

Bernard Sesboüé SJ

JEZUS CHRYSZTUS
JEDYNY POŚREDNIK
Rzecz o odkupieniu i zbawieniu



w|drodze
✠

JEZUS CHRYSZTUS
JEDYNY POŚREDNIK

seria ALFA i OMEGA

tom 33

Bernard Sesboüé SJ

JEZUS CHRYSZTUS
JEDYNY POŚREDNIK
Rzecz o odkupieniu i zbawieniu

tom I

przełożyła Agnieszka Kurys

w|drodze


Tytuł oryginału

Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut

© Fleurus Mame, Paris 2003

© Copyright for this edition Wydawnictwo W drodze 2015

Redaktor naukowy

Prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP

Redaktor

Magdalena Pabich

Redaktor techniczny

Justyna Nowaczyk

Projekt okładki i stron tytułowych

Joanna Dąbrowska

Ouvrage publié avec le concours du Centre national du Livre
Książkę wydano dzięki dofinansowaniu Centre national du Livre

ISBN 978-83-7906-149-5

Cum permissione auctoritatis ecclesiasticae

Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze sp. z o.o.

wydanie I, 2015

ul. Kościuszki 99, 61-716 Poznań

tel. 61 852 39 62, faks 61 850 17 82

sprzedaz@wdrodze.pl www.wdrodze.pl

*Albowiem jeden jest Bóg, jeden też
pośrednik między Bogiem a ludźmi,
człowiek, Chrystus Jezus, który wydał
siebie samego na okup za wszystkich
(1 Tm 2,5–6)*

SŁOWO WSTĘPNE

1. Niniejsza książka jest drugą pozycją ukazującą się w serii „Jezus i Jezus Chrystus” autorstwa o. Bernarda Sesboüého SJ, profesora paryskiego Centre-Sèvres. Złożona z dwóch tomów poświęconych tajemnicy odkupienia, jawi się jako kontynuacja poprzedniej pozycji Autora, poświęconej tajemnicy wcielenia. Ponieważ odkupienie jest dziełem wcielenego Słowa, staje się zrozumiałe, że niniejsze studium w wielu miejscach zasadnie nawiązuje do poprzedniego – tak jak poprzednie, poświęcone wcieleniu, mającemu w swej istocie charakter odkupieńczy, pozwalało spodziewać się tej oto książki i wręcz domagało się kontynuacji, którą dzisiaj możemy wziąć do rąk...

2. Traktując o zbawieniu, rozważania te dotyczą pewnej przesłanki wiary chrześcijańskiej, którą charakteryzują te oto dwie paradoksalne cechy. Po pierwsze, tkwi ona w samym sercu objawienia, a przecież nigdy nie była przedmiotem żadnej wyraźnej definicji Magisterium. Po drugie, całkowicie wykracza poza ludzki umysł, a przecież wywołała całą lawinę przeróżnych ujęć; żadna inna prawda dogmatyczna nie była wyrażana na tak wiele różnych sposobów.

Już ta sytuacja wymaga wyjaśnienia. Wyjaśnienie okazuje się jednak podwójnie konieczne, gdy zauważymy, że na przestrzeni wieków, aż po czasy współczesne, pojawiło się wiele wypaczeń i zniekształceń, co wywołało lawinę krytyk i sporów.

Jak zobaczymy, Autor jest wyśmienitym znawcą całości zagadnienia. Zanim zaproponuje w części trzeciej (czyli w drugim tomie) swoją własną syntezę soteriologiczną na ugruntowanych na nowo podstawach Nowego Testamentu, poświęca część pierwszą zdefiniowaniu problematyki ogólnej. W tym celu sięga wstecz, od współczesnej kontrowersji do pierwotnego odniesienia wszelkiej chrześcijańskiej soteriologii: do pośrednictwa Chrystusa – a raczej do Chrystusa Pośrednika. Określa dzięki temu obszar, który jest przedmiotem badań i którego dotyczy znaczna część pierwszego tomu: dwadzieścia wieków historii chrześcijaństwa opisanych w części drugiej, zatytułowanej *Teologiczny zarys historii doktryn*.

3. W ten sposób zostaje nam zaproponowana wnikliwa analiza każdej z głównych kategorii, za pomocą których myśl chrześcijańska próbowała wyrazić tajemnicę odkupienia, to ostatnie określenie (szczególnie uprzywilejowane jako oczywiste) było bowiem kiedyś tylko jednym z wielu, do których odwoływała się historia wiary i teologii. Zachowano dziewięć kategorii, do których doszła dziesiąta, przedstawiona *in fine* jako synteza: kategoria pojednania. Autor je ustawia – pięć po jednej stronie, cztery po drugiej – zgodnie z dwiema dynamikami nadającymi strukturę całemu wykładowi, przewijającymi się w procesie rozwoju doktryny: pierwsza została nazwana zstępującą, druga zaś, będąca jej przeciwieństwem, została przedstawiona jako wstępująca.

Widzimy, że zgodnie z wyraźnie rozróżnialnymi dynamikami, za każdym razem chodzi o tę samą fundamentalną rzeczywistość: o zbawcze pośrednictwo Jezusa Chrystusa, o którym powiedziano zaraz na początku, że w soteriologii chrześcijańskiej stanowi ono pierwszy punkt odniesienia. Każdy etap badań został przeprowa-

dzony w taki sposób, aby objąć cały okres dziejów, w którym posługiwano się daną kategorią. Wystarczy jednak przyrzeć się spisowi treści, aby dostrzec diametralną różnicę w omawianiu poszczególnych kategorii, w zależności od tego, do której części zostały one zaliczone. W dziale pierwszym (*Pośrednictwo zstępujące*) widać zawsze podobne następstwo: Pismo Święte, Tradycja, czasy współczesne. W dziale drugim (*Pośrednictwo wstępujące*) odwrotnie: punktem wyjścia jest sytuacja współczesna, która odsyła do świadectwa Pisma Świętego (wtedy, gdy ono istnieje), następnie pojawia się odniesienie do świadectwa Tradycji, które kończy się oceną bardziej refleksyjną. Jak zobaczymy, ta prosta zasada, wpisana w plan poszczególnych rozdziałów, kryje w sobie wiele sugestii i jest brzemnienna w skutki.

4. Jednakże książka musi ograniczyć się do jednego tylko badania, choćby było ono możliwie najbardziej dogłębne, a więc najcenniejsze. W rzeczywistości analiza idzie tutaj w parze z diagnozą. Nie gubiąc nas w labiryntach i nigdy nie ulegając nieeleganckiej i ostatecznie jałowej polemice, której wielu odstręczających przykładów w tej dziedzinie dostarcza nam historia, autor z powodzeniem nie tylko identyfikuje wypaczenia, lecz jednocześnie naświetla ich przyczyny i skutki. Jak zauważymy, w tym kontekście pod jego piórem często pojawiają się trzy określenia: wypaczenie, zwarcie, skostnienie (lub zastój). A to pokazuje, jak dalece refleksja teologiczna przyjmuje w końcu formę rozeznania i osądu.

Rzecz warta podkreślenia w czasach, kiedy – z pewnością jak w każdym innych, ale na pewno powszechniej niż w innych – wierzący potrzebują światła, dzięki któremu nie pomylą się ani w kwestii wierności, ani w kwestii otwartości.

5. Ten, kto umiejętnie potrafi dokonać koniecznego rozeznania, by poddać uzasadnionej ocenie zarówno przeszłość, jak terażniejszość, jest też w stanie podać kontrpropozycje, które w takiej sytuacji okazują się niezbędne i oczekiwane, i wytyczyć lub otworzyć

Słowo wstępne

drogi wiodące do lepszego zrozumienia lub pójść na nowo już wytyczonymi. A zatem, zgodnie z logiką pierwszego tomu, tom drugi – ukaże się on niebawem, a przejściem do niego jest już podsumowanie niniejszego tomu – ofiaruje czytelnikom oryginalną propozycję soteriologiczną. Autor powróci tam do Pisma Świętego, by odczytać z niego na nowo i dzisiaj wciąż w nim obecną nowinę o Jezusie Chrystusie Zbawicielu świata i Odkupicielu ludzi: „Mediator Dei et hominum”.

† Joseph Doré
Arcybiskup Strasburga

WPROWADZENIE

ZBAWICIEL I ZBAWIENIE

I. JEZUS, TO ZNACZY JAHWE ZBAWIA

Nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, przez „które moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12). Jest to imię Jezus, które znaczy „Jahwe zbawia”. A zatem od tego imienia powinna wychodzić wszelka analiza zbawienia, do niego powinna powracać. Naszym zbawieniem jest sam Jezus. Tak jak niegdyś Orygenes nie wahał się mówić, że Jezus jest ewangelią¹, że „jest samym królestwem”², tak samo dzisiaj ktoś taki jak Karl Rahner mówi nam o „wydarzeniu zbawczym, którym jest sam Jezus”³. To światło winno oświecać wszelką naszą refleksję i chronić nas przed wpadnięciem w pułapkę nazbyt łatwej racjonalizacji przyczyny i skutków zbawienia w obrębie jakiegoś systemu, w którym osoba Jezusa byłaby tylko jednym

¹ ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, I, V, 28–29, przeł. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 32–33.

² ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, 14, 7 (komentarz do Mt 18, 23), przeł. K. Augustyniak, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998, s. 205.

³ K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, przeł. T. Mieszkowski, IW Pax, Warszawa 1987, s. 240.

z elementów. „Zbawiciel jest zbawieniem, dodaje Rahner, a nie tylko nauką i obietnicą”⁴.

Z pewnością nadal koniecznie trzeba – w ślad za Pismem Świętym i Tradycją Kościoła – analizować rozmaite metafory i kategorie, w których rzeczywistość zbawienia jest wyrażana w objawieniu i w wierze. Jednakże te kategorie, choć splatają się ze sobą i wzajemnie się uzupełniają, same w sobie zawsze pozostaną uboższe niż osoba Jezusa, w odniesieniu do której nabierają sensu. Być może popełniono błąd, wyrażając je w formie rzeczownika, mówiąc o odkupieniu, usprawiedliwieniu, przebóstwieniu, ofierze, przebłaganiu, wręcz o zadośćuczynieniu, ryzykując ich urzeczowienie i zapomnienie o tym, że są one tylko określeniami osoby i działania Jezusa. Święty Paweł był tego w pełni świadom, nie wahając się stwierdzić, że Jezus w swej osobie stał się dla nas „sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem” (1 Kor 1,30).

Tożsamość Zbawiciela

W poprzedniej książce w tej serii, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise*, wyszedłem od analogicznych refleksji, rozwijając formułę „Jezus jest Chrystusem”. Pojęcie „Chrystus”, czyli Mesjasz, wyraża bowiem przede wszystkim to, czym jest i co czyni dla nas Jezus. Potem zaczęło jednak wyrażać również „dla Boga” Jezusa, a więc pełną Jego tożsamość. Perspektywa soteriologiczna jest w ten sposób w punkcie wyjścia wszelkiej refleksji chrystologicznej, czego dowodzi rozwój dogmatu, wychodzącego od wciąż na nowo formułowanego pytania: Kim ostatecznie musi być Jezus z Nazaretu, że naprawdę może nas zbawić? Wraz z Edwardem Schillebeeckxem można więc stwierdzić, że „zbawienie po-

⁴Tamże, s. 244.

chodzące od Boga w Jezusie Chrystusie” jest w wierze chrześcijańskiej stwierdzeniem „pierwszego stopnia”, zaś jawna klarowność tożsamości Jezusa jest stwierdzeniem „drugiego stopnia”⁵. Jezus nie może bowiem nas zbawić, jeśli nie jest – w jedności jednej osoby – prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, którego tradycja chrześcijańska wyznawała w sposób coraz bardziej precyzyjny i wręcz spekulatywny. Przejmując na swój rachunek owo pierwotne powiązanie soteriologii z chrystologią, Karl Rahner sądzi, że chrystologia powinna wychodzić od tego, „jaka jest nasza rzeczywista więź z Jezusem Chrystusem”⁶ i że związek ten, dany przez wiarę, jest naszym związkiem z „absolutnym Zbawicielem”, gdyż zbawienie, jakie nam On przynosi, „pociąga za sobą absolutne samoudzielenie się Boga samego w sobie”⁷.

Soteriologia i chrystologia są zatem nierozdzielnie ze sobą związane, a omówienie każdej z nich w osobnym opracowaniu bynajmniej nie oznacza zamiaru wprowadzenia między nie podziału, który niewątpliwie okazałyby się zabójczy. Takie dwoiste potraktowanie zagadnienia jest uzasadnione wyłącznie ograniczeniami dyskursywności ludzkiego języka – nie sposób powiedzieć wszystkiego na raz. W pierwszym tomie, przez przegląd Tradycji i odwoływanie się do Pisma Świętego, zamierzeniem autora jest rozwinięcie wszystkiego, co dotyczy tożsamości Jezusa, który jest taki sam jak my, a jednocześnie inny niż my oraz Inny w odniesieniu do nas. Autor czyni to, stale zakładając i w pewnej mierze już wyrażając rzeczywistość zbawienia. Stanowi ono drugą stronę tej samej rzeczywistości. Autor poddaje analizie różne aspekty zbawczego działania Chrystusa względem nas, na podstawie języka wypracowanego w Nowym Testamencie i rozwiniętego w Tradycji kościelnej. Za punkt wyjścia

⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Herder, Freiburg 1974, s. 482–486.

⁶ K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 169.

