KS. STANISŁAW KOZAKIEWICZ

Studia Warmińskie
tom XIX (1982)

PERSONALIZM SOTERIOLOGII PIOTRA ABELARDA

Treść: Wstęp: I. Historia soteriologii średniowiecznej. II. Osobowy charakter odkupienia jako punkt wyjścia soteriologii. III. Usprawiedliwienie jako wypełnienie moralnego wymiaru osobowego. IV. Zbawienie jako finalne spełnienie się całej osoby. Zakończenie. *Résumé*

WSTĘP

Piotr Abelard (1079—1144) jest postacią wybitną nie tylko w dziedzinie filozofii, ale i teologii. W tej drugiej stworzył oryginalną teorię soteriologiczną, która antycypowała na wiele wieków wprzód soteriologię personalistyczną. Nie były to wprawdzie poglądy dostatecznie opracowane, raczej tylko naszkicowane, ale stają się coraz bardziej interesujące, a nawet lepiej zrozumiałe z punktu widzenia współczesnego personalizmu teologicznego. Wydaje się zresztą, że Abelard odczytywał, może bardziej podświadomie, wielką intuicję soteriologiczną u szerokich wówczas mas żywo wierzących chrześcijan, zwłaszcza świeckich, podczas gdy u profesjonalnych teologów panowały poglądy reistyczne i czysto jurydyczne na zbawienie chrześcijańskie.

Nie sposób tu wykładać całości historii soteriologii chrześcijańskiej. Chcemy tylko dać jej krótki zarys[1]. W soteriologii, od pierwszego chrześcijaństwa do czasów Abelarda, trzymano się trzech podstawowych pojęć: *redemptio*, *iustificatio* i *salvatio*. Każde z nich miało swoją historię, choć przeważnie jedno nie było odróżniane od drugiego. Drogę otwierało *redemptio* — odkupienie. Pod wpływem myśli greckiej chętnie rozumiano je chrystologicznie, ale jakby apersonalnie. A mianowicie: Orygenes, Ireneusz z Lyonu, Atanazy Wielki, Grzegorz z Nyssy, Cyryl Aleksandryjski i inni głosili „optyczną" (mistyczną) teorię odkupienia, według której ludzkość została odkupiona na bazie struktury bytu Słowa Wcielonego, łączącego w sobie Bóstwo z człowieczeństwem. W kręgu myśli rzymskiej odkupienie ujmowano chętniej nie jako „stan bytu Chrystusowego", lecz jako „akty", „czyny" Chrystusa: Tertulian, Cyprian, Augustyn, Piotr Chryzolog, Leon Wielki, Grzegorz Wielki. Odkupienie jest niejako dekretem Jezusa Chrystusa, zmieniającym stosunki czynnościowe między człowiekiem a Bogiem. Niemniej w obu teoriach człowiek zdaje się mieć mało do powiedzenia: o jego losie decyduje się poza nim. Ten aspekt był ponadto do czasów Abelarda obciążony coraz mocniej teoriami, że odkupienie polegało na złożeniu przez Chrystusa „okupu dla diabła": Z racji grzechu ludzkość miała popaść w głęboką niewolę szatana, który panuje

* Rozprawa doktorska pisana w Katedrze Historii Dogmatów Wydziału Teologicznego KUL pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Czesława Stanisława Bartnika.

[1] Por. M. Seckler: Le Salut et l'histoire. Paris 1967; J. Bauer: Salus christiana. Gütersloh 1968; Y. Congar: Chrystus i zbawienie świata. Kraków 1968; Drogi zbawienia od Biblii do Soboru. Pod red. B. Przybylskiego. Poznań 1970; J. Bur. Sens chrétien de l'histoire. Initiation au mystère du salut. Paris 1973; Cz. S. Bartnik: Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie. W: Teologiczne rozumienie zbawienia. Lublin 1979, s. 9—44.

nad grzechem (nad człowiekiem) nie bez przyzwolenia ludzkiego. Stąd trzeba było krwi i śmierci niesprawiedliwej Chrystusa, żeby przezwyciężyć potworne zło dobrowolnego popadnięcia przez człowieka w niewolę szatana. Chrystus nie mógł człowieka wybawić mechanicznie, trzeba było, żeby sam książę grzechu pozbawił się prawa do człowieka grzesznego.

Z czasem przybywało aspektów w tłumaczeniu odkupienia. Głoszono, że w odkupieniu trzeba było złożyć zadośćuczynienie Bogu za obrazę ze strony człowieka: przez znoszenie ogromnych cierpień, przez ponoszenie kar należnych ludzkości, oddanie najwyższej czci Bogu przez niezwykłe posłuszeństwo albo wreszcie przez straszliwe akty penitencjarne. Wszystkiego tego miał dokonać Jezus Chrystus. Jeszcze inni podnosili, że odkupienie dokonało się przez nieskończoną zasługę, jaką zdobył dla swych współbraci Syn Człowieczy — Słowo Boże. W ten sposób odkupienie jest aktem straszliwej ofiary, której wymaga Bóg, zadośćuczynieniem zastępczym za nas wobec sprawiedliwości Bożej, wykupieniem nas spod jarzma „królestwa szatana" i wysłużeniem nam nowej łaskawości Bożej.

Moralne aspekty odkupienia oddawało lepiej: *iustificatio* — usprawiedliwienie. Zadaniem każdej religii ma być spieszenie z pomocą w osiąganiu wartości moralnych, doskonałości, świętości. Jednakże dziedzina ta jest niezwykle trudna nie tylko co do praktyki, ale i teorii. Toteż i chrześcijanie od pierwszych wieków stawali przed różnymi dylematami. Przede wszystkim była trudność, czy świętość w sensie religijnym osiągana jest poprzez same środki aprioryczne, odgórne: sakramenty, kult, ryty, czy też poprzez same środki aposterioryczne, oddolne: wysiłek, dobrą wolę, techniki ludzkie. Toczyła się wciąż ostra dyskusja, czy sprawiedliwość religijną osiąga się przez same akty wewnętrzne człowieka, jak wiara, miłość, dobre intencje, czy też przez akty zewnętrzne, jak dobre uczynki, dzieła miłosierdzia, *praxis* chrześcijańską, pracę fizyczną. Przed Abelardem zdawał się przeważać nurt o cechach apersonalnych, że „sprawiedliwość" religijną osiąga chrześcijanin przede wszystkim przez sakramenty, obrzędy i różne oficjalne akty ze strony społeczności kościelnej, a także przez uczynki, nie bardzo bowiem wiedziano, na czym konkretnie ma polegać chrześcijańska doskonałość czysto wewnętrzna [2].

Odkupienie i usprawiedliwienie przygotowywały właściwą drogę zbawieniu — *salus, salvatio*. W tym jednak terminie i pojęciu, używanym na co dzień, zamieszanie było jeszcze większe. Od początku chrześcijanie dopatrywali się w zbawieniu czegoś na kształt „nowego stworzenia". Ale toczyły się nieustannie spory, czy to „nowe stworzenie" oznacza jedynie płaszczyznę nadprzyrodzoną, boską, eschatologiczną i wieczną, czy też także płaszczyznę naturalną, ludzką, historyczną i doczesną. Czy to ma dla chrześcijanina oznaczać ucieczkę od widzialnego świata ku światu niewidzialnemu, czy też szukanie wyższych wartości wewnątrz świata? Czy zbawienie jest „z innego świata", narzucone człowiekowi żyjącemu w doczesności, żeby go wyzwolić z „pokus tego świata", którym on ulega, czy też jest ono „dokończeniem" stworzenia człowieka, które przedtem przez akt stwórczy zostało niejako tylko zapoczątkowane i nie dokończone? Czy wystarczy, jak zbawienie ograniczy się do samego wnętrza człowieka, do jego duszy, czy też musi ono tworzyć całe środowisko życia, a więc promieniować także na pracę, życie społeczne, go-

[2] J. Rivière: Jugement. Justification, Mérite. W: DThC t. VIII, 1721—1828, 2077—2227; Tamże, t. X, 574—785; E. J. D. Douglas: Justification in Late Medieval Preaching. Leiden 1966; Cz. S. Bartnik: Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie, dz. cyt.

spodarcze, kulturalne i na cały świat doczesny? W czasach Abelarda zdawały się brać górę tendencje „sakramentalistyczne" zbawienia, a więc coraz częściej uważano, że zbawienie dotyczy tylko „tamtego świata", jest „przebóstwieniem" człowieka (Klemens Aleksandryjski, Atanazy Wielki, Grzegorz z Nyssy, Cyryl Aleksandryjski, Hilary z Poitiers, Augustyn z Hippony), niemniej jednak pozostaje znakiem potrzeby tworzenia „świata chrześcijańskiego", gdzie Kościół winien determinować całkowicie i bezpośrednio całe życie pozareligijne: społeczne, państwowe, polityczne, gospodarcze, techniczne. Słowem, przed Abelardem nie widziano dystansu między zbawieniem chrześcijańskim a doczesnym i uważano, że zbawienie Chrystusowe musi ściśle determinować całą rzeczywistość doczesną, która sama z siebie jest zła, przeniknięta grzechem i przeklęta [3]. Mimo dostrzegania wielkiej wartości w łasce zbawienia samo zbawienie ujmowano bardzo często jako pewien proces, w którym osoba ludzka, społeczność doczesna — zepsute do głębi grzechem — nie mają nic do powiedzenia od siebie, nie mogą siebie wyrazić. Ludzkość miałaby się kierować prawami ekonomii stworzenia i prawami logiki grzechu, nie zaś prawami humanistycznymi, gdzie dochodziłby do głosu rozum człowieka, wolność i twórczość. „Nowe stworzenie" było często pojmowane jako wbrew człowiekowi, albo nawet przeciwko człowiekowi, który w świecie doczesnym pogrążony jest cały w złu, a więc świat ten wymaga uzdrowienia ponadludzkiego i w ostateczności, bez udziału człowieka.

Praca zatem stawia sobie zasadnicze pytanie, czy i w jakim stopniu Piotr Abelard, człowiek wielkiej intuicji humanistycznej, przezwyciężył w teologii wszystkie owe tendencje apersonalistyczne w rozumieniu odkupienia, usprawiedliwienia i zbawienia? Chcemy dotrzeć do jego myśli możliwie we wszystkich jej aspektach personalistycznych. Byłoby to wielkie *novum* dla soteriologii katolickiej w ogóle. Wiemy bowiem, że Abelard zaatakował ówczesne teologiczne teorie odkupienia, usprawiedliwienia i zbawienia. Przede wszystkim, według niego, szatan nie mógł mieć żadnych „praw" do człowieka; doskonałość religijna nie może być samym darem z góry, a zbawienie, jakie głosi Kościół, nie może przechodzić w hierokrację. Bóg mógł zbawić człowieka w dowolny sposób, ponieważ sam jest Osobą i zbawienie odnosi się do bytu osobowego. Tym bardziej nie mogło być dla Ojca zadośćuczynieniem fizyczne wylanie krwi Chrystusa w ofierze. Śmierć Chrystusa zresztą musiała się łączyć ze zbrodnią jego zabójców, a Boży plan zbawienia nie mógł opierać się na czyjejś zbrodni, bo to uwłaczałoby ekonomii zbawienia. Męka odkupiająca była istotnie faktem, ale miała wyraz personalny. Odkupienie obiektywne: wcielenie Chrystusa, Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie, staje się w pełni realne dopiero wtedy, gdy jest upodmiotowione w osobach ludzkich. W ten sposób odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie chrześcijańskie mogą się dokonać tylko wtedy, gdy mają strukturę personalną, gdy pochodzą od Osoby Bożej i są afirmowane przez miłość w osobie ludzkiej.

Soteriologia Abelarda wydała się współczesnym mu teologom zbyt radykalna, nawet „heretycka". Toteż synod w Sens z r. 1140 zaatakował te poglądy z całą siłą i w rezultacie nawet ekskomunikował Abelarda. Nasz myśliciel zrozumiał, że „najskuteczniej" byłoby bronić się przez przy-

[3] J. Rivière: Le Dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique. Paris 1905; Tenże: Le Dogme de la Rédemption au début du moyen âge. Ed. 2, Paris 1934; J. P. Jossua: Le Salut, incarnation ou mystère pascal. Paris 1968; Cz. S. Bartnik, dz. cyt.

jęcie tezy, że zbawienie polega „na wyzwoleniu nas spod jarzma diabła" [4]. Ale koncepcje te były tylko, na szczęście, symulowane, zresztą wymuszone. Poza tym nie odegrały już większej roli w teologii Abelarda, który wkrótce zmarł (według dawniejszych badaczy już w r. 1142). Być może, że mogły wystąpić w którymś z jego pism zaginionych (*Commentariorum super Ezechielem prophetam, Grammatica, Epistula ad canonicos Turonenses S. Martini, Rhetorica, Tropologia — Anthropologia*) [5], ale wtedy i tak nie wywarłby liczącego się wpływu na teologię.

Poglądy soteriologiczne Piotra Abelarda kryją się niemal we wszystkich jego dziełach, nawet filozoficznych i biograficznych. Zbawienie bowiem występowało u myśliciela katolickiego jako jedna z podstawowych kategorii patrzenia na świat. Ale w naszej rozprawie bierzemy pod uwagę jedynie prace znaczące. Bardziej skrystalizowana soteriologia występuje przede wszystkim w jego pracach ściśle teologicznych. Pojawia się ona już w dziełach wcześniejszych *Introductio ad theologiam* (przed 1118 r.), *Epitome theologiae christianae* (przed 1118 r.), *Tractatus de unitate et trinitate divina* (1128 r.). Metoda teologiczna, „scholastyczna" i „dialektyczna", mająca zastosowanie i w soteriologii, wystąpiła wyraźnie w *Sic et Non* (z r. 1121—1122, redakcje dłuższe w t. IV CCh, a redakcje krótsze w t. V [6]. Zasadniczych wszakże poglądów soteriologicznych Abelarda trzeba szukać w pięciu jego dziełach, chronologicznie: *Theologia, „Summi boni"* (1118—1120, dwie redakcje), *Commentariorum super sancti Pauli Epistolam ad Romanos libri quinque* (1135—1137), *Theologia christiana* (1123, druga i trzecia wersja — 1135—1140) oraz *Theologia „scholarium"* (1135—1139), redakcje krótsze w CCh t. II, dłuższe w t. III). Wszystkie te podstawowe prace zostały wzięte z wydań najbardziej krytycznych. Dla poznania ogólnych kategorii teologicznych Abelarda mają dużą wartość jego *Sermones* (głównie z lat 1130—1135), *Epistulae* (?), *Hymny* (1132—1135), a nawet *Problemata Heloissae* (1132—1135), *Expositio in Hexaemeron* (1135—1139) oraz *Collationes duae* lub *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et christianum* (1135—1139). Pisma, które były bliżej związane z życiem, miały wizję chrześcijaństwa bardziej antropologiczną i humanistyczną. *Apologia contra Bernardum* (1140) oraz *Confessio fidei „Universis"* (1140) mają tylko raczej znaczenie formalne. I wreszcie *Anonymi Capitula haeresum Petri Abaelardi* (1140) pozwalają trochę zrozumieć ówczesny klimat kształtowania myśli soteriologicznej.

Soteriologia Abelarda jest już w pewnym stopniu opracowana. Jeszcze w latach trzydziestych zwrócił na nią uwagę znany francuski historyk soteriologii, Jean Rivière, który poświęcił Abelardowi stosunkowo dużo miejsca w opracowaniach ogólnych, a także osobną rozprawę [7]. Częściowo potrącali o soteriologię Abelarda także tacy znani teologowie, jak: E. de Clereq, R. B. Lloyd, M. D. Chenu, J. Gross, J. Jolivet, D. Meadows, A. V. Muray, G. Delagneau, P. Galot, P. Grelot, M. de Gandillac i inni. Poza tym wyszły dwie rozprawy poświęcone specjalnie soteriologii Abelarda: R. Oursela [8] i R. E. Weingarta [9]. Są one, zwłaszcza Weingarta, dosyć

---

[4] Petri Abaelardi Apologia seu fidei confessio, *PL* 178, 105 n.
[5] Zob. Wprowadzenie do CCh XI, s. 16—17.
[6] Tamże, s. 1—2.
[7] Les „Capitula" d'Abelard condamnés au concile de Sens. *Recherches de théologie ancienne et medievale* 5/1933/5—22.
[8] La dispute et la grâce. Essais sur la Rédemption d'Abelard. Paris 1959.
[9] The Logic of Divine Love. A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abaelard. Oxford 1970.

obszerne. Ale i w nich nie ma uwzględnionej personalistycznej interpretacji zbawienia według Abelarda, zdają się jej nawet nie dostrzegać, niekiedy powtarzając stare zarzuty, które płynęły właśnie z braku zastosowania kategorii personalizmu do teologii chrześcijańskiej. Praca Weingarta ogranicza się tylko do roli miłości w soterii chrześcijańskiej, z pominięciem innych elementów personalnych.

Temat pracy określa w znacznym stopniu jej metodę. W metodzie pracy zdawać trzeba sprawę przede wszystkim ze sposobu interpretacji, występującej w rozprawach Piotra Abelarda. Otóż autor, zgodnie ze średniowiecznymi zwyczajami, używał trzech stopni interpretacji, a mianowicie: *veritas historiae* — czyli faktyczny przebieg zdarzeń i fakty materialne, *veritas tropologica* — wartość czegoś dla moralnego życia, dla duszy, *veritas allegoriae* — tłumaczenie przenośne, jak np. w Hexameronie, że jeden dzień oznacza epokę tysiąca lat.

Dlatego też metoda pracy o personalistycznym charakterze soteriologii Piotra Abelarda posiada, oprócz koniecznych skądinąd analiz, syntez i zabiegów hermeneutycznych, trzy podstawowe elementy:

1. Zwrócona jest ku wydobywaniu z tekstów Abelarda wszystkiego, co wiąże się z rzeczywistością osobową, personalną, a więc i sama posługuje się kategoriami personalistycznymi. Kategorie te są wprawdzie wypracowane w XX w., zwłaszcza w polskiej teologii personalistycznej, ale mogą być słusznie przykładane do tekstów ówczesnych, żeby odkryć nowe treści, są one bowiem środkami badawczymi, a nie narzuconymi przesłankami.

2. Metoda ta rozkłada tematykę soteriologiczną niejako na składniki prostsze, które zresztą występowały w całej tradycji chrześcijańskiej przed Abelardem, a mianowicie na odkupienie, pojednanie, zadośćuczynienie, objawienie, usprawiedliwienie i wreszcie, najogólniejsze, „zbawienie". To wyodrębnienie elementów prostszych pozwala lepiej zrozumieć personalistyczną strukturę rzeczywistości soteriologicznej, a także uniknąć spłycenia tej rzeczywistości oraz mieszania różnych jej płaszczyzn, co zdarza się nawet skądinąd doskonałym pracom o Abelardzie, dostrzegającym u niego tylko *redemptio*.

3. I wreszcie interpretacja personalistyczna posługuje się w dużym stopniu perspektywą historyczną. Na tę perspektywę składają się: odczytywanie ducha ówczesnego Kościoła, uwzględnianie szczególnych cech epoki historycznej i kulturowej, zwracanie uwagi na *characteristica* teologiczne ówczesnej myśli chrześcijańskiej, a także próby odczytywania teologii nieoficjalnej, niejako wówczas podświadomej, odzwierciedlającej się w pismach Abelarda, tak zresztą często poprawianych i przeredagowywanych, jak gdyby dla lepszego zharmonizowania z jakimś *intuitus fidei*. Wprawdzie ten element trzeci jest szczególnie trudny do pełnego zweryfikowania, czy przynosi poprawne sposoby odczytywania myśli, ale nie może być pominięty.

W rezultacie całość rozprawy będzie się dzieliła na trzy podstawowe zagadnienia. W pierwszym idzie o przedstawienie osobowego charakteru odkupienia jako punktu wyjścia soteriologii (rozd. II). Rozdział III rozprawy poświęcony będzie usprawiedliwieniu jako wypełnieniu moralnego wymiaru osobowego. Natomiast rozdział IV dotyczy zbawienia jako finalnego spełnienia się całej osoby. Dla całości przedstawienia personalistycznej interpretacji soteriologii Piotra Abelarda należy zapoznać się z szerszym tłem historycznym. Dlatego w rozdziale I zostanie przedstawiony zarys historyczny soteriologii tej epoki, do której należał nasz

myśliciel i na której dorobku soteriologicznym wyrosła jego dość kontrowersyjna, w rozumieniu ówczesnych, personalistyczna koncepcja soteriologii.

I. HISTORIA SOTERIOLOGII ŚREDNIOWIECZNEJ

Chrześcijaństwo jako religia opiera się przede wszystkim na objawieniu nadprzyrodzonym. Na treść tego objawienia składa się wiele prawd religijnych. Podstawową prawdą religijną jest oczywiście tajemnica zbawienia. Ta rzeczywistość zbawcza w pełnym wymiarze chrześcijańskim została objawiona słowem i czynem przez Jezusa Chrystusa. Zbawienie jest przecież dla człowieka i dlatego człowiek musi je jakoś poznać, aby następnie decyzją własnej woli stać się *homo salvans*. Samo więc „rozumienie zbawienia nie może być objawione — jak pisze ks. Cz. Bartnik — ono musi być zawsze dokonane na sposób ludzki" [1]. Człowiek więc począwszy od okresu apostolskiego stara się objawione zbawienie zrozumieć, a więc przełożyć na język poznawczy własnej epoki.

Wydaje się więc stosowne badanie soteriologii Piotra Abelarda na tle historycznym, zaczynając od wczesnego średniowiecza. Myśl soteriologiczna naszego teologa była przecież w jakimś stopniu kształtowana historycznie. Prądy myślowe średniowiecza, którego dzieckiem był Piotr Abelard, są nie tylko ciekawe w problematyce soteriologicznej, ale wywarły decydujący wpływ na dalsze kształtowanie się soteriologii aż do czasów dzisiejszych.

1. SOTERIOLOGIA WCZESNOŚREDNIOWIECZNA

Epoka ta — jak pisze Jean Rivière [2] — w odróżnieniu od epoki patrystycznej, jest mało jednorodna z punktu widzenia chronologii i spraw doktrynalnych. Między panowaniem Karola Wielkiego a czasami, w których żył i tworzył Piotr Abelard, mieszczą się nie tylko cztery długie wieki historii, lecz dokonuje się całkowita odnowa horyzontów teologicznych w dziedzinie soteriologii.

Pomimo jednak różnorodności autorów, historycy doszukują się w podstawowych rzeczach wspólnych poglądów inspirowanych przede wszystkim myślą soteriologiczną św. Augustyna, czyli kontynuowania tradycji soteriologicznej, której on był reprezentantem.

Soteriologom tego okresu brakuje jednak systematyzacji doktryny zbawienia. Nie usystematyzowana doktryna soteriologiczna streszcza się jednak dość jednolicie w ramach ofiary ekspiacyjnej Jezusa Chrystusa. Równocześnie jednak obok tego teocentrycznego aspektu dzieła zbawczego, dokonanego przez Chrystusa, rozwija się bardzo szeroko aż do końca XI w. patrystyczna teoria „okupu dla diabła", czyli dopełnienie pewnej „sprawiedliwości" w stosunku do szatana [3].

Poza krótkim renesansem karolińskim — jak pisze Jean Rivière — okres od VIII do XI w. pozostaje jednym z najuboższych w historii Kościoła i to pod względem: dzieł i ludzi [4]. W tym okresie byli to przeważnie soteriologowie — kompilatorzy, których prace zawierały tylko nikłe echo

---

[1] Cz. S. Bartnik: Medytacja personalistyczna o zbawieniu. W: Teologiczne rozumienie zbawienia. Lublin 1979, s. 171.
[2] Le Dogme de la Rédemption au début du moyen âge. Paris 1934, s. 1.
[3] Tamże, s. 1.
[4] Tamże, s. 5.

sentencji Ojców Kościoła. Wśród nich wyróżniają się takie nazwiska, jak: Beda Czcigodny, Alkuin, Walafrid Strabon, Raban Maur, św. Piotr Damian.

a) „PRAWA" SZATANA

Człowiek doświadcza na sobie rzeczywistości grzechu. Ten stan grzesznej ludzkości zarówno w średniowieczu, jak i u Ojców Kościoła przedstawiony jest jako podleganie szatanowi. Teologowie próbowali więc tłumaczyć bliżej, w jaki sposób rzeczywiście szatan ma „prawa" do człowieka i czym jest to jego „prawo". Haymo z Halberstadt, tłumacząc historię ekonomii zbawczej mówi, że ludzie byli najpierw w dziedzictwie Bożym *(in sorte Dei)*, ale od momentu zaistnienia pierwszego grzechu stali się *de sorte diaboli* [5]. Ten sam autor powiada, że szatan uczynił z nas swoich niewolników [6]. A Hugo z Fleury podkreśla, że rodzaj ludzki znajduje się w jarzmie szatana [7], czyli szatan dosłownie panuje nad człowiekiem. To panowanie szatana jest tylko sposobem tłumaczenia przez Ojców Kościoła i teologów omawianego okresu, stanu upodlenia, w jaki wtrąca nas grzech pierworodny i inne grzechy. Dobrze streszcza tę sytuację tekst św. Augustyna o „cyrografie szatana", odtworzony następnie przez soteriologów wczesnośredniowiecznych: Bedę Czcigodnego i Alkuina [8].

Większość jednak myślicieli tego okresu zastanawia się przede wszystkim nad naturą „prawa" szatana nad człowiekiem grzesznym, a więc czy ta władza szatana zasługuje, czy też nie zasługuje na miano prawa (łacińskie *ius*, francuskie *droit*). Tę moc, władzę szatana określają teologowie wczesnośredniowieczni wieloma synonimami łacińskimi: *dominatus* [9], *potestas* [10], *principatus* [11] *imperium* [12]. Terminy te jednak nie oznaczają prawomocnej władzy, czyli władzy o charakterze prawnym. Na określenie władzy szatana używany jest też termin *dominium*, który już posiada zamierzony odcień prawny [13]. Używany jest również wprost termin ***ius***, który u wielu teologów tego okresu, jak np. u Walafrida Strabona [14], Bedy [15] czy Odona z Cluny [16], nie ma jednak znaczenia wprost prawniczego, a więc takiego, gdzie autorzy mówią o prawie szatana jako o rzeczywistej jego władzy nad człowiekiem grzesznym. Wszakże pojawia się bez żadnej wątpliwości znaczenie prawnicze, np. Paschaz-

---

[5] Haymo: Homilia 35, *PL* 118, 226.
[6] Tenże, Homilia 18, *PL* 118, 134.
[7] Hugo z Fleury: De regia potestate et sac. dignitate I, 7, PL 163, 151, Por. Haymo: Homilia 42, *PL* 118, 259.
[8] Augustyn: In. Johan. LII, 6, *PL* 35, 1771: „Possidebat ergo diabolus genus humanum et reos supplicionem tenebat chirographo peccatorum. Dominabatur in cordibus infidelium; ad creaturam colendam, deserto creatore, deceptos captivosque pertrahebat"; Por.: Beda: In Johan. XII, *PL* 92, 792; Alkuin: In Johan. V, 31, PL 100, 915.
[9] Augustyn, jw.
[10] Walafrid Strabon: In Col. II, 5, PL 104, 613.
[11] Raban Maur: De laudibus s. crucis II, 13, *PL* 107, 278; Por. Haymo: Homilia 87, *PL* 118, 519,
[12] Beda: In Marc. I, *PL* 92, 164; Bruno Carth: In Hebr II, PL 93, 500; Tenże: In Tit. II, *PL* 93, 480; Jonas Aur.: De iust. laic. I, 1, *PL* 106, 125.
[13] Paulin z Akwilei: Liber exhort. 60, *PL* 99, 269; Haymo: Homilia 27, PL 118, 191.
[14] In Johan: XII, 31, *PL* 104, 403.
[15] In Luc: 1, I, PL 92, 368; Hymn. IV, *PL* 94, 622.
[16] Mora.: III, *PL* 133, 128.

jusz Radbert stosuje wprost termin *ius* do szatana, by wytłumaczyć powód, który pozwala mu kusić człowieka [17]. Z tą samą konsekwencją posługują się tym terminem inni dla określenia zespołu więzi, jakimi wiąże ludzi szatan. To znaczenie występuje w traktacie Pseudo-Augustyna [18], a także u św. Piotra Damiana [19]. Dość często jednak termin *ius* nie występuje wprost, lecz wynika z sytuacji. Szatan jest wtedy określany jako „będący w prawie" (*in iure*), uprawniony, a ludzie jako winowajcy stanowią jego uprawniony łup. Szczególnie wyraźne jest to u Paulina z Akwilei [20]. Władza szatana opiera się w jego rozumieniu na przyzwoleniu Bożym, a to przyzwolenie, jak mówi, jest „sprawiedliwe". To samo występuje u Bedy, który stwierdza, że udręki szatańskie są uprawnione, skoro Bóg je dopuszcza [21].

Taka próba uprawomocnienia władzy szatana nad grzeszną ludzkością była bardzo rozpowszechniona i bardzo bliska myśleniu średniowiecznemu [22].

b) PRZECIWKO „PRAWOM" SZATANA

Obok tekstów tak przychylnych teorii „praw" szatana występują też liczne teksty kontynuujące nurt zdecydowanych restrykcji, występujący już w okresie patrystycznym [23].

Ambroży Autpert stosuje wobec władzy szatana termin „tyrania", który w rozumieniu języka prawniczego kłóci się z pojęciem „uprawnienie" [24]. Przeciwko „prawom" szatana występował również Haymo z Halberstadt, który określał szatana jako *violentissimus praedo* [25], a dla oceny jego królestwa posługuje się formułą *per mortem hominis in mundo principatum praesumpserat* [26]. Raban Maur też wyraźnie wypowiada się przeciwko „prawom" szatana: *Contra omne ius et omne fas servus nequissimus et cur dolosissimus sibi dominatum in alieno opere usurpaverat* [27]. Natomiast Odon z Cluny streszczając *Moralia* św. Grzegorza szuka stanowiska „pośredniego", dając klauzulę *quasi iuste* [28], którą przed nim zresztą już przypomniał Beda [29].

Powyższe przykłady świadczą o tym, że teologowie wczesnośredniowieczni w różny sposób starali się wytłumaczyć ten biblijny problem „praw" szatana. Jedni byli zdania, że szatan ma rzeczywiście władzę nad człowiekiem grzesznym, uważając tę władzę za akt prawny, drudzy natomiast wprost lub ubocznie zgłaszali zastrzeżenia pod adresem takiego „prawa", ale nie umieli wypracować jakiejś teorii pozytywnej.

---

[17] In Matth: III, *PL* 120, 190: „Manet enim in nobis (...) causa peccati (...) et ideo diabolus nobis per legis suae iura tentandi accessum habet".
[18] Liber de diligendo Deo, 16, *PL* 90, 860.
[19] Sermo 46, *PL* 144, 751.
[20] Liber exhort. 62, *PL* 99, 272.
[21] In Matth. 1, III, *PL* 92, 44.
[22] J. Rivière, dz. cyt., s. 11.
[23] J. Rivière. De Dogme de la Rédemption après saint Augustin. Paris 1930, s. 74—75, 79—81.
[24] J. Rivière, dz. cyt., s. 12.
[25] Homilia 42: *PL* 118, 260.
[26] Tenże, In Hebr. II, *PL* 117, 839.
[27] De laud. s. crucis II. 21, *PL* 107, 286.
[28] Mora.: XVII, *PL* 133, 316, 489.
[29] In Luc. 1, I, *PL* 92, 368; Por. J. Rivière, dz. cyt., s. 11n; A. Bober Studia i teksty patrystyczne. Kraków 1967, s. 74—113; G. Musca: Il venerabile Beda, storico dell'alto medioevo, Bari 1973.

c) „OKUP DLA DIABŁA"

W obrębie prób „osłabienia" roli szatana powstała teoria „okupu dla diabła". Teoria ta, która swoimi źródłami sięga czasów patrystycznych, była też dosyć rozpowszechniona we wczesnym średniowieczu. Jej zwolennicy starali się wytłumaczyć, w jaki sposób dokonuje się odkupienie człowieka, będące wyzwoleniem człowieka z niewoli grzechu. Odkupienie więc jako wyzwolenie człowieka z niewoli grzechu jest prawdą soteriologiczną, występującą w Biblii. Ten biblijny aspekt wyzwalania człowieka grzesznego spod władzy ciemności i z pęt szatańskich przyczynił się w okresie patrystycznym do rozwoju fantastycznych wyobrażeń. Wyobrażano mianowicie istnienie królestwa szatana, „w niewoli którego jęczą ludzie popadający tam z powodu grzechu pierworodnego, osobistych grzechów śmiertelnych i naturalnej skłonności do złego" [30]. Podstawą do powstania takich wyobrażeń były przede wszystkim manichejskie wyobrażenia o świecie jako o dwóch ścierających się ze sobą królestwach: Boga i szatana. Uważano więc, że człowiek przez fakt grzechu stał się członkiem królestwa szatana, a więc niejako należał do niego. Człowiek stał się więc łupem szatana i dlatego odkupienie ma polegać na jakimś odebraniu tego łupu szatanowi. Uważano więc, że Chrystus stał się Odkupicielem wówczas, kiedy przez swoją śmierć złożył okup szatanowi. Ta teoria okupu jest pochodzenia wschodniego [31]. Zachód przez długi czas, od w. IX, uważał ją za czystą fantazję teologiczną, np. Opat Szmaragd. Według niego teoria ta powstała na podłożu wyobrażeń o tajemnicy zstąpienia Chrystusa do piekieł. Chrystus na mocy własnego postanowienia jako jeden z ludzi zstąpił *in dominationem tyranni* [32].

Teoria ta jednak, mimo że obca duchowo tradycji zachodniej, pojawia się na nowo w okresie karolińskim, a w XII w. staje się teorią w jakimś sensie podstawową [33]. Powodem odrodzenia tej teorii na Zachodzie był list Alkuina [34], będącego najwybitniejszą osobą na dworze Karola Wielkiego. W liście tym Alkuin daje świadectwo o pewnym Greku, obecnym na dworze Karola Wielkiego. Ów Grek zabawiał dwór cesarski teorią okupu, jako swego rodzaju zagadką teologiczną. Alkuin, relator tej dysputy teologicznej, pisze wyraźnie *de pretio salutis humanae cui daretur* [35]. Tą zapłatą zbawienia (*pretium salutis*) jest krew Chrystusa. Kontynuując podjętą myśl, Alkuin pisze, że krew Chrystusa stanowi okup dany szatanowi za wykupienie człowieka. Z dalszej treści wynika, że jest to swoista transakcja handlowa. Szczegółowa analiza listu, gdzie jest mowa o odkupieniu jako wykupieniu człowieka przez Chrystusa, nie pozwala twierdzić, żeby *pretium salutis* rozumiano jako okup w znaczeniu dosłownym. Sformułowanie tam zawarte: *quasi pretium* nie jest pojęciem okupu, użytym w znaczeniu dosłownym, ale tylko w sensie metaforycznym, i odnosi się w zupełności do myślenia obrazowego, tak charakterystycznego dla omawianej epoki [36]. *Pretium* ma więc tutaj sens metafo-

[30] Cz. S. Bartnik: Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie. W: Teologiczne rozumienie zbawienia. Lublin 1979, s. 16—17.
[31] J. Rivière, dz.cyt., s. 30.
[32] Collect. Hebd. VII post. Pent., *PL* 102, 402.
[33] J. Rivière, dz.cyt., s. 263.
[34] Epist. 165, PL 100, 431—437; Por. J. Basnage: Histoire de l'Église La Haye 1723 t. I, s. 597; L. Génicat: Les lignes de faîte du moyen-âge. Tournai 1961 [3] (Powstaje nowy świat. Warszawa 1964, 62—65); I. Fransen: Fragments épars du commentaire perdu d'Alcuin sur l'Epître aux Ephésiens. *RBen* 81 (1971) 30—59.
[35] Alkuin. Epist. 165, *PL* 100, 431.
[36] J. Rivière, dz. cyt., s. 268.

ryczny i pozwala dopatrywać się wschodniej etymologii tego słowa. Na Wschodzie wyraźnie został sformułowany przez Orygenesa jako „okup dla szatana", a następnie przejęty przez doktorów kapadockich: św. Bazylego i św. Grzegorza z Nyssy [37]. Natomiast zdecydowanym przeciwnikiem tej teorii był św. Grzegorz z Nazjanzu. W okresie od V do VI w. w patrystyce wschodniej ta teoria nie rozwijała się szeroko, ale można odkryć pewne jej elementy u pisarzy tego okresu, co było dowodem, że całkowicie jednak nie zaniknęła. W średniowieczu wystąpiła natomiast z nową siłą niemal powszechnie. Focjusz w trakcie analizy swojego rodzaju dzieła *Sic et Non*, pisanego według powszechnej opinii przez trynitarza Stefana Gabara około 600 r.[38], mówiąc o soteriologii wyraźnie zaznacza, że ów autor twierdził, iż Chrystus dał szatanowi, jako nieprzyjacielowi człowieka, własną krew jako okup za zniewoloną ludzkość. Tej krwi jako okupu „domagał się" szatan. Jednak dalej stwierdza inaczej, że Chrystus ofiarował samego siebie nie szatanowi, ale Bogu swemu Ojcu [39]. Focjusz zaś w swoich sentencjach soteriologicznych wykazuje nieadekwatność teorii „okupu dla diabła" w stosunku do treści wiary chrześcijańskiej [40].

Spór o słuszność czy niesłuszność teorii „okupu dla diabła" trwał w okresie późniejszym na Wschodzie. Nieco później św. Jan Damasceński wystąpił przeciwko słuszności takiej teorii. Św. Jan Damasceński mówi wyraźnie, że jeśli Chrystus umarł, to umarł za ludzi, a więc ofiarował samego siebie za ludzi nie szatanowi, ale Bogu, ponieważ ludzie zgrzeszyli przeciw Bogu. Dlatego Bogu — twierdzi doktor — należy zapłacić dąca próbą wytłumaczenia, w jaki sposób dokonuje się to uwolnienie oddana tyranowi" [41].

Inni natomiast teologowie wschodni, jak Pseudo-Makary [42], czy Atanazy z Antiochii [43] nie mówili już o cenie zapłaconej szatanowi, ale o okupie ofiarowanym samej śmierci, czyli śmierć Chrystusa była wykupem od śmierci jako takiej.

Ciekawe jest również rozumowanie cesarza Leona Mądrego (886—911), który w swojej medytacji mówi, że Odkupiciel jako Baranek został złożony za ludzi w ofierze, zbawia grzeszną ludzkość, ofiarując swoje rany i swoją krew, aby w ten sposób uzyskać dla ludzi część „ojcowskiego spadku". Mówi on o dawaniu okupu za ludzkość, ale nie szatanowi. Ofiara krzyżowa Chrystusa jako okup została złożona Jego własnemu Ojcu [44].

Teoria „okupu dla diabła", która pochodziła ze Wschodu i tam nie była zawsze uważana za słuszną. Wiarygodność jej kwestionowało dość często bizantyjskie średniowiecze [45].

Jak świadczy powyższa analiza źródeł, teoria „okupu dla diabła", będąca próbą wytłumaczenia, w jaki sposób dokonuje się to uwolnienie człowieka z niewoli grzechu, a co przecież stanowi cel odkupienia, utrzymuje się w średniowiecznej soteriologii zachodniej tylko w formie zwyczajnej metafory. Nie zmienia to jednak faktu, że pisarze wczesnego

[37] Tamże, s. 272.
[38] Tamże, s. 273.
[39] Focjusz: Kodeks 232, *PG* 103, 1101.
[40] J. Rivière, dz. cyt., s. 279.
[41] Jan Damasceński: Exp. fidei orth. III, 27, *PG* 94, 1096.
[42] Homilia XI, 9—10, *PG* 34, 552.
[43] De nostris rectis dogm. veritatis IV, 3, 7, 9, *PG* 89, 1350, 1352—1353.
[44] Leon Mądry: Orat. X, *PG* 107, 108.
[45] J. Rivière, dz. cyt., s. 279.

średniowiecza mówili bardzo dużo o tej teorii, tłumacząc w różny sposób, czym jest ten okup, komu jest płacony i co na niego się składa. W dociekaniu, co to takiego jest okup, teologowie tego okresu dochodzili nawet do absurdalnych stwierdzeń, np. że krzyż jest wagą, na której ważono kwoty, ponieważ każdy okup łączy się nierozerwalnie z wpłatą pieniężną [46].

Gotfryd z Nandony przedstawia w swoich pismach ludzi grzesznych jako *debitores diaboli*, a więc dłużników, którym Chrystus dostarczył *pretium redemptionis* [47]. Natomiast Piotr Celle mówi wyraźnie o wykupie jako o cenie „zapłaconej nie szatanowi", ale *tam Patri quam creditori* [48]. Ta sama idea ukazuje się jeszcze wyraźniej w formie alegorii u Arnolda z Bonneval [49]. W podobnej formie zagadnienie okupu ujmował Robert z Melun [50]. W związku z komentarzem do Rz 3,22 autor tłumaczy, że szatan nie miał prawa do żadnego okupu, ponieważ nie poniósł żadnej szkody. Dlatego Chrystus — jak pisze dalej — ofiarował siebie Bogu i Jego poświęcenie może być nazwane okupem *per similitudinem*, ponieważ powoduje te same wyniki.

W wielu jednak zapisach wczesnośredniowiecznych sprawa okupu i wykupienia sprowadzana jest do gry słów, a więc ma wartość bardziej językową niż teologiczną. Od dawna więc okup jest tylko figurą retoryczną i pisarze omawianego okresu, wierni takiej retoryce, nie uczynili nic, żeby to pojęcie zgłębić [51]. Było to wynikiem rodzącego się nurtu teologii etymologicznej, której początek dał Beda Venerabilis. Po prostu teologowie *redemptio* wywodzili wprost z terminu *redimere* — wykupić, złożyć okup, dać zastaw. Była to jednak ciekawa pierwotna faza tak modnej dziś teologii lingwistycznej.

d) TEORIA ODWETU

W związku z tym samym przeakcentowaniem satanologii powstała teoria odwetu. Teoria ta również jest jedną z prób wytłumaczenia, czym jest odkupienie Chrystusowe jako wyzwolenie z niewoli szatana. Teoria odwetu jest po prostu teorią odwzajemnienia się, odpłacenia się ludzkości szatanowi za to, że on wziął ją w swoją niewolę, kiedy ludzkość popełniła grzech. W różny sposób ten odwet ludzkości teologowie średniowieczni tłumaczyli, np. Fulbert z Chartres twierdził, że cały rodzaj ludzki po swoim pierwszym upadku w grzech musiał się jakoś zrehabilitować [52]. Wielu też teologów próbowało wytłumaczyć, na czym polegała ta rehabilitacja. Otóż było nią zwycięstwo Chrystusa nad szatanem w momencie kuszenia na pustyni i na krzyżu [53]. Przede wszystkim widziano to zrehabilitowanie ludzkości przez Chrystusa na krzyżu. Śmierć więc Chrystusa na krzyżu była Jego największym zwycięstwem nad szatanem. Ten triumf Zbawiciela nie kończy się ani wraz z końcem Jego życia, ani na Jego śmierci. Chcąc wykazać wielkość zwycięstwa Chrystusa nad

---

[46] Tamże, s. 32.
[47] Gotfryd: Sermo III, *PL* 157, 246.
[48] Piotr Celle: Liber de pan., *PL* 202, 929.
[49] Tractatus de septem Verbis Domini I, *PL* 189, 1685.
[50] Sent. IV, 14, *PL* 186, 821.
[51] J. Rivière, dz. cyt., s. 32.
[52] Fulbert: Sermo I, *PL* 141, 317.
[53] Beda: In Matth. 1, I, PL 92, 20; Walafrid Strabon: In Matth. IV. 10, *PL* 114, 86; Haymo: Homilia 28, *PL* 118, 200; *Paschazjusz Radbert:* In Matth. 1, III, *PL* 120, 191.

szatanem Beda Czcigodny porównuje Go do baranka paschalnego [54]. Tak więc wyrazem sprawiedliwości, która musi się spełnić, było zniszczenie przez Chrystusa szatana i jego królestwa. To zniszczenie królestwa szatana ma dość ogólne znaczenie, a mianowicie oznacza jednocześnie sankcję za początkową zbrodnię, której sprawcą był szatan, jak też i odwet rodzaju ludzkiego, który przecież stał się tej zbrodni ofiarą. Występuje więc tutaj antyteza śmierci, to znaczy śmierć Chrystusa przezwycięża śmierć każdego człowieka. Śmierć była bronią, którą posłużył się szatan, żeby zapanować w ten sposób nad człowiekiem. Tą śmiercią oczywiście był grzech. Jednak zwycięzcą okazał się Chrystus, ponieważ potrafił obrócić tę samą broń przeciw szatanowi, a więc przez swoją śmierć zwyciężył szatana. Bóg więc w rozumowaniu teologów wczesnego średniowiecza niejako „zainteresował się" ludzkim odwetem i był sprawcą tej rehabilitacji grzesznej ludzkości przez śmierć Jezusa Chrystusa [55].

e) TEORIA „NADUŻYCIA WŁADZY" PRZEZ SZATANA

Obok teorii odwetu rozwijała się też teoria „nadużycia władzy" przez szatana. Teoria ta u swoich podstaw zakładała, że szatan ma rzeczywistą władzę nad człowiekiem grzesznym. Uformowała się, podobnie jak teoria odwetu, opierając się o ówczesne „wyczucie" sprawiedliwości. Sprowadzała się ona do prostej formuły: kto nadużywa władzy, nawet posiadanej legalnie, traci całą władzę. Szatan nadużył swej władzy względem ludzkości, głównie rozciągając ją na Chrystusa, dlatego stracił swą władzę i nad ludzkością. Zwolennicy tej teorii, rozpatrując kwestię przekroczenia granic władzy przez szatana i następującej za to kary, obficie czerpią z pism Ojców Kościoła, m.in. od św. Augustyna [56], św. Grzegorza Wielkiego [57], Ambrozjastra [58] i innych. Byli również i tacy teologowie omawianego okresu, którzy mniej powoływali się na pisma patrystyczne, a więcej wyszukiwali swoich racji rozumowych, związanych z tą teorią. Do nich należeli np.: Szkot Eriugena [59], Atton z Verceil [60] i Haymo z Halberstadt [61].

Teoria „nadużycia władzy" przez szatana była również szeroko rozpowszechniona w kaznodziejstwie tego okresu. Elokwencja kaznodziejów tworzyła wszelkiego rodzaju barwne prozopopeje, np. w kazaniu pseudo-augustyńskim autor pisząc o krzyżu twierdzi, że krzyż jest koniecznym skutkiem i zarazem świadectwem niesprawiedliwości, którą ekonomia Boża przetwarza — dialektycznie — na sprawiedliwość [62].

Obie teorie: odwetu i nadużycia władzy oparte na sprawiedliwości, praktycznie dotyczą mądrości jako atrybutu samego Boga, czyli że przejawem sprawiedliwości jest mądrość Boga, chociaż w różnym jej „natężeniu". W ramach teorii odwetu sprawiedliwość nie przekracza ogólnego pojęcia mądrości, natomiast w teorii „nadużycia władzy" mądrość

---

[54] Beda: Homilia II, 1, *PL* 94, 138.
[55] J. Rivière, dz.cyt., s. 34.
[56] Cytowany jest np. przez Walafrida Strabona. Zob. Walafrid. In Col. II, 14, *PL* 104, 610.
[57] Atton z Verceil: In Hebr II, *PL* 134, 783; Odon z Cluny, PL 133, 316; Piotr Damian: Sermo 46, *PL* 144, 751.
[58] Raban Maur: In Rom VII, 4 i VIII, 3, *PL* 111, 1410, 1439—1440; Pseudo-Ambrozjaster, *PL* 17 (wyd. z 1866 r.), 111—112, 123—124.
[59] De div. nat. V, 38, *PL* 122, 1007.
[60] In Rom V, *PL* 134, 174—175.
[61] Homilia 42, *PL* 118, 239.
[62] Pseudo-Augustyn: Sermo IV, *PL* 47, 1155—1156.

jest rozumiana niemal jako „przebiegłość", która wyprowadziła w pole całą chytrość szatana.

Niektórzy więc teologowie wczesnośredniowieczni łączą te dwie teorie razem, np. Pseudo-Beda i św. Bruno († 965). Pseudo-Beda na pytanie, jak dokonuje się sprawiedliwość wobec szatana, odpowiada, że podstawą jest nadużycie władzy przez niego, ale kilka linii dalej mówi o teorii odwetu, którą uznaje za równorzędną z tą pierwszą [63]. Natomiast u św. Brunona jest odwrotnie, tzn. preferuje on teorię odwetu, ale dopuszcza też teorię „nadużycia władzy" przez szatana [64]. Obydwaj jednak mocno podkreślają, że najsłuszniejszym motywem sprawiedliwości jest to, że odkupienie dokonało się za sprawą przedstawiciela rodzaju ludzkiego, którym jest Jezus Chrystus. Było to słabe echo wielkiej myśli św. Ireneusza z Lyonu o „antropologicznym" charakterze odkupienia. Dlatego to w Osobie Jezusa Chrystusa jako Odkupiciela akcent jest położony na Jego człowieczeństwo jako podstawę do dokonania dzieła redempcyjnego.

Soteriologia wczesnośredniowieczna, zgodnie z duchem tego okresu, jest obrazowa. Za pomocą alegorii teologowie tego okresu starali się wytłumaczyć, czym jest odkupienie i jak się „dokonuje" praktycznie, biorąc za punkt wyjścia jego cel. Teologia zbawienia tego okresu była ściśle związana z patrystyką. Analiza historyczna umożliwia poznanie stałej ewolucji poglądów soteriologicznych, sięgających mimo wszystko do soteriologii biblijnej. Odkupienie jest przecież wyzwoleniem człowieka z niewoli grzechu i szatana. Sprawcą takiego wyzwolenia jest Jezus Chrystus. Kontynuując i rozwijając teorie soteriologiczne okresu patrystycznego, starano się we wczesnym średniowieczu określić, czy rzeczywiście szatan ma władzę, prawo do człowieka grzesznego, i jaki jest rodzaj tej „władzy". Dlatego w różny sposób soteriologowie tego okresu próbowali wytłumaczyć „naturę" władzy szatana, a następnie tłumaczyli, jak dokonuje się uwolnienie człowieka spod „panowania" szatana. Uwolnienie z niewoli szatana tłumaczono przez rozwijanie różnych teorii, np. okupu dla diabła, odwetu, nadużycia władzy przez szatana i wiele innych. Tak rozumiana soteriologia nie tylko rozwijała się we wczesnym średniowieczu, ale miała swoich zwolenników również i później, chociaż nie w takim zakresie.

2. SOTERIOLOGICZNA LITERATURA LUDOWA W ŚREDNIOWIECZU

Teologowie, egzegeci i kaznodzieje wczesnego średniowiecza podejmowali najbardziej realistyczne tematy z Ojców Kościoła, dotyczące soteriologii, a szczególnie związane z dość powszechnym zagadnieniem „spętania" szatana przez Odkupiciela. Starali się oni przedstawić chrześcijańskie tajemnice soteryjne w języku ludowym, a więc zrozumiałym dla ludzi prostych. W związku z takim ludowym przeznaczeniem tworzonej przez nich soteriologii posługiwano się przede wszystkim wyobraźnią, czyli pewnego rodzaju mitycznością, tworzono literaturę kaznodziejską i rozwijano antropomorficzne przedstawienie Boga. Ta przesadna antropomorfizacja miała być formą ukazania samego Boga jako sprawcy zbawienia.

Ludowe przepowiadanie wymagało konkretnego przedstawienia postaci szatana i Chrystusa jako Odkupiciela. Dlatego cały proces zbawczy ukazywano w formie obrazów, zaczerpniętych najczęściej z codziennego

[63] Pseudo-Beda: Aliquot quaest. XV, *PL* 93, 471.

[64] Bruno: In Hebr II, PL 153, 500—501; Tenże, In Ps 66, *PL* 152, 933; In Rom VIII, *PL* 152, 70; In Cor XV, *PL* 153, 213.

życia. W takim duchu obrazowym odkupienie przyrównywano do łowienia ryb, polowania czy zasadzki o charakterze wojskowym. Ten ostatni obraz, jak twierdzi Jean Rivière w swoim doskonałym opracowaniu, występuje w nie wydanym, anonimowym kazaniu, pochodzącym z końca XII lub z początku XIII w.[65]

a) JĘZYK WYOBRAŹENIOWY

Powodem do powstania licznych obrazów, ilustrujących tajemnicę zbawienia, była próba wytłumaczenia walki, którą prowadzi Odkupiciel z szatanem. Jeśli odkupienie ma być uwolnieniem człowieka spod panowania szatana, to Odkupiciel musi prowadzić walkę z szatanem o człowieka. W różny więc sposób ukazywano, jaka jest ta walka Odkupiciela z szatanem i na czym ona polega. Jedni, np. Beda Venerabilis, uważali, że Odkupiciel zwyciężył szatana, trzymając go w niepewności co do swej Osoby, a więc przez zdezorientowanie szatana i uniemożliwienie mu poznania, kim jest rzeczywiście Odkupiciel [66]. Drudzy natomiast, jak np. Paschazjusz Radbert, mówią wprost, że Chrystus odniósł zwycięstwo w walce z szatanem dlatego, że wprowadził go w błąd [67].

Walka Chrystusa z szatanem okazała się decydująca w dramacie Kalwarii, stanowiącym właściwe odkupienie. W jednym z dzieł Szkota Eriugeny, podobnie jak u innych wówczas teologów, jest przedstawiony dramat Kalwarii jako punkt szczytowy, gdzie szatan zaatakował Chrystusa i uważał się za zwycięzcę. Dlatego autor przedstawia szatana rozradowanego z racji rzekomego triumfu nad Chrystusem [68]. Był to więc sposób przedstawienia tej walki między szatanem a Chrystusem, gdzie pozornym zwycięzcą okazał się szatan.

Najgenialniejszym sposobem miało być wprowadzenie szatana w błąd przez tajemnicę wcielenia. Hugon z Fleury określa ten sposób jako wielką sztukę (*ars*) [69], a św. Piotr Damian uważa, iż sam Krzyż jest najwyższym wyrazem tej „sztuki mądrości" [70]. Dla lepszego zobrazowania, czym było samo wcielenie w tej walce Odkupiciela z szatanem, zdobywano się już nawet w okresie patrystycznym na dość dziwne skojarzenie, np. św. Augustyn porównywał tę walkę do pułapki na myszy [71]. Obraz ten występował i w literaturze średniowiecznej. Inni zaś przyrównywali do haczyka na ryby czy do ostrza lancy. Według Rabana Maura Krzyż jak ostrze lancy przeszył szatana [72].

