

Ks. Przemysław Artemiuk: Ekspiacja w perspektywie teologicznej

Jak więc ludzie mogą dojść do zbawienia, skoro przez grzech utracili swój pierwotny stan? Może się to dokonać – odpowiada św. Anzelm – tylko przez odpuśczenie im wszystkich grzechów, czyli jedynie po uprzednim pełnym zadośćuczynieniu. Zadośćuczynienie wiąże się więc z wyrażeniem cześć Boża, terminem pochodzącym z języka dworsko-rycerskiego – pisze ks. Przemysław Artemiuk w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Ekspiacja. Przywracanie porządku”

Ekspiacja dosłownie oznacza odpokutowanie za winy, oczyszczenie. W „Zwięzłym Słowniku Teologicznym” odnajdujemy następującą definicję: jest to „wynagrodzenie za grzechy i naprawa szkód spowodowanych w porządku moralnym i w stosunku konkretnego człowieka do Boga”[1]. Jezuici, G. O’Collins i E.G. Farrugia, autorzy przywołanego hasła, zauważają, że w świetle Nowego Testamentu to Chrystus jako Kapłan i Ofiara zarazem, a przy tym przedstawiciel wszystkich ludzi, odpokutował za ich grzechy (zob. Hbr 2,17-18; 9,6-10; 18; Rz 3,24-25; Tt 1,13-14). W jaki sposób tego dokonał?

Tezy Hansa Ursa von Balthasara

Szwajcarski teolog, opisując wydarzenie zbawcze, włącza ekspiację w całość dzieła odkupienia i ujmuje w ramach pięciu tez[2].

Po pierwsze, Odkupienie zrealizowało się przez oddanie życia przez Syna „za nas wszystkich”. Słowem charakteryzującym tę rzeczywistość jest termin „wydanie się” (Rz 8,32). Zgodnie ze słowami Listu do Hebrajczyków, sam Chrystus jest Ofiarą i Arcykapłanem (por. Hbr 9,11-28). To wydanie się nie zawiera w sobie nic pasywnego, Jezus oddaje się dobrowolnie, w zgodzie z wolą Ojca. Krew Jego, która usprawiedliwia (Rz 5,9) i oczyszcza (1J 1,7; Ap 7,14), jest pieczęcią przymierza Boga z ludźmi (por. Mt 26,28; 1Kor 11,25) .

Po drugie, w swojej misji Chrystus posuwa się tak daleko, że możemy nawet powiedzieć o zamianie miejsc. Zgodnie z fragmentem Drugiego Listu do Koryntian, Ten, „który nie znał grzechu”, sam stał się dla nas „grzechem” (2 Kor 5,21). List do Galatów używa mocniejszego stwierdzenia – stał się „przekleństwem” (Ga 3,13). Bogaty staje się ubogim, aby ubogacić nas swoim ubóstwem (por. 2 Kor 8,9). Chrystus, stając się Sługą Jahwe (Iz 53,4), Barankiem Bożym (J 1,29; 1J 3,5), bierze na siebie nasze winy, dźwiga nasze grzechy .

Po trzecie, celem zamiany miejsc jest wyzwolenie człowieka. Samo wyzwolenie posiada kilka znaczeń. Najpierw, jest ono rozumiane negatywnie jako „wykupienie” z grzechu (Rz 7; J 8,34; Rz 8,2), ale także innego zła (J 8,44; 1J 3,8; Kol 1,13) i mocy „nadchodzącego gniewu” (1Tes 1,10). Następnie, wyzwolenie jest rozumiane jako zapłacenie wysokiej ceny, jako okup. Zadośćczyniący, zgodnie z Prawem Starego Testamentu, musi tego dokonać w swojej krwi (Hbr 9,12.15) .

Po czwarte, poza wymiarem negatywnym, jak usunięcia zła, wyzwolenie w nowotestamentalnym rozumieniu jest jednocześnie wprowadzeniem w Boskie życie trynitarne. Polega ono na uznaniu nas przez Boga za Jego dzieci, na synostwie Bożym w Chrystusie (Ga 4,6-7; Rz 5,15-17; Ef 1,5). Wolność, którą otrzymujemy, nie jest jedynie wolnością wyboru, ale jest wolnością w Duchu Świętym. Nowy Testament zna tylko taką wolność (Ga 5,1. 13-26; J 8, 31-36). Właśnie ona jest rzeczywista i autentyczna, wypływająca z relacji synostwa.

Ostatni, piąty moment, który znajdujemy w Nowym Testamencie, akcentuje miłość Boga, która wyprzedza motyw sprawiedliwości. Bóg z miłości posłał swojego Syna (Rz 8,32-39; J 3,16), a więc źródłem Bożego działania jest Jego łaskawa miłość.

Komentarz św. Jana Fishera

Ten biskup i męczennik w znakomitym rozważaniu na temat Psalmu 130 dotyczącym ekspiacji stwierdza:

Chrystus jest dla nas arcykapłanem, najdroższe zaś Jego ciało jest naszą żertwą, którą złożył w ofierze na ołtarzu krzyża dla zbawienia wszystkich ludzi.

Krew wylana dla naszego odkupienia nie była krwią cielców i kozłów (jak w starym Prawie), lecz należała do niewinnego Baranka, Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela.

Świątynia, w której nasz arcykapłan składał ofiarę, nie została zbudowana ręką ludzką, lecz wzniosła ją moc samego Boga. Chrystus bowiem wylał swoją krew w obliczu całego świata, który jest świątynią wzniesioną ręką Boga.

Świątynia ta ma dwie części: jedną z nich stanowi ziemia, którą zamieszkujemy. Druga część nie jest jeszcze znana nam śmiertelnym.

Pierwszą ofiarę złożył Chrystus tu na ziemi, gdy przyjął na siebie okrutną śmierć. Drugą zaś wówczas, kiedy odziany w nową szatę nieśmiertelności wszedł przez własną krew do miejsca Świętego Świętych, to znaczy do nieba. Tam też, przed tronem Ojca niebieskiego, ofiarował tę krew niezmierzonej wartości, którą wylał siedemkroć za wszystkich ludzi podległych grzechowi.

Jest to ofiara tak miła Bogu i przyjemna, że skoro tylko wejrzał na nią, zaraz zmiłował się nad nami, udzielając wszystkim szczerze pokutującym swego przebaczenia.

