

KS. JACEK KEMPA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ORDIC: <https://orcid.org/0000-0002-1965-785X>ZBAWIENIE OSOBY CZY NATURY LUDZKIEJ?  
O PEWNYM PROBLEMIE WSPÓŁCZESNEJ RECEPCJI  
TRADYCYJNYCH MOTYWÓW SOTERIOLOGICZNYCH

Zaproponowany temat wyrasta z przekonania, że współczesna refleksja soteriologiczna pozostaje w znamienym napięciu z wielowiekową tradycją, w której stopniowo powstawały ścieżki myślenia o odkupieniu dokonany przez Chrystusa, dziś postrzegane jako klasyczne. Jako hipoteza badawcza zostaje przedstawione przypuszczenie, że to napięcie wyraża się w odmiennym rozłożeniu akcentów w ujmowaniu człowieka jako adresata zbawienia. Odmienności te wynikają ze zmian w postrzeganiu rozróżnienia między osobą ludzką i naturą ludzką. Problem wymaga nieco szerszego wprowadzenia. Jego prezentacja wypełni pierwszą część niniejszego przedłożenia.

## 1. WPROWADZENIE W ZAGADNIENIE

Truizmem wydaje się stwierdzenie, że współczesna refleksja nad człowiekiem zakłada intelektualną wrażliwość na prymat indywidualnej osoby ludzkiej przed ogólnym ujmowaniem „ludzkości”, „człowieczeństwa” czy „natury ludzkiej”. Więcej, znamieniem nowożytności jest przekroczenie ujmowania osoby jako *przedmiotu* refleksji i danie pierwszeństwa *podmiotowi*, tak w zakresie rozumienia poznania i wartościowania świata, jak i samopoznania. Współczesne debaty teologiczne znają różne ścieżki krytycznej recepcji takiego podstawowego nastawienia – zwrotu ku podmiotowi – ale z pewnością nie mogą tego nastawienia lekceważyć.

W zakresie refleksji nad odkupieniem dokonany przez Chrystusa ten postulat pierwszeństwa indywidualnej osoby i podkreślenia wagi podmiotowego przystępu do zagadnienia z pozoru wydaje się prosty. Bowiem temat odkupienia,

a szerzej – zbawienia<sup>1</sup>, zanim stanie się przedmiotem pracy teologa, płynie z doświadczenia obietnicy, daru i sądu – rzeczywistości na wskroś osobowej i osobistej. Refleksja nad tymi zagadnieniami musi zatem respektować tę wagę porządku osobowego i osobistego doświadczenia. Taka też wrażliwość, co najmniej od Augustyna z Hippony, znalazła dla siebie trwałe miejsce w teologii. Historia refleksji teologicznej wyznaczyła jednak tej tematyce osobliwe tory. Doszło w niej wcześniej do rozróżnienia perspektyw: „obiektywnej” (dzieło Chrystusa dla nas) i „subiektywnej” (przyjęcie tego dzieła przez nas), a potem do ich oddalania się, zwłaszcza w szkolnych traktatach. Refleksja nad zbawczym znaczeniem „Chrystusa dla nas” mogła w ten sposób zapomnieć o podmiotowym charakterze źródłowego doświadczenia i przekonania wiary i przejść do analiz, które o człowieku mówią z perspektywy ogółu ludzkości lub z poziomu natury ludzkiej, stojącej przed Bogiem. Mogła więc zająć się „zobiektywizowanym” wyjaśnianiem potrzeby Bożej interwencji wobec całej ludzkości – lub natury ludzkiej – oraz takimże wyjaśnianiem sposobu Bożego działania.

Opisaną sytuację wzmacniały dwa istotne motywy. Pierwszego z nich dostarcza sam źródłowy, biblijny przekaz. Drugi stanowi filozoficzno-kulturowa atmosfera, w jakiej przychodzi się rozwijać teologii aż po nowożytność. Ku tym problemom teraz się skierujemy. Ich omówienie należy rozumieć jako próbę wyrażenia ram tytułowego zagadnienia.

### 1.1. UNIWERSALNE ROSZCZENIE BIBLIJNEGO PRZEKAZU O ZBAWCZYM DZIELE CHRYSYTA

Nowy Testament zawiera jasny przekaz o Chrystusie jako *jedynym* Pośredniku zbawienia i o *powszechnym* zasięgu tego daru. Zawiera zarazem pewne wyjaśnienia natury (sposobu) oddziaływania zbawczego, należące do różnych tradycji, prezentujące różne i w wielorakim sensie niezwiązane ze sobą ścieżki myślowe. Łączy je koncentracja na osobie Chrystusa i na tym, że On sam, Jego dzieło i Jego

<sup>1</sup> Kwestia zakresów znaczeniowych polskich terminów „zbawienie” i „odkupienie” może pozostać w tym miejscu otwarta. Jest ona oczywiście przedmiotem diagnoz językowo-teologicznych i prób definitywnych uściśleń (np. C.S., Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, w: C.S. Bartnik [red.], *Teologiczne rozumienie zbawienia*, Lublin: TNKUL 1979, s. 9–44). Przyjmuję tu perspektywę myślową prezentowaną przez Grzegorza Bartha (*Zbawienie. II. W teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin: TNKUL 2014, kol. 1302–1305), według którego pojęcie zbawienia nie podlega prostym ujednoznacznieniom. Jako podstawowe rozróżnienie zaznaczmy na początek, że „zbawienie” jest pojęciem najszerszym, a „odkupienie” opisuje pewien sposób wyjaśnienia zbawczego „dzieła” i „znaczenia” Chrystusa dla nas, a więc odsyła do omawianej dalej perspektywy chrystologiczno-soteriologicznej, a tylko pośrednio do charytologicznej. Niemniej gdy podejmuje się analizę historyczno-doktrynalną, trzeba zwrócić uwagę na zmieniające się zakresy tych pojęć. W artykule zostanie przywołane m.in. wąskie rozumienie terminu „odkupienie” jako związanego z ideą wykupu.

los ma zbawcze znaczenie dla nas/za nas<sup>2</sup>. Ta myśl jest wzmocniona wyznaniem mówiącymi wprost o jedynym pośrednictwie zbawczym Chrystusa<sup>3</sup>. Wreszcie należy stwierdzić, że konkretne interpretacje natury dzieła Chrystusa, mając charakter przybliżeń rozwijanych z różną wnikliwością czy intensywnością, pozostawiają szerokie pole do namysłu, ale zawsze uznają jedyność i powszechność pośrednictwa Chrystusa. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że nowotestamentowy przekaz o uniwersalnym zbawieniu przez Chrystusa uchyla drzwi do myślenia o ludzkości jako całości stojącej przed Bogiem.

Jako przykład przywołajmy naukę z Listu do Rzymian. Paweł mierzy się właśnie z kwestią powszechności dzieła Chrystusa. Najpierw (1,18–3,20), dzieląc ludzkość na Żydów i pogan, stara się wykazać, że wszyscy potrzebują zbawienia, gdyż wszyscy stracili sprawiedliwość. Inaczej poganie, inaczej Żydzi. Ci drudzy sprzeniewierają się wymogom Prawa, ci pierwsi, nieposiadający Prawa, niebędący uczestnikami przymierza (synajskiego) z Bogiem, mogli byli poznać Boga z wielkości i piękna stworzeń, ale odwrócili się od Niego. Argumentacja Pawła zmierza zatem do pokazania powszechności grzechu. Przykładając do niej miary zewnętrzne wobec samego Pawła, należałoby stwierdzić, że jest to argumentacja daleka od doskonałości, gdyż wciąż nie tłumaczy zadowalająco powszechności grzechu: czy na pewno nikt z Żydów nie jest w stanie doskonale przestrzegać Prawa? Czy rzeczywiście wszyscy poganie odwrócili się od Boga? Dużo lepiej zdaje się wyglądać repetycja tego problemu w Rz 5. Tutaj (5,12–21) Paweł powołuje się na początek ludzkości, co wskazuje na wspólnotę w źródle, i to wspólnotę naznaczoną grzechem rozpowszechniającym się od Adama. Począwszy od Adama wszyscy zatem grzeszą. Ale nie jest ostatecznie jasne, dlaczego tak się dzieje. Wyjaśnienie Augustyna czytającego tę lekcję, że to nie „ponieważ”, a „w którym” wszyscy zgrzeszyli, nie może być Pawłowi przypisywane i zdradza założenia filozoficzne biskupa Hippony, do których niebawem przejdziemy. Paweł nie zna tych założeń; jest wykształconym Żydem, obserwatorem i interpretatorem historii Boga z ludźmi – z poszczególnymi ludźmi, nawet gdy są jednym ludem.

Odpowiedzią na tak opisany stan powszechnej potrzeby zbawienia jest darmo dane usprawiedliwienie za sprawą dzieła Chrystusa. Skondensowana formuła Rz 3,21–26 zawiera w sobie kilka motywów soteriologicznych, załączkowo podanych<sup>4</sup>, ale jednoznacznie wskazuje na jedyne i powszechne znaczenie zbawcze

<sup>2</sup> Por. K. Lehmann, „*Er wurde für uns gekreuzigt*“. Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie, „*Theologische Quartalschrift*” 162 (1982), s. 300–310.

<sup>3</sup> Dz 4,12; 10,36.42.43; J 3,16n; 1 Tm 2,4–6 i inne. Na tę oś kerygmatu nowotestamentowego, zasadniczo niekwestionowaną w wyznaniu chrześcijańskim przez wieki, zwrócono uwagę w deklaracji *Dominus Iesus* (2000), w kontekście polemiki z koncepcjami kwestionującymi jedyne pośrednictwo zbawcze Chrystusa. Por. zwł. nr 13 dokumentu.

