

Jacek Kempa

Soteriologia dramatyczna wobec teorii zadośćuczynienia Anzelma z Canterbury

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 39/1, 68-81

2006

Artykuł został 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. JACEK KEMPA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

SOTERIOLOGIA DRAMATYCZNA WOBEC TEORII ZADOŚCUCZYNIENIA ANZELMA Z CANTERBURY

Cur Deus homo, dzieło Anzelma z Canterbury, na trwałe wpisało się w zachodnią myśl soteriologiczną. Także w czasie przemian w nowożytnej i współczesnej teologii pozostało ono istotnym punktem odniesienia, który wzywa do pogłębionej refleksji nad odkupieniem. Niemal równolegle fascynuje ono i oburza, podobnie zresztą jak „argument ontologiczny” tegoż myśliciela. Po głosach totalnej krytyki, związanej z odkryciem wypaczeń w obrazie Boga, jakie rzekomo miała przynieść Anzelmowa teoria zadoścuczynienia,¹ przyszedł czas na bardziej precyzyjną analizę. W ostatnich dziesięcioleciach zajął się tym cały szereg autorów. Głosy pozostały jednak podzielone. Część autorów odrzuca podstawowe intuicje Anzelma,² część poddaje jego myśl oczyszczeniu z narosłych zniekształcających interpretacji, starając się wydobyć pierwotną intencję, i wskazać na jej aktualność,³ część zaś poddaje reinterpretacji, co oznacza faktycznie, że zostają tu podjęte i rozwinięte podstawowe intuicje Anzelma, gdy zarazem odrzuca się elementy określone jako drugorzędne bądź też zwraca uwagę na niedostatki przyjętego modelu.⁴

Panoramę nowszych poglądów na temat Anzelmowej teorii zadoścuczynienia zastępczego przedstawia w swej dysertacji N. Albanesi.⁵ Praca ta ma swoją szczególną wartość, gdyż daje możliwość sprawnego, ale pobieżnego zapoznania się z szeregiem koncepcji odnośnie do soteriologii Anzelma. Przedstawienie to, jak zwykle w takich sytuacjach, przynosi pewną próbę systematyzacji poglądów. Trzeba jednak dodać od razu, że jest to próba bardzo ostrożna, bo nie wychodzi poza orientację na nazwisko omawianego autora. Wydaje się natomiast, że wartoś-

¹ Ojcem tej krytyki ze strony teologów może być nazwany A. Harnack (por. tegoż *Dogmengeschichte*. Siebente, photomechanisch gedruckte Auflage, Tübingen 1931, s. 366–372).

² Już niemal klasyczną współczesną pozycją krytyczną wobec nauki Anzelma stała się książka H. Kesslera, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1970. Por. T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994, s. 98.

³ Por. np. G. Gäde, *Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, Würzburg 1989; G. Plager, *Die Not–Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „Cur Deus homo“ von Anselm von Canterbury*, Münster 1993.

⁴ Por. np. G. Greshake, *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, „Theologische Quartalschrift“ 1973, Bd. 153, s. 323–345; F. Hammer, *Genugtuung und Heil. Sinn und Grenzen der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, Wien 1967.

⁵ *Cur Deus Homo: La logica della redenzione. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury*, Roma 2002.

ciowe byłoby znalezienie odpowiedzi na pytanie o to, jak rozumienie myśli soteriologicznej Anzelma prezentuje się w obrębie charakterystycznych szkół czy też, szerszej rzecz ujmując, w obrębie specyficznych sposobów uprawiania teologii.

Podejmiemy tu jedną taką próbę, by na wybranym przykładzie zbadać, w jakiej mierze rzeczywiście to klasyczne dziedzictwo myśli zachodniej pozwala się wpisać w kontekst współczesnych poszukiwań teologicznych. Jako obszar tego badania wybieramy teologię określaną jako dramatyczną. Reprezentować ją będą dwa nazwiska: Hans Urs von Balthasar i Raymund Schwager.⁶

„Teologia dramatyczna” jawi się raczej jako wyrażenie opisowe, rozpoznawalne na podstawie pewnych elementów, aniżeli jako ściśle definiowalna gałąź teologii. W. Sandler w swoim artykule pod wiele obiecującym tytułem „Was ist dramatische Theologie?” proponuje uznać za przedstawicieli tego specyficznego kierunku K. Bartha, G. Aulena i H.U. von Balthasara. Do nich dodaje R. Schwagera, który „teodramatykę Balthasara [...] podchwycił i rozwinął w samodzielny sposób”.⁷ Wybór spośród tej czwórki dwóch teologów katolickich na potrzeby naszej analizy można tłumaczyć także rozpoczętą już w teologii polskiej recepcją teologii dramatycznej opartą na myśli tych właśnie dwóch teologów.⁸

Czym jest zatem „teologia dramatyczna”? Czy można wskazać jej spójną koncepcję w przypadku tych dwóch autorów? W bogatym rozwinięciu tego zagadnienia przez H. U. von Balthasara wskaźmy na myśl podstawową: w teologicznym rozumieniu historia nie jest tylko zapisem dziejów ludzi, w których Bóg byłby Istotą działającą poza czy ponad ludzką wolnością (bądź też – co byłoby drugą skrajnością, ale w teologii chrześcijańskiej jasno zidentyfikowaną jako błąd – nie działającą wcale). Głoszona przez chrześcijaństwo historia zbawienia, odnajdywana przez wiarę w historii uniwersalnej, dzieje się w rzeczywistym, nieustannym zmaganiu dwóch różnych, ale prawdziwych wolności: wolności Stwórcy i wolności stworzenia. Opis tych dziejów domaga się odpowiednich środków wyrazu, które nie rozwiążą pośpiesznie, a więc fałszywie, zasadniczego napięcia między dwoma wspomnianymi wolnościami. Balthasar uważnie analizuje szereg ujęć z historii teologii i duchowości i poddaje je ocenie, stosując przy tym sposób myślenia uformowany przez kategorie rodem z teorii literatury. To pozwala mu stwierdzić, że istotną dla historii zbawienia grą dwu wolności najlepiej określić jako dramat, zaś do jej badania i wyrażania zastosować kategorie dramatu.⁹ W ten sposób uniknie się skraj-

⁶ Albanesi omawia recepcję Anzelma dokonaną przez Balthasara na kilku stronach, Schwagerowi poświęca jedynie drobne uwagi na marginesie głównej problematyki.