Ofiara ta jest wieczna. Składa się ją nie tylko raz w roku, jak to miało miejsce u Żydów, lecz dla naszej pociechy w każdy dzień, a nawet w każdej godzinie i minucie, aby radość nasza była jak najpełniejsza. Dlatego Apostoł powiada, że Chrystus „wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego zdobywszy wieczne odkupienie”.

Uczestnikami tej świętej i wiecznej ofiary są wszyscy, którzy podjęli prawdziwą skruchę i pokutę za grzechy, postanawiając mocno i świadomie nie wracać już do poprzednich występków, lecz trwać niewzruszenie w gorliwym dążeniu do cnót, jakie w sobie zapoczątkowali.

A oto co na ten temat pisze św. Jan Apostoł: „Dzieci moje, piszę wam to dlatego, żebyście nie grzeszyli. Lecz jeśli by nawet kto zgrzeszył, mamy Rzecznika wobec Ojca - Jezusa Chrystusa sprawiedliwego. On bowiem jest ofiarą przebłagalną za nasze grzechy, i nie tylko za nasze, lecz również za grzechy całego świata”[3].

Jezus jako *hilasterion* według Josepha Ratzingera

Wątek ten pojawia się w kontekście śmierci Jezusa rozumianej jako pojednanie/przebłaganie i zbawienie. Niemiecki teolog zauważa, że w „literaturze nowotestamentalnej istnieją rozmaite próby interpretacji Krzyża Chrystusa jako nowego kultu, prawdziwego przebłagania i prawdziwego oczyszczenia zbrukanego świata”[4]. J. Ratzinger wskazuje na fragment z Listu do Rzymian (3,25) jako znak wczesnej tradycji judeochrześcijańskiej, określającej Jezusa jako *hilasterion*. W tradycji żydowskiej „Słowem tym określano wieko zakrywające Arkę przymierza, które w czasie składania ofiary przebłagalnej, w wielkim Dniu Przebłagania, było skrapiane krwią przebłagalną”[5]. Chrześcijanie z kolei, pojmowali ten archaiczny obrzęd w sobie właściwy sposób. J. Ratzinger wyjaśnia to następująco: „człowieka z Bogiem nie może pojednać kontakt zwierzęcej krwi ze świętym

narzędziem. W Męce Chrystusa cały brud świata dotyka nieskończenie Czystego, duszy Jezusa Chrystusa, a przez to samego Syna Bożego. Jeżeli zwykle to, co nieczyste, zaraża to, co czyste, to tu jest na odwrót: Gdzie świat z całą swoją niesprawiedliwością i z wszelkim okrucieństwem dotyka nieskończenie Czystego, tam On, Czysty, jest zarazem mocniejszy. W tym dotyku brud świata zostaje prawdziwie pochłonięty, zakończony i przemieniony w bólu nieskończonej miłości. Ponieważ w Człowieku Jezusie jest obecne nieskończone dobro, to teraz w historii świata jest obecna i skutecznie działająca siła przeciwna wobec wszelkiego zła, i dobro jest nieskończenie większe od całego jakże przecież jeszcze straszego, ogromu zła”[6].

Jezus jako *hilasterion* oznacza „realne przebaczenie, które dokonuje się z krzyża, dokonuje się w sposób dokładnie odwrotny”[7]. Jak w takim razie? Niemiecki teolog wyjaśnia to następująco: „realność zła, niesprawiedliwości, która deformuje świat i jednocześnie brudzi obraz Boga – ta rzeczywistość jest obecna tu poprzez naszą winę. Nie można jej po prostu zignorować, lecz należy ją przewyciężyć. Nie jest jednak tak, że okrutny Bóg domaga się czegoś nieskończonego. Jest dokładnie odwrotnie: sam Bóg czyni sienie miejscem pojednania i w swoim Synu bierze na siebie cierpienia. Sam Bóg wylewa na świata swoją niekończoną czystość. Sam Bóg wypija kielich całej potworności i w ten sposób ustanawia prawo przez wielkość swej miłości, która w cierpieniu przemienia ciemność”[8].

Odkupienie według kard. Christopha Schönborna

Wiedeński teolog z kolei zauważa, że „wiara chrześcijańska opiera się na tym, że wszyscy ludzie potrzebują zbawienia i odkupienia i że – z drugiej strony – jedno i drugie, zbawienie i odkupienie, zawierają się w Krzyżu Chrystusa, albowiem przez śmierć Jezusa na Krzyżu dosięgają wszystkich ludzi i są im ofiarowywane. Obydwie te przesłanki nie są zrozumiałe same przez się. Czy ktoś inny może wystąpić za mnie i w moim imieniu? Czy może mnie odkupić? Czy ktoś inny może zastępczo dać mi wyzwolenie, zbawienie? A w końcu: po co to odkupienie?”[9]

Teologia do dzisiaj nie wypracowała jednej czy jedynej koncepcji soteriologicznej, a zróżnicowania w tej kwestii dostrzegalne są również w samej typologii modeli soteriologicznych

Wiedeński teolog, podejmując próbę opisu odkupienia, w którym zawiera się ekspiacja, sięga do trzech znaczących postaci: św. Anzelma z Canterbury, św. Tomasza z Akwinu i Marcina Lutera, które – jego zdaniem – wysuwają się w

soteriologii (nauce o zbawieniu) na plan pierwszy. Refleksja teologiczna nad tajemnicą Odkupienia zajmuje w ich twórczości szczególne miejsce, aczkolwiek każdy z nich traktuje tę kwestię w sposób tylko sobie właściwy. Należy zaznaczyć, że teologia do dzisiaj nie wypracowała jednej czy jedynej koncepcji soteriologicznej, a zróżnicowania w tej kwestii dostrzegalne są również w samej typologii modeli soteriologicznych[10]. Na przykład W. Hryniewicz wyróżnia dwa modele: zstępujący i wstępujący. Pierwszy „podkreśla inicjatywę samego Boga”, drugi zaś – „rolę człowieczeństwa Chrystusa, solidarnie

zespolonego z wszystkimi ludźmi i działającego w ich imieniu”[11]. Z kolei G. Aulén opowiada się za trójdzielną typologią, gdzie kryterium stanowi postać Chrystusa: patrystyka opisuje Go jako *Christus Victor*, średniowiecze – *Christus victima*, nowożytność zaś – *Christus exemplar*[12]. L. Ullrich wskazuje model inkarnacyjny, staurocentryczny bądź paschalny i praktyczno-emancypacyjny[13]. Z kolei australijski jezuita G. O’Collins proponuje trzy ujęcia Odkupienia: jako uwolnienie od zła, jako oczyszczenie z winy i jako przemieniająca moc miłości[14]. W końcu M. Paluch podejmuje próbę systematyzacji, wprowadzając podział na modele wyjaśniające zbawienie związane ze śmiercią Chrystusa (ofiara, odkupienie, zadośćuczynienie, zastępstwo) oraz modele wyjaśniające zbawienie związane z całym życiem (i zmartwychwstaniem) Chrystusa[15].