Ludowa literatura soteriologiczna jest bogata zwłaszcza w Niemczech [73]. W literaturze tej był znany szczególnie obraz haka, który miał wyjaśnić, na czym polega ta zasadzka na szatana. Obraz ten wyraźnie występuje w kilku strofach anonimowego utworu z Ezzo, pochodzącego z połowy XI w.[74]. Występuje też w „Żywocie Jezusa", ułożonym przez

---

[65] J. Rivière, dz.cyt., s. 224.
[66] Beda: In Matth. 1, I; In Luc. 1, I, *PL* 92, 19, 369.
[67] Paschazjusz Radbert: In Matth. 1, III, *PL* 120,192.
[68] Szkot Eriugena: Vers. II, 1, *PL* 122, 1233.
[69] Hugon z Fleury: De regia pat. et sac. dign. 1, 7, *PL* 163, 951.
[70] Piotr Damian: Sermo 48, *PL* 144, 777.
[71] Augustyn: Sermo 130, *PL* 38, 726.
[72] Raban Maur: De laud. s. crucis II, 21, *PL* 107, 286.
[73] J. Rivière, dz. cyt., s. 222.
[74] K. Muellendorf, W. Scherer: Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII-XII Jahrhundert. Wyd. 3. Berlin 1892, t. I, s. 118; J. Dienner: Deutsche Gedichte des XI und XII Jahrhunderts. Wiedeń 1842, s. 97.

pustelnika Ava († 1127) [75], który był rekluzem; a ponadto w dwóch anonimowych poematach na cześć Maryi Dziewicy [76]. W okresie późniejszym obraz ten został namalowany dość plastycznie w poemacie Konrada z Heimesfurtu, poświęconym Wniebowzięciu NMP [77]. Również poświęca mu się dłuższy opis w przedstawieniu wiary „biednego Hartmanna" († 1114), który m.in. notuje własnymi słowami, że plan wcielenia „krył w sobie boską przebiegłość, aby diabeł nie wiedział, co go czeka" [78]. Cała ta koncepcja jest raczej zapożyczona od Fortunata, gdzie autor tłumaczy niemal dosłownie: *Ars ut artem falleret* [79] i dalej mówi o pułapce, zastawionej na szatana jako nieprzyjaciela człowieka. Pułapkę tę „zastawił" Chrystus — Odkupiciel [80].

W każdym razie żywotność tradycyjnych obrazów, odnoszących się do przedstawienia walki Odkupiciela z szatanem, w efekcie której szatan zostaje pokonany, przybrała w niemieckiej literaturze ludowej tego okresu formę panującego nurtu soteriologicznego [81].

Opisy te, pochodzące z czasów patrystycznych, a rozwijane przez średniowiecze, są interesujące także z czysto literackich względów. Świadczą one o powstawaniu literatury ludowej, dramatu ludowego, sztuki ludowej, o panujących motywach soteriologicznych a zarazem satanologicznych.

b) LITERATURA EKLEKTYCZNA

Język wyobrażeniowy jest charakterystyczny również dla literatury, która wyrażała się w formie eklektycznej i przybierała postać tzw. *sententiones*. Literatura *sententiones* o charakterze kompilacyjnym była przeważnie anonimowa. Między innymi pod imieniem Guarneriusa, prawnika, o którym nic nie wiadomo [82], powstała kolekcja takich *sententiones*, pochodząca z pierwszej połowy XII w.[83]. Jeden z rozdziałów jest poświęcony tematyce wcielenia, ujętej raczej popularnie. Kompilacja ta nie jest jednak oryginalna, zwłaszcza jeśli chodzi o samą koncepcję wcielenia: jest chyba zapożyczona z Enchirydionu św. Augustyna, gdzie mówi on o niemocy, w jakiej znalazł się Odkupiciel jako nasz wolny Sędzia wobec jarzma zła, które ciążyło na nas od popełnienia grzechu pierworodnego [84].

Z tej samej epoki pochodzi też *Liber Sententiarum magistro A. (...)*, za autora którego uważany był bardzo długo Algier z Liège († 1131 lub 1132) [85]. Soteriologia tam zawarta w dużej mierze opiera się na soterio-

---

[75] Vom Leben Jesu. W: J. Dienner, dz.cyt., s. 262.

[76] Loblied auf die Jungfrau Maria. W: J. Dienner, jw., s. 315; Melker Marienlied V, 1—6. W: Muellendorf, W. Scherer, dz.cyt., s. 152.

[77] Mariae Himmelfahrt, w. 845—846, wydany przez F. Pfeiffera w: *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, t. VIII 1851 s. 192.

[78] Vom Glauben, w. 623—652. W: H.F. Massmann: Deutsche Gedichte des zwölften Jahrhunderts. Quedlinbourg/Leipzig 1837, s. 8—9.

[79] J. Dienner, dz. cyt., s. 37—38.

[80] Zob.: J. Rivière. Le dogme de la Rédemption après saint Augustin. Paris 1930, s. 100—101.

[81] K. Grass: Die Gottheit Jesu Christi in ihrer Bedeutung für den Heilswert seines Todes. Gütersloh 1900, s. 49—58.

[82] J. Rivière, dz.cyt., s. 238.

[83] M. Grabmann: Die Geschichte der schol. Methode, T. II, s. 131—135; P. Fournier, G. Le Bras: Histoire des collections canoniques en Occident, t. II Paris 1932, s. 328—329.

[84] Augustyn: Enchridon, 49, PL 40, 256.

[85] M. Grabmann, dz.cyt., s. 135.

logii św. Augustyna z jego *De Trinitate XIII* [86]. Z treści tej kompilacji wynika, że autor uznawał władzę szatana nad człowiekiem. Chrystus jako zwycięzca szatana przez swoją niewinność, zdaniem autora, wcale nie podlegał szatanowi. Jednak szatan „górował" nad Chrystusem w chwili, kiedy „poddał" niesprawiedliwej śmierci samego Chrystusa. Dopiero przez swoją śmierć Chrystus pokonał szatana. Motywem zaś wcielenia było przede wszystkim to, *ut eamdem creaturam (...) superaretur diabolus quam superaverat* [87]. Był to, jak wiemy, motyw Ireneusza i Atanazego Wielkiego.

Obok autorów *sententiones* byli też i tacy eklektycy, którzy rozpowszechniali koncepcje soteriologiczne swoich mistrzów, nie zgłębiając ich ani nie zajmując wobec nich swojego stanowiska. Do takich eklektyków omawianego okresu należał m.in. Honoriusz z Autun. Jest on bezsprzecznym świadkiem rosnących wpływów mistrza, św. Anzelma, jak też doskonałym przykładem koncepcji wyobrażeniowych [88]. Honoriusz z Autun okazuje się przede wszystkim wielkim zwolennikiem idei „pułapki", natomiast słowo *Dominus* — według niego — powinno być zawsze rozumiane jako „Chrystus" [89].

Charakter eklektyczny posiada też anonimowy utwór, pozostający najprawdopodobniej pod wpływem szkoły Anzelma z Laon [90]. Autor — eklektyk rozważa kwestię słuszności lub niesłuszności, legalności czy nielegalności panowania szatana nad grzesznikami, a następnie problem wyrwania ludzi spod jego panowania, jak również to, czy jest to *iuste* czy *violenter*. Dla autora zdaje się też istotny problem, czy Jezus Chrystus „oszukał" szatana, czy nie; czy Bóg „oszukał" szatana, zwłaszcza przez swoje wcielenie, w którym nie mógł on rozpoznać Syna Bożego pod postacią ludzką. Autor dochodzi jednak do wniosku, że tylko Osoba Chrystusa była Odkupicielem, a Jego krew przelana była użyteczna podwójnie [91]; jako wyrwanie z niewoli szatana i jako najwyższa ofiara religijna.

c) LITERATURA KAZNODZIEJSKA

W dziele Chrystusa teologowie i kaznodzieje średniowieczni nie tylko starali się przełożyć na język ludowy samą treść odkupienia, aby mogła być rozumiana powszechnie, ale także próbowali dokonać analizy wewnętrznej samego Odkupiciela, czyli jakie elementy wewnętrzne w Osobie Chrystusa sprawiają zaistnienie odkupienia. Uważano, że w dokonaniu odkupienia biorą udział szczególnie dwa przymioty boskie: Prawda przejawiająca się głównie w Sprawiedliwości oraz Miłosierdzie. Zwłaszcza w kaznodziejstwie występuje problem ukazania „konfliktu" między atrybutami Bożymi w dokonaniu odkupienia. Konflikt ten kaznodzieje średniowieczni przedstawiali w różny sposób. Przede wszystkim podkreślano, że w samym Bogu dokonuje się rodzaj konfliktu między Jego Miłosierdziem a Sprawiedliwością. Rozwiązaniem tego „konfliktu" miało być wcielenie Chrystusa. Dlatego zarówno wcielenie, jak i męka Chrystusa są przedstawione jako rodzaj kompromisu między „sprzecznymi" apelami Miłosierdzia, które chce przebaczyć, i Sprawiedliwości, która nie chce ze swego „prawa" rezygnować. Jest to więc, jak wówczas uważano,

[86] PL 42, 1026—1029.
[87] M. Grabmann, jw.
[88] J. Rivière, dz.cyt., s. 240.
[89] Honoriusz z Autun: Quaest. et resp. in Prov. 25, PL 172, 325.
[90] J. Rivière, dz.cyt., s. 242.
[91] Rękopis Biblioteki Państwowej w Monachium. Sygnatura: Ms 23440.

konflikt między atrybutami boskimi. Taki sposób rozumowania soteriologicznego występuje np. u Hugona od św. Wiktora [92]. Wspomniany autor w kwestii boskiego osądu grzeszników mówi wyraźnie, że występuje tu konflikt między Prawdą i Miłosierdziem. Miłosierdzie, jak twierdzi, w tej kwestii ma też swoje szczególne „prawa". Bóg — pisze on — proponuje niejako pewną transakcję między Miłosierdziem a Prawdą. Taka transakcja, według niego, występuje w odkupieniu. Prawda nadal pozostaje na ziemi, by pobudzać ludzi do pokuty, podczas gdy Miłosierdzie pełni swoją rolę orędownika w niebie. Pozwala to Sprawiedliwości interweniować, czy też działać jako owoc Prawdy, by w ten sposób uzyskiwać od Boga dar pokoju dla ludzkości. Można więc stwierdzić, że takie rozumowanie jest pewnego rodzaju konstrukcją wyobraźniową, gdzie rozumowanie teologiczne niewiele ma do powiedzenia.

Temat konfliktu między atrybutami Bożymi występuje również u Piotra Czcigodnego, którego jednak rozumowanie w tej kwestii jest odmienne od rozumowania Hugona od św. Wiktora. Piotr Czcigodny uważa, że Sprawiedliwy (tak określa samego Boga) wymierzył karę grzesznemu rodzajowi ludzkiemu, ponieważ Sprawiedliwość musi się dokonać. W rezultacie autor przedstawia nasze zbawienie jako poszukujące *in aeterno consilio suo (...) qualiter misero salva iustitia misereri valeret.* Ofiara krzyża — jak twierdzi — jest tym środkiem, ponieważ pozwala on Bogu przebaczyć nam bez żadnego uszczerbku dla Sprawiedliwości, albowiem otrzymuje ekwiwalent z faktu śmierci Syna Bożego [93].

Wielu kaznodziejów tego okresu zmierza do personifikacji przymiotów boskich. Piotr z Poitiers [94] w swoim kazaniu dokonuje personifikacji Miłosierdzia, Prawdy, Sprawiedliwości i Pokoju. Te przymioty boskie nazywa „córami Bożymi". Każda z nich ma interpelować za ludźmi do Boga. Również anonimowy poemat, nawiązujący treściowo do św. Bernarda z Clairvaux [95], wprowadza personifikację atrybutów boskich.

Temat „przeciwieństwa" między poszczególnymi przymiotami boskimi był podejmowany przez wielu teologów i kaznodziejów średniowiecznych. Był to temat popularny również w fachowej teologii, a nie tylko w literaturze świeckiej. Oprócz wymienionych autorów tematem tym zajmowali się m.in.: Herman z Valenciennes, Guillaumus Herman, Stefan Langton († 1228) i Robert z Grossetete († 1253) [96].

Forma tych wszystkich prac jest niemal identyczna. Wszędzie występuje personifikacja atrybutów boskich i przedstawianie odkupienia jako dramatu sporu między „córami Bożymi" [97]. Są to więc przejawy pewnej alegoryzacji i teatralizacji problemów teologicznych. Obok podniosłych i właściwych form teologicznych występują i takie, które są zharmonizowane ze stosunkami rodzinnymi, czyli Bóg i Jego przymioty są przedstawione jako postaci należące do jednej rodziny. Wszystko to wskazuje na charakter średniowiecza, a mianowicie szczególną wyobraźnię literacką, stosowaną w tłumaczeniu podstawowych prawd religijnych, do których niewątpliwie należą prawdy soteryjne.

---

[92] Miscell. II, 63, PL 117, 623, 625.

[93] Piotr Venerabilis: Tract. contra Petrobusianos, *PL* 189, 797n.

[94] Rękopis Biblioteki Narodowej w Paryżu. Sygnatura: Ms 14886; Zob. J. Rivière, dz.cyt., s. 325.

[95] Rękopis Biblioteki Narodowej w Paryżu. Sygnatura: Ms 11867; Zob. L. Delisle: Inventaire des mass. de Saint-Germain-des Près. Paris 1868, s. 25—26.

[96] J. Rivière, dz.cyt., s. 338—339.

[97] Tamże, s. 346 n.

Byli również w tym okresie i tacy, którzy w przedstawianiu zwycięstwa Odkupiciela nad szatanem odsuwali problem konfliktu między atrybutami boskimi, uważając go za zbytnią antropomorfizację, a kładli raczej akcent na właściwe rozwiązanie tego problemu soteriologicznego. Do nich należeli, np.: Stefan z Tournai († 1203) i Konrad z Scheier [98]. Ale w sumie byli oni mniej liczni.

Omówiona wyżej wyobrażeniowa literatura soteriologiczna stanowiła jednak ważny czynnik w ewolucji soteriologii i przyczynek do powstania w okresie scholastyki średniowiecznej nurtu spekulatywnego.

3. ROZUMIENIE ZBAWIENIA W NAJBLIŻSZYM ŚRODOWISKU ABELARDA

Dość jednorodny krajobraz doktrynalny, jaki panował w teologii od czasów patrystycznych do wczesnego średniowiecza, został zachwiany przez pierwszych wielkich doktorów rodzącej się scholastyki. Pierwsi scholastycy zdecydowanie zakwestionowali teorię „praw" szatana, odżegnując się tym samym od zbytniej antropomorfizacji i przesadnej fantazji soteriologicznej. Soteriologia tego okresu wnosi większą różnorodność poglądową i korzysta z odrodzicielskiego ruchu, który charakteryzuje się maksymą *fides quaerens intellectum*. Kierunek pogłębionej spekulacji soteriologicznej góruje nad kierunkiem wyobrażeniowym i alegorycznym. Do pierwszych doktorów rodzącej się soteriologii scholastycznej należeli: św. Anzelm, Piotr Abelard i św. Bernard z Clairvaux. Każdy z nich wnosił jakieś osobiste bogactwo w zagadnienia soteryjne, czyniąc w ten sposób całą soteriologię bardziej pogłębioną.

a) SOTERIOLOGIA ANZELMIAŃSKA

Św. Anzelm jako twórca integralnej na owe czasy soteriologii wycisnął zdecydowane piętno na dalszych losach doktryny soteriologicznej. Jego koncepcja soteriologiczna spotkała się z wielkim uznaniem i przyniosła mu wielu zwolenników i kontynuatorów. Stąd jest to nie tylko soteriologia samego św. Anzelma, ale i licznych anzelmiańczyków, którzy tworzyli swoistą szkołę.

Ten pierwszy doktor rodzącej się scholastyki zawarł doktrynę soteriologiczną przede wszystkim w swoim dziele, zatytułowanym *Cur Deus homo*. W dziele tym wśród wielu problemów soteriologicznych pojawia się jeszcze antyczna teoria praw szatana, ale jest już zarzucana. Św. Anzelm, według J. Rivière'a, jest pierwszym wielkim przeciwnikiem antycznej soteriologii, zbudowanej wokół szatana i jego praw [99].

W imieniu Anzelma niejaki Boson [100] rozpoczyna od krótkiego przedstawienia doktryny, według której Bóg powinien postępować przeciw szatanowi *prius per iustitiam* pod groźbą uczynienia mu *iniusta violentia* [101]. Autor wykazuje, że Bóg pozostaje najwyższym Panem człowieka i szatana. Szatan — jak mówi relator — jest tylko niesprawiedliwym zwodzicielem i dlatego zasługuje na karę. Grzesznik stał się narzędziem szatana, ale szatan nie ma względem grzesznika ani prawa subiektywne-

---

[98] Tamże, s. 354 n.

[99] J. Rivière, dz.cyt., s. 68; Por. Analecta Anselmiana. Untersuchungen über Person und Werk Anselm von Canterbury. Frankfurt n/Menem 1969; R.W. Southern, F.S. Schmitt: Memorials of Saint Anselm. London 1969; K. Marciniak: Święty Anzelm z Canterbury. W: Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru, red. B. Przybylski, Poznań 1970, s. 387—392.

[100] J. Rivière, jw., s. 67.

[101] Anzelm: Cur Deus homo I, 7, *PL* 159, 367.

go, bo działa *non amore iustitiae sed instinctu malitiae* [102], ani prawa obiektywnego, ponieważ pełni tę „władzę" tylko ze zwykłego Bożego przyzwolenia. Wniosek jest więc jeden, że w przeprowadzeniu odkupienia Bóg nie ma żadnej przeszkody, czyli nie jest niczym skrępowany w swojej działalności odkupieńczej przez szatana: *Nihil igitur erat in diabolo cur Deus contra illum ad liberandum hominem sua uti fortitudine non deberet* [103].

Natomiast w swoim Rozmyślaniu XI św. Anzelm występuje również bardzo wyraźnie przeciwko popularnej idei, według której celem planu Bożego jest „wprowadzenie w błąd tego, który nas wprowadził w błąd", a więc szatana [104].

Chociaż św. Anzelm wypowiada się w swojej doktrynie soteriologicznej na temat teologii „praw" szatana, to jednak cały jego system soteriologiczny ma raczej charakter pozytywny i spekulatywny. Grzesznik, zdaniem św. Anzelma, nie zaciąga jakiegoś długu wobec szatana, lecz tylko wobec Boga: *Quidquid ab eo exigebatur, hoc Deo debebat, non diabolo.* Jeśli człowiek zaciągnął dług wobec Boga, to — jak mówi dalej — musi ten dług naprawić. Naprawienie tego długu wobec Boga jest niczym innym, jak naprawieniem chwały Bożej. Szatan jednak, według św. Anzelma, nie pozostaje całkowicie poza planem zbawczym. W istocie rodzaj ludzki musi go zwyciężyć, tak jak Bóg winien go karać. Swoją wypowiedzią: *Diabolo nec Deus aliquid debebat nisi poenam, nec homo nisi vicem, ut ab illo victus illum revinceret* [105]. Św. Anzelm wyraźnie nawiązuje także do starej teorii odwetu, występującej dość często u teologów wczesnośredniowiecznych. Jednak teoria odwetu wobec szatana jest drugoplanowa, zdominowana przez teorię zadośćuczynienia, które należne jest tylko samemu Bogu. Zadośćuczynienie jest biblijnym wątkiem soteryjnym, w którym chodzi o to, że Chrystus dokonał odkupienia ludzkości przez akty zadośćczyniące sprawiedliwości Bożej. Taka więc forma odkupienia jako zadośćuczynienia jest odtąd główną i przewodnią koncepcją soteriologiczną, wypracowaną przez omawianego doktora. Św. Anzelm w swej doktrynie zadośćuczynienia wychodzi od zasady, że grzech, popełniony przez człowieka, jest zbrodnią i obrazą Bożego majestatu. Grzech więc według niego polega na odbieraniu Bogu czegoś, co do Niego należy, to znaczy czci, jaka należy się Bogu od wszystkich stworzeń, zwłaszcza od człowieka. Ta analiza grzechu doprowadziła św. Anzelma do kapitalnej maksymy, która stanowiła podstawę wszystkich jego dedukcji teologicznych: *Necesse est ut omne peccatum satisfacio aut poena sequatur* [106]. Takie rozumienie grzechu prowadzi w konsekwencji do rozumowania, że grzech nie może być wybaczony bez odpowiedniego zadośćuczynienia i że tego koniecznego zadośćuczynienia może dostarczyć tylko człowiek-Bóg, czyli Istota Boża-człowiecza. Z takiego sposobu rozumowania teologicznego wynika, że skoro Bóg nie może pozwolić zginąć rodzajowi ludzkiemu, wcielenie jest więc warunkiem koniecznym dla naszego zbawienia.

Grzech jest pozbawieniem Boga należnej Mu chwały zewnętrznej. Ta zewnętrzna chwała jest dobrowolnym hołdem rozumnych stworzeń. Dlatego musi wkroczyć sprawiedliwość, ponieważ zabrakło tej chwały ze-

[102] Tamże, *PL* 159, 368.
[103] Jw.
[104] Anzelm: Meditatio XI, *PL* 159, 763—764.
[105] Cur Deus homo II, 20, *PL* 159, 430.
[106] Tamże, I, 15, *PL* 159, 381.

wnętrznej Boga z powodu grzechów ludzkich. Sankcja sprawiedliwości, według św. Anzelma, doprowadza grzesznika do porządku, którego człowiek dobrowolnie odmówił, lub posługując się językiem metaforycznym, zmusza go do spłacenia długu, wobec którego człowiek się uchylił.

Równolegle z pojęciem czci rozwija się w soteriologii św. Anzelma też pojęcie „długu" (*debitum*). Jest to jednak tylko metafora, służąca wyrażeniu naszej podległości Bogu. Obraz *debitum* jednak z czasem u św. Anzelma znika na rzecz motywu czci Boga [107], która sama w sobie jest nienaruszalna: *Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum petrinet, addi vel minui* [108]. Aby uniknąć *debitum* jako kary, zdaniem św. Anzelma, nie ma innego wyjścia, jak *satisfactio*, która polega na zwróceniu Bogu czci, którą odebrał Mu grzech człowieka: *Si ergo debet omnis qui peccat honorem Deo quem rapuit solvere* [109]. Przekładając ten obraz na porządek realiów, należy ofiarować Bogu *aliquid quod placeat illi quem exhonoravit*, czyli w zadośćuczynieniu za swój bunt wyświadczyć jeszcze większe podporządkowanie, konieczne dla odzyskania równowagi porządku moralnego, naruszonego przez grzech [110]. W każdym razie autor *Cur Deus homo* wierzy, że udowodnił totalną niemoc grzesznej ludzkości co do możliwości własnego zadośćuczynienia za swój grzech; dlatego musiało nastąpić wcielenie jako podstawa soterii. Tajemnica wcielenia staje się zatem koniecznym motywem planów Bożych i zarazem ich realizacji [111].

Teoria soteriologiczna św. Anzelma ma charakter typowo racjonalny i wyraża się w teologii zadośćuczynienia. Ponadto mówi o charakterze obiektywnym odkupienia dokonanego przez śmierć Chrystusa, z której korzysta każdy człowiek. Św. Anzelm w tym względzie odżegnuje się od antropomorfizacji samego Boga. Rozpoczyna więc od ustalenia bezwzględnej konieczności zadośćuczynienia, i to odpowiedniego, jako wstępnego warunku Bożego przebaczenia. Opatrzność Boża jako podstawa porządku i ładu tym właśnie ma się różnić od sprawiedliwości ludzkiej, którą obchodzą tylko reguły socjalne. W ten sposób św. Anzelm unika antropomorfizmu i niekonsekwencji doktrynalnej własnego systemu. Bóg, zdaniem naszego autora, przebacza grzesznikom przez pośrednictwo zadośćuczynienia, które wynika z daru, jaki Chrystus uczynił dla ludzi ze swego życia. Tak więc doktryna soteriologiczna św. Anzelma opiera się przede wszystkim na planie zadośćuczynienia, gdzie kara jest spłacona przez osoby trzecie. Tą Osobą, która spłaciła *debitum* i naprawiła chwałę Bożą, jest Jezus Chrystus, Jego wcielenie, a zwłaszcza ofiara Krzyża.

Cechą, która stanowi o oryginalności systemu św. Anzelma, jest jego konstrukcja czysto racjonalna, a jednocześnie oparta mocno na tradycji patrystycznej [112]. Ponadto koncepcja ta uwzględniała przede wszystkim powagę moralną grzechu. Również do tematu zadośćuczynienia wniósł on tradycyjną doktrynę ofiary i oparł się przede wszystkim na paschalnym wydarzeniu zbawczym Jezusa Chrystusa, dokonanym dla uzyskania przez nas przebaczenia. Koncepcja św. Anzelma spowodowała przełom w tradycyjnej nauce o zbawieniu. Od XII w. anlezmiańska doktryna zadośćuczynienia przenika całą scholastykę średniowieczną i stanowi zdecydo-

---

[107] J. Rivière, dz. cyt., s. 82.
[108] Cur Deus homo I, 15, *PL* 159, 380.
[109] Tamże, I, 11, *PL* 159, 376.
[110] J. Rivière, dz. cyt., s. 83.
[111] Tamże, s. 84.
[112] Tamże, s. 73.

wany nurt soteriologiczny nie tylko w średniowieczu, ale i w następnych okresach [113].

Soteriologia św. Anzelma znalazła od razu licznych zwolenników. Do nich należał np. Wilhelm z Auvergne († 1249) [114], który jest autorem dziełka pod tym samym tytułem, co i dzieło św. Anzelma. Dziełko to przypomina traktat św. Anzelma nie tylko co do tytułu, ale też zasad i ducha doktrynalnego, które reprezentuje. Pracą o charakterze typowo anzelmiańskim jest też *Summa aurea* Wilhelma z Auxerre († 1231) [115]. Każdy z tych teologów w sposób sobie właściwy powtarza główne tezy soteriologii anzelmiańskiej. Później z dialektyki św. Anzelma korzystali: Aleksander z Hales i św. Albert Wielki. Cała więc scholastyka kontynuuje wyraźnie dzieło św. Anzelma [116].

b) SOTERIOLOGIA ŚW. BERNARDA Z CLAIRVAUX

Ponieważ personalistyczna soteriologia Piotra Abelarda wydała się ówczesnym niezgodna z ortodoksyjną doktryną katolicką, spotkała się z bardzo ostrą repliką. Przeciwko Abelardowi najbardziej gwałtownie wystąpił św. Bernard z Clairvaux [117]. Jego doktryna soteriologiczna, która nie jest oryginalna w porównaniu z soteriologią św. Anzelma czy Piotra Abelarda, powstała notabene pod wpływem owych błędów tego ostatniego. Prowadząc zdecydowaną polemikę z Abelardem i broniąc soteriologii tradycyjnej o typie satanologicznym, w liście swoim do papieża Innocentego II [118] przedstawił całość problematyki Abelarda o odkupieniu i nadał jej tytuł: *Tractatus de erroribus Abaelardi* [119]. Zgodnie z założeniem polemicznym św. Bernard stara się w swoim dziele zwalczać twierdzenie Piotra Abelarda, uznane za błędne. Ponieważ Abelard zdecydowanie odrzuca teorię „praw" szatana, św. Bernard w jakimś stopniu uważa właśnie za słuszną tę teorię. Jednak ta niezgodność między św. Bernardem a Abelardem w kwestii „praw" szatana nie została uchwycona precyzyjnie. Na całym sporze ciąży pewna dwuznaczność. Abelard wykazuje niesłuszność teorii „praw" szatana. Św. Bernard natomiast zatrzymuje się raczej tylko nad kwestią „panowania" szatana, a więc jego dominacją nad grzesznikami [120]. Według św. Bernarda teoria Abelarda prowadzi do negacji wpływu szatana na dzieje zbawienia, a w konsekwencji do zaprzeczenia i istnienia szatana. Sam uważa, że panowanie szatana jest i jest sprawiedliwe: *Diabolum non solum potestatem, sed et iustitiam habuisse in homines* [121]. Kontekst jednak wskazuje na to, że św. Bernard myśli w tym miejscu albo o człowieku, który zasłużył na to, aby być pod panowaniem szatana, albo o Bogu Sprawie-

---

[113] Tamże, s. 131.

[114] Tractatus Guillelmi Parisiensis de sacramentis. Cur Deus homo et de paenitentia. Nuvemberg ok. 1486.

[115] Aurea doctoris acutissimi (...) Guillelmi Altissiodorensis, lib. III, tract.: De incarnatione, wyd. Regnault. Paris 1500.

[116] J. Rivière, dz.cyt., s. 444 n.

[117] Tamże, s. 202; Por. R. Oursel: La dispute et la grâce. Essais sur la rédemption d'Abelard. Paris 1959, s. 38 n; Z. Oldenbourg: Saint Bernard. Paris 1970; J.G. Bougerol: Saint Bonaventure et saint Bernard. *Antonianum* 46(1971) 3-79.

[118] Epistola 190, PL 182, 1053 n; Zob. E. Vacandord: Artykuł o św. Bernardzie z Clairvaux w: DThC t. II, 759—760.

[119] PL 182, 1049—1072; CCh XII, s. 473—480.

[120] H. Rashdall. The idea of atonement in Christian theology. Londres 1919, s. 376; R. Oursel, dz.cyt., s. 40 n.

[121] Bernard: Tract. de err. Ab. V, PL 182, 1065.

dliwym, który jakby „przypisał" taki rodzaj sankcji za grzech człowieka. W tym miejscu św. Bernard posługuje się terminem *ius*. Terminu tego używa w szerokim kontekście objaśnieniowym [122]. Szatan, zdaniem św. Bernarda, zasłużył na swoje obdarcie z wszelkiej sprawiedliwości w związku z nadużyciem swojej władzy: *Cum nihilominus innocenti manus iniecit, iustissime quos tenebat amissit* [123].

Idąc za tradycją piśmienniczą i patrystyczną św. Bernard zalicza do skutków upadku przede wszystkim nasze podporządkowanie mocy szatana. Jednakże jeśli idzie o uściślenie charakteru tego podporządkowania, to nie chce być skrajny, nawiązuje tu do umiarkowanych tez św. Augustyna, Leona Wielkiego, Grzegorza Wielkiego i wielu innych [124], by uznać jedynie „prawo" szatana *secundum quid*.

Św. Bernard uważa, że „prawo" szatana nie może być rozumiane inaczej, jak tylko jako przyzwolenie boskie (*nisi permissu Dei*) i w wyniku tego nie przeciwstawia się teorii możliwości wyzwolenia bez wcielenia i śmierci, na mocy samego słowa zbawiającego (*solo Verbo*), jeśli tylko Bogu podobałoby się tak uczynić. Bóg więc wobec szatana jest pod każdym względem wolny i szatan nie może Go niczym krępować w działaniu.

Zasadniczą, według św. Bernarda, jest sprawa naszego pojednania z Bogiem, które powoduje przebaczenie naszych grzechów: *Ubi reconciliatio ibi remissio peccatorum*. W związku z tym św. Bernard dokładnie określa rolę Ojca w stosunku do męki Syna: *Non mors, sed voluntas placuit sponte morientis (...). Non requisivit Deus Pater sanguinem Filii, sed tamen acceptavit oblatum, non sanguinem sitiens, sed salutem, quia salus erat in sanguine* [125]. Dzięki wspólnej woli Ojca i Syna, zdaniem św. Bernarda, istnieje więc miejsce dla *redemptionis sacramentum*, które jest konieczną podstawą i dla dzieła zbawienia, i dla wszelkiego rozumienia lub teologii tego dzieła [126].

W jednym więc traktacie św. Bernarda są wszystkie elementy teologii odkupienia, oczywiście sprowadzonej raczej do streszczenia prawd wiary w duchu dotychczasowej tradycji kościelnej. Św. Bernard nie rozwinął bardziej systematycznej soteriologii teologicznej. W duchu tradycji łatwo św. Bernard przyjmuje również anzelmiańską teologię zadośćuczynienia, posługując się bez bliższych analiz terminem *satisfactio* [127].

Soteriologia św. Bernarda ma coś z charakteru mediacyjnego. Stara się ona kontynuować konstrukcję teologiczną św. Anzelma, zachowując z niej jednak tylko to, co jest zgodne z tradycją kościelną. Dla zachowania pełnej zgodności z tradycją teoria „praw" szatana jest stosowana znacznie szerzej niż u św. Anzelma, podczas gdy anzelmiańska doktryna zadośćuczynienia lepiej wyrażała samo dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa [128].

Ogólnie zresztą św. Bernard opierał się raczej na dotychczasowym dorobku soteriologicznym, zwłaszcza patrystycznym, niż na własnej spekulacji. Nie mniemał zresztą, by jakaś nowa koncepcja teologiczna mogła gruntowniej przyczynić się do dalszego rozwoju prawdy o zbawieniu. W

---

[122] Tamże.
[123] Tamże.
[124] J. Rivière: Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin. Paris 1933, s. 55—56, 68—70; Tenże: Le dogme de la Rédemption après saint Augustin. Paris 1930, s. 73—75, 79—81.
[125] Bernard: Tract. de err. Ab. VIII, 20—22, PL 182, 1096—1170.
[126] Tamże, IX, 15, PL 182, 1072.
[127] Tamże, VI, 15, PL 182, 1065.
[128] J. Rivière, dz. cyt., s. 220.

perspektywie soteriologicznej koncepcja św. Bernarda jawi się jako pomost między tradycją a współczesnością, z przekroczeniem jednak nauki Abelarda.

Syntetyzując dorobek soteriologiczny początków średniowiecza, jak też okresu pierwszych scholastyków, trzeba stwierdzić, że był to pewien przełom w dotychczasowej soteriologii chrześcijańskiej. W istocie na przestrzeni jednego pokolenia dokonał się w teologii zbawienia większy postęp doktrynalny niż w ciągu wszystkich wieków poprzednich [129].

Różnice w stosunku do okresu patrystycznego występują zarówno w dziedzinie formalnej, jak też i materialnej. Przede wszystkim zaczął się zmieniać język oraz sposób traktowania aktów zbawczych. Wystąpiła tu znana terminologia anzelmiańska, a następnie synteza teologiczna, opracowana przez szkołę św. Anzelma i innych myślicieli średniowiecznych, będących pod wpływem tego teologa. Tajemnica naszego zbawienia przez śmierć Syna Bożego stanowi odtąd specjalny rozdział. Natomiast antyczna teoria praw szatana, która zajmowała tyle miejsca w wyobrażeniach i w umysłach okresu patrystycznego i wczesnego średniowiecza, staje się po raz pierwszy od długich wieków przedmiotem bardzo żywej krytyki. Dwaj mistrzowie tej epoki: św. Anzelm, a zwłaszcza Piotr Abelard, są zgodni co do tego, że należy usunąć teorię „praw" szatana z płaszczyzny doktryny soteriologicznej. W tajemnicy odkupienia, jak i w innych prawdach wiary zastosowana została maksyma: *Fides quaerens intellectum*, to znaczy starano się nie tylko potwierdzić, ale i wytłumaczyć zbawczą wartość śmierci Chrystusa [130].

W omawianym okresie wytworzyły się dwa podstawowe nurty soteriologiczne: św. Anzelma — przedmiotowy, oparty przede wszystkim na zadośćuczynieniu, i Piotra Abelarda — personalistyczny, akcentujący przede wszystkim wartość aktów osobowych w procesie zbawczym. Te dwa nurty wycisnęły swoje zdecydowane piętno na dalszym rozwoju teologii zbawienia. Interwencja soteriologiczna św. Bernarda była ważnym elementem dla zachowania ciągłości doktrynalnej, choć wniosła mało nowego do soteriologii w ogóle.

Rzeczywistość historyczna, poznana z tekstów soteriologicznych minionych wieków, okazuje się bardziej skomplikowana, ponieważ ani Ojcowie Kościoła nie zadowalali się obroną teorii „praw" szatana, ani pierwsi scholastycy jej zwalczaniem. Łączy ich związek, tzn. stałe potwierdzenie śmierci ekspiacyjnej Chrystusa i jej wartości dla uwolnienia człowieka z jarzma grzechów. Ale ten związek należało pogłębić i odreizować. Mimo wszystko bowiem teologia ówczesna widziała soterię chrześcijańską w kategoriach jurydycznych, socjalnych, reistycznych, mitologicznych, niemal materialistycznych, nie zaś duchowych i osobowych.

II. OSOBOWY CHARAKTER ODKUPIENIA JAKO PUNKT WYJŚCIA SOTERIOLOGII

W rozumieniu Piotra Abelarda punktem wyjścia dla procesu zbawienia, a tym samym i dla soteriologii, jest odkupienie, dokonane przez Jezusa Chrystusa. Zbawienie zatem ma swoją podstawę w osobie Jezusa Chrystusa. Wprawdzie składają się na nie także elementy nieosobowe: wcielenie, życie, zdarzenia, ale wszystkie są podporządkowane w rzeczy-

[129] Tamże, s. 251.
[130] Tamże, s. 252.

wistości osobie Chrystusa. Niekiedy odkupienie (*redemptio)* i pochodne, a także *reparatio* i pochodne, jest rozumiane dosyć szeroko, niemal jak zbawienie, ale dzieje się tak tylko *per accidens* na skutek szerokiego wówczas rozumienia samego terminu *redemptio* [1].

1. NEGATYWNE UWARUNKOWANIA ODKUPIENIA

Według ówczesnej teologii, w ślad zresztą za całą tradycją chrześcijańską, człowieka i całą ludzkość przenika grzech. Stwarza on potrzebę odkupienia. Grzech ten może być rozumiany bardzo szeroko jako „grzech świata" (*peccatum mundi*) [2], a więc nie tylko jako wina człowieka (*culpa, reatus culpae et reatus poenae*), lecz także jako ograniczenie bytu stworzonego: nieszczęśliwy los, mizeria egzystencji doczesnej. Niemniej i dla Abelarda człowiek jest pogrążony w swej historii grzechu. Jak ten grzech nasz teolog rozumie, będziemy musieli jeszcze pokazać.

a) POWSZECHNOŚĆ GRZECHU

Uwarunkowanie potrzeby zbawienia grzesznością człowieka Abelard ukazuje najpełniej w swoim *Komentarzu do Listu do Rzymian.* Zresztą ten *Komentarz* rozpoczął wielowiekową serię komentarzy Listu do Rzymian, które, jak zwłaszcza w przypadku Lutra i Kalwina, okazały się kluczowe dla koncepcji soteriologii. Św. Paweł, według Abelarda, ukazuje, iż cała ludzkość pogrążona jest w grzechu: „tak Żydzi, jak i poganie są pod panowaniem grzechu, jak jest napisane: »Nie ma sprawiedliwego, nawet ani jednego, nie ma rozumnego, nie ma, kto by szukał Boga. Wszyscy zboczyli z drogi, zarazem się zepsuli, nie ma takiego, co dobrze czyni, zgoła ani jednego« (Rz 3,9—12) [3]. A zatem stwierdza powszechność grzechu ludzkiego: „wszyscy ludzie zgrzeszyli". Abelard nie wyjaśnia wprost: czy ma na myśli tylko grzech pierworodny, czy też i uczynkowe. Nie porusza kwestii, czy jest to grzech pierworodny w postaci winy każdego, czy jedynie kary, udziału w karze za grzech. Stwierdza raczej grzeszność w ogóle i skłonność do grzechu.

Ważną jest rzeczą, aby bliżej poznać, jaką treść wkłada Abelard w pojęcie *delictum,* którym oddaje rzeczywistość pierwszego grzechu, popełnionego przez Adama jako pierwszego człowieka. Otóż spośród błędów Abelarda, potępionych na Synodzie w Sens (1140) [4] jest zdanie tegoż myśliciela, według którego nie nabyliśmy z powodu Adama winy (*culpam*), lecz tylko karę (*poenam*) [5]. Problem ten jest natury szerszej i dotyczy dwóch zagadnień, a mianowicie: *reatus poenae* i *reatus culpae.* Wokół tych zagadnień toczyły się długie i burzliwe dysputy teologiczne w ciągu wieków. Szło o to, że stan grzechowy (*reatus*) grzechu pierworodnego nie jest rozumiany jako pewien rodzaj należności kary (*reatus poenae*), przyłączonej do konsekwencji grzechu pierworodnego, ale jako

---

[1] W. Dettloff: Rédemption. W: Encyclopédie de la foi. Vol. 4 Paris 1967, s. 14—25; J. Galot: La Rédemption mystère d'alliance. Roma 1965; S. . Lyonnet: De peccato et redemptione. Vol. 1—2. Roma 1957—1960; J. Rivière: Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique. Paris 1905; Tenże: Le dogme de la Rédemption. Étude theologique. Wyd. 3, Paris. 1931.

[2] Por. J 1,29.

[3] CR I(3,10), CCh XI, s. 103 w. 232 n. Ponieważ Abelard posługiwał się Wulgatą, dlatego i my musimy opierać się na niej.

[4] W DS, s. 235 jest podany również r. 1141, w którym odbył się synod w Sens, ale ze znakiem zapytania.

[5] „Quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum" (DS 728).

stan winy (*reatus culpae*), z czego jednak jest trudno zdać sobie sprawę [6]. Częściowo odpowiedzialnym za taką sytuację jest język teologiczny św. Augustyna [7]. Dla określenia stanu grzesznego Augustyn używa słowa *delictum*, rozróżniając formalnie grzech zawiniony, który popełniają starsi, i stan, w którym znajdują się dzieci przed obudzeniem ich świadomości. Według Augustyna w takiej konkretnej sytuacji nie byłoby żadnej winy. Jednak dla opisania tego stanu używa ciągle słów *reus* i *reatus*. Te terminy są zapożyczone z języka prawniczego [8] i oznaczają sytuację oskarżonego w procesie. Oskarżony podlega sądowi i karze, jeśli jego przestępstwo zostało stwierdzone. Przejście do idei winy następuje bardzo łatwo, jak stwierdza św. Augustyn: „Adam poprzez swój jedyny błąd (grzech) zrodził winnych (*reos*); Chrystus przez swoją łaskę rozgrzeszył i przebaczył nawet grzechy popełnione z własnej woli, które ludzie dodali do grzechu, w jakim się urodzili" [9].

Myślenie augustyńskie niejako identyfikuje pożądanie z „prawem grzechu", a powodem do tego jest niejasna egzegeza Rz 7,23n [10], otwierająca drogę dla idei winy dziedziczonej od Adama poprzez generację naturalną. Abelard więc, podobnie jak inni teologowie średniowieczni, był pod wpływem teologii augustyńskiej i dlatego w jego sformułowaniu jest to znaczące przejście od *delictum* lub *peccatum* do *culpa* bez wyraźnej różnicy istotnej. Również i w liście Innocentego II *Maiores Ecclesiae causas* zauważa się również przemienność słów *peccatum* i *culpa* bez różnicy, wyławiającej istotny sens dla tych dwóch terminów [11], a list przecież był odpowiedzią Magisterium Kościoła na ten konkretny błąd doktrynalny Piotra Abelarda.

Nasz teolog stwierdzając grzeszność w ogóle i skłonność do grzechu dodaje też, że grzech jest gruntownym zaślepieniem człowieka. Sytuację tę ujmuje oryginalnie, jako „sytuację grzesznego zaplątania" (*quasi generalis innectio*), która stworzyła rodzaj szczególnej niewrażliwości na szukanie Boga i odkupienie. Abelard widzi tę sytuację nie tylko jako brak poznania Boga, ale też jako „brak miłości", czyli „zaślepienie serca". To wszystko nie sprzyjało przyjęciu odkupienia, owej „tajemnicy naszej naprawy" (*nostrae reparationis mysterium*). Stwierdza brak dyspozycji całej osoby ludzkiej do przyjęcia odkupienia: brak odpowiedniego poznania, brak miłości i brak właściwych postaw praktycznych. Stąd odkupienie przez wcielenie i mękę na krzyżu (Abelard łączy mistyczną teorię odkupienia z paschalną) uważano za nonsens i coś uwłaczającego: *pro abominatione habuerunt Deum pro humana redemptione incarnari et pati* [12].

b) DWA KRÓLESTWA

Nieco dalej w tym samym *Komentarzu* do Rz 3,26 Abelard ukazuje, że między grzesznymi i odrzuconymi z jednej strony a dobrymi i odkupionymi z drugiej rozciąga się przepaść [13]. A zatem odkupieni i nie od-

---

[6] P. Grelot: Péché originel et rédemption. Examines à partir de l'Épitre aux Romains. Paris 1973, s. 163.
[7] Tamże, s. 163.
[8] Tamże.
[9] Augustyn: De peccatorum meritis et remissione. PL 44, 117.
[10] P. Grelot, dz.cyt., s. 163.
[11] DS 780.
[12] CR I(3,10), CCh XI, s. 103 w. 235—236.
[13] CR II(3,26), CCh XI, s. 114 w. 135 n.

kupieni są to dwa różne światy, a nawet — zgodnie z ówczesnymi poglądami — całkowicie się wykluczające, wprost sprzeczne ze sobą. Nie ma tu więc niczego z pelagianizmu. Nawiązując do przypowieści o Łazarzu i bogaczu przestrzega, by słów o przebywaniu złego bogacza w otchłani nie mylić ze spoczywaniem Łazarza „na łonie Abrahama". Abelard wykorzystuje tu całą dramatyczność myślenia średniowiecznego o soteriologii. Ani bogacz nie cierpiał mniej, dlatego że za życia miał Abrahama za ojca wiary, ani Abraham już nie ma nad grzesznikami władzy wiary, zbliżającej do dobra i do Boga. Między ludźmi grzechu i odrzucenia a ludźmi miłości i odkupienia jest taka różnica jak między „wybranymi z miłości" i „odrzuconymi z racji nienawiści", jak między nieprawymi (*iniqui*) a sprawiedliwymi, jak między królestwem Boga a królestwem szatana, gdzie nie ma żadnego przejścia (*transitus*) [14].

c) „PRAWA" SZATANA NAD GRZESZNIKIEM

Dopóki jesteśmy na ziemi, człowiek, zdaniem Abelarda, nie jest zmuszony w sposób absolutny tkwić w królestwie szatana i może stamtąd wyrwać się ku królestwu Bożemu dzięki pomocy odkupieńczej. Tym samym Abelard starał się delikatnie zanegować panujące za jego czasów poglądy o absolutnej niewoli człowieka w mocy diabła i o „prawach diabła do każdego człowieka" na mocy grzechu ludzkości. Szatan przede wszystkim nie opanował człowieka jakąś przemocą lub „ślepą predestynacją", lecz człowiek przyjął *dominium* diabła z własnej woli, przy dopuszczeniu Boga. Ostatecznie jednak człowiek służy, komu chce, jakkolwiek musi zachować prawa swego pana i przejście od jednego pana do drugiego musi być, jak chcą soteriologowie, legalne. Poza tym Abelard podnosi, że o wiele większą winę ma zwodziciel (*seductor*) niż zwiedziony (*seductus*), a więc szatan namawiający do buntu przeciwko Bogu, niż człowiek namówiony z racji jego słabości: „Jakże byłoby niesprawiedliwe — pisze Abelard — gdyby ten, kto drugiego zwiódł, miał wysłużyć sobie jakiś przywilej lub władzę w stosunku do tego, kogo zwiódł. Czyż zwodzący, choćby nawet miał jakieś prawo nad zwiedzionym, nie powoduje utraty tego prawa z samego faktu nieprawości swego zwodzenia?" [15]. A więc szatan nie mógł mieć żadnych „praw" nad człowiekiem. Abelard idzie tu za Grzegorzem z Nazjanzu.

Zresztą, według Abelarda, szatan w tym właśnie okazał całą swą nieprawość, że uzurpował sobie władzę nad człowiekiem, która mu się z żadnej racji nie należała. Ponadto w zwodzeniu swym okłamał człowieka, obiecując mu, przy grzechu pierworodnym, rzekomą nieśmiertelność wbrew Bogu. A więc „diabeł nie nabył żadnego prawa nad człowiekiem, zwodząc go, chyba że tylko z dopuszczenia Bożego został przekazany niejako dozorcy więzienia i ciemiężycielowi, ale tylko za to, że zgrzeszył przeciwko Panu swemu i odmówił Mu dobrowolnie swego posłuszeństwa" [16]. Stąd też gdyby Bóg przestał to dopuszczać, co zrobił względem wielu ludzi, jak np. swojej Matki, to ciemiężyciel człowieka nie miałby

---

[14] Tamże, s. 114 w. 144 n; Por. R.E. Weingart: The Logic of Divine Love. A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abelard. Oxford 1970, s. 138 n.

[15] Tamże, s. 115 w. 161—164.

[16] Tamże, s. 115 w. 174—179: „His itaque rationibus convinci videtur quod diabolus in hominem quem seduxit nullum ius seducendo acquisierit, nisi forte, ut diximus, quantum ad permissionem Domini pertinebat, qui eum illi quasi carcerario vel tortori suo ad puniendum tradiderat. Non enim ille nisi in Dominum suum peccaverat, cuius obedientiam deserverat".

żadnego prawa do niego i faktycznie człowiek byłby w życiu poza jego zasięgiem [17]. Abelard okazuje się tu pewnym pozytywistą soteriologicznym, jakoby odkupienie człowieka zależało absolutnie od dowolnego aktu ze strony samego Boga bez współpracy w tym człowieka. Choć słusznie więc odrzuca teorię „praw szatana", to jednak ten rodzaj pozytywizmu spłyca nieco antropologię soteriologiczną. Może tylko częściowo tłumaczy Abelarda jasne widzenie nade wszystko dobroci Bożej i pewnej „dowolności jej szafowania", zgodnie z Mt 20,15: „Czyliż nie wolno mi uczynić, co chcę? I czyż złym patrzysz okiem na to, żem ja dobry?" [18]. Ale i ten pozytywizm posiada rys personalistyczny, a mianowicie wyższość woli osobowej nad rzeczywistością rzeczy i ich prawami.

W rezultacie Abelard uczy, że etap grzechu pierworodnego nastał dla ludzkości nie tyle z racji ich osobistych grzechów (*reatus culpae*), win, ile raczej z racji kary (*reatus poenae, vindictae, punitionis, carceris*). Ale była to również epoka i grzechów osobistych, które Bóg mógłby odpuścić bez odkupienia, po prostu jednym aktem woli, byleby ten akt został przyjęty przez samo wnętrze „rozgrzeszonego" człowieka [19].

d) EPOKI ODKUPIENIA

Abelard miał też pewne początki myślenia historycznego, mimo zamiłowania do dialektyki. Dlatego problem odkupienia chętnie ustawiał na płaszczyźnie wizji historycznej, a głównie za Prosperem z Akwitanii — trzech epok: epoki prawa natury, epoki prawa pisanego Starego Testamentu oraz epoki odkupienia w Kościele [20]. Stąd też powstał od razu problem, czy odkupienie należy przypisać tylko trzeciej epoce, jak chciało wielu mistrzów Abelarda, czy też rozciągnąć je także i na dwie epoki poprzednie, jak chciał jeszcze pogański Celsus. Abelard skłaniał się ku temu drugiemu rozwiązaniu. Tym samym skomplikował się problem grzeszności natury ludzkiej, czekającej na odkupienie. Częściowo bowiem odkupienie „z prawa natury" zdaje się aktualne i dzisiaj. W *Dialogu* filozof podnosi to stanowisko: „Bóg mówi o uczynkach prawa natury, które każdemu dyktuje rozum. Jeżeli tego rodzaju uczynki czy to przed ustanowieniem Zakonu, czy jeszcze i dzisiaj wystarczą niektórym do zbawienia, jaka była konieczność dodawać jeszcze twarde jarzmo Zakonu?" [21]. Z pewnością Abelard odpowiada częściowo przez usta Żyda: „Otóż jeżeli nawet zgodzimy się na to, że dziś także, wzorem dawniejszych świętych, ludzie mogą się zbawić wyłącznie na podstawie prawa natury, z pominięciem, rzecz jasna, obrzezania i wszystkich cielesnych rygorów prawa pozytywnego, to nie można przyjąć takiego poglądu, że to wszystko jest zbędnym balastem, ale trzeba powiedzieć, że bardzo jest pożyteczne dla uświetnienia i lepszego zabezpieczenia religii, jak również dla skuteczniejszego poskromienia przestępczych skłonności" [22]. Abelard chce tutaj i dalej powiedzieć chyba następujące rzeczy: prawo natury wraz z rozumem ma pewien walor odkupieńczy, walor ten jednak przysługuje bardziej wnętrzu osoby ludzkiej niż uczynkom zewnętrznym; odkupienie Chrystusowe, bardziej niż Zakonu, jest konieczne dla pełnego

[17] Tamże, s. 115 w. 188 n.
[18] Tamże, s. 115 w. 190—191.
[19] Tamże, s. 116 w. 205 n.
[20] Widać to dobrze w dziełku napisanym niemal w tym samym czasie co *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, a mianowicie w *Collationes duae* lub *Dialogus inter philosophum. Iudaeum et christianum*. Zob. *Dialogus*, *PL* 178, 1630 n.
[21] *Dialogus* w tł. L. Joachimowicza, t. II, s. 28.
[22] Tamże, s. 29.

rozwoju chrześcijańskiej osobowości, ale jako punkt kulminacyjny prawa natury, nie zaś jako całkowite zerwanie ciągłości; i wreszcie ludzka skłonność do grzechu domaga się chrześcijańskiego odkupienia. Przy zaostrzonej interpretacji są tu, jak widzimy, pewne zbliżenia do pelagianizmu, ale mimo to potrzeba odkupienia nadprzyrodzonego u człowieka nie jest zanegowana.

