

# Krystian Kałuża

---

## Chrześcijańska soteriologia w obliczu wyzwań rozumu krytycznego

---

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 10, 32-68

---

2015

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

*Ks. Krystian Kałuża<sup>1</sup>*

---

## **Chrześcijańska soteriologia w obliczu wyzwań rozumu krytycznego**

Znak krzyża jest po dzień dzisiejszy obrazowym cytatem z ewangelicznych relacji o ukrzyżowaniu, a tym samym częścią historii. Żaden poważny historyk nie kwestionuje faktu ukrzyżowania Jezusa. Także historycy niechrześcijańscy, jak Mara Bar Serapion (II w. po Chr.), poświadczają kaźń „mądrego króla”. Zgoła inaczej rzecz ma się z interpretacją tego faktu. Zasadnicze pytanie, jakie się tutaj nasuwa, brzmi: Dlaczego, czy też – po co Jezus umarł na krzyżu? Pytanie to jest najdawniejszym pytaniem chrześcijaństwa, które najpierw pojawiło się w kręgu uczniów Jezusa, świadków Jego życia i tragicznej śmierci. Początkowo było ono wyrazem zwątpienia w sens tego wszystkiego, co Jezus głosił i czego dokonał. Ślad tego zwątpienia odnajdujemy w słowach uczniów idących do Emaus: „A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela” (Łk 24,21). Odpowiedź na te wątpliwości i na wyżej postawione pytanie przyszła później. Jej przyjęcie w wierze Piotra i pozostałych świadków zmartwychwstania stało się fundamentem wiary i życia Kościoła. Samo pytanie nie zostało jednak usunięte. Powraca ono i trwa w kolejnych pokoleniach chrześcijan aż po dzień dzisiejszy. Od czasów oświeceniowej krytyki chrześcijańskiego objawienia wraca ono ze wzmożoną siłą, przybierając postać wątpliwości i pytań równie dramatycznych jak te, które na początku pojawiły się wśród uczniów Jezusa i świadków Jego śmierci. Oto niektóre z nich: Czy śmierć Jezusa

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Krystian Kałuża – adiunkt Katedry Teologii Religii w Instytucie Teologii Fundamentalnej KUL; e-mail: christianoi@poczta.onet.pl.

była konieczna? Czy była śmiercią przebłagalną za nasze grzechy? Czy Bóg potrzebuje ofiar, by móc okazać miłosierdzie? Czy Bóg Ojciec, który wydał na śmierć swojego Syna, nie jest okrutnym tyranem? Czy w obliczu nowotestamentalnego Boga miłości, którego głosił Jezus, nie należałoby przewyciężyć takiego wyobrażenia? Czy śmierć Jezusa na krzyżu mogła (zgodnie z ówczesnym rozumieniem) lub może (zgodnie z rozumieniem dzisiejszej teologii) być w ogóle utożsamiana ze zbawieniem? W jaki sposób czyn innego – jego grzech bądź zasługa – mogą być oddzielone od osoby i przeniesione na innych ludzi? Aby móc odpowiedzieć na te i podobne pytania, należy wyjaśnić pewne podstawowe terminy, które – jak się wydaje – nie są już powszechnie zrozumiałe. Chodzi zwłaszcza o pojęcie grzechu (pierworodnego), ofiary, zaślubienia, przebłagania, pojednania i zastępstwa. Pojęcia te należy wyjaśnić nie tylko w odniesieniu do świadectw biblijnych (egzegetycznie), ale także w odniesieniu do ludzkiego doświadczenia (egzystencjalnie). Istotną rolę w tego typu hermeneutyce podstawowych pojęć soteriologicznych będzie odgrywał rozum krytyczny, określający sposób, w jaki człowiek współczesny rozumie siebie (autonomia podmiotu, indywidualizm), Boga (deizm, tendencje panteistyczne) oraz świat (ewolucjonizm, naturalizm)<sup>2</sup>.

### **Trudności antro-po-logiczne**

Zacznijmy nasze rozważania od człowieka, czyli od antropologicznych uwarunkowań współczesnej soteriologii. Należy zauważyć, że nowożytna krytyka chrześcijańskiej nauki o zbawieniu/ odkupieniu jest częścią oświeceniowej krytyki chrześcijaństwa jako religii objawionej. W jej centrum znajduje się idea rozumu autonomicznego, świadomie przeciwstawiającego się wszelkim formom zewnętrznego zdeterminowania. Wyraźnie mówi o tym Immanuel Kant w swojej słynnej definicji oświecenia: „Oświece-

<sup>2</sup> Por. K. Kałuża, *Zbawienie przez krzyż? O niektórych problemach współczesnej soteriologii*, w: STHŚO (2013), nr 33, s. 173-198.

nie jest wyjściem człowieka ze swej zwinionej niepełnoletności. Niepełnoletność polega na braku umiejętności posługiwania się własnym rozumem bez kierownictwa ze strony innych. [...] *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem!”<sup>3</sup> Oświecenie jest zatem procesem emancypacji. Człowiek pragnie uwolnić się od zastanych autorytetów i tradycji by samemu móc decydować o sobie<sup>4</sup>. W tym sensie wolność jako możliwość samostanowienia oraz rozum jako ostateczne kryterium prawdy stanowią sygnaturę nowożytności. W ostatecznym rozrachunku oświeceniowy liberalizm doprowadził do przekonania, że człowiek nie tylko ma wolność, ale *jest* wolnością, tzn. autonomicznym podmiotem podejmowanych decyzji i działań. To absolutne dążenie oświecenia do wolności jest przy tym skoncentrowane na wyizolowanej ze świata, historii i wspólnoty jednostce. Hegel trafnie określił ten rodzaj wolności mianem „wolności abstrakcyjnej” w przeciwieństwie do „wolności konkretnej”.

Charakterystyczne dla nowożytności utożsamienie wolności z autonomią wyraziło się w przekonaniu, iż wolność jednego podmiotu zaczyna się tam, gdzie kończy się oddziaływanie inne-

<sup>3</sup> I. Kant. *Was ist Aufklärung?*, w: tenże, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. W. Weischedel, t. IX, Darmstadt 1975, s. 53 (A 481).

<sup>4</sup> Jeżeli dzisiaj w kwestiach etycznych odwołujemy się do klauzuli sumienia, to jesteśmy spadkobiercami oświecenia. Sumienie jest niczym innym, jak sądem rozumu praktycznego, którego normatywność ma swoje źródło w nim samym, a nie w jakimkolwiek autorytecie zewnętrznym. W tym właśnie znaczeniu rozum jest rozumem *autonomicznym*, tj. niezależnym od jakiegokolwiek zewnętrznej instancji – także od objawienia. Wbrew powszechnym opiniom, nie jest to subiektywizm. Oświeceniowy rozum jest rozumem *mocnym*, zdolnym do poznania obiektywnego dobra i prawdy. Jako taki może on stanowić fundament moralnego ładu oraz wartościowego poznania. „Dyktatura relatywizmu” (Benedykt XVI), charakterystyczna dla współczesności, nie jest prostym przedłużeniem moderny i jej ideału racjonalności, ale przeciwnie – efektem jej krytyki. W tym sensie żyjemy dziś w epoce post-modernistycznej. Można zaryzykować tezę, iż kryzys współczesnej kultury, naznaczonej sceptycyzmem, relatywizmem i nihilizmem, jest w dużej mierze kryzysem oświeceniowego rozumu, wyrazem zwątpienia w jego realne możliwości.

go. Tak radykalna teza nie mogła pozostać bez konsekwencji dla chrześcijańskiej soteriologii. Krytyce poddano zwłaszcza kluczowe dla chrześcijańskiej koncepcji zbawienia pojęcie „zastępstwa”, które odtąd będzie postrzegane w opozycji do wolności człowieka, rozumianego jako niezastępowalny podmiot działań moralnych. Według Kanta już sama myśl, jakoby Chrystus mógł zająć „nasze miejsce” i dokonać odkupienia *naszych* win, jest obrazą dla rozumu, gdyż równa się ona „zniesieniu” wolnego i odpowiedzialnego za własne czyny podmiotu ludzkiego. „Zgodnie z prawem rozumowym” – argumentuje filozof z Królewca – „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 siebie”<sup>5</sup>. Dla młodego Hegla myśl, iż Chrystus cierpiał na krzyżu za nasze grzechy, jest po prostu bezsensowna. Dla każdego, kto nauczył się posługiwać własnym rozumem jest bowiem oczywiste, iż człowiek tylko wtedy będzie prawdziwie wolny, jeśli będzie żył w zgodzie z prawem moralnym, które rozpoznaje w sobie, w głębi własnego „ja”. Tymczasem chrześcijaństwo głosi, iż swoją wolność człowiek zawdzięcza cierpieniu i śmierci Jezusa, które poniósł On za nasze winy. Twierdzenie to jest według Hegla nie tylko nielogiczne, ale nadto szkodliwe, gdyż dyspensuje człowieka od (niezastępowalnej) odpowiedzialności za własne czyny<sup>6</sup>. Warto wspomnieć, iż w kręgu teologii protestanckiej (zarówno Kant, jak i Hegel byli protestantami) myśl ta nie jest nowa. Głosił ją już zwolennik idei tolerancji i racjonalizmu Fausto Sozzini (zm. 1604) oraz zgromadzeni wokół niego bracia polscy (później zwani socynianami). Uważali oni, iż śmierć Jezusa już z tego powodu nie była

<sup>5</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 97.

<sup>6</sup> Por. K.-H. Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln <sup>2</sup>1997, s. 101.

zadośćuczynieniem zastępczym, ponieważ „ani wina wzg. kara, ani zasługa, nie mogą być przeniesione” na kogoś innego<sup>7</sup>.

Tak więc człowiek współczesny, będący w znacznej mierze „produktem” epoki oświecenia, nie jest w stanie pogodzić takich pojęć, jak „zastępstwo”, „przebłaganie” czy „prawne zadośćuczynienie” z osobistą wolnością, którą sobie z tak wielkim mozołem wywalczył. Mając to na uwadze możemy też łatwiej zrozumieć sytuację współczesnej egzegezy, która nie zawsze świadoma jest obecnych w niej przesłanek filozoficznych oraz zakładanego (nierzadko bezkrytycznie) obrazu świata. Jak trafnie zauważył Gerhard Lohfink: „To, że wciąż pojawiają się egzegeci, którzy negują fakt, że Jezus mógł rozumieć swoją śmierć jako zastępstwo za wielu i jako ofiarę przebłagalną za grzechy Izraela, w ostatecznym rozrachunku nie jest wywołane pytaniami krytyki historycznej. Decyzja w tej kwestii została podjęta już wcześniej, zanim rozpoczęła się jakakolwiek argumentacja historyczna”<sup>8</sup>.