<sup>4</sup> Np. Thomas Söding wskazuje na połączenie tutaj dwu tradycji interpretacyjnych: kultycznego prześlągania i zastępczego zbawienia. Por. T. Söding, *Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief*, w: J. Frey, J. Schröter (red.), *Deutungen des Todes Jesu im*

Chrystusa, obejmujące zarówno Żydów, jak i pogan. Diagnoza ta jest przypięczona paralełą Adam – Chrystus w Rz 5,12–21.

Ten jeden przykład jest czytelną reprezentacją nowotestamentowej wykładni zbawienia w Chrystusie: pozostaje ona otwarta na wieloraką refleksję, a równocześnie zaznacza pewne nieusuwalne filary, do których należy przekonanie o powszechnej potrzebie zbawienia oraz o jedyności i powszechności zbawczego oddziaływania Chrystusa.

## 1.2. KONTEKST FILOZOFICZNO-KULTUROWY: SPÓR O UNIWERSALIA

O ile ważną gałąź piśmiennictwa chrześcijańskiego już od starożytności stanowiło wyjaśnianie treści wiary, to wśród takich eksplikacji musiały znaleźć się także treści związane z powszechnym zbawczym znaczeniem Chrystusa i z uniwersalną potrzebą zbawienia. Wiadomo, że taka refleksja spotykała się z dyskusjami nad różnymi innymi problemami doktrynalnymi. Bywała zatem wprzęgana do służby na rzecz argumentacji używanej w sporach chrystologicznych, trynitarnych czy antropologicznych. Poszukiwanie wyjaśnień wynikało głównie z nowych pytań, jakie powstawały w nowych okolicznościach kulturowych. Do takich oczywiście należy spotkanie chrześcijaństwa z helleniskimi nurtami filozoficznymi. W tymże świecie debaty filozoficznej jednym z żywo dyskutowanych problemów był stosunek tego, co ogólne, do tego, co indywidualne. U jego podstaw leżało pytanie o realne istnienie tego, co ogólne, i o wyróżnik tego, co indywidualne. Zawikłana dyskusja na ten temat krystalizowała się przez wieki pod nazwą sporu o uniwersalia<sup>5</sup>. Jako kluczowe dla niniejszej pracy przyjmujemy rozpoznanie, że niezależnie od tego, jak rozwijała się argumentacja w tym sporze, toczonym w starożytności i średniowieczu, jako zasadę przyjąć trzeba, że z oczywistością traktowano istnienie tego, co ogólne (uniwersaliów), natomiast za problem do rozwiązania uważano wyjaśnienie tożsamości bądź nawet istnienia tego, co indywidualne. Zwrot został przyniesiony dopiero przez Wilhelma Ockhama, który zgłosił myśl, że „wszystko, co istnieje, jest indywidualne; tylko to, co pojedyncze, jest rzeczywiste”<sup>6</sup>. Wyjaśnić trzeba natomiast, czym jest i w jakim sensie „jest” to, co ogólne. Ten punkt widzenia, wzmocniony rozwojem nowożytnych nauk szczegółowych, trwale określił horyzonty myślowe ostatnich wieków. Chociaż spór nie wygasł zupełnie, zmienił się horyzont myślenia.

---

*Neuen Testament* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, t. 181), Tübingen: Mohr Siebeck 2005, s. 375–396.

<sup>5</sup> Por. A. de Libera, *Der Universalienstreit. Von Platon bis zum Ende des Mittelalters*, tłum. K. Honsel, Paderborn – München: Fink Verlag 2005, s. 15–33.

<sup>6</sup> Por. J.A. Aertsen, *Einleitung: Die Entdeckung des Individuums*, w: J.A. Aertsen, A. Speer (red.), *Individuum und Individualität im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, t. 24), Berlin – Boston, MA: De Gruyter 1996, s. XIII.

Wciągnięcie debaty na temat uniwersaliów na teren teologii przyniosło już w starożytności znaczące jej ożywienie i propozycje nowych rozwiązań. Ponieważ już w pierwszych wiekach toczyły się dyskusje o „troistości” jedynego Boga oraz o bosko-ludzkiej tożsamości Chrystusa, to kwestia relacji między tym, co ogólne, a tym co jednostkowe, skupiła się na problemie, który dziś – zostawiając na boku długą drogę poszukiwań terminologicznych – potrafimy określić jako problem relacji między naturą a osobą. Zręby tej problematyki przeszły do podręczników teologii, a szczegółowe dyskusje wypełniły liczne prace teologów i filozofów. Równocześnie w nieznacznym stopniu zauważa się, że ten sam problem, czyli pytanie o relację między rzeczywistością ogólną a indywiduum – między naturą a osobą – pojawia się w refleksji nad zbawczym dziełem Chrystusa. Tymczasem zdiagnozowanie tego problemu jest ważne: staje się to jasne z chwilą spostrzeżenia, że refleksja o zbawieniu, oparta na pierwszeństwie uniwersaliów, staje się trudna do zaakceptowania w środowisku rozpowszechniającego się nominalizmu.

Jeśli to dopiero schyłek średniowiecza otwiera drzwi do nominalistycznej rewolucji, to przyczynia się on do nowego postrzegania rzeczywistości, które stanie się charakterystyczne dla nowożytności: do uwrażliwienia na tożsamość i wolność jednostki – osoby jako podmiotu – oraz do rozwoju nauk szczegółowych i do budowania obrazu świata opartego na ich wynikach. W takiej sytuacji koncepcje teologiczne, budowane na tezie o ontologicznym pierwszeństwie tego, co ogólne, przed tym, co szczegółowe, natrafiają na narastające trudności. Spotykają się z innym ujmowaniem rzeczywistości u jej fundamentów – z nadciągającym kryzysem klasycznej metafizyki. Ten stan rzeczy był powodem zdecydowanego oporu teologii kościelnej wobec nominalizmu, który przecież zagrażał sformułowaniom podstawowych dogmatów: trynitarnego i chrystologicznego, a potem także innych. W końcu jednak także stał się okazją do nowych poszukiwań teologicznych. Wśród nich jest miejsce na pytania o możliwość twórczego wykorzystania dawnych ujęć teologii zbawienia, które opierają się na zasadzie pierwszeństwa natury przed osobą.

## 2. PYTANIE O ROLĘ POWSZECHNIKÓW W TRZECH KLASYCZNYCH PREZENTACJACH SOTERIOLOGII

Przejdziemy teraz do analizy trzech wybranych koncepcji soteriologicznych, które można zaliczyć do klasycznych przedstawień, zasadniczo dobrze znanych w kościelnej teologii. Ze względu na czas ich powstania, kontekst debat, w których są redagowane, lub filozoficzne predylekcje ich autorów można oczekiwać, że są zanurzone w myśleniu preferującym pierwszeństwo tego, co ogólne, a więc natury ludzkiej przed osobą. Spróbujemy najpierw odpowiedzieć na pytania, czy takie pierwszeństwo można w istocie w nich zdiagnozować i jaką rolę ono pełni.

Następnie postawimy pytania, jak mogą one być rozumiane w nowożytnym klimacie myślowym odwracającym się od realizmu ku nominalizmowi i na ile produktywnie jest dziś wykorzystanie motywów, które powstały w tak odmiennych warunkach<sup>7</sup>. Dodajmy, że zaproponowany w analizie zestaw wybranych koncepcji soteriologicznych w żaden sposób nie może być uznany za wyczerpujący, ale ramy artykułu nie pozwalają na ich szersze prezentacje. Należy raczej uznać, że jest to otwarcie pola badawczego.

## 2.1. ATANAZY, *DE INCARNATIONE*. POWIĄZANIE PERSPEKTYW OSOBY I NATURY W ZHELLENIZOWANEJ NAUCE O ZBAWIENIU

Przywołanie Atanazego Aleksandryjskiego, a szczególnie jego dzieła *De Incarnatione*, pomoże *pars pro toto* zobaczyć zmagania starożytnej zhellenizowanej teologii chrześcijańskiej o uchwycenie powszechności zbawienia dokonanego przez Chrystusa. To właśnie w tej teologii można się spodziewać wykorzystania filozoficznego motywu wspólnej wszystkim ludziom natury do wyjaśniania universalistycznego roszczenia chrześcijańskiego przekazu o zbawieniu. Oczywiście w przypadku Atanazego trzeba pamiętać o kontekście, czyli o sporze z Ariuszem<sup>8</sup>. Świadomość tego pozwala zrozumieć potrzebę argumentowania najpierw za równością Chrystusa (Logosu) w bóstwie z Bogiem Ojcem. Zarazem jednak Atanazy, kontynuując tradycję „formuł wymiany”, wskazuje na równość Wcielonego Logosu w człowieczeństwie z nami. Zgodnie z tą tradycją argument za integralnym człowieczeństwem Chrystusa ma charakter soteriologiczny, czyli opiera się wyraźnie na założeniu, że przyjęcie natury ludzkiej przez Syna Bożego prowadzi do zbawienia ludzkiej natury, a tym samym wszystkich ludzi<sup>9</sup>. Łatwo sformułować wniosek: Atanazjańska refleksja soteriologiczna interesuje się najpierw zbawieniem ludzkiej natury, odsuwając w tło kwestię osoby. Interesuje ją to, co uniwersalne i ogólne, a na drugi plan usuwa to, co indywidualne. Ten syntetyczny wniosek wymaga jednak dokładniejszego zbadania. Bowiem myśl Atanazego w samym *De Incarnatione* krąży wokół szeregu motywów i nie jest zupełnie oczywiste, że syntetyczna formuła wymiany, zamieszczona pod koniec dzieła, stanowi oś wykładu. Nie może być zatem *a priori* jasne, czy *De Incarnatione*, podkreślając w jednym często

<sup>7</sup> Zaznaczmy na marginesie, że tak zarysowany projekt nie wiąże się z zamiarem oceniania dawnych refleksji soteriologicznych z perspektywy współczesnej. Taki zabieg byłby oczywistym anachronizmem. Chodzi wyłącznie o uchwycenie zrozumiałości dawnych rozwiązań w kontekście nowożytnym, postockhamowskim, a także o to, jakie nieporozumienia mogą tu powstawać.

