

Ks. Marcin Składanowski

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
skladanowski@kul.pl, ORCID: 0000-0003-1437-8904

**UKRZYŻOWANIE SYNA BOŻEGO  
UŚMIERZAJĄCE GNIEW BOGA OJCA.  
SZKIC Z HISTORII MYŚLI TEOLOGICZNEJ**

**The Crucifixion of the Son of God  
as Appeasement of the Wrath of God the Father:  
A Sketch from the History of Theological Thought**

STRESZCZENIE

Zbawcze znaczenie śmierci Chrystusa oraz gniew jako nienawiść Boga względem grzechu przeplatały się w dziejach teologii. W pewnych ujęciach próbowano nawet powiązać krzyżową śmierć Chrystusa z gniewem Bożym w taki sposób, jak gdyby Jego śmierć miała by ten gniew uśmierzać. Artykuł zarysowuje główne fazy takiej syntezy teologicznej, dążąc do prześledzenia zależności między wiarą w zbawczą wartość śmierci Chrystusa a interpretacjami gniewu Bożego. Najpierw przedstawiany jest rozwój interpretacji śmierci Jezusa w teologii patrystycznej i scholastycznej. Na drugim etapie omawiany jest moment kulminacyjny związku teologii krzyża z teorią gniewu Bożego wyrażający się w re-

SŁOWA KLUCZE

ukrzyżowanie;  
odkupienie;  
zadośćuczynienie;  
gniew Boży;  
historia teologii

formacyjnej koncepcji zastępstwa karnego i w przejawach jej kontestacji. Z kolei trzeci etap prezentuje współczesne próby ukazania relacji pomiędzy zbawczą wartością krzyża a ideą Bożego gniewu.

ABSTRACT

The salvific meaning of the death of Christ and the problem of God's wrath, understood as God's hatred of sin, have long been intertwined in the history of theology. In some soteriological formulations, we can observe attempts to directly link the death of Christ with God's wrath, that is, that the chief meaning of Christ's passion lies in providing appeasement. The article outlines the main historical phases of this kind of theological synthesis. It seeks to trace the relationship between the salvific dimension of the cross of Jesus and theological interpretations of God's wrath. The article has been divided into three parts. The first presents the development of the interpretation of the death of Christ in Patristic and Scholastic theology. The second part discusses the culmination stage of the theological link between the death of Christ and God's wrath, beginning with the Reformation concept of "penal substitution" and then following this idea's contestation over time. The article's third part explores contemporary attempts at understanding this relationship, i.e. the death of Christ viewed within the context of God's wrath.

KEYWORDS

crucifixion;  
redemption;  
satisfaction;  
wrath of God;  
history of theology

## 1. WSTĘP

W krzyżu Chrystusa zawiera się synteza wiary głoszonej przez Kościół. Z jednej strony o człowieku zranionym przez grzech i bezsilnym wobec niego, a zatem potrzebującym wyzwolenia, którego sprawcą może być sam Bóg. Z drugiej strony o Bogu, który z łaski, bez ludzkich zasług, uwalnia człowieka z niewoli grzechu. Krzyż Jezusa może jednak wzbudzać także kontrowersje. Św. Paweł zauważa, że Chrystus ukrzyżowany „jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1,23). Ani św. Paweł, ani wczesny Kościół nie ukazują męki i śmierci Jezusa tak, jak ukazywano losy antycznych herosów. Męka Jezusa nie ma wymiaru budująco-pobożnościowego, który niekiedy można odnaleźć w opowiadaniach hagiograficznych. Każdą śmierć Jezusa nie przypominała także stoickiego ideału śmierci. Relacje nowotestamentowe mówią o Jego lęku, smutku i osamotnieniu<sup>1</sup>. Chociaż te najwcześniejsze tradycje podlegały rozwojowi, tak iż w samym opisie męki zaczęły pojawiać się nowe tony wskazujące na królewską godność Jezusa oraz na Jego zwycięstwo odniesione na krzyżu, to jednak nie zatarł się dramatyzm Jego śmierci. Skoro jednak Kościół głosi Chrystusa, Syna Bożego jako wydanego w ręce wrogów, doświadczającego niewinnie cierpienia, to tym bardziej teologia chrześcijańska stawia pytanie o to, w jaki sposób i dla czego Bóg miałby w swoim zbawczym dziele posłużyć się okrutnym cierpieniem i śmiercią niewinnego człowieka.

Na rozwój soteriologii, głównie na Zachodzie, wpłynęła także inna biblijna tradycja mówiąca o Bożym gniewie. Zarówno Stary, jak i Nowy Testament odnoszą do Boga pojęcie gniewu. Zajmuje ono ważne miejsce w początkach chrześcijańskiej doktryny o zbawieniu w przekonaniu, że łaska Boża, objawiona w misji Chrystusa, wybawia ludzi od Bożego gniewu (Rz 5,9; 1 Tes 1,10; 5,9), podczas gdy gniew

<sup>1</sup> Moltmann, *The Crucified God*, 146.

Boży wylewa się na ludzi bezbożnych i nieprawych (Rz 1,18)<sup>2</sup>. Zbawcze znaczenie krzyżowej śmierci Chrystusa oraz gniew jako nienawiść Boga względem grzechu były przeplatającymi się motywami soteriologicznymi. W pewnych ujęciach próbowano nawet powiązać krzyżową śmierć Chrystusa z gniewem Bożym w taki sposób, jak gdyby Jego śmierć miała by ten gniew uśmierzać<sup>3</sup>.

Przedstawiany artykuł zarysowuje główne fazy takiej syntezy teologicznej, dążąc do prześledzenia zależności między wiarą w zbawczą wartość śmierci Chrystusa a interpretacjami gniewu Bożego. Myśl artykułu rozwija się w trzech etapach. Pierwszy szkicuje rozwój interpretacji śmierci Jezusa w teologii patrystycznej i scholastycznej. Na drugim etapie omawiany jest moment kulminacyjny związku teologii krzyża z teorią gniewu Bożego wyrażający się w reformacyjnej koncepcji zastępstwa karnego i w przejawach jej kontestacji. Z kolei trzeci etap prezentuje współczesne próby ukazania relacji pomiędzy zbawczą wartością krzyża a ideą Bożego gniewu.

## 2. OD OKUPU ZA GRZESZNIKÓW DO KARNEJ EKSPIACJI – ROZWÓJ IDEI ZASTĘPSTWA W PRZEDREFORMACYJNEJ SOTERIOLOGII ZACHODNIEJ

W patrystycznej i scholastycznej refleksji nad znaczeniem krzyżowej śmierci Jezusa dla zbawienia grzesznej ludzkości zauważalne są dwa fundamentalne założenia. Po pierwsze, przyjmowano, że męka i śmierć Jezusa nie były dziełem przypadku ani też nie były wyłącznie spowodowane nienawiścią ze strony Jego wrogów czy też niesprawiedliwością władz rzymskich. Męka i śmierć Jezusa nie tylko były zapowiedziane w Starym Testamencie, ale również stały się przewidzianym przez Boga środkiem do wyzwolenia człowieka z niewoli

<sup>2</sup> Bultmann, *Theology*, I, 288-289.