### Trudności teo-logiczne

Oświeceniowa krytyka objęła również takie kategorie, jak „przebłaganie”, „ofiara” i „zadośćuczynienie”. Tym razem jej główne motywy wyłoniły się nie tyle z przesłanek antropologicznych, ile bardziej z charakterystycznego dla teologii zachodniej obrazu Boga, jaki sugeruje skoncentrowana na krzyżu wizja odkupienia. Dobitym wyrazem tego typu soteriologii jest – nie zawsze dobrze rozumiana – teoria satysfakcji św. Anzelma. To właśnie ona w znacznej mierze przyczyniła się do tego, że takie słowa, jak „ofiara”, „zadośćuczynienie” czy „przebłaganie” w wyobraźni współczesnego człowieka niemal automatycznie przywołują obraz do głębi obrażonego i okrutnego Boga, który bezlitośnie ob-

<sup>7</sup> G. Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, t. 1, München 1984, s. 124.

<sup>8</sup> G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, przeł. E. Pieciul-Karminińska, Poznań 2012, s. 427.

staje przy swoim prawie i który daje się udobruchać tylko za sprawą nieskończonego prześlągania. Rodzi się zatem pytanie: Czy Bóg-Ojciec rzeczywiście potrzebował ofiary Syna, przelania Jego niewinnej krwi, by móc nam przebaczyć? Jakiż ojciec ziemski, nawet śmiertelnie obrażony, domagałby się czegoś takiego? Fryderyk Nietzsche (zm. 1900), jeden z najzagorzalszych krytyków chrześcijaństwa, powie krótko:

„Odtąd [tzn. od chwili śmierci Jezusa; KK] pojawiło się absurdalne pytanie: Jak Bóg mógł do tego dopuścić? Rozchwiany rozum niewielkiej wspólnoty znalazł wręcz przeraźliwie absurdalną odpowiedź: Bóg oddał swojego Syna dla odpuszczenia grzechów, jako *ofiare*. Za jednym zamachem skończyło to z Ewangelią! *Ofiara za winy*, ofiara w swej najbardziej wstrętnej, najbardziej barbarzyńskiej formie, ofiara z *niewinnego* za grzechy winowajców! Jakież straszliwe pogaństwo!”<sup>9</sup>

W takim ujęciu chrześcijaństwo musi jawić się jako religia przemocy i resentymentu, w której wiodącą rolę odgrywają takie pojęcia, jak „odpłata”, „sąd” i „kara”. Wniosek, jaki się tu nasuwa, może być tylko jeden: „»Ewangelia« *umarła* na krzyżu. Co odtąd zwie się »Ewangelią«, było już przeciwieństwem tego, czym on żył: »złą nowiną«, *dysangelium*”<sup>10</sup>. W rzeczywistości – powiada Nietzsche – chrześcijaństwo nigdy nie istniało. To, co od dwóch tysiącleci zwie się chrześcijaństwem, jest jedynie „psychologiczną dezinterpretacją”<sup>11</sup>. Jego krytycznej reinterpretacji dokonali w XX wieku niektórzy przedstawiciele psychoanalizy, określając je mianem religii doryzmu i masochizmu.

Rodzi się zatem pytanie: Czy Bogu rzeczywiście potrzebne są ofiary? Czy nowe życie może zrodzić się jedynie za cenę krwi niewinnego? Kwestia ta nie jest nowa, jednak dziś jest ona szczególnie wyzywaniem dla kogoś, kto szuka zrozumienia podstaw

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2000, s. 51.

<sup>10</sup> Tamże, s. 48.

<sup>11</sup> Tamże.

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”<sup>12</sup>. Dotykamy tu zatem bezpośrednio problemu wiarygodności chrześcijaństwa, na co już wcześniej zwracał uwagę Waław Hryniewicz. W opublikowanym w 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 ziemię z niebem? Karta wstępu do nieba splamiona krwią wydaje się dla wielu ludzi niezrozumiała i trudna do przyjęcia”<sup>13</sup>.

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 Boga „niebiańskim Kanibalem”<sup>14</sup>), którego trzeba przebłagać przez krew i ofiarę krzyżową<sup>15</sup>.

Zwolennicy soteriologii prawnego zadośćuczynienia mogą w tym miejscu – zgodnie zresztą z intencją św. Anzelma – wska-

<sup>12</sup> E. Schockenhoff, *Erlöste Freiheit. Worauf es im Christentum ankommt*, Freiburg u. a. 2012, s. 58.

<sup>13</sup> W. Hryniewicz, *Czy Bogu potrzebne są ofiary?*, TP 2(2001), s. 9.

<sup>14</sup> E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 1978, s. 160.

<sup>15</sup> Por. W. Hryniewicz, *Miłosierdzia chce, a nie ofiary*, TP 12(2001), s. 17.



zać na fakt, iż grzech człowieka nie tylko ubliżył chwale Boga, ale nadto naruszył obiektywny porządek stwórczy (*ordo*), w związku z czym Bóg, będący właściwym podmiotem pojednania, nie może tak „po prostu przebaczyć”, anulując ludzki grzech i jego zgubne dla całego stworzenia konsekwencje. Pytanie tylko: Cóż to za porządek, którego nawet Bóg nie potrafi zmienić? Czy Bóg, który musi respektować ustanowiony przez siebie porządek świata, zasługuje jeszcze na miano *wszystko* obejmującej i *wszystko* określającej rzeczywistości? Co to właściwie znaczy, że Bóg nie może, co prawda, znieść ustanowionego przez siebie porządku, ale może w taki sposób „zinterpretować” śmierć Jezusa, że stanie się ona w Jego oczach „zadośćuczynieniem” i w tym sensie przywróceniem naruszonej przez grzech harmonii stworzenia?<sup>16</sup>

W kontekście wspomnianych trudności łatwiej chyba pojąć dzisiejszy sceptycyzm i brak zrozumienia względem takich pojęć, jak „ofiara”, „przebłaganie” i „zadośćuczynienie” – i to nie tylko wśród mas, ale także w kręgach kościelnych. W Niemczech, na przykład, pojęcie przebłaganania nie pojawia się już w nowo sformułowanych modlitwach i tekstach pieśni. Wyraźnie wyczuwalna jest niechęć względem wszelkich wypowiedzi, które w jakiś sposób nawiązywałyby do tego pojęcia<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Por. W. Härle, *Dogmatik*, Berlin – Boston 2012, s. 328n.

<sup>17</sup> W powszechnie używanej w Kościele katolickim w Niemczech książeczce do nabożeństwa „Gotteslob” skrupulatnie wyzbyto się wszystkich modlitw i pieśni, które by przedstawiały bądź tylko sugerowały obraz rozgniewanego i karcącego Boga. Próżno szukać w niej na przykład popularnej niegdyś pieśni, której początkowe słowa mogą przyprawić o dreszcze: „Strenger Richter aller Sünder, treuer Vater Deiner Kinder! Der Du in dem Himmel wohnst, drohest, strafest und verschonst [...]“; („Surowy sędzio wszystkich grzeszników, wierny Ojciec Twoich dzieci! Ty, który w niebie mieszkasz, grozisz, karcisz, zachowujesz [...]”). W: *Lobet den Herrn! Gebet- und Gesangbuch für das Erzbistum Bamberg*, Bamberg <sup>17</sup>1957, s. 389. Nieco inaczej wygląda sytuacja w Polsce. Tutaj nadal – by podać jeden tylko przykład – śpiewana jest pieśń „Serdeczna Matko”, której trzecia zwrotka brzmi: „Zasłużyliśmy, to prawda, przez nasze złości, by nas Bóg karał różgą surowości: Lecz kiedy Ojciec rozgniewany siecze, szczęśliwy kto

## Zanik świadomości grzechu – kryzys kategorii etycznych

Jednym z podstawowych pojęć, które zakłada chrześcijańska soteriologia, jest pojęcie grzechu. Jak pisze św. Paweł: „Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy” (1 Kor 15,3). Tymczasem w zachodnim chrześcijaństwie coraz bardziej daje o sobie znać zanik świadomości grzechu<sup>18</sup>. Nie znaczy to, iż człowiek współczesny nie ma poczucia winy. Przeciwnie, można zaryzykować tezę, iż promowany na szeroką skalę kult młodości i witalności, zwracanie uwagi na potrzebę ochrony środowiska, szerzenie ideałów humanitaryzmu, nawoływanie do społecznej solidarności i sprawiedliwości, itd. – wszystko to powoduje, iż człowiek współczesny jak nigdy dotąd czuje się przygnieciony ciężarem winy. Czuje się winny, że nie dba o dietę, przez co jego sylwetka nie odpowiada powszechnie uznawanym standardom estetycznym; czuje się winny, bo zmarnował żywność, podczas gdy w Afryce tysiące ludzi umiera z głodu; nęka go poczucie winy, bo nie zapłacił należnego podatku, przez co oszukał państwo i działał na szkodę społeczeństwa. Jednak ten sam człowiek, dręczony poczuciem głębokiej winy, może ze spokojem oświadczyć, że nie ma grzechu.

Proces stopniowego zanikania poczucia grzechu wiąże się z potrzebą reinterpretacji podstawowych kategorii etycznych, w tym kategorii sumienia. Sumienie nie jest już słyszanim w głębi ludzkiego serca „głosem Boga”, lecz – jak trafnie zauważył Dietrich Bonhoeffer – wydobywającym się z głębi osoby „wezwaniami ludzkiej egzystencji do jedności z samym sobą”, instancją prze-

---

się do Matki uciecze”. Mimo to nie sposób nie zauważyć, że również w Polsce doszło do znacznego „przeobrazowania” dotychczasowego obrazu Boga, z tą wszakże różnicą, że proces ten nie posunął się aż (jeszcze?) tak daleko, jak ma to miejsce na Zachodzie.

