzeczywistość całkiem nowa, wykraczająca całkowicie poza możliwe na ziemi sposoby bytowania. Do tej właśnie rzeczywistości, transcendentnej i eschatologicznej, wstąpił Chrystus przez zmartwychwstanie³⁸. Wejście w stan istnienia eschatologicznego nie spowodowało jednak zerwania więzi z tym wszystkim, czego doświadczył i dokonał Chrystus jako Jezus z Nazaretu; mówiąc inaczej, nie zaistniał przez zmartwychwstanie rozdział pomiędzy Jezusem ukrzyżowanym i Chrystusem uwielbionym. Doświadczenia paschalne apostołów mówią nam o tożsamości Ukrzyżowanego ze Zmartwychwstałym. Świadkowie paschalni doznają chrystofanii Ukrzyżowanego, który pokazuje im ślady cierpienia (por. J 20, 25). Tak więc w Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym spotykamy tego samego Jezusa Chrystusa, który z posłuszeństwa Ojcu i z miłości do ludzi poddał się śmierci, by zmartwychwstając pokonać grzech i zapanować nad śmiercią. Ścisła jedność między śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa nadaje zbawczego charakteru dziełu paschalnemu³⁹. Jednostkowy, historyczny fakt krzyżowej śmierci Jezusa nabiera przez zmartwychwstanie charakteru

³⁷ J. Kremer, *Die Auferstehung Jesu Christi*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 2, wyd. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Freiburg i. Br. 1985, 179 n.

³⁸ M. Bordoni, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, t. 2: *Gesù al fondamento della cristologia*, Perugia 1982, 527.

³⁹ K. Rahner, *Grundlinien einer systematischen Christologie*, w: K. Rahner, W. Thüsing, *Christologie — systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung*, Freiburg i. Br. 1972, 36.

uniwersalnego. Chrystus zmartwychwstały nie podlega już ograniczeniom przestrzeni i czasu — wywyższony ponad wszystko staje się Panem wszechrzeczy (por. Flp 2, 9n). W Nim wypełnia się historia wszystkiego, co w niebie i na ziemi, ku Niemu także zmierzają losy każdego człowieka (Ef 1, 10nn). Zmartwychwstały odbiera cześć i uwielbienie jako Początek i Cel wszystkiego, Alfa i Omega (por. Flp 2, 9nn; Ap 1, 17). Objęcie władzy nad światem otwiera Chrystusowi zbawczy dostęp do ludzkości. Zmartwychwstały Zbawiciel przekracza wszelkie historyczne bariery, ogłasza zbawienie „duchom uwięzionym”, tym, którzy ukarani zostali potopem w czasach Noego (1 P 3, 18—21), objawia się uczniom zamkniętym w wieczerniku (J 20, 19nn), daje wreszcie obietnicę, iż swą zbawczą obecnością będzie towarzyszył ludzkości aż do końca czasów (Mt 28, 20).

Z powyższych uwag wynika, że dopiero zmartwychwstanie Chrystusa ukazuje w pełni zbawczy walor jego śmierci krzyżowej, a w odniesieniu do niego samego jest aktem decydującym o zbawczym i uniwersalnym charakterze jego misji. Chrystus jest Zbawicielem nie jako Ukrzyżowany, ale jako Ukrzyżowany i Zmartwychwstały. Uwielbienie Ukrzyżowanego i wyniesienie na prawicę Ojca w niebie nadaje trwałe znaczenie jego dziełu zbawczemu, które w konsekwencji staje się bliskie każdemu człowiekowi niezależnie od miejsca i czasu, w jakim żyje.

Ożywcze działanie Zmartwychwstałego w człowieku jest przedmiotem zainteresowania przede wszystkim teologii Janowej i Pawłowej. U obydwo, jak zresztą w całym NT, spotykamy różnorakie sposoby opisu Chrystusowej Paschy. Wielorakie sformułowania występujące w tekstach paschalnych wyrażają różne aspekty tej niezwykłej tajemnicy naszego zbawienia. Nas interesować będzie ten sposób wypowiedzania się o zmartwychwstaniu, który można by nazwać językiem „życia”⁴⁰. Mamy przy tym ciągle na uwadze fakt, że język ten nie jest jedynym używanym przez Biblię dla wyrażenia tajemnicy paschalnej i może być właściwie rozumiany tylko w łączności z innymi tekstami. Należy go interpretować w świetle nadziei eschatologicznej, dla której „powrócić do życia” (Rz 14, 9), „być ożywionym” (1 Pt 3, 18) lub „być żyjącym” (Hbr 7, 25) oznacza pełne zwycięstwo nad śmiercią, tak że „to, co śmiertelne, zostało pochłonięte przez życie” (2 Kor 5, 4), a zmartwychwstały już więcej nie umiera (Rz 6, 9). Najistotniejszym dla nas aspektem języka „życia” w świadectwach wielkanocnych jest jego ścisły związek treściowy z wypowiedziami Chrystusa, w których objawia się on słuchaczom jako źródło życia (J 5, 21nn) lub wręcz jako samo życie (J 14, 6). Kto słucha słów Chrystusa, kto spożywa pokarm dany przez niego, kto wierzy w niego, ten będzie żył (J 5, 25; 6, 51; 11,

