

Jacek Kempa

Zagadnienie zastępczości w soteriologii Anzelma z Canterbury i jej współczesnej recepcji

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 40/1, 24-39

2007

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

ZAGADNIENIE ZASTĘPCZOŚCI W SOTERIOLOGII ANZELMA Z CANTERBURY I JEJ WSPÓŁCZESNEJ RECEPCJI

Problem, który w niniejszym artykule chcemy przedstawić i poddać próbie dyskusji, należy do centralnych zagadnień soteriologicznych. Idzie o rozumienie zastępczego charakteru zbawczego dzieła Chrystusa.¹ Wyrazem powszechnego przekonania wiary Kościoła o zastępczym działaniu zbawczym Chrystusa jest zgodnie wyznawane „pro nobis” Jego zbawczego dzieła. Ale sformułowanie to nie jest pozbawione wieloznaczności.² Podstawowa niejasność dotyczy właśnie bliższego rozumienia, w jakiej mierze i „na jakiej zasadzie” można tu mówić o zastąpieniu „wielu” przez „jednego”.

Polski termin „zastępstwo”³ w zastosowaniach soteriologicznych może z jednej strony opisywać wyobrażenia, w których Chrystus wykonuje *zamiast* ludzkości pewne dzieło, naprawiające pewien niewłaściwy stan obiektywny, umieszczony czy to w ludzkości samej, czy to w sferze pozapersonalnej, czy to nawet w Bogu samym. W tym skrajnym rozumieniu człowiek sam może być tylko biernym odbiorcą gotowego daru, Chrystus – zastępca wyręcza go całkowicie w działaniu, które było jego powinnością. Z przeciwnej strony określenie „zastępstwo” może zostać odniesione do sytuacji, w której Chrystus dokonuje wprawdzie w naszym imieniu pewnego dzieła, ale nie wyłącza tym samym nikogo z obowiązku osobistego zaangażowania. Skrajność tego ujęcia pojawi się wówczas, gdy podkreśli się, że jedyność zbawczego dzieła Chrystusa polega wyłącznie na daniu przykładu bądź boskim pouczeniu. Jeśli jest tu mowa o niepowtarzalności faktu, że w Chrystusie to Bóg sam przynosi nam zbawcze pouczenie etyczne, a przede

¹ H. U. von Balthasar nazwał go osią wszystkich wypowiedzi soteriologicznych Nowego Testamentu; por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 3: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, s. 11.

² Analizę znaczenia formuły „pro nobis” można znaleźć u W. Kaspera (*Jezus Chrystus*, przeł. J. Białecki, Warszawa 1983, s. 221 nn.); por. też K. Lehmann, „*Er wurde für uns gekreuzigt*“. *Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie*, „Theologische Quartalschrift“ 1982, Nr. 162, s. 298–317.

³ O ile ten termin jest znaczeniowo zbliżony do niemieckiego „Stellvertretung”, to dyskusja ostatnich lat, która zaowocowała szeregiem monografii na ten temat, pokazuje całą paletę jego odcieni znaczeniowych. Zob. D. Sölle, *Stellvertretung, Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“*, 2. Aufl., Stuttgart 1982; K.-H. Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, 2. Aufl., Einsiedeln, Freiburg 1997; Ch. Gestrich, *Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie*, Tübingen 2001; S. Schaedde, *Stellvertretung: Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie*, Tübingen 2004.

wszystkim podkreśla się wagę faktu, że „jest z nami”, swą obecnością rozświetlając wszystkie obszary ludzkiego życia, to w takim przypadku „zastępstwo” zamienia się już w „solidarność”: Bóg Wcielony jako „jeden z nas” działa nie tyle „za nas”, ile „dla nas” – jako „pierwszy z nas” – poruszając nas do autonomicznego zaangażowania. Pomiedzy tymi skrajnymi ujęciami jest miejsce na inne jeszcze rozwiązania.

Aby nie zagubić się w obfitej argumentacji, której omówienie jest niemożliwe w jednym artykule, dyskusję problemu zastępstwa ograniczymy do jednego znaczącego przykładu, którym jest soteriologiczna koncepcja Anzelma z Canterbury, zwana niekiedy teorią zadośćuczynienia zastępczego. Już na początku można powiedzieć, że w odniesieniu do wyżej wymienionych sposobów rozumienia zastępstwa nauka ojca scholastyki o odkupieniu zdecydowanie bliższa wydaje się pierwszemu typowi, a nawet może uchodzić za modelowe jego rozwinięcie.

Jak wiadomo, wokół teorii Anzelma narosły spore nieporozumienia interpretacyjne, które przerzuciły na nią ciężar winy za dramatyczne zniekształcenia obrazu Boga. Dyskusje na ten temat w dużej mierze przesłoniły inne niejednoznaczności w interpretacji myśli soteriologicznej ojca scholastyki. Na te pozornie drugorzędne elementy trzeba jednak także zwrócić uwagę, jako że myśl Anzelma, porządkując na progu scholastyki tzw. zachodni sposób myślenia o odkupieniu, stała się źródłem inspiracji bądź też negatywnym punktem odniesienia dla wielu późniejszych autorów. Do takich zagadnień stojących poniekąd w drugim szeregu recepcji, a faktycznie istotnych dla samej myśli Anzelma, które domagają się precyzyjnego opisu, należy właśnie idea zastępstwa. Jak ważne jest to zagadnienie, pokazuje historia recepcji Anzelmowego modelu. W następnych wiekach rozumienie zastąpienia grzesznej ludzkości przez Chrystusa w dziele odkupienia przeszło burzliwe przemiany. Dość wspomnieć dwie istotne sprawy dla rozwoju tego zagadnienia: najpierw nauka reformatorów przynosi radykalne podkreślenie wyłącznego zbawczego działania Chrystusa wobec całkowitej bezsilności grzesznika; potem myśl nowożytna rozwija ideę autonomii jednostki i związaną z nią myśl o niemożności zastąpienia człowieka w obszarach istotowo związanych z jego tożsamością. Ten moment nowożytnego myślenia był szczególnym wyzwaniem i zapewne na długo takim pozostanie dla nauki o odkupieniu, tradycyjnie podtrzymującej wiarę w odkupienie dokonane przez Chrystusa „za nas”. Stąd i we współczesnej teologii trwa spór o znaczenie i rozumienie owego „za nas”.

Na tle tej toczącej się współcześnie dyskusji można na nowo zobaczyć, jak w pogłębiony sposób jawi się idea zastępstwa, którą przedstawił Anzelm, i jakie mogła ona mieć teologiczne konsekwencje.