<sup>8</sup> Choć, jak uwrażliwia Stanisław Longosz, pamiętać trzeba, że dzieło powstało wcześniej, ok. 320 roku, „jeszcze za diakonatu, przed biskupstwem i oficjalną batalią z arianizmem”. S. Longosz, *Atanazjańska terminologia teologii Wcielenia*, „Vox Patrum” 38–39 (2000), s. 141.

<sup>9</sup> Tak na przykład: C. Kannengiesser, *The Philosophical Background of the Athanasian Doctrine of Salvation*, „Vox Patrum” 49 (2006), s. 274–275.



cytowanym zdaniu przebóstwienie człowieka, zajmuje się tylko zbawieniem natury ludzkiej, pomijając osobę. Za Thomasem Weinandym, analizującym szczegółowo myśl Atanazego, należy stwierdzić, że przedstawione w niej wielowątkowe linie argumentacyjne w refleksji nad zbawczym działaniem Chrystusa pozostawiają szereg otwartych pytań dotyczących między innymi interpretacji powszechności zbawienia<sup>10</sup>. Nie przeszkadza to w poszukiwaniu odpowiedzi, na ile owe naszkicowane linie myślowe zakładają rozumowanie oparte na pierwszeństwie natury przed osobą.

Atanazy rozpoczyna wykład od zwrócenia uwagi na stworzenie człowieka przez Boga. Twierdzi, że człowiek stworzony jest z natury śmiertelny, bo pochodzi z nicości, natomiast został przez Boga obdarzony nieśmiertelnością<sup>11</sup>. Mógłby w niej trwać: „Ze względu na podobieństwo do Istniejącego, gdyby tylko go strzegł poprzez kontemplację do Niego zwróconą, stępiłby ostrze naturalnego rozkładu i trwałby niezniszczalny”<sup>12</sup>. Brzmi tu odniesienie do tego, co ogólne, do człowieka „jako takiego”. Paradoksalnie dalej, czyli w omówieniu grzechu, sytuacja się zmienia. Atanazy stwierdza, że człowiek – nie tylko pojedynczy, ale cała ludzkość – wybrał grzech, czyli odejście od tak ujętego stanu kontemplacji Boga. Czyni to opisowo, mówiąc o coraz głębszej deprawacji poszczególnych ludzi<sup>13</sup>, powołuje się przy tym na duktus Pawłowego wykładu z Listu do Rzymian (1,26–27). Nigdzie w tym wykładzie nie nawiązuje do upadłej natury; wciąż, idąc nurtem Pawłowej myśli, podkreśla powszechny charakter upadku ludzi przez wyliczanie przykładów nieprawości, a zatem przez przywoływanie indywidualnych wyborów. Nie tłumaczy, dlaczego ten upadek ma powszechny charakter. Jedynie ilustruje jego powszechność.

Na zakończenie *passusu* poświęconego grzeszności ludzi zwraca uwagę na podwójny charakter konsekwencji, w których ludzie się znaleźli. Są nimi: wina grzechu i panowanie śmierci. Odtąd, wskazując na zbawcze znaczenie Chrystusa, będzie akcentował przywrócenie życia przez Zmartwychwstanie. Kwestię winy pozostawi na drugim planie (być może zgodnie ze stwierdzeniem, że do przezwyciężenia winy wystarczy skrucha, nie potrzeba więc zbawczego Wcielenia; *De Incarnatione* 7,3)<sup>14</sup>. Zmartwychwstanie Słowa Wcielonego jest zwycięstwem dla

<sup>10</sup> Por. T.G. Weinandy, *Athanasius. A Theological Introduction*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2018, s. 34.

<sup>11</sup> Por. Atanazy Aleksandryjski, *O Wcieleniu Słowa* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 61), tłum. red. M. Wojciechowski, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1998, 4,4–6. Korzystając z tego tłumaczenia, odnosimy się do przyjętej numeracji, a nie do stron tego wydania.

<sup>12</sup> Atanazy Aleksandryjski, *O Wcieleniu Słowa*, 4,6.

<sup>13</sup> Atanazy Aleksandryjski, *O Wcieleniu Słowa*, 5,3–5.

<sup>14</sup> Atanazy Aleksandryjski, *O Wcieleniu Słowa*, 7,3. Inaczej spogląda na ten element Raymund Schwager, podkreślając u Atanazego motyw zastępczej śmierci Chrystusa za nasze grzechy. Ale sam zaznacza, że ten wątek nie jest jednoznaczny i nosi w sobie sprzeczności. Por. R. Schwager, *Fluch und Sterblichkeit – Opfer und Unsterblichkeit. Zur Erlösungslehre des Athanasius*, „Zeitschrift für

nas, ludzi. Na jakiej zasadzie? Tu pojawia się kilkutorowa argumentacja, interesująca z punktu widzenia naszego pytania. Z jednej strony Atanazy stwierdza, że Słowo przyjęło ciało i „za wszystkich wydało je na śmierć; złożyło je Ojcu [...] żeby, skoro wszyscy umierają w nim, unieważnione zostało prawo dotyczące rozkładu ludzi”<sup>15</sup>. Pobrzmiewa tu motyw okupu (nazwany wprost w *De Incarnatione* 9,1–2). Zaraz obok tego pojawia się myśl o tym, że Chrystus podzielił się z nami życiem na mocy wspólnoty w człowieczeństwie<sup>16</sup>. Tej wspólnoty nie tłumaczy jednak za pomocą kategorii wspólnej natury, ale odwołuje się do metafory króla, który przybywa do mieszkańców miasta; używa więc języka podkreślającego międzypersonalną wspólnotę<sup>17</sup> (9,3–4).

Silniejszy akcent w wyjaśnieniach zbawienia jako przywrócenia życia upadłym ludziom przypada na przywrócenie obrazu Bożego w człowieku. Tutaj Atanazy posługuje się myślą, że Słowo jest w stanie dotrzeć z oświeceniem do ludzi zapatrzonych w to, co cielesne i przywrócić im poznanie Ojca. Może się tak stać dzięki temu, że Słowo przez Wcielenie schodzi do poziomu ludzi zapatrzonych w cielesność<sup>18</sup>. Tu ujawnia się zatem motyw *paidei*, przenikający myśl aleksandryjskich autorów<sup>19</sup>: Słowo Wcielone wprowadza ludzi na drogę życia, wychowując ich do poznania Boga, i podnosi ich do życia opartego na Nim, a nie na sprawach świata.

Atanazy posługuje się zatem wiązką argumentów za wartością zbawczą wcielenia Logosu. Zwraca przy tym szczególną uwagę na wartość ukazania się Słowa w ciele, objawienia w ten sposób prawdy o Bogu i wpływania na ludzi znajdujących się pod panowaniem grzechu. Dopiero w takim kontekście i – co podkreślić trzeba – w podsumowaniu pojawia się wielokrotnie przytaczany w literaturze zwrot: „To ono bowiem się wcieliło, żebyśmy zostali ubóstwieni”<sup>20</sup>. Uwzględniwszy omówiony kontekst trzeba zatem stwierdzić, że to zdanie nie zawiera sugestii o zbawieniu dokonującym się przez sam fakt Wcielenia – o przemienieniu ludzkości dokonującym się przez samo przyjęcie ludzkiej natury przez Słowo.

Z tego przeglądu ważkiego dla soteriologii dzieła Atanazego wynikają istotne wnioski. Atanazy w polemice z Ariuszem jest skoncentrowany na obronie prawdziwego bóstwa Chrystusa. Dodaje do tego wniosek dotyczący prawdziwego

---

katholische Theologie” 103 (1981), nr 4, s. 390, 397. Polemicznie zwracam uwagę, że cytowany przez Schwagera tekst Atanazego (tamże, s. 390) o ofiarowaniu się Chrystusa za nas stawia akcent na zmartwychwstanie i życie.

<sup>15</sup> Atanazy Aleksandryjski, *O Wcieleniu Słowa*, 8,4.

<sup>16</sup> Por. Atanazy Aleksandryjski, *O Wcieleniu Słowa*, 9,2. Tekst mówi o „podobieństwie ciała”. Komentator polskiego wydania, jak i T.G. Weinandy nie mają wątpliwości, że Atanazy ma tu na myśli całe człowieczeństwo, a nie tylko cielesność.

<sup>17</sup> Por. Atanazy Aleksandryjski, *O Wcieleniu Słowa*, 9,3–4.

<sup>18</sup> Por. Atanazy Aleksandryjski, *O Wcieleniu Słowa*, 14,1–16,1.

<sup>19</sup> Por. W. Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin: De Gruyter 1963, s. 45–50.

<sup>20</sup> Atanazy Aleksandryjski, *O Wcieleniu Słowa*, 54,3.



człowieczeństwa Chrystusa, motywowany soteriologicznie. W toku tych debat pojawiają się zagadnienia relacji między naturą a osobą. W *De Incarnatione* Atanazy nie robi jednak znaczącego użytku z myślenia o ogóle ludzkości przez pryzmat jedności natury: ani w odniesieniu do powszechności grzechu, ani w kwestii rozpowszechniania się zbawczych skutków Wcielenia. W uzasadnianiu powszechnej grzeszności nie dąży do wyjścia poza Pawłową diagnozę, mówiącą o panowaniu grzechu począwszy od Adama. Wylicza jedynie przykłady narastającego znieprawienia i zwraca uwagę na charakter uniwersalnych skutków. Podobnie w przedstawieniu zbawczego dzieła Chrystusa nie odwołuje się do jego wpływu na ludzkość przez jego udział w jednej ludzkiej naturze. Zbawienie przedstawia jako powszechny, ale odwołujący się do osobistych postaw, proces objawiania prawdy o Bogu i Jego darze życia.