Dobry zmysł historyczny Abelard wykazuje w głoszeniu potrzeby ciągłości (*continuitas*) w dziejach zbawienia i potrzeby narastania sposobów odkupienia. Rozwój ten wszakże nie wyklucza ciągłej potrzeby odkupienia. Toteż Abelard w dalszym ciągu *Komentarza Listu do Rzymian*, domaga się od chrześcijan za Orygenesem nie tylko wiary, ale i zachowywania prawa natury oraz Zakonu i Proroków [23]. Uważa, że trzeba to czynić właśnie na mocy nieskończonej wagi odkupienia przez krew Chrystusa: *quia redempti sumus pretioso sanguine Unigeniti* (1 P, 1,19) [24]. Poprzednie formy potrzeby odkupienia zmierzały zresztą do tego faktu odkupienia. Abelard toleruje tu nawet, zwalczaną gdzie indziej, Orygenesową teorię wykupu „z niewoli szatana, który ujarzmił człowieka z powodu jego grzechów" [25]. Abelard zdaje się nawet sugerować, że ta niewola w historii z czasem narastała, mimo wartości prawa natury i Zakonu, a więc była powodowana więcej grzechami uczynkowymi niż grzechem pierworodnym. Na tej też zasadzie potrzebne było w swoim czasie obrzezanie jako pewien ryt odkupieńczy. Zresztą Abelard uważa je za „pewien znak (*imitatio*) przyszłego odkupienia". Ale obecnie ryt ten musi być anachroniczny, jak i jakieś uczynki prawa natury, gdyż pełne odkupienie dokonało się w wylaniu krwi przez Chrystusa [26].

e) POTRZEBA ODKUPIENIA

Abelard szuka jednak, jak wspomnieliśmy, pewnej ciągłości w całej historii odkupienia. W czym ją znajduje? Oto odkupienie łączyć się musi z krwią jako pewnym symbolem wyzwalania się człowieka ze zła. A więc zapewne w epoce prawa natury był to „pot z czoła" (w pocie czoła), w epoce Zakonu — krew z obrzezania, w epoce Ewangelii — krew Jezusa Chrystusa, który w swoim życiu powtórzył dwa pierwsze znaki: krew obrzezania, krwawy pot w Ogrójcu, a wszystko przypieczętował wylaniem wszystkiej krwi na krzyżu. Co to dla Abelarda znaczyło? Była to droga do ukształtowania najgłębszej ofiarniczej postawy duszy ludzkiej: *ad ipsam animam* [27]. Konsekwencją tego „prawa ofiary" byli męczennicy. Co było w fazie najbardziej niezrozumiałe, to właśnie owa potrzeba wylania krwi, ona to „odstrasza" racjonalistów od wiary. Tymczasem wylanie krwi jest koniecznym symbolem prawdziwej religii: *eo magis creditur firma religio* i prowadzi do utworzenia w człowieku duchowej postawy „ofiarniczej" [28]. Najprostszy zatem ryt religijny z czasem musi przejść w pewien osobowy gest duchowy.

Potrzeba rozszerzenia się odkupienia na cały świat, na całą społeczność ludzką analogicznie do grzechu, uosabiała się w Chrystusie, a stąd otrzymywała charakter społeczny, a także osobowy. Przy czym, jak wynika z myśli powtarzanej za Orygenesem, Chrystus — „hostia" jest zna-

[23] Orygenes: Comm. in Ep. ad Rom. II, *PG* 14, 911B—912B.
[24] GR II(4,11), CCh XI, s. 140 w. 579—580.
[25] Tamże, s. 140 w. 582—583.
[26] Tamże, s. 140 w. 584 n.
[27] Tamże, s. 141 w. 595—596.
[28] Tamże, s. 141 w. 610 n.

kiem unifikacji ludzkiej w duchu: „W sumie więc należy powiedzieć, że jak musiały zaistnieć liczne hostie przed jedną hostią baranka bez skazy, w której Chrystus złożył Ojcu siebie samego w ofierze, także też (...) musiało wpierw mieć miejsce przelewanie krwi wielu ludzi, dopóki krew jednego nie stała się odkupieniem wszystkich" [29]. A zatem i cała społeczność ludzka, jako pewna struktura, domagała się i domaga procesu odkupienia.

Potrzeba odkupienia była uwarunkowana nie tylko grzesznością człowieka, ale także jego potępieniem, odrzuceniem od jedności z Bogiem. A zatem odkupienie musiało być nie tylko „naprawą" natury ludzkiej grzesznej, lecz także pojednaniem z Bogiem (*reconciliatio*) i wydobyciem człowieka ze stanu odrzucenia przez Boga. Jak mogło się to dokonać? Tylko na drodze miłości: osobowego Boga do osoby ludzkiej. Potępienie oznaczało przede wszystkim brak miłości i brak zdolności miłowania ze strony człowieka. Stąd odkupienie jest ofiarowaniem miłości i wzbudzeniem zdolności miłowania w człowieku. Odkupienie to szczególny przypadek miłości w człowieku w ogóle, a specjalnie w Jezusie Chrystusie: „Miłość Boża — przytacza Abelard (Rz 5,5—9) — rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany. Bo i po cóż Chrystus, gdyśmy jeszcze byli słabi, w swoim czasie umarł za niezbożnych? Nikt bowiem nie umiera za sprawiedliwego, chociaż mógłby się przecież ktoś odważyć umrzeć za człowieka dobrego. Ale Bóg miłość swoją ku nam okazuje przez to, że Chrystus za nas umarł, w czasie gdyśmy jeszcze grzesznikami byli. Teraz więc, gdyśmy usprawiedliwieni przez krew Jego, tym bardziej przezeń zachowani będziemy od gniewu" [30].

Według Abelarda Chrystus umarł za nas i jako za grzeszników, i jako potępionych z miłości ku nam i po to, by nam dać dar miłości i by ta miłość przeniknęła nas całych [31]. Śmierć Chrystusa była faktem historycznym, realnym i konkretnym, w określonym czasie i miejscu, ale jednocześnie była ona pomyślana w planach Bożych jako pewien „konieczny element struktury miłości". Miłość i śmierć są w doczesności pewnymi konkluzjami życia istot osobowych. W ten sposób i Chrystus przez śmierć okazał nam siebie jako najwyższą miłość [32].

Miłość okazuje w sobie najwyższą zdolność przekraczania przepaści między odrzuceniem a pojednaniem oraz między grzechem a życiem. A więc daje ona jakąś moc odkupieńczą w sensie negatywnym: wyzwala ze zła, oraz w sensie pozytywnym: przynosi najwyższe dobro. Aspekt pozytywny podkreślony jest jeszcze bardziej przez zmartwychwstanie, które jest również jakąś konsekwencją prawdziwej miłości. Stąd to celem śmierci Chrystusa było wyzwolenie ludzi od potępienia, było to konieczne, ale celem było też wprowadzenie ich do nieśmiertelności miłości: „Chrystus — pisze Abelard — umarł w oznaczonym czasie, to znaczy, jakby «na chwilę» i w tym przejściu śmierci był po to, by rychło zmartwychwstać, w ten to sposób za bezbożnych umarł, aby wyzwolić od potępienia nas, którzyśmy byli jeszcze słabi" [33]. Aspekt zmartwychwstania

[29] Tamże, s. 141 w. 612—617.

[30] CR II(5,6), CCh XI, s. 155 w. 57—70.

[31] „caritatem diffusam in cordibus nostris, ut in nobis dilataretur caritas Dei Christus mortuus est (tamże, s. 155 w. 57—59).

[32] „nobis exhibuit summam dilectionem, sicut ipse" (tamże, s. 155 w. 67—68). Por. R. E. Weingart, dz.cyt., s. 78n.

[33] „Secundum tempus id est quasi ad horam et in transitu morte detentus qui cito resurrexit, pro impiis mortuus est, ut eos videlicet a damnatione liberaret, cum adhuc infirmi essemus (tamże, s. 155 w. 59—62).

miłości zdaje się dodany także do znanych słów św. Jana: „Nikt nie ma większej miłości nad tę, aby kto życie swe oddał za przyjaciół swoich" [34].

Śmierć Chrystusa to najbardziej konkretna odpowiedź na stan odrzucenia ludzkiego. Odpowiedź ta jest też najpełniejsza, bo najgłębiej wkracza w osobę ludzką. Chrystus, zdaniem Abelarda, umarł po to, aby wszczepić w nas „prawdziwą wolność miłości" [35]. Dokładnie biorąc, Abelard mówi o „rozpowszechnieniu wolności miłości". Co to znaczy? Na pewno idzie o coś więcej niż tylko o wstępne jej zaszczepienie. Zapewne i o jej rozwój w bycie ludzkim. Poza tym Abelard wydaje się zakładać, że człowiek sam z siebie posiada co najmniej dążenie do miłości, ale to dążenie jest sparaliżowane stanem odrzucenia od Boga jako Zbawcy. Stąd z faktu odkupienia płynie dla człowieka przede wszystkim jakieś rozwiązanie miłości z naszych pęt, wyzwolenie naszej miłości, danie jej „prawdziwej wolności". Stąd ze strony człowieka prawdziwa miłość domaga się prawdziwej wolności.

Odkupienie Chrystusowe daje więc człowiekowi wolność, przede wszystkim możność pojednania (*reconciliatio*) z osobą Bożą. Jest to uzupełnienie miłości tkwiącej w człowieku. W tym sensie śmierć odkupieńcza Chrystusa doskonali samą istotę osoby ludzkiej [36]. Chrystus doskonali człowieka rozwijającego się po linii Adama. W rezultacie odkupienie dokonane właśnie przez miłość jest najbardziej osobotwórcze, daje wolność, gładzi grzechy, podnosi ze stanu potępienia, wynosi ponad prawo, tworzy zadatek egzystencji w samym Bogu. Taki jest ostateczny skutek miłości jednającej (*reconciliatio per caritatem*).

Ta miłość jednająca dla Abelarda jest też zadośćuczynieniem. W zadośćuczynieniu ona w jakiś sposób się wyraża i konkretyzuje. Nie byłoby pojednania człowieka z Bogiem, zdaniem naszego teologa, gdyby nie zaistniało zadośćuczynienie. Zadośćuczynienie jest więc koniecznym warunkiem pojednania z Bogiem [37] i jest jednocześnie koniecznym elementem samego odkupienia. Sprawcą odkupienia religijnego jest Jezus Chrystus przez akty zadośćczyniące sprawiedliwości Bożej. Tymi aktami zadośćczyniącymi są wydarzenia paschalne, a przede wszystkim śmierć ofiarnicza samego Odkupiciela, stanowiąca dla Abelarda akt osobowy. Jako akt osobowy była ona dowodem najwyższej miłości Boga do człowieka.

W takim więc personalistycznym rozumieniu zadośćuczynienia sam Chrystus jest po prostu zadośćuczynieniem [38].

Jednak, w rozumieniu naszego myśliciela, człowiek również może być w jakimś sensie sprawcą zadośćuczynienia, które w stosunku do zadośćuczynienia Jezusa Chrystusa jest jako *per similitudinem* [39]. Zadośćuczynienie człowieka ma zawsze charakter pokutny. Co więcej, zdaniem Abelarda, „samo zadośćuczynienie pokutującego grzesznika określamy nazwą pokuty" [40]. To zadośćuczynienie, które może być wykonane przez człowieka, zawsze zakłada wiarę Kościoła i wyraża się w praktykach pokut-

[34] Tamże, s. 155 w. 68; s. 63 (J 15, 13).
[35] „propter illam veram caritatis libertatem in nobis propagandam" (tamże, s. 155 w. 65—66).
[36] „reconciliationem, inquam, per Christum accipimus, propterea, id est propter hoc quod supra dictum est, quia videlicet pro nobis mortuus est (...) sicut e contrario damnationem per Adam incurrimus" (tamże, s. 157 w. 114—117).
[37] Serm. VIII, PL 178, 443D.
[38] Tamże, 444D.
[39] TCh III, 135, CCh XII, s. 246 w. 164 n.
[40] TCh I, 23, CCh XII, s. 81 w. 269—273.

nych i modlitwie do Chrystusa. Ofiara z własnego życia też jest formą zadośćuczynienia religijnego [41].

Problem potrzeby odkupienia na płaszczyźnie społecznej pokazany jest historycznie najlepiej w narodzie żydowskim. W rozumieniu Abelarda naród żydowski stawał się powoli stagnacyjny, nie rozumiejący potrzeby rozwoju, po prostu anachroniczny. I dlatego mimo tkwienia w fazie zbawienia przez Zakon staczał się w stan ogólnego odrzucenia, które okazało się najjaśniej w momencie Chrystusowego odkupienia. Abelard poglądy te wygłasza przy okazji komentowania Listu do Rzymian 10, 21—11, 1—4: „Dzień cały wyciągałem me ręce do ludu niewiernego i opornego. Mówić tedy: Czy odrzucił Bóg lud swój? Żadną miarą. Bo i ja jestem Izraelitą z potomstwa Abrahama, z pokolenia Beniamina. Nie odrzucił Bóg ludu swego, który znał od wieków. Czy nie wiecie, co mówi Pismo o Eliaszu, jako się uskarżał przed Bogiem na Izraela? Panie! proroków Twoich zabili, ołtarze twe wywrócili. Zostałem jeno ja i czyhają na życie moje. Ale co mu głosi odpowiedź Boża? Zostawiłem sobie siedem tysięcy mężów, którzy nie zgięli kolan przed Baalem" [42].

Abelard naucza, że Izrael jako całość w przeszłości cierpiał na ów brak „wolności miłości", która by jednała go z Bogiem. Zajmował on postawę niewierności i sprzeciwu wobec dziejącego się już, jak i nadchodzącego odkupienia [43]. Zgodnie z teologią narodu izraelskiego Bóg jest ich Królem, który swoją władzę wykonywał przez proroków. Ale proroków tych Żydzi często nie słuchali, a nawet mordowali. Za to słusznie spotkała ich kara odrzucenia przez Boga. Był to w konsekwencji jakiś wielki brak wolności miłości w tym *populus con credens et contradicens.* Było to jakieś potępienie narodu [44].

Ale w perspektywie powszechnych dziejów zbawienia nie była to kara powszechna i stała. Przede wszystkim była ona pewną tajemnicą ekonomii Bożej: „Św. Paweł nauczał — pisze Abelard — że proroctwa mówiły wyraźnie o odrzuceniu Żydów i ostatnio wybraniu innych narodów. Ale z tego powodu niech poganie bynajmniej nie wynoszą się zarozumiale przeciwko Żydom. Paweł chce odrzucić zarówno to chełpienie się pogan, jak i rozpaczanie Żydów. I dlatego powraca do napominania pogan, aby zetrzeć także ich pychę" [45]. A więc Bóg nie odebrał Żydom swej łaski, ani jako „Reszcie sprawiedliwych", którzy zachowali coś z prawdziwej miłości do Boga, ani jako całemu narodowi, który odegrał pozytywną rolę w udostępnieniu miłości Bożej światu pogańskiemu [46]. Same doświadczenia narodu wybranego miały za cel oczyścić ich miłość, aby się nawrócił. Wszyscy Izraelici, którzy pochodzą od Abrahama, jak i sam Paweł, jeśli wspomną na wiarę Abrahama, mogą osiągnąć odkupienie nawet jako naród, i wtedy Bóg znowu stanie się ich pomocą, królem i ojcem. Bóg zmiłuje się nad swoim ludem, który wybrał od początku i wyprowadzi ich z próby, z naddoświadczenia swej słabości — zwycięsko. W ten sposób i odrzucenie ludu (*reprobatio populi*) może służyć pośrednio zbliżeniu do odkupienia, gdyż zdobywa się wtedy doświadczenie swej niemocy, słabości, a więc i potrzeby pomocy.

[41] Serm. VIII, *PL* 178, 440 n; Serm. XIV, 495A; Serm. XXVII, 548 n; Por. TCh III, 58, CCh XII, s. 219 w. 750 n; tsch 6, CCh XII, s. 402 w. 45 n.

[42] CR IV(10, 21—11, 4), CCh XI, s. 255 n.

[43] Tamże, s. 255 w. 226 n.

[44] „Populum suum, id est Iudaeos, ex toto repulit ut nullum inde ulterius assumat" (GR IV(11,1), CCh XI, s. 256 w. 12—13).

[45] Tamże, s. 256, w. 7—9.

[46] Tamże, s. 256 n.

Ekonomia Boża kryje w sobie jeszcze większą tajemnicę dialektyki: grzech jest niejako potrzebny dla dobra całości tej ekonomii: „Ale ich przestępstwo stało się zbawieniem dla pogan, aby w nich współzawodnictwo obudzić. Jeśli więc przestępstwo ich stało się bogactwem świata, a ich pomniejszenie — umocnieniem pogan, czymże dopiero będzie pełna ich liczba?" [47]. Abelard pisał o tym jeszcze wcześniej wykazując, że Bóg może więcej wyprowadzić dobra ze zła niż z dobra, Jego Osobie bowiem wszystko podlega w postaci tworzywa. Stąd istnieje szczególna logika dziejów zbawienia: „Bo nie ma takiej nieprawości, którą Bóg nie mógłby się posłużyć w sposób optymalny, i nie pozwoli, by cokolwiek działo się bez przyczyny, nawet z punktu widzenia doczesnej mądrości. Któż bowiem z wiernych nie wie, jak bardzo pomyślnie wykorzystał ową najwyższą bezbożność Judy, przez którego bezecny postępek dokonał w efekcie odkupienia całego rodzaju ludzkiego? Rzeczywiście, wiele więcej korzyści wyprowadził z nieprawości Judy niż ze sprawiedliwości Piotra i dużo lepiej posłużył się czynem złym tamtego niż dobrym czynem tego; jednak nie na odcinku życia Judy, lecz na płaszczyźnie dobra wspólnego wszystkim, gdyż to drugie dobro należy zawsze przedkładać ponad swoje własne i swojej rodziny" [48].

Odrzucenie Żydów w jakimś sensie umożliwiło przyjęcie odkupienia Chrystusowego przez pogan i pojednanie się całego świata z Bogiem [49]. Poganie dzięki otwartości serc dali niejako rekompensatę za niewierność Żydów i przez ich szlachetność został Bóg uczczony. Z kolei ta wyzwalająca i przynaglająca miłość do Chrystusa u pogan stała się, na odwrót, pewnym źródłem przywracania i ożywiania wiary u Żydów. Miłość „wolna" tych, którzy uwierzyli w Chrystusa jako Boga, powinna pobudzać miłość do Boga u Żydów, a także zachęcać Żydów do współzawodnictwa, ponieważ Żydzi kiedyś w swej gorliwości szerzyli prozelityzm. Tak więc gorliwość apostolska chrześcijan powinna przyczyniać się do nawracania się Żydów, którzy są nadal narodem szczególnie umiłowanym przez Boga, gdyż przez nich wszyscy ludzie dostępują zbawienia.

f) PERSPEKTYWA ODRZUCENIA I ODKUPIENIA

A więc Abelard dostrzega nową perspektywę odrzucenia i odkupienia na płaszczyźnie powszechnej ekonomii Bożej. Sugeruje on za św. Pawłem możliwość zrodzenia i pomnożenia dobra w sensie soteriologicznym przez zaistnienie zła, czyli grzechu niewierności względem Boga, mimo swego wybrania. Z tego „ograniczenia daru Bożego" narodziła się jego powszechność. A zatem ze szczegółowości zła w ekonomii Bożej rodzi się, dzięki Miłości Bożej, uniwersalizm dobra: „Bo jeśli tak niezwykle posłużył się przestępstwem Żydów, że stąd wynikła tak wielka korzyść dla pogan i całego świata, to jakaż dopiero będzie korzyść z kolei z nawrócenia się Żydów? W tym sensie przestępstwo ich stało się bogactwem świata, to znaczy z powodu przestępstwa i odrzucenia (*reprobatio*) jednego narodu, cały świat innych narodów został duchowo niezmiernie ubogacony. A pomniejszenie ich, to jest, że świat teraz jest w nich niejako uboższy, uzyskuje rekompensatę u pogan w duchowych dobrach.

---

[47] Rz 11, 11—12.

[48] CR IV(9, 21), CCh XI, s. 239 w. 258—268.

[49] „Sed illorum delicto, dum videlicet praedicationem Christi a se repellerent et apostoli ad gentes transirent, tanto facilius a gentibus recepti quanto a Iudaeis summis earum inimicis, expulsos eos et afflictos viderent" (CR IV(11, 11), CCh XI, s. 260 w. 132—136).

Czymże dopiero będzie pełna ich liczba, czyli jakim ubogaceniem świata, gdy i oni wraz z poganami napełniają świat dobrymi czynami, o ileż bardziej świat będzie bogaty?" [50]. Jeśli zatem i zło egzystencji ludzkiej może się przyczynić do dobra odkupienia, cóż dopiero mówić o wkładzie w dobro świata prawdziwej miłości, której źródłem jest Bóg. W każdym razie dobro świata szerzy się istotnie dzięki aktom osoby ludzkiej, zwłaszcza skierowanej ku Bogu.

Zresztą odrzucenie w Starym Testamencie nie było całkowite numerycznie. Naród wybrany był zaczynem ludzi wiary i dlatego istnieli w nim zawsze ludzie, którzy dochowali wierności Bogu dzięki późniejszej łasce wcielenia i męki Chrystusa. Autor wymienia takich ludzi odkupionych ze Starego Testamentu: Zachariasza, Elżbietę, Symeona i Annę, Natanaela i Nikodema oraz innych, zwłaszcza żyjących w czasach Chrystusa [51]. Wyczekiwali oni wcielenia Boga i Jego męki odkupieńczej [52]. Abelard powtarza starą teorię Ireneusza z Lyonu, Augustyna i Leona Wielkiego, że wszystkim świętym dawnych czasów objawiała się, w sposób cudowny, ale wyraźny, osoba Zbawcy, w której widzieli spełnienie się proroctw [53]. Zwraca na siebie uwagę właśnie to podkreślenie, że odkupieniem jest „Osoba" (*persona*). Ale to odkupienie „wstecz" miało charakter indywidualny, dotyczyło poszczególnych osób wiernych Bogu [54]. Charakter prawdziwie społeczny i uniwersalny ma dopiero odkupienie w Kościele chrześcijańskim po faktycznym, historycznym przyjściu na świat Jezusa Chrystusa.

2. RZECZYWISTOŚĆ ODKUPIENIA

W opracowaniach o Abelardzie za mało się podkreśla, że posługiwał się on na większą skalę od innych myśleniem historycznym, nie tylko filozoficznym. W ten sposób uprzedzał Jana z Salisbury. I widział odkupienie Chrystusowe jako fakt, zdarzenie historyczne, zaistniałe w czasie i przestrzeni. Między innymi mocno to wyraził w *Komentarzu do Listu do Rzymian* 3, 25—26: „Jego postanowił Bóg ofiarą przebłagalną, przez wiarę we krwi Jego; dla okazania sprawiedliwości swojej przez odpuszczenie uprzednio popełnionych win, które znosił był cierpliwie dla okazania sprawiedliwości swojej w tym czasie, aby i sam był sprawiedliwy i usprawiedliwiający tego, który jest z wiary Jezusa Chrystusa".

a) WCIELENIE DLA ODKUPIENIA

Dla odkupienia zatem „Bóg przyjął człowieka" (*Dominus hominem suscepit*), „przyjął go przez łaskę" (*per gratiam suscipiens eum Dominus*), „przyjął go do swej osoby" (*eum sibi uniret in personam*) [55]. Jest tu coś z adopcjonizmu, ale dla podkreślenia „osoby". Nie ma więc istotnego błędu chrystologicznego. „Pan" (*Dominus*) oznacza tu, zgodnie z językiem średniowiecznym, Boga, Syna Bożego, nie zaś „Chrystusa", a więc moż-

---

[50] CR IV(11, 12), CCh XI, s. 260 w. 147 n.

[51] „et nonnulli alii in tempore etiam Christi reperti sunt" (CR IV(11, 16), CCh XI, s. 262 w. 211—212).

[52] „in populo Iudaeorum fuit aliqua massa fidelium, incarnationem Dei et passionem in suam redemptionem expectantiam" (tamże, s. 262 w. 208—210).

[53] „quibus quidem revelata est persona ipsa divinitus et determinate ostensa, de qua promissum, quod exspectaverunt, crederent esse complendum" (tamże, s. 262 w. 212—215).

[54] „Et fortasse tales antea omnes sancti fuerunt apostoli" (tamże, s. 262 w. 215—216).

[55] CR II(3, 26), CCh XI, s. 116 w. 201.

na to rozumieć tak, że Jezus — Człowiek przyjmowany jest do Osoby Słowa, zgodnie z patrystyczną formułą: *homo assumptus*. Nie był to więc adopcjonizm, ale raczej dochodził do głosu brak ustalonych formuł teologicznych za tamtych czasów. Abelard wszakże rozumiał dobrze wcielenie jako uczłowieczenie Słowa Bożego, Syna Bożego. Wskazuje na to przede wszystkim sformułowanie tytułu jego dziełka poświęconego wcieleniu, a mianowicie *Anthropologia*. Tytuł ten wskazuje wprost, że jest to „uczłowieczony" Bóg. Dzieło to jednak nie zachowało się. Pozostały tylko małe fragmenty w *Capitula haeresum Petri Abelardi* [56].

W czasach Abelarda żywy był problem, czy wcielenie było konieczne dla odkupienia, a jeśli tak, to w jakim sensie. Problem ten zresztą postawił, co przypomina Abelard, już św. Augustyn w dziele *De Trinitate:* „Napisano — mówi Abelard — także, iż Bóg mógł odkupić rodzaj ludzki w inny sposób, niż to uczynił" [57]. I zdaje się nasz teolog przyjmował sugestie Augustyna, że nie było odpowiedniejszego sposobu dla uzdrowienia naszej nędzy, poruszenia naszego ducha, związania Boga z potomstwem Adama, który zgrzeszył, i wreszcie — motyw Ireneusza z Lyonu — aby człowiek — w Chrystusie zwyciężył, gdyż człowiek — w Adamie przegrał z szatanem. Jednakże argumentacja Abelarda będzie bardziej charytologiczna niż antropologiczna. To samo pytanie stawia i nasz teolog: „Jaka była konieczność, jaka racja lub potrzeba wcielenia, skoro miłosierna miłość Boża mogła wyzwolić człowieka od diabła samym swoim rozkazem? Czy potrzeba było, żeby Syn Boży, przyjąwszy nasze ciało dla odkupienia nas, cierpiał tyle i tak wielkie niedostatki, zelżywości, biczowanie, opluwanie, a wreszcie najbardziej okrutną i znieważającą śmierć na krzyżu, pospołu nawet z łotrami?" [58]. I odpowiedzi na to pytanie szuka Abelard w racjach tajemnicy osobowej. Ze względów personalnych „Bóg powinien by" na zawsze obrócić swój gniew przeciwko człowiekowi tym bardziej za ukrzyżowanie Jego Syna niż za „skosztowanie jabłka w raju". Zresztą z czasem narastały w historii inne grzechy uczynkowe.

Dla ekspiacji jako takiej nic nie mogłoby dać zabójstwo, nawet na krzyżu. Nie mają sensu odkupieńczego same zbrodnie popełnione przez ludzi na Chrystusie. Śmierć niewinnego Syna nie mogła się podobać jako taka Ojcu Przedwiecznemu, byłoby to barbarzyństwem i zepchnięciem chrześcijaństwa na pozycję tych religii pogańskich, w których składano ofiary z ludzi. Ukrzyżowanie Chrystusa jako największy grzech nie mogło być przez Boga chciane wprost dla zmycia innych, przecież lżejszych grzechów. Bóg też nie może zmierzać do dobra bezpośrednio przez mnożenie naszych grzechów. Abelard również odrzuca poglądy, jakoby odkupieńcza krew Chrystusa miała być ofiarowana diabłu: „Komuż innemu

---

[56] Autor krytycznego wydania dzieł teologicznych Piotra Abelarda zaznacza, że fragmenty *Tropologii* czy *Anthropologii* są w anonimowym dziele błędów teologicznych naszego teologa i w jego *Komentarzu do listu do Rzymian*. Zob. CCh XI, s. 118.

[57] TCh V, 38, CCh XII, s. 364 w. 522 n.

[58] „quid, inquam, opus fuit propter redemptionem nostram Filium Dei, carne suscepta, tot et tantas inedias, opprobia flagella, sputa, denique ipsam crucis asperrimam et ignominiosam mortem sustinere ut etiam cum iniquis patibulum sustinuerit?" (CR II(3, 26) CCh XI, s. 116 w. 205—209). Słowa te są uważane za nieortodoksyjne, ale dziś już nie są herezją. Zawarł je Guillemus w mowie wygłoszonej przeciwko Abelardowi i są też w liście Bernarda z Clairvaux. Zob. Guillemus: Disputatio adversum Abaelardum 7, PL 180, 270A; Bernard z Clairvaux: Tractatus ad Innocentium II pontificem 8, PL 182, 1068 CD. Słowa powyższe Abelarda można porównać z Mt 27, 38, 44; Mk 15, 27; Łk 23, 39.

mogła być złożona zapłata krwi dla wykupienia nas, jeśli nie Temu, w czyjej byliśmy władzy, czyli Bogu, który nas oddał ciemiężcy?" [59]. Zapłatę składa się nie katu, ale jego panu. A więc odkupienie mogło być zwrócone tylko do Boga, żadną miarą do szatana. Jeszcze raz Abelard powraca do tego, że nie ma nic do dzieła odkupienia jakiś ciemny mechanizm śmierci i grzechu za śmierć i grzech: „Jakże byłoby okrutne i nieprawe, żeby ktoś żądał jakiejś zapłaty za krew niewinnego albo żeby w jakiś sposób miało mu się podobać to, że niewinny został zabity? Cóż dopiero, żeby to Bóg miał sobie upodobać śmierć Syna tak, iżby przez nią pojednać ze sobą cały świat?" [60].

b) TAJEMNICA MIŁOSCI BOŻEJ W ODKUPIENIU

Z całego rozumowania Abelarda wynika, że w tajemnicy wcielenia i męki zaistniała ogromna tajemnica miłości Bożej, która jest nieskończona i dla człowieka musi posiadać jakiś rys pełni, właśnie aż do śmierci. Odkupienie człowieka może polegać tylko na pełnym darowaniu się Boga człowiekowi w historii, na wolnej decyzji Boga, na łasce przekraczającej wszelką logikę doczesną i prawa tej ziemi. Cena ofiary krzyża Syna Bożego to cena Bożej Miłości ofiarowanej człowiekowi w sposób historyczny i rzeczywisty. Odkupienie to przywrócenie człowieka na nowo samemu Bogu przez historię życia i śmierć samego Boga. U Abelarda mamy do czynienia z niezwykłą intuicją wiązania się w historii miłości z krwią, cierpieniem i śmiercią. Były to ślady jego mistycznych przeżyć i rzutowało to na teologię [61]. „Nam natomiast wydaje się — podsumowuje autor — że krwią Chrystusa jesteśmy usprawiedliwieni i pojednani z Bogiem w tym sensie, że jest to udzielenie nam najszczególniejszej łaski. Syn Boży bowiem przyjął naszą naturę i w tej naturze, formując nas słowem i przykładem, dochował aż do śmierci. Z nami związał się najbardziej przez miłość, abyśmy rozpaleni tak wielkim darem łaski Bożej nie obawiali się już niczego znosić dla Niego, dzięki z kolei naszej najprawdziwszej miłości. Bez wątpienia ten sam dar sprawiał to, że i nasi praojcowie, którzy przez wiarę wyczekiwali odkupienia, wznosili się na szczyty miłości Bożej jako ludzie łaski swego czasu" [62].

A zatem odkupienie Boże przez uczłowieczenie i śmierć na krzyżu miało objawić najwyższą miłość, a dalej zaświadczyć o niej, wdrożyć ją w nas, po prostu przełożyć miłość osobową na fakty historyczne, w scenerii właśnie grzechu, zła, śmierci i tragedii doczesności. Odkupienie historyczne bardziej objawia miłość Bożą niż tylko myśl lub słowa: „Człowiek staje się bardziej sprawiedliwy, to znaczy: więcej miłujący Boga właśnie po męce Chrystusa niż przedtem. Albowiem dar daleko bardziej rozpala miłość, gdy jest zrealizowany, a nie tylko spodziewany (...) A zatem nasze odkupienie to jest owa najwyższa miłość Chrystusa w nas

---

[59] Tamże, s. 117 w. 227—230.
[60] Tamże, s. 117 w. 234—238.
[61] Por. wzmiankę o *Tropologii* w CCh XI, s. 118.
[62] „Nobis autem videtur quod in hoc iustificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam quod Filius suus nostram susceperit naturam et in ipsa nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amore adscrixit, ut tanto divinae gratiae accensi beneficio, nihil iam tolerare propter ipsum vera reformidet caritas. Quod quidem beneficium antiquos etiam patres, hoc per fidem exspectantes, in summum amorem Dei tamquam homines temporis gratiae non dubitamus ascendisse" (CR II(3, 26), CCh XI, s. 117—118 w. 242—251); Por. Anonymi Capitula haeresum IV, 4.

z racji Jego Męki. Miłość ta nie tylko wyzwala nas z niewoli grzechu, lecz także daje nam wolność dzieci Bożych, abyśmy wszystko czynili raczej z miłości do Niego niż z lęku. On to bowiem udzielił nam takiej łaski, nad którą — jak sam świadczy — nie ma już większej" [63].

Z całości wywodów Abelarda wynika, że jego soteriologia osiąga charakter personalistyczny głównie w tym, iż ma ona punkt wyjścia w miłości osobowej. Wprawdzie stwierdzenie, że odkupienie dokonało się z miłości Bożej ku nam i że krzyż był manifestacją tej miłości, można wyprowadzić od św. Jana Apostoła, potem Cyryla Aleksandryjskiego, św. Augustyna, a za tamtych czasów, św. Bernarda z Clairvaux († 1153) [64], to jednak Abelard był oryginalny w radykalizacji niejako motywu miłości. Dla niego odkupienie jest tylko z miłości, dla miłości oraz samą miłością. Miłość więc w rozumieniu naszego teologa ma wartość osobową, składa się na osobę i ją konkretyzuje. Dlatego tak rozumiana miłość pozwala jednocześnie widzieć abelardowską koncepcję odkupienia, która ma jak najbardziej charakter personalistyczny i nie można sprowadzić jej tylko do poziomu prostej psychologii, czy jakiejś rzeczywistości redempcyjnej, rozpatrywanej w kategoriach uczuciowych, jak czyni to np. Jean Rivière [65] i inni. Poza tym, zdaniem naszego teologa, każda dobra miłość, a nie ma prawdziwej miłości złej, ma charakter redempcyjny.

c) CHRYSTUS ODKUPIENIEM

Abelard zdaje się wychodzić z 1 J 4, 8, że Bóg jest miłością osobową i w konsekwencji osobowość człowieka zasadza się przede wszystkim na miłości, a w rezultacie są to dwie miłości, bo dokonuje się odkupienie człowieka. Odkupienie przez Chrystusa jest maksymalizacją i optymalizacją takiej relacji. Jest ono jakby ukazaniem Miłości Bożej „od samego jej wnętrza". Chrystus jest najwyższym „Faktem" i „Zdarzeniem" Miłości. Ma to wymiar indywidualny, dla konkretnych osób, ale także i wymiar społeczny, dla całego Kościoła, który — ze św. Ignacym Antiocheńskim — jest również „społecznością miłości" [66]. I do Kościoła również odnosi się negatywny aspekt odkupienia: wyzwolenie z grzechów [67] — oraz aspekt pozytywny: wprowadzenie w wolność miłości dzieci Bożych [68]. Jednakże kolektywny aspekt redempcyjny nie został u Abelarda uwzględniony dostatecznie szeroko, zgodnie zresztą z duchem czasu.

W każdym razie miłość jest nie tylko przyczyną sprawczą i istotą, ale i najwyższym celem odkupienia. Abelard wybiera z Pisma świętego niemal wszystkie teksty (J 15,13; Łk 12,24; Rz 5,5—8 i inne), mówiące o tym, że Chrystus przyszedł, by napełnić człowieka, ludzkość i cały świat

---

[63] „Iustior quoque, id est amplius Deum diligens, quisque fit post passionem Christi quam ante, quia amplius in amorem accendit completum beneficium quam speratum. (...?) Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio quae nos non solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquisit, ut amore eius potius quam timore cuncta impelamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam qua maior inveniri ipso attestante non potest" (CR II(3, 26), CCh XI, s. 118 w. 253—261); Por. Bernard z Clairvaux: Tractatus 9, PL 182, 1071C.

[64] Tractatus 9, *PL* 182, 1071C.

[65] I e Dogme de la Rédemption au début du moyen âge. Paris 1934, s. 107.

[66] „redemptionem corporis nostri, hoc est ecclesiae cuius membra sumus" (CR III(8, 23), CCh, s. 222 w. 391—392).

[67] „quae (redemptio) nos non solum a servitute peccati liberat" (CR II(3, 26), CCh XI, s. 118 w. 257—258.

[68] „sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit" (tamże, s. 118 w 258).

miłością Bożą [69]. Oznacza to danie wszelkich darów, ale przede wszystkim udzielenie się osoby Bożej w całej jej pełni. Trzeba bowiem pamiętać, że Abelard reprezentuje przede wszystkim kierunek augustyński, dla którego rozum i prawda wymagają czynnika pośredniczącego między człowiekiem a Bogiem, np. specjalnej łaski dla oglądania Boga po śmierci, natomiast wola i miłość, nawet Boża, są człowiekowi dostępne bezpośrednio, gdyż wolę uważano za władzę nieskończoną. A więc przez miłość Bóg jest dostępny bezpośrednio w swej Osobie.

W ten sposób odkupienie jest spersonalizowane, gdyż utożsamia się ono z Chrystusem. Abelard powołuje się na tekst św. Pawła: „Chrystus Jezus stał się nam mądrością od Boga, sprawiedliwością, uświęceniem i odkupieniem" (1 Kor 1,30) [70]. A zatem być odkupionym oznacza najściślejsze związanie nas z osobą Chrystusa [71]. Stajemy się niejako samym Chrystusem, jednością z osobą Chrystusa. Chrystus jest w chrześcijaninie jako odkupienie. Osobowa rzeczywistość Boga w Jezusie Chrystusie „zstąpiła" w osobową rzeczywistość człowieka, aby ją uczynić doskonałą. Z tego też wynika cała nowa prakseologia redempcyjna, polegająca przede wszystkim na prawdziwej moralności i dobrych dziełach [72]. Z miłosnego charakteru odkupienia wynika też potrzeba chrześcijańskiej ascezy, która jednak nie niweczy ciała, lecz dopełnia osobowość ludzką w wymiarze zarówno duchowym, jak i cielesno-materialnym [73]. Odkupienie jest doskonaleniem człowieka, także w jego życiu praktycznym, nie zaś odrywaniem go od świata lub niszczeniem jakiejś cząstki natury ludzkiej [74]. Człowiek w rezultacie ma, na skutek odkupienia, doskonalić także cały świat doczesny: społeczny, kulturalny, naukowy, rozumowy. Ma on świat uświęcać [75]. Obowiązek ten wypływa z otrzymania przez chrześcijanina odkupienia, które jest „przyobleczeniem się w samego Chrystusa".

d) ODKUPIENIE KOSMICZNE I POZADOCZESNE

Odkupienie przez miłość nie ma charakteru tylko czysto doczesnego. Nie chodzi tu o miłość w sensie czysto ziemskim, jakkolwiek Abelard zdaje się i tej ziemskiej miłości przypisywać coś z wieczności i nieśmiertelności. Jest zasługą tej dramatycznej postaci, że miłość naturalna wiązała się w średniowieczu tak ściśle z miłością nadprzyrodzoną. Abelard zdaje się sięgać do platońskiej idei Erosu, przenikającego człowieka oraz cały świat. W tym duchu tłumaczy też „soteriologię kosmiczną", wspomnianą przez św. Pawła: „i samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skazania na wolność chwały synów Bożych. Bo wiemy, że całe stworzenie wzdycha i aż dotychczas rodzi wśród boleści. A nie tylko ono, ale i my sami, którzy mamy pierwiastki ducha, i my także we wnętrzu naszym

---

[69] „Numquid enim, si aliquis servus dominum deserere vellet et alterius potestati se subdere, et sic agere liceret, ut non iure si vellet, eum dominus requireret atque reduceret?" (CR II(3, 26), CCh XI, s. 114 w. 154—157).

[70] CR IV(13, 14), CCh XI, s. 296 w. 332 n.

[71] „ac si aperte dicat eum nobis omnes virtutes fieri, ut, cum virtutibus adornamur, Christum induere recte dicamur" (tamże, s. 296 w. 334—335).

[72] „Et ut spiritaliter Christum induere possitis, carnaliter ne vivatis, cum videlicet caro adversus spiritum concupiscat, hoc est Christum, curam ne feceritis in desideriis" (tamże, s. 296 w. 336—338).

[73] „Oportet enim et corpori quoque nostro necessaria impendi sicut superflua subtrahi, ut videlicet naturae substantia conservetur et vitiorum fomenta denegentur" (tamże, s. 296 w. 340—343).

[74] „Non einem naturae sed vitiorum hostes esse debemus" (tamże, s. 296 w. 345—346).

[75] Por. Serm. X, PL 178, 449 n; CR II(3, 26), CCh XI, s. 117 w. 233.

wzdychamy, wyczekując przybrania za synów Bożych, odkupienia ciała naszego" (Rz 8,21—23) [76]. Można powiedzieć, że cały świat jest przeniknięty miłością Bożą, i cały, dzięki odkupieniu, budzi w sobie miłość prawdziwą i dąży do Boga, choć głównie za pośrednictwem człowieka.

e) ODKUPIENIE SPOŁECZNE

Świat jednak, w przedstawieniu Abelarda, oznacza przede wszystkim konkretną ludzkość. To ona dzięki odkupieniu, dzięki redempcyjnej miłości, dąży do chwały niebieskiej. Ludzkość pomimo obciążenia chorobą duszy oraz powszechną cierpiętliwością (*passibilitas*), z racji grzechu pierworodnego, i mimo śmiertelności (*corruptio carnis*) dąży ze swej istoty do pełnego wyzwolenia, jakie daje miłość Boża. Odkupienie Boże idzie więc jak najbardziej po linii tych dążeń człowieka i kosmosu. Jest to dążenie do wyswobodzenia się z pęt grzechu, ale i z poniżenia egzystencji, jakie pociąga za sobą brak Boga. Cechuje ono przede wszystkim właśnie chrześcijan, ale zapewne rzutuje i na niechrześcijan, a także na cały kosmos, jeśli szerzej rozumieć zwrot „et ceteri" [77]. Słowem, odkupienie jest jakimś nowym pędem świata ku miłości Bożej.

f) ODKUPIENIE KONSOLACYJNE

Tym co wyraźniej odróżnia egzystencję chrześcijan od innych ludzi, jest „pocieszenie" (*consolatio*). Abelard rejestruje w sposób bardzo wrażliwy narastający wówczas pesymizm życia doczesnego, a jednocześnie szuka jakiegoś wyjścia, sięgając do idei Boecjusza *De consolatione philosophiae*. Tylko że Boecjusz widział pociechę życia w owych trudnych czasach, na wzór grecki, w uprawianiu filozofii, natomiast Abelard pokładał większą nadzieję w chrześcijańskiej teologii. Wszakże nie chodzi tu o samą teologię, lecz właśnie o rzeczywistość odkupienia. Odkupienie miało wypierać ówczesne pesymizujące patrzenie na świat. Ono miało być „łodzią nadziei na wzburzonych falach świata" [78]. Nadzieja ta dawniej wiodła Izrael, obecnie chrześcijan, ale rzuca swoje błogosławione światło także na pogan [79]. Abelard jest uniwersalistą i „ekumenistą".

g) ODKUPIENIE EKLEZJALNE

Odkupienie nie jest jeszcze posiadaniem Nieba, ale stanem jakiejś „adopcji dla Królestwa Niebieskiego". Człowiek został „usynowiony" względem Boga. Usynowienie to ma przede wszystkim charakter indywidualny, osoba ludzka staje się „synem Boga", ale i charakter społeczny, cały Kościół staje się rodziną Bożą, a wreszcie charakter kosmiczny, gdy życie materialne i cielesne otrzymuje coś z blasku „chwały dzieci Bożych" [80]. Wprawdzie „ciało" i świat materialny zdają się tu oznaczać przede wszystkim Kościół, ale chodzi tu niewątpliwie o Kościół doczesny, realny, egzystujący w konkretnym świecie i razem z tym

[76] CR III(8, 21—23), CCh XI, s. 219 n.

[77] „Et ipsi gemimus, gravati scilicet possibilitate et corruptione carnis sicut ceteri". (CR III(8, 23), CCh XI, s. 221 w. 384—385).

[78] „sicut ceteri, sed ex spe consolationem habentes, quae scilicet spes quasi anchora est navis nostrae inter huius saeculi fluctus" (tamże, s. 221—222 w. 385—387).

[79] „Quam statim consolationem adiecit dicens exspectantes, id est cum fiducia sperantes, adoptionem filiorum Dei de ipsis gentibus" (tamże, s. 222 w. 387—389).

[80] „cum fiducia sperantes, adoptionem, filiorum Dei de ipsis gentibus, hoc est ipsos adoptari a Deo et constituti heredes in regno caelesti. Adoptionem hanc dico redemptionem corporis nostri, hoc est ecclesiae cuius membra sumus" (tamże, s. 222 w. 388—392).

światem. „Ciało Kościoła" rozumie Abelard jako konkretną społeczność. *sancta Dei civitas, quae est ecclesia* [81]. Wtedy za „ciało mistyczne" zaczynano uważać Eucharystię. W tym sensie Kościół w procesie odkupienia jest niejako personifikacją całego świata, podlegającego temu samemu procesowi.

h) ODKUPIENIE JAKO USYNOWIENIE

Abelard nie schodzi nigdy na pozycje pelagianizmu i odkupienia nie rozumie czysto naturalistycznie. Nawet kiedy zwalcza teorię odkupienia jako „okupu składanego szatanowi", to nie neguje istnienia jego królestwa i naszej tam niewoli. Jedynie podkreśla, że znaleźliśmy się w mocy szatana z dopuszczenia Bożego, z powodu wygasłej w nas miłości do dobra, ze sprzymierzenia się z nienawiścią, nad którą króluje Książę Ciemności. Ponieważ nie mieliśmy w sobie dostatecznego żaru miłości, trzeba było rozniecić ten ogień z góry, przez łaskę odkupienia i tylko przez łaskę, która najpierw rozpaliła w nas miłość dzieci Bożych, a następnie spowodowała wyrwanie się z królestwa zła ku Królestwu Ojca [82]. Tak to musiało zaistnieć odkupienie Boże, żeby zaistniało wyzwolenie ze zła i „całe usynowienie". Wykupienie jest więc tylko etapem na drodze do usynowienia. Ani jedno, ani drugie nie może być uzyskane o własnych siłach. Realizuje je łaska Boża, która jest wyrazem osobowej, niepojętej miłości, przewyższającej nieskończenie każdą miłość ludzką [83]. Taki sposób odkupienia nie uwłacza człowiekowi, nie odbiera mu autonomii, nie czyni go igraszką apersonalnych procesów rzeczywistości, lecz klucz do odpowiedzi pozostawia w osobie ludzkiej, w jej odzewie na apel miłości.

i) ODKUPIENIE JAKO MISTERIUM

Mimo wszystko zatem odkupienie pozostaje tajemnicą, zarówno w sensie niepełnej poznawalności, jak i wzniosłości bytowania i niezgłębionej mądrości i miłości Boga [84]. Odkupienie jest nie tylko dziełem miłości, ale także mądrości, stąd „Jedynemu, który mądry jest, Bogu, niech będzie przez Jezusa Chrystusa cześć i chwała na wieki wieków" [85]. Odkupienie jako dobrowolny czyn Boga ukazuje całą mądrość Boga, urzeczywistnioną historycznie w mądrości Chrystusa. Jest ono szczególnym przypadkiem relacji między Ojcem a Synem na bazie ekonomii zbawczej [86]. Bóg to mądrość uosobiona historycznie w Chrystusie w sposób jedyny, niepowtarzalny i najdoskonalszy; jest to analogia też do Jedynej Dobroci, Miłości Boga w Chrystusie [87]. Za tę jedyną wielkość Miłości i Mądrości, która objawiła się w osobie Jezusa Chrystusa, należy się wieczna cześć i chwała, zarówno ze strony poszczególnych jednostek, jak i ca-

---

[81] TCh III, 9, CCh XII, s. 199 w. 108.

[82] „Nihil quippe est aliud nos a Deo sic adoptari quam per Unigenitum suum a diaboli potestate seu iugo peccati nos redimi, ut haec tota adoptio divinae gratiae, non meritis nostris tribuatur" (tamże, s. 222 w. 392—395).

[83] Por. J 15, 13.

[84] „quod per Christum egerit in hoc redemptionis nostrae mysterio" (CR IV(16, 27), CCh XI, s. 339 w. 361—362).

[85] Rz 16, 27.

[86] „Soli sapienti Deo, hoc est qui nunc singulariter sapiens apparet ex hoc quod per Christum egerit in hoc redemptionis nostrae mysterio" (tamże, s. 339 w. 360—362).

[87] „Solus sapiens dicitur, in cuius comparatione nullus est sapiens dicendus sicut et bonus, iuxta illud Veritatis. (...) quia solam illam et singularem habet sapientiam quam nihil latere potest" (tamże, s. 339—340 w. 363—367).

łej ludzkości, a także ze strony całego kosmosu. Jest to sławienie Boga nie tylko materialne, ale przede wszystkim formalne, osobowe, właśnie za darowanie się dla nas samej Osoby Bożej. Stąd to chwalenie jest ze wszech miar szczególne [88]. Dlaczego używamy zwrotu „Osoba Boża", a nie „Osoby Boże"? Jakkolwiek nauka Abelarda o Trójcy Świętej dziś już nie jest uważana za heterodoksyjną [89], wbrew synodowi w Soissons (1121), a następnie w Sens (1140) [90], to jednak trzeba pamiętać, że podkreśla on, za św. Augustynem, najbardziej jedność Boga *ad extra: identitas unius substantiae in tribus personis* [91] — „w jednej istocie Boskiej natury jest kilka osób, ale nie bytów (...) dla podkreślenia jedności Boga (...)" [92]. Stąd w efekcie jest jakby pewien „modalizm", ale tylko *ad nos*, do świata, gdzie objawia się przede wszystkim natura, a nie może być ona pozbawiona cech osobowych. Być może, że dla Abelarda, w symetrii odwróconej, ta jedna natura odnosi się do wielości osób stworzonych i unifikuje je.

3. OBJAWIENIE ODKUPIENIA

Odkupienie nie tylko się dokonało w Jezusie Chrystusie, ale również musiało być objawione jako nadprzyrodzone. W tym sensie objawienie jest koniecznym elementem odkupienia. Stąd, według Abelarda, wyraźna nauka o odkupieniu chrześcijańskim narodziła się wraz z Jezusem Chrystusem, z objawieniem Jego tajemnicy: „według ewangelii mojej i przepowiadania o Jezusie Chrystusie, według objawienia tajemnicy od czasów wiecznych zakrytej, a teraz objawionej i przez Pisma prorockie wedle rozkazu wiecznego Boga, ku posłuszeństwu wiary oznajmionej wszystkim narodom" (Rz 16,25—26) [93]. Odkupienie jest więc w całości „chrystologiczne", także i co do poznania go przez nas: Chrystus podaje je naszemu umysłowi, sercu i uczynkom. Chrystus podał też siebie samego, swoją Osobę jako „sposób odkupienia" (*nostrae redemptionis modus*): „Misterium, które obecnie zostało ujawnione, jest samym sposobem naszego odkupienia. Sposób ten wprawdzie zawierał się w Pismach prorockich, ale nie był odczytywany wyraźnie. Dopiero teraz objawił się nam wyraźnie dzięki wyłuszczeniu Pism przez Chrystusa i przez nas samych. O Chrystusie bowiem napisano, że wykładał uczniom, iż o Nim jest mowa poczynając od Mojżesza i u wszystkich proroków [94]. Że Chrystus był tą tajemnicą zamilczaną od wiecznych czasów, to znaczy, że był zakryty zawsze aż dotąd i nie był objawiony wyraźnie przedtem w żadnym czasie i miejscu" [95]. Mimo przyznawania pewnej bliskości zbawienia epokom

---

[88] „Honor et gloria, hoc est gloriosus et singularis honor. Amen" (tamże, s. 340 w. 367—368).

[89] Tractatus de unitate et trinitate divina. Por. I. Różycki: Doctrina Petri Abaelardi de Trinitate. *Studia Gnesnensia* XVII-a i XVII-b. Poznań 1938—39.

[90] DS 722.

[91] TCh IV, 82, CCh XII, s. 303 w. 1198.

[92] Hexa, w tł. L. Joachimowicza, t. II, s. 576.

[93] CR IV (16, 25—26), CCh XI, s. 338 n; Por. TCh II, CCh XII, s. 2 n.

[94] Por. Łk 24, 27.

[95] „Mysterium quod nunc patefactum est, ipse est nostrae redemptionis modus qui olim latebat in propheticis scripturis nondum expositis, sed nunc ipsis tam a Christo quam a nobis expositis revelatus est. De Christo quippe scriptum est quia incipiens a Moyse et omnibus prophetis, interpretabatur illis in omnibus scripturis. Tacit aeternis temporibus, hoc est absconditi usque nunc semper nec per expositionem revelati umquam ulterius" (CR IV(16, 25 n), CCh, XI, s. 339 w. 341—348). Powyższa opinia pod wpływem św. Hieronima wyraźnie występuje również w TCh I, 120 i TSch I, 183 (tamże, s. 339).

przed Chrystusem i poza Chrystusem, Abelard podtrzymuje tezę, że odkupienie w Chrystusie jest wydarzeniem absolutnie nowym w historii, na co wskazuje właśnie fakt objawienia się Chrystusa i fakt objawienia, że odkupienie dokonało się, i to w Jezusie Chrystusie. Jest ono nowe z kolei nie jako „wiedza" o Chrystusie, lecz jako fakt. Chrystus bowiem jako „wiedza" był prorokowany w Starym Testamencie. I to oczekiwanie na Chrystusa w przeszłości było przygotowywane przez Ducha Świętego. Abelard idzie za św. Izydorem [96] twierdząc, że przyjścia Odkupiciela oczekiwali nie tylko prorocy narodu żydowskiego, lecz także we wszystkich narodach byli święci, którzy mieli ten dar proroctwa [97].

a) POWSZECHNE OBJAWIENIE DLA ODKUPIENIA

A czy przed Chrystusem nie trzeba było powszechnego objawienia dla odkupienia? Abelard przyjmuje, że istniało przygotowawcze objawienie o przyszłym odkupieniu zarówno w księgach Starego Testamentu, jak i w księdze prawa natury, w tym drugim przypadku jako rodzaj objawienia naturalnego. To objawienie naturalne jednak mówiło nie tyle o osobie Zbawcy, ile raczej o moralnym postępowaniu jako warunku odkupienia. To etyczne objawienie miało charakter najbardziej uniwersalny. A więc jakimś wstępem do objawienia odkupienia w Jezusie Chrystusie jest naturalne rozpoznanie, że dobro należy czynić, a zła unikać: „Sprawiedliwy żyje z wiary (w odkupieniu), to znaczy ma jakieś objawienie (naturalne z rozumu) o tym, w co należy wierzyć, a więc w istnienie kar dla bezbożnych oraz nagród dla sprawiedliwych" [98]. Abelard utrzymuje, że w epoce ‚prawa natury" „objawiało się" również dobro i zło, choć nie było to piętnowane ani karane przez prawo ściśle religijne. Ale „przez prawo naturalne ludzie ówcześni mieli pewne rozróżnienie między dobrem i złem, dzięki czemu mogli poznawać, co jest grzechem" [99]. Było to więc powszechne objawienie się dobra moralnego, co też rzucało światło na grzech i przygotowywało naukę o odkupieniu przez dobre życie moralne. Ale to objawienie, zdaniem Abelarda, nie było rozpowszechnione. Potrzeba więc było „objawienia o grzechu" ze strony Prawa pisanego i Chrystusa [100].

b) OBJAWIENIE HISTORYCZNE

Na etapie chrześcijańskim, oczywiście, dochodzi jeszcze objawienie historyczne, które poucza, co należy czynić, żeby nie znaleźć się poza

[96] Sententiarum libri tres I, 15, 9, *PL* 83, 570B.