1. Istotne dla rozumienia zastępstwa założenia koncepcji Anzelma

Anzelm pisze swoje dzieło *Cur deus homo*, poświęcone refleksji nad odkupieniem człowieka, w swoim apologetycznym zamiarze. Chce bowiem wykazać „racjonalność” chrześcijańskiego dogmatu Wcielenia. Określenie „racjonalność”

musi być odczytywane całkowicie w takiej perspektywie, jaką roztacza sam ojciec scholastyki.⁴ Idzie więc cały czas o teologiczny punkt widzenia, w którym rozum i wiara nie znajdują się na niezależnych pozycjach ani tym bardziej nie mogłyby być widziane we wzajemnej opozycji, lecz w którym rozum przynależy do tego samego porządku stworzonej rzeczywistości, o którym mówi wiara, i zarazem może on poza tę sferę stworzoną, do Boga, przenikać, jako że to Bóg sam jest dawką i miarą racjonalności. W dziedzinie Bożej jednak w pełni okazuje się, że ludzkie poznanie szybko dociera do swoich granic i dlatego potrzebuje światła wiary, choć jest to zawsze wiara szukająca rozumienia.

Świadomość takiej perspektywy „teologicznej” racjonalności pozwala lepiej rozumieć Anzelma, gdy szuka on *rationes necessariae* Bożego działania. Nie próbuje on bowiem – jak często mu się zarzuca – ograniczyć swoją koncepcją wolności Boga. Ujmując rzecz najkrócej, racje koniecznościowe to „argumenty ze stosowności”, pokazujące racjonalność Bożego działania. Bóg nie jest niewolnikiem „wyższych konieczności”, choć zachowuje się tak, jak wskazuje na to stosowność racjonalna. Różnica między stosownością a koniecznością w działaniu Bożym ma charakter logiczny, jednak nie ma ona znaczenia dla przebiegu Bożego zaangażowania w historię.

Anzelm szuka zatem w swoim dziele „*Cur deus homo*” *rationes necessariae* Wcielenia Boga, które nie abstrahują od założeń danych w doświadczeniu wiary. Takim podstawowym pewnikiem jest teologalna wizja człowieka jako istoty nie tylko stworzonej przez Boga, ale i powołanej do wiecznego szczęścia. Za tym idzie inny pewnik, mówiący o utracie możliwości osiągnięcia celu tego powołania wskutek grzechu, który dotyka wszystkich ludzi.⁵ Z tej to perspektywy Anzelm może rozpocząć konstruowanie swojej nauki. Przypomnijmy krótko, że poddaje on analizie sytuację człowieka po grzechu, drogi możliwości naprawienia stanu grzechu i niemożliwość ich realizacji przez samego człowieka, z drugiej strony rozważa racjonalne podstawy działania Boga, w którym podkreśla równocześnie dwa przymioty: sprawiedliwość i miłosierdzie. Istotny wniosek cząstkowy, jaki trzeba tu podnieść, brzmi: konieczne jest zadośćuczynienie, nikt nie może go dać poza Bogiem i nikt nie powinien poza człowiekiem, i dlatego trzeba, aby dał je Bóg-człowiek.⁶

Ta formuła domaga się tutaj przynajmniej krótkiego wyjaśnienia. Zgodnie z uprzednio rozwijaną przez Anzelma argumentacją, człowiek sam, chociaż zobowiązany do zadośćuczynienia, nie jest w stanie go dać ze względu na niemożność ofiarowania czegokolwiek Bogu ponad to, co jest już i tak winien, a w dodatku wielkość daru, jaki istota stworzona miałaby złożyć Bogu, w obliczu nieskończo-

⁴ Por. analizę tego zagadnienia K. K i e n z l e r, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg, Basel, Wien 1981; por. także H. U. v o n B a l t h a s a r, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Zweiter Band: *Fächer der Stile*, s. 217–263.

⁵ Por. *Cur deus homo* [dalej: CDH] I, 10. Cytaty pochodzą z wydania: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, wyd. F. S. Schmitt, Stuttgart–Bad Canstatt 1968.

⁶ „satisfactio, quam nec potest facere nisi deus nec debet nisi homo: necesse es ut eam faciat deus-homo” (CDH II,6).

nej szkody wyrządzonej przez grzech Bożej chwale byłaby i tak niewystarczająca. Zadośćuczynienie przez dar odpowiedni wobec wielkości grzechu może dać tylko sam Bóg.⁷ Zarazem zobowiązany do zadośćuczynienia jest człowiek. Stąd to jedynie „postulowany” Bóg-człowiek może dokonać zadośćuczynienia.

Ten szkic argumentacji Anzelma przyprowadził nas do punktu kluczowego dla naszych rozważań. Jak można rozumieć fakt zadośćuczynienia dokonanego przez Boga-człowieka, które okazuje się owocne dla wszystkich ludzi? W jakim ściśle znaczeniu można tu używać określenia „zastępstwo”?

2. Bliższa charakterystyka pojęcia zastępstwa u Anzelma

Przy próbie dokładniejszego określenia zastępczego charakteru zadośćuczynienia, o którym mówi Anzelm, można podjąć próbę wyróżnienia dwóch płaszczyzn tego problemu. Pierwszą można opisać jako formalną ramę zagadnienia i wyrazić pytaniami: na czym polega związek jednego z wieloma (z uwzględnieniem szczególności przypadku Chrystusa jako Boga-człowieka), w jaki sposób jeden może zastąpić wielu, w jaki sposób osobiste działanie jednego za innych staje się ich udziałem. Druga płaszczyzna jest już w pełni treściowo związana ze specyfiką Anzelmowego rozumienia zadośćuczynienia (jakie może dać jedynie Bóg) i brzmi: w jaki sposób Chrystus może zadośćuczynić za wszystkich ludzi. Nie da się jednak omawiać tych płaszczyzn z osobna, raczej trzeba zauważyć, że pierwszą, choć stanowi ona pewne ogólne postawienie problemu, można u Anzelma wyjaśnić tylko przez odwołanie do szczegółów jego koncepcji zadośćuczynienia. Nasz autor nie rozważa bowiem jeszcze z osobna problemu, który z całą siłą pojawił się dopiero w nowożytności: w jaki sposób w ogóle może jedna osoba ludzka zastąpić inną w działaniach najgłębiej związanych z jej tożsamością.

Anzelm poszukujący racji koniecznościowych w odkupieniu człowieka przynosi, przynajmniej po części, logikę międzyosobowych relacji między człowiekiem a Bogiem na płaszczyźnie zobowiązań o charakterze rzeczowym.⁸ Relację między Bogiem a grzesznym człowiekiem opisuje jako obowiązek poddania woli Bożej,⁹ który utożsamia się z oddaniem Bogu chwały, a także z zachowaniem porządku (*ordo*) stworzenia.¹⁰ Tego *debitum* człowiek po grzechu, z racji nieskończoności winy, sam nie jest w stanie zrealizować, a jednak tylko on powinien to uczynić. Owo *debitum* jest więc właściwe człowiekowi, postuluje własny akt człowieka. Anzelm podkreśla to zdecydowanie, gdy analizuje (i odrzuca) postulat przebaczenia człowiekowi przez Boga z samego nieskończonego miłosierdzia Bożego.¹¹

⁷ Por. CDH II,6.

⁸ Fakt ten jest źródłem wielu głosów krytyki jak i prób interpretacji o charakterze personalnym. W następnym punkcie zajmiemy się bliżej kilkoma takimi ujęciami.

⁹ „Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse volutati dei” (CDH I,11).