W takim to zakresie soteriologiczna myśl Atanazego nie natrafia na trudność w tłumaczeniu jej w kontekście zmieniających się priorytetów w sporze o uniwersalia. Zdecydowanie podkreślając rolę wychowawczego wpływu Wcielonego Logosu na ludzi, lokuje się przy koncepcji zaznaczającej indywidualno-personalne oddziaływanie zbawcze Boga w Chrystusie. Mimo że Inkarnacja Słowa jest jednorazowym, uniwersalnym działaniem zbawczym, to nie znika perspektywa indywidualnego oddziaływania, a wręcz wyraźnie się na tym tle rysuje. Oczywiście taka koncepcja pozostawia wiele otwartych pytań. Wśród nich są kwestie jednoznacznego wyjaśnienia powszechności grzechu oraz powszechności daru zbawienia w Chrystusie.

## 2.2. AUGUSTYN, *DE TRINITATE*. ZBAWIENIE PRZEZ WSPÓLNOTĘ NATURY I WSPÓLNOTĘ MIŁOŚCI

Wybór myśli św. Augustyna nie wymaga szczególnego uzasadnienia. Podkreślimy jej ogromną historię oddziaływania oraz to, że teologiczna refleksja Augustyna jest wyraźnie powiązana z neoplatonizmem, a zatem także z realistycznym pojmowaniem powszechników<sup>21</sup>.

Augustyn nie dążył do stworzenia spójnego, zamkniętego opisu dzieła odkupienia ani do jednolitego wyjaśnienia natury zbawczego oddziaływania Chrystusa. Przykładowy wgląd w traktat *De Trinitate*, powstający przez długie lata, daje zadziwiający obraz wielowątkowości myśli Augustyna w tym zakresie. Otwiera on przed czytelnikiem świat poglądów, z którymi się spotykał, oraz idee, które sam rozwijał także w innych kontekstach. Dlatego należy się spodziewać wielorakich odpowiedzi także na pytanie o uzasadnienie jedyności i powszechności zbawczego pośrednictwa Chrystusa. Zarazem trzeba zwrócić uwagę, że trzecie z interesujących nas pytań: o powszechność potrzeby zbawienia, znajduje u Augustyna odpowiedź

<sup>21</sup> Por. A. de Libera, *Der Universalienstreit*, s. 73–74.

w zupełności opartą na realistycznym rozumieniu natury i jej pierwszeństwie w wyjaśnianiu wspólnoty w grzechu. Ta interpretacja na długo naznaczy teologiczno-kościelny wykład podstawowy o grzechu pierwotnym<sup>22</sup>. Grzech Adama przechodzi na całą ludzkość, ponieważ w Adamie jest cała ludzkość. Cała ludzka natura zostaje skażona i odtąd grzech natury obciąża każdego człowieka<sup>23</sup>. Czy ten klucz interpretacyjny znajduje u Augustyna swoje zastosowanie „w odwrotnym kierunku”, tj. w odniesieniu do zbawczego dzieła Wcielonego Słowa? Uprawnienie do takiej interpretacji daje Augustynowi lektura Rz 5 i znane odczytanie grzechu Adama przez pryzmat tłumaczenia „in quo”. Czy zostało odniesione ono także do paraleli Adam – Chrystus? Jeśli w Adamie wszyscy zgrzeszyli, to w Chrystusie wszyscy mogą mieć udział w nowym życiu. Czy dla Augustyna „in quo” tłumaczy także naturę przekazu daru zbawienia ludzkości?

W *De Trinitate* odpowiedź na to pytanie nie wynurza się z łatwością. W wielości motywów soteriologicznych tego dzieła jest jeden wątek zdradzający neo-platoński punkt wyjścia i podsuwający potwierdzenie obecności poszukiwanego sposobu myślenia o pośredniczeniu zbawienia „przez naturę”. Otwierając w księdze IV refleksję na temat dzieła Chrystusa, Augustyn pisze o upadku w grzech jako ześlizgiwaniu się w dół i zatracaniu w wielości, a o dziele Chrystusa – jako przyprowadzaniu ludzkości „w górę”, ku Bogu, do jedności<sup>24</sup>. Ponieważ jest to wątek otwierający refleksję nad zbawczym dziełem Chrystusa, prawdopodobnie można mu przypisać wartość szerszego spojrzenia, które wprowadza w szczegółowe zagadnienia, a równocześnie spina je ideową klamrą. W tym podkreśleniu zbawczego oddziaływania Chrystusa jako jednania ludzi z Bogiem i z sobą nawzajem pojawia się jednak znamieny moment, który nie pozwala bezproblemowo rozumieć tego procesu jako działania „przez naturę”. Odwołując się do nowotestamentowych tekstów wskazujących na wagę jedności, Augustyn pokazuje, że jedność „z racji

<sup>22</sup> Por. J. Gross, *Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels*, t. 1–4, München: E. Reinhardt 1960–1972. Odwołanie do tego obszernego dzieła w tym miejscu jest jedynie wskazówką bibliograficzną. W ten sposób chcemy tylko zwrócić uwagę na niezwykle ważne zagadnienie historii oddziaływania Augustynowej koncepcji grzechu pierwotnego.

<sup>23</sup> Por. M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła* (Seria Alfa i Omega, t. 32), Poznań: Wydawnictwo „W drodze” 2013, s. 109–132. Autorka w szczegółowej analizie pism Augustyna przekonująco przedstawia cztery typy jego wyjaśnienia jedności ludzkości w grzechu Adama. Tylko jeden z nich – grzech natury – odwołuje się bezpośrednio do filozoficznego ujęcia realnego istnienia natury. Ale inne wymienione przez autorkę typy, podążając za inną logiką wyjaśnień, nie przeczą temu podstawowemu przekonaniu o realnym istnieniu jednoczącej wszystkich natury, a wręcz przeciwnie – umacniają je. Elementy tej odpowiedzi są obecne także w *De Trinitate*. Augustyn cytując Rz 5,12, pisze „in quo” (polski tłumacz zamieszcza tekst z *Biblii Tysiąclecia*: „ponieważ...”; por. ks. IV, XII,15).

<sup>24</sup> Por. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków: Znak 1996, ks. IV, VII,11. Wszystkie cytaty wzięto z tego wydania. Wskazanie lokalizacji następuje według powszechnie przyjętego schematu.

samej natury” tu nie wystarcza. „Jak Ojciec i Syn jednym są nie tylko równością natury, ale również i woli, tak i ci, których jest Pośrednikiem w obliczu Boga, mają być jednością nie tylko dlatego, że są tej samej natury, ale również przez wspólnotę miłości”.<sup>25</sup> Tak więc Augustyn, nie przecząc roli jedności przez naturę, podkreśla, że celem procesu zbawczego jest także jedność woli. A zatem także zbawcze oddziaływanie Chrystusa sięga poza zakres natury i odnosi się do ludzkiej woli. Określenie „ludzka wola” ma charakter ogólny, mogłoby więc pozostać przypisane zupełnie do natury ludzkiej, ale zacytowany fragment wyraźnie pokazuje, że Augustynowi chodzi nie tylko o naturę, ale także o ten poziom, na którym pojawia się decyzja woli. Jest ona uchwytana jedynie na poziomie jednostkowej, osobowej wolności. Już tu widać, że symetria oddziaływania Adam – Chrystus zostaje złamana: w grzechu Adama uczestniczymy „bezwiednie” (uprzednio wobec osobistego wolnego przyzwolenia), natomiast pojednanie z Bogiem i między sobą osiągamy nie bez udziału naszej (osobistej) woli.

W wielowątkowych rozważaniach Augustyna na temat zbawczego dzieła Chrystusa można wskazać główne tematy. Należą do nich: zwycięstwo nad diabłem, ofiara, udzielenie wiecznego życia, nauka mądrości. Można je w różny sposób do siebie przyporządkowywać; Augustyn przeplata je między sobą. Widać przenikanie się motywów biblijnych, motywów przejętych z innych pism i własnej obserwacji. Biblijną naukę o ofierze łączy Augustyn ze swoimi obserwacjami pogańskiego kultu ofiarniczego. To prowadzi go od razu do motywu zwycięstwa nad diabłem. Wciąż widać, że Augustyn wyjaśniając Pismo Święte, nie dąży do tworzenia spójnej „teorii” zbawienia. W takim świetle też trzeba widzieć jego podejście do problemu powszechności i jedyności zbawienia w Chrystusie.

Przy omawianiu motywu zwycięstwa nad diabłem pojawia się perspektywa uniwersalnego oddziaływania Chrystusa. Augustyn mówi tu o wypełnieniu sprawiedliwości, tłumacząc, że zabicie Bezgrzesznego spowodowało możliwość odpuszczenia długu grzesznikom pozostającym w mocy diabła<sup>26</sup>. Tę dość niejasną eksplikację Augustyn rozwija dalej na różne sposoby, przywołując także motyw oszukania diabła<sup>27</sup>. Co ważne dla naszego toku poszukiwań, we wskazaniu na skuteczność działania Chrystusa przywołuje także paralelę Adam – Chrystus, czym przeczy wcześniej podanej tezie, którą określiliśmy jako „złamana symetria”. Oto pisze: „Gdy więc przez grzech jednego diabeł trzymał w swej władzy wszystkich zrodzonych ze skażonej pożądliwości ciała, to słuszne było, ażeby przez świętość Jednego uwolnił wszystkich odrodzonych przez niepokalaną i duchową łaskę drugiego Adama”<sup>28</sup>. Ludzkość jako całość (natura ludzka?) otrzymuje łaskę drugiego Adama. Taki fragment, gdyby został wyizolowany z całości dzieła, wskazałby

<sup>25</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. IV, IX, 12.