<sup>3</sup> Shelton, *Cross and Covenant*, 111.

grzechu będącej niewolą szatana. Po drugie, uznano, że konsekwencją ludzkiego grzechu jest gniew Boży prowadzący do sprawiedliwej kary<sup>4</sup>, którą faktycznie jest wieczne potępienie i odłączenie od Boga. Śmierć Jezusa, będąca wyrazem Bożego zbawczego działania, stanowi wyzwolenie człowieka od tak rozumianego przekleństwa nieuniknionej kary. Wśród wielości teorii mających wyjaśnić, w jaki sposób to wyzwolenie dokonało się na krzyżu Jezusa<sup>5</sup>, z biegiem czasu najsilniej reprezentowana stała się koncepcja zadośćuczynienia, według której w Bożym planie zbawienia człowieka mieściło się wydanie niewinnego Jezusa na śmierć ponoszoną za winną ludzkość, tak iż Jego cierpienie spłaciło dług ludzkości i otworzyło jej dostęp do Bożego przebaczenia<sup>6</sup>.

## 2.1. Interpretacje patrystyczne

Do języka teologii pojęcie zadośćuczynienia (*satisfactio*), wywodzące się z prawa rzymskiego, wprowadził Tertulian<sup>7</sup>. Jego ujęcie odnosiło się do możliwości pokuty po przyjęciu chrztu<sup>8</sup>. W kontekście cierpienia Chrystusa pojęcie to pojawia się natomiast u św. Hilarego<sup>9</sup> i św. Ambrożego z Mediolanu<sup>10</sup>. Niemniej jednak powszechnie przyjmuje się, że w całej starożytności chrześcijańskiej, na Wschodzie i na Zachodzie, uznawano doktrynę o cierpieniu Chrystusa za grzechy ludzi<sup>11</sup>.

Systematyczna nauka o odkupieniu pojawiła się dopiero w średniowiecznej refleksji św. Anzelma<sup>12</sup>. Jednakże już u Ojców można odnaleźć elementy, które złożyły się na śred-

<sup>4</sup> Schwager, „Zorn Gottes”, X, 1490.

<sup>5</sup> Zob. Galot, *De la croix*, 9-11.

<sup>6</sup> Heim, *Saved from Sacrifice*, 4.

<sup>7</sup> Tertullianus, *De poenitentia*, 9 (PL 1,1243).

<sup>8</sup> Galot, *De la croix*, 15-16.

<sup>9</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos*, 53, 12 (PL 9,344).

<sup>10</sup> Ambrosius, *De fuga saeculi*, VII, 44 (PL 14,589); Ambrosius, *Enarrationes in Psalmos*, 37, 53 (PL 14,1036).

<sup>11</sup> Balthasar, *Teologia*, 18.

<sup>12</sup> Galot, *De la croix*, 9.

niowieczną syntezę. Podstawą patrystycznych sformułowań w tej kwestii jest dogmat trynitarny, oparty na pojęciu współistotności Ojca i Syna, oraz dogmat chrystologiczny, mówiący o dwóch naturach wcielonego Słowa. Tylko dlatego, że Chrystus jest prawdziwym człowiekiem, może On reprezentować ludzi<sup>13</sup>. Z kolei tylko dlatego, że jest prawdziwym Bogiem, współistotnym Ojcu, może pokonać grzech i pojednać ludzi z Ojcem<sup>14</sup>.

Śmierć Chrystusa nie może być skutkiem zbiegu okoliczności. Przyszedł On na świat, aby umrzeć za ludzi, z woli Bożej niósł ludzkie grzechy, a w końcu został wydany przez Boga w ręce prześladowców, zachowując pełną wolność, tak iż równocześnie sam siebie ofiarował. Jest to wspólna doktryna Zachodu i Wschodu<sup>15</sup>. Pojawia się także u Ojców począ-

<sup>13</sup> Athanasius Alexandrinus, *Epistola ad Epictetum*, 7 (PG 26,1062).

<sup>14</sup> Athanasius Alexandrinus, *Epistola Festalis X*, 8 (PG 26,1401).

<sup>15</sup> Na Zachodzie: m.in. św. Justyn Męczennik (Ojciec chciał, aby Chrystus cierpiał za ludzi), por. Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 67 (PG 6,630); św. Ireneusz z Lyonu (w Chrystusie, drugim Adamie, jesteśmy pojednani, a w Adamie obraziliśmy Boga), por. Irenaeus, *Adversus haereses*, 5, 16, 3 (PG 7/1,1168); Tertulian (Chrystus przyszedł na świat jako śmiertelny człowiek, aby umrzeć za ludzi), por. Tertullianus, *De carne Christi*, 6 (PL 2,764); św. Cyprian (Chrystus niósł ludzkie grzechy i cierpiał za ludzi), por. Cyprianus Carthaginiensis, *Liber de lapsis*, 17 (PL 4,480); św. Hieronim (Chrystus swoimi ranami leczył nasze rany i został zabity z powodu ludzkich złości), por. Hieronymus, *Commentatorium in Isaiam Prophetam*, 14, 53 (PL 24,507); św. Augustyn (Bóg wydał Chrystusa za ludzi w ręce prześladowców; Chrystus sam siebie ofiarował), por. Augustinus Hipponensis, *Epistola CXL*, XI, 28 (PL 33,550); Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei*, X, 6, PL 41, 284). Na Wschodzie: m.in. św. Ignacy Antiocheński (Chrystus został za nas przybity do krzyża, cierpiał dla nas, abyśmy osiągnęli zbawienie), por. Ignatius Antiochenus, *Epistola ad Smyrnaeos*, 2 (PG 5,707-710); św. Atanazy (Słowo stało się śmiertelnym ciałem, aby ofiarować się za ludzi), por. Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione Domini Nostri Jesu Christi contra Apolinarium*, 20 (PG 26,1127); św. Grzegorz z Nazjanzu (wcielenie to wzięcie na siebie przekleństwa ludzkości), por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio XXX*, 21 (PG 36,131);

tek idei, w drugim tysiącleciu sformułowanej na Zachodzie w teorii karnego zastępstwa, że Chrystus poniósł na krzyżu karę, a przede wszystkim doznał śmierci, która była karą należną grzesznej ludzkości<sup>16</sup>.

## 2.2. Wielka scholastyka

Skoro, jak naucza papież Klemens VI, jedna kropla krwi Chrystusa z powodu złączenia ze Słowem wystarczyłaby do odkupienia rodzaju ludzkiego<sup>17</sup>, fundamentalnej wartości w średniowiecznej refleksji soteriologicznej nabrało pytanie o to, dlaczego właśnie przez mękę i śmierć krzyżową, a zatem w wyjątkowo okrutny, a nawet odrażający sposób, Bóg dokonał wyzwolenia człowieka z niewoli grzechu. Powtarzając i rozwijając doktrynę Ojców Kościoła, wielka scholastyka kierowała swoją uwagę na relację między grzechem a karą jako jego konsekwencją. W tym miejscu warto zarysować główne elementy klasycznej dla tej epoki i podstawowej dla teologii katolickiej aż do XX wieku soteriologii św. Anzelma oraz jej złagodzonej wersji u św. Tomasza<sup>18</sup>, jak również wskazać na nurt alternatywny reprezentowany przez Abelarda.

św. Grzegorz z Nyssy (Syn Boży narodził się ze względu na przyszłą śmierć na krzyżu), por. Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna*, 32 (PG 45,79).

<sup>16</sup> Tak twierdzą m.in.: św. Atanazy (krzyż to sąd prawa, który Chrystus bierze na samego siebie, abyśmy my nie musieli tego cierpieć), por. Athanasius Alexandrinus, *In Passionem et Crucem Domini*, 13 (PG 28,207-210); św. Jan Chryzostom (Bóg przenosi śmierć i karę na swojego syna), por. Ioannes Chrysostomus, *Homilia XI in Secundam ad Corinthios Epistolam*, 4 (PG 61,480); św. Grzegorz Wielki (karą za ludzki grzech jest śmierć. Ojciec obarczył tą karą Chrystusa – który przyjął ją dobrowolnie – tak abyśmy my mogli być od niej uwolnieni), Gregorius Magnus, *Moralium Libri Sive Expositio In Librum Beati Job*, III,14, 27 (PL 75,613).