⁴⁰ Por. M. Bordoni, *dz. cyt.*, 557—569.

25). Chrystus jest więc tym, kto posiada życie w pełni i udziela go każdemu, kto zwraca się do niego, by z tego zbawczego daru korzystać (J 4, 10).

U Pawła język „życia” zdaje się wchodzić w miejsce terminologii „zmartwychwstania” wszędzie tam, gdzie Apostoł mówi o ożywczych skutkach działania Chrystusa zmartwychwstałego w człowieku wierzącym⁴¹. Wiara skłania chrześcijanina do rezygnacji ze swej własnej egzystencji do całkowitego otwarcia się na nowe życie (Ga 2, 20; Fil 1, 21), które jest owocem Chrystusowego zmartwychwstania (Rz 6, 4)⁴².

Powyższa interpretacja Janowych i Pawłowych tekstów ukazuje nam Jezusa Chrystusa jako Dawcę nowego życia. Słowa Chrystusa o życiu nabierają pełnego znaczenia w perspektywie jego śmierci i zmartwychwstania. To właśnie dzięki tym tajemnicom zbawienia każdy człowiek zainspirowany przez Chrystusa może wejść na nową drogę, na której prowadzony i umocniony przez niego dochodzi do pełni życia z Bogiem.

Bogata w treść teologiczną tajemnica Chrystusowej Paschy daje nam podstawy do tego, by w fakcie zmartwychwstania Chrystusa szukać uzasadnienia dla jego zbawczej obecności w świecie. Już samo wydarzenie powstania z martwych rozumiane jako przejście do rzeczywistości transcendentnej ukazuje nam Zmartwychwstałego w całkiem odmiennej postaci. Chrystus wkracza w nasz świat nie będąc ograniczony jego uwarunkowaniami, objawia się jako Pan ponad czasem i przestrzenią, jako władający wszystkim. Jednocześnie jednak apostołowie widzą w nim Ukrzyżowanego, który nosi na sobie widome ślady męki. Ten fakt pozwala Pawłowi mówić o Chrystusie jako o zwycięzcy grzechu i śmierci, który obecny jest w życiu człowieka, by skierować jego drogi ku śmierci dla grzechu i wprowadzić go do nowego życia u Ojca.

Idea realizacji Chrystusowego zbawienia w doczesnym życiu człowieka i przy jego aktywnym współudziale jest istotnym elementem dziedzictwa myśli chrześcijańskiej. Odgrywała ona zawsze i odgrywa także dziś poważną rolę w nauczaniu Kościoła niezależnie od tendencji, które chciałyby zamknąć w ramy przeszłości dzieło zbawcze Chrystusa i uczynić z niego statyczny moment bez większego wpływu na losy świata i dzieje konkretnego człowieka; bądź też przenieść problem zbawienia w przyszłość czyniąc zeń wyłącznie przedmiot nadziei zamiast programu życia na dziś. Główny nurt chrześcijańskiej soteriologii nauczał zawsze o konieczności przemiany człowieka i świata „dzisiaj i tutaj”. „Czas się wypełnił

⁴¹ M. Carrez, *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris 1969, 55 n.