⁷ W. Sandler, *Was ist dramatische Theologie?*, [w:] <http://theol.uibk.ac.at/itl/156.html> (Der Innsbrucker Theologische Leseraum), ak. 8. Artykuł został uprzednio opublikowany w: *Religion – Literatur – Künste. Aspekte eines Vergleichs*, Hg. P. Tschuggnall, Anif–Salzburg 1998, s. 41–57 (leicht gekürzt). Podana strona internetowa redagowana jest przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Innsbruckiego, obejmuje wiele różnego typu tekstów teologicznych, w tym nawet książek. Redaktorzy podają numerację akapitów, sugerując tym samym sposób cytowania.

⁸ Obok pojawiających się rodzimych opracowań teologii H. U. von Balthasara chcemy tu zaznaczyć jedną cenną pracę: S. B u d z i k, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997.

⁹ „So spaltet sich sehr früh der Strom des christlichen Redens in zwei Flußarme: den lyrischen des

nych jednostronności: Balthasar z Barthem dzieli sprzeciw wobec zdystansowanej „*Zuschauertheologie*”,¹⁰ a zatem jest z jednej strony wrażliwy na aktualny bieg historii zbawienia, na to, że włączeni są w nią także uczestnicy refleksji teologicznej; z drugiej zaś strony nie chce poprzestawać na prostym relacjonowaniu duchowego doświadczenia chrześcijanina, lecz głosi konieczność refleksji nad nim.

Rozumienie dziejów zbawienia jako wzajemnego zmagania wolności Boga i wolności osób ludzkich skłania także R. Schwagera do analizowania i przedstawiania ich jako dramatu. Stosowność kategorii dramatycznych wykazuje on nieco inaczej. Sytuuje je bowiem między inaczej ujętymi dwoma skrajnościami, charakterystycznymi dla dwu metod teologicznych. Z jednej strony widzi on słabość refleksji systematycznej, polegającą na nazbyt prędkim dążeniu do uzgodnienia tematów, które niejednokrotnie pozostają wobec siebie w opozycji i nie dają się sprowadzić do jednej płaszczyzny.¹¹ Z drugiej strony dostrzega ograniczenia metody narracyjnej. Tu bowiem grozi rozplątanie się w niejasnościach interpretacyjnych.¹² Właściwą drogą między tymi skrajnościami jest metoda dramatyczna, która łączy zalety obu ujęć: systematyzującego i narracyjnego. Odpowiada ona bowiem otwartemu biegowi wydarzeń, który jest charakterystyczny dla gry wielu wolności, ale który zarazem w pewnej mierze pozwala się ująć („systematycznie”) w logice Bożego planu i ludzkich zachowań.¹³

Po tym wstępnym naszkicowaniu rozumienia przez obranych przez nas autorów potrzeby teologii dramatycznej i jej istoty przejdziemy do zagadnienia centralnego, a więc wpisania koncepcji soteriologicznej Anzelma z Canterbury w projekt soteriologii dramatycznej. Ponieważ Balthasar i Schwager podkreślają w myśli Anzelma przeważnie te same wątki, a ich interpretacje są w tym względzie do siebie dość mocno zbliżone, więc skoncentrujemy się w miarę możliwości na rów-

erbaulichen Selbstgesprächs des Glaubens im Innern der Kirche und den epischen der Verhandlung »nach außen«: auf Konzilien und in den theologischen und polemischen Traktaten mit Häretikern oder drohenden Irrlehren ... In der theologischen Lyrik sagt man zu Gott und zu Christus »Du«, in der theologischen Epik spricht man von Gott und von Christus als »Er« ... Die Alternative »Lyrik« und »Epik«, Spiritualität (als Gebet und Anmutung) und Theologie (als sachliches Besprechen der Fakten) bleibt auf ihrer Ebene unlösbar, solange die Dramatik der Offenbarung, in der allein sie ihre Einheit finden, nicht mitbedacht wird. Es gibt ein Reden des Christen zu Gott hin und ein Reden zu den Menschen hin; es gibt auch ein Reden der Kirche nach innen und ein solches nach außen; aber diese Spannung beruhigt sich in einem umfangreichen Dritten: im Handeln Gottes, das den glaubenden Menschen beansprucht und ihn als Zeugen in Beschlag nimmt“. (H. U. von B a l t h a s a r, *Theodramatik*, Zweiter Band, *Die Personen des Spiels*, Teil 1, *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, s. 49–51).

¹⁰ Por. W. S a n d l e r, *Was ist dramatische Theologie...*, przypis 8.

¹¹ R. Schwager jako przykład przedstawia tu historię zmagania o uzgodnienie tematów „dobroć Boga” i „gniew Boga” (por. *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck–Wien 1990, s. 12–23).

¹² „Da Erzählungen von sich aus unbegrenzt weitergeführt werden können, steht eine rein erzählerische Theologie vor dem Dilemma, sich entweder einem endlos weiterspinrenden Erzählfaden zu überlassen und die christliche Erinnerung in einem Meer anderer Erzählungen aufzulösen, wofür es bereits Beispiele gibt, oder sich ohne besondere Begründung auf die biblischen Erzählungen zu beschränken. Im letzteren Fall wäre aber der Glaube nicht mehr rational zu verantworten...” (tamże, s. 24).

¹³ Por. tamże, s. 25.

noległym przedstawieniu poszczególnych tematów obu interpretacji, zaznaczając tylko pojawiające się różnice bądź dopowiedzenia.

Drogę naszej analizy rozpoczniemy od usunięcia nieporozumień interpretacyjnych, zamykających drogę do podjęcia tematu dramatyczności soteriologii Anzelma. Następnie skupimy się na zagadnieniu wolności Boga i człowieka w nauce Anzelma reflektowanej przez Balthasara i Schwagera, ponieważ to ono stanowi podstawę do ujmowania odkupienia w kategoriach dramatycznych. Wreszcie podejmiemy próbę naszkicowania odpowiedzi, w jaki sposób teoria zadośćuczynienia zastępczego wpisuje się w projekty soteriologii dramatycznej obydwu autorów. W całości tej prezentacji z konieczności praktycznie nie nawiązujemy bezpośrednio do nauki Anzelma. Nie mamy więc tu zamiaru dokonywać ani przedstawienia teorii Anzelma, ani tym bardziej – jej samodzielnej interpretacji. Zarysowane u obu wybranych interpretatorów Anzelma wątki domagają się więc umiejscowienia w znanej już skądinąd nauce biskupa z Canterbury.