<sup>18</sup> Por. Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München <sup>3</sup>1991, s. 22./

strzegającą przed możliwością zniszczenia własnej integralności oraz „utruty samego siebie”<sup>19</sup>. W konsekwencji człowiek współczesny jest jeszcze, co prawda, zdolny do odczuwania winy, ale nie *winy jako grzechu*; czuje się w jakiś sposób nie w porządku *coram hominibus*, ale nie *coram deo*. Już Nietzsche uznał ideę „Boga-Obserwatora”, wobec którego musimy się wciąż usprawiedliwiać, za nie do zniesienia, zaś przekonanie, że „nic nie sprawia ludziom tak wielkiego cierpienia, jak ich grzechy”<sup>20</sup>, za największy błąd Jezusa. Dzięki niemu – przekonywał niemiecki filozof – Jego dusza mogła napęlić się owym „fantastycznym miłosierdziem dla niedoli, która nawet w jego narodzie, wynalazcy grzechu, rzadko wielką była niedolą! – Lecz chrześcijanie umieli mistrzowi swemu dorobić słuszność i błąd jego wyświęcić na »prawdę«.”<sup>21</sup> Rodzi się zatem podejrzenie, iż chrześcijaństwo jako religia odkupienia usiłuje wpieryć w człowieka poczucie winy, wmówić mu wręcz, że jest zdany na Boże miłosierdzie upadłym grzesznikiem (wystarczy wspomnieć pietystyczną technikę „wzbudzania żalu za grzechy”), by następnie ogłosić mu „Dobrą Nowinę” o zbawieniu. Czy jednak Bóg potrzebuje grzechu, by móc być zbawicielem?

Inna trudność, z jaką boryka się współczesna soteriologia, dotyczy pojęcia grzechu pierwotnego (*peccatum originale*), który – zdaniem krytyków – kłóci się z nowożytną, naznaczoną ewolucjonizmem wizją rzeczywistości<sup>22</sup>. Klasycznej koncepcji odkupienia, skoncentrowanej na kategorii prześlągalnej ofiary

<sup>19</sup> D. Bonhoeffer, *Ethik*, München <sup>7</sup>1966, s. 257.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Łódź-Warszawa 2010, s. 177.

<sup>21</sup> Tamże, s. 178.

<sup>22</sup> J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, przeł. 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”.

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”<sup>23</sup>. Potwierdzeniem tego ma być właśnie „ewolucyjna wizja życia ludzkiego”<sup>24</sup>.

### Problem teodycealny

Problemem, który szczególnie ciąży na chrześcijańskiej soteriologii, jest problem cierpienia. Można go ująć następująco: Chrześcijaństwo głosi orędzie zbawienia, którego Bóg dokonał w osobie swojego Syna, Jezusa Chrystusa. Przez Jego mękę i krzyż dokonało się odkupienie świata. Jednak historia, a także nasze osobiste doświadczenia, zmuszają nas do postawienia bolesnego, a jednocześnie krytycznego pytania: Co tak naprawdę zmieniła śmierć Jezusa? Co zmienił Kościół, przepowiadając tę śmierć? Czy po Chrystusie świat stał się inny – lepszy, bardziej radosny, wolny od zła i cierpienia? Znany niemiecki filozof i historyk myśli chrześcijańskiej, Kurt Flasch, w swojej niedawno opublikowanej książce pt. *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation* (2013), podsumował swoją krytykę chrześcijańskiej soteriologii następującym spostrzeżeniem:

---

<sup>23</sup> W. Hryniewicz, K. Karski, H. Paprocki, *Credo. Symbol naszej wiary*, Kraków 2009 s. 145.

<sup>24</sup> Tamże.

„Posiadam długi, trwający dziesiątki lat, kontakt z dobrymi chrześcijanami i nie zauważyłem, by dla kogokolwiek z nich idea odkupienia miała jakieś szczególne znaczenie. W ich życiu przeważało zło, od którego *nie* zostali odkupieni, a nie dobro, które miało im przynieść odkupienie. Nikt więcej nie mówi o byciu odkupionym – mam tu na myśli własne bycie odkupionym, tzn. swoje osobiste doświadczenie tego, że jest się odkupionym – za wyjątkiem tych, którzy głoszeniem odkupienia zarabiają na chleb. Idea odkupienia jest w jakiś sposób martwa. Z pozostałymi problemami udajemy się do lekarza bądź psychiatry. Przecistawianie tej i tamtej strony świata również u teologów stało się wątpliwe.”<sup>25</sup>

Doświadczenie cierpienia jest bez wątpienia jednym z najcięższych argumentów, jakie przytaczane są przeciwko Jezusowi i chrześcijaństwu. Szczególnie wymownie brzmi on w ustach Żydów, dla których odkupienie jest czymś realnym, konkretnym, namacalnym. Warto o tym pamiętać, zwłaszcza w kontekście dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Dla św. Augustyna oraz następującej po nim teologii, odkupienie rozgrywa się przede wszystkim we wnętrzu człowieka, w jego duszy, w głębinach jego serca (jako *gratia interna*). Tymczasem w obrębie wiary Starego Testamentu, zwłaszcza w kontekście późniejszych nadziei mesjańskich, odkupienie ma zawsze wymiar zewnętrzny, historyczny, publiczny. Dla wzrastającego w tej wierze Żyda zbawcze działanie Boga nie dokonuje się w tajnikach ludzkiej duszy, w ukryciu przed wzrokiem niewierzących, lecz na arenie dziejów świata i historii. Dlatego obecny stan stworzenia, przepełnionego cierpieniem i śmiercią, zwłaszcza zaś tragiczne doświadczenia narodu żydowskiego w minionym stuleciu, nie pozwalają wyznawcom judaizmu na przyjęcie Jezusa jako Mesjasza, eschatologicznego Zbawcy i Odkupiciela Świata<sup>26</sup>. Martin Buber wyraził to fundamentalne doświadczenie wiary żydowskiej następująco:

<sup>25</sup> K. Flasch. *Warum ich kein Christ bin? Bericht und Argumentation*. München 2013, s. 204 n.

<sup>26</sup> Dobrze ilustruje to następujące opowiadanie: „Studenci pewnej uczelni są bardzo podekscytowani. Zamiast uczyć się Tory, prowadzą ożywione rozmowy.

„My [Żydzi; KK] *odczuwamy* brak odkupienia świata. Właśnie to nasze odczucie Kościół może i musi rozumieć jako świadomość *naszego* nieodkupienia. My jednak widzimy to inaczej. Dla nas odkupienie świata łączy się nierozzerwalnie z udoskonaleniem stworzenia, z ustanowieniem niczym nieprzeszkodzonej, niecierpiącej już żadnej sprzeczności, urzeczywistnionej we wszystkich wymiarach świata jedności, złączonej z nastaniem Królestwa Boga. Antycypacja po części *spełnionego* odkupienia świata, na przykład odkupienie duszy, jest dla nas czymś niezrozumiałym, jakkolwiek również w naszych śmiertelnych chwilach daje o sobie znać odkupienie i bycie odkupionym. Nie dostrzegamy jednak w historii żadnej cezury. Dla nas historia nie posiada żadnego centrum, lecz tylko cel, cel wędrowania Boga, który nie zatrzymuje się na swej drodze.”<sup>27</sup>

Wobec powyższego rodzi się postulat, by soteriologia odeszła od dotychczasowego paradygmatu hamartiologicznego, skoncentrowanego na grzechu i potrzebie zastępczego zadośćuczynienia, przyjmując jednocześnie paradygmat teodycealny, zainteresowany cierpieniem człowieka i potrzebą (społecznej) solidarności. Zdaniem Johanna Baptista 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 w pierwszym rzędzie do cierpiących i uciśnionych, a potem dopiero do grzeszników. W ten sposób chrześcijaństwo przestało być „moralnością cierpienia”, a stało się „moralnością grzechu”, przestało być wrażliwe na cierpienie, a stało się wrażliwe na grzech. W konsekwencji

---

Kiedy Rabbi przekracza próg pomieszczenia, wykrzykują do niego: »Przyszedł Mesjasz!« Rabbi podchodzi do okna, spogląda na ulicę, idzie z powrotem, zasiada za pulpitem i zaczyna od miejsca, w którym wcześniej skończył. Studenci przerywają mu pytaniem: »Co teraz? Co mamy robić?« »Nic«, odpowiada Rabbi, »macie dalej się uczyć. Jakże mógł przyjść Mesjasz, skoro na świecie nic się nie zmieniło?« W: G. Lohfink, *Gegen die Verharmlosung Jesu. Reden über Jesus und die Kirche*, Freiburg im Br. 2013, s. 137.

<sup>27</sup> M. Buber, *Der Jude und sein Judentum*, Köln 1963, s. 562.

„teologia chrześcijańska zaczęła być 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 pragnienia”<sup>28</sup>. 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, hamartiologia, ale problem teodycealny<sup>29</sup>. Jednak – dodaje Metz – skupiony wokół „*memoria passionis*”<sup>30</sup> dyskurs teologiczny nie będzie mógł ograniczać się do ponownej 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”<sup>31</sup>.

Warto dodać, iż wspomniany na końcu wypowiedzi Metza motyw samousprawiedliwienia Boga w obliczu cierpień ludzkości od pewnego czasu bardzo mocno elektryzuje obszar teologii niemieckiej. Punktem zapalnym trwającej kontrowersji była publicz-

<sup>28</sup> J. B. Metz, *Gotteskrise*, w: SdZ 168(1993), Feuilletonbeilage, s. 1 n.

<sup>29</sup> Por. J. B. Metz, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, w: tenże. „*Landschaft aus Schreien*“. *Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Düsseldorf 1995, s. 84; J. B. Metz/J. Reikerstorfer, *Theologie als Theodizee. Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion*, w: ThRv 95(1999), s. 180: „Die Theodizee ist zum Schicksalsort der Gottesrede geworden“.

<sup>30</sup> J. B. Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg i. Br. 2006.