Według Ch. Schönborna, św. Anzelm, św. Tomasz z Akwinu i Marcin Luter wpłynęli w sposób najbardziej decydujący na rozumienie zbawienia. „Wszyscy oni są mistrzami, których będzie się wciąż jeszcze studiowało, prawdopodobnie nawet po stu latach. Ażeby twórczo i bez obawy o jakieś zdarzenie z nowymi sytuacjami móc ich omówić, trzeba koniecznie zaznajomić się z odnośną historią. Znajomość wielkich mistrzów jest bardzo istotną przesłanką w rozwiązywaniu nowych problemów. (...) Ci trzej teologowie mają szczególne znaczenie, albowiem zajmowali się bardzo intensywnie i każdy na swój sposób kwestią Odkupienia. Anzelm opracował pierwszą systematyczną soteriologię. Luter naznaczył całą nowożytną soteriologię własnym dramatycznym spojrzeniem na teologię Krzyża. Tomasz z kolei podjął się realizacji bardzo wyważonej syntezy”[16].

Exemplum: Teoria zadośćuczynienia (św. Anzelm z Canterbury w interpretacji kard. Ch. Schönborna)

Chociaż dzieło św. Anzelm z Canterbury(1033/34-1109) *Cur Deus homo* wyznacza początek nowej epoki w teologii i jest propozycją nowego modelu soteriologicznego (jako zadośćuczynienia), to jednak zastosowanie samego terminu *satisfacere* ma w refleksji teologicznej znacznie wcześniejszą proveniencję. Pojawia się ono w pismach Tertuliana i św. Ambrożego, zawsze jednak w kontekście pokuty grzesznika[17]. św. Anzelm umieścił pojęcie zadośćuczynienia, które nie jest terminem biblijnym, ale prawniczym[18], w centrum swojej teologii zbawienia. Dlatego też jego „teoria zadośćuczynienia” bywa czasami określana mianem jurydyzmu[19]. Samej zaś koncepcji św. Anzelm – jak stwierdza T. Dola – towarzyszą różne „opinie oceniające, wśród których znaleźć można zdania bardzo krytyczne, opowiadające się za jej całkowitym odrzuceniem, jak również wypowiedzi wskazujące na ciągle aktualną wartość jeśli nie całej teorii, to przynajmniej niektórych jej fragmentów”[20].

Św. Anzelm przedstawia swoją soteriologię w piśmie *Cur Deus homo* („Dlaczego Bóg stał się człowiekiem”)[21] oraz w *Meditatio redemptoris humanae* („Rozważaniu o Odkupieniu człowieka”). Jak podkreśla Ch. Schönborn, za każdym razem wychodzi on „z tych samych założeń, chociaż oba teksty różnią się między sobą formą. O ile *Cur Deus homo* ma charakter systematyczny i spekulatywny, to *Meditatio* jest nastawione na kontemplację, jako na modlitewne podjęcie tej samej tematyki[22]. Jeśli natomiast chodzi o metodę teologiczną[23], wiedeński teolog zwraca uwagę, że św. Anzelm „chce zgłębić faktyczną historię zbawienia w jej wewnętrznej zgodności i konieczności. Dlaczego Bóg wybrał tę drogę uniżenia, skoro mógł uratować ludzi tak po prostu z własnej woli przez podporządkowanie ich sobie?”[24] Dialogiczny charakter dzieła *Cur Deus homo*[25] ujawnia – podobnie jak wcześniejszy *Proslogion*[26]- potrzebę

wspólnego poszukiwania rozumności wiary, czyli *fides quaerens intellectum*. „Anzelm – stwierdza wiedeński teolog – szuka takiej odpowiedzi na to pytanie, która mogłaby równocześnie utwierdzić wierzących w ich wierze, a niewierzących przekonać o rozumności tejże wiary”[27]. „Ojciec scholastyki” zatem posługuje się metodą zaprezentowaną uprzednio w *Proslogionie*: „Wiara jest tym darem uprzednim, który sam skłania do poszukiwania właściwego zrozumienia. Niewierzącym natomiast trzeba ukazać, że Wcielenie dokonało się sensownie i z konieczności, a chrześcijańska wiara nie stoi tutaj w żadnej sprzeczności z rozumem”[28].

Opis metody zastosowanej przez św. Anzelma obejmuje kilka słów podstawowych (udowodnić, konieczność, rozum, odpowiedniość). Zdaniem wiedeńskiego kardynała, „udowodnić” (*probare*), „konieczność” (*necessitas*), „rozum” (*ratio*) – wydają się trzema kluczowymi pojęciami[29]. Natomiast słowem, które je rozjaśnia, jest czwarte, używane przez św. Anzelma w odpowiedzi na zarzut stawiany przez niechrześcijan: „Gdyby bowiem głębiej się zastanowili nad tym, jak odpowiednio (*convenienter*) dokonała się w ten sposób naprawa człowieka, nie śmialiby się wówczas z naszej prostoty, ale razem z nami wielbili mądrze dobroć Boga”[30]. Czwartym kluczowym pojęciem jest więc „odpowiedniość”. Jednakże czy „argument z odpowiedniości” wystarcza do uzasadnienia konieczności tego, że Bóg mógł i musiał unżyć się we Wcieleniu? Boso, partner dialogu św. Anzelma, uważa w pewnym momencie, że „wszystkie te argumenty są piękne, ale należy je przyjąć tylko jako pewnego rodzaju obrazy. Jeśli więc nie ma czegoś mocniejszego od tego, na czym się one wspierają, to nie wydają się one niewierzącym wystarczać”[31].