¹⁰ „Hic est solus et totus honor, quem debemus deo et a nobis exigit deus” (tamże).

¹¹ Por. CDH I,12.

Równocześnie jednak tak pojmowana powinność jest czymś zewnętrznym w stosunku do pojedynczej osoby. Wprawdzie idzie w niej o oddanie „z nadwyżką” chwały Bogu przez człowieka, ale nieokreślonego jednostkowo. To zobowiązanie bowiem – zdaniem Anzelma – spoczywa nie tyle na pojedynczym człowieku, ile na „rodzaju ludzkim” (*genus humanum*): naprawy potrzebuje bowiem ludzka natura, nie zaś tylko pojedynczy człowiek.¹² W obrębie takiej logiki nietrudno już Anzelmowi założyć, że Odkupiciel powinien posiadać ludzką naturę, być jednym z *genus humanum*, a dokładniej z rodu Adamowego, „bo inaczej ani Adam, ani jego rodzaj nie czyniłby zadość za siebie”¹³, a przecież to właśnie ludzkość grzeszna winna jest zadośćuczynienie.

Tego typu argumentacja, przesuująca kwestię zadośćuczynienia z osoby na ludzką naturę, wzmacnia znaczenie kategorii rzeczowych; łatwiej jest mówić tu o „długu” spoczywającym na całej ludzkości, który jakkolwiek z ludzi winien „zapłacić”. Jako taka kieruje ona myśl o zastępstwie w stronę idei substytucji, prostego zastąpienia, polegającego na spełnieniu przez jednego człowieka zadania ciężącego w zasadzie na nieokreślonym jednostkowo ogóle ludzkości. Nieistotna byłaby tutaj kwestia personalnego zaangażowania osób zastępowanych, wystarczyłoby bowiem wypełnienie przez jednego przedstawiciela ludzkości *debitum* leżącego na zewnątrz konkretnych zadań poszczególnej ludzkiej osoby, by móc odtworzyć stan sprawiedliwości sprzed grzechu dla wszystkich uczestników ludzkiej natury.

Jednak koncepcja Anzelma nie zatrzymuje się tak jednostronnie na rzeczowym wymiarze zadośćuczynienia. Byłoby to ogromne uproszczenie wobec dzieła, którego autor zadaje sobie bardzo wiele trudu, by wyjaśnić odkupienie nie tylko jako przywrócenie chwały Bogu, ale i zarazem przywrócenie ściśle z nią skorelowanej godności człowieka i jego wolności. W tym właśnie związku chwały Boga i godności człowieka swą logikę ujawnia Anzelmowa koncepcja pojednania sprawiedliwości i miłosierdzia Boga, w której dopiero, zdaniem biskupa z Canterbury, wizja człowieka odnajduje swoją rzeczywistą głębię: człowiek dochodzi do swej błogosławionej pełni, gdy jego życie realizuje się zgodnie z wymogami sprawiedliwości Boga; skoro zaś tak trzeba, Bóg sam w swym miłosierdziu realizuje wymogi te same sprawiedliwości. Wrażliwość na godność i wolność człowieka, dostrzegalna w całej twórczości Anzelma, każe docenić kategorie osobowe także w tym przedstawieniu zbawczego dzieła Chrystusa. Podstawowym problemem jest tu natomiast przemieszanie płaszczyzn rzeczowej i osobowej, które sprawia, że wielu komentatorów krytykuje Anzelma za „jurydyzm”, podczas gdy inni znajdują w nim niemal nowoczesne ujęcie problematyki wolności. Dyskusja na ten temat rozgorzała ze szczególną mocą w ostatnich dziesiątkach lat. Jej efekty mają kluczowe znaczenie dla pogłębionego rozumienia prezentowanej przez Anzelma koncepcji zastępstwa Chrystusowego. Rozumienie to bowiem zależy wprost od tego, w jakiej mierze komentatorzy i interpretatorzy podkreślają w niej kategorie rzeczowe bądź

¹² „[...] per victum tota humana natura corrupta et quasi fermentata est peccato...” (CDH I,23).

¹³ CDH II,8.

osobowe. Dlatego poniższa mała panorama poglądów na ten temat pozwoli pogłębić nasz zasadniczy temat refleksji.

3. Spór o interpretację

Zacznijmy od przedstawiciela krytyków. Od czasów A. Harnacka i A. Ritschla krytyka ta mieści się w podstawowym pojęciu „jurydyzm”. Taką drogę krytycznego wyjaśniania teorii Anzelma obrał też katolicki teolog, H. Kessler.¹⁴ I on uważa, że jest to nauka przeniknięta myśleniem jurydycznym, skoncentrowanym na sprawiedliwości wymiennej, na rzeczowych zobowiązaniach człowieka wobec Boga, ale też Boga wobec świata, choć odrzuca radykalnie krytyczną ocenę teorii Anzelma, dokonaną przez Harnacka, skoncentrowaną na rzekomo całkowicie nieewangelicznym obrazie Boga. Wysuwając na pierwszy plan kategorie rzeczowe teorii ojca scholastyki, Kessler wytyka cały szereg istotnych niekonsekwencji, które dodatkowo podważają jej wartość. Między innymi zarzuca on Anzelmowi, że sprowadza Boga do poziomu stworzeń, gdy domaga się, aby Bóg i człowiek byli na jednym poziomie partnerami prawnego porządku.¹⁵ Gdy zaś docenia odrzucenie przez Anzelma patrystycznej koncepcji wykupu z niewoli diabła, to równocześnie zarzuca, że Anzelm faktycznie do niej powraca, bo zmusza go do tego „skostniały schemat sprawiedliwości”¹⁶. W teorii, w której rządzi „schematyzm ekwiwalencji: wina i ekspiacja, działanie i odwzajemnienie, szkoda i jej naprawa (*Schade und Schadenersatz*)”¹⁷, Chrystus może jawić się tylko jako osoba, która zamiast winnych ludzi naprawia zepsuty stan rzeczowy. Nie liczy się tu w ogóle osobowa relacja między Odkupicielem a osobą odkupioną. Ta ostatnia korzysta zwyczajnie ze „stanu posiadania”, jaki uzyskuje dzięki odkupieniu. W takim ujęciu zastępstwo Chrystusa w minimalnym stopniu wiąże Go z ludźmi. Zasada sprawiedliwości wymiennej domaga się jedynie, by zadośćczyniącym był ktoś z ludzi, z rodu Adama, nie ma jednak ponadto żadnego znaczenia, w jakiej osobowej relacji do innych ludzi miałby ten człowiek pozostawać. W jego tożsamości istotne jest jedynie to, że jest on człowiekiem i Bogiem, w swoim człowieczeństwie bezgrzesznym.

W nowszej refleksji teologicznej daje się jednak dostrzec raczej odwrotny trend w analizie myśli biskupa z Canterbury, niż to prezentuje praca Kesslera. To znamienne, że wielu współczesnych badaczy soteriologii Anzelma zwraca uwagę na jej pozytywne aspekty i stara się wydobyć z niej dla współczesnej wrażliwości istotne wnioski. Podejmiemy tu wybrane przykłady.