[97] „adventum non nantum plebis Iudaeae sancti prophetantes exspectaverunt, sed fuisse etiam in nationibus plerosque sanctos viros, prophetiae donum habentes, quibus per Spiritum Sanctum Christus revelabatur et a quibus exspectabatur, sicut Iob, Balaam, qui Christi utique praedicaverunt adventum" (CR II (4, 11) CCh XI, s. 133, w. 350—355).

[98] CR I(1, 17), CCh XI, s. 66 w. 651—654.

[99] „peccatum erat in mundo, licet non imputaretur, id est ab hominibus argueretur vel puniretur per aliquem legem, cum videlicet lex nondum scripta esset sed tantum naturalis, per quam tamen boni vel mali discretionem, nonnullam habebant ex qua cognoscere peccatum possent" (CR II(5, 12), CCh XI, s. 157 w. 140—144).

[100] „Potest etiam ita dici peccatum ante legem non imputari ab hominibus, id est a nullis vel paucis cognosci quid esset peccatum, antequam scilicet concupiscentiam lex tamquam peccatum interdiceret et doceret in corde potius quam in opere peccatum consistere. Quod quidem in sequentibus patenter Apostolus edocens ait: Lex peccatum est? absit! Sed peccatum non cognovi nisi per legem. Nam concupiscentiam nesciebam etc. (Rz 7, 7). Peccatum itaque non imputabatur, sive originale sive proprium, id est ignorabatur ab hominibus done ipsum lex diceret" (tamże, s. 157—158 w. 145—154).

odkupieniem Chrystusowym, czyli jest to objawienie norm moralnych i pouczeń, jak osoba ludzka ma się zachować wobec odkupienia w Chrystusie, żeby osiągnąć owoce tego odkupienia [101]. Zresztą Chrystus objawia „gniew Boży" — motyw średniowieczny — w stosunku do wszystkich nieprawych, poczynając od upadłych aniołów, przez czcicieli fałszywych bogów, aż po złych przełożonych w Kościele (*sive vicariorum Dei in ecclesia*). W każdym razie objawienie to ma wzmocnić wolę człowieka dla właściwej realizacji wiary [102]. W ten sposób objawienie o odkupieniu ma charakter etyczny i dotyczy wymiaru realizacji odkupienia przez nas w jego wymiarze moralnym.

Po Chrystusie objawienie odkupienia w Nim dociera już na cały świat, do każdego zakątka ziemi [103]. A więc objawienie odkupienia jest funkcją Kościoła.

Być może nawet, że Abelard przyjmuje ciągłe trwanie w chrześcijaństwie cząstkowego objawienia przez moralność aż do pełni objawienia sprawiedliwości na końcu świata, w dzień sądu Bożego. Słowa św. Pawła: „Lecz wedle zatwardziałości twej i nie pokutującego serca skarbisz sobie gniew, na dzień gniewu i objawienia sądu Boga" [104], tłumaczy z akcentem na prawdzie, że dzień Boży będzie też „dniem objawienia" (*tempus revelationis*), dopiero potem dodaje, że będzie to czas „pomsty Bożej, która ma się objawić w stosunku do ciebie" [105]. Abelard zakłada za Ojcami Kościoła niepoznawalność właściwego stanu moralnego człowieka. Poza tym ma na myśli także sąd jednostkowy, co jeszcze więcej podkreśla jego personalizm [106]. A więc „objawienie dobra odkupienia" lub „zła odrzucenia" dokona się najpełniej dopiero na końcu czasów. Ale i wtedy będzie to objawienie „etycznego świata" o typie personalistycznym: akt raczej sprawiedliwości niż surowości lub okrutności, raczej „rozważania" lub „wnikliwego i życzliwego rozpatrywania sprawy" ludzkiej (*iusta deliberatio Dei*) niż decydowania apriorycznego [107]. A więc Bóg okaże osobie ludzkiej jej wartość moralną. Ma to być „objawienie" wartości, a więc nie tylko jakiś werdykt werbalny, lecz ukazanie całej rzeczywistości zbawienia lub niezbawienia [108]. Jest to objawienie jakieś przedmiotowe, w sensie ukazania całej nowej rzeczywistości, nie tylko podania wiadomości.

c) OBJAWIENIE ESCHATOLOGICZNE

Objawienie zwłaszcza eschatologiczne, dotyczy także usprawiedliwienia, a głównie zbawienia, ale w odkupieniu posiada swój punkt wyjściowy. Być może wszakże, że Abelard sugeruje pewne objawienie się

---

[101] CR I(1, 17), CCh XI, s. 66 n.

[102] Tamże.

[103] CR IV(10, 18), CCh XI, s. 254, w. 213—220.

[104] Rz 2, 5.

[105] „in die, hoc est in tempore irae et revelationis, id est vindictae Dei in te revelandae. Et ut ira illa potius iustitiae quam crudelitatis intelligatur et deliberationis magis quam praesumptionis, addit iusti iudicii, hoc est irae dico, id est vindictae provenientis ex iudicio iustae deliberationis Dei qui iniuste agere non potest" (CR I(2, 5), CCh XI, s. 77—78 w. 49—54).

[106] „Cuius quidem, dum viveret, occultus etiam sanctis exitus habebatur, utrum videlicet praedestinatus esset ad vitam an non" (Tamże, s. 78 w. 80—82).

[107] „Diligenter itaque expressit Apostolus quid sit accipiendum iudicium Dei, cum ait revelationem iudicii. Non enim verbis sed exhibitione operis quisque ibi iudicabitur, id est manifestabitur an praemio vel poena dignus fuerit" (tamże, s. 78 w. 77—80).

[108] Tamże, s. 77 n.

rzeczywistości odkupienia już obecnie w doskonałości moralnej. Jest to doskonałość przede wszystkim osoby, a nie dzieł fizycznych. Słowa św. Pawła: „Bóg odda każdemu według uczynków jego" [109], odnosi nasz teolog głównie do aktu wewnątrzosobowego, nie zaś do uczynku zewnętrznego, podkreślając wartość intencji ponad uczynek zewnętrzny [110]. Dla Boga liczy się to, co najbardziej wewnętrzne w człowieku i osobowe, a mianowicie wola (*voluntas, intentio, radix intentionis*). Na tej zasadzie Abelard wyłącza spod „objawienia sądu Bożego" dzieci zmarłe przed używaniem rozumu [111]. Jest to ciekawa argumentacja personalistyczna: sprawiedliwość ekonomii Bożej, zwłaszcza sprawiedliwość karząca, nie może obejmować tych, którzy mogą mieć wprawdzie jakieś uczynki na swoim koncie, ale bez wyraźnej myśli, intencji i woli. Byt ten po prostu nie jest osobowy. Objawienie odkupienia i zbawienia jest to jakieś objawienie się osoby osobie, w jej wartości wewnętrznej, w jej wielkości, wspaniałości lub odrzuceniu i brzydocie. Przy czym dokonuje się to już obecnie w chrześcijaństwie [112].

d) OBJAWIENIE CHWALEBNE

Objawienie odkupienia zakończy się w najwyższej rzeczywistości objawienia, a mianowicie w pełnym zbawieniu, w życiu wiecznym. Człowiek jako chrześcijanin wtedy „objawi się" najpełniej po linii Dziecka Bożego. Ale i to „objawienie chwalebne" będzie dziełem odkupienia Chrystusowego, nie zaś jakimś ludzkim osiągnięciem: „Obecne, doczesne i przemijające utrapienia, jakiekolwiek by były, nie są w stanie — pisze Abelard — wysłużyć sobie tego, aby miała się należeć za nie owa niewypowiedziana i wieczna chwała życia przyszłego, która objawi się w nas, ponieważ już jesteśmy rzeczywiście synami Bożymi, jak mówi Pismo, a jeszcze się nie okazało, czym będziemy" (1 J 3,2) [113]. Odkupienie jest więc również jakimś zaczynem ciągłego „objawienia się" człowieka, a więc osiągania przezeń coraz to doskonalszych stanów.

To objawienie chwalebne jest nadzieją całej ludzkości, a także całego świata, który w jego świetle pozna niejako samego siebie. Abelard dodaje tu wiersz Rz 8,19: „Całe bowiem stworzenie z upragnieniem wyczekuje objawienia synów Bożych" [114]. Oczywiście chrześcijańskie „objawienie się świata" jest skutkiem objawienia się ludzi jako synów Bożych: „Przyszła chwała, która objawi się w nas, oznacza mianowicie

---

[109] Rz 2, 6.

[110] „Qui reddet unicuique, quod videlicet meruerit secundum opera, id est qualitatem operum quae magis in intentione quam in actione consistit. (...), cum apud Deum voluntas ipsa pro opere facti reputetur" (tamże, s. 78 w. 55—61); Por. Ethica w tł. L. Joachimowicza, t. II, s. 173.

[111] „Parvuli autem qui intra annos discretionis morientes meritum habere non videntur, ad huius iudicii revelationem non pertinent qua videlicet dicitur: Reddet unicuique secundum opera eius, hoc est tribuet ei quod meruerit" (tamże, s. 78 w. 72—76).

[112] „Hoc autem iudicium, id est haec revelatio seu discussio divini examinis, et singulariter quotidie fit in exitu singulorum morientium, et generaliter in fine saeculi facienda est, ubi quidem omnes omnibus revelabuntur, quales videlicet antea fuerint, an praemio scilicet an poena digni. In illa vero generali discussione bini in electis et reprobis ordines esse dicuntur" (tamże, s. 78—79 w. 83—89).

[113] „temporales istae et transitoriae tribulationes, quantaecumque fuerunt, non sunt tanti meriti, ut eis debeatur illa ineffabilis et aeterna gloria futurae vitae quae revelabi tur in nobis, quia iam quidem filii Dei sumus, sicut scriptum est, sed nondum apparet quid erimus" (CR III(8, 18), CCh XI, s. 219 w. 303—307).

[114] Tamże, s. 219.

chwałę synów Bożych i objawienia się tej chwały należnej synom Bożym wyczekuje cała społeczność wiernych" [115]. Ma to być wyczekiwanie szczególnie wytrwałe i skondensowane.

e) CHRZEŚCIJANIN W OBJAWIENIU ODKUPIENIA

Wyczekiwanie chwały dzieci Bożych wsparte jest moralnością, doskonaleniem duszy i wykonywaniem dzieł dobrych: „wyczekują wytrwale i ufnie, to znaczy starając się zasłużyć sobie na to objawienie dobrymi uczynkami, na objawienie synów Bożych, to jest na tę odpłatę, w której będzie objawione, którzy są faktycznie synami Bożymi, przeznaczonymi do życia, co dotąd jeszcze jest zakryte. Stworzeniem nazywa tych, którzy starają się usilnie zachować w sobie samych stworzenie Boże nienaruszone oraz odnowić obraz Boży, w którym zostali stworzeni przeciwstawiając się, na ile mogą, grzechom, które ten obraz niweczą lub plamią" [116]. Abelard przyjmuje naukę starą, że czyny dobre dadzą światło objawienia, a czyny złe gaszą to światło [117]. Można więc powiedzieć, że według Abelarda objawienie eschatologiczne będzie najwyższym ostatecznym owocem obrazu Bożego, wyciśniętego na człowieku w momencie stworzenia. Zgodnie zaś ze swoją dialektyką, Abelard dodaje, że to wyczekiwanie eschatologicznego objawienia człowieka łączy się z pogardą próżności życia doczesnego, a nawet z pragnieniem śmierci doczesnej, by być z Chrystusem. Życie doczesne jest, zgodnie z ostatnimi wiekami chrześcijaństwa, oceniane jako „padół głodu i nędzy". Przyczynę mizerii tego świata stanowi w dużej części grzech. On to zniewala stworzenie i stwórczy obraz Boży w człowieku. Stąd obecne życie poniża jakoś obraz Boży w człowieku, dopiero objawienie odkupienia dokonuje jego wywyższenia [118]. W owych czasach odkupienie i jego objawienie traktowano jako nieodzowne dopełnienie człowieka, jako akt jego integralizacji, a pośrednio i świata. To pesymistyczne ocenianie życia doczesnego tłumaczy, dlaczego średniowiecze kładło tak wielki nacisk na drogę do odkupienia przez pokutę [119]. Dopiero przyszłe życie zasługuje na określenie „dobre".

Chrześcijanie mają w Kościele jeszcze jeden udział w objawieniu odkupienia, a mianowicie przez ewangelizację. Ewangelizacja ta jest przepowiadaniem i nauczaniem odkupienia [120]. Jest to zresztą zawarte w boskim przepowiadaniu i nauczaniu. Wtedy uczestniczymy w rewelacyjnej funkcji Chrystusa: *per verbum Christi potius quam nostri.*[121]

---

[115] „Bene dixi futuram gloriam quae revelabitur in nobis scilicet filiis Dei, quia hanc revelationem, scilicet gloriae filiis Dei debitae, exspectatio fidelium omnium exspectat" (tamże, s. 219—220 w. 320—323).

[116] „perseveranter atque confidenter sperant, bonis scilicet operibus eam promerentes, revelationem filiorum Dei, id est remunerationem illam in qua revelabitur qui filii Dei sint et ad vitam praedestinati, quod adhuc occultum est. Creaturam eis dicit qui creationem Dei in se ipsis incorruptam satagunt custodire, ac reformare imaginem Dei in qua creati sunt, peccatis quae eam dalet vel maculant, quantum valent, resistendo" (tamże, s. 220 w. 324—331).

[117] CR IV(10, 15), CCh XI, s. 254 w. 193 n.

[118] CR III (8, 20), CCh XI, s. 220, w. 338—340.

[119] „In hac quidem vita pacem et reconciliationem ad Deum per paenitentiam iam assequimur, sicut scriptum est: Convertimini ad me et ego convertar ad vos. Bona vero illa postmodum in futura vita. Unde bene praemisit pacem, et postea bona" (CR IV(10, 15—18), CCh XI, s. 254 w. 200—204).

[120] „Evangelizantium pacem, id est praedicantium atque docentium reconciliationem ad Deum" (Tamże, s. 254 w. 196—198).

[121] Tamże, w. 209.

Zachodzi też pewne objawienie odkupienia w aktach prawdziwej miłości bliźniego. Abelard uważa, że „w miłości bliźniego zawiera się miłość do Boga, gdyż miłość bliźniego nie mogłaby zaistnieć bez miłości Bożej". Prawdziwa więc miłość bliźniego ukazuje, że w miłującym jest Bóg [122]. Przede wszystkim rewelacyjną moc ma miłość doskonała, która „nie szuka tego, co swoje, lecz co odpowiada przyjacielowi" [123]. Jest to też znak wybrania Bożego do zbawienia. Niewątpliwie rewelacyjna funkcja miłości jest tylko elementem objawiającego charakteru całej moralności chrześcijańskiej. Jednocześnie nienawiść i inna niemoralność mają charakter zaciemniania odkupienia. W tym duchu Abelard komentuje Rz 13,11—14: „Teraz bowiem bliższe jest nasze zbawienie, niż kiedyśmy uwierzyli. Noc przeminęła, a dzień się przybliżył. Odrzućmyż tedy uczynki ciemności, a obleczmy się w zbroję światłości. Jako w dnie uczciwie postępujmy, nie w biesiadach i w pijaństwach, nie w łożach i niewstydliwościach, nie w zwadzie i w zazdrości. Ale obleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa". Abelard widzi miłość i cnoty jako światło Chrystusa i objawienie naszego „obleczenia się w Chrystusa", Zbawiciela, zawiść, zaś nienawiść i inną niemoralność jako naturalne znaki odrzucenia i epoki niezbawienia [124]. Ostatecznie w tej praktyce chrześcijan i ich życiu objawia się Chrystus: „tego Chrystus dokonuje przeze mnie dla posłuszeństwa pogan słowem i czynem" [125]. „Sprawia to — pisze Abelard — Chrystus przez słowo i czyny chrześcijan" [126]. W ten sposób w chrześcijaństwie objawia się odkupienie Chrystusowe przez Jego słowa i czyny, ale także przez ludzkie posługiwanie Jego słowu i spełnianie analogicznych czynów [127].

Według Abelarda wierny apostoł i kapłan uczestniczy w objawieniu odkupienia przez swoją wiarę, a zwłaszcza przepowiadanie (*praedicatio*), które dzieli się na *praedicatio Christi* i *praedicatio christiani*, a raczej to drugie jest uczestnictwem w pierwszym. Jest to jedno i to samo przepowiadanie przez chrześcijanina kontynuowane i świadczone. Przepowiadanie chrześcijanina bowiem wyłania się również w jakiś sposób z „objawienia tajemnicy Chrystusa". Niekiedy chrześcijańskie przepowiadanie odkupienia może być „umacniane objawieniem osobistym" [128]. W czasach Abelarda była żywa wiara w otrzymywanie osobistych objawień przez świętych.

f) DUCH ŚWIĘTY OBJAWICIELEM ODKUPIENIA

Objawienia odkupienia jako tajemnicy Chrystusa dokonuje jeszcze — zdaniem Abelarda — Duch Święty, Duch Chrystusa. Nasz teolog jest zamiłowanym pneumatologiem. Łączy się to zresztą z jego teorią miłości, soteriologii charytologicznej. Najgłębszym fundamentem tej pneumatologii była teza, że Duch Boży „ogrzewał wody świata", podczas wyprowadzania pierwotnego życia przez Stwórcę [129], a także trawestacja neo-

---

[122] CR IV(13, 10), CCh XI, s. 291 n.

[123] „Alioquin non est in proximum caritas perfecta quae non quaerit quae sua sunt, sed amici suit commoda" (TCh II, 50, CCh XII, s. 152 w. 707 n).

[124] CR IV(13, 11—14), CCh XI, s. 293—296.

[125] Rz 15, 18.

[126] CR IV(15, 18), CCh XI, s. 319 w. 246 n.

[127] Tamże, w. 248 n.

[128] CR IV(16, 25), CCh XI, s. 338—339; TCh II, 112, CCh XII, s. 182 w. 1682 n.

[129] „Wiatr zesłany na wody, który je dźwignął do góry, aby otoczyły cały krąg świata, znakomicie symbolizuje w formie alegorycznej nasze odrodzenie z wody

platonizującej tezy, że „Duch Święty jest duszą świata" [130]. A zatem już w doczesności Duch Święty objawia Chrystusa i Jego odkupienie zarówno na płaszczyźnie historii, jak i procesów całego świata. Średniowiecze miało bardzo żywe odczucie ścisłego związku chrześcijaństwa z doczesnością. Abelard wprawdzie już rozróżniał porządek naturalny (*ordo naturalis*) i porządek nadnaturalny (*ordo supernaturalis*) [131], ale nigdy tych porządków ostro nie rozdzielał od siebie wzajemnie.

Abelard uważa zresztą, że już filozofowie starożytni mieli coś z objawienia nie tylko Boga jedynego [132], ale także całej Trójcy Świętej. Samo wyrażenie *invisibilia Dei* [133] interpretuje jako oznaczające szczególnie Ducha Świętego i jego działania. Przy tym Abelard zdaje się sugerować, że to objawienie się Ducha Świętego ma nie tylko charakter nadprzyrodzony, ale i naturalny. Wszystkie dary natury, łącznie z rozumem, wolą i dobrymi czynami, należy w jakiś sposób przypisać Duchowi Świętemu, który objawia tą drogą najpierw Ojca, a następnie i odkupienie przez Jezusa Chrystusa, Syna Bożego [134].

Tym bardziej rewelacyjna moc Ducha Świętego ukazuje się w społeczności Kościoła, którą Abelard chętnie nazywa augustyńskim określeniem *Civitas sancta* [135] i *Civitas Dei* [136]. Jest to wspólnota odkupienia i wspólnota odkupiana, która ma wszystko wspólne, posiada zdolność odkrywania dobra wśród współbraci, ożywiana jest miłością, jak duszą. Słowa Mt 5,14: „Nie może się ukryć miasto na górze osadzone" [137] tłumaczy jako „objawianie się" Kościoła, społeczności zbawienia, zarówno poganom, jak i sobie samemu i wierzącym osobom. Oczywiście to samoobjawienie się Kościoła dokonało się substancjalnie w zesłaniu Ducha Świętego [138]. Kościół jest wzrastającym objawieniem Wiecznej Jerozolimy.

Jest to społeczne objawianie się odkupienia, czyli w społeczności osób, przez tę społeczność i dla społeczności.

Abelard był ożywiony ideałem Kościoła doskonałego. Kościół, *Civitas*, ma mieć wszystko wspólne, ma mieć zgodę i harmonię powszechną, miłość społeczną doskonałą. Sam „Świat Niebiański" jest, według Abelarda, urządzony (*maior mundus*) dla naszego dobra (*nec sibi sed nobis factus est*). Tym bardziej świat doczesny, dzięki Opatrzności, a także i Kościołowi, jest ustanowiony dla człowieka. Wszystko więc w niebie i na ziemi Kościół odkupienia skierowuje ku dobru osoby ludz-

---

i z Ducha. Ten żywioł wywyższył Duch Święty pod względem godności ponad wszystkie inne żywioły i postawił nad nimi..." (Hexa. w tł. L. Joachimowicza, t. II, s. 527).

[130] TCh, Capitula libr., CCh XII, s. 71 n.

[131] Por. Dialogus, PL 178, 1620 n.

[132] Rz 1, 19—20.

[133] TCh II, 13, CCh XII, s. 138 w. 213.

[134] „Ex quibus aperte Apostolus docet eis quoque mysterium Trinitatis fuisse revelatum. Quod enim dictum est invisibilia Dei eis fuisse revelata, ad personam Spiritus non incongrue applicatur, qui hic ipso quid Spiritus dicitur, ex ipso nomine invisibilis insinuatur. Et quia ipse donum Dei vocatur et secundum septiformem gratiam multiplex et septem spiritus quasi septem dons nonnunquam dicitur, non incongrue dictum est pluraliter invisibilia Dei, hoc est Spiritum eius septiformis gratia donorum distributorum. Verbum autem Patris Christum Dominum, Dei virtutem et Dei sapientiam Apostolus clamat" (tamże, w. 211—221). Por. tamże, s. 139 w. 244 n.

[135] TCh II, 49—51, CCh XII, s. 151 n.

[136] Tamże.

[137] TCh II, 51, CCh XII, s. 152 w. 717.

[138] TCh II, 63, CCh XII, s. 292 n.

kiej [139]. Chrystus jako Odkupiciel właśnie doskonali to ustawienie świata rzeczy ku światu osób ludzkich. I ten stan objawia się szczególnie w Kościele.

Pneumatologia ta jest rozumiana na tyle szeroko, że Duchowi Świętemu Abelard przypisuje nie tylko dawanie światła nadprzyrodzonego, ale także i naturalnego, w dziedzinie doczesnej. Do dawnej, patrystycznej teorii iluminacji, dołącza udział Ducha Świętego. Objawienie nadprzyrodzone zawiera się w przytoczeniu Mt 11,25: „Wyznawam tobie, Ojcze nieba i ziemi, żeś te rzeczy zakrył przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je maluczkim" [140]. Jest to objawienie odkupienia w Jezusie Chrystusie. Ale istnieje objawienie ze strony Ducha Świętego względem prawd wprowadzających, jak poznanie istnienia Boga lub dogłębne samopoznanie się człowieka. „Paweł Apostoł — pisze Abelard — również dowodzi, że przede wszystkim to, co dotyczy poznania Boga, może być uchwycone dzięki objawieniu się Boga, którego mogą dojrzeć tylko ludzie czystego serca: Bo któż z ludzi wie, co jest w człowieku, jeno duch człowieczy, który w nim jest? [141] Podobnie i nikt nie może poznać tego, co Boże, jeno Duch Boży, zwłaszcza że nie może nikt nauczać choćby czegokolwiek bez wewnętrznego oświecenia Ducha Bożego, bo jeśli Duch Boży nie pouczy umysłu wewnątrz, to ten, kto naucza, na próżno będzie walczył na zewnątrz jak z wiatrem" [142]. Nawet Abelard dodaje, że jedność pojmowania odkupienia i nauki Chrystusa musi być dziełem Ducha Świętego, gdyż naturalnie każdy chrześcijanin mniemałby to wszystko inaczej i po swojemu [143].

W jakimś sensie zatem Duch Święty stale wspiera ludzkie poznanie zmysłowe, a zwłaszcza rozumowe. Jest to jakby „objawienie naturalne" (*manifestatio*). Ale oprócz tego Duch Święty działa przede wszystkim w mocnym wiązaniu człowieka z rzeczywistością duchową, której nie widać lub która nie jest oczywista dla rozumu. Tutaj wchodzi w grę światło wiary i nadziei. Bez tych cnót nie byłoby związania odkupienia Chrystusowego z osobą ludzką, z jej wewnętrzną percepcją i, po odrzuceniu

---

[139] „Ad hanc credo, rei publicae communitatem cum nos adhortarentur philosophi, egregie per naturalem iustitiam commendaverunt positivam, hoc est hanc quam ipsi ponere et statuere in conventibus civitatum ceperunt, et congrue, ad concordiam et communitatem hominum in terris, concordiam superiorum et caelestium rerum quae communiter nostris usibus deputatae sunt introduxerunt ut cum omnes beneficium solis et ceterorum communiter percipiamus, admoneamur ex his et nos ipsi nobis invicem communiter subvenire; et cum maior mundus divina dispositione singulis suis partibus nobis subvoniat, qui nec sibi ipsi sed nobis factus est, ex hoc praecipue minor mundus id est singuli homines admoneantur mutuis sibi beneficiis subvenire et ad communem omnia quae habemus utilitatem disponere, praecipue cum id ipsum Deus, omnium remunerator, se apertissime velle insinuet, caelestia quoque omnia et universa quae in mundo sunt, etiam insensibilia, omnium nostrum usibus, ad quos et facta sunt, subiiciendo, sicut per psalmistam de homine ad Deum dicitur his verbis: Omnia subiecisti sub pedibus eius etc" (TCh II, 52, CCh XII, s. 153 w. 721—739).

[140] TCh III, 27, CCh XII, s. 206 w. 325 n.

[141] 1 Kor 2, 11.

[142] „Qui etiam ea maxime quae ad notitiam Dei attinent nonnisi eo revelante percipi posse, quem soli mundi cordes conspicere valent, valida similitudine convincit dicens: Quis scit hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei, praesertim cum nec minimum aliquid doceri quis valeat nisi eo nos interius illuminante, qui nisi mentem instruat interius, frustra qui docet aërem verberat exterius" (tamże, w. 349—356).

[143] Tamże, w. 356 n.

filozoficznej wiary w nieśmiertelność duszy, życie ludzkie nie różniłoby się, zdaniem Abelarda, od zwierzęcego [144].

g) OSOBA ODKUPICIELA JAKO ŹRÓDŁO OBJAWIENIA

Ostatecznie wszakże źródłem objawienia jest samo odkupienie, a raczej osoba Odkupiciela, według zasady: *Verbum Deus est lumen verum* [145]. Słowo jako Bóg jest prawdziwym światłem. Jest to zwrot wzięty od św. Augustyna [146], gdzie jednak dochodzi do szczytu teoria iluminacji nadprzyrodzonej i naturalnej. W tym sensie Abelard naucza, że Odkupiciel jest jednocześnie światłem dla osoby ludzkiej, światłem dla Kościoła i światłem dla wszystkich narodów [147]. Odkupienie nie jest procesem apersonalnym, lecz osobowym, zwłaszcza przez to, że rozpoczyna się przez wkroczenie Chrystusa jako światła, jako Początku osobowego, w duszę ludzką i w poznanie ludzkie: „Chrystus nagabywany ostro przez Żydów, kim jest, odpowiedział tak, żeby usłyszeli to, co sam rozumiał: Ja jestem Początkiem, który mówi do was, a więc powiedział niejako to: Ja jako Słowo przedwieczne przyszedłem oświecić was słowami, wziętymi z doczesności, i tak przepowiadać Królestwo Boże" [148]. Ostatecznie bowiem wcieliła się nie cała Trójca i nie Bóg jako natura, lecz Osoba Syna Bożego. Nawet to szczególne określenie Chrystusa jako „Słowa" i „Mądrości" podkreśla, że Chrystus jest rzeczywistością przemawiającą głównie do poznania ludzkiego, do umysłu i duszy, a więc jest „objawiający". Jest to jakby dopełnienie charytologicznego, „miłościowego" charakteru samego odkupienia przez krzyż i śmierć.

Odkupienie więc w rozumieniu naszego teologa jest rzeczywistością soteryjną, która dokonała się i dokonuje między osobami: Jezusem Chrystusem — Odkupicielem i człowiekiem — osobą, która podlega procesowi odkupienia. Samo urzeczywistnienie odkupienia w człowieku nie dokonuje się tylko odgórnie, przy biernej postawie człowieka. Człowiek w procesie odkupienia, które jest przede wszystkim wolnością dla niego, zachowuje się jako osoba wolna i doświadczająca wspaniałości redempcji ofiarowanej mu przez Boga. Jeżeli odkupienie ma być przez człowieka przyjęte, to musi być najpierw przez niego poznane. To poznanie umożliwia mu sam Bóg, który wkracza w historię ludzką i najpierw ukazuje człowiekowi negatywne uwarunkowania odkupienia. Te negatywne uwarunkowania, zdaniem Abelarda, człowiek w historii przedchrześcijańskiej mógł pokonać przez prawo natury i prawo Starego Testamentu, ponieważ te etapy przedchrześcijańskiego odkupienia były sposobem objawienia się samego Boga. To pojawienie się Boga ma zawsze charakter redempcyjny i dlatego te dwa etapy przedchrześcijańskie były formami realizacji w jakimś sensie odkupienia nie tylko przyrodzonego, ale przede wszystkim nadprzyrodzonego. Bóg swoje plany odkupienia zrealizował w pełni w osobowym objawieniu się człowiekowi. Nastąpiło to przez wcielenie Syna Bożego, którego celem było tylko zrealizowanie odkupienia. Jezus Chrystus jako Odkupiciel to Syn Boży uhisto-

---

[144] TCh III, 42—43, CCh XII, s. 211 n. Por. tamże III, 56—58, CCh XII, s. 218 n.
[145] TSum III, 44; TCh IV, 60, CCh XII, s. 291 w. 877.
[146] Confessiones VII, 9, 13.
[147] TCh IV, 60, CCh XII, s. 290 n.
[148] „Qui etiam a Iudaeis requisitus quis esset, ut quid intenderet audirent, respondit: Ego principium qui et loquor vobis, ac si diceret: ego Verbum ante tempora, qui vos ex tempore verbis instruere veni ac praedicare regnum Dei" (tamże, s. 291 w. 878—881).

ryczniony i uczłowieczony, który odkupienie zrealizował przez swoje wcielenie i zdarzenie paschalne. Odkupienie dla Abelarda jest przede wszystkim wartością osobową, która rekapituluje się w miłości, bo tylko ona wyraża pełnię każdej konkretnej osoby. Odkupienie więc dokonuje się z miłości Boga, uczłowieczonej — Jezusa Chrystusa jako Osoby odkupującej do człowieka — jako osoby, w której dokonuje się to odkupienie. Odkupienie jednak jest upersonifikowaną miłością, a więc dawaniem się Osobowego Boga osobowemu człowiekowi. Takie „miłościowe" odkupienie, na wskroś personalistyczne, umożliwia zaistnienie właściwej i pełnej redempcji w człowieku. Człowiek staje się bytem historycznym i rozwijającym się w pełni personalistycznie.

USPRAWIEDLIWIENIE JAKO WYPEŁNIENIE MORALNEGO WYMIARU OSOBOWEGO

Teologowie w czasach Abelarda dzielili się na tych, którzy zawężali soteriologię do samego odkupienia i pojednania w wąskim ujęciu, a więc do *redemptio* oraz na tych, którzy poszerzali soteriologię o cały wymiar moralny — o „usprawiedliwienie" (*iustificatio*). Usprawiedliwienie jest prapierwotną rzeczywistością ludzką, związaną z moralnością, ze zjawiskami dobra lub zła moralnego [1]. Jest również rzeczywistością związaną z konkretnym człowiekiem, z jego wymiarem indywidualnym i społecznym. „W efekcie «usprawiedliwienie» — jak pisze ks. Cz. Bartnik — zdaje się oznaczać nawet ogólne, religijne doskonalenie się ludzkości, wygrywanie przez nią swojej «ludzkiej sprawy» wśród przeciwieństw życia oraz osiąganie szansy drogi do życia wiecznego" [2]. Jest więc ono istotną wartością ludzką, bo tylko człowiek może być moralny, może mieć zapotrzebowanie na moralność, skierowaną na osiągnięcie pełnego wymiaru własnej osoby.

Za jakim stanowiskiem opowie się Abelard? Czy pozostanie swoistym „sakramentalistą", redukując odkupienie do *redemptio*, jak wielu augustyników? Czy będzie raczej „moralistą", opowiadając się przede wszystkim za *iustificatio*, idąc w ślady pelagianizmu? Czy też wreszcie będzie on za jakąś syntezą obu ujęć?

1. BÓG JAKO OSOBOWY SPRAWCA USPRAWIEDLIWIENIA

Skoro teologiczne usprawiedliwienie jest wypełnieniem wymiaru osobowego w postaci życia moralnego, musi więc być „tworzone" przez osobę. Warunek ten odnosi się nie tylko do człowieka, czyli osoby, która „usprawiedliwia się", ale i do Zbawcy, do Odkupiciela, który „usprawiedliwia", czyli tworzy „od góry" zjawisko usprawiedliwienia.

Teologia usprawiedliwienia Piotra Abelarda ma charakter dynamiczny. Usprawiedliwienie jest przede wszystkim procesem postępującym (*perfecta et plena iustificatio*) [3], czyli tym, co jest przyczyną zaistnienia sprawiedliwości jako trwałej i finalnej wartości [4], na którą każdy człowiek ma istotne zapotrzebowanie.

---

[1] Cz. S. Bartnik: Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie. W: Teologiczne rozumienie zbawienia. Lublin 1979, s. 22.
[2] Tamże, s. 23.
[3] CR III(8, 3), CCh XI, s. 212 w. 64.
[4] CR II(4, 22), CCh XI, s. 152 w. 962 n; tamże, s. 161 w. 255 n.

a) USPRAWIEDLIWIENIE DOCZESNE

Człowiek egzystuje przede wszystkim w wymiarze ziemskim, historycznym, dlatego i Piotr Abelard w swojej teologii usprawiedliwienia zauważa istnienie usprawiedliwienia przyrodzonego, zewnętrznego, „historycznego", którego dokonuje sam człowiek, starający się „usprawiedliwić siebie" wobec siebie samego, wobec drugiego człowieka, a przede wszystkim wobec Boga. Jednak na rzeczywistość moralną człowieka w jej pełnym wymiarze składa się również usprawiedliwienie nadprzyrodzone, umożliwiające zrealizowanie samego siebie w sposób realny, ponieważ sam człowiek z natury swojej żyje w perspektywie nieprzemijania, nieśmiertelności, wieczności. Oczywiście, według naszego teologa człowiek sam nie może być sprawcą usprawiedliwienia nadprzyrodzonego, czyli człowiek nie może usprawiedliwić siebie i swojego postępowania przed Bogiem w sposób ostateczny. Autorem takiego usprawiedliwienia może być tylko Bóg. On sam jest początkiem i źródłem „samousprawiedliwienia" człowieka. Sam Bóg, przez swoją miłość, świadczoną człowiekowi, uzdalnia go do dobrego i nienagannego postępowania [5].

Bóg, który kocha człowieka, sam inspiruje go do dobrego postępowania. Człowiek nawet, jeśli jest szlachetny i postępuje zgodnie ze swoim sumieniem, nie może powiedzieć, że będzie sam z siebie usprawiedliwiony. Człowiek nie zrealizuje sam siebie jako osoby, a więc sam nie osiągnie pełni swojej moralności. Moralnością człowieka jest jego sprawiedliwość jako wartość osobowa, która również nie jest możliwa do osiągnięcia w pełnym wymiarze przez zachowywanie prawa żydowskiego, które — jak twierdzi Abelard — stanowi niejako „spisane ludzkie sumienie". Moralność człowieka, jego czyny, które wypływają z przestrzegania nakazów spisanego Prawa, są jedynie siłą, zdaniem Abelarda, czyli mocą usprawiedliwienia, ale same z siebie nie są przyczyną sprawczą usprawiedliwienia [6]. Dla Abelarda Prawo i środki zbawcze to tylko *instrumentum* usprawiedliwienia [7].

b) USPRAWIEDLIWIENIE NADPRZYRODZONE

Abelard nie rozwodzi się nad usprawiedliwieniem nadprzyrodzonym, ale pisząc *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* ma przede wszystkim to usprawiedliwienie na myśli, chociaż nie określa go przymiotnikowo, lecz używa tylko słowa *iustificatio* [8]. Bóg jest więc sprawcą usprawiedliwienia nadprzyrodzonego, do którego człowiek zmierza jako do celu własnego „wypełnienia się" osobowego. Nasz teolog podkreśla tę prawdę, że Bóg jest osobową przyczyną sprawczą usprawiedliwienia nadprzyrodzonego nawet w przypadku Żydów, realizujących prawo mojżeszowe i pogan (*gentiles*), postępujących zgodnie z prawem naturalnym, którego przestrzeganie nakazuje im sumienie. Otóż Żydzi i poganie, jak mówi Abelard w swoim *Komentarzu do Listu do Rzymian*, są bliscy Bogu, bo działają pod wpływem Jego miłości [9], a więc Bóg usprawiedliwia jako Osoba poznająca, a przede wszystkim miłująca. Nie byłoby

[5] „qui amore Dei ad faciendum spontanei sunt" (CR I(2, 13), CCh XI, s. 84 w. 273—274).

[6] Et vere non in auditu scriptae legis sed in opere eius ut dictum est, vis iustificationis consistit" (tamże, s. 84 w. 286—287).

[7] CR IV(12, 19), CCh XI, s. 284 w. 246.

[8] CR I(2, 14), CCh XI, s. 84 w. 286—287.

[9] „Verba autem legis naturalis illa sunt quae Dei et proximi caritatem commendant" (tamże, w. 282—283).

usprawiedliwienia, gdyby Bóg był bezosobowy. Bóg więc jest sprawcą usprawiedliwienia człowieka, okazując swoją miłość, która przejawia się w prawie naturalnym, zachowywanym przez tych, którzy bliżej Boga nie znają, a więc przez *gentiles* oraz w prawie mojżeszowym, będącym kodeksem postępowania moralnego Żydów. Dla potwierdzenia swojego dowodu Abelard cytuje Księgę Tobiasza [10]. Poganie więc i Żydzi działają z inspiracji tego samego Boga, okazującego im swoją miłość, mogą być również dobrzy, czyli sprawiedliwi i w swoim postępowaniu.

c) USPRAWIEDLIWIENIE ŻYDÓW I POGAN

Chcąc wykazać, że Bóg usprawiedliwia człowieka, Abelard, idąc za św. Pawłem, którego list do Rzymian komentuje, przechodzi do omówienia konkretnych zwyczajów żydowskich, zatrzymując się na gruntownej analizie obrzezania żydowskiego, stanowiącego jakiś obrzęd religijny na podobieństwo chrztu. Stwierdza więc za św. Pawłem Apostołem, że samo obrzezanie i jego wartość w wymiarze moralnym człowieka, czyli dotycząca jego usprawiedliwienia, jest względna. Podstawą do usprawiedliwienia nie może być sam fakt obrzezania, kultywowany przez Żydów, ale miłość, przejawiająca się w ich postępowaniu [11]. Jest tu przygotowana myśl, że sama sakramentalna *redemptio* nie wyczerpuje odkupienia oraz że w usprawiedliwieniu moralnym musi być źródło jak najbardziej personalne: miłość. Samo obrzezanie było obrzędem tylko wynikającym z natury prawa żydowskiego, a więc nie może być powodem do chluby i gwarantem usprawiedliwienia — jest tylko jego znakiem [12].

Usprawiedliwienie jest osobowym darem Bożym dla Żydów i pogan [13]. Żydzi zachowują prawo mojżeszowe, którego znakiem jest obrzezanie, a poganie zachowują prawo naturalne, które nie stoi w sprzeczności do prawa żydowskiego, ale jest tylko jego nie pisaną formą. Istotną przyczyną, warunkującą osiągnięcie usprawiedliwienia, jest realizowanie ducha prawa[14], a nie litery. Duch prawa jest możliwy do realizowania przez Żydów i pogan, ponieważ jest on miłością, która jedynie w sposób istotny warunkuje usprawiedliwienie i jest jednocześnie uzupełnieniem prawa — jest po prostu jego pełnią [15]. Rzecz jasna, według Abelarda Bóg jest źródłem w pełni „osobowym" tylko wtedy, gdy Miłość budzi miłość, czyli gdy tworzy osobową recepcję Siebie u człowieka. Zachowanie tylko litery prawa i ryt obrzezania byłyby jedynie oskarżeniem Żydów i pogan, nie zaś usprawiedliwieniem [16].

Bóg więc przez swoją miłość, okazywaną człowiekowi przez prawo naturalne i prawo mojżeszowe (razem z obrzezaniem), które dla Żydów było „miłością zmaterializowaną", umożliwia osobie ludzkiej osiągnięcie życia prawdziwego, pełnego i właściwego samej naturze człowieka. Prawo i ryty są niejako tylko materią usprawiedliwienia, którego duszą jest realne darowanie się człowiekowi samej Miłości.

Za św. Pawłem Abelard mówi również o tzw. obrzezaniu duchowym,

---

[10] Tb 4, 16.

[11] „Illa quae duo dicimus continentis praecepta caritatis" (CR I(2, 27), CCh XI, s. 95 w. 630—631).

[12] „Et signum accepit circumcisionis hoc est circumcisionem accepit pro signo" (CR II(4, 11), CCh XI, s. 127 w. 171—173).

[13] CR I(2, 27), CCh XI, s. 95 w. 625.

[14] „vere et spiritualiter" (tamże, w. 626).

[15] „Plenitudo enim legis ut postea dicitur, est dilectio, quod videlicet consummare legem" (tamże, w. 628—629). Por. Rz 13, 10.

[16] Rz 2, 27.

będącym jedynym powodem do chwały i doświadczalnym sposobem wypełniania się osobowego człowieka, czyli realizującego siebie jako osobę przez proces usprawiedliwienia [17]. Duchowe obrzezanie to zdolność przyjęcia daru Miłości ze strony każdego człowieka, a więc Żyda i poganina, z których pierwszy kieruje się prawem mojżeszowym, a drugi prawem naturalnym. Według naszego autora, dlatego wszyscy ludzie są zdolni do duchowego obrzezania, że wszyscy są inspirowani w swoim działaniu miłością Bożą.

d) SPRAWIEDLIWOŚĆ BOŻA W USPRAWIEDLIWIENIU

Bóg jest autorem usprawiedliwienia człowieka nie tylko jako osobowa Miłość, ale również dlatego, że Jego istotę, czyli naturę, stanowi sprawiedliwość. Abelard wyraźnie mówi o sprawiedliwości jako przymiocie natury samego Boga, warunkującej i sprawiającej ludzką sprawiedliwość. Jest to głębsze rozumienie sprawiedliwości niż w ówczesnych koncepcjach „konfliktu" sprawiedliwości z miłosierdziem. Sprawiedliwość Boża jest dla Abelarda jakimś pierwszym przymiotem — rezultatem pełnej miłości. Miłość pozostaje najwyższą siłą, zdolną zwyciężyć każde zło, które przeczy sprawiedliwości, które jest po prostu niesprawiedliwością. Sprawiedliwością dla Abelarda jest również w jakimś sensie sprawiedliwość naturalna, która nie jest tylko sprawiedliwością *secundum carnem* [18]. Mając na uwadze niemożliwość zrealizowania przez samego człowieka doskonałej własnej sprawiedliwości, na pierwsze miejsce w tym osobowym procesie wysuwa właśnie nasz teolog sprawiedliwość nadprzyrodzoną, stanowiącą przymiot samego Boga. W takim wymiarze sprawiedliwość naturalna nie jest adekwatna i dlatego jest po prostu też niesprawiedliwością, a więc zaprzeczeniem zapotrzebowania przez człowieka na pełną sprawiedliwość. Ale według Abelarda Bóg stosuje szczególną dialektykę ekonomii zbawczej: z jednej strony ratuje człowieka przed obracaniem się naturalnej miłości, np. seksualnej, w zło, w niesprawiedliwość, a z drugiej — potrafi z doczesnej niesprawiedliwości wyciągnąć jakieś „Boskie dobro", związane z usprawiedliwieniem. Jako klasyczny przykład podaje grzech Dawida [19]. Grzech cudzołóstwa, popełniony przez Dawida, stał się obróceniem miłości w wielkie okrucieństwo ze strony człowieka. Z tego też powodu, jak dowodzi nasz myśliciel, Bóg „miał prawo" do tego, aby być niewiernym w stosunku do człowieka. Jednak Bóg okazał się dialektycznie sprawiedliwy do końca i z grzesznego „nasienia" Dawida narodził się Zbawiciel całego świata [20].

e) WCIELENIE DLA USPRAWIEDLIWIENIA

Model zespolenia się soteriologicznej Miłości Boga ze Sprawiedliwością wystąpił we wcieleniu. Tutaj ma miejsce Boska perychoreza Miłości i Sprawiedliwości. A to pociąga za sobą konsekwencje dla człowieka. Wcielenie Syna Bożego w grzeszną naturę ludzką [21] jest dowodem, że

---

[17] CR I(2, 29), CCh XI, s. 95 w. 639 n; CR II(4, 11), CCh XI, s. 138.

[18] CR III(8, 5), CCh XI, s. 212.

[19] „Promiserat quippe Dominus ad David quod de semine eius Christus nasceretur. Quae quidem promissio post adulterium David cassanda omnino videbatur, et omnino incongruum iudicabatur ut ulterius de semine tam peccatoris hominis iudicabatur ut ulterius de semine tam peccatoris hominis Filius Dei carnem susciperet; et ita Deum, qui hoc ei promiserat, mendacem fieri oporteret" (CR I(3, 4 n), CCh XI, s. 99 w. 121—126); 2 Sm 8, 16; 11, 1—27.

[20] Tamże, s. 99 w. 121—122.

[21] Tamże, s. 99 w. 125.

Bóg jest sprawiedliwy i wierny w dotrzymaniu danej człowiekowi obietnicy [22], czyli że jest również wierny. Bóg jest Miłością i Sprawiedliwością nie tyle dla siebie, ile dla człowieka. Fakt wcielenia Syna Bożego nie jest tylko okazaniem przez Boga miłości w postaci miłosierdzia, którego dostępuje człowiek, ale jest przede wszystkim okazaniem sprawiedliwości, będącej pomocą samego Boga, wyświadczoną człowiekowi grzesznemu [23]. Wcielenie Syna Bożego jest więc ściśle związane ze zbawieniem, bo — jak twierdzi Abelard — Bóg posłał swego Syna na świat jako pomoc grzesznikom [24].

Motywem samego faktu wcielenia Syna Bożego była sprawiedliwość Boga. Sprawiedliwość jest po prostu harmonią, ładem, jaki istnieje między Bogiem a całym stworzonym kosmosem, a przede wszystkim między Bogiem a człowiekiem. Sprawiedliwość ta została zachwiana i zniszczona przez grzech, jaki popełnił człowiek i dlatego musiała się objawić sprawiedliwość samego Boga w fakcie wcielenia Syna Bożego. I dlatego sprawiedliwość Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, stała się dopełnieniem tej sprawiedliwości między Bogiem a człowiekiem, której „zabrakło" z powodu grzechu człowieka i jego winy [25].

Przez fakt wcielenia Syna Bożego Bóg stał się sam Człowiekiem i tym samym okazał się darem Ojca dla ludzkości. To danie przez Ojca Syna Bożego ludziom jest wyrazem dokonanego zbawienia ludzkości w pierwszym jego etapie. Syn Boży wcielony jest dla wszystkich ludzi — jako „wspólny" dla wszystkich [26]. Wcielenie Syna Bożego, dokonane dla urzeczywistnienia zbawienia w pełnym jego wymiarze, jest uniwersalne, bo jest darem dla każdego człowieka wszystkich czasów. Wcielenie ma więc charakter uniwersalny w znaczeniu indywidualnym i społecznym najszerzej pojętym.

Syn Boży wcielony to również prawdziwy człowiek, który miłując sobą i w sobie Boga, sam jedynie jest w stanie usprawnić każdego człowieka do prawdziwej miłości. Jest więc Jezus Chrystus przez swoje wcielenie Tym, który jedynie może niejako „stworzyć" i ukształtować w człowieku prawdziwą miłość, to jest taką, dzięki której człowiek jest zdolny urzeczywistnić w sobie rzeczywistość soteriologiczną. Wyraźnie więc Jezus Chrystus jest nazwany przez Abelarda *iustificans* [27]. *Christus iustificans* to Bóg osobowy, inicjator i wspomagający człowieka w osiąganiu przez niego pełnej własnej doskonałości moralnej. Tylko Jezus Chrystus — jak twierdzi Abelard — „może wyćwiczyć łaskę swojej miłości w nas" [28]. Wcielenie ma moc stwórczą sprawiedliwości, tworzy nową moralność, nowego człowieka w moralności.

Wcielony Syn Boży jako urzeczywistnienie sprawiedliwości samego

---

[22] „et ita Deum, qui hoc ei promiserat, mendacem fieri oporteret" (tamże, s. 99 w. 125—126).

[23] „Sed ex hoc, vi fallor, contuendum nobis Apostolus reliquit Deum in incarnatione Filii sui id quoque sibi machinatum fuisse, ut non solum misericordia verum etiam iustitia" (CR II(5, 18), CCh XI, s. 162 w. 303—306).

[24] Tamże, s. 162 w. 306.

[25] „et ipsius iustitia suppleretur quod delictis nostris praepediebatur" (tamże, w. 306—307).

[26] „cum enim Filium suum Deus hominem fecerit, eum profecto sub lege constituit quam iam communem omnibus dederat hominibus..." (tamże, w. 307—309).

[27] CR IV(10,6), CCh XI, s. 250 w. 59 n.

[28] „Oportuit itaque hominem illum ex praecepto divino proximum ipsum tamquam se diligere et in nobis caritatis suae gratiam exercere" (CR II(5, 18), CCh XI, s. 162 w. 310—312).

Boga jest również przedstawiony przez św. Pawła Apostoła w Liście do Rzymian 5,12n jako „drugi Adam". Poczynając od wiersza 12 św. Paweł zestawia i porównuje dwie osoby w relacji skutków i wpływów na wszystkich ludzi, a tymi osobami są: Adam jako pierwszy człowiek i Jezus Chrystus jako „drugi Adam" i „Nowy Człowiek". Abelard posługując się tą terminologią Pawłową przedstawia teologię grzechu i usprawiedliwienia, które to rzeczywistości są związane z konkretną, historyczną osobą Adama jako pierwszego człowieka — sprawcy grzechu i potępienia, i osobą Jezusa Chrystusa jako „drugiego Adama" — sprawcy usprawiedliwienia [29]. Nasz teolog mówi wyraźnie o Adamie jako o tym, którego grzech ściągnął „śmierć duchową" na wszystkich ludzi. Grzech Adama jest jednocześnie zaciągnięciem winy przez człowieka. Jego grzech spowodował to, że „zakrólowała śmierć duchowa" [30], która stała się losem całej ludzkości.

Z faktu zaistnienia zła, którego sprawcą jest konkretna osoba ludzka, Abelard wyprowadza dowód na sprawiedliwość i wierność, i prawdomówność Boga, które są istotnymi Jego przymiotami i podstawą Boskiej ekonomii zbawczej. Człowiek przez popełnienie zła — kontynuuje Abelard — stał się w swojej historii osobą grzeszną. Towarzyszy mu świadomość popełnionego zła, która nie upoważnia go do tego, aby mógł słusznie spodziewać się usprawiedliwienia, czyli poddania się procesowi stawania się doskonałym osobowościowo. Człowiek musi sobie uświadomić, jak podkreśla nasz teolog, że sam jest sprawcą swojej niewoli przez popełnienie grzechu i musi też uznać, że jeśli może liczyć na usprawiedliwienie, to tylko ze względu na sprawiedliwość i wierność samego Boga, który przez fakt wcielenia Syna Bożego w grzeszną naturę ludzką potwierdził spełnienie obietnicy o usprawiedliwieniu. Tym samym jednak „udowodnił" Bóg swoją sprawiedliwość i wierność w obietnicy zbawienia.

f) JEZUS CHRYSTUS JAKO SPRAWCA USPRAWIEDLIWIENIA

Miłujący i Sprawiedliwy zakodował w historii i człowieku szczególne zdolności recepcji tych darów zbawczych. Głównymi zdolnościami są: możność miłowania i zmysł sprawiedliwości, ale są też pewne zdolności mediacyjne, jak np. żal za zło. Stąd warunkiem usprawiedliwienia grzesznego człowieka nie może być wyłącznie jego żal za popełnione zło [31]. Samo więc wyznanie zła i żałowanie za nie nie może być powodem i podstawą do tego, żeby usprawiedliwienie człowiekowi grzesznemu się należało [32]. Bóg jako sprawiedliwy i prawdomówny nie mógł udaremnić swojej obietnicy danej człowiekowi na jego usprawiedliwienie [33], chociaż ono człowiekowi wcale się nie należało. W żalu zespala się jakby w miniaturze, w zarodku, miłość i sprawiedliwość. Bóg jako wszystkowiedzący przewidział upadek człowieka i jego żal, ale w niesieniu usprawiedliwienia

---

[29] „Quandoquidem per Adam incurrimus damnationem et per Christum adsequimur iustifactionem, id est remissionem igitur per unum hoc et per unum illud confertur" (CR II(5, 18), CCh XI, s. 160 w. 245—248); „Non autem segniter praetereundem est quod hoc loco Apostolus de peccato et gratia, per Adam et Christum transfusis" (tamże, s. 162 w. 297—299.)