W poszukiwaniu rozumowego uzasadnienia, dlaczego Bóg stał się człowiekiem, chodzi właśnie o odkrycie tego, co dla Boga jest najbardziej odpowiednie, co najbardziej przystoi Boskości Boga

Tym, co odróżnia nowożytność od średniowiecza, jest właśnie rozumienie piękna. „Dla nowożytnego myślenia – wyjaśnia wiedeński teolog – piękno i rozumność nie idą w parze ze

sobą; pojmuje się raczej piękno jako dekorację (ozdobę) i dodatek, który nie wnosi nic do rozumności. Dla Anzelma i myślicieli średniowiecznych natomiast to zespolenie piękna z rozumnością stanowiło właśnie najlepszy dowód na to, że panuje tu prawda”[32]. W związku z tym Ch. Schönborn pyta, jak dochodzi do tego, że konieczność i odpowiedniość, rozum i piękno, zespala się ze sobą. W dziesiątym rozdziale pierwszej księgi *Cur Deus homo* św. Anzelm wskazuje, że „rozum i odpowiedniość bynajmniej się nie wykluczają, nie są żadnymi przeciwieństwami i nie stanowią różnych jakościowo stopni dowodzenia”[33]. Zdaniem wiedeńskiego teologa, w poszukiwaniu rozumowego uzasadnienia, dlaczego Bóg stał się człowiekiem, chodzi właśnie „o odkrycie tego, co dla Boga jest najbardziej odpowiednie, co najbardziej przystoi Boskości Boga i Jego trosce o zbawienie”[34].

U podstaw metody badawczej św. Anzelma tkwią trzy aksjomaty, założenia, bez których nie może funkcjonować argumentacja za wewnętrzną koniecznością Wcielenia. T. Dola stwierdza, że św. Anzelm, wychodząc z aksjomatycznych twierdzeń, zamierza „drogą dedukcyjnego wnioskowania wykazać konieczność Wcielenia Syna

Bożego i Jego śmierci na Krzyżu dla zbawienia człowieka.

Konsekwentne zachowanie metody racjonalnej w trakcie wywodu wymagało całkowitej rezygnacji z danych wynikających z Objawienia i doświadczenia”[35]. Św. Anzelm formułuje te aksjomaty w następujący sposób: „Jasne jest to dla nas, że człowiek został stworzony do szczęścia, którego nie jest w stanie osiągnąć w tym życiu, i że nikt bez odpuszczenia grzechów nie może dojść do niego; a dalej, że żaden człowiek nie kroczy bez grzechu przez to życie”[36]. Aksjomaty te, wypływające z aktualnej sytuacji człowieka, są poprzedzone negatywną hipotezą wstępną: „Przyjmijmy zatem, że nie dokonało się Wcielenie Boga i to, co mówimy o Tym człowieku”[37]. Omawiając te założenia, św. Anzelma, Ch. Schönborn zwraca uwagę, że nie zostały one samowolnie dobrane, „ale same z siebie mogą się argumentacyjnie wykazać, chociaż nie możemy już wtedy się cofnąć (przynajmniej w tej problematyce). To, że człowiek został stworzony do szczęścia, którego w tym życiu nie jest w stanie w pełni urzeczywistnić, można wykazać na podstawie transcendentności człowieka. Przebaczenie grzechów, jako przesłanka wiecznej szczęśliwości, staje się tam jasna, gdzie się przyjmuje uwolnione od jakiegokolwiek etyki pojęcie nieśmiertelności. To, że wszyscy ludzie *de facto* grzeszą, jest dopuszczalnym założeniem, o ile tylko przyjmie się istnienie Boga i «skazanie» człowieka na Boga”[38].

Właściwy wykład soteriologiczny św. Anzelma rozpoczyna się od dwóch pytań: „Na podstawie jakiej konieczności Bóg stał się człowiekiem i dlaczego podarował ponownie światu życie przez swoją śmierć, jak w to wierzymy i to wyznajmy?”[39] Zdaniem wiedeńskiego teologa, pytania te są dla chrześcijaństwa niezwykle istotne i pojawiały się one już na jego początku. „Skandal wyniszczenia Boga – stwierdza Ch. Schönborn – skandal Krzyża jest dręczący, a to tym samym dlatego, że wydarzenie Krzyża traktowane jest właśnie jako dzieło Boże. Czyż to nie żądny krwi

Bóg pragnie śmierci krzyżowej swojego Syna? A przecież nowotestamentalny kerygmat mówi wyraźnie o Krzyżu Chrystusa jako o dziele Bożym: to Bóg wydał swojego Syna za nas (Rz 4,25; 8,24; Dz 2,23). Wcielenie rozumie się tutaj na podstawie Krzyża. Anzelm chce w ten sposób ukazać «niewypowiedziane piękno dokonanego w ten sposób naszego Odkupienia»[40]. Po drugie, „ojciec scholastyki” akcentuje nie tyle rozumowe podejście do wiary, ile zwraca uwagę na to, aby chrześcijanie „cieszyli się oglądaniem i kontemplowaniem tego, w co wierzymy”. Chodzi mu więc przede wszystkim o rozważanie piękna zbawczego planu Boga[41]. Tym samym nie ulega wątpliwości, że św. Anzelm dokonuje istotnego „zawężenia” argumentacji, nie pretendując do podania wszystkich racji Wcielenia w sposób wyczerpujący[42].