1. Oddalenie zarzutu „jurydyzmu”

Myśl soteriologiczna Anzelma z Canterbury może wydawać się bardzo odległa od teologii dramatycznej, wręcz zasadniczo nie do pogodzenia z jej podstawową intencją. Wielokrotnie przytaczano argument, że nauka Anzelma logikę nie tylko ludzkich, ale i Bożych działań próbuje podporządkować konieczności wynikającej z prawa panującego nawet nad Bogiem.¹⁴ Ten argument pokazywałby zarazem, że jest to koncepcja pozbawiona wszelkiej dramatyczności. Obowiązek spełnienia wymogów ścisłej sprawiedliwości pozornie nie pozostawiałby żadnego pola ani dla wolności człowieka, ani dla wolności Boga.

Wobec tradycyjnej krytyki Anzelma przeciwstawianego pod tym kątem analizy wolności Boga Tomaszowi, a także wobec nowszych krytycznych ujęć znamienny jest fakt, że zarówno Balthasar, jak i Schwager uważnie analizują właśnie myśl Anzelma, odnajdują w niej wiele istotnych elementów i bronią przed spieszną krytyką.

Zapewne najbardziej rozpowszechnionym terminem zbierającym szereg elementów krytyki Anzelmowej nauki jest „jurydyzm”. Zgodnie z etymologią idzie tu o ograniczenie bogactwa tajemnicy odkupienia do ram interpretacyjnych wyznaczonych przez specyficznie rozumiane zasady prawne. Taki „jurydyczny” horyzont refleksji nad odkupieniem miałby sam w sobie stanowić zagrożenie dla rozumienia wolnej zbawczej inicjatywy Boga. Oznaczałby skuteczne zamknięcie się na wątki „dramatycznej” interpretacji. W przypadku Anzelma wiąże się on z tym większym ograniczeniem do jednego wyobrażenia prawa, charakterystycznego

¹⁴ Por. W. Granał, *Dogmatyka katolicka*, t. 4: *Chrystus Odkupiciel i Kościół – Jego mistyczne ciało*, Lublin 1960, s. 22, 75. Jest to typowy dla nurtu neoscholastycznego element przedstawienia wyższości koncepcji Tomasza, mówiącego o stosowności wcielenia, nad Anzelmem, starającym się wykazać jego konieczność dla odkupienia ludzkości.

dla feudalnej cywilizacji europejskiej. Balthasar w jasny sposób daje odpór logice tych zarzutów. Stwierdza: „[...] powszechnie dziś znana polemika z domniemanym »jurydyzmem« Anzelma, prezentowana przez protestanckich jak i katolickich teologów, jest nierozsądna, bo nie dostrzega w wystarczającym stopniu struktury prawnej spoczywającej w istocie osobowej wolności zarówno Boga, jak i stworzenia”¹⁵. Balthasar uznaje, że sam Anzelm utrudnia sobie pracę, a czytelnikowi zrozumienie, gdy abstrahuje od danych biblijnych i pozostaje wierny metodzie „*remoto Christo*”, uzasadnionej debatą z *infideles*. Tymczasem „jeśliby podejść do Anzelma ze zrozumieniem danym uprzednio przez Stary Testament, gdzie z wolnej łaski Bożej zostaje nadane wzajemne prawo, które dzięki wierności Boga wobec Przymierza zostaje bezwarunkowo (także przy niewierności człowieka) dotrzymane, to dostęp do Anzelma zostałby istotnie ułatwiony”¹⁶.

Inaczej, ale równie zdecydowanie, przeciwko zarzutowi jurydyzmu argumentuje Schwager. Tłumaczy, że Anzelmowe powołanie się na zasadę sprawiedliwości i sposób jej dotrzymania, charakterystyczny dla jego czasu, nie obniża wartości całej koncepcji, a wręcz przeciwnie, wskazuje na właściwą drogę. Koncepcja Anzelma pokazuje, jak wyobrażenia zależne od czasu i miejsca podejmowanej refleksji są uprawnionym punktem wyjścia dla rozważań, w których ostatecznie idzie o wyzwolenie się z zależności od jednego modelu myślowego i dotarcie „do prawdziwego orędzia biblijnego”¹⁷. Rzecz jasna, nie oznacza to, że odtąd, tj. od Anzelma, należałoby poprzestać na poszukiwaniach adekwatnego wyrazu dla rzeczywistości odkupienia. Wręcz przeciwnie, kontekst każdego czasu domaga się własnego punktu wyjścia, a więc także odmiennych poszukiwań, ale struktura rozwiązania Anzelmowego „od bieżących wyobrażeń i pytań do maksymalnie oczyszczonego namysłu wiary” powinna pozostać wzorem także dla innych rozwiązań.¹⁸

Także Balthasar, rozprawiając się z zarzutem jurydyzmu, mówi równocześnie o ograniczeniach koncepcji Anzelma, które z pewnością wynikają w dużej mierze z uwikłania w sposób myślenia tamtego czasu. Są to jednak istotne braki treściowe, jak na przykład brak uwzględnienia wszystkich aspektów biblijnej wiary w odkupienie, które to Balthasar grupuje w swoim znanym wyliczeniu w pięć motywów.¹⁹

2. Wolność Boga: „*Id quo maius cogitari nequit*”

Jeśli należy tu podjąć temat wolności Boga i człowieka, temat uważnie analizowany przez Balthasara i Schwagera, to najpierw trzeba dostrzec związek Anzelmowej soteriologii z jego nauką o Bogu. Już przedstawione argumenty Schwagera

¹⁵ H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Dritter Band, *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, s. 235.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama...*, s. 17.

¹⁸ Por. tamże, s. 27.