<sup>31</sup> J. B. Metz, *Vergebung der Sünden*, w: SdZ 195(1977), s. 120. Por. J. Werbick, *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg im Br. 2010, s. 221: „Zdolność teologii do przekazywania prawdy – prawdziwości, znaczenia i uniwersalności jej mówienia o Bogu – nie jest niezależna i oderwana od *memoria passionis* w znaczeniu »zapewnienia pamięci o obcym cierpieniu«; jej logos ma nieodzownie „anamnetyczną podstawę”, jej logika jest logiką rozumu anamnetycznego, który nie może zapomnieć cierpienia ludzi, który pojmując to, czego doświadczyli, nie może tego zignorować ani uznać za stracone.”

na debata, jaka odbyła się 8 lutego 2012 roku podczas zorganizowanego przez Katolicką Akademię w Bawarii spotkania teologów i osób zainteresowanych<sup>32</sup>. Jeden z prelegentów tego spotkania, Magnus Striet (profesor teologii fundamentalnej w Albert-Ludwigs-Universität Freiburg), wysunął tezę, iż główną przyczyną zła i cierpienia nie jest człowiek, ale sam Bóg, który podjął decyzję stworzenia świata, o którym wiedział, iż będzie w nim miejsce na zło, cierpienie i śmierć. Żadna teodycea, powiada Striet, nie jest w stanie zwolnić Boga z odpowiedzialności za podjęcie takiej decyzji. Mało tego, Bóg sam postanowił wziąć odpowiedzialność za swój czyn, poddając się prawom własnego stworzenia, i to 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 prześlągania – biorąc pod uwagę obciążającą je historię –, ma być jeszcze użyteczne [...], to w zupełnie innym znaczeniu niż dotąd. 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”<sup>33</sup>.

Ogólny kierunek przyjętego tu rozumowania zmierza do ukazania Boga wrażliwego i solidarnego z ludzkim cierpieniem. Jednak czy w takiej perspektywie krzyż Chrystusa może mieć jeszcze znaczenie zbawcze? Co znaczą tutaj słowa: „umarł za nasze grzechy”? Czym właściwie jest odkupienie? Striet odpowiada: „Dokonane przez Boga odkupienie *jest* (!) Jego objawieniem”<sup>34</sup>. W Jezu-

<sup>32</sup> *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, hg. M. Striet, J.-H. Tück Freiburg im Br. 2012.

<sup>33</sup> Tamże, s. 22 n.

<sup>34</sup> Tamże, s. 21.



sie 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 jednocześnie 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 śmiercią naszej śmierci („negacją negacji”) i początkiem nowego życia w wieczności<sup>35</sup>.

### W odpowiedzi na zarzuty

W drugiej części naszych rozważań podjęta zostanie próba udzielenia odpowiedzi na powyższe zarzuty. Siłą rzeczy będzie o ona miała charakter skrótowy i fragmentaryczny, zapraszający do dalszych przemyśleń i refleksji. Dwa zagadnienia wydają się tutaj szczególnie istotne: obraz Boga, zakładany w ramach konkretnego modelu chrześcijańskiej soteriologii, oraz problem ludzkiej wolności. W kwestii ostatniej warto przytoczyć słowa Karla Rahnera, który słusznie zauważył, iż „zbawienie nie jest czymś, co wydarza się obok ludzkiej wolności, jako czyn Boga, ale samą jej ostatecznością, niezależnie od faktu, iż wpraw i przede wszystkim jest ono aktem Boga wobec człowieka”<sup>36</sup>. Wydają się, iż przyjęcie tego stwierdzenia jako swego rodzaju matrycy chrześcijańskiej nauki o zbawieniu/odkupieniu może pomóc w dokonaniu takiej interpretacji pojęć „zastępstwa”, „zadośćuczynienia” i „przebłagania”, która z jednej strony będzie respektować wymogi rozumu krytycznego, zainteresowanego autonomią podmiotu ludzkiego,

<sup>35</sup> Zob. moje uwagi krytyczne odnośnie poglądów M. Strieta w: K. Kałuża, *Zbawienie przez krzyż?* s. 181 n.

<sup>36</sup> K. Rahner, *Das christliche Verständnis der Erlösung*, w: „Schriften zur Theologie“, t. XV, s. 237.

z drugiej zaś nie ulegnie właściwym owemu rozumowi aporiom, ujawniającym się w postaci tego, co od pewnego czasu zwykło nazywać się „dialektyką oświecenia”<sup>37</sup>.

### **Śmierć Jezusa – okrucieństwo doskonałe?**

Dla wielu chrześcijan wydaje się oczywiste, że Bóg chciał cierpienia Jezusa, gdyż nie mogliśmy zostać zbawieni w inny sposób. Wszystko było ustalone z góry i nic nie działo się przypadkowo. Krzyż był zatem integralną częścią Bożego planu. Zdaniem niemieckiego egzegety, Klausa Bergera, wielu ludzi odnajduje w tym przekonaniu swoje własne smutne historie oraz wiarę w zrzędzenia losu. „Bóg coraz bardziej jest tutaj utożsamiany z »losem«. Mamy tu do czynienia z mrocznym obrazem Boga, wobec którego człowiek staje się zupełnie malutki [...]. Nie zauważa się przy tym zupełnie, że to właśnie Jezus dzięki swemu nieskrepowanemu zaufaniu do Boga chciał przegnać z obrazu Boga wszelki mrok.”<sup>38</sup> Rodzi się zatem pytanie: Czy mogliśmy zostać zbawieni

---

<sup>37</sup> M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukaszewicz, Warszawa 1994. Podstawową tezę dialektyki oświecenia można streścić następująco: „oświecenie – rozumiane najszerzej jako postęp myśli – zawsze dążyło do tego, by uwolnić człowieka od strachu i uczynić go panem” (tamże, s. 15). Człowiek, dzięki nauce i jej dziecku – technice – podbił i opanował przyrodę, stając się jej władcą. Z czasem jednak okazało się, że źródło emancypacji – rozum – uległ instrumentalizacji i na nowo zniewolił człowieka. Stąd określenie rozumu instrumentalnego, który sam niezdolny do wytyczania własnych celów, służy jedynie koordynacji zadań narzuconych mu z zewnątrz, poprzez system ekonomiczny i przemysł kulturowy. Skutkuje to zniewoleniem jednostki: bo już „przebudzenie podmiotowości okupione jest uznaniem władzy jako zasady wszelkich stosunków”, a to z kolei prowadzi do tego, że „ludzie płacą za pomnażanie swojej władzy wyobcowaniem od tego, nad czym władzę sprawują” (tamże, s. 25). W związku z tym Horkheimer i Adorno dochodzą do wniosku, że indywidualność jednostki jest negowana, a triumfy święci „represyjny egalitaryzm”, jak w przypadku „hitlerowskiej hordy”: „przejście równości prawa w bezprawie popełniane przez równych” (tamże, s. 29).

<sup>38</sup> K. Berger, *Po co Jezus umarł na krzyżu?*, przeł. E. Pieciul, Poznań 2004, s. 171.

inaczej, odkupieni taniej, aniżeli przez śmierć Syna? Czyż Bóg nie decyduje o losach świata? Czyż nie jest Panem historii?

Przekonanie, iż Jezus *musiał* cierpieć i umrzeć na krzyżu, bo Bóg tak właśnie postanowił, wskazuje na przymus, konieczność: Bóg mógł być postąpić inaczej, gdyby tylko chciał – ale nie postąpił. Można by zatem rzec, iż mamy tu do czynienia z „okrucieństwem doskonałym”<sup>39</sup>. Ponadto założenie, iż krzyż *musiał* się wydarzyć, gdyż taki był Boży plan, sugeruje, że Bóg jest niewolnikiem konieczności, więźniem własnej predestynacji. W konsekwencji trzeba by także przyjąć, że również w dziejach świata i ludzkości nie ma miejsca na autentyczną wolność i odpowiedzialność, gdyż wszystko było „z góry zaplanowane”. To samo należałoby odnieść do morderców Jezusa. Żadne z pism Nowego Testamentu nie pozostawia wątpliwości, że Jezus padł ofiarą sądowego skandalu i ludzkiej nienawiści. Jednak jeśli wszyscy byliby zaledwie wykonawcami jakiegoś planu, wówczas nikt nie byłby prawdziwie winny i nikogo nie można by czynić odpowiedzialnym za to, co się stało. Owszem, skoro Bóg wszystko ustalił w sposób wszechmocny i wszechwiedzący, to dlaczego nie miałoby to dotyczyć także naszych nieprawości i występków?<sup>40</sup> Trzeba też zauważyć, że jeśli wszystko, co się wydarza, miałoby być niczym innym, jak ścisłą realizacją z góry ustalonego planu Boga, to można by jeszcze, co prawda, mówić o *dziejach* zbawienia (w sensie określonego koniecznością procesu Bożego samo-pojednania), ale z całą pewnością nie o *historii* zbawienia. Konieczność i automatyzm wykluczają bowiem wolność i odpowiedzialność, a bez nich nie można w sensie ścisłym mówić o historii. Historia nie jest zwykłym następstwem faktów, ale zawsze i przede wszystkim *historią wolności*. W tym sensie przyroda nie ma i nie zna historii. Historia, tak, jak rozumie się ją od czasów nowożytnych, zakłada ludzki podmiot jako sprawcę działań, których w żaden sposób nie da się

<sup>39</sup> Por. Tamże, s. 159.

<sup>40</sup> Por. Tamże, s. 160.

wywieźć bądź wydedukować z działań wcześniejszych – z tego, „co już było”, „co jest” i „co zawsze będzie” (np. w postaci niezłomnych praw przyrody bądź procesów dziejowych)<sup>41</sup>.

Jak zatem rozumieć teksty Ewangelii, w których mowa o tym, że Jezus „musiał” cierpieć i że to właśnie przepowiedzieli prorocy (por. Mk 14,41; Łk 17,25)? Klaus Berger odpowiada na to pytanie następująco: „słowo »musieć« nie dotyczy nigdy ostatecznego celu wydarzeń, lecz zawsze tego, co przedostatnie, a zatem tego, co poprzedza cel Boga i często, niestety, poprzedzać go musi”<sup>42</sup>. Na przykład w Liście do Rzymian czytamy: „Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska” (Rz 5,20). Nieporozumieniem byłoby stwierdzenie, że aby łaska stała się bardziej obfita, trzeba w pierw porządku nagrzeszyć. Chodzi raczej o to, że „tam, gdzie wina stała się wielka, tam Bóg zyskuje powód, by pokazać, że Jego łaska jest jeszcze bardziej obfita i mocna”<sup>43</sup>.