⁷ Tamże, s. 170.

obiera ludzko-boską tożsamość Jezusa, która ustanawia Go jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi. Przedtem przechodziłimy od zbawienia do tożsamości, tutaj przejdziemy od tożsamości do zbawienia. Dwa powiązane ze sobą i uzupełniające się sposoby postępowania; każde z nich ma pierwszeństwo względem drugiego. Po prostu problematyka i sposób omawiania zagadnienia są różne, z powodów, które wynikają zarówno z treści, jak z historii doktryny.

II. POTRZEBA ZBAWIENIA

Dobra nowina o zbawieniu – serce chrześcijańskiego misterium

Konkretna tożsamość między osobą Jezusa a dobrą nowiną o zbawieniu człowieka odsłania przed nami to, co jest w samym sercu wiary chrześcijańskiej. Gdyż „na poziomie objawienia narzuca się zasadniczy fakt [...]: wiara w zbawienie przyniesione przez Jahwe lub przez Jezusa Chrystusa [...] wyjaśnia ukształtowanie się jednostki literackiej, jaką jest Pismo Święte, a także powstanie tego, co jawi się jako lud Boży. W objawieniu odkupienie już nie odgrywa roli wyłączenie tematu (jak »stworzenie«...), ale pełni funkcję strukturalną: wiara, skuteczność sakramentów krążą wokół odkupienia lub są jego wyrazem. Ten czynnik o charakterze soteriologicznym jest promieniującym centrum przesłania Pisma Świętego: Paweł głosi Jezusa ukrzyżowanego i nic więcej! Pozostaje to jednak w centrum nauczania Kościoła, i również jego życia”⁸. Karl Barth, podobnie jak wielu innych, przeprowadza tę samą diagnozę, mówiąc o doktrynie pojed-

⁸ E. HAULOTTE, *La rédemption*, wykład (odbita na powielaczu), Lyon-Fourvière 1967, s. 5.

kania: „Jest to centrum tego, co stanowi przedmiot, źródło i treść głoszenia, a więc dogmatyki. [...] Na tej podstawie trzeba i z pewnością można zobaczyć to, co zewnętrzne. Można to jednak dostrzec dopiero na tej podstawie. Wszelki błąd i wszelka luka w poznaniu centrum, o którym mowa, natychmiast wypaczyłyby poznanie całej reszty”⁹. Znacznie później to samo rozróżnienie przeprowadza Walter Kasper: „Jedność stworzenia i odkupienia – to podstawowa hermeneutyczna zasada, na której opiera się interpretacja Pisma”¹⁰.

Bardzo licznych ilustracji tych sądów dostarcza analiza różnorodnych poświadczeń biblijnych odkupienia i zbawienia. Na razie poprzestaśmy na zwięzłym ich przypomnieniu. W Nowym Testamencie doświadczenie zbawienia wiąże się bezpośrednio z wyznawaniem Jezusa jako Chrystusa (Mesjasza), Pana i Syna Bożego, a więc Zbawiciela. Całe wydarzenie Jezusa dokonało się „dla nas”, „za wielu” (Mk 10,45; 14,24), zgodnie z bardziej szczegółowym określeniem „za nasze grzechy” (1 Kor 15,3), a w języku bardziej osobistym – „za mnie” (Ga 2,20). Ewangelia Janowa podkreśla miłość Jezusa do swoich „do końca” (J 13,1), gdyż „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13)¹¹. Miłość, jaką Jezus ma „dla nas”, stanowi zasadniczy motyw Jego przyjścia, rdzeń Jego misji. Niedawna egzegeza wymyśliła pojęcie proegzystencji¹², mające wyrażać samo jestestwo Jezusa. Również Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański wyraża tę centralną oś chrześcijańskiego misterium, wprowadzając sekwencję, która dotyczy wcielenia, życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa, a zaczyna się od słów „dla nas [...] i dla naszego zbawienia”.

⁹ K. BARTH, *Dogmatique*, IV, I, 1, 57, Labor et Fides, Genève 1966, t. 17, s. 1.

¹⁰ W. KASPER, *Jezus Chrystus*, przeł. B. Białecki, Pax, Warszawa 1983, s. 204.

¹¹ Cytaty biblijne, jeśli nie zaznaczono inaczej, za 5 wydaniem Biblii Tysiąclecia, (Pallottinum, Poznań 2000).

¹² H. SCHÜRMAN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?: exégèse et théologie*, Cerf, Paris 1977, s. 145–184.

Czy potrzebujemy zbawienia?

Wobec podjęcia tych tradycyjnych stwierdzeń od razu pojawia się pytanie: czy naprawdę potrzebujemy zbawienia? Zbawienie jest bowiem dobrą nowiną tylko dla człowieka, który odczuwa jego bezwzględna i pilną potrzebę. *Boat people*, miotani na wątlących łódeczkach, zdani na łaskę i niełaskę morskich zawieruch i piratów, nie potrzebują wielkich dyskursów, żeby zrozumieć, co może być ich zbawieniem. Jeśli kapitan jakiegoś statku może wziąć ich na pokład, nakarmić i dopłynąć z nimi do lądu, w miejsce, gdzie zostaną przyjęci, i zakrzyknie: „Wyciągnę was z tego! Wchodźcie!”, rzuca im dobrą nowinę o pewnego rodzaju zbawieniu, którego oczywistość nie podlega dyskusji. Kiedy ci ludzie będą wyrażali mu wdzięczność, z pewnością powiedzą: „Jest pan naszym zbawicielem! Zginęlibyśmy bez pana, zawdzięczamy panu życie”. Czy jednak taką ekstremalną sytuację można uznać za symbol ludzkiej kondycji? Dzisiaj słycać wiele głosów, że człowiek nie powinien już stawiać sobie pytań ostatecznych. Rozwój społeczeństw konsumpcyjnych umożliwia mu udzielenie odpowiedzi na jego zasadnicze potrzeby, a nawet osiągnięcie pewnej jakości życia, jakiej do tej pory nie znano. Dzisiejszy człowiek nie żyje już w lęku o zbawienie. Samo słowo zdeprecjonowało się w jego oczach. Wydaje się, że zaspokojenie wielu pragnień przesłania mu ostateczne horyzonty jego życia i zanurza w doraźnym i wesołym używaniu teraźniejszości.

Łatwa i powierzchowna refleksja gardzi nie tylko dramatami i cierpieniem naszych czasów, ale również subtelną metamorfozą lęku, nieodłącznie towarzyszącego ludzkiej kondycji. Potwór niepokoju, o którym mówił Pascal, wciąż w nas drży i na nasze największe szczęścia rzuca cień pytań, na które nie ma łatwych odpowiedzi: Po co? Jaki sens ma to życie? Na czym polega jego sukces? Jak go osiągnąć? Pytanie o zbawienie już nie może nas opuścić, tak jak pytanie o Boga. Oba ściśle się ze sobą wiążą. Powiedziabym

wręcz, że pierwsze jest jeszcze bardziej nieuniknione od drugiego, gdyż jest przede wszystkim pytaniem o nas samych. Świadczy o tym fakt, że humanizmy ateistyczne także usiłują odpowiedzieć na pytanie o zbawienie człowieka.

Historia religii obszernie pokazuje, jak głęboko tkwi w człowieku poszukiwanie zbawienia, poprzez partykularność jego kultur i zmieniające koleje jego historii. We wszystkich wielkich religiach, starożytnych lub teraźniejszych, niezależnie od tego, czy są one kosmiczne, czy opierają się na jakimś słowie objawienia, aż po współczesne przejawy powrotu religijności, mimo całej dwuznaczności niektórych sekciarskich tego przejawów, odczytujemy zróżnicowaną odpowiedź na pytanie o zbawienie człowieka. Zgodnie z całkiem inną, ale często zbliżoną formą badań nad perspektywą religijną, historia filozofii świadczy o tej samej trosce: wyrazić sens człowieka w świecie, postawić problem absolutu, starać się, by ludzkie życie okazało się sukcesem. Troska ta jest widoczna nawet w najostrzejszej krytyce zagrożenia, jakim jest projekcja ludzkich pragnień w jakąś złudną rzeczywistość. Nawet filozofie buntu starają się ocalić godność i honor człowieka stojącego wobec absurdalnego losu¹³. Dzisiaj jesteśmy też świadkami ożywienia gnozy, w postaci dążenia do zbawienia przez naukę. Nie trzeba powtarzać, że ruch marksistowski w swoim podwójnym wymiarze filozoficznym i politycznym jest propozycją – by nie rzec: narzuceniem – pewnej formy zbiorowego zbawienia za pośrednictwem mesjańskiej mocy zamieszkującej w klasie robotniczej. Wiemy, że w wielu krajach zagadnienie wyzwolenia z rozmaitych form ucisku politycznego jest potężną dźwignią mobilizującą ludy dążące do zbawienia, które często nabiera symbolicznie wartości absolutu. Człowiek dobrej woli, jakim był Raymond Aron, wzruszając zakończył swoje wspomnienia, spisane na krótko przed śmiercią: „Pamiętam, jakiego określenia używałem czasem jako dwudziesto-

¹³ Na przykład Albert Camus w *Człowieku zbuntowanym* i w *Micie Syzyfa*.

latak w rozmowach z kolegami i z samym sobą: »zasłużyć sobie na świeckie zbawienie«. Z Bogiem czy bez Boga, na końcu życia nikt nie wie, czy jest zbawiony, czy potępiony... Wspominam to sformułowanie bez bojaźni i drżenia”¹⁴.

Jeśli chrześcijańskie zbawienie w swej naturze i treści jest bardzo szczególne, to pytanie o zbawienie i potrzeba zbawienia stanowią podstawowe dane antropologiczne. Nasze czasy być może zaczęły się posługiwać innym językiem, ale bynajmniej nie uciekają przed rzeczywistością zbawienia.

Dwa biblijne obrazy zbawienia

Antropologiczne zakorzenienie pytania o zbawienie wspinałoby się ilustrować dwie podstawowe sytuacje człowieka, służące za punkt odniesienia przy opracowywaniu pojęcia zbawienia: sytuacja choroby, przeciwstawiająca się podstawowemu dobru, jakim jest zdrowie, i sytuacja zniewolenia, przekreślająca kondycję wolności.

Choroba, zwiastun śmierci, dotyczy samej naszej egzystencji. Grozi odebraniem nam najwyższego dobra, jakim jest życie. Jest znakiem naszego bycia ku śmierci, czyli skończoności, nieuchronnej i zarazem niemożliwej do zaakceptowania, kiedy wywraca do góry nogami naszą więź ze światem i odniesienie do samych siebie, w fizycznym i duchowym cierpieniu. Przeciwnie, zbawienie to zdrowie (w niektórych językach, zwłaszcza w biblijnej grece, te dwa znaczenia się łączą), to życie. O człowieku dochodzącym do siebie po ciężkiej operacji chętnie się mówi, że został ocalony czy wręcz „wskrzeszony”. Rekonwalescent chętnie nazywa lekarza swoim zbawcą. Taki jest też język biblijny: psalmy są pełne krzyków cierpienia, przyzywania Bożej pomocy, by odzyskać zdrowie

¹⁴ R. ARON, *Mémoires*, Julliard, Paris 1983, s. 751.

(Ps 6, 30, 38, 41, 102). Choroba występuje w nich zresztą jako oznaka grzechu, a razem z nią piętrzą się wszelkiego rodzaju przeciwności. Także w Ewangeliach widzimy Jezusa pełnego współczucia wobec cierpienia, jakim jest choroba: kiedy uzdrawia chorych, zbawia ich, gdyż to samo określenie odnosi się do odzyskania zdrowia fizycznego i całkowitego wybawienia człowieka w oczach Boga, szczególnie wyzwolenia z grzechu (Mt 9,22; Mk 3,4; 5, 23.24.28; 6,56 itd.)¹⁵. Powrót do zdrowia staje się skutecznym znakiem zbawienia i wejścia do królestwa.

Drugą zasadniczą sytuacją ludzkiego cierpienia jest niewola: choroba jest wpisana przede wszystkim w odniesienie człowieka do natury, niewola zaś wynika głównie z odniesienia człowieka do człowieka. Zgodnie ze starożytnym zwyczajem wojskowym zwycięzca brał w niewolę pokonaną armię albo wręcz wywoził całą ludność, która stawała się jego niewolnikiem. Lud ten, odcięty od swych korzeni, pozbawiony wolności, wiódł nędzny żywot, najczęściej musiał wykonywać jakieś przymusowe prace, i marzył o wyzwoleniu. Nasze czasy niestety doświadczyły i wciąż doświadczają tego rodzaju sytuacji: wywózki całych grup ludności, obozy koncentracyjne, gułagi, praca, która rzekomo ma wyzwalać¹⁶, branie zakładników czy też sytuacje ucisku gospodarczego i politycznego. Tak mniej więcej wyglądało położenie ludu Izraela, gdy zabrakło faraona, który znał Józefa (Wj 1,8). Polityczne wyzwolenie z niewoli egipskiej było więc przeżywane jako znak wyzwolenia od wszelkiego zła i znak dostępu do Ziemi Obiecanej, czyli szczęśliwego i możliwie najdłuższego życia. Przejście przez Morze Czerwone (pascha) i wejście do ziemi Kanaanu stanowiły dla Izraela wydarzenie założycielskie jego historii, przez które doświadczył on wyzwoliciel-

¹⁵ Aby zauważyć znaczenie duchowe, zob. Mt 18,11; Łk 7,50; związek między obydwoma znaczeniami jest podkreślony w Jk 5,15–20.