¹⁹ Wielokrotnie omawiane przez samego Balthasara i cytowane przez wielu autorów wyliczenie motywów biblijnej nauki o odkupieniu por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Dritter Band..., s. 221–224. Krótka, ale skondensowana krytyka koncepcji Anzelma por. tamże, s. 240 n.

przeciwko podejrzaniom o domniemany jurydyzm ujawniły, jak ważne jest tutaj pojęcie Boga, które Anzelm co prawda wyprowadza z powszednich doświadczeń, następnie jednak poddaje oczyszczeniu. Tak Schwager wprowadza w krąg zagadnień soteriologicznych Anzelmowe orzekanie o Bogu: „*id quo maius cogitari nequit*”, znane z jego *Proslogionu*. W ten sposób można orzekać nie tylko o bycie Boga, ale i jego przymiotach, pokazuje Anzelm już w tym dziele. Schwager zwraca uwagę, że dopiero w tym „najwyższym punkcie”, ponad który już nic nie można pomyśleć, spotykają się, według myśli Anzelm, przymioty Boga pozornie nie do uzgodnienia. I tak w *Cur Deus homo* Anzelm nie dokonuje żadnego zawężenia obrazu Boga, gdy konsekwentnie trwa przy myśli o Jego sprawiedliwości, ale prezentując ją jako tę, ponad którą nie można już nic pomyśleć, dochodzi do miejsca, w którym utożsamia się ona z miłosierdziem. W *Proslogionie* zaś idzie drogą odwrotną, gdy pokazuje, że dobroć Boga jest tak wielka, że utożsamia się ze sprawiedliwością.²⁰ Anzelm nie próbuje więc pospiesznie niwelować przeciwieństwa między sprawiedliwością a miłością Boga, ale „prowadzi myśl o sprawiedliwości tylko dlatego niestrudzenie aż do końca i odrzuca liczne – jego zdaniem nazbyt ludzkie – wyobrażenia o miłosierdziu, by wreszcie dotrzeć do prawdziwego miłosierdzia Bożego”²¹. Można powiedzieć, że Schwager podkreśla swoisty dynamizm tego typu myślenia o Bogu – precyzyjny, a zarazem otwarty na tajemnicę zawsze większego Boga. Jego zaleta ujawnia się w zestawieniu z klasyczną zasadą analogicznego orzekania o Bogu: w analogii trzeba zawsze pamiętać o utrzymaniu napięcia między podobieństwem i niepodobieństwem między światem naszych pojęć a rzeczywistością Boga, brak zaś jest stałych kryteriów utrzymania tego napięcia. Zawsze więc istnieje niebezpieczeństwo popadania bądź to w czysto negatywną teologię, bądź to w mitologię. Tymczasem metoda Anzelm wolna jest od tej słabości. Też oczywiście buduje na analogii, wychodzi bowiem od pojęć związanych powszednim doświadczeniem i sprawiających wrażenie wzajemnie sprzecznych, ale drogą stopniowego pogłębiania dochodzi do punktu ich „ostatecznej jedności i zgody, ponad którą nie można nic większego pomyśleć”²². W ten sposób, mówi Schwager, „analogia otrzymuje jasne ukierunkowanie na cel i zostaje zachowana przed niekończącym się błędzeniem między skrajnościami”²³.

Anzelmowe pojęcie Boga jako „*id quo maius cogitari nequit*” jest też przedmiotem refleksji Balthasara, choć nie rozwijanej w bezpośrednim kontekście soteriologii zawartej w trzecim tomie *Theodramatik*, ale w tomie drugim pierwszej części „trylogii”, a więc w *Herrlichkeit*. Tam też umieszczone zostaje ono w kontekst soteriologiczny. Balthasar, pozostając w nurcie rozwijanej przez siebie „estetyki”, przybliżył tam głębię myśli Anzelm o Bogu, podkreślając, że jego pojęcie pozostaje na granicy wyrażalnego i odsyła do rzeczywistości większej niż ludzki język potra-

²⁰ R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama...*, s. 248.

²¹ Tenze, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, s. 164.

²² Tenze, *Jesus im Heilsdrama...*, s. 27.

²³ Tamże.

fi to wyrazić. Balthasar, śledząc z uwagą *Proslogion*, przypomni, na co Schwager nie zwrócił jasno uwagi, że Anzelm precyzuje swą myśl o niepojętości Boga, stawiając Go poza granicą tego, co wyrażalne, ale jednak nie odbierając sensu racjonalnym wypowiedziom o Nim: „*id quo maius cogitari nequit*” zostaje precyzyjnie wyrażone przez *quiddam maius quam cogitari possit*”²⁴. Także Balthasar zatem zwraca uwagę na dynamiczny charakter Anzelmowego pojęcia Boga, zmuszający do ostatecznego wysiłku, który próbuje wskazać na „obejmujący wszelkie myślenie horyzont myślowy”²⁵, transcendentny w stosunku do ludzkiej myśli.

To dynamiczne pojęcie Boga i Jego przymiotów, dążące do przekroczenia ograniczeń wynikających z ludzkich wyobrażeń, które wyraźnie u Anzelma odczytują Balthasar i Schwager, wymyka się podejrzeniom o zamknięcie Boga w siatce ludzkich pojęć i w zespole wyższych konieczności odkrywanych przez ludzki rozum. W ten sposób zostaje spełniony pierwszy warunek, by dzieje odkupienia były interpretowane jako dramat wolności. Równocześnie jednak może pojawić się obawa, czy wolność Boga „zawsze większego” nie jest wolnością nieobliczalną, nieracjonalną, a więc w efekcie także uniemożliwiającą opisanie dziejów Boga z ludźmi jako dramatu, przebiegającego według pewnych reguł.

Tu zarówno Schwager, jak i Balthasar pokazują, jak pozorna sprzeczność między absolutną wolnością Boga a racjonalnością Bożych decyzji (a więc podległością pewnej logice) zostaje przez Anzelma rozwiązana przez podniesienie jej na płaszczyznę Boga *quo maius cogitari nequit*. Spróbujmy zarysować tę odpowiedź.

Zanim jednak dotkniemy głównej myśli przybliżającej Anzelmowe pojęcie wolności Boga, warto w kilku zdaniach zwrócić uwagę na ramowe warunki refleksji Anzelma, związane wprost ze specyfiką czasu, w którym żył. Balthasar uważa, że Anzelm mieści się w czasie między patrystyką a wielką scholastyką, a więc w swoistym kairosie, w którym „objawienie biblijne może być rozumiane jako przewyższające wszystko spełnienie filozofii antycznej”²⁶. Umieszczony w tym punkcie Anzelm dostrzega z jednej strony ograniczoną ludzką racjonalność i potrzebę objawienia Bożego, które przewyższa ją i prowadzi do ostatecznej prawdy, ale zarazem z drugiej strony nie zadowala się samym „spokojem pistyka”, prostym przyjęciem biblijnych faktów; chce „przewyciężyć teologiczny pozytywizm i nominalizm”²⁷, za zaniedbanie uznaje brak wysiłku zmierzającego w stronę zrozumienia treści wiary.²⁸ Dodać można w tym kontekście myśl Schwagera, że Kairos Anzelma jest jeszcze zupełnie wolny od nowożytnego pęknięcia między bytem a myślą. Trzeba to uwzględnić przy analizie jego dowodu ontologicznego,²⁹ ale z tego płynie także wniosek, że w takim świecie bez obaw można i trzeba pytać o racjonalność nie tylko stworzenia, ale i Stwórcy. Ten wstęp

²⁴ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Zweiter Band, *Fächer der Stile...*, s. 236.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 220.