Punktem wyjścia w soteriologii św. Anzelma jest grzeszna sytuacja człowieka wobec Boga. Wiąże się ona z tym, że „wszelka wola obdarzonego rozumem stworzenia musi być poddana woli Bożej”[43]. Człowiek powinien poważnie traktować własną stworzonność, to znaczy – według języka biblijnego – z „bojaźnią Bożą”. Wiedeński teolog uważa, że św. Anzelmowi chodzi tutaj przede wszystkim o „poprawność woli”[44]: „Człowiek jest tym stworzeniem, które może i powinno uznać dobrowolnie swoje pochodzenie od Stwórcy”[45]. Skoro nasza wola ma być poddana woli Boga, i na tym właśnie polega oddawanie czci Bogu, to grzeszenie oznacza, że „wola nie oddaje Bogu należnej Mu czci, zniesławiając Go i odbierając Mu to, co jest Jego własnością. Kiedy więc wola nie oddaje tego, co ukradła, pozostaje w grzechu”[46]. Według arcybiskupa Canterbury, „grzeszenie jest niczym innym, jak nieoświadczeniem Bogu swojej powinności”[47]. Co jednak konkretnie św. Anzelm rozumie przez tę „powinność”? Często – zauważa wiedeński teolog – przedstawia się naukę Anzelma o zadośćuczynieniu w ten sposób, jakby chodziło mu jedynie o uśmierzenie gniewu Bożego

największą możliwą ofiarą. Jednakże, zgodnie z myślą autora *Cur Deus homo, debitum* stanowi powinność, którą jesteśmy winni Bogu, którą mamy Mu okazać dzięki naszej wolności, mocą naszej woli otrzymanej w darze od Boga. „Nie można uczcić Boga inaczej – komentuje myśl św. Anzelma Ch. Schönborn – niż podporządkowując Mu swoją wolę, odpowiada to bowiem Bożemu porządkowi, a gdy szanujemy ten porządek, wielbimy tym samym Boga. Kiedy zaś człowiek go narusza, wówczas szkodzi najpierw sobie samemu, albowiem nadużywa swej wolności i tym samym już traci. Z drugiej strony, trzeba także ukazać, że pojmowanie śmierci Jezusa jako całkowicie dobrowolnej, a zarazem będącej przejawem Jego posłuszeństwa Ojcu, a w konsekwencji jako woli Ojca, nie jest bynajmniej czymś nierozumnym, nie pasującym do Boga, sprzecznym z Jego miłością”[48]. Zdaniem wiedeńskiego teologa, można utrzymywać, że św. Anzelm interpretuje teksty Nowego Testamentu odnoszące się do śmierci Jezusa (Łk 22,42; Mt 26,42) jako realizację woli Bożej; Bóg w ten właśnie sposób chciał dokonać pojednania człowieka ze sobą[49].

Jak więc ludzie mogą dojść do zbawienia, skoro przez grzech utracili swój pierwotny stan? Może się to dokonać – odpowiada św. Anzelm – tylko przez odpuszczenie im wszystkich grzechów, czyli jedynie po uprzednim pełnym zadośćuczynieniu. Zadośćuczynienie wiąże się więc z wyrażeniem *cześć Boża (honor Dei)*, terminem pochodzącym z języka dworsko-rycerskiego. Wiedeński teolog podkreśla, że chodzi tu o „cześć Boga, której zaprzeczeniem jest właśnie grzech. Dla Anzelma grzech jest nie (tylko) sprawą indywidualną. Pozbawienie czci Boga jest także zbezczeszczeniem woli Bożej. Wola Boża wyraża się natomiast w stworzeniu jako takim. Cześć Boga rozciąga się więc także na Jego dzieło, na całość wszechświata. Stanowi on bowiem uporządkowaną całość”[50]. Jakakolwiek zatem próba odebrania Bogu czci oznacza „grabież”. Ten zaś, kto nie zwraca czegoś zagrabionego, jest winny. „Nie

wystarczy – stwierdza św. Anzelm – oddać tylko to, co zostało zrabowane, ale ze względu na wyrządzoną zniewagę trzeba oddać coś więcej w stosunku do tego, co zostało zabrane”[51]. Św. Anzelm z mocą podkreśla, że „oddać komuś to, co mu się należy, to za mało, musi to być coś jeszcze innego, szczególnego”[52]. Taka właśnie treść mieści się ostatecznie po pojęciem *satisfactio*: gdyby zatem nie doszło do „zadośćuczynienia”, pozostawałaby wówczas „tylko kara – jako alternatywa”[53].

Zdaniem Ch. Schönborna, słabym punktem argumentacji św. Anzelmą jest jego rozumienie grzechu. Podobnie jak wcześniej dla św. Atanazego[54], tak teraz dla „ojca scholastyki” grzech oznacza obrazę Boga. W kontekście takiej koncepcji rodzą się uzasadnione pytania o Boże miłosierdzie. Zgodnie ze słowami Modlitwy Pańskiej, prosimy, aby Bóg nam wybaczył, jako i my wybaczymy naszym winowajcom. Tymczasem św. Anzelm zdaje się bardziej bazować na sprawiedliwości. „Dobroć Boga – charakteryzuje myśl autora *Cur Deus homo* wiedeński teolog – nie może Mu nakazać, aby czynił On coś niegodnego Siebie. Byłoby zaś czymś niegodnym Jego, gdyby postępował On niesprawiedliwie lub nieuporządkowanie. Skoro więc grzech jest «nieporządkiem» (*inordinatio*), byłoby siłą rzeczy także czymś niegodnym Boga niekaranie grzesznika. Stąd Anzelm wnioskuje, że wobec Bożej sprawiedliwości i czci Mu należnej pozostaje tylko dylemat: albo zadośćuczynienie, albo kara, *aut satisfactio aut poena*”[55].

G. Greshake wykazał, że uważne wsłuchanie się w pisma św. Anzelmą pozwala wykryć wagę problemu ludzkiej wolności[56]. Według św. Maksyma Wyznawcy, pytanie o wolność stanowiło samo jądro soteriologii[57]. Zdaniem wiedeńskiego kardynała, „chodzi w istocie o

wolność, którą Bóg dał człowiekowi i która stanowi przecież najwyższy punkt Bożego porządku. Nic nie może naruszyć porządku stworzenia poza nadużyciem ludzkiej wolności, czyli grzechem. Wszystkie inne stworzenia są ściśle włączone w prawidłowość praw natury.

Alternatywa: zadośćuczynienie lub kara, jest tą alternatywą, poza którą nie ma żadnej innej możliwości przywrócenia naruszonego przez grzech porządku świata”[58]. Św. Anzelm podkreśla jednak wyraźnie, że grzech człowieka zasadniczo nie rani czci Boga, ponieważ „Bóg nie może utracić swojej czci”[59], Boskość pozostaje nienaruszona. Jak zatem można pojmować nieoddanie czci Bogu? W myśli św. Anzelma oznacza to naruszenie Boskiego porządku stwórczego; dlatego też zadośćuczynienie znajduje się po stronie człowieka. W *Meditatio* teolog z Canterbury wyraża się w następujący sposób: „Nie było bowiem obowiązkiem Boga zbawiać ludzi w taki właśnie sposób, ale raczej ludzka natura musiała okazać Bogu swoje zadośćuczynienie w ten sposób”[60]. Ch. Schönborn dostrzega w tej intuicji św. Anzelma osobowy wymiar czci, jaka należy się Bogu[61]; co w konsekwencji oznacza, że Bóg może smucić się i użalać[62].