¹⁶ Znamy złowieszcze hasło, witające więźniów przy wejściu do obozu koncentracyjnego: „Arbeit macht frei”.

skiego działania swojego Boga, ocalającego z niewoli. Teologie wyzwolenia odnalazły dzisiaj wagę tego symbolizmu.

Tych dwóch sytuacji cierpienia – choroby i śmierci z jednej strony, przemocy zniewalającej człowieka z drugiej – ludzkość doświadcza w sposób radykalny; należą one do kondycji człowieka. Tu, na ziemi, możemy się od nich uwolnić jedynie na chwilę. Zmienne koleje losu stawiają więc każdego człowieka wobec pytania o absolutne i ostateczne zbawienie, czyli o życie w pełni wolne i ostatecznie wskrzeszone.

Zbawienie, uwolnienie

Te dwa odniesienia biblijne pozwalają nam pogłębić pojęcie zbawienia w dwóch jego najważniejszych konotacjach: w pierwszej w konotacji negatywnej, w sytuacji utrapienia, od której uwalnia nas zbawienie; następnie w konotacji pozytywnej, w udzieleniu jakiegoś decydującego dobra¹⁷.

„Partnerem rozmowy dzisiejszej teologii jest człowiek cierpiący, który konkretnie doświadcza istniejącej sytuacji niezabawienia, a przy tym także uświadamia sobie bezsilność i skończoność swojego bycia człowiekiem. To cierpienie może przyjmować wielorakie postaci: postać wyzysku i ucisku, winy, choroby, strachu, prześladowania i wyeliminowania oraz umierania w wielorakich postaciach. Chodzi przy tych wszystkich doświadczeniach cierpienia nie o fenomeny obrzeża i resztek bycia tu, o zacienione strony człowieka, chodzi raczej o *condition humaine* jako taką”¹⁸. Niniejsza refleksja Waltera Kaspera dobrze pokazuje, jak bardzo

¹⁷ Zob. *Encyclopaedia Universalis*, artykuł *Salut*, gdzie podkreślono dwa znaczenia niemieckich słów *Erlösung* i *Heil*, t. 14, s. 643.

¹⁸ W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Tyrawa, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1996, s. 203.

nasz świat kultury odczuwa problem cierpienia i zła w ogóle teraz, u schyłku XX wieku, nawet jeśli człowiek się z nim zмага od zawsze. Okropności XX stulecia, popełniane wczoraj i dziś niemal na wszystkich kontynentach przeciwko całym narodom, spadają z powrotem jak kwaśny deszcz, który zaraża gangreną sumienie każdego człowieka i pogłębia w nim lęk: jest to całe zagadnienie „życia i myślenia po Auschwitz”.

Podając zagadnienie cierpienia i zła, trudno jest rozgraniczyć to, co wydaje nam się narzucać jako przeznaczenie czy los albo przynajmniej jako naturalna kondycja, od tego, co jest skutkiem dobrowolnych decyzji człowieka, a więc angażuje jego odpowiedzialność. Ta jakże trudna do wytyczenia granica należy do mętnej tajemnicy zła, która wymyka się wszelkiej racjonalności. Tradycyjna postawa religijna stawiała środek ciężkości zła w dziedzinie ludzkiej wolności; czasy nowożytne kładą większy nacisk na obiektywność naszej skończoności i przygodności, gdy nie włączają w to samego Boga. Prawdą jest, że „problem Boga i problem cierpienia przynależą do siebie”¹⁹, a zagadnienie usprawiedliwienia grzesznika w czasach nowożytnych często się przeradzało w zagadnienie usprawiedliwienia Boga. Nie wdając się w całą analizę, na jaką zasługiwałby ten temat, chciałbym tutaj tylko zwięźle opisać ciąg podziałów dotyczących człowieka ze względu na jego skończoność i zarazem na jego grzech, i sprawiających, że jest on skrajnie słaby, stając wobec pojednania, jakiego wymaga każdy podział, a przy tym dążąc do każdego takiego pojednania jak do wyzwolenia.

Najpierw podział między człowiekiem i naturą, złem i cierpieniem, które narzucają się nam jako oczywistość. Człowiek jest bytem ku śmierci, która jest absurdem i zgorszeniem dla jego pragnienia, by żyć w całej pełni i zawsze. Lęk przed śmiercią przenika całą jego egzystencję. Jak widzieliśmy, człowiek jest także poddany

¹⁹ Tamże, s. 203.

chorobie, będącej zwiastunem śmierci w samym środku życia. Medycyna coraz skuteczniej walczy z chorobą i śmiercią, ale jej najbardziej spektakularne zwycięstwa zderzają się z nieprzekraczalną granicą: jeśli nawet wygrywa coraz więcej bitew, to zawsze przegrywa wojnę. Praca człowieka, niezbędna dla jego przetrwania i dla przemiany świata, pod wieloma względami wywyższa człowieka: kreatywność, ucłowieczanie świata, samorealizacja człowieka przez jego własne działanie. Praca jest też jednak naznaczona wartością negatywną: wymaga trudu, jest uciążliwa, niekiedy alienująca i niebezpieczna; przyprawia o cierpienie (w języku francuskim „pracę” i „poród”, „salę porodową” i „pracownię” oznacza jedno słowo); krótko mówiąc, praca jest żmudna. Wreszcie, doświadczamy dzisiaj sprzeczności ekologicznej: najbardziej uzasadnione wysiłki ludzkiej pracy, by zmieniać i ucłowieczać świat, zderzają się z ograniczeniami natury i powodują negatywne skutki dla naszego środowiska. Skądinąd, jeśli spojrzymy całościowo na odniesienie człowieka do natury, zobaczymy, że człowiek stale doświadcza swojej kruchości i nieprzekraczalnej zależności od anonimowych sił natury: okresowo pada ofiarą katastrof geofizycznych, które ślepo na niego spadają, niezależnie od tego, w jakim stopniu on sam ponosi za to odpowiedzialność (na przykład, kiedy nierozważnie stawia budynki na terenach, na których odnotowuje się trzęsienia ziemi).

Następnie istnieją podziały między ludźmi, czyli zło i cierpienie dotykające sferę życia społecznego. Tutaj zderzamy się z niemożliwym do rozróżnienia splotem tego, co doznawane, z tym, czego się pragnie. Ten podział napotykamy w trzech kluczowych dziedzinach: w życiu rodzinnym, w życiu gospodarczym i w życiu politycznym. Rodzina jest miejscem korzystania z seksualności, która tworzy szczególne więzi między mężczyzną i kobietą, rodzicami i dziećmi, braćmi i siostrami. Ponieważ ludzka seksualność jest zakorzeniona w seksualności zwierzęcej, ale radykalnie się od niej różni, obejmu-

je jednocześnie odniesienie człowieka do natury i odniesienie ludzi między sobą: instynkt reprodukcji staje się tutaj miłosnym pragnieniem. Tymczasem owo miejsce, będące w najwyższym stopniu miejscem przekazu i miłości, jest także miejscem podziału, antagonizmu, nieprzekraczalnych murów i niemożności porozumienia. Napotykamy tutaj wiele ambiwalencji, porażek (liczba rozwodów), wręcz wypaczeń relacji międzyludzkich; nieopanowane odniesienie do natury daje o sobie znać w odniesieniach międzyludzkich opartych na dominacji, przemocy lub egoistycznym posiadaniu. Osoby bywają traktowane wręcz jak przedmioty (prostytucja). Uzasadnione jest stwierdzenie, że porażka rodziny i niepowodzenia w relacjach między mężczyzną i kobietą należą do najpoważniejszych problemów naszego społeczeństwa.

Banalne jest przypominanie o złu ciążyącym na strukturach gospodarczych i społecznych, niezależnie od tego, czy noszą one miano kapitalizmu, czy socjalizmu. „Socjalizm z ludzką twarzą” nadal pozostaje marzeniem. Istnieje przekleństwo wyzysku człowieka przez człowieka, w skali jednostkowej i zbiorowej, krajowej i międzynarodowej; przekleństwo struktur niesprawiedliwości przenikających stosunki gospodarcze, przez fakt, że kieruje nimi ludzki egoizm, ukryte źródło przemocy. Do przekleństw odwiecznych, tych, które towarzyszyły rozkwitowi przemysłu w XIX wieku, dochodzą przekleństwa charakterystyczne dla ery społeczeństwa tzw. post-industrialnego. Błyskawicznym rozwojem technicznych środków produkcji coraz trudniej jest zarządzać tak, by służyły one wspólnemu dobru; powodują one również nową formę bezrobocia. Nieskończona złożoność globalnych stosunków gospodarczych sprawia, że nie można nad nimi zapanować i wymykają się one jakiegokolwiek racjonalności. Ten sam postęp techniczny, pomimo wspaniałych sukcesów, pogłębia podział między Północą i Południem, między krajami wciąż się bogacącymi i krajami pogrążającymi się w nieludzkiej nędzy. Papież Paweł VI piętnował niegdyś tę rosnącą

nierównowagę²⁰, gdyż kwestia społeczna stała się kwestią światową. Tak więc w tej mierze, w jakiej człowiek wymyka się pierwotnej alienacji względem natury, popada w alienację wobec tego, co wydaje się nowym fatalizmem, a co jest wynikiem decyzji jego wolności. Z drugiej strony, model rozwiniętej gospodarki i społeczeństwa konsumpcyjnego rodzi to, co Paul Ricœur nazwał w języku teologicznym „pożądliwością, czyli „niewolą pożądania” i „bulimią konsumenta”²¹. Dążenie do „coraz więcej” w porządku posiadania, rozkoszy i władzy, co ma walor modelu cywilizacyjnego, jest w istocie dążeniem do nieskończonego zła, które wypacza najszczytniejsze ludzkie wartości i ostatecznie unieszczęśliwia człowieka.

W dziedzinie życia politycznego historia ludzkości z pewnością daje dowody kilku sukcesów zrównoważonego i szczęśliwego konsensusu społecznego. Były to jednak chwile kruchej i nietrwałej równowagi. Mówi się, że szczęśliwe narody nie mają historii, ale historia ludzi najczęściej jest historią ich stosunków opartych na przemocy: dominacja i niewola, coraz bardziej zabójcze wojny, rasizm, kolonializm, ludobójstwa, tortury, obozy koncentracyjne... Władza polityczna jest konieczna, by regulować życie w społeczeństwie. Wydaje się jednak, że z wszelkim sprawowaniem władzy, która dąży do przekroczenia swoich własnych granic, wiąże się jakieś przekleństwo. To przekleństwo woli mocy wzrasta proporcjonalnie do rozwoju środków technicznych. Dzisiejszy człowiek nie jest gorszy od człowieka z tradycyjnego społeczeństwa – dysponuje tylko większą liczbą środków. Wiek XX przeżył smutne doświadczenie tragicznej skuteczności, jaką totalitarnym reżimom zapewniły środki racjonalności technicznej, służące realizacji „kondycji nieludzkiej”²².

²⁰ W encyklice *Populorum progressio* z 1967 roku.

²¹ P. RICŒUR, *Prévision économique et choix éthique*, „Esprit”, 346 (1966), s. 186–187.

²² Określenia tego użył J. Sommet, *L'honneur de la liberté*, Paris, Centurion, 1987, s. 153.

Wreszcie, każdy człowiek odkrywa w sobie wewnętrzny podział, który obraca się przeciw niemu samemu: w samym sercu naszej świadomości, w owej sekretnej instancji naszej wolności, doświadczamy sprzeczności, która narzuca się nam jako prawo naszego postępowania, a my stajemy się jej dobrowolnymi współnikami. Jesteśmy podobni do człowieka podlegającego Prawu, opisanemu przez Pawła: „Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę. [...] Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię właśnie zło, którego nie chcę” (Rz 7,15.19). Owa sekretna alienacja naszej wolności każe nam doświadczyć tego, co Sołżenicyn opisuje tym bardziej wzruszająco, że jest ona bardziej naiwna jako „zło”. Kostogłotow, bohater jego powieści *Oddział chorych na raka*, zaraz po wyjściu ze szpitala zwiedza ogród zoologiczny w sąsiednim mieście. Odkrywa tam pustą klatkę małpy, na której wisi karteczka z pospiesznie sporządzonym napisem:

„Małpka, która mieszkała w tej klatce, została oślepiąca przez jednego ze zwiedzających. Z bezmyślnym okrucieństwem niedobry człowiek sychnął jej tytoniem w oczy”.

I – aż zachwiał się Oleg! Do tej pory spacerował sobie z pobłażliwym uśmiechem wszechwiedzącego mądrali, a teraz chciał wyć, skowyczeć na całe zoo – jakby to jemu sychnęły tytoniem w oczy! Dlaczego!? Ot, tak sobie! – dlaczego!? Bez żadnego powodu, bez żadnego sensu! – dlaczego?!

Najbardziej chwytąca za serce dziecięca prostota tych słów. O nieznanym człowieku, który odszedł sobie jak gdyby nigdy nic, nie napisano, że był agentem imperializmu amerykańskiego. Napisano tylko, że był niedobry. I właśnie to było wstrząsające: dlaczego ten człowiek jest tak zwyczajnie, po prostu – niedobry?²³

²³ A. SOŁŻENICYN, *Oddział chorych na raka*, przeł. M.B. Jagiełło, Mediasat Poland, Kraków 2004 (Kolekcja Gazety Wyborczej, 28), s. 422–423.