Nasze rozumienie konieczności nie pokrywa się zatem z jego rozumieniem biblijnym. Podobnie ma się rzecz z „przepowiadaniem przyszłości”. Ewangelicści z pewnością byli przekonani, że prorocy już wcześniej znali szczegóły męki Jezusa. Także sam Jezus wielokrotnie zapowiadał swoje cierpienia i śmierć (por. Łk 13,33; Mk 14,41). Dar widzenia przyszłości lub prorokowania o tym, co ma nastąpić, nie oznacza jednak, że wszystko to Bóg tak właśnie zaplanował i tylko tak mógł nas odkupić. Wydarzenia przygodne pozostają bowiem przygodnymi, tzn. niekoniecznymi i w pewnym sensie przypadkowymi, nawet jeśli wie się o nich wcześniej. Jak wyżej wspomniano, tylko tak możliwa

---

<sup>41</sup> A. Halder, *Wirklichkeit als Geschichte. Philosophische Vorfragen zu Bedeutung und Vermittlung des Christuserignisses*, w: *Grundfragen der Christologie heute*, hg. L. Scheffczyk Freiburg im Br. 1975, s. 30: „Denn Geschichte ist nicht das Notwendigkeitsgeschehen nach feststehenden Wesens- oder Entwicklungsgesetzen, sondern, obwohl nicht willkürlich und bedingungslos, doch ein unableitbar-unberechenbares Geschehen von Freiheit.“

<sup>42</sup> K. Berger, *Po co Jezus umarł na krzyżu?*, s. 164.

<sup>43</sup> Tamże.

jest w świecie wolność i odpowiedzialność, tylko tak możliwa jest „historia zbawienia”, która, jako historia autentycznej wolności, jest również „historią nie-zbawianie” – historią błędzenia, zdrady i upadku. I tak Jezus wie wcześniej, że jeden z uczniów Go „wyda”, niemniej jednak uczeń ten staje się winny. Nie mamy tu zatem do czynienia z żadnym automatyzmem, z żadną dziejową koniecznością, i nigdzie też nie jest powiedziane, że zbawienie „tylko tak mogło się dokonać”<sup>44</sup>.

Nie znaczy to, rzecz jasna, że męka i śmierć Jezusa były dziełem „czystego przypadku”. Chodzi raczej o uznanie, iż Bóg faktycznie jest Panem historii, ale nie w sensie jej perfekcyjnego planowania (Bóg byłby tu czymś w rodzaju maszyny bądź zaprogramowanego komputera). Cierpienie i śmierć Jezusa zyskują w tej historii określony sens, jednak wyłącznie z perspektywy celu, którym jest odkupienie człowieka i wyzwolenie całego stworzenia. Bóg jest właśnie w tym wszechmocny, że z wszystkiego potrafi wyprowadzić jakieś dobro. Także cierpienie i śmierć Jezusa potrafi skierować na ten cel. Klaus Berger wyprowadza stąd następujący wniosek:

„Założenie istnienia perfekcyjnego planu wyznaczającego etapy, które Bóg jedynie po kolei realizuje, nie daje się pogodzić z biblijnym obrazem Boga i nie można go nawet w przybliżeniu udowodnić, powołując się na ten obraz. Cierpienie i konanie Jezusa nie polega zatem na teologicznym przymusie ani też od samego początku nie jest uważane za jedyną możliwość odkupienia. Z drugiej strony, po tym, co się wydarzyło, chybione będzie każde pytanie o coś, co mogło się było wydarzyć w sposób alternatywny.”<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Por. Tamże, s. 67.

<sup>45</sup> Tamże, s. 68. Por. W. Kasper, *Jesus Christus*, Mainz 1974, s. 229 n.: „Wir müssen jeder Possibilientheologie über die Möglichkeiten Gottes den Abschied geben. Wir können, darin der thomistischen Position recht gebend, nur von der konkreten wirklichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus ausgehen, in der Gott die Welt in ihrer Sünde erlöst, indem er sie in Jesus Christus neu zusammengefaßt hat, und wir können dann in der Wirklichkeit die Möglichkeit

Śmierć Jezusa jest przypieczętowaniem Jego boskiego posłannictwa, a zarazem tragiczną konsekwencją jego odrzucenia przez tych, którym niezłomnie głosił Ewangelię miłości. On sam nie szukał śmierci, ale też jej nie unikał. Jego gotowość na jej przyjęcie była niczym innym, jak konsekwencją wierności raz podjętej decyzji – decyzji umiłowania „swoich” „do końca”, aż po najdalsze konsekwencje. Gotowość ta była jednocześnie wyrazem Jego niczym nieskrepowanej wolności, w której całkowicie powierzył się Ojcu, przewyciężając tym samym wszelki lęk i nieufność względem Tego, który sam jest miłością (por. 1 J 4,16). Ściśle rzecz biorąc, to nie *przez* krzyż Jezusa zostaliśmy odkupieni, ale *dzięki* Jego miłości, którą nas umiłował, i która przywiodła Go aż po krzyż. „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13). Albo jeszcze inaczej: to nie krzyż nadał śmierci Jezusa charakter zbawczy, ale odwrotnie: to dzięki miłości, która nie cofnęła się nawet przed cierpieniem i śmiercią, krzyż – dotąd znak hańby i potępienia – stał się znakiem wiecznego zbawienia. Sama w sobie miłość Jezusa nie potrzebowała krzyża, aby stać się tym, czym była od początku, „od założenia świata” (Mt 25,34). W takiej perspektywie można, owszem, należyć stwierdzić za Edwardem Schillebeeckxem, iż właściwie to „nie *dzięki* śmierci Jezusa, ale *pomimo* Jego śmierci zostaliśmy odkupieni”<sup>46</sup> i ostatecznie zbawieni. *Pomimo* Jego śmierci także dlatego, że sama śmierć, jako pustosząca, godząca w samą istotę

---

Gottes erkennen: Jesus Christus als die Wirklichkeit der Offenbarung ist von Ewigkeit her deren Möglichkeit.“

<sup>46</sup> E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer Lebenspraxis*, Freiburg im Br. 1977, s. 710: „Für Thomas ist es philosophisch ein sinnloses Unternehmen, in Gott nach einer bestimmten Ursache, einem Grund oder Motiv des Bösen und der Leiden zu suchen, die zwar nicht notwendig aus unserer Endlichkeit folgen, aber von daher doch ihre fundamentale Möglichkeit beziehen. *Negativität* kann in Gott keine Ursache und kein Motiv haben. Aber dann können wir ebensowenig nach einem göttlichen *Warum* des Todes Jesu suchen! Daher werden wir, zunächst, sagen müssen, dass wir nicht *dank* dem Tode Jesu, sondern *trotz* seines Todes erlöst sind.“

miłości negatywność, również po śmierci Jezusa pozostała tym, czym zawsze była, i czym nadal pozostanie: cierpieniem, pustką, samotnością. Żadna dialektyka nie jest w stanie odmienić tego faktu. Śmierć zawsze pozostanie „zaprzeczeniem miłości”, czystą negatywnością – tym, czego tak naprawdę „nigdy być nie powinno”<sup>47</sup>, największym skandalem w dziejach stworzenia. Tylko miłość – nie jakakolwiek miłość, ale miłość, która „jest z Boga” (1 J 8,47) – zwycięża śmierć i daje nowe życie. Tylko ta i żadna inna miłość zdolna jest dotrzymać obietnicy, która w ludzkiej miłości, choćby najpiękniejszej i najwznioślejszej, jest i musi pozostać tylko hieroglifym, „inchoatywem”, który sam siebie nie może zmienić w „tryb orzekający”<sup>48</sup>. Jako jedynie stworzona, ludzka miłość jest obietnicą (Gabriel Marcel: „kochać jakąś istotę znaczy mówić: ty nie umrzesz”<sup>49</sup>), której sama nie jest w stanie spełnić. Dopiero z tej perspektywy zaczynamy także rozumieć, co znaczy „zmarłychwstanie”: Jest ono mocą miłości, która zwycięża wszystko – nawet śmierć.

### **Krzyż jako apogeum samoobjawienia Boga-Agápē**

Dopiero w takiej perspektywie można powiedzieć bez popadania w sprzeczność, iż wydarzenie krzyża jest kulminacją objawiania się Boga jako absolutnej, nieodwołalnej i nieościgłej miłości. Jeśli Jezus rzeczywiście jest samoobjawieniem trójjedynego Boga, jeśli Bóg-dla-nas jest jednocześnie Bogiem-w-sobie, 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”

<sup>47</sup> Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München <sup>3</sup>1991, s. 98.

<sup>48</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, przeł. E. Piotrowski, Kraków 1997, s. 54.

<sup>49</sup> G. Marcel, *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 361.

(J 8,24.28.58), roszczenie do bycia najwyższą epifanią Boga-Miłości<sup>50</sup>, oraz krzyż jako najbardziej radykalne i całkowite („umiłowawszy swoich na świecie, *do końca* ich umiłował”; J 13,1) wydanie siebie za zbawienie świata, tworzą nierozzerwalną jedność. W tym sensie krzyż jest punktem kulminacyjnym zbawczego *samoudzielania* 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* (F. W. J. Schelling). Krzyż jest „miejsce[m], na którym z miłości do ludzi Bóg w swoim Synu cierpi i umiera”<sup>51</sup>. Boska miłość objawiona na krzyżu jest przy tym – jak podkreśla Hans Urs von Balthasar – wyrazem absolutnej wolności i wszechmocy Boga, który w doskonałej pełni swojego istnienia nie potrzebuje ani świata, ani tym bardziej krzyża<sup>52</sup>, 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 Boga<sup>53</sup>. 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* trójjedynego Boga-Agápē. We wcieleniu i ukrzyżowaniu Syna Ojciec sam wy-

---

<sup>50</sup> 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*. Tł. W. Szałdrski i W. Kania. Warszawa 1977 (PSP 15) 38.10 (PL 35 1680)

<sup>51</sup> T. Dola, *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2002, s. 201.

<sup>52</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 3: *Die Handlung*. Einsiedeln 1980, s. 297 n.

<sup>53</sup> Por. K.-H. Menke, *Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen*, w: *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, M. Striet, J.-H. Tüek, s. 103.



daje się w ręce grzeszników, pozwala dotknąć się naszym cierpieniem, by w ten sposób, niejako „od wewnątrz”, przemienić je mocą swojej miłości<sup>54</sup>. Tutaj też okazuje się, na czym właściwie polega Boża wszechmoc. 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 miało by to być jakieś obiektywne dobro<sup>55</sup>. Bez wolności nie ma miłości – i nie ma odkupienia. Wolność jest „tworzywem” dramatu zbawienia – dramatu, który będzie trwał „aż do skończenia świata”<sup>56</sup>.