Zasada „zadośćuczynienie albo kara”, znana w Starym Testamencie, znajduje u św. Anzelma najpierw wymiar antropologiczny.

„Satysfakcja, pokuta lub zadośćuczynienie – charakteryzuje te intuicje naukowe wiedeński teolog – jest wyświadczeniem rekompensaty, dzięki której obie strony zostają zgodnie zespolone, a dotknięty czy zraniony partner objawia swoją gotowość do przebaczenia, natomiast winowajca wyraża odpowiednim znakiem (zadośćuczynienia) swoją gotowość do wybłagania i przyjęcia tego wybaczenia. Pozostaje zatem tylko jedno z tych dwóch: albo zadośćuczynienie, albo kara, *aut satisfactio aut poena*, i jeżeli się pojawi jako pierwsze zadośćuczynienie, wówczas kara staje się całkowicie zbędna. W parze z zadośćuczynieniem idzie

uwolnienie od balastu kary. Wspólnota (komunia) zostaje wówczas rzeczywiście przywrócona, a dalsze obciążenie nie jest już nikomu potrzebne”[63].

Wiedeński teolog przywołuje myśl Adriana Schenkera, który zwraca uwagę na obustronny wymiar przebaczenia za pośrednictwem zadośćuczynienia. Wybaczenie powinno cechować się odpowiednimi gestami, musi być aktywnie wyrażone poprzez odpowiedni akt. Najważniejsze nie jest wielkie obciążenie materialne, ale zmiana woli, która ujawnia się w prośbie o wybaczenie. Znak powinien być na tyle widoczny, aby można było rozpoznać przemianę wewnętrzną. Taka postawa służy przywróceniu wspólnoty, gdzie na nowo zostają odbudowane godność oraz prawa obydwu stron. „Tego – stwierdza Ch. Schönborn – nie może dokonać ani żadne bezwarunkowe wybaczenie, rozumiane w sensie całkowitego zrezygnowania ze swojego, ani tym bardziej odpłata, a więc akt zemsty, który pociąga za sobą tylko nowe jeszcze bezprawie”[64].

Św. Anzelm pojmuje zatem zadośćuczynienie jako oddanie Bogu w sposób całkowity i radykalny chwały, uznanie Go za Pana oraz podporządkowanie się Mu w wolności, po to, aby nasza ludzka wolność odzyskała swój dawny blask: „Na podstawie tej właśnie wolności trzeba też rozumieć sposób pojmowania przez Anzelma (...) jego wypowiedzi, że mianowicie nie odpowiadałoby czci Bożej okazywanie człowiekowi miłosierdzia bez jego (uprzedniego) zadośćuczynienia. Bóg nie unieważnia bynajmniej porządku stworzenia przez swoje wybaczenie, nie obchodzi wokół ludzkiej wolności. Gdyby bowiem Bóg tak postępował, człowiek nie otrzymywałby na nowo swojej pierwotnej godności i wolności”[65]. Wolność i zadośćuczynienie zespalają się więc bardzo ściśle w soteriologii św. Anzelma. Jednakże akcent – jak

zauważył H. U von Balthasar – „położony jest na przymierzu między Bogiem i człowiekiem oraz na samozobowiązaniu Boga podczas zawarcia przymierza, tak że człowiek pozostaje autentycznym parterem”[66]. Dostrzeżenie – dodaje szwajcarski teolog – że „stworzona wolność z trudem musi osiągnąć samą siebie, jest jednym z wielkich osiągnięć św. Anzelma i dominuje w całej jego doktrynie o wolności”[67]. Także Ch. Schönborn dostrzega w koncepcji św. Anzelma „wierność Boga w Jego przymierzu wobec wolnego zupełnie partnera, szanowanego i poważnie traktowanego w tej jego wolności”[68].

Decydującym członem całego łańcucha rozumowania św. Anzelma jest konieczność nieskończonego zadośćuczynienia. „Gdy Bóg – zauważa H. U. von Balthasar – ofiarowuje stworzeniu stworzoną wolność, to nie może być ona podstawą samej siebie, ale do ostatecznego ugruntowania wolności samej w sobie może dojść tylko w istocie Bożej wolności”[69]. Człowiek sam z siebie w żaden sposób nie jest zdolny do takiego nieskończonego zadośćuczynienia. Jak wyjaśnia teolog wiedeński: „Chodzi raczej o nieskończone, osobiste oddanie, o bezkresną miłość. Zadośćuczynienie przekraczające zranienie czci Bożej powinno więc samo dorównać czci Boskiej, człowiek zaś musi w ramach satysfakcji dać coś więcej, aniżeli to, co «zrabował» przez swój grzech. Takiego zadośćuczynienia może jednak «dokonać» tylko Bóg. I tylko On może dać taką wolność nawrócenia. Zaplanowany jednak przez Boga porządek wymaga od człowieka satysfakcji, powrotu”[70]. Bóg-Człowiek jest tym, który jedynie może dokonać takiego zadośćuczynienia. Św. Anzelm tłumaczy więc konieczność Wcielenia jako „stosowność”: „Wina ta była tak wielka, że chociaż tylko człowiek mógł ją wykupić, to tylko Bóg mógł to uczynić, tak że ten sam człowiek był Bogiem. Było zatem konieczne, by Bóg przyjął człowieka w jedność Osoby”[71].