<sup>17</sup> Klemens VI, *Unigenitus* (DH 1025).

<sup>18</sup> W podobnym kierunku szły również poglądy innych wielkich teologów tego okresu – m.in. św. Bonawentury (por. Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*,

### 2.2.1. Św. Anzelm

Św. Anzelm, mówiąc o zbawczym znaczeniu krzyżowej śmierci Chrystusa i o jej roli w planach Bożych, opiera się na dwóch podstawowych elementach doktrynalnych: przekonaniu o Bożej sprawiedliwości oraz wierze w prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa. Sprawiedliwość Boża domaga się kary za przestępstwo. Kara ta nie jest jednak zemstą, lecz naprawą zaburzonego ładu oraz pokutą za popełnione zło. Św. Anzelm ukazuje Boga jako suzerena, najwyższego pana w ówczesnym systemie feudalnym. Jego godność i majestat są nieskończone, a zatem zasługują na nieskończone posłuszeństwo. Z kolei każdy grzech wobec Niego, jako obraza nieskończonego majestatu, również ma nieskończoną powagę, co sprawia, że człowiek nie może za taką obrazę w żaden sposób zadośćuczynić. Skoro zło grzechu, będącą obrazą nieskończonego Boga, samo jest nieskończone i żadna ludzka pokuta nie może go naprawić, to do jego naprawy polegającej na zadośćuczynieniu Bogu za grzech konieczna jest ofiara Boga-człowieka, który sam nie jest obciążony żadną winą. On jako jedyny mógł nie z konieczności, ale dobrowolnie przyjąć skutki grzechu, czyli cierpienie i śmierć<sup>19</sup>.

Soteriologia św. Anzelma stała się przedmiotem krytyki późniejszej teologii, zwłaszcza po XIX-wiecznym kryzysie modernistycznym. Z tej perspektywy niektórzy dzisiejsi krytycy widzą w niej źródło późniejszych zniekształconych ujęć Boga domagającego się zemsty za doznaną obrazę i pragnącego okrutnej śmierci Chrystusa, która zaspokoiliby Bożą sprawiedliwość<sup>20</sup>. Chociaż teoria św. Anzelma dała w okresie

III, dist. 20, q. 5) czy bł. Jana Duns Szkota (por. Duns Scotus, *Quaestiones in librum quartum Sententiarum*, IV, dist. 15, q. 1) odnoszących się do nauki o zadośćuczynieniu zawartej w *Sentencjach* Piotra Lombarda. Por. m.in. Petrus Lombardus, *Sententiarum libri quatuor*, III, dist. 20; IV, dist. 15 (PL 192,798-800, 872-877).

<sup>19</sup> Anselmus Cantuariensis, *Cur Deus homo*, I, 11 (PL 158,376-377).

<sup>20</sup> Sesboüé – Wolinski, *Bóg zbawienia*, 430.



reformacji asumpt do takiego przejawienia, to w ujęciu samego doktora Bóg nie kieruje się gniewem ani też nie rozkoszuje się męką Chrystusa. Św. Anzelm nie mówił o zadośćuczynieniu w języku wymiany, tak jakby zbawienie człowieka polegało na prostym zapłaceniu Bogu ceny za grzech lub też uśmierzeniu Jego gniewu. Wyzwolenie człowieka z przekleństwa grzechu jest darem Bożej łaski. Grzesznik nie może sam uwolnić się z niewoli, zadośćuczyniac za grzechy własne i całej ludzkości. Jest to możliwe tylko dla Boga, który w Jezusie Chrystusie stał się człowiekiem<sup>21</sup>.

### 2.2.2. Św. Tomasz

Św. Tomasz dokonuje zniuansowania koncepcji św. Anzelma tam, gdzie mogłaby ona być odczytywana jako usprawiedliwiająca pogląd, że odkupienie człowieka polega na zapłacie za grzech, która uśmierza gniew Boga<sup>22</sup>. W męce Chrystusa św. Tomasz dostrzega przede wszystkim miłość i posłuszeństwo. Każde cierpienie, które przyjął na siebie Bóg-człowiek, nie-skończenie przewyższa zapłatę należną Bogu za ludzkie grzechy. Zadośćuczynienie, które dokonało się na krzyżu, objawia zarazem miłosierdzie i sprawiedliwość Boga. Sprawiedliwość ujawnia się w tym, że grzechy ludzi wymagają zadośćuczynienia, a miłosierdzie – w Bożej inicjatywie posłania Syna, skoro żaden człowiek, sam będący grzesznikiem, nie mógłby dokonać właściwego zadośćuczynienia<sup>23</sup>. Takie stanowisko umożliwia właściwe zrozumienie cierpienia i śmierci krzyżowej Chrystusa jako kary zastępczej przywracającej naruszoną przez grzech sprawiedliwość. Chrystus przyjął cierpienie i śmierć będące „zapłatą za grzech” (Rz 6,23), na które zasłużyli ludzie, w ten sposób uwalniając ich od tej

<sup>21</sup> Anselmus Cantuariensis, *Cur Deus homo*, I, 20 (PL 158,392-393).

<sup>22</sup> Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, IV, d. 15, q. 1, a. 1, qc. 3; a. 3, qc. 4.

<sup>23</sup> Thomas Aquinas, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, IV, c. 55, 22-24.

„zapłaty”. Poddanie się przez Chrystusa niezasłużonej karze nie jest więc wyrównaniem rachunków między grzeszną ludzkością a zagniewanym Bogiem, lecz objawieniem Bożego miłosierdzia<sup>24</sup>.

Cierpienie Chrystusa nie było koniecznością w takim sensie, że Bóg miałby Mu narzucić krzyż. Było ono dobrowolne, jakkolwiek przewidziane przez Bożą opatrność. Było ono także zgodne z wolą Ojca litującego się nad ludzkością. Dlatego można mówić, że Bóg wydał swojego Syna na śmierć<sup>25</sup>. Jednak nie może być ona rozumiana jako uśmierzenie gniewu Boga, który miałby żądać krwawej ofiary. O gniewie Bożym można mówić jedynie w sensie przenośnym. Nie ma on nic wspólnego z ludzkimi emocjami, a jedynie wyraża fakt, że grzech człowieka pociąga za sobą karę<sup>26</sup>. Śmierć krzyżowa Chrystusa jest więc ofiarą, w której Chrystus dokonuje dobrowolnego prześlania Boga i pojednania z Nim ludzkości.

### 2.2.3. Nurt alternatywny: Abelard

Scholastyczna soteriologia obejmuje również alternatywny nurt ukazujący krzyżową śmierć Chrystusa w perspektywie moralnej. Nurt ten kojarzony jest przede wszystkim z Piotrem Abelardem. Jak uważa Jean Galot, Abelard prawdopodobnie znał *Cur Deus Homo* św. Anzelma i chciał przeprowadzić jego krytykę<sup>27</sup>. Według Abelarda podstawową motywacją cierpienia i śmierci Chrystusa było jego zdaniem ukazanie absolutnej i czystej miłości Boga. Ofiara Chrystusa ukazująca Bożą miłość i przebaczenie powinna prowadzić do usunięcia strachu ludzi przed Bożym gniewem oraz do wzrostu ich miłości do Boga i bliźnich. Nie oznaczało to, że Abelard całkowicie kontestował tradycyjną naukę o odkupieniu czy

<sup>24</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, III, q. 46, a. 1, ad 3; q. 48, a. 2; q. 48, a. 4.