²⁷ Tamże, s. 225.

²⁸ Por. Anzelm z Canterbury, *Cur Deus homo* I,1.

²⁹ Por. R. Schwager, *Der wunderbare Tausch...*, s. 163.

o „kairosie Anzelma” powinien ułatwić wejście na obszary rozważań, które Anzelm swoją przenikliwą myślą przeszukuje po raz pierwszy,³⁰ a które poddaje analizom pełnym wewnętrznej równowagi.

Balthasar zauważa, że myśl Anzelma we wszystkich jego najważniejszych dziełach dogmatycznych nieustannie krąży wokół zagadnienia wolności.³¹ O ile łatwo jest przyjąć, że Bóg jest absolutnie wolny i określenie prawdy i dobra zależy od Niego, to Anzelm wyjaśnia od razu, że „wola Boża nigdy nie jest irracjonalna”.³² To, co Bóg ustala, jest prawdziwe, dobre, sprawiedliwe. Właśnie dlatego, że jest Bogiem, działa zawsze zgodnie z tym, co sam ustalił. Wolność Boga manifestuje się w Jego wierności – w trwałej zgodności z tym, co prawdziwe, dobre i sprawiedliwe. Takie ujęcie woli Boga daje podstawy do dalszego racjonalnego wglądu w motywy Jego działania, godzi zdeterminowanie logiką złożoną w stworzeniu z najwyższą wolnością. Schwager określa to rozumienie wolności Boga krótko: jest to wolne zobowiązanie się (*Selbstverpflichtung*) Boga.³³

Pojęcia prawdy i sprawiedliwości Anzelm wyprowadza z podstawowego pojęcia *rectitudo*.³⁴ Jak stwierdza Schwager, za pomocą tego pojęcia „nawiązuje on do centralnego pragnienia (*Anliegen*) duchowego pism biblijnych i ojców i wyjaśnia je bliżej przez połączenie z pojęciem sprawiedliwości.”³⁵ Przy jego użyciu definiuje też pojęcie wolności: „*libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*”³⁶. Definicja ta odnosi się do wolności człowieka, jak i potwierdza wolność Boga. Jeśli nie wcześniejsze określenie wolności jako samozobowiązania, to najpóźniej ta definicja wolności wzbudzać może pytania, które rodziły się właśnie przy późniejszym odbiorze Anzelmowej nauki o odkupieniu. Czy wobec sytuacji, gdy świat wyprowadzony został przez grzech ludzi ze swej równowagi, Bóg nie jest zakładnikiem konieczności zachowania sprawiedliwości, przyjmującej tu postać zasady „albo kara, albo zadośćuczynienie”? I dalej, czy sposób, w jaki faktycznie dokonuje się odkupienie, nie jest wynikiem konieczności? Jak więc można mówić o wolnym wydaniu życia przez Syna Bożego? Anzelm idzie tutaj konsekwentnie wskazaną już drogą: Bóg, działając według zasady najwyższej sprawiedliwości a zarazem i miłosierdzia, nie pozabawia się swej wolności, lecz ją właśnie potwierdza, i to w sposób, ponad który nic większego nie można pomyśleć. Balthasar rozumie owo specyficzne przedstawienie wolności w pełnej napięcia relacji do konieczności jako szczególną przestrzeń, w której ujawnia się dramatyczność odkupienia: „Podczas gdy Anzelm podjął jako pierwszy próbę pomieszczenia w ścisłym »systemie« biblijnych motywów soteriologicznych, wystąpiła u niego w niespotykany dotąd sposób dramatyka odkupienia świata w Chrystusie, nie tylko w sensie treściowym, ale też formalnym.

³⁰ Por. tamże, s. 167.

³¹ Por. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit...*, s. 241.

³² Tamże, s. 245; idzie tu o cytat z *Cur Deus homo* I,2.

³³ Por. R. Schwager, *Der wunderbare Tausch...*, s. 172.

³⁴ Poświęcone temu jest głównie dzieło *De veritate*.

³⁵ R. Schwager, *Der wunderbare Tausch...*, s. 165.

³⁶ Anzelm z Canterbury, *De libertate arbitrii* 3; 13.

To, co przedstawia on jako działanie między Bogiem a światem, ma przez jedność »wolności« (Boga) i »konieczności« bezwarunkową siłę przekonania (*Stringenz*) zamkniętej akcji dramatycznej, której wewnętrzna logika nie wynika z jakiejś konieczności losu, ciężącej nad tymi wolnościami [...], lecz z konieczności biorącej się z charakteru działających wolności. Pod względem formalnym odpowiada to postulatowi dobrze zbudowanej akcji dramatycznej. [...] Anzelm nie stronił od najskrajniejszego wysiłku myślowego, by pokazać, że w Bogu wolność może być tylko identyczna z »prawością« (*rectitudo*), w której jednakowo mają swój początek i jednakowo skrywają się nie tylko absolutna prawda i dobroć, ale i sprawiedliwość i miłosierdzie³⁷. Ten cytat nie pozostawia wątpliwości, że Balthasar bardzo wyraźnie dostrzega i docenia kategorie dramatyczne u Anzelmia. Jednak zrozumienie jego koncepcji wolności Boga nie rozwiązuje jeszcze wszystkich problemów z dramatycznym ujęciem odkupienia.

3. Odkupienie jako akcja dramatyczna?

Według Anzelmia, Bóg działa w sposób wolny, nawet jeśli Jego działanie jest poddane absolutnej logice. Należy mówić o wierności Boga sobie samemu i stworzeniu, a nie o poddaniu zewnętrznej konieczności. Jednak jeśli dzieło odkupienia miałyby być rozpatrywane w kategoriach dramatu, to musi się w nim pojawić także wolność człowieka. Tymczasem w punkcie wyjścia okazuje się, że człowiek po grzechu pierworodnym jest w odniesieniu do swego celu wiecznego, tj. do wspólnoty z Bogiem, tej wolności pozbawiony. Nie tylko utracił swój cel, ale i nie jest w stanie go odzyskać własnymi siłami, bo, jak tłumaczy Anzelm, jego wina jest nieskończona i zadośćuczynienie powinno być też nieskończone, a tymczasem człowiek nie jest w stanie uczynić nic ponad to, co już i tak jest Bogu winien. Na razie więc odłożymy sytuację wolności człowieka obciążonego grzechem w samym procesie odkupienia.