Tak, dlaczego człowiek jest zły? Kryje się tu coś, przeciwko czemu pozornie nie możemy nic zdziałać, a co jednak nas angażuje. Nie wystarczy bowiem stwierdzić: „świat jest zły” albo „inni są źli”. Jeśli chcę być uczciwy wobec siebie samego, muszę uznać swoje własne przyzwolenie na otaczające zło: „ja jestem zły”. To, co gwałtownie piętnuję u innych, sam potajemnie czynię. Odnotował to precyzyjnie św. Augustyn, który będąc dzieckiem, często oszukiwał w grze: „Nic jednak nie budziło we mnie tak wielkiego oburzenia i nigdy nie klóciłem się tak wściekle jak wtedy, gdy na próbie oszustwa przyłapałem innych”²⁴. Jestem niewolnikiem, i to dobrowolnym. Dziecko, odziane niegdyś w szaty niewinności, również jest naznaczone przemocą konfliktów emocjonalnych, z powodu zazdrości (świetnie opisaną przez Augustyna²⁵), z powodu zaborczości. W dziecku istnieje swego rodzaju skażenie. A jeśli patrzę na swoją przeszłość, zauważam, że narodziłem się sam dla siebie we współdziałaniu z złem, tak jak narodziłem się związany z językiem, który otrzymałem. Nie mogę wskazać chwili alfa, kiedy wszedłem w obieg zła. To zło, jak każde inne, jest źródłem cierpienia, jednakże to właśnie cierpienie dosięga mnie w samej głębi, gdyż jawi mi się jako trąd mojej własnej wolności. „Nieszczęsny ja człowiek! – pisze dalej św. Paweł. – Któż mnie wyzwoli z ciała, [co wiedzie ku] tej śmierci?” (Rz 7,24). Zalęknione wołanie o uwolnienie od sytuacji nie do zniesienia...

Wreszcie, człowiek doświadcza ostatniego podziału, streszczającego w sobie wszystkie pozostałe: jest oddzielony od Absolutu. Celowo używam tutaj osłonowego określenia, które nie dochodzi do otwartego uznania osobowego Boga. Nieodparcie zamieszkuje w nas pragnienie Absolutu, niezależnie od tego, jakie nadamy

²⁴ AUGUSTYN, *Wyznania*, I, 19, przeł. Z. Kubiak, Pax, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992, s. 53.

²⁵ Tamże, I, 7, s. 35–36.

mu miano: Absolut szczęścia, Absolut życia w jego wartości i trwaniu, dostrzegany zwłaszcza na podstawie doświadczenia miłości. Wielkie szczęście wielkiej miłości chce być całkowite i wieczne. „W ogóle nie moglibyśmy cierpieć z powodu naszej sytuacji, gdybyśmy nie mieli przynajmniej *implicite* przedrozumienia o nieuszkodzonym, udanym i spełnionym byciu, gdybyśmy nie pytali przynajmniej *implicite* o szczęście i zbawienie. Tylko dlatego, że my, jako ludzie, jesteśmy ukierunkowani na szczęście, cierpimy z powodu naszej sytuacji niezbawienia, tylko dlatego buntujemy się przeciw niemu. Gdyby nie istniała »tęsknota za czymś całkowicie innym« (M. Horkheimer), wówczas zadowolilibyśmy się tym, co jest, i godzilibyśmy się z tym, czego nie ma”²⁶. Tymczasem zarówno cała historia pojedynczych ludzi, jak społeczeństw poświadcza, że człowiek nie może dotrzeć do Absolutu o własnych siłach; jeszcze gorzej: że jego więź z Absolutem zostaje w pewien sposób przerywana. W świecie naszej kultury alienacja Absolutu doprowadza do uświadomienia sobie bezsensu ludzkiego istnienia. Trafnie to zdiagnozował Paul Ricœur:

Zrozumieć nasz czas, to zestawieć ze sobą bezpośrednio dwa zjawiska: potęgę racjonalności i to, co chętnie nazwałbym regresem sensu. [...] Dotykamy tutaj cechy, jaką jest błahość, związana z projektem czysto instrumentalnym. Wchodząc w świat planowania i projektowania przyszłości, rozwijamy rozumienie środków, rozumienie instrumentalności – tutaj rzeczywiście istnieje postęp – ale jednocześnie jesteśmy świadkami swoistego zaniku, rozpadu celów. Rosnący brak celów w społeczeństwie, które zwiększa swoje środki, niewątpliwie stanowi głębokie źródło naszego niezadowolenia. W czasie, gdy mnoży się to wszystko, co poręczne w użyciu i będące w zasięgu ręki, w miarę jak zaspokajane są podstawowe

²⁶ W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 203.

Wprowadzenie

potrzeby jedzenia, mieszkania, rozrywki, wchodzimy w świat kaprysu, dowolności, w to, co chętnie nazwałbym światem dowolnego gestu. Odkrywamy, że tym, czego najbardziej ludziom brakuje, jest z pewnością sprawiedliwość, niewątpliwie miłość, ale jeszcze bardziej znaczenie. Błahość pracy, błahość rozrywki, błahość seksualności – oto problemy, do jakich dochodzimy²⁷.

Nie jest moim zamiarem, by ten wykaz – ze względu na związość być może nieco suchy – długiego ciągu podziałów, jakie od-ciskają piętno na naszej ludzkiej kondycji, był przyczyną jakiegokolwiek pesymizmu. Jeśli jednak choć trochę uciekniemy od codziennych rozproszeń, napotykamy właśnie takie problemy. W każdym razie dotyczą one naszego sposobu życia, gdyż wiążą się z pytaniem o szczęście. Nie zapominajmy również o stwierdzeniu Pascala: „Wielkość człowieka jest wielka w tym, że zna on swoją nędzę. Drzewo nie zna swojej nędzy”²⁸. Powtórzmy raz jeszcze, że ten po prostu fenomenologiczny opis cierpienia i zła jest otoczką tego, co dotyczy naszej skończoności i przygodności (w dogmatyce chrześcijańskiej: tego, co wiąże się ze stworzeniem) i co wiąże się z wolnością i z winą człowieka (w języku chrześcijańskim: z grzechem). Przedstawia w pogłębionym zarysie podwójny powód, dla którego tak radykalnie potrzebujemy uwolnienia, pojednania, krótko mówiąc: zbawienia.

Zbawienie pełnią życia

Dla człowieka, który tonie, zbawienie polega na tym, że ktoś do-
płynie z nim do ładu, ogrzeje go i przywróci do życia; dla chorego

²⁷ P. RICŒUR, *Prévision économique et choix éthique*, s. 188–189.

²⁸ B. PASCAL, *Myśli*, nr 255 [165], przeł. T. Żeleński (Boy), Pax, Warszawa 1989, s. 138.

zbawieniem jest wyzdrowienie; dla więźnia wolność, życie wśród bliskich. Jeśli bowiem zbawienie jest z jednej strony uwolnieniem (*Erlösung*) od cierpienia i zła, to jest również uzyskaniem jakiegoś decydującego dobra (*Heil*). Jeśli chcemy scharakteryzować treść zbawienia człowieka w ogólnym ujęciu, zawsze napotykamy pojęcie „życia”: być zbawionym, ocalonym to żyć, żyć w pełni i żyć zawsze. Żyć w pełni to żyć w wolności i w miłości, móc realizować swoje najgłębsze pragnienia. Innymi słowy – znaleźć szczęście.

Dla każdego człowieka pytanie o zbawienie jest pytaniem o ostateczne powodzenie jego życia. Pytanie to nieuchronnie przechodzi przez zaangażowanie jego wolności: co zrobię ze swoim życiem, jedyną rzeczywistością, jaką dysponuję? Jestem odpowiedzialny za to, czy się ono powiedzie, czy zostanie zmarnowane. Jasno wypowiedział się Karl Rahner: „Jeżeli człowiek jako wolny podmiot jest powierzony samemu sobie i musi odpowiadać za samego siebie i jeżeli jest powierzony samemu sobie jako przedmiot swojego prawdziwego, prostego w swoim źródle, wolnego działania, które dotyczy całości jego ludzkiej egzystencji, to można powiedzieć, że człowiek ma dar zbawienia i że autentyczna kwestia egzystencji osobowej jest w istocie kwestią dotyczącą zbawienia”²⁹. Jednocześnie jednak, jak nam to szeroko ukazuje wcześniejsza refleksja o zbawieniu jako uwolnieniu, człowiek doświadcza niezdolności do urzeczywistnienia swojego zbawienia jedynie na fundamencie swojej wolności. Zanurzony w tajemnicy przeznaczenia, które go przerasta, nieustannie stający wobec klęsk swojej własnej wolności, wyczekuje dobrej nowiny o zbawieniu, która odłoni przed nim powołanie obecne w nim poza jego bezpośrednią świadomością i dające mu możliwość udzielenia dobrowolnej odpowiedzi na kierowane doń wezwanie.

²⁹ K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 38.

Pragnienie zbawienia jako pełni życia odnosi się oczywiście do naszej obecnej egzystencji. Zapowiedź zbawienia, które nie byłoby w stanie nadać sensu, wartości i szczęścia naszemu obecnemu życiu i przynieść nam pierwszego pojednania ze światem, z innymi, z samym sobą i z Bogiem, byłaby tylko opium dla ludu. Nasze życie na ziemi pozostaje jednak naznaczone śmiercią, która sprawia, że pragnienie absolutnego i ostatecznego zbawienia w ramach naszej ziemskiej egzystencji okazuje się sprzecznością. Chcemy żyć zawsze, a wszelka śmierć, wszelka rozłąka z bliskimi jest przeżywana jako cierpienie na pierwszy rzut oka niejasne. Wiemy też jednak, że kontynuowanie w nieskończoność naszego życia empirycznego jest nie do pomyślenia i że spowodowałoby swoiste piekło. Pełne urzeczywistnienie zbawienia angażuje transcendencję naszego odniesienia do Boga. Zakłada dar z innej formy życia, z życia zmartwychwstałego w Bogu. To, co jest nam dane tu, na ziemi, byłoby skazane na klęskę, a więc byłoby złudzeniem, gdyby nie miało być zastąpione inną formą życia, ostateczną i absolutną. I przeciwnie, jeśli ziemskie oblicze zbawienia jest tylko połową tabliczki, której druga połowa pozostaje ukryta w misterium Boga, czyli jeśli ma wartość symboliczną w głębokim znaczeniu tego słowa, wówczas mamy pewność, że nasze życie już tutaj jest „zbawione”, czyli ma sens i może budować coś ostatecznego.

Właśnie to nam mówi Dobra Nowina o królestwie Bożym, objawionym i spełnionym w Jezusie Chrystusie. Mówi nam, że już jesteśmy radykalnie zbawieni, tu i teraz, od zła, które nas dotyka, i od zła, które sami czynimy, jeśli chcemy przyjąć to zbawienie w wierze i wyprowadzić z niego konsekwencje dla naszego sposobu życia. Nie mówi nam, że w magiczny sposób unikniemy cierpienia i śmierci, ale że możemy je przemienić za przykładem Chrystusa i nadać im ostateczną płodność. Mówi nam też bowiem, że owo zbawienie obejmuje ukryte oblicze, które zostanie w nas objawione w transcendentnym królestwie, tworzonym przez Boga wraz ze wszystkimi

zmarłychwstałymi, którzy doszli do oglądania Go w wieczności. Zbawienie to – w swoim podwójnym obliczu łaski na ziemi i chwały w królestwie Bożym – jest „życiem wiecznym”, gdyż jest darem, który ofiarowuje nam Bóg ze swojego własnego życia w swoim Synu, Jezusie Chrystusie, posłanym przez Niego do nas, by wypełnić odwieczne Przymierze Boga z ludźmi. Wychodząc daleko poza wszelkie nasze pragnienia, Bóg przygotowuje tym, którzy Go miłują, to, czego „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć” (1 Kor 2,9).

Prawdą jest, że owemu objawieniu szczęścia i życia towarzyszy objawienie przepastnej tajemnicy grzechu; tylko o niej wspominał, gdyż nie jest ona przedmiotem niniejszej książki. Ktoś mógłby jednak zapytać, czy, zanim zaczniemy mówić o zbawieniu, nie należałoby powiedzieć o grzechu. Na to pytanie zdecydowanie należy odpowiedzieć przecząco, wystarczy bowiem, że uważnie się wpatrzmy w dynamikę objawienia. Nie zmierza ona od grzechu do zbawienia, lecz od zbawienia do grzechu. Bóg nie zaczyna od pogrążenia nas w otchłani naszych własnych grzechów, grzechu ludzkości i świata, tajemniczego pochodzenia grzechu człowieka, mającego swe źródło w akcie wolności równie rzeczywistym co niewyobrażalnym, by przyprawić nas o utratę serca, jak to ujął Pascal. Zarówno w Starym, jak w Nowym Testamencie Bóg zbawia nas przede wszystkim „ręką potężną, wyciągniętym ramieniem”, i w samym sercu zbawienia i życia ofiarowuje nam, odśłania w całym radykalizmie teologiczny wymiar grzechu – zbuntowane i pełne pychy odrzucenie daru samego Boga, prawdziwy zamęt ludzkiej wolności. Chrześcijańskie zbawienie nie jest więc uzależnione od pewnej koncepcji grzechu; to raczej grzech należy rozumieć w świetle zbawienia i prawidłowo analizować w dalszej kolejności, po zbawieniu.