<sup>25</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, III, q. 46, a. 1; q. 47, a. 3.

<sup>26</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 2, ad 2.

<sup>27</sup> Galot, *De la croix*, 45, przyp. 110.

też sprowadzał przesłanie krzyża jedynie do wymiaru psychologicznego<sup>28</sup>. Sądził jednak, że w męce Chrystusa o wiele bardziej niż kara za grzechy ludzkości ujawnia się Boża miłość względem człowieka<sup>29</sup>.

Spojrzenie Abelarda, które nie odegrało większej roli w jego epoce, odżyło jednak po wiekach w chrześcijańskiej refleksji jako odpowiedź na reformacyjne przeakcentowanie roli gniewu Bożego w krzyżowej śmierci Chrystusa.

### 3. OD UDZIAŁU W KARZE DO UDZIAŁU W GNIEWIE BOŻYM – REFORMACYJNA KONCEPCJA ZASTĘPSTWA KARNEGO I JEJ KONTESTACJE

Wraz z końcem średniowiecza, któremu towarzyszył w Europie społeczny, kościelny i duchowy kryzys prowadzący do przełomu reformacyjnego, nauka o zadośćuczynieniu dokonany przez śmierć Chrystusa podlegała coraz większej radykalizacji, tak iż zaczynała zbliżać się do zemsty Boga obrażonego przez ludzki grzech. Kara za grzech bywała interpretowana tak, że Bóg musi zostać pomoszony, a nawet że sam mści się za doznane zniewagi. W takim ujęciu pierwszym sprawcą krzyżowej śmierci Jezusa staje się zagniewany Ojciec, który posługuje się ludźmi – faktycznymi katami Jezusa – aby przerzucić na Niego kary należne grzesznej ludzkości<sup>30</sup>. Ten sposób myślenia zauważalny jest zwłaszcza u pierwszych reformatorów, pesymistycznie nastawionych do ludzkiej natury zepsutej przez grzech.

<sup>28</sup> Syn Boży stał się człowiekiem, aby swoją śmiercią wyzwolić ludzi z niewoli diabła i przywrócić im życie. Por. Piotr Abelard, *Apologia seu Fidei confessio*, (PL 178,105-106).

<sup>29</sup> Piotr Abelard, *Expositio in Epistolam ad Romanos*, 2 (PL 178,833-836).

<sup>30</sup> Sesboüé – Wolinski, *Bóg zbawienia*, 436-437.

### 3.1. Reformacyjne teorie zastępstwa karnego

Antropologiczny pesymizm pierwotnej reformacji przejawiał się w uwypukleniu koncepcji zastępstwa karnego. Odrzucenie przez reformatorów możliwości ludzkiej zasługi przed Bogiem doprowadziło do przeniesienia akcentu w soteriologii na sądowy obraz grzechu i winy jako zasługujących na śmierć. Ponieważ grzech sprowadził karę śmierci na ludzkość, jedynym sposobem zbawienia grzeszników jest cierpienie Chrystusa na ich rzecz i przyjęcie przez Niego na siebie Bożego gniewu. Chrystus powstrzymał gniew Ojca przez wzięcie na siebie kar należnych człowiekowi – On sam stał się „grzechem” (2 Kor 5,21) i „przekleństwem” (Ga 3,13)<sup>31</sup>. Bóg skierował swój gniew przeciwko Chrystusowi zamiast przeciwko grzesznym ludziom. Ponieważ konsekwencją grzechu jest potępienie, Chrystus również taką karą został obarczony. Zastępstwo, które dokonało się w męce Chrystusa, jest zatem zastępstwem w potępieniu, w karze oraz w męce piekła. To zastępstwo prowadzi ludzi do zbawienia: skoro gniew Boży, należny za grzech, wylał się na Chrystusa, to ludzie mogą już z ufnością przyjąć Boże miłosierdzie<sup>32</sup>.

Dla Lutra grzech to nie tylko konkretny czyn niezgodny z prawem Bożym, ale także fundamentalny sprzeciw wobec Boga obecny w zepsutej ludzkiej naturze i naznaczający wszelkie aspekty ludzkiego życia. Ten sprzeciw spotyka się jednak z konieczną reakcją Boga, jaką jest sprawiedliwy gniew. Wyraża się on w opuszczeniu przez Boga sprawiającym, że egzystencja grzesznika jest przepelniona rozpaczą. Skoro Chrystus przyjął na siebie karę za ludzki grzech, to również w Jego śmierci dostrzec można opuszczenie przez Boga oraz trwogę przenikającą ostatnie chwile życia. W ukrzyżowanym

<sup>31</sup> Widać do szczególnie w komentarzu do Ps 22 – M. Luter, *Operationes in Psalmos*, 598-673.

<sup>32</sup> Zob. np. komentarz do Ga 3,13 – M. Luter, *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, I, 432-453.

Chryście sam Bóg doznaje losu grzeszników, przyjmując na siebie całą moc Bożego gniewu skierowanego przeciw nim. Chrystus staje się największym grzesznikiem, zastępując ludzi co do winy. Śmierć Chrystusa zachowuje jednak swoją zbawczą treść, ponieważ na krzyżu sam Bóg przyjmuje własny gniew przeciwko grzesznikom. Wprawdzie gniew pozostaje trwałym elementem Bożego stosunku do świata aż do momentu sądu ostatecznego, wyrażając radykalny sprzeciw Boga względem grzechu, jednakże ofiara Chrystusa uwalnia ludzi od rozpaczliwej wynikającej z doświadczania tego gniewu<sup>33</sup>.

Podobnie według Kalwina Chrystus w męce i krzyżu wziął na siebie ludzką winę i poniósł należną ludziom karę, tak aby zaspokoić Bożą sprawiedliwość. Kalwin akcentował jednak przede wszystkim to, że Chrystus zastąpił ludzi w potępieniu<sup>34</sup>. Aby usprawiedliwić takie zastępstwo, Teodor Beza, uczeń i następca Kalwina, uważał, że Chrystusowi zostały przypisane grzechy ludzi, tak aby na Nim dokonana się Boża sprawiedliwość<sup>35</sup>.

### 3.2. Kontestacja radykalizmu reformatorów

Radykalizm i antropologiczny pesymizm, obecne w poglądach Lutera i Kalwina, jak również przesadny nacisk kładziony na gniew Boży, który miałyby zaspokajać okrutna śmierć Chrystusa, doprowadziły w niektórych kierunkach teologii protestanckiej do zwrotu ku ujęciom akcentującym bardziej Bożą miłość do człowieka zamanifestowaną w krzyżu oraz ludzką winę tych, którzy rzeczywiście skazali Jezusa na śmierć i wykonali niesprawiedliwy wyrok.

<sup>33</sup> Zob. np. komentarz do Ps 2,5 – M. Luter, *Enarratio Psalmi II*, 226-234.

<sup>34</sup> J. Kalwin, *Institutio Christianae religionis*, II, 16-17.

<sup>35</sup> Bèze, *Novum Testamentum*, in 2 Cor 5,21. Jean Galot dostrzega tu analogię do starotestamentowego obrazu kozła ofiarnego. Zwraca on uwagę na to, że nie tylko teologowie protestanccy, ale także niektórzy teologowie katoliccy niekiedy podejmowali tę analogię. Zob. Galot, *De la croix*, 84-85.