Anzelm w tym miejscu rozwija myśl centralną dla dzieła *Cur deus homo*, że to właśnie na miejsce pozbawionego wolności człowieka wstępuje w dziele odkupienia Bóg-człowiek. Dlaczego może On doskonale zadośćuczynić za grzech ludzi? Odwróćmy odpowiedź Anzelmia, koncentrując się na zadaniu człowieka. Oprócz tego zatem, że czyn Boga ma nieskończoną wartość, to czyn człowieka jest zadośćuczyniający tylko wówczas, gdy daje coś więcej niż wynikałoby to z zobowiązania, jakie stworzenie ma zawsze wobec Stwórcy. Zwyczajnie komentatorzy podkreślają tu moment materialny argumentacji Anzelmia. To śmierć Boga-człowieka jest takim czynem, bo jako bezgrzeszny nie musiałby on umierać. Nasi dwaj teologowie zwracają tu jednak uwagę nade wszystko na intencjonalność tego czynu, wracając w ten sposób do analizy Anzelmowej koncepcji wolności. Przy całej zbieżności tych interpretacji widać między nimi pewne różnice.

³⁷ H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Dritter Band..., s. 237.

Balthasar wydobywa tu z arsenału argumentacji Anzelma słowo „*sponte*”, tłumacząc je „*aus eigenem Antrieb*”³⁸ – z własnej inicjatywy. Bez owego „*sponte*” śmierć Boga-człowieka nie miałaby wartości odkupieńczej. Innymi słowy, akt zadośćuczynienia musi być dokonany w wolności. Oznacza to zarazem, że jest on aktem miłości. W *Herrlichkeit* pisze Balthasar: „Anzelm, który ciągle tylko mówi o *rectitudo* i posłuszeństwie [...] tutaj, gdzie idzie o głębię pojęcia *rectitudo* i *iustitia*, nie może już dłużej unikać pojęcia miłości. W ten sposób określenie »*propter se servata*« (idzie o definicję sprawiedliwości wyprowadzaną z *rectitudo*: *iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata* – przypis J.K.) może być wyjaśnione jako »*solo amore*«. W ten sposób jako sens wolnej woli i zdolności osądzania jawi się to, że »to, co dobre, kocha i wybiera, a to, co lepsze, bardziej kocha i bardziej wybiera«. [...] Niewymuszalność wolności, jej niepojęta spontaniczność [...] nadaje jej działaniom ową kosztowność, jaka właściwa jest tylko miłości i jaka nadaje sens wydarzeniom między Bogiem a światem”³⁹.

Schwager interesuje się przede wszystkim wolnością ludzkiej natury Boga-człowieka. Potwierdza na tym etapie analizy Anzelma, że w akcie zadośćuczynienia istotna jest osobowa wolność. Ta wolność musi jednak dać „więcej” niż wynika to ze sprawiedliwej relacji stworzenia do Stwórcy. Schwager odkrywa tutaj, że Anzelm odstępuje w tym miejscu od swej pierwotnej definicji wolności. Nie jawi się ona już jako tylko pasywne „zachowanie prawości woli ze względu na nią samą”, ale jako możliwość wyboru między tym, co dobre (życie wcielonego Syna Bożego w zgodności z wolą Boga), a tym, co lepsze (oddanie przez Niego życia).⁴⁰ Zatem obydwaj autorzy podkreślają zaangażowanie w dzieło odkupienia ludzkiej wolności Syna Bożego, która faktycznie wybiera: „więcej”, „lepiej”, czy też „*sponte*”.

4. Odkupienie jako wyzwolenie

Ważnym momentem interpretacji nauki o zadośćuczynieniu zastępczym, rozwijanej przez obu autorów, jest zgłębienie celu działania Boga-człowieka. Obaj spoglądają nań z punktu widzenia Anzelmowego ujęcia podstawowego powołania człowieka, którym jest powołanie do wolności. Szczególnie dobitnie rozwija tę myśl Balthasar we wspomnianym tomie *Herrlichkeit*. Ostatecznym powołaniem człowieka jest możność trwania w osobowej relacji z Bogiem (*geschaffenes Gegenüberseindürfen*). Jest to powołanie do wolności (pojmowanej zgodnie z Anzelmową definicją). Wolność ta w swej eschatologicznej pełni może zrealizować się tylko przez łaskę. Tylko Bóg udziela takiej wspólnoty. Ale niezbęd-

³⁸ Tamże, s. 238.

³⁹ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit...*, s. 247 n.

⁴⁰ Por. R. Schwaiger, *Der wunderbare Tausch...*, s. 176–177. Przy tym ubolewa on, że ani Anzelm nie rozwinął tego wątku, ani nie znalazł on poważniejszego oddźwięku w historii oddziaływania czy we współczesnych badaniach.

ny jest także wysiłek wolności człowieka; Balthasar mówi o „konieczności samodzobywania się stworzonej wolności”⁴¹. Z tej perspektywy dzieło odkupieńcze Chrystusa jest przywróceniem wolności, ale nie oznacza jeszcze zagwarantowania udziału w celu ostatecznym. Teraz człowiek zostaje postawiony przed zobowiązaniem właściwego wykorzystania tej wolności, tj. postępowania według *rectitudo*, i to postępowania spontanicznego, a także nauki wybierania raczej tego, co lepsze, przed tym, co dobre.