Czy jednak grzech jest jedynym powodem, dla którego człowiek potrzebuje zbawienia? Czy można powiedzieć, że gdyby człowiek nie

zgrzeszył, to nie potrzebowałby zbawienia? Odpowiedź na to pytanie, pozornie paradoksalna, lecz przewidywalna po tym wszystkim, co powiedzieliśmy o skończoności i przygodności człowieka, brzmi: potrzebowałby, gdyż niezależnie od tego, czy jest grzesznikiem, czy nie, w każdym razie człowiek przed Bogiem jest w sytuacji radykalnej potrzeby zbawienia. Nie chodzi bynajmniej o prorokowanie, jak mogłaby wyglądać ludzka kondycja, gdyby człowiek nie grzeszył na tym świecie; brak nam tutaj jakichkolwiek wyobrażeń. Niech to pytanie graniczne pozwoли nam jednak dojść do tajemnicy człowieka, takiego, jakim wciąż dzisiaj jest. Paradoks antropologii chrześcijańskiej, na którym zasadza się to, co przeczuwaliśmy w naszym wcześniejszym opisie, polega na tym, że pokazuje nam ona, iż byt człowieka opiera się na tajemniczej nierównowadze. Będąc stworzeniem, człowiek jest bytem skończonym. Z tego tytułu między nim a Bogiem istnieje nieprzekraczalny – przynajmniej od strony człowieka – dystans. A jednocześnie człowiek został stworzony „na obraz i podobieństwo Boga” (zob. Rdz 1,26), i z tego nowego tytułu w człowieku istnieje powołanie do poznawania Boga, oglądania Go i wchodzenia w komunie z Jego własnym życiem. „Będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3,2). W odpowiedzi na objawienie tajemnicy człowieka w zamysle Boga Ireneusz wypowiedział słynne zdanie, często cytowane tylko do połowy: „Chwałą Boga jest żyjący człowiek, ale życiem człowieka jest oglądanie Boga”³⁰. Augustyn wyraża tę samą myśl tonem osobistego doświadczenia: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”³¹. Całkiem niedawno Sobór Watykański II wypowiedział się następująco: „Szczególny charakter godności

³⁰ IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses*, 4, 20, 7, SC 100, s. 466–469. (Odwołania do tekstów Ireneusza z *Adversus haereses* zob.: *Contre les hérésies*, Cerf, Paris, ks. 1 – 1979, ks. 2 – 1982, ks. 3 – 1974, ks. 4 – 1965, ks. 5 – 1969).

³¹ AUGUSTYN, *Wyznania*, 1, 1, s. 27.

ludzkiej polega na powołaniu człowieka do łączności z Bogiem³². Powołanie to należy do stwórczego zamysłu Boga względem człowieka, zamysłu przybrania za synów. „W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów poprzez Jezusa Chrystusa” (Ef 1,4–5).

Paradoks wynika z faktu, że człowiek nie może o własnych siłach doskonale spełnić się jako człowiek. Sam jeden nie jest w stanie zrealizować swojego powołania. Skończony w swoim stworzonym pochodzeniu, nieskończony przez swoje powołanie do oglądania Boga, sam jest niezdolny do przejścia od jednego krańca do drugiego. Po co to „zwichnięcie stawu biodrowego”, owo „tajemnicze okulawienie”³³? Czy to nie jakaś usterka przy stworzeniu? Nie, to nieuchronny skutek zamysłu, który chce uczestnictwa nie-Boga w życiu samego Boga. Człowiek z założenia nie może samemu sobie tego ofiarować, może to jedynie otrzymać. Niezależnie od jakiegokolwiek grzechu, człowiek może się spełnić jako człowiek jedynie w Bogu, ponieważ szczytem jego ucłowieczenia może być tylko przebóstwienie, sam siebie nie może zbawić. Właśnie ten podstawowy fakt może wydawać się alienujący dla człowieka, który stał się grzesznikiem i niekiedy bywa „rozzłoszczony tym, że jest stworzeniem”, co jednak jest tylko odwrotną stroną jego wielkości. Ponieważ Bóg jest tajemnicą, a człowiek ontologicznie jest związany z tajemnicą Boga, w człowieku jest także coś z tajemnicy. Ten fakt rządzi całą nauką o darmości łaski. Tym bardziej że człowiek grzeszny i zdezorientowany co do swojego własnego celu nie może samodzielnie uwolnić się od istniejących w nim podziałów.

³² Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 19, 1 (wszystkie dokumenty Soboru Watykańskiego II cytowane za wydaniem: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje, Pallottinum*, Poznań 2002).

³³ H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Aubier, Paris 1965, s. 149.

W języku Pisma Świętego i Tradycji kościelnej odnajdujemy te dwa aspekty naszego zbawienia: uwolnienie od grzechu i przebóstwienie. Jeśli Zachód mocniej podkreślał wymiar ściśle odkupieńczy, Wschód chętnie uwypuklał wymiar przebóstwienia. Rozróżnianie nie oznacza jednak rozdzielania; jest oczywiste, że oba wymiary, niezależnie od tego, który przeważa w dyskursie, tworzą konkretną całość, którą zawsze należy respektować.

III. CHWALEBNY KRZYŻ ZBAWICIELA

Zostać przez kogoś zbawionym

Jeśli ludzkość pozostawiona samej sobie nie może urzeczywistnić ostatecznego zbawienia w znaczeniu, o którym była mowa, potrzebuje zbawiciela. Dlatego jej historia jest tak głęboko naznaczona religijną nadzieją, pragnieniem i wiarą, że boski świat, jakkolwiek by go sobie wyobrażał, usłyszy wołanie człowieka i go wyzwoli. Taki jest powód rozmaitych mesjanizmów, starożytnych lub nowożytnych, uczciwych lub oszukańczych, które pojawiają się wciąż na nowo. Chrześcijańskie objawienie wpisuje się w wielowiekowe oczekiwanie mesjasza, który przyjdzie od Boga. Nigdy nie zapomnijmy, że pojęcie „Chrystus” jest pojęciem mesjanicznym.

Kto jednak będzie tym zbawicielem? Jakiś człowiek? To się wydaje konieczne i zarazem niewystarczające. Jakiś nadczłowiek? To byłoby jednocześnie zbyt wiele i zbyt mało. Sam Bóg? Z pewnością tak, ale w jaki sposób? U kresu historii, w chwili eschatologicznego spotkania ludzkości z Bogiem? Czy też przez Jego czynną i pełną łaski ingerencję w sam środek naszej historii? Czy jednak Bóg mógłby wziąć na siebie egzystencjalną solidarność z ludźmi?

Objawienie chrześcijańskie, radykalizując stwierdzenie, że człowiek sam siebie nie może zbawić, zwiastuje nam wielką radość, że narodził się nam Zbawiciel (zob. Łk 2,10–11). W Jezusie z Nazaretu, narodzonym w Betlejem, człowieku takim jak każdy z nas, w Jezusie ustanowionym Chrystusem i Panem przez wskrzeszenie z martwych i objawionym przez Boga jako Jego Syn, Bóg Ojciec zainterweniował na rzecz każdego z nas, w inicjatywie absolutnej miłości, i dał nam swojego Ducha. W Jezusie, umarłym i zmartwychwstałym, uświadamiam sobie nie tylko to, że Bóg istnieje, ale że ja istnieję dla Niego, a On chce być moim wyzwolicielem i dać mi swoje własne życie. *Amor ergo sum*, można by powiedzieć, parafrazując słynną formułę Kartezjusza. Bóg mnie kocha, a więc istnieję, a całe moje życie nabiera sensu i wartości na całą wieczność. I odkrywam, że zbawczy akt, jakiego Bóg dla mnie dokonuje, jest także aktem człowieka takiego jak ja, angażującego dobrowolnie swoje życie w zbawczą misję, wyrrywającego nas ze wszystkich sił zła i urzeczywistniającego w sobie dla nas przejście do Boga Ojca. Ten bowiem, kto jedna nas z Bogiem i przekazuje nam przybranie za synów, jest jedynym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi (zob. 1 Tm 2,5), gdyż jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem.

Tajemnica krzyża: zgorszenie i głupstwo

Obrazem, który streszcza w sobie podjęte przez nas zagadnienie, jest obraz Chrystusa na krzyżu. Jeśli nasze zbawienie spleta się z osobą Zbawiciela, osoba ta jest odtąd nierozzerwalnie złączona z dwoma kawałkami drewna, do których została przybita i które zakreślają cztery główne kierunki obejmujące wszechświat. W tej kwestii tradycja chrześcijańska nigdy nie próbowała niczego ukrywać: krzyż króluje na naszych ołtarzach, w naszych kościołach,

w naszych domach, a nawet na naszych drogach. Nosimy go jako insygnium. Znak krzyża otwiera naszą modlitwę i towarzyszy naszym nabożeństwom. Krzyż jest najwyższym symbolem chrześcijaństwa, tak jak półksiężyc jest symbolem islamu.

Święty Paweł nie chciał znać wśród Koryntian „niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego” (1 Kor 2,2). Żydom, którzy domagali się cudów, i Grekom, którzy szukali mądrości, głosił „Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1,23). Zgorszeniem i głupstwem, które istnieją w każdej epoce i które pojawiają się także dzisiaj. Cóż bowiem może być bardziej sprzeczne ze zbawieniem niż obraz człowieka rozciągniętego na narzędziu kaźni? Trzeba by wszystkich osiągnąć sztuki chrześcijańskiej, nie wspominając o nawróceniu serca, by wobec obrazu ukrzyżowanego pójść dalej i przejść do grozy, jaką odczuwa każdy człowiek wobec potęgi gilotyny. Zgorszenie śmiercią sprawiedliwego, wydanego w triumfujące ręce nikkzemników... Zgorszenie ostatnim krzykiem tego, kto czuje się opuszczony przez Boga... Zgorszenie milczeniem Boga, który pozostawia sprawy własnemu biegowi... Głupstwo głoszenia, że ten krzyż jest naszą jedyną nadzieją... Głupstwo mniemania, że zbawienie każdego człowieka, wczoraj, dzisiaj i jutro, od tego zależy... Długo by można jeszcze ciągnąć tę listę zgorszeń i głupstw.

Należy również zauważyć, że w ciągu wieków zgorszenie krzyża dało miejsce pewnym interpretacjom, które wypaczyły jego sens i wydają się nam dzisiaj nie do przyjęcia. Prawdziwe zgorszenie zostało niejako zakryte przez fałszywe zgorszenia, nieprawnie dodawane przez ludzi, jakbyśmy nigdy nie byli dostatecznie nawróceni, żeby pojąć krzyż takim, jakim jest. Pojęcie, jakie kształtujemy sobie o krzyżu, zawsze wiąże się z pojęciem, jakie mamy o Bogu. Krzyż zaprasza nas do zmiany naszego myślenia o Bogu. Jednakże ustawiczne pojmowanie Boga jako mściciela wypaczało nie-

kiedy tajemnicę krzyża. Istnieje odtąd wielka pokusa, żeby krzyż osłabić, sprowadzić do czegoś, co da się ogarnąć rozumem, albo niejako wstawić w nawias, aby dostrzegać w nim tylko przypadkowy incydent, coś, co istnieje obok pozytywnej tajemnicy zbawienia.

Katechizm Soboru Trydenckiego nauczał: „Tajemnicę krzyża z pewnością należy uważać za najtrudniejszą ze wszystkich”³⁴. Będąc świadomy tej trudności, chciałbym wyraźnie określić swój cel. Zrobię wszystko, co w mojej mocy, żeby odsunąć fałszywe zgorzsenia, kłody mogące poranić maluczki, dla których umarł Chrystus. Natomiast nie zrobię nic, aby ominąć prawdziwe zgorzsenie krzyża, zasłonić je lub zepchnąć w jakieś dyskretne miejsce. Wierzę całą mocą mojej wiary, że jest on w sercu chrześcijańskiego misterium, i chcę mu pozostawić centralne miejsce. Uważam, że zgorzsenie i głupstwo krzyża jest „mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1,24) i że żaden dyskurs nie zdoła go wyczerpać. Jürgen Moltmann słusznie mówi, że krzyż stawia opór wszystkim swoim interpretacjom³⁵. Najpierw trzeba go przyjąć w całej jego nie-naturalności, w jego mętnym świetle, zarówno w jego pięknie, jak i w grozie, nie próbując go racjonalizować ani odzyskać, nawet przez łatwe i szybkie odwołanie do zmartwychwstania. Moje studium nie sprowadzi tajemnicy krzyża do zbioru jasnych i klarownych, doskonale ujarzmionych idei. Ukażę pewną Bożą logikę, która pozostaje dla nas tajemnicą i zawiera nadmiar sensu, dostępny jedynie sercu.

³⁴ Katechizm Rzymski, zwany Katechizmem Soboru Trydenckiego, art. 4 Symbolu, 6: „Certe crucis misterium omnium difficilimum existimandum est”.

³⁵ J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Cerf – Mame, Paris 1974, rozdział „Opór stawiany przez krzyż jego interpretacjom”, s. 41–93 (wydanie niemieckie: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Christian Kaiser Verlag, München 1972).