### 3.2.1. Socyn

Za początek kontestacji pierwotnej soteriologii reformacyjnej uważa się naukę Fausta Socyna, która wpłynęła na racjonalistyczne tendencje w protestantyzmie w XVII i XVIII wieku. Socyn całkowicie odrzucił teorię zadośćuczynienia dokonanego przez Jezusa na krzyżu, w tym zwłaszcza zastępstwa karnego. Uznał, że niedopuszczalne jest mówienie o jakiegokolwiek „cenie” odkupienia, a jeśli krew Chrystusa rzeczywiście jest nazywana „ceną”, to jedynie w sensie przenośnym. Pogląd ten wynikał z założenia o nieprzystawalności pojęć zadośćuczynienia i przebaczenia. Jeśli dług został wierzycielowi spłacony, to nie występuje potrzeba jego darowania. Spłata długu przez Chrystusa uniemożliwiałaby mówienie o Bożym miłosierdziu. Zdaniem Socyna nawet pogląd, zgodnie z którym Boże miłosierdzie wyraża się w tym, że karę za grzechy przyjmuje na siebie Bóg-człowiek, jest niewystarczający. Jeżeli za grzechy miałby być ukarany niewinny Chrystus, to klóciłoby się to z Bożą sprawiedliwością. W ujęciu Socyna nie można mówić o tym, że śmierć Chrystusa była prześlaniem Boga lub zadośćuczynieniem Mu. Nie ma ona zbawczej skuteczności. Wyzwolenie człowieka z niewoli grzechu dokonało się przez zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Chrystusa<sup>36</sup>.

### 3.2.2. Hugo Grocjusz i kontynuacje jego myśli

O ile Socyn kładł nacisk na niemożliwość zbawczego znaczenia krzyżowej śmierci Chrystusa, o tyle Hugo Grocjusz, arminianin, holenderski prawnik, w swojej krytyce wyszedł od wątpliwości, w jaki sposób ukaranie niewinnej osoby, czyli Chrystusa, zamiast winnej ludzkości mogłoby przysłużyć się zwycięstwu Bożej sprawiedliwości. Dostrzegał on w takim ujęciu karnego zastępstwa antropomorficzne ujęcie Bożego gniewu, które prowadziło do poglądu, że jedynie śmierć

<sup>36</sup> Socinus, *Praelectiones theologicae*, cap. XIX.

Chrystusa mogłaby go uśmierzyć. Grocjusz zreinterpretował zatem doktrynę o karnym zastępstwie w kluczu prawnym. Polemizując z Socynem, uznał, że śmierć Chrystusa rzeczywiście miała charakter karny, ale była całkowicie dobrowolna. Wychodząc z prawniczej interpretacji kary jako czynnika odstraszającego i utrzymującego porządek społeczny, twierdził, że męka Chrystusa służyła temu, aby odwieść grzeszników od podążania drogą niszczącą ustanowioną przez Boga porządek moralny, a Jego śmierć była ostrzeżeniem przed konsekwencjami grzechu<sup>37</sup>.

Poglądy Grocjusza rozwijali teologowie arminiańscy oraz metodystyczni. Teologia arminiańska i metodystyczna nie odrzucała elementu kary w śmierci Chrystusa, kładąc jednak większy nacisk na dokonane na krzyżu pojednanie z Bogiem. John Wesley, założyciel metodyzmu, nie negował zupełnie teorii karnej, uznając śmierć Chrystusa jako karę konieczną dla ludzi z powodu grzechów. Chociaż Wesley nie utożsamiał Bożego gniewu z gniewem ludzkim czy też z zemstą, uważał jednak Boży gniew za umotywowany przez miłość do grzesznika i podstawę do tego, aby ludzkość w pełniejszy sposób doceniła Bożą miłość<sup>38</sup>.

#### 4. OD BOŻEGO GNIEWU DO SOLIDARNOŚCI – NOWSZE POSZUKIWANIA

W pooświeceniowej i współczesnej refleksji teologicznej chrześcijaństwa zachodniego obecne są elementy tradycyjnych ujęć soteriologicznych św. Anzelma i Lutra. Wydaje się jednak, że większego znaczenia nabierają ujęcia moralizujące, nawiązujące do Abelarda, które koncentrują się przede wszystkim na ukazaniu obecnej w krzyżu solidarności Boga z cierpiącymi ludźmi. Dzieje się tak zapewne dlatego, że poję-

<sup>37</sup> Grocjusz, *Defensio Fidei*, zwł. cap. 1.

<sup>38</sup> Uwaga do 1 P 2,24 – Wesley, *Explanatory Notes*, 613.

cie ofiary, odnoszone do krzyżowej śmierci Chrystusa, budzi dzisiaj niezrozumienie i wątpliwości zarówno w refleksji teologicznej, jak też w chrześcijańskiej pobożności. W świecie, w którym tak liczne są ofiary ludzkiej nienawiści i egoizmu, coraz trudniejsze jest uznanie, że Bóg, który jest miłością, również miałby domagać się krwawej ofiary. Zdaniem Waltera Kaspera przedstawiana w takim społeczno-cywilizacyjnym kontekście nauka Kościoła o tym, że wszechmogący Bóg chciał ofiary Syna, może prowadzić do oskarżenia samego Boga o okrucieństwo<sup>39</sup>.

#### 4.1. Ujęcia konserwatywne

W soteriologii protestanckiej i katolickiej odgrywają wciąż pewną rolę ujęcia tradycyjne widzące w śmierci Chrystusa ofiarę i zadośćuczynienie Bogu za ludzkie grzechy, a niekiedy wciąż odnoszące ją do gniewu Bożego.

##### 4.1.1. Protestantyzm konserwatywny i fundamentalistyczny

W teologii protestanckiej kontynuację i rozwój nauki pierwszych reformatorów łączącej krzyż Chrystusa z gniewem Bożym widać u Karla Bartha. W ukrzyżowanym Chrystusie ujawnił się i został przewyżczony Boży gniew. W Nim Bóg uczynił się przedmiotem oskarżenia, chciał uznać się za grzesznika oraz być potraktowany jak grzesznik<sup>40</sup>. Jezus staje się oskarżonym pośród innych grzeszników<sup>41</sup>. Los Jezusa jest konsekwencją wcielenia. „Bycie ciałem” oznacza stałe istnienie „pod gniewem i sądem” Boga. Słowo, które „stało się ciałem”, również doświadcza Bożego gniewu i sądu. Historia Jezusa musi być zatem, o ile jest autentycznie ludzka, historią cierpienia. Tu ujawnia się solidarność Jezusa

<sup>39</sup> Kasper, *Mercy*, 74.

<sup>40</sup> Barth, *Church Dogmatics*, IV/1, 164.

<sup>41</sup> Rutledge, *The Crucifixion*, 510-511.



z wszystkimi ludźmi. Ma ona jednak nie wymiar moralny, ale wynika z faktu, że rzeczywiście w Nim Syn Boży stał się człowiekiem. Wszakże Jego cierpienie, doświadczenie Bożego gniewu, ma wymiar zbawczy i wyzwalający. W Jezusie Bóg nie tylko przyjął ludzką winę, ale również odrzucenie i potępienie, ponosząc konsekwencję grzechu. W ten sposób na krzyżu Bóg ukazał definitywnie wolę zejścia w głąb ludzkiej niedoli naznaczonej cierpieniem i śmiercią<sup>42</sup>.