[30] „Quandoquidem per delictum unius, scilicet Adae, et per unum, scilicet delictum, mors etiam animae regnavit" (tamże, s. 160 w. 227—229).

[31] CR I(3, 4 n), CCh XI, s. 100 w. 129 n.

[32] „Quod nequaquam posse contingere idem qui tam graviter deliquerat attendens..." (tamże, s. 99—100 w. 126—128).

[33] „tamen quia iustus es et verax, non potes promissionem tuam frustrare" (tamże, s. 100 w. 133—134).

nie kierował się skruchą człowieka, tylko usprawiedliwia człowieka dlatego, że Bóg jest wierny swojej obietnicy, objawiając w ten sposób swoją prawdę.

Dalszymi mediacyjnymi zdolnościami, stwarzanymi w człowieku przez Boga są wiara i nadzieja. Chociaż w żaden sposób usprawiedliwienie nie jest wynikiem jakiejś zasługi człowieka, to jednak, zdaniem Abelarda, człowiek jest wyposażony w nadzieję, a więc może i powinien ufać, że Bóg jedynie może go usprawiedliwić. Człowiek również jest w mocy wierzyć, że Bóg jest Bogiem sprawiedliwym i prawdomównym, i dlatego jednocześnie ufa, że Bóg go nie zawiedzie i będzie wierny swojej obietnicy o usprawiedliwieniu. Dla naszego myśliciela człowiek w znaczeniu indywidualnym i społecznym to adresat Bożej obietnicy o usprawiedliwieniu. Obietnica ta, według niego, wpływa na człowieka pozytywnie wówczas, kiedy on będzie *credens*, a nie tylko *factor*. W rozumieniu naszego teologa postawa *factores* jest czymś gorszym i mniej adekwatnym niż *credentes*. Dopiero *credentes* jest sprawdzianem ludzkiej wiary i nadziei jako koniecznych elementów do zaistnienia w człowieku obietnicy o usprawiedliwieniu, z którą wychodzi do człowieka osobowy Bóg [34].

W dalszym ciągu Abelard chce udowodnić, że żadna ludzka niesprawiedliwość i zło popełnione nie mogą przeszkodzić Bogu w dochowaniu przez Niego danej obietnicy o usprawiedliwieniu człowieka. Ale do realizacji sprawiedliwości w świecie dochodzi jeszcze trzecia cecha Zbawcy: wierność (prawdomówność, stałość, niezmienność).

Obietnica Boża o usprawiedliwieniu człowieka jest, zdaniem Abelarda, mową Bożą, a więc czynnością osobową. Bóg powiedział, że usprawiedliwi człowieka, chociaż człowiek jako grzesznik nie ma do tego jakiegoś naturalnego prawa i nie może domagać się usprawiedliwienia od Boga. Bóg mówiący do człowieka i obiecujący mu usprawiedliwienie nie może nie dochować wierności swojej obietnicy, bo jest — wyraźnie podkreśla Abelard — sprawiedliwy i prawdomówny. Obietnica Boża o usprawiedliwieniu człowieka musi być spełniona bez względu na popełnione winy przez człowieka, które nie kolidują z wypełnieniem tej obietnicy [35].

Abelard chce powiedzieć, że Miłość i Sprawiedliwość soteryjna są istotne i determinujące. Człowiek nie może ich zniweczyć. Wierność Boga w wypełnieniu obietnicy jest zwycięstwem Boga nad człowiekiem, nad ludzkim sądem, a do jej wypełnienia skłania Boga nie tylko Jego sprawiedliwość, ale i wierność, jak też prawdomówność [36]. Obietnica Boża o usprawiedliwieniu jest tak silna, że przewyższa i zwycięża, zdaniem Abelarda, ludzkie winy, jak również ludzki sąd, oskarżający Boga. Jeśli nawet człowiek zdobył się na to, aby posądzić Boga o kłamstwo, to obietnica Boga jest jednak ponad tym wszystkim i zwycięża.

Zachodzą tu znowu związki dialektyczne: boska realizacja sprawiedliwości w świecie jest tym bardziej pewna, im wyżej sięga grzech. W *Komentarzu* do Rz 3,5 Abelard podkreśla mocno, idąc w argumentacji za św. Pawłem Apostołem, że Bóg ukazuje się bardziej sprawiedliwy i prawdomówny z powodu ludzkiego grzechu. Ludzki grzech — choć jest przeciwko Bogu, przeciwko Jego sprawiedliwości i prawdomówności —

---

[34] CR I(2, 13), CCh XI, s. 84 w. 272 n.

[35] „Qui non possis ulterius propter delicta mea tuam promissionem adimplere" (CR I(3, 4 n), CCh XI, s. 100 w. 143—144).

[36] „id est iustus est verax appareas et vincas, scilicet humanum iudicium cum iudicaris ab hominibus" (tamże, s. 100 w. 141—142).

to jednak daje sposobność zajaśnienia Bożej sprawiedliwości i prawdomówności [37].

Fakt ludzkiego grzechu wywołuje gniew Boga, ale jednocześnie, w myśleniu naszego teologa, jest dowodem Bożej sprawiedliwości, niosącej człowiekowi wybawienie, a więc uwolnienie od grzechów [38]. Grzech ma w sobie coś z potwierdzenia realizmu soteriologii. Chociaż człowiek zgrzeszył, jest jednak zawsze umiłowanym stworzeniem i fakt jego grzechu nie może zakwestionować tej prawdy, że Bóg jest wierny obietnicy o usprawiedliwieniu, „przedstawiając się" człowiekowi jako sprawiedliwy i prawdomówny. Obietnica o usprawiedliwieniu i jej spełnienie jest potwierdzeniem sprawiedliwości i prawdomówności samego Boga. Obietnica ta w swojej treści, zdaniem Abelarda, jest również dowodem tego, że obietnice usprawiedliwienia przez Boga nie mogą być przez człowieka wymuszone; są dowodem Jego darmowej łaski i wielkiej miłości do człowieka: „Bóg jeszcze bardziej pozyskał i zobowiązał nas sobie do miłości, kiedy dał nam tę nadzwyczajną łaskę, (...) ponieważ bardziej do miłości zapala łaska efektywnie doznana niż dopiero oczekiwana" [39].

g) WYDARZENIA PASCHALNE DLA USPRAWIEDLIWIENIA

Drugim obok wcielenia istotnym przypadkiem zespolenia zbawczych, osobowych cech Odkupiciela są wydarzenia paschalne [40]. Śmierć Chrystusa, będąc formą odkupienia i możliwością daną człowiekowi do jego usprawiedliwienia, w rozumieniu Abelarda, nie jest tylko negatywna, bo zmierza do okazania wielkiej i niepojętej miłości Boga do człowieka [41]. W odkupieńczej śmierci Chrystusa urzeczywistnia się miłość Boga, która, dla Abelarda, oddaje istotę samej osoby [42]. Tutaj Zbawca staje się jakby bardziej osobowy niż we wcieleniu, a więc mocniej jaśnieją: miłość, sprawiedliwość, wierność, realizacja. Według Abelarda właśnie nasza sprawiedliwość, czyli grzech, spowodowała śmierć fizyczną Chrystusa i śmierć ofiarniczą. W ten sposób sprawiedliwość osoby musi przejść przez ogień śmierci. Bóg „uczłowieczony" — Jezus Chrystus umiera śmiercią grzeszników, biorąc na siebie ludzkie grzechy i w ten sposób wprowadza ludzi do raju [43], jako symbolicznego miejsca pełni ludzkiego szczęścia, czyli zrealizowania swojej osobowej doskonałości przez człowieka.

Śmierć krzyżowa Chrystusa jest niewysłowionym darem, wyświadczonym przez Boga człowiekowi [44]. Jest więc dowodem największej miłości Boga do człowieka. W rozumieniu Abelarda odkupieńcza śmierć krzyżowa Chrystusa nie jest tylko suchym faktem, i to w odcieniu negatywnym, ale jest wydarzeniem dynamicznym, bardziej konkretnym i osobowym. Bóg w ukrzyżowanym Jezusie Chrystusie udowodnił, że kocha człowieka i chce jego pełnego szczęścia, jego doskonałości moralnej.

Abelard komentując Rz 4,25 nie używa słowa *redemptio*, kiedy mówi o śmierci odkupieńczej Jezusa Chrystusa, ale *iustificatio*. Oznacza to, że

---

[37] Tamże, s. 100 w. 140 n.

[38] „Numquid iniquus est Deus qui infert iram, id est vindictam propter peccata quae eius, ut dictum est, iustitiam commendant..." (tamże, s. 100 w. 153—155).

[39] Z Komentarza do Listu do Rzymian. Księga II (Rz 3, 29) w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 452 n.

[40] CR II(4, 25), CCh XI, s. 153 w. 992—994.

[41] Z Komentarza do Listu do Rzymian. Księga II w tł. L. Joachimowicza, s. 452 n.

[42] CR II(4, 25), CCh XI, s. 153 w. 996; por. J 13, 13.

[43] Tamże, s. 153 w. 996—997.

[44] Tamże, s. 153 w. 998.

sakramentalny element soterii zespala się ściśle z elementem moralnym. Usprawiedliwienie więc, jeśli chodzi o jego sprawczość, jest czynnością samego Boga uhistorycznionego w swoim Synu — Jezusie Chrystusie. Usprawiedliwienie to zostało zainicjowane i jest inspirowane przez Bożą miłość, która objawia się w dwóch podstawowych wydarzeniach soteryjnych, mianowicie w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa [45]. Usprawiedliwienie człowieka dokonało się i dokonuje w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Wydarzenia te są jakby „chrztem" wszelkich czynów ludzkich na sprawiedliwość. Determinują one całe moralne życie człowieka. Człowiek przez zaistnienie usprawiedliwienia w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa nabiera niejako trwałej sprawności — zostaje umocniony w realizowaniu dobra moralnego, czyli w rozwijaniu pełnego wymiaru swojej osobowości, a więc doskonalenia siebie. Taka sprawność w rozwijaniu moralnym własnej osobowości służy za podstawę nadziei na własne zmartwychwstanie, a więc zrealizowanie siebie jako osoby do jej pełni. Zmartwychwstanie Chrystusa jest więc dla człowieka, aby i on mógł zmartwychwstać, czyli zrealizować samego siebie do końca [46]. Zmartwychwstanie Chrystusa nie jest więc tylko samym faktem, ale jest wydarzeniem zbawczym, i to osobowym, bo przecież jest ono dla człowieka, będącego sensem i podstawą zaistnienia samego zmartwychwstania [47]. Dla Abelarda zmartwychwstanie Chrystusa jest również manifestacją życia, jego nieśmiertelności: „Przez zmartwychwstanie pokazał nam i oznajmił [Chrystus] nieśmiertelność życia" [48]. Życie więc jako najwyższa wartość osobowa staje się przez zmartwychwstanie Chrystusa nieśmiertelne. To nieśmiertelne życie stanowi dar zmartwychwstałego Chrystusa dany człowiekowi i w ten sposób stanowi również największy dowód, że człowiek jest rzeczywiście i konkretnie kochany przez Boga. Ta prawda soteriologiczna, o której mówi św. Paweł w Liście do Rzymian, że „On został wydany za nasze grzechy" (Rz 4,25), w *Komentarzu Abelarda* nabiera wydźwięku bardzo pozytywnego, osobowego, aktywnego, łączącego w sobie jako jedno wydarzenie historio-zbawcze śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Jest to więc personalne związanie odkupienia z wewnętrzną moralnością osoby.

Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa to pełny przejaw sprawiedliwości, którą jest sam Bóg i dzięki której sam człowiek dostępuje usprawiedliwienia, czyli odpuszczenia grzechów [49]. Usprawiedliwienie więc, żeby mogło być dla człowieka szansą pełnego jego rozwoju moralnego, musi być najpierw czymś negatywnym, a więc odpuszczeniem grzechów. To odpuszczenie grzechów dokonuje się przez śmierć krzyżową Chrystusa, co wyraźnie podkreśla nasz myśliciel. Jednak ta śmierć Chrystusa jest czymś więcej niż tylko odpuszczeniem grzechów. Śmierć Chrystusa — jak pisze Abelard — „gwarantuje nam prawdziwą wolność dzieci Bożych, abyśmy już z miłością, a nie ze strachu, czynili wszystko dla Boga, który nam okazał tak wielką łaskę, że już większej od niej nie można zna-

[45] Tamże, s. 153 w. 991 n.

[46] „Quod itaque dicitur: Resurrexit propter iustificationem nostram tale est ut spe gloriae resurrectionis, quam in se ipso nobis exhibuit, nos in operibus iustis perseverantes faciat" (tamże, s. 153 w. 1004—1006).

[47] „ut spe gloriae resurrectionis quam in se ipso nobis exhibuit" (tamże, s. 153 w. 1005—1006); „In hoc enim ac si diceret: In hoc quod mortuus est, pro nobis scilicet et propter delicta nostra, et resurrexit, scilicet similiter pro nobis et propter iustificationem nostram" (CR IV (14, 9), CCh XI, s. 300 w. 137—139).

[48] TCh IV w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 332.

[49] CR II(5, 18), CCh XI, s. 161 w. 254—255.

leźć" [50]. To odpuszczenie grzechów jest czynnością, procesem osobowym, dokonywanym przez Boga osobowego w Jezusie Chrystusie. Natomiast czyny zbawcze Jezusa Chrystusa, a więc Jego śmierć i zmartwychwstanie, są wyrazem sprawiedliwości Bożej, która jest czymś bardziej statycznym, trwałym i właściwym samemu Bogu. Są one jednak przede wszystkim dowodem tego, że Bóg sam jest sprawiedliwy i prawdomówny, czyli wierny swojej obietnicy o usprawiedliwieniu człowieka.

h) RZECZYWISTOŚC GRZECHU

Według Abelarda ujawnienie się uosobionej sprawiedliwości Bożej we wcieleniu i zmartwychwstaniu jest uwarunkowane grzechem ludzkim, a raczej grzeszną egzystencją człowieka. Jest to jeszcze bardziej personalne uwarunkowanie zbawienia niż w procesie ontycznego odkupienia człowieka.

Grzech Adama jest przestępstwem moralnym (*delictum*). To *delictum* Adama stało się jego własnym czynem złym, a było nim nieposłuszeństwo Bogu. To nieposłuszeństwo Adama ściągnęło zło na ludzi i stali się oni w ten sposób grzesznikami. Jednak, wyjaśnia Abelard, nie wszyscy ludzie stali się grzesznikami, bo wyjątkiem jest Jezus Chrystus — Człowiek [51]. Grzech człowieka był jakby z natury nastawiony na fakt Jezusa Chrystusa. Adamowe *delictum*, jak pisze Abelard w dalszej części swego *Komentarza* do Rz 5,18, spowodowało śmierć wieczną, która stała się udziałem wszystkich ludzi, nawet tych, którzy odznaczali się sprawiedliwością przyrodzoną, naturalną, a żyjący przed Starym Przymierzem, jak też po nim [52]. Adam więc przez swoje nieposłuszeństwo, które było treścią jego *delictum*, stał się autorem zła, czyli spowodował zaistnienie niesprawiedliwości. Natomiast posłuszeństwo Chrystusa spowodowało łaskę usprawiedliwienia [53]. Otworzyła się więc w ten sposób przed człowiekiem szansa zrealizowania pełnego wymiaru osobowego. Usprawiedliwienie uwarunkowane posłuszeństwem Chrystusa aż do śmierci (*usque ad mortem*), jest dla człowieka przede wszystkim uwolnieniem od każdego grzechu i od kary za grzechy [54]. Takie usprawiedliwienie, dokonane przez Chrystusa, samo w sobie jest po prostu przywróceniem peł-

---

[50] Z Komentarza do Listu do Rzymian. Księga II (Rz 3, 29) w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 453.

[51] „Per peccatum Adae multos dicit, non omnes, constitui peccatores, id est aeternae poenae tradi. Ut enim praetermittamus hominem Christum ab omni peccato semper immunem" (CR II(5, 18), CCh XI, s. 161 w. 267—270).

[52] „Et hoc est sicut per unius delictum, agitur subaudis, ad condemnationem, ut videlicet obroxii sint etiam propter illud morti aeternae. In omnes homines, tam videlicet in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, ut supra meminit, quam in alios, vel tam in eos qui ante legem fuerunt quam in alios, ut supra quoque meminit" (tamże, s. 160—161 w. 248—254); Por. Rz 5, 12—14.

[53] „Vere per delictum et iustitiam sic actum est quia per inobedientiam et obedientiam" (tamże, s. 161 w. 265—267); „Et plane Apostolus exprimit quomodo supra dixerit priorem Adam (esse) formam, id est similitudinem secundi, id est Christi, in hoc videlicet quod sicut ille quod suum est transfudit ad posteros, id est peccatum, ita ille quod suum est ad suos, id est gratiam iustificationis" (tamże, s. 161 w. 261—265); „Per unius obedientiam, qui videlicet factus est obediens usque ad mortem, constituentur iusti" (Cr II (5, 19), CCh XI, s. 162 w. 285—286); „Aliter enim mortuorum Dominus non est sed quasi hostis puniendo, nisi etiam usque ad mortem in eius obedientia persistamus, parati animam non solum propter eius confessionem sed etiam pro fratribus ponere" (CR IV(14, 9), CCh XI, s. 300—301 w. 143—146).

[54] „constituentur iusti, id est ab omni peccato penitus immunes etiam per poenam" (CR II (5, 19), CCh XI, s. 162 w. 286—287).

nego życia człowiekowi na gruncie jego moralności. Dzięki więc Chrystusowi, a zwłaszcza dzięki Jego śmierci krzyżowej, człowiek w swoim grzesznym ciele umiera, aby przez zanurzenie w śmierci zbawczej Chrystusa być uwolnionym od śmierci wiecznej. Człowiek więc już nie pozostaje odtąd w niewoli grzechu, a to dzięki śmierci krzyżowej Chrystusa. I dlatego Abelard opowiada się za św. Hieronimem twierdząc, że usprawiedliwienie, które staje się czymś rzeczywistym w człowieku, jest uwolnieniem od grzechów przez śmierć zadaną każdemu grzechowi — przez śmierć krzyżową Chrystusa, stanowiącą istotne wydarzenie soteriologiczne [55]. Usprawiedliwienie takie, które sprawia Jezus Chrystus przez swoją śmierć, jak również przez zmartwychwstanie, staje się w człowieku niejako jego naturalną sprawnością, jakimś naturalnym, właściwym człowiekowi przyzwyczajeniem (*consuetudo*) [56].

i) „UCZŁOWIECZENIE" USPRAWIEDLIWIENIA

Usprawiedliwienie jest łaską, czyli darem osobowym Jezusa Chrystusa, danym człowiekowi. Samo usprawiedliwienie u Abelarda przybiera postać konkretną, rzeczywistą i osobową, bo tym usprawiedliwieniem stał się dla człowieka sam Jezus Chrystus, będący uosobieniem sprawiedliwości [57]. Jezus Chrystus jako dawca usprawiedliwienia sam więc stał się usprawiedliwieniem. Człowiek realizuje samego siebie w pełnym wymiarze moralnym, zdaniem naszego teologa, tylko w Jezusie Chrystusie. Jest więc Jezus jakimś usprawiedliwieniem upersonifikowanym i „uczłowieczonym".

Koncepcja usprawiedliwienia „uczłowieczonego", którym jest Jezus Chrystus, to koncepcja Pawłowa, którą Abelard przyjął. „Oryginalną koncepcję «usprawiedliwienia» — jak pisze ks. Cz. Bartnik — stworzył św. Paweł. Wprawdzie stanął on zdecydowanie na dawnym stanowisku, że Bóg jest absolutnym determinantem sprawiedliwości ludzkiej, religijnej i doczesnej, ale oryginalne jest przełożenie tego determinantu na Jezusa Chrystusa, co oznacza pewną humanizację sprawiedliwości i jej ukonkretnienie. Paweł, szukając uczłowieczenia sprawiedliwości, widzi ją po prostu wcieloną w Jezusa Chrystusa, który „stał się dla nas i sprawiedliwością i uświęceniem, i odkupieniem" (1 Kor 1,30) [58].

Trzeba zauważyć, że Abelard nie jest w swej nauce bynajmniej tryteistą, jak mu zarzucano. Wręcz przeciwnie, wydaje się mieć coś z unitaryzmu, a mianowicie owym Usprawiedliwiającym jest Bóg, który dokonuje tego przez Chrystusa. Gdziekolwiek Abelard mówi o usprawiedliwieniu człowieka ze strony Chrystusa, wszędzie operuje terminem Bóg. Czyni to nie w tym sensie, by Chrystus był „drugim Bogiem", obok Ojca, ale w tym, że jest jeden Bóg, który *ad extra* działa jako Jedność. Można nawet widzieć w tej nauce coś z preeminencji Boga Ojca (może jest to wpływ Wschodu?), gdyż właśnie Ojciec dokonuje usprawiedliwie-

[55] „ut ait Hieronymus, iustificatus est a peccato, id est ab opere peccati iam alienus, licet penitus voluntate peccandi non careat sicut libero caret operandi arbitrio" (CR II (6, 7), CCh XI, s. 178 w. 78—81); Por. Joh. Diac. In Ep. ad Rom., PL 30, 672C: „Mortuus enim omnino non peccat".

[56] „Iustificationem dicit perseverantiam iustitiae quae iustum facit. Non enim iustus dicitur qui aliquando iuste agit, sed qui hoc in consuetudine habet" (CR II (4, 25), CCh XI, s. 153, w. 1001—1003.

[57] Kazanie na Boże Narodzenie w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 505; Por. 1 Kor 1, 30.

[58] Cz. S. Bartnik: Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie. W: Teologiczne rozumienie zbawienia. Lublin 1979, s. 24.

nia przez Jezusa Chrystusa: „Aby i sam był sprawiedliwy (Rz 3,29), oczywiście przez wolę i «usprawiedliwiający» — przez działanie, to znaczy, aby chciał spełnić przez Chrystusa swą obietnicę (...), aby co postanowił, to i wykonał" [59]. Rozumowanie soteriologiczne Abelarda zdaje się iść po tej linii, że Bogu Ojcu przysługują owe cechy soteryjne, jak: Miłość, Sprawiedliwość, Wierność i realizacja ekonomii soterii.

2. OSOBOWE ASPEKTY PROCESU USPRAWIEDLIWIENIA

Bóg w Jezusie Chrystusie stał się dla człowieka „uczłowieczonym" usprawiedliwieniem. Takie więc usprawiedliwienie musiało przyjąć konkretne formy historyczne, ażeby dotarło do człowieka i sukcesywnie rozwijało jego osobowość w perspektywie moralności, a więc jego postępowania. Stąd usprawiedliwienie stało się także pewną rzeczywistością w świecie, aktem Boga osobowego, jakimś środkiem, relacją między człowiekiem a Bogiem.

a) BIBLIA JAKO „URZECZOWIENIE" USPRAWIEDLIWIENIA

W Prologu do V *Komentarza do Listu św. Pawła do Rzymian*, Abelard szeroko mówi o wartości całego Pisma Świętego, czyli tego, co stanowi niejako „urzeczowienie" tego „uczłowieczonego" usprawiedliwienia. Najpierw przedstawia wartość Starego Testamentu, a następnie Nowego Testamentu dla wszystkich ludzi — dla wypełnienia ich osobowej istoty. „Ewangelia — jak pisze nasz myśliciel — która stanowi pierwszą część Nowego Testamentu, jest prawdziwą i doskonałą sprawiedliwością" [60]. Ewangelia więc jest jedyną sposobnością do tego, aby człowiek mógł przyjąć to „uczłowieczone" usprawiedliwienie, to jest Jezusa Chrystusa. Jak to rozumieć? Jest tu chyba wpływ platonizmu, według którego Ewangelia jest ucieleśnieniem idei sprawiedliwości. Jest to soteryjne rozumienie Ewangelii, jakby uprzedzające protestantyzm.

Ewangelia nie tylko sama w sobie jest prawdziwą i doskonałą sprawiedliwością, ale również objawia człowiekowi tę prawdę, że samo usprawiedliwienie jest łaską [61], czyli darem osobowego Boga, wyświadczonym człowiekowi. Jest ono, jak zaznacza Abelard, najwyższą łaską *(summa gratia)* [62], jaką Bóg okazał człowiekowi.

Usprawiedliwienie jako łaska ma charakter personalistyczny, bo jest łaską miłosierdzia, a przecież miłosierdzia pragnie i może przyjąć tylko osoba, czyli człowiek. Takiej łaski miłosierdzia powinien — jak twierdzi Abelard — wzywać każdy człowiek. Żydzi jednak, którzy swoje życie moralne mieli oparte na Prawie, sądzili, że zachowując samo Prawo w sensie legalistycznym, dostąpią usprawiedliwienia [63]. Uważali, że tylko Prawo pisane (*lex scripta*) może przynieść ludziom usprawiedliwienie, i dlatego sądzili, że pod względem moralnym wyżej stoją od pogan, którzy Prawa pisanego nie znali. Według Abelarda łaska usprawiedliwienia była również w zasięgu pogan, bo formą tej łaski było

[59] Z Komentarza do Listu do Rzymian. Księga II (Rz 3, 29) w tł. L. Joachimowicza. t. III, s. 452.

[60] „ubi quidem Evangelium pro lege est quae verae iustitiae ac perfectae" (Prologus in CR, CCh XI, s. 41 w. 26—27).

[61] „sed utrosque sola Dei vocantis gratia misericordiam, qua iustificentur" (tamże, s. 44, w. 110—111), „ita indifferentur iustificati sunt per hanc summam gratiam a Deo nobis exhibitam" (CR LL (3, 22), CCh XI, s. 112 w. 77—78).

[62] Tamże, s. 112 w. 78.

[63] „Iudaei vero de corporalibus legis observantiis maxime intumescebant" (Prologus ad CR, CCh XI, s. 44 w. 103—104).

prawo naturalne, którym kierowali się poganie, doskonaląc samych siebie w kategoriach moralnych: „sprawiedliwość wzięła początek z prawa natury i ludzie całkowicie bez Prawa pisanego byli usprawiedliwieni przez wiarę" [64]. Przecież autorem i dawcą prawa naturalnego jest sam Bóg i dlatego, zdaniem naszego teologa, poganie mieli zdolność rozróżniania dobrych uczynków od złych [65], a więc zdolność do określenia prawidłowości własnego rozwoju moralnego.

Ewangelia jako prawdziwa sprawiedliwość, objawiająca usprawiedliwienie jako dar samego Boga, jest pewnym światłem poznawczym, umożliwia każdemu człowiekowi poznanie Prawa, jako uhistorycznionego procesu usprawiedliwienia. Samo tylko poznanie czy słuchanie Prawa, które Bóg dał Żydom przez Mojżesza i proroków, nie zapewnia im usprawiedliwienia. Musi nastąpić akceptacja Prawa pisanego swoim życiem, czyli poznanie Prawa konsekwentnie ma prowadzić do jego realizowania w codziennym życiu. Usprawiedliwienie więc przyjmuje również jakąś formę Prawa, które nie jest tylko kodeksem, martwą literą, ale zawiera w sobie jakąś siłę witalną, zmusza do przyjęcia tego Prawa i jego realizowania. Jednak realizowanie tylko samego Prawa jeszcze nie usprawiedliwia człowieka, a więc nie stanowi trwałej i doskonałej podstawy na usprawiedliwienie [66].

b) MIŁOŚĆ JAKO KATEGORIA USPRAWIEDLIWIENIA

Usprawiedliwienie nie jest też uwarunkowane jakąś zasługą człowieka, ale pozostaje łaską darmową, jaką Bóg okazuje człowiekowi [67]. Jeśli usprawiedliwienie nie może być uzależnione od zasług człowieka, który uważałby, że na nie zasługuje, to jedynie miłość jest, zdaniem Abelarda, tą konkretną, osobową kategorią usprawiedliwienia jako łaski. Usprawiedliwienie więc aktualizuje się w miłości Boga do człowieka grzesznego. Aby podkreślić ten miłosny charakter usprawiedliwienia jako łaski darmowej Boga, Abelard przytacza słowa z pierwszego Listu św. Jana Apostoła, mówiące o tym, że Bóg pierwszy umiłował człowieka [68]. Miłość więc Boga do człowieka wpływa na zaistnienie samego usprawiedliwienia człowieka. Usprawiedliwienie więc urzeczywistnia się przede wszystkim w miłości i jest samą miłością; jest również darem duchowym samego Boga [69]. Konsekwencją tego jest ucieleśnienie Miłości w Prawdzie i w Ewangelii.

Aby mogło urzeczywistnić się usprawiedliwienie, którego formą najbardziej osobową jest miłość, musiała najpierw, jak twierdzi Abelard, zaistnieć jakaś rzeczywistość odkupienia, którego sprawcą jest też Jezus Chrystus [70].

Proces usprawiedliwienia uosabia się w Chrystusie. Jezus Chrystus to Syn Boży, który stał się prawdziwym człowiekiem, i dlatego On jedynie może każdego człowieka uzdolnić do takiej miłości, która go jedynie usprawiedliwa. Dokonuje tego Jezus Chrystus jako Człowiek w dwojaki

[64] TCh II w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 107.

[65] „(gentiles) si legem scriptam non acceperunt, naturalem habebant qua et Deum cognoscere et mala a bonis possent discernere" (tamże, s. 44 w. 107—109).

[66] „At vero cum alibi dicat neminem iustificari ex operibus legis" (CR I(2, 13), CCh XI, s. 84 w. 171—172).

[67] „Iustificati gratis, id est quia iustificati sunt, non praevenientibus meritis eorum" (CR II(3, 24), CCh XI, s. 112 w. 82—83).

[68] 1 J 4, 10.

[69] „Quae vero sit illa gratia, id est gratuitum et spirituale ipsius donum" (tamże, s. 112 w. 84—85).

[70] „per redemptionem nostram factam per Christum" (tamże, s. 112 w. 85—86)

sposób: kiedy naucza wszystkich ludzi, kiedy modli się do swego Ojca za wszystkich ludzi.

Jedynie więc Jezus Chrystus pouczający i modlący się za wszystkich ludzi sprawia w człowieku prawdziwą miłość, przez którą i w której realizuje się usprawiedliwienie, będące procesem, a więc czymś, co człowiek osiąga stopniowo w swoim życiu [71]. Dzięki właśnie temu, że Syn Boży stał się prawdziwym człowiekiem, którego pełnią osobowości jest *caritas*, każdy człowiek w Nim i tylko dzięki Niemu może ukształtować w sobie jako stałą sprawność naturalną taką właśnie miłość, rozwijającą jego osobowość, a więc doskonaląc ją.

Jezus Chrystus, wcielony Syn Boży, jako Nauczyciel i Orędownik objawia się człowiekowi jako sprawiedliwy, czyli w Nim samym objawia się sprawiedliwość samego Boga oraz objawia człowiekowi jego niesprawiedliwość. Jezus Chrystus najbardziej kształtuje w człowieku miłość usprawiedliwiającą wtedy, kiedy sam człowiek miłuje Go, czyli miłość usprawiedliwiająca kształtowana jest w tych, którzy są zdolni do okazywania swojej miłości Chrystusowi [72]. Tymi, którzy umiłowali Chrystusa, jak wynika z całego kontekstu komentowanego przez Abelarda Listu św. Pawła do Rzymian, są chrześcijanie, za których w sposób szczególny Chrystus modli się do swego Ojca.

Podstawą procesu usprawiedliwienia jest realny fakt wcielenia. Dlatego rzeczywiste wcielenie Jezusa Chrystusa stało się jedyną drogą zdobycia miłości usprawiedliwiającej, a więc doskonalącej człowieka. Taka właśnie miłość jest usprawiedliwieniem, czyli procesem, poprzez który człowiek dochodzi do zbawienia jako trwałej i pełnej formy swojej osobowości. Usprawiedliwienie więc jako proces nie ma charakteru jakiegoś tylko wydarzenia czy jedno- lub wielorazowego aktu, ale musi być, zdaniem Abelarda, po prostu postawą człowieka [73]. Ma ono strukturę wewnętrzną, nastawioną na wyzwalanie w człowieku zjawiska wiary. Jednak usprawiedliwienie, wyrażone w miłości, jest uwarunkowane wiarą człowieka. Usprawiedliwienie więc ma jakąś moc przywoływania łaski wiary, którą Bóg daje człowiekowi jako jedyną możliwość poznania i przyjęcia treści usprawiedliwienia [74]. Jeśli człowiek jest przeświadczony, że usprawiedliwienie jest możliwe przez wiarę, to o tym świadczy swoim postępowaniem — stwierdza Abelard, komentując Rz 3,28.

c) WIARA USPRAWIEDLIWIENIA

Proces budzenia wiary usprawiedliwiającej ma nie tylko wymiar jednostkowy, ale i społeczny, konkretnie: eklezjalny. Człowiek dostępuje usprawiedliwienia przez wiarę, ale wtedy, kiedy żyje, co dobitnie stwierdza Abelard, w społeczności kościelnej, do której sam Chrystus go wprowadza [75]. Takie przekonanie jako sąd oczywisty jest jednocześnie świadczeniem o wierze w swoim postępowaniu. Abelard w tym miejscu powołuje się na Haymo z Halberstadt, który powiedział: „sądzisz, czyli świad-

[71] „Iesus Christus in nobis caritatis suae gratiam exercere, tum instruendo nos, tum etiam pro nobis orando" (CR II(5, 19), CCh XI, s. 162 w. 311—312).

[72] „Praecepto itaque divino, etiam pro nobis et maxime per dilectionem ei adhaerentibus, orare cogebatur sicut in Evangelii Patrem saepissime inerpellat pro suis" (tamże, s. 162 w. 313—315).

[73] CR II(4, 25), CCh XI, s. 153.

[74] „Quoniam quidem, ac si diceret utrorumque est per gratiam, quia utrosque iustificat per fidem" (CR II (3, 30), CCH XI, s. 121 w. 375—376.

[75] „Arbitramur enim, nos scilicet quos Dominus ecclesiae suae praeposuit, id est censemus vel testificamur" (tamże, s. 121 w. 363—364).

czysz" [76]. Wiara więc eklezjalna, co do której człowiek należący do Kościoła jest przekonany o jej posiadaniu, zmusza go do dawania o niej świadectwa swoim postępowaniem. Praktykowanie jednak samych uczynków zewnętrznych bez wiary nie może być — jak twierdzi nasz teolog — podstawą do usprawiedliwienia [77]. Dla Abelarda więc wiara jest nie tylko aktem osobowym, ale jest także postawą wewnętrzną, duchową. Z takiej więc wiary jako postawy całego człowieka w jego wymiarze całościowym i bytowym dokonuje się proces jego usprawiedliwienia [78]. Wiara taka, będąca postawą osobową człowieka, sprawia nawrócenie człowieka, w tym też — jak stwierdza wyraźnie Abelard — poganina i umożliwia mu usprawiedliwienie, które nie jest jego zasługą, ale łaską [79].

Dla naszego autora w kwestii usprawiedliwienia jest też ważny taki szczegół, czy rzeczywiście człowiek dostępuje usprawiedliwienia *ex fide* czy *per fidem*. Abelard uważa jednak za św. Augustynem [80], że nie ma istotnej różnicy między *ex fide*, czyli z treści wierzonej jako źródła i *per fidem*, czyli przez akt wierzenia w tę treść jako narzędzie, ale jest między nimi tylko różnica słowna [81]. Najważniejsza, zdaniem Abelarda, jest po prostu sama wiara, która jedynie uzdalnia człowieka do tego, ażeby nastąpiło urzeczywistnienie usprawiedliwienia w człowieku. Wiara więc warunkuje usprawiedliwienie, poprzez które człowiek osiąga sprawiedliwość jako stan moralny własnej osoby. Dlatego też taka wiara jest dostępna dla wszystkich, nie jest uwarunkowana obrzezaniem [82].

Usprawiedliwienie *per fidem* w jego relacji do człowieka przyjmuje również jakąś formę usprawiedliwienia, które przechodzi w rzeczywistość sakramentalną. Jest to coś istotnie różnego od usprawiedliwienia naturalnego. Otóż człowiek, jak twierdzi, dostępuje usprawiedliwienia, czyli przede wszystkim odpuszczenia grzechu pierworodnego i grzechów uczynkowych przez sakramenty Kościoła, jeśli oczywiście z nich korzysta [83].

d) USPRAWIEDLIWIENIE SAKRAMENTALNE I POZASAKRAMENTALNE

Usprawiedliwienie „sakramentalne" jest również personalne. Jest ono osiąganiem w sobie doskonałości, nieśmiertelności, wieczności. Jest możliwością przezwyciężenia śmierci wiecznej, będącej skutkiem grzechu pierworodnego i każdego grzechu uczynkowego, a następnie stanowi szansę osiągnięcia doskonałości moralnej. Nasz teolog, powołując się na przypowieść o nielitościwym dłużniku [84], pragnie wyjaśnić jednocześnie rzeczywistość śmierci wiecznej, którą ściąga na siebie człowiek żyjący w grzechu. Bóg nie jest tym, który potępia człowieka, a więc uniemo-

---

[76] Haymo Antiss: In Epistola ad Rom. 3, PL 117, 393D.

[77] CR II (3, 11), CCh XI, s. 138 w. 511 n; Por. Jk 2, 17,20,26; Ga 2, 16; Hbr 11, 6.

[78] CR II(4, 13), CCh XI, s. 144 w. 127 n; CR IV(9, 30 n), CCh XI, s. 247 w. 510 n.

[79] „Arbitramur et benes, quia etiam gentes gratiam Dei assequuntur per fidem, quae tamen legis opera non servant, sicuti Job gentiles olim, et nunc etiam gentiles conversi". (CR II (3, 29), CCh XI, s. 121 w. 370—372); „quod in ipso etiam patet Abraham qui opus maximum legis, id est circumcisionem, suscipiens, potius per iustitiam fidei quam per opus ipsum legis iustificatus est" (CR II(4, 13), CCh XI, s. 144 w. 699—702).

[80] De spiritu et littere. Cap. 29, 50, PL 44, 231.

[81] „Quod dicit ex fide per fidem diversitas est locutionis, non sententiae" (CR II(3, 30), CCh XI, s. 122 w. 378—379).

[82] CR II(4, 11), CCh XI, s. 127—128 w. 173 n.

[83] sunt multi quibus iam per sacramenta ecclesiae peccatum originale condonatum est, et postea propriis condemnantur peccatis" (CR II(4,19), CCh XI, s. 161 w. 270—272).

[84] Mt 18, 23—34; CR II(5, 19), CCh XI, s. 161 w. 276—279.

żliwia człowiekowi zrealizowanie pełnego wymiaru moralnego swojej osoby, czyli osiągnięcia sprawiedliwości nadprzyrodzonej. To człowiek sam siebie potępia i ściąga karę wiecznego odrzucenia, umierając bez sakramentu [85], nie korzystając z usprawiedliwienia „sakramentalnego". Abelard nie wymienia wprost sakramentu chrztu jako koniecznego warunku, aby sprawiedliwość nadprzyrodzona stała się rzeczywistością konkretnego człowieka. Z kontekstu jednak wynika, że w tych miejscach, w których mówi o konieczności sakramentu, ma na myśli głównie sakrament chrztu.

Wyróżniając usprawiedliwienie sakramentalne Abelard dopatruje się również możliwości usprawiedliwienia pozasakramentalnego, a mianowicie na podstawie dobrych czynów moralnych. Argument dla możliwości usprawiedliwienia na podstawie czynów moralnych bez przyjęcia sakramentu chrztu stanowi dla Abelarda powaga św. Ambrożego. Otóż św. Ambroży, na którego powołuje się nasz teolog, po śmierci cesarza Walentyniana, który nie skorzystał z usprawiedliwienia „sakramentalnego", pociesza jego siostry, twierdząc, że cesarz będzie zbawiony. Podstawą do jego zbawienia są jego dobre uczynki, które spełnił w czasie swojego życia [86]. Jak twierdzi Abelard, Walentynian był już katechizowany przez św. Ambrożego, czyli zakłada się, że miał łaskę wiary i znał naukę Jezusa Chrystusa. Dlatego ta wiara w Jezusa Chrystusa, jak również poznanie Jego nauki i spełnianie dobrych uczynków moralnych w ciągu życia ziemskiego, są podstawą do laski usprawiedliwienia po śmierci. Aby jeszcze bardziej umocnić swoją argumentację, Abelard powołuje się również na słowa Gennadiusza († ok. 500) z jego traktatu *De ortodoxa fide* [87]. Wspomniany przez Abelarda Gennadiusz opowiada się też za możliwością zbawienia nie ochrzczonych, akcentując szczególnie zasługi świadectwa o Chrystusie przez męczeństwo [88]. Abelard przytacza również słowa listu św. Ambrożego, który ten napisał do sióstr zmarłego cesarza Walentyniana [89]. Słowa tego listu są pocieszeniem dla opłakujących śmierć cesarza, utwierdzając w nich nadzieję, że zmarły otrzymał zbawienie, chociaż nie był ochrzczony [90].

c) USPRAWIEDLIWIENIE ESCHATOLOGICZNE

Obok usprawiedliwienia „sakramentalnego" i moralnego występuje w soteriologii Abelarda jeszcze pewnego rodzaju usprawiedliwienie eschatologiczne, które w swojej formie końcowej jest pełnią doskonało-

[85] „iuxta parabolam Domini de duobus conservis, dimissa etiam peccata in damnatis atque ingratis redire et iungi ad poenam ita velint, ut quod iam condonationem accepit, iterum puniatur cum id plane Apostolus in sequentibus contradicat, dicem sine poenitum est, constitui, id est aeternae morti subici, sed solos sine sacramento damnatos" (tamże, s. 161—162 w. 276—284).

[86] „In consolationem super morte Valentiniani imperatoris ad sorores ipsius beatus scripserit Ambrosius. Ubi quidem praedictus sanctus omnino adstruere intellegitur eum a se iam bonis operibus veniam impetrasse post mortem et sortem electorum sine baptismi gratiae percepisse..." (TCh II, CCh XII, s. 184 w. 1720—1725.)

[87] Gennadius Mass.: Liber sine diffinitio ecclesiasticorum dogmatum 41 albo 74, *PL* 42, 1120 albo PL 58, 997BC.

[88] Baptizatis tantum interesse salutis; nullum catechumenum, quamvis in bonis operibus defunctum, vitam aeternam habere credamus, excepto martyrio ubi tota, baptismi sacramenta complentur" (TCh II, CCh XII, s. 183 w. 1727—1730). Są to słowa Gennadiusza. Patrz: jw.

[89] „De obitu Valentiniani, 51—52, wyd. Faller, 354, PL 16, 1435AB. Abelard natomiast daje nieco inny tytuł tego listu: „Epistola de morte Valentiniani" (TCh II, CCh XII, s. 183 w. 1732).

[90] Tamże, s. 183 w. 1735—1738.

ści osobowej, a w tym jakimś najwyższym odrodzeniem i zespoleniem z Bogiem [91]. Takie zespolenie jest pojednaniem trwałym i całkowitym. To usprawiedliwienie eschatologiczne jednak już w jakimś wymiarze dokonuje się w historii ziemskiej człowieka. Zasadą i sprawcą tego usprawiedliwienia, dokonującego się w historii doczesnej, jest Jezus Chrystus. Dlatego też każde dobro moralne, które wykonuje człowiek, w jakimś sensie jest inspirowane przez Chrystusa, bo Jego własne życie i przepowiadanie Ewangelii jest tego przykładem [92]. Jeśli Jezus Chrystus jest sprawcą usprawiedliwienia eschatologicznego przez głoszenie Jego Ewangelii, to znaczy występuje tutaj jakaś inspiracja eklezjalna, bo w niej samej urzeczywistnia się sam Chrystus jako Nauczyciel i dawca łaski usprawiedliwienia. Dzięki więc Chrystusowi, a szczególnie Chrystusowi głoszonemu w społeczności eklezjalnej, w człowieku dokonuje się proces usprawiedliwienia, zmierzający ku jego pełni w wymiarach eschatologicznych.

f) USPRAWIEDLIWIENIE PRZYRODZONE I NADPRZYRODZONE

W teologii usprawiedliwienia przedstawionej przez Abelarda w jego dziełach teologicznych, a zwłaszcza w *Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian*, spotykamy się również z takim rozróżnieniem, jak: usprawiedliwienie przyrodzone i nadprzyrodzone, choć nie występuje sam termin *supernaturalis*. Usprawiedliwienie przyrodzone jest pewnego rodzaju usprawiedliwieniem „świeckim", naturalnym. Abelard tłumaczy jego strukturę na przykładzie Żyda, który spełnia uczynki zewnętrzne, wynikające z realizacji prawa mojżeszowego, po prostu zachowuje przepisy tego Prawa i dlatego może uchodzić za usprawiedliwionego, ale tylko w ocenie czysto ludzkiej [93].

Abelardowi niesłusznie zarzuca się pelagianizm w nauce o usprawiedliwieniu. Według niego wykonywanie uczynków zewnętrznych czysto prawnych, czyli realizowanie „sprawiedliwości" legalistycznej nie zapewnia człowiekowi usprawiedliwienia nadprzyrodzonego, które jedynie jest pełnym wymiarem moralnym osoby ludzkiej, ukierunkowanej na perspektywę wieczności, nieprzemijania. Usprawiedliwienie nadprzyrodzone dokonuje się i urzeczywistnia w człowieku przez postawę wiary, która powinna być „posłuszeństwem wiary" [94]. Usprawiedliwienie nadprzyrodzone wypływa z samego Boga. Dopiero wtedy, kiedy urzeczywistnia się w człowieku usprawiedliwienie nadprzyrodzone, człowiek „uważany" jest przez Boga za doskonałego. Takie więc usprawiedliwienie jedynie w pełni rozwija człowieka i służy mu za podstawę do „uznania" przed Bogiem.

Usprawiedliwienie takie w rozumieniu Abelarda ma zdecydowanie charakter dynamiczny, bez względu na to, czy jest przyrodzone, czy nad-

---

[91] CR II(5, 1), CCh XI, s. 153 w. 4—5.

[92] „Et quia, quantumcumque iusti fuerimus, mediatore Christo nobis opus est addit per Dominum nostrum Iesum Christum a quo ad nos tamquam a capite ad membra omne bonum emanat, tum exemplo vitae, tum praedicatione doctrinae" (tamże, s. 153 w. 5—9); Por. 1 Tm 2, 5.

[93] „Si iustificatus est ex operibus, hoc est exteriora quae iustitiae hominibus videbantur exercuit, habet quidem gloriam, sed non apud Deum, hoc est apud homines" (CR II(4, 2), CCh XI, s. 122, w. 11—14); „si ex operibus iustificaretur, haberet gloriam, id est maximam laudem inter homines, sed non apud Deum" (tamże, s. 123 w. 32—33).

[94] „Credit Deo (...) et reputatum est hoc ei a Domino ad iustitiam hoc est haec obedientia fidei eum apud Deum iustum constituit" (tamże, s. 123 w. 26—29).

przyrodzone. Usprawiedliwienie u naszego myśliciela jest przede wszystkim procesem osobowym, będącym dotykalną rzeczywistością, dziejącą się w człowieku i w jego historii; zakłada ono, ale i powoduje zarazem rozwój moralny człowieka, czyli jest ze wszech miar procesem doskonalenia osobowego.

Usprawiedliwienie nadprzyrodzone rozumiane jest przez Abelarda również jako proces osobowy, związany z powołaniem (*vocatio*) [95]. *Vocatio* według Abelarda ma charakter niewątpliwie personalistyczny, bo punktem wyjścia w tak rozumianym usprawiedliwieniu jest osobowy Bóg jako wzywający i obdarzający nim człowieka rozumianego indywidualnie i społecznie. Człowiek jako odbiorca usprawiedliwienia jako *vocatus* — kontynuuje Abelard — jest nie tylko powołany, ale i wybrany. U Abelarda więc *vocatus* ściśle się łączy z *electus; iustificatio* domaga się *electio* [96].

Usprawiedliwienie jako proces osobowy prowadzi do sprawiedliwości, która jest jakąś postawą i ma charakter jakiegoś stanu moralnego. Wymaga to pewnej *rectitudo mentis*, postawy intelektu, a następnie „sprawiedliwości woli". Razem tworzy to postawę właściwą dla pierwszej recepcji daru Bożego.

g) SPRAWIEDLIWOŚĆ PRZYRODZONA I NADPRZYRODZONA

Ponieważ wyróżniamy dwa rodzaje usprawiedliwienia, można też wyróżnić u Abelarda dwa rodzaje sprawiedliwości: przyrodzoną i nadprzyrodzoną. Sprawiedliwość jest rezultatem i owocem osobowym procesu usprawiedliwienia. Sprawiedliwość przyrodzona to stan moralny człowieka w jego wymiarze doczesnym i historycznym. Taka sprawiedliwość jest po prostu „świecką" sprawiedliwością, doświadczalną w historycznym rozwoju człowieka. Jednak natura ludzka ma też potrzebę osiągnięcia pełnej formy sprawiedliwości, pewnego rodzaju sprawiedliwości nieutracalnej, która w wymiarze doczesnym nie może być osiągnięta. Dopiero sprawiedliwość nadprzyrodzona, religijna pozwala człowiekowi osiągnąć pełnię jego osobowości w zakresie życia moralnego. Sprawiedliwość nadprzyrodzona umożliwia więc człowiekowi zrealizować siebie do końca jako osobę. Taka więc sprawiedliwość dla Abelarda w jakimś sensie jest sprawiedliwością *aequitas* [97]. Nie jest ona jednak czymś całkowicie naturalnym dla człowieka, a więc człowiek o własnych siłach jej nie osiągnie. Sprawiedliwość nadprzyrodzoną urzeczywistnia w człowieku Bóg, warunkując jej zaistnienie wiarą „miłosną" człowieka. Człowiek więc wierząc osobowemu Bogu, uhistorycznionemu w Jezusie Chrystusie, niejako jest „nasycony" w swoim życiu moralnym miłością samego Boga, a ta z kolei powoduje w człowieku zaistnienie sprawiedliwości nadprzyrodzonej jako trwałego stanu moralnego. Człowiek stara się tę sprawiedliwość osiągać i zmierza ku jej pełni w wymiarach eschatologicznych.

Sprawiedliwość nadprzyrodzona przyjmuje nieraz postać *pietas* [98] i jest pełnią dóbr duchowych, których człowiek dostępuje od Jezusa Chrystusa. Można więc powiedzieć, że Jezus Chrystus sam jest pełnią tych dóbr dla człowieka, czyli sam jest również dla człowieka sprawiedliwością nadprzyrodzoną. Taka więc sprawiedliwość, którą człowiek otrzy-

[95] CR IV(9, 13), CCh XI, s. 235 w. 115.
[96] CR IV(11, 25), CCh XI, s. 264 w. 297 n.
[97] CR IV(14, 17), CCh XI, s. 304 w. 264—266.
[98] CR II(5, 15), CCh XI, s. 159 w. 188.

muje od Chrystusa, jest niejako „oddaniem" samego Boga, bo jest ona tym, co należy do samego Boga, co jest samym Bogiem [99].

Te dary, które człowiek otrzymał i otrzymuje od Chrystusa, a którymi jest sam Jezus Chrystus, będą w pełni udziałem człowieka dopiero w życiu wiecznym. To życie wieczne jest w pełni Królestwem Bożym i będzie miało charakter trwały [100]. Dlatego sam Jezus Chrystus jest dla człowieka trwałą nadzieją w wymiarze doczesnym, że taka sprawiedliwość nadprzyrodzona będzie stanem moralnym, trwałym i niezmiennym [101]. Jest w tym aspekt rozwoju: sprawiedliwość ostateczna przekroczy „padół niesprawiedliwości Adama". Jednak te dwa rodzaje sprawiedliwości nie dokonują się w człowieku bez żadnego ze sobą istotnego związku, ale przeciwnie, jedna sprawiedliwość „potrzebuje" niejako drugiej. Sprawiedliwość nadprzyrodzona uzewnętrznia się i w pewien sposób „daje się sprawdzić" w sprawiedliwości przyrodzonej, doczesnej, świeckiej, o którą człowiek się stara w rozwoju życia moralnego w wymiarach doczesnych. Dopiero te dwa rodzaje sprawiedliwości oddają niejako w pełni samego człowieka, wyrażają i urzeczywistniają pragnienia człowieka, który dąży do zrealizowania samego siebie jako osoby.

Jezus Chrystus jest uosobieniem całego procesu usprawiedliwienia, zarówno usprawiedliwienia ze strony Boga, jak i współpracy w tym ze strony człowieka. W tym widać doskonałą „strukturę" Chrystusa jako pośrednika usprawiedliwienia. Jest to pośrednik ontyczny i zarazem moralny. Jednak ani ontyczność, ani moralność nie oznacza tu apersonalności, jedna i druga jest obliczem personalności Boga i człowieka. Byt i idea nie są ponad osobą, lecz służą osobie. Usprawiedliwienie nie jest w niczym jurydyczne, ideowe czy materialne, jest w pełni procesem osobowym lub „osobowością w ruchu", przechodzącą z doczesnej w wieczną.

3. OSOBA LUDZKA JAKO RECEPTOR USPRAWIEDLIWIENIA

Usprawiedliwienie nadprzyrodzone, religijne, którego sprawcą jest sam Bóg, jest dla człowieka. Bóg więc usprawiedliwia człowieka, dając mu szansę pełnego rozwoju i osiągnięcia przez niego osobowej doskonałości. Człowiek jednak jest tą osobą, która może przyjąć lub odrzucić darowane usprawiedliwienie, ponieważ jest ono dawane w człowieczeństwie Jezusa Chrystusa. Proces ten odbywa się jednocześnie na dwóch płaszczyznach: wewnętrznej i zewnętrznej, obiektywnej i subiektywnej [102].