<sup>26</sup> Por. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. XIII, XIV, 18.

<sup>27</sup> Por. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. XIII, XV, 19.

<sup>28</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. XIII, XVI, 21.

na zbawienie jako odnowienie natury ludzkiej, które nie wymaga udziału woli pojedynczej osoby. Skoro w nim się znajduje, to może sugerować, że owa perspektywa ogólna – myślenia „przez naturę” – pozostaje kusząca. Ale Augustyn jej nie przecenia, bo zaraz wraca do kwestii udziału wolnej woli w procesie zbawczego spotkania z Bogiem.

Z punktu widzenia naszych poszukiwań wydaje się ważny inny jeszcze moment w refleksji Augustyna. W księdze IV jest jeden fragment, który może być w pierwszej chwili zidentyfikowany jako pewna wersja „formuły wymiany”, frazy, która sugeruje oddziaływanie zbawcze Wcielonego Syna tylko na podstawie tego, że staje się człowiekiem: „Jako mający początek w czasie, my nie możemy przejść do wieczności, jeżeli Wieczny, rodząc się jak my, nie stowarzyszy się z nami i jeżeli nie zostaniemy przez to przeniesieni do Jego wieczności”<sup>29</sup>.

Zacytowany fragment staje się zrozumiały dopiero w szerszym kontekście. Nie chodzi o zbawcze oddziaływanie przez abstrakcyjnie ujęte spotkanie natur – boskiej i ludzkiej – w Chrystusie, które daje nam udział w wieczności Boga. Działoby się to poza zaangażowaniem ludzi. Tymczasem Augustyn wypowiada to zdanie w konkretnym kontekście. Chodzi mu o podkreślenie, że droga do udziału w wieczności Boga wiedzie przez przyjęcie z wiarą tego, co Bóg objawia w czasie w swoim Wcielonym Synu: „Gdy wiara nasza w widzeniu stanie się prawdą, wówczas i nasza przemieniona śmiertelność ustąpi wieczności. Zanim się to stanie i żeby się to stało, z wiarą odnosimy się do rzeczy mających początek w czasie, tak jak w wieczności spodziewamy się kontemplacji prawdy. Żeby jednak ta wiara śmiertelnego życia nie była niezgodna z prawdą życia wiecznego, sama Prawda współwieczna Ojcu narodziła się na ziemi [...]. Tak bowiem rzeczy powstające w czasie mają się do wieczności, jak się ma wiara do prawdy. Więc trzeba było oczyścić nas, żeby mógł się dla nas narodzić ten, który zarazem pozostał wiecznym, i żeby nie przedstawiał się On dla nas inaczej w wierze i inaczej w prawdzie”<sup>30</sup>.

Podsumujmy. Pamiętając o tym, że Augustyn w kolejnych przybliżeniach komentuje możliwość rozumienia tajemnic wiary i nie jest skoncentrowany na niesprzeczności przedstawianych rozwiązań, możemy jedynie w wielości motywów próbować wyinterpretować jego główne ścieżki myślowe, odnoszące się do naszych pytań. Oto okazuje się, że Augustyn konsekwentnie mówi o potrzebie zbawienia jako konsekwencji trwania wszystkich w grzechu pierworodnym (*peccatum originale*), który od Adama rozlał się na wszystkich ludzi. Dzieje się tak za sprawą udziału wszystkich w ludzkiej naturze, która cała była w Adamie. W ten sposób wyjaśnia się powszechność tego stanu i niezależność od moralnych decyzji jednostki. Odwrotnie rzecz się przedstawia w wyjaśnianiu zbawczego dzieła Chrystusa. Sam fakt Wcielenia Syna tylko marginalnie jest przez Augustyna traktowany jako sposób transmisji zbawienia na naturę ludzką. Dzieje się tak, mimo iż rozważana

<sup>29</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. IV, XVIII, 24.

<sup>30</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. IV, XVIII, 24.

przez Augustyna Pawłowa paralelizacja Adama i Chrystusa z Rz 5 mogłaby łatwo przekonywać do takiej linii interpretacyjnej. Augustyn trwa przy swoim początkowym stwierdzeniu, że jedność z Bogiem jako synonim zbawienia nie pojawia się w człowieku tylko na poziomie wspólnoty natury z Wcielonym Logosem, ale także na płaszczyźnie woli. Tu można upatrywać formuły, która wyraża jego troskę o los jednostki przed Bogiem – tak charakterystyczny rys, który rozwijał się w jego refleksji nad łaską i wolnością.

Z zestawienia koncepcji Augustyna i Atanazego w zakresie pytania o rolę myślenia przez pryzmat tego, co wspólne, przed tym, co indywidualne rysuje się zaskakujący podstawowy wniosek. Żaden z tych autorów nie opiera głównego ciężaru swojej myśli soteriologicznej na idei spotkania natur boskiej i ludzkiej w Chrystusie, które prowadziłyby do uświęcenia (zbawienia, przeobóstwienia...) natury ludzkiej jako takiej, a tym samym całej ludzkości, czyli wszystkich ludzi. Motyw ten pojawia się wprawdzie u obu jako krótka formuła, która jednak nie powinna być wyrywana z jej kontekstu. A kontekst wyjaśnia, że Bóg w Chrystusie przyjmuje (realnie istniejącą) ludzką naturę i na nią oddziałuje, ale zarazem nie działa poza relacją z osobą ludzką, nie pomija ludzkiej decyzji. Okazuje się, że w przypadkach obu autorów podstawową okolicznością, która w ten sposób relatywizuje myśl o zbawieniu „przez naturę”, a więc z pominięciem wolności, jest przypisanie dużej wagi motywowi pouczenia (oświecenia, objawienia), które przynosi Wcielony Syn. W ten sposób to motyw Bożej nauki uzyskuje rangę ważnego wyjaśnienia zbawczego działania Boga wobec ludzkości.

Równocześnie należy zauważyć, że obaj myśliciele łatwo zakładają powszechność i jedność zbawczego oddziaływania Chrystusa. Podstawą tego założenia jest oczywiście przekonanie wiary ugruntowane w świadectwie Pisma. Jego intelektualną reprezentację obaj odnajdują w nauce o Wcieleniu, pojmowanym w duchu nicejskiej ortodoksji. Można założyć, że ta nauka, zwrócona nie tylko w stronę określenia równości w Bóstwie Chrystusa z Ojcem, ale też akcentująca przyjęcie pełnej natury ludzkiej, pozwala na bezproblemowe myślenie o objęciu całości ludzkości dobrodziejstwem Wcielenia. Założenie pierwszeństwa tego, co ogólne, przed tym, co indywidualne, pozwala szybko przejść do porządku dziennego nad problemem zasięgu zbawczego oddziaływania Wcielonego Słowa: wszyscy uczestnicy natury ludzkiej są w jego zasięgu. Augustyn zdradza ten sposób myślenia w cytowanym już zdaniu: „Jak Ojciec i Syn jednym są nie tylko równością natury, ale również i woli, tak i ci, których jest Pośrednikiem w obliczu Boga, mają być jednością nie tylko dlatego, że są tej samej natury, ale również przez wspólnotę miłości”. Zwróciliśmy najpierw uwagę, że w ten sposób Augustyn akcentuje wymiar indywidualnej relacji zbawczej. Trzeba teraz podkreślić, że dzieje się to na tle płaszczyzny „ogólnej”, dotyczącej spotkania natury boskiej z ludzką. Tę zaś Augustyn przyjmuje jako oczywistą, po czym przechodzi do uwagi o wymiarze indywidualnym – tym, który go będzie bardziej interesował.

O ile współczesna wrażliwość każe pytać o zbawienie jako efekt indywidualnego oddziaływania Chrystusa na człowieka, o tyle widać, że koncepcje Atanazego

i Augustyna (w zakresie tu przedstawionym) w dużym stopniu mogą być bezproblemowo przyjęte. Co prawda przenikają je założona jedność natury ludzkiej i na tej podstawie przyjęte powszechne oddziaływanie zbawcze Chrystusa, ale ciężar myśli spoczywa na relacji między Chrystusem a pojedynczym człowiekiem. Najwyraźniej widać to w tym nurcie refleksji obu teologów, gdzie Augustyn przedstawia wezwanie do budowania relacji z Bogiem opartej na decyzji woli. Owo wezwanie, a raczej oświecenie, obdarzenie mądrością<sup>31</sup>, musi być widziane w inny sposób w kontekście specyfiki myśli każdego z tych autorów. Atanazemu wystarcza uznanie zbawczego znaczenia objawienia prawdziwej gnozy. Augustyn przez wyróżnienie płaszczyzny indywidualnej relacji Bóg – człowiek otwiera dopiero drzwi do właściwej sobie refleksji na temat wolności człowieka przed Bogiem: konieczności łaski i jej absolutnego pierwszeństwa.

### 2.3. ANZELM, *CUR DEUS HOMO*. DZIEŁEM WCIELONEGO BOGA NAPRAWIENIE NATURY ROZUMNEJ

W wyborze dawnych przedstawień nauki o zbawczym dziele Chrystusa nie można pominąć myśli Anzelma z Canterbury. Jest ona oczywiście istotna ze względu na jej historię oddziaływania – sięgającą aż po współczesność. Równocześnie ze względu na dążenie do racjonalnej ścisłości staje ona zupełnie wyraźnie przed pytaniem o uzasadnienie powszechności zbawczego oddziaływania Chrystusa.