Protestantyzm fundamentalistyczny będący od XIX wieku reakcją na tendencje racjonalistyczne w imię wierności świadectwu biblijnemu także domaga się zachowania nauki o gniewie Bożym w wyjaśnianiu śmierci krzyżowej Jezusa. Skoro Nowy Testament, mówiąc o zbawczym dziele Jezusa na krzyżu, czyni to w kategoriach zadośćuczynienia i zwraca uwagę na zastępczy charakter Jego śmierci, to chrześcijański namysł teologiczny nie może, dostosowując się do wymagań świata, zrezygnować z tej nauki<sup>43</sup>. Wierność Biblii uniemożliwia odrzucenie tezy, że Bóg domaga się kary za grzech. Podobnie również, w imię prawdy biblijnej, nie jest możliwe usunięcie pojęcia gniewu Bożego będącego konsekwencją ludzkiego nieposłuszeństwa<sup>44</sup>.

#### 4.1.2. Tradycyjne ujęcia katolickie

Nauka o tym, że na krzyżu zostało dokonane zadośćuczynienie Bogu za grzechy przez ofiarę Jezusa Chrystusa, jest elementem zdefiniowanego nauczania Kościoła katolickiego<sup>45</sup>. Nie oznacza to, że śmierć krzyżowa Jezusa została zaplanowana czy wykonana przez Ojca ani tym bardziej, że

<sup>42</sup> Barth, *Church Dogmatics*, IV/1, 167-168.

<sup>43</sup> Sproul, „The Curse”, 132.

<sup>44</sup> Mohler, „Why They”, 168.

<sup>45</sup> Concilium Oecumenicum Tridentinum, *Decretum de iustificatione*, cap. 7 (DH 1529); Concilium Oecumenicum Tridentinum, *Canones de iustificatione*, can. 10 (DH 1560). Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „Wybrane zagadnienia”, IV, 8.

miałby się On z niej cieszyć<sup>46</sup>. Jak pisze Wincenty Granat, zastępcze zadośćuczynienie dokonane przez Chrystusa „nie jest [...] odcierpieniem kary, którą mieli ponieść wszyscy grzesznicy; nie dlatego również Chrystus zadośćuczynił, że poniósł część kary wyznaczonej przez Opatrzność Bożą – takie pojęcie byłoby niegodne Boga, który miałby okazywać zadowolenie z cudzego cierpienia”<sup>47</sup>. Z tego powodu, zgodnie ze wskazaniami św. Tomasza, w interpretacji gniewu Bożego, od którego uwolniła ludzi ofiara Chrystusa, należy unikać myślenia antropomorficznego. Bóg zawsze pozostaje miłością, a pojednanie dokonane na krzyżu nie jest uśmierzeniem Bożego gniewu, lecz zwróceniem ludzi ku Bogu<sup>48</sup>.

#### 4.2. Powrót do Abelarda – ujęcia moralizujące

Wraz z przenikaniem do teologii chrześcijańskiej idei oświeceniowych w interpretacjach męki Chrystusa pojawił się też nurt moralizujący, który nawiązywał do średniowiecznego ujęcia Abelarda. Te inspiracje można dostrzec u teologów, którzy znacząco wpłynęli na kierunek rozwoju nowszej teologii (m.in. Friedrich Schleiermacher, Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack czy współcześnie John Hick). Ich wspólnym mianownikiem jest dostrzeganie w cierpieniu Chrystusa pełnego współczucia uczestnictwa w bólu całej ludzkości, a nie wyrazu Bożego gniewu czy też należnej kary za grzech. Chrystus zbawia ludzi, ponieważ objawia im miłość Boga. Jego śmierć jest też przykładem zaufania Bogu w momencie najcięższej próby. Krzyż Jezusa ukazuje więc Bożą miłość oraz wzywa do pokuty i nawrócenia<sup>49</sup>. Część tego typu ujęć dąży do rozwinięcia i uzupełnienia spojrzeń tradycyjnych, inne jednak mają na celu ich odrzucenie i zastąpienie.

<sup>46</sup> Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 722.

<sup>47</sup> Granat, *Chrystus Odkupiciel*, 79.

<sup>48</sup> Granat, *Chrystus Odkupiciel*, 77.

<sup>49</sup> Galot, *De la croix*, 48; Shelton, *Cross and Covenant*, 206-207.

#### 4.2.1. Proegzystencja i solidarność

Głównym współczesnym kierunkiem rozwinięcia i uzupełnienia tradycyjnego spojrzenia na zbawcze znaczenie krzyża, w tym jego relację do ludzkiego grzechu i gniewu Bożego, jest akcentowanie obecnej w ofercie Chrystusa proegzystencji i solidarności Boga z ludźmi. Joseph Ratzinger pisze, że „Krzyż ukazuje się w Nowym Testamencie przede wszystkim jako dążenie z góry ku dołowi. Nie stoi on jako dzieło pojednania, które ludzkość ofiarowuje zagniewanemu Bogu, tylko jako wyraz owej niepojętej miłości Boga, która się oddaje aż do poniżenia, by w ten sposób ratować człowieka; jest to Jego zbliżenie się ku nam, a nie na odwrót”<sup>50</sup>.

Wiele uwagi na Bożą solidarność z ludźmi zwraca Hans Urs von Balthasar. Podkreśla on, że wydanie przez Boga Syna na śmierć ma stale także drugi aspekt: dobrowolne samooddanie się Chrystusa, w którym zostały pokonane moce zła i grzechu<sup>51</sup>. Teraz można dopiero właściwie zrozumieć gniew Boży. Bóg nienawidzi grzechu. Syn Boży staje w czasie męki wobec gniewu Bożego jako konsekwencji ludzkiego grzechu, aby położyć mu kres swoją ofiarą<sup>52</sup>.

#### 4.2.2. Ujęcia progresywne (1): odrzucenie pojęcia ofiary

Wspólnym rysem progresywnych interpretacji śmierci Chrystusa negujących jej wartość zadośćczynną jest odrzucenie pojęcia ofiary oraz nauki o gniewie Bożym<sup>53</sup>. Odrzucenie pojęcia ofiary w progresywnej teologii zachodniej, a wskutek

<sup>50</sup> Ratzinger, *Wprowadzenie*, 297.

<sup>51</sup> Balthasar, *Teologia*, 105. Por. Balthasar, *Teodramatyka*, II/2, 226-232.

<sup>52</sup> Balthasar, *Teologia*, 136-137.

<sup>53</sup> Rutledge, *The Crucifixion*, 380-381. Wyrazem takiego stanowiska są często cytowane wypowiedzi Delores Williams, profesor Union Theological Seminary w Nowym Jorku, np.: „I don't think we need a theory of atonement at all [...] I don't think we need folks hanging on crosses and blood dripping and weird stuff” (cyt. za: Heim,

tego związku śmierci Jezusa z zadośćuczynieniem za grzechy oraz gniewem Bożym jako konsekwencją grzechu, znajduje teoretyczne podłoże w religiologiczno-antropologicznej refleksji René Girarda<sup>54</sup>. Sądzi on, że w Ewangeliach nie ma podstaw do nauki o ofiarniczym charakterze śmierci Jezusa, a mówienie o ofierze złożonej na krzyżu musi z koniecznością łączyć się z koncepcją Boga żądnego przemocy i krwi<sup>55</sup>. Jego zdaniem w chrześcijaństwie jest to pozostałość idei „kozła ofiarnego”, którego ludzie obarczali swoją winą, aby zdjęć z siebie ciężar odpowiedzialności za popełnione zło<sup>56</sup>. Jezus nie jest jednak „kozłem ofiarnym”. Wyzwała On ludzkość z konieczności kontynuacji przemocy, a zarazem dokonuje osądu nad tymi aktami przemocy przez ujawnienie ich bezsensowności. Ten sąd nad złem, który dokonuje się przez krzyż Chrystusa, nie jest aktem Bożego gniewu, lecz objawieniem iluzorycznej natury wszelkich niesprawiedliwych działań ludzkich<sup>57</sup>.