¹⁴ Por. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1970.

¹⁵ Por. tamże, s. 135.

¹⁶ Tamże, s. 134.

¹⁷ Tamże.

H. U. von Balthasar kładzie akcent na to, że Anzelm w większości swoich pism krąży wokół zagadnienia wolności, a w *Cur deus homo* całą dynamikę grzechu i wyzwolenia od niego przedstawia odpowiednio jako dramat utraty wolności i jej przywracania. Tak też podkreśla on, że według Anzelmia zadośćuczynienie jako wypełnienie ciężącego na człowieku *debitum* nie jest możliwe bez całkowitego zaangażowania wolności człowieka, a więc działania w pełni osobowego. Zatem zadośćuczynienie nie mogłoby się dokonać, gdyby nie było w pełni wolne – dokonane *sponte*.¹⁸ Tej wolności nie miał zaś człowiek obciążony nieskończonym zobowiązaniem wobec Boga, wynikłym z winy obciążającej całą ludzkość. Wolność tę posiadał natomiast Chrystus w nienależnym akcie ofiarowania swego życia Bogu.

Ten moment interpretacji dokonanej przez Balthasara pokazuje już, że zastępstwo Chrystusa wobec ludzi w akcie zadośćuczynienia domagało się całkowitego zaangażowania Jego ludzkiej wolności. Obowiązująca, wspomniana wyżej teza Anzelmia „tylko człowiek powinien, tylko Bóg mógł dokonać zadośćuczynienia” ujawniła tu zapewne najdalej idącą chrystologiczną konsekwencję. Dla zbawienia ludzkości Bóg nie tylko staje się człowiekiem w sensie przyjęcia integralnej natury ludzkiej, ale także, co jest dla tego zbawienia konieczne, dokonuje aktu w najwyższym stopniu angażującego ludzką wolność. Dla zbawienia człowieka ludzka natura Chrystusa musi więc nie tylko istnieć, ale i działać w sposób w pełni ludzki.¹⁹

Zwrócenie uwagi na ten wymiar zadośćczyniącego działania Chrystusa otwiera możliwość odnalezienia nowych elementów w pojęciu zastępstwa. Z jednej strony nadal można mówić o prostym zastąpieniu, mającym charakter zewnętrzny w stosunku do osób zastępowanych: wolność Boga-człowieka była niezbędna do naprawy wyrządzonej szkody w zamian za tych, którzy nie są w stanie tego zrobić. Z drugiej strony odkrywamy tu wymiar personalny: Chrystus w doskonale wolny sposób, angażując siebie za innych, nie naprawia jedynie zepsutego obiektywnego stanu rzeczy, znajdującego się poza człowiekiem, ale uzdalnia ludzkość na powrót do oddawania chwały Bogu, czyli – w ujęciu Anzelmowym – do wolności. Pod powłoką „jurydycznego” języka pojawia się myśl o oddziaływaniu osobowym. Chrystus uzdalnia każdego człowieka do takich działań, które przyniosą mu zbawienie. Niezbędne jest Jego wolne zaangażowanie, ale konieczne jest także działanie konkretnego człowieka, możliwe dzięki jego już wyzwolonej wolności. Specyficzny bieg tej myśli znajduje wyrazne zwieńczenie w podsumowujących poniekąd słowach z *Cur deus homo* „[...] Syn [mówi]: weź mnie i zbaw siebie”.²⁰ Można interpretować ten tekst nadal w kategoriach tylko rzeczowych, wręcz jako ich potwierdzenie: dług zostaje spłacony, odtąd człowiek sam, autonomicznie, znów może zasługiwać na własne zbawienie. W takiej sytuacji odkupieńcze działanie Chrystusa pozostaje działaniem zewnętrznym w stosunku do grzesznika, „wyręceniem” go w obszarze, w którym sam jest bezradny, by dalej mógł samo-

¹⁸ Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 3: *Die Handlung...*, s. 238.

¹⁹ Tutaj na marginesie warto zauważyć, że Anzelm w ten sposób uchwycił soteriologiczną doniosłość ludzkiej wolności Chrystusa, o której uczył sobór konstantynopoliński III.

²⁰ CDH II,20.

dzielnie działać. Z drugiej jednak strony można właśnie tutaj jeszcze raz zauważyć intensywnie wyrażoną troskę Anzelma o to, by nie przedstawiać grzesznika jako wyłączonego z procesu odkupienia, ale zobowiązanego do własnych działań, w łączności z dziełem Chrystusa. Takie ujęcie może być jednak wyinterpretowane tylko wówczas, gdy – jak to czyni H. U. von Balthasar – w myśli Anzelma kategorie osobowe zostaną wysunięte na plan pierwszy.

Ciekawe wyjaśnienie rozumienia zastępstwa przez Anzelma proponuje R. Schwager. Trzeba tu zaznaczyć, że w swoich badaniach nad soteriologią różnych autorów koncentruje się on na weryfikacji własnej koncepcji określanej w skrócie jako soteriologia dramatyczna. Oznacza to, że u Anzelma zwraca on szczególną uwagę na kategorie osobowe w procesie odkupienia.²¹ Równocześnie interesuje go w Anzelmowym ujęciu potrzeby odkupienia akcent, jaki ten kładzie na zepsucie całej natury ludzkiej i pierwszorzędną potrzebę jej naprawienia. Akcent ten, który wydaje się raczej oddalać od interpretacji personalnej, Schwager bierze za przedmiot ważnej analizy. Stąd właśnie wyprowadza swoje spostrzeżenie o podwójnym wymiarze grzechu i wynikającym z tego rozróżnieniu w samej woli, „mianowicie między tą wolą, która określona jest przez osobistą decyzję, i tą, która przynależy do natury”²². Stąd też wynika podwójny charakter zobowiązania wobec Boga: osobistego, a także płynącego z natury.²³ Za koncepcją tą nietrudno doszukać się idei grzechu pierworodnego. Na nią też zwraca uwagę Schwager.²⁴ W ten sposób staje w centrum uwagi trudna prawda chrześcijańska, która znacznie komplikuje rozumienie odkupienia i Chrystusowego zastępstwa. Czym innym bowiem jest wyjaśnianie odkupienia z grzechów osobistych, gdzie łatwo jest postawić problem relacji osobistej odpowiedzialności grzesznika do zastępczego przejęcia win przez Zbawiciela, czym innym zaś określenie zbawczego działania Chrystusa wobec zepsutej przez grzech pierworodny natury ludzkiej, gdzie znana trudność z wyjaśnieniem braku powiązania winy z osobistą odpowiedzialnością implikuje także problem z nazwaniem zastępczego charakteru odkupieńczego (zadośćczyniącego) działania Chrystusa. Bowiem kogo zastępuje tu Chrystus? Naturę? Zatem nie konkretną jednostkę. W takim razie idea zastępstwa w ujęciu Anzelma zmierzałaby radykalnie w stronę specyficznie ujmowanej solidarności i reprezentacji ludzkości przed Bogiem. Jeden z rodzaju ludzkiego w imieniu tego całego rodzaju (natury) dokonuje dzieła, z którym odtąd może identyfikować się każdy uczestnik ludzkiej natury. Schwager jednak chce dostrzec w postulowanej „woli natury”, potrzebującej uzdrowienia, elementy ścisłych powiązań z wolnością jednostki, właśnie dlatego,

²¹ Por. na ten temat artykuł autora niniejszej publikacji: J. K e m p a, *Soteriologia dramatyczna wobec teorii zadośćuczynienia Anzelma z Canterbury*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2006, t. 39, z. 1, s. 68–81.