Krzyż Zmartwychwstałego

Skoro to już zostało powiedziane, prawdą jest, że krzyż wiąże się nierozdzielnie z całym życiem Jezusa i z Jego zmartwychwstaniem³⁶: jest to krzyż Zmartwychwstałego, chwalebny krzyż św. Jana i tradycji wschodniej, podobnie jak Zmartwychwstały jest nazywany przez aniołów przy grobie Ukrzyżowanym (Mt 28,5). Kiedy mówimy o krzyżu, często zamiast całości widzimy tylko fragment, czyli najbardziej poruszającą chwilę misterium paschalnego śmierci i zmartwychwstania. Błędem było przypisywanie całej zasługi naszego zbawienia jedynie krzyżowi i zapomnienie o zbawczym wymiarze zmartwychwstania. Ta niszcząca dychotomia mogła tylko zniekształcić krzyż i wyrzucić zmartwychwstanie między zwykłe, zewnętrzne potwierdzenia. Jeśli zbawienie człowieka jest pełnią życia mającego udział w samym Bogu, to powrót do życia i dostęp do życia w chwale Zmartwychwstałego zapowiada i już najlepiej realizuje treść naszego zbawienia.

Proponowany sposób podejścia

W niniejszej książce proponuję podobny sposób ujęcia tematu jak w poprzedniej. W części pierwszej podsumowuję współczesną i tradycyjną problematykę, która warunkuje podejście soteriologiczne. W części drugiej proponuję szkic doktrynalnej historii soteriologii, kolejno omawiając kluczowe pojęcia, które wyrażały ją w Piśmie Świętym i w ciągu Tradycji. W części trzeciej, zamieszczonej w następnym tomie, powrócę do Pisma Świętego, by naszkicować propozycję soteriologiczną, w zamierzeniu narracyjną i zarazem systematyczną.

³⁶ O. GONZALEZ DE GARDEDAL, *Jesuscristo redendor del hombre*, „Estudios trinitarios”, XX, 3 (1987), s. 314–315.

Część pierwsza

PROBLEMATYKA

Rozdział 1

WSPÓŁCZESNA NIEPEWNOŚĆ

Nauka o odkupieniu i zbawieniu niesie poważne wyzwanie dla wiary chrześcijańskiej – dzisiaj głoszenie i przepowiadanie wiary napotyka znane trudności. Nasz podstawowy niepokój spowodowany jest niejasnością słownictwa – jeśli patrzymy na nie z punktu widzenia naszej dzisiejszej kultury – przekazanego nam przez Tradycję i liturgię: przebóstwienie, odkupienie, usprawiedliwienie, *a fortiori* ofiara, przebłaganie, zadośćuczynienie czy zastępstwo – te wszystkie słowa wydają się dzisiaj przesłonięte mrokiem i nie odsyłają do żadnego doświadczenia ani do żadnej rzeczywistości. Pojęcia wyzwolenia i pojednania, słusznie odkryte dzisiaj na nowo, niewątpliwie mają realny wydźwięk w naszym świecie kultury, ale często są używane nieprecyzyjnie i nie zastąpiły poprzednich kategorii.

Sprawa jest jednak poważniejsza: chodzi nie tylko o niejasność, lecz także o sprzeciw. Kiedy niektórzy ludzie dobrej woli zaczynają zgłębiać sens tych tradycyjnych pojęć i zderzają się z tajemnicą krwawej śmierci Jezusa, to, co w swoim mniemaniu rozumieją, wywołuje w nich głuchy niepokój albo jasno wyrażony sprzeciw, lub wreszcie zdecydowane odrzucenie. Takie reakcje występują zarówno u prostych ludzi, jak i wśród intelektualistów. Warto zapamiętać

pewną spontaniczną reakcję, zawartą w świadectwie przytoczonym przez Jeana-François Sixa:

Istnieje Jezus, który zupełnie nam nie odpowiada, jest to Jezus ukrzyżowany, męczennik. Przez całe dzieciństwo słyszeliśmy, że umarł za nasze grzechy. Już nie możemy tego słuchać. To nas przerasta. Pokazano nam jakiegoś Jezusa, niewinnego człowieka, który płaci za innych; spłaca jakiś dług, ale komu? Bogu. Zawsze jakiś silny Ojciec, który żąda śmierci syna, kastracji. [...] I Bóg na Golgocie za jednym zamachem osiąga podwójny cel: zostaje wreszcie usatysfakcjonowany w swoich uczuciach obrażonego ojca i na zawsze stawia ludzi, swoje dzieci, w sytuacji niższości wobec siebie: to, że Chrystus umarł w ten sposób, z woli Ojca, skazuje ludzi, nas, albo na ślepe posłuszeństwo Ojcu, albo na absolutne poczucie winy, a raczej na jedno i drugie jednocześnie¹.

Przyjmijmy przez chwilę te słowa, nie oceniając ich: jeśli przepowiadanie i katecheza odkupienia przeszły w ciągu ostatnich kilkunastu lat wyraźną ewolucję, to powszechna mentalność chrześcijańska wciąż naznaczona jest niejasnym dyskursem, w którym najbardziej podstawowe twierdzenia wiary są zakłócane, a niekiedy wypaczane przez pewną ułomną systematyzację, przekazującą prymitywne, niebezpieczne, wręcz odrażające idee Boga². Warto więc dokładniej przyjrzeć się myśli paru współczesnych świadków tego niepokoju i zapamiętać główne wątki sprzeciwu.

¹ J.F. SIX, *Refus différents de Jésus-Christ*, „Unité des Chrétiens”, 15 (1974), s. 21.

² Sam doznałem tego niepokoju podczas pewnej sesji poświęconej dziełu René Girarda. Wyjątkowo licznie tam zgromadzonych chrześcijańskich odbiorców pasjonowała nieofiarowa lektura myśli Girarda, która wyzwalała ich z poglądów, jakie – słusznie lub nie – wynieśli z otrzymanej niegdyś katechezy.

I. KILKU ŚWIADKÓW NIEPOKOJU

Tego samego rodzaju krytykę widać wśród niektórych teologów czy intelektualistów. Streszczam kilka pochodzących od nich świadectw z ostatnich piętnastu lat.

Hans Küng i interpretacje śmierci Jezusa

W swojej słynnej książce *Christ sein* (Być chrześcijaninem) Hans Küng zauważa zaraz na wstępie, że o ile pierwotna refleksja chrześcijańska zawsze krąży wokół śmierci Jezusa na krzyżu, to ani Nowy Testament, ani patrystyka nie proponuje ujednoczonego modelu interpretacji tej śmierci, interpretacji, jaka narzuca się jako norma ekskluzywna³. Następnie wykląda teologię łacińskiego Zachodu, zwłaszcza poczynając od Anzelmiańskiej nauki o zadośćuczynieniu, której zarzuca prawniczy schemat myślowy. „Tym, co dominuje w tej teorii odkupienia, nie jest – jak w Nowym Testamencie – łaska, miłosierdzie i miłość, ale, jak w ludzkim prawie, sprawiedliwość rozumiana bardzo po ludzku (*justitia commutativa*), a ściśle biorąc, logika prawa. Z szacunku dla tej logiki śmierć na krzyżu jest oddzielona od przesłania i życia Jezusa, a tym samym od Jego zmartwychwstania: w istocie Jezus miałby przyjść po to, żeby umrzeć. Przepowiadanie, postępowanie, cierpienia i nowe życie historycznej postaci Jezusa z Nazaretu nie odgrywają w tej teorii żadnej istotnej roli”⁴. Wrócimy jeszcze do kluczowej na Zachodzie myśli św. Anzelmia, z nadzieją, że przedstawimy wyważony osąd na jej temat.

³ H. KÜNG, *Etre chrétien*, Seuil, Paris 1978, s. 487 (wydanie niemieckie: *Christ sein*, Piper, München 1974).

⁴ Tamże, s. 491.

Küng proponuje również dokładne oczyszczenie idei ofiary prześlągalnej, z tego powodu, że w świecie nowożytnym, w którym już się nie składa ofiar kultowych, „pojęcie ofiary powszechnie stało się niezrozumiałe i wywołało nieporozumienia wskutek braku odpowiadającego mu doświadczenia”⁵. Należałoby zatem inaczej wyrażać uniwersalne znaczenie śmierci Jezusa „dla nas”, istotny element naszej wiary w Chrystusa.

Küng krytykuje także pojęcie przebóstwienia, bardzo wymowne w wielkiej epoce teologii greckiej, ale dzisiaj pozbawione znaczenia: „Ale w naszych czasach, czy rozumny człowiek jeszcze chce stać się Bogiem? »Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem«; niegdyś tego rodzaju patrystyczna formuła budziła entuzjazm; dzisiaj natrafia na niemal powszechne niezrozumienie... dzisiaj naszym problemem jest nie tyle przebóstwienie człowieka, ile jego ucłowieczenie”⁶. Karl Rahner przyznawał, że tym, co najbardziej go zaszokowało w tej napisanej z talentem, ale dyskusyjnej książce, jest gardzenie przebóstwieniem, żeby nie powiedzieć – odrzucenie go⁷. Niezależnie od tego, jakie niuanse wnosi on do przeprowadzonej przez Künga krytyki, musimy uznać, że Küng dotyka trzech głównych punktów współczesnego sprzeciwu.

Krytyka psychoanalityczna Jacques’a Pohiera

W świetle psychoanalizy Jacques Pohier w pojęciach ekspiacji, zadośćuczynienia i zastępstwa piętnuje ludzkie przedsięwzięcie i „konceptje zawłaszczające śmierć Jezusa z Nazaretu i zmieniające

⁵ Tamże, s. 494.

⁶ Tamże, s. 514.

⁷ K. RAHNER, *Etre chrétien: dans quelle Eglise?*, w: *Comment être chrétien? La réponse de Hans Küng*, D.D.B., Paris 1979, s. 94.

jej znaczenie na korzyść swoich własnych celów”⁸. Bowiem „życie i dzieło Jezusa z Nazaretu nie definiują się przez to, czym była Jego śmierć, ale to jego śmierć definiuje się przez to, czym były Jego życie i dzieło”⁹. Przeciwnie, koncepcje te ze śmierci Jezusa czynią dzieło, które ma wartość samo w sobie i nadaje sens całemu Jego życiu. Doloryzm i masochizm nie są wystarczającym wyjaśnieniem tego przemieszczenia. Chodzi o coś znacznie poważniejszego: „śmierć Jezusa z Nazaretu [...] jest czymś służebnym, dodanym do sprawy, która jest po prostu kwestią śmierci, czyli do grzechu”¹⁰. Grzech człowieka chciał śmierci Boga: nieposłuszeństwo i agresja skierowana przeciw „ojcu”, życzenie zadania mu śmierci, życzenie znalezienia się na jego miejscu (zob. Rdz 3,5). Życzenie śmierci zasługuje na to, by z kolei Bóg zechciał śmierci człowieka. Aby człowiek odzyskał życie, trzeba zatem innej śmierci – będzie to śmierć Jezusa. Człowiek i Bóg są tutaj zgodni, skazując Jezusa na śmierć, gdyż Jego śmierć jest koniecznym warunkiem ich pojednania. „Nic więc dziwnego, że w każdej epoce chrześcijaństwa, od czasów Nowego Testamentu i św. Pawła po nasze czasy i takich teologów jak Pannenberg, przechodząc przez Augustyna i Lutera, działanie odkupieńcze przez zastępstwo, »zadośćuczynienie« czy ofiarę, było głównym powodem wartości, jaką przypisywano śmierci Jezusa z Nazaretu, i wdzięczności, jaką z tego tytułu doń żywiono”¹¹. Przeciwwagą staje się wówczas doktryna Anzelma z Canterbury. Autor cytuje jednak bezpośrednio także św. Pawła, u którego siła schematów ekspiacji oraz odkupienia przez zastępstwo i zadośćuczynienie jest już wszechobecna¹². Skoro zadośćuczynienie prawom Boga domaga się śmierci, to zastąpienie grzesznych ludzi przez Jezusa

⁸ J. POHIER, *Quand je dis Dieu*, Seuil Paris 1977, s. 155.

⁹ Tamże, s. 156.

¹⁰ Tamże, s. 157.

¹¹ Tamże, s. 158.

¹² Tamże, s. 161.

pozwała stwierdzić, że prawdziwie doznali oni śmierci tak, jak na to zasługuje ich grzech. Pohier zauważa, że również w tej teorii człowiek znajduje swoje „zadośćuczynienie”. Umożliwia ona bowiem człowiekowi „samodzielnie spowodować skazanie Boga na śmierć, której sens jest daleki od bycia jednoznacznym”¹³.

Pohier w sposób znacznie bardziej radykalny niż Küng kwestionuje także ideę przebóstwienia człowieka, wyraz pragnienia, jakie żywi człowiek, by uciec przed swoją pierwotną przygodnością. Dopatruje się w niej symetrycznego odpowiednika zastępstwa. „Skrajność stwierdzenia śmiertelności winy jest symetryczna do skrajności stwierdzenia chwalebego przebóstwienia. [...] Zarówno w śmierci, jak w zmartwychwstaniu [...] Jezus zastępuje człowieka, żeby człowiek mógł zastąpić to, czym jest, tym, czym chciałby być, by móc na nowo stworzyć siebie zgodnie ze swoimi najbardziej złudnymi i zwodniczymi życzeniami”¹⁴. Na poparcie swojej tezy autor podkreśla brak wątku przebłagania, zadośćuczynienia i zastępstwa w nauczaniu Jezusa. I wreszcie protestuje – wykazując się przy tym dość wątpliwym smakiem – przeciw temu, co nazywa chrześcijańską hiperbolą w ilościowym i jakościowym szacowaniu cierpienia Jezusa: „Śmierć Jezusa nie jest szczytem cierpienia”¹⁵.