## Zastępstwo

Jak w takim kontekście rozumieć podstawowe dla chrześcijańskiej soteriologii pojęcia „zastępstwa” i „zadośćuczynienia”? Zaczniemy od zwykłego spostrzeżenia: Nikt z nas nie jest samowystarczalny. Od początku do końca życia zdani jesteśmy na innych ludzi, na ich pomoc i ofiarność. Jako dzieci potrzebowaliśmy naszych rodziców, którzy nas karmili, opiekowali się nami, robili za nas najprostsze czynności. Potem potrzebowaliśmy nauczycieli, którzy wprowadzali nas w nowe obszary życia. Również jako dorośli zdani jesteśmy na umiejętności innych. W takiej perspektywie teza o absolutnej autonomii ludzkiego podmiotu musi wydawać się iluzją, którą nowożytny indywidualizm usiłuje podnieść do rangi niekwestionowanego dogmatu. Rzekomo „autonomiczny” człowiek utrzymuje, że nie potrzebuje pomocy ani zastępców, a przecież w pełni z nich korzysta. Wystarczy spoj-

<sup>54</sup> Por. K. Kałuża, „*Sis tu tuus, et ego ero tuus*”. *Znaczenie podmiotowości dla refleksji teologicznej*, w: ŚSHT 44(2011)2, s. 367.

<sup>55</sup> Por. K.-H. Menke, *Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen*, s. 105.

<sup>56</sup> Por. B. Pascal, *Mysli* (wyd. internetowe: [www.wolnelektury.pl](http://www.wolnelektury.pl)), s. 96: „Jezus będzie konał aż do skończenia świata; nie trzeba spoc przez ten czas.”

rzeń na jego stosunek do mass mediów, które nazbyt często myślały za niego i kształtują go według własnych wzorców i ideałów, niejednokrotnie prowadząc do ubezwłasnowolnienia. Człowiek zawsze ma innych, którzy „stają w jego miejsce”. Tak było również w przypadku Izraela, którego wiara zasadzała się na wierze jednostek: Abrahama, Mojżesza, Eliasza, Izajasza i wielu innych. Jezus w swoim zastępstwie „za wielu” (Mk 14,24) nie jest jakimś szczególnym wyjątkiem, lecz stanowi „punkt kulminacyjny i ostateczne uosobienie długej historii zastępstw w Izraelu”<sup>57</sup>.

Słowo „zastępstwo” (*Stellvertretung*) trzeba jednak dobrze rozumieć<sup>58</sup>. W żadnym wypadku nie oznacza ono zwolnienia drugiego z jego osobistej odpowiedzialności, ani też zastąpienia go w jego obowiązku wiary i nawrócenia. Przeciwnie, „zastępstwo” ma za zadanie postawy te umożliwić. Jak słusznie zauważa Lohfink: „Prawdziwe zastępstwo nie oznacza ubezwłasnowolnienia i niczego tak bardzo nie pragnie jak właśnie tego, aby drugi człowiek był wolny w swoim działaniu. Wydarza się to w taki sposób, że jedna osoba staje w miejsce drugiej, ale nie po to, żeby ją »zastąpić« (*ersetzen*), lecz żeby dać jej szansę działania, do którego zastała powołana.”<sup>59</sup> Hans Urs von Balthasar, nawiązując do teologii krzyża Paula 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

<sup>57</sup> G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, s. 429.

<sup>58</sup> Por. K.-H. Menke, M. Hommens, *Stellvertretung*, w: LThK<sup>3</sup> t. 9, sp. 951-955. Semantyka słowa „zastępstwo” (niem. *Stellvertretung*) jest bardzo złożona, na co wskazują jego łacińskie odpowiedniki: *vicariatio/vicariatus, representatio, substitutio, subrogatio, procuratio*. Zob. S. Schaede, *Stellvertretung*, Tübingen 2004, s. 7-270.

<sup>59</sup> G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, s. 429.

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 niepowtarzalna<sup>60</sup>.

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 umożliwia. Dlatego Jezus nie odsuwa grzesznika na bok, by zająć jego miejsce. Nie przywłaszcza też sobie jego wolności, aby uczynić z niej coś, czego tamten nie chce. Na innym miejscu von Balthasar powie: 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«<sup>61</sup>. Tak rozumiana kategoria zastępstwa nie narusza – wbrew temu, co sądził Kant – moralnej integralności człowieka jako wolnego i odpowiedzialnego za swoje czyny podmiotu<sup>62</sup>. Człowiek może także odrzucić Bożą miłość i zamknąć się na zbawienie. Dotykamy tutaj bez wątpienia najbardziej newralgicznego punktu chrze-

<sup>60</sup> H. U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, przeł. E. Piotrowski, Kraków 2001, s. 161.

<sup>61</sup> H. U. von Balthasar, *Epilog*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2010, s. 88.

<sup>62</sup> R. Spaemann odwołuje się w tym kontekście do kategorii paradoksu. Por. R. Spaemann, *Einleitende Bemerkungen zum Opferbegriff*, w: *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*, hg. R. Schenk 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“.

ścijańskiej soteriologii – punktu, w którym zawodzi wszelka wiada, a pozostaje już tylko nadzieja<sup>63</sup>.

## Przebłaganie

Istnieje stanowisko, wedle którego idea śmierci przebłagalnej była Jezusowi nie tylko obca, ale nadto zupełnie sprzeczna z Jego przepowiadaniem Boga jako miłosiernego, zawsze gotowego do przebaczenia Ojca<sup>64</sup>. Zdaniem Gerharda Lohfinka, stanowisko to dostrzega w przepowiadaniu Jezusa pewną prawidłowość, którą należy potraktować poważnie. Otóż Jezus w żadnym wypadku nie wystąpił z przesłaniem: „Przyszedłem na świat, żeby cierpieć i w ten sposób dokonać przebłaganie za grzechy świata. Naśladujcie mnie i cierpcie ze Mną!” A już z pewnością Jezus nie głosił: „Przyszedłem na świat, bo Bóg chce, żebym stał się ofiarą za odkupienie świata. Śmierć na krzyżu jest najważniejszym celem mojego życia”. Gdyby tak brzmiało orędzie Jezusa, „wówczas byłby to masochizm, gloryfikacja cierpienia, kultura śmierci”<sup>65</sup>. Tego jednak Jezus nie głosił. Jego przepowiadanie od początku było „Ewangelią”, radosną nowiną, którą podsumował słowami z Księgi Izajasza: „Niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię” (Mt 11,2-5). Niewidomi, sparaliżowani, trędowaci, głusi i zmarli reprezentują cierpienie i nędzę Izraela i świata. Jezus stawia czoło owemu cierpieniu. Jak wspomniano, nędza i cierpienie nie są częścią Bożego planu.

<sup>63</sup> Por. K. Kałuża, *Zbawienie przez krzyż? O niektórych problemach współczesnej soteriologii*, s. 196.

<sup>64</sup> Por. P. Fiedler, *Sünde und Vergebung im Christentum*, w: *Conc (D) 10(1974)*, s. 568-571; tenże, *Jesus und die Sünder (BET 3)*, Frankfurt a. M. 1976, s. 277-281; H. Halfas, *Glaubensverlust. Warum sich das Christentum neu erfinden muss*, Ostfildern <sup>3</sup>2011, s. 47-56; H. Vorgrimler, *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist*, Münster 2003, s. 89.

<sup>65</sup> Por. G. Lohfink, *Gegen die Verharmlosung Jesu. Reden über Jesus und die Kirche*, s. 143.

Przeciwnie, Bóg pragnie szczęścia, zbawienia i wyzwolenia świata, gdyż taki był Jego pierwotny zamiar. Jezus pragnie ów zamiar zrealizować, chce, aby w świecie nastąpiło „królowanie Boga” i aby w ten sposób stworzenie stało się tym, do czego od początku było przeznaczone.

Jednak w chwili, gdy Bóg całkowicie darowuje się Izraelowi w Jezusie, Izrael odrzuca panowanie Boga, przegrywając w ten sposób zbawienie swoje i innych narodów. W konsekwencji Jezus staje wobec nowej sytuacji. Ta nowa sytuacja domaga się nowej interpretacji Jego życia i posłannictwa. Jezus dokonuje jej w czasie uczty paschalnej, którą spożywa ze swoimi uczniami. Właśnie w tym momencie, kiedy lud Boży zamierza zmarnować swoje wybranie dla świata, Jezus interpretuje swoją śmierć jako ostateczne samoudzielenie się Boga człowiekowi, jako godzinę zbawienia. Lohfink pisze: „Na winę Izraela, która kumuluje się teraz w śmierci Jezusa, Bóg odpowiada, że nie odbiera swemu ludowi wybrania, lecz na dobre darowuje mu życie, mimo że ów to życie zlekceważył”<sup>66</sup>. W tym miejscu wyjaśnia się również, co znaczy „przebłaganie”: „Przebłaganie to nic innego jak ostateczna konsekwencja zastępstwa, a mianowicie ofiara *aż po śmierć*”<sup>67</sup>.

Trzeba tutaj pamiętać o istotnej różnicy, jaka zachodzi między przebłaganem w sensie biblijnym, a przebłaganem w świecie innych religii<sup>68</sup>. W religiach pogańskich celem przebłagania było uzyskanie przychylności bądź udobruchanie rozgniewanego bóstwa. Temu też miała służyć instytucja ofiary. Była ona rozumiana

---

<sup>66</sup> G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, s. 426. Nasuwa się tutaj oczywiste pytanie, co by się stało, gdyby Izrael przyjął orędzie Jezusa? Lohfink, podobnie jak wcześniej A. Vögtle, odpowiada: „Wtedy Izrael doznałby przemiany. Nastąpiłoby pojednanie i pokój. Jezus nie umarłby na krzyżu, a Izrael stałby się miastem jaśniejącym na górze”. G. Lohfink, *Gegen die Verharmlosung Jesu. Reden über Jesus und die Kirche*, s. 145.

<sup>67</sup> G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, s. 431.