²² R. S c h w a g e r, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, s. 170.

²³ Por. tamże, s. 171.

²⁴ Sam Anzelm tylko rzadko, w zasadzie marginalnie, posługuje się w *Cur deus homo* wyrażeniem *peccatum originale*. Schwager odwołuje się tu do dzieła Anzelma *De conceptu virginali et de originali peccato*.

że w odkupieniu to w końcu jednostkowa wola osoby (Boga-człowieka) przynosi naprawę całej natury. Stąd rozróżnienie między tymi płaszczyznami musi iść w parze z uwzględnieniem ich powiązań. Schwager dostrzega takie staranie u Anzelma: „Że pojmuję on ludzką naturę nie tylko wedle jej istoty, ale w jej egzystencjalnym splocie, pokazuje jego podkreślenie, że Bóg-człowiek, który dokonuje ekspiacji, musi być nie tylko po prostu prawdziwym człowiekiem, ale także jednym z rodu Adama”²⁵. Dla Schwagera takie podkreślenie związku obu płaszczyzn wolności (i winy) jest ważnym rozpoznaniem, pozwalającym na pogłębioną interpretację nauki o grzechu pierworodnym. Można i należy mówić o osobistej wolności i odpowiedzialności za własną winę, a zarazem o stanie przynależnym naturze, uprzedzającym osobową ludzką decyzję. Anselm podtrzymuje myśl o woli natury, ale ma trudności z bliższym jej wyjaśnieniem. Schwager widzi w tym problem charakterystyczny już dla myśli patrystycznej, żywiącej się platońskimi wyobrażeniami o naturze.²⁶ On sam proponuje rozwiązanie idące w kierunku uznania historycznego zapośredniczenia „woli natury”, czyli współokreślającego wpływu jednych osób na inne, który jednak nie usuwa w żaden sposób osobowej wolności i odpowiedzialności.²⁷ W takim ujęciu teoria Anzelma odsłaniałaby jeszcze inne rozumienie zastępczego charakteru zadośćuczynienia dokonanego przez Chrystusa. Bóg, który stał się człowiekiem, wszedł całkowicie w negatywnie naznaczoną historię wolności. Sam poprzez swoje „wolne, ludzkie posłuszeństwo, płynące z wolności, od wewnątrz rozbił negatywną historię wolności”, i to „raz na zawsze”.²⁸ O ile można w tym wyjaśnieniu uznać jeszcze źródłowo nieprzetworzoną myśl Anzelma, to tutaj rozumienie zastępstwa podlega znaczącej korekturze. Chrystus bowiem staje tu na miejscu ludzi, identyfikuje się z nimi w pełni, biorąc na siebie dynamikę grzechu innych (negatywnej historii wolności), ale nie poddając się jej, dla nas otwiera nowy kształt życia w wolności, a więc umożliwia nam jej „nowe” realizowanie, jeśli pozostajemy z nim w osobowej relacji.²⁹

Jeszcze dalej w tego typu nurcie myślowym podąża G. Greshake, przedstawiający już nie tyle wyjaśnienia teorii Anzelma, ile jej własną interpretację.³⁰ Greshake rozwinął w szeregu artykułów refleksję nad chrześcijańską nauką o zbawieniu, szczególnie podkreślając w niej moment obdarzenia człowieka wolnością i szczęściem.³¹ Ten też wątek wolności wysuwa na czoło w refleksji nad myślą Anzelma.

²⁵ R. Schwager, *Der wunderbare Tausch...*, s. 173.

²⁶ Por. tamże, s. 189.

²⁷ Tamże, s. 187–189.

²⁸ Tamże, s. 188.

²⁹ To określenie „osobowa relacja” zawiera w sobie szereg dalszych pytań, streszczających się w problemie, jaka jest natura stałego, wyzwalającego oddziaływania Chrystusa na człowieka. Odpowiedź na to pytanie domagałaby się przedstawienia Schwagerowej koncepcji soteriologii dramatycznej, inspirowanej myślą R. Girarda, a równocześnie uważnie analizującej przekaz nowotestamentowy.

³⁰ Por. G. Greshake, *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, „Theologische Quartalschrift” 1973, Nr. 153, s. 323–345.

³¹ Por. tenże, *Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg, Basel, Wien 1983.

Pozwala mu to najpierw na uwolnienie soteriologii Anzelma od zniekształconej interpretacji, znanej głównie z przekazu A. Harnacka. Idąc ścieżką dyskusji z jego poglądem, że Anzelm wprowadza nieewangeliczny obraz Boga domagającego się pomsty, pogłębia stosowane przez Anzelma pojęcie chwały Bożej, by dojść w końcu do następującego, skrajnie jednoznacznego wniosku: „Jeżeli Bóg żąda naprawy swojej chwały przez *satisfactio*, to nie idzie tu o Boga, ale jedynie o człowieka”³². Bóg sam nie potrzebuje „satisfakcji”. To człowiek potrzebuje naprawy swego stanu, w jakim znalazł się wskutek grzechu, stanu, który wyraża się w braku wolności. Jak Greshake interpretuje to zagadnienie, jak rozumie tu wolność samą? Za kluczowe można uznać następujące stwierdzenie: „Na bazie stworzenia człowiek powinien być samodzielny (*Stand in sich selbst haben*), niezależny i jedynie Bogu winien podporządkować swą wolność, owszem, w tym jedynym podporządkowaniu odnaleźć swoją prawdziwą wolność”³³. Grzech prowadzi do utraty tej wolności i niemożności jej samodzielnego odzyskania, bo odwraca człowieka od jego właściwego celu (tym samym zaburza porządek stworzenia), czyli służenia jedynie Bogu. Naprawienie tego stanu jest możliwe tylko przez radykalne zwrócenie się ku Bogu w całkowitej wolności, przez doskonałą miłość; to zaś jest niemożliwe dla grzesznika. Greshake wie, że Anzelm w tym momencie wykazywania konieczności i zarazem niemożności zadośćuczynienia posługuje się językiem wybitnie urzeczowionych relacji, jednak tłumaczy, że jest to tylko zewnętrzna powłoka, a Anzelmowi przyświeca idea wskazująca na nieskończoną głębię osobowego wydarzenia odkupienia.³⁴ W efekcie mocno podkreśla znalezione u niego stwierdzenie, poświadczające personalny charakter zadośćuczynienia jako wyzwolenia: tylko Bóg-człowiek może przywrócić człowiekowi wolność, gdyż gdyby dokonał tego inny „zwykły” człowiek, to grzesznik pozostałby mu zobowiązany i w ten sposób nie byłby wolny – przecież wolność gwarantuje służba jedynie Bogu.³⁵