Schwager również podkreśla ten moment odkupienia jako wyzwolenia, które nie deprecjonuje człowieka w jego powołaniu do realizacji wolności. To nie bezosobowo pojmowane reguły prawne rządzą logiką odkupienia docierającego do grzesznika. Schwager wysuwa na czoło słowa Anzelma z *Cur deus homo* II, 20, skierowane przez Syna Bożego do grzesznika: *tolle me et redime te!*⁴² Komentarz Schwagera w kilku zdaniach trafnie oddaje istotę zagadnienia: „Dar zbawienia jest wprawdzie czystym darem; nie zaoszczędza jednak człowiekowi jego własnego działania. Wielkość daru pokazuje się właśnie w tym, że uzdalnia człowieka do jego własnego czynu: »weź mnie i zbaw siebie«. Tu pokazuje się z ostateczną wyrazistością, dlaczego dla Anzelma myśl o sprawiedliwości i zadośćuczynieniu ma tak bardzo centralny charakter. Chce on o Bożym darze myśleć konsekwentnie jako o udzielaniu się między wolnymi istotami posiadającymi swą własną godność. Dlatego dar nie może być przypisany człowiekowi czysto zewnątrz, lecz musi być on przez jego wolność w całej pełni przyjęty. Według biskupa z Canterbury, dar dopiero wówczas zostanie dogłębnie przyjęty, gdy stanie się dla przyjmującego tak bardzo własny, że tenże znów potrafi dać go »z siebie samego«, jako własny czyn”⁴³. Schwager spotyka się więc i tutaj z interpretacją Balthasara. Interpretacja ta nawiązuje do pojęcia samozbawienia zakonwiczzonego w uprzednim, absolutnie nieodzownym działaniu zbawczym Boga-człowieka. Brzmi ona, być może, niezwyczajnie w obliczu popolitej prezentacji doktryny o odkupieniu, wykluczającej myśl o samozbawieniu. W taki jednak sposób dochodzi do głosu fakt uznania rzeczywistej wolności człowieka, wolności „dopiero co” podarowanej, a już wezwanej do czynów całkowicie własnych. Tylko przez nie bowiem człowiek odkupiony może wzrastać ku swemu eschatologicznemu celowi, o którym mówi Balthasar.

W odniesieniu do wolności człowieka jako uczestnika dzieła odkupienia pozostaje jeszcze problem z interpretacją, w jaki sposób odkupienie (wyzwolenie) dociera do konkretnego człowieka. Język prawny Anzelma wprowadza tu zamieszanie; znów nasuwa się przypuszczenie, że wy tłumaczenie na płaszczyźnie materialnej jest wystarczające i jedyne: zadośćuczynienie dokonane przez Boga-człowieka ma wartość nieskończoną, a jemu samemu jako sprawiedliwemu nie było potrzebne, więc w jakiś tajemniczy sposób „spływa” na wszystkich innych. Balthasar zauważa, że brakuje tu „podkreślanego przez ojców organicznego powiązania między

⁴¹ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit...*, s. 243; por. cały passus, s. 241–243.

⁴² Por. R. Schwager, *Der wunderbare Tausch...*, s. 178.

⁴³ Tamże, s. 178, 179.

Chrystusem a wszystkimi innymi ludźmi; to, że jest on nowym Adamem i że posiada gratia capitis, pozostaje bardziej założone niż wypowiedziane⁴⁴.

Problem Anzelmowej interpretacji skuteczności dzieła Chrystusa dla ludzkości, naszkicowany ledwie przez Balthasara, Schwager podejmuje natomiast w szerszym omówieniu. Zagadnienie to zdaje się być dla niego szczególnie interesujące z tego powodu, że w swoich badaniach nad teorią R. Girarda zderza się z podobnym problemem, związanym z zestawieniem z nią katolickiej doktryny o grzechu pierworodnym i o odkupieniu. Jest to zatem zagadnienie, które powraca w dwóch odrotnych sytuacjach: w jaki sposób grzech jednego przechodzi na wszystkich i w jaki sposób dzieło odkupienia Jednego może stać się udziałem wszystkich. Już przy analizie refleksji ojca scholastyki nad niewystarczalnością nawrócenia się wolnej jednostki natrafia Schwager na ten problem. Dla jego przybliżenia wyróżnia za Anzelmem podwójne zepsucie grzechem: zarówno jednostkowej woli, odpowiedzialnej za osobowe decyzje, jak i woli związanej z ludzką naturą. Odtąd Schwager zwraca uwagę, że problem tej dwupoziomowości woli (i wolności) ciągle musi być uwzględniony w rozważaniach Anzelma. Wpływa on więc przy rozważaniu człowieczeństwa Chrystusa: sam Chrystus jest bez grzechu i tylko w taki sposób może zadośćuczynić za grzechy, ale zarazem konieczne jest, aby był „z rodu Adama”, bo w ten sposób dopiero może stanąć w imieniu grzesznej ludzkości i faktycznie dokonać zadośćuczynienia.⁴⁵ Wreszcie powraca on w zagadnieniu krytycznie wspomnianym przez Balthasara: ludzkość grzeszna może skorzystać z daru odkupienia, bo grzeszna „wola natury” została w Chrystusie już przemieniona. Schwager zastanawia się nad naturą tej „woli natury” i proponuje hipotezę roboczą, która pozwala mu przybliżyć się do koncepcji R. Girarda: idzie mu o „uwarunkowaną historycznie wolę natury, [którą] byłaby ludzka wola, która w pewnej mierze jest wewnętrznie zdeterminowana przez historię wolności innych ludzi”⁴⁶. Nie wchodząc w szczegóły rozwinięcia tej koncepcji przez Schwagera, zauważmy jedynie, że pojawia się ona właśnie przy okazji prezentacji myśli Anzelma. Jak mówi sam Schwager na koniec swego opracowania o Anzelmie, to właśnie jego konsekwentne, niespotykane dotąd rozważanie faktu ludzkiej wolności kazało postawić szereg trudnych problemów, do których zalicza się także ten ujmowany tu jako „wola natury”⁴⁷.

5. Soteriologia dramatyczna Anzelma?

Pytanie wyjściowe niniejszego przedstawienia interpretacji Anzelmowej teorii zadośćuczynienia zastępczego dotyczy jej otwartości na soteriologię dramatyczną czy wręcz wprost obecności w niej elementów dramatycznych. Zgodnie z głów-

⁴⁴ H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Dritter Band..., s. 241.

⁴⁵ Por. R. Schwager, *Der wunderbare Tausch...*, s. 173.

⁴⁶ Tamże, s. 187.

⁴⁷ Por. tamże, s. 191.

nym kryterium teologii dramatycznej usiłowaliśmy przedstawić szereg zagadnień w tejże teorii, które w interpretacji H. U. von Balthasara i R. Schwagera na pierwszy plan wysuwają tematykę wolności. Godne podkreślenia jest to, że pod trudno dziś zrozumiałym językiem prawniczym kryje się wydobyta przez wspomnianych teologów refleksja nad wolnością Boga i człowieka i ich wzajemną relacją w procesie odkupienia. Zadajmy na koniec pytanie, jakie miejsce zajmuje koncepcja ojca scholastyki w soteriologii dramatycznej obydwu prezentowanych teologów.