Jasno – na tle omówionych pozycji teologicznych – rysuje się specyfika Anzelmowego podejścia do refleksji soteriologicznej. Anselm nie komentuje Pisma, nie kontynuuje Pawłowej teologii, ale zakładając wiarę, chce wskazać jej *rationes necessariae*. W tym przypadku chce wskazać na racjonalność Wcielenia. Konsekwentnie buduje swoją argumentację *remoto Christo*, oddalwszy argumenty z Pisma i *sola ratione*. Uważnie wsłuchuje się przy tym w Augustyna.

Nie powtarzając toku Anzelmowej argumentacji i jej specyfiki, zwróćmy uwagę na sposób traktowania desygnatu terminu „człowiek” przez Anzelma. Człowiek (Anselm w tej części wprost mówi: natura rozumna) został stworzony dla określonego celu: aby poznał Boga jako najwyższe dobro, wybrał Go swą wolą, a ciesząc się wspólnotą z Nim, był w ten sposób szczęśliwy<sup>32</sup>. Człowiek jednak zgrzeszył, a skutek tego pozbawił się tej pierwotnej sprawiedliwości. W tym zdaniu kryje się znacząca komplikacja. Anselm w *Cur Deus homo* nie rozróżnia między grzechem osobistym a pierworodnym. Nie musi rozróżniać, gdyż interesuje go czysto

<sup>31</sup> Warto zauważyć Augustynowe rozróżnienie między wiedzą a mądrością (zob. zwł. *O Trójcy Świętej*, ks. XII, XIV,21-XV,25).

<sup>32</sup> Por. Anselmus Cantuariensis, *Cur Deus homo*, w: F.S. Schmitt (red.), *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*, t. 2, Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1968, II, 1–3. Anselm nieomal ciągle używa tam określenia „natura (rozumna)”.



formalna strona grzechu, która zawiera się w utracie *rectitudo*, sprawiedliwości, wewnętrznej prawdy. Dramat człowieka (natury ludzkiej), który polega na niezdolności osiągnięcia ostatecznego celu, wynika z jakiegokolwiek grzechu. Jeśli jednak przyjmiemy treści zawarte w późniejszym dziele Anzelma *De conceptu virginali et de originali peccato*, to sumarycznie możemy przekazać jasną deklarację autora, źródłowo augustyńską: grzech Adama (*peccatum originis*) staje się dziedzicznym grzechem natury (*peccatum originale*), który z kolei staje się własnym grzechem każdej osoby ludzkiej. Do tego dochodzą osobiste grzechy osób, ale dla teoretycznych wyjaśnień Anzelma nie ma to już znaczenia<sup>33</sup>.

W logiczny ciąg należy zatem także włączyć Anzelmową analizę dotyczącą grzechu pierworodnego. Pierwszy (pojedynczy) człowiek zgrzeszył i odtąd każdy człowiek jest obciążony jego grzechem. Pośrednikiem jest ludzka natura: Adam grzesząc, doprowadził do zepsucia ludzkiej natury. Grzech Adama stał się grzechem natury ludzkiej. Odtąd każdy człowiek, będąc uczestnikiem ludzkiej natury, dziedziczy grzech natury. W tej koncepcji Anzelm idzie zupełnie za Augustynem<sup>34</sup>, ale stara się racjonalnie wyjaśnić, na czym polega to zepsucie natury. Jest nim utrata pierwotnej sprawiedliwości, utrata *rectitudo*, która tożsama jest z prawdą bytu – tu: prawdą człowieka (natury rozumnej). Ta zaś definiuje się przez cel, dla którego dana natura została stworzona. Zatem przez grzech Adama cała natura ludzka (w związku z tym każdy człowiek) utraciła swoje nakierowanie na cel wieczny, swoją tożsamość określoną przez Stwórcę.

Dalej wnioskuje Anzelm: tylko człowiek (natura ludzka – ale wystarczy jeden jej przedstawiciel; jednostkowa natura nie istnieje poza osobą<sup>35</sup>) może zadośćuczynić za grzech, który wprowadził nieporządek w tym obiektywnym stanie rzeczy (utrata *rectitudo*, naruszenie *ordo universi*, naruszenie chwały Bożej). Tylko Bóg-człowiek może zadośćuczynić, bo tylko Jego godność spełni wszystkie warunki wystarczającego (*de facto*: nieskończonego) zadośćuczynienia, a to za sprawą ludzkiej bezgrzeszności oraz zjednoczenia z Bóstwem. Owoce tego dzieła przypadają człowiekowi (ludzkiej naturze – wszystkim ludziom), jednak osiągnięcie celu, czyli wiecznego zbawienia, zależy od tego, w jaki sposób człowiek (pojedyncza osoba) będzie realizował odtąd swoje zobowiązania wobec Boga (czyli swoją odbudowaną tożsamość, swój cel). W końcu Anzelm stwierdza: Bóg realizuje swój cel stworzenia człowieka (natury ludzkiej), a tym samym zostaje zachowany

<sup>33</sup> Streszczam tu w dużym skrócie szczegółowe analizy zawarte w: J. Kempa, *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelma z Canterbury* (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, t. 53), Katowice: Księgarnia św. Jacka – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego 2009, s. 246–287. Na temat samej koncepcji grzechu pierworodnego por. tamże, s. 256–283.

<sup>34</sup> Jak już wspomnieliśmy, Marta Przyszychowska wskazuje, że jest to jedna z czterech ścieżek Augustynowych wyjaśnień powszechnej wspólnoty w grzechu Adama.

<sup>35</sup> Por. J. Kempa, *Konieczność zbawienia*, s. 248.

porządek świata i chwała Boga, gdy natura ludzka – a to oznacza: przynajmniej jedna osoba – osiągnie ostateczne spełnienie.

Wykład Anzelma łączy ze sobą wątki metafizyczne (w centrum teleologiczna koncepcja bytu) oraz jurydyczne (reguła *aut poena aut satisfactio*) w złożony system argumentacyjny. Ale jak wynika z powyższego krótkiego opisu, Anzelm opiera jej strukturę na idei pierwszeństwa natury. Dramatem jest zniszczenie natury ludzkiej przez Adama. Ratunek dla natury ludzkiej przychodzi przez Wcielenie (przez śmierć Wcielonego Boga). Cel zostaje osiągnięty, gdy przynajmniej jeden człowiek zostanie zbawiony – w ten sposób natura ludzka osiągnie swój cel<sup>36</sup>. Tak w skrócie zaprezentowana struktura argumentacyjna pokazuje, że Anzelm przedstawia zbawcze dzieło Chrystusa jako ratunek ludzkiej natury. Los konkretnych osób jest sprawą niepodjętą w *Cur Deus homo*.

Zwykle zwraca się uwagę na jurydyzm teorii Anzelma i wynikające z niego ograniczenia w ujmowaniu odkupienia. Tymczasem przedstawiony tu problem w nie mniejszym stopniu ogranicza czytelność tej koncepcji dzisiaj. Prawne kategorie są tu wprzęgnięte na służbę koncepcji metafizycznej, opartej na istnieniu stworzonej *rectitudo*, teleologicznej prawdy bytu. Zniszczenie tej – właściwej naturze rozumnej – prawdy przez grzech wprowadza w świat wieloraki chaos, który może być naprawiony tylko przez zadośćuczynienie. Dopiero na końcu pojawia się zatem owa kategoria „jurydyczna”, czyli pewnik: za grzech – w celu odbudowania porządku stworzenia (czyli także przywrócenia Bożej chwały i naprawienia *rectitudo* właściwej naturze ludzkiej) – konieczne jest zadośćuczynienie lub kara. W zarysowanym przez Anzelma metafizycznym krajobrazie obejmującym prawdę o stworzeniu, upadku, naprawie i spełnieniu na pierwszym planie znajduje się natura ludzka, nie zaś ludzka osoba.

Dzięki takiemu rozumowaniu Anzelm bez trudu może wyjaśnić (*sola ratione!*), że wszyscy bez wyjątku potrzebują zbawienia, podobnie jak wyjaśnia (co jest zasadniczym celem jego pracy), że tylko Bóg Wcielony (Anzelm unika w *Cur Deus homo* języka teologii trynitarniej) może – przez zadośćuczynienie – dokonać naprawy natury ludzkiej.

Oparta na pierwszeństwie natury siła racjonalnego wykładu wyjaśniającego uniwersalne znaczenie zbawienia w Chrystusie staje się równocześnie podstawową jego słabością, z chwilą gdy znika konsens co do jego filozoficznej podstawy, tkwiącej w średniowiecznym (w przypadku Anzelma: „umiarkowanym”) realizmie. Ten konsens znika, gdy realizm zaczyna być wypierany przez nominalizm. Gdy w tej nowej wizji, zamiast zobiektywizowanego, racjonalnie uchwytnego nieporządku w naturze ludzkiej i jej naprawy, pojawia się wyobrażenie o samotnej jednostce, świadomej swych grzechów przed Bogiem, to powstaje zupełnie nowa sytuacja intelektualno-duchowa. Odślaniają ją nurty późnośredniowieczne, teologia reformacji, ale także poreformacyjna teologia katolicka. Jednym z zatrutych owoców

<sup>36</sup> Por. J. Kempa, *Konieczność zbawienia*, s. 249–252.

czytania koncepcji Anzelma w zmienionym kontekście jest jurydyczne przerysowanie relacji między pojedynczym człowiekiem a Bogiem. Sprowadzenie jej do stosunku regulowanego przez prawo jest słusznie krytykowane jako obraz nazbyt antropomorficzny i w efekcie prowadzący do łatwych przekłamań obrazu Boga. Natomiast powrót do koncepcji Anzelma, czyli do wizji ugruntowanej w specyficznej metafizyce, dzisiaj wydaje się bardzo trudny lub niemożliwy. Stąd łatwiej spotkać się z uproszczoną krytyką Anzelma, opartą już jedynie na skojarzeniu z jurydyzmem. Pośrednim powodem takiego uproszczenia jest niedostatek w przekazie pierwotnej myśli Anzelma: wypłukanie jego teorii z metafizyki operującej pojęciem natury i wpisanej w nią celowości oraz nieuwzględnienie jego zamiaru, jakim było czysto racjonalne odtworzenie „warunków brzegowych” (*rationes necessariae*) dzieła Wcielonego Syna.