Chcąc poznać w całości teologię usprawiedliwienia, jaką przedstawia Abelard w swoich dziełach teologicznych, należy też przeanalizować, w jaki sposób dokonuje się przyjmowanie usprawiedliwienia religijnego przez człowieka. Czy człowiek jako osoba ma właściwe sobie miejsce w ramach boskiej ekonomii sprawiedliwości; czy jest aktywnym, czy tylko biernym odbiorcą darowanego przez Boga usprawiedliwienia?

---

[99] „multo convenientius et iustius per unum Iesum Christum omnium bonorum plenitudine perfectum, posterii, eius spirituales accipientes abundantiam divinae gratiae, id est plura bona supramerita ipsorum eis collata" (CR II(5, 17), CCh XI, s. 160 w. 229—233); „Iustitia quippe dicitur quae unicuique reddit quod suum est" (tamże, s. 160 w. 236—237); Por. A u g u s t y n. De civitate Dei XIX, 21, PL 41, 649.

[100] „Regnabunt in vita, scilicet aeternae, hoc est vitam quasi regnum, non quasi consulatum, stabilem obtinebunt" (tamże, s. 160 w. 237—239).

[101] Tamże, s. 160 w. 230 n.

[102] Cz.S. B a r t n i k, dz.cyt., s. 25.

a) POSTAWA WIARY

Analizując teksty soteriologiczne Abelarda można stwierdzić, że człowiek jest zaangażowaną osobą w przyjmowaniu usprawiedliwienia nadprzyrodzonego, które jedynie umożliwia człowiekowi zrealizowanie samego siebie. Człowiek daje się poznać jako przyjmujący darowane mu usprawiedliwienie religijne — jak pisze Abelard — wtedy, kiedy zajmuje postawę wiary. Przejawem i dowodem na to, że człowiek przyjmuje usprawiedliwienie, jest jego wiara, która angażuje wszystkie jego władze osobowe, a ostatecznie „całą osobę". Taka wiara zaangażowana nie zniewala jednak człowieka w jego decyzjach moralnych. Wiarą taką, która gwarantuje człowiekowi wolność, jest wiara chrześcijańska. Sama wiara chrześcijańska jest wolnością dla człowieka, ale wymaga od człowieka jakiejś formy ascezy, czyli musi być w człowieku po prostu wiarą wychowywaną. Wierzący chrześcijanin, który pragnie zachować własną wolność, nie może jednak wychowywać swojej wiary, opierając ją na formacji czysto legalistycznej, którą kierowali się Żydzi. Wiara chrześcijańska jest więc wolnym aktem ludzkim i aby taką była, musi być przez człowieka przede wszystkim poznaną [103]. „Abelard w swojej teologicznej medytacji — jak pisze A. Gerken — kieruje się kategorią wolności, a nie konieczności. Dlatego jego teologia soteriologiczna jest personalistyczna i jest myśleniem biblijno-historycznym" [104]. Potem Duns Szkot i Wilhelm Ockham rozwijali ideę realizowania się usprawiedliwienia w wolności.

Wiara jako akt osobowy człowieka musi być dla człowieka wierzącego przede wszystkim oczywistością rozumową, aby mogła mu służyć jako tytuł do usprawiedliwienia [105]. Abelard w dalszej swojej teologicznej medytacji dokonuje rozróżnienia między wiarą w Boga i wiarą Bogu, wyjaśniając istotną różnicę, jaka między nimi zachodzi [106]. Nasz teolog wyróżnia następujące rodzaje wiary, na które zdobywa się człowiek: *credere Deum, credere Deo, credere in Deum* [107].

Te trzy rodzaje wiary wyróżnia Abelard również w swoim *Wykładzie Symbolu Apostolskiego*, pisząc: „Trzeba najpierw zastanowić się, co znaczy wierzyć w Boga. Co innego jest oczywiście wierzyć w istnienie Boga, co innego — wierzyć Bogu, a jeszcze co innego — wierzyć w Boga" [108].

Pierwszy rodzaj wiary, podany przez Abelarda, a mianowicie *credere Deum*, jest wiarą człowieka, że Bóg istnieje, i wiarą w Boga takiego, jakim On jest niejako w Sobie. Natomiast *credere Deo* oznacza wiarę Bogu, który objawił się człowiekowi w swoich słowach i obietnicach, a więc jest to realizacja zbawienia w rozpiętości historii, czasu i przestrzeni. Trzeci rodzaj wiary, a mianowicie *credere in Deum*, jest jej najpełniejszą i najdoskonalszą formą, na jaką może zdobyć się człowiek. Oznacza ona wszystkie wymiary bytowe i czasowe relacji między Bogiem jako Zbawcą a człowiekiem jako zbawianym. Wiara *credere in Deum* treściowo za-

[103] „Quidam enim, ad fidem noviter conversi Iudaei et nondum de libertate Christianae fidei satis instructi, putabant adhuc etiam carnales observantias legis retinendas esse et praecipue a carne porcina et ceteris cibis quos lex interdixit" (CR IV(14, 1), CCh XI, s. 296 w. 4—7).

[104] A. Gerken: Teologia Eucharystii. Warszawa 1977, s. 95.

[105] „Hic aperte Apostolus determinavit, cum ait credenti in eum, qualem fidem intelligit" (CR II(4, 3), CCh XI, s. 123 w. 44—45).

[106] „Aliud est enim credere Deum, ut videlicet ipse sit; aliud est Deo" (tamże, s. 123 w. 46—47).

[107] Tamże, s. 123 w. 48.

[108] Wykład Symbolu Apostolskiego w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 631.

wiera w sobie *credere Deum* i *credere Deo*. Jest ona najważniejsza dla Abelarda.

Chcąc podkreślić wartość tej ostatniej dla usprawiedliwienia człowieka, nasz myśliciel przytacza słowa św. Augustyna, zawarte w jego komentarzu do Ewangelii według św. Jana [109], chociaż cytuje je trochę inaczej, niż my je znamy dziś. W cytowaniu Abelarda brzmią one następująco: *Credendo amare, credendo diligere, credendo tendere ut membrum eius efficiatur* [110]. Cytowane przez Abelarda słowa św. Augustyna są zapewne wytłumaczeniem „jakościowym" wiary człowieka wierzącego. Dla Abelarda każda wiara człowieka jako czyn osobowy ludzki jest miłością, ale różna jest jakość tej miłości czy jej natężenie. Wydaje się, że można określić *credere Deum* jako wiarę najmniej aktywną ze strony człowieka i jest ona tylko *credendo amare*. Natomiast *credere Deo* jest wiarą bardziej angażującą człowieka i odpowiada jej *credendo diligere; credere in Deum* jako najwyższa forma wiary odpowiada *credendo tendere* i jest wiarą najbardziej angażującą człowieka, bo jest ona wiarą miłującą, połączoną z ofiarą, wyrzeczeniem, nadzieją, całym procesem stawania się i ekstencją eschatologii. Związana jest ona po prostu z całą egzystencją człowieka. Taka więc wiara jest największym zaangażowaniem osobowym człowieka w zaofiarowane przez Boga usprawiedliwienie [111].

Wiara *credere in Deum* jest najbardziej szlachetna i świadczy o subtelności osobowej człowieka. Szatan, jak twierdzi Abelard, chociaż jest niegodny Boga, to jednak wierzy w istnienie Boga jako takiego, a więc odznacza się wiarą *credere Deum*. Szatan również „wierzy Bogu" (*credere Deo*), czyli wie, że Bóg spełni w przyszłości wszystko, co obiecał, ale nie może wierzyć tak, aby jego wiara była dla niego tytułem do usprawiedliwienia [112]. Brak jej rzeczy istotnej: osobowego, twórczego i pozytywnego odniesienia się do Boga jako Miłującego, Usprawiedliwiającego i dającego swą Osobę w darze. Tak więc tylko wiara *credere in Deum* może być tytułem do usprawiedliwienia. Na taką wiarę może zdobyć się tylko człowiek, bo jest zdolny do wiary, świadczonej w miłości konsekwentnej, ofiarnej. Taka wiara miłosna prowadzi człowieka do wcielenia się w samego Chrystusa, którego obrazem i ciałem jest Jego Kościół [113].

Credere in Deum jest wiarą eklezjalną, a więc taką, którą człowiek zdobywa i rozwija ją w sobie przez włączenie się w życie Kościoła Chrystusowego. Przez akt wiary: *credere in Deum* człowiek wierzący wciela się w samego Chrystusa. Trzeba jednak zaznaczyć, że w tym rozumowaniu Abelard nie wymienia konkretnej osoby Chrystusa, ale mówi tylko o wcieleniu się Boga w człowieka. Jednak cały sposób myślowy wskazuje na to, że Abelard myśli o Chrystusie. Przecież Jezus Chrystus to Bóg wcielony w człowieka i tylko taki Bóg, Jezus Chrystus, może być przez człowieka poznany i miłowany. Dlatego tylko Jezus Chrystus jest tą Osobą, do której jest skierowana wiara człowieka *credere in Deum*. Taka więc wiara *credere in Deum* włącza *per devotionem* człowieka wie-

[109] „Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et eius membris incorporari", PL 35, 1651.

[110] CR II(4, 5), CCh XI, s. 123 w. 49—50.

[111] Tamże, s. 123.

[112] „Credunt itaque daemones quoque et reprobi Deum, credunt Deo, sed non in Deum" (tamże, s. 123—124 w. 50—52).

[113] „quia (daemones) non diligunt nec diligendo se ei incorporant, id est ecclesiae, quae eius corpus est" (tamże, s. 124 w. 52—53).

rzącego do Kościoła w wymiarze ziemskim jako wspólnoty ludzkiej, religijnej [114].

b) POSTAWA „DEWOCYJNA"

Wiara miłosna wciela się w człowieku w najgłębszą postawę religijności, czyli w „pobożność" (*devotio*). Takie rozumowanie naszego teologa nasuwa wniosek, że usprawiedliwienie człowieka dokonuje się zarówno indywidualnie, personalistycznie, jak i w wymiarze eklezjalnym. Wiara miłosna człowieka wierzącego w charakterze eklezjalnym wyraża się przez *devotio* i powoduje niejako „dopełnienie" tego, czego brakuje udrękom Chrystusa [115]. Taka *devotio* poszczególnego człowieka wierzącego powoduje „dopełnienie" doskonałości Kościoła, co jest zgodne z zamiarem samego Boga, o czym Abelard wyraźnie wspomina [116]. Taki jest plan ekonomii zbawczej Boga, aby *devotio* każdego człowieka wierzącego powodowała jednocześnie wzrost doskonałości samego Kościoła, będącego Ciałem Chrystusa. *Devotio* jest w jakimś sensie duchowością człowieka wierzącego i dlatego jest nagradzana przez dobroć samego Boga, będąc jednocześnie czymś doskonalszym niż wykonywanie tylko uczynków zewnętrznych [117]. Jest to — jak byśmy dziś powiedzieli — religijna samorealizacja osoby.

Mówiąc o *devotio* człowieka, która włącza go do Kościoła jako społeczności, w której i przez którą dokonuje się ekonomia sprawiedliwości Bożej, Abelard nie podaje wyraźnie, że wystarczy sama formalna, prawna przynależność człowieka do Kościoła, jako instytucji zbawczej. Ponieważ *devotio* ma charakter na wskroś duchowy i dlatego można na tej podstawie wnioskować, że członkiem Kościoła jest nie tylko ten człowiek, który formalnie należy do Kościoła, ale i ten, który zdobywa się na *devotio* w stosunku do Boga i że ona zapewnia mu przynależność eklezjalną. Można więc twierdzić, że teologia soteriologiczna Abelarda jest bardziej uniwersalistyczna i personalistyczna. Nie ma w niej jurydyzmu i jest ona bardziej uduchowiona.

Wiara *credere in Deum*, która jest tytułem do usprawiedliwienia nadprzyrodzonego, nie wyklucza istnienia usprawiedliwienia przyrodzonego, bo domaga się od człowieka wierzącego wypełniania dobrych uczynków, wynikających z przestrzegania Prawa.

c) POSTAWA MIŁOŚCI

Aby człowiek mógł być usprawiedliwiony, musi wierzyć. Wiara człowieka, która warunkuje usprawiedliwienie nadprzyrodzone, musi stać się uwierzeniem, i to konsekwentnym. Dlatego wiara usprawiedliwiająca w pełni człowieka nie może nigdy istnieć bez miłości jako istotnego aktu osobowego człowieka. Musi po prostu stać się wiarą czynioną w miłości [118]. Taka więc wiara, która wymaga od człowieka miłości, sama przyjmuje postać miłości i otwiera przed człowiekiem możliwość osobowego trwania przez zdobycie moralnej doskonałości w wymiarach życia wiecz-

[114] „id est ecclesiae, quae eius corpus est, per devotionem aggregant" (tamże, s. 124 w. 52—53).

[115] Por. Kol 1, 24.

[116] „Quomodo autem deputatur subponit: secundum propositum gratiae Dei" (tamże, s. 124 w. 54—55).

[117] „id est secundum hoc quod in proposito divinae bonitatis consistit quae magis animum quam opera remunerat" (tamże, s. 124 w. 55—57).

[118] „Haec autem vera est illa fides quae per dilectionem operatur" (tamże, s. 123 w. 24—25).

nego. Wiara więc usprawiedliwiająca przyjmuje postać miłości, a więc staje się uwierzeniem, które z kolei prowadzi człowieka wierzącego do umiłowania Boga i siebie samego w Bogu.

Doskonałym przykładem biblijnym człowieka w pełni wierzącego, czyli dostępującego usprawiedliwienia, jest Abraham [119]. Taka wiara miłosna, która prowadzi człowieka wierzącego do umiłowania Boga i siebie w Bogu, jest wiarą pełną. Ma ona charakter zdecydowanie dynamiczny i jest czynnością ludzką, będącą po prostu osobową odpowiedzią człowieka na personalistyczne obietnice samego Boga o usprawiedliwieniu człowieka. Wiara dynamiczna, weryfikująca się w codziennym życiu człowieka, jest uwierzeniem, czyli konsekwentnym postępowaniem człowieka. Jest jakąś walką o wewnętrzną czystość i świętość. Osoba utożsamia się w jakimś sensie ze świętością.

Wiara miłosna domaga się od człowieka oczywiście wytrwania w niej do końca. Uwierzenie Bożym obietnicom o usprawiedliwieniu nie może być tylko jednorazowym aktem człowieka, ale musi być nieustannym procesem dokonującym się w człowieku i w jego życiu zewnętrznym, ukierunkowanym eschatologicznie i podkreślającym ostatni moment życia ziemskiego jako chwilę decydującą.

d) CZŁOWIEK „DUCHOWY"

Człowiek wierzący, który ma być odbiorcą usprawiedliwienia religijnego, musi być równocześnie człowiekiem „duchowym". Abelard czerpie rozróżnienie na człowieka „cielesnego" i „duchowego" od św. Pawła Apostoła [120]. Według naszego myśliciela, człowiek może być „cielesny", a więc taki, który nie pojmuje tego, co jest z Bożego ducha [121]; jest więc człowiekiem zmysłowym, czyli pozbawionym w swym poznaniu światła łaski. Taki człowiek nie może poznać samego Boga i ofiarowanego przez Niego usprawiedliwienia religijnego. Natomiast człowiek „duchowy" to taki, który nie jest pozbawiony w swym poznaniu światła łaski, potrafi więc na równi rozsądzać o sprawach boskich i ludzkich [122].

Od człowieka „duchowego", który jest zdolny przyjąć ofiarowane mu usprawiedliwienie, wymaga się również akceptacji cierpienia, czyli akceptowania życia ludzkiego takim, jakie ono jest. Nie wystarczy więc tylko przyjąć naukę Jezusa Chrystusa, który jest dawcą ludzkiego usprawiedliwienia, a więc być chrześcijaninem formalnym, lecz należy przejść przez doświadczenie cierpienia jako sprawdzian pełnego zaangażowania człowieka w przyjęcie darowanego usprawiedliwienia [123]. Stąd krzyż jest symbolem także usprawiedliwienia subiektywnego, podmiotowego. Jest to średniowieczne łączenie sprawiedliwości z cierpieniem, co potem znalazło najpełniejszy wyraz w reformatorskiej *theologia crucis*.

Poprzez usprawiedliwienie, którego dokonuje Chrystus, człowiek dostępuje pełni życia, które jest jedynie w Bogu [124]. Dlatego ważna jest

[119] „Et bene dico non ex operibus Abraham iustificari apud Deum sed ex fide, (...). Credidit Abraham Deo, hoc est promissionibus divinis" (tamże, s. 123 w.17—18, 21—22); Por. Rdz 12, 1—3; 15, 4. 6; 17, 19.

[120] 1 Kor 2, 14—15.

[121] „secundum hominem dico, id est, secundum carnem animalem, qui non sapit ea quae Dei sunt" (CR I(3, 5), CCh XI, s. 100 w. 158—160).

[122] „non secundum spiritualem qui iudicat omnia, id est tam in divinis quam in humanis aequum rationis iudicium tenet" (tamże, s. 100 w. 160—162).

[123] „iustificatio autem illa per Christum quasi futura est adhuc, cum sit occulta, et maxime qui Christiani sunt afflictionibus in hoc mundo subiaceant" (CR II (5, 19), CCh XI, s. 162 w. 290—292).

[124] Tamże, s. 162 w. 293—296; Por. 1 J 3, 2; Kol 3, 3.

ziemska przynależność człowieka do Chrystusa. Pełna wiara człowieka upodabnia go do Chrystusa nawet w Jego cierpieniu. Akceptacja cierpienia i jego znoszenie tworzy w człowieku jednocześnie nadzieję, że przez konsekwentne naśladowanie Chrystusa, nawet w cierpieniu, które jest siłą witalną, stanie się nową istotą odrodzoną, doskonałą, przygotowaną do wieczności. Cierpienie bardzo mobilizuje człowieka do pełnego wysiłku moralnego, ponieważ w ten sposób człowiek osiągnie pełnię ofiarowanego mu usprawiedliwienia, które jest osiągnięciem własnej doskonałości moralnej w Bogu. Człowiek spełnia swoją osobowość właśnie w duchowej i Chrystusowej sprawiedliwości.

Abelardowa teoria usprawiedliwienia nosi również charakterystyczne dla całej soteriologii tego myśliciela znamię personalizmu. Sprawcą usprawiedliwienia człowieka jest przecież osobowy Bóg — Jezus Chrystus, który urzeczywistnia je w wymiarze doczesnym i nadprzyrodzonym. Chrystusowe usprawiedliwienie rozciąga się nie tylko na chrześcijan, ale także na Żydów i pogan. Wcielenie Chrystusa, Jego akty osobowe oraz wydarzenia paschalne były zdarzeniami ku usprawiedliwieniu od grzechu i dla moralnego urzeczywistnienia się osoby ludzkiej.

Zdaniem Abelarda również wiele elementów procesu usprawiedliwienia, takich chociażby jak usprawiedliwiająca miłość i wiara czy sakramenty, wykazuje swoiste cechy personalne.

Adresatem procesu usprawiedliwienia i jego receptorem jest osoba ludzka. Abelard swoją antropologię justyfikacyjną formułuje w kategoriach personalizmu, akcentując rysy osobowe w postawie wiary, dewocji i miłości oraz ideale „człowieka duchowego", będącego przedmiotem i jednocześnie podmiotem Bożego usprawiedliwienia.

IV. ZBAWIENIE JAKO FINALNE SPEŁNIENIE SIĘ CAŁEJ OSOBY

Soteriologia płaszczyzny odkupienia oraz usprawiedliwienia nie wyczerpuje całości. Jest jeszcze ważna płaszczyzna obejmowana nazwami: *salus, salvatio, salvus, salvificus, salutiferus* itp. Płaszczyzna ta musi być zbadana przede wszystkim pod tym kątem, czy i w jakim sensie różni się od poprzednich.

Wydaje się, że terminy związane ze źródłosłowem *salus* lub *salvus* posiadają u Abelarda najwięcej treści nazywanych w jego czasach „nadprzyrodzonymi" (*supernaturalia*). Znaczenie nadprzyrodzone wychodzi jeszcze bardziej w kontekście „duszy" i „ducha". Dobry przykład można znaleźć już w Prologu *Komentarzy do Listu św. Pawła do Rzymian* [1]. Autor dowodząc, że listy Pawłowe nie są tylko powtórzeniem Ewangelii zaznacza, że „nauka Ewangelii zawiera naukę wystarczającą dla istoty prawdziwej sprawiedliwości i zbawienia dusz" [2]. Zbawienie dusz — *animarum salus* oznacza tu:

1. Przedmiot i cel Ewangelii,
2. Obok „formy sprawiedliwości" (*mores*) o typie moralnym, sakramentalny aspekt objawienia (*sacramentum*), czyli objawienie, daje wprowadzenie w Misterium Chrystusa i to również jest *salus*,
3. Coś z rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Wszystko to wynika z zestawienia *salus* z *anima*. U Abelarda niewątpliwie występuje jeszcze tradycja patrystyczna, według której *ani-*

[1] CCh XI, s. 42.

[2] „Evangelii dicimus doctrinam traditam esse quantum ad verae iustitiae formam et ad animarum salutem sufficiebat" (tamże, s. 42 w. 47—49).

ma należy do nadprzyrodzonej płaszczyzny bytowania. Z analizy wyżej przedstawionej można wnioskować, że w rozumieniu naszego autora Ewangelia jest istotna dla zbawienia w sensie nadprzyrodzonym, a więc nie może stanowić tylko jakiejś „ozdoby" Kościoła [3].

Można jednak w pismach teologicznych Abelarda zauważyć również określenie doczesne *salvus* czy *salus*. Abelard dowodzi, że istnieją pewne dobra, naturalnie konieczne, np. „bez nich miasto — społeczeństwo nie może być nienaruszone i zdrowe" [4]. *Salva* oznacza tu to wszystko, co składa się na pełne, prawidłowe funkcjonowanie ludzkiego życia. Abelard podaje przykładowo, że dla „zdrowia" miasta lub „zbawienia" miasta (*civitas salva*) potrzeba koniecznie ziemi uprawnej, lasu, itp.[5]

Jednak to doczesne *salva* nie tłumaczy całkowicie i wyczerpująco znaczeń tego ważnego pojęcia soteriologicznego. Ma ono przede wszystkim znaczenie religijne i teologiczne. Stanowi więc głębszy kontekst znaczeniowy, ukryty pod powierzchnią obiegowego języka teologicznego. Abelard zaraz na początku wspomnianego już Prologu dowodzi, że do „zbawienia mogło wystarczyć to, co Ewangelia przekazała o wierze, nadziei i miłości, jak również o sakramentach" [6]. Wynika więc z tego dość wyraźnie, że *salus* czy *salvus* oznacza jakąś rzeczywistość nadprzyrodzoną. Tę rzeczywistość nadprzyrodzoną *salus* otrzymał człowiek od Boga, i to przez Ewangelię i Kościół.

Abelard w swojej soteriologii wyróżnia niejako trzy bazy chrześcijaństwa, które pełniej tłumaczą chrześcijańską teologię zbawienia. Tymi bazami są: *fides, caritas et sacramenta* [7].

1. CHRYSTUS JAKO *SALVATOR* CZŁOWIEKA

Salus wydaje się u Abelarda wiązać z osobą Chrystusa jeszcze silniej niż *redemptio i iustificatio*. Zbawienie jako rzeczywistość nadprzyrodzona, dokonująca się w samym człowieku i w jego życiu, zmierza jako do swojego celu — do pełni komunii między osobą Boga i człowieka. Sprawcą tej komunii jest przede wszystkim Bóg. W soteriologii Abelarda da się zauważyć jakiś proces ewolucyjny w rozumieniu przez niego, kto jest sprawcą zbawienia. Wykonawcą zbawienia jest Jezus Chrystus przez fakt swojego wcielenia i rzeczywistość paschalną. Można jednak zauważyć w jego dziełach tę myśl teologiczną, gdzie Abelard mówi ogólnie o Bogu jako takim, dokonującym dzieła zbawienia. W swojej teologii autor mówi, że Bóg działa inaczej co do siebie i inaczej co do ludzi: względem siebie działa dla własnej chwały, nie dla swego zbawienia, natomiast względem ludzi działa dla ich zbawienia lub dla innego jakiegoś ich pożytku [8]. Abelard rozróżnia:

1. Prawdą jest, że wszystko, co Bóg czyni, czyni to w sposób konieczny,

2. Nie jest prawdą, że wszystko, co się dzieje, dokonuje, to dzieje się i dokonuje z konieczności [9].

---

[3] „Perfectam tamen Evangelii dicimus doctrinam traditam esse quantum ad verae iustitiae formam et ad animarum salutem sufficiebat, non ad ecclesiae decorem vel ipsius salutis amplificationem" (tamże, s. 42 w. 47—50).

[4] „ea sunt sine quibus incolumis ac salva consistere civitas non potest" (tamże, s. 42 w. 53—54).

[5] Tamże, s. 42 w. 55.

[6] Tamże, s. 42 w. 61—62.

[7] TSch, CCh XII, s. 404 w. 111.

[8] TCh V, 50, CCh XII, s. 369 w. 701—707.

[9] Tamże, s. 371 w. 781 n.

Kiedy mówimy — próbujemy tu odtworzyć rozumowanie naszego autora — że ktoś musi być koniecznie zbawiony przez Boga, to odnosimy się do natury podmiotu, czyli do Boga. Natura Boga określa Go w działaniu w sposób konieczny; nie pozwala Mu, aby czegoś nie zrobił tak, jak zrobił. Nie ma jednak konieczności, żeby dany człowiek został zbawiony przez Boga, gdyż natura człowieka zbawionego nie wymaga w sposób konieczny, żeby on był zbawiony. Jego bowiem natura jest zmienna i przygodna. Natura zaś Boga jest absolutnie niezmienna i nieodwracalna; pod każdym względem trwa tak samo i to, co chce i działa, to robi koniecznie — niezmiennie i nieodwracalnie. Z koniecznością przeto — mówi dalej Abelard — Bóg czyni coś, co dzieje się bez konieczności: „Podobnie więc, gdy mówimy: możliwe jest, że ten [człowiek] będzie zbawiony przez Boga oraz możliwe jest, żeby Bóg go zbawił, to w pierwszym przypadku możliwość ta odnosi się do natury tego człowieka, a w drugim do natury Boga" [10]. W pierwszym przypadku natura człowieka może się sprzeciwić zbawieniu. W drugim zaś wyrażona jest tylko sama możliwość zbawienia ze strony Boga — nie zaś fakt dokonania zbawienia. Powyższe myślenie Abelarda mogłoby sugerować, że autor ma jakąś „apersonalną" koncepcję samego Boga, ponieważ Bóg w takim rozumieniu jawi się jako absolutna w sobie konieczność w działaniu, nie ma więc wolności. Abelard winien był powiedzieć, że skutek działania jest konieczny, a Bóg sam w sobie jest wolny. W dalszym jednak rozważaniu można zauważyć, że jego koncepcja Boga nie jest definitywnie „apersonalna", lecz personalna, czyli Bóg jest osobą wolną w działaniu [11].

a) BÓG DAWCĄ ZBAWIENIA

Bóg jako osoba wolna w działaniu daje człowiekowi łaskę, przez którą zbawia samego człowieka [12]. Bóg — twierdzi Abelard — nawet jeśli kogoś potępia, jak faraona i Ezawa, to po to, by cały świat przykładem kar był odciągany od złego, a pobudzany do dobrego [13]. Abelard uważa, że Bóg wpływa na człowieka także przez przykłady, które oddziałują od wewnątrz — człowiek naśladujący zachowuje większą wolność. Stąd są to przykłady tylko pozornej surowości Boga (*crudelitas Dei*) i mogą być brane dialektycznie jako znaki miłosierdzia dla innych [14]. Gniew Boga — kontynuuje Abelard — wobec faraona to było miłosierdzie „dla przerażenia innych bezbożnych" [15]. Ta pozorna surowość Boga przejawia się również i w tym stwierdzeniu autora, że Bóg jest zawsze cierpliwy wobec grzeszników. W tej boskiej *severitas* przejawia się jednak sprawiedliwość i odwrotnie — boska *severitas* prowadzi jednak zawsze do świadczenia dobroci jako konkretnej łaski [16]. Pokazuje więc Boga bardzo pozytywnie jako osobę proponującą zbawienie człowiekowi i cierpliwie

---

[10] „Similiter cum dicimus: possibile est hunc salvari per Deum et possibile est Deum hunc salvare, ibi ad naturam huius, hic ad naturam Dei possibilitas refertur", jw., s. 371 w. 801—804.

[11] „commutabilem eventum quem aeque fieri et non fieri possibile est, cum nullam sui eventus necessitudinem teneat" (tamże, s. 371 w. 799—801).

[12] „Ostendit Apostolus congrua similitudine inducta de figulo Deum nequaquam iniuriae argui posse, si aliquibus gratiam noli dare per quam salventur" (CR IV (9/22), CCh XI, s. 242 w. 363—365).

[13] Tamże, s. 243 w. 370—374.

[14] Tamże, s. 243 w. 379—381.

[15] jw., w. 383.

[16] CR IV(11, 22), CCh XI, s. 264 w. 271—273.

czekającą, kiedy człowiek uświadomi swoją nieprawość i zwróci się do Boga. Bóg nie narzuca człowiekowi zbawienia, tylko je proponuje, okazując w ten sposób poszanowanie ludzkiej wolności. „W mocy Boga leży — mówi Abelard — nad kim chce się zmiłować, komu okazać miłosierdzie, przez które i dzięki któremu człowiek się zbawia" [17].

b) BÓG DAWCĄ MIŁOSIERDZIA

Zbawienie (*salvatio*) nie może się dokonać bez aktu miłosierdzia. Miłosierdzie więc jest środkiem zbawienia, które w rozumieniu Abelarda jest po prostu miłością: „bez Jego miłosierdzia nikt nie może być zbawiony" [18]. Miłosierdzie, z którym wychodzi Bóg naprzeciw człowiekowi, musi zawsze wyprzedzać samo zbawienie [19]. Zmiłowanie Boga — kontynuuje Abelard — musi być pierwsze, bo inaczej człowiek sam byłby twórcą swego zbawienia. Zmiłowanie Boże jest „przed jakąkolwiek zasługą i czynem ludzkim zbawczym" [20]. Takie twierdzenia nasuwają pewne kontrowersje, zdają się sugerować, jakoby Bóg sam odpowiadał za grzechy ludzi i efektywne zbawienie. Te wątpliwości jednak Abelard potrafi wyjaśnić twierdząc, że przecież Bóg w swoim działaniu jest osobą wolną i dlatego ma prawo wszystko uczynić. W takim rozumieniu Abelarda da się zauważyć pewnego rodzaju pozytywizm moralny. Dalej Abelard twierdzi wyraźnie, że człowiek w swoim działaniu też jest osobą wolną, czyli może sprzeciwić się łasce, którą Bóg daje wszystkim ludziom bez wyjątku [21]. Chociaż człowiek może przyjąć lub odrzucić łaskę soteryjną, jaką Bóg mu daje, to jednak sama łaska jest konieczna do zbawienia: „Uważam, że łaska Boga jest dla każdego tak bardzo konieczna, że ani siła natury, ani wolność woli nie może bez niej wystarczyć do zbawienia" [22].

W swojej argumentacji Abelard przytacza również środki pozytywne, odwracające człowieka od zła, które były w zasięgu każdego człowieka jako osoby będącej w możności przyjęcia ofiarowanego zbawienia. Tymi środkami były: kerygma Piotra, przykład życia, zdrada Judasza, która przez Boga została wykorzystana dla dobra ludzi jako „odstraszenie" [23].

Ciekawy też jest problem zbawienia „Reszty świętej". Abelard stwierdza, że ta „Reszta święta" osiągnie zbawienie, dokonane przez łaskę, czyli kiedyś wejdzie do Wiecznej Jerozolimy: *Omnis Israel salvus fiet* [24]. Zbawienie więc jest też łaską i dla „Reszty świętej" [25]. Nie decydują — jak twierdzi Abelard — uczynki ani własne zasługi czy zasługi świętych mężów. Zbawienie jest poznawalne jakoś po znakach poprawnej wiary i moralności, bo — kontynuuje autor — Jan Chrzciciel zdawał się rozpaczać co do zbawienia Żydów [26], ale nie było mu dane widzieć najgłębszego nurtu zbawienia świata. Izrael dążył do zbawienia tylko przez swe

[17] „cum habeat in potestate quibuscumque velit misericordiam impendere qua salventur" (CR IV(9, 17), CCh XI, s. 236 w. 147—149).

[18] „et sine eius misericordia nemo salvari possit" (tamże, s. 236 w. 149—150).

[19] „quod vero nonnisi praeveniente misericordia eius quisquam salvari queat" (tamże, s. 236 w. 151—152).

[20] „Cuius misereor praedestinando, antequam scilicet ullum sit hominis meritum" (tamże, w. 153 n).

[21] Tamże, s. 239 w. 255 n.

[22] Apologia, czyli wyznanie wiary w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 669—670.

[23] Tamże, s. 240.

[24] CR IV(11, 26), CCh XI, s. 266 w. 360 n.

[25] CR IV(11, 5, 6), CCh XI, s. 257 w. 29—35.

[26] „quasi de eorum desperaret salute" (tamże, w. 49).

uczynki, tymczasem mogło ono przyjść, nawet dla „Reszty świętej", tylko z wyboru łaski Bożej [27]. Abelard uczy również, że dzięki Bożej ekonomii „Reszta święta narodu izraelskiego zbawi się, bo są to ludzie, których sobie mianowicie Pan zostawił" [28]. Może być, że ta „Reszta święta" to nie tylko Żydzi przyszłości, lecz także ludzie prości i nieuczeni, jak apostołowie i wielu ludzi z tłumu, którzy żyli za czasów Chrystusa. Ta „Reszta święta" — jak wyraźnie zaznacza Abelard — jest wybrana przez łaskę samego Boga [29], ale w sposób tajemniczy, nam nie znany, na podstawie „boskiej dialektyki".

Problem zbawienia i niezbawienia przez Boga Abelard stara się omówić jeszcze szczegółowiej. Uważa najpierw, że są stawiane w tej materii bardzo trudne zarzuty, a mianowicie:

1. Albo Bóg nie może zbawić tego, kto ma być potępiony — a więc Bóg nie jest wszechmogący;

2. Albo Bóg nie jest doskonale dobry, bo nie dał niektórym łaski, czyli w jakimś sensie powinien był tych ludzi nie stwarzać.

Abelard zgodnie ze swoją metodą dialektyczną odpowiada w ten sposób:

1. Niektórzy nie mogą być zbawieni nie z racji woli lub mocy Boga, ale z racji ich woli, czyli przeszkód, jakie stawili;

2. Nie godzi to w dobroć Boga, bo dochodzi tu do głosu czynnik natury człowieka, którą Bóg stworzył całą wolą, ale która nie jest Bogiem i może Mu odmówić pełnych skutków i posłuszeństwa.

Bóg więc w swoim działaniu zbawczym jest osobą wolną i człowiek, do którego skierowane jest zbawienie, też jest wolnym w przyjmowaniu proponowanego zbawienia. W problemie wolności i konieczności w relacji: Bóg i zbawienie człowieka — Abelard broni tezy bardziej humanistycznej, że Bóg nie uczynił więcej człowiekowi, który się zbawia, niż człowiekowi, który się nie zbawia [30]. Tym samym stoi na innym stanowisku, niż potem stanął tomizm, jakoby Bóg dawał inną łaskę mającemu się zbawić (*gratia efficax*), a inną mającemu się potępić (*gratia communis*). Abelard jest zwolennikiem poglądów, które potem reprezentowali moliniści. Bóg działa jednakowo w stosunku do wszystkich ludzi. Efekty zależą od samych tych ludzi, po prostu od ich wolnej woli [31]. Bóg jako Osoba działająca i wolna — twierdzi wyraźnie Abelard — sprawia też cuda przez odrzuconych, jak i złych ludzi. Jednak najważniejsze jest to, żeby widzieć w nich moc Bożą, a nie ludzką: „Podobnie Bóg nie przestaje dawać darów swej łaski także przez niegodnych ministrów, codziennie sprawujących sakramenty Kościoła w sposób nadprzyrodzony na wezwanie swego imienia dla zbawienia wierzących [32].

---

[27] „ex electione gratiae Dei" (tamże, w. 54 n).

[28] Tamże, w. 29—33.

[29] „Quandoquidem de Elia exemplum induximus, ad quid inductum sit assignemus. Et hoc est quod dicit sic etiam nunc reliquiae, id est illi quos non abiecit Dominus, secundum electionem gratiae Dei, non merita ipsorum" (tamże, w. 29—33).

[30] „Quod Deus non plus faciat ei qui salvatur, antequam cohaereat gratiae quam ei qui non salvatur" (Cap. haer. VI, CCh XII, s. 476 w. 120—121); Por. Conf. Guilelmi elenchus 6; Bernardi elenchus 6, DS 725; Guilelmi. Disputatio, *PL* 180, 266D—267A.

[31] „Qui prudens est, providens sibi in futuro, ex libertate arbitrii quam habet, cohaeret gratiae?" (Cap. haer. VI, CCh XII, s. 477 w. 155—157).

[32] „Qui et per indignos ministros, gratiae suae dona non deserens, quotidie sacramenta ecclesiae ad invocationem sui nominis spiritualiter conficit salutem credentium" (TSch 113, CCh XII, s. 445 w. 1323—1325).

Jak już mówiliśmy, ciągłe podkreślanie, że Bóg jest Salwatorem, przeczy zarzutom, jakoby Abelard miał być tryteistą. Według tryteizmu, Zbawcą nie jest Bóg, Bóg Ojciec, lecz wyłącznie Jezus Chrystus. Nie był też modalistą, jak mu zarzucali inni. Wtedy w zbawieniu nie odgrywałby Chrystus istotnej roli, tylko Bóg Ojciec. Może wywody Abelarda o Trójcy mają swoje braki, ale soteriologia nie implikuje tych błędów.

c) BÓG ZBAWICIELEM W OSOBIE JEZUSA CHRYSTUSA

Chociaż tyle miejsca w swojej soteriologii Abelard poświęcił problemowi samego Boga jako sprawcy zbawienia, to jednak Zbawicielem nazywa konkretnie Jezusa Chrystusa. Chrystus w wielu miejscach pism teologicznych Abelarda jest nazywany krótko: „Salvator" [33] i dlatego zarzut, jakoby był on modalistą, jest niesłuszny. Ojciec — jak twierdzi nasz teolog — nie jest Zbawicielem, lecz Chrystus, dlatego Bóg dawał specjalnie i często obietnicę, że ześle Zbawcę [34]. Jednak Bóg Ojciec jako Bóg ma udział w zbawieniu, gdyż stanowi jedno Bóstwo z Synem. Obietnicę zbawienia również Bóg Ojciec spełnił. Tym obiecanym Zbawicielem według Abelarda jest *Iesus Christus Dei Filius salvator* [35]. Z kontekstu wynika, że jest to stare i ogólne użycie znanego terminu „Zbawca". W dawnym, ogólnym znaczeniu termin ten występuje w dziełach teologicznych Abelarda, kiedy on wykorzystuje tekst Hieronima [36], oparty raczej na legendzie, że jakoby potwór mityczny miał wyznawać przyjście Zbawiciela. W takim kontekście termin „Salvator" obejmuje całość tytułów i działań zbawczych Chrystusa, a więc nie tylko danie człowiekowi życia wiecznego. Opierając się w dalszym ciągu na tekście Hieronima Abelard stwierdza, że „dla zbawienia świata niegdyś przyszedł wspólny Bóg" [37]. Według takiej teologii zbawienie należy do Ojca, a nie Chrystusa lub o Chrystusie jest mowa wprost „Bóg" bez rozróżnień osobowych. Taka jednak teologia jest różna od Abelardowej, ponieważ dla Abelarda Zbawicielem jest Jezus Chrystus jako osoba historyczna.

Chociaż nauka Abelarda o Chrystusie była trochę archaiczna, w stylu Orygenesa, który twierdził, że człowieczeństwo zostało przyjęte przez Słowo i namaszczenie Ducha [38], to jednak również można zauważyć chrystologię bardziej ontologiczną, wskazującą na tożsamość osoby Syna Bożego ze Zbawicielem w Ewangelii [39]. „Najpierw więc Zbawca świata — pisze Abelard — objawił się przez swe narodzenie, w czasie, gdy wyszedł z łona Dziewicy i ukazał się światu w widzialnej postaci ciała, i w żłobku dał się poznać pasterzom, a później, z upływem czasu, postanowił jedne-

---

[33] TCh IV, 105, CCh XII, s. 317 w. 1679; Tamże IV, 134, s. 332 w. 2107; Wykład Symbolu Apostolskiego w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 633—634: „że jest On nie tylko Chrystusem (...), to znaczy naszym jedynym Zbawcą"; Kazanie na Palmową Niedzielę, tamże, s. 541; Kazanie na Boże Narodzenie, tamże, s. 503.

[34] CR IV (15, 8), CCh XI, s. 315.

[35] TCh I, 127, CCh XII, s. 126 w. 1710.

[36] Hieronymus: Vita sancti Pauli, *PL* 23, 23—24. Zob. TCh II, 8, CCh XII, s. 136 w. 135—146. Również występuje w TSch II, 8. Zob. notatkę wyjaśniającą F.M. Buytaerta w CCh XII, s. 136.

[37] Tamże, s. 136 w. 136—139.

[38] „id est homo ille assumptus a Verbo, qui secundum specialem eius unctionem specialiter Christus dicitur" (CR IV (15, 3), CCh XI, s. 312 w. 11—13).

[39] „Quod de substantia Patris natus est semper, ipse ait Salvator in Evangelio" Abelard cytuje Pseudo-Hieronima. Epist. XVII ad Cyrillum, a raczej jest to Anonymus. Commentarius in Tomum Damasi pape 2, PL 30, 183D. U Abelarda te słowa są zawarte w TCh IV, R105, CCh XII, s. 317 w. 1677—1680. Występują one również w innych miejscach. Por. TCh IV, 112, CCh XII, s. 321 w. 1799—1803.

go dnia objawić się jeszcze bardziej przez nadzwyczajne zjawiska, tak aby wszyscy, którzy nie znali Go z Pisma Świętego, przynajmniej przez cudowne znaki mieli zachętę do wiary" [40]. W takim stwierdzeniu Abelarda kryje się prawda, że zbawienie jest przez osobę, ale za pomocą człowieczeństwa, które Chrystus przyjął na siebie przez fakt wcielenia. Zbawienie więc jest związane głównie z osobą Chrystusa, ale w Jego relacji do Ojca i Ducha, choć działania na zewnątrz są w Trójcy wspólne. Dla Abelarda Słowo jest głównym sprawcą zbawienia. Abelard uważa, że św. Paweł w swoim Liście do Rzymian (15,6) do słowa „Bóg" dodał słowa: „Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa", co zdaje się sugerować znaczenie: „Ojciec Zbawcy". Abelard kontynuuje, że „Bóg jest wsławiony za to, że ma takiego Syna nie tylko dla własnej chwały (jaką Mu Syn oddał), ale także dla naszego zbawienia, aby stać się również naszym Ojcem przez Tego, który zstąpił szukać braci" [41]. Chrystus więc po to zstąpił z nieba, aby dokonać zbawienia, uczynić ludzi swoimi braćmi. Chrystus pragnął naszego zbawienia, a więc był to aspekt personalny. Był to wielki akt wyboru ze strony Chrystusa i Jego woli. Według Abelarda po prostu „Pragnęła zatem dusza owego człowieka naszego zbawienia, które w swej śmierci czynił przedmiotem świadomego uczucia" [42]. Samą natomiast wielkość zbawienia mierzy się ceną śmierci krzyżowej Chrystusa [43].

d) FAKTY PASCHALNE

Chcąc realistycznie wyrazić osobowe zaangażowanie Chrystusa w dzieło zbawienia, Abelard porównuje stan Chrystusa do chorego lub rannego, który ze względu na upragnione zdrowie wiele znosi przeciwności, gwałtu i cierpień. Ta męka i śmierć były przeciw woli Chrystusa, ale w obrębie Jego woli było zbawienie ludzi, jakie podjął świadomie i zgodnie z wolą Ojca. Męka Chrystusa świadczy więc o olbrzymiej sile decyzji Chrystusa, o woli zbawienia człowieka. Zbawienie więc nie było jakieś przypadkowe, biologiczne i nieświadome, ale dokonało się w tych aktach paschalnych Chrystusa, w trosce o życie i zbawienie człowieka. Ciągle pamiętamy, że zbawienie jest tym razem brane jako integralne, pełne, wraz z *redemptio* i *iustificatio*.

Patrząc więc na zbawienie od strony jego sprawcy, a więc Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela, można zauważyć niejako dwa nurty procesu zbawienia:

1. Zbawienie jako całość, czyli łącznie z odkupieniem i usprawiedliwieniem,
2. Zbawienie jako stan osiągnięcia życia wiecznego i transcendencji po tym życiu doczesnym.

W takim osobowym zaangażowaniu Chrystusa jako wykonawcy zbawienia przejawia się największa wartość osobowa, jaką jest miłość. Miłość więc jest pełnią doskonałości osoby, a konkretnie w wypadku zaangażowania zbawczego samego Zbawiciela Jego miłość po prostu zbawia.

---

[40] Kazanie na dzień Trzech Króli w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 519.

[41] „Unde et cum dixisset Deum, addit eumdem et Patrem Domini nostri Iesu Christi, qui non solum ad gloriam suam sed ad nostram etiam salvationem habere talem Filium gloriatur, ut per eum etiam noster sit Pater qui descendit quaerere fratres" (CR IV (15, 6), CCh XI, s. 315 w. 102—106).

[42] „Desideravit quidem anima hominis illius salutem nostram quam in morte sua consentire sciebat" (CR II(6, 9), CCh XI, s. 179 w. 101—102).

[43] „Generaliter admonet nos vitare blasphemiam omnem, (...) quia videlicet exemplo Christi lucrandi sunt" (CR IV (14, 16), CCh XI, s. 304 w. 254 n.

Ta *Caritas Christi* w soteriologii abelardowskiej jest dla *salvans*, ponieważ tylko dzięki Jego działaniu soteryjnemu zaczyna w człowieku istnieć *Caritas Dei* jako jedyna prawdziwa „jakość soteryjna". Ona to dzięki Chrystusowi staje się *inspirata, aedificata, radicata et fundata* [44]. Tak rozumiana miłość zbawcza jest po prostu Miłością Bożą „przetworzoną" w człowieku i dlatego staje się ona w rzeczywistości soteryjnej Chrystusową miłością zbawczą. Sama wola zbawienia jest również rozumiana przez Abelarda po prostu jako *caritas*, stanowiąca nie tylko „ekonomię Bożą", czyli „ekonomię Bożą" zbawienia [45], ale również jest poszerzona o *dispositio dilectionis* ekonomii zbawczej miłości [46].

Twórcą ekonomii zbawienia, jak stwierdza Abelard, jest Bóg. W samej ekonomii zbawienia wyróżnia on poszczególne jej etapy: *praescierit, praedestinet, vocet, iustificet, magnificet* [47]. Ta miłość jako przyczyna sprawcza samego zbawienia nie tylko przejawia się w fakcie śmierci Zbawiciela, ale również w Jego zmartwychwstaniu. Abelard jednak dodaje, że Bóg Ojciec wskrzesił Chrystusa i to należy do mocy Boga. Przy summie zbawienia zaś Abelard mówił, że Chrystus sam zmartwychwstał (*resurrexisse*), a więc Chrystus objawił moc Bożą w zmartwychwstaniu, a następnie nie tyle był narzędziem zbawienia, ile Zbawcą, czyli osobą zbawiającą. Ze zmartwychwstaniem Chrystusa wiąże się ściśle Jego wniebowstąpienie. Jak zmartwychwstanie ukazuje moc Bożą, tak wniebowstąpienie jest ukazaniem pełnej chwały zbawionym (*Et hosanna salvati populi*) [48].

Budzi wątpliwości pewna fraza: *tam in capite quam in membris*. Z kontekstu wynikałoby, że Chrystus zmartwychwstały zbawił członki Ciała, czyli Kościół, ale zacytowana fraza sugeruje, że dokonał zbawienia *in capite*, a więc czyżby Chrystus sam siebie miał zbawić? Należy chyba to sformułowanie Abelardowe rozumieć następująco:

1. Dzieło samego Chrystusa Głowy dokonało się w zmartwychwstaniu;
2. Chrystus jako Głowa Kościoła tworzył pewien proces odrodzenia ludzkości, czyli był On wiodącym i w Jego zmartwychwstaniu dokonał się punkt kulminacyjny tego procesu.

Zmartwychwstanie Chrystusa jest więc istotnym elementem „reparacji" i zbawienia [49]. Chrystus występuje tu więc jako uosobienie zbawienia, jako główne źródło życia dla wszystkich.

e) PEWNOŚĆ ZBAWIENIA

Jezus Chrystus jako Zbawiciel jednocześnie daje pewność tego zbawienia [50]. W dowodzeniu pewności zbawienia przez Abelarda charakterystyczny jest dla niego problem, kto może „zaskarżyć" (*quis accusabit*) zbawienie, zdziałane przez Chrystusa, a przyjęte przez człowieka jako swoje. Wychodzi on z założenia, że zbawienie jest rzeczą ułożenia odpowiednich stosunków między Bogiem i człowiekiem. Mogłaby więc, teoretycznie biorąc, wtrącić się jakaś osoba trzecia w ten układ stosunków oso-

[44] CR III (8, 38—39), CCh XI, s. 228 w. 617—620.
[45] „Dilectio vero Dei erga nos est ipsa divinae gratiae de salute nostra dispositio" (CR IV(13, 10), CCh XI, s. 290 w. 170—171.
[46] Tamże, s. 290 w. 163—165.
[47] CR III(8, 31), CCh XI s. 225 w. 510 n.
[48] Carm. LI, PL 178, 1798.
[49] „Totam autem humanae reparationis et salutis summam, tam in capite quam in membris, Apostolus hoc loco paucis comprehendit, dicens videlicet Christum resurrexisse a mortuis, qui traditus est" (CR II(4, 23 n), CCh XI, s. 152 w. 980—983).
[50] CR III(8, 33), CCh XI, s. 226 w. 531.

bowych między Bogiem a człowiekiem. Nie może tego zbawczego, nowego układu stosunków — jak twierdzi Abelard — „zaskarżyć" sam Bóg, bo On usprawiedliwia, nie „oskarża" [51]. Chrystus również nie może ludzi wrócić do stanu potępienia, ponieważ „okazał nam najwyższą miłość" [52], umierając za zbawienie ludzi. Choć akt zbawczy Chrystusa był wolny, to jednak jest on nieodwracalny z racji godności osobowej Chrystusa. Zresztą Chrystus po zmartwychwstaniu jest „stałym adwokatem u Ojca" [53] i pamięta — jak pisze Abelard — o zbawieniu, którego stał się sprawcą. Chrystus więc ciągle wstawia się za ludźmi, których obdarzył zbawieniem. Może nas „oskarżać" — twierdzi autor — oczywiście kłamliwie, tylko szatan, który jest uosobieniem „Niezbawienia". Myśl średniowieczna przypisywała wielką rolę szatanowi. Jednak szatan nie może zachwiać pewnością zbawienia, ponieważ zbawcze akty Chrystusa są zawsze zwycięskie i nieodwołalne. W rozumieniu Abelarda trwałość aktów zbawczych i ich niezmienność, których dokonał Jezus Chrystus jako Salwator człowieka, wynika z cech personalnych tych aktów. Zupełnie niesłusznie dla ludzi „ziemskich" jest to raczej „zmiennością". Zbawienie więc, dokonane przez akty zbawcze samego Salwatora, ma jak najbardziej charakter pewny i nieodwracalny, a to ze względu na Osobę samego Zbawiciela.

f) ROLA DUCHA ŚWIĘTEGO

Autorem i sprawcą zbawienia, jak wynika z powyższej analizy, jest Jezus Chrystus, bo tylko on stał się uhistorycznionym, osobowym Salwatorem człowieka, ale w jakimś stopniu w urzeczywistnieniu tegoż Chrystusowego zbawienia jest „zaangażowany" i Duch Święty jako trzecia Osoba Trójcy i *amor Patris et Filii* [54]. Duch Święty dla Abelarda to po prostu Miłość: „Co właściwie innego znaczy Duch Święty, jeżeli nie miłość, albo dar Boskiej dobroci?" [55]. W rozumieniu Abelarda ta miłość soteryjna jest w jakimś sensie i „ekonomią" Ducha Świętego [56]. Duch Święty jako Miłość musiał przyjść na świat, a więc musiał się „uhistorycznić", aby być kontynuatorem i finalizatorem całego dzieła zbawienia: „Po przyjściu na świat Syna, po Jego powrocie do Ojca, w dzień Wniebowstąpienia, było jeszcze potrzeba, aby przyszedł Duch Święty i dokonał wszystkiego, co Syn rozpoczął w dziele naszego zbawienia" [57]. Duch Święty w soteriologii Abelardowej, to Osoba działająca przez miłość i dzieląca się miłością. To działanie soteryjne Ducha Świętego nie tylko jest kontynuacją dzieła zbawienia, dokonanego przez Jezusa Chrystusa; konkretnie wystąpił On już w momencie „zmaterializowania" soterii, czyli jako Miłość stał się sprawcą narodzin Salwatora: „mówimy o Zbawicielu, że się narodził nie tylko z Panny, lecz także z Ducha Świętego, jako z Niego poczęty. Ale inaczej narodził się z Niej, inaczej z Niego. Z Niej oczywiście, jak z Matki, ponieważ z Jej substancji wziął ciało. Z Niego

---

[51] Tamże, s. 226 w. 531—535.

[52] „Numquid ipse Christus qui tantam nobis exhibuit dilectionem" (tamże, s. 226 w. 537—538).

[53] „tamquam advocatus Patrem interpellat pro nobis" (tamże, s. 226 w. 548—549).

[54] TCh IV, 114, CCh XII, s. 321 w. 1816 n.

[55] Kazanie na Zwiastowanie NMP w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 497; Tamże: Kazanie na Boże Narodzenie, s. 511; TCh I, 34, CCh XII, s. 86 w. 450.

[56] Tamże, s. 86 w. 421 i okoliczne.