Za taką konsekwentnie personalistyczną interpretacją nauki Anzelma idzie specyficzne zrozumienie zastępstwa Chrystusowego. Chrystus odtwarza porządek stworzenia – „czyni zadość” – przez akt doskonałej wolności, tożsamej z bezgranicznym posłuszeństwem wobec Ojca. W ten sposób uzdalnia człowieka do samodzielnej odpowiedzialności za własną wolność i odkupienie (*tolle me et redime te!*). Jak należy bliżej rozumieć to „uzdolnienie”? „W jego śmierci została otwarta przestrzeń pojednania i prawdziwej wolności, w którą ludzkość może (*darf und kann*) wejść ... przez naśladowanie”³⁶. W tym rozumieniu działanie Chrystusa nie zwalnia człowieka z jego samodzielnego działania. Zarazem to działanie człowieka nie jest w tym sensie autonomiczne, że korzysta on z rzeczowo pojmwanych

³² G. Greshake, *Erlösung und Freiheit...*, s. 334.

³³ Tamże, s. 339.

³⁴ Por. tamże, s. 335 n.

³⁵ Tamże; por. CDH I,5.

³⁶ G. Greshake, *Erlösung und Freiheit...*, s. 339.

„owoców”, zasług Chrystusa. Raczej Chrystus „daje udział w drodze, którą sam otworzył, a której celem jest pełnia życia”³⁷.

Przedstawiona myśl Greshakego zasługuje w istocie na tytuł „nowa interpretacja” (taki tytuł swojemu opracowaniu nadaje sam Greshake). Pozostaje bowiem pytanie, czy tak dalece „życzliwe”, personalistyczne odczytanie nauki Anzelma odpowiada w pełni intencji jego dzieła. Nasuwa się tu szereg wątpliwości, a jedna z nich wiąże się właśnie z rozumieniem zastępstwa. Greshake powie, że Chrystus tutaj prezentowany jest jako „Stellvertreter”, a nie „Ersatzmann”.³⁸ To znaczy, Chrystus nie wykonuje za nas „bez reszty” dzieła odkupienia, ale otwiera miejsce, na którym znajdujemy na nowo swoją tożsamość – w ten sposób uzdalnia nas do „samoodkupienia”.³⁹

W ciągu ostatnich lat wśród niemieckich teologów wzrosło zainteresowanie terminem „Stellvertretung”, który tylko w przybliżeniu może być tłumaczony jako „zastępczość” bądź „reprezentacja”. W kilku opublikowanych na ten temat książkach pojawia się też uważna analiza teorii Anzelma i próby odniesienia jej do pojęcia „Stellvertretung”. Prace te przedstawiają gruntowną analizę interesującego nas tu zagadnienia.

Tak właśnie teolog z kręgu współpracowników G. Greshakego, K.-H. Menke, stawia o wiele bardziej umiarkowaną diagnozę pojęcia zastępstwa u Anzelma. Odnosząc się do cytowanej już formuły z dzieła Anzelma „weź mnie i zbaw siebie”, stwierdza: „Według tej wypowiedzi wydany Syn jest »środkiem płatniczym«, przy pomocy którego dłużnik wyrównuje zaległy rachunek. W każdym bądź razie według Anzelmowego przedstawienia grzesznik nie zostaje włączony w akt odkupieńczego wydania przez Ojca lub samowydania Syna”⁴⁰. Dlatego tak ujętego wydarzenia odkupienia Menke nie chce nazwać „eigentliche Stellvertretung”, czyli wstąpieniem na miejsce osób zastępowanych, które ich nie wyklucza, lecz włącza w proces działania Chrystusa, pozwalając w pełni „być sobą”.⁴¹ Nie chce go jednak też nazwać „Ersatzleistung”, a więc zastąpieniem, które całkowicie eliminuje wartość zaangażowania osób zastępowanych. Proponuje określenie „uneigentliche Stellvertretung”, które tłumaczy jako wstąpienie na miejsce grzeszników w sensie zewnętrznym, prawnym.⁴² Co to bliżej znaczy, tłumaczy Menke następująco: „Wydanie lub samowydanie Syna jest tylko zewnętrznym założeniem albo prawnym środkiem, lecz nie konstytutywną podstawą tego, co czyni sam grzesznik”⁴³.

Zbliżoną do powyższej diagnozę podaje S. Schaede, choć w swojej monografii o pojęciu „Stellvertretung” przede wszystkim podejmuje dyskusję z koncep-

³⁷ G. G r e s h a k e, *Erlösung und Freiheit...*, s. 345.

³⁸ To rozróżnienie podejmuje Greshake w swoim dziełku *Erlöst in einer unerlösten Welt?*, Mainz 1987. Inspiruje się tutaj myślą D. Sölle (*Stellvertretung...*).

³⁹ Por. G. G r e s h a k e, *Erlösung und Freiheit...*, s. 345.

⁴⁰ K.-H. M e n k e, *Stellvertretung...*, s. 71.

⁴¹ Por. tamże. Pojęcie „eigentliche Stellvertretung” tłumaczy Menke wstępnie na s. 18–20.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Tamże, s. 72,

cją K.-H. Menkego⁴⁴. Przypisuje on przede wszystkim dużo większą rolę myśli Anzelma w kształtowaniu się analizowanego pojęcia, stąd też o wiele uważniej analizuje jego dzieło. Odkrywa w nim załączki dalszego rozwoju, wyraźnie ujawniającego się w nauce reformatorów, ale też i w teologii katolickiej. W podsumowaniu analizy wymienia cztery motywy, dzięki którym soteriologia Anzelma może być dopiero rozwinięta w stronę nauki o „stellvertretende Genugtuung”: 1) Anzelm mówi o wyzwoleniu z winy przez inną osobę niż sam grzesznik, zachowując przy tym perspektywę ludzkiej godności; 2) warunkiem *sine qua non* odkupieńczego działania Chrystusa jest jego dobrowolność; 3) „Bóg zachęca grzesznika, aby ten w swoim *affectus fidei* podchwycił zadośćczyniące dzieło Chrystusa”; 4) Bóg sam zaangażował się w Chrystusie dla wyzwolenia człowieka z grzechu.⁴⁵

Jest rzeczą charakterystyczną, że wskazane cztery motywy zwracają uwagę na osobowy charakter odkupienia. Schaeede odnajduje je jednak u Anzelma tylko w postaci niepełnej, by nie powiedzieć: załączkowej. Stwierdza bowiem, że dzieło Chrystusa jest tu jednak ujęte nade wszystko w kategorii rzeczowe. „Policzone zostaje coś za coś. To nie ktoś wstępuje na miejsce kogoś”⁴⁶. W ten sposób, zdaniem Schaedego, motyw zadośćuczynienia, preferujący język wymiany rzeczowej, pracuje przeciwko motywowi podkreślającemu wstąpienie jednej osoby w miejsce innych osób.