### 3. WNIOSKI

Wybór trzech autorów z bogatej historii teologii, ograniczony dodatkowo zasadniczo do pojedynczych ich dzieł, łatwo natrafia na swoje granice. Niemniej był on podyktowany zamiarem wskazania takich przykładów, które mają swoją znaczącą historię oddziaływania i są żywo komentowane także dzisiaj. Celem takiego działania było wstępne zbadanie hipotezy postawionej na początku: ważna dla nowożytności zmiana myślenia idąca w kierunku metafizycznego nominalizmu utrudnia przyjęcie dawnych koncepcji soteriologicznych za przekonujące, a niekiedy prowadzi do ich zniekształcania.

Na przykładzie analizy soteriologicznych treści dwóch ważnych dzieł z IV wieku okazało się, że podzielane przez ich autorów założenie o realnym istnieniu natury ludzkiej jest ważnym punktem odniesienia dla ich zrozumienia. Jednak ostatecznie refleksja obu autorów nad zbawieniem nie zadowala się faktem spotkania natur boskiej i ludzkiej. Obaj traktują je jako podstawę, a w różnych przybliżeniach wykazują zbawczą „owocność” tego faktu. Przede wszystkim jednak w tych wątkach wielokrotnie odzywa się płaszczyzna indywidualnej relacji Bóg – człowiek. Szczególnym miejscem kondensacji takiego myślenia jest idea objawienia prawdy, pouczenia, mądrości: Bóg przez Wcielenie zniża się do (pojedynczego) człowieka, by go podnieść do wiedzy o sprawach Bożych, a Augustyn dopowie: zaś przez nią do mądrości. Zatem w takiej myśli jest otwarta przestrzeń inspiracji dla refleksji stawiającej w centrum zainteresowania osobę i być może odsuwającej na bok spór o naturę czy też nawet kwestionującej słuszność stanowiska realistycznego w sporze o uniwersalia. To osobliwe spostrzeżenie, zważywszy że tak Atanazy, jak i Augustyn oddychają atmosferą metafizycznego realizmu i dają liczne dowody zgodnego z nim myślenia. W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, skąd u tych

autorów tak wyraźna koncentracja na zbawieniu osoby, postawionej przed naturą ludzką, natrafiamy na ślad opisany przez Étienne Gilsona. Podkreśla on, że właśnie zasługą chrześcijaństwa jest zwracanie uwagi na indywidualną osobę i przetwarzanie w ten sposób greckiej myśli (zarówno platońskiej, jak i arystotelesowskiej) skoncentrowanej na tym, co ogólne<sup>37</sup>. Wpływ na to miały przede wszystkim dwie sprawy. W przekazie chrześcijańskim pojedyncza osoba ludzka posiada szczególną, niepowtarzalną „godność bytu wiecznego” i indywidualną etyczną sprawność. Ponadto pojęcie osoby jawi się jako stosowne w opisie tajemnicy Boga. Dodajmy, o czym Gilson już nie pisze, że starożytne spory trynitarne i chrystologiczne tylko uwybraźniły wrażliwość na osobę, kładąc nacisk na wyjaśnienie relacji między indywiduum (osobą) i ogólnością (naturą)<sup>38</sup>. Wydobyły one na jaw problem opisu tożsamości osoby, a szerzej: tego, co jednostkowe. Z perspektywy naszej analizy trudno sprzeciwiać się tezie Gilsona. Być może to właśnie owe chrześcijańskie inspiracje prowadziły do owocnego przetwarzania jednostronnego myślenia o człowieku przez pryzmat wspólnej natury.

Ten wątek indywidualny zostaje przekreślony przez Anzelma w koncepcji, która przecież okaże się niezwykle nośna dla łacińskiej teologii drugiego tysiąclecia. Trzeba jednak pamiętać, że Anselm świadomie dąży do ścisłości racjonalnej argumentacji i odstawia na bok biblijne treści. W ten sposób buduje raczej ramy soteriologii, niż odtwarza bogatą treść nauki o Chrystusie Zbawcy. Wskazuje na warunki konieczne<sup>39</sup> (jak je sam rozumie) dzieła zbawienia. Stąd też nie dziwi, że bardzo chętnie odwołuje się do refleksji nad naturą ludzką, a nie pojedynczą osobą. Więcej, Anselm tak dalece formalizuje pojęcie grzechu, że nie rozróżnia między grzechem pierworodnym a indywidualnym. Jego teoria nie potrzebuje tego rozróżnienia. Podobnie zbawcza śmierć Boga-człowieka uzdrawia naturę ludzką,

---

<sup>37</sup> Por. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa: Pax 1958, s. 192–209, zwł. 193–194 i 206. Gilson poświęca temu zagadnieniu cały rozdział, nadając mu zresztą znamienity tytuł: *Personalizm chrześcijański*. Praca zajmuje się co prawda filozofią średniowieczną, ale Gilsona interesuje szerszy horyzont historii. Mówi o impulsach personalizmu w Biblii i o zmaganiu o personalistyczną interpretację myśli Platona i Arystotelesa. W tym sensie nic nie stoi na przeszkodzie, by jego argumentację przymierzać także do pisarzy starożytnych.

<sup>38</sup> Por. J. Zachhuber, *Individuality and the Theological Debate about 'Hypostasis'*, w: A. Torrance, J. Zachhuber, (red.), *Individuality in Late Antiquity* (Ashgate Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity), London: Taylor & Francis 2016, s. 91–109. Johannes Zachhuber w precyzyjnej analizie wskazuje na złożoność procesu „odkrywania osoby” w odniesieniu do tajemnicy Boga w debatach teologicznych IV i V wieku. Zwrócenie uwagi na postawienie problemu (tamże, s. 92) i na wnioski (tamże, s. 109) nie wystarcza dla uchwycenia złożonego charakteru prezentacji. Temat zasługuje na osobne omówienie i dyskusję.

<sup>39</sup> Dlatego Peter Hünermann nie waha się określić metody Anzelma mianem „transcendentalnej”. Por. P. Hünermann, *Anselms „Cur Deus homo“. Eine Hilfe für den heutigen Dialog zwischen den abrahamitischen Religionen?*, w: P. Gilbert, H. Kohlenberger, E. Salmann (red.), *Cur Deus homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale; Roma 21–23 maggio 1998* (Studia Anselmiana, t. 128), Roma: Centro studi S. Anselmo 1999, s. 770–771.

ale nie jest to tożsame z uzdrowieniem tego oto konkretnego człowieka. On musi dopiero przyswoić sobie ten dar: „Tolle me et redime te”<sup>40</sup> – takie polecenie wkłada Anzelm pod koniec *Cur Deus homo* w usta Zbawcy. Dzięki takim zabiegom uzyskuje coś ważnego. Uznanie realnego istnienia natury ludzkiej i postawienie jej w centrum wyjaśnień pozwala mu w sposób uniwersalny i czysto racjonalny (Anzelm uzna przedstawianą racjonalność za uniwersalną) wyjaśniać konieczność naprawy człowieczeństwa. Kategorie prawne odgrywają tu tylko pomocniczą rolę, to znaczy wynikają z przyjętego porządku metafizycznego rzeczywistości.

Z chwilą gdy próbuje się odczytać myśl Anzelma przez pryzmat nominalistycznego ujmowania rzeczywistości, znika ów metafizyczny fundament: *rectitudo, ordo, honor Dei*. Pozostaje myśl wzięta z porządku prawnego, pozbawiona już takiego metafizycznego oparcia, jakie Anzelm miał na myśli. Jednostka obciążona jest powinnością przed Bogiem, a Bóg przy tej powinności obstaje. Rodzi się fatalne zniekształcenie obrazu Boga i sytuacji człowieka, zwane jurydycznym zawężeniem. Stąd intencji Anzelma nie da się zrozumieć, gdy wtłacza się jego myśl w horyzont ideowy naznaczony nominalizmem. Wydaje się, że faktyczny rozwój takiego zawężenia w soteriologii późnego średniowiecza i w dalszym czasie świadczy o przenikaniu nominalizmu w jej obszary, mimo odrzucania go w zakresie teologii trynitarniej, chrystologii i sakramentologii. To jest jednak tylko przypuszczenie, które wymaga osobnych badań.

Najkrótszy wniosek po dokonanych analizach wydaje się oczywisty. Przedstawione starożytne refleksje Atanazego i Augustyna można czytać także „nominalistycznie”, odnajdując w nich szereg inspiracji, gdyż one same dają wiele miejsca pierwszeństwu relacji osobowej Bóg – pojedynczy człowiek. Anzelm świadomie odwołuje się do poziomu natury ludzkiej, a stąd jego koncepcja w nominalistycznej lekturze staje się niezrozumiała lub zostaje przetworzona na skrajnie jurydyczną.