<sup>68</sup> Por. H. Bürkle, B. Janowski, H. Merklein, K.-H. Menke, J. Schuster, J. Werbick, P. Becher, *Sühne*, w: *LThK<sup>3</sup>* t. 9, sp. 1097-1105.

jako działanie zastępcze o charakterze symbolicznym, mającym na celu spłacenie winy. Za pomocą ofiary człowiek usiłował zjednać sobie moce, mające wpływ na jego życie. Inicjatywa wychodziła przy tym od człowieka, co pociągało za sobą niebezpieczeństwo instrumentalizacji bóstwa. Inaczej rzecz ma się w Izraelu. Tutaj wszelkie przebłaganie wychodzi od Boga. To On jest jego inicjatorem. Dotyczy to także Nowego Testamentu. Wyraźnie mówi o tym św. Paweł kiedy stwierdza, iż „w Chrystusie Bóg jednał z sobą świat” (2 Kor 5,19). Bóg okazał nam swoją miłość „gdy byliśmy jeszcze grzesznikami” i „nieprzyjaciółmi” (Rz 5,8.10), a więc wtedy, gdy jeszcze nic nie mogliśmy Mu dać ani też dla Niego uczynić. W najważniejszym tekście Pawła mówiącym o śmierci Jezusa, który jest „narzędziem przebłagania” (Rz 3,25), wielokrotnie pojawia się myśl, że zostaliśmy odkupieni nie przez nasze uczynki, ale „darmo”, z „łaski” (Rz 3,24). Tak więc inicjatorem procesu pojednania jest sam Bóg, jednak w taki sposób, iż daje On człowiekowi możliwość bycia aktywnym podmiotem tego procesu, uczestniczącym w nim właśnie przez zadośćuczynienie.

W taki oto sposób znowu powracamy do pojęcia „inkluzywnego zastępstwa”. Chrystus, wcielony Syn Boży, pozwala przybić się do krzyża rękami grzeszników, aby dać nam „nowe życie”. Jednak to „nowe życie” pragnie przemienić naszą śmierć (tj. nasze grzeszne oddalenie się od Boga) w jej przeciwieństwo nie bez nas, ani tym bardziej wbrew nam. Dlatego też przyjęcie „ukrzyżowanej miłości” w wierze nigdy nie jest tylko zwykłym przyjmowaniem, lecz również aktywnym zadośćuczynieniem, i to w podwójnym sensie: w sensie ukrzyżowania w sobie „dawnego Adama”, wraz z jego pożądlivością, oraz aktywnego włączenia się w ofiarę miłości „nowego Adama”. W ten sposób nasze ludzkie zadośćuczynienie staje się „wewnętrznym momentem zadośćuczynienia samego Chrystusa”, które „owocuje” w naszym życiu<sup>69</sup>. Abstrakcyjnie

---

<sup>69</sup> Por. N. Hoffmann, *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Einsiedeln 1981, s. 91.

mówiąc, Bóg mógł dokonać naszego odkupienia w inny sposób. Mógł po prostu „puścić w niepamięć” nasze grzechy, nasze zerwanie więzi z Nim, i przemienić nas jakby za dotknięciem czarodziejskiej różdżki. Jednak wówczas odkupienie nie byłoby rzeczywistością „komunijną” i nie odpowiadałoby duchowi Przymierza, który przenika całą historię objawienia i zbawienia. Gdyby zabrakło naszego współdziałania, zaangażowania naszej osobistej wolności – która, rzecz jasna, sama wpierv wymaga odkupienia i wyzwolenia z mocy zła (*hamartia*) poprzez „ekskluzywne zastępstwo” Chrystusa – Bóg działałby poza Przymierzem i poza komunią. Jak zauważa Karl-Heinz Menke: „Jeśli Bóg nie chce grzesznika ubezwłasnowolnić, zastąpić albo zniweczyć, ale go wyzwolić i nawrócić do siebie, to może On działać tylko »razem z nim«<sup>70</sup>. Dlatego człowiek musi podjąć walkę z grzechem i usuwać jego następstwa. W tym sensie pisał także św. Anzelm, iż „za grzech ludzi powinien zadośćuczynić tylko ktoś z nich samych”<sup>71</sup>. W przeciwnym razie nie zostałyby przywrócona człowiekowi jego pierwotna godność. Grzech nie rozwiewa się w powietrzu, nawet gdy został odpuszczony. Grzech ma zawsze wymiar ponadindywidualny, społeczny. Grzech wtapia się w ludzką wspólnotę, psuje kawałek świata i stwarza syndrom zguby<sup>72</sup>. Dlatego jego skutki muszą zostać przewyciężone. Jednak to przewyciężenie grzechu i zrodzonego zeń zła nie może dokonać się obok człowieka, z pominięciem jego wolności. Z drugiej strony człowiek sam z siebie nie jest tego w stanie uczynić, tak jak nie jest w stanie rozgrzeszyć samego siebie. Dlatego potrzebne jest przebłaganie zastępcze. Dag Hammarskjöld, drugi sekretarz generalny ONZ, który

<sup>70</sup> K.-H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln 1995, s. 134.

<sup>71</sup> Św. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu. Wybór pism*, przeł. A. Roslan, Poznań 2006, s. 150.

<sup>72</sup> Szerzej na ten temat w: G. Lohfink, L. Weimer, *Maryja – nie bez Izraela. Nowe spojrzenie na naukę o Niepokalanym Poczęciu*, przeł. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2010, s. 44-76.

podczas swych starań o zakończenie wojny domowej w Kongo zginął 17 września 1961 roku w katastrofie lotniczej, napisał tekst, który może pomóc zrozumieć zarysowaną tutaj problematykę. Brzmi on następująco:

„Wielkanoc 1960. Przebaczenie przerywa łańcuch przyczynowo-skutkowy dzięki temu, że ten, który »przebacza« z miłości, bierze na siebie odpowiedzialność za skutki tego, co uczyniłeś ty. Dlatego odpowiedzialność oznacza zawsze ofiarę. Ceną twojego własnego uwolnienia dzięki ofercie innego człowieka jest to, byś i ty sam był gotowy uwalniać innych w ten sam sposób, niezależnie od kosztów.”<sup>73</sup>

Ostatecznie to miłość zwycięża. Miłość gotowa jest wybaczyć wszelki grzech, nie może jednak wybaczyć *skutków* grzechu, który pozostawił swój ślad w historii. Dlatego miłość, o ile jest ona miłością autentyczną i rzeczywistą, bierze na siebie odpowiedzialność za skutki tego, co uczynił kto inny. To zaś wymaga ofiary. Tego rodzaju ofiara dokonała się w życiu i śmierci Jezusa. Cała Jego egzystencja była *pro*-egzystencją – byciem „dla” i „za” innych –, wyrzeczeniem się siebie aż po „ostateczną ostateczność” – aż po śmierć; *agape* w najbardziej radykalnym tego słowa znaczeniu. W ten sposób Jezus zburzył mur niezgody, przełamał zakłęty krąg szerzącego się w świecie zła i stworzył nowy grunt, na którym możliwe jest przewyciężenie winy.

Prześląganie to zatem „nowe, podarowane przez Boga umożliwienie życia. Jest ono darem, dzięki któremu człowiek, który nie jest święty i ciągle na nowo okrywa się winą, może żyć wobec świętego Boga – w Jego bliskości”<sup>74</sup>. W żadnym wypadku nie oznacza ono udobruchania rozgniewanego Boga, Jego pojednaw-

<sup>73</sup> D. Hammarskjöld, *Zeichen am Weg. Übertragen und eingeleitet von A. Graf Knyphausen*, München 1965, s. 166. Cyt. za: G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, s. 434.

<sup>74</sup> G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, s. 432.



czego nastrojenia<sup>75</sup>; Bóg w swej istocie, tj. w swojej niezgłębionej miłości (*agápē*), jest niezmienny, i żaden ludzki akt nie może dokonać w Nim jakiegokolwiek zmiany<sup>76</sup>. Przebłaganie oznacza raczej pozwolenie Bogu na to, by On sam wyrwał nas z mocy zawinionej śmierci i otworzył przed nami nową możliwość – możliwość włączenia się w komunię miłości, którą On sam *jest*, i do której ciągle nas wzywa (por. J 17,21).

\*

Od czasów oświecenia chrześcijańska soteriologia musi stawić czoła wyzwaniom, których głównym źródłem jest rozum krytyczny. Teolog, zwłaszcza teolog fundamentalny, nie może dystansować się od tego rodzaju roszczeń, gdyż byłoby to równoznaczne z rezygnacją z jednego z podstawowych zadań teologii, jakim jest obrona i uzasadnianie wiarygodności chrześcijańskiego objawienia. Jak pokazały powyższe rozważania, kierowane przeciwko chrześcijaństwu ostrze krytyki nie zawsze ma charakter ideologiczny czy systemowy. Często wyrasta ono z doświadczenia jakiegoś konkretnego zła, wobec którego człowiek czuje się bez-

---

<sup>75</sup> H. Merklein, *Sühne, II. Biblisch-theologisch, 2. Neues Testament*, w: LThK<sup>3</sup> t. 9, sp. 1101: „Nach biblischem Verständnis dient Sühne nicht zur Besänftigung eines beleidigten Gottes. Sühne ist eine gnädige Einrichtung Gottes, mit deren Hilfe die durch die Sünde gesetzte Wirklichkeit einer gestörten Ordnung, die unweigerlich auf den Sünder zurückschlägt (Tun-Ergehen-Zusammenhang), aufgehoben wird.“

<sup>76</sup> M. Przanowski, *Niezmiennność Boga a ofiara Chrystusa*, w: *Zbawieni przez ofiarę? Historia i perspektywy centralnej kategorii soteriologicznej*, red. A. Malina, Katowice 2012, s. 69: „Dzieło zbawcze Boga nie jest działaniem, w którym Bóg zmienia samego siebie, na przykład zmienia się z obrażonego w usatysfakcjonowanego, czy ze smutnego w szczęśliwego. Wszystkie opisy stanu, w którym znajduje się Bóg wtedy, gdy człowiek Go porzuca, a więc »gniew«, »złość«, »zazdrość« i inne tego rodzaju biblijne wyrażenia powinny być rozumiane nie jako stwierdzenia rzeczywistej uczuciowej płynności natury Boga, lecz jako metaforyczne oddanie jednego i niezmiennie życzliwego aktu miłości Boga.”