Chrystologia św. Anzelm, zbudowana na pojęciach konieczności i stosowności, odpowiada w sposób konsekwentny i przejrzysty na pytanie, dlaczego Bóg stał się człowiekiem. Wiedząc, że akt zbawienia leży po stronie Boga, a zadośćuczynienie po stronie człowieka, rzeczą logiczną było dla Anzelm przekonanie, że tylko Bóg-Człowiek mógł tego dokonać. Dlatego „ojciec scholastyki” zwraca uwagę na wolność oraz dobrowolność śmierci Jezusa. „Tylko bowiem pod warunkiem, że była ona dobrowolna i dokonała się w całości dobrowolnej zgodzie z wolą Bożą, jest ona zbawczo skuteczna”[72]. W dialogu z Anzelm, Boso wyznaje, że „człowiek, którego szukamy (tj. Jezus) [z jednej] powinien być taki, że nie umiera on z konieczności, ponieważ będzie wszechmogący, ani też z powodu powinności, ponieważ nigdy nie będzie grzesznikiem, [a z drugiej strony] powinien móc umrzeć z wolnej woli, ponieważ będzie to konieczne”[73]. Ta myśl również posłużyła św. Anzelmowi do wykazania, że Zbawca musiał być jednocześnie prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. „Aby więc dokonał tego Bóg-człowiek, który miałby takiego zadośćuczynienia dokonać, konieczne jest dla niego samego, żeby był zarazem doskonałym Bogiem i doskonałym człowiekiem, ponieważ może go dokonać tylko prawdziwy Bóg, a powinien prawdziwy człowiek”[74].

Podsumowując soteriologię św. Anzelm, Ch. Schönborn zwraca uwagę na rozumienie miłosierdzia Bożego[75]. Według „ojca scholastyki”, sprawiedliwość jawi się jako najwyższy przejaw miłosierdzia[76]. Tym samym nauka św. Anzelm o zadośćuczynieniu pokrywa się z nauką o łasce: „Boże miłosierdzie jest źródłem Jego [Boga] decyzji zbawienia. Daje nam On to, przez co możemy zostać pojednani z Nim na nowo. «Weź mnie, a Ja zbawię cię!» – oba te bieguny są zachowane: łaskawa inicjatywa Boga i gra ludzkiej wolności”[77]. Jednocześnie

jednak soteriologia św. Anzelma jest faktycznie teologią przymierza, „które uwypukla tak mocno odpowiedzialność ludzkiej wolności właśnie dlatego, że człowiek, jako partner przymierza, jest traktowany bardzo na serio”[78]. Skoro grzech zrywa przymierze i stanowi zrabowanie Bogu tego, co Mu się należy, to satysfakcja, czyli zadośćuczynienie, polega na przywróceniu utraconego przymierza.

Współczesna teologia dostrzega, oczywiście, także braki w koncepcji soteriologicznej autora *Cur Deus homo*[79]. Zdaniem G. O’Collinsa, ujęcie anzelmiańskie pomijało istotne momenty życia Jezusa, takie jak: „zmartwychwstanie (z darem Ducha Świętego i tym ważnym patrystycznym tematem, jakim było przebóstwienie odkupionych, oraz pełne znaczenie życia i publicznej posługi Jezusa. Dla planu zadośćuczynienia wystarczyło, że Wcielenie nastąpiło i że Chrystus dobrowolnie oddał swoje życie, by odkupić ludzki grzech. Anzelm uczynił z życia Chrystusa jedynie preludium śmierci”[80].

Ks. Przemysław Artemiuk

[1] G. O’Collins i E.G. Farrugia, *Zwięzły Słownik Teologiczny*, Kraków 1993, s. 70.

[2] H.U. von Balthasar, *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, s. 221-224

[3] https://breviarz.katolik.pl/iv_22/0404p/godzczyt.php3, dostęp 5.04.2022.

[4] J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, „Opera omnia” VI/1, przekład M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015, s. 541.

[5] Tamże, s. 541-542.

[6] Tamże, s. 542.

[7] Tamże.

[8] Tamże.

[9] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn, unter Mitarb. M. Konrad, H. P. Weber*, Paderborn 2002, s. 238. Na temat chrystologii wiedeńskiego kardynała zob. P. Artemiuk, *Chrystologia „zstępująca” kard. Christopha Schönborna*, Tarnów 2011. W tej części artykułu odwołuję się do wybranych fragmentów monografii, s. 217-251.

[10] Typologię podaję za: T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994, s. 6-7.

[11]W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. I, Lublin 1987, s. 289.

[12] G. Aulén, *Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens*, „Zeitschrift für systematische Theologie” 8 /1931, s. 501-538.

[13]L. Ullrich, *Soteriologische Modelle in der Dogmengeschichte. Eine Skizze als Orientierungshilfe*, ThJ 1988, s. 244.

[14] Por. G. O’Collins, *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, przekład J. Pocij, Kraków 2009.

[15]Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, Warszawa 2006, s. 287-417.

[16]Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 241.

[17] Tertulian, *Traktat o chrzcie*, XX, 1; *Pokuta*, VII, 14; na temat koncepcji Tertuliana zob. T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, s. 13-16. Św. Ambroży akcentuje charakter zastępczy ofiary Chrystusa; por. tenże, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, 10,8; 4,7; *Enarrationes in Psalmos*, 39,2;14;17.

[18]*Satisfacere* oznacza dosłownie czynić dość; zadośćuczynienie nie wskazywało na całkowity zwrot długu lub całkowitą naprawę zła, ale na uczynienie czegoś, co po zaaprobowaniu przez osobę pokrzywdzoną traktowano jako wystarczającą rekompensatę za szkody.

[19]G. O'Collins zwraca uwagę, że teologia zadośćuczynienia w ujęciu św. Anzelma, choć bywa określana jako prawnicza i rzymska, tak naprawdę jest bardziej kulturowo zakorzeniona w feudalizmie północnej Europy: „Nie będąc ani sprawą prywatną, ani prawną, «zaszczytna» służba, jaką wasal wypełniał wobec władcy, stanowiła czynnik społeczny gwarantujący porządek, pokój i wolność. Odmowa oddania czci należnej panom feudalnym oznaczała chaos”; tenże, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, s. 191.

[20]T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, s. 63. T. Dola szczegółowo analizuje koncepcję św. Anzelma, wydobywając z niej „pozytywne i ciągle aktualne treści”; s. 63-101; zob. także. J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg/Br. 2005³, s. 437-442.

[21]Wersja polska dzieła św. Anzelma: *O Wcieleniu. Wybór Pism*, przekład A. Rosłon, Poznań 2006 (w nawiasach podaję stronicę w polskim tłumaczeniu).

[22]Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 242 .