⁴² M. Bordoni, *dz. cyt.*, 569.

i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierźcie w Ewangelie” (Mk 1, 15) — to wezwanie Chrystusa skierowane jest do wszystkich czasów. Podjęte przez człowieka jest odpowiedzią, która może być spełniona w każdym miejscu i w każdym czasie. Właśnie problem Chrystusowego pośrednictwa w zbawieniu poszczególnego człowieka był rzadko przedmiotem bezpośredniego zainteresowania soteriologii, która ograniczając się do stwierdzenia wyłączności Chrystusowego pośrednictwa w zbawieniu nie zajmowała się już dokładniej zagadnieniem teologicznych podstaw zbawczego oddziaływania Chrystusa na każdego człowieka. Kwestią przekazywania owoców ofiary zbawczej przez Mistyczne Ciało, które Chrystus — jako Głowa — ożywia swym zbawczym działaniem, wyjaśnia obszernie eklezjologia. Problem jest jednak bardziej fundamentalny. Chodzi mianowicie o pytanie, skąd bierze się uniwersalny walor Chrystusowego zbawienia, dlaczego zbawcze dzieło Chrystusa, które dokonało się w określonym momencie historii, staje się dostępne dla każdego człowieka. Odpowiedź na to pytanie tworzy bazę dla nauki o możliwości korzystania z owoców Chrystusowego krzyża w Kościele⁴³. Z przedstawionej w niniejszym artykule analizy literatury teologicznej wynika, że nie znajdujemy w niej odpowiedzi jednoznacznej i ostatecznej; trzeba powiedzieć, że jedynie sugeruje ona rozwiązania, które pośrednio mieszczą się w różnych koncepcjach soteriologii. Zwłaszcza trzy z zaproponowanych tutaj ujęć zagadnienia można powiązać z odpowiednimi koncepcjami nauki o zbawieniu. Tak jest, gdy chodzi o hipotezę o zastępczym charakterze Chrystusowego zbawienia, która zrozumiała jest na tle całej doktryny o zastępczym zadośćuczynieniu Chrystusa na krzyżu; to samo odnosi się do teorii o dysponowaniu łaską zbawczą przez transcendentnego Boga, która swe podstawy znajduje w zachodniej teologii mówiącej o obiektywnym i subiektywnym wymiarze zbawienia; można to wreszcie zauważyć w nauce o zbawczym znaczeniu naśladowania Chrystusa, która bazuje na soteriologii Ojców Wschodnich. Poza tradycyjne schematy soteriologiczne wychodzi hipoteza ostatnia, która opiera się na rozbudowanej dziś nauce o zmartwychwstaniu Chrystusa.

Zaprezentowane w artykule cztery propozycje rozwiązania zagadnienia chrystologicznych podstaw pośrednictwa zbawczego nie są z całą pewnością jedynymi możliwymi rozwiązaniami. Nie chodziło także o wyczerpujące ich opracowanie. Celem artykułu była próba wyraźnego postawienia i propozycja rozwiązania problemu, który w podręcznikach soteriologii jest najczęściej tylko pobieżnie zaznaczony, a wydaje się, że zasługuje na systematyczne i dogłębne opracowanie.

⁴³ J. Galot, *dz. cyt.*, 285.

CHRISTOLOGISCHER ANSATZ DER HEILSVERMITTLUNG

Welche Bedeutung behalten das Leben und die Geschichte Jesu für die jetzige Heilsverwirklichung? Wie kann man die vergangene Geschichte Jesu und die eigene Gegenwart des Glaubenden miteinander verbinden? Das sind die Fragen, mit den sich dieser Artikel beschäftigt. Hier versucht man sie auf verschiedene Weise zu beantworten. Zuerst wird das Problem aufgrund vom Stellvertretungsgedanken und von der Solidarität der Einzelnen gelöst. Christus ist unser Stellvertreter beim Gott, weil es zwischen ihm und uns, Menschen die Gemeinsamkeit der Menschheit und der Geschichte ist. Die geschichtliche Distanz zwischen früherer und gegenwärtiger Erlösung ist dann mit Hilfe der Verdienstlehre zu überwinden. Die Genugtuung Christi erbringt ein Übermass an Verdiensten, das der ewige und überzeitliche, damit auch gleichzeitliche Gott den Menschen übergibt. Die dritte Lösung des Problems bietet sich aus der Theorie von der exemplarischen Bedeutung des Lebens und Handelns Jesu Christi dar. Das Leben und Handeln Jesu hat für den Glaubenden und Nachfolgenden eine heilbringende Kraft. Das letzte Konzept geht von der eschatologischen Qualität des Auferstehungsgeschehens und Auferstehungswirklichkeit aus. In der Person des auferstandenen und erhöhten Herrn ist das Verhältnis der geschehenen Erlösung in der Geschichte Jesu zur jetzt geschehenden Erlösung in der menschlichen Heilsverwirklichung zusammengefasst; so bleibt die heilsbegründende Geschichte nicht in der Vergangenheit, sondern erreicht je neu die Gegenwart.