[57] Kazanie na dzień Zielonych Świąt w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 570.

jednak nie jak z Ojca, lecz jak ze sprawcy narodzin" [58]. Duch Święty więc jako sprawca narodzin Zbawiciela w ten sposób „doprowadził do skutku zbawienie dla wszystkich ludzi" [59].

Jednak Duch Święty nie tyle jest ściśle związany z samą Osobą Salwatora w urzeczywistnieniu dzieła zbawczego, ale również jest „zaangażowany" w eklezjalny charakter soterii. Dla Abelarda pierwszym etapem wcielenia zbawienia w życie jest głoszenie Słowa Bożego, dzięki któremu człowiek może poznać, a następnie przyjąć ofiarowane mu zbawienie. Skuteczność soteryjną głoszenia Słowa Bożego zapewnia Duch Święty przez rozpalanie w człowieku prawdziwej miłości: „objawienie się Ducha w postaci ognia i zdroje łaski wylanej na uczniów w dzień Zielonych Swiąt (...) miało służyć rozpaleniu ognia miłości, która przezwycięża wszystkie przeszkody, aby wszędzie na świecie mogło być swobodnie głoszone Słowo Boże" [60].

Duch Święty jako *bonitas divinae caritatis* jest również obecny i działający — co podkreśla Abelard — w urzeczywistnianiu zbawienia sakramentalnego. To działanie zbawcze Ducha Świętego w wymiarze sakramentalnym dokonuje się na sposób dobroci, która np. w sakramencie chrztu przybiera postać *regeneratio*, a w sakramencie bierzmowania *confirmatio* [61].

Duch Święty w soteriologii Abelarda jest więc osobowo „zaangażowany" jako Miłość i przez miłość sprawia urzeczywistnienie zbawienia w wymiarze historycznym i personalnym. Natomiast autorem tegoż zbawienia jest Jezus Chrystus jako jedyny i w pełni wystarczający Salwator człowieka.

2. ZBAWIENIE JAKO PROCES DIALOGICZNY

W dziełach teologicznych naszego autora występuje najczęściej *salus* jako rzeczywistość religijna, nadprzyrodzona, i to nie tylko w kontekście *anima*, ale i bez tego kontekstu. U Abelarda bardzo często występują terminy związane z *salus*. Terminów tych używa on przede wszystkim na oznaczenie:

1. Zbawienia chrześcijańskiego w przeciwieństwie do innych;
2. Zbawienia bytowego, odrodzenia, „nowego człowieka";
3. Zbawienia realizującego się finalnie w Królestwie Niebieskim, a zapoczątkowanego w wymiarze doczesnym, ziemskim;
4. Zbawienia przeciwstawionego zbawieniu naturalnemu, świeckiemu [62].

Nasuwa się wniosek, że terminy, związane z *salus*, funkcjonowały w owych czasach głównie tam, gdzie oznaczały tylko rzeczywistość ludzkiej egzystencji nadprzyrodzonej, w języku obiegowym. Natomiast w myśli teologicznej Abelarda terminy te są raz po raz poszerzane na całość treści i aspektów zbawienia, jakkolwiek zawsze o znaczeniu ontycznym. Można więc twierdzić, że byt ludzki to byt *salvabilis* i *salvandus* pod każdym względem, w każdym czasie i miejscu, i na wszystkich płaszczyznach.

---

[58] Kazanie na Boże Narodzenie w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 511; Kazanie na Zwiastowanie NMP, tamże, s. 491; Wykład Symbolu Apostolskiego, tamże, s. 635.
[59] Tamże, s. 510.
[60] Teologia chrześcijańska, ks. IV w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 333.
[61] Tsch 71, CCh XII s. 429—430 w. 843—850 n.
[62] CCh XI, np. s. 93, 99, 104, 105 n.

a) EWANGELIA W ZBAWIENIU

Zbawienie więc, mające u Abelarda najczęściej charakter nadprzyrodzony, dokonuje się jednak w życiu ludzkim i w samej osobie ludzkiej. Takie zbawienie daje człowiekowi przede wszystkim Ewangelia, którą autor rozumie jako Słowo Boże. Ewangelia więc jako Słowo „zbawia" człowieka, i to w wymiarze indywidualnym, jak też i społecznym. Przy czym jednak Ewangelia jako Słowo, albo raczej w swoim słowie, posiada jeszcze dwie warstwy „zbawczej egzystencji", a mianowicie: wiarę, nadzieję i miłość jako stan nowej egzystencji duchowej i to, oczywiście, chrześcijańskiej oraz sakramenty, czyli znaki uobecniające odkupienie Chrystusowe w obecnym świecie historycznym i widzialnym [63].

Z powyższej analizy wynika, że zbawienie jest rzeczywistością z „tamtego świata", ale przychodzi do ludzi, wcielając się w życie doczesne niejako trzema drogami: przez Ewangelię, czyli Objawienie i Słowo; przez stany wiary, nadziei i miłości; przez sakramenty [64].

Widać z tego, że zbawienie wkracza w całą osobę ludzką, tzn.: w jej stan intelektualno-poznawczy (Ewangelia przez Słowo), w jej warstwę wolitywno-dążeniową (wierzenie, spodziewanie się, miłowanie), w jej sferę działaniową (sakramenty, działające w obrębie znaków materialnych, którymi posługuje się każdy człowiek). Abelard wskazując na trzy drogi, którymi zbawienie dochodzi do człowieka i podając jednocześnie trzy warstwy „zbawczej egzystencji", o których wyżej powiedziano, nie wiąże ściśle zbawienia z moralnością jako taką (*praecepta, praeceptio*). Zbawienie w rozumieniu naszego teologa ma jeszcze mniejszy związek z instytucjami religijnymi (*instituta, patrum, disciplinae, canones et decreta, regulae monachorum*) [65]. Moralność i instytucje religijne są raczej dopełnieniem rzeczywistości zbawczej w Ewangelii, jej ozdobą, pomnożeniem oraz umocnieniem (*muniatur incolumitas*). W tym to sensie dla Abelarda „zbawcza rzeczywistość" [66] została przekazana ludziom substancjalnie przez Ewangelię, czyli przez życie i czyny Jezusa Chrystusa, natomiast listy apostolskie mają na celu jedynie umocnienie, pomnożenie, zabezpieczenie i ułatwienie wprowadzenia Ewangelii w życie [67].

A zatem, według Abelarda, celem Listu św. Pawła do Rzymian jest być pewnym łącznikiem czy medium pomiędzy objawioną nauką o zbawieniu, zawartą w Ewangelii, a konkretną sytuacją życiową adresatów tego Listu. Jest to więc ważne rozróżnienie wagi i doniosłości: Ewangelii jako treści Chrystusowego objawienia, innych pism, zawartych w Nowym Testamencie, jako sposobu wcielania odkupienia Chrystusowego w życie.

W tym sensie moralność i instytucje religijne są raczej sposobami percepcji zbawienia, objawionego i dokonanego przez Chrystusa, jak też sposobami wcielenia Ewangelii w życie osoby ludzkiej w czasie i przestrzeni. Zbawienie w rozumieniu Abelarda jest więc przede wszystkim procesem dialogicznym, dokonującym się między osobami: Bóg i czło-

---

[63] „Sufficere autem saluti fortasse poterant ea quae Evangelium de fide et spe et caritate seu sacramentis tradiderat" (tamże, s. 42 w. 61—62). Słowo „seu" trzeba chyba tutaj tłumaczyć nie jako „czyli", bo w takim tłumaczeniu te trzy cnoty byłyby utożsamione z sakramentami, ale jako „czy to" lub „oraz", również". Sakramenty w takim tłumaczeniu słowa „seu" są wyróżniane obok cnót teologicznych.

[64] Kazanie na Wielkanoc w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 550.

[65] Tamże, s. 42—43 w. 61—78.

[66] Tamże, w. 80.

[67] „hanc intentionem epistolae tenent ut ad obediendum evangelicae doctrinae nos moveant, vel etiam ad amplificandam vel tutius muniendam salutem tradant. Et haec quidem est omnium epistolarum generalis intentio" (tamże, s. 43 w. 81—84).

wiek. Proces zbawczy, zainicjowany jest przez samego Boga, który przez Ewangelię, skierowaną do człowieka, proponuje zbawienie. Natomiast człowiek jako osoba jest receptorem proponowanego przez Boga zbawienia. Ta recepcja realizuje się przede wszystkim w moralności, zachowaniu się i otwarciu osobowym samego człowieka.

Jednak w efekcie Abelard osadza zbawienie w schemacie chrystologicznym: Bóg — Człowiek. Stąd zachodzi u niego doskonała synteza, która została rozerwana dopiero przez protestantyzm. Zbawienie więc jest jakimś przedziwnym spotkaniem nadprzyrodzonej łaski Bożej z pełną, realną odpowiedzią człowieka, przejawiającą się w jego życiowych działaniach [68].

Z tym również wiąże się myśl, że zbawienie rozwija się, rośnie i postępuje (*amplificanda dona, extenuanda merita*), czyli ma ono charakter dynamiczny, życiowy i realizuje się w perspektywie finalnej, stanowiącej cel zbawienia, zmierzającego do swojej pełni. To dynamiczne, rozwojowe rozumienie zbawienia przez Abelarda dokonuje się dzięki temu, że jest łaską. Łaska więc jest tym motorem sprawczym i pierwszorzędnym zbawienia (*exaggeratio gratiae*), natomiast ludzkie czyny mają w nim niejako wartość drugorzędną (*attenuatio nostrorum operum*) [69] Abelard opowiada się w tym miejscu zdecydowanie przeciwko pelagianizmowi. W każdym razie *nostra opera* oznaczają w rozumieniu Abelarda raczej drogę i miejsce realizowania się zbawienia na ziemi, jego dochodzenia do głosu. Te *nostra opera* są w ludzkiej mocy i w dużej mierze podlegają człowiekowi i mogą być przez niego pomnażane.

W całości komentarza do Rz 2,14-15 u Abelarda dochodzi do dominacji terminów soteriologicznych: *iustificatio* i częściowo *redemptio*, a zanika trochę termin *salus*. Jednak *salus* zdaje się występować w znaczeniu egzystencji nadprzyrodzonej, tworzonej przez Boga w przeciwieństwie do stanu naturalnego przede wszystkim w wielu innych pismach. W komentowanej przez Abelarda części Listu św. Pawła do Rzymian (pierwszych jego rozdziałów) da się zauważyć, że czasami *salus* jest jakby rugowane z płaszczyzny doczesnej i naturalnej, ustępując miejsca terminowi *iustitia*. Był to okres raczej moralistycznego rozumienia zbawienia.

b) STWORZENIE I ZBAWIENIE

Abelard porusza również ciekawy problem, że — jak się wydaje — zbawienie, jakie Żydzi mieli objawione z Prawa, było dostępne również poganom bez tego objawienia, a na mocy tożsamości „dzieł nakazanych prawem" (*opera quae lex praecepit*) [70]. Znaczyłoby to, że i poganom dostępne było zbawienie dzięki identyczności ich uczynków, dzieł (*opera*) z nakazanymi przez żydowskie Prawo objawione. Tutaj Abelard został napiętnowany jako pelagianista. Winę jednak za to ponosi ówczesny wąski kontekst teologiczny. Dziś w świetle pełnej nauki o zbawieniu powszechnym dostrzega się wielką zasługę w próbach ukazania, że *salus* w znaczeniu objawionym przedmiotowo było dostępne również i poganom. Dawniejsi komentatorzy zarzucali Abelardowi, że jest naturalistą, ograniczając się do jego zwrotu o poganach, że *naturaliter faciunt*. Należy jed-

[68] „In his itaque duobus, tam operibus scilicet nostris quam divina gratia, totius materiae summa consistit" (tamże, s. 43 w. 93—95).

[69] Jw., s. 43 w. 90, 96 n.

[70] „Quod apparet ex gentilibus, qui quamvis legem scriptam non habeant quam audire possint, cum tamen faciunt ea opera quae lex praecepit, aeque ut Iudaei salvantur" (CR I(2, 14), CCh XI, s. 84 w. 286—289).

nak zauważyć, że Abelarda termin *naturaliter* (z natury, naturalnie, docześnie) rozumie on równocześnie teologicznie, a mianowicie: *quam [legem] naturaliter, hoc est ex sua creatione, habent* [71]. „Naturalność" bazuje tu na „stworzoności", czyli na akcie stwórczym samego Boga. Oznacza to prawdopodobnie, że zbawienie Chrystusowe kryje się antycypacyjnie i zarodkowo w osobowym stwarzaniu Bożym. Rzeczywistość zbawienia objawionego nie wisi w próżni ani nie jest luźno nałożona na stworzenie, lecz jest wzbudzana przez Chrystusa w samym sercu stworzonej rzeczywistości, czyli w człowieku. Dzisiaj, żeby uniknąć pelagianizmu, mówi się raczej o „sumieniu" niż o uczynkach. Ale jest charakterystyczne, że i Abelard dostrzegł ten termin „sumienie" u Pawła. Chrystus więc wskrzeszał zawsze łaskę zbawienia w centrum osoby ludzkiej, nawet poganina, byle ten okazał w sumieniu swoim (Rz 2,15) jakąś „zgodność" (*aequitas*) z objawionym nastawieniem ku Prawu pisanemu.

Abelard zdaje się iść dalej. Twierdzi on, że w sytuacji braku objawienia dopełniającego ludzie „sami sobie są prawem" [72], czyli osobowość ludzka jest sama dla siebie bazą zbawienia, na której może się rozgrywać zbawienie objawione w Kościele, a także i nie objawiane oficjalnie, tylko w inny sposób dokonane przez Boga. Na tę osobowość „zbawialną" (*salvabilis*) składają się u Abelarda głównie: miłość, dobra wola i prawość, czyli sumienie. U podstaw jest tu nieco inna antropologia teologiczna, tylko w części augustyńska. Abelard bierze od Augustyna pojęcie „serca" jako centrum osobowości podlegającej procesowi zbawienia, ale to „serce" interpretuje jako osobowe, sumieniowe, zdolne rodzić zasługi zbawienne. To zaś dla augustynowego pesymistycznego oceniania wnętrza człowieka było niemożliwe. A więc dla Abelarda serce człowieka jest tym tajemniczym miejscem, gdzie Bóg może dokonać zbawienia, prawdziwie nadprzyrodzonego i chrześcijańskiego, w sposób różny od żydowskiego i ewangelijnego, jakkolwiek w ostatecznym rozrachunku jest to zbawienie to samo: „Doprawdy, ci, którzy wykazują na zewnątrz dobrą wolę w czynie, posiadaną w duszy (w osobowości), ujawniają dzieło prawa napisanego w sercach" [73]. Jak Żydzi mieli Prawo pisane, tak każdy człowiek, a więc i poganin, ma również jakieś „prawo pisane" w sercu swoim. Jest to wprawdzie inne „pisanie", ale ostatecznie współautorami jednego i drugiego są: Bóg i współpracujący z Nim człowiek. „Napisane przez Boga" dla Abelarda oznacza przede wszystkim — tkwiące potencjalnie w sercu i w woli człowieka, nastawionej na dobro i realizującej to dobro w życiu praktycznym [74].

Kiedy Abelard określa, czym jest osobowość zbawcza, to mocniejszy akcent kładzie na woli niż na intelekcie, jakkolwiek wola jest tu funkcją osoby — duszy (*in mente*) i „serca", zgodnie z tradycją augustyńską, posiada również elementy intelektualno-poznawcze.

c) UCZYNKI I ZBAWIENIE

Osobny jest problem związku zbawienia z uczynkami, występujący w soteriologii abelardowskiej. Abelard w ramach zagadnienia „zbawienie — uczynki" porusza ciekawy związek zbawienia z treściami świado-

[71] Tamże, s. 85 w. 293.

[72] „ipsi sibi sunt lex" (CR I (2, 14), CCh, s. 85 w. 296).

[73] „Quippe qui exhibent exterius in opere voluntatem bonam quam habent in mente, ostendunt opus legis scriptum in cordibus" (tamże, s. 85 w. 299—301).

[74] „Cum dicit scriptum, perseverantiam bonae voluntatis innuit" (tamże, s. 85 w. 401—302).

mości i wiary. Problem ten sam w sobie jest stary i znany od dawna w myśli chrześcijańskiej, ale Abelard w swojej refleksji teologicznej podaje inne jego rozwiązanie. Najpierw przytacza ogólnie przyjmowane zdanie, że „zbawienie dokonuje się przez wiarę w Chrystusa" [75]. Wyjaśnia jednak dalej, że chodzi tu o wiarę inkarnacyjną, chrystologiczną, a mianowicie taką, która wiąże bóstwo i człowieczeństwo w jedną osobę w przypadku Chrystusa: *usque ad unum* [76]. Nie jest to jednak jakieś ogólne związanie bóstwa i człowieczeństwa (*ne generaliter*), lecz konkretne, a więc historyczne, inkarnacyjne. Wyjaśnia to w ten sposób, że wiara zbawcza polega na przylgnięciu do prawdy i miłosnym złączeniu się i czynieniu dobra, ale zawsze w odniesieniu do Boga — Człowieka. Nie chodzi tu o samego Boga ani o samego człowieka w Chrystusie, lecz o jedność Boga i Człowieka. Nie ma więc dobra, nie ma miłości, nie ma zbawienia w izolacji tych bytów — Chrystusa i człowieka. Zbawienie dokonuje się dzięki pełnemu związaniu osoby ludzkiej z Osobą Zbawcy, powstałą ze złączenia bytu boskiego i ludzkiego w jednym konkretnym przypadku Chrystusa: „Zbawiony jest ten, kto jest z wiary lub «rodzi się» z wiary Jezusa Chrystusa, to znaczy, kto wierzy w Tego Jezusa jako Zbawiciela w aspekcie, w jakim jest On Chrystusem, to jest Bogiem i Człowiekiem" [77]. A więc zbawienie jest ostatecznie dzięki syntezie wiary i uczynków, w postaci zespolenia całego Chrystusa i całej osoby ludzkiej.

d) MIŁOŚĆ ZBAWIAJĄCA

W myśli soteriologicznej Abelarda można też zauważyć i taki motyw, że miłość ludzka (choć pod inspiracją Boga) dokonuje zbawienia: oczyszcza z grzechów, ocala człowieka, wyrywa ze śmierci, daje nieśmiertelność. Miłość więc w zbawieniu jako procesie dokonującym się w człowieku jest pewnego rodzaju sakramentem zbawienia, bo jest to taka miłość, w której wyraża się cała osoba. A więc miłość występuje również na płaszczyźnie soterii nadprzyrodzonej i eschatycznej, może tutaj nawet szczególnie.

Chociaż Abelard podkreśla mocno udział miłości ludzkiej w procesie zbawienia, to jednak istotną dla urzeczywistnienia samego zbawienia w człowieku jest miłość Chrystusa zbawiająca [78]. Ta Chrystusowa *caritas salvans* przyjmuje postać osobową. Jest ona po prostu „Duchem Syna" [79]. Zbawienie jest dane człowiekowi przez akty paschalne i to głównie przez śmierć Chrystusa na zasadzie miłości [80]. Byłoby to raczej popieranie tradycji rzymskiej, że wydarzenia paschalne są przyczyną zbawienia, a nie wcielenia. Miłość zbawiająca Chrystusa jest heroiczna, darmowa, absolutna; jako pierwsza wychodzi naprzeciw człowiekowi [81]. „Wśród ludzi — pisze Abelard — może znaleźć się ktoś, kto umarłby za człowieka dobrego, po prostu z miłości do niego i oczywiście z nadzieją zapłaty od Boga.

---

[75] „qui faciat bonum usquequo veniat credendo et per amorem se copulando ei qui vere unus est et immutabilis per naturam et singularis per eminentiam, id est Deo sive Christo" (CR I(3, 12), CCh XI, s. 105 w. 312—315).

[76] Tamże, s. 105 w. 309.

[77] „Eum qui ex fide est Iesu Christi, hoc est qui credit eum Iesum, id est salvatorem, per hoc quod Christus est, id est Deus et homo" (CR II(3, 26), CCh XI, s. 113 w. 121—123).

[78] CR II(5, 7 n), CCh XI, s. 156 w. 80 n.

[79] TCh IV, 133, CCh XII, s. 331 w. 2085 n.

[80] CR II(5, 7 n), CCh XI, s. 156 w. 81—83.

[81] Jw., s. 156 w. 83.

Chrystus natomiast nie tylko odważył się umrzeć, oddać życie, ale nawet za grzeszników. To z kolei budzi i umacnia w nas miłość do Niego" [82].

Soteria ma swój początek głównie w historycznym odkupieniu, które polega na zmianie „grzesznej sytuacji" człowieka. Abelard rozumie „grzeszników" jako złe istoty, a więc po średniowiecznemu, a nie jako istoty „słabe", jak pelagianie. Grzech w teologii Abelarda to przekreślenie człowieczeństwa. W takim rozumieniu teologii grzechu wychodzi jeszcze bardziej jaskrawie wielkość miłości odkupującej. Zbawienie więc, które urzeczywistnia się w człowieku dzięki miłości Chrystusa, wyrażonej w aktach paschalnych, jest jednocześnie użyczeniem człowiekowi przez Boga wielkiej łaski. Bóg dając więc taką łaskę człowiekowi buduje czy też umacnia swoją miłość w nim. Można to rozumieć, że odkupienie to:

1. Wlanie w nas miłości od Chrystusa, wzbudzenie jej w nas, czyli zbudowanie („byliśmy grzesznikami") [83];

2. Umocnienie miłości (*confirmat*), a więc albo umocnienie jakiejś wirtualnej przynajmniej miłości naturalnej (coś z pelagianizmu), albo miłości okazanej jeszcze w Starym Testamencie, a potem stałe umacnianie miłości danej nam na chrzcie;

3. *Suam caritatem* można też rozumieć jako Jego, czyli Chrystusa miłość oraz jako „miłość ku sobie, ku Chrystusowi", a więc każda osoba ludzka ma jakąś miłość nie uformowaną ku Bogu. Akt miłości Chrystusa na krzyżu formuje tę miłość i ukierunkowuje ją ku samemu Chrystusowi jako sprawcy rzeczywistości zbawienia.

Abelard więc jako wspaniały humanista, który dostrzega w teologii zbawienia również miłość ludzką, raczej twierdzi, że wydarzenia paschalne Jezusa Chrystusa, będące dowodem miłości samego Boga do człowieka, powodują uformowanie i właściwe ukierunkowanie samej miłości ludzkiej, będącej w każdym człowieku w jakiejś postaci „nie uformowanej" [84].

Po fazie odkupienia człowiek musi przejść fazę usprawiedliwienia, w której dokonuje się cały proces oczyszczenia moralnego. Jest to druga faza zbawienia. Trzecią fazą jest nastawienie na nowy byt w Królestwie niebieskim, na jego ostateczne wypełnienie [85]. Abelard rozumie również *salvatio* jako osiągnięcie Królestwa niebieskiego [86]. W ten sposób rozumiejąc odróżnia *salvatio* od *iustificatio*, które rozumie jako oczyszczenie z grzechów przez odkupienie [87]. Nasz autor uważa więc, że śmierć Chrystusa dokonała usprawiedliwienia ludzi, przeznaczyła do zbawienia [88].

Dzięki czemu proces zbawienia ludzi mógł się zrealizować? Dzieje się to właśnie „przez miłość, którą już w Nim mamy, wywodzą się z owej

[82] Jw., s. 156 w. 76—81.

[83] Tamże, s. 146 w. 84—85.

[84] „Et per exhibitionem tantae gratiae commendat Deus, id est aedificat sive confirmat, suam caritatem in nobis" (tamże, s. 156 w. 81—83).

[85] TCh IV, 72, CCh XII, s. 298.

[86] CR II(5, 11), CCh XI, s. 156 w. 104 n.

[87] „Quod si ita respexit eum essemus peccatores, morti scilicet unicum suum pro nobis tradendo, multi magis igitur, id est multo facilius sive libentius vel probabilius, nunc respiciet nos ad salvationem, iam iustificatos in sanguine suo, hoc est iam per dilectionem quam in eo habemus, ex hac summa gratia quam nobis exhibuit, pro nobis scilicet adhuc peccatoribus moriendo. Et hoc est salvi erimus ab ira, scilicet futura, id est a peccatorum vindicta, per ipsum, scilicet Christum pro nobis semel morientem et saepius orantem et assidue nos instruentem" (tamże, s. 156 w. 86—95).

[88] Tamże, s. 156 w. 88—90.

najwyższej łaski [śmierci], jaką nam wyświadczył" [89]. A zatem uwypukla się myśl, że miłość została wlana w serca ludzkie z chwilą śmierci Chrystusa. Jest to miłość zbawiająca, czyli nadprzyrodzona, ale będąca w jakiejś relacji do miłości naturalnej. Jednocześnie budzi wątpliwości zwrot Abelarda: *dilectio in eo* [90]; nierzadko pisze on pośpiesznie i wieloznacznie, jak też niezbyt gramatycznie. Zwrot ten można więc rozumieć wielorako, a mianowicie:

1. Albo miłość *in eo* [w Chrystusie], wypływająca z Chrystusa jako źródła;

2. Albo nasza miłość niejako „lokowana w Chrystusie", a więc zwrócona ku Chrystusowi;

3. Albo miłość religijna „w Chrystusie przyniesiona na świat", czyli odróżniana od miłości ludzkiej naturalnej;

4. Albo jako „chrystyfikacja" całej miłości doczesnej przez umieszczenie jej pod „firmamentem" Chrystusa — Zbawiciela.

Chociaż trudno sprecyzować, co Abelard rozumie przez *dilectio in eo*, to jednak odkupienie i zbawienie są dziełem tej samej miłości między Chrystusem a ludźmi, i to raczej poszczególnymi, konkretnymi, a nie jakąś anonimową społecznością.

Powyższa analiza pozwala również wyciągnąć wniosek, że w teologii zbawienia naszego teologa nie ma elementu fatalnego, demonicznego, a nawet nie jest egzagerowana tajemniczość. W jego teologii zbawienia jest raczej tylko element osobowy. Zbawienie więc to naprawienie relacji międzyosobowych, to jest między osobą człowieka a Osobą Chrystusa i Osobą Ojca. Osoba Chrystusa dokonuje zbawienia głównie w sensie pojednania osoby ludzkiej z Osobą Ojca [91].

e) ZBAWIENIE KOSMICZNE

Mimo że *salus* realizuje się w pełni dopiero w eschatologii, to jednak ma ono swoją prehistorię, a nawet i historię w doczesności. W pierwszym etapie dotyczy to i kosmosu. Chociaż samo zbawienie mieści się w teologii Abelarda głównie w kategoriach osobowych, to jednak w omawianiu historii zbawienia [92] można zauważyć jakiś delikatny wątek zbawienia kosmicznego, które, jak wyżej stwierdzono, w ogólności jest obce myśli Abelardowej. Abelard w swoim rozumowaniu cytuje dzieło *Timaeus* Platona [93], twierdząc, że Platon uczy, iż świat jest zbudowany na kształt greckiej litery „chi", zakrzywionej i złożonej z dwóch długości. Na tej podstawie Abelard uważa, że Platon „oddał w sposób tajemniczy zbawienie wszystkich ludzi, które rozumiemy w ten sposób, że odpowiednio do prawdziwej budowy (konstytucji) samego świata dokonało się w samej męce Pańskiego krzyża" [94].

Jest to nauka Abelarda, że krzyż przenika całą konstrukcję świata, że zbawienie w jakimś sensie występuje w relacji do całego kosmosu. Można więc tutaj dopatrywać się jakiegoś wątku kosmicznego w teologii zbawienia.

---

[89] Tamże, s. 156 w. 89—91.

[90] Jw., s. 156 w. 90.

[91] „salvi erimus per ipsum" (tamże, s. 156 w. 97 i w. 100—101).

[92] CCh XII, s. 140—143.

[93] Timaeus 36b-c: „Tunc hanc ipsam seriem in longum secuit et ex una serie deas fecit easque mediam mediae in speciem chi Graecae litterae coartavit curvavitque in orbis" (u Abelarda tekst ten jest trochę zmieniony. Por. TCh II, 16, CCh XII, s. 140 w. 260 n).

[94] Tamże, w. 257—265.

f) WIARA ZBAWIAJĄCA

Abelard porusza się bardziej po terenie ludzkiej historii zbawienia. Stwierdza on, że ludzie żyjący przed przyjściem Zbawiciela nie mieli sakramentów (nawet Job ich nie miał). Prawo było dane tylko Izraelowi, nie było ono tak ogólne, a więc nie posiadały go — jak twierdzi Abelard — wszystkie narody, tak jak Ewangelia Jezusa Chrystusa, która ma zakres uniwersalny, jeśli chodzi o jej posiadanie. Okres Prawa — według naszego autora — to była *prima vocatio*. Natomiast okres Ewangelii to *secunda vocatio* [95]. Inne narody, oprócz Izraela — kontynuuje Abelard — nie były całkowicie poza zasięgiem zbawienia, które dokonywało się po prostu przez prawa natury. Jest to śmiała teza Abelarda, doceniająca siłę każdej osoby ludzkiej, nawet nie posiadającej objawienia Chrystusowego: „Nie możemy być zmuszeni żadną racją do tego, żebyśmy nie mieli żadnej nadziei na zbawienie tych pogan, którzy przed przyjściem Odkupiciela, nie będąc pouczeni żadnym prawem pisanym, według Apostoła, w sposób naturalny czynili to, co należy do Prawa (pisanego): sami sobie byli prawem i objawiali dzieło prawa wypisane na swoich sercach, gdy sumienie ich oddawało im świadectwo" [96]. Według Abelarda i poganie, przed Żydami, zbawiali się przez wiarę bez uczynków prawa [97]. Nasz myśliciel, chociaż dostrzega możliwość zbawienia pogan, którzy żyli poza strukturami żydowskiej historii zbawienia, to jednak podkreśla konieczność wiary w procesie zbawczym, urzeczywistniającym się stale w każdym konkretnym człowieku. Zbawienie więc zawsze jest uwarunkowane posiadaniem przez człowieka *fides catholica* [98]. Posiadanie wiary umożliwia jej wyznawanie: „Najpierw trzeba mieć wiarę, a dopiero później składać wyznanie wiary" [99]. Chociaż Abelard tak mocno podkreśla konieczność *fides catholica* do zbawienia, to jednak jako humanista widzi tę wiarę zawsze w kategorii wolności: „Oczywiście możemy się zbawić z własnej woli, nie z cudzego przymusu" [100]. W dalszej części swoich rozważań dotyczących historii zbawienia jako jednego ciągu historycznego Abelard dowodzi, że jedna wiara zbawiała od początku, „bo jeden przecież jest Bóg" [101]. Zbawienie więc zaczęło się już od prawa natury, czyli jeszcze przed Prawem pisanym [102].

Z powyższych rozważań Abelarda można wyróżnić niejako trzy epoki zbawienia, a mianowicie: *sub lege naturali, sub lege scripta, sub Evangelio* [103]. Podział na epoki zbawienia trochę inaczej wygląda niż np.

---

[95] TCh II, 17, CCh XII, s. 140 w. 226—272.

[96] „Nulla itaque, ratione cogendi videmur, ut de salute talium diffidamus gentilium qui ante adventum redemptoris nullo legis scripto instructi naturaliter, iuxta Apostolum, ea quae legis sunt facientes, ipsi sibi lex erant qui ostendebant opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum" (TCh II, 19, CCh XII, s. 141 w. 285—290). Por. Rz 2, 14—15.

[97] Tamże, s. 141 w. 297—300, gdzie Abelard przytacza Rz 3, 28—30.

[98] „Catholica quippe est fides, id est universalis, quae ita omnibus necessaria est ue nemo discretus absque ea salvari possit" (TSch 23, CCh XII, s. 410 w 273—275; Por. Expositio fidei in Symbolismo Athanasii, PL 178, 629—632.

[99] Wykład Symbolu Apostolskiego w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 626.

[100] Wykład wiary według Symbolu Atanazego, tamże, s. 649.

[101] Zob. przypis 97.

[102] „Ex quibus quidem verbis Apostoli aperte monstratur iustitiam a naturali lege incepisse, et omnino sine lege scripta per fidem homines iustificatos esse. Ubi etiam adnectitur quam facile ad gravissima peccata post legis scriptae prohibitiones inclinarentur homines, iuxta illud poeticum: «Nitimur in vetitum semper cupimusque negata» (TCh II, 21, CCh XII, s. 141 w. 318—323). Ostatnie słowa, cytowane przez Abelarda, są wzięte z Owidiusza. Zob. Ovidius: Amores III, 4, 17.

[103] TCh II, CCh XII, s. 140 n.

u Prospera z Akwitanii, który dzieli całą historię zbawienia na: *ante legem, sub lege, sub gratia.*

W rezultacie Abelard ma bardzo optymistyczny pogląd na zbawienie w epokach przed Ewangelią, co koresponduje z teorią zbawienia przez miłość, tak charakterystyczną dla teologii zbawienia, a nawet całej soteriologii abelardowskiej. „Rzeczy te przytoczyliśmy — jak mówi Abelard — aby ktoś nie wątpił w zbawienie wiernych pogan także po daniu prawa aż do przyjścia Chrystusa, jeśli żyli bez przyjmowania sakramentów, ale roztropnie i sprawiedliwie" [104]. Według naszego myśliciela do takich dobrych ludzi, żyjących przed przyjściem Chrystusa Zbawiciela, należało wielu filozofów, a także prostych świeckich, niewykształconych oraz uczonych czy mędrców, jak np. Job [105]. W każdym razie zbawiali się ludzie, którzy żyli przed starym Testamentem, w pogaństwie obok judaizmu oraz w czasie Ewangelii. Chociaż są poganami, „żadna rozumna racja nie zmusza nas do tego, abyśmy mieli wątpić w zbawienie tych pogan, którzy przed przyjściem Zbawiciela nie mieli żadnego prawa podanego na piśmie — ale według słów Apostoła — z instynktu natury spełniali przykazania Zakonu" [106].

g) MĄDROŚĆ I ZBAWIENIE

Zbawienie więc, dokonujące się w historii zbawienia, jest przede wszystkim procesem, co wyraźnie występuje w soteriologii naszego teologa. Zbawienie jako proces, dokonujący się w historii, wiąże się — jak twierdzi Abelard — bardzo ściśle z mądrością Pana. Musiało być ono ustawione odpowiednio do człowieka i czasu, jak też do umysłowości, i rozpoczęło się w sposób szczególny przez wcielenie :„Ponieważ przeto we wszystkim, co uczynił Pan w ciele naszym, jest w intencji pouczenia [nas], dlatego słusznie mówi się, że wcieliła się sama mądrość i że w ciele, które przyjęła, objawiła się nam, gdyż wszystkiego dokonała w ciele po to, aby prawdziwa mądrość pouczyła nas w tych rzeczach, które są potrzebne do zbawienia" [107]. Tutaj filozofia też nie jest potępiana, ale wyróżniana jako „prawdziwa mądrość". Abelard uczy, że wcielenie było czymś przygotowującym cały proces zbawienia: Bóg objawił moc, aby wzbudzić wiarę. Lud musiał być wpierw pouczony, w co ma wierzyć i co czynić, a potem pociągnięty ku miłości rzeczy poznanych. Stąd wszystko, co Pan uczynił, zmierza do pouczenia nas, a potem wzbudzenia żaru miłości. Dzieło zbawcze Chrystusa uczy i budzi miłość ku Niemu. Wcielenie było więc personalnie konieczne dla zbawienia osób. Poza tym całość dzieła zbawczego Chrystusa rozpięta jest na siatce mądrości, która jest czymś właściwym tylko osobie.

W myśli soteriologicznej Abelarda można zauważyć pewną ewolucję poglądów, zmierzającą zdecydowanie w kierunku pozytywnym i to raczej syntetycznym. Otóż w swoich *Komentarzach do Listu św. Pawła do Rzymian*, Abelard opowiadał się raczej za koncepcją rzymską, która

[104] Tamże, s. 142 w. 339—342.

[105] Tamże, s. 142 w. 343 n. Abelard dla poparcia swojego twierdzenia cytuje również Grzegorza Wielkiego, który też mówił o sprawiedliwym Jobie. Patrz: Grzegorz Wielki: In Job, Praed., PL 75, 518D.

[106] Teologia chrześcijańska, księga II w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 106; Por. tamże, s. 108, 109, 177.

[107] „Cum itaque in omnibus quae in carne gesserit Dominus nostra sit eruditionis intentio, recte sola incarnari sapientia dicitur, et in carne quam accepit ista nobis exhibuisse, quia ad hoc omnia gessit in carne, ut nos vera erudiret sapientia quae ad salutem sufficerent" (TCh IV, 63, CCh XII, s. 292 w. 912—916).

uważała, że zbawienie mieści się jedynie w zdarzeniach paschalnych Jezusa Chrystusa. Jednakże wypowiedzi w *Theologia Christiana*, jak dopiero co przytoczona, tak mocno podkreślające fakt wcielenia, stanowiący doczesne centrum samego procesu zbawczego, są dowodem ewolucji poglądów. Abelard w swoim dziele *Theologia Christiana* zdaje się niejako odwracać swoje twierdzenie z *Komentarzy do Listu do Rzymian*, pisząc, że „bez wątpienia cała istota zbawienia ludzkiego polega na tajemnicy wcielenia, bez którego wszystko inne byłoby na próżno" [108]. Z takiego stwierdzenia jasno wynika, że w urzeczywistnianiu zbawienia wcielenie jest faktem istotnym. Można tutaj dopatrywać się tylko zdania samego Augustyna albo uznać, że poglądy soteriologiczne Abelarda bardziej się wykrystalizowały i przyjęły charakter syntetyczny, czyli zbawienie składa się z wcielenia i aktów paschalnych. Cały kontekst i sposób argumentacji pozwala twierdzić, że Abelard pojmuje zbawienie syntetycznie. Rzeczywistość zbawienia jest więc wspaniałą syntezą wcielenia i aktów paschalnych. Byłyby więc tutaj połączone dwie koncepcje soteriologiczne: wschodnia — podkreślająca szczególnie fakt wcielenia w soteriologii i zachodnia — zwracająca większą uwagę na akty paschalne.

h) POWSZECHNA WOLA ZBAWCZA BOGA

Syntetyczna koncepcja zbawienia łączy się też ściśle z powszechną wolą zbawienia. Abelard jest raczej uniwersalistą i dlatego problem powszechnej woli zbawczej Boga, jak i problem potępienia widzi, podobnie jak św. Paweł w pierwszym Liście do Tymoteusza [109] w tym, że Bóg chce wszystkich zbawić, jak też chce zbawić niektórych daremnie, czyli bez skutku [110]. Orygenes przyjmował apokatastazę, według której i demony mają się zbawić w nowych cyklach zbawczych, a więc według takiej koncepcji Orygenesowej efektywnie wszyscy się zbawią. Jednak Abelard odżegnuje się zdecydowanie od takiej opinii i określa ją jako *detestabilem* [111]. Wyróżnia więc autor dwa znaczenia słowa „wola Boża": wola według zarządzenia Opatrzności, czyli to, co Bóg zaplanował, wybrał, ustanowił; wola jako napomnienie lub aprobata, dążenie swojej woli oraz gotowość nagrodzenia przez łaskę [112].

„Wola Boża" w rozumieniu Abelarda jest wolą „planującą" i wykonawczą. A zatem wola w pierwszym znaczeniu jest przeprowadzalna w całości, ale tylko wobec części ludzi. Natomiast wola w drugim znaczeniu jest warunkowa i stosowana do wszystkich ludzi bez wyjątku, ale skutek nie jest pełny: „W ten sposób zaradza każdemu człowiekowi w sprawie jego zbawienia i do tego go [Bóg] nawołuje, choć słuchają nieliczni" [113].

W każdym razie zbawienie dokonuje się w jakimś najwyższym zespoleniu woli człowieka z wolą Bożą. Wola zdaje się stwarzać nowy świat, nowego człowieka.

---

[108] „Unde et superius, cum Platonicorum sententias de Verbo Dei Augustinus praesentaret, solum quod ad divinitatem Verbi pertinet se in eis repperisse confirmavit et nihil de incarnationis mysterio, in quo totam salutis humanae summam consistere certum est, sine quo frustra cetera creduntur" (TCh IV, 159, CCh XII, s. 345 w. 2543—2548). Por. TCh I, 125. W tych miejscach Abelard cytuje Augustyna, który razem z platonikami takie sentencje o Słowie Bożym przedstawia.

[109] 1 Tm 2, 4; TCh V, 52, CCh XII, s. 357 w. 370—371.

[110] Tamże, w. 370 n.

[111] „iuxta illum detestabilem Origenis errorem" (tamże, w. 378—379).

[112] Tamże, w. 385—388 i s. 358 w. 389—391.

[113] „Sic quippe unicuique homini consulit de salute sua et ad hanc eum adhortatur, cum obediant pauci" (TCh V, 28, CCh XII, s. 358 w. 400—401).

i) *REPARATIO* I ZBAWIENIE

W ramach tworzenia „nowej rzeczywistości" musi się też mieścić element odrodzenia i naprawy. Stąd w teologii soterii Abelarda zauważa się również pewien związek pojęcia *salus* z *reparatio* [114]. *Reparatio* można rozumieć jako:

1. Odkupienie, przywrócenie do stanu pierwotnej doskonałości, odrodzenie, a *salus* jako zbawienie pozaziemskie, czyli sukcesywnie — najpierw musi nastąpić *reparatio*, a następnie *salus*;

2. Można również rozumieć synonimicznie: *reparatio* oznacza tyle co i *salus*, a więc oznaczałoby naprawę człowieka upadłego i zniszczonego przez grzech pierworodny;

3. Można również rozumieć je uzupełniająco, a nawet dwupłaszczyznowo: *reparatio* to porządek moralny, czyli naprawienie stanu moralnego, przezwyciężenie *concupiscentiae* niszczącej człowieka psychicznie, a w każdym razie w porządku moralnym, natomiast *salus* to porządek sakramentalny, bytowy, czyli naprawienie egzystencji ludzkiej, jej bytu, struktury.

Zbawienie więc w swojej rzeczywistości bytowej, dokonującej przemiany samego bytu osobowego, uwarunkowane jest niejako rzeczywistością „reparacji", stanowiącej podstawę zaistnienia samego zbawienia. W pewnym jednak sensie *reparatio* jest pierwszym etapem samego procesu zbawienia ontycznego.

j) GLORYFIKACJA I ZBAWIENIE

Rozumienie zbawienia przez naszego autora ma przede wszystkim charakter transcendentny. W rozważaniach teologicznych Abelarda można również spotkać takie przypadki użycia terminu *salvatio* lub *salvari*, które nie oznaczają wcale zbawienia transcendentnego, lecz raczej immanentne [115]. Abelard pisze, że przez akty paschalne Chrystusa „nie tylko będziemy zbawieni" (*salvi erimus*), to jest uzyskamy zbawienie przez Niego, czyli uzyskamy możliwość być zbawionymi, ale także osiągnęliśmy najwyższe uchwalebnienie (*gloriatio*). W tym *gloriatio* Bóg dał człowiekowi pojednanie ze sobą [116]. Z dalszego kontekstu wynika, że *gloriatio* można również tłumaczyć jako jakiś dodatek do zbawienia. Dokładniejsza jednak analiza pozwala dokonać subtelnego rozróżnienia między *salvatio* a *gloriatio*. *Salvatio* oznacza bardziej ocalenie od potępienia, a więc ma jakiś charakter zachowawczy, chroniący człowieka przed trwałą tragedią jego egzystencji. *Gloriatio* ma w sobie więcej treści twórczych, czyli stanowi niejako uzupełnienie bytowe samej egzystencji człowieka, bo zapewnia człowiekowi osiągnięcie chwały, życia trwałego w Bogu, słowem: uwielbienie [117].

Abelard *salvatio* i *gloriatio* w sensie sprawczym przypisuje Chrystusowi, który jest tą Osobą konkretną, historyczną, obdarzającą człowieka w jego bycie osobowym zbawieniem, będącym przede wszystkim gwaran-

---

[114] CR II(4, 23 n), CCh XI, s. 152 w. 980 n; CR IV(11, 26), CCh XI, s. 266 w. 332 n.

[115] „Non solum autem, scilicet salvi erimus, id est salvari per ipsum impetrabimus, sed etiam gloriationem maximam adepti sumus et maximo honori nobis imputamus, quod talem nobis reconciliationem Deus dedit. Et hoc est gloriamur in Deo, non in nobis, id est de tanto eius beneficio ex gratia eius, non ex meritis nostris, nobis per Christum collato" (CR II (5, 7 n), CCh XI, s. 157 w. 104—110).

[116] Tamże, w. 104—107.

[117] Tamże, w. 107—110.

cją ocalenia od potępienia. Jaśniej tę prawdę ukazuje Abelard, zestawiając ze sobą dwie osoby, a mianowicie: Adama jako pierwszego człowieka i sprawcę potępienia i Jezusa Chrystusa jako tego Nowego Człowieka, w którym człowiek otrzymał zbawienie jako dar [118]. „Przez pierwszego Adama — mówi Abelard w swoim kazaniu na Boże Narodzenie — ziemia została przeklęta, przez drugiego [Chrystusa] otrzymała błogosławieństwo, ponieważ pierwszy pociągnął za sobą wszystkich na potępienie, drugi nas wybawił od potępienia i dlatego zasłużył, aby w ścisłym znaczeniu był nazwany Jezusem, to znaczy Zbawcą" [119].

Kontynuując swoje rozważania autor ukazuje najpierw Adama jako historycznego człowieka, którego grzech przeszedł na całą ludzkość. Natomiast przez Chrystusa i z samego Chrystusa jako konkretnej, historycznej Osoby przeszedł nie tylko jeden dar na ludzkość, ale wiele darów [120]. Od Chrystusa, dawcy zbawienia i wielu innych darów, rozpoczęła się nowa epoka zbawienia, która charakteryzuje się wielkim postępem. Ten wielki postęp to wiele darów, jakby wiele nurtów zdarzeń dobra i wyniesienia człowieka wyżej przez Chrystusa, czyli Chrystus więcej nieporównanie zdziałał dla zbawienia człowieka niż Adam dla jego potępienia. Nowa epoka zbawienia, ta Chrystusowa, jest o wiele wyższa od epoki odrzucenia i potępienia. Przy tym ten dar zbawczy (*donum*) Chrystusa żyje w historii i jest przekazywany na potomnych: „więcej darów jest przekazywanych na potomnych [121]". Zbawienie więc jest także pewną tradycją, ciągłością. Abelard nie mówi tylko o sposobie przekazu zbawienia, to znaczy, czy zbawienie dociera do konkretnych ludzi przez Kościół, czy inną drogą.

k) ZBAWIENIE I POTĘPIENIE

Ważne jest również określenie zbawienia przez antytezę: *damnatio*. Zbawienie jest więc przeciwieństwem potępienia — odrzucenia od Boga — winy, zła, grzechu, śmierci, grzechu pierworodnego [122], a także wiecznej kary [123]. Abelard, analizując zbawienie przez antytezę *damnatio*, dostrzega przede wszystkim sprawców tych wydarzeń, a więc twórców epok: niezbawienia, odrzucenia (Adam) oraz zbawienia, błogosławieństwa (Chrystus).

Zbawienie więc i niezbawienie są pewnymi procesami, dokonywanymi źródłowo nie przez jakieś zjawiska nieosobowe, choćby przez samą śmierć Chrystusa jako śmierć, lecz przez akty osobowe [124]. To potępienie stało się jakimś *scandalum* dla człowieka [125], czyli proces zbawienia i potępienia dokonuje się również w psychice. Dziwne jest to łączenie stanów zbawczych i niezbawczych z życiem psychicznym i duchowym człowieka. W konsekwencji jednak jest to wiązanie z osobą.

---

[118] CR II (5, 15 n), CCh XI, s. 159 w. 194 n; Kazanie na Boże Narodzenie w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 505.

[119] Kazanie na Boże Narodzenie, tamże, s. 505.

[120] „Et non sicut per unum, scilicet hominem Adam, pertransiit subaudis ut supra dixit, peccatum, scilicet unum in omnes, hoc est originale, ita et donum, similiter unum pertransiit per unum hominem, videlicet Christum, immo multa dona ad multos" (CR II(5, 15 n), CCh XI, s. 159 w. 201—205).

[121] „plura per Christum ad posteros transmittuntur" (tamże, w. 186).

[122] Tamże, w. 184—200.

[123] Tamże, w. 209.

[124] Tamże, w. 201 n.

[125] CR IV(11, 9), CCh, XI, s. 259 w. 98 n.

1) CHARAKTER EKLEZJALNY ZBAWIENIA

Zbawienie jako proces osobowy urzeczywistnia się w człowieku — jednostce indywidualnej, ale również w jakimś wymiarze społecznym, ponieważ występuje naturalne powiązanie każdej jednostki ludzkiej z innymi. U Abelarda mamy więc do czynienia ze zbawieniem o charakterze eklezjalnym. Abelard zakłada, że przynależność do Kościoła katolickiego jest znakiem zbawienia nadprzyrodzonego [126]. Kościół nazywa Abelard wprost „Ciałem Chrystusa" i dlatego przynależność do niego jest konieczna, aby człowiek mógł stać się *homo salvatus:* „Każdy, kto nie należy do Jego Ciała, którym jest Kościół, jest odrzucony od bramy nieba i łaski Boga. On tylko jeden otwiera tę bramę, a nikt już nie zamyka. Przez nią musi do życia wejść każdy, kto ma być zbawiony" [127]. Kościół jest po prostu miejscem zbawienia, a więc jest on antycypacją zbawienia wiecznego. Jest on „duchowym miastem Boga" [128]. Używając takiego sformułowania, Abelard jednocześnie daje dowód, że w rozumieniu eklezjalnym zbawienia jest pod wpływem augustynizmu. Do tego Kościoła — jak dalej twierdzi Abelard — wkroczy kiedyś „pełnia ludów" (także pogan) [129], czyli „wielu nawróci się z całości wszystkich ludów" [130]. Taki więc proces zbawienia ma niewątpliwie charakter dynamiczny i eklezjalny. Wymaga przede wszystkim od człowieka nawrócenia, będącego niejako wstępem do samego zbawienia [131]. Nawrócenie, jak mówi Abelard, możliwe jest tylko w obecnym czasie, w doczesności, a więc w konkretnej historii, którą człowiek tworzy i przez którą też w jakimś stopniu się wyraża. Nawrócenie to jest czynnością ludzką, i to nie jednorazową. Musi istnieć nieustanne nawracanie się. W ten sposób człowiek nastawiony jest na zbawienie eschatologiczne, które zrealizuje się na końcu czasów.

1) ZBAWIENIE JAKO WYZWOLENIE

Jeśli zbawienie wymaga od człowieka nawrócenia, dokonującego się w doczesności, to jednocześnie ma jakiś charakter wyzwalający. Według myśli teologicznej Abelarda zbawienie też oznacza wyzwolenie [132]. Chcąc bliżej przedstawić treść zbawienia jako wyzwolenia, autor posługuje się argumentacją biblijną, która jest podstawowa w jego teologii. Przytacza Ps 13,7, gdzie jest mowa, że Pan odejmie niewolę. Żydzi jednak po Chrystusie przez zatwardziałość — jak twierdzi Abelard — zaciągnęli „cięższą niewolę", okrutniejszą. Jest to niewola błędu, grzechu, niewiary, zaślepienia, jakiejś perfidii, pozbawienia największego dobra zbawczego, które stało się najbliżej w czasie [133]. W dalszej egzegezie cytowanych przez siebie słów psalmu opowiada się Abelard za Orygenesem [134], twierdząc, że mowa jest o Syjonie, Jakubie i Judei jako *pars pro toto: Sion salvanda* [135],

---

[126] „Unde et haec in ecclesia inolevit consuetudo ut in exordiis lectionum quae de epistolis apostolicis sumuntur" (CR IV(10, 1), CCh XI, s. 248 w. 16—18).

[127] Kazanie na dzień Trzech Króli w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 532.

[128] „et spiritalem Dei civitatem" (CR IV(11, 25), CCh XI, s. 265 w. 306).

[129] Tamże, w. 304.

[130] Tamże, w. 305.

[131] „Conversi ad Christum salvabuntur" (tamże, s. 266 w. 347—348).

[132] „Quae tamen captivitas solvetur" (tamże, w. 355).

[133] Tamże, w. 352—357.

[134] Tamże, s. 267 w. 371—375. Abelard cytuje słowa Orygenesa. Patrz: Orygenes: Comm. in Epist. ad Rom VIII, 12, PG 14, 1197A.

[135] „vel secundum Origenis verba «Veniet propter Sion», scilicet salvandam" (tamże, w. 378—379), Por. Iz 59, 20.

co oznacza cały świat. W takim kontekście biblijnym *salvatio* w tym konkretnym wypadku oznacza:

1. „Zbawca wyrwie Syjon z niewoli diabła, czyli jarzma grzechu, który odrywa duszę od Boga" [136]; a więc jest to wyzwolenie z grzechu, diabła i otwarcie drogi ku Bogu;

2. Jest to odwrócenie nieprawości „ludu izraelskiego", a więc uwolnienie z grzechu pierworodnego, z grzechów uczynkowych oraz z „resztek grzechowych" [137]. Określenie zbawienia „od resztek grzechowych" należy rozumieć raczej „od grzechów możliwych", bo pojęcie „relikwii grzechowych" jest chyba dopiero pojęciem św. Tomasza z Akwinu;

3. Jest to danie chwały [138].

Takie rozumienie zbawienia przez autora jeszcze lepiej przybliża tę rzeczywistość w kategoriach osobowych i charakteryzuje się jakąś stopniowalnością. Najpierw jest to wyzwolenie od różnych form zła, które deformują egzystencję i byt ludzki, a następnie obdarzenie chwałą.

m) SŁOWO W ZBAWIENIU

Charakterystycznym rysem teologii zbawienia Abelarda jest też silny związek zbawienia ze Słowem [139], wypowiedzianym przez Boga i będącym Bogiem, jak też ze „słowem wiary" [140]. W rozumieniu naszego teologa to Słowo Boże, będące samym Bogiem, jest po prostu samą Mądrością Bożą: „Słowo Pańskie, czyli Syn Boży, nie jest słowem przelotnym, uchwytnym dla ucha, lecz umysłowym, to znaczy jest samą myślą, albo mądrością współwieczną z Bogiem, którą właściwie należy nazwać wszechmądrością, analogicznie do tego, jak mówi się o wszechmocy" [141]. Słowo — mówi Abelard — jest wypowiedziane przez Boga, a jednocześnie jest blisko człowieka, w jego sercu i na ustach. To Słowo „uwierzone czyni wiernych" [142]. Tym samym niesie ono człowiekowi zbawienie. Apostołowie — kontynuuje Abelard — są wysłani przepowiadać Słowo: „I słusznie, bo na wyznawaniu tego słowa i wierze polega nasze zbawienie" [143]. Nie wiadomo, czy tekstu nie należy tłumaczyć także w ten sposób: „na wyznawaniu tego słowa i wierze weń". Byłoby to jeszcze mocniejsze podkreślenie rangi Słowa. W każdym razie zbawienie jako proces jest ujmowane w słowa: „Najpierw uwierzyć w słowa Chrystusa, a wtórnie w słowa Biblii, Kościoła i nasze" [144]. Egzystencja chrześcijańska zależy więc od dwóch rzeczy: wyznawania Słowa, wiary Słowu.