#### ZBAWIENIE OSOBY CZY NATURY LUDZKIEJ? O PEWNYM PROBLEMIE WSPÓŁCZESNEJ RECEPCJI TRADYCYJNYCH MOTYWÓW SOTERIOLOGICZNYCH

##### Abstrakt

W pracy wychodzi się z założenia, że okres nowożytny różni się od wcześniejszych epok pod względem myślenia o uniwersaliach: w antycznym i średniowiecznym sporze o uniwersalia pierwszeństwo miało to, co ogólne, a przedmiotem debat była tożsamość tego, co jednostkowe. Ockhamowski przewrót myślenia w tym zakresie jest jednym z punktów znaczących początek nowożytności. W tym kontekście uzasadnione jest pytanie, na ile klasyczne koncepcje soteriologiczne, powstałe w dawnym klimacie naznaczonym prymatem uniwersaliów, mogą być zrozumiałe dzisiaj, w atmosferze nominalizmu. Po przedstawieniu

<sup>40</sup> Anselmus Cantuariensis, *Cur Deus homo*, II, 20.

specyfiki tej problematyki w artykule omówiono trzy prace trzech znaczących dla historii soteriologii autorów (Atanazego, Augustyna, Anzelma). Wnioski nie potwierdzają prostej tezy o niepodważalnym prymacie myślenia o „człowieku jako naturze ludzkiej” w przypadku Atanazego i Augustyna. Za to o wiele późniejsza teoria Anzelma konsekwentnie opiera się na takim myśleniu. Stąd też refleksje dwóch pierwszych autorów, o ile podkreślają międzyosobową więź zbawczą między Bogiem a człowiekiem, wydają się czytelne także dzisiaj. Z kolei koncepcja Anzelma, oparta na ujmowaniu dzieła zbawczego jako oddziaływania na ludzką naturę, łatwo naraża się na zawężone interpretacje, niezgodne z pierwotnym zamysłem jej autora.

**Słowa kluczowe:** soteriologia, spór o uniwersalia w teologii, Atanazy Aleksandryjski, Augustyn z Hippony, Anzelm z Canterbury.

SALVATION OF A PERSON OR OF THE HUMAN NATURE?  
ON A PROBLEM OF THE CONTEMPORARY RECEPTION OF TRADITIONAL  
SOTERIOLOGICAL MOTIFS

Abstract

The paper assumes that the modern period differs from earlier epochs in terms of thinking about universals: in the ancient and medieval dispute about universals, the general took precedence, and the subject of debates was the identity of what was individual. Ockham's revolution of thinking in this area is one of the significant points of the beginning modernity. In this context, it is reasonable to ask to what extent classical soteriological concepts, created in the ancient climate marked by the primacy of universals, can be understood today, in an atmosphere of nominalism. After presenting the specificity of this issue, the article discusses three works of three authors, who are significant for the history of soteriology (Athanasius, Augustine, Anselm). The conclusions do not confirm the simple thesis about the indisputable primacy of thinking about "man as human nature" in the case of Athanasius and Augustine. But Anselm's much later theory is consistently based on such thinking. Hence, the reflections of the first two authors, insofar as they emphasize the interpersonal salvific bond between God and man, seem to be still understandable today. On the other hand, Anselm's conception, based on the perception of the work of salvation as an impact on human nature, easily exposes itself to narrow interpretations, which are inconsistent with the original intention of its author.

Heil der Person oder der menschlichen Natur? Über ein Problem der heutigen Rezeption der traditionellen soteriologischen Motive.

**Key words:** soteriology, dispute over universals in theology, Athanasius of Alexandria, Augustine of Hippo, Anselm of Canterbury.



ERLÖSUNG DER PERSON ODER DER MENSCHLICHEN NATUR?  
ZU EINEM PROBLEM DER ZEITGENÖSSISCHEN REZEPTION  
DER TRADITIONELLEN SOTERIOLOGISCHEN THEMEN

Abstrakt

Der Autor des Aufsatzes geht von der Annahme aus, dass sich die Neuzeit im Denken über das Allgemeine von früheren Epochen unterscheidet. In den antiken und mittelalterlichen Auseinandersetzungen über das Allgemeine hatte das Allgemeine Vorrang. Gegenstand der Debatte war die Identität des Einzelnen. Die Ockhamsche Umwandlung des Denkens in dieser Hinsicht ist einer der Markierungspunkte des Beginns der Moderne. In diesem Zusammenhang ist es legitim zu fragen, inwieweit die klassischen soteriologischen Konzepte, die in einem antiken, vom Primat der Universalien geprägten Klima entwickelt wurden, heute, in einer Atmosphäre des Nominalismus, verstanden werden können. Nach einem Überblick über die Besonderheiten des Themas werden in dem Artikel drei Werke von drei für die Geschichte der Soteriologie bedeutenden Autoren (Athanasius, Augustinus, Anselm) besprochen. Die Schlussfolgerungen stützen nicht die einfache These vom unbestreitbaren Primat des Denkens über den „Menschen als menschliche Natur“ im Falle von Athanasius und Augustinus. Vielmehr stützt sich die viel spätere Theorie Anselms konsequent auf ein solches Denken. Daher erscheinen die Überlegungen der beiden erstgenannten Autoren, soweit sie die zwischenmenschliche Heilsbeziehung zwischen Gott und Mensch betonen, auch heute noch lesbar. Anselms Konzeption hingegen, die auf einer Sicht des Heilswirkens als Wirkung auf die menschliche Natur beruht, ist leicht engen Interpretationen ausgesetzt, die mit der ursprünglichen Intention ihres Autors nicht vereinbar sind.

**Schlüsselwörter:** Soteriologie, Streit um Universalien in der Theologie, Athanasius von Alexandrien, Augustinus von Hippo, Anselm von Canterbury.

BIBLIOGRAFIA

- Aertsen J.A., *Einleitung: Die Entdeckung des Individuums*, w: J.A. Aertsen, A. Speer (red.), *Individuum und Individualität im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, 24), Berlin – Boston: De Gruyter 1996, s. IX–XVII.
- Anselmus Cantuariensis, *Cur Deus homo*, w: F.S. Schmitt (red.), *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*, t. 2, Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1968 [unveränderter photomechanischer Neudruck der Ausgabe, Seckau – Rom – Edinburgh 1938–1961] [wydanie elektroniczne CD-ROM].
- Atanazy Aleksandryjski, *O Wcieleniu Słowa* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 61), tłum., red. M. Wojciechowski, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1998.
- Bartnik C.S., *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, w: C.S. Bartnik (red.), *Teologiczne rozumienie zbawienia*, Lublin: TNKUL 1979, s. 9–44.
- Barth G., *Zbawienie. II. W teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin: TNKUL 2014, kol. 1302–1305.

- Gilson É., *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybalt, Warszawa: Pax 1958.
- Gross J., *Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels*, t. 1–4, München: E. Reinhardt 1960–1972.
- Hünemann P., *Anselms „Cur Deus homo“. Eine Hilfe für den heutigen Dialog zwischen den abrahamitischen Religionen?*, w: P. Gilbert, H. Kohlenberger, E. Salmann (red.), *Cur Deus homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale; Roma 21–23 maggio 1998* (Studia Anselmiana, t. 128), Roma: Centro studi S. Anselmo 1999, s. 767–785.
- Jaeger W., *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin: De Gruyter 1963.
- Kannengiesser C., *The Philosophical Background of the Athanasian Doctrine of Salvation*, „Vox Patrum” 49 (2006), s. 265–276.
- Kempa J., *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelm z Canterbury* (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, t. 53), Katowice: Księgarnia św. Jacka – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego 2009.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Dominus Iesus. Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* (2001).
- Lehmann K., „*Er wurde für uns gekreuzigt*“. Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie, „Theologische Quartalschrift” 162 (1982), s. 298–317.
- Libera A. de, *Der Universalienstreit. Von Platon bis zum Ende des Mittelalters*, tłum. K. Honsel, Paderborn – München: Fink Verlag 2005.
- Longosz S., *Atanazjańska terminologia teologii Wcielenia*, „Vox Patrum” t. 38–39 (2000), s. 141–156.
- Przyszychowska M., *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła* (Seria Alfa i Omega, t. 32), Poznań: Wydawnictwo „W drodze” 2013.
- Schwager R., *Fluch und Sterblichkeit – Opfer und Unsterblichkeit. Zur Erlösungslehre des Athanasius*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 103 (1981), nr 4, s. 377–399.
- Söding T., *Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief*, w: Frey, J., Schröter, J. (red.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, t. 181), Tübingen: Mohr Siebeck 2005, s. 375–396.
- Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków: Znak 1996.
- Weinandy T.G., *Athanasius. A Theological Introduction*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2018.
- Zachhuber J., *Individuality and the Theological Debate about ‘Hypostasis’*, w: A. Torrance, J. Zachhuber (red.), *Individuality in Late Antiquity* (Ashgate Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity), London: Taylor & Francis 2016, s. 91–109.

**Jacek Kempa** – duchowny Kościoła rzymskokatolickiego (archidiecezja katowicka), doktor habilitowany teologii, profesor Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, a od 2020 roku dziekan Wydziału Teologicznego. W latach 2011–2019 redaktor naczelny czasopisma „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”. W latach 2011–2017 wiceprezes Towarzystwa Teologów Dogmatyków. Konsultor Komisji Nauki Wiary Episkopatu Polski. Prace badawcze w zakresie soteriologii średniowiecznej i współczesnej, antropologii teologicz-

nej i hermeneutyki teologicznej. W 2023 roku odbywa staż badawczy w Exzellenzcluster „Religion und Politik” przy Westfalskim Uniwersytecie Wilhelma w Münster. Wybrane publikacje: *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelma z Canterbury*, Katowice (2009); (red.) *Zbawieni przez ofiarę? Historia i perspektywy centralnej kategorii soteriologicznej* (2012); (red. wraz z M. Gigłok) *Słowo, doświadczenie, tajemnica* (2015); *Poznanie Boga w historii: debata między Josephem Ratzingerem a Walterem Kasperem* (2017); *Relacje między modelami w soteriologii. Glossa do dyskusji o komplementarności* (2020); *Krytyczne funkcje teologii w perspektywie przyszłości* (2021); *Modele i metafory w teologii po „zwrocie hermeneutycznym”* (2022). Adres do korespondencji: jacek.kempa@us.edu.pl.