Oczywista skrajność krytyk Pohiera i ich niesprawiedliwość w odniesieniu do Nowego Testamentu i do najważniejszych stwierdzeń chrześcijańskiej Tradycji nie wystarczą, by odmówić im jakiegokolwiek wagi. Prawdą jest, że schemat pochodzący z psychologii głębi niekiedy zakłócał czy nawet wypaczał wyobrażenia tajemnicy odkupienia. Musimy być na to wyczuleni, aby uniknąć pułapek schematu zakorzonego w grzesznym człowieku i by przyjrzeć się chrześcijańskiemu językowi prawdziwie nawróconym spojrzeniem.

¹³ Tamże, s. 159.

¹⁴ Tamże, s. 161.

¹⁵ Tamże, tytuł rozdziału IV, s. 173–188.

Jest to bowiem zbyt poważny problem z punktu widzenia wiary, żeby go rozwiązać w sposób tak jednoznacznie negatywny. Dlatego będziemy musieli starannie przeanalizować pojęcia ekspiacji, odkupienia, zastępstwa i zadośćuczynienia.

Iluzja chrześcijańskiego odkupienia: Georges Morel

Georges Morel odrzuca nie tylko wcielenie jako takie¹⁶, ale również bardzo konkretnie odkupienie. „Przy abstrakcyjnej tezie wcielenia jest rzeczą normalną, że wałą się związane z nią struktury wyobrazeniowe, a przede wszystkim chrześcijańska idea odkupienia”¹⁷. Przypisując św. Pawłowi rozwinięcie imponującego scenariusza odkupienia, autor cytuje wiele fragmentów Listu do Rzymian. Jego zdaniem rozumowanie Pawła opiera się na pewnego rodzaju wyrachowanych wyliczeniach, ile wynosi nasza część, a ile część Boga. Później, u Anzelma, wykalkulowane dawkowanie występuje niemal w stanie czystym. Morel krytykuje również sposób, w jaki Joseph Ratzinger interpretuje przemienione pojęcie ekspiacji w chrześcijańskim objawieniu: „Nie człowiek przychodzi do Boga i przynosi mu dar pojednawczy, tylko Bóg przychodzi do człowieka, aby mu dawać. Z inicjatywy potęgi swej miłości przywraca naruszone prawo, usprawiedliwiając w swym stwórczym miłosierdziu niesprawiedliwego człowieka, przywracając życie umarłemu. [...] Stajemy tutaj wobec punktu zwrotnego, jaki chrześcijaństwo wniosło do historii religii”¹⁸. Albowiem nie człowiek dokonuje pojedna-

¹⁶ Zob. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise*, wyd. 2, Desclée, Paris 2000, s. 101–104.

¹⁷ G. MOREL, *Questions d'homme*, 3: Jésus dans la théorie chrétienne, Aubier, Paris 1977, s. 125.

¹⁸ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowa, Znak, Kraków 1994, s. 276–277.

nia z Bogiem, tylko Bóg w Chrystusie pojednał ze sobą świat (zob. 2 Kor 5,19). Taka koncepcja czyni jednak z Boga paternalistycznego władcę, który manipuluje ludźmi jak przedmiotami, z naszą osobistą wolnością włącznie. Ideologia ta miesza naszą kondycję z naszą wolnością. Zakłada, że Bóg jakoby najpierw opuścił człowieka, aby następnie go zbawić¹⁹. Autor kwestionuje również ideę zastępstwa, gdyż żadna wolność nie może zastąpić innej wolności. Maksymilian Kolbe ocalił życie ojca rodziny, zajmując jego miejsce w bunkrze głodowym, ale nie mógł ocalić jego wolności. Ścisłe rzecz biorąc, wcale go nie ocalił, gdyż na tym poziomie nikt nie może zastąpić kogoś innego. Dla Morela prawdziwie bowiem „miłość Boga jest historycznie ofiarowywana każdemu, podobnie jak każdy może z samego dna swojej nędzy wznieść oczy ku Innemu, kiedy odkryje, że Jego panowanie nie jest jakąś władzą albo że nie ma uzasadnienia. Fałszywym problemem jest też dociekanie, kto w tej historii robi pierwszy krok... Zaprawdę, w miłości, z przebaczeniem włącznie, Inny może jedynie pragnąć zdać nas wyłącznie na naszą inicjatywę, poza jakąkolwiek ideą zastępstwa czy pośrednictwa”²⁰. Zgodnie z tą samą logiką wykluczone zostaje „złudzenie jakiejś mediacji kościelnej”²¹. Koniec końców, wszelkie odkupieńcze pośrednictwo dokonane przez wcielone Słowo zostaje tutaj zdecydowanie odrzucone.

Nieofiarnicza interpretacja chrześcijaństwa René Girarda

Dzieło René Girarda jest dzisiaj nazbyt dobrze znane, żeby konieczne było przypomnienie podstaw jego antropologii. Zatrzymajmy się tylko przy jego lekturze tekstu Biblii. W odróżnieniu od cało-

¹⁹ G. MOREL, *Questions d'homme*, s. 133.

²⁰ Tamże, s. 136–137.

²¹ Tamże, s. 137.

ści religijnych dokumentów ludzkości, Pismo judeochrześcijańskie ma w sobie specyficzną oryginalność: nie usprawiedliwia przemycy, wszędzie indziej rodzącej mechanizm ofiarniczy, którego wypełnieniem jest ofiara, składana w regularnych odstępach czasu. Pomimo pewnych niejasności, jest to prawdą już w odniesieniu do Starego Testamentu, i znacznie bardziej w odniesieniu do Nowego. Właściwością ewangelicznego objawienia jest napiętnowanie założycielskiego zabójstwa społeczeństwa i całkowita solidarność ludzkości w zabójstwie. Taki jest sens głoszenia królestwa, nauczania w kazaniu na górze oraz złorzeczeń wymierzonych przeciw faryzeuszom, porównanym do grobów pobielanych (Mt 23,27.34–36). W Ewangeliach nic nie sugeruje, że śmierć Jezusa jest ofiarą w znaczeniu ekspiacji i zastępstwa. Proces ofiarniczy z pewnością dokonał się w chwili męki, gdyż zawiązała się jednomyślność wszystkich przeciwko jednemu. Męka jest jednak napiętnowana jako krzyżująca niesprawiedliwość. Dlatego Girard proponuje nieofiarniczą lekturę tekstu Ewangelii: Jezus i jego Ojciec są poza wszelką przemocą; przemoc zawsze wiąże się z ludźmi. Śmierć Jezusa nie jest więc ofiarnicza w tym sensie, jakoby istniał jakiś pakt ofiarniczy między Jezusem i jego Ojcem, tak jakby Ojciec wymagał śmierci swojego Syna, by pomścić swoją sprawiedliwość, Syn zaś się ofiarował, aby tej sprawiedliwości uczynić zadość. Naprawdę Jezus umiera, aby nie poddać się przemocy i nie wejść z nią w konszachty. O przyczyny tego wydarzenia nie należy zatem pytać Ojca, ale wszystkich ludzi, ludzkość. W tym samym kierunku idzie nauczanie św. Pawła: „U Pawła istnieje prawdziwa doktryna olśniewającego, lecz jeszcze ukrytego zwycięstwa, jakim jest pozorna klęska Jezusa, doktryna skuteczności krzyża, która nie ma nic wspólnego z ofiarą”²². Autor zwraca uwagę, że tę doktrynę podejmuje Orygenes. Wyjątek stanowi tylko List

²² R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978, s. 216.

do Hebrajczyków, ze względu na interpretację Psalmu 40 (zob. Hbr 10,5–10) i dowartościowanie motywu ofiary. Poza tym „ofiarnicza definicja męki i odkupienia nie zasługuje na istnienie wśród zasad, które mogą znaleźć uzasadnienie w tekście Nowego Testamentu”²³.

Przez piętnaście czy dwadzieścia wieków zaś chrześcijaństwo opierano na lekturze ofiarniczej, i w tym sensie, tak jak wszystkie kultury, jest budowane „na formach mitologicznych, wytworzonych przez mechanizm założycielski”²⁴. W oczach Girarda ta interpretacja jest największym nieporozumieniem w historii. Chrześcijaństwo historyczne już w swoim postępowaniu stało się prześladowcą: chrześcijańscy synowie powtarzali błąd żydowskich ojców, choćby traktując ich jak kozła ofiarnego. Przemoc została przejęta, a chrześcijaństwo, tak jak świat nowożytny, który się z niego wywodzi, żyje na odnowionym fundamencie ofiarniczym. A tymczasem wszystko łączy się ze sobą: charakter prześladowczy „wiąże się z ofiarniczą definicją męki i odkupienia”²⁵. Wielkim błędem było przyjęcie określenia „ofiara”, które może tylko przesłaniać, a nawet odpychać chrześcijańską specyfikę, sprowadzając ją do idei paktu ofiarniczego, a więc na nowo nasycać bóstwo przemocą. „Przez niezrozumienie odniesienia Chrystusa do jego własnej śmierci chrześcijanie w ślad za Listem do Hebrajczyków przyjęli pojęcie ofiary: uderzyły ich tylko analogie między męką a ofiarami ze starego Prawa. Dostrzegli tylko analogie strukturalne, a nie zauważyli nieprzystawalności”²⁶. Uduchowienie ofiary podczas jej długiej historii, od Starego Testamentu i pod jego wpływem, mogło jej nadać bardzo wyrafinowaną wartość etyczną, gdyż ofiara z samego siebie jest najszlachetniejszą postawą ofiarną, niemniej jednak „żaden akt

²³ Tamże, s. 247. Ten punkt widzenia został złagodzony w następnej książce tegoż autora, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991.

²⁴ R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, s. 204.

²⁵ Tamże, s. 248.

²⁶ Tamże.

złożenia ofiary, a nawet i przede wszystkim skierowany przeciwko samemu sobie, nie jest zgodny z prawdziwym duchem tekstu Ewangelii²⁷. Nie należy się zatem dziwić, jeśli „nowożytne antychrześcijaństwo jest tylko odwróceniem chrześcijaństwa ofiarniczego i, w konsekwencji, jego utrwaleniem”²⁸.

Dla właściwego zrozumienia tego oskarżycielskiego wniosku trzeba mieć w pamięci definicję ofiary, jaką podaje Girard:

Słowa ofiara [*sacrifice*], złożyć w ofierze [*sacri-fier*] dokładnie znaczą uczynić świętym [*sacré*], wytworzyć *sacrum*. Aktem złożenia w ofierze jest cios zadany przez ofiarnika, jest przemoc, która zabija tę ofiarę, unicestwia ją, a jednocześnie stawia ponad wszystkim, niejako unieśmiertelnia. Złożenie ofiary następuje wtedy, gdy ofiara podlega przemocy sakralnej; śmierć wytwarza życie...²⁹.

Na razie spróbujmy po prostu zrozumieć ten całkowity i radykalny sprzeciw, gdyż przeciwstawia on sobie, niczym dwa bloki, tekst Ewangelii i chrześcijańską Tradycję, i nawet w samym Piśmie Świętym tropi nadmierne posługiwanie się kategorią ofiary. Definicja ofiary podana przez Girarda z pewnością jest zbyt wąska i nie obejmuje całej rzeczywistości, jaką przyznaje tej kategorii nawet religioznawstwo; co więcej, niedostatecznie uwzględnia radykalną zmianę znaczenia, jakiej ulega to pojęcie w kontekście chrześcijańskim. Przy tych wszystkich zastrzeżeniach, czyż Girard nie dotyka w historycznym chrześcijaństwie czegoś bardzo realnego? Czyż nie jest prawdą, że w niektórych dyskursach teologicznych, duszpasterskich, duchowych, pojęcie ofiary funkcjonowało na gruncie chrześcijańskim tak, jak to opisuje Girard? Ocena jego poglądów

²⁷ Tamże, s. 259.

²⁸ Tamże, s. 249.

²⁹ Tamże.

musiałyby uwzględnić wiele niuansów. Jak zobaczymy³⁰, Tradycja chrześcijańska, w podstawowym tego słowa znaczeniu, wymyka się procesowi zamierzonemu przez Girarda. Trzeba jednak uznać, że, zwłaszcza w czasach nowożytnych, nastąpiło pewne skostnienie³¹, pewien zastój w interpretacji pojęcia ofiary. Teologia dozwoliła, żeby ją wypaczyły wielkie, nienawrócone archetypy grzesznej, ludzkiej świadomości. Uznając swoje błędy, zawsze przysparza sobie chwały. Tę delikatną sprawę trzeba będzie poruszyć, opierając się na tekstach, w następnym rozdziale.

Pojęcie ofiary jest wielokrotnie poświadczane w Nowym Testamencie (z którego nie można wykluczyć Listu do Hebrajczyków), obecne w naszych liturgiach, w naszej katechezie, w naszej teologii, zamieszkuje w naszej świadomości. Z tego powodu nie można go pominąć. Taka jest pierwsza odpowiedź udzielona Girardowi, zanim przejdziemy do analizy tego bardzo złożonego słowa i przyjrzymy się, w jakiej mierze jego właściwe, chrześcijańskie rozumienie pokrywa się z niektórymi aspektami nieofiarnicznej interpretacji pism chrześcijańskich, dokonanej przez Girarda³².

³⁰ Zob. niżej, rozdział poświęcony ofierze, s. 361–409.

³¹ W oryginale francuskim znajduje się w tym miejscu słowo *de-conversion*, którego autor używa jako przeciwstawienia dla słowa *conversion*, oznaczającego zmianę, nawrócenie. W tekście polskim oddajemy je przez skostnienie bądź zastój (przyp. red.).