#### 4.2.3. Ujęcia progresywne (2): polityczna radykalizacja koncepcji solidarności

Na kluczową rolę solidarności w interpretacji męki Chrystusa zwraca uwagę Jürgen Moltmann. Nie pozostaje bezkrytyczny wobec tradycyjnej soteriologii: z jednej strony domaga się „rewolucji” w koncepcji Boga, sądząc, że krzyż to zmaganie między Bogiem Synem i Bogiem Ojcem<sup>58</sup>; z drugiej strony twierdzi, że odniesienie pojęcia ofiary składanej Bogu do śmierci Jezusa jest dawnym, przestarzałym poglądem chrześcijańskim. Chrystus nie umarł za grzechy ludzi, ale za grzeszników, pod-

*Saved from Sacrifice*, 20). Na temat modernistycznej negacji zbawczej wartości krzyża, zob. Składanowski, *Humanizm Krzyża*, 68-73.

<sup>54</sup> Shelton, *Cross and Covenant*, 211; Berger, *Po co Jezus?*, 86-87.

<sup>55</sup> Girard, „The Nonsacrificial Death”, 178-179.

<sup>56</sup> Girard, „Mimesis and Violence”, 11-13.

<sup>57</sup> Shelton, *Cross and Covenant*, 212.

<sup>58</sup> Moltmann, *The Crucified God*, 152.

dając się ludzkiej złości i nieprawości<sup>59</sup>. Jego solidarność wyraża się w dzieleniu losu z cierpiącymi ludźmi oraz w towarzyszeniu tym, którzy są upokorzeni i odarci z ludzkiej godności<sup>60</sup>.

Poglądy Moltmanna wskazują na wyraźną tendencję w progresywnej soteriologii zachodniej od II połowy XX wieku: zakwestionowanie ofiary na krzyżu prowadzi do radykalizacji koncepcji solidarności Boga z ludźmi rozwijanej w kierunku politycznym. Podstawą takich poglądów jest reinterpretacja pojęć grzechu i gniewu Bożego. Grzech rozumiany jest nie jako obraza sprawiedliwości i świętości Bożej, ale raczej jako dobrowolne wejście przez człowieka we współdziałanie z mocami ciemności, przez które szkodzi on sam sobie, oddalając się od Boga. Gniew Boży to z kolei naturalna konsekwencja grzechu: zło, oddalenie się od Boga przychodzą do człowieka wraz ze swoim następstwem, czyli karą<sup>61</sup>.

Ten nurt interpretacyjny widoczny jest w teologii wyzwolenia. Śmierć Jezusa jest skutkiem Jego rewolucyjnej walki z niesprawiedliwymi strukturami politycznymi i religijnymi<sup>62</sup>. Nie może ona mieć jakiegokolwiek pozytywnej wartości sama w sobie, lecz służy jedynie jako inspiracja do walki o sprawiedliwość<sup>63</sup>. Według Leonarda Boffa Jezus ukrzyżowany to „mąż cierpienia”, z którym mogą utożsamiać się wszyscy cierpiący wskutek niesprawiedliwości. Śmierć Jezusa ma jedno wyjaśnienie: była ona ludzką zbrodnią niemającą nic wspólnego ze zbawczą wolą Boga<sup>64</sup>.

Podobny pogląd reprezentuje teologia feministyczna, dla której Jezus jest przede wszystkim ofiarą patriarchalnej kultury pełnej przemocy<sup>65</sup>. Nie można wyjaśniać tej śmierci przez przypisywanie Bogu akceptacji dla przemocy. Bóg nie mógł

<sup>59</sup> Moltmann, *Jesus Christ*, 42.

<sup>60</sup> Moltmann, *Jesus Christ*, 38-39.

<sup>61</sup> Mohler, „Why They”, 160.

<sup>62</sup> Sobrino, „Jezus Chrystus”, 226.

<sup>63</sup> Sobrino, *Christ the Liberator*, 44.

<sup>64</sup> Boff, *Passion of Christ*, 1-3.

<sup>65</sup> Boff, *Passion of Christ*, 126.

także domagać się od Syna ofiary jako środka zbawienia. Jak pisze Elizabeth A. Johnson, dostrzeganie w krzyżu ofiary jest konsekwencją fałszywego obrazu Boga jako gniewnego, krwiożerczego, brutalnego i sadystycznego ojca, w którym ujawniają się najgorsze męskie zachowania<sup>66</sup>. W rzeczywistości śmierć Jezusa nie jest wypełnieniem, ale zaprzeczeniem woli Boga. Nie oznacza to, że nie ma ona żadnego pozytywnego wymiaru: objawia się w niej solidarność Boga z cierpiącymi wskutek patriarchalnej opresji kobietami i mężczyznami<sup>67</sup>, a zarazem ujawnia się Boży gniew rozumiany jednak jako słuszny gniew przeciwko niesprawiedliwości<sup>68</sup>. Bóg w ten sposób dokonuje zakwestionowania androcentrycznych struktur władzy będących zawsze strukturami przemocy i ucisku<sup>69</sup>.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Zarysowany powyżej ogólnie i niekiedy tylko hasłowo rozwój refleksji teologicznej nad relacją śmierci Jezusa do gniewu Boga Ojca wskazuje, że motyw ten, jakkolwiek mający podstawy biblijne i wielokrotnie analizowany teologicznie, nigdy nie doczekał się wyjaśnienia, które nie budziłoby kontrowersji. Rozwiązania zaproponowane przez teologię scholastyczną nie uwolniły się od ryzyka rozumienia śmierci Jezusa jako „zapłaty” obrażonemu majestatowi Bożemu za zło popełnione przez ludzi. Teologia Lutera i Kalwina cechuje się natomiast głębokim pesymizmem antropologicznym, skupiając się na gniewie Bożym, który miał spaść na Chrystusa, do tego stopnia, że niekiedy trudno w niej dostrzec objawioną w krzyżu Bożą miłość. Podobnie późniejsze reakcje przedstawiające śmierć Jezusa jako przykład Bożej miłości nie usunęły wątpliwości związanych z tym,

<sup>66</sup> Johnson, „Redeeming”, 124.

<sup>67</sup> Johnson, *She Who Is*, 267.

<sup>68</sup> Johnson, *She Who Is*, 258.

<sup>69</sup> Bradbury, *Cross Theology*, 25.

w jaki sposób okrutna męka krzyżowa mieści się w planach Bożej miłości i sprawiedliwości. Również XX-wieczny nurt politycznej interpretacji krzyża jest niewyczerpujący i silnie uwarunkowany ideologicznie. Wyjaśnienie związku zbawczego znaczenia krzyża z gniewem Bożym prawdopodobnie przerasta możliwości języka teologii. Jednakże poszukiwania w tym obszarze, które zawsze mają wyraźne odniesienie do egzystencjalnych doświadczeń człowieka, wskazują, że ta kwestia domaga się nieprzerwanego namysłu teologicznego.