silny i upokorzony. Rodzi się wtedy bolesne pytanie: „Gdzie jest Bóg? Gdzie jest Jego zbawienie?” Rozczarowanie Bogiem, który dla wielu stał się Bogiem dalekim, oraz stworzonym przez Niego światem, podatnym na ból i cierpienie, to niewątpliwie największe wyzwanie dla chrześcijańskiej soteriologii. „Rycerz wiary” (S. Kierkegaard) nie może pozostawać obojętnym wobec tego stanu rzeczy, lecz musi okazać gotowość do podjęcia krytycznego dialogu z każdym, kto domaga się od niego „obrony” i „uzasadnienia tej nadziei”, która w nim jest (por. 1P 3,15), zwłaszcza jeśli jest to chwiejący się w wierze brat lub poszukująca drogi siostra. Życie, doświadczenie wiary i rozum muszą łączyć się ze sobą, gdyż tylko tak chrześcijaństwo będzie godne wiary i godne człowieka. Teologia fundamentalna jako *fides quarens intellectum* jest w sposób szczególny wezwana do ukazywania rozumnych podstaw (motywów) wiarygodności chrześcijaństwa, starając się jednocześnie odpowiedzieć na pytania i zarzuty, jakie pod jego adresem kieruje świat (*apologia*). W omawianym kontekście chodzi o wskazanie, jakie rozumne argumenty, jakie sensowne motywy przemawiają za tym, by uznać i przyjąć Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela? Co sprawia, że możemy dzisiaj twierdzić – na przekór wszelkiemu złu i cierpieniu, które nieustannie stają się udziałem człowieka –, że w Jezusie Chrystusie, „Bogu ukrzyżowanym” (J. Moltmann), „dokonało się” (τετέλεσται; J 19,30) zbawienie świata? Tradycyjnie soteriologia jest częścią dogmatyki i jako taka nie wchodzi w zakres tematyczny teologii fundamentalnej. W praktyce wielu teologów fundamentalnych wprost podejmuje kwestie soteriologii, pytając o sens śmierci Jezusa, znaczenie Chrystusowego krzyża czy wiarygodność zmartwychwstania. Rodzi się zatem pytanie, czy nie nadszedł czas, by soteriologię *explicite* włączyć w intelektualny gmach teologii fundamentalnej, i to nawet na zasadzie odrębnego traktatu?<sup>77</sup> Postulat ten pozostawiam tu

<sup>77</sup> Tak uczynił J. Werbick w swej monumentalnej teologii fundamentalnej, sytuując soteriologię („Streitfall Erlösung”) między traktatem o objawieniu („Streitfall Offenbarung”) a traktatem o Kościele („Streitfall Kirche”). Od stro-

jako *quaestio disputata*, ufając, że ma on szansę – po głębszym rozpatrzeniu – przekształcić się w *lectio*. Czy tak się stanie? On verra...

### Summary

#### Christian Soteriology and the Challenges of Critical Reason

Since the Enlightenment Christian soteriology has faced challenges of critical reason. In the first part of the article the author presents the main problems of contemporary soteriology: diminishing of the sense of sin, the theodicean problem, and contemporary perception of God and human. In the second part of this analysis the author presents fundamental categories of Christian soteriology that require critical reinterpretation. Those categories are: the ideas of substitution, compensation and expiation. The author argues that soteriology should be explicitly incorporated into the intellectual structures of fundamental theology, whose main purpose is defending and enhancing the credibility of Christianity as the religion where Christ redeemed and saved the world.

---

ny formalno-systematycznej chodzi tutaj o soteriologicznie ukierunkowaną chrystologię, która od początku miała wymiar soteriologiczny („Kim musi być ten, który dokonał naszego odkupienia?”) i jako taka była funkcją soteriologii. Zob. J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg im Br. 42010, s. 427-627. Uzasadniając włączenie soteriologii do teologii fundamentalnej, Werbick pisze: „Daß in der Fundamentaltheologie der Streit um Heil, Erlösung und Erlösungsbedürftigkeit aufgegriffen wird, ist nicht selbstverständlich. Traditionell folgte auf den Offenbarungstraktat der fundamentaltheologische Traktat »De Christo legato divino«. In ihm war die Glaubwürdigkeit des messianischen Gottesgesandten und göttlichen Lehrers Jesus Christus aufzuweisen; und sie wurde aufgewiesen anhand der sogenannten äußeren Offenbarungskriterien – Wunder, erfüllte Prophezeiungen –, die es offenkundig erlaubten, Christi Göttlichkeit zu »beweisen« und damit auch die Zuverlässigkeit seiner Lehre zu begründen. Nicht erst die Kritik an der Anwendbarkeit dieser Kriterien hat die Frage aufgeworfen, ob die Glaubwürdigkeit Jesu Christi und seiner Botschaft allein an dessen »äußerer« Legitimation als göttlicher Lehrer hängt oder nicht doch eher in der unabweisbaren Heilsbedeutung seiner Sendung zu suchen sei.“ Tamże, s. 427.

### *Keywords*

soteriology, critical reason, substitution, compensation, expiation, redemption, salvation

### *Bibliografia*

- B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1989.
- Balthasar H. U. von, *Epilog*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2010.
- Balthasar H. U. von, *Teologia Misterium Paschalnego*, przeł. E. Piotrowski, Kraków 2001.
- Balthasar H. U. von, *Theodramatik*, t. 3: *Die Handlung*. Einsiedeln 1980.
- Balthasar H. U. von, *Wiarygodna jest tylko miłość*, przeł. E. Piotrowski, Kraków 1997.
- Berger K., *Po co Jezus umarł na krzyżu?*, przeł. E. Pieciul, Poznań 2004.
- Bloch E., *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 1978.
- Bonhoeffer D., *Ethik*, München 1966<sup>7</sup>.
- Buber M., *Der Jude und sein Judentum*, Köln 1963.
- Bürkle H., Janowski B., Merklein H., Menke K.-H., Schuster J., Werbick J., Becher P., *Sühne*, w: LThK<sup>3</sup> t. 9, sp. 1097-1105.
- Dola T., *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2002.
- Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, hg. M. Striet, J.-H Tüek. Freiburg im Br. 2012.
- Fiedler P., *Jesus und die Sünder* (BET 3), Frankfurt a. M. 1976.
- Fiedler P., *Sünde und Vergebung im Christentum*, w: Conc (D) 10(1974), s. 568-571.
- Flasch K., *Warum ich kein Christ bin? Bericht und Argumentation*, München 2013.
- Halbfas H., *Glaubensverlust. Warum sich das Christentum neu erfinden muss*, Ostfildern 2011<sup>3</sup>.
- Halder A., *Wirklichkeit als Geschichte. Philosophische Vorfragen zu Bedeutung und Vermittlung des Christusereignisses*, w: *Grundfragen der Christologie heute* (QD 72), hg. L. Scheffczyk, Freiburg im Br. 1975, s. 15-35.
- Hammarskjöld D., *Zeichen am Weg. Übertragen und eingeleitet von A. Graf Knyphausen*, München 1965.
- Härle W., *Dogmatik*, Berlin-Boston 2012<sup>4</sup>.
- Hoffmann N., *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Einsiedeln 1981.

- Horkheimer M., Adorno T. W., *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.
- Hryniewicz W., *Czy Bogu potrzebne są ofiary?*, TP 2(2001).
- Hryniewicz W., Karski K., Paprocki H., *Credo. Symbol naszej wiary*, Kraków 2009.
- Hryniewicz W., *Miłosierdzia chcę, a nie ofiary*, TP 12(2001).
- K. Kałuża, „*Sis tu tuus, et ego ero tuus*”. Znaczenie podmiotowości dla refleksji teologicznej, w: ŚSHT 44(2011)2, s. 357-372.
- Kałuża K., *Zbawienie przez krzyż? O niektórych problemach współczesnej soteriologii*, w: STHŚO (2013), nr 33, s. 173-198.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993
- Kant I., *Was ist Aufklärung?*, w: tenże, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. W. Weischedel, t. IX, Darmstadt 1975<sup>4</sup>, s. 51-61.
- Kasper W., *Jesus Christus*, Mainz 1974.
- Lobet den Herrn! Gebet- und Gesangbuch für das Erzbistum Bamberg*, Bamberg 1957<sup>17</sup>.
- Lohfink G., *Gegen die Verharmlosung Jesu. Reden über Jesus und die Kirche*, Freiburg im Br. 2013.
- Lohfink G., *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, przeł. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2012.
- Lohfink G., Weimer L., *Maryja – nie bez Izraela. Nowe spojrzenie na naukę o Niepokalanym Poczęciu*, przeł. R. Pieciul-Kramińska, Poznań 2010.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Menke K.-H., *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln 1995.
- Menke K.-H., *Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen*, w: *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, hg. M. Striet, J.-H. Tück, Freiburg im Br. 2012, s. 101-125.
- Menke K.-H., Hommens M., *Stellvertretung*, w: LThK<sup>3</sup> t. 9, sp. 951-956.
- Menke K.-H., *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln 1997<sup>2</sup>.
- Merklein H., *Sühne, II. Biblisch-theologisch, 2. Neues Testament*, w: LThK<sup>3</sup> t. 9, sp. 1101.
- Metz J. B., *Gotteskrise*, w: SdZ 168(1993), s. 1-2.
- Metz J. B., *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg i. Br. 2006.

- Metz J. B., Reikerstorfer J., *Theologie als Theodizee. Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion*, w: ThRv 95(1999), s. 179-187.
- Metz J. B., *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, w: „Landschaft aus Schreien“. *Zur Dramatik der Theodizeefrage*, hg. J. B. Metz, Düsseldorf 1995, s. 81-102.
- Metz J. B., *Vergebung der Sünden*, w: SdZ 195(1977), s. 119-128.
- Nietzsche F., *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2000.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Łódź-Warszawa 2010.
- Pröpper Th., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991<sup>3</sup>.
- Przanowski M., *Niezmienność Boga a ofiara Chrystusa*, w: *Zbawieni przez ofiarę? Historia i perspektywy centralnej kategorii soteriologicznej*, red. A. Malina, Katowice 2012, s. 63-84.
- Rahner K., *Das christliche Verständnis der Erlösung*, w: tenże, „Schriften zur Theologie“, t. XV, s. 236-250.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2004,
- Schaede S., *Stellvertretung*, Tübingen 2004.
- Schillebeeckx E., *Christus und die Christen. Die Geschichte einer Lebenspraxis*, Freiburg im Br. 1977.
- Schockenhoff E., *Erlöste Freiheit. Worauf es im Christentum ankommt*, Freiburg u. a. 2012.
- Spaemann R., *Einleitende Bemerkungen zum Opferbegriff*, w: *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*, hg. R. Schenk, Stuttgart – Bad Cannstatt 1995, s. 11-24.
- Św. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu. Wybór pism*, przeł. A. Roslan, Poznań 2006.
- Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, przeł. W. Szałdrski i W. Kania, Warszawa 1977.
- Vorgrimler H., *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist*, Münster 2003.
- Wenz G., *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, t. 1, München 1984.
- Werbick J., *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg im Br. 2010<sup>4</sup>.
- Werbick J., *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg im Br. 2010.