Już wyżej zacytowany został niemal entuzjastyczny fragment z *Teodramatyki*,⁴⁸ który w zasadzie klasyfikuje koncepcję Anzelma jako na wskroś dramatyczną. Dzieje się tak niewątpliwie ze względu na to, że Balthasar rozumie Anzelma jako myśliciela skoncentrowanego na wolności i tak też w bardzo dobitny sposób go przedstawia. Z punktu widzenia rozwijanej przez siebie teologii dramatycznej będzie miał jednak okazję do zauważenia niewystarczalności tej koncepcji. Zwróciliśmy już uwagę, że według Balthasara Anzelm nie ujmuje w swojej refleksji wszystkich motywów soteriologicznych znanych z Biblii; brak tu idei rzeczywistej „zamiany miejsc”, tak ważnej dla Balthasara, powracającego nieustannie do myśli zawartej w 2 Kor 5,21. Ponadto brakuje tutaj bazylejskiemu teologowi perspektywy trynitarniej, fundamentalnej w jego własnym rozwinięciu soteriologii dramatycznej.⁴⁹

Również R. Schwager docenia refleksję Anzelma nad odkupieniem jako dziejami wolności. Jej uważna analiza pozwala mu na skonfrontowanie badanych przez niego hipotez R. Girarda z tradycją kościelnej teologii. Przy tym okazuje się, że myśl Anzelma przez swe wnikliwe spojrzenie na wolność sygnalizuje nierozwiązane problemy. W ich świetle odkupienie jawi się, przynajmniej w swoich zasadniczych elementach, jako proces dramatyczny, to jest nie tłumaczący się jednoznacznie w ramach zamkniętej teorii, bo otwarty na działanie wolnych podmiotów. Schwager trzeźwo ocenia warstwę prawniczych wyobrażeń i języka dzieła Anzelma, twierdząc, że grozi to łatwymi nieporozumieniami i niesłuchanie utrudnia przeniknięcie do głębi jego analizy wolności. Wręcz potrzebne są hipotezy pomocnicze, by Anzelmowa nauka o odkupieniu jako dziejach wolności przebiła się przez oporny język prawniczy i zaprezentowała bez przeskoków myślowych.⁵⁰

W swoje własne rozwinięcie soteriologii dramatycznej Schwager integruje przede wszystkim Anzelmową mowę o Bogu jako *id quo maius cogitari nequit*. Sama koncepcja biblijnego dramatu odkupienia, jaką przedstawia Schwager w swoim głównym dziele *Jesus im Heilsdrama*, jest natomiast zdecydowanie szersza niż dramat odkupienia uchwycony przez Anzelma i skoncentrowany na historycznym wydarzeniu Krzyża. Schwager wychwytuje wszystkie wątki ewangelijne i grupuje je w pięcioaktowy dramat, ujmujący w jedność pełną napięcie narrację ewangelistów, czego brakuje wielu ujęciom soteriologii aspektowo skoncentrowanych na niektórych tylko elementach przekazu Ewangelii. Te pięć aktów pokazuje, jak szeroki

⁴⁸ Zob. wyżej, s. 75–76.

⁴⁹ Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Dritter Band..., s. 240, 241.

⁵⁰ Por. R. Schwager, *Der wunderbare Tausch...*, s. 184.

jest kontekst soteriologii Schwagera. Obejmują one głoszenie królestwa Bożego, potem odrzucenie zbawienia, osądzenie i śmierć sprawcy zbawienia, Jego wskrzeszenie jako odpowiedź Ojca i wreszcie nowe zgromadzenie w Duchu Świętym.⁵¹ Jak wspomnieliśmy na początku, ta ściśle biblijna soteriologia operuje „metodą dramatyczną” w celu usystematyzowania narracji bądź, ujmując rzecz odwrotnie, otwarcia systematyki na pełną napięć i sprzeczności historię wolności. Ostatecznie więc kategorie dramatyczne pojawiają się tu dlatego, że jedynie one zdają się być stosowne do opisania dziejów zbawienia jako dziejów wolności. Anselm natomiast nie interesuje się historią zbawienia materialnie. Dla niego ważne są formalne założenia wydarzeń zbawczych, wyprowadzone z analizy wolności Stwórcy i wolnego stworzenia i to one już wystarczą do skonstruowania dramatycznej wizji odkupienia. To spojrzenie nie wystarcza Schwagerowi, dążącemu indukcyjnie do uchwycenia jedności wydarzeń zbawczych i wydobywania ich wewnętrznej logiki. Jednak owe założenia formalne, analizowane przez Schwagera, umacniają jego własne intuicje i poszukiwania adekwatnego modelu odkupienia, który pomieści w sobie również wartościowe założenia nauki biskupa z Canterbury o wolności Boga i wolności człowieka złączonych w dramacie odkupienia.

DIE DRAMATISCHE THEOLOGIE ANGESICHTS DER SATISFAKTIONSTHEORIE ANSELMS VON CANTERBURY

Z u s a m m e n f a s s u n g

Einer der Hauptpunkte der Kritik an der Satisfaktionstheorie Anselms wird nach wie vor im Vorwurf der „juristischen Verengung“ geortet, der u.a. mangelnde Berücksichtigung der Freiheit Gottes und der Menschen im Erlösungsgeschehen beschreiben sollte. Es ist deshalb bemerkenswert, dass gerade die Vertreter der auf die Freiheit besonders aufmerksamen dramatischen Theologie – H. U. von Balthasar und R. Schwager – die Lehre des Vaters der Scholastik sorgfältig verfolgen und derer wertvolle Erkenntnisse bezüglich der Freiheit ans Licht bringen. Im Artikel wird nach den Grundlagen einer „dramatischen“ Auslegung der Satisfaktionslehre Anselms bei Balthasar und Schwager geforscht. Vor allem wird herausgestellt, dass beide Autoren die genuine Lehre Anselms über die Freiheit aus der Hülle der für uns heute missverständlichen Sprache hervorholen. Zum Schluss wird noch der Versuch unternommen, die auf diese Weise „dramatisch“ gedeutete Satisfaktionstheorie den großen Entwürfen der dramatischen Soteriologie beider Autoren zuzuordnen.

⁵¹ Por. tamże, s. 43–202; por. też S. B u d z i k, *Dramat odkupienia...*, s. 269–305.