## BIBLIOGRAFIA

- Ambrosius, *De fuga saeculi* (PL 14,569-596).  
Ambrosius, *Enarrationes in Psalmos* (PL 14,921-1180).  
Anselmus Cantuariensis, *Cur Deus homo* (PL 158,359-432).  
Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione Domini Nostri Jesu Christi contra Apolinarium* (PG 26,1093-1132).  
Athanasius Alexandrinus, *Epistola ad Epictetum* (PG 26,1049-1070).  
Athanasius Alexandrinus, *Epistola Festalis X* (PG 26,1397-1403).  
Athanasius Alexandrinus, *In Passionem et Crucem Domini* (PG 28,185-250).  
Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* (PL 41,13-804).  
Augustinus Hipponensis, *Epistola CXL* (PL 33,538-577).  
Balthasar H.U. von, *Teodramatyka* (tł. W. Szymona) (Kraków: WAM 2009) II/2.  
Balthasar H.U. von, *Teologia Misterium Paschalnego* (tł. E. Piotrowski) (Kraków: WAM 2001).  
Barth K., *Church Dogmatics* (tł. G.W. Bromiley) (London: T&T Clark 2009) IV/1.  
Bartnik Cz.S. *Dogmatyka katolicka* (Lublin: KUL 1999) I.  
Bèze Th. de, *Novum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi* (New York: D. Appleton and Company 1884).  
Berger K., *Po co Jezus umarł na krzyżu?* (tł. E. Pieciul) (Poznań: W drodze 2004).

- Boff L., *Passion of Christ, Passion of the World. The Facts, Their Interpretation, and Their Meaning Yesterday and Today* (tł. R.R. Barr) (Maryknoll, NY: Orbis Books 2011).
- Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (Opera omnia 3; Ad Claras Aquas: Typographia Collegii S. Bonaventurae 1887).
- Bradbury R., *Cross Theology. The Classical Theologia Crucis and Karl Barth's Modern Theology of the Cross* (Cambridge: James Clarke & Co 2011).
- Bultmann R., *Theology of the New Testament* (tł. K. Grobel) (Waco, TX: Baylor University Press 2007).
- Concilium Oecumenicum Tridentinum, *Decretum et canones de iustificatione* (DH 1520-1583).
- Cyprianus Carthaginiensis, *Liber de lapsis* (PL 4,463-494).
- Duns Scotus, *Quaestiones in librum quartum Sententiarum* (Opera omnia 18; Parisiis: Vivès 1894).
- Galot J., *De la croix au triomphe de la vie* (Paris: Parole et Silence 2003).
- Girard R. „The Nonsacrificial Death of Christ”, *The Girard Reader* (red. J.G. Williams) (New York, NY: Crossroad 1996) 177-188.
- Girard R., „Mimesis and Violence”, *The Girard Reader* (red. J.G. Williams) (New York, NY: Crossroad 1996) 9-19.
- Granat W., *Chrystus Odkupiciel i Kościół – Jego Mistyczne Ciało* (Lublin: TN KUL 1960).
- Grocjusz H., *Defensio Fidei Catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem* (Lugduni Batavorum: Ioannes Patius 1617).
- Gregorius Magnus, *Moralium Libri Sive Expositio In Librum Beati Job* (PL 75,509-1162).
- Gregorius Nazianzenus, *Oratio XXX* (PG 36,103-134).
- Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna* (PG 45,11-106).
- Heim S.M., *Saved from Sacrifice. A Theology of the Cross* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2006).
- Hieronymus, *Commentatorium in Isaiam Prophetam* (PL 24,17-678).
- Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* (PL 9,231-890).
- Ignatius Antiochenus, *Epistola ad Smyrnaeos* (PG 5,707-718).



- Irenaeus, *Adversus haereses* (PG 7/1,433-1224).
- Ioannes Chrysostomus, *Homilia XI in Secundam ad Corinthios Epistolam* (PG 61,473-480).
- Johnson E.A. „Redeeming the Name of Christ”, *Freeing Theology. The Essentials of Theology in Feminist Perspective* (red. C. Mowry LaCugna) (New York: HarperOne 1993) 115-137.
- Johnson E.A., *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad 2013).
- Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* (PG 6,471-800).
- Kalwin Jan, *Institutio Christianae religionis* (Genevae: Oliva Roberti Stephani 1559).
- Kasper W., *Mercy. The Essence of the Gospel and the Key to Christian Life* (tł. W. Madges) (Mahwah, NJ: Paulist Press 2014).
- Klemens VI, *Unigenitus Dei Filius* (DH 1025-1027).
- Luter M., *Enarratio Psalmi II* (D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe 40/2; Weimar: Hermann Böhlau 1911-1914) 192-312.
- Luter M., *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* (D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe 40/1-2; Weimar: Hermann Böhlau 1911-1914) I.
- Luter M., *Operationes in Psalmos* (D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe 5; Weimar: Hermann Böhlau 1892).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „Wybrane zagadnienia z chrystologii”, *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996* (Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2000) 111-132.
- Mohler R.A. Jr., „Why They Hate It So: The Denial of Substitutionary Atonement in Recent Theology”, *Proclaiming a Cross-Centered Theology* (red. M. Dever et al.) (Wheaton, IL: Crossway 2009) 145-170.
- Moltmann J., *Jesus Christ for Today's World* (tł. M. Kohl) (Minneapolis, MN: Fortress Press 1994).
- Moltmann J., *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology* (tł. R.A. Wilson – J. Bowden) (Minneapolis, MN: Fortress Press 1993).
- Petrus Abaelardus, *Apologia seu Fidei confessio* (PL 178,105-108).

- Petrus Abaelardus, *Expositio in Epistolam ad Romanos* (PL 178,783-978).
- Petrus Lombardus, *Sententiarum libri quatuor* (PL 192,519-964).
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* (tł. Z. Włodkowska) (Kraków: Znak 2006).
- Rutledge F., *The Crucifixion. Understanding the Death of Jesus Christ* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2015).
- Schwager R., „Zorn Gottes. II. Systematisch-theologisch”, *Lexikon für Theologie und Kirche* (red. W. Kasper et al.) (Freiburg – Basel – Wien: Herder 2009) X, 1490.
- Sesboüé B. – Wolinski J., *Bóg zbawienia* (tł. P. Rak) (Kraków: Wydawnictwo „M” 1999).
- Shelton R.L., *Cross and Covenant. Interpreting the Atonement for 21<sup>st</sup> Century Mission* (Tyrone, GA: Paternoster 2006).
- Składanowski M., *Humanizm Krzyża. Staurologia w perspektywie ludzkiego losu* (Lublin: KUL 2017).
- Sobrinó J., *Christ the Liberator. A View from the Victims* (tł. P. Burns) (Maryknoll, NY: Orbis Books 2001).
- Sobrinó J., „Jezus Chrystus w perspektywie teologii wyzwolenia”, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek* (red. W.R. Farmer et al.; tł. E. Burska) (Warszawa: Verbinum 2000) 225-228.
- Socinus F., *Praelectiones theologicae* (Racoviae: Typis Sebastiani Starnacii 1627).
- Sproul R.C., „The Curse Motif of the Atonement”, *Proclaiming a Cross-Centered Theology* (red. M. Dever et al.) (Wheaton, IL: Crossway 2009) 131-143.
- Tertullianus, *De carne Christi* (PL 2,751-792).
- Tertullianus, *De poenitentia* (PL 1,1223-1248).
- Thomas Aquinas, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles* (Taurini – Romae: Marietti 1961-1967).
- Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi* (Parisiis: Lethielleux 1947) IV.
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae* (Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline 1988) (=STh).

Wesley J., *Explanatory Notes upon the New Testament* (New York: Carlton & Porter 1856).

Ks. MARCIN SKŁADANOWSKI, prezbiter diecezji drohiczyńskiej, doktor habilitowany nauk teologicznych, profesor KUL, pracownik Katedry Historii Dogmatów i Teologii Historycznej KUL. Główne obszary badań teologicznych: antropologia i etyka ekumeniczna, staurologia, teologia polityczna.