Zarysowana panorama poglądów na temat Anzelmowej koncepcji zastępczego charakteru Chrystusowego zadośćuczynienia może budzić konfuzję w związku z niemożnością dokonania jednoznacznej interpretacji. Jednak zauważyć trzeba, że niemal wszyscy omawiani tu autorzy, różnie rozkładając akcenty, podnoszą fakt, że Anzelm rozwija koncepcję odkupienia, w której ujęcie osobowe miesza się z ujęciem rzeczowym. Stąd interpretacja skrajnie krytyczna, denuncjująca domniemany jurydyzm teorii nie jest uzasadniona. Słuszna wydaje się raczej intuicja (najwyraźniej w ten sposób obecna w analizie dokonanej przez R. Schwagera), że narzucający się Anzelmowi ze względu na jego ówczesny horyzont wyobrażeń o relacji Bóg – człowiek obraz rzeczowo-prawnych zależności jest tylko punktem wyjścia dla starań o przedstawienie osobowej głębi tej relacji i dziejącego się w jej ramach odkupienia dokonanego przez Chrystusa.

Wróćmy teraz do naszej tezy, że istnieje korelacja między rozumieniem zastępcstwa a stopniem ujęcia rzeczowego bądź osobowego charakteru odkupienia. Anzelm, bazując na języku urzeczowionej relacji Bóg – człowiek, na pierwszy plan wysuwa myśl, że Chrystus zamiast nas s płaca „dług” wobec Bożej chwały (lub wobec *ordo* stworzenia). Ta podstawowa idea jednak jest w wielu miejscach „przerwana” głębszą argumentacją, że ani dzieło Chrystusa nie jest czymś oddzielnym od Jego najgłębszego ludzkiego, osobowego zaangażowania, ani dar Chrystusa dla człowieka nie pozostaje dla tego drugiego zewnętrzny. Chrystus dokonuje dzieła, któ-

⁴⁴ S. Schaeede, *Stellvertretung...*

⁴⁵ Tamże, s. 307 n.

⁴⁶ Tamże, s. 309.

re dla grzesznika jest nieosiągalne, choć konieczne do zbawienia. Te dwie cechy zbawienia człowieka: niemożność samozbawienia dla grzesznika i konieczność zadośćuczynienia zostają przez ojca scholastyki systemowo wyrażone w świetle rzeczowych zależności między osobami. Równocześnie Anzelm otwiera przynajmniej drzwi do dostrzeżenia faktu, że tenże zadośćczyniący *zastępca pozostaje w pewnej trwałej relacji z grzesznikiem*, jeśli ten zechce korzystać z Jego daru.

4. Konsekwencje dla integralności rozumienia odkupienia

Wspomniana dwuznaczność rozumienia przez Anzelma zastępczego charakteru Chrystusowego zadośćuczynienia, będąca częścią szerszej dwuznaczności związanej ze współistnieniem w tej koncepcji elementów typowo rzeczowych i osobowych, wiedzie do aporii pojawiającej się już w obszarze, który późniejszy rozwój teologii zakwalifikuje do charytologii. Można ją streścić pytaniem: jak grzesznik korzysta z daru zadośćuczynienia, którego dokonał Chrystus? Anzelm posługuje się tu znowu kwantytatywnymi kategoriami, opisującymi stosunek między osobami na płaszczyźnie rzeczowej. W stosunku do początkowego stanu grzesznika, w którym ten winien jest Bogu wszystko, sytuacja się odwraca: dzięki doskonałemu zadośćuczynieniu Chrystusa teraz Bóg jest zobowiązany wynagrodzić Jemu Jego dzieło. Ponieważ jednak On sam nie potrzebuje takiej nagrody (*merces*), może przekazać ją innym, to jest grzesznikom.⁴⁷ Ten język nie pozwala dostrzec osobowego charakteru oddziaływania Chrystusa na grzesznika. Refleksja nad tym, jak człowiek sam może przyjąć i wykorzystać dar zadośćuczynienia, może być całkowicie odizolowana od refleksji nad dziełem Chrystusa. W ten sposób umacnia się bądź potwierdza rozpoczęta przez św. Augustyna tendencja do radykalnego oddzielania Chrystusowego działania zbawczego od losu zbawianej jednostki.⁴⁸ Z drugiej strony, zdaniem niektórych komentatorów (szczególnie Greshake), dostrzec należy wspomniane elementy osobowego oddziaływania Chrystusa na człowieka: nie tylko Chrystus staje na miejscu grzeszników, dokonując za nich wymaganego zadośćuczynienia, ale także grzesznik zostaje włączony w stan Chrystusa, w Jego wolność, i w ten sposób może – samodzielnie, choć zarazem koniecznie „w Chrystusie” – realizować swoją drogę do zbawienia.

Pokazana na przykładzie dyskusji nad interpretacją teorii Anzelma problematyka rozumienia zastępczości Chrystusa odsłania w ten sposób problem związku soteriologii z charytologią, a dokładniej, związku między tzw. odkupieniem obiektywnym a odkupieniem subiektywnym. Przedstawiając swoją koncepcję zadośćuczynienia, Anzelm zasadniczo umocnił augustyński trend do oddzielania charytologii od zbawczego wydarzenia Chrystusa, który stał się na długie wieki trwałym

⁴⁷ Por. CDH II, 19.

⁴⁸ Por. K.-H. Menke, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003, s. 52.

rysem charakterystycznym teologii łacińskiej. W teologii katolickiej dopiero stosunkowo niedawno rozpoczęto starania o pojednanie nazbyt oddzielonych od siebie traktatów. W tym nurcie można widzieć też omawiane przez nas nowe interpretacje dzieła Anzelma. Właściwie wszyscy przedstawiani tu teologowie, podejmujący zagadnienie nauki Anzelma i różnie ją oceniający, zmierzają – zasadniczo na różnych drogach – do podkreślenia ścisłego związku między dziełem zbawczym Chrystusa a zbawieniem jednostki. Kładą więc nacisk na klarowne przedstawienie chrystologicznego zapośredniczenia łaski. Innymi słowy, starają się oni o to, by dzieło Chrystusa, dokonane „raz na zawsze”, nie było tak przedstawiane, by mowa w nim była wyłącznie o zaoferowaniu ludzkości pewnego dobra, które ma być potem samodzielnie przez poszczególne osoby wykorzystane. Idzie natomiast o to, by pokazać łączność jednorazowego, historycznego dzieła Chrystusa z uświęcającym działaniem łaski w człowieku.