³² Wśród obfitej bibliografii dotyczącej R. Girarda zob.: J. GUILLET, *René Girard et le sacrifice*, „Etudes”, 351/1 (1979), s. 91–102; P. GARDEIL, *La Cène et la Croix. Après René Girard: Réflexion sur la mort rédemptrice*, „Nouvelle Revue Théologique” (dalej: N.R.T.), 101 (1979), s. 676–698; P. VALADIER, *Bouc émissaire et Révélation chrétienne*, „Etudes”, 357 (1982), s. 251–260; E. FUCHS, *René Girard et le bouc émissaire*, „Revue de théologie et de philosophie”, 3 (1983), s. 285 i nast.; P. GISEL, *Du sacrifice*, „Foi et Vie”, 4 (1984), s. 32–37.

Nathan Leites i zabójstwo Jezusa

Nathan Leites, „specjalista od nauk o człowieku”, w 1982 roku wydał książkę, której tytuł i podtytuł budzą niebezpieczne skojarzenia: *Le meurtre de Jésus, moyen de salut? Embarras des théologiens et déplacements de la question* (Zabójstwo Jezusa środkiem do zbawienia? Zakłopotanie teologów i reinterpretacje zagadnienia)³³. Jej główny wątek jest prosty: zdaniem autora, chrześcijańska doktryna od zawsze utrzymywała, że wykonanie wyroku śmierci spowodowało zbawienie ludzi. Tymczasem to stwierdzenie tradycyjnej „wiary” już nic nie znaczy i współcześni teologowie usiłują mniej lub bardziej jawnie omijać ten punkt doktryny, który stał się nie do utrzymania. Książka, skądinąd bardzo interesująca, dostarcza obszernej dokumentacji: autor zgodnie z logicznym planem klasyfikuje niezliczone twierdzenia chrześcijańskich teologów, katolickich i protestanckich, mniej więcej z ostatnich stu lat. Stawia kolejno trzy kluczowe pytania: Jaka śmierć? Kto jest jej sprawcą? Jakie są jej skutki?

W pierwszej kwestii chrześcijańscy teologowie odczuwają wyraźny niepokój wobec tradycyjnego *pathos* krzyża i usiłują je zrealtatywizować czy zminimalizować: chronią się w jego niezrozumiałości; widzą w nim po prostu fundament wiedzy o naszym zbawieniu; ostatecznie krzyż jest tylko chwilą w życiu Jezusa i jest zrozumiały w odniesieniu do tego życia; ostatecznie jest tylko zwykłą śmiercią albo krótkim przejściem do zmartwychwstania.

Kto jest sprawcą tej śmierci? Tradycja odpowiadała bez wahania: Ojciec, który kazał Jezusowi umrzeć. Dzisiaj jednak mówienie o odpowiedzialności Ojca uznawane jest za gorszące; przeciwnie, podkreślana jest więź miłości Ojca do Syna i ukrywa się fakt, że

³³ Cerf, Paris 1982.

„to sam Ojciec zadał Jezusowi cierpienie”³⁴. Wówczas pada stwierdzenie, że Ojciec cierpi z powodu śmierci swojego Syna. Niektórzy dopatrują się w Jezusie inspiratora własnej śmierci, ryzykując otarcie się o myśl o samobójstwie. Przede wszystkim jednak podkreślany jest fakt, że to ludzie zadali śmierć Jezusowi. Źródło zbawienia tkwiłoby zatem „w miłującym posłuszeństwie Jezusa wobec nakazu Ojca, który zażądał od niego wierności – aż po śmierć – wobec misji głoszenia Ewangelii”³⁵. I autor zauważa, jak gdyby dokonał odkrycia: „Wydaje mi się, że ta teza, unikająca zgorzenia uśmierceniem Syna przez Ojca, ma przed sobą przyszłość”³⁶.

Skutkiem tej śmierci jest Boże przebaczenie. Po cóż w takim razie ten krwawy warunek? Stanowczo odrzucany jest pogląd, że okup, jakim był Jezus, został zapłacony Bogu, i próbuje się zredukować schemat przebaczenia do bezwarunkowej postawy ojca syna marnotrawnego. Zastąpienie winowajcy przez niewinnego również sprawia trudność. Są też próby przejścia od idei kary do idei odrodzenia. Wreszcie niektórzy podkreślają przyjętą przez Chrystusa solidarność z ludźmi i z ich cierpieniami. Autor dochodzi do wniosku: „Wszelkie snucie refleksji na temat męki może pomniejszyć to, co nazwałem nowym zgorzeniem krzyża”³⁷.

Pytanie, jakie stawia książka, dobrze zorientowana we współczesnej teologii oraz życzliwa w poszukiwaniach, bierze się z uprzedniego i spontanicznego wyobrażenia na temat chrześcijańskiego odkupienia. Autor wydaje się ignorować historię dawnej Tradycji, wynosi z niej jakieś karykaturalne wyobrażenie, które utożsamia z chrześcijańskim dogmatem. Sam tytuł ujawnia tę koncepcję: nie chodzi o śmierć Chrystusa, lecz o zabójstwo Jezusa. To niedostrzegalne słowne przesunięcie ma zasadnicze znaczenie,

³⁴ N. LEITES, *Le meurtre de Jésus moyen de salut?*, s. 82.

³⁵ Tamże, s. 98.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 174.

gdyż wysuwa na pierwszy plan najbardziej odrażający wymiar tej śmierci, zabójstwo, aby mu przypisać zbawczą płodność. A tymczasem chrześcijańska Tradycja nigdy nie przedstawiała uśmiercenia Chrystusa jako zabójstwa, które jest wydarzeniem zbawczym. Nigdy nie twierdziła, że zabójcy Jezusa są sprawiedliwymi wykonawcami wielkich dzieł Ojca. Jednakże to, co wyraźnie trzeba nazwać przeinaczeniem sensu, nasuwa groźne pytanie: czy książka ta, nawet w samej swojej naiwności, jest świadectwem poważnego doktrynalnego skrótu, jaki w czasach nowożytnych dotknął różne ujęcia teologii, katechezy i duchowości? Jak to się dzieje, że człowiek dobrej woli skłonił się ku odesłaniu nam z zewnątrz (nie jest chrześcijaninem) takiego wyobrażenia o chrześcijańskim rozumieniu śmierci Chrystusa? Jego hermeneutyczna zasada skłania go bowiem do oskarżenia o „niedostrzegalne przesunięcie” autorów współczesnych, którzy mają najwłaściwszą wizję tajemnicy odkupienia. Natomiast tym, co w tej książce najbardziej nas boli, są interpretacje opierające się na idei Boga, który domaga się krwi swojego Syna, żeby zaspokoić swoją sprawiedliwość. Paradoksalnie, Leites jest przychylny owym niedostrzegalnym przesunięciom, które ograniczają nowy skandal krzyża i mają przed sobą przyszłość, choć wątpi w ich prawdziwą ortodoksję. Takie odwrócenie wartości zasługuje na przyjrzenie mu się z bliska.

Zbawienie przez objawienie według François Varone’a

Całkiem niedawno w książce, która odniosła prawdziwy sukces, *Ce Dieu censé aimer la souffrance* (Ten Bóg, który wydaje się kochać cierpienie)³⁸, François Varone rozwinął teologię odkupienia, w której zdecydowanie przeciwstawia sobie dwa schematy.

³⁸ Cerf, Paris 1984.

Pierwszy wyodrębnia strukturę zbawienia w perspektywie religii; jest to schemat wstępujący, idący od człowieka do Boga, przez złożenie ofiary i zadośćuczynienie. Drugi natomiast ukazuje strukturę zbawienia z perspektywy wiary: jest to schemat zstępujący, który idzie od Boga do człowieka i przechodzi przez ofiarę objawienia. W pierwszym przypadku aktami odkupienia są zastępstwo, wynagrodzenie i przypisanie; w drugim polegają one na zapoczątkowaniu, objawieniu i przyciągnięciu³⁹. Pierwszy schemat zostaje wyraźnie odrzucony, gdyż posługuje się językiem sprawiedliwości, gdzie kara okazuje się konieczna, i wprowadza zadośćuczynienie „jako mechanizm wymiany”⁴⁰. Współczesna alergia na powszechną ideę zadośćuczynienia zagniewanemu Bogu została tutaj trafnie wyrażona na płaszczyźnie teologicznej. Zostaje zatem zachowany jedynie drugi schemat, chociaż paradoksalnie wprowadza on ideę ofiary w nurt kierunku zstępującego. W tej kwestii autor odcina się od René Girarda i rzetelnie przedstawia nowotestamentalne pojęcie ofiary.

Teologia ta, pod wieloma względami sugestywna w swoich twierdzeniach, opiera się na zakwestionowaniu rozpadu idei zadośćuczynienia. Ma jednak wiele braków, gdyż nie przedstawia wszystkich kategorii biblijnych, które wpisują się w dynamikę wstępującą, i odmawia jakiegokolwiek znaczenia właściwie rozumianemu zadośćuczynieniu. Należy w niej zwrócić uwagę na ujęcie zbawienia przez objawienie. Rozróżnienie dokonane przez autora nie zawsze jest zadowalające, gdyż autor miesza ze sobą różne rzeczy. Pokazuje nam jednak nagłą konieczność zmiany kategorii, które wyrażają tajemnicę odkupienia.

Wcale nie twierdzą, że udało mi się tutaj omówić wszystkie świadectwa współczesnego niepokoju wobec idei powszechnie ko-

³⁹ Komentuję schemat F. Varone’a z omawianej książki, s. 135.

⁴⁰ Tamże, s. 169.

jarzonych z zagadnieniem odkupienia. Między poglądami, które przedstawiłem, istnieją zasadnicze różnice. Każda z wymienionych idei ma swoje mocne i słabe punkty. Z powyższych krytyk należy wysnuć wnioski o konieczności weryfikacji doktrynalnej treści soteriologii chrześcijańskiej zarówno w jej historii, jak w jej najważniejszych kategoriach.

II. GŁÓWNE WĄTKI SPRZECIWU

Chciałbym teraz podjąć w sposób bardziej uporządkowany główne wątki współczesnego sprzeciwu wobec chrześcijańskiej nauki o odkupieniu. Z istotą sporu zetknęliśmy się podczas prezentacji autorów. Próba zrozumienia stawianego przez nich pytania nie oznacza aprobaty dla ich poglądów ani przyjęcia ich wszystkich; zobowiązuje tylko do próby udzielenia im wiarygodnej odpowiedzi i do dokonania rozróżnień, które pozwolą prawdziwie zrozumieć zgorzsenie i szaleństwo krzyża.

Dlaczego chrześcijańskie zbawienie przechodzi przez śmierć?

Jak widzieliśmy, śmierć pokazuje to, od czego *par excellence* człowiek potrzebuje wybawienia. Z pewnością właśnie dlatego w świecie naszej kultury śmierć jest w pewien sposób marginalizowana. Można mówić o tabu śmierci lub o „śmierci zakazanej”⁴¹. Jest tym, co nie ma sensu i jest znakiem ostatecznego bezsensu życia.

⁴¹ Zob. PH. ARIÈS, *La mort inversée. Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales*, „La Maison-Dieu”, 101 (1970), s. 57–89; *Essai sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Seuil, Paris 1975, s. 61–72.

Próbuje się więc wymazać ją z wszelkiego języka, posuwając się aż do zwodzenia ludzi, którym bezpośrednio ona zagraża. Niewątpliwie, w ostatnim czasie owo tabu zostało złamane przez niektóre książki oraz środki masowego przekazu. Pomimo to w mentalności ludzi tkwi ono głęboko. Z drugiej strony, w naszych społeczeństwach odnotowujemy coraz powszechniejsze znoszenie kary śmierci, uznawanej za niemożliwą do usprawiedliwienia przemoc i za zbrodnię w majestacie prawa. Ta ewolucja moralności jest niezaprzeczalnym postępowaniem. Te dwa punkty widzenia okazują się jednak zbieżne, gdy uznają przedstawianie skazanego na śmierć jako zbawcę ludzkości za propozycję niedającą się obronić.

Śmierć, kres życia jest bowiem całkowitym zaprzeczeniem zbawienia. W jaki sposób śmierć Jezusa, która była mordem popełnionym przez zadanie straszliwych katuszy, może być źródłem jakiegoś dobra? To, co jest złem, pozostaje złem i powoduje tylko zło. Już Żyd Tryfon w II wieku stawiał ten zarzut Justynowi: nie tylko „odwróciłeś się od Boga i całą nadzieję złożyłeś w człowieku”⁴², ale „Co więcej, pokładacie nadzieję w człowieku ukrzyżowanym”⁴³. Żydzi i poganie byli więc w pełni zgodni co do tego, że krzyż jest zgorszeniem i głupstwem. Dla świata naszej kultury zgorszenie w pewien sposób się potęguje. Papież Paweł VI niegdyś zapytał: „Jakże dramat śmierci może stać się kiedykolwiek tajemnicą życia?”⁴⁴.

Powoływanie się na tajemniczy zamysł Boga tylko wyostreza pytanie: jeśli zamysłem Boga jest zbawienie ludzkości, to dlaczego ten zamysł musiał przejść przez śmierć, i to właśnie przez taką śmierć? Dlaczego jest powtarzane słowo „musi”, które szczególnie

⁴² JUSTYN, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 8, 3, w: tenże, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, przeł. L. Misiarczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2012, s. 170.

⁴³ Tamże, 10, 3, s. 172.

⁴⁴ PAWEŁ VI, „Osservatore Romano”, 31 marca 1977, s. 1.