Na podstawie takiej głębokiej i szeroko pojętej teologii Słowa, przedstawionej przez Abelarda [145], można wnioskować, że teologia zawiera również „słowo zbawienia". Abelard przyjmuje też patrystyczne przekonanie, że o zbawieniu jako „wkroczeniu do życia wiecznego" [146] decyduje przyjęcie treści słów, że „Jezus jest Panem". Treść Słowa chrześcijańskiego wzbudza cały proces zbawczy w osobie ludzkiej: uwierzenie, wyznanie

[136] Tamże, w. 379—381.
[137] „a reliquis quae commissuri essent" (tamże, w. 384—385).
[138] „quamdam Iudaeis gloriam" (tamże, w. 287).
[139] CR IV(10, 8 n), CCh XI, s. 251 w. 87 n.
[140] Tamże, s. 250—251.
[141] Teologia chrześcijańska w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 37.
[142] „quod creditum fideles facit" (tamże, w. 86).
[143] „Et merito, quia in huius verbi confesione et fide salus nostra consistit" (tamże, w. 87—88).
[144] Tamże, w. 90 n.
[145] Tamże, s. 250—251.
[146] Tamże, w. 94 n.

ustami [147], wypowiedzenie słowa wiary, religijne jego rozumienie, czyli „objęcie sercem", dostosowanie woli do tego, w co się wierzy — umiłowanie słowa wiary, przełożenie wiary na czyn praktyczny [148].

W konsekwencji więc wiara, że Chrystus powstał z martwych, prowadzi do troski o naśladowanie Go i przejście za Nim do życia wiecznego [149]. W tym tkwi również myśl, że sama treść słowa już przenosi umysł ludzki do wieczności, a potem miłość (wola) i uczynki przenoszą tam ludzkie ciało, moralność. Abelard wzmacnia tę ideę, powołując się na Księgę Powtórzonego Prawa (30,14): „Słowo jest w ustach i sercu, aby je czynić". Jest więc Abelard jako sermonista zwolennikiem wielkiej mocy słowa w sprawach wiary, a także teologii „czynienia słowa zbawienia". Stąd u Abelarda występuje ścisły związek *salus* z *praedicatio*. Cała więc treść soteryjna musi być przepowiadana, głoszona wszystkim ludziom bez wyjątku [150]. Otwiera pełną drogę zbawienia do słowa, do języka, nawet w prakseologii. Przygotowuje więc niejako współczesną hermeneutykę i teologię języka. Abelard podaje również strukturę słowa i wiary, która jest w całości strukturą Pawłową, rozbudowaną, wymieniającą poszczególne etapy od słowa do zbawienia [151]:

1. Na początku jest Słowo Boże zbawcze;
2. Wypowiedziane realnie w postaci Jezusa Chrystusa i w Jego posłaniu [152];
3. Posłanie przez Chrystusa do służby Słowu — w postaci apostołów i Kościoła [153];
4. Uwierzenie w Słowo, a nie tylko Słowu [154];
5. Realizowanie Słowa w sobie nie tylko przez wypowiadanie Go zewnętrzne (*vocatio*), lecz także przez wprowadzenie Go w swoją całą osobę i całe życie (*invocatio Verbi Dei*);
6. Na końcu ma przyjść zbawienie [155].

W myśli soteriologicznej Abelarda da się również zauważyć i zbawienie doczesne. Posługując się sobie właściwą argumentacją biblijną, dość często Abelard powołuje się na teksty starotestamentalne, które cytuje i na ich podstawie przeprowadza swój wątek teologiczny. Powołując się na Ps 73,12: „Bóg zaś, Król nasz, uczynił zbawienie pośrodku ziemi", rozwija wątek zbawienia doczesnego, gdzie mówi o Jerozolimie jako o środku świata [156]. Są tu motywy królewskie i jerozolimskie, oczywiście jako symbole. Takie zbawienie jest mimo wszystko doczesne.

Reasumując można powiedzieć, że w soteriologii Abelarda zbawienie jest przede wszystkim procesem, i to dialogowym, zachodzącym między

---

[147] Wykład Symbolu Apostolskiego w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 628: „Podobnie apostołowie, jak głosi podanie, będąc niejako zebrani na uczcie, po wspólnej naradzie ułożyli obecny Symbol wiary, w którym, jak powiedziałem, są podane główne artykuły katolickiej wiary, a jej zbawienne wyznawanie jest sformułowane w niewielu słowach".

[148] Tamże, s. 251 w. 86 n.

[149] „veluti cum quis credendo Christum a mortuis resurrexisse in vitam aeternam, satagit prout potest ut vestigia eius seque do ad eiusdem vitae beatitudinem perveniat" (tamże, w. 92—95).

[150] CR IV(10, 13), CCh XI, s. 253 w. 173—177.

[151] Por. Rz 10, 14—21.

[152] „sicut ipse Filius a Patre" (tamże, s. 253 w. 183).

[153] „et apostoli ab ipso Filio ita eis dicente" (tamże, w. 183).

[154] „Ei, id est non solum (non) in eum sed nec ei" (tamże w. 178).

[155] „ergo invocandus est hominibus ut salventur" (tamże, w. 175—176).

[156] „et verae religionis cultum propagaturus Dominus in mundo, Jerusalem, quae in medio terrae est, elegit" (TCh I, 89, CCh XII, s. 109 w. 1181—1183, 1196 n).

osobami: Boga jako sprawcy zbawienia w Jezusie Chrystusie i człowieka jako jego receptora. Zbawienie jest tą rzeczywistością, która dokonuje się w człowieku i w jego historii. Ale w całości jest pewnym istotnym otwarciem osoby na świat nadprzyrodzony oraz pewnym kierunkiem i ruchem po drodze do Królestwa niebieskiego. Jest więc jakby najwyższym sposobem stawania się osoby ludzkiej osobą w absolutnym stopniu.

3. UDZIAŁ LUDZKI W PROCESIE ZBAWIENIA

Chociaż sprawcą zbawienia jest Jezus Chrystus, to jednak i człowiek jako osoba przyjmująca samo zbawienie ma w nim swój udział. Przecież zbawienie w soteriologii Abelarda ma zdecydowanie charakter dialogiczny i jest rzeczywistością, która się dokonuje w wymiarze interpersonalnym: Bóg i człowiek. Samo zbawienie ma charakter finalny, bo zmierza do stworzenia pleromicznej komunii między tymi osobami, a mianowicie między Bogiem a człowiekiem. Naprawa tego dialogu i nawiązanie stałych relacji osobowych dokonuje się właśnie przez zbawienie, które w swej istocie zmierza do naprawy egzystencji ludzkiej, jak również jej „uzupełnienia" o wymiar wiecznego życia. Jeśli zbawienie ma być rzeczywistością interpersonalną, to i człowiek jako osoba ma coś do „powiedzenia" w tym zbawieniu, które zaproponował mu Bóg.

a) POJĘCIE OSOBY

Abelard każdą osobę pojmuje jednostkowo. Nie zna on pojęcia „Osoby kolektywnej". Kościół zaś jest zbiorowością osób. Abelard był więc bliski nominalizmowi. Ważne jest to rozumienie jednostkowe każdej osoby, ponieważ na takiej płaszczyźnie soteriologicznej osoba ludzka ma swój konkretny udział. Abelard to jednostkowe rozumienie osoby tłumaczy przy omawianiu podwójnego znaczenia identyczności: numerycznej i definicyjnej [157]. Z jednostkowym rozumieniem osoby spotkać się można również w jego *Wykładzie Symbolu Apostolskiego*, gdzie podaje następującą definicję osoby: „Osobą [158] nazywamy jakby jednostkę, która istnieje sama przez się (J 3,13), czyli mówiąc inaczej, osobą jest każda dowolna substancja rozumna, która w ten sposób sama przez się jest wyodrębniona od wszystkich, innych rzeczy, że nie stanowi substancji w połączeniu z żadną inną rzeczą" [159]. Chcąc wytłumaczyć rozumienie znaczenia identyczności, które, jak wyżej podano, jest dwojakiego rodzaju, daje znamienny przykład zdania teologicznego: „Niewiasta zgubiła świat i ona zbawiła go" [160]. Zdanie to może być ujmowalne tylko w tożsamości definicyjnej, określającej gatunek i istotę gatunkowo, czyli Ewa zgubiła świat, a Maryja zbawiła. Zdanie to zostało wzięte przez Abelarda na pewno z teologii potocznej, nawet kaznodziejskiej. Znaczenia tego zdania są wyostrzone i mieszczą się w perspektywie skrajnej mariologii średniowiecznej, gdyż ściśle ani Ewa nie zgubiła, ani Maryja nie zbawiła świata. Jednak Abelard utożsamia również identyczność numeryczną z „personalną" [161], z czego właśnie wynika, że dla autora osoba jest zawsze jednostkowa.

[157] TCh III, 143, CCh XII, s. 249 n.

[158] W oryginale nieprzetłumaczalna gra słów na temat etymologicznego znaczenia pojęcia osoby: „Persona quippe quasi per se una dicitur" (*PL* 178, 624C).

[159] Wykład Symbolu Apostolskiego w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 638.

[160] „Cum enim dicimus damnavit mundum et eadem salvavit" (TCh III, 143 n, CCh XII, s. 249 w. 1779 i s. 250 w. 1780).

[161] „alius sensus verus, si ad identitatem definitionis supponatur idem" (tamże, s. 250 w. 1783—1784).

Takie jednostkowe rozumienie osoby pozwala Abelardowi twierdzić, że w całej historii zbawienia, w urzeczywistnianiu samego zbawienia, nie tylko sam Zbawiciel jest jego sprawcą, ale również konkretną rolę ma w tym i osoba ludzka.

b) ROLA MARYI W ZBAWIENIU

W myśli soteriologicznej Abelarda największy wkład w urzeczywistnieniu zbawienia spośród wszystkich ludzi ma Maryja, którą nasz Teolog nazywa wprost *Mater Salvatoris* [162]. Maryja więc jako *Mater Salvatoris* w mariologii soteryjnej Abelarda jest przedstawiana jako rzeczywista Matka, więc ta, która urodziła nie tylko człowieka, ale Zbawiciela: „jasno Jej tłumaczy [Archanioł], gdy mówi, że jednocześnie stanie się matką i pozostanie panną. Stanie się matką, zaznaczam, rodząc nie tylko człowieka, ale i Zbawiciela ludzi, to znaczy Chrystusa" [163].

Maryja więc przez swoje Macierzyństwo Boże ma konkretny i szczególny udział w Chrystusowym procesie zbawczym, rozpoczętym od faktu Zwiastowania: „Początkiem naszego zbawienia jest dzień dzisiejszy, kiedy Matka poczęła Boga, kobieta poczęła Pana, aby stworzenie zrodziło Stwórcę. Jest to wspólne zbawienie dla wszystkich ludzi, ale szczególna chwała przypada kobietom" [164]. Przez Maryję, tj. przez Jej Macierzyństwo Boże nastąpiło „ucieleśnienie" zbawienia, którym jest Osoba Jezusa Chrystusa. Dzięki więc temu „ucieleśnieniu" nastąpiło na równi ubogacenie ludzkiej natury łaską Bożą: „aby w jednej i drugiej naturze istniała łaska" [165]. Maryja jako Bogurodzica stała się również matką wszystkich wiernych, „ponieważ zrodziła dla świata zbawienie wszystkich" [166]. Tę wyjątkową rolę Maryi w dziele zbawienia Abelard przedstawił następująco w swoim kazaniu na Wniebowzięcie NMP: „Jest pociągnięta, aby ciągnęła, wniebowzięta, aby brała do nieba, stworzona, aby zbawiała, uformowana, aby reformowała, aby jeszcze cudowniej okazało się Boskie działanie w sprawie naszego zbawienia" [167].

Macierzyństwo Boże Maryi, zdaniem Abelarda, jest więc tytułem do tego, aby Maryja była zawsze „orędowniczką człowieka w celu uproszenia pełnych owoców dzieła zbawienia" [168]. Maryja więc włączona w historyczny proces zbawienia przez swoje Macierzyństwo Boże jest w tym procesie, w jego ziemskiej formie, szczególną osobą, do której każdy człowiek w swoim zapotrzebowaniu soteryjnym ma prawo. Jest więc Ona w jakimś sensie *mediatrix salvationis*. Dowodem takiej świadomości człowieka jako *homo salvandus* są święta maryjne, które w rozumieniu Abelarda są środkami pobudzania i potrzymywania w człowieku „nadziei zbawienia" [169].

c) ROLA LUDZKICH POŚREDNIKÓW

Nie tylko więc Syn Boży — jak twierdzi nasz teolog — poniósł śmierć dla naszego zbawienia, ale także mieli wkład nadrzędny w nasze zbawienie Izajasz i Jeremiasz oraz inni prorocy, którzy byli posłani

[162] Z religijnej poezji Abelarda. Carm. LXI, PL 178, 1803.
[163] Kazanie na Zwiastowanie NMP w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 489.
[164] Tamże, s. 481.
[165] Tamże, s. 481.
[166] Kazanie na Boże Narodzenie w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 502.
[167] Kazanie na Wniebowzięcie NMP w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 593.
[168] Tamże, s. 594.
[169] „Qui das spem salutis in utroque nobis" (z religijnej poezji Abelarda. Carm. LX, PL 178, 1803).

do Ludu Bożego i jako męczennicy zostali zabici dla zbawienia ludzi (*pro salute hominum*) [170]. Abelard daje świadectwo rozpowszechnionemu w średniowieczu pośrednictwu świętych. Są oni nazywani przez Abelarda *adoptivi filii* (adoptowani). Natomiast słowa dotyczące Syna Bożego, który dla zbawienia ludzi stał się człowiekiem, tłumaczy nasz myśliciel następująco: „nawet własnego Syna [Bóg] nie oszczędził" [171]. Abelard uważa, że jest jakaś tajemnica, iż Bóg w wydaniu Syna na śmierć nie dał nam jeszcze wszystkiego, co dla naszego zbawienia jest konieczne [172]. Prawdopodobnie jest tu myśl, że i ludzie, także w Nowym Testamencie, mogą mieć udział w zbawieniu siebie, a także innych ludzi, przez niewinną śmierć. Śmierć z miłością do człowieka ma w ogóle charakter zbawczy, a śmierć Chrystusa jest główną substancją i zasadą, do której można dołączyć śmierć człowieka sprawiedliwego, choć śmierć Chrystusa jest wystarczająca do zbawienia.

d) POSTAWA WIARY

Człowiek jako osoba posiada swój udział w procesie zbawienia również i przez inne akty, na które może się zdobyć i które jednocześnie charakteryzują samą wartość człowieka jako osoby. Człowiek wypowiada się w swoim zbawieniu przede wszystkim przez wiarę, która jest nieodłącznym warunkiem zbawienia. Abelard podkreśla bardzo wyraźnie, że potrzebna jest do zbawienia wiara w Chrystusa [173], jak też wiara w naukę Ewangelii [174]. Może to być wiara w Chrystusa mającego nadejść lub już narodzonego. Niektórzy jednak Żydzi „słabej wiary" — jak zaznacza Abelard — dołączali jeszcze zachowanie swego „cielesnego prawa" [175]. Był to jednak jakiś stan wiodący do nawrócenia, jako istotnego warunku w procesie zbawienia. Zachowywanie przepisów legalistycznych było mimo wszystko jakimś procesem dochodzenia przez nich do wiary zbawczej. Mówiąc o wierze jako koniecznym warunku zbawienia, Abelard zaznacza, że taka wiara nie jest zależna od narodowości. Obojętna jest narodowość, „byleby — pisze autor — była jedna wiara, którą w Niego wierzymy" [176]. Jedność wiary wystarcza do zbawienia, czyli jedność w sensie tożsamości treści sformułowania wiary. Abelard jednak widzi tu stopnie w procesie związania osoby ludzkiej ze słowem zbawienia, jako treścią wiary:

1. Wiara w Chrystusa (*in Christum*) [177],
2. Wiara Chrystusowi *(Christo)* oraz Jego przykazaniom o charakterze naturalnym — wiara będąca jakby zaufaniem [178], ufnością,

---

[170] „Quod vero ait etiam proprio Filio, innuit Deum et aliis adoptivis filiis antea pro nobis non pepercisse, sicut Isaiae sive Ieremiae vel nonnullis aliis prophetarum, qui ad populum Dei missi tamquam martyres pro salute hominum sunt occisi" (CR III(8, 32), CCh XI, s. 226 w. 524—527).

[171] „hoc est qua ratione potest dici ut in tanto de traditione Filii sui dono non dederit nobis omnia" (tamże, w. 528—529).

[172] „Quomodo non etiam, hoc est qua ratione potest dici ut in tanto de traditione Filii sui dono non dederit nobis omnia «nostrae scilicet saluti necessaria?»" (tamże, w. 528—530).

[173] CR IV (14, 1), CCh XI, s. 297 w. 19.

[174] „hoc est imperfectus in fide sit, nondum videlicet credens Christum seu evangelicam doctrinam ad salutem sufficere" (tamże, w. 18—20).

[175] Tamże, w. 20—21.

[176] „dummodo una sit fides qua in eum credamus" (CR IV(10, 11—12), CCh XI, s. 253 w. 160.

[177] Tamże, w. 160.

[178] Tamże, w. 161 n, 178 n.

3. Wiara historyczna — wierzyć, że Chrystus był, że objawiał, że mówił itp.[170]

Oczywiście podstawowa dla zbawienia — według Abelarda — jest wiara pierwsza, tj. *in Christum*, analogicznie do wiary *in Deum*, bo jest to wiara w Bóstwo Chrystusa i Jego zbawczą misję.

Abelard rozróżnia następnie dwie sfery działania słowa ze strony człowieka, a mianowicie:

1. „Wołanie słowa" przez słowo, które jest tylko zewnętrznym, materialnym dźwiękiem, „znakowaniem" [180]; człowiek wypowiadający słowa wiary bez zaangażowania sercem nie realizuje w sobie zbawczej mocy słowa;

2. „powołanie słowa" albo „wezwanie słowa": „Powołanie zaś jest to wzywanie wewnętrzne, czyli pobożność ducha wzdychającego do Boga" [181].

W „powołaniu słowa" człowiek wypowiada słowo z całym wewnętrznym zaangażowaniem. Jest to powszechność w sensie głębi i pełni, a więc cały i pełny człowiek ma wypowiadać słowo zbawcze.

c) POSTAWA NADZIEI

Człowiek wypowiada się w procesie zbawienia również przez swoją nadzieję, bo — jak twierdzi Abelard — samo zbawienie jest „przez nadzieję i w nadziei [182]. Zbawienie bowiem w rzeczywistości ziemskiej, historycznej nie jest pewnością [183].

U Abelarda nadzieja może mieć miejsce, gdy: brak poznania zmysłowego faktu zbawienia, żeby stwierdzić ponadzmysłową tajemnicę, albo brak aktualnego faktu poznania, a ma ono nastąpić w przyszłości.

Szczegółowsze poznanie kontekstu pozwala stwierdzić, że soteriologia Abelarda posiada oba te znaczenia. Nadzieja jednak — jak stwierdza Abelard — daje człowiekowi jakąś pewność. Zbawienie więc następuje w każdym razie przez nadzieję. Nadzieja — kontynuuje Abelard — nie zbawia, lecz daje pewność przyszłego zbawienia. Jest ona po prostu łączniczką zbawienia wiecznego z życiem doczesnym. Abelard mówi, że ilekroć (*quotquot*) jesteśmy zbawiani, to zawsze *per spem*. Takie sformułowanie myśli pozwala chyba rozumieć, że chodzi tu o zbawienie każdej jednostki, która osiąga je po swojej śmierci. To *quotquot* można też rozumieć jako „ilukolwiek z nas" jest zbawionych, to tylko przez nadzieję. Jest to też jednak zbawienie jednostkowe, nie realizujące się dopiero w końcu czasów. Człowiek więc jako osoba żyje nadzieją na swoje zbawienie i ona pozwala mu jednocześnie trwać w jej pewności, że zbawienie osiągnie tylko przez nadzieję. Nadzieja taka nie jest jakąś mrzonką, ale pewnością, która pozwala człowiekowi żyć i rozwijać się osobowościowo, mając przed sobą perspektywę zbawienia wiecznego, na którego osiągnięcie jest niejako nastawiony całą swoją osobą.

f) POSTAWA MIŁOŚCI

Nadzieja w pewnym sensie pozwala człowiekowi również zaangażować się w proces zbawienia przez ogólną postawę miłości. Z jednej stro-

[179] Tamże, w. 161 n. Por. CCh XI, s. 111 w. 123—124.

[180] „Vocatio quippe exteriorum sonus est verborum" (tamże, w. 163—164).

[181] „Invocatio vero est interior clamor, id est devotio animi ad Deum suspirantis" (tamże, w. 165—167).

[182] „Dixit superius quia revelationem filiorum Dei exspectamus sperando et quia praesentis vitae vanitati in hac spe subiecti sumus, ne propter labores diffidamus" (CR III(8, 24), CCh XI, s. 222 w. 396—398).

[183] Tamże, s. 222 w. 398 n.

ny miłość Boża, zapoczątkowuje miłość w człowieku, która przybiera formę miłości w Chrystusie [184], która z kolei jest tchniona w ludzi [185]. Taka miłość z Chrystusa, która przechodzi na ludzi, staje się po prostu „ludzką" miłością w Chrystusie [186]. Porządek tej miłości jest jednocześnie niejako subiektywny, podmiotowy — od człowieka. Jest to „miłość Boga" w sensie naszego miłowania Boga [187]. Takie miłowanie Boga jest przede wszystkim miłowaniem Chrystusa, głównie jako naszego Zbawcy. To miłowanie jest przyjęte od Chrystusa oraz jest to wszelka miłość wyższa, budowana na miłości Chrystusa [188]. Człowiek przez miłość urzeczywistnia samego siebie i jednocześnie przybliża swoje zbawienie. Najbardziej je przybliża — mówi Abelard — wtedy, kiedy kocha nieprzyjaciół, gdy im dobrze czyni [189] i w ten sposób łatwo postępuje ku własnemu zbawieniu [190]. Człowiek wykonując uczynki moralne realizuje miłość do drugiego człowieka, dlatego zawsze jest wyższa w człowieku miłość, która życzy wyższego rzędu dóbr. Stąd najwyższa jest miłość ta, która stara się o zbawienie innych. Z reguły jednak człowiek troszczy się o zbawienie innych mniej niż o własne. Niemniej jednak — mówi Abelard — jest obowiązek starania się o zbawienie każdego człowieka i taka miłość jako troska o zbawienie innych jest rzeczywiście miłością najwyższą, bo jest chęcią, pragnieniem, żeby ktoś był w raju [191]. Jednostkowa osoba otrzymuje wymiar społeczny przez partycypację w dobru wspólnym.

Ponieważ najwyższa miłość jest miłością odpowiedzialną za zbawienie innych ludzi, dlatego obowiązkiem człowieka i sprawdzianem jego miłości jest — jak rozumuje nasz teolog — „szukać zbawienia innych" [192]. Twierdzi więc nasz autor, że każdy człowiek jest w pierwszym rzędzie odpowiedzialny za swoją wiarę, to znaczy musi stawać się mocnym w wierze i w niej wykształconym i jednocześnie ma obowiązek dbać o ludzi słabych w wierze [193]. Prawdziwa więc miłość, która zakłada wiarę i ją jednocześnie pomnaża, wzbudza w człowieku odpowiedzialność za zbawienie innych, jak również i swoje. Duch odpowiedzialności jest więc przejawem zaangażowania człowieka w proces zbawienia indywidualnego i społecznego.

g) POSTAWA MODLITWY

Jedną z podstawowych form odpowiedzialności za zbawienie własne i innych, według Abelarda, jest modlitwa. Modlitwa wydaje się najbardziej związana z *salvatio*. Człowiek więc przez modlitwę i w modlitwie przejawia swój udział w urzeczywistnianiu zbawienia. W modlitwie człowieka modlącego się — jak zaznacza Abelard — występuje Chrystus jako „mediator": „Pośrednik zatem pomiędzy Bogiem i ludźmi, jakim jest Jezus Chrystus — człowiek, w swej trosce o zbawienie ludzi po-

[184] CR III(8, 38—39), CCh XI, s. 228 w. 618.
[185] Tamże, w. 618—619.
[186] „in ipso aedificata atque radicata et fundata" (tamże, w. 619—620).
[187] „A caritate Dei, qua videlicet eum sincere propter ipsum diligimus" (tamże, w. 617—618).
[188] Tamże.
[189] Por. Rz 12, 20.
[190] „Reddit causam quae sic faciendum sit inimicis, quia per hoc facile poterimus ad salutem trahere" (CR IV(12, 20), CCh XI, s. 285 w. 376—378).
[191] Tamże, s. 290 w. 140—141.
[192] „sed eorum quaerere salutem" (CR IV(15,1), CCh XI, s. 321 w. 5—6).
[193] Tamże, w. 4—6.

myślał łaskawie o środkach do tego koniecznych, gdy wśród innych słów swej najświętszej nauki ustanowił formułę modlitwy i jasno wskazał na sposób, w jaki mamy się modlić do Ojca" [104]. W rozumieniu Abelarda Chrystus jest Pośrednikiem modlitwy nie na zasadzie jakiejś myśli, idei, postanowienia, ale jest Nim jako konkretna Osoba [105]. Chociaż człowiek nie jest pewien skutków zbawczych wykonywanych przez siebie uczynków, to — jak twierdzi Abelard — „jednak wszyscy chcemy być zbawieni i za wszystkich się modlimy o to" [106]. Realizacja Bożego zbawienia zależy w pewnej mierze od naszych modlitw, a więc od naszej woli [107]. Jest to więc wpływ naszej osoby, dobra w osobie, jak również chęci, intencji, dążności w kierunku Osoby Chrystusa. W takim rozumowaniu wychodzi więc niezbicie prawda średniowieczna o pośrednictwie i interpersonalnym uwarunkowaniu zbawienia. Zbawienie więc ostatecznie wydaje się być pełną harmonią między osobą ludzką a Osobą Bożą, czyli pełną miłości komunią i zjednoczeniem. Jest to wielka wiara w moc modlitwy.

W rezultacie teologia zbawienia Abelarda jest niewątpliwie personalistyczna. Zbawienie w rozumieniu naszego autora jest procesem dialogicznym, zachodzącym między Osobą Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela i człowieka jako przyjmującego proponowane mu zbawienie. Prowadzi ono do uzdrowienia relacji interpersonalnych i jest jednocześnie w swojej strukturze dopełnieniem egzystencji osobowej człowieka. Osobowość człowieka dopiero przez zbawienie zostanie w pełni zrealizowana. Będąc jednak w swej strukturze rzeczywistością osobową, a więc dynamiczną i rozwojową, zakłada wolność woli w działaniu osób, które samo zbawienie tworzą. Zbawienie ma charakter całkowicie nadprzyrodzony i dlatego sprawcą jego jest Bóg w swoim Synu Jezusie Chrystusie, który przez wcielenie i akty paschalne daje człowiekowi miłość. Miłość ta staje się jedyną wartością, która osobę ludzką rozwija i doskonali w kierunku pełnego jej zrealizowania w wieczności, jako pewnego rodzaju utożsamienia osoby człowieka z Boską Osobą Chrystusa. Zbawienie więc jest osiągnięciem pełnego życia ludzkiego, przede wszystkim osobowego, i to w wymiarze wiecznego jego zachowania. Życie obecne stanowi zaczyn i prolog tego zbawienia.

ZAKOŃCZENIE

Główną tajemnicą wiary katolickiej, stanowiącej treść chrześcijańskiego przepowiadania, jest nauka o zbawieniu. Jednocześnie prawda o zbawieniu jest główną zasadą życia chrześcijańskiego, od samego jego początku. Tajemnica ta żyje też i w wierze Kościoła czasów współczesnych. Na przestrzeni różnych epok teologowie starali się przybliżać ją na swój sposób, próbując głębiej ją zrozumieć, jak też dobitniej ukazać człowiekowi swojej epoki, czyli związać ją jak najkorzystniej z życiem religijnym swego czasu. Centralną chyba próbą refleksji soteriologicznej była interpretacja personalistyczna. Przecież Kościół, który

---

[104] Wykład Modlitwy Pańskiej w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 609, w oryginale: Expositio Orationis Dominicae, *PL* 178, 611—618.

[105] CR III(8, 34), CCh XI, s. 226 w. 551.

[106] CR IV(13,10), CCh XI, s. 293 w. 236; Por. Kazanie na Palmową Niedzielę w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 543, 549.

[107] „scientes scilicet nec nostram voluntatem nec orationem effectum consequi debere?" (tamże, s. 293 w. 237—238).

sam jest sakramentem zbawienia Jezusa Chrystusa, jest społecznością osób ludzkich. Dlatego personalistyczne tłumaczenie zbawienia wydaje się dawać perspektywę najsłuszniejszą. Personalistyczna koncepcja soteriologiczna przyjmuje się szeroko w dzisiejszym myśleniu teologicznym, ponieważ opiera się zdecydowanie na fakcie, jak też na strukturze samej osoby.

Niniejsza rozprawa stanowiła próbę ukazania takiej personalistycznej koncepcji soteriologii katolickiej, zawartej w pismach teologicznych wielkiego humanisty z okresu francuskiego średniowiecza, Piotra Abelarda. Jest on postacią wybitną nie tylko w dziedzinie filozofii, ale i teologii. W tej drugiej stworzył oryginalną teologię soteriologiczną, która antycypowała na wiele wieków wprzód soteriologię personalistyczną współczesnej teologii. Musimy pamiętać, że nasz myśliciel żył w epoce, kiedy profesjonalni teologowie wyznawali reistyczne i czysto jurydyczne poglądy na zbawienie chrześcijańskie, a więc tworzyli nurt myślenia o cechach raczej apersonalnych. Poza tym w owych czasach pojęcia soteriologiczne, znane od samego początku chrześcijaństwa, takie jak: *redemptio, iustificatio, salvatio* i inne, posiadając już swoją historię, nie były jasno sprecyzowane. Wówczas także uważano, że „sprawiedliwość" religijną chrześcijanin osiąga przede wszystkim przez sakrementy, obrzędy i różne oficjalne akty ze strony społeczności kościelnej, a także przez uczynki. Działo się tak dlatego, ponieważ nie bardzo wiedziano, na czym konkretnie ma polegać chrześcijańska doskonałość czysto wewnętrzna. Wtedy również górę zdawały się brać tendencje „sakramentalistyczne" zbawienia, a więc coraz częściej uważano, że zbawienie dotyczy tylko „tamtego świata". Mimo dostrzegania wielkiej wartości w łasce zbawienia, samo zbawienie ujmowano bardzo często jako pewien proces, w którym osoba ludzka, społeczność doczesna — zepsuta do głębi grzechem — nie ma nic do powiedzenia od siebie, nie moze siebie wyrazić. Ciągle mówiono o „wykupieniu" od diabła i dlatego tej teorii poświęcono właściwie całość rozważań soteriologicznych, rozpisując się bardzo szczegółowo na jej temat. W takim to właśnie „kontekście soteriologicznym" żył nasz teolog. Będąc człowiekiem o wielkiej intuicji humanistycznej, pragnął pogłębienia i ubogacenia refleksji soteriologicznej o nowe interpretacje. Skłaniał się przy tym zdecydowanie do koncepcji personalistycznej. W tym też duchu powstały jego rozprawy teologiczne. Wydaje się więc, że Abelardowa soteriologia, zabarwiona tak bardzo elementami racjonalistycznymi i personalistycznymi zarazem, wyprzedziła myślenie soteriologiczne średniowiecza i dlatego spowodowała wiele kontrowersji.

Celem więc niniejszej rozprawy było ukazanie, czy Doctor Logicus przezwyciężył wszystkie tendencje reistyczne i apersonalistyczne w rozumieniu odkupienia, usprawiedliwienia i zbawienia. Dlatego metodą analityczno-syntetyczną i historyczno-dogmatyczną chciałem wykazać, że rzeczywiście soteriologia Piotra Abelarda ma charakter personalistyczny, ponieważ wyraźnie dostrzega się tę personalistyczną podstawę, wyrażaną w podkreślaniu roli faktu i struktury osoby jako historycznej, konkretnej, wolnej, indywidualnej i społecznej.

W swojej soteriologii wyróżnia Abelard niejako trzy podstawy samego chrześcijaństwa, tłumaczące chrześcijańską teologię zbawienia, tzn.: *fides, caritas et sacramenta*. Te trzy podstawy chrześcijaństwa występują też w teologii odkupienia, usprawiedliwienia i zbawienia. Na nich opiera on też swoją koncepcję soteriologiczną, ukazując ją trójpłaszczyznowo. Te

trzy płaszczyzny soteriologiczne stanowią też główne rozdziały niniejszej rozprawy.

Abelard wychodził jednak z doświadczenia soteriologicznego swojego czasu i dlatego przede wszystkim zdecydowanie sprzeciwił się teorii „praw szatana", która stanowiła główne myślenie soteriologiczne poprzedników, jak też teologów naszemu myślicielowi współczesnych. Według Abelarda szatan nie mógł mieć żadnych „praw" do człowieka. Nie opanował przecież człowieka jakąś przemocą lub „ślepą predestynacją", lecz to człowiek przyjął *dominium* diabła z własnej woli, przy dopuszczeniu Boga lub nawet przekazaniu człowieka jego losowi ze strony Boga. Abelardową teologię odkupienia w kwestii zanegowania i odrzucenia teorii „praw szatana" — możemy to zauważyć — cechuje pewnego rodzaju pozytywizm soteriologiczny. Jednak i ten pozytywizm posiada rys personalistyczny, a mianowicie wykazuje wyższość woli osobowej nad porządkiem rzeczy i ich prawami.

Abelard w swojej teologii odkupienia wychodzi przede wszystkim z analizy doświadczenia egzystencji ludzkiej, dlatego omawia najpierw istnienie grzeszności w ogóle i skłonności do grzechu. Takie doświadczenie pozwala mu stwierdzić, że grzech jest gruntownym zaślepieniem człowieka. Sytuację tę ujmuje jednak oryginalnie, jako „sytuację grzesznego zaplątania" (*quasi generalis innectio*), która stworzyła rodzaj szczególnej niewrażliwości na szukanie Boga i odkupienie. Widzi on tę sytuację nie tylko jako brak poznania Boga, ale też jako „brak miłości", czyli „zaślepienie serca", które chociaż w ogólnym zarysie jest pojęciem św. Augustyna, u Abelarda jednak przybiera formę wartości osobowej, właściwej dla człowieka, i stanowi po prostu jego sumienie jako kategorię personalistyczną.

Wyrastając z tradycji augustyńskiej Abelard nie czyni istotnej różnicy między *delictum* czy *peccatum* a *culpa*. Jego stanowisko w tej kwestii, dziś już przezwyciężone, jest typowe dla teologii tego okresu.

Odkupienie jako rzeczywistość religijna nie jest rozumiane przez Abelarda przedmiotowo i rzeczowo, ale osobowo. Dokonuje się przecież między konkretnymi osobami: Boga — dawcy i sprawcy odkupienia i człowieka — receptora darowanego odkupienia. Stwierdza więc nasz teolog brak dyspozycji całej osoby ludzkiej do przyjęcia takiego personalistycznego odkupienia: brak odpowiedniego poznania, brak miłości i brak właściwych postaw praktycznych. Abelard w swojej teologii odkupienia łączy zdecydowanie mistyczną, czyli ontologiczną teorię odkupienia z paschalną.

Jest on jednak „dzieckiem swojej epoki" i dlatego w teologii odkupienia została wykorzystana dramatyczność średniowiecznego myślenia. Człowiek więc, jego zdaniem, dopóki żyje na ziemi, nie jest zmuszony w sposób absolutny tkwić w „królestwie szatana" i może z niego się wyrwać ku Królestwu Bożemu dzięki pomocy odkupieńczej.

W dotychczasowych opracowaniach o Abelardzie za mało się podkreśla, że posługiwał się on na większą niż inni skalę myśleniem historycznym, nie tylko filozoficznym. W ten sposób wyprzedzał Jana z Salisbury. Widział on odkupienie Chrystusowe jako fakt, zdarzenie historyczne, zaistniałe w czasie i przestrzeni. Odkupienie dla Abelarda to przywrócenie człowieka na nowo samemu Bogu przez historię życia i śmierć samego Boga. Mamy u niego do czynienia z niezwykłą intuicją wiązania się w historii: miłości z krwią, cierpieniem i śmiercią. Natomiast sam

proces odkupienia przedstawiał, głównie za Prosperem z Akwitanii, na płaszczyźnie trzech epok: epoki prawa natury, epoki Prawa pisanego Starego Testamentu oraz epoki odkupienia w Kościele. Stąd też powstał od razu problem, czy odkupienie należy przypisać tylko trzeciej epoce, jak chciało wielu mistrzów Abelarda, czy też rozciągnąć je także w jakimś sensie i na dwie epoki poprzednie. To myślenie historyczne Abelarda na odcinku charakterystyki trzech epok odkupienia przedstawia się następująco: prawo natury wraz z rozumem ma pewien walor odkupieńczy. Walor ten jednak przysługuje bardziej wnętrzu osoby ludzkiej niż uczynkom zewnętrznym. Odkupienie Chrystusowe, bardziej niż Zakonu, zdaniem naszego teologa, jest konieczne dla pełnego rozwoju chrześcijańskiej osobowości, ale jako punkt kulminacyjny prawa natury, nie zaś jako całkowite zerwanie ciągłości. Także ludzka skłonność do grzechu domaga się chrześcijańskiego odkupienia. Przy zaostrzonej interpretacji można tutaj dostrzec pewne zbliżenia do pelagianizmu, ale mimo to potrzeba odkupienia nadprzyrodzonego u człowieka nie jest zanegowana. Abelard wykazuje dobry zmysł historyczny w głoszeniu potrzeby ciągłości (*continuitas*) w dziejach zbawienia i potrzeby narastania sposobów odkupienia. Rozwój ten wszakże nie wyklucza ciągłej potrzeby odkupienia. Abelard, idąc za Orygenesem, domaga się od chrześcijan nie tylko wiary, ale i zachowania prawa natury oraz Zakonu i Proroków. Uważa on, że trzeba to czynić właśnie na mocy nieskończonej wagi odkupienia przez krew Chrystusa. Poprzednie formy potrzeby odkupienia, jak uczy *Doctor dialecticus*, zmierzały zresztą do tego faktu odkupienia, jakim była śmierć Chrystusa.

Odkupienie dla Abelarda było nie tylko „naprawą" grzesznej natury ludzkiej, lecz także pojednaniem z Bogiem (*reconciliatio*) i wydobyciem człowieka ze stanu odrzucenia przez Boga. Mogło to się dokonać, jak wynika z analizy tekstów soteriologicznych Abelarda, tylko na drodze miłości: osobowego Boga do osoby ludzkiej. Potępienie dla Abelarda oznacza przede wszystkim brak miłości i brak zdolności miłowania ze strony człowieka. Stąd odkupienie jest ofiarowaniem miłości i wzbudzeniem zdolności miłowania w człowieku. Odkupienie więc w nauce redempcyjnej naszego myśliciela staje się po prostu szczególnym przypadkiem miłości w człowieku w ogóle, a specjalnie w Jezusie Chrystusie.

Abelard podkreśla, że śmierć Chrystusa była faktem historycznym, w określonym czasie i miejscu, a jednocześnie była ona pomyślana w planach Bożych jako pewien „konieczny element struktury miłości". Miłość i śmierć są przecież jakoś dialektycznie sprzężone u istot osobowych. W ten sposób, jak podkreśla nasz scholastyk, i Chrystus przez śmierć okazał nam siebie jako najwyższą miłość. Celem więc śmierci Chrystusa było wprowadzenie ludzi do nieśmiertelności miłości.

Z całości wywodów Abelarda wynika, że jego soteriologia osiąga charakter personalistyczny głównie w tym, iż ma ona punkt wyjścia w miłości osobowej. Sama koncepcja odkupienia jako miłości była znana już w soteriologii biblijnej. Można ją przecież wyprowadzić od św. Jana Apostoła, a następnie przez Cyryla Aleksandryjskiego, Augustyna, można ją zauważyć u Bernarda z Clairvaux, który przecież był współczesny Abelardowi, a nawet uchodził za jego głównego przeciwnika. Abelard jednak odznaczał się oryginalnością w radykalizacji motywu miłości soteryjnej. Miłość w rozumieniu Abelarda ma wartość w pełni osobową, składa się na osobę i ją konstytuuje. Zdaniem naszego myśliciela każda dobra miłość, a nie ma prawdziwej miłości złej, ma charakter redemp-

cyjny. W tak rozumianej miłości redempcyjnej Chrystus jest po prostu najwyższym „Faktem" i „Zdarzeniem" Miłości.

Człowiek sam z siebie, zdaniem Abelarda, odznacza się najwyżej dążnością do miłości, ale ta dążność jest sparaliżowana stanem odrzucenia od Boga jako Zbawcy. Stąd z faktu odkupienia płynie dla człowieka przede wszystkim wyzwolenie naszej miłości i danie jej prawdziwej wolności. Ze strony człowieka prawdziwa miłość domaga się prawdziwej wolności, która przecież stanowi podstawową kategorię bytu osobowego. Odkupienie Chrystusowe daje człowiekowi tę wolność przede wszystkim jako możność pojednania z Osobą Bożą. Jest to właśnie uzupełnienie miłości, tkwiącej w człowieku. W tym sensie śmierć odkupieńcza Chrystusa doskonali samą istotę osoby ludzkiej. W rezultacie więc odkupienie dokonuje się przede wszystkim przez miłość, ponieważ miłość właśnie jest najbardziej osobotwórcza, daje wolność i gładzi grzechy, podnosi ze stanu potępienia, wynosi ponad prawo, tworzy zadatek egzystencji w samym Bogu.

Niewątpliwie Abelardowa nauka o odkupieniu niedostatecznie szeroko uwzględnia element kolektywny i wspólnotowy redempcji. Jednak stanowisko takie harmonizuje z duchem epoki, w której powstało.

Soteriologia scholastyka paryskiego jest nie tylko teologią odkupienia. Abelard dostrzega też pragnienie doskonałości moralnej, która tkwi w osobowym bycie ludzkim. Dla niego człowiek osiąga swoją moralność, doskonałość moralną przez usprawiedliwienie, czyli dopiero usprawiedliwienie religijne sprawia wypełnienie moralnego wymiaru osobowego. Tym, który usprawiedliwia człowieka, jest Chrystus. Dla Abelarda *Christus iustificans* to Bóg osobowy, inicjator i wspomagający człowieka w osiąganiu przez niego pełnej, własnej doskonałości moralnej. Zwłaszcza w teologii usprawiedliwienia podkreśla Abelard fakt wcielenia Syna Bożego, przez które to wcielenie dokonuje się usprawiedliwienie. Wcielenie — kontynuuje Abelard — ma moc stwórczą sprawiedliwości, tworzy nową moralność, nowego człowieka w moralności. Abelard, kiedy mówi o śmierci odkupieńczej Jezusa Chrystusa, nie używa słowa *redemptio*, ale *iustificatio*. Oznacza to, że sakramentalny element soterii zespala się ściśle z elementem moralnym. W jego soteriologii następuje więc personalne związanie odkupienia z wewnętrzną moralnością osoby ludzkiej.

Usprawiedliwienie u Abelarda jest przede wszystkim procesem osobowym, będącym doktrynalną rzeczywistością, dziejącą się w człowieku i w jego historii. Zakłada ono i zarazem powoduje rozwój moralny człowieka, czyli jest ze wszech miar procesem doskonalenia osobowego. Usprawiedliwienie w rozumieniu naszego scholastyka nie jest w niczym jurydyczne, ideowe czy materialne, ale jest w pełni procesem osobowym lub „osobowością w ruchu", przechodzącą z doczesnej w wieczną.

Analiza tekstów soteriologicznych Abelarda pozwala stwierdzić, że treści soteryjnej nie oddają w pełni terminy, związane z *redemptio* i *iustificatio*, dlatego rzeczywistość zbawcza jest też oddawana przez terminy: *salus, salvus*. Zbawienie dla Abelarda to przede wszystkim rzeczywistość nadprzyrodzona — dokonująca się w samym człowieku i w jego życiu.

Zbawienie Abelard bierze raczej integralnie, wraz z *redemptio* i *iustificatio*.

Patrząc na zbawienie od strony jego sprawcy, a więc Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela, można zauważyć niejako dwa nurty procesu zbawienia:

1. Zbawienie jako całość, czyli łącznie z odkupieniem i usprawiedliwieniem,
2. Zbawienie jako stan osiągnięcia życia wiecznego i transcendencji po tym życiu doczesnym.

Terminów *salus* używa Abelard przede wszystkim na oznaczenie:
1. Zbawienia chrześcijańskiego w odróżnieniu od niechrześcijańskiego,
2. Zbawienia bytowego, odrodzenia, „nowego człowieka",
3. Zbawienia realizującego się finalnie w Królestwie niebieskim, a zapoczątkowanego w wymiarze doczesnym, ziemskim,
4. Zbawienia przeciwstawionego zbawieniu naturalnemu, świeckiemu.

Abelard nie wiąże ściśle zbawienia z moralnością jako taką. Zbawienie w jego rozumieniu ma jeszcze mniejszy związek z instytucjami religijnymi. Moralność i instytucje religijne są raczej dla niego dopełnieniem rzeczywistości zbawczej w Ewangelii, jej ozdobą, pomnożeniem oraz umocnieniem.

W efekcie Abelard osadza zbawienie w schemacie chrystologicznym: Bóg — Człowiek. Stąd zachodzi u niego doskonała synteza, która została rozerwana dopiero przez protestantyzm. Zbawienie więc jest jakimś dziwnym spotkaniem nadprzyrodzonej łaski Bożej z pełną, realną odpowiedzią człowieka, przejawiającą się w jego życiowych działaniach.

W świetle źródeł nie znajdują potwierdzenia zarzuty stawiane Abelardowi o tryteizmie w jego teologii. Wręcz przeciwnie, wydaje się ona mieć coś z unitaryzmu. Usprawiedliwiającym jest Bóg przez Chrystusa. Nie jest On „drugim Bogiem" obok Ojca, ale z Nim jednym, gdyż Bóg działa *ad extra* jako Jedność.

W myśli soteriologicznej Abelarda można zauważyć pewną ewolucję poglądów, zmierzających zdecydowanie w kierunku umiarkowania i syntezy. Bez wątpienia cała istota zbawienia ludzkiego polega na tajemnicy wcielenia. W urzeczywistnieniu zbawienia wcielenie Syna Bożego jest faktem decydującym. Zbawienie składa się jednak z wcielenia i aktów paschalnych. Zbawienie Abelard pojmuje raczej syntetycznie; rzeczywistość zbawcza staje się wspaniałą syntezą wcielenia i aktów paschalnych. W każdym razie zbawienie dokonuje się w jakimś najwyższym zespoleniu woli człowieka z wolą Bożą. Wola zdaje się stwarzać nowy świat i nowego człowieka.

Reasumując można chyba stwierdzić, że soteriologia Abelarda mieści się w granicach ortodoksyjnej soteriologii katolickiej i daje tym samym wspaniałe podwaliny koncepcji personalistycznych, które są na wielką skalę rozważane przez współczesnych soteriologów. Dlatego chyba za ostro ocenił soteriologię Piotra Abelarda znany historyk soteriologii, Jean Rivière, który uznał tego wspaniałego humanistę średniowiecznego za przodka liberalnych protestantów doby współczesnej, a jego personalistyczną soteriologię widział tylko w kategoriach subiektywnych, uczuciowych i psychologicznych twierdząc, że w całej doktrynie soteriologicznej Abelarda śmierć Zbawiciela odgrywa tylko „rolę pomocniczą".

Soteriologia naszego teologa, chociaż była od razu tak kontrowersyjna i uchodzi za taką u wielu do dnia dzisiejszego, znalazła jednak dość dużą grupę zwolenników. Abelard spowodował powstanie całej szkoły, która żywo rozwijała się już za życia samego twórcy. Do bezpośrednich uczniów zaliczali się: Hilary, związany z klasztorem św. Parakleta, i Berengariusz z Poitiers, którzy byli bardziej apologetami swojego mistrza niż kontynuatorami jego myśli soteriologicznej. Rozwój szkoły abelardowskiej daje się zauważyć szczególnie pod koniec XII i w XIII w. W szkole

mistrza Abelarda byli różni uczniowie. Jedni z nich chcieli pogłębiać i rozwijać koncepcję soteriologiczną swojego nauczyciela, a drudzy ograniczali się tylko do jej powtarzania, nie wprowadzając żadnych poważnych modyfikacji.

Do lepszego poznania szkoły Abelardowskiej przyczyniły się badania H. Ostlendera i A. Landgrafa. Według tych badaczy do głównych przedstawicieli szkoły Abelarda należy zaliczyć: autora dzieła pt. *Epitome theologiae christianae*, anonimowe *Sententiones*, zachowane w klasztorze austriackim św. Floriana, *Sententiones* Rolanda Bandinelli, późniejszego papieża Aleksandra III (1159—1181) i *Sententiones Mistrza „Omnebene"*. H. Ostlender wykazał, że dzieło pt. *Epitome theologiae christianae*, za autora którego uchodził Piotr Abelard, nie jest jego autorstwa, lecz trzeba je przypisać niejakiemu Hermannowi, o którym to autorze nie ma żadnych bliższych informacji.

Hermann jeszcze z większą ostrością niż Abelard odmawia szatanowi wszelkiego „prawa" do człowieka: *Ego vero (...) dico et ratione irrefragabili probo quod diabolus in hominem nullum ius habuerit* (*Epitome*, 25, PL 178, 1734). Ofiara krzyżowa Chrystusa, zdaniem Hermanna, ma znaczenie redempcyjne obiektywne; traktowana jest jako środek odkupienia i wywiera na wierzącego również jakiś wpływ o charakterze moralnym. Ogólnie jednak nie są ze sobą zgodnie skoordynowane dwa aspekty odkupienia przez wydarzenia paschalne, a mianowicie: obiektywny i subiektywny.

Natomiast odkryte sentencje: anonimowe, zachowane w klasztorze austriackim św. Floriana, Rolanda Bandinelli i Mistrza „Omnebene", są raczej powtarzaniem soteriologii mistrza Abelarda. Wnoszą tylko jakieś niewielkie modyfikacje, będące bardziej lub mniej udanym sprecyzowaniem niejasności, zawartych w koncepcji Abelarda. Spośród wszystkich wymienionych *Sententiones* największą wartość przedstawiają Rolanda Bandinelli. Zwalcza on, podobnie jak jego mistrz, zdecydowanie teorię „praw szatana" i stwierdza, że nie jest możliwe, by człowiek mógł być wykupiony *solo verbo*. Roland Bandinelli, w odróżnieniu od Abelarda, zakwestionował jedynie same „prawa szatana" nad człowiekiem, a nie moc, czyli *ius* szatana. To *ius* szatana rozumie w sensie ściśle prawnym i dlatego próbuje interpretować te teksty patrystyczne, w których jest mowa o *ius* lub *iuste* albo w sensie ogólnym jako „władzy", albo w sensie subiektywnym jako „niewolnictwa".

Inne *Sententiones* najczęściej ograniczają się wyłącznie do zwykłego powtarzania poglądów Abelarda, nie dodając od siebie niczego istotnego.

W okresie rozkwitu teologii średniowiecznej szkoła Abelardowska podupadła i w czasach reformacji nie dawała już oznak życia.

Soteriologia Piotra Abelarda zasługuje na dalsze szczegółowe badania, z tej racji, iż niesłusznie jest uważana za nieortodoksyjną. Badania te powinny też być poszerzone o bliższe i szczegółowe poznanie całej szkoły Abelardowskiej, która na pewno przyczyniła się w jakimś stopniu do współczesnego myślenia soteriologicznego.

LE PERSONNALISME DE LA SOTÉRIOLOGIE DE PIERRE ABÉLARD

RÉSUMÉ

La thèse intitulé „Le personnalisme de la sotériologie de Pierre Abélard" est un essai de présenter la théorie sotériologique de ce remarquable personnage du Moyen-Age.

L'auteur ottaque à une question fondamentale si et dans quelle mésure Pierre Abélard, homme d'une grande intuition humaniste en théologie, a surmonté toutes les tendances reistes et apersonnalistes d'après la compréhension de la rédemption, de la justification et du salut.

Les points de vue sotériologiques de Pierre Abélard se trouvent dans presque toutes ses oeuvres, même philosophiques et biographiques. Car le salut était chez le philosophe catholique comme une des catégories fondamentales de sa vision du monde. L'auteur du traité a fait l'analyse des travaux signifiants.

Dans la pensée sotériologique d'Abélard on peut remarquer une certaine évolution des points de vue, qui visent d'une manière décisive à la direction de la modération et de la synthèse. Toute essence du salut humain consiste sans doute dans le mystère de l'incarnation. Dans la réalisation du salut l'incarnation du Fils de Dieu est un fait décisif. De toute façon le salut se compose de l'incarnation et des actes de la résurrection. Abelard comprend le salut d'une manière synthétique; cela veut dire que pour lui la réalité du salut compose une synthèse de l'incarnation et des actes de la résurrection. En tout cas le salut se réalise dans l'harmonie suprême de la volonté de l'homme et de celle de Dieu. La volonté fait créer le monde nouveau et un homme nouveau.

En résumant, on peut constater que la sotériologie d'Abélard est comprise dans les limites de la sotériologie orthodoxe catholique et donne par cela même de solides fondements aux conceptions personnalistes, qui sont élaborées en grande mesure par les sotériologues contemporains.