Rysują się tu dwie zasadnicze możliwości, korespondujące ze sposobem odczytywania koncepcji Anzelma. Jedną z nich wybiera wspomniany wyżej krytyk myśli anzelmiańskiej, H. Kessler. W pewnej mierze relatywizuje on wartość absolutnego charakteru dzieła Chrystusa, gdy podkreśla, że Bóg już zawsze pragnie zbawienia człowieka; Chrystus nie zmienia niczego w Bogu samym (w Jego relacji do człowieka) ani w uniwersalnym *ordo*, a jedynie objawia wyzwalającą człowieka, już zawsze istniejącą miłość Boga, pozostając solidarnym z ludzkością aż po krzyż. Nauka Anzelma jest więc tu poddana krytyce nie tylko za jej „jurydyzm”. Anzelm podtrzymuje bowiem jasno myśl o niemożności naprawy stanu grzeszników przed Bogiem bez specjalnej ingerencji Boga-człowieka. U Kesslera natomiast kategoria zastępstwa przemienia się w kategorię solidarności. Chrystus, będąc solidarnym z grzesznikami, nie zastępuje ich przed Bogiem, lecz wprowadza w świat uzdrowionych relacji, wolnych od skrepowania egoizmem, złem grzechu. Nie jest to działanie, które zmieniałoby coś poza samym człowiekiem. Zmienia ono tylko samego człowieka. Zmianę tę sprawia samo radykalne objawienie się Boga, który już zawsze jest miłością nieskończoną. Człowiek jest więc o tyle zbawiony, o ile pozostaje w tej zaoferowanej więzi z Bogiem przychodzącym i darującym siebie w Chrystusie.⁴⁹

Dla H. U. von Balthasara taka diagnoza odkupieńczej roli Chrystusa jest niewystarczająca. Chrystus nie jest tylko „Bogiem z nami”, ale także naszym zastępcą przed Bogiem (Stellvertreter), który wyzwala z niewoli grzechu, niszczącej poniekąd obiektywnie relację między grzesznikiem a Bogiem. Właśnie ze względu na ten uporczywy charakter grzechu oddzielającego człowieka od Boga konieczny jest odkupiciel, naprawiający tę relację, a nie tylko objawiający odwieczną mi-

⁴⁹ W swojej w roku 1992 opublikowanej chrystologii Kessler mówi, próbując jednać skrajności, o „solidarische Stellvertretung” Syna Bożego. Zwraca tu uwagę, że Bóg w Chrystusie potwierdził swoją nieodwołalną miłość do człowieka (solidarność), a zarazem w historycznym wydarzeniu śmierci i zmartwychwstania dokonuje się realna przemiana relacji człowieka z Bogiem, gdyż Chrystus, przechodząc przez śmierć do życia w Bogu, zasypuje przepaść wyobcowania człowieka od Boga (zastępstwo!), której grzeszny człowiek nie był w stanie sam przekroczyć (por. H. Kessler, *Christologie*, [w:] *Handbuch der Dogmatik*, Red. Th. Schneider, Bd. 1, Düsseldorf 1992, s. 422 nn.).

łość Boga. Tu jednak od razu podkreślenie historycznie jednorazowego zbawczego czynu Chrystusa kryje w sobie wspomnianą tendencję do traktowania go jako izolowanego momentu, stanowiącego założenie odkupienia człowieka. Ta tendencja będzie powstrzymana zarówno przez Balthasara, jak i przez Greshakego i Menkego dzięki pogłębionej analizie pojęcia zastępstwa. Zostanie w nim podkreślona – zgodnie z podstawową intuicją Anzelma – konieczność działania jedynego zbawiciela, ale też zarazem uzdalniające włączenie w jego działanie każdego człowieka, przyjmującego ofertę zbawienia. W ten sposób autorzy ci podkreślają, że działanie zbawcze Chrystusa nie zatrzymuje się w czasie Jego ziemskiego życia. Pojęcie łaski zaś nie zostaje zamknięte do wymiaru rzeczowego, ale jako teologiczne określenie osobowego samoudzielania się Boga uwzględnia aktualną zbawczą obecność Chrystusa.

Podsumujmy: w soteriologii św. Anzelma z Canterbury pojęcie zastępstwa stanowi niewątpliwie nieodzowną kategorię myślową. Można w niej jednak odnaleźć różne warstwy rozumienia zbawczego zastępstwa Chrystusa. Zrozumienie to zależy przede wszystkim od sposobu interpretacji myśli Anzelma, wyrażającego się w akcentowaniu bądź to płaszczyzny osobowej, bądź to rzeczowej. Podejmowane współcześnie analizy i interpretacje różnią się w charakterystyce i w ocenie stosowanego tu pojęcia zastępstwa. Zmierzają jednak wspólnie do charakterystycznego celu, jakim jest podkreślenie chrystologicznego zapośredniczenia łaski lub, inaczej mówiąc, podkreślenie osobowego charakteru odkupienia, w którym konieczny jest zarazem Chrystus, jedyny Odkupiciel, i konkretna ludzka osoba w jej ludzkim zaangażowaniu. Długo trwający brak jasnego podkreślenia tego faktu, wyrażający się w tendencji do radykalnego oddzielania odkupienia obiektywnego od subiektywnego, ma bowiem swoje korzenie nie tyle w koncepcji Anzelma – jak to wciąż widzą niektórzy jej współcześni krytycy – ile w jej niedostatecznym zrozumieniu, nazbyt przywiązaniem do wczesnośredniowiecznych wyobrażeń, nie dostrzegającym jej głębi, którą starają się wydobyć dopiero wspomniani tu współcześni interpretatorzy.

DER GRUNDGEDANKE DER STELLVERTRETUNG IN DER SOTERIOLOGIE ANSELMS VON CANTERBURY UND IHRER HEUTIGEN REZEPTION

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

Der Gedanke der Stellvertretung ist im soteriologischen Bereich mit der Satisfaktionslehre Anselms von Canterbury stark verbunden. Da der Begriff der Stellvertretung im allgemeinen und im Bezug auf die Lehre Anselms im speziellen viel diskutiert wird, wurde im vorliegenden Beitrag die Gelegenheit aufgegriffen, zunächst die Positionen in der deutschsprachigen Diskussion der letzten Jahre um das Verständnis der Stellvertretung auf dem Hintergrund des Anselmschen Konzeptes zu erörtern. Es wird bemerkt, dass die hauptsäch-

lichen Unterschiede in der Interpretation dieses Themas davon abhängen, inwiefern die Autoren die personalen oder die sachhaften Kategorien in Anselms Satisfaktionslehre hervorheben. Dabei ist die Grundtendenz bemerkenswert, diese Lehre aus der zeitbedingten Hülle der Vorstellungen herauszuholen und in die heute wichtigen Kategorien des personalen Freiheitsvollzugs einzufügen.

Im zweiten Teil wird auf eine Konsequenz der Lehre Anselms, bzw. ihrer Interpretationen, hingewiesen: Die „augustinische“ Trennung der subjektiven von der objektiven Erlösung wurde nämlich durch dieses Konzept gestärkt. Viele heutige Interpreten versuchen sie aufzuheben oder zu mildern, indem sie die Erlösungslehre Anselms auf der personalen Ebene deuten. Die entschiedenen Kritiker Anselms lehnen dagegen seine Lehre als eine verdinglichte Vorstellung ab, um auf diese Weise den personalen Charakter der Erlösung hervorzuheben und dabei auch die starke Trennung zwischen der objektiven und subjektiven Erlösung zu relativieren. Selbst wenn sich also am Verstehen Anselms die Geister scheiden, bleibt seine Lehre für viele ein Bezugspunkt für die Betonung, dass die Erlösung und darin insbesondere die Stellvertretung Christi als ein personales Geschehen zu deuten ist.