[23]Na temat metody teologicznej św. Anzelma zob. G. Gäde, *Wie erlösungsbedürftig ist der Mensch und was kostet seine Erlösung? Zur Aktualität von Cur Deus homo 900 Jahre später*, w: *Sola ratione. Anselm von Canterbury (1033-1109) und die rationale Rekonstruktion des Glaubens*, red. S. Ernst, T. Franz, Würzburg 2009, s. 250-263; H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1971², s. 142-150.

[24] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 242.

[25] Jest ono pomyślane jako dialog mistrza z uczniem Boso.

[26]Św. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, przekład L. Kuczyński, Kęty 2007.

[27]Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 242.

[28]CDH I, 1,10-11 (s. 52-55).

[29]Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 243.

[30]CDH I, 3,16-17 (s. 57).

[31]CDH I, 4 (s. 58) por. tamże, CDH I, 16-17 (s. 97-101).

[32] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 243.

[33] Tamże, s. 244.

[34] Tamże.

[35] T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, s. 66.

[36] CDH I, 10,38-39 (s. 84).

[37] Tamże.

[38] Tamże, s. 245.

[39] CDH I, 1,10-11 (s. 52-55).

[40] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 246.

[41] CDH II, 1,10-11 (s. 138-139).

[42] Por. Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 246.

[43] CDH I, 11,38-41 (s. 85).

[44] Św. Anzelm, *De libertate arbitrii* (Fchr 13, 61-119), cyt. za: Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 246.

[45] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 246.

[46] CDH I, 11,38-41 (s. 86).

[47] CDH I, 11,38-41 (s. 85 – tłumaczenie L. Baltera).

[48] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 247.

[49] CDH I, 9,30-35 (s. 74-79); I, 6,18-19 (s. 61-64).

[50] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 247-248

[51] CDH I, 11,40-41 (s. 86).

[52] Tamże.

[53] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 248.

[54] Dla św. Atanazego grzech jest zbezczeszczeniem Boga, albowiem uderza w ten właśnie porządek; por. *De incarnatione Verbi*, par. 34 (SC 199, 384-388).

[55] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 248.

[56] G. Greshake, *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, „Theologische Quartalschrift” 153/ 1973, s. 323-345.

[57] Por. Św. Maksym Wyznawca, *Ambiguorum Liber 10*, 41; PG 91,1309D, *Opuscula theologica et polemica ad Marinum 6*; PG 91, 68C; na problem wolności jako bazy egzemplifikacji nauki o zbawieniu zwraca uwagę K. von Stosch, *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn 2009², s. 192-195.

[58] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 249.

[59] CDH I, 14, 46-47 (s. 93).

[60] Cyt. za: Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 249.

[61] Tamże, I, 21, 74-75 (s. 124).

[62] Tamże, I, 21, 74-75 (s. 122-125); zob. także H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna II. Modele teologiczne, cz. 1. Od Ireneusza do Bonawentury*, przekład E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007, s. 244-245.

[63] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 250.

[64] Tamże, s. 250.

[65] Tamże, s. 251, por. CDH I, 19, 66-71 (s. 116-119).

[66] H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna II. Modele teologiczne, cz. 1. Od Ireneusza do Bonawentury*, s. 246.

[67] Tamże, s. 235.

[68] Por. Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 251.

[69] Tamże.

[70] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 252.

[71] Tamże, II, 18, 142-143 (s. 197).

[72] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 252, por. CDH, II, 11,110-117 (s. 162).

[73]CDH, II, 11, 110-117 (s. 165).

[74]CDH II, 7,98-99 (s. 148).

[75] H. U. von Balthasar uważa, że w nauce św. Anzelm nie tyle liczy się zadośćuczynienie przybierające rysy prawnicze, ile chodzi mu „o to, by odparować wszelkie wyobrażenie Boga sprawiedliwości, «który radowałby się krwią niewinnego i jej potrzebował, czekając, aż zostanie on zabity»”; tenże, *Chwała. Estetyka teologiczna* II/1, s. 245.

[76]Por. CDH II, 20, 152-153 (s. 206-207).

[77]Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 253. Zdaniem R. Schwagera, św. Anzelm świadomie akcentował sprawiedliwość, aby miłosierdzie pozbawić cech antropomorficznych i w ten sposób dotrzeć do Boskiego pojęcia sprawiedliwości; por tenże, *Logik und Freiheit und des Natur Wollens. Zur Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 105/1983, s. 128.

[78] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 253.

[79]Por. J.-H. Tück, *Jesus Christus – Gottes Heil für uns. Eine dogmatische Skizze*, w: *Jesus begegnen. Zugänge zur Christologie*, s. 146.

[80]G. O'Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, s. 192. J. Ratzinger z kolei zauważa, że teoria św. Anzelma „w swej klasycznej postaci nie unika jednostronności. Kiedy się ją jednak rozważa w formie zwulgaryzowanej, okazuje się ona groźnym mechanizmem, coraz trudniejszym dla nas do przyjęcia. (...). [Bowiem] doskonale ulogiczniony Bosko-ludzki system prawny, jaki Anzelm zbudował, zniekształca perspektywę i przez swoją nieugięta logikę może pokazać obraz Boga w świetle budzącym grozę”; tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 224-226. Wreszcie W. Kasper zauważył, że teorię Anzelma „można zrozumieć jedynie na tle germańskiego i wczesnośredniowiecznego porządku feudalnego. (...) Jeśli Anzelma teorię satysfakcji rozważyć w tej właśnie perspektywie, to odpowiada ona całkowicie biblijnemu światu myśli i wyobrażeń. Według Pisma, sprawiedliwość Boga w przymierzu otwiera przed człowiekiem nową przestrzeń życiową, w której człowiek jest nie tylko odbiorcą Bożej łaskawości, lecz może być także wolnym partnerem Boga. Zatem uznanie Boga jako Pana zapewnia człowiekowi życie; władztwo Boga uzasadnia wolność człowieka, zaś nieposłuszeństwo grzechu jest źródłem nieładu, niepokoju i śmierci. Jezus Chrystus, biorąc na siebie w dobrowolnym posłuszeństwie spowodowaną przez grzech śmierć, uznaje w ten sposób Boga jako Boga również w Jego sprawiedliwości, ustanawia nowe przymierze, a w świecie znowu stają się możliwe pokój i wolność”; tenże, *Jezus Chrystus*, s. 226-227.

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury – państwowego funduszu